İSLAM VE YORUM IV

III. CİLT

Yayına Hazırlayan
Prof. Dr. Fikret KARAMAN

İNÖNÜ
ÜNİVERSİTESİ
YAYINEVİ

İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

İnönü Üniversitesi Yayınları: 93

İSLAM VE YORUM IV
III. CİLT

Yayına Hazırlayan
Prof. Dr. Fikret KARAMAN

Editörler
Dr. Öğr. Üyesi Emine GÜZEL
Dr. Öğr. Üyesi Ramazan MEŞE

ISBN
978-605-7853-58-5
Sertifika No
26607

İsteme Adresi
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
44280 Kampüs / MALATYA
Telefon: (0422) 377 49 97
e-posta: ilahiyat@inonu.edu.tr

Adres
Merkez Kampüs, 44280 Battalgazi MALATYA
0422 377 32 24 e-posta: yayinevi@inonu.edu.tr

Baskı
İnönü Üniversitesi Matbaası MALATYA
Aralık 2020

© Bu kitabın yayım hakkı İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesine aittir. 5846, 2936 sayılı Fikir ve Sanat Eserileri Yasası gereği herhangi bir bölümü, resmi veya yazısı, yazarların, yayımcısının yazılı izni alınmadan tekrarlanamaz, basılamaz, kopyası çıkarılamaz, fotokopisi alınamaz, hiçbir biçimde, hiçbir yolla çoğaltılamaz ve dağıtılamaz. Yazıların ve görsellerin yasal sorumluluğu yazarlara aittir.

İÇİNDEKİLER

TAKDİM V
ÖNSÖZ VII
EDİTÖRLER ÖNSÖZÜ IX

BİRİNCİ BÖLÜM
FELSEFE VE SANAT AÇISINDAN DİNDARLIK

BİREYSEL VE TOPLUMSAL AHLAKİ YAPININ OLUŞUMUNDA DİNİN İŞLEVİ
Prof. Dr. Ahmet Faruk SİNANOĞLU 3

İNANCIN SANATA ETKİSİ BAĞLAMINDA MALATYA BATTALGAZİ ULU CAMİİ ÖRNEĞİ
Dr. Öğr. Üyesi Emine GÜZEL 11

İNSAN-ALLAH İLİŞKİSİNİN VAROLUŞSALLIĞI ÜZERİNE DİNİ VE FELSEFÎ NOTLAR
Doç. Dr. Şahin EFİL 61

AHLAK VE DİN İLİŞKİSİNİ TARTIŞMADA KLASİK DÖNEM İSLAM DÜŞÜNCESİNİN ÇAĞDAŞ AHLAK FELSEFESİNE KATKISI: CÂHİZ VE MACINTYRE ÖRNEKLER
Dr. Öğr. Üyesi Elif Nur ERKAN BALCI 77

İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNDE AHLÂKÎ UZAKLAŞMA VE DİNDARLIK İLİŞKİSİ ÜZERİNE NİCEL BİR ARAŞTIRMA
Arş. Gör. Ali KOÇAK 101

AHLÂKÎ ERDEMLERİN EYLEME DÖNÜŞMESİNDE AKLIN ROLÜ
Dr. Öğr. Üyesi Emrah KAYA 129

TEOLOJİK DİNDARLIK: AKLÎ VE AHLÂKÎ DİNDARLIK
Dr. K. Ali KAHVECİ 147

ÇAĞDAŞ ZAMANLARDA DİN VE DİNDARLIK
Dr. Öğr. Üyesi Abdulhan ÜNLÜSOY 169

İKRAHA YOL AÇAN DİNDARLIK ÜZERİNDEN DEİZMİN HAKLILANDIRILMASI PROBLEMİ VE BU BAĞLAMDA KUR'ÂN'A YÖNELİK BİR İDDİANIN ELEŞTİRİSİ
Dr. Öğr. Üyesi Hasan PEKER 191

BUDİZM'DE DİNDARLIĞIN TEMİNATI: KEŞİŞ – DİNDAR İLİŞKİSİ
Doç. Dr. Hammet ARSLAN 221

منزلة الدين بين الانغلاق والانفتاح أوحدود التدين المعقلن
DİNİN KAPALILIK VE AÇIKLIK ARASINDAKİ DURUMU VEYA RASYONELLEŞTİRİLMİŞ DİNDARLIĞIN SINIRLARI
Ahmed KAZA / احمد كازى 243

DİNDAR EMEVİ HALİFESİ ÖMER B. ABDÜLAZİZ
Doç. Dr. Bilal GÖK 263

DİNDARLIĞIN SOYKÜTÜĞÜ: TALAL ASAD'IN SEKÜLERLİK ELEŞTİRİSİ BİR DİNDARLIK ELEŞTİRİSİ OLARAK OKUNABİLİR Mİ?
Dr. Öğr. Üyesi İrfan KAYA 285

İKİNCİ BÖLÜM
SOSYOLOJİK AÇISINDAN DİNDARLIK

COVİD-19 PANDEMİ SÜRECİNDE DİNİ İBADET VE RİTÜELLERİN UYGULANMASINDAKİ DEĞİŞİMLERE PSİKO-SOSYAL BİR BAKIŞ
Doç. Dr Abdulvahid SEZEN 309

ANADOLU ALEVÎLİĞİNİN TEŞEKKÜLÜNDE DİNİ VE TASAVVUFİ OLUŞUMLARIN ETKİLERİ
Doç. Dr. Abdulkadir KIYAK 321

HAYIRSEVERLİK VE DİN: GÜNÜMÜZ HAYIRSEVERLİK UYGULAMALARINDA DİNİN ROLÜ VE GÖRÜNÜRLÜĞÜ
Dr. Arş. Gör. Gültekin EROĞLU
Prof. Dr. Ömer AYTAÇ 335

GEÇİMLİLİĞİ ÖNCELEYEN BİR DİNDARLIK MODELİ: MELÂMET VE FÜTÜVVET
Arş. Gör. Hicret KARADUMAN 379

شمولية الدين:قراءة مفهومية في صلة الدين بالحياة
DİNİN KAPSAMI: DİNİN HAYAT İLE OLAN İLİŞKİSİNE DAİR KAVRAMSAL BİR OKUMA
Prof. Dr. Abdelmalik ABOUMİNDJEL / عبد الملك بومنجل 403

SÖZLÜ KÜLTÜRDEN DİJİTAL KÜLTÜRE DİNSEL SÖYLEMİN DÖNÜŞÜMÜ
Arş. Gör. Fatma ÇİÇEK
Prof. Dr.Mustafa ARSLAN 433

TEMAS, AİDİYET VE CİNSİYET: DİYARBAKIR'DAKİ HZ. SÜLEYMAN TÜRBESİ'Nİ ZİYARET PRATİĞİ
Dr. Öğr. Üyesi Esra ASLAN 471

TÜRKİYE'DE DİNDARLIĞIN ÖLÇÜLMESİ VE ÖLÇEK ÇALIŞMALARI
Dr. Mehmet Emin KALGI 491

MALEZYA'DA SİYASAL İSLAM VE MALAY TOPLUMUNUN DİNDARLAŞMA SÜRECİ
Dr. Öğr. Gör Yusuf OKTAN 513

TAKDİM

Üniversitemiz İlahiyat Fakültesi tarafından her yıl farklı bir konuda düzenlenmesi teamül haline gelen uluslararası "İslam ve Yorum" Sempozyumunun dördüncüsü, 15-16 Nisan 2020 tarihleri arasında planlanmıştı. "Dindarlık" ana başlığı altında "Din, İnsan ve Hayat" konulu Uluslararası "İslam ve Yorum IV" sempozyum programının, 2020 yılının ilk aylarından itibaren bütün insanlığı tehdit eden salgın süreci sebebiyle yüz yüze yapılması mümkün olamamıştır. Bununla birlikte yurt içi ve yurt dışından bilim insanlarının gönderdikleri çalışmaların "Kitap bölümü" olarak değerlendirilmesi ve yayımlanması uygun görülmüştür.

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de din ve dindarlık olgusu insanlığın ortak bir düşüncesi olarak yerini korumaktadır. Zira dindarlık, dinin hedeflerinin benimsenmesi ve içselleştirilmesiyle ilişkili bir kavramdır. Bu anlamda dindarlık, "din, insan ve hayat" olarak ifade edebileceğimiz üçlü bir bağlam üzerine oturmaktadır. Böylece dindarlık bir taraftan insanın bağlı olduğu dini içselleştirmesini diğer taraftan onun bireysel ve toplumsal hayatta yaşanmasını ifade etmektedir. Din bilimlerindeki son iki asırlık çalışmalar "yaşanan din" in bireysel boyuttaki derinliğine, toplumsal hayattaki farklı tezahürlerine ve bunun nasıl ölçülebileceğine odaklanmıştır.

Dindarlığın birçok faktörden etkilenen yapısı, dinin bireysel ve toplumsal düzlemdeki yaşantısını, hayatın farklı alanlardaki tezahürünü, dindarlık söylem ve biçimlerinin incelenmesini gerekli kılmaktadır. Sosyal değişim ve etkileşimin çok hızlı ve güçlü gerçekleştiği çağımızda, dini metinlerin, tarihsel uygulamaları dikkate alarak sosyal hayatla birlikte dindarlığın nasıl şekillendiği gibi konuların araştırılması hayati önem arz etmektedir.

Farklı bilim insanlarının konu ile ilgili yaptıkları çalışmaların bir araya getirilerek kitap haline dönüştürülmesi, yayın hayatına kazandırılması doğru ve isabetli bir karardır. Bu vesile ile "İslam ve yorum IV" programına bilimsel makaleleriyle katkıda bulunan ve yayına hazırlanmasında emeği geçen hocalarımıza teşekkür ederim.

Prof. Dr. Ahmet KIZILAY
Rektör

ÖNSÖZ

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nce sosyal, kültürel ve bilimsel çalışmalar kapsamında her yıl uluslararası sempozyum, kongre ve çalıştay gibi programlar düzenlenmektedir. Bu faaliyetlerden "İslam ve Yorum" Sempoyumları da, son dört yıldan bu yana fakültemizde düzenli bir şekilde uygulanmaktadır. Böylece her yıl farklı bir ana başlıkla hazırlanan "İslam ve Yorum" Sempozyumları İnönü İlahiyatla özdeşleşmiş bulunmaktadır. Bu çalışmaların devamı olarak 15-16 Nisan 2020 tarihleri arasında; "Dindarlık" ana başlığı altında "Din, İnsan Ve Hayat" konulu Uluslararası "İslam Ve Yorum IV" Sempozyum programı hazırlanmıştır.

Zira insan, dinin esasları ve değerleriyle sorumlu tutulan tek varlıktır. Yüce Allah buna karşılık insanoğlunu akıl, düşünce, konuşma ve muhakeme etme gibi yeteneklerle donatmıştır. Böylece insanın ruh ve beden bütünlüğü ile birlikte başarıya ulaşmasının önü açılmıştır. Çünkü din, kişinin maddi ve manevi cephelerini uyumlu hale getiren güçlü bir olgudur. Onu motive ederek moral ve güç bahşetmektedir. Zira din sayesinde oluşan sağlam irade ve kararlılık, bireyin ve toplumun sosyal hayatına başarı olarak yansımaktadır.

Esasen din, tarih boyunca sosyal ve kamusal hayat üzerindeki etkisi hiç kesintiye uğramaksızın toplumun ortak bir paydası olarak varlığını sürdürmüştür. Fransız filozof Henri Bergson din ve toplumun nasıl özdeşleştiğini şöyle açıklamıştır " Yeryüzünde ilimsiz, fensiz ve felsefesiz bir insan toplumu bulunabilir. Fakat dinsiz bir toplum bulmak imkansızdır." Gerçekten 21. Yüzyılın ilk çeyreğinde de görüldüğü üzere din duygusu ve onun sosyal hayatımızdaki önemi, sanayi toplumunun gelişmesine ve çağın teknolojik buluşlarla tanışmasına eşlik ederek devam etmektedir.

Bilindiği gibi 2020 yılına girerken dünya küresel bir salgın hastalıkla karşılaşmıştır. Bütün insanlığı tehdit eden bu süreç nedeniyle ulusal

ve uluslararası faaliyetler ya ertelenmiş veya belli bir süre sonra iptal edilmesine karar verilmiştir. Bu bağlamda İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından programa alınan Uluslararası "İslam Ve Yorum IV" Sempozyumunun da bir süre ertelenmesine karar verilmiş ve bu arada yurt içi ve yurt dışından gönderilen tebliğ metinleri beklemeye alınmıştır. Ancak makul bir zaman diliminde hayatın normale dönmesi ön görülmediğinden tebliğ sahiplerinin izin ve iradeleri de alınarak gönderilen tebliğlerin "Kitap Bölümü" olarak basımı ve değerlendirilmesi uygun görülmüştür.

Çalışmalarıyla katkıda bulunan bütün araştırmacı ve akademisyen arkadaşlarımıza teşekkür ediyorum. Daha önce İslam ve Yorum sempozyumlarının sonunda 9 cilt kitap yayınlanmıştır. Dördüncü sempozyum ile birlikte iki cilt kitap daha yayın hayatına kazandırılmış olacaktır. Bu vesile ile sepozyumun uygulamasında yürütme kurulu başta olmak üzere emeği geçen herkese teşekkür ederim.

25 Kasım 2020 /MALATYA

Prof. Dr. Fikret KARAMAN

Dekan

EDİTÖRLER ÖNSÖZÜ

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla;

Genel bir tanımlamayla din insanların yaratıcı olarak kabul edip inandıkları üstün güce olan imanlarını, onun için yerine getirecekleri ibadetlerin tamamını ve sahip oldukları inançlarına uygun davranışların nasıl olması gerektiğini düzenleyen inanış yolu demektir. Başka bir ifadeyle din, hayatı dört bir taraftan kuşatan, belirli ve özel kuralları içeren bazı emir ve yasakları bulunan, bu doğrultuda dindarlık perspektifleri oluşturan, dindarlarına çeşitli direktifler sunan ve sınırları kimi zaman esnek bazen de sert ve kesin olarak belirlenmiş bir yaşam biçimi, farklı yaşam alanlarında davranış biçimleri öngören öğretiler bütünü olarak ifade edilebilir. Kur'an'a göre din, insanın inanç ve düşünceleri, zihinsel işlevleri, tutum ve davranışları, ibadetleri hatta sosyal yapıları gibi pek çok yönünü belirleyen bir sistemdir. Dolayısıyla Tanrı fikrine sahip olsun ya da olmasın, metafizik değerler içersin ya da içermesin insanın düşünce dünyasında ve yaşam alanında belirleyici olan her sistemi din olarak görmek mümkündür. Kur'an-ı Kerim'de, insanlar için temel olarak iki dinden söz edilir. Bunların ilki, Allah'ın insanlar için seçtiği ve razı olduğu İslam, diğeri ise İslam'ın dışındaki din veya dinlerdir. Yine Kur'an-ı Kerim'de Allah katında makbul olan dinin İslam olduğu, dolayısıyla sadece İslam'ın insanları doğruya ve kurtuluşa ilettiği, diğer dinler için böyle bir kabulün olmadığı belirtilir. (Al-i İmran 19, Maide, 3).

Dindarı ise tabi olduğu dinin emir ve yasaklarına layıkıyla uyan, dinine sıkıca bağlı olarak gereklerini yerine getiren kimse olarak tanımlamak mümkündür. Diğer bir ifadeyle dindar, mensubu olduğu dinin emir ve yasaklarını içselleştirip bunları hayatında tatbik eden, tutum ve davranışa dönüştüren kişidir. Bu bağlamda birey ya da toplum yaşamını mensubu olduğu din ve dolayısıyla da inanç eşliğinde düzenlemekte ve buna göre bir yaşam şekli oluşturmaktadır. Nihai olarak din ve inanç,

İnsanın tutum ve davranışlarından, okuduğu ya da yazdığı kitaplar, yaptığı resimler, dinlediği müzikler, mimarî yapılar ve burada kullanılan tezyinî unsurlar gibi sanatı da içine alan çok geniş bir yelpazede insan yaşamını etkilemektedir. Dindarlık ise, insanın iman-amel temelinde sergilediği dinî tutum ve davranış biçimi, yani dinî yaşantısı; inanılan dinin sunduğu emir ve yasaklara uygun bir yaşamı ifade etmekle beraber inanç, bilgi, duygu, ibadet, etki ve organizasyon gibi çok boyutlu bir olgu olarak ifade etmek mümkündür.

Buna göre dinin bir takım ilke, kural ve uyulması gereken emirler ve yasaklar bütünü; dindarlığın ise dinini hakkıyla yaşayan dindarda somutlaşması gereken bir tutum ve davranışlar, bir yaklaşım tarzı olarak ifade etmek mümkündür. Bu noktadan bakıldığında, bir anlamda din ve dindarlık, kendi irade, istek ve tercihiyle dindar olmayı seçen, bu yönde bir yaşamı kabul eden kişiye hayatını nasıl sürdürmesi gerektiği yönünde bir anlamda sınırları belirenmiş bir yaşam alanı sunmuş olmaktadır.

Malatya ilinde geleneksel hale gelen İslam ve Yorum Sempozyumu'nun dördüncüsü 2019'un başlarında ortaya çıkan ve dünya genelinde pek çok kişinin hayatını kaybetmesine neden olan Covid 19 pandemisi nedeniyle gerçekleştirilemediğinden değerli katılımcıların çalışmaları bu yıl uluslararası kitap bölümü olarak hazırlanmış ve katılımcıların hazırlamış olduğu zengin içerikli çalışmalar iki cilt halinde bir araya getirilmiştir.

Elinizdeki eserin III. Cildini oluşturan bu kitapta "Felsefe ve Sanat Açısından Dindarlık" ile "Sosyolojik Açıdan Dindarlık ve Yaşam" başlıkları altında iki bölüm yer almaktadır.

Üçüncü cildin "Felsefe ve Sanat Açısından Dindarlık" başlıklı ilk bölümünün ilk çalışmasını Prof. Dr. A. Faruk Sinanoğlu'nun "Bireysel ve Toplumsal Ahlaki Yapının Oluşumunda Dinin İşlevi" başlıklı çalışması oluşturmaktadır. Yazar, çalışmasında, dinin amaçları doğrultusunda, toplumsal düzenin sağlanmasında etkili olan ve toplumsal kontrol mekanizmalarının oluşumuna katkı sağlamada dinin işlevini ele almış, ahlaki tutum ve davranışların oluşumunda süreklilik gösterebilecek bir öge olarak din kurumunun önemi üzerinde durmuştur.

İlk bölümün ikinci çalışmasını Dr. Öğr. Üyesi Emine Güzel'in "İnancın Sanata Etkisi Bağlamında Malatya Battalgazi Ulu Camii Örneği" başlıklı çalışması oluşturmaktadır. Çalışmada sanatın önemi ve medeniyetle olan ilişkisi üzerinde durulmuş, din, inanç, düşünce yapısı, estetik algısı, kültür

ve gelenek gibi pek çok unsurun sanat üzerindeki etkisinden bahsedilmiştir. Bu doğrultuda yazar, Malatya'nın Battalgazi ilçesinde yer alan Battalgazi Ulu Camii'ni inanç, kültür, estetik algı, gelenek ve düşünce yapısı gibi özelliklerin etkisinin hissedilmiş olması yönüyle ele almıştır. Din-inanç, kültür ve sanat arasındaki ilişkiye de yer veren yazar, söz konusu eseri, tarihsel ve yapısal özelliklerinin yanı sıra iç ve dış süslemelerindeki zengin bitkisel ve geometrik motiflerle inanç ve kültür başta olmak üzere bunlara etki eden hususlar yönüyle ele almıştır.

Üçüncü çalışmayı, Doç. Dr. Şahin Efil'in "İnsan-Allah İlişkisinin Varoluşsallığı Üzerine Dini Ve Felsefî Notlar" başlıklı çalışması oluşturmaktadır. Yazar çalışmasında din anlayışı ile dindarlık arasındaki ilişkiye kısaca değindikten sonra, konuyu din algısı ve bir hayat tarzı olarak din, dini bilgi-beşeri bilgi ilişkisi ve son olarak bilincin dönüşümü ve Müslümanın orijinalliği başlıkları altında ele almıştır.

İlk Bölümün dördüncü çalışmasını ise Dr. Elif Nur Erkan Balcı'nın "Din-Ahlâk İlişkisi Açısından Klasik İslâm Ahlâk Düşüncesi ile Çağdaş Ahlâk Felsefesinin Bir Mukayesesi- Câhiz ve MacIntyre Örneği" isimli çalışma oluşturmaktadır. Yazar, çalışmasında Câhiz ve MacIntyre örneğinden yola çıkarak din-ahlâk ilişkisi açısından klasik İslâm ahlâk düşüncesi ile çağdaş ahlâk felsefesinin bir mukayesesini yapmıştır.

Bu cildin beşinci çalışmasını, Arş. Gör. Ali Koçak'ın "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Ahlâkî Uzaklaşma ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Nicel Bir Araştırma" başlıklı çalışması oluşturmaktadır. Çalışmasında ahlâkî uzaklaşma mekanizmaları üzerinde duran yazar, dindarlık-ahlak ilişkisi çerçevesinde ilahiyat fakültesi öğrencilerinin ahlâkî uzaklaşma tutumları ile dindarlık düzeyleri arasındaki ilişki saptama yönünde bir araştırma yapmıştır.

Altıncı çalışma, Dr. Öğr. Üyesi Emrah Kaya'nın "Ahlâkî Erdemlerin Eyleme Dönüşmesinde Aklın Rolü" isimli çalışmasıdır. Yazar, çalışmasında ahlak terimi üzerinde durarak ahlâk tanımları, ahlâkî düşünce ve fiillerin temellendirmeleri, ahlâkın evrenselliği meselesi, ahlâkın pratikle ilişkisi, din ve dindarlık ve son olarak akıl-ahlâk ilişkisi

Yedinci çalışma, Dr. K. Ali Kahveci'nin "Teolojik Dindarlık: Aklî ve Ahlâkî Dindarlık" isimli çalışmasıdır. Çalışmasında yazar, konuya mesele sahibi olmak ve din/darlık, aklın dindarlığı/içsel dindarlık, özgün bir sentez: sûret ve öz ile son olarak dinîn ve dindarlığın geleceği başlıkları ile açıklık getirmeye çalışmıştır.

Bu bölümün sekizinci çalışmasını Dr. Öğr. Üyesi Abdulhan Ünlüsoy'un "Çağdaş Zamanlarda Din ve Dindarlık" başlıklı çalışması oluşturmaktadır. Söz konusu bu çalışmasında yazar, din ve dindarlık kavramlarına değindikten sonra Modernite, din ve dindarlık, sekülarizm açısından din ve dindarlık ile postmodern süreçlerde din ve dindarlık konularına yer vermiştir

Dokuzuncu çalışma, Dr. Öğr. Üyesi Hasan Peker'in "İkraha Yol Açan Dindarlık Üzerinden Deizmin Haklılandırılması Problemi ve Bu Bağlamda Kur'ân'a Yönelik Bir İddianın Eleştirisi" başlıklı çalışmasıdır. Yazar çalışmasında din ile inşa arasındaki ilişkiye dikkat çemiş, deizmin, gerçekten "sahte dindarlıktan uzak kalabilmek için insanların ihtiyaç duydukları yegâne bir sığınak olup olmadığı, bir iman esası olarak kendisini son ve evrensel vahiy olarak tanıtan Kur'ân'ın vahye varlık tanıma noktasında kapıyı kapatan deizme kapıyı araladığı söylemi tutarlı bir söylem midir gibi sorular ve bu sorulara verdiği cevaplar çerçevesinde dindarlık, ikraha yol açan dindarlık ve deizm, şahıslar ekseninde deizme yönelik algı inşası ve problematiği, deist(ler) in dindar olarak nitelendirilmesi sorunu, din müntesibinin deist olarak nitelendirilmesi sorunu gibi konulara yer vermiştir.

Bu bölümün onuncu çalışmasını Doç. Dr. Hammet Arslan'ın "Budizm'de Dindarlığın Teminatı: Keşiş – Dindar İlişkisi" başlıklı çalışması oluşturmaktadır. Yazar çalışmasında Budizm ve Budist kavramları üzerinde durmuş, keşiş ve keşişe, dindar bireyler, keşiş-dindar ilişkisi keşiş: dindara bağımlı bir hayat, dindarların inançlarını cesaretlendirme, keşişin danışmanlık görevi şeklindeki başlıklarla konuyu detaylandırmıştır.

On birinci çalışma, Dr. Ahmet Kaza'nın "Dinin Kapalılık ve Açıklık Arasındaki Durumu veya Rasyonelleştirilmiş Dindarlığın Sınırları" başlıklı çalışmasıdır. Yazar, çalışmasında din ve dindarlık kavramlarına değinerek din ile inanç arasındaki ilişki konuları üzerinde durmuştur.

On ikinci çalışma, Doç. Dr. Bilal Gök'ün "Dindar Emevi Halifesi Ömer b. Abdülaziz" başlıklı çalışmasıdır. Yazar çalışmasında Ömer b. Abdü'l-Aziz'in doğumu hakkında kısa bir bilgi verdikten sonra, gençliği ve tahsil hayatı, hicaz valiliği dönemi, hicaz valiliği dönemi, hac emirliğinde bulunması, hilafet dönemi ve yönetim anlayışı gibi konular üzerinde durduktan sonra Dini İlimleri Desteklemesi, Dini İlimleri Desteklemesi, İsrafa ve Lükse Karşı Duruşu, Fedek Arazisiyle İlgili Tasarrufu, Hutbelerde Hz. Ali'ye Dil Uzatma Uygulamasını Kaldırması hususundaki hassasiyeti, Zalim Valileri Görevden

Alması, İsyan Eden Haricîlerin İkna Edilmesi, Sosyal Hizmet Uygulamaları gibi yönlerinden bahsetmiş son olarak da vefatına yer vermiştir.

Bu bölümün on üçüncü ve son çalışması Dr. Öğr. Üyesi İrfan Kaya'nın Dindarlığın Soykütüğü: Talal Asad'ın Sekülerlik Eleştirisi Bir Dindarlık Eleştirisi Olarak Okunabilir Mi?" başlıklı çalışmasıdır. Yazar, çalışmasında dindarlığı kavramsal boyutuyla ele alarak konuyu, Hakikat Düşüncesi ve Soykütüğü, Talal Asad ve Sekülerliğin Eleştirisi, Dindarlığın Soykütüğü başlıklarıyla açıklamalarıyla ele almıştır.

Çalışmamızın III. Cildini oluşturan bu kitapta "Sosyolojik Açıdan Dindarlık ve Yaşam" başlıklı ikinci bölümünün ilk çalışmasını, Doc. Dr. Abdulvahid Sezen'in "Covid-19 Pandemi Sürecinde Dini İbadet ve Ritüellerin Uygulanmasındaki Değişimlere Psiko-Sosyal Bir Bakış" başlılkı çalışması oluşturmaktadır. Yazar, çalışmasında Covid-19 Pandemi döneminde dini ibadet ve ritüellerin normal zamanlarda olması gerektiği gibi toplu bir şekilde yerine getirilememe ve bunun maskeli ve belirli bir fiziksel mesafeyi sağlayarak uygulanması şeklinde gerçekleştirilmesi durumunu ele almış, sosyal duyguları harekete geçiren ve bir çok paylaşımın gerçekleştiği ibadet ve ritüel ortamlarından uzak kalmak zorunda olmanın ne tür bireysel, sosyal ve dinsel sonuçları olduğu üzerinde durmuştur. Bu doğrultuda yazar, ayrıca Yeni Durumda İbadet ve Dini Ritüellerin Psiko-Sosyal İşlevleri, Pandemi ile Ortaya Çıkan Psiko-Sosyal Sonuçlar ile Pandemi Sürecinde Dinsel Değişim Tür ve Sıklık Açısından Nasıl Değerlendirilebilir şeklindeki başlıklarla konuya açıklık kazandırmaya çalışmıştır.

Üçüncü bölümün ikinci çalışmasını, Doç. Dr. Abdulkadir Kıyak'ın "Anadolu Alevîliğinin Teşekkülünde Dini Ve Tasavvufi Oluşumların Etkileri" başlıklı çalışması oluşturmaktadır. Yazar, Anadolu Aleviliğinin teşekkülüne geniş yer verdiği çalışmasında, Anadolu Aleviliğinin mahiyetinin tam olarak anlaşılması için tarihi süreç içerisinde Anadolu'nun geçirdiği dönüşümlerin, Anadolu'ya yakın coğrafyanın özellikle de Orta Asya'dan Anadolu'ya dört asır süren Türk göçünün, bu süreçte meydana gelen dini hareketlerin dikkate alınması gerektiğini ifade etmiştir. Günümüz Anadolu Aleviliğinin tarihi, dini, siyasi ve sosyo-kültürel çok boyutlu bir senkretizmin ürünü olduğunu dile getiren yazar, Anadolu Aleviliğinin bütün bu senkretik unsurları İslami bir anlayışla yoğurma, Türk'e özgü İslami anlayışla yorumlama şekli olduğunu ifade etmiş, Anadolu

Aleviliğinin hem muhteva hem de teşkilatlanma bakımından Türk milletine özgü olduğunu, bir anlamda Türk Aleviliği olduğunu belirtmiştir.

Üçüncü çalışma, Arş. Gör. Gültekin Eroğlu'nun "Hayırseverliğin Dinî Boyutu ve Günümüz Hayırseverlik uygulamalarında dinin rolü" başlıklı çalışmasıdır. yazar çalışmasında hayırseverlik, sosyal dayanışma, sosyal sorumluluk, empati, hayırseverliğin dinî boyutu ve dinlerde hayırseverlik, hayırseverlik ve ahlaki sorumluluk, hayırseverliğin kurumsal boyutu, ahilik, lonca teşkilatı, vakıflar, günümüz hayırseverlik Faaliyetlerinde Dinin Rolü ve Görünürlüğü gibi konulara değinerek inançlı insanların inandıkları dinin kendilerine sunduğu öğretilere göre hareket etmelerinin beklenir bir davranış olduğunu, tek tanrılı dinler, çok tanrılı ya da hümanist dinî öğretilerde ihtiyaç sahibine yardım eli uzatmanın her zaman için teşvik edici ve ön plana olduğunu ifade etmiştir. Yazar ayrıca, özellikle de İslam dininde dinî öğretinin bireye yüklediği görev ve sorumlulukların, dayanışma ve yardımlaşmayı temel ahlaki ilke kıldığını. İslam'ın, yardımlaşma ilkesini hayatın merkezine yerleştirdiğini ve yardımlaşmayı sosyal hayatın işlerliğini ve devamlılığını sağlamak adına dinî ve ahlaki bir görev saydığını belirtmiştir.

Dördüncü çalışma Arş. Gör. Hicret Karaduman'ın "Geçimliliği Önceleyen Bir Dindarlık Modeli: Melâmet ve Fütüvvet" başlıklı çalışmasıdır. Yazar, çalışmasında ilk dönemdeki iki mühim tasavvuf mektebinden biri olan Nişabur çerçevesinde gelişen tasavvuf anlayışını ve bu anlayışın dindarlık algısı, nişabur'da tasavvuf ve toplumsal yapı, fütüvvet ve melâmetin mâcerâsı, geçimli bir insan olmanın şifreleri: dört temel madde başlıkları çerçevesinde ele alınmıştır.

Beşinci çalışma, Dr. Abdelmalik Aboumindjel'in " Dinin Kapsamı: Dinin Hayat İle Olan İlişkisine Dair Kavramsal Bir Okuma" başlıklı çalışmasıdır. Yazar çalışmasında din kavramının Arap dili, Kur'an-ı Kerim, çeşitli felsefi tasavvurlar ve farklı yapılara sahip tarihsel süreçteki kullanımlarıyla birlikte din olgusunun hayat ile olan ilişkisi üzerinde durmuş bu doğrultuda hayatın din ile iç içe olduğunu, hatta onun üzerine inşa edildiğini ifade etmiştir. Özellikle de buna İslam dini perspektifinden bakıldığında din ile hayatın her ikisinin Allah tarafından verildiğini ve bizlerin aslında iki ayrı hayata sahip olduğumuzu, bu hayatlardan birincisinin din ile inşa edilmiş olduğunu, ikincisi ise onun özü ve cevheri kabul edildiğini dile getirmiştir.

