

İlahiyatın Düzenle İmtihanı: Din, Kimlik ve Siyaset Üçgeninde İlahiyat Aydını

Şaban Erdiç*

Öz

Örgütlü dinin önemli bir statü göstergesi olarak ilahiyat aydını kendi tarihsel mirası üzerinde bugün din, siyaset ve kimlik ilişkileri etrafında birisi siyasal otoritenin değişken politik ajandasıyla uyumlu diğeri ise siyaseti içerden bir bilgi ve akılla varoluşsal ahlaki kurguya dayandıran iki farklı epistemoloji ve perspektif ortaya çıkarmıştır. Bu çerçevede çalışma Türkiye’de siyasetin yasallaştırdığı düzen nosyonuna karşı ilahiyat aydınının dinsel tepkileri ile bu bağlamdaki kimlik inşasını konu edinmiştir. Çalışmanın amacı bugünkü siyasal konjonktürde ilahiyat aydınının siyasal katılım ve kimlik çıktılarını bazı kavramsallaştırmalar üzerinden olgu merkezli anlamak ve açıklamaktır. Araştırma verileri ilahiyat aydınının medyaya yansıttığı tartışmalar esas alınarak olgu merkezli kuramsallaştırma tekniği üzerinden tarihsel sosyolojik bir perspektifte yorumlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İlahiyat, İlahiyat Aydını, Din ve Siyaset, Din ve Kimlik, Düzen

The Theology’s Exam with the Order: The Theologian Intellectual in the Triangle of Religion, Identity and Politics

Abstract

As an important status indicator of organized religion, the theologian intellectual has created two different perspectives on his historical legacy around religion, politics and identity relations; one compatible with the changing political agenda of the political authority and the other basing politics on an existential moral construct with an insider knowledge and mind. In this context, the study deals with the religious reactions of the theologian intellectuals against the notion of order legalized by politics in Turkey and identity construction in this context. The aim of the study is to understand and explain the political participation and identity outcomes of the theologian intellectuals through some conceptualizations.

Keywords: Theology, Theologian Intellectual, Religion and Politics, Religion and Identity, Order

*Doç. Dr. | Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı
serdic07@hotmail.com | ORCID: 0000-0001-9453-2072

DOI: 10.36484/liberal.1312526

Liberal Düşünce Dergisi, Yıl: 28, Sayı:112, Güz 2023, ss. 79-102.

Gönderim Tarihi: 10 Haziran 2023 | Kabul Tarihi: 21 Ağustos 2023

Giriş: Kavramsal Bir Tartışma

Genel olarak kıta Avrupa'sında modernitenin kendisine özgü koşulları içinde yönetici seçkinlerle halk arasında özgün bir kamusal alan yaratan entelektüellerden ayrı bir konuma yerleştirilen aydın, toplumsal evrenin belli bir yönünün özenli incelenmesine dönük düşünceler ve teorik kurgular geliştiren teorisyen, akademisyen ve siyasetçileri belirtmek için kullanılan bir isimdir. Bedensel etkinliklere karşılık zihinsel ve düşünsel etkinliği üzerinden tanımlanan aydının farklı toplum ve kültürlerdeki sınırlarıyla ilgili değerlendirmeler bazı paradigmatik ayrımlar yaratmıştır. Bu bağlamda aydınların toplumda özerk bir grup mu yoksa ideolojik angajmanlara sahip uzmanlaşmış bir kategori mi oldukları tartışmasında örneğin Gramsci, her işte bilişsel bir yön olabileceği vurgusundan hareketle bütün insanların toplumda aydın olamayacağına dikkat çekerek bu konuda onların toplumsal ve siyasi pratik içinde yerine getirdikleri işlevleri temel alan bir kavramsallaştırma ortaya koymuştur (Gramsci, t.y.: 17-48; Ransome, 2011: 238-239). Fakat bunlarla birlikte bütün görece ve apriori anlamları içinde oldukça genelleştirilmiş düşünsellik ve işlevsellik vurguları etrafında yapılan bir aydın kavramsallaştırmasının da kuşatıcı olmayacağı açıktır. Esasen sorun; kavramın orijinal içeriği, evren ve insana ait düşünsel odakları, belirli bir zaman, coğrafya, sınıf, kültür ve ideoloji ile ilişkisi, işlevselliği ya da özgünlüğü, merkez veya çevre duyarlılığı, kültürel taşıyıcılık, akılcılık, evrensellik ve eleştirel tavırla ilgisi yönlerinden çok daha derinliktir.

Bazı kavramsal sorunlarla birlikte (Mardin, 1998: 255-269) bugün Türkiye'de aydın; ayrıcalıklı düşünsel, kültürel kodlar yanında üst eğitim basamaklarında kat edilen mesafeler alınarak belirli bir konuda uzmanlaşmış, statü işgal etmiş yazar-çizer ve düşünür çevresini anlatmak üzere genel bir kullanıma sahiptir. Bu yaklaşımda burada da aydın; modernitenin tarihsel, ekonomik, kültürel, dinî, siyasi ve estetik ruhu ile bütünleşik intelijansiyasından farklı bir anlam şebekesinde kullanılırken *ilahiyat aydını* tarihsel kökenindeki *âlimin* modernleşmeyle yaşadığı dinî, siyasi, kültürel dönüşümün yeni rol uğrağı olarak görülmüştür. Sonuçta burada bu isim bağlamında, toplumlarda az sayıdaki entelektüel/aydın/mütefekkir/münevver/arif/ilahiyatçı/din adamı/papaz/haham/şifacı vb. statü göstergeleri ile *eylem* odaklı halk kitleleri ve yönetimi elinde tutan iktidar mensupları arasında birtakım ihtiyaçlar üzerinden kurulan kadim ilişkinin Türkiye özelindeki modern kesişim noktalarına odaklanılmış olacaktır.

Bu kısa aydın tartışmasına ilaveten konuyu kavramsal olarak din, ilahiyat, düzen, siyaset ve kimlikle ilişkisi yönünden de değerlendirmeye ihtiyaç vardır. Din ister bir dünya kurma ve koruma girişimi (Berger, 1973: 13-60),

ister bize ait olmayan şeylerin bu dünyadaki nesnelere ilişkinliği şeklinde görülsün (Eliade, 1959: 11-13) sonuçta bir tarafı kutsal bir tarafı kutsal dışı iki alandan söz ediyoruz demektir. Din sahip olduğu iddialarla dünyayı/düzeni değiştirmede olduğu kadar bu değişimi engelleme konusunda da bir işleve sahiptir (Bilgin, 2021a: 76-94). Bu noktada kurumsal olarak dinin daha fazla karşı karşıya geldiği kutsal dışı alanların en göze çarpanı, kendisi gibi bir otorite etrafında örgütlenmiş siyasettir (Barbier, 1999).

Düzeni koruma; değişime engel olma ya da en azından onu sıkı bir şekilde kontrol etme şeklinde olabileceği gibi değişimi sosyalizasyon sürecinde yeniden içselleştirerek gelenekle ilişkilendirme anlamında bir çeşit *toplumsal soy-luluk*la da olabilir. Birinci durumda genel olarak siyaset yapıcılar tarafından din geleneksel ve güvenlikçi politikaların yasallaştırılmasında ve sorunların maskelenmesinde bir araç olarak kullanılmaya her zaman yakın durmuştur. Bu noktada aydınla siyaset arasındaki ilişki dinsel olmaktan çok reelpolitiktedir. İkincisinde ise -İslam'ın risâlet dönemi ve buna göre önemli bir ontolojik farklılaşmayla Hristiyan ortaçağındaki reformasyon sürecinde de görüldüğü gibi- din serbest kültür değişimlerinin anlamlı bir kaynağı olarak görülmüştür. Bu düzlemde ise aydının siyasetle ilişkisi genel anlamda ilkeseldir. Dolayısıyla her halükârda *düzen*, din ile yakından ilişkili görülmüş ve hatta Batı dillerinde *din*, *düzen* anlamında kullanılırken *kaos* onun zıttı bir anlam ifade etmiştir. Bergerci çözümlemede *düzen*, toplumun sürekli ulaşmak istediği; fakat toplumsal değişim ve sosyalizasyonun doğası gereği de asla tam olarak ulaşamadığı eksik bir olgunlaşmayı ve toplumun öznel ve nesnel bütünleşme halini tanımlar. Durum ne olursa olsun sonuçta bir *dünya kurma ve dünya koruma* girişimi olarak görülen din bugüne kadar insan toplumunun *düzen* arayışı için işlevselleştirdiği önemli bir referans kaynağı olmuştur (Berger, 1973: 35-37).

Bu yazının başlığında *düzen*; Türkiye'de siyasal gücün genel toplum tasarımı için belirlediği hedeflere karşın toplumsal kimi uyum ve uyumsuzluk durumlarında ilahiyat aydınının bunlara yönelik politik tavrını anlatmak üzere kullanılmıştır. Bu yerel politik kültür dışında kavram daha genel bağlamda küresel ölçekli siyasal kültürle de ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla bu yazı biri Türk siyasal kültürü özelinde yerel diğeri postmodern değerler bağlamında küresel olmak üzere iki epistemolojik çevreye sahiptir.

Öte yandan yazıda *ilahiyata* örgütlü bir din alanı olarak yaklaşmış, *ilahiyat aydını* ise dinsel bir statü göstergesi kabul edilmiştir. Toplumun ilahiyat aydını üzerinde etkileri olduğu muhakkaktır. Bununla birlikte bütün ontolojik, epistemolojik ve metodolojik farklı kutsal tasarımları yanında gündelik hayata dair bireysel, toplumsal, tarihi ve estetik bütün entelektüel sahaları

içine alan geniş din yorumları ile ilahiyatın da toplum üzerinde belirleyici etkileri olduğu görülmektedir. Hatta bu anlamda toplumun/siyasetin her zaman bir ilahiyat/aydın fotoğrafı sunmaya hazır durduğunu söylemek gerekir.

Burada üzerinde durulması gereken kavramlardan biri de kimliktir. Dine işlevsel bir kavramsallaştırma üzerinden yaklaşanlar genel anlamda dini, *kimliğin kutsallaşması* olarak tanımlama eğiliminde görülmüşlerdir (Greil ve Davidman, 2016: 14). Kimlik, içinde din ve siyaset kurumlarının da bulunduğu bir etkileşim çevresinde zaman ve mekâna bağlı ihtiyaçlarla toplumsal olarak inşa edilmiş bir imgelemdir. Bu, kimliğin tarihsel bağlama göre bileşenlerinin değişmesi anlamına gelmektedir. Jan Berting kolektif sembollerin çöküşü ardından kolektif kimliklerin yükselişinden söz ederken süreçte küreselleşme ve belirli grupların dışlanmasıyla büyüyen grup rekabetleri yanında aslında güven bunalımı, krizler, riskler etrafında siyasi liderlerin kendi politik hedeflerini takip etmelerini kolaylaştıracak bir referans çerçevesi -ya da kimlik siyaseti- yaratma arzularının da etkili olabileceğinden söz etmiştir (Berting, 2021: 16). Doğal olarak bu, yeni şartlarda yeni bir kolektivizm anlamına gelmektedir. Küreselleşme ve kimlik bağlamında meselenin Türkiye tarafına bakıldığında tarihsel olarak her şeyi *devlet maslahatına* tahavvül eden moral yaklaşım ile çoğunlukla her şeyi *eylemeye/yapmaya* odaklı; bu yüzden de bilgiyi kolaylıkla bir iktidar mücadelesine dönüştüren aydın tavrı yeni kutsal politik kolektiviteler için uygun bir zemin yaratmıştır (Sarıbay, 1998: 102-112).

Öte yandan içinde her zaman anlamlı bir öteki barındıran, gerçek arzuyu maskeleyen bir kurgu ve gerçeklik tasarımına işaret eden benlik ile onun özel ve kamusal alanlarda temsili olan kimlik arasında bir ayırım ve mesafe olduğu ifade edilmelidir. Bu mesafenin daha az olduğu ve bireyselliğin çarpıcı bir görünürlüğü ulaşmadığı geleneksel toplum katında benlik verili, tayin edilmiş bir varlık ve daha yüce bir güç tarafından adlandırılmış bir şey olarak düşünülmüştür. Modernite projesinin çizdiği katı sınırların medya gibi yeni temsil alanlarıyla gittikçe sivilaşması, özneliğin daha fazla dolaşıma girmesi ve daha başkaca etmenler altında birey-altı kabul edilenlerin de görünmezlikten çıkıp etkileşimsel alana dâhil olması sonucunda geç kapitalist dönemde artık benlik ve kimlik belirgin bir şekilde apayrı iki şey haline gelmiştir. Ancak bu son kertede de kimlikler benlikleriyle bütün çelişkileri ve ona karşı apaçık yabancılaşmaları içinde politikanın kullanışlı bir nesnesi olarak öne çıkmış gözükmektedirler. Kimliğin özneleştiği ve buna mukabil benliğin nesneleştiği bu yeni uğrak *biz ve onların, benden koparılarak imal edilen kurgulara* dönüştüğü yeni bir *düzeni* inşa etmiştir. Sonuçta özneliğin toplumsal müdahalelerle muhasara edildiği, kamusal olanın da özel çıkarların alanına dönüştüğü bir durum ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla kurgu-öznelere haline getirilmiş kimlikler

bir yer değiştirme işlemiyle benliği *bildiğini bilmeye tahammülü olmayan bir Şey* haline getirmiştir (Ahıska, 1996: 14-17). Nihayet bugün artık sadece fikirsel değil; pratik tarihin içindeki inşalarına göre kimlik çok farklı kodlamalardan yaklaşılabilecek (Ahıska, 1996: 13) sosyal gerçeklikler kazanmıştır.

Metodoloji

Bütün gerilimlerine rağmen din ve siyasetin yazılı olmayan tarihsel bir ortaklığı vardır (Çaha, 2008: 25-45). Bu ilişkide genellikle siyaset halk üzerinde gücünü uygulayıp bunu meşrulaştırırken aydının otoritesinden mümkün olduğunca faydalanmıştır. Bu tek taraflı bir ilişki olmayıp bürokratik ilkeler ve kuralsallığın dışına çıkıldıkça farklı gerekçeler üzerinden aydının da politik imtiyazlar elde ettiği söylenebilir. Dönemsel farklılıklarla birlikte Türkiye skalasında da durum böyle olmuş; son 20 yılda politik iktidar, yolu seçmenin konsolidasyonuna çıkan bir güzergâhta *bir tasnif ve idare etme aracı* olmak bağlamında dini önemli bir kimlik aracı olarak kurgulamıştır. İlahiyat aydınının bu süreçteki rolü -sağ ve sol her iki siyasal kanadın görsel ve yazılı organlarına yansıdığı gibi- sürekli tartışma konusu olmuştur. Gelenek ve modernite bağlamında söz konusu ilişkinin tarihsel olarak hangi anlamsal bagajlar etrafında inşa edildiğini ve aynı zamanda bugün diyalektik bir Şekilde içsel-leştirilmiş bu gerçekliklerin hangi anlam dünyalarında yeniden dışa vurulup nesnelleştirildiği sorunsalı bu makalenin çıkış noktasını oluşturmaktadır.

Türkiye’de genel aydın kategorisi özellikle siyaset kurumu ile ilişkisi bağlamında bir ilgi görmüş; (Ülgener, 1983: 61-140; Mardin, 1998: 255-306; Şen, 1995; Taşkın, 2020: 407-421; Kılıçbay, 2003: 2016-225) fakat münferit bazı çalışmalar dışında (Subaşı, 2003a: 147-167; Bardakoğlu, 2017: 111-131; Taş ve Uçar, 2003: 67-85; Bilgin, 2021b: 49-66) konu, sorunun din kurumu tarafında yeterince ele alınmış değildir. Bu makale modern Türkiye’de ilahiyat aydınının din, siyaset ve kimlik ilişkileri bağlamında ortaya çıkardığı siyasal katılımını konu edinmiştir. Konuyla ilgili olarak ilahiyat her zaman daha zengin bir tipoloji etrafında analitik ve sistematik incelenmeyi haklı kılacak farklı zihniyet dünyalarına sahip görünüyorsa da bir makale sınırlılığı çerçevesinde çalışma aktif siyasete karşı görece mesafeli, çekinceli, eleştirel bir siyasal katılıma sahip kategori ile siyasal iktidar için anlamlı ve hayati çıktılar sağlayan organik ve bütünleşik kategori arasında bir karşılaştırma yapmayı odağına almıştır. Ancak burada din, kimlik ve siyaset ilişkileri bağlamında ilahiyattaki siyasal kültürü karşılaştırma olanağı sunması dışında yazının ilk kategoriden daha fazla ikincisine ağırlık vermeyi ve bu kategorilerle ilgili tipolojik bir kavramsallaştırmaya gitmeyi hedeflediğini belirtmek gerekir.

Konunun anlaşılması ve açıklanmasında kutsal, otorite, insan, toplum, modernite, değişim, özgürlük, değer gibi başlıklara yaklaşım üzerinden ilahiyat aydınının dinî, politik ve etik tavır alışlarının ontolojik ve epistemolojik çevresini sorgulamanın yol gösterici olacağı düşünülmüştür. Bu sebeple araştırmada ilahiyat aydınının bahse konu duruşu ve disiplini etrafında tarihsel bir değerlendirmesinin yapılması planlanmıştır.

Makale; din ve siyaset ilişkisinin toplumsal şartlara özgü; fakat her zaman karşılıklı etkileşim içinde değerler oluşturduğu sayılısından hareket etmiş ve bu çerçevede ilahiyat aydınının siyasetle ilişkisini olgu merkezli kavramsallaştırmalar üzerinden anlama ve açıklamayı hedeflemiştir. Buna göre tarihsel süreçte benliği inşa eden toplumsal şartlarla kimliğin yeni gerçeklik zemini arasındaki ilişkiler ağında, ilahiyat aydınının siyaset ile kurduğu bağın gelenek, modernite ve neoliberal değerlerle ne türden temaslar içinde olduğu soruları çalışmanın güzergâhı ve temel problematiğini oluşturmuştur. Dolayısıyla çalışma yukarıda belirtilen ontolojik ve epistemolojik bagaj etrafında bu tarihsel karşılaştırmalar yoluyla sorunu geniş bir tarihsel bağlama oturtma niyeti taşımaktadır.

İlahiyat aydınının siyasetle kurduğu ilişkiyi çözümlemek üzere bu çalışma yazılı ve görsel medyaya yansıyan güncel verilerden faydalandığında doğrudan, literatür taraması üzerinden bazı verilere ulaştığında ise dolaylı gözlemler yapmıştır. İlahiyat aydınının din, kimlik ve siyaset ilişkilerini inşa ettiği anlam dünyasının hangi olgular üzerine oturduğu sorunsalı metodolojik anlamda bir *tekil olay incelemesi* olarak planlanmıştır. Çalışmada nitel veri çözümü tekniği olarak *olgu merkezli kuramsallaştırmadan* faydalanılmış, kuramsal düzeyde konuya tarihsel sosyolojik bir perspektiften yaklaşmıştır.

İlahiyat Aydınında Din, Kimlik ve Siyaset Tasarımının Ana Durakları

İslam düşüncesinde din, bütün peygamberlerin ortaklaşa taşıdığı ve insan-Allah, insan-toplum, insan-tabiat ilişkileri yanında bizzat insanın kendisiyle olan hukukunu düzenleyen makro bir düzlem olarak görülmüştür. İçinde siyaset kurumunun da olduğu toplum ise teoride belirli bir varlık, bilgi ve değer kapsamında söz konusu evrensel düzleme göre eylemin pratize edildiği mikro âlem olarak anlamsal içeriğe sahip olmuştur. Bu iki farklı düzlem; yani din ve toplum arasında, kaynak ve hedef kitle ilişkisinde sağlıklı bir iletişimin kurulmasına dönük olarak *büyük gelenek* (Yel, 1995: 40-62) *kitap, hikmet, akıl* gibi geniş bir referans çevresi yanında belirli usul ve ilkelere bağlı olmak kaydıyla âlimi (çoğulu ulema) de ayrıcalıklı bir konuma yerleştirmiş ve bu konuda

ona önemli sorumluluklar yüklemiştir. Kur'an-ı Kerim genel olarak bilmeye (Kur'an-ı Kerim, Zümer: 9), bilgiye ve bilgi sahibi insanlara bir değer yüklerken (Kur'an-ı Kerim, Rûm: 22; Fatır: 28) bilginin gerektirdiği sorumluluğu yerine getirmemenin kötü sonuçları konusunda uyarılar yapmıştır (Kur'an-ı Kerim, Cuma: 5). Hadislerde ise âlimler bir sınıf karakteriyle daha fazla öne çıkarılmıştır. Onlar bu çerçevede bir taraftan peygamberlerin varisleri, arz ehlinin kendisine duada buldukları, diğer insanlar karşısında üstün oldukları, cennetin kendileri için kolay kılındıkları (Canan, 1991: 11/483-490) şeklinde tebliğ, tedip, tedbir gibi bağlamlarda ifade edilebilecek olumsal ontolojik bir değerle ilişkilendirilirken diğer taraftan bilgilerinin sorumluluğunu adaletle yerine getirmemeleri durumunda tıpkı Kur'an'ın yaptığı gibi ikaz edilmişlerdir (Canan, 1991: 7/309-310). Konu bakımından işaret etmek gerekirse buradaki ontolojik, epistemolojik ve etik tasarım, teolojik ve felsefi anlamda bugün de ilahiyat aydınının olması gereken ideal temel referans çevresi kabul edilmektedir.

Bütün bunlarla birlikte genel anlamda Kur'an ve hadislerde bilgiye ve onun gerçek üretici ve taşıyıcılarına ontolojik bir değer yüklendiğini ve bunu takip eden tedvin dönemi ile birlikte ulemanın din ve toplum/siyaset gerçekliğinde bir dönem yöneticilerle halk arasında bir sınıf olarak görünürlük kazandığını söylemek gerekir. Elbette çok farklı boyutları olmakla birlikte ilk dönemde otoritenin yeniden inşası sürecinde onların dünyevi iktidara karşı yürüttükleri yaygın dinî-siyasi muhalefet (Wellhausen, 2019) bunun bir göstergesidir. Dinî alanın dünyevi iktidar karşısında özerk kamusal bir alan yaratması anlamında ulemanın bu durumu tersten Batı entelijansiyasının başlangıçtaki kamusal rolünün bir prototipi olarak görülebilir. Ancak aşkın seküler ahlak karşısındaki zayıf tarihsellik ile sosyoekonomik ve kültürel şartlar özgür içtihat ortamında öze ilgili aydınlanma yerine kanaatin hanedanlara bırakıldığı bir yabancılaşma üretmiştir. Sonuçta gittikçe ulema kendisine verilen sınırlı sosyopolitik rol çerçevesinde siyasal otoriteyle organik ilişkilere daha fazla yönelmiştir.