Altıncı çalışmayı, Arş Görv. Fatma Çiçek ve Prof Dr. Mustafa Arslan'nın birlikte hazırlamış oldukları "Sözlü Kültürden Dijital Kültüre Dinsel Söylemin Dönüşümü" başlıklı çalışma oluşturmaktadır. Söz konusu çalışmada sözlü kültürden yazılı kültüre, yazılı kültürden de dijital kültür sürecine geçilirken dinsel söylemlerin değişimi ve dönüşümü üzerinde durulmuştur. Çalışmada ayrıca kültürün tarihsel evrim aşamaları olan sözlü, yazılı ve dijital olmak üzere üç kültür biçimi ele alınmış, bu dönemlerin sosyolojik ve dinsel-söylemsel analizleri yapılmıştır. İlk bölümde çalışmanın alt yapısını oluşturan kavramlar; konuyla ilişkisi oranında açıklanmışken, ikinci bölümde ise bahsedilen kültür aşamalarının zihinsel dönüşüm ve dinsel düşünüş üzerindeki etkileri tartışılmıştır.

Yedinci çalışma Dr. Esra Aslan'ın "Temas, Aidiyet ve Cinsiyet: Diyarbakır'daki Hz. Süleyman Türbesi'ni Ziyaret Pratiği" başlıklı çalışmasıdır. Yazar, çalışmasında türbelerin kutsal bir mekân etrafında bütünleştirme, kutsalla temasa vesile olma, ortak bir hafıza/aidiyet hissi yaratma kabiliyetleri ve merkezi din söyleminden uzaklığıyla kadınsı bir dinselliğe imkân alanı olarak belirmelerini, Hz. Süleyman türbesi ziyaretleri üzerinden irdelemeye çalışmıştır. Bu çerçevede Hz. Süleyman türbesinin hangi anlayış ve nedenlerle ziyaret edildiği, orada özellikle hangi yönde dualar edildiği, türbeyi ziyarette kadınlar ve erkekler arasında bir farklılaşma olup olmadığı, varsa nedenleri, onlara göre türbede edilen duaların evde yapılanlara göre gerçekleşme ihtimalinin artıp artmadığını anlamaya yönelik sorulardan oluşan mülakatları, bu türbedeki bir grup ziyaretçiyle gerçekleştirilen yüz yüze görüşmelerden elde edilen bilgileri, içerik analizi tekniğiyle değerlendirilmiştir.

Sekizinci çalışması, Dr. Mehmet Emin Kalgı'nın "Türkiye'de Dindarlığın Ölçülmesi ve Ölçek Çalışmaları" başlıklı çalışmasıdır. Yazar, çalışmasında din ve dindarlık kavramı üzerinde durarak çeşitli tanımlamalara gitmiş, dünyada çok sayıda din ve inancın olduğunu, bu din ve inançların ortak yönlerinin bulunmasına rağmen her birinin kurallarının ve ritüellerinin bazı temel noktalarda farklı olduğu için bunları ortak bir ölçekle ölçmenin zor hatta imkânsız olduğunu dile getirmiştir. Bu durumun da, alandaki bilim insanlarını farklı din ve inançlar için farklı ölçekleri geliştirmeye sevk ettiğini, çok yönlü bir fenomen olan dindarlık kavramı için geliştirilen ve geliştirilecek ölçeklerin kendi içinde bazı zorlukları olduğunu belirtmiştir. Yazar bu çalışmasında, Türkiye'de dindarlığın ölçülmesi için kullanılan yöntemler ve dindarlık ölçek çalışmalarında yaşanan son gelişmeleri ele almayı amaçlamış, çalışmasında

başta dindarlık kavramı tanımlanmış sonra bu kavramın Türkiye'de nasıl algılandığı ve ölçüldüğü üzerinde durmuştur.

Bu bölümün dokuzuncu ve son çalışması Dr. Öğr. Gör Yusuf Oktan'ın "Malezya'da Siyasal İslam ve Malay Toplumunun Dindarlaşma Süreci" başlıklı çalışmasıdır. Yazar çalışmasında İngiliz sömürgesinin yaşandığı dönemde Malezya'da İslam'ın nasıl yaşandığı hususu üzerinde durarak İslamî inançlarını yaşamalarında karşılaştıkları zorluklara değinmiştir. Malezya'da İslami eğitim, Malezya'nın İslamîleşmesine etki eden faktörler, Malezya'nın bağımsızlığının ilk yıllarında İslam, Malezya'nın İslamlaşmasında siyasi-İslamî hareketler, İslamîleşme süreci ve bu süreçte teşekkül eden İslamî kurumlar ile İslamîleşme sürecinde toplum yaşantısı başlıklarıyla konuyu detaylı olarak ele almıştır.

Editörler Kurulu

BİRİNCİ BÖLÜM

FELSEFE VE SANAT AÇISINDAN DİNDARLIK

BİREYSEL VE TOPLUMSAL AHLAKİ YAPININ OLUŞUMUNDA DİNİN İŞLEVİ

Prof. Dr. Ahmet Faruk SİNANOĞLU
İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/ahmet.sinanoglu@inonu.edu.tr
Orcid: 0000-0002-0032-3884

Ahlak ve din arasındaki ilişkileri konu edinen çalışmalar incelendiğinde, din ve ahlak arasındaki ilişkilerin farklı açılardan ele alınarak tespitlerde bulunulduğu görülmektedir. Söz konusu çalışmalarda, ahlaki yapılanmanın oluşumunda toplumsal bir kurum olarak dinin önemine değinilirken, öteki toplumsal kurumlardan iktisat, eğitim, siyaset, hukuk gibi temel toplumsal kurumların ahlaki yapılanmada etkili olduğu ve değişken bir yapı sergilediği üzerinde durulmaktadır. Ahlakın değişken özellikler göstermesi, hem göreceliği hem de muğlak tanımlamalarını birlikte getirmektedir. Bu ise, insanî tutum ve davranışları etkileyerek gerek maddi (doğa) açıdan, gerekse manevi açıdan telafisi mümkün olmayan bireysel ve toplumsal ahlaki sorunlara neden olabilmektedir. Gerçekte insanların tutum ve davranışlarını etkileyen unsurlar (değerler) farklı zaman dilimlerinde değişmelere uğrayabilmektedir.

Bu bildiri de, dinin amaçları doğrultusunda, toplumsal düzenin sağlanmasında etkili olan ve toplumsal kontrol mekanizmalarının oluşumuna katkı sağlamada dinin işlevi ele alınarak, ahlaki tutum ve davranışların oluşumunda süreklilik gösterebilecek bir öge olarak din kurumunun önemi tartışılacaktır.

Ahlaki yapılanmanın anlaşılabilmesi yönündeki çabaların İlkçağlardan başlayarak günümüze kadar düşünürlerin gündemini meşgul ettiğini görüyoruz. Bu bildiri metninde, insan teriminden hareketle ahlaki yapının oluşumunda temel öteki toplumsal kurumlarla birlikte, din

kurumu arasındaki ilişkiler dikkate alınarak, insan tutum ve davranışlarında süreklilik gösterebilecek bir yapının bulunup bulunmadığının ele alınmasına çalışılmıştır. Konunun üç teriminden birisi olan, din, ahlak ve insan arasındaki ilişkileri anlayabilmek için, öncelikle insan kavramını ele almak gerekecektir.

İnsan soyut düşünebilme ve soruşturma yeteneğine sahip, anlam üretebilen, kendi başına karar verebilen özgür iradesi ile seçim yapabilen tek varlık olma özelliklerini taşımaktadır. İnsan önce bir şeyi tasavvur etmekte, sonra da tasavvur ettiği şeye bir ad vererek kavramları oluşturmaktadır. Sonra da bu kavramlar arası ilişkileri dikkate alarak yorumlamalar ve anlamlandırmalar yapmaya çalışmaktadır. Öte yandan insan, maddi (fiziki) varlığı ile diğer canlı varlıklardan hayvanlarla (hayy-diri-canlı) benzer özellikler göstermekle birlikte, insanı öteki canlı varlıklardan ayırıcı özelliği düşünme, konuşabilme, iyi, güzel ve doğru gibi ahlaki değerler üretebilme yeteneklerine sahip olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında, insanın diğer yönleri yani düşünebilme ve akledebilme (us) yeteneği, insanın ahlaki boyutunu ilgilendirir. Ahlak ise bireye ve topluma sorumluluklar yükleyerek irade yeteneğini merkeze alır, böylece özgürlükle, sorumlu olmak arasında ilişkiler ortaya çıkar. Kant'ın ifadesi ile insanın hayvana benzeyen yönlerinde ahlaki bir sorumluluk aranamaz. Çünkü insanın dışındaki öteki canlı varlıklar değer üretemezler, kavramlara anlam yükleyemezler. İnsan söz konusu yetenekleri sayesinde hayal edebiliyor, simgesel ilişkilendirmeler yapabiliyor, bilgi üretebiliyor, yorumlama yapabiliyor ve bu yetenekleri yardımı ile sosyo-kültürel yapıyı düzenleyerek geleceğini planlamaya çalışıyor. Başka bir deyişle, insan toplumsal hayatı düzenleyen kuralları kendisi üretebiliyor, ancak insan (birey), bir öbek (grup) ya da toplum içerisinde toplumsallaşma süreci tecrübe etmediği takdirde, bireyin ahlaki bir özellik kazanması mümkün olmamaktadır. İnsan doğada tek başına yaşamını sürdürebiliyor, ancak toplum içerisinde öğrenme süreci geçirmeden insani özellikler gösteremiyor. Bu durumda bireyin insani özellikler taşımasında ilk temel düzey, toplum olmaktadır.

Toplumlar yüzyıllar boyunca iyi, kötü, güzel, doğru gibi genel başlıklar altında üretebildiği değerlerle, toplum içerisine doğan bireyi toplumsal bir varlık biçimine dönüştürmeye çalışmaktadır. Yani canlı bir varlık olan insan ancak toplum içerisinde ahlaki bir yapılanma ile gerçek insan olabilme özelliklerini gösterebilmektedir. Canlı bir varlık olan insanı, insan derecesine ulaştıran ahlaki değerler silsilesi olmaktadır.

Öyle ki Hindistan'da 1920'li yıllarda ormanda kaybolan Amala ve Kamala adındaki iki kardeş yıllar sonrasında diğer insanlar tarafından bulunduklarında, toplumsallaşma süreci geçirmediklerinden ne konuşabilme yeteneğini ne de ellerini kullanarak yemek yeme yeteneğini geliştirememişlerdir. Vahşi yaşam alanında birlikte bulundukları hayvanları taklit eden iki kardeş, toplumsallaşma sürecine yeterince uyum sağlayamamışlar, çok uzun yaşamamış ve vefat etmişlerdir.

Yukarıda geçen söylem ve tespitlerden anlaşılacağı gibi, toplum içerisinde eğitim ve öğrenme süreci yaşamayan bir bireyin kişilik ve benlik özelliklerinden de söz etmek mümkün görünmemektedir. Hatta toplumun benimsemiş olduğu kültürel ögeler, bireyin fiziki yapısı üzerinde etkili olmadığı durumlarda, insan vücudunu oluşturan sistemler, yeterince işlevini yerine getirememektedirler. Yani birey bazı yetenekleri doğuştan getirse dahi, bu yetenekler ancak bir toplumsal yapı içerisinde anlam bulabilmektedir. Bireyin toplumsal varlık haline dönüşmesini sağlayan başlıca temel ögeler ise, din, bilgi, ahlak (töre), hukuk, aile, siyaset ve iktisat gibi terimlerle ifade edilmektedir. Bu terimler sözlük anlamları açısından incelendiğinde, birbirinden farklı pek çok anlamı birlikte taşıdıkları gibi, ilerleyen zaman dilimlerinde anlam kaymalarına uğrayarak yeni anlamlar da yüklenmektedirler. Bu gerçek ise, sosyal bilimler açısından farklı yorumlamalara neden olmaktadır. Yani söz konusu temel toplumsal kurumlar ve değerler, çeşitli nedenlerle değişmelere uğramaktadırlar. Bu değişmeler, birey ve toplumların ahlaki yapılanmalarını etkileyerek, farklı yorumlamalar nedeni ile toplumsal sorunlar ortaya çıkabilmektedir. Günümüzde suç oranlarındaki yükseliş, aile yuvalarının dağılması, çılgınca seks fuarlarının artışı, kadına şiddet uygulamaları, çevre kirliliği ve uyuşturucu bağımlıları ile mücadele etmede, toplumsal ve dini ahlaki normların bilimsel yaklaşımlarla ele alınmasını gerektirmektedir. Ayrıca yerküremizde yaşayan toplumlar arasında genel ahlak kurallarının ötesine geçenlerin, bünyelerinde toplumsal gerilimlerin ve tinsel yorgunlukların ortaya çıktığı görülmektedir. Bütün bu gelişmeler neticesinde insan, maddi ve zevklere dayanan doyumu sağlarken, aile bağları, bireysel ve grupsal insani ilişkiler olumsuz gelişmelere sahne olabilmektedir. Bu bağlamda toplumsal değişmeleri göz ardı etmeden, ahlaki yapılanmada etkili olan kurumlardan biri veya hangisi süreklilik gösterebilir? Özellikle toplumsal değerlerin oluşumunda daha aktif işlevlere sahip olan din kurumu, söz konusu işlevi sağlayabilir mi? Bu sorunun cevabını arayabilmek için din sözcüğü ve ahlak kavramı üzerinde durmak gerekecektir.

Gerek 20. Yüzyıl gerekse günümüzde din kurumu hakkında olumlu ya da olumsuz pek çok söylemlerin ve tespitlerin olduğu bilinmektedir. Ancak bilimsel araştırmalar, dinsiz bir topluma rastlamadıklarını belirtmektedirler. Ayrıca E. Güngör, "Kendisini Tanrı tanımaz (ate) olarak tanımlayanların bile bir inanca sahip olduklarını belirtir." Günümüzde de yapılmış olan antropolojik ve etnolojik çalışmalar, toplum ve toplum içerisinde ortaya çıkan irili ufaklı grupların da dini inançlara sahip olduklarını tespit etmişlerdir. Dinlerin ortaya çıkışı konusu ve inancın yaratılıştan gelen (fıtri) özelliği ayrı bir çalışmanın konusu olarak tartışılması gerektiğini belirttikten sonra, inançların oluşumunda, insanın doğa ile ilişkileri ve insanın insanla ilişkilerinin etkili olduğu ve bu etkileşimin neticesinde, kendini kuşatan yüce bir yaratıcıya (kutsala) inanma duygusunun oluştuğu ifade edilebilir. Çünkü insanoğlu ilk yaratılışından bu yana kendini var eden yüce gücün ne olduğunu anlamaya çalışıyor, bu ise, din kurumunun toplum içerisinde oluşmasına neden oluyor. Günümüzde bilgi/bilim insanların pek çok sorununu çözmüş gibi görünse de, evrenin başlangıcı ve sonu, insan hayatının bir anlamının olup olmadığı gibi sorular karşısında bilimin yetersiz ve müphem kaldığı noktalarda din kurumu devreye giriyor. Din kurumunun devreye girmesi ile birlikte, öteki toplumsal kurumlarla işbirliği yaparak insan eylemlerini düzenlemeye çalışıyor. Bu düzenlemede insan ve insanüstü (kutsal) ile ilişkiler kurarak toplumda istikrarlı bir sistem oluşturmayı amaçlıyor. Örneğin bizim toplumuzda aile kurumu kutsal bir özellik kazanarak, yüzyıllardır istikrarlı bir biçimde etkisini sürdürmektedir. Tüm dinler, bu yapısal özellikleri ile kendine özgü ahlak kurallarını da yüzyıllarca beraberinde taşımışlardır.

Ahlak, birey ya da toplumların (grupların) bazı eylemleri kötü, bazı eylemleri ise iyi olarak değerlendirmesidir. Bu değerlendirmede bireyin vicdanı devreye girer. Bireyin vicdani gelişiminde ise pek çok bireysel ve toplumsal öge etkili olabilir. Ancak bu ögelerin içerisinde kutsalla kurulan inançlar, kendisini ötekilerine göre daha baskın olarak hissettirmektedir. Konuyu somutlaştırarak ele alacak olur isek, 1946 yılına kadar Büyük Okyanusta bir adada yaşayan ve kadın egemenliğin geçerli olduğu toplulukta, halkın beş yaşını geçmemiş erkek çocuklarını yediklerini yazılı kaynaklar belirtmektedirler. Ancak bir dine mensup insanların adaya ulaşmaları neticesinde, ada halkı bu uygulamayı terk etmişlerdir. Yani kitabi bir inanca bağlı din mensupları gelmeden önce ada halkı, kendi çocuklarını yemeği "iyi" olarak değerlendiririlerken, söz konusu insanlar

geldikten sonra "kötü" olarak değerlendirmeye başlamışlardır. Kadın egemenliğini koruma amaçlı geliştirilmiş olan "erkek çocuklarını yeme" ritüeli, değişime uğramıştır. Bu durumda adada yaşamakta olanların canlı varlık olarak insan özellikleri göstermelerine rağmen, vicdan duygusunun oluşmadığı ya da tartışmalı ve farklı bir biçimde vicdan anlayışının oluştuğu ifade edilebilir. Ancak topluluğun dini bir eğitimle karşılaştıklarında çocuklarını yeme alışkanlıklarından vazgeçtikleri görülmektedir. Anlaşılabileceği gibi, toplumsal bir öbeğin inanç-kültür anlayışının değişimi ile grubun düşünceleri de değişime uğramaktadır. Söz konusu örnek, dini eğitimle vicdanın oluşumu arasındaki ilişkileri işaret etmektedir. Başka bir deyişle, kuramsal ahlaki öğretilerin davranışa dönüşmesinde, din kurumu daha baskın görünmektedir.

Tüm bu tespit ve söylemlerden sonra denilebilir ki, toplumsal değerler silsilesi olarak din ve ahlak kuralları yüz yıllarca tüm toplumlarda birlikte ele alınıp benimsenmişlerdir. Karşılıklı ilişkilere giren her iki terim birbirlerinden birey ve toplum için yararlı gördükleri kuralları, değerleri kendi kavramsal bünyelerine eklemişlerdir. Bu nedenle de dinin ortaya koyduğu ahlaki kurallar ile toplumsal yapının belirlediği ahlaki değerler birbirlerine karıştırılabilmektedirler. Konu üzerine yapılan bilimsel çalışmalar, dinin benimsemiş olduğu değerler ile toplumun benimsediği ahlaki değerler arasındaki farkı "yaptırım farkı" ile açıklamaya çalışmışlardır. Dini ahlaki ögelerin, her dinin kendi kutsalı ile ilişkilendirilerek ortaya çıktığını, diğer ahlaki kuralların kaynağının ise toplum olduğu üzerinde durulur. Yani bazı kurallar kutsal aşkın bir varlıkla ilişkili iken diğer ahlaki kuralların yaptırım kaynağı toplum olmaktadır. Hem toplum kaynaklı değerler, hem de din temelli değerler, aralarında ilişkilere girerek bir birlerini desteklemektedirler. Ancak toplumsal kaynaklı ahlaki kurallar farklı zaman dilimlerinde değişime uğrayabilirlerken, din kaynaklı ve kutsalla ilişkiler neticesinde oluşan ahlaki değerler süreklilik gösterebilmektedirler. Çünkü dinler, doğaüstü yani aşkın olan kutsalla kurulan ilişkiler neticesinde ahlaki değerlerini oluşturmaktadırlar. Bu yönleri ile dinler, toplumsal düzenin sağlanmasında, toplumların ihtiyaç duyduğu ahlaki tutumların oluşumuna önemli katkılar sağlamaktadırlar. Örneğin din zinayı, insan öldürmeyi kötü olarak görür ve yasaklar, toplumsal ahlaki değerler de aynı yargıda bulunur, ancak ikisi arasında önemli yaptırım gücünün olduğu açıktır. Birisinin yaptırım gücü vicdan iken, diğerinin yaptırım gücü askıda kalabilmektedir. Söylemlerden anlaşılacağı gibi, toplumsal ahlak kuralları ile din temelli ahlak kuralları

arasındaki karşılıklı ilişkiler açıktır. Dini ahlaki kurallar, kutsalla kurdukları ilişkiler neticesinde toplumsal ahlaki kuralları da etkilemektedirler. Bergson, "Ahlak ve Dinin İki Kaynağı" adlı çalışmasında, vicdani sorumluluğun kaynağı olarak, toplumun benimsemiş olduğu toplumsal kontrol mekanizmalarını görür. Yani toplumun oluşturmuş olduğu ahlaka ilişkin değerlerin içerisinde, din kurumunun önemli işlevlerine dikkat çekmek ister. Söz konusu İslâm dini olduğunda Kur'an'ın bildirdiği ahlak kuralları, inananlarını diğerkâm olmaya davet ettiği görülür.

Düşünce tarihinin bu iki önemli kavramlarından teorik din, ahlaki yapıyı oluşturmaya çalışırken dünyevi bir çıkar ilişkisine hak tanımaz, ancak dünyevi çıkar ilişkisini dizginlemeye çalışan dini ahlaki kurallar, öteki kurallar gibi istismar edilmeye açıktır, dini ahlaki kuralları istismar edenler ise yine temel ahlaki kuralları, erdemleri içselleştirememiş olanlardır, denilebilir. Yani bir ihtiyaç nedeni ile beliren ahlaki kuralların kendisinin kötü olduğunu söyleyebilmek güç görünmektedir. Temel ahlaki kuralları istismar edenlerin genetik ve kültürel boyutları ile ele alınıp ayrıca incelenmesi gerekebilir. Söz konusu nedenlerle olsa gerektir ki, kendisini Tanrı tanımaz olarak nitelendiren Nietzsche, Hristiyan dogmaları ile oluşan ahlak kurallarını eleştirmiş ancak, "Güç İstenci" adlı çalışmasında, "Tanrı en yüksek kudrettir, her şey ondan ortaya çıkar." İfadesini kullanmıştır. Öte yandan gerek dini gerekse toplumsal ahlaki normları oluşturamamış toplumların uygarlık seviyesine çıkmalarının bile güç olduğu söylenebilir. Çünkü yüksek ahlaki değerleri benimsemeyen toplumların, adaletin temininde önemli aşamaları geçemeyecekleri açıktır. Bu bağlamda düşünüldüğünde, tüm dinler, birey ya da toplumlara bir dünya görüşü, yaşama biçimi sunmaya çalışırlar. Bu sunum içerisinde ahlaki değerler de bulunur. Ahlaki değerler evrensel özellikler taşımanın yanı sıra yerel özellikler de gösterebilirler ve bu yerel özellikler dinden de kaynaklanabilir. Yerel nitelik taşıyan değerleri benimsemiş olan toplumlar, öteki toplumlardan farklılık gösterirler ve bu farklılıkları evrensel özelliklere dönüştürebilenler, öteki toplumlara model-örnek olabilirler. Çünkü bütün ahlaki değerler, aynı zamanda kültürel nitelikler de taşırlar. Bu yönü ile ahlak, hem toplumun önemli gördüğü değerleri yaşatır hem de kültürün devamlılığını sağlamaya yardımcı olur. E. Güngör'ün ifadeleri ile ahlakın varlığı bir çeşit doğa yasasıdır: Suyun bulunduğu yerde nasıl hayat varsa, insanların bulunduğu yerde de kesinlikle ahlak vardır.

Yukarıda geçen tespit ve söylemler özetlenecek olursa, toplumsal ahlak ve dini ahlak kuralları birbirlerini tamamlayan bir bütünün iki yüzü

gibi görünmektedir. Çünkü her iki terim, iyilik ve kötülük kavramlarını ilgilendirmektedir. Hem toplumsal ahlak (hukuk kuralları gibi) hem de dini ahlak kuralları, insanların iyi olan kurallara uymalarını isterler. Her iki kavramın hedefleri aynı, konuları ve yaklaşımları farklılaşabilmektedir. Ancak ikisi arasındaki temel fark, "yaptırım gücü" olarak karşımıza çıkmaktadır. Din, ahlaki tutum oluşturmada bütün zaman ve mekânları dikkate alırken, toplumsal ahlaki kurallar da benzer özellikler göstermekle beraber, süreklilik ve kalıcı olmakta aynı yaptırım gücünü göstermeyebilmektedirler. Din, günah, sevap ve ahiret gibi terimler üzerinden ahlak oluşturmaya çalışırken, dini olmayan ahlaki kurallar, dünyevi olanla sınırlandırıldığından yaptırım gücü sınırlı kalabilmektedir. Yani kutsal özellikler taşıyan ahlaki değerler süreklilik gösterebilmekte, kutsal özellik taşımayan ahlaki değerler, hızlı değişmelerle kalıcı etkinliğini ve yaptırım gücünü koruyamamakta ya da sınırlı kalmaktadır. Bu nedenlerle denilebilir ki, ahlaki değerler, kutsalla, aşkın varlık Tanrı ile ilişkilendirilmediğinde kalıcı özellikler gösteremeyebilirler. Söz konusu durum, birey temelinde kalıcı özellikler gösterebilse dahi, büyük toplum açısından sorunsal olduğu ifade edilebilir. Gerek birey açısından gerekse büyük toplum açısından tinsel (manevi) olarak tatmin edici değerler süreklilik gösterebilmektedir. Bu bağlamda kutsalla irtibatlı ahlaki değerler ile toplumların ürettiği ahlaki değerlerin birlikte değerlendirilmeleri ile daha yapıcı bir ahlaki anlayış gelişimine katkı sağlayabileceği ayrıca vicdanın oluşmasında rol oynayan din kaynaklı ahlakın, bireyin egosunu ve gururlarını da törpüleyebileceği açık bir biçimde söylenebilir. Ancak son söz olarak belirtmeliyiz ki, kutsalla irtibatlı ahlaki değerler de zaman içerisinde değişime uğrayarak, kendini yenileme ihtiyacı hissedebilir. Çünkü insan ilişkileri statik olmayıp devingen (dinamik) özellikler gösterirler.

Kaynakça

Bergson, Henri, Ahlak ve Dinin İki Kaynağı, çev: Mehmet Karasan, M.E.B. Yay. İstanbul 1986.

Gündoğan, Ali Osman, Ahlaktan Siyasete, MKM Yayıncılık, Bursa 2011.

Güngör, Erol, Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak, Ötüken Yayınevi, İstanbul 2000.

Nietzsche, W. Friedrich, Güç İstenci, çev: Nilüfer Epçeli, Say Yay. İstanbul 2010.

……., Ahlakın Soykütüğü Üstüne, çev: Ahmet İnam, Yorum Yayınevi, İstanbul 2001.

Tolan, Barlas, Toplumbilimlerine Giriş, Murat Yay. Ankara 1996.

İNANCIN SANATA ETKİSİ BAĞLAMINDA MALATYA BATTALGAZİ ULU CAMİİ ÖRNEĞİ

Dr. Öğr. Üyesi Emine GÜZEL
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/emine.guzel@inonu.edu.tr
Orcid: 0000-0003-3344-6271

Giriş

Sanatsız bir dünyayı düşünmek zor olduğu kadar, sanat eğitiminin olmadığı bir eğitim sistemi de bir o kadar zordur. Unutulmamalıdır ki bugünkü varlığımız, geçmişimizin bizlere bıraktığı ve medeniyetimizin bir göstergesi olan sanat alanındaki pek çok miras sayesindedir. Aynı şekilde bizlerin de gelecekte var olması, sonraki nesillere bırakacağımız bu eşsiz mirasımız ile mümkün olacaktır. Bununla birlikte insanın içinde bireysel ve toplumsal olarak, hayatın hemen her alanında bir şekilde kendini gösteren bir diğer duygu ise din duygusudur. Tarih boyunca insanlığın geride bıraktığı bu mirasın büyük bir kısmı, şu ya da bu şekilde dinî bir inancı yansıtmaktadır. Herhangi bir arkeolojik kazı sonucu gün yüzüne çıkarılan eşyalar ve tarihî eserler bunun en açık ve en güzel kanıtıdır. Bu da din, inanç ve sanat arasında derin, köklü bir ilişki olduğunun en güzel göstergesidir.

Tarih boyunca insanlar, mensubu oldukları din ve sahip oldukları inanç, kültür, gelenek, düşünce, dünya ve ahiret anlayışı ve hatta ekonomik durum gibi pek çok şeyi eserlerine de yansıtmıştır. Nitekim sanatkârın sanat eserini yapabilmesi için ona ilham veren ruhunu ve hissiyatını şekillendiren, içinde bulunduğu toplumun sahip olduğu inanç, kültür, örf ve adetleri, düşünce yapısı ve estetik algısı gibi değerleridir. Bunun

bir neticesi olarak da sanatkâr, içinde bulunduğu toplumdan aldıklarını kendi içinde yoğurarak şekillendirir ve topluma sanat olarak sunar.

Malatya'nın Battalgazi ilçesinde yer alan ve I. Alaeddin Keykubad'ın emriyle 1224 yılında inşa edilen Battalgazi Ulu Camii'nde de inanç, kültür, estetik algı, gelenek ve düşünce yapısı gibi özelliklerin yansımalarını görmemiz mümkündür. Zira Battalgazi Ulu Camii de içerisinde yer alan bitkisel ve geometrik süslemeler, yıldız ve çokgenler, çinilerin renk ve dokusundaki uyum, simetri ile meydana getirilen ahenk, yapının farklı bölümlerine işlenmiş olan ayetler, tuğla ve taş işçiliğindeki ustalığın sanata yansıması ile yazı, desen ve renk uyumunun eşsiz bir estetik güzelliğine sahiptir. Çalışmamızda din-inanç, kültür ve sanat arasındaki ilişkiye de yer verilerek dikkat çeken özellikleriyle kadim bir dini yapı olan Battalgazi Ulu Camii, tarihsel ve yapısal özelliklerinin yanı sıra iç ve dış süslemelerindeki zengin bitkisel ve geometrik motiflerle inanç ve kültür başta olmak üzere bunlara etki eden hususlar yönüyle ele alınmıştır.

1. Sanatın Tarifi

Sanat kelimesi (صنعة) Arapçada iş ve yapma anlamındaki sana'a (صنعة) kökünden türetilmiş bir kelimedir. Istılahta ise bir işi yapmak ve bir eşyaya zihinde tasavvur edilen şekil ve sureti vermek gibi anlamaları ihtiva eder. Bununla birlikte sana'a (صنعة) kelimesi güzellik ve hayran kalınacak bir kudret ürünü anlamına da gelmektedir.[1]

Bu doğrultuda sanat kelimesi birbirine yakın çeşitli anlamlar ifade eder ki bunlar kısaca şu şekildedir:

a) Tecrübe ve yetkinlikle elde edilen bilgi ve marifet sayesinde bazı aletler yardımıyla yapılan hünerli işlerdir. Bu tanıma göre sanat, insanın doğadaki maddeleri zekâsı ve maharetini kullanarak daha işlevsel ve estetik bir hale getirmesidir.

b) Sanat, ustalık, hüner, bilgi ve maharettir.

c) Sanatın bir başka anlamı ise, insanların tasavvur ettikleri şeyleri yapabilmek için gerekli olan usul ve kaidelerdir.

d) Sanatın bir diğer ve belki de en önemli manalarından biri de güzel ve bedîî şeyler yapmak işidir ki bu, insanların birtakım doğal maddelere işlerine yarayacak şekli vermek suretiyle yaptıkları işlerden başka bir

1 Celal Esad, Arseven, " Sanat", *Sanat Ansiklopedisi* (İstanbul: Maarif Matbaası, 1943), III:1753

şeydir. Burada söz konusu olan şey, insana herhangi bir faydası olmayıp yalnızca bir güzellik heyecanı ve bedîî bir zevk veren işlerdir.[2] Şöyle ki insanların yaptığı ve hayran olduğu pek çok şey vardır ki herhangi bir fayda sağlamıyor olsa da, insanların gözünde ve ruhunda meydana getirdiği manevi estetik ve haz bu maddî faydalardan daha büyüktür ve daha çok anlam ihtiva eder. Örneğin, bir elbisenin kumaşı üzerindeki işlemeler insanı işlemesiz, sade bir kumaştan daha fazla ısıtmadığı ya da serinletmediği gibi; işlemeli bir kâse içindeki geometrik ya da bitki resimleri de içindeki yemeğe daha fazla lezzet katmadığı gibi daha fazla doyurmaz da. Ancak, onların insanın gözünde ve ruhunda meydana getirdikleri manevi haz maddi fayda ve hazdan çok daha büyük ve tesirli olabilmektedir. Yine bir cami ya da medrese duvarlarına işlenmiş olan bitkisel ve geometrik içerikli süslemeler ile farklı karakterlerdeki yazı çeşitleriyle yazılmış ayet, hadis ya da veciz sözlerle tamamlanmış kitabe veya levhalar o mimarî yapıyı daha işlevsel bir hale getirmediği gibi insanlara maddi bir kazanç da sağlamıyor olmasına rağmen, insanın ruhunda meydana getirdiği manevi haz maddî getirilerden çok daha büyük ve değerli olabilmektedir. Bir sanat eserinin, ruhu yüceltip onda yüce ve ilâhi heyecanlar oluşturarak insanı her daim iyiye, güzele ve doğruya götürüp onu gerçek bir insan haline getirerek gerçekleştirmiş olduğu toplumsal, ahlâkî ve ruhî etkinin, bir masanın, bir kitaplığın ya da bir sandalyenin sağladığı yarardan daha büyük ve daha değerli olabileceği unutulmamalıdır.