Karizmatik dinî liderin ardından ilk dönem İslam toplumunda ulema; din, toplum, kültür, tarih ve siyasetin kendi şartlarında inşa ettiği yeni gerçeklikte bu denli ilk defa dünyevi bir alan olarak siyasetle yüzleşmek durumunda kaldığında doktrinden (Rayyis, 1995: 294-329) farklı bir varlık, bilgi ve değer etkileşimiyle karşılaşmıştır. Bu yeni etkileşim sahası geleneksel ulemanın yeni rolleri itibariyle statüsünün belirlenmesinde müracaat edilen atif çevresinin yeni sıklet merkezine dönüşmeye başlamıştır. Bilindiği gibi Hulefâ-yi Râşidîn Döneminde kutsal mirasın henüz sıcaklığını koruduğu bir ortamda ulema daha çok doktriner tartışmalar üzerinden bir farklılaşma ortaya koymuştu ve bu Müslüman toplum için ne kadar yıpratıcı olursa olsun geleneğin kurumsallaşmasına duyulan güçlü ihtiyaç çerçevesinde anlaşılır bir durumdur. Bundan

sonra Emevi ve Abbasi hanedanlarının karşılaştığı iç karışıklıklar din ve siyaset ilişkilerinde rutinizasyonu hızlandırırken halk karşısında hem otoritesinden hem de -kader tartışmalarında görüldüğü gibi- entelektüel katkılarından faydalanılmak istenen ulema da buna paralel yeni bir güzergâha taşınmıştır (Erdiç, 2021: 627-629). Bu başka bir ifadeyle, artan karışıklıklar karşısında Arap hanedanının dinden daha fazla talepte bulunması anlamına gelmektedir. Ulemanın din ve toplum/siyaset arasındaki ontolojik, epistemolojik ve metodolojik ilişkiye rehberlik etme, onu denetleme konusundaki özgün ve dinamik rolü, yeni siyasal düzlemde siyaset kurumunun ürettiği değerler bağlamında bilginin siyasetinden siyasetin bilgisine doğru yeni ve anlaşıldığı kadarıyla da modern dönemleri de etkisi altına alacak şekilde kalıcı ontolojik bir değişime yönelmiştir. Felsefi açıdan bu, tevhit ilkesiyle uyumlu İslami varlık hiyerarşisinin seküler alan lehine ters-yüz edilmesi ile varlığın, bilginin ve değerlerin yeniden tanımlanması anlamına gelmektedir. İslam sonrası Arap toplumu için bu yeni ontolojik düzlemde devlet ve onun geleneksel karizma üzerinden belirlenen temsilcileri, ulemanın *nassçı* ve statik bir din yorumu üzerinden sağladığı hayati katkılarla daha ayrıcalıklı bir statü elde etmişlerdir. Fakat bu genel görüntü yanında daha ortodoks tavırlar da olmuştur. Siyaset-ulema ilişkisinde Ebû Hanîfe bu dönemde kesin bir şekilde her bakımdan *büyük gelenek*in temel doktrinine bağlı muhalif bir tavrın müşahhas bir temsilcisi olarak görülmüştür (Erdiç, 2019; Mustafa, 1990: 285-293). Ancak buna mukabil genel olarak İslam tarihinde dinin siyaset tarafından muhasara edilmiş genel fotoğrafı da dikkate alındığında Hanefi yorumun özgün bir kurumsallaşmasının gerçekleşemediği görülecektir. Hatta çoğu kere bu epistemolojik tavır tarihsel dinî ve siyasi tortuların yükü altında mümkün olduğunca Eş'arî bir tavra kaymak suretiyle varlık ortaya koyabilmiştir (Çağrı, 2022). Bu noktada politik anlamda her türlü farklılaşmış karakterine rağmen Cumhuriyete kadar Türk tarihini de -en fazla- daha hümanist sayılabilecek bir Eş'arîlik olarak yorumlamak zor değildir. Durum böyle olunca Türk-İslam tarihinin uzun bir döneminde siyaset ile ulemanın ilişkisi pratikte büyük fotoğrafa benzer bir görüntü yaratmıştır. Bu noktada genel olarak İslam toplumunda ilmiye sınıfının gelişiminin daha çok Arap bilgi anlayışı tarafından kuşatılmış olması (Watt, 2017: 207) ve Osmanlı yönetim anlayışında onların teşkilatlandırılarak devlet hizmetine sokulmasının (İnalçık, 2007: 34/142; Levy, 1991: 21-61) büyük etkisi olduğu anlaşılmaktadır.

Bütün bu ilişki ağları, siyaseti geleneksel bir karizma üzerine kurmuş Osmanlı'nın ardından bürokratik bir karizma üzerine inşa edilme iddiasıyla kurulan Cumhuriyete de taşınmıştır. Şu farkla ki Türk toplumu bilinç olarak *ümmetten ulusa* yeni bir paradigma üzerine oturtulmaya çalışılırken artık yeni dönemde din aydını *ulusun* inşa sürecindeki dinsel rolü yerine getirme

sorumluluğu ile sınırlandırılmıştır. Bu süreçte bu dinî uzmanlar geleneksel olarak üstlendiği hukuki, siyasi, sosyal pek çok rolü seküler kurumlara devretmek zorunda kalmıştır. *Türk İslamının* tartışma zeminini de oluşturan bu yeni siyasal kamu içinde din aydınları bir taraftan kendini geleneksel İslam ulemasından ayrı bir kategoriye yerleştirmeye çalışırken diğer taraftan kimliğini yeni türden politik bir sekülerizme bağlayarak yeni bir aşkın politik dayanışma ağı içine girmişlerdir (Kara, 2019: 449-465; Sarıbay, 1998: 113-125). Her ne kadar ulus-devletin inşa sürecinde bu aydın kategorisi yeni devletin üzerine oturduğu değerlerin sağladığı güçle 2000’li yılların hemen başlarına kadar *birey-üstü* pozisyona yükseltilerek Türkiye’de görece ayrıcalıklı bir statüye yerleştirilmişse de kategorik olarak İslami kültürel bellekteki din ile siyaseti özdeşleştiren âlim tavrının da orada *-birey-altı* bir değerlendirmeye de olsa- gücünü önemli ölçüde koruduğunu söylemek gerekir (Meeker, 1991: 261-299). Bu süreçte siyasetle organik ilişkiye sahip ilahiyat aydınının statüsünü belirleyen değerlere bakıldığında ulus-devletin inşasına sağlanan katkı; başka bir ifadeyle *ulusal fayda* önemli bir ölçü kabul edilmiştir.

İlahiyat aydınının 2000 öncesi Türk modernleşmesi bağlamında karşı karşıya kaldığı bahse konu ötekileştirme, tarihsel bakiyeyi de yedeğine alarak sonraki süreçte; yani bugün varlık-bilgi-değer bağlamında yeni siyasal angajmanlarla farklı bir siyaset-aydın ilişkisi üretmiştir. Merkez sağ, muhafazakârlık, demokratlık, Müslümanlık, zaman zaman da ümmet vurguları etrafında siyasetin üzerine oturduğu yeni paradigma ve bunun bütün toplumsal sahalarına yaydığı değer setleri *birey-altı* ve *birey-üstü* olanları yeniden belirlerken esasen siyasal iktidar yeni ulus, İslam ve toplum modeli kapsamındaki vurguları, kimlik önerileri ve eylem kalıplarıyla ilahiyat aydınını ikna etme konusunda zorluk yaşamadı. Gelenek, modernite ve postmodernite bağlamında buraya kadar anlatılan kolektif bellek ilahiyat aydınının siyasetle ilişkileri konusunda tarihsel bazı uğrakları öne çıkarmıştır. Belli bir toplumsal birikim ve epistemolojiye dayanarak inşa edildiğinde kuşku olmayan bu siyasal katılım biçimlerinin yaslandığı kimlikler de doğal olarak birbirinden farklı toplumsal şartlarla ilişkileri kapsamında gelişme göstermiştir. Yukarıda tartışıldığı gibi ilk dönem Müslüman cemaat içinde bilgiye karşı sorumluluk, varoluşsal gerçekliğin bir parçası olarak anlam ifade ederken kimlik -tanımlandığı şekliyle- *dinin evrensel ilkelerine bağlılığın anlatımı* olarak benlikle iç içe bir durumda kendisini göstermiştir. Hz. Muhammed’in (as) ardından Müslüman toplumda ortaya çıkan yaygın siyasal kriz ve toplumsal kaos ortamı çok uzun dönem Sünnî ulemanın özellikle hadis ekolü kanadında yeni bir varoluşsal gerçekliğin gelişmesine neden olmuştur. Bu nedenle bu süreçte ulema siyasetle olan ilişkisinde büyük ölçüde kimliğini, *toplumsal şiddet sarmalının ve parçalanma*

tehdidinin bir örtüsü olarak -siyasetin de zoruyla- kutsallaştırdığı dünyevi iktidar üzerinden inşa etmeye yönelmiştir.

Artık bu yaygın ve baskın görüntüsüyle gelenek, Cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte Türkiye’de âlim/aydın sınıfın seküler siyaseti kutsallaştırması konusunda kolaylaştırıcı etkiler yaratmıştır. 2000’lerin başlarına kadar Türkiye’de diyanetten ilahiyata örgütlü dinin milli sekülerizmle kurduğu ilişki neredeyse tamamen dinin, siyasetin beklentilerini yerine getirme konusunda bir *uyarlanma* ilişkisi içinde olduğunu göstermiştir. Bu sebeple din aydını tarafında kimlik bu süreçte, bütün sınırlarını jakoben elitlerin belirlediği *ulus-devlet uygulamalarının normalleştirilmesi* olarak anlam ifade etmiştir (Subaşı, 2003b: 65-66). Öte yandan din ve siyaset ilişkilerindeki toplumsal gerilimler 21. yüzyıla birlikte Türkiye’de siyaseti yeni bir güzergâha taşırken buna paralel şekilde din ve siyaset ilişkileri de farklı bir zemine yerleşmiştir. Böylece bu bağlamda siyasetin dinden beklentileri doğrultusunda ilahiyat aydınının rol örüntüleri yeni bir eylem şemasıyla yeniden şekillenirken bu kez kimlikler baskın bir şekilde siyaset üzerinden yürütülen yeni bir kutsal ve kutsallaşma formu üzerine inşa edilmiştir. Bundan sonraki bölümde bu konu detaylandırılmıştır.