Sanatı tek bir tanım ile ifade edilmesi mümkün olmayan ve farklı bakış açıları ile ortaya konulabilen geniş bir alan olarak görebiliriz. Sanatçı, düşünür, yazar, edebiyatçı, ressam vs. her biri kendisine göre bir sanat tanımı yapmıştır.[3] Ancak genel bir ifadeyle sanat, duygu ve düşüncelerin değişik alet ve yöntemlerle ifade ediliş çabası şeklinde tanımlanabilir.[4]

Sanat, aynı zamanda ruhumuzun ihtiyaç duyduğu özgürlüğü ve rahatlamayı elde edeceğimiz bir vesiledir aslında. Bu doğrultuda sanat, kendisini meydana getiren sanatçıya manevi olarak kazandırdığı doyum ölçüsünde, onu izleyenlere de yansır ve değişime uğrar. Tarih sahnesine çıktıklarından beri insanlar, mağara duvarlarına ve tuvallere resimler

---

2 Arseven, "Sanat", III: 1755.

3 Yüksel Göğebakan, *Görsel Sanatlar ve Sosyal Bilgiler Derslerinin İlişkilendirilmesinin Kültür Varlıklarını Tanıma ve Sahip Çıkma İle İlgili Kazanımların Gerçekleşmesi ve Öğrencilerin Tutumları Üzerinde Etkileri* (Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 2009), 32.

4 Hüseyin Dede, "Öğrencilerin Sanata Karşı Bakış Açılarını Ortaya Koymaya Yönelik bir Tutum Ölçeği", *İdil* 5/25 (2016): 1561.

çizmiş, vurmalı aletlerden, üflemelilere, kemana ve elektronik enstrümanlara varıncaya dek sınır tanımayarak; uygulamalı olarak ya da objeler üzerinden bir şekilde sanatlarını sergilemiştir. Öyle ki insanın, gelecekte de bu hazzın ardından koşacağı muhakkaktır. İnsanın sanata olan bu eğilimine dayanarak denilebilir ki, her insan, kendisini ifade etmek için bir araç olarak kaçınılmaz bir şekilde sanata ihtiyaç duymaktadır.[5]

2. Din ve Sanat

Sanatsız bir dünya ve içinde sanatın olmadığı bir eğitim sistemi var olmamızı her zaman için sekteye uğratacaktır. Zira bugünkü varlığımız geçmişimizin bizlere bıraktığı ve medeniyetimizin bir parçası olan sanat alanındaki pek çok miras sayesinde olmuştur. Öyle ki gelecekte var olabilmemiz de aynı şekilde sonraki nesillere aktaracağımız bu eşsiz mirasımız ile mümkün olacaktır. Dolayısıyla iyi bir sanat eğitimi için gerekli ortam ve imkânlar sağlanmalı ve sanata gereken değer verilerek nesilden nesle aktarılmalıdır. Şu var ki dünden bugüne, pek çok alanda söz hakkı elde etmiş ileri toplumlar, her daim bu bilincin farkındaki toplumlar olmuşlardır. Bu durumun elde edilmesi ya da muhafazası için bu bilincinin korunması esastır.

Bununla birlikte insan hayatının hemen her alanında bir şekilde kendisini gösteren bir diğer duygu da "din duygusu" dur. Bunu anlamak için tarih boyunca insanlığın ardında bıraktıkları üzerinde düşünmek yeterli olacaktır. Nitekim insanlar tarafından bırakılan mirasın büyük bir kısmı, şu ya da bu şekilde dinî bir inancın tezahürleri olarak belirmektedir. Bu durum, arkeolojik kazılarla gün yüzüne çıkarılan eşyalardan mimarî ve el sanatlarına varıncaya dek sanatın pek çok alanında bunu çok açık bir şekilde görülmektedir.[6] Bu da göstermektedir ki din, inanç ve sanat arasında derin, köklü bir ilişki bulunmaktadır.

Din ve sanat, insanın varlığına dair bir takım arayış içerisinde olan iki ayrı olgu olsalar bile, aslında aralarında kaçınılmaz bir ilişki mevcuttur. İnsanın, tarih öncesi çağlardan beri bir şeylere inanmaya ihtiyaç duyduğu andan itibaren başlayan ve zaman ve kültürle ilişkili olarak kendi

---

5 Dede, "Öğrencilerin Sanata Karşı Bakış Açılarını Ortaya Koymaya Yönelik bir Tutum Ölçeği", 1561.

6 Abdullah Özbek, "Din Eğitimi ile İlgili Temel Kavramlar", *Din Eğitimi ve Din Hizmetlerinde Rehberlik,* Ed. Mehmet Emin Ay (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim yay., 2013), 11.

sistemlerini oluşturan din ve sanat arasındaki bu ilişki, karşılıklıdır. Şöyle ki din; sanat aracılığıyla, dini öğeleri öne çıkarmak istemiş ve sanat da din aracılığıyla var etmek istemiştir.[7] Din aracılığıyla oluşturulan sanat eserleri, sanat olmanın ayrıcalığıyla beraber dini anlamda da kutsallık kazanmıştır.[8]

Toplum için din, bir rehber konumundadır. Sanatta da toplum için rehber kabul edilebilecek hususiyetler söz konusudur. Esasen bir açıdan bakıldığında sanatların temelinde ibadet duygusunun yer aldığı ve sanatların neredeyse tamamının başlangıçta birer dinî ritüel olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Bu doğrultuda din ve sanatın özünde aslında bir birliğin olduğunu belirtmemiz mümkündür.[9] Belki de bu özelliğinden ötürü sanat, tarih boyunca pek çok toplumda bu denli ayrıcalıklı bir yere sahip olmuştur.

Sanat insanın iç ve dış dünyasını farklı açılardan tanımasını sağlayarak bunlardan zevk alma imkânı sunar. İlmin ve mantığın sınırlarını da aşarak bu özelliğiyle sanat, dine yaklaşarak insanın hakikati farklı yollarla da elde etmesinin mümkün olduğunu gösterir. Dolayısıyla sanat, insanın hayatını ve faaliyetlerini zenginleştirmekle kalmayıp, onun dini, ahlaki ve ilmi hakikatlerle birlikte, sezgiye dayanan başka hakikatlerden de haz duymasını mümkün kılar.[10]

İnsanla birlikte varlık sahnesinde yerini alan din, öğretileriyle ve uyarılarıyla insana mutluluk vermekle birlikte iyiyi, doğruyu ve güzeli öğütleyen kuralları ifade eder. Her toplumda varlık gösteren semavi olsun ya da olmasın din olgusu, yaratıcı ilahi bir güce veya doğaüstü güçlere ya da en güçlü olduğu düşünülen çeşitli varlıklara inanmayı, onlara tapınmayı ve tüm dinsel kuralları sistemleştiren düzenler bütünüdür. Her din kendi bütüncül düzeni içinde mukaddeslerini, değişmezlerini ve insanüstü-doğaüstü değerlerini belirlemiş ve korumuştur.

İnsanın varoluşuyla birlikte varlık sahnesinde yerini alan bir diğer olgu da sanattır. Sanat taşıdığı, belli bir inanca ve duygu ya da düşünceye

---

7 Neslihan Özgenç, "Avrupa Sanatında Din ve Sanat İlişkisi ve Sanatsal İfade Aracı Olarak Francis Assisi", *Sosyal Bilimler Dergisi* II/5 (2016): 86, 87.

8 James Leuba, "Art and Religion", International Journal of Ethics, 4/27 (*The University of Chicago Press*, July 1917), 515.

9 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı arasında İslam* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 125.

10 Nusret Çam, *İslamda Sanat Sanatta İslam* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2012), 15.

yönlendirme gücü ile sözü edilen birlikteliğin bir dinamiğidir. Din dâhil olmak üzere sahip olunan inanç, düşünce, kültür, örf ve adetler, estetik anlayış gibi insana özgü değerlerin her birinin yansıması sanatta görülebilmektedir.[11] Dolayısıyla sanatı hakkında az çok bilgi sahibi olduğumuz bir tolumun, kendine has pek çok değeri hakkında da fikir sahibi olmamız mümkündür.

Sanatkârın sanat eserini yapabilmesi için ona ilham ve yön veren, ruhunu ve hissiyatını şekillendiren, içinde bulunduğu toplumun sahip olduğu inanç, kültür, örf ve adetleri, düşünce yapısı ve estetik algısı gibi değerleridir. Bunun bir neticesi olarak sanatkâr, içinde bulunduğu toplumdan aldıklarını kendi içinde şekillendirerek topluma sanat olarak sunar.

Ali İzzetbegoviç, sanatın bir tür ibadet olduğunu ifade eder ve dinsiz sanatçının olabileceğini ancak dinsiz sanatın olmadığını söyler. Eflatun'dan başlayarak pek çok düşünüre göre sanat hayret ırmağından beslenir. Hegel'e göre hayret duygusu olmayan insan, hayvandan farksızdır. Bir çiçeğin rengine, çekline, kokusuna, varlığına hayretle bakan insan, dine(tanrıya), sanata, bilime erişebilir. [12]

Genel olarak bütün sanat türlerinde geçerli olan ve estetik objeyi değerli kılan ilkeler vardır. Bunlardan en önemli ikisi tekrar ve birliktir ki bunları insanın kendisi bulmamıştır. Zaten tabiatta önceden bulunmaktaydı. Onlar, yüce yaratıcının, o büyük tasarımcının, insanlar tarafından hayretle keşfedilen varlığın temelindeki prensipleridir. Sanat ve dinin akrabalıkları işte bu ilkelerden ileri gelmektedir ve varlık, kâinat, hatta sanat dahi bu ilkelerle anlaşılmaktadır. Bu da ancak tefekkürle mümkündür. Çünkü bu ilkeler olmasaydı varlık ve sanat anlaşılmazdı. Sanat evrenine baktığımızda dünyanın en ünlü sanat şaheserlerinin din adına yapıldığına şahit oluruz. Mısır, Yunan, Roma'dan bugüne ulaşabilen sanat eserleri olmasaydı bu kültürlerden geriye kalan fazla bir şey bulunmazdı. Diğer taraftan İslam'ın bütün sosyal hayatının, inanç sisteminin özellikle cami etrafında toplanıp ve şekillendiğini söylememiz mümkündür. Bununla ilgili olarak Ahmet Hamdi Tanpınar, cetlerimizin inşa ederken aslında ibadet ettiklerini dile getirmiştir.[13]

---

11 Herbert Read, *Sanat ve Toplum* (Ankara: Umran Yayınları, 1981), s.95.

12 Nihat Boydaş, "Sanat ve Din", *1.Uluslararası Nevşehir Tarih ve Kültür Sempozyumu Bildirileri,* Ed. Adem Öger (Ankara: Grafiker Yayıncılık, 2012), 38.

13 Boydaş, "Sanat ve Din", 39.

Batılı sanat tarihçileri Türk İslam sanatının felsefesine Rahman Suresi'nin 26-27. ayetleriyle açıklık getirmeye çalışırken aslında İslam sanatının İslam dini ile olan bağına işaret etmişlerdir. Kalplerden satırlara nakledilen ilâhî kelâm (Kuran-ı Kerim) hüsn-i hat (güzel yazı) ile yazılır ve bir o kadar da güzel okunur. Beş vakit, minarelerden yükselen ezanlar vakitlerine göre saba, rast, hicaz, segâh, uşşak makamlarıyla icra edilirler. Bu noktada, herhangi bir eser karşısındaki hayretimizin sebebi, onun bir sanat eseri olması mıdır, yoksa Mevlana'nın da ifade ettiği gibi, her mekândaki tezyinî ayrıntıların mimarın düşüncesinin bir gölgesi olması mıdır? O halde bu eserlerde yer alan süsleme unsurları ve biçimleri, bir anlamda burada yaşayan insanların sahip oldukları din, inanç, duygu ve düşüncelerinin suretlerinden ibarettir. [14]

Sanatın toplumdan topluma ya da hayat anlayışlarına göre değişkenlik gösterdiği muhakkaktır. Ancak böyle bile olsa sanatın asıl amacı güzelliği ve tenasübü aramak olmuştur. Bu arayışların nihayetinde duyguların ve estetik anlayışın yansıtıldığı pek çok alan olmakla beraber, bunların başında mabetlerin olduğunu söylemek mümkündür. Bu doğrultuda mimarimiz başta olmak üzere sanatımız, edebiyatımız, türkülerimiz hatta düğünlerimiz ve bayramlarımız, ölü gömme şekli ve ölenin ardından yapılan uygulamalarda da pek çok dinî motifle karşılamamız mümkündür. Müslümanlar ibadetlerini ifa ederken, manevî hazzın ve feyzin artması adına bu ibadetlerini manevî bir atmosferde Allah'a duydukları sevgi, saygı, yücelik vs. gibi his ve heyecanlarını ifade etmek için ibadethanelerini tasvirden uzak, daha soyut motiflerle süslemişlerdir. Neticede cami ve mescitlerin yanı sıra medrese, şifahane, çeşme, sebil, kullanım eşyası, giyim kuşam gibi pek çok alanda zengin bitkisel ve geometrik desenlerden oluşan eşsiz süsleme örnekleri kullanılmıştır. Mimaride karşılaştığımız bu süsleme unsurlarıyla birlikte zamanla, başka din ve medeniyetlerde görülmeyen bir ihtişama ulaşarak en güzel örneklerin sergilendiği bir sanat haline dönüşen ve farklı yazı çeşitlerinden oluşan hat sanatını da, başta ibadethanelerimiz olmak üzere farklı pek çok mimari yapıda yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Böylece insanlar hem cami ve mescitlerde, ibadetten önce ve sonra, hem de diğer mimari yapıların ziyaretlerinde ayet, hadis ya da insanlara ders verici nitelikteki pek çok yazı örneklerinin nakşedildiği levhalar vasıtasıyla derin bir tefekküre, manevi bir havaya bürünmüş olacaklardır.

---

14 Boydaş, "Sanat ve Din", 39

Diğer taraftan din, sanatı form ve muhteva yönüyle etkilediği gibi, sanat türlerinden bir kısmının ön plana çıkıp, diğer bir kısmının ise arka planda bırakılmasında da etkili olabilmektedir. Hâsılı, din sanatın içeriğini etkilerken sanat da dinin güçlü bir anlatım dili olmaktadır. Tapınaklar, ibadethaneler, törenler, müzik, şiir, edebiyat, felsefe, heykeller, resim ve sembol gibi somut ürünler ve bunların içeriğini oluşturan unsurlar geçmişten bugüne din ve sanatın ayrılmaz beraberliğinin bir göstergesidir.[15] Sanatın geçmişle gelecek kuşakları birbirine bağlama gibi önemli rolü de göz önünde bulundurulduğunda, sanat aracılığıyla yeni kuşaklar birçok yönden bilgilendirilerek, eğitilmekte ve böylece geçmişle aralarındaki bağ devam ettirilip bunların bir sonraki kuşaklara da aktarılması sağlanmaktadır.[16]

İnsanın niçin sanat yaptığı ve niçin sanata bu kadar düşkün olduğu çoğu zaman merak konusu olmuştur. Sanatı var eden asıl unsur, kendisiyle ortak yönleri de bulunan dindir. Sanat her dönemde dinden beslenmiş, dünyanın en ünlü sanat eserleri din adına yapılmıştır. Dolayısıyla sanatın kökeninde inanç ile fanilik ve ölüm korkusu olduğunu söylemek mümkündür. Bilimin, sanatın ve dinin kaynağının hayret etmek olduğu Eflatun'dan beri dile getirilen bir husustur. Doğadaki bir güzelliğe hayret eden insan bilime, sanata ve nihayet tanrıya ulaşmak için bir çaba göstermeye başlar.[17] Bunun bir sonucu olarak da sürekli daha iyiye, daha güzele, en güzele ulaşmak ister. Bu da meydana getirdiği eserlerde, sahip olduğu kültür ve düşünce kadar, inancının etkilerinin de görülmesiyle sonuçlanmıştır.

Bir kilisedeki duvar resimlerini oluşturan Hz. İsa'nın, Hz. Meryem'in ve havarilerin resimleri aslında inancın resimleridir. Aynı şekilde bir cami, mescit, türbe ya da medresede karşılaştığımız farklı yazı karakterleriyle işlenmiş ayet, hadis ya da özlü sözlerin yer aldığı kitabe ya da levhalar ile mimari yapıları süsleyen tuğla, mermer, ahşap veya çinilerle yapılmış bitkisel ve geometrik süslemeler de yine inancın birer ifadesidir. Bu fresklerin ve yazılarla süslemelerin dinî gayelerle yapıldığını, dolayısıyla da inancın birer yansıması olduğunu söylememiz yerinde olacaktır.

---

15 İsmail Arıcı-Eyüp Şimşek, "Din ve Sanat İlişkisine Yönelik Tutum Ölçeği: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması", *2. Uluslararası Din Eğitimi Kongresi* (Konya: Yediveren Kitap, 2018), 117.

16 Ali Osman Alakuş-Derya Şahin, "Çok Alanlı Sanat Eğitimi Yönteminin Öğrencilerin İşlenen Derslere Yönelik Bilgilerini Uygulamaya Geçirmelerine Katkısı", *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Dergisi* 3/9 (Kış 2014): 64.

17 Boydaş, "Sanat ve Din", 35.

İnanç, mitler veya dinler aracılığıyla tarih boyunca sanatı kullanarak kendi algısını oluşturma amacı gütmüş ve bunu gerçekleştirirken de kendisine bağlı olanlarda daimî bir etki bırakacak dolaylı bir anlatım şeklini tercih etmiştir. Kendisinde kutsalın izlerini bulunduran her mimari eser, imgeden nesneye dönüşürken kolektif bir algının ürünü olarak ortaya çıkmış ve kendi çağının dünya görüşünün yansıması olmuştur.[18] İnsanoğlunun sahip olduğu inançlarda gök, her zaman için özel bir yere sahip olmuştur. Bu doğrultuda neredeyse bütün inanışlarda, kâinatı var eden ve ona bir hayat bahşeden sınırsız bilgelik sahibi semavî varlıklar mevcuttur. [19] Bununla birlikte, çoğu arkaik inançta en yüce tanrılar, çoğunlukla hep göksel simgelerle ilişkilendirilmişlerdir.[20] Eski uygarlıkların dinî mahiyetteki yapıları, mesela uygarlığın başlangıcı olarak kabul edilen Mezopotamya'nın tapınak ve gözlemevleri olan zigguratlar, şehir merkezindeki en devasa yapılar olarak inşa edilmişlerdir. Bu durum işlevsel ve nesnel gerçeklikleri ile yapılış nedenlerinden başka ve bir göğe yaklaşma ve inandıkları göksel varlığa ulaşabilme arzusunun bir sonucudur. [21] Benzerî bir anlayış, Mezopotamya'nın bir komşusu olan Mısır Uygarlığı'nda da vardır. Zira piramitler, o dönemde yukarı çıkma anlamındaki m(e)r olarak isimlendiriliyordu ve aslında firavunlar son derece büyük bu mezar yapılarında güneş tanrısı Ra'yı selamlıyorlardı.[22] Gökyüzü ile bağlantılı bu algı, insanoğlunun gökteki tanrılara inanmayı bir kenara bıraktıklarında dahi aynı kalmıştır. Ortaçağ'da Avrupa'da katedrallerin çoğunlukla şehir merkezlerinde bina edilmiş olmaları da yine böyle bir algının sonucu olarak yalnızca yüce bir yapı inşasıyla ilgili değildi. Bununla birlikte Ortaçağ'da insan, hemen her şeyde kendisini tanrıya götürecek bir bağlantı arayan sezgisel gerçekler ve betimlemelerle iç içe bir dünyada

---

18 Muzaffer Yılmaz, "İnanç, Mimarlık ve Algı Üzerine Mülahazalar", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/2 (Aralık 2017): 67.

19 M. Eliade, *Dinler Tarihine Giriş* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2014). 233.

20 Yunan Mitolojisi'nde en yüce tanrıyı Zeus göğü temsil ederken Roma Mitolojisi'nde Jüpiter temsil eder.) (Ayrıntı için bkz Şefik Can, *Klasik Yunan Mitolojisi*, Ötüken, İstanbul, 2011). Eski İran bilge baş tanrısı Ahura Mazda da yine bir gökyüzü tanrısıdır. (Ayrıntı için bkz. Nimet Yıldırım, *İran Mitolojisi*, Pinhan, İstanbul, 2012.) Bazı kaynaklarda Ülgen olarak da ifade edilen Şamanizm ya da Kamlık İnancı olarak bilinen eski Türk inanç sisteminin baş tanrısı da Gök Tengri olup yine bir gök Tanrısıdır. (Daha fazlası için bkz. Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi I-II*, TTK, Ankara, 1998.) Benzer başka örnekler için bkz. Donna Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, İmge, İstanbul, 2000.

21 Werner Müller, *Mimarlık Tarihi*, II (Yem Yayınları: 2012), 79.

22 Leland M. Roth, *Mimarlığın Öyküsü,* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2002).

bulunuyordu.[23] 13. Yüzyıla damgasını vurmuş yazar ve düşünürlerinden bir olan Dante'nin, "*zahirdeki ve görünen anlamlar sadece bir örtüden ibarettir"* sözü bu dönemin dünya görüşünü kısa ve net olarak açıklamaktadır.[24] Göründüğünün gerisinde çok daha başka anlamlar taşıyan mimaride, sırf işlevsel endişeler bulunmamaktaydı. Örneğin bir Gotik katedralin büyüklüğündeki amaç, sadece çok sayıda insanın sığabilmesi değil, göğe benzemeye çalışarak Tunç Çağı'ndaki geleneği devam ettirmekle birlikte, inananlarda bir yücelik etkisi de meydana getirmekti. Hakikatte inanç bir yönden, mimarinin sahip olduğu bütün olanaklarla bir algı yönetimi yapmaktadır. Nitekim Ortaçağ katedrallerinin harici yüzeylerinde görülen fantastik yaratıklar dahi, gerçekte benzer bir amaca hizmet etmekle alegorik bir mesaj vererek kötülüklerin kilisenin haricinde olduğunu ima etmişlerdir.[25] İnancın mimariye etkisi ile ilgili olan bu durum, İslam Dünyası içinde geçerlidir. Nitekim Emevi Halifesi Abdü'l-Melik (685-705) Kubbet-üs Sahra'yı, Hacer-i Muallak Taşı'nın üzerine inşa ettirmiştir. Bu hareket bir bakıma aynı algının bir neticesi olarak görülebilir.[26] İnsana eşsiz ve yüce olarak görünen bir nesnenin, aynı zamanda insanda tanrıyı çağrıştırması, asırlık tecrübelerin nihayetinde şekil bulmuş bilinçaltı için oldukça doğal bir durumdur. [27]

Genel olarak İslam mimarisinin asıl amacının makro kozmosu, mikro kozmosta gösterme isteği olduğunu söyleyebiliriz. Olaya bu noktadan bakılacak olursa İslam-evren-mimari üçlüsünde konunun odak noktasında insanın olduğunu görülür. Hz. Ali'nin şu ifadesi, konuyu somutlaştırması yönüyle önemlidir: "*Sen kendini küçük bir cisim sanırsın ama en büyük âlem sende gizlidir."*[28] Bundan başka, çok sayıda mutasavvıf âlim ve ârifin buna benzer anlamları ifade eden sözleri de vardır. Örneğin Mevlana Celaleddin Rumi: "*İnsan tanrının usturlabı"*[29] *sözü ile,* Muhyiddin

---

23 Umberto Eco, *Ortaçağ Estetiğinde Sanat ve Güzellik* (İstanbul: Can Yayınları, 2016).

24 Rene Guenon, *Dante ve Ortaçağ'da Dini Sembolizm, trc.* İsmail Taşpınar, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 9

25 Yılmaz, "İnanç, Mimarlık ve Algı Üzerine Mülahazalar", 72

26 Yapı ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Suut Kemal Yetkin, *İslam Mimarisi*. AÜ İlahiyat Fakültesi, Ankara, 1959. s. 26-29; Abdulkadir Dündar, "Kubbetü's-Sahra", *Vakıf ve Toplum*, 5, (Ankara 2017), s. 54-59.

27 Yılmaz, "İnanç, Mimarlık ve Algı Üzerine Mülahazalar" ,72.

28 Murat Kaya, *Hazreti Ali'den-111 Hatıra* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2014), 190.

29 Mevlana Celaleddin Rumî, *Fîhi Mâfih,* trc. A. Avni Konuk (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 17.

İbn Arabi ise; "*Allah'a delil insandır"* sözü ile bu gerçeği dile getirmiştir.[30] Bu bağlamda sanat, küçük bir âlemi teşkil eden insanda, yaratıcıya ait olan ve kendisinde ortaya çıkan isimlerin yine kendisinde tecelli edip uygulamaya dönüşmesinden ibaret bir olaydır. Nitekim Hz. Muhammed (sav) 'in: *"Baktığımda kendisinde Allah'ı nazar etmediğim hiçbir şey görmedim"*[31] ifadesi, bir bakıma bu hakikati dile getirmektedir.

Bütünün parçada görülmesi algısı, dolaylı bir anlatımı gerektirdiğinden salt taklitten uzak durmayı zorunlu kılmış ve bu da İslam sanatına soyut bir nitelik kazandırmıştır. Sonuç olarak İslam sanatçısı ürünlerini, tabiatı olduğu gibi taklit etme yerine, tabiattaki soyut unsurlar vasıtasıyla tevhid ve tenzihi de göz önünde bulundurarak ortaya koymuşlardır.[32] Geometrik şekillerde bulunan yoğun soyutlamalar düşünüldüğünde, İslam sanatında mimaride ve tezyinatta yoğun bir geometrik kompozisyon görmek şaşırtıcı olmasa gerektir.[33] Burada dikkat edilmesi gereken husus, daha önce de ifade edildiği gibi, kullanılan tasarımların sadece fonksiyonel bir amaç taşımıyor olmalarıdır. Hatta süsleme alanında kullanılan ya da adlandırılan pek çok şekil, mimaride sırf bir süsleme öğesi olarak kullanılmamıştır.[34] Örneğin geometriyi dikkate alacak olursak sanatın özünü oluşturmasının yanı sıra, bilhassa geometrik sınırlamaların bulunmadığı bir mimarinin olduğunu söylemek imkânsızdır.[35] İslam dünyasında bir hakikati kavrayış şekli olarak ortaya çıkan geometri, kendisini hem mimaride hem de süslemede göstermiştir. Şu var ki İslam sanatını oluşturan unsurların farklı kültür ortamlarında haliyle farklılıklar gösterdiği ve farklı anlatımlara sahip olduğu unutulmamalıdır.[36] Bu durum, İslam düşüncesinin, hayal gücü ve tasavvurunun olgunlaşması

---

30 E. U Demirli, "Tasavvufta Estetik Algısı Hakkında Bir Değerlendirme" *VI. Dini Yayınlar Kongresi -İslam Sanat ve Estetik- Bildirileri* (İstanbul, 2014),109.

31 Necmeddin-i Daye, *Mirsadü'l-İbad,* trc. Halil Baltacı (İstanbul: M.Ü İFAV, 2013), 383-384

32 Ahmet Çaycı, "İslam Mimarisinde Anlam Meselesi", *Sosyoloji Divanı,* VII (2016), 198. (189-202).

33 İslam Sanatında Geometrik Süslemeler ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Yıldız Demiriz, *İslam Sanatında Geometrik Süsleme*, Yorum Sanat, İstanbul, 2001.

34 Selçuk Mülayim, *İslam Sanatı* (İstanbul: İSAM, 2010), 109.

35 R. Lewcock, "Architects, Craftsmen and Builders: Materials and Techniques", *Architecture of the Islamic World, (Edit. G. Michell)* (London, 1996), 132. (112-143).

36 Mülayim, *İslam Sanatı*, 69.

ve bu olgunluğun sanatta yansıma süreci ile ilgilidir.[37] Bu noktada klasik Osmanlı mimarisinin, düşünce ve muhayyilesinin sanat aracılığıyla mimariye yansıması açısından önemi göz ardı edilmemelidir.[38]

İnsan çevresini şekillendirirken ya psişik hayat güçlerinin etkisinde kalır ya da doğrudan bu güçler tarafından yönlendirilirler. İnançları, varlık ve kendisi hakkındaki anlayışı, değerler hiyerarşisi, psişik hayata dair tavır ve davranışları ile fikrî ruhî varlık düzeyleri aile hayatının özelliklerini ve aile fertleri arasındaki ilişkileri etkileyerek onları şekillendirir. Bununla birlikte insanın kozmolojik idraki ve inançları, davranışlarında kendisini gösteren psikolojik tavırlarının karakteristiğini tanımlar ve belirler. Bu da, onun karar verme ve tercihler sistemiyle tasarlayıp ürettiği sanat eserinde ortaya çıkan bir yönüdür. [39]

İslamiyet'in temel prensibi olan tevhîd (birlik) İslam mimarîsinde de kendisini göstermiş olup bütün varlık düzeylerine ait problemlerin tümünü kapsar ve bunları cevaplandırır. Sanatı içerisinde önemli ve özel bir yeri olan İslam mimarîsi, maddî, sosyal, psikolojik, aklî ve ruhî varlık düzeylerinin sorunlarıyla alakalı belirli özel tutumlar ve uygun değerlendirme sistemlerine haizdir. İslam tarihi boyunca, çeşitli bölgelerde farklı nesiller, içinde bulundukları ortamı İslam'ın temel ilkelerine göre düzenlemeye çalışmış ve bu özelliklerde çok sayıda mimarî eser ortaya koymuşlardır. Hâsılı, İslam'ın kültürel ve sanatsal başarılarının temelinde İslam kozmolojisi ve inanç sisteminden başka kaynaklar bulmaya çalışan her nev'i tarihselcilik tek taraflı kalmanın yanı sıra sanat formlarının ilişkileri ile onların genetik temellerini anlayıp tanımlamak yeteneğinden de mahrumdurlar. Nitekim iman ve amel (inanç ile uygulama) ile İslam akidesi ve İslam mimarîsi arasındaki kaçınılmaz ilişki yadsınamaz bir hakikattir.[40]

İslam mimarîsi kutsal sanatın bir disiplinidir. Kutsal sanat sözcüğü ise, sadece dinî nesneler ya da yapılara, cami ve mescitlere veyahut dinî törenlerde kullanılan sanat ürünlerine has kılınmış sanat eserlerinden ibaret değildir. Zaten İslam'daki tevhîd kavramı da kutsal ile seküler

---

37 İslam Mimari'sinin tarihi süreci, üzerinde etkili oldukları kültür çevreleri ve örnekleri hususunda ayrıntılı bilgi için bkz. Oleg Grabar, *İslam Sanatı'nın Oluşumu*, (Çev. Nuran Yavuz), Kanat, İstanbul, 2010.

38 Yılmaz, "İnanç, Mimarlık ve Algı Üzerine Mülahazalar", 74.

39 Turgut Cansever, "İslam Mimarîsi Üzerine Düşünceler", *Divan* I (1996), 123, 124 (119-145).

40 Cansever, "İslam Mimarîsi Üzerine Düşünceler", 127.

arasında böyle bir ayrım yapılmasına müsaade etmez. Zira yeryüzünde bulunan her yer ve her varlık kutsal varlığın bir tecellisidir.[41] "*Doğu da Allah'ındır, batı da. Her nereye dönerseniz Allah'ın yüzü (kıblesi) orasıdır. Şüphesiz Allah kuşatandır, bilendir.*"[42] Bu sebeple Müslümana ait bir mimarînin ancak tevhîd kavramı üzerinde geliştirilmesi gerekmektedir.

İslam'da belirli veya özel türden elverişsiz bir değer veya güce atıfta bulunulması yasaklanmıştır. İslam mimarîsi, ancak, kişisel ihtiraslardan, çıkarlardan, gururdan, her türlü kaçak veya şirkten arındırılması gereken tasarım metodolojisine yansımış İslâmî bir tavırla başarılabilir. *"Yeryüzünde kibirlenerek yürüme, çünkü sen ne yeri yarabilirsin, ne de boyca dağlara ulaşabilirsin."*[43] Dolayısıyla her şey, mimarî eserin her ögesi bu bağlamda değerlendirilmeli ve eserin bütünlüğü içinde doğru yerine konmalı ve böylece her nev'i fetişizmden kaçınılmalıdır. Unutulmamalıdır ki İslam mimarîsi, İslamî-dinî akidelerin, İslam'ın kozmolojik telakkilerinin ve tevhid anlayışı bağlamındaki İslâmî tavırların bir yansıması ve ürünüdür. Buna ilaveten İslam mimarîsi sükûnet içinde harekettir, sınırlılığın berraklığı içinde ifade bakımından mütevazî ve doğaldır, dramatik ya da dayatmacı olmaktan çok güzelliğe ve tezyinîliğe yöneliktir.[44]

3. Kültür, Sanat ve İnanç

Kültür bir milletin tarih boyunca yapmış olduğu sözlü, yazılı, maddi ve manevi değerlerin bir bütünüdür. Bütün sanatlar üretildiği toplumlardan hayat bulmaktadır. Toplumun hayatını ise genel olarak gelenek ve görenekler, töre, anane ve din gibi insanoğlunun yaşam tarzını biçimlendiren normların etkilediği davranış biçimleri meydana getirmektedir.

Sanat eserleri diğer birçok kültür ögesi gibi toplumlara ve dönemlere göre farklı şekillerde yorumlanmış, haliyle toplumun dinamik göstergeleri olmuşlardır. Bununla birlikte içinde oluşturulduğu zamanın fikir, düşünce, inanç, istek ve ihtiyaçlarını yansıttığı oranda o toplumu temsil edebilmiştir.

Sanat; bir duygunun, düşüncenin, tasarının veya güzelliğin ifade edilişinde kullanılan yöntemlerin bütünü ya da bu ifade sonucunda

---

41 Cansever, "İslam Mimarîsi Üzerine Düşünceler", 128.

42 Bakara 2/115

43 İsrâ 17/37

44 Cansever, "İslam Mimarîsi Üzerine Düşünceler" 128, 133.

ortaya çıkan üstün beceridir. Şiir ve edebiyat gibi söz sanatı eserler, resim, heykel, gibi plastik eserler, müzik gibi fonetik-işitsel ve edebiyat, görsel ve fonetiği birleştiren tiyatro ve sinema kendisini diğer sıradanlarından ayıran, dolayısıyla hoşluk, güzellik barındıran ve insanların his-duygu dünyalarında olumlu sonuçlara yol açan her "şey" ya da performans sanat niteliğine sahiptir. Bir başka ifade ile "Sanat bir insan işi, bir insan ürünü olarak, yine insanın kendini ifade etme yollarından biridir"[45]. Diğer bir anlatımda ise sanat, "İnsanların gördükleri, işittikleri, his ve tasavvur ettikleri olayları ve güzellikleri, insanlarda estetik bir heyecan uyandıracak şekilde ifade etmesi" olarak ifade edilmiştir.[46]

Sanat kavramı her toplumda kendi dinamiklerini oluşturan gelenek, görenek, töre ve anane denilen normlar ve inanç sistemlerine dayanır. Şu var ki bu inanç sistemlerinin meydana getirmiş olduğu manevi kültürü somutlaştıran sanat eserleri, etnik farklılıklara bağlı olarak değişik şekillerde yorumlanmışlardır. Bu manevi anlayış ve düşüncelerle şekillenen, renklendirilen, seslendirilen, ışıklandırılan, hatta zaman ve mekân ilişkisiyle insanlara sunulan performansların birer sosyal gerçeklik olduğu unutulmamalıdır. Örneğin Türk-İslam dünyasında samah-semahlar ve Selçuklulardan itibaren kurumsallaşmış Mevlevilikte yapılan sema, dini bir eylem ya da zikirdir. Bu dini eylemi şekillendiren söz, hareket, ezgi-ritim, giysi-takı vb. unsurların bütünü oluşturan malzemeler sanat ve zanaat eserleridir. Elbette bu tören veya uygulamalar aynı zamanda toplum hayatını etkileyen ve herkesin iştirak ettiği birer toplumsal eylemdir. Dolayısıyla sanat inanç, ekonomik ve kültürel seviye gibi durumlara bağlı olarak bir gelişim seyri gösterir.[47] İnsan yaratılışının gayesi olan hayatın amacını sorgulama inançları, inançlar da sanat faaliyetlerini var etmiştir. Bu noktadan bakıldığında ise sanat, insan ruhunun yüceliklerindeki hissiyatın bir ifadesi olarak da tanımlanabilir.

Sanatın gayesi, insan ruhunu eğiterek güzel, yüce ve eşsiz olana yönlendirip uyandırmaktır. Dolayısıyla sanat aslında bir noktada dinin amacına da hizmet etmektedir. Nitekim dinin amacı da insanlarda pozitif duygular uyandırmakla beraber toplumu iyiye, güzele ve hayırlı olana yönlendirmektir. Bu konuya İslam dini perspektifinden baktığımızda konuyla ilgili pek çok ayet ve hadisin olduğunu görürüz.

---

45 Selçuk Mülayim, *Sanata Giriş* (İstanbul: Bilim Teknik Yayınevi, 1994), 17.

46 Nusret Çam, *İslam'da Sanat, Resim ve Mimari* (Ankara: Elektronik İletişim Ajansı, 1994), 12.

47 Aysen Soysaldı, "Kültür, Sanat ve Beşeriyet İlişkisi", *STD* (Aralık 2018), 307, 308

Kudretini ve sanatkârlığını en küçük zerrelere dahi işleyen yüce yaratan, el-musavvir, en güzeli ve en mükemmeli tasarlayan Allah, en yetkin sanatkârdır. Kâinatta görülen ve görülmeyen, her nev'i varlığı, atom ve hücrelerle olması gereken en güzel şekilde donatan yüce yaratıcıdır. Bu yüce yaratıcının büyüklüğünü kavratmak ve keşfetmek için insan aklını, hissetmek için kalbini, tartmak ve doğruya yöneltmek için de vicdanını yaratan da yine elbette en yüce tasarımcı olan Allah'tır. "And olsun, biz gökte birtakım burçlar yarattık ve seyredenler için onu süsledik (estetik ve sanatsal bir şekilde yarattık)" [48], "Muhakkak ki biz insanı en güzel-mükemmel bir şekilde yarattık "[49], "O Allah ki yaptığı her eseri, en güzel (en estetik) yaptı[50] "Allah güzeldir ve güzeli sever."[51] Şeklindeki ayet ve hadisler de buna işaret etmektedir.

Toplumun somut ve soyut kültür ögelerinin sanatla nasıl günümüze aktarıldığını, seyrine doyum olmaz mekânlardan anlamak mümkündür. Bilhassa dini mimaride İslam ya da diğer dinlerdeki kutsal inanç ögeleri, ibadetin şekline bağlı olarak şekillenen mekânlardaki kalem işi, nebatî ya da geometrik motifler, çini, ahşap ve taş süslemeler kültür ve sanat eserlerinin başında yer almaktadır. Yine bu mekânların tasarımı için üretilen halı, kilim, kumaşlar da aynı sanat eserlerinin devamı niteliğindedir. Ayrıca el yazması Kuran'ı Kerim'ler, cilt, zahriye, ser levha sure başlığı vb. süsleme sanatları ile hüsn-ü hat levhalar da yine somut kültürel mirasın en kıymetli eserleridir. Diğer dinlerin yapıları ve kutsal kitaplarının süslemeleri de aynı değeri hak eden kültürel miraslardır. Sonuç olarak kültür ve sanat iç içe girmiş şekilde birbirini tamamlayarak toplumun inanç ve hayat tarzını yansıtan iki önemli unsur olarak karşımıza çıkmaktadırlar.[52] İnsanlığın oluşturduğu bütün sanat eserleri kendisini yani içinde oluşturulduğu toplumun bir aynasıdır. Zira sanat toplumun dinamik bir göstergesidir.[53] Dolayısıyla her eserde onu yapan ve kullananın hayat anlayışını yansıtan sembolik şekil, renk ve bu gibi unsurlara rastlamak mümkündür.

İnsanın en önemli özelliklerinden biri de toplumlar halinde yaşayan sosyal bir varlık olmasıdır. Geçmişten günümüze insanlar çeşitli toplumlar

---

48 Hicr 15 /16

49 Tin 95/4

50 Secde 32/7

51 Müslim, *Sahih, İman 1/93*

52 Soysaldı, "Kültür, Sanat ve Beşeriyet İlişkisi", 308.

53 Ernst Fischer, *Sanatın Gerekliliği*, (İstanbul: Kuzey Yayınları, 1985), 15-16.

meydana getirmiş, dolayısıyla da farklı kültür ve medeniyetler oluşturmuşlardır. Aynı duygu ve düşüncelerle ortak bir kültürü etrafında birleşen insanlar, zamanla ortak bir tarihi miras da edinmiş, böylece kendilerine has bir hukuk düzeni kurup, kendilerine has bir ahlak ve değerler sistemi oluşturarak belli bir dinî inancı benimsemişlerdir. Bununla birlikte zamanla diğer toplumlardan farklı bir sanat ve edebiyat anlayışına sahip olmuşlardır.[54] Toplumları farklı kılan en önemli özelliklerden biri de şüphesiz kendilerine ve toplumu dolayısıyla da kendilerine has kültürü oluşturan bireylerin sahip oldukları dil ve inanç birliğidir. Kısacası bir arada yaşayan insanların meydana getirdikleri ortak değerler olan din, dil, tarih, hukuk, edebiyat, sanat ve ahlak ile bunların birleşimiyle oluşan ortak duygu ve düşüncelere dayanan bir kültür mevcuttur.

Söz konusu bu kültürün oluşumunda ve ahlâkî anlayışın gelişmesinde, büyük oranda toplumun benimsediği dinin de belirleyici ve o kültürü şekillendirici rolü söz konusudur. "Kutsal" olarak da nitelendirebilen, dini ve ahlaki değerlerle birlikte örf ve adetler de topluma uyumlu bir kişilik oluşturmada ve kültürel kimliğin kazanılmasındaki vazgeçilmez unsurlardır. Nitekim kutsal motifler ve ahlakî değer yargılar, içinde yaşanılan toplumun kültürüne, yaşama şekline ve geleneklerine sinmiştir.[55] Bu da gösteriyor ki toplumları ayakta tutan temel değerler içerisinde, inançla ilgili olanların önemi büyüktür. Zira dil ve tarih birliğinin yanı sıra ortak kutsal değerler de toplumu oluşturan bireyleri birbirine bağlayan önemli bağlardır.

Tüm toplumlarda olduğu gibi Müslüman toplumlarda da inançların, kültürü ve yaşama biçimini etkilediğini görmemiz kaçınılmazdır. Dolayısıyla da Müslüman toplumların gelenek, görenek, örf ve adetlerinde, edebiyatlarında ve nihayet sanat ve ahlak anlayışlarında İslam dininin etkisi aşikârdır. Konuşma şeklimizde, kılık kıyafet şeklimizde, aile içinde bireylerin birbirleriyle ve komşularla olan ilişkilerinde kısacası her türlü gelenek ve yaşama biçimimizde İslam dininin etkisi görülür. Mutlu ve hüzünlü günlerimizde de yine dinî özellikler taşıyan gelenekler bulunur. Yine çocuklarımıza sahabilerin ve tarihi kahramanlarımızın isimlerini veririz. Düğünlerde ve bayramlarda dost ve akrabaların birbirlerini

54 Nevzat Aşıkoğlu, "İslam'a Göre İnancın Toplumdaki Yeri ve Rolü", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV (2000), 5.

55 Aşıkoğlu, "İslam'a Göre İnancın Toplumdaki Yeri ve Rolü", 5.

ziyaret etmeleri, esasında dinimizin çeşitli tavsiye ve telkinlerinin bir sonucudur.

Din ve sanat olgusu tarih boyunca her zaman için karşılıklı olarak birbirinden beslenmiş, geleneksel toplumlarda dinle birlikte sanat da günceli belirleyen unsurlardan biri olmuştur. Sanat ve din arasındaki ilişki 18. yüzyıl Aydınlanma Çağı'na kadar iç içe ve birbirine çok sıkı bağlı iken, yeni düşünce ve tanımlama sürecinde, din-sanat algısında da ciddi değişiklikler meydana gelmiştir. Henüz oluşan bu yeni düşünce, ekonomi, psikoloji, felsefe, sosyoloji gibi hemen hemen her alana sirayet etmiştir.[56] Sanat her aşamasında bir şekilde dinsel olguların yönlendirilmesiyle beslenirken, din de kendi söylemlerini ifade edecek, geçerli kılacak sanatsal ifade biçimleriyle ve sanatın temelini oluşturan semboller kullanımıyla var edilmiş, böylelikle etkin ve geçerli kılınmıştır. Sanat ve dinin her ikisi de semboller yaratarak tinselliğini kanıtlayan düzeneğin birer parçası olmuşlardır.[57]

Sanat, gerçeği her zaman dünyadaki şekliyle değil, olması gerektiği şekliyle yücelterek yansıtmıştır. Toplumda var olan dinsel inancın ortaya çıkardığı ruhsal heyecan, estetik duygusunun ve sanatsal üretimin itici gücü olmuştur. Aydınlanma öncesi toplumlarda sanatın en önemli ilham kaynağını dinsel inanç teşkil etmiştir. Sanatsal etkinliğin işlevi ilahi düzenin yeryüzündeki imgesinin elle tutulur, gözle görülür bir hale getirilmesi, maddenin bu imgeye göre biçimlendirilmesidir. Aydınlanma öncesi geleneksel toplumlarda dinsel inancın estetik alana yanıysan gücü, en etkili şekilde mimaride görülür.[58] Geçmişten bugüne din ile sanat arasındaki ilişkiye bakıldığında sanat ve dinin her zaman yan yana olduklarını, eserlerini meydana getirirken dini inanıştan hareket etmemiş gibi görünen sanatçıların dahi dini duyarlık diyebileceğimiz bir tarafının olduğunu görülür. [59] Türk-İslam sanatında, canlı varlıkların, hayvan ve özellikle de insan figürlerinin tasvirinden kaçınılmış ve bu kaçış sanatçıları yeni arayışlara yöneltmiştir. Bu süreç zamanla geometrinin hayal gücü ile birleşmesini, geometrik kompozisyonların özgün bir bezeme türü haline

---

56 Fatih Cam, "Kuantum Fiziği Bulgularıyla Sanat-Din İlişkisi Üzerine Düşünceler", *Süleyman Demirel Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Hakemli Dergisi Art-E* IX (Haziran 2012), 56

57 Banu Mahir - Halenur Katiboğlu, *Sanat ve İnanç*, I-II (İstanbul: Türk Sanat Tarihi Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2004), 59

58 Mahir - Katiboğlu, *Sanat ve İnanç*, 64.

59 Herbert Read v.dğr., *Sanatın Anlamı* (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1960), 84.

gelmesini sağlamıştır.[60] Geometrik unsurların yanı sıra bitkisel bezeme unsurlarının da yoğun bir şekilde kullanıldığı Türk-İslam sanatlarında, ayrıca bu alana damgasını vuran farklı yazı karakterlerine sahip hüsn-ü hattın incelikleriyle özellikle de mimari yapılarda sıkça görülen çok sayıda ayet, hadis ya da uyarıcı nitelikteki özlü sözler de yoğun bir şekilde kullanılmıştır.

4. Battalgazi Ulu Camii

Camiler, Müslümanların Allah'ın huzurunda toplandıkları mekânlar olması hasebiyle İslam tarihinde geçmişten bugüne her zaman için en güzel şekilde inşa edilmiş ve dikkat çeken özellikte tasarlanmışlardır. İslâm şehirlerinde merkezi olması ve dolayısıyla işlevselliğinin de fazla olmasından ötürü "ulu camii" olarak isimlendirilen camiler, bulundukları şehrin veya bânilerinin adlarıyla anılmakla birlikte, "cuma camii" ya da "câmi-i kebîr" gibi isimlerle de anılmışlardır. Fethedilen şehirlerde evvelce orada bulunan en büyük ibadet yapısı camiye çevrilir ve hemen sonrasında büyük bir cami inşa edilirdi. Erken dönemde ele alınan ve ordugâh camileri diye de adlandırılan Basra ve Kûfe Ulu camileriyle Kahire Fustat'ta Amr b. Âs Camii bu tipin ilk örnekleri olarak kabul edilir. Bu yapılar revaklı avlulu ve çok ayaklı plan tipinde yapılmıştır.[61]

İslam dünyasında inşa edilen çok sayıdaki ulu camilerden biri de Malatya Battalgazi Ulu Camii'dir. Eyvanlı ve revaklı iç avlulu plan tipinde inşa edilen ve Büyük Selçuklu cami mimarisi geleneğini Anadolu'da temsil eden tek örnek olması yönüyle dikkat çeken Battalgazi Ulu Camii'nde, İslam dünyasında başta cami mimarisi olmak üzere diğer pek çok mimari yapıda karşılaştığımız dinî ve kültürel motifleri görmemiz mümkündür. Bu bölümde söz konusu bu motiflerden önce caminin tarihi ve planı hakkındaki bilgilere yer verilmiştir.

4.1. Caminin Tarihi ve Mimari Özellikleri

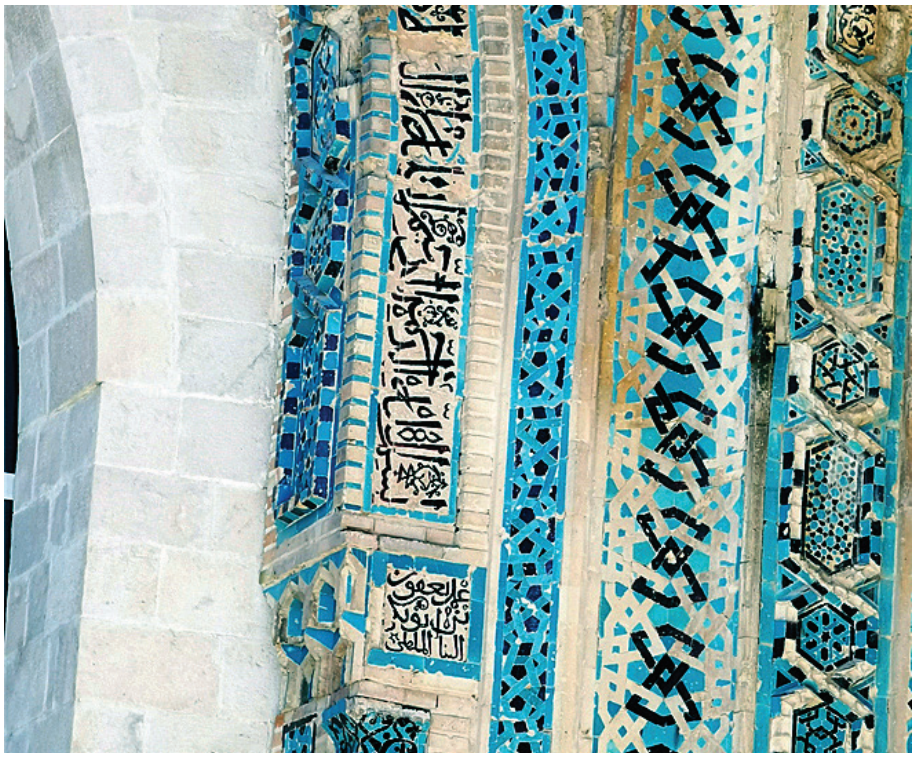
Eski Malatya şehri merkezinde (bugünkü Battalgazi ilçe merkezi) bulunan Ulu Cami, Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alaeddin Keykubad tarafından 621'de (1224) inşa edilmiştir. Yapımından kısa bir sure sonra

---

60 Selçuk Mülayim, "Geometrik Kompozisyonların Çözümlenmesine Bir Yaklaşım", *Arkeoloji ve Sanat Tarihi Dergisi* I/I (1982): 51, (51-69).

61 Nusret Çam, "Ulucami", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XLVI (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), s.80.

geçirdiği tamirler neticesinde caminin plânı ve mimarisi bazı değişikliklere maruz kalmıştır. 645 (1247) ve 672 (1273-74) yıllarında yapıda birtakım onarımlar gerçekleştirilmiş ve kuzeyine de kışlık olarak da nitelendirilen bir bölüm ilave edilmiştir. Tuğlalı bölümler Yakub bin Ebubekir el-Malatî; hat yazıları Ahmed bin Yakub ve taş bölümler ise Üstad Hüsrev tarafından yapılmıştır.[62] **(Fotoğraf 1, 2)** 14. yüzyılın sonu ile 15. yüzyılın başlarında caminin etrafında ayrıca "kaysariye" olarak bilinen bir çarşı yapılmıştır. 1902'de bir kez daha onarılan yapı sonrasında uzun bir sure bakımsız ve harap bir halde bırakılmış ve nihayet 1960'lı ve 1980'li yıllarda son bir tamirden geçirilmiştir.[63] **(Fotoğraf 3, 4, 5, 6)**



Fotoğraf 1: *Battalgazi Ulu Camii eyvan kemeri üzerinde yer alan kitabe.*

62 M. Oluş Arık, "Malatya Ulu Camii'nin Asli Planı ve Tarihi Hakkında", *Vakıflar Dergisi* VIII (1969), 144, (141-149); Bekir Eskici, "Eski Malatya Ulu Camii ve Cumhuriyet Dönemi Onarımları Üzerine", *Konya Ticaret Odası Yeni İpek Yolu*/X-Özel Sayı (Konya 2007), 362.

63 *Türkiye Ulu Camileri Albüm* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, t.y.), 392; Ahmet Vefa Çobanoğlu, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XLIV (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 108.

Fotoğraf 2: *Battalgazi Ulu Camii eyvan kemeri üzerinde yer alan kitabe.*

Camide inşa malzemesi olarak taş ve tuğla kullanılmıştır. Örtü sistemi tonozlar ile orijinalliğini koruyan kubbe, eyvan tonozu, avlunun batısındaki revak ve minare tamamen tuğlada malzemeden yapılmıştır. Yapının bütün dış cepheleri, sonraki onarımlarda yapılan payandalarla güçlendirilmiştir.[64] Avlunun sadece batı revağı orijinalliğini kısmen korumuş, diğer bölümleri tamamen yenilenmiştir. Cami, örtü sistemi önceden dıştan düz toprak dam iken, sonrasında Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından toprak kaldırılarak yerine kurşun kaplamalı çatı yerleştirilmiştir. Güney, doğu ve batı olmak üzere üç kapısı bulunan caminin bugün için sağlam durumda olan doğu ve batı kapıları kullanılmaktadır.

64 Süleyman Yapıcı, *Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Malatya (1869-1908)* (Malatya: Malatya Kitaplığı Yayınları, 2014), 109.

Kuzey güney yönlü dikdörtgen bir avlu ve bu avlunun güneyindeki eyvan ile mihrap önü kubbesi caminin orta eksenini oluşturmaktadır. Bu orta eksenin iki yanında ise mihraba paralel olarak uzanan tonozlu sahınlar bulunmaktadır. **(Fotoğraf 7, 8,9)**

Fotoğraf 3: *Battalgazi Ulu Camii güney cephe*

Fotoğraf 4: *Battalgazi Ulu Camii güneybatı cephe*

Fotoğraf 5: *Battalgazi Ulu Camii güneybatı cephe*

Fotoğraf 6: *Battalgazi Ulu Camii doğu girişi*

Fotoğraf 7: *Battalgazi Ulu Camii Mihraba paralel tonozlu nefler*

Fotoğraf 8: *Battalgazi Ulu Camii Mihraba paralel tonozlu nefler*

Fotoğraf 9: *Battalgazi Ulu Camii eyvan*

Sahip olduğu eyvanlı plan şeması ile İran'daki büyük Selçuklu camilerinin Anadolu'daki ilk ve tek örneğini temsil eden camide,[65] tuğladan yapılmış olan bölümler orijinal, taştan yapılmış olanlar ise sonraki ilaveleri göstermektedir. Mihrap önü kubbesi ve kubbeye bitişik eyvan ile iç avlu, planın esasını oluşturmaktadır. **(Fotoğraf 10, 11)** Büyük bir sivri kemerle avluya açılan eyvan cephesinde firuze ve mor rengin yoğun olarak kullanıldığı çini mozaiklerden geometrik yıldız ve geçmelerden oluşan bezemler yapılmış, eyvan kemerinde yazı, köşe sütunceleri üzerinde zikzak şeklinde hareketlenmeler yapılmıştır. **(Fotoğraf 12, 13)**, eyvan kemerinin her iki yan yüzeyinde kalmış olan kitabe ve yine zikzak biçiminde çini mozaiklerle donatılmış eyvan tonozu, tuğlaların farklı şekillerde dizayn edilmesiyle meydana gelen ve sırlı tuğla kullanımıyla oluşturulan iri geometrik şekillerle bezenmiştir. **(Fotoğraf 14, 15)** Mihrap önü kubbesinin iç yüzeyi tuğla ve aralarına yerleştirilen çini süslemeyle kaplıdır. **(Fotoğraf 16)** Kubbe ile kubbeye geçişi sağlayan üçgenlerin yüzeyleri ise örgü tuğlalarla bezenmiştir. **(Fotoğraf 17, 18)**

Avlunun sadece tuğladan yapılı batı revakları orijinaldir. Pâyelerde ve kemer köşelerinde tuğlaların farklı şekillerde istiflenmesiyle meydana gelen geometrik kompozisyonlara, kemerlerin üst kısımlarında ise fîrûze sırlı tuğlalarla örgülü kûfî yazılı panolara yer verilmiştir.

Caminin tuğla malzemeden silindirik formlu minaresinden günümüze sadece gövdesi sağlam olarak ulaşabilmiştir.

Kuzeydeki eyvana açılan kemerin hemen üzerinde, Bursa kemeri formundaki niş içinde kufi yazıyla "Amel-i Ya'kub b. Ebû Bekir el-Malatî" yazısı ile, "amel" ibaresinin alt ve üst kısmında ise nesih hatla "Ketebehu Ahmed bin Yakub" yazısı yer alır. **(Fotoğraf 19)** Alt bölümde sekizgen, üst bölümde ise on altıgen bir kasnağa oturtulmuş olan kubbeye geçiş, üç dilimli yonca biçimindeki tromplarla sağlanmıştır. Bir bütün olarak kubbede tuğlaların farklı dizilmesiyle zengin bir iç mekân tezyinatı elde edilmiştir. **(Fotoğraf 16, 17, 18)** Kubbe göbeğinde fîrûze ve mor renkli çinilerle Mühr-i Süleyman formunda kûfî yazıyla "Muhammed" ismine yer verilmiştir. **(Fotoğraf 20, 21, 22)**

Caminin mevcut mihrabı yuvarlak kemerli niş şekline olup kesme taş kaplamalıdır. Çini ile kaplı olduğu belirtilen asıl mihrabın 1893'te meydana gelen bir depremle yıkıldığı tahmin edilmektedir. Mihrap kitâbeliğinde Sultan II. Abdülhamid'in el yazması bir tuğra yer alır. **(Fotoğraf**

---

65 *Malatya Kent Rehberi* (İstanbul: Malatya Valiliği Yayını, 2013), s.15.

23, 24) Mevcut minber caminin asıl minberi olmayıp Malatya Söğütlü Camii'nden getirilmiştir. Tamamen el oyması olan bu minber, **(Fotoğraf 25)** zamanla cami ile öyle bir bütünleşmiştir ki ziyaretçiler tarafından caminin asıl minberiymiş gibi algılanır olmuştur. Kündekârî ve mail kesim tekniğinin birlikte uygulandığı orijinal minber ise 1934 yılında Ankara Etnografya Müzesi'ne götürülmüş olup halen burada muhafaza edilmektedir.[66] **(Fotoğraf 26)**

Yazlık ve kışlık olmak üzere iki bölümden oluşan Ulu Cami'nin bir diğer özelliği ise vaktiyle cuma günleri etraftaki camilerin kapanıp, Cuma namazının sadece burada kılınıyor olmasıdır. Şu var ki bu uygulamaya da 2005 yılında son verilmiştir.

Fotoğraf 10: *Battalgazi Ulu Camii iç avlu kuzey cephe*

Fotoğraf 11: *Battalgazi Ulu Camii iç avlu güney cephe*

66 Malatya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, "Battalgazi Ulu Cami", *https://malatya.ktb.gov.tr/TR-58318/battalgazi-ulu-cami.html*, 21 Ağustos 2020.