Teo-politiğin Yeniden Üretiminde İlahiyat Aydını

Buraya kadar yapılan tartışmaların gösterdiği gibi ilahiyat aydını din, siyaset ve kimlik ilişkileri bağlamında doğal olarak kendi sosyolojisinde bir gelişim sürecine sahiptir. 2000 sonrası Türkiye’de siyaset yeniden inşa edilirken süreç geleneksel Cumhuriyet aydını yerine başlangıçta daha belirsiz; fakat daha sonra rol ve işlevleri gittikçe belirginleşen yeni bir aydın tipi ortaya çıkarmaya başlamıştır. Bu aynı zamanda ilahiyat aydını için de tarihsel birikimle ilişkili yeni bir kimlik inşası anlamına gelmektedir. Bu son süreçle ilgili bir kavramsallaştırmaya gitmeden önce yukarıdaki tarihsel bağlama ilaveten Türkiye’de siyasetin ilahiyata/ilahiyat aydınına yaklaşımı da dikkate alınmak zorundadır.

Her şeyden önce ilahiyat veya İslami ilimler olarak kurulan fakültelerin sayısı bugün 120’yi aşmış ve bu yüksek din öğretimi birimleri Adalet ve Kalkınma Partisi döneminde yaklaşık 5 katlık bir artış göstermiştir (YÖK Lisans Atlası, 2023). Yeni dönemde iktidar sahipleri bu fakülteler için kendi din ve toplum politikasının yansıması olarak *ilahiyat* yerine *İslami ilimler* ismini tercih eden bir yaklaşım ortaya koymuş (Öztürk, 2015: 37-46) ve bu iradenin inşa ettiği genel düşünce tasarımı içinde son 10 yılda felsefe ve din bilimleri bölümü alanındaki derslerin müfredattaki temsilleri düşürülmüştür (Hürriyet, 2013). Öte yandan idari olarak ilahiyatların/İslami ilimlerin karar mekanizmalarında bulunanlar da çok büyük oranda İslam bilimleri/teoloji bölümündeki

akademisyenlerden seçilmiştir. İktidarın bu şekilde dinî ve politik sembollerle yüklü, yüksek din öğretimi birimlerine yansıyan iradesiyle kendi siyaset, din, insan ve toplum paradigmaları arasında bu bağlamda anlamlı ilişkiler vardır. Burada son 20 yılda sempozyumlar aracılığıyla bir *otorite* olarak İslami müdevvenatın daha statik yorumlarını öne çıkaran ve çoğu zaman siyasal bir bağlamla yürütülen akademik faaliyetler de dikkate alındığında siyasi otoritenin Türkiye’de değişim ve dönüşümün dinsel vektörü olarak ilahiyat aracılığıyla geleneğin daha konformist yorumlarını dolaşıma soktuğu ve yanı sıra bu politik tavırla aynı zamanda 2000 öncesindeki politik elitizm karşısında yeni muhafazakâr bir ilahiyatçı aydın kimliği inşa etmeye yöneldiği görülmüştür.

2022 yılı Cumhurbaşkanlığı Kültür ve Sanat Büyük Ödülleri kapsamında Cumhurbaşkanı, ilim-kültür kategorisinde ödüle layık görülen ilahiyatçı, yazar ve akademisyen Hayrettin Karaman hakkında bazı değerlendirmeler yapmıştır. Bu konuşma siyasetin ilahiyat aydınından beklediği rol ve görevler ile bu beklentinin yaslandığı dinî referans çevresini göstermesi bakımından sembolik önem taşımaktadır.

“... Hayrettin Karaman hocamız, sadece ilmiye kimliği ile değil, vesayete karşı dik duruşu ve mücadelesi ile de temayüz etmiş bir isimdir... Fildişi kulesine hapsolmak yerine hayatın içinde bizzat var olan Müslümanların soru ve sorunlarına İslam fıkhından güncel çözüm yolları arayan, içtihat kapısını açık tutmak için canla başla çalışan hocamızın şöhreti ülkemiz sınırlarının ötesine geçmiştir. Türkiye’nin ilk imam hatip mezunlarından biri olarak imam hatip neslinin yetişmesinde Hayrettin Karaman hocamızın çok büyük emeği vardır. Maruz kaldığı onca baskıya, haksızlığa, hadsizliğe rağmen hâlen gazete yazılarıyla, makaleleriyle, hikmet dolu sohbetleriyle gönül dünyamızı aydınlatan muhterem hocamıza Rabb’imden sağlıklı, bereketli ömürler niyaz ediyorum...” (Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı, 2022)

İlahiyat ve ilahiyat aydınının rolü konusunda 21. yüzyılın ilk çeyreğine rengini veren değişimi kurumsal özdüşünüm dışında, iktidar sahiplerinin yeni tip muhafazakârlığa toplumsal taban ararken makro planda dine verdikleri rolün yüksek din öğretimine düşen simülasyonu olarak görmek gerekir. Daha mikro düzeyde bu yeni bilinç düzeyinin ilahiyata etkisi ise -din biliminin müfredattaki temsilinin düşürülmesi ve pratikte objektif bakış açısının tahrip edilerek dinî bilginin giderek siyasallaştırılması örneklerinde de görüldüğü üzere- daha fazla *teolojileşme* olmuştur. Arkasına politik gücü alan teoloji genel anlamda din biliminin dini anlama ve açıklamaya dönük objektif, olgucu ve anlayıcı çağrılarına genel anlamda kendisini kapatmış, bu konudaki entelektüel birikimi küçümsemiş ve hatta metodolojik ve öznel bakış açısını şu ya da bu yollarla din biliminin içlerine kadar genişletmiştir.

İlahiyata yönelik politik girdinin orada din ve toplum ilişkileri bağlamında birisi farklı angajmanlarla mevcut politik değerleri içselleştirmiş diğeri

bahse konu yeni politik değerlere karşı eleştirel tavır geliştirerek farklı paradigmlar üzerine oturmuş iki tür çıktısı olmuştur. Bunlardan değer ve sembol odaklı, kişi ve grup bağımlı bir dinselilik üretmeye yakın olmaları sebebiyle burada birincisi *değer edimli ilahiyat aydını*; ikincisi, kişi ve gruplardan bağımsız olarak temel ilkeler etrafında ahlakçılığa yakın durması sebebiyle varlık edimli ilahiyat aydını olarak kavramsallaştırılabilir. Sonuçta bu genel düşünce platformları medyatik kimi simalar tarafından bazı dini-politik olay, gelişme ve tartışmalar çerçevesinde yerellik-evrensellik, geleneksellik-modernlik, şekilcilik-ilkesellik gibi dikotomiler ve doğal olarak karşıtlıklar üzerinden; fakat kendi hakikat pratikleri içinde nesnelleştirilerek görünürlükler kazanmıştır. Bu, basit güncel bir ayrışma olmayıp aynı zamanda doktrine/öze paralel olarak gelişen *küçük geleneke* ve modernleşmeye karşı ilahiyat aydınının bilinç düzeyinde esaslı farklılaşmasıdır.

Özellikle 2016 sonrası Türkiye'deki sosyopolitik ve iktisadi şartlar siyasetin dinden beklentisini daha belirginleştirirken ilahiyat aydınının siyasal çıktıları da buna göre yeniden şekillenmiştir. Sivil iktidara yönelik Fetullahçı kalkışma ve bu durumun daha hassas hale getirdiği *iç ve dış mihraklar* jargonu din, siyaset ve kimlik konusunda böylece ilahiyat aydınını yeni bir düzleme taşımıştır. Bu arada şartlar siyasetin gittikçe karizmatik liderlik etrafında yeniden kurumsallaşması anlamında bir değişim yaratmıştır. Muhafif çevrelerin 2023 seçim stratejileri, siyasal iktidara karşı yaptıkları kuralsallık çağrılarını, tek adam rejimi vurguları, yargının siyasallaştığı ve kurumların içinin boşaltıldığı iddiaları gibi pek çok tartışma alanı yanı sıra iktidar çevresine mensup kişilerin de lider hakkındaki bir vizyon ve misyon çerçevesindeki ikna ve cezbeyle dayalı genel söylem biçimi Türkiye'de siyasetin bürokratik teamüller dışında son çeyrek yüzyılda giderek daha çok şahsi bir karizma ve liderlik tipi üzerine inşa edildiği düşüncelerini güçlendirmiştir. Konu bakımından bu durumun önemi, şartların siyasal anlamda yeni bir kutsal ve kut-sallaşma süreci ile buna tepkiler bağlamında kategorik farklılaşmalar yaratacak bir bilinçlenme düzeyi ortaya çıkarmış olmasıdır.

Buraya kadar değerlendirmeler göstermiştir ki siyaset, ilahiyat üzerinde etkiler bırakırken ilahiyat aydını da siyasete katkılar sunmuş ve onu etkilemiştir. Ancak bu katkı kabaca bir ilgi anlamında olmayıp bütün unsurlarıyla toplumda siyasetin meşru bir zemine yerleşmesi ve iktidarın siyasal tutum ve eylemlerinin ahlakileştirilmesi yönünde sistematik bir çaba üzerinden gerçekleşmiştir. *Değer edimli* kategorisinde kavramsallaştırılan ilahiyat aydınının yazılı ve görsel basına yansıyan politik söylem, tavır ve eylemlerine bakıldığında zamanın ve sahip olduğu anlam dünyasının ruhunu yansıtan kelime, kavram ve söz öbekleri bu konuda bir çerçeve çizmektedir. Bu yaklaşım

biçimi sadece siyasal iktidarın birey ve toplum nezdinde *ontolojik* meşrulaştırılması bakımından değil; aynı zamanda yeni tip epistemik politik cemaatin bu kurguyu keskin bir *öteki*, yaygın *korku*, *öfke* ve *tiksinti* gibi evrensel birincil duygular ile âmentüleleştirilmiş donuk bir eylem şeması üzerinden gerçekleştirilmeyi tasarımadağını göstermesi yönünden de önemlidir.

Cumhurbaşkanlığı hükümet sistemi için nisan 2017’de yapılan anayasa değişikliği referandumu öncesi *değer edimli ilahiyat aydınının* yazılı basında kaleme aldıkları yazılar şahsi karizmayı meşrulaştırma yanında tercih edilen kelimeler bakımından da temsil edilen dinsel ve kimliğin ruhunu yansıtmaktadır.

“...Mevcut anayasadan herkes şikayetçi idi... Bu teşebbüsün “Evet” ile sonuçlanması durumunda eski halden bazı beklentileri olan ve hedef haline getirdikleri Recep Tayyip Erdoğan’ın daha güçlü ve etkili hale gelebileceğinden endişeye kapılan kesim içeride ve dışarıda bütün imkanlarını kullanarak değişikliği engellemek üzere hareket ediyorlar. Bu kesimin içinde daha çok kimler var? Recep Tayyip Erdoğan düşmanları var. Ona niçin düşman oldular? Çünkü o, adam saymadıkları halk ile el ve gönül birliği yaptı. Merkeze yürümleri engellenen halkın önünü açtı. Ekonomi, eğitim, sağlık ve imar konularında rüyaları gerçek kıldı... Medeniyetimizin okulları olmaya namzet İmam Hatip okullarını, mahrum kılınan haklarına kavuşturdu, yeniden itibar ve ilgi odağı olmalarına imkan verdi. Bütün mefahirini aziz dinine borçlu olan bu milletin hayatından dini eksiltmek için alınmış zalimce tedbirleri yıkıp geçti, hem dindar hem de her meşru alanda etkili olmayı mümkün hale getirdi. Dünyayı zulüm ve sömürüyü mubah sayarak yöneten devlet ve şirketlere karşı bağımsızlığımızı ilan etti. Mazlum ve mağdur İslam dünyasına ümit ve cesaret aşıladı... Bütün bu olup bitenlerin önünde, Allah’ın izni ve asil halkın desteği ile Recep Tayyip Erdoğan var. Onu maddi veya manevi olarak etkisiz hale getirirlerse eski zulüm ve sömürü düzenine yeniden kavuşma ümidi taşıyorlar. İşte bu iki zıt hedef oynanıyor. Evet dersek Erdoğan’ın öncülüğünde 2002’den sonraki süreç devam edecek, Hayır denirse adım adım kötü olan eskiye dönüşecek... Bizi hedefe yaklaştıracak olan bir adımı daha “Evet” diyerek atmak, “farz olanı tamamlayan ve ona yaklaştıran her fiil farzdır” kuralının çerçevesine dahildir.” (Karaman, 2017).