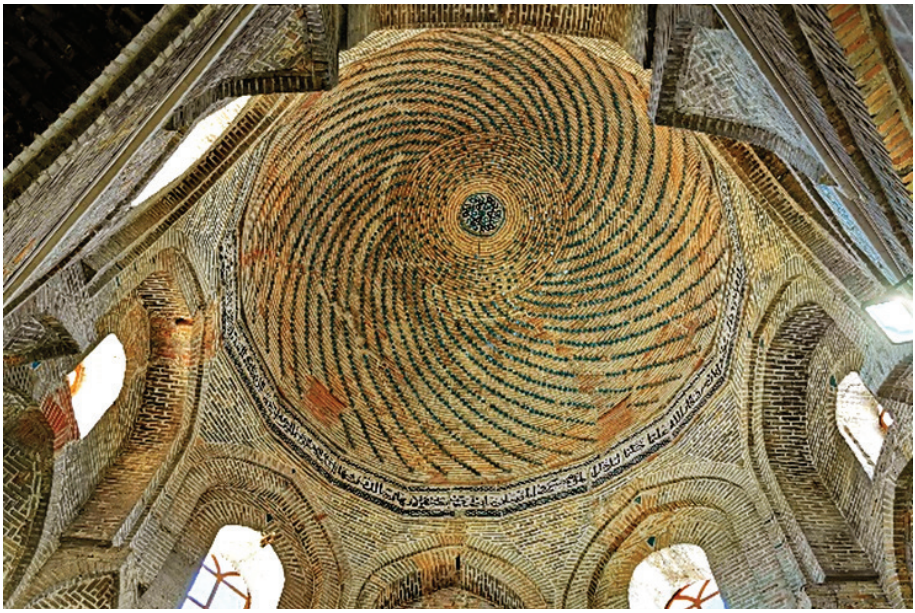
Fotoğraf 12: Battalgazi Ulu Camii eyvan sütununda firuze ve mor renkli çini mozaikler, geometrik yıldız ve geçmeler

Fotoğraf 13: *Battalgazi Ulu Camii eyvan iç yüzeyi ve kemerinde firuze ve mor renkli çini mozaikler, geometrik yıldız ve geçmeler*

Fotoğraf 14: *Battalgazi Ulu Camii avlu kemer yüzeyindeki kitabe ve zikzak biçimindeki çini mozaikler.*

Fotoğraf 15: *Battalgazi Ulu Camii eyvan kemerindeki kitabe ve eyvan iç yüzeyindeki zikzak formlu çini mozaikler ile geometrik yıldız ve geçmeler.*

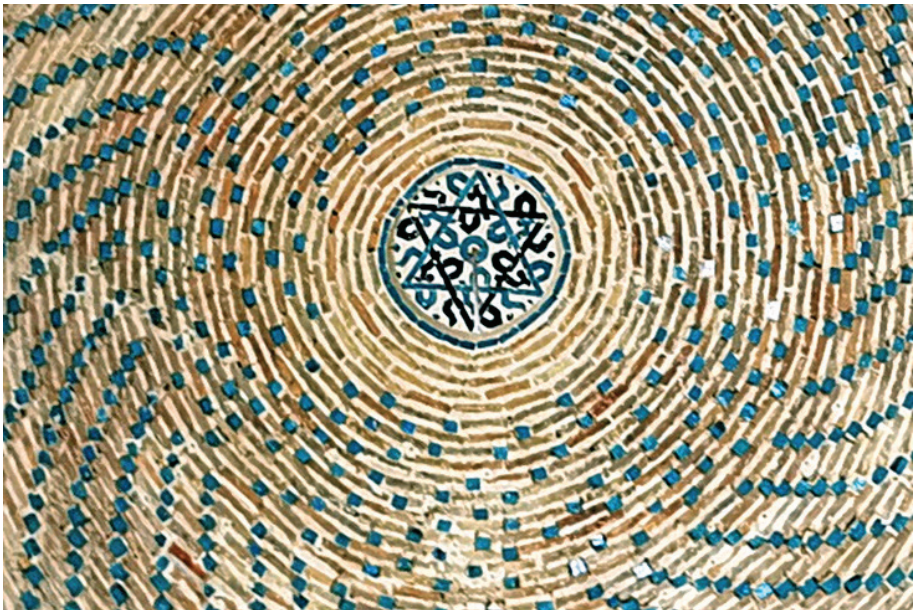
Fotoğraf 16: *Battalgazi Ulu Camii mihrap önü kubbesinin çinili tuğla kaplamalı iç yüzeyi.*



Fotoğraf 17: *Battalgazi Ulu Camii Kubbe eteğindeki üçgenlerin yüzeylerindeki tuğla örgülü bezemeler.*

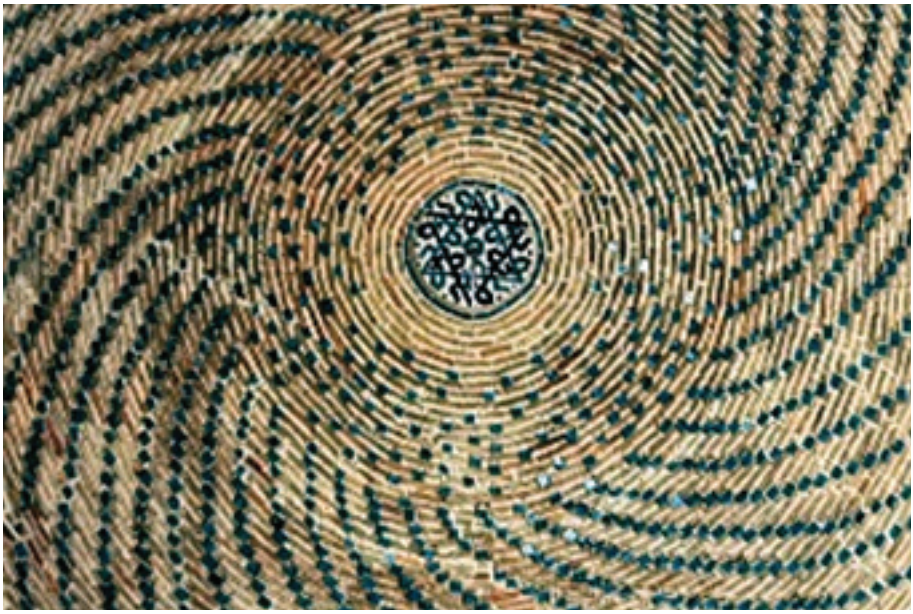
Fotoğraf 18: *Battalgazi Ulu Camii kubbe eteğindeki üçgenlerin yüzeylerindeki tuğla örgülü bezemeler*

Fotoğraf 19: *Battalgazi Ulu camii usta kitabesi "Amel-i Ya'kub b. Ebû Bekir el-Malatî" şeklindeki çini ustasının adı*



Fotoğraf 20: *Battalgazi Ulu Camii kubbe göbeğindeki mühr-i Süleyman formunda kûfî yazıyla "Muhammed" ismi*

Fotoğraf 21: *Battalgazi Ulu Camii kubbe göbeğindeki mühr-i Süleyman formunda kûfî yazıyla "Muhammed" ismi*



Fotoğraf 22: *Battalgazi Ulu Camii kubbesi ve mühr-i Süleyman*

Fotoğraf 23: *Battalgazi Ulu Camii mihrabı ve mihrapta yer alan II.Abdülhamid tuğrası*

Fotoğraf 25: *Battalgazi Ulu Camii mihrap ve minberi*

Fotoğraf 24: *Battalgazi Ulu Camii bugünkü mihrabı*

Fotoğraf 26: *Battalgazi Ulu Camii'nin Ankara Etnografya Müzesi'ndeki asıl minber*

4.2. Caminin Kitabe ve Süslemeleri

Bir toplumun sanat ürünleri, sahip oldukları din, inanç, gelenek, kültür, fikir, düşünce yapısı, dünya ve ahiret algısı ile ekonomik yapı gibi pek çok unsura bağlı olarak kendilerine has farklılıklar gösterirler. Dolayısıyla bir toplumun içinden çıkmış sanatçı, içinde yaşadığı çağın koşullarını,

ortaya koyduğu eserine de yansıtarak adeta topluma ayna tutmaktadır. Bu doğrultuda ait olduğu toplumun sahip olduğu inanç, gelenek, kültür, hayat anlayışı gibi birçok faktörün etkisin i taşıyan eserlerden biri de Battalgazi Ulu Camii'dir. Nitekim söz konusu bu eserde yapıldığı dönemin sanat anlayışının, süsleme motiflerinin, inanç ile dünya ve ahiret algısı gibi pek çok özelliğin yansıtıldığını görmemiz mümkündür. Bunların başında o döneme damgasını vurmuş olan tuğla ve çini mozaik ile çeşitli bitkisel ve geometrik motiflerin yanı sıra İslam coğrafyasında inşa edilen başta cami ve mescit olmak üzere farklı mimari yapılarda çokça kullanılan ayet-i kerimeler gelmektedir. Söz konusu bu tezyini unsurlar ile farklı yazı karakterleriyle yazılmış ayet-i kerimeler, kubbe, kubbe eteği, eyvan, kemer ve sütun gibi caminin farklı bölümlerine işlenmiştir.

Battalgazi Ulu Camii'nde evrenin sonsuzluğunu simgeleyen kare, dikdörtgen, üçgen, daire, beşgen, altıgen ve yıldız çokgenler gibi birçok geometrik şekil kullanılmıştır. Bunların yanı sıra eserin çeşitli bölümlerinde farklı yazı karakterleriyle işlenmiş Kur'an-ı Kerim'den çok sayıda ayet-i kerime ile eserin banisi ile çini ustaların isimlerinin bulunduğu kitabe ve yazı kuşaklarına da yer verilmiştir. Cami ayrıca firuze ve patlıcan moru renklerin kullanıldığı zengin bitkisel ve geometrik çini motiflerin oluşturduğu güzellik ve bunların ince bir işçilikle yapılmasındaki ustalıkla da dikkat çeker.

4.1.1. Kubbe

Mihrabın hemen önünde yer alan kubbenin içi, aralarına, kare kabaralar şeklinde firuze sırlı birimler yerleştirilerek sırsız tuğlalar belli bir seviyeye kadar yatay, sonrasında ise spiraller meydana getiren bir istifle dekore edilmiştir. (**Fotoğraf 16, 20)**.

Kubbe göbeğinde ise, mor ve firuze renkli çinilerden "Mühr-i Süleyman" motifi şeklinde dekore edilmiş kufi yazıyla "Muhammed" ismi yazılıdır (**Fotoğraf 21)**. Kubbeyi bir şerit halinde dolanan kuşak yüzeyinde, mor renkli çini mozaikten nesih yazıyla Fetih Suresi'nin 1-5. ayetleri yazılıdır. (**Fotoğraf 16, 17)**. Fethedilen şehirlerde ilk olarak orada bulunan en büyük ibadet yapısının camiye çevrilişi ve hemen sonrasında büyük bir caminin inşa edilişi göz önünde bulundurulduğunda 13.yüzyıl Anadolu coğrafyasında oldukça önemli bir merkez konumunda olan Malatya'da da böyle bir caminin merkezini oluşturan kubbe bölümüne bu ayetlerin nakşedilmesi dikkat çekicidir.

Fetih Suresi 1-5. ayetler

اِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحاً مُبِيناً (1)

لِيَغْفِرَ لَكَ اللّٰهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَاَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَاطاً مُسْتَقِيماً (2)

وَيَنْصُرَكَ اللّٰهُ نَصْراً عَزِيزاً(3)

هُوَ الَّذِي اَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا اِيمَاناً مَعَ اِيمَانِهِمْ وَلِلّٰهِ جُنُودُ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ وَكَانَ اللّٰهُ عَلِيماً حَكِيماً (4)

لِيُدْخِلَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا (5)

4.1.2. Eyvan

İç avlu ile kubbe arasında kalan kısmı oluşturan bu bölüm, yarım kubbeyi andırır bir şekle sahiptir. Kubbe ile eyvanı ayıran kemerin kuzey tarafında Reyhani hatla Âl-i İmran Suresi'nin 18-19 ayetleri yazılıdır. **(Fotoğraf 27)** Eyvan taç kemerinin kavis tablası üzerinde ise Besmele ile Bakara Suresi 255. Ayeti yazılıdır. Ancak bu kısmın büyük bir bölümü tahrip olduğundan ayetin sadece baş ve son kısımları mevcuttur. **(Fotoğraf 28, 29)** Yine avluya bakan cephesinde, sağda mor renkli çinilerle ve kazıma tekniğinde usta kitabesi, solda ise rûmilerin oluşturduğu bitkisel bir bezeme işlenmiştir. Ayrıca ayetin başladığı yerde "Muhammed", bittiği yerde ise "Allah" ism-i şerifleri girift olarak işlenmiştir. **(Fotoğraf 29)**

Ali İmran Suresi 18-19. Ayetler

شَهِدَ اللّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلاَئِكَةُ وَأُوْلُواْ الْعِلْمِ قَآئِمَاً بِالْقِسْطِ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (18)

إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللّهِ الإِسْلاَمُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُواْ الْكِتَابَ إِلاَّ مِن بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللّهِ فَإِنَّ

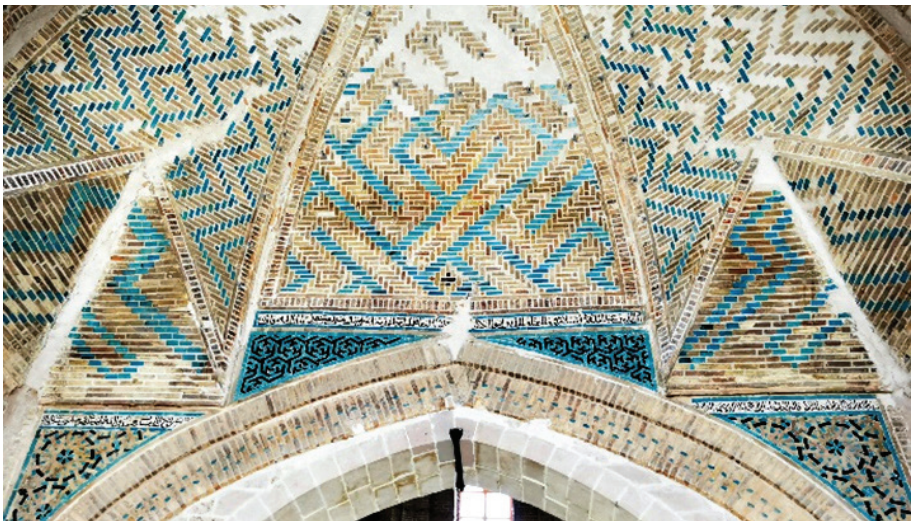
الله سَرِيعُ الْحِسَابِ صدق الله العظيم و صدق رسوله الكريم (19)

Besmele ve Bakara Suresi 255. Ayet

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ اَللّٰهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ اَلْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَاْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمٰوَاتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ اِلَّا بِاِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ اَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ اِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضَ وَلَا يَؤُدُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ (255)

Bakara Suresi 25. Ayetin'den kalan kısımlar

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ اَللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُو ال..... وَالْاَرْضَۚ وَلَا يَؤُدُهٗ حِفْظُهُمَاۚ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ(25)



Fotoğraf 27: *Battalgazi Ulu Camii eyvan taç kemeri üst bölümündeki kitabe*

Fotoğraf 28: *Battalgazi Ulu Camii eyvan taç kemerinin alnı üzerindeki kitabe*

Fotoğraf 29: *Battalgazi Ulu Camii eyvan taç kemerinin alın kısmındaki kitabe kalıntıları*

4.1.3. Avlu

Kubbe ve eyvan bağlantısının kuzeyinde yer alan dikdörtgen planlı avlu, doğu ve batı yönlerden revaklıdır. Doğu revakı, son onarımlarda taş malzemeyle yeniden düzenlenmiştir. Batı revakı ise tuğla yapısı ve üzerinde yer alan çeşitli bitkisel ve geometrik çini süsleme ve Kur'an-ı Kerim'den ayetlerle orijinalliğini kısmen de olsa korumaktadır. Revakı oluşturan kemerlerden Birincisinin üstündeki alınlığın levhaları hariç diğer kemerlerin alınlıklarının tamamı ya da tamamına yakını dökülmüştür.

Tamamına yakını sağlam olan birinci kemerin alınlığındaki kufi kitabe ile büyük bir kısmı dökülmüş durumda olan kinci kemerin alınlığındaki kufi kitabede Âl-i İmran Suresi 20 ayeti yazılıdır. **(Fotoğraf 30, 31)**

Ali İmran Suresi 20. Ayet

فَاِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ اَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلّٰهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِّ وَقُلْ لِلَّذِينَ اُوْتُوا الْكِتَابَ وَالْاُمِّيّٖنَ ءَاَسْلَمْتُمْۚ
فَاِنْ اَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْاۚ وَاِنْ تَوَلَّوْا فَاِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُۗ وَاللّٰهُ بَصِيرٌۢ بِالْعِبَادِ (20)

Avlu revak kemerlerinden ikincisinde ayrıca reyhani hatla Tevbe Suresi18. ayet ile 19. ayetin bir kısmı yazılıdır. **(Fotoğraf 32)** Üçüncü kemerde ise kufi hatla, besmele ve İhlas Suresi yazılıdır. **(Fotoğraf 33)**

Tevbe Süresi 18-19. Ayetler

اِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللّٰهِ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَاَقَامَ الصَّلٰوةَ وَاٰتَى الزَّكٰوةَ وَلَمْ يَخْشَ اِلَّا
اللّٰهَ فَعَسٰٓى اُولٰٓئِكَ اَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ (18)
اَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (19)

İhlas Suresi

قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ (1)اَللّٰهُ الصَّمَدُ (2) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (3) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً اَحَدٌ (4)

Fotoğraf 30: *Battalgazi Ulu Camii avlu revakı birinci kemer alınlığındaki kitabe*

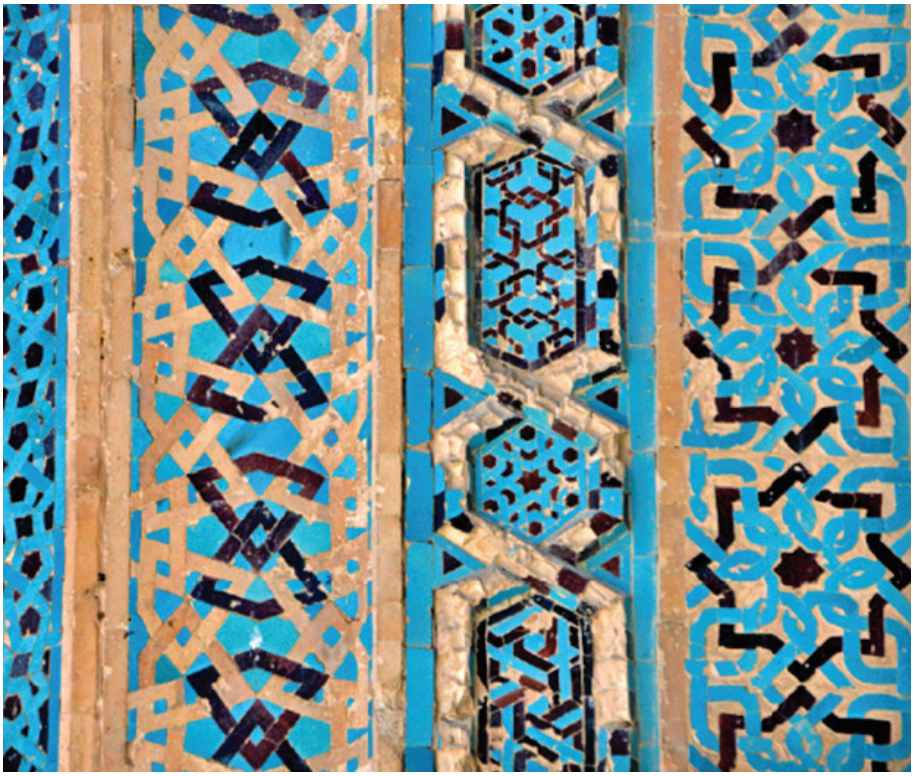
Fotoğraf 31: *Battalgazi Ulu Camii avlu revakı ikinci kemer alınlığındaki kitabe*

Fotoğraf 32: *Battalgazi Ulu Camii avlu revakı ikinci kemerdeki kitabe*

Fotoğraf 33: *Battalgazi Ulu Camii avlu revakı üçüncü kemerdeki kitabe*

4.1.4. Süsleme Motifleri

Battalgazi Ulu Camii'nde kubbe ve kubbeye geçiş kısımları, avlunun revak kemerleri ve eyvan tuğladandır. Tuğla yüzeyleri sırlı ve çini bezemelidir. Bu yönüyle kubbe, eyvan ve avlunun batı revak cephesi dönemin en parlak tuğla ve çini mozaik örnekleriyle bezelidir. Revak kemerlerinin üzerinde beyaz harç zemin üzerine turkuaz çini mozaiklerle düğümlü ve çiçekli kufi yazılarla yatay kitabeler bulunmaktadır. **(Fotoğraf 20,21,27,28,30,31)** Köşeliklerde sırsız tuğla parçalarıyla başta rûmi olmak üzere çeşitli bitkisel ve geometrik desenler kullanılmıştır. Altı köşeli yıldızlar içeren bu geometrik desenlerde yıldızlara turkuaz ve mor çini parçaları yerleştirilmiştir. Eyvan cephesi ise sırlı, sırsız tuğla ve çini malzemenin birlikteliği ile oluşturulmuş çeşitli geometrik motiflerle bezenmiştir. **(Fotoğraf 33, 34, 35, 36,37)**



Fotoğraf 34: *Battalgazi Ulu Camii tuğla ve çini geometrik süsleme örnekleri*

Fotoğraf 35: *Battalgazi Ulu Camii tuğla ve çini geometrik süsleme örnekleri*

Fotoğraf 36: *Battalgazi Ulu Camii tuğla ve çini bitkisel ve geometrik süsleme örnekleri*

Fotoğraf 37: *Battalgazi Ulu Camii tuğla ve çini bitkisel ve geometrik süsleme örnekleri*

Tabanları çakışık iki ikizkenar üçgenin oluşturduğu bir dörtgen olan deltoid [67] (**Fotoğraf 38)**, düzgün olmayan ongen olarak adlandırılan[68] bobin (bobbin) [69] **(Fotoğraf 39)**, şekli düzgün olmayan sekizgen[70]**(-Fotoğraf 39)** ve altıgen gibi geometrik şekiller **(Fotoğraf 40)** Caminin birçok bölümünde yaygın olarak kullanılan desenler olarak karşımıza çıkmaktadır.

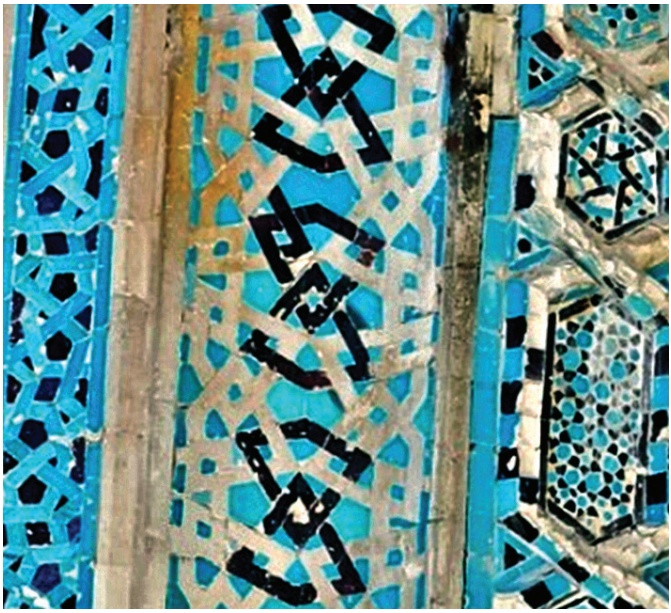
---

67 Mehmet Arslan - Yakup Tuncel, "Battalgazi Ulu Camii ve Geometrik Analizler/ Battalgazı Grand Mosque And Geometrıc Analysıs", *Yeditepe Üniversitesi Tarih Bölümü Araştırma Dergisi* II/V (2018), 111.

68 Arslan - Tuncel, "Battalgazi Ulu Camii ve Geometrik Analizler/ Battalgazı Grand Mosque And Geometrıc Analysıs", 11.

69 Peter R. Cromwell, "Hybrid 1-point and 2-point Constructions for some Islamic Geometric Designs/Bazı İslami geometrik tasarımlar için hibrit 1 noktalı ve 2 noktalı yapılar", Journal of Mathematics and the Arts IV/I (2010), 21.

70 Jay Bonner v.dğr., "A 7-Fold System for Creating Islamic Geometric Patterns Part 1: Historical Antecedents", *Bridges: Mathematics, Music, Art, Architecture, Culture,* (2012), 143'ten akt. Arslan- Tuncel, 2018, 10.



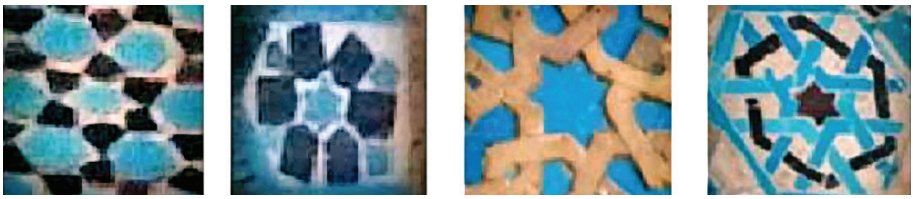
Fotoğraf 38: *Battalgazi Ulu Camii süslemelerinde yaygın olarak kullanılan deltoid motifi*

Fotoğraf 39: *Battalgazi Ulu Camii süslemelerinde yaygın olarak kullanılan bobin motifi*

Fotoğraf 40: *Battalgazi Ulu Camii süslemelerinde altıgen motifler*

Kur'an-ı Kerim'de pek çok ayette yıldızlardan bahsedilmektedir. Bunlardan biri de Sâffât Sûresi 6. ayettir. Adını sıra sıra dizilenler anlamına gelen Sâffât sözcüğünden alan Sâffât Sûresi'nin 6. ayetinde: "Biz en yakın göğü zinetlerle, yıldızlarla süsledik (donattık)." şeklinde buyrulmaktadır. Selçuklu dönemi camii süslemelerinde bu ayetin etkisiyle olmalıdır ki[71] yoğun olarak düzgün ya da düzgün olmayan yıldız çokgen desenler kullanılmıştır. Aynı motifler Battalgazi Ulu Camii'nde de yoğun bir şekilde görülmektedir. Bununla birlikte insan ve hayvan figürlerinin kullanılmasının uygun görülmemesi de, başta dini yapılar olmak üzere diğer pek çok yapıda zengin bitkisel ve geometrik motiflerin kullanılmasını sağlamıştır.

Başta caminin kubbe merkezi olmak üzere ve daha birçok yerinde Mühr-i Süleyman olarak da ifade edebileceğimiz düzgün yıldız çokgenler neredeyse yapının tüm süsleme motiflerinde görülmektedir **(Fotoğraf 41, 42, 43,44)**.

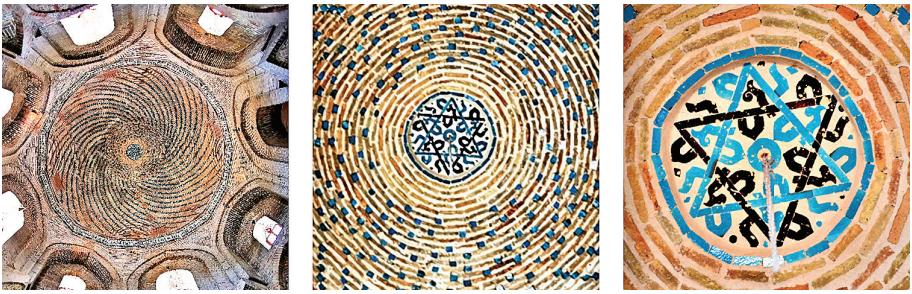


Fotoğraf 41: *Battalgazi Ulu Camii iç çini süslemelerindeki Mühr-i Süleyman (altı köşeli yıldız) motifi*

Fotoğraf 42: *Battalgazi Ulu Camii Camii iç çini süslemelerindeki Mühr-i Süleyman (altı köşeli yıldız) motifi*

71 Arslan - Tuncel, "Battalgazi Ulu Camii ve Geometrik Analizler Battalgazı Grand Mosque And Geometrıc Analysıs", 11.

Fotoğraf 43: *Dış süslemelerindeki Mühr-i Süleyman (altı köşeli yıldız) motifi*



Fotoğraf 44: *Battalgazi Ulu Camii Camii kubbe merkezindeki Mühr-i Süleyman (altı köşeli yıldız) motifi*

Her ülkenin, her devletin ve dolayısıyla da her milletin sahip olduğu din, inanç, kültür, düşünce yapısı, yaşam şekli ve ekonomik durum gibi pek çok özelliğini sanatında görmek mümkündür. Zira her toplumun sanatı zikredilen bu hususların bir yansımasıdır. Anadolu'da hüküm süren Türk devletlerinin kültürel açıdan öne çıkan en önemli devletlerden biri olan Selçuklular da, Anadolu'ya Türk damgasını vuran büyük bir sanat ortaya koymuşlardır.

5. Sonuç ve Değerlendirme

Sanatkârın sanat eserini yapabilmesi için ona ilham veren, hissiyatını şekillendiren, içinde bulunduğu toplumun sahip olduğu inanç, kültür, örf ve adetleri, düşünce yapısı ve estetik algısı gibi değerleridir. Bunun bir sonucu olarak sanatkâr, içinde bulunduğu toplumdan aldıklarını kendi içinde yoğurur, şekillendirir ve topluma sanat olarak sunar.

Mimarimiz başta olmak üzere sanatımız, edebiyatımız, düğünlerimiz, bayramlarımız kısacası hayat anlayışımızın her noktasında pek çok dinî motifle karşılamamız mümkündür. Müslümanlar ibadetlerini yerine getirirken, Allah'a duydukları sevgi, saygı, yücelik vs. gibi his ve heyecanlarını ifade etmek için ibadethanelerini tasvirden uzak, daha soyut motiflerle süsleyerek manevî hazzı ve feyzi arttıracak tarzda inşa etmişlerdir. Sonuçta cami ve mescitler başta olmak üzere medrese, şifahane, çeşme,

sebil gibi pek çok mimari yapıda zengin bitkisel ve geometrik desenlerden oluşan eşsiz süsleme örnekleriyle birlikte hüsn-i hattın farklı yazı karakterleriyle yazılı pek çok ayet ve hadis ya da uyarıcı nitelikteki özlü sözler de yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Böylece insanlar hem cami ve mescitlerde, ibadet öncesi ve sonrası hem de diğer mimari yapıları ziyaretlerinde ayet, hadis ya da insanlara ders verici nitelikteki pek çok yazı örnekleriyle donatılmış kitabeler vesilesiyle derin bir tefekküre, manevi bir havaya bürünmüş olmaktadırlar. Dolayısıyla din sanatın içeriğini etkilemekte, sanat da dinin güçlü bir anlatımı olmaktadır.

Sanatı var eden asıl unsur, kendisiyle ortak yönleri bulunan dindir. Şu var ki sanat her dönemde dinden beslenmiş, dünyanın en ünlü sanat eserleri din adına yapılmıştır. Bu da ürettiği eserlerde, sahip olduğu kültür ve düşünce kadar, inancının etkilerinin de görülmesini sağlamıştır. İslam inancının etkisiyle Müslüman sanatçı eserlerini, tabiatı olduğu gibi taklit etmek yerine, tasvirden de kaçınarak tabiattaki soyut unsurlar aracılığıyla tevhid ve tenzih çizgisini de aşmayacak şekilde ortaya koymuştur. Geometrik şekillerde bulunan yoğun soyutlamalar düşünüldüğünde, İslam Sanatında mimaride ve tezyinatta zengin geometrik örneklerle karşılaşmak doğaldır. İslam sanatında kullanılan tasarımlar fonksiyonel bir amaç için yapılmalarının da ötesinde din ile bağlantılı amaçlar da içermektedirler. Zira İslam mimarîsi, İslam dini akidelerinin, İslam'ın kozmolojik telakkilerinin ve tevhid anlayışı bağlamındaki İslâmî tavırların bir dışa vurumu ve ürünüdür. Bu bağlamda Sanatın pek çok alanında eşsiz eserler meydana getiren Selçuklular da mimari alandaki süslemelerde oldukça ileri bir seviyeye sahip olmuş, inanç ve kültürlerinin etkisini sanat ürünlerine de yansıtmışlardır. Bunun en güzel örneklerinden biri de Battalgazi Ulu Camii'dir. Nitekim bu yapıda da çeşitli bitkisel ve özellikle de geometrik şekiller yoğun bir şekilde kullanılmış ve Kur'an-ı Kerim'den pek çok ayetle birlikte yapının çeşitli bölümlerine nakşedilmiştir.

Kaynakça

Alakuş, Ali Osman – Şahin, Derya. "Çok Alanlı Sanat Eğitimi Yönteminin Öğrencilerin İşlenen Derslere Yönelik Bilgilerini Uygulamaya Geçirmelerine Katkısı". *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Dergisi* 3/9 (Kış 2014): 63-73.

Arık, M. Oluş. "Malatya Ulu Camii'nin Asli Planı ve Tarihi Hakkında". *Vakıflar Dergisi*. VIII (1969): 141-149.

Arseven, Celal Esad. "Sanat". *Sanat Ansiklopedisi*. III:1753-1757. İstanbul: Maarif Matbaası, 1943.

Arslan, Mehmet - Tuncel, Yakup. "Battalgazi Ulu Camii ve Geometrik Analizler/ Battalgazı Grand Mosque And Geometrıc Analysıs". *Yeditepe Üniversitesi Tarih Bölümü Araştırma Dergisi* II/V (2018): 104-123.

Aşıkoğlu, Nevzat. "İslam'a Göre İnancın Toplumdaki Yeri ve Rolü". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV (2000): 5-10.

Bonner, Jay- V.DĞR., "A 7-Fold System for Creating Islamic Geometric Patterns Part 1: Historical Antecedents". *Bridges: Mathematics, Music, Art, Architecture, Culture*. 2012. 143, (141-148).

Boydaş Nihat. "Sanat ve Din". *1.Uluslararası Nevşehir Tarih ve Kültür Sempozyumu Bildirileri*. Ed. Adem Öger. 35-40.Ankara: Grafiker Yayıncılık, 2012.

Cam, Fatih. "Kuantum Fiziği Bulgularıyla Sanat-Din İlişkisi Üzerine Düşünceler". *Süleyman Demirel Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Hakemli Dergisi Art-E*. IX (Haziran 2012): (55-70).

Çam, Nusret. "Ulucami". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. XLII: 80-81. İstanbul: 2012.

Çam, Nusret. *İslam'da Sanat, Resim ve Mimari*. Ankara: 1994.

Çam, Nusret. *İslamda Sanat Sanatta İslam*. Ankara: 2012.

Can, Şefik, *Klasik Yunan Mitolojisi*, Ötüken, İstanbul, 2011

Cansever, Turgut. "İslam Mimarîsi Üzerine Düşünceler". *Divan*. I (1996): (119-145).

Çaycı, Ahmet. "İslam Mimarisinde Anlam Meselesi". *Sosyologi Divanı* VII (2016): 189-202.

Çobanoğlu, Ahmet Vefa. *Türkiye Diyanet Vakfi İslâm Ansiklopedisi*. XLII: 108,109. İstanbul: TDV, 2012.

Daye, Necmeddin-i. *Mirsadü'l-İbad*. İstanbul: 2013.

Dede, Hüseyin. "Öğrencilerin Sanata Karşı Bakış Açılarını Ortaya Koymaya Yönelik bir Tutum Ölçeği". İdil 5/25 (2016): 1559-1576. https://doi.org/DOI: 10.7816/idil-05-25-13.

Demiriz, Yıldız. *İslam Sanatında Geometrik Süsleme*, İstanbul: 2001.

Demirli, E. U. "Tasavvufta Estetik Algısı Hakkında Bir Değerlendirme". *Dini Yayınlar Kongresi -İslam Sanat ve Estetik- Bildirileri*. 105-110. İstanbul: 2014.