“...Her sorunu çözebilmeye kabiliyeti nedeniyle, böyle bir Başkanlık sistemi Bilgelik makamı olacaktır. Bu sistemin başkanı da bilge olacaktır. Yani Bilge Başkan, aynı zamanda, tüm insanlığı ve mahlûkatı yaşatmak isteyen, insana can veren, ruh üfle-yen ve yeni bir diriliş muştulayan Diriliş Başkanı olacaktır.” (Arıcan, 2016).

Şüphesiz yeni bir siyaset, kamusal ve toplumsal sallağa işaret eden bu yeni politik-hakikat anlayışında *değer edimli aydınların* bütün bu gelişmelere *din* özelinden sağladığı katkının fenomenal düzeyde danışma çevrelerine bakıldığında onların din, siyaset ve kimlik ilişkileri konusunda ortaya koydukları tutumun *İslamî büyük gelenek* bakımından ontolojik ve epistemolojik bir krize karşılık geldiği ifade edilmelidir. Gerçi dinî-kurumsal anlamda bu tarz ontolojik yabancılaşmanın İslam siyaset düşüncesinde oldukça köklü olduğu bilinmektedir. Fakat din-siyaset ilişkilerinde geleneksel dayanışma reflekslerinden farklı olarak bugün modern Türkiye’de ilahiyat, siyaset kurumuna

neoliberal değerler ve postmodern anlam şebekeleri üzerinden inşa edilen yeni muhafazakâr bir popülizmin yasallaştırılması yoluyla katkılar sunmuştur. Gerçekte İslam siyaset düşüncesi açısından din ile siyasetin ontolojik bağının koparılması anlamına gelen bu tavır esasen başka bir açıdan din ve siyaset ilişkilerinde eleştiri ve hakikatin iyice göreceleştirildiği ve hatta gerçekliğin tanınmaz olduğu yeni bir kutsal inşaya neden olmuştur.

Değer edimli ilahiyat aydını kendi mirası ve modernleşmenin kesişim noktalarında ulaştığı yeni bir bilinç düzeyi ile siyaseti şahsi bir karizma etrafında kutsallaştırırken paradoksal şekilde bürokratik toplumun kazanımlarının da yardımıyla öncelikli olarak Türkiye'deki yeni nesil siyaset yapma biçimine ve onun aktörlerine varoluşsal bir katkı sunmuştur. Bu hayati katkıyı anlamlandırırken meseleyi salt dinî ve siyasi bir ideoloji üzerinden değerlendirmeye çalışmak oldukça yanıltıcı olabilir. Aksine ilahiyat aydınına çoğunlukla bu motivasyonu sağlayan tavır alışların epistemolojik çevresine bakıldığında yakın bir zamana kadar dinî ve politik anlamda karşı karşıya kaldığı öteki algısı, iktidarın sempatican çevresi ile onların siyasal toplumsallaşma çevreleri arasındaki yakın gündelik deneyimler, yaşam tarzları bağlamında elde edilen kazanımlar, yakalanan sosyal hareket olanakları, yeni sosyal sınıf statüleri gibi sosyoekonomik, kültürel, politik, psikolojik, dinî, coğrafi pek çok bileşenin bu siyasal katılımında etkili anlamsal bir bagaj oluşturduğu ifade edilmelidir.

Yukarıda yer verilen alıntılardaki kutsal-ontolojik kurgu veya kutsallaştırılmış bir siyasal *dünya kurma* girişimi yanında ilahiyat aydını diyalojik olarak bu varoluşsal gerçekliğe uygun bir bilgi ve değer üretimi de gerçekleştirmişti. Bir bakıma dünya koruma teşebbüsü olarak ifade edilebilecek bu politik-dinî tavır kimi politik eylemleri sözü edilen *yeni-hakikat (post-truth)* veya *hakikat-sonrası*¹ kurgusu üzerinde nesnel bir gerçekliğe tahavvül ederken kendisinden emin bir şekilde bunun değersel ve etik içeriklerini de inşa etmiştir. Bu bir bakıma neyin doğru olduğunun belirlenmesinin yanında, hangi durumda doğru olana uygun hareket etmiş olunacağını da tespit edilmesi anlamında bir kutsallaş(tır)madır. İlahiyat aydını bu çerçevede terbiye etmek, iktidarla ilişkileri bağlamında kitlenin toplumsal yaşamını kurallı hale getirip bunun mekanizmasını yaratmak anlamında eğitici bir rol oynamıştır.

“Kendilerine asla katılmadığım, bütün argümanlarını ya yanlış ya da yersiz ve zamansız bulduğum “Hayır”cılar da bu milletin parçası, bu ülkenin vatandaşlarıdır... Ben “Evet”te hayır görüyorum... Halkın yüzde elliden fazlasının bu farzı yerine getirmiş olması Türkiye'deki dindarlık oranlarına göre önemli bir gelişmedir... Her şeye rağmen

¹ Bu kavramlar burada, Steve Tesich'in Yalanlar Rejimi adlı makalesinde kullandığı ve sonraki yıllarda Keyes'in teorik ve pratik bir çerçevede farklı formel görüntüleri üzerinden postmodern yeni gerçeklik düzleminde ortaya koymaya çalıştığı anlam kataloğu içinde kullanılmıştır (Tesich, 2021: 25; Keyes, 2021).

halkımızın kahir çoğunluğunun kendini Müslüman bilmesi, kusurlarına rağmen imanını koruması, bu imanın verdiği sezgi ve irfan sayesinde bilgiçleri yanıltan sonuçlara imza atması şükretmemiz gereken bir vaki'dir..." (Karaman, 2019a). "...Mevcut iktidarı yıpratmak ve yok etmek isteyen iç ve dış mihraklara bakıyorum; bunların ve özellikle dışarıdakilerin ve içerideki "yönü ve davası farklı olanların" derdi ahlak, liyakat, hak-hukuk değil (keşke olsa), dertleri ve hedefleri Türkiye'yi teslim almak; mel'un emellerine mani olmaya çalışan, zalimlere karşı dik durup hiç değilse hakkı söyleyen lideri bertaraf etmekten ibaret..." (Karaman, 2019b). "Bu iktidardan pek çok beklentiniz gerçekleşti, camiayı hayretle izliyorum, bak demedi demeyin, sonra Dimyat'a pirince giderken evdeki bulgurdan olursunuz, iktidara zarar verecekse haksızlık ve yanlışlardan şikayetle doğruları söylemek caizdir diyemem." (Yeniçağ, 2021).

Bu çerçevede yine *değer edimli aydının* örneğinin toplumdaki yaygın liyakat tartışmalarında olduğu gibi sorunu daha geniş bir çevreye yayarak ve politik lidere alan açarak makulleştirme (Karaman, 2021a), döviz kurunun finansal dengeleri bozacak şekilde yükselmesiyle ilgili tartışmalarda görüldüğü üzere problemi iktidar, intikam ve sömürü hesabı içindeki *içeriden ve dışarıdan Erdoğan'ı düşürmeyi dava edinmiş olanların oyunu* olarak görme (Karaman, 2021b) yaklaşımları hep söz konusu *dünya koruma* reflekslerinin birer göstergesidir. Öte yandan politik liderin iktisadi bir varsayım olarak *faiz sebep, enflasyon sonuç* ve bu bağlamdaki *nass* yorumu (Karaman, 2021c) ile bu kategorideki ilahiyat aydınının kur korumalı mevduat sahiplerine devletin yaptığı ödeme-yi -kimi faiz çıkışlarına karşın- *hibe* olarak anlamlandırması da (Karaman, 2021b) bu türden bir meşrulaştırmadır.

Dikkat çekici bir şekilde *değer edimli ilahiyat aydını* kendi entelektüel alanıyla ilgili kamuyu ilgilendiren durumlarda ya siyasal düzenin sosyopolitik ve dinî konforunu bozacak açıklamalardan sakınmış (Akyol, 2022; Akyol, 2023) ya da siyasi liderin değerlendirmelerini doğrulama anlamında bağım-lı görüşler ortaya koymuştur. 2018 yılındaki *sözde ilahiyatçı* tartışmalarında Cumhurbaşkanı'nın Müslümanlar kendini güncellemeli çıkışının ardından yazılı ve görsel basında *ilahiyat fakültelerinden Erdoğan'a tam destek, Cumhurbaşkanı Erdoğan'a destek yaşıyor* şeklinde haberler çıkmıştır. Bu haberlerde çeşitli fakültelerin isimlerine yer verilerek ilahiyat aydınlarının *Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın dini mübini savunmasını destekliyoruz, Sayın Cumhurbaşkanımızın bu hususta milletimizin duygularına tercüman olduğunu düşünüyorum, bu dar anlayış İslam dünyasını bu hale getirdi* (Takvim, 2018) şeklindeki demeçlerine yer verilmiştir.

Yeni yüzyılın ilk çeyreğinde *değer edimli ilahiyatçılar* siyasal iktidara sadec-e varlık, bilgi ve değer anlamında katkılar sunmadı. Aynı zamanda onlar seküler siyasi otoritenin kutsal bir yetenek kazanmasını da sağladılar. Bu durum bazen yukarıda görüldüğü gibi kimi politik kırılma anlarında otoriteye karşı

halkı yatıştırma ya da bu konuda topluma bir kavrama biçimi sunma bazen de iktidarın kutuplaştırıcı diliyle uyumlu olarak taraftarları konsolide etme gibi bir yaklaşımla gerçekleştirilmiştir. Nitekim Türk siyasetinde yerleştirilmeye çalışılan paradigmatik dönüşüm ve şahsi karizma etrafında örgütlenmiş siyaset yapma biçimi bu kategorideki ilahiyat aydınınının postgeleneksel öz arayışında dinsel, politik ve sınıfsal anlamda kolaylıkla çatışma üretebilecek yeni bir iletişim dili inşa etmesine sebep olmuştur. Bu rekabet, karşıtlık ve hatta çatışma atmosferi Türk siyaseti açısından sembolik önemde bulunan Ayasofya'ya 24 Temmuz 2020'de yeniden cami statüsü verilmesinin ardından uzunca bir süre cami başmamanının ekonomi politikası ve İstanbul sözleşmesi gibi iç ve dış siyaseti ilgilendiren konulardan laikliğe, kadın cinayetlerinden basında "Montrö bildirisi" olarak bilinen amiraller tartışmasına kadar pek çok konuda bürokratik teamüllerin dışına çıkarak ortaya attığı beyanatları üzerinden taşınmıştır (BBC NEWS Türkçe, 2021). Diyanetle ilgili bir tartışmaya dayanarak *dinî sembol ve değerlerle, duayla, namazla alay edenler, kim olurlarsa olsunlar, öldüklerinde cesetleri camilerimize sokulmasın, cenaze namazları kılınmasın* şeklinde diyanete yapılan çağrı da (onedio, 2020) aynı şekilde kutsal üzerinden politik konsolidasyonu temine dönük sembolik anlamlar ortaya koymuştur.