Dündar, Abdulkadir."Kubbetü's-Sahra", *Vakıf ve Toplum*, 5, (2017): 54-59.

Eco, Umberto. *Ortaçağ Estetiğinde Sanat ve Güzellik*. İstanbul: 2016.

Ekir Eskici, "Eski Malatya Ulu Camii ve Cumhuriyet Dönemi Onarımları Üzerine", *Konya Ticaret Odası Yeni İpek Yolu* X-Özel Sayı: 361-370. Konya 2007.

Fischer, Ernst, *Sanatın Gerekliliği*. İstanbul: 1985.

Göğebakan, Yüksel. *Görsel Sanatlar ve Sosyal Bilgiler Derslerinin İlişkilendirilmesinin Kültür Varlıklarını Tanıma ve Sahip Çıkma İle İlgili Kazanımların Gerçekleşmesi ve Öğrencilerin Tutumları Üzerinde Etkileri.* Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 2009.

Grabar, Oleg. *İslam Sanatı'nın Oluşumu*, trc. Nuran Yavuz. İstanbul: 2010.

Guenon, Rene. *Dante ve Ortaçağ'da Dini Sembolizm*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.

İsmail Arıcı, Eyüp Şimşek. "Din ve Sanat İlişkisine Yönelik Tutum Ölçeği: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması". *2. Uluslararası Din Eğitimi Kongresi*. 117. Konya: Yedieren Kitap, 2018.

İzzetbegoviç, Aliya. *Doğu ve Batı arasında İslam*. İstanbul: 2015.

Kaya, Murat. *Hazreti Ali'den-111 Hatıra*. İstanbul: 2014.

Leuba, James. "Art and Religion". *International Journal of Ethics* 4/27 (Temmuz 1917): 512-519.

M. Eliade. *Dinler Tarihine Giriş*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2014.

Mahir, Banu. - Katiboğlu, Halenur. *Sanat ve İnanç*. I-II Cilt. İstanbul: 2004.

Malatya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü. "Battalgazi Ulu Cami". *https://malatya.ktb.gov.tr/TR-58318/battalgazi-ulu-cami.html*. 21 Ağustos 2020.

Malatya Kent Rehberi. İstanbul: 2013.

Mevlana Celaleddin Rumî. *Fîhi Mâfih*. trc. A. Avni Konu. İstanbul: 1994.

Murat Kaya. *Hazreti Ali'den-111 Hatıra*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2014.

Mülayim, Selçuk. "Geometrik Kompozisyonların Çözümlenmesine Bir Yaklaşım". *Arkeoloji ve Sanat Tarihi Dergisi* I/I (1982): 51-69.

Mülayim, Selçuk. *İslam Sanatı*. İstanbul: 2010.

Mülayim, Selçuk. *Sanata Giriş*. İstanbul: 1994.

Müller, Werner. *Mimarlık Tarihi I-II*. İstanbul: 2012.

Ögel Bahaeddin, *Türk Mitolojisi I-II*, TTK, Ankara, 1998.

Özbek. Abdullah. "Din Eğitimi ile İlgili Temel Kavramlar". *Din Eğitimi ve Din Hizmetlerinde Rehberlik*. Ed. Mehmet Emin Ay. 2-21. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Yayınları, 2013.

Özgenç, Neslihan. "Avrupa Sanatında Din ve Sanat İlişkisi ve Sanatsal İfade Aracı Olarak Francis Assisi". *Sosyal Bilimler Dergisi* II/5 (2016): 85-94.

Peter R. Cromwell, "Hybrid 1-point and 2-point Constructions for some Islamic Geometric Designs/Bazı İslami geometrik tasarımlar için hibrit 1 noktalı ve 2 noktalı yapılar", Journal of Mathematics and the Arts IV/I (2010): 21-28.

R. Lewcock. "Architects, Craftsmen and Builders: Materials and Techniques". *Architecture of the Islamic World, (Edit. G. Michell)*. London:1996. 112-143

Read, Herbert. *Sanat ve Toplum*. Ankara: Umran Yayınları, 1981.

Read, Herbert. *Sanatın Anlamı.* trc. Güner İnal - Nuşin Askari. Ankara: 1960.

Rosenberg, Donna. *Dünya Mitolojisi*. İstanbul: 2000

Roth, Leland M. *Mimarlığın Öyküsü*. İstanbul: 2002.

Soysaldı, Aysen. "Kültür, Sanat ve Beşeriyet İlişkisi". *STD*. (Aralık 2018): 305-315.

Türkiye Ulu Camileri Albüm. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, t.y.

Yapıcı, Süleyman. *Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Malatya (1869-1908)*. Malatya: Malatya 2014.

Yetkin, Suut Kemal, *İslam Mimarisi*. AÜ İlahiyat Fakültesi, Ankara, 1959.

Yıldırım, Nimet. *İran Mitolojisi*, İstanbul, 2012.

Yılmaz Muzaffer. "İnanç, Mimarlık ve Algı Üzerine Mülahazalar". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/2 (Aralık 2017): 67-92. https://doi.org/10.17494/ogusbd.371419.

İNSAN-ALLAH İLİŞKİSİNİN VAROLUŞSALLIĞI ÜZERİNE DİNİ VE FELSEFÎ NOTLAR

Doç. Dr. Şahin EFİL
İnönü Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, sahinefil52@hotmail.com
Orcid: 0000-0001-9666-3092

1. Giriş

Her şeyden önce, din (İslam) anlayışına bağlı olarak açığa çıkan ve pratiğe dönüşen bir hadise olan dindarlık, daha çok insanın dinden ne anladığını ifşa etme ve bu anlayışın pratik olarak tezahür etme biçimidir. Bu bakımdan din anlayışı (algı-yorum) ile dindarlık arasında sıkı ve güçlü bir bağ vardır. Din anlayışı, daha çok dinin bir insan için ne anlama geldiğine, onun hayatına dini ve ahlaki olarak ne kattığına işaret eden teorik bilgiler bütünüdür. Bu bakımdan din anlayışı, bir Müslümanın İslam'ı anlama ve yorumlama tarzını ifade eder. Bu bağlamda din algısı, aslında o insan için bizzat dinin kendisi olmaktadır. Din anlayışı bir insanın mensubu olduğu dinden bir bütün olarak ne anladığına ve ona nasıl baktığına dair teorik bilgileri içerirken, dindarlık daha çok bu bilgilerin pratik olarak uygulanmasına ve hayat bulmasına işaret etmektedir.

Ayrıca bir insanın din anlayışı, kutsal metinlerle (Kuran ve hadisler) ne kadar uyumlu ve tutarlı ise onun dindarlığının o denli sağlam, güçlü ve makul olduğu söylenebilir**.** Bu bakımdan dindarlığın mahiyetini ortaya koymak ve onun doğru ve sağlıklı bir analizini yapabilmek için öncelikle Kuran ve hadislere, Hz. Peygamberin hayat tarzına (sünnet), bir müminin dini nasıl anladığına, daha da önemlisi onu nasıl yaşadığına dikkat kesilmek gerekir. Çünkü din anlayışına bağlı olarak gerçeklik kazanan dindarlık, ancak insanın dine dair *ilgisi*, *bilgisi* ve *kapasitesi* ölçüsünde derinlik

kazanabilir ve kendisini ele verebilir. (Örneğin Hz. Ömer'in dini anlama ve hayata aktarma konusundaki bilgisi ve kapasitesi ile Ebu Zer Gıfari'ninki arasında büyük bir farklılık vardır). Tersinden söylersek, bir insanın din konusundaki ilgi ve bilgi eksikliği ister istemez din anlayışı kadar onun dini hayatına da olumsuz bir biçimde yansımak durumundadır.

2. Din Algısı Ve Bir Hayat Tarzı Olarak Din

Hem dini bilgiler hem de onların bir pratiği olarak tezahür eden dinî tecrübe hayatî bir önem ve değer taşımakla birlikte, din gerçek anlamını teorik (dini) bilgiden ziyade pratik yaşanmışlıkta veya hayat tarzında bulur, asıl anlamına bu şekilde erişir. Daha doğrusu, bu teorik bilgileri anlamlı ve dinamik hale getiren husus, bizzat dini yaşantının kendisidir. (Bu nedenle, öncelikli olarak dini epistemolojinin kutsal metinlerle uyumlu olması ve onların felsefesini yansıtması büyük bir önem taşımaktadır). Örneğin "İslam bir hayat tarzıdır" şeklindeki bir ifadeyi anlamlı hale getiren ve ele veren şey, bu cümlenin teorik (bilişsel) boyutundan ziyade onun tatbik edilmesiyle açığa çıkmaktadır. Böyle bir ifadeyi sadece okumak ve birisinden dinlemek fazlaca bir şey ifade etmez. Bu durum, tek başına bir insanın kapasitesi ve dine karşı ilgisi veya ilgisizliği gibi hususlarla da açıklanamaz. Çünkü dinin bir hayat tarzı olduğu gerçeği, kelimenin tam anlamıyla onun kendini pratikte ele vermekte ve somutlaşmakta olduğuna işaret etmektedir. Diğer bir deyişle dinin ne olduğu ve nasıl bir gerçeklikle bizi yüz yüze getirdiği, önümüze nasıl bir koridor açtığı, ancak ve ancak o (din), bir hayat tarzı olarak yaşandığında açıklık kazanacak ve anlaşılacak bir hadisedir. Diğer bir deyişle dini anlayışın insana kazandırabileceği potansiyeller, ancak onun pratik olarak yaşam tarzına dönüşmesiyle gerçekleşebilir. Bu bakımdan, bir insan 'İslam bir hayat tarzıdır' ifadesinin anlamını, ancak dini bir hayat tarzı olarak yaşamaya başladığı andan itibaren fark etmeye ve kavramaya başlar. Yoksa insanın teorik olarak böyle bir cümleyi istediği kadar okuması veya duyması tek başına bir şey ifade etmez. Burada meselenin odak noktası, teoriden ziyade pratiğin (yaşanmışlığın) bizzat kendisidir.

Ancak elbette ki, bu durum, belli bir din hakkındaki temel bilgilerin önemli olmadığı ve işe yaramadığı anlamına gelmez. Burada anlamlı ve önemli hale gelen şey bizzat bu bilgilerin kendisidir. Zaten bilgi olmadığında pratiğe dönüşecek ve anlamlı hale gelecek olan bir şey de yok demektir. Bu bakımdan dini bilgi ile bu bilginin pratiğe (tecrübe) dönüşmesi son derece önemlidir, aralarında güçlü bir ilişki ve diyalog vardır.

Burada dini bilgi, pratiğin temel şartı değil, daha ziyade ön-şartıdır. Bu noktada teori ile pratik, birbirini tamamlamakta ve bu şekilde din bütünlüklü anlamına erişmektedir. Çünkü bilgi olmadan pratik, pratik olmadan da bilgi asıl anlamına ulaşamaz. Burada teori ile pratiğin sıkı ve güçlü bir biçimde birbirine bağlı olduğu ve biri olmadan diğerinin de olmadığı fark edilmektedir. Bu yüzden, Gazali'nin deyişiyle "ilimsiz tatbikat mümkün değilse de tatbikatsız ilmin de faydası" yoktur.[1] Bu noktada vurgulamak istediğimiz temel husus, Kuran ve Sünnet'e dayalı olan dini bilgileri anlamlı hale getiren, onlara bir dinamizm ve süreklilik kazandıran temel unsurun teorik bilgilerden ziyade pratiğin kendisi olduğudur.

"Ey iman edenler! Eğer Allah'tan sakınırsanız, O, size iyiyi kötüden ayıracak bir kabiliyet verir"[2] ayetinin ve "eğer bildiklerinizi yaparsanız, Allah size bilmediklerinizi de öğretir" hadisinin tam olarak böyle bir duruma işaret ettiğini düşünüyoruz. Burada dini bilginin tatbik edilmesi, bir yandan o bilgilerin daha iyi anlaşılmasını ve yorumlanmasını sağlarken, bir yandan da bu bilgiler, o zamana değin bilmediğimiz başka bilgilere erişmeye ve bazı bilinmeyen hakikatlerin kendisini bize açmasına imkân vermektedir. Hadiste geçen "bilmedikleriniz" ifadesini, dini yaşantının insanın bu dünyadaki hayatına bambaşka bir yön vermesi, ona burada (dünya) olup biten hadiseleri farklı bir biçimde idrak edecek ve yorumlayacak yeni bir ufuk kazandırması şeklinde anlamak mümkündür. Diğer bir deyişle bu ifadelerden Kuran'ın "insanların önüne açtığı yeni imkânları, henüz gidilmemiş, tecrübe edilmemiş dünyaları ve insanın sahip olduğu potansiyelini fark etmesini anlamaktayız."[3]

Bir Hristiyan mistiğine ait olan şu söz, izah etmeye çalıştığımız bu hususu daha açık ve somut hale getirmektedir: "Eğer siz bildiklerinizi yaparsanız, o zaman *hakikat* sizde tecelli etmeye başlar." Demek ki, bir şeyleri yapmak ve yerine getirmek için öncelikle o konuda belli bir bilgi birikimine sahip olmak bir ön şarttır ve oldukça önemlidir. Daha da önemlisi, bilginin anlamına pratikte erişmesi ve asıl anlamına bu şekilde kavuşmasıdır. Tersinden söylersek, dini bilgi pratiğe dönüşmediği sürece ne insan hayatı için bir anlam ifade edebilir, ne de onun önüne yeni bir ufuk açabilir. Oysa dini bilgiler, eyleme dönüştüğünde hem kendi işlevini

---

1 Gazali, *İlimlere Giriş*, çev. Halit Zavalsız, (İstanbul: Bilsam Yayınları, 2015), 104.

2 Enfâl, 8/29.

3 Burhanettin Tatar, *Din, Bilim ve Sanatta Hermenötik*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 89.

yerine getirecek hem de bu bilginin ancak bu şekilde gerçek anlamına eriştiği fark edilecektir.[4]

Dini bilgilerin teoriden çok pratikte kendi otantik anlamına ulaştığına dair daha birçok örnek verilebilir. Bu konuda bir iki örnek daha vermek meselenin ortaya konması ve anlaşılması bakımından yararlı olacaktır. Örneğin "yalan söylemek kötüdür" veya "yalan söylemek günahtır."[5] şeklindeki bir ayeti bir insanın bilip bilmemesi pek bir şey ifade etmez. Çünkü bu cümlenin anlamı ne onu oluşturan tek tek kelimelerin kendisinde ne de kelimelerin toplamında ve bir bütün olarak cümlenin kendisinde açığa çıkar. Söz konusu cümlenin anlamı ancak ve ancak hayat tarzında açığa çıkarak somutlaşır ve idrak edilir. Tersinden söylersek, bu ayeti veya sözü bilen bir insan yalan söylemeye devam ettiği sürece onun gerçek anlamına hiçbir zaman erişemeyecek ve o ayet anlamını o kişiye asla açmayacaktır. Yine bir Müslüman orucun ne anlama geldiğini ve Müslüman olarak insana ne gibi katkılar sunduğunu sadece fıkıh kitaplarından ve Hz. Peygamberin hayatından okuyarak öğrenemez. Dolayısıyla tek başına da olsa salt bilgi belli bir anlamı açığa çıkarmakla birlikte onu asıl anlamlı ve önemli hale getiren husus, daima ama daima pratiğin kendisidir.

Buraya değin sıkı sık referansta bulunduğumuz '*pratik*'ten veya '*dinin bir yaşam tarzına dönüştüğünde anlaşılabileceği'* ifadesinden kasıt, sadece formal (şekilsel) olarak ibadet etmek, hayata ve orada olup biten hadiselere belli kurallar çerçevesinde bakmak değil, bütün bunlar karşısında varoluşsal bir duruşa sahip olabilmektir. Bu durum, dini anlamanın ve yaşamanın insanın kaygı ve umutları eşliğinde gerçekleştiğine ve somutlaştığına işaret etmektedir. Bu bağlamda dinsel pratik, insanın dinamik bir biçimde Allah ile diyaloğa girmesi, kendisiyle yüzleşmesi ve dönüşüme uğraması demektir. Din, ancak bu şekilde içselleşmekte, derinlik kazanmakta, insanın doğal bir parçası haline gelmekte, insana ve yaşanan hayata dokunmaktadır. Bu nedenle, insan-Allah ilişkisi, özne-nesne ontolojisine dayanan salt epistemolojik bir ilişki değil, daha çok varoluşsal bir ilişkidir. Başka şekilde ifade edecek olursak, din ancak bir insanın gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı ve hisseden kalbi haline geldiğinde varoluşsal bir gerçeklik olarak kendini ele verebilir ve yaşanan bir hayat tarzına dönüşebilir. Bu da yaşanan hayatın akışı içinde ve ciddî bir bilinç

---

4 Fussilet, 41/30,33; En'am, 6/48.

5 Saf, 61/2; Şuara, 26/223.

eşliğinde insanın duygu, düşünce ve eylemlerinin doğal olarak yöneldiği gerçekliğe işaret etmektedir.

3. Dini Bilgi-Beşeri Bilgi İlişkisi

Dinin anlaşılması ve yaşanması noktasında dini bilgilerin yanı sıra beşerî bilgilerin de oldukça önemli bir yeri olduğunu vurgulamak gerekir. Daha doğrusu, din ve ona ait bilgiler, hiçbir zaman tek başına değil, ancak ve ancak tarihsel ve kültürel bir dünyanın içinde beşerî bilgilerle güçlü bağlantılar kurarak gerçek anlamına ulaşmaktadır. Gazali'nin deyişiyle "Din, dünyasız olmaz."[6] Tersinden söylersek, dünyasız bir din, bedensiz bir ruha benzer. İçinde yaşadığımız dünyadan, tarih ve kültürden kopuk bir din algısının dinin hayattan büsbütün kopmasına ve dünyasızlaşmasına, sonuçta dünyaya ve insana konuşamayan, sahici şeyler söyleyemeyen ütopik bir düşünceye dönüşmesi kaçınılmazdır. Bu durumda böyle bir din algısı ya dinin radikalleşerek marjinalleşmesine ya da katı bir selefiliğe dönüşmesine, iyiden iyiye kendini dış dünyaya ve "öteki"ne kapatmasına yol açar. Dış dünyaya, beşerî bilgi ve tecrübelere kendisini kapatan bir Müslüman dinden, Allah'tan ve dünyadan kopar. Bu durum, hem dine hem de o insana ciddi bir biçimde zarar verir. Dolayısıyla dinin tarih ve kültürden kopması, ister istemez dini bir ütopyaya ve Müslümanı da bir hayalpereste dönüştürür. Ne var ki, dinin tarih ve kültürle ilişkisini kurarken burada dini olan ile kültürel ve tarihsel olanı birbirine karıştırmamak, aralarındaki ilişkiyi ve farklılığı gözden kaçırmamak gerekir.

Din, insandan, dünyadan, tarih ve kültürden, yaşanan realiteden kopuk ve soyut bir biçimde algılanan ve toplumda tek başına yaşanan bir hadise değildir. Tam tersine din bunlarla yan yana değil, iç içe geçen, sıkı sıkıya bağlı olan, birbirini etkileyen ve dönüştüren bir süreçte somutlaşan bir hadisedir. Hz. Peygamber dönemine dikkatle bakıldığında dinin beşerî bilgilerle ve yaşanan hayatla ne kadar iç içe olduğunu ve birbirine derinden nüfuz ettiğini açıkça görmek mümkündür. Böyle olmadığı takdirde dinin anlaşılması kadar yaşanması da sorun haline gelir ve anlaşılmaz bir gerçekliğe dönüşür. Beşerî (tarihi ve kültürel) bilgiler dini bakımdan daha çok bir "ön-anlama" veya bir "anlama zemini" sağlar. Böyle bir zemin (beşerî bilgi) olmazsa dini bilgi de anlaşılmaz ve kendi içinde anlamsız bir bilgi yığınına dönüşür. Dini bilgi ve pratikler, bir anlam dünyasının içinde farklı beşerî bilgi ve tecrübelerle anlaşılma,

6 Gazali, *İlimlere Giriş*, 106.

anlam kazanma ve yaşanma şansına erişir. Çünkü "insan değerli bulduğu her tecrübe alanı için birtakım sorular sorma ihtiyacını duyar. Ve din, son derece önemli bir insani tecrübe sahasıdır. İnsan başka alanlardan getirdiği bilgilerle dinin öğrettikleri arasında uyumlu bir birlik sağlamak ister. Bunun için de her tecrübeyi bir öteki tecrübenin ışığında düşünüp değerlendirmek ister. Onun dini tecrübesi bir yanda, ilmi veya ahlaki tecrübesi başka bir yanda olmaz. Yaşanan beşerî tecrübe, bu çeşit bir parçalanmayı men eder."[7]

Tarihsel ve kültürel (beşerî) bilgiler ve tecrübeler, hem dünyayı bize getiren ve insanın dünya tecrübesini açığa çıkaran, hem de bizi dini bilgilerle karşılıklı etkileşime veya diyaloğa sokan bir işlev görmektedir. Bu bakımdan dinin bir (bu) dünya içinde veya bir anlam dünyasında anlaşılabildiğini ve yaşandığını asla göz ardı etmemek gerekir. Eğer beşerî bilgi ve tecrübeler, tek başına önemli ve anlamlı olmasaydı, bu durumda insanların Mekke ve Medine döneminde Hz. Peygambere iman etmeleri nasıl açıklanabilirdi? Örneğin Hz. Ömer Müslüman olmaya karar verdiğinde vahyi ve Hz. Peygamberi hangi bilgi ve tecrübenin ışığında anlamış ve değerlendirmiştir? O, hangi anlama zemininden yola çıkarak İslam'ı anlamış ve bir yaşam pratiğine dönüştürmüştür? Hemen belirtelim ki, Hz. Ömer'in Arap toplumunda oluşan tarih ve kültür çerçevesinde edinmiş olduğu beşerî bilgi ve tecrübeler onun İslam'ı anlamasında ve Müslüman olmasında büyük bir rol oynamıştır. Kısacası, sahabelerin Hz. Peygamberin söylediği şeyleri algılamaları ve ona iman etmeleri, Kuran'ı anlaması her şeyden önce içinde yaşadıkları toplumunda edinmiş oldukları beşerî bilgi ve bu bilgiyi insana getiren Arap dili sayesinde mümkün olmuştur.

Bu açıklamalardan hareketle sahabelerin ve bugün Müslüman olanların sadece Kuran metnine ve Hz. Peygamberin söylediklerine bakarak iman ettiklerini söylemek naif (eksik, basit) bir açıklama olur. Onlar daha çok inandıkları şeyleri yaşadıklarında onların doğru ve hakikat olduğunun farkına vardıkları için Hz. Peygambere iman ediyorlardı. (Tabiri caizse insan hayat pratiğinde dini buyrukları bu şekilde test etmekte, kendisine ne getirip ne götürdüğünü, onun önüne nasıl bir ufuk açtığını fark etme imkânı bulmaktadır). Bu bakımdan, sahabelerin iman etmesi, basitçe sadece Kur'an'a ve Hz. Peygamberin söylediklerine, yani vahye bakarak gerçekleşmemiştir. Elbette ki, Kuran ve hadisler, iman etme konusunda onları harekete geçirmiş, motive etmiş ve onlara yardımcı

7 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, (Ankara: Selçuk Yayınları, 1992), 10.

olmuştur. Ancak onlar bu bilgileri bir hayat tarzına dönüştürdüğünde dinin kendi önlerinde nasıl bir dünya açtığını ve onlara nasıl bambaşka bir ufuk kazandırdığını gerçek anlamıyla idrak etmişlerdi. Sahabeler böyle bir ufuktan hareketle çevrelerinde ve içinde yaşadıkları dünyada neyin olup bitmekte olduğunu daha farklı bir biçimde anlamış ve tecrübe etmişlerdi. Dolayısıyla sahabelerin iman etme eylemi, teorik bilgiden ziyade yaşanmışlıkta gerçek anlamına erişmiş ve somutlaşmıştır.

Görebildiğimiz kadarıyla sahabeler Hz. Peygambere iman ederken üç şeye dikkat kesilmişlerdi: Birincisi, *Muhammed'ül-Emin* olması hasebiyle Hz. Peygamber'e ve onun söylediklerine *güven* duymuşlardı. Ancak İslam'a direnenler için bu güven duygusu yerini bütünüyle güvensizliğe ve şüpheye bırakmıştır. İkincisi, işaretin (ayet ve hadisin) kendisinden ziyade daima onun işaret ettiği şeylere yönelmişler ve dikkat kesilmişlerdi. İslam'ın kısa denebilecek bir zaman dilimi içinde Arap yarım adasını aşarak dünyanın büyük bir kısmına hâkim olmasının ve bir dünya dini (evrensel) haline gelmesinin asıl açıklaması burada saklıdır. Eğer Müslümanlar işaret edilen şeylere (bu dünyaya ve orada yaşanan gerçekliklere) değil de işaretin kendisinde tutuklu kalmış olsalardı, bu durumda İslam Arap yarım adasının dışına çıkamaz ve yerel bir din olarak kalması kaçınılmaz olurdu. Üçüncüsü ise, yukarda işaret ettiğimiz gibi, sahabeler, dini bir hayat tarzına dönüştürdükçe, dini hakikatin kendisini ve asıl anlamını yavaş yavaş kendilerine açmaya başladığını fark etmişlerdi. Güven duygusu, insanların Müslüman olmalarında oldukça önemli bir rol oynamakla birlikte diğer iki unsur da en az bu güven duygusu kadar ve belki ondan çok daha fazla onları etkilemiş ve önlerine yepyeni bir dünyanın kapılarını açmıştır. İkinci ve üçüncü özellik ilkine bağlı olmasına rağmen onların başlı başına bir önemi ve anlamı olduğunu kaydetmek gerekir. Dolayısıyla sahabelerin vahyi kabul etmeleri gerçeğini, burada dile getirilen hususlardan sadece biriyle açıklamanın doğru olmadığını, dolayısıyla bu hususların bir bütün olarak dikkate alınması gerektiğini düşünüyoruz. Burada işaret etmeye çalıştığımız üç noktanın bugün de anlamlı, geçerli ve önemli olduğu bir gerçektir.

Bugüne geldiğimizde ise, bütün hadise sadece Hz. Peygamberin söylediklerini doğru olduğuna dair güven duygusu üzerinde yoğunluk kazanmış, en az onun kadar önemli olan diğer hususlar ya fark edilmemiş ya da şu veya bu sebepten dolayı göz ardı edilmiştir. Müslümanlar bugün Kuran ve hadisleri okurken ve anlamaya çalışırken genelde işaretin (ayet ve hadis) kendisine odaklanmış ve orada tutuklu kalmış görünmektedir.

Böylece anlamın sadece ve sadece işaretin kendisinde olduğu varsayımı bir illüzyon yaratmış, böylece *gerçek (hakikat)* yerini önemli ölçüde bir *kurguya* bırakmıştır. Bu da Müslümanları önemli ölçüde içinde yaşadıkları dünyadan ve orada yaşanan gerçeklerden koparmış, onları bu dünyaya yabancılaştırmış, böylece İslam, önemli ölçüde dünyasız bir dine dönüşmüş ve Müslümanlar ise kendilerini dünyasız bir ortamda bulmuştur. Dünyasız bir ortamda dinin anlaşılma ve yaşanma şansı asla yoktur. Oysa işaretin anlamı genelde işaretin kendisinden ziyade onun ötesinde ve dışındadır. Burada işaret (gösteren) başka, kendisine işaret edilen (gösterilen) ise çok daha başka bir şeydir. Bu yüzden, bunları birbirine karıştırmamak, birini diğerine indirgememek gerekir.

Ayrıca, ne yazık ki, dini bilgi ile dini yaşam eş değer olarak görülmüş, teorik bilgi ön plana çıkmış, pratik yaşanmışlık, daha da önemlisi, dini bilginin bu yaşanmışlıkta gerçek anlamına eriştiği, *özellikle yaşanmışlığın Müslümanı dönüştürdüğü gerçeği* ya geri planda kalmış ya da önemli ölçüde unutulmuştur. Bu durum, dinin (din anlayışının) önemli ölçüde insana ve dünyaya sahici şeyler söyleyememesi, hayata dokunamaması anlamına gelmektedir. Diğer bir deyişle sadece teorik dini bilginin öne çıkması, dolayısıyla pratik yaşamın geri planda kalması, büyük ölçüde dinin işlevsizliğine ve boşlukta duran bir hadiseye dönüşmesine yol açmıştır. Burada teori ile pratik arasındaki güçlü bağ kopmuş, bunların arasında ciddi bir mesafe oluşmuştur. Bunun anlamı, böyle bir din algısının *insanın kendisine dönüş yapmasına* engel teşkil etmesi *ve* onun hayatını bir bütün olarak şekillendirmemesi demektir. İnsanın kendisine dönüş yapmayan bir din, doğal olarak onun benliğini ve hayatını da dönüştüremez, dolayısıyla dünyaya ve hayata dokunamaz. Kanaatimizce günümüz dünyasında gençlerin İslam'dan uzaklaşıp kendilerini ateizm, deizm ve agnostisizm gibi düşünce akımlarının kucağında bulmalarının ve bu tip ideolojilerle kendilerini tanımlamalarının gerisinde belli ölçüde burada işaret ettiğimiz dünyasız bir din algısı yatmaktadır.

4. Bilincin Dönüşümü ve Müslümanın Orijinalliği

Dinin insanı dönüştürmesinin teoriden ziyade pratikte kendini ele verdiğine daha önce işaret etmiştik. İnsan İslam'ın yerine getirmesini istediği ibadetleri yaparken veya İslam'ı bir hayat tarzı olarak yaşarken görebildiğimiz kadarıyla önemli bir değişim geçirmeye başlar ve bu değişim onda üç farklı tarzda açığa çıkar: Birincisi, insan ibadetlerle ilgili olarak öğrenmiş olduğu bilgilerin, dolayısıyla İslam'ın bir bütün olarak ne

anlama geldiğini belli bir süreç içinde idrak etmeye başlar. İkincisi, daha önce bu konuda bilinmeyen birtakım bilgiler ve hakikatler ona kendisini yavaş yavaş açar. Burada söylenenden çok söylenmeyen veya söylenemeyen (şeyler) açığa çıkar. Üçüncüsü, dönüşüm esnasında zaten Müslümanın (öz-bilinç) bilinci değiştiği için o artık kendisini, hayatta olup biten hadiseleri ve içinde yaşadığı dünyayı öncekinden daha farklı bir biçimde görmeye ve yorumlamaya başlar. Daha doğrusu, Müslüman ibadet ettikçe değişime uğrayacak ve bu değişim onun kendisini ve içinde yaşadığı dünyayı bambaşka bir biçimde görmesine imkân verecektir. Bu husus, Müslümanın duygu, düşünce ve tecrübe bakımından orijinalliğini veya farklılığını göstermektedir. İşte Müslümanın dini anlayışını ve yaşantısını orijinal/özgün hale getiren şey, tam olarak bilincin dönüşmesiyle açığa çıkmakta ve kendini ele vermektedir. Dolayısıyla dini ve ahlaki olarak genel ilkeleri (tümel) bakımından İslam, insanları ortak bir noktada buluşturmakla birlikte dinin bir hayat tarzı haline gelmesi, bir Müslümanın dünyasında farklı (öznel-tikel) boyutların ortaya çıkmasına sebep olur. Burada bir Müslüman ile diğer Müslüman arasında dini anlayış ve dünyaya bakış açısından önemli farklılıkların açığa çıkmasını bir sorun değil, tam tersine bir zenginlik, çeşitlilik ve rahmet olarak görmek gerekir. Kısacası Hz. Peygamberin "ümmetimin ihtilafında rahmet vardır" sözü, dinin farklı şekillerde anlaşılmasına imkân veren oldukça önemli bir hadistir. Aynı şekilde İslam düşünce tarihinde bu çoğulcu yapıya işaret eden en dikkat çekici sözlerden birisi şudur: "Benim görüşüm yanlış olması muhtemel doğrudur. Muhalifimin görüşü ise doğru olması muhtemel yanlıştır." İmam Şâfiî tarafından dile getirilen ve onun dünya görüşünü ele veren bu kritik söz, bugün bize ihtilafın ihtilafa değil, tam tersine rahmet ve berekete, kısacası çoğulcu bir yapıya nasıl dönüşmesi gerektiği hakkında önemli ipuçlar vermektedir.