İlahiyat aydınınının kutsal politik bir otorite kurma ve koruma girişiminde bilgiyi belirli bir eylem şeması içinde ideal bir amaca ulaştırmaya çalışırken yarattığı değişim, bir tasarım olarak kendi siyasal toplumsallaşma çevresinin birikimiyle yakından ilişkilidir. Başka bir ifadeyle ilahiyat aydını çok büyük oranda benliğin, kendi dışında toplum tarafından tayin edildiği ortamlarda (bu ortam Parsons'ın *anlamlı ilişkiler* olarak kavramsallaştırdığı ilişki biçimini tanımlar) toplumsallaşmıştır. Açıkça *birey olmakla* ilgili bir soruna işaret eden bu durum siyasal otoritenin mutlak bağlılık taleplerini kolaylaştırmıştır. Dinin evrensel ve hümanist yaklaşım biçimi yerine derin bir konformizm içinde üretilen inanan-inanmayan şeklindeki *anlamlı öteki* dili de her bakımdan bireysel güvenliği için dayanışma ağlarına ihtiyaç duyan bu toplumsallaşma çevresinin epistemolojisiyle yakından ilgilidir. Teopolitik gelenek ve bu tarihin içinde farklı hikmet kataloglarıyla nesnelleştirilmiş kurtuluşçu-ihyacı tasarımlar ve bu tarihsel bağlamın inşa ettiği muhafazakâr ideolojiler bu tipolojinin dinî ve tarihsel başka bir anlam bileşeni olarak ifade edilmelidir. Elbette siyasal otoriteyi ve aynı zamanda kendi yaşamsal konforunu kutsal bir zırh içinde sağlam bir düzene kavuşturmaya çalışırken burada dikkat çekilen psikososyal, toplumsal, dinî ve tarihi gerekçeleri yanında ilahiyat aydınınını süreçte etkin ve önemli kılan başka bir epistemolojik çevre olarak Türkiye'de 2000'lerin ilk yıllarına kadar bütün alanlarda etkileri görülen politik sekülerizme de dikkat çekmek gerekir. Sonuçta ilahiyat aydını bu kez klasik

dinî dayanışma ağlarından farklı bir şekilde politik adanmışlık ve cemaatleşmeye doğru yönelirken farklı bir epistemolojiden hareket etmiştir.

Değer edimli ilahiyat aydınının buradaki toplumsal, dinî ve tarihi arka planı belirli bir zihniyet dünyasıyla ilişkili olarak şüphesiz bir yöneme ve kuramsal bakış açısına da sahiptir. Görüldüğü gibi sosyal olaylar karşısında apriori tutum, verili ilişkiler, yaygın idealizm, yerellik, gerçeklik karşısında duygusallık, olana değil; olması gerekene odaklanma bu kategorideki ilahiyat aydınının olaylar karşısında yaslandığı zihinsel hinterlandın metodolojik bileşenleridir. Bu metodolojik üslup kuramsal anlamda sosyal eylemi güdüleyen temel çıkış noktası olarak bireyi itibarsızlaştıran ve buna karşılık verili topluluk değerlerine bağlılığı öne çıkaran bir bakış açısı ortaya koymuştur. Sosyal olaylar, ilişkiler, kurumlar, süreçler, değişim vb. sosyal eylem sahaları her zaman bahse konu *atfedilmiş* değerlere göre anlamlandırılmış ve buna mukabil bütün bireysel ve toplumsal sorunlar bu değerlerden sapma ile ilişkilendirilmiştir. Sünnî İslam düşünce geleneği bağlamında söylemek gerekirse bu anlayış, muvahhit ahlakçı rey ekolü karşısındaki daha çok içinde tarihi sosyal ve politik şartların belirleyici olduğu şekilci ve statik din yorumuna karşılık gelen bir perspektifle hizalanmış bakış açısını temsil etmektedir (Erdiç, 2019: 280-291). Bu yönüyle bu kuramsal yaklaşımda ilahiyat aydını aşağıdaki alıntıda görüleceği gibi toplumsal olayların bilinebilirliğinden hareket ederek politik iktidarın değer odaklı makro siyaset yapma biçiminin yasallaştırılmasında her zaman elverişli bir ortam yaratmıştır.

“İslam alemi de dahil olmak üzere, yeryüzünde yaşanan ahlaki erozyon, kaybedilen huzur ve güven; insanlığın kanayan yaralarının merhemi mesabesindeki güzel ahlaki değerlerden uzaklaşmanın tabii sonucudur... Müşterek ahlaki ilkeleri ortak bir davranış bilincine dönüştürerek teoriden ziyade, yaşayan değerler manzumesi olarak ideal hayat tarzı haline getirmektedir.” (HB 2021).

Değer edimli ilahiyat aydını benliğini bugün modern toplumun yeni kabilevi alanlarına taşımış; varlık, bilgi, değer ilişkisi bağlamında yeni bir kimlik inşa etmiştir. Bu yeni bilinçlenme düzeyi tam da her fırsatta eleştirdiği modernitenin, bireyi oyun dışında tutan tahakkümünden daha insani olmamıştır. Dolayısıyla onlar bu bağlamda paradoksal bir şekilde neoliberal; fakat sonuçta seküler bir görevle karşı karşıya kalmış, yakın geçmişte karşılaştıkları pek çok zorlu deneyimler ve geride kalan meşruiyet tartışmaları ardından daha yakın dönemlerde bahse konu bağımlı kimliği farklı bir siyasal bilinçlenmeyle yeniden üretmiştir. Karizmatik bir lider miti etrafında oluşturulan bu kimlik tabii olarak bir dinsel üretilirken dindarlık da bu mite sadakat olarak anlamlandırılmıştır. Bu bağlamda yeni ulus kimliği de bu aydın çevresinde ilk zamanlardaki daha toplumcu enerjisinden (Koyuncu, 2016: 98) farklı

olarak gittikçe şahsi karizmanın otoritesiyle özdeşleştirilmiştir. Bu sebeple bu çevrede liderin yokluğunda ulus kimliğinin nasıl bir güzergâha savrulacağı konusunda bazı kestirimler olsa da şimdilik bir açıklık yoktur. Bu genel fotoğrafa göre açık olan şu ki *değer edimli ilahiyat aydını* 28 Şubat öncesi edilgen-nesne pozisyonundan uzak olarak gelenekteki ulema-siyaset ilişkisine benzer şekilde bugün kurucu-özne pozisyonunda; yani siyasal otorite ile bütünleşik, organik bir görüntü çizmiştir.

İlahiyat aydını 2000 öncesinin dinde reform kodlamasının nesnesi olmaktan yeni bir kimlik stratejisi içinde *bastırılmış öteki*yi açığa çıkardığı, bireysel ve toplumsal sınırlarını yeniden kurduğu başka politik bir mecraya girmiştir. Ancak bu yeni dönem kendi açısından kendisini evinde ve yurdunda hissetmesini sağlayan simgelerle dolu görülmüş olsa da o yine İslami geleneklerine benzer şekilde *başardığı* değil; fakat *verilmiş/atfedilmiş* statüler üzerinden *postmodern dönemde yeni politik cemaatin inşası* olarak nitelenebilecek bir kimlik deneyimine ulaşmıştır. Şu farkla ki bu yeni kimlik baskın Arap Sünni motifleri ile yeni lider odaklı ulusallığın senkretik işbirliğinde inşa edilmiştir.

Burada ilahiyatın daha cılız olmakla birlikte en azından tarihsel olarak ilki kadar köklü *varlık edimli ilahiyat aydını* kategorisi de tıpkı değer edimli aydınlar gibi benzer sosyolojik çevre ve tarihsel şartlarla etkileşim içinde olmuşlardır. Ancak onlar bu sosyokültürel, dinî ve tarihi çevre içindeki zengin anlam desenleri ve kendi evrensel, kültürel ve özgün deneyimleri bağlamında, din ve siyaset ilişkilerini ontolojik, epistemolojik ve etik olarak farklı sosyal eylem kalıpları üzerine inşa etmişlerdir. İslam düşüncesinde kurucu dinî liderden sonra kurucu ilkelere bağlı Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ud, İbrahim ve Hammad çizgisinde daha sonra Kûfe Ekolü/Rey Ekolü olarak gittikçe kurumsallaşacak dinamik bir din ve toplum yorumu ortaya çıkmıştı. *Tevhit* eksenli ahlakçı bir çıkışla karakterize edilebilecek bu yorum din ve toplum/siyaset ilişkilerinde dinin evrenselliği ve siyasetin yerelliği temel ilkesi çerçevesinde 2. hicri asırda Ebû Hanîfe örneğinde, siyasetin dini muhasara etmesine engel olmaya dönük gerek teorik gerekse pratik anlamda kristalize bir model meydana getirmiştir (Erdiç, 2019: 81).

Her ne kadar din-siyaset ilişkilerinde bu tarihsel form Müslüman toplumlarda yönetimde pratik bir karşılık görmemişse de İslam siyaset düşüncesinde her zaman kendisine bir yer bulmuş, ulema/aydın için bir değer ifade etmiştir. Cumhuriyet döneminde 2000'lerin ilk yıllarına kadar edilgen bir pozisyonla kamu otoritelerine çoğunlukla dolaylı bazen de doğrudan katkıyla meşruiyet sağlayan bu form tarihsel *din ü devle ve Türk İslam'ı* bağlamında ulus kimliğinin inşası için işlevselleştirilmiştir. Bugün Türkiye'de *varlık*

edimli ilahiyat aydınının din ve siyaset ilişkilerine yaklaşımda takındığı tavır tarihsel ahlaki öze ulus-devletin etkisinde şekillenmiş yeni bir siyasal katılım formu kabul edilebilir. Konu bağlamında bu epistemik kategoriye bugün için farklı kılan şey siyasal iktidarın çıkarıcı ve metalaştırılmış değer odaklı din politikasına karşı varlık temelli, ahlakçı *din* çıkışıdır.