Allah'ın ibadete veya başka bir şeye ihtiyacı olduğunu söylemek, tevhid ilkesiyle çelişmekte ve Allah'ın otoritesini sarsan bir soruna dönüşmektedir. *İhtiyaç* kelimesi, eksikliği, zayıflığı ve kendi kendine yetmezliği ifade etmesi nedeniyle Allah ile ilişkilendirilmesi asla doğru değildir. Bu bakımdan, ibadete Allah'ın değil, insanın ihtiyacı olduğu açıktır. İslam dininde hemen her ibadet, bir yandan insana farklı meziyetler kazandırmayı hedeflerken, bir yandan da onu ahlaken eğitme ve olgunlaştırma amacı gütmektedir. Örneğin zekât insana paylaşmayı ve cömertliği; hac (takva hariç) ırkı, makamı, rengi, kültürü ne olursa olsun bütün insanların Allah'ın huzurunda eşit olduğunu bizzat yaşayarak öğretir ve insanı

bu şekilde eğitir. Oruç bedensel ve ruhsal dayanıklılığı, sabır ve metanet duygusunu geliştirir ve güçlendirir. Namaz ise, bir yandan insana bütün bu ibadetlerin kazandırdıklarını ve daha fazlasını kazandırırken, bir yandan da onun günlük yaşamına bir çeki düzen verir, gündelik hayatı ciddi bir biçimde disipline eder, hayatına bir dinamizm ve süreklilik katar. Ancak namazın bilinçli bir şekilde kılınması, insanın bilgi ve yaşanmışlık düzeyi (tecrübe) gibi hususlar, bir Müslümanla diğer Müslüman arasında önemli farklılıklara neden olmaktadır.

Bunu şu şekilde açıklayabiliriz: Bir Müslüman namazını fıkıh kurallarına uygun bir biçimde kılarken ve tamamen bu kurallara odaklanırken, bir diğeri bunları da dikkate alarak namazını derin bir manevi huzur ve düşünce içinde kılmaktadır. Bu iki Müslümanın namaz kılma eylemi ve namazla ilişkileri formel olarak birbirine benzemekle birlikte her ikisi de muhteva bakımından oldukça farklıdır. İlkinde bir derinlikten ve tefekkürden söz edemezken, ikincisinde ise namaz insanın dini ve düşünce dünyasını dönüştüren, zenginleştiren, içselleştiren ve derinleştiren bir hadiseye dönüşmektedir. İlkinde namaz insanda bir değişime yol açmazken, diğerinde mümini değiştirmekte ve onu bambaşka bir insan haline getirmektedir. Bu değişim ve dönüşüm, sadece dinle sınırlı olan bir şey değil, bir bütün olarak insanın duygu, düşünce ve pratik hayatını da bir bütün olarak etkilemekte ve belirlemektedir. Böylece İslam'ın yapılmasını emrettiği ibadetlerin her biri, yavaş yavaş Müslümanın hayatında farklılık yaratmaya ve bir bütün olarak onu dönüştürmeye başlar. Felsefi bir tabirle söyleyecek olursak, burada tümel ile tikel arasında önemli bir ilişki olmakla birlikte Müslümanın dini yaşantısı daha çok kendisini tikel veya öznel dini yaşantıda somutlaşmakta ve görünür hale gelmektedir.

İslam'da ibadetlerin (dinin) hem Allah'a hem de insana yönelik iki farklı boyutundan söz etmek mümkündür. Birincisi, İslam dininde bütün ibadetlerin gerçek amacı, her şeyden önce Allah'a kul olmak ve O'nun rızasını kazanmaktır.[8] İkincisi ve daha da önemlisi, insan-Allah ilişkisinin süreklilik ve dinamizm kazanması, bu ilişkinin güçlü ve canlı bir diyaloğa dönüşmesi, daha çok namaz, oruç, hac ve zekât gibi formel ibadetlerle gerçekleşmektedir. Bu bakımdan bu ibadetlerin, düzenli veya sık sık yapılması nedeniyle özellikle namazın insanın duygu, düşünce ve pratik hayatı için katkısı, anlam ve önemi her şeyin üstündedir. Daha açık söylersek, bu ibadetlerin insan hayatına en büyük etkisi ve katkısı, insan bilincini

8 Zariyat, 51/56.

dönüştürmesiyle kendini ele vermektedir. Bilinci dönüşüme uğrayan bir Müslüman, doğal olarak artık kendisine, hayata, orada olup biten hadiselere, insana ve dünyaya bambaşka bir gözle bakmaya başlar. Bunun bir diğer anlamı, ibadetlerin Müslümanın dünya görüşünü köklü bir biçimde değişim ve dönüşüme uğratmasıdır. İbadetler, Allah'a ve insana dönen boyutlarıyla öte dünya kadar bu dünyaya da sahici şeyler söylemektedir. Böylece onlar, Müslümanın bu iki dünya arasında hayat boyunca dengeli, derin ve canlı bir ilişki kurmasına imkân vermektedir. Ne yazık ki, çağımızda genelde ibadetlerin ilk boyutu öne çıkmış ve diğer boyutu ise ya geri planda kalmış ya da önemli ölçüde göz ardı edilmiştir. Özellikle vaazlarda bunun tipik örneklerini sıkça görmek mümkündür. Bu durumda insan ile Allah arasında bir diyalogdan değil, monologdan söz edilebilir ki, bu da bir ilişkiye değil, daha ziyade bir kopukluk ve uzaklaşma durumuna işaret etmektedir.

Bu ibadetler, bir yandan insanın Allah'a kulluk etmesini sağlarken, bir yandan da onu kendisiyle yüzleştirmektedir. Zaten bir insanın dönüşümü, ciddi bir yüzleşme olmadan asla gerçekleşmez. Bu nedenle dönüşmek, aynı zamanda insanın kendisiyle, kendi zaaf ve yanılgılarıyla ciddi bir biçimde hesaplaşması demektir. Bu durum, insan hayatında hem son derece zor hem de uzun bir süreci gerektirmektedir. Dinin veya ibadetlerin en önemli amacı, insanın hayatı boyunca kendisiyle yüzleşmesini sağlayarak onu dönüştürmek, böylece insana bambaşka bir kişilik/kimlik ve ufuk kazandırmaktır. Örneğin "Namazı dosdoğru kıl! Şüphesiz namaz, insanı her türlü hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoyar."[9] ayeti, söz ve eylem olarak insanı yaptıklarıyla ve kendisiyle ciddî bir biçimde ve açıkça yüzleşmeye çağırmaktadır. Günde beş defa tekrarlanan bu çağrı, bir Müslümanın hayatında ömür boyu yapması gereken uzun soluklu bir hesaplaşmaya dönüşmektedir. 'Namazı dosdoğru kılmak ne demektir?' sorusunu bir Müslüman kendisine sık sık sormalıdır. Bu sorunun gerçek cevaplarından birisi, kılınan namaz insan hayatında bir hesaplaşmaya dönüştüğünde ve onu değiştirdiğinde açığa çıkmaktadır. Dolayısıyla namazın dosdoğru kılındığının en kritik göstergelerinin başında yüzleşmenin kendisi gelmektedir. Eğer orada gerçek anlamda bir yüzleşme varsa –tam emin olmasak da-- namazın dosdoğru kılındığına dair sahici bir umudumuz olabilir. Aksi takdirde böyle bir ibadet, insan-Allah ilişkisini

9 Ankebut, 29/45.

monoloğa dönüştürüp onu Allah'tan uzaklaştırabilir de.[10] Allah'la sağlıklı, derin, samimi, sıkı ve dinamik bir ilişki kurmanın anlamı ve önemi tam da yüzleşme esnasında açığa çıkmaktadır.

Allah'ın rızasını kazanmaya çalışan insan aynı zamanda kendisini dönüştüren, dini düşünce ve pratiklerin kendisini dönüştürmesine izin veren, nereden gelirse gelsin hakikate açık olan insandır. Dönüşüm için hakikate açık olabilme cesareti göstermek ve bu açıklık durumunu (philosophia) hayat boyu korumak şarttır. Aksi takdirde Müslüman bilincin dönüşümü asla gerçekleşemez. İnsan kendisiyle yüzleşebildiği ve kendisini dönüştürebildiği sürece Allah'la gerçek bir diyaloğa girebilir. Böyle bir diyalog ne dünyayı ahirete ne de ahireti dünyaya feda etmeye asla izin vermez. Her iki dünya arasında güçlü ve dengeli bir ilişki kurmanın yegâne yolu insan-Allah diyaloğundan geçmektedir. Yoksa bu diyalog, monoloğa dönüştüğünde gerçek anlamına erişemez ve işlevini bir bütün olarak kaybedebilir. Çünkü insan-Allah ilişkisi monolojik değil, diyalojiktir. İnsanın zihinsel, ruhsal ve fiziksel dünyasını dönüştürecek olan da ancak böyle bir (diyalojik) ilişki olabilir.

Bu yüzden, insan-Allah arasındaki "ilişki temelde *ben* ve *sen* formunda olup özne ve nesne arasındaki epistemolojik ilişkiye indirgenemez."[11] Özne-nesne ilişkisinde daima büyük bir mesafe veya önemli bir uçurum vardır. Bu uçurum, öznenin nesne hakkında bilgi sahibi olmasını önlediği gibi onlar arasında ciddî bir yabancılaşmaya da neden olur. Bu durum, ister istemez öznede bir illüzyona yol açar. Bu yüzden, insan-Allah ilişkisi epistemolojik olmaktan ziyade varoluşsal bir ilişkidir. Varoluşsal ilişki, insanın kaygı ve umutları doğrultusunda gerçekleştiği için insan ile Allah arasında bir uçurum ve yabancılaşma asla açığa çıkmaz. Bu ilişki, insanın hayatı boyunca farklı boyutlar kazanarak, derinleşerek ve zenginleşerek varlığını devam ettirir. İnsan hayatındaki iniş çıkışlar, kaygı ve umutlar, yeni bilgi ve tecrübeler, insan-Allah ilişkisini (olumlu veya olumsuz), dolayısıyla Müslümanı hayat boyunca ciddî bir biçimde etkilemeye ve dönüştürmeye devam eder.

Bu bakımdan, Müslümanların dini anlayış ve tecrübeleri, ana hatlarıyla ortak (benzer) olsa da detaylarda birbirinden farklılaşmakta ve çeşitli boyutlar kazanarak kendini ele vermektedir. Bu durum, insanların farklı karaktere ve kültüre sahip olmaları, ilgi, bilgi ve kapasite bakımından

---

10 Mâun, 107/4-7.

11 Burhanettin Tatar, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 132.

çeşitlilik göstermeleri gibi hususlar dikkate alındığında gayet doğaldır ve daha iyi anlaşılmaktadır. Bu nedenle, bu tür şeyleri, bir sorun değil, tam tersine bir zenginlik, çeşitlilik, renklilik ve farklılık kaynağı olarak görmek gerekir. Bu özellikler, dinin anlaşılmasında, din anlayışının, dini bilgi ve tecrübenin derinlik, sağlamlık ve orijinallik kazanmasında, dinin yaşanan hayatla güçlü bir bağ kurmasında, insana ve hayata dokunabilmesinde, orada yaşanan hadiselerin anlaşılmasında ve yorumlanmasında, dolayısıyla yepyeni bir perspektife bürünmesinde oldukça önemli bir rol oynamaktadır. Bir Müslüman dini bilgilere ve yaşantıya ne kadar ilgi duyuyorsa ve onlara ne kadar değer veriyorsa, doğal olarak din de onun için o kadar önemli ve o denli hayati bir hadise haline gelir. Daha doğrusu, dini hakikat, ancak kendisine yönelik ilgi ve bilginin artması nispetinde kendi gerçekliğini insana açabilir, onun kaderini etkileyebilir ve dönüştürebilir.

İnsan-Allah ilişkisi bağlamında karşımıza çıkan en önemli hususlardan birisi, ahlâkî yetkinleşme sorunudur. İşte bir müminin dini anlayışında ve hayat tarzında orijinal olan veya farklılık yaratan temel nokta bu "dönüşüm (değişim)" esnasında açığa çıkar. Yukarda kısaca işaret ettiğimiz yüzleşme temelde ahlâkî bir yüzleşmedir. Söz konusu dönüşüm, daha çok ahlak zeminde ve ahlaki yüzleşme esnasında gerçekleşmekte ve hayat bulmaktadır. Ahlaki yetkinleşme demek, insanın hayat boyu hemen her konuda kendisiyle yüzleşebilmesi ve kendi kendini kritik edebilmesi anlamına gelmektedir. Böyle bir kritik, insan hayatında ahlaki yetkinleşme ve dönüşüm olarak açığa çıkar. Bu bağlamda "*Kuran'ın insana en büyük ve en önemli mesajı kendini dönüştür*" şeklinde açığa çıkmaktadır.[12]Din, insanı dönüştürebildiği sürece insana ve hayata dokunabilir, insana geri dönüş yapabilir ve (gerçek) *din* haline gelebilir. Bu noktada insanın dinin kendisini dönüştürmesine izin vermesi veya dönüşüme açık olması gerekir.

Eğer bir Müslümanın hayatında böyle bir dönüşüm gerçekleşmiyorsa, bu durumda ya onun kendisinde ya da din anlayışında ciddî bir sorun var demektir. (Bu durumda din, birtakım kurallara indirgenmekte ve formel bir hale gelmekte, bir tür alışkanlıklar yığınına dönüşmekte, bu şekilde insanı ve içinde yaşadığı hayatı ıskalamakta, dolayısıyla hayattan kopmakta ve insanı da koparmaktadır). Tersinden söylersek, din algısının niteliğini, derinliğini ve kapsamını belirleyecek olan şey, bu algının insanı olumlu yönde ne kadar dönüştürdüğü ve insanın bu dönüşüme ne

12 Rad, 13/11.

kadar açık olduğu noktasında düğümlenmektedir. Bunun en dikkat çekici örneklerinden birisi, Gazali'nin hayat hikâyesinde karşımıza çıkmaktadır. O, *el-Munkız* adlı otobiyografisinde dini (ve beşerî) bilgileri başlangıçta nasıl taklid ettiğine ve hayatının ilerleyen aşamalarında taklidden kurtulup nasıl tahkik noktasına eriştiğine dair kritik bilgi ve tecrübelerini bize aktarır. Burada ve *Mişkât*'ta Gazali'nin *taklid* ile başlayan din anlayışını, *ilim* yoluyla makul gerekçelere dayandırdığı ve doğru bilgiye ulaşmak için büyük bir çaba harcadığı fark edilmektedir. Bu bilgiler, onun hayatında ancak *zevk* derecesine eriştiğinde veya hayat pratiğine dönüştüğünde deruni bir boyut kazanabilmiş ve onu dönüştürebilmiştir.[13]

Bu dönüşüm, ister istemez Müslümanda hem bir benlik (şuur) bilinci yaratacak, hem de onun karşısına ciddî bir yüzleşme sorunu olarak çıkacaktır. Böyle bir bilinç, Müslümanın epistemolojik ve özellikle ontolojik olarak nerede durduğu, kendisine, dünyaya ve orada olup biten hadiselere nasıl baktığı noktasında onda önemli bir farkındalık yaratan, ona özel bir perspektif sunan temel bir karakteristik durumuna işaret etmektedir. Artık Müslüman kendilik (benlik) bilincinin daima eşlik ettiği bu perspektiften hareketle dünyayı ve hadiseleri anlamaya, analiz etmeye ve değerlendirmeye çalışacaktır. *Benlik bilinci*, bir yandan bir Müslümanı diğer Müslümanlarla ortak bir zeminde buluştururken, diğer yandan da onları birbirinden ayıran veya farklı kılan, onlara bambaşka bir yön (ufuk) veren bir hadiseye gönderme yapmaktadır. Ancak burada *farklılık* derken kast edilen şey, ötekileştirme, zıtlık ve düşmanlık gibi hususları değil, daha ziyade bir Müslümanın kendine özgü dini ve kültürel zenginliğine, kendi içinde renklilik, farklılık ve derinliğine, kendine özgü dini tecrübesine, kısacası bir Müslümanın otantikliğine işaret edilmektedir.

"Yüzünüzü nereye dönerseniz dönün, Allah'ın vechi oradadır."[14] ayeti hem müminin bu bilinç (benlik bilinci) durumuna işaret etmekte, hem de ona (halife olma) sorumluluğunu, insan olduğunu, daima Allah'ın gözetimi altında bulunduğunu ve hayatı boyunca ilahi bir yüzle yüzleşmesi gerektiğini hatırlatmaktadır. Burada ilahi bir yüzle yüzleşmek derken, insanın daima Allah'ın huzurunda olduğuna, O'nun onu (insan) görüp gözettiğine, insanın Allah'a hesap vereceğine dair bir bilinçle bu dünyada hareket etmesi gerektiğine işaret etmekteyiz. İlahi bir yüzle yüzleşmek,

---

13 Gazali, *el-Munkızu Min-Ad-Dalâl*, trc. Hilmi Güngör, (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990); Gazali, *Mişkâtü'l-Envâr*, çev. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 64.

14 Bakara, 2/115.

sonunda insanın kendisine dönerek onun kendisiyle yüzleşmesi durumunu ifade etmektedir. İnsanın kendisine dönmeyen bir yüzleşmenin gerçek anlamda bir yüzleşme olmadığını söylemeye bile gerek yoktur. Çünkü yüzleşme denilen hadise, ancak karşımızda ve bizim dışımızda bir başka yüz (Allah veya öteki) olduğunda anlamlı hale gelmekte ve gerçek anlamına erişmektedir. Daha doğrusu, bir yerde *ben* ve *öteki* olmak üzere en az iki (tane) yüz olduğunda gerçek bir yüzleşmeden söz edebilir. Yüzün (face) olmadığı bir yerde gerçek bir yüzleşmeden bahsetmek anlamsızdır. (Allah ile yüzleşme, dini düşünceyi diğer düşünme biçimlerinden ayıran en önemli noktadır. O, diyalojik bir düşünme tarzına işaret ederken, diğerleri daha çok monolojik düşünme tarzına dayanmaktadır.) Kaldı ki, Hz. Peygamberin "ölmeden önce ölünüz" ve "hesaba çekilmeden önce kendinizi hesaba çekiniz" gibi sözleri, özellikle Kuran'da ahiretle ilgili ayetlerin neredeyse tamamı insanın bu dünyada gerçekleştirmesi gereken yüzleşmeye işaret etmekte ve bunun ne kadar önemli bir hadise olduğunu insanoğluna sık sık hatırlatmaktadır.[15] Kendisi başta olmak üzere insanın hayatı boyunca pek çok hadise ve sorunla, duygu ve düşünce ile yüzleşmesi kaçınılmaz bir durumdur. Çünkü yüzleşmeksizin hayatta yol almaya çalışan insan ya yolda kalacak ya da yolunu şaşıracak, insan olarak varlığını koruyamayacak, ister istemez hayata yenik düşecek, hayata ve orada olup biten hadiselere karşı direnç gösteremeyecektir. Bu durumda ne ahlak ve yüzleşmenin ne de dinin onun için bir anlam ve önemi olacaktır. Burada açıklamaya çalıştığımız yüzleşme en iyi anlamına Sokrat'ın şu veciz ifadesinde erişmektedir: "Sorgulanmamış bir hayat yaşanmaya değmez."

5. Sonuç

Sonuç olarak, din anlayışı (din), her şeyden önce teorik bilgiden ziyade pratiğe, yaşanmışlığa; dinin içselleşmesine, bir yaşam pratiği haline gelmesine ve kişisel tecrübeye (dini tecrübe) dönüşmesine, bir bakıma varoluşsal bir gerçekliğe işaret eden oldukça önemli bir hadisedir. Bu demektir ki, din, insanın pratik hayatını yönlendirebildiği ölçüde din olmaktadır. Ancak bu yaşam pratiği tek başına değil, ilahi bir varlığa bağlanarak ve O'nun'la sıkı ve sağlıklı bir ilişki kurarak oluşmakta, derinleşmekte ve anlamlı hale gelmektedir. Bu anlamda din anlayışı, monolojik bir hadiseye değil, diyalojik bir ilişki tarzına, derin bir bağlılığa, samimi bir yakınlığa ve diyaloğa işaret etmektedir. Bu bakımdan, din veya din

15 Bakara, 2/48.

anlayışı, bir bütün olarak insan-Allah ilişkisi zemininde kurulan, gelişen ve olgunlaşan bir hadisedir. Bununla birlikte, bu ilişki esnasında *kendilik (benlik) bilinci* diye adlandırabileceğimiz Müminin bilinci, daima dönüşüme uğrar ve yaptığı eylemlere bu bilinç eşlik eder. Bu, değişip dönüşmesine rağmen daima otantikliğini muhafaza eden ve dönüştükçe insanı da dönüştüren bir bilinç durumudur. Dini bağlamda kendilik bilincinin dönüşmesi, teorik bilgilerden ziyade pratikte, bir hayat tarzında açığa çıkmakta ve kendini ele vermektedir. Bilincin eşlik etmediği bir din anlayışı, alışkanlık haline gelmiş birtakım kuralların ötesine gidemez ve zamanla katılaşarak önemli bir soruna dönüşebilir. Zira böyle bir anlayışının rutin alışkanlıkların, bilinçsiz bir takım söz ve davranışların ötesine gitme imkânı yoktur. Bu, aynı zamanda insan-Allah ilişkisinin monoloğa dönüşmesi, tek düze hale gelmesi, samimiyetini ve derinliğini yitirmesi demektir. Burada ilişkisizlik, yabancılaşma ve hakikatten kopma söz konusudur.

6. Kaynakça

Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1992.

Gazali, *Mişkâtü'l-Envâr*. (Çev. Mahmut Kaya). Klasik Yayınları. İstanbul, 2018.

Gazali, *İlimlere Giriş.* (Çev. Halit Zavalsız). İstanbul: Bilsam Yayınları, 2015.

Gazali, *el-Munkızu Min-Ad-Dalâl.* (Çev. Hilmi Güngör). İstanbul: M. E. B. Yayınları, 1990.

Tatar, Burhanettin. *Din, Bilim ve Sanatta Hermenötik*. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.

Tatar, Burhanettin. *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti*. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.

AHLAK VE DİN İLİŞKİSİNİ TARTIŞMADA KLASİK DÖNEM İSLAM DÜŞÜNCESİNİN ÇAĞDAŞ AHLAK FELSEFESİNE KATKISI: CÂHİZ VE MACINTYRE ÖRNEKLER

Dr. Öğr. Üyesi Elif Nur ERKAN BALCI
Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/elifnurerkanbalci@gmail.com
Orcid: 0000-0002-8993-3522

Giriş

Tanrı ve ahlak yaşamımızda oldukça fazla yer kaplayan önemli bir meseledir. Bunun böyle olması da sadece çağımıza has bir durum olarak gözükmemektedir. Nispeten yeni olan ise modern felsefenin etkisiyle birlikte meseleye yaklaşım şekillerinin farklılaşmasıdır. Bunların en popüler olanı işgal ettiği alanın çok katmanlılığı dolayısıyla Tanrı'yı ahlakla ilişkilendirerek ya da tam tersi ilişkilendirmeyerek ele alma şeklidir. Bu çok katmanlılık kişinin basitçe Tanrı'ya inanıp inanmaması gibi teolojik bir tutumun, teolojiyi aşan farklı sonuçları ortaya çıkarmasıyla ilgili olmasıdır. Nitekim kişinin Tanrı'ya inanıp inanmaması imanla ilgili bir mesele olarak düşünülebilecekken Tanrı ve ahlaklılık arasında kurulmaya çalışılan muhtemel/zorunlu bir ilişki kişisel inanç alanlarının ötesine taşan sosyal, hukuksal ve psikolojik sorunları da beraberinde getirmesidir.

Örneğin, ahlak ve dindarlık arasında bir ilişki görenler için kişinin ateist olması nesnel toplumsal ahlak kurallarına uymaya yönelik bir zafiyet doğurabilir. Bu da toplum düzeni açısından bir tehdittir. Teistler ise ahlaka bağlılıklarını Tanrı'ya olan bağlılıklarıyla açıkladıklarında ahlaki alanda samimiyetsiz olma suçlamalarıyla karşılaşabilmektedirler. Dolayısıyla günümüzde ahlak ve Tanrı arasındaki ilişki inananlar açısından ateistleri ikna etmeye yönelik bir çabaya dönüşürken, ateistler için de teizme bir

karşı saldırı, bir nefsi-müdafaa meselesine dönüşmüştür. Her iki çabanın ortaya çıkardığı sonuç ahlak ve dindarlık tartışmasının tarafların birbirlerini asla ikna edemedikleri bir argümantasyon yarışına dönüşmesidir. Pratikte ise bu yarışın galibi hiçbir zaman olmamıştır. Çünkü "ateistlerle teistler arasındaki çatlak genelde üstünden atlanamayacak kadar geniştir."[1] Bu gerçeğe rağmen konunun ısrarlı bir şekilde savunmacı bir retorikle ele alınması meseleyi akademik bir sıkıcılığa mahkûm etmektedir.

Konuyu tartışma şeklinin tespit edilebilen ilk hali Platon'un *Eutphron* diyaloğundaki ahlak ve dindarlık tartışmasına kadar geri gider. Burada Sokrates konuyla ilgili ilk soruyu formüle eder gözükür: Bir eylemi ahlaki/doğru kılan Tanrı'nın onu emretmiş olması mıdır? Ya da Tanrı, eylemin kendisi zaten ahlaki/doğru olduğu için mi onu emretmiştir? Sorunun klasik gelenekte algılanma biçimi ne bir teizm savunusu doğurmuştur ne de ateizm savunusu. Nitekim klasik gelenekte, özellikle erken dönem İslam kelamında, Hıristiyanlık açısından düşündüğümüzde de özellikle ortaçağ Hristiyan metinlerinin konuya bakış açısı ahlak ve din konusunu birbirinden ayırmadan ve bu ilişkiyi teizm lehine felsefi bir argümantasyon yarışına dönüştürmeden ele almak şeklinde olmuştur. Elbette buradaki temel etkenler, İslam'ın ilk ve orta yüzyıllarında ve aynı şekilde ortaçağ Hristiyanlığında modernitedeki gibi radikal bir ateizm olgusu ya da saldırısıyla karşılaşılmaması ve moderniteyle birlikte gelişecek olan dinin konularının insanı ilgilendiren diğer konulardan henüz ayrışmaması oldukça belirleyici olmuştur. Elbette bu ayrışma klasik düşüncenin modern düşünceye kıyasla o sırada bilmediği bir ayrışmadır.

Modern dönemde ise ahlak ve din arasındaki organik ilişki kopartılır. Bunun sonucunda ise ahlak ve dinin iki bağımsız bir konu olarak ele alınması, akabinde ahlak ve din arasında zoraki bir ilişki kurma ya da bu ilişkiyi dışlama gibi sonuçlar ortaya çıkmıştır. Bu sonuçlar doğrultusunda kişinin ahlaklı olması için dindar olması gerektiği ya da tam tersi şeklindeki ifadeler modernite öncesi dünyanın kesinlikle anlamayacağı cümleler olarak formüle edilmiştir. Nitekim Freud modern insanı Tanrı'nın öldüğüne inanan insan olarak varsaymış, Dostoyevski'deki baba Karamazov ve ardından Nietzsche *"Tanrı yoksa her şey mübahtır"*

---

1 Walter Sinnott-Armstrong, *Tanrısız Ahlak?,* 4. Baskı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018), 12, 22,123 vd.

demiş ve son olarak da Lacan bu cümleyi *"Tanrı varsa her şey mübahtır"*[2] şeklinde ters yüz etmiştir.

Modern Batı felsefesindeki tartışmalar bu haliyle oldukça zengindir, ancak tüm zenginliğine rağmen taraflar birbirilerini etkilemede başarısız olmuşlardır. Çünkü ahlaklı olmaya herkesi ikna edebilecek bir neden ne geçmişte ne de günümüzde henüz icat edilememiştir.[3] Bu bağlamda Hristiyan filozof Hauerwas haklı olarak teolojik ahlak savunucularının modernitenin seküler ahlak savunucuları kadar başarısız olduğunu öne sürer. Çünkü teolojik bir ahlak kurma çabası ahlakı teolojik olmayan bir içerikle çalışan felsefecileri etkilemede her zaman yetersiz kalmıştır. Hauerwas, Tanrı merkezli bir ahlak inşasının çoğu zaman yaşanmaya değer ahlaki bir yaşama dair herhangi bir katkı sunmadığını da ifade eder. Öyle ki, Tanrı ve ahlak ilişkisini kurmaya çalışanlar zamanlarını *"Tanrının emrettiği şey ahlaki midir, değil midir?"* sorusuna cevap vermekle öldürmektedirler. Hauerwas'a göre bu vakit kayıpları dindar felsefecilerin entelektüel bir zafiyetinden çok sosyolojik bir zafiyetin sonucudur. Bu zafiyet dinin özellikle Batıda artan bir şekilde marjinal bir konu haline gelmesiyle ilgilidir.[4] Git gide marjinalleşen bir konuyu olağan kılmaya yönelik çabalar da oldukça eğreti durmaktadır.

Bu çalışmada klasik ve modern dönemdeki konuyu tartışma şekillerine yönelik farklılıkların ayrıntısına girilmeyecektir. Nitekim, artık bu ayrımların ortadan kalkabilmesinin mümkün olmadığı farklı bir evren ve insan düşüncesi içinde yaşıyoruz. Burada yapılabilir olan ise klasik dönemin modern dönemin bu konuyla ilgili açmazlarına nasıl katkılar sunabileceği kısmıdır. Bu makalenin ilgilendiği mesele de ahlak ve dindarlık meselesini tartışma şekillerimizin klasiğin kendine güvenen ancak savunmacı olmayan Tanrı algısıyla, çağdaş dönemin Tanrı ve ahlaklılık tartışmasına nasıl bir epistemolojik katkıda bulunabileceği meselesidir. Bu çalışmada söz konusu katkıyı örneklendirmek için iki düşünür arasında kurulabilecek bir bağlantıya dikkat çekilecektir. Biri dokuzuncu yüzyıldan Mu'tezile'nin önde gelen kelamcısı ve kimine göre filozofu

---

2 Slavoj Zizek - Boris Gunjevic, *God in Pain: Inversions of Apocalypse* (New York: Seven Stories Press, 2012), 24-25.

3 Armstrong, *Tanrısız Ahlak?,* 124.

4 Stanley Hauerwas, "On Keeping Theological Ethis Theological", *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, s. 31-32. ed. Stanley Hauerwas ve Alasdair MacIntyre. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983), 31-32,37.

Câhiz (ö. 255/869) ve diğeri de yüzyılımızın yaşayan Katolik bir dindarı olan filozof Alasdair MacIntyre'dır.

1. Câhiz ve MacIntyre: Birlikteliğin imkânı?

Çağdaş ahlak filozofu ve dindar bir Hristiyan olan MacIntyre ve Mu'tezile'nin filozof şahsiyeti Câhiz'ın[5] ahlaka ve Tanrı'nın varlığına yaklaşma biçimleri ortak bir epistemolojik zemine sahip görünür. Her iki düşünürün kesişme noktalarını önce burada kısaca anlayalım.

Çağdaş erdem ahlakçısı MacIntyre, *Erdem Peşinde* adlı en önemli ahlak eseriyle modern ahlak felsefesi karşıtı olarak haklı bir şöhrete kavuşmuştur. O, temelde modern ve çağdaş ahlak teorilerini reddeder, Aristoteles ve Thomas Aquinas'ın felsefe yapma şekillerine başvurarak özellikle modernitenin Kartezyen epistemolojisini acımasızca eleştirir. Aynı Aristocu ve Aquinasçı çizgiden yola çıkarak ahlaki bilginin, modern felsefenin apaçık ve kesin bilgi arayışına dayanan epistemolojisiyle elde edilmesinin mümkün olmadığını, bu epistemolojiye yaslanmış bir ahlak düşüncesinin geçerliliğini kaybetmiş olacağını ifade eder. Tanrı'ya dair bilginin akli delillerle ortaya konulamayacağını, Tanrı'ya imanda delilin işe yaramadığını düşünür. Ahlak alanında ise Tanrı'nın varlığına büyük önem verir. Ancak ahlaklı olmanın şartını Tanrı'ya inanmaya bağlamaz. Dolayısıyla MacIntyre teolojik bir ahlak savunusundan uzak durur. Öyle ki o, bir ateistin de bir teist kadar meşru bir şekilde ahlaklı olabileceğini düşünür. Tanrı'nın ahlak alanındaki gerekliliğini ise nesnel ahlaklılık ve insani zafiyetler üzerinden açıklar. Buna göre, birincisi; nesnel ahlaki ilkelerin varlığı için Tanrı'ya muhtacızdır. İkincisi ise insanın psikolojik ve toplumsal acziyetleri ahlak alanında en iyiye yönelmesine engel oluşturur. Örneğin, insan aklının yetersizliği ve duygular tarafından kolaylıkla manipüle edilebilmesi gibi psikolojik etkenlerin yanında yanlış eğitim, kötü aile vs. gibi bir takım toplumsal engeller de mevcuttur. Tanrı, lütfuyla insani bu eksiklikleri düzeltir ve tamamlar. Bu açıdan ahlak alanında varlığı zorunludur. Ancak MacIntyre, Tanrı'nın bu iki şekildeki zorunluluğunu Tanrı'ya iman etmek zorunluluğu ile birleştirmez. Bu bağlamda MacIntyre, ahlaki failden bahsettiği metinlerinde aynı zamanda dindar failden bahsettiği izlenimini vermez.