Din tasavvuru, politik hedefler için dinin metalaştırılması ve dinî söylem biçimi siyasal iktidarın bu çevrede doğrudan eleştirildiği başlıklar arasındadır (Öztürk, 2021a; Güler, 2022a; Güler, 2022b; Güler, 2023). Zaman zaman karizmatik siyasi lidere İslam'ın varlık hiyerarşisinin dışında varoluşsal değer atfedilmesi (Sözcü, 2023) ve dinin politik araçsallaştırılması karşısında genel olarak ilahiyatın meseleye ilgisiz kaldığı görülmekle birlikte (hatta konu bazen laiklik bazen din konusunda ölçülü olma uyarıları çerçevesinde sahanın dışında daha fazla ilgi görmüştür) *varlık edimli ilahiyat aydınından* konu bağlamında kimi eleştiriler gündeme taşınmıştır. Söz konusu yazılarda ilahiyat aydınının siyasal iktidarı savunma biçiminin, *iktidarın yedeğinde ve onun açık yanlışlarına meşruiyet sağlayan bir din algısı* yaratacağına ve durumun toplumda bir tahribata yol açacağına vurgular yapılmış, bu bağlamdaki metot ve apriori tutum eleştirilmiştir (Taşgetiren, 2021). Yine *din adına siyaset yapanların siyaseti kendileri gibi olmayanlara karşı güç istenci aracı ve çıkar maksimizasyonuna dönüştürdükleri* eleştirisi de (Güler, 2021) *değer edimli aydın* tarafından siyasetin kutsal bir periferide yeniden kurulumuna dönük bir karşı tavır alma tutumudur. Siyasal iktidarın din ile ilişkisinin ilahiyatçılar üzerinden kritik edildiği bir değerlendirmede ise birtakım imtiyazlara karşılık dinî-gelenekçilik, fatalizm, mistisizm ve hamasetle gerçekliği maskeleyen, mevcut problem ve şartları meşrulaştırma, *sabit değer tanımayan siyasi pragmatizmin talep ve beklentileri doğrultusunda dinî söylemi ehlileştirme* konusunda ilahiyatçı popülizmin rolüne dikkat çekilmiştir (Öztürk, 2020; Öztürk, 2021b).

Genel olarak *varlık edimli ilahiyat aydını* dinin sosyal değişmeyi engelleyici bir formasyonda sunulmasına karşı entelektüel bir tavır ortaya koymuştur. Bu bağlamda onlar siyasetin kozmik bir anlam üzerinden radikalleşmesine karşın genel hukuk kuralları ve temel haklara karşı ahlaki sorumluluğu temel alan bir siyaset retoriği benimsemiştir. Bunun salt kutsal olanla mı yoksa beşeri olanla mı ilişkili olduğu meselesi ise modernleşme tecrübesinin de içinde olduğu dinî toplumsallaşma süreçleriyle yakından ilişkilidir. Nihayet *varlık edimli ilahiyat aydını* insan ve topluma yaklaşımlarını da ortaya koyacak şekilde yerelliğe karşı evrenselliği, duygusalığa karşı nesnelliği, verilmişliğe karşı başarılmışlığı, belirlenmişliğe karşı yaratıcılığı ve olguyu esas alan sözü kuramsal perspektif çerçevesinde *din ve siyaset ilişkisinin hiyerarşik ve ahlaki kodlaması* olarak bir kimlik üretimi gerçekleştirmiş gözükmektedir.

Sonuç

İmparatorluktan Cumhuriyete geçişle başlayan ve dinin politik konumlanışına göre bugün de devam eden süreçte ilahiyatın/ilahiyat aydınının gündelik hayattaki rolü ve statüsü bağlamında tartışmalar sürmektedir. Fakat gerçek şu ki siyasi elitler ile toplum arasındaki gerilimlerde ilahiyat aydını her zaman seküler bir rol ve işlevle karşı karşıya gelmiştir. Birisinin -aktif ya da pasif- siyasal otoriteye sırtını yasladığı diğerinin ahlaki olarak kendisini bunun karşısına konumlandığı Sünni İslami bagaj, kendi modernizasyonunu sağlayamama yanında Batı'da son asırlarda yaşanan gelişmeler bağlamında yaşadığı zayıf tarihsellik ve nihayet bunun bir sonucu olarak gelişen ulusçuluğun maruf siyasal gelişimi ve karakteri etrafında bugün baskın iki aydın tipi ortaya çıkarmıştır. Cumhuriyet tarihinin ilk üç çeyrek asrındaki siyasal değerler daha ulus tipi bir aydın için zemin yaratmışken son çeyrekteki politik gelişmeler baskın şekilde İslami geleneğin kendi dokusuna uygun bir aydın tipi için elverişli koşullar oluşturmuştur.

2000'lere kadar jakoben, seçkin siyasetin etkisinde ilahiyat aydını modernleşmenin, yönü ve hızı bağlamında kendisi üzerinden test edildiği edilgen; fakat ulusal kimliğe sağladığı katkı oranında ise işlevsel görülmüştür. Yeni yüzyılla birlikte Türkiye politik anlamda gittikçe paradigmatik bir değişim yaşarken ilahiyat aydını için de siyaset, modern gerilimlerin yaşattığı yurtsuzluk korkusu içinde sivil adanmışlıklardan çıkara, görünür olmaktan dinî ve sosyal güvenliğe kadar farklı motivasyonlarla; fakat öncekinden daha yıpratıcı bir benlik yitimi ile geleneği yeniden inşa ettiği yeni bir kimlik alanına dönüşmüştür. Bu süreçte onlar gevşek ideolojiler ve sathi mühendislikler yoluyla, teorik zemini de hazırlayarak kendi çeperlerindeki halkı hegemonyaya rıza göstermeleri konusunda ikna eden dinsel roller üstlenmişlerdir.

Bu çalışmada olgu merkezli kuramsallaştırma yoluyla *değer edimli ilahiyat aydını* ve *varlık edimli ilahiyat aydını* olmak üzere iki tipoloji ortaya konmuştur. *Değer edimli ilahiyat aydını* -biz ve öteki jargonunda- politik ve sosyal faylar üzerinden *gücün yasallaştırılması* bağlamında siyasal bakımdan *fonksiyonel*; fakat dinsel bakımdan *disfonksiyonel* bir bilinç düzeyi ortaya koymuştur. Bu bağlamda çoğunlukla geleneğin tarihsel ve siyasal tortuları üzerinden âmentüleştirdiği güncel politik tavırlar en az onların gelenekteki karşılıkları kadar sorun üretici olmuştur. Bahse konu politik yabancılaşma doktriner, ameli, sosyal ve ahlaki boyutlarıyla dinin önemli bir yeteneği olan *sosyal bütünleşmeden* daha çok yine onun başka bir yeteneği olarak toplumsal fay hatlarını diri tutan bir diskur ve sosyal iletişim biçimi yaratmıştır. *Büyük geleneğin* din-siyaset ilişkilerindeki ahlaki tavrı yerine siyasetin halka dönük

beklentilerini karşılamak üzere onun verili kutsal taleplerini yerine getirme anlamına gelen bu tavır nihayet dinsel bir yerelleşme sorunu üretmiştir. Başka bir yönden dinsel kentlileşme sendromu olarak da görülebilecek bu dinî ve siyasi üslup şahsi karizmanın toplumsal doğrulanması yönünde *düzenin* aparatı olacak bir bilinç ortaya çıkarmıştır.

Kendi toplumsallaşma çevreleri ve siyasetin periferisindeki konumlanma durumuyla *değer edimli ilahiyat aydını* en azından şimdilik var olanı sıkı sızıya koruma güdüsünden kopabilecek dinî ve siyasi bir enerjiden oldukça uzaktır. İstikrarlı bir ekonomik ve kültürel çevrenin dışında toplumsallaşmış kişiler olarak onlar bu sebeple özgün ve özgür bir dinsel kamu yaratamadıkları gibi daha çok siyasal erkin teknik uzmanlarına dönüşmelerini kolaylaştıracak kırılğan bir epistemolojiye sahip olmuşlardır. Dolayısıyla onlar bugün yerel, oldukça değişken, anlıksal, manipülatif ve romantik bir sosyolojik zemin ile konformist ve saplantılı gelenek etrafında görece politik adanmışlık üzerinden maskeleydiği bir bilinçle politik düzenin pragmatik teknisyen ve uzmanlarına dönüşmüş bir görüntü sunmaktadır. Bu dinî-politik uzmanlara karşılık *varlık edimli ilahiyat aydını* ise iktidar-aydın işbirliğindeki sahte dinî bilinçlenme ve yabancılaşmaya dönük temkinli ve eleştirel bir misyon üstlenmiştir. Bu görevin esasen iktidar mensupları ile halk arasında dinsel bakımdan kamusal bir alan oluşturma yönünde bir bilinç farklılaşmasına hizmet ettiği söylenebilir. Ancak *değer edimli aydınının*, egemen bloğun açtığı alanda içine millî referansları da alarak büyüttükleri dinsellikler ve bunların sosyo-politik ağırlık ve yaygınlığı karşısında bu dinî-kamusal bilincin politik bir *öteki*yi temsil ettiğini de belirtmek gerekir. Soruna halk kitleleri açısından bakıldığında da burada kendi ideolojik talepleri ile iktidar arasında anlamsal kurguyu sağlamada yardımlarını gördükleri *değer edimli ilahiyatçılar* karşısında dinsel özgürleşimi salık veren *varlık edimliler* paradoksal bir şekilde toplumsal *ötekileştirmeye* yakın durmuşlardır. Yine de her şeye rağmen birincisiyle morfolojik anlamda bir benzerlik içinde olmasına rağmen *varlık edimli ilahiyat aydını* dinamik bir gelenek ve farklı sosyal eylem alanları etrafında siyasete karşı mesafeli, daha özgün, özgürleşimci, evrensel, değere karşı bilgi temelli, akılcı ve ahlakçı bir din söylemi ile değişim sürecinde tarihsel dinî sürekliliği açığa çıkararak başka bir siyasal katılım inşa etmiştir.

Temel bir sebep olarak Türkiye’de iktidarların din kurumuna yaklaşımındaki orantısızlıklar ilahiyat aydınına ana akım farklılaşmanın -kabaca gelenekçi ve modern- dışına çıkma konusunda ciddi sorunlarla karşı karşıya bırakmıştır. Buna daha makro perspektiften, iktidarların kendi aydınına yaratma istenci etrafında oluşturdukları bir sorun olarak da bakılabilir. Dolayısıyla Türkiye’deki genel aydın sorununa paralel olarak ilahiyat aydını da yeni şartlarda din

ve siyaset ilişkileri bağlamında uyarlanma ve buna göre daha sınırlı *karşıtlık* ilişkisi dışında farklı gerçeklikler inşa edebilmiş değildir. Süreçte dini, politik dayanışmanın önemli bir aygıtı olarak gören iktidarın meseleye insan kaynağı bakımından yaklaşması bahse konu döngünün önemli bir etkeni olarak görülebilir. Ancak şartlar ne olursa olsun modernleşmenin ideolojik belirlemeleri altında mahut bir anlam şeması yakalayan ana akım bir aydın kavramsallaştırmasının görece daha akışkan postmodern eylem kalıpları ile yeni toplum paradigmaları etrafında bundan böyle tipolojik, yorumcu ve daha sistematik yaklaşımlarla genişlemesi beklenebilir. Ancak bu tamamen siyasal elitlerin siyaseti özgünleştirmeleri, konvensiyonel siyaset yapma biçimlerini dönüştürmeleri ve bireylerin her bakımdan özgürleşim talepleri ile paralel olabilecektir.

Kaynakça

- Ahıska, M. (1996). Kimlik Kavramı Üstüne Fragmanlar. *DeFTER Dergisi*, 27, Bahar, 11-35.
- Akyol, T. (2022, 14 Aralık). İlahiyat niye suskun. *Karar Gazetesi*. Erişim adresi: <https://www.karar.com/yazarlar/taha-akyol/ilahiyat-niye-suskun-1594970>
- Akyol, T. (2023, 12 Mart). Siyasette Ahlaksız dindarlık. *Karar Gazetesi*. Erişim adresi: <https://www.karar.com/yazarlar/taha-akyol/siyasette-ahlaksiz-dindarlik-1595793>
- Arıcan, M. K. (2016, 29 Kasım). İslami düşünce açısından başkanlık sistemi. *Yeni Şafak*. Erişim adresi: <https://www.yenisafak.com/dusunce-gunlugu/islami-dusunce-acisindan-baskanlik-siste-mi-2571660>
- Barbier, M. (1999). *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*. (çev. Özkan Gözel). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Bardakoğlu, A. (2017). *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*. İstanbul: KURAMER Yayınları.
- BBC NEWS TÜRKÇE (2021, 17 Mart). Erişim adresi. <https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-56434283>
- Berger, P. L. (1973). *The Social Reality of Religion*. Middlesex: Penguin Books.
- Berting, J. (2021). *Kimlik Siyaseti*. (çev. Hüsamettin İnaç). İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Bilgin, V. (2021a). *Din ve Toplum*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Bilgin, V. (2021b). "İlahiyat"ın Dili, *Yetkin Düşünce*, 4, 14, 49-66.
- Canan, İ. (1991). *Kütüb-i Sitte*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çağrı, M. (2022, 15 Haziran). Lafız eksenli – Amaç eksenli din yorumu. *Karar Gazetesi*. Erişim adresi: <https://www.karar.com/yazarlar/mustafa-cagrici/lafiz-eksenli-amac-eksenli-din-yorumu1593319>
- Çaha, Ö. (2008). *Modern Dünyada Din ve Devlet*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Eliade, M. (1959). *The Sacred And The Profane*. (çev. Willard R. Trask). New York: Harcourt, Brace & World, Inc.
- Erdiç, Ş. (2021). Bir Politik Teoloji Örneği Olarak Ehl-i Hadis Ya da İslam Düşüncesinde Muhafazakâr Siyaset. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 21, 2, 613-638.
- Erdiç, Ş. (2019). *Ebû Hanife'de Din ve Siyaset*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

- Gramsci, A. (t.y.). *Aydınlar ve Toplum*. (çev. Vedat Günyol vd.). İstanbul: Çan Yayınları.
- Greil, A. L. ve Davidman, L. (2016). *Kimlik ve Din*, (çev. Abdullah Özbolat, Saffet Kartopu), Abdullah Özbolat ve Mustafa Macit (ed.). *Kimlik ve Din* içinde (s. 3-38). Adana: Karahan Kitabevi.
- Güler, İ. (2021, 5 Ekim). İmansız ve ahlaksız itikat ve ibadet Müslümanlığı. *Karar Gazetesi*. Erişim adresi: <https://www.karar.com/gorusler/imansiz-ve-ahlaksiz-itikat-ve-ibadet-muslimanligi-1634660>
- Güler, İ. (2022a, 10 Haziran). Mutlak 'hakikat'in siyasetle hukuku katli. *Karar Gazetesi*. Erişim adresi: <https://www.karar.com/gorusler/mutlak-hakikatin-siyasetle-hukuku-katli-1669860>
- Güler, İ. (2022b, 22 Kasım). Türkiye'de İslamcılık'ın ahlaki karnesi. *Karar Gazetesi*. Erişim adresi: <https://www.karar.com/gorusler/turkiyede-islamcilik-in-ahlaki-karnesi-1706775>
- Güler, İ. (2023, 16 Şubat). Doğal afet ve kader. *Karar Gazetesi*. Erişim adresi: <https://www.karar.com/gorusler/dogal-felaket-afet-ve-kader-1728687>
- HB (2021). Erişim adresi: <https://www.haberbulteni.com.tr/haber/diyamet-isleri-baskani-erbastan-laiklik-karsiti-aciklama25083>
- Hürriyet (2013, 11 Eylül). Erişim adresi: <https://www.hurriyet.com.tr/egitim/ilahiyat-tan-felsefe-dersinin-kaldirilmasi-na-tepki-24719870>
- İnalçık, H. (2007). Padişah. *İslâm Ansiklopedisi*, c. 34. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
- Kara, İ. (2019). *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak -Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih Medeniyet-*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Karaman, H. (2017, 13 Nisan). Neyi Oyluyoruz. *Yeni Şafak*. Erişim adresi: <https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettin-karaman/neyi-oyluyoruz-2037309>
- Karaman, H. (2019a, 2 Şubat). "Evet demek farzdır" dedim mi?. *Yeni Şafak*. Erişim adresi: <https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettin-karaman/evet-demek-farzdır-dedim-mi-2049121>
- Karaman, H. (2019b, 14 Haziran). Kötüyü ayıklamak (Ayıkla pirincin taşını). *Yeni Şafak*. Erişim adresi: <https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettin-karaman/kotuyu-ayiklamak-ayikla-pirincin-tasini-2051707>
- Karaman, H. (2021a, 4 Nisan). Liyakat Problemi. *Yeni Şafak*. Erişim adresi: <https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettin-karaman/liyakat-problemi-2058093>
- Karaman, H. (2021b, 26 Haziran). Azdırılan para piyasasına çare. *Yeni Şafak*. Erişim adresi: <https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettin-karaman/azdirilan-para-piyasasına-çare-2060529>
- Karaman, H. (2021c, 12 Aralık). Nas var. *Yeni Şafak*. Erişim adresi: <https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettin-karaman/nas-var-2060400>
- Keyes, R. (2021). *Hakikat Sonrası Çağ*. (çev. Deniz Özçetin). Ankara: Tudem Yayınları
- Kılıçbay, M. A. (2003). *Cumhuriyet Ya da Birey Olmak*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Koyuncu, B. (2016). Ak Parti: Devlete Sadakat Olarak Laiklikten Devlete Sadakat olarak Dindarlığa. Abdullah Özbolat ve Mustafa Macit (ed.). *Kimlik ve Din* içinde (s. 65-105). Adana: Karahan Kitabevi.
- Levy, A. (1991). Osmanlı Ulemâsı ve Sultan II. Mahmud'un Askerî İslahatı. (çev. Osman Bayraktar). Ebubekir Bagader (ed.). *Modern Çağda Ulema* içinde (s. 29-61). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Mardin, Ş. (1998). *Türkiye'de Din ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meeker, M. E. (1991). Türkiye Cumhuriyeti'nde Yeni Müslüman Aydınlar. Richard Tapper (ed.). *Çağdaş Türkiye'de İslam* içinde (s. 261-269). İstanbul: Sarmal Yayınevi.

- Mustafa, N. A. (1990). *İslâm Siyâsî Düşüncesinde Muhalefet*. (çev. Vecdi Akyüz). İstanbul: İz Yayıncılık.
- onedio (2020, 16 Aralık). <https://onedio.com/haber/ilahiyatci-ebubekir-sifil-den-diyanet-e-skandal-cagri-yilmaz-ozdil-ve-cuneyt-akman-in-cesetlerini-camiye-sokmayin-947319>
- Öztürk, M. (2015). İlahiyat'ın Adı ve Amaçları. Süleyman Akyürek (ed.), *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır -Sorunlar ve Çözümleri* içinde (s. 29-59). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Öztürk, M. (2020, 5 Aralık). Yekfi. *Karar Gazetesi*. Erişim adresi: <https://www.karar.com/yazarlar/mustafa-ozturk/yekfi-1587885>
- Öztürk, M. (2021a, 6 Şubat). "İslamcı" II. Abdülhamid ve İslamcı muhalefet. *Karar Gazetesi*. Erişim adresi: <https://www.karar.com/yazarlar/mustafa-ozturk/islamci-ii-abdulhamid-ve-islamci-muhalefet-1588480>
- Öztürk, M. (2021b, 1 Mayıs). Siyasi iktidar ne tür bir din söylemi sever, *Karar Gazetesi*. Erişim adresi: <https://www.karar.com/yazarlar/mustafa-ozturk/siyasi-iktidar-ne-tur-bir-din-soylemi-sever-1589304>
- Ransome, P. (2011). *Antonio Gramsci*. (çev. Ali İhsan Başgöl). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Rayyis, Z. (1995). *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*. (çev. İbrahim Sarmış). İstanbul: Nehir Yayınları
- Sarıbay, A. Y. (1998). *Siyaset, Demokrasi ve Kimlik*. Bursa: Asa Kitabevi.
- Sözcü (2023, 24 Ocak). <https://www.sozcu.com.tr/2023/gundem/ayakkabisini-yalamak-isteyen-vekil-oldu-en-fantastik-erdogan-ovguleri-7566869/>
- Subaşı, N. (2003a). *Öteki Türkiye'de Din ve Modernleşme*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Subaşı, N. (2003b). İlahiyat Nedir. *Tezkire*, 31-32, (Haziran), 65-74.
- Şen, S. (Yay. Haz.) (1995). *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Takvim (2018, 10 Mart). Erişim adresi: <https://www.takvim.com.tr/guncel/2018/03/10/ilahiyat-fakultelerinden-erdogana-tam-destek>
- Taş, K. ve Uçar, R. (2003). İlahiyatçıların Küreselleşmeye Yaklaşımı (Küreselleşme Üzerine Bir Alan Araştırması). *Dinî Araştırmalar*, 6, 17, 67-85.
- Taşgetiren, A (2021, 9 Eylül). Hayreddin Hocam. *Karar Gazetesi*. Erişim adresi: <https://www.karar.com/yazarlar/ahmet-tasgetiren/hayreddin-hocam-1590753>
- Taşkın, Y. (2020). Türk Sağ ve Aydınlar: Bir Aşk ve Nefret İlişkisini Anlamak. İnci Özkan Keresteci-oğlu ve Güven Gürkan Öztan (Haz.). *Türk Sağ* içinde (s. 407-421). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tesich, S. (2021). *Yalanlar Rejimi*. (çev. Eren Ekin Ercan). Cogito, 104, 23-28.
- Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı. (2022, 21 Aralık). Erişim adresi: <https://www.tccb.gov.tr/cumhurbaskanligi/kultursanatodulleri/2022/>
- Ülgener, S. F. (1983). *Zihniyet Aydınlar ve İzm'ler*. Ankara: Mayaş Yayınları.
- Watt, W. M. (2017). *Müslüman Aydın -Gazâlî Hakkında Bir Araştırma*. (çev. Hanifi Özcan). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Wellhausen, J. (2019). *İslamiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri*. (çev. Fikret Işıltan). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Yel, A. M. (1995). *İslâm'da Büyük ve Küçük Gelenekler*. (çev. Ali Coşkun). Bilgi ve Hikmet, 10, 40-62.
- Yeniçağ (2021, 25 Eylül). erişim adresi: <https://www.yenicaggazetesi.com.tr/ilahiyatci-hayrettin-karaman-whatsaptan-fetva-vermeye-devam-ediyor-karar-gazetesi-yazari-a-kif-beki-475947>
- YÖK Lisans Atlası (2023). Erişim adresi: <https://yokatlas.yok.gov.tr/lisans-bolum>