Mu'tezile'nin filozofu Câhiz ise diğer erken dönem Mu'tezilî kelamcılara kıyasla ahlak meselesine en fazla yer vermiş bir düşünür olarak göze

5 Bk. Abdülkādir el-Bağdâdî ,*Mezhepler Arasındaki Farklar* (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 104.

çarpar. Ancak ilginç bir şekilde, MacIntyre'ın çağdaş Batıdaki şöhretinin aksine, Câhiz, İslam ahlak felsefesi içerisinde hak ettiği yeri alamamış biridir.[6] Câhiz de MacIntyre'ın modern felsefi söylemi terketmesi gibi, içinde bulunduğu hakim Mu'tezilî epistemolojiden önemli bir şekilde sapar. O, Mu'tezile'nin genelinden farklı olarak her bilginin zorunlu olduğunu, dolayısıyla Tanrı'ya dair bilginin de zorunluluğundan bahseder. Bu açıdan Câhiz de MacIntyre gibi Tanrı'ya akıl yürütmelerle ulaşılabileceğini reddeder. Her insan Tanrı'yı doğası gereği zorunlulukla bilir. Ancak o da MacIntyre gibi Tanrı'ya dair bu zorunlu bilginin otomatik olarak Allah'a imanla sonuçlanmayacağını düşünür. Yine o, MacIntyre gibi insanın psikolojik ve toplumsal zaaflarından bahseder ve bu zaafların ahlak alanında ancak vahyin desteği ile aşılabileceğini düşünür. Ancak yine de bu durum dindar kişiye ahlak alanında bir üstünlük sağlamaz. Öyle ki Cahiz ahlak ve dindarlık ilişkisinde dindarlığın her zaman işe yaramayacağını, dindarlığın rolünün abartılmaması gerektiğinin altını çizer.

Câhiz ve MacIntyre'ın ahlak ve Tanrı ilişkisine getirdikleri yorumlar şaşırtıcı bir şekilde birbirine değer. Burada ilgilendiğimiz başlangıç sorusu olan, Câhiz'in çağdaş bir filozof olan MacIntyre'ın Tanrı ve ahlak düşüncesine nasıl katkı sunabileceği meselesidir. Câhiz'i MacIntyre karşısında üstün kılabilecek olan şey, onun Tanrı ile ilgili epistemolojisinin MacIntyre'ın ahlak ve Tanrı hakkındaki ateizm bağlamında burada ortaya konulacak tartışmalı iddiasının boşluklarını doldurabilmesi olacaktır. Bunun için öncelikle MacIntyre'ın ahlak ve Tanrı konusundaki görüşünün[7] ayrıntılarına başvurup açıklamada başarısız göründüğü noktalarda Câhiz'e başvurma ve beraberinde yukarıda özetlenilen şekilde her iki düşünürün yaklaşımlarının benzerlikleri ayrıntılandırılarak yeniden bir araya getirme amaçlanmıştır.

2. MacIntyre Tanrı ve Ahlak Arasında Nasıl Bir İlişki Kurar?

MacIntyre'ın konumuz açısından tartışmalı ifadeleri onun 1996 yılında Almanca olarak yayınlanan bir röportajına dayanır. Kendisine şu soru sorulur:

---

6 Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik: Câhiz'ın Ahlak Düşüncesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 32.

7 MacIntyre'ın bu konudaki açıklamalarının detaylı bir takibi için bk. Elif Nur Erkan Balcı, Erdemi Keşfetmek: Alasdair MacIntyre'ın Modern Ahlak Eleştirisi ve Thomasçı-Aristotelesçi Ahlak Felsefesi (İstanbul: İz Yayınları, 2019), 293-308.

"Ahlakın dinle ilişkisi zorunlu bir ilişki midir?" ve *"Ahlak, onun savunduğu şekliyle bir erdem ahlakı Tanrı kavramı olmadan gerekçelendirilebilir ve pratik edilebilir mi?"*[8]

Bu soruyu MacIntyre kendisi Aquinasçı olması dolayısıyla iki alt soru olarak yeniden formüle eder. İlki şöyledir: *"Erdemler katoloğu Aquinasçı teolojik erdemler olan (Allah'a) iman etmek, (Allah'tan) ümit etmek ve (Allah'a duyulan) sevgi olmadan tamamlanabilir mi tamamlanamaz mı?"*

MacIntyre şöyle cevaplar:

"Bu soruya verilecek cevabım bir açıdan evet, diğer bir açıdan ise hayır. Ben, insanın doğal erdemlerden bilgelik, adalet, cesaret, basiret erdemlerine ulaşabileceği noktasında yetkin olduğunu ve rasyonel varlığın herhangi özel bir teolojik yükümlülüklere başvurmadan niçin bu erdemler konusunda doğuştan bir yetkinliğe sahip olduğunu anlayabileceği noktasında Aquinas'ın görüşünü destekliyorum. Ancak aynı zamanda, Aquinas'ın ilahi sevgi erdeminin bütün erdemlerin bir formu olduğunu, yani hiçbir erdemin bu sevgi erdemi olmadan hakiki olarak pratik edilemeyeceği görüşünü de destekliyorum. Ve Tanrısal bir lütuf olmadan bu sevgi mümkün değildir. Ancak bu, erdemleri pratik ederek aynı zamanda sevgi erdemini de pratik eden kimsenin aynı zamanda gerçekten kendi yaşamında Tanrısal lütfun iş başında olduğunu idrak etmesi anlamına gelmez. Erdemler sadece teolojik olarak anlaşılabilir, ancak doğal erdemlerin pratiği ve onları doğuştan kılan şeyi anlamak ateizm ile [pek tabi] uzlaşır."[9]

Bu cevabı çözümleyelim:

1. Kişi Tanrı'ya hiçbir şekilde referansta bulunmadan doğal ahlaki erdemlere sahip olabilir. Yani kişi doğal olarak adil, cesur, basiret sahibi vs. olabilir. Çünkü erdemlere dair bilgi, yani ahlak bilgisi doğuştandır.
2. Ancak kişi ahlaki erdemleri ilahi sevgi erdemi var olmadan hakiki/tam olarak pratik edemez. Tanrı'nın varlığıyla ortaya çıkan iman, ümit ve sevgi erdemleri olmaksızın doğal/seküler

---

8 Alasdair MacIntyre, "Wahre Selbsterkenntnis Durch Verstehen Unserer Selbst aus der Perspektive Anderer", Interview mit Dimitri Nikulin. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 44/4 (1996), 677-678.

9 MacIntyre, "Wahre Selbsterkenntnis Durch Verstehen Unserer Selbst aus der Perspektive Anderer", 677-678.

erdemler mükemmele, tamlığa erişemez. Çünkü ancak Tanrısal bir lütfun varlığı ahlakta mükemmel bir sistem inşa eder.

3. Ancak bu durum erdemlerin teorik olarak anlaşılması noktasında zorunlu olan teolojik bir zemindir. Ateist kişinin ahlaki alanda bu teolojik zemini reddetmesi ahlaki erdemlerin teolojik bir zemine olan zorunlu ihtiyacını etkilemez. Yani kişi bunu reddetse bile bu ilişki varlığını devam ettirecektir.
4. Sonuç olarak ateist bir kişi pratikte ahlaklı olmaya devam edecek, ancak erdemlerin anlaşılması noktasında Tanrı'ya ihtiyaç duyacaktır. Ancak bir ateistin ahlaki eylemlerini gerekçelendirmesi, teorik olarak tam olarak açıklığa kavuşturması elbette kendisine zorunlu değildir.

Sorunun ikinci alt formülasyonu ise MacIntyre'ın failin ahlaki yaşamda bir amaç bulmasıyla ilişkilidir. Soru şudur: *"En yüksek iyi, erdemli yaşama amacını kazandıran iyi, Tanrı'ya herhangi bir referansta bulunmadan belirlenebilir mi?"*

MacIntyre, birinci cevapta basitçe kişinin ahlaki ilkeleri benimsemesinin Tanrı ile zorunlu bir ilişkiye sahip olmadığını ifade etti. Bu ikinci soru ise "Niçin ahlaklı olmalıyım"? ya da kişi, *"Tanrı olmadan ahlaki yaşamda bir amaç bulabilir mi?"* sorusuna ateist biri pozisyonunu değiştirmeden yine de cevap verebilir mi? ile ilgilidir. Bu soruya ateist açısından cevap vermek birinci soruya göre daha zor gözükmektedir.

MacIntyre bu soruyu şöyle cevaplar:

"Ve bir kez daha ben bu soruya benzer nedenlerle bir taraftan evet diğer taraftan ise hayır yanıtını veriyorum. İnsan eylemini en yüksek amaca yönelmiş olarak anlayan Aristotelesçi anlayış ... katı bir doğruluk ve yanlışlık anlayışını şart koşar...Çünkü inanç sadece tıpkı şu ya da bu bakış açısından yola çıkarak algılandığı ve yorumlandığı şekilde bir gerçeklik değil aynı zamanda kendinde bir gerçekliktir,... bu ilahi varlığın imkânının açık oluşundan miras alınan bir inançtır. Ve bu yüzden Aristotelesçi erdem etiğinin tutarlı bir savunucusunun Tanrısal varlığın imkânına açık olmak zorunluluğuyla yükümlü olduğunu varsayıyorum. Tanrı'nın varlığının imkânına açık olmak, elbette, Tanrı'ya inanmakla aynı şey değildir. Fakat Tanrı, kendi varlığını bilinçli bir şekilde açık kılarak eylemde bulunduğu için bu açıklık, Tanrı'nın varlığının belirgin bir şekilde tasdiki için bir başlangıç olmasının imkânıdır. Ancak şunu hesaba katmak önemlidir: İlahi lütfun bir

insanın yaşamında, kişinin bunun bilincinde olmaksızın etkin olmasındaki gibi, aynı şekilde, bir kişinin yaşamı, Tanrı inancını kendisinin inanan biri olduğunu fark etmeksizin de ortaya koyabilir."[10]

Bu cevabı da çözümleyelim:

1. Dindar bir kişi ahlakta en yüksek iyi ve doğruluk fikrini inancı gereği zorlanmadan Tanrı'yla ilişkilendirir. En yüksek iyi dindara göre tanrısaldır ve Tanrı olduğu için ahlakta mutlak genel-geçer doğrular vardır.
2. Ateist bir kişi ise ahlakta en yüksek iyiyi ve ahlaki değerlerin objektifliğini bunlara herhangi bir teolojik anlam yüklemeden yine de pekâlâ amaçlayabilir ve böyle bir yaşamı sürdürebilir.
3. Ancak ateist, Tanrı'nın varlığına inanmasa da, Tanrı'nın varlığıyla ahlaki amaçlar arasında bir bağlantı kurmasa da, Tanrı'nın var olma ihtimaline açık olmak zorundadır. Tutarlı, anlamlı bir ahlaki yaşam için bu fikre açık olmalıdır. Çünkü ahlaki değerlerin nesnelliğinin kaynağı Tanrı'dır. Yine de ateistin Tanrı ihtimaline açık olma zorunluluğu Tanrı'ya inanma zorunluluğu anlamında bir zorunluluk değildir. Bu konuda ateist elbette özgürdür.

Birinci cevapta MacIntyre, Tanrı'nın varlığına olan inanca kişi ister bunu kabul etsin ya da etmesin ilahi lütuf, ilahi yardım bağlamında temel bir yer veriyor. Burada öne çıkan şey insan psikolojisi ve toplumsal problemler idi. Kişi ister inansın ister inanmasın bu ilahi lütuf dünyada işlemeye devam ediyor ve edecektir. Bu ikinci cevap ise anlaşılma noktasında problemlidir. Nesnel bir ahlaklılığın kaynağı Tanrı'dır. Kişinin Tanrı'yı inkârı kendisinin nesnel ahlaki değerleri savunmasına bir zarar vermez. (Bu durumda nesnel ahlaklılığı insan doğasıyla açıklarlar.) Çünkü Tanrı var olmaya devam edecektir. Dolayısıyla nesnel ahlaki değerler de var olmaya devam edecektir. Ancak, MacIntyre'ın bu son cevabına göre kişi inanmasa da söz konusu ahlaki nesnellik için *"Ben inanmıyorum ama bir ihtimal olarak Tanrı var olabilir"* cümlesini kurmak zorundadır.

2016'daki *Ethics in the Conflicts of Modernity*" başlıklı son kitabında MacIntyre tek bir cümleyle de olsa 1996'daki bu pozisyonunu doğrular gözükür. Burada MacIntyre ahlak alanında bir iyiler sıralaması olduğunu, bütün bu iyilerin ise nihai bir iyiye bağlanması düşüncesinin teizmle

10 MacIntyre, "Wahre Selbsterkenntnis Durch Verstehen Unserer Selbst aus der Perspektive Anderer", 678.

elbette uyumlu ama zorunlu olmadığını yineler: *"Kişi kendi yaşamını bu kavramlarla anlamak için Tanrı'ya inanmak zorunda mıdır? Elbette değil!"*[11]

MacIntyre bu yorumuyla felsefede teizmin ahlakla ilgili klasik argümanı olan "Ahlakın doğasını doğru bir biçimde anlamak istiyorsak Tanrı'ya başvurmalıyız"[12] ifadesini bu başvurunun en azından bir seçenek olarak düşünülmesi gerektiği şeklinde yumuşatır. Yani Tanrı, ahlak alanına iki şekilden biriyle dâhil olacaktır: Eğer teist iseniz zaten zorunlu olarak; ateist iseniz de bir ihtimal olarak. Konunun teizm açısından tartışmalı bir tarafı yok. Tartışmalı olan ise bir ateistin ahlaklı olmak için Tanrı'nın varlığına inanmaya zorlanmasa da Tanrı'nın varlığının ihtimali fikrine zorlanmasıdır. MacIntyre bu zorunluluğun imkânını eserlerinde tartışmaz gözükür.

MacIntyre'ın bu tutumunun altında onun Tanrı'ya yönelik epistemolojisinin temel etken olduğu söylenebilir. MacIntyre, klasik gelenekteki gibi Tanrı'yı ontolojik bir zorunlulukla düşünür. Tanrı var olmaması düşünülemeyecek bir varlıktır.[13] Bu açıdan Tanrı'nın varlığı, "nötronların ya da Hindistan cevizlerinin" var olması gibi bir var olma anlamına sahip değildir. Tanrı'nın var olmadığını söylediğimizde "Tanrı"dan ve "vardır" yükleminden neyi kastettiğimizi açıklamamız gerekmektedir. Tanrı'nın inkârı fiziksel objelerin, hayvanların, soyut varlıkların mesela meleklerin ve sayıların varlığını inkar etmekten farklıdır. Teist açısından Tanrı, kişinin yaptığı ve değer verdiği her şeyle ilişkide olan bir varlıktır.[14] Diğer bir değişle Tanrı, basitçe başımızdan atacağımız bir kavram değildir.

Bir ateistin Tanrı'yı mutlak bir şekilde reddedemeyeceğine yönelik düşünceyi MacIntyre'ın Tanrı'ya yönelik klasik İslam felsefenin de benimsediği Zorunlu Varlık kabulüyle anlamak önemlidir. Ona göre ateistin reddettiği Tanrı'nın varlıksal statüsü ateist açısından yanlış anlaşılmıştır. Bir "çakıl taşını", "bir lahanayı", "bir kaplanı" anlamak onların özsel olarak ne olduğunu anlamak demektir. Ancak Tanrı, bizim anlayışımızın

---

11 MacIntre, *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning and Narrative* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 231.

12 Robin Le Poidevin, *Ateizm: İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma*, 2. bs., trc. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003), 120.

13 MacIntyre, Alasdair, "Which God Ought We to Obey and Why?," *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*, 3/4 (1986): 361.

14 MacIntyre, *God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition* (Maryland: Rowman & Littlefield, 2009), 8, 84-85.

ötesinde bir varlıktır. Bir aslan hakkındaki bilgimizle Tanrı hakkındaki bilgimiz aynı türden değillerdir. [15] Dolayısıyla onları reddedebildiğimiz gibi Tanrı'yı reddedemeyiz. Bu nedenle MacIntyre doğal dünyadan yola çıkarak, yani tabiatın içindeki fiziksel, kimyasal, biyolojik kavramlarla doğaüstü olan Tanrı'yı anlamanın imkânını reddeder. Tanrı'ya yönelik klasik teistik deliller bu nedenle işe yaramaz. Yani doğayı anladığımız gibi İbrahim'in Tanrı'sını anlayamayız. Bununla birlikte Tanrı kavramımız ya da Tanrı'nın var olduğuna yönelik yargımız teizme olan inancımızdan da çok daha öncedir.[16]

MacIntyre'ın tüm bu açıklamaları, evet, bize ateistin Tanrı'yı inkârının mutlak bir anlamda niçin mümkün olamayacağına yönelik bir açıklama sağlar.[17] Ancak tüm bu açıklamalar Tanrı'nın ontolojik statüsüne yönelik açıklamalardır. Peki, bunun insana dönük tarafı nerededir? Tanrı'nın yokluğu düşünülemeyecek bir varlık oluşunun ateist açısından anlamı nedir? Yani bir ateiste, 'evet sen Tanrı'ya inanmayabilirsin, ama en azından ihtimal dâhilinde de olsa bir Tanrı'nın varlığı fikrine açık olmak zorundasın, çünkü senin Tanrı'yı reddetmen geçersiz bir reddetmedir, çünkü Tanrı varlığı zorunlu bir varlıktır' dediğimizde ne demek isteriz? Burada Tanrı'ya dair bilginin insana dönük olan sonucuna ilişkin bir açıklama da eklemek yerinde olacaktır. Bu açıklamayı MacIntyre'da bulamayız. Ama Câhiz'ın Tanrı-insan ilişkisine yönelik epistemolojisi MacIntyre'ın cevapsız bıraktığı yeri doldurur gözükür.

3. Câhiz MacIntyre'ı nasıl tamamlar? Câhiz'in epistemolojik kabulleri

MacIntyre'ın röportajında eksik bıraktığı ve tam da bu noktada Câhiz'in görüşleriyle beslenmesi gereken yerden başlayarak ilerlemek istiyorum. Burada başvuracağım temel tez, Câhiz'in "bütün bilgiler tabiatı gereği zorunludur"[18] şeklindeki temel tezidir. Câhiz'e göre akıl sahibi insanların hepsi Allah'ın yaratıcı olduğunu doğal bir zorunlulukla bilirler.[19] Allah'a dair bu

---

15 MacIntyre, *God, Philosophy, Universities*, 8, 84-85.

16 Liam Kavanagh, "Interview: Alasdair MacIntyre, University of Notre Dame", *Expositions* 6/2 (2012):3-4.

17 MacIntyre, "Which God Ought We to Obey and Why?", 371

18 Şehristânî, *el-Milel Ve'n-Nihal*, trc. Mustafa Öz,(İstanbul:Türkiye Litera Yayıncılık, 2015), 88.

19 Şehristani, *el-Milel Ve'n-Nihal*, 90.

bilgi insanda doğuştan bulunur.[20] Dolayısıyla kul, *marifetullah* ile sorumlu tutulmamıştır.[21] Çünkü kişinin akıl baliğ olup da Allah'ı bilmemesi mümkün değildir.[22] Yani Câhiz'e göre *mârifetullah*, istidlal ve nazarın akabinde oluşmakla beraber başlangıç olarak zorunlu bir yaratılış karakteridir.[23] Buradaki zorunluluk Tanrı'ya dair bilginin insan doğasına aşılanmış olmasını değil (çünkü doğamıza aşılanmış şeyleri yani eğilimlerimizi seçip-seçmeme hakkına sahibizdir) insanın iradesine bağlı olmayan, tesadüfi doğa tarafından dayatılan bir zorunluluktur.[24] Tanrı'nın zorunlu olarak bilinebileceğini söylemek bir ateistin Tanrı'ya inanmasa da yine de bir Tanrı fikrini reddetmesinin mutlak bir pozisyon olamayacağını söylemek demektir. Bu zorunlu Tanrı bilgisine ulaşmada failin bilme kapasitesi, sosyal konumu, ırkı ve coğrafyası önemli olmaktan çıkmaktadır. Dolayısıyla kişinin Allah'ı bilmemesi Câhiz açısından mümkün değildir. Van Ess, bunu Câhiz açısından Tanrı'nın varoluşsal bir aksiyoma benzer bir varlık olduğuna dair kesin bir güvene sahip olmak olarak anlar. [25] Aynı güven ateiste hemen şimdi olmasa da zamanla Tanrı'yı bilmesini engelleyen şeylerin ortadan kaldırılacağına yönelik bir teminat da sağlar. Çünkü Câhiz'e göre bu bilginin farkına varılması noktasında insan, zihinsel olarak hemen hazır ve yeterli olmayabilir. Çünkü insan zihni herkeste Tanrı'ya dair fikri ayartmaz.[26] Doğanın dayatmış olduğu zorunlu bir bilgi de olsa, bu her zaman ortaya çıkmayabilir. Ama bir gün mutlaka ortaya çıkacaktır.

Allah'a dair zorunlu olan bu bilginin inanç olarak kabul edilmesi ise Câhiz'e göre iradîdir.[27] Yani kişinin Tanrı'yı zorunlu olarak bilecek

---

20 Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, trc. İlyas Çelebi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1/23. İslam düşünce tarihinde ilmin ya da bilginin kendiliğinden ve zorunlu olduğunu savunanalara "Ashâbü'l-maârif" denilmiştir. Bunlar Tanrı'nın delille, tefekkürle bilinebileceğini net bir şekilde reddederler. Câhiz de bu guruba mensup olarak diğer Mu'tezilî düşünürlerden ayrılmıştır. Bk. Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, 1/27, 84.

21 Şehristânî, *el-Milel Ve'n-Nihal*, 88-89.

22 Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar,* 128

23 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 88-89.

24 Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl, nşr. İbrahim Medkur, (Kahire) 12/328, 343.

25 Joseph Van Ess, "Early Islamic Theologians on the Existence of God", *Islam and the Medieval West : Aspects of Intercultural Relations,* ed. Khalil Semaan (Albany: State University of New York Press, 1980), 66.

26 Ess, "Early Islamic Theologians on the Existence of God", 74.

27 Recep Ardoğan, "Mu'tezile'ye Göre Allah'a İman Konusunda Aklın Sorumluluğu", *Marife* 3/3 (2003), 296.

olması, ona, Tanrı'ya imanı zorunlu kılmaz. Yani Câhiz de MacIntyre gibi ateisti Tanrı'ya inanma noktasında zorlamaz. Tanrı'yı bilmekle, ona iman etmek, MacIntyre gibi, Câhiz açısından da farklı şeylerdir. Câhiz açısından insanın Tanrı'ya dair bu zorunlu bilgiye sahip olması tamamen rastlantısaldır. Tanrı'ya dair bu bilgi rastlantısal ve öngörülemez bir şekilde insan zihninde doğar. Bu doğuştan bilgiler imana bir içerik oluştururlar.[28] Ancak doğuştan zorunlu Tanrı bilgisinin iman etmeye götürmemesi gibi, Tanrı'nın varlığına yönelik deliller de iman etmeye temel oluşturmazlar. İnsan bu delilleri kendi kendine elbette keşfedebilir. Çünkü Câhiz'e göre, MacIntyre'ın da röportajında ifade ettiği gibi, Tanrı zaten bu delilleri bizim dikkatimizi çekecek şekilde yerleştirmiştir. Ancak yine de bu deliller bizi Allah'a imana sevk etmek zorunda değildir. Bu deliller teolojik bilgimizin ya da inancımızı oluşturduğumuz, inancımızı kendisine yasladığımız, inancımızın kaynağı olan bilgiler değillerdir. Onlar sonradan elde ettiğimiz *aposteriori* bilgilerdir[29] ve bu nedenle karmaşıktır.[30] Tanrı'nın varlığına yönelik birincil bilgiler ise *apriori* bilgilerdir. Bu bilgiler belirttiğimiz gibi Câhiz'in insan aklına doğal olarak yerleşmiş olduğunu ifade ettiği zorunlu bilgilerdir. İman, eğer gerçekleşecekse, akli delillere değil, bu zorunlu bilgilere dayanacaktır.

Câhiz'in imana dayanak teşkil edecek delile dayanan bilgilerin ikincil bilgiler oldukları için mantıksal olarak sorunlu bulduğunu anlıyoruz. Nitekim, insanın bir delille Tanrı'ya ulaşması için mantıksal olarak önce bir Tanrı mefhumuna sahip olması gerekmektedir.[31] Dolayısıyla delil ancak ikincil olarak iman noktasında iş görecektir. Başlangıçtaki Tanrı kavramını insanın kendi zihninde bulması ise delilden önce olan, insanın doğal olarak kendinde bulduğu zorunlu bilgiye dayanır.

---

28 Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî* XII/ 324-326.

29 Bk. Ess, "Al- Jahiz and Early Mu'tazili Theology, *Al-Jahiz: A Muslim Humanist For Our Time*, ed. Arnim Heinemann ve diğerleri (Würzburg: Ergon Verlag, 2009),12.

30 Ess, "Early Islamic Theologians on the Existence of God", 73-74. Krş. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî* XII/ 342.

31 Burada Sokrates'in *Menon* diyoloğunu hatırlayalım. Söz konusu hikâyede Menon, Sokrates'e iki soru sorar. Birincisi; eğer bir şeyi bilmiyorsan, bilmediğin bir şeyi nasıl arayacaksın? İkincisi; eğer onu bulursan onun o aradığın şey olduğunu nasıl anlayacaksın? Bu sorulara Sokrates'in *cevabı "bildiğin bir şeyi öğrenmeye çalışman gereksiz, bilmediğin bir şeyi öğrenmeye çalışman imkânsızdır. Öğrendiğimiz şey aslında önceden bildiğimiz fakat unutup daha sonradan hatırladığımız şeydir"* şeklindedir. Bk. Platon, *Menon,* çev. Furkan Akderin, (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 49.

MacIntyre'ın da Tanrı'nın varlığına yönelik delillerin problemli olduğunu ifade etmesi tıpkı Câhiz gibi delilin iman için önsel bir bilgi ihtiva etmemesine dayanır. MacIntyre'a göre, bu nedenle Tanrı'ya yönelik delillerin iman etme noktasında en ufak bir teşvik edicilikleri dahi yoktur. Çünkü bu tarz deliller Tanrı'ya iman için temel oluşturmazlar, onlar olsa olsa bir Tanrı'nın var olduğuna işaret ederler. Eğer delil bir teist için işe yarayacaksa saçmadır. Çünkü dindar bir kişinin Tanrı'ya inanmak için zaten sonradan bir delile ihtiyacı yoktur. Yok, eğer ateist için işe yarayacaksa, bu durumda da ateistin zaten başlangıçta Tanrı fikrini edinmiş olması gerekecektir. Bu durumda yine Tanrı'ya imanına kaynaklık edecek olan şey delil değil, söz konusu zorunlu Tanrı fikri olacaktır. [32]

Burada Câhiz ve MacIntyre'ı Tanrı'yı bilmek ve Tanrı'ya yönelik deliller noktasında aynı zeminde birleştiren konumuz açısından önemli, temel bir varsayım bulunur. Her ikisi de bilginin nedenselliğinden şüphe duyarlar. MacIntyre'ın bu şüphesi bilginin Kartezyen temellerine olan şüphesiyle ilişkilidir. MacIntyre'a göre bilginin kesin ve net başlangıcı yoktur. Çünkü aynı nedensellikler aynı bilgiyi doğurmaz. İşin içinde başlangıçta tam olarak belirleyemediğimiz başka etkenler de vardır. Câhiz'in bilgideki nedenselliğe yönelik şüphesi ise benzer şekilde düşüncenin rasyonel ve irrasyonel etkenlere maruz kalabilmesidir. Aynı nedenselliğin aynı bilgiyi doğurmamasının altındaki etken bu rasyonel olmayan etkilenmelerdir. Bu noktada Câhiz'in şu ifadeleri çok önemlidir:

"Zihinsel yeteneği tam olan insanlar (ulaştıkları sonuçlar itibariyle) farklı konumlarda olsalar da dinin detayları ve prensipleri hakkında düşünce üretebilirler. Bunlar tıpkı farklı pozisyonlarda bir şey elde etmeye çabalayan kimseler gibidir, öyle ki bu çabalarının sonucunda içlerinden biri başarırken diğeri kaybeder ve hatta en çok çabalayan daha fazla başarısızlığa uğrarken, konuyu ciddiye almayansa daha fazla başarır. Bu durum bilginin düşünceyle [kuramsal bilgiyle] üretilmediğinin kanıtıdır".[33]

Dolayısıyla Câhiz'e göre, insan, düşünmeye niyetlenebilir ama sonuç şansa kalmıştır. Farklı etkenler doğruya ulaşmayı engelleyebilir. Bazen kişi, Câhiz'in gözlemlediği şekilde, bir konu hakkında daha iyi bir kavrayışa sahip olmak için düşünmez. Belki onu düşünmeye motive eden sebep hoş olmayan sonuçlardan kaçınmak içindir ya da Tanrı'dan ya da birinden

---

32 MacIntyre, *Difficulties in Christian Belief* (London: SCM Press, 1961), 63-64.

33 Ess, "Early Islamic Theologians on the Existence of God", 70. Krş. Kadi Abdülcebbar, el- Muğni XII/140-141 ve 353.

bir şeyler elde etmek içindir.[34] Düşüncenin ortaya çıkışı bu sebeple Câhiz' de içsel ve dışsal rasyonel ya da rasyonel olmayan birçok etkenlerden etkilenebilir. Dolayısıyla konumuz açısından inanca temel teşkil edecek olan bilişsel süreç oldukça karmaşık ve sadece beyinde olup biten bir hadise değildir. İnsanın bir doğruyu nasıl elde ettiğine dair takip edebileceğimiz açık, net bir nedensellik ve üretim yoktur. Câhiz'e göre insan, bilgisel olarak sadece bir konuda kesin, tesadüfi olmayan bir hükme varabilir o da ancak bir şeyi elde etmedeki etkenler kendisi için eşit ise.[35] Bu duruma sahip olacağı anlar ise insan için çok azdır.

Bilginin rastlantısal olduğunu kabul ettiğimizde söz konusu bilgiye dair doğrulamanın da başlangıçta yapılamayacağını kabul etmek zorunda kalırız. MacIntyre'a göre bir şeyi kesin bir şekilde biliyor olmadan da onu bilebileceğimizi, ona dair doğrulamanın, kesinliğin yaşam içerisinde oluşabileceğini söyler. Örneğin, Aristoteles'te henüz ne biliyor olduğumuzu kestiremeden de bilebiliriz. Aquinas'ta da şimdi bildiğimiz şey, gelecekte kendini tam olarak ortaya koyacak, kendini tamamlayacak olan bir şeydir. Ancak modern Kartezyen akılda eğer biz bir şeyi biliyorsak başlangıçta gerçekten biliyoruzdur, bu nedenle Kartezyen için bilme, her zaman başlangıç noktamıza yani geriye doğru referansla bilgimizi garantilediğimiz bir bilmedir. Klasik düşüncede ise bilgi geçmişe, geriye doğru değil, ileriye doğru doğrulayabileceğimiz, tamamlayabileceğimiz bir şey olmaktadır.[36]

Klasik düşüncenin bu bakış açısı, Tanrı'ya delilsiz, onun hakkında kesin bilgi sahibi olmadan da iman etmeyi mümkün kılar. Dolayısıyla ateist kişi her an tesadüf eseri Tanrı bilgisine ulaşabilir. Bu noktada Câhiz'in Tanrı'ya dair bilginin rastlantısal olarak zorunluluğu MacIntyre'ın inanmayanın Tanrı'nın varlığının ihtimaline açık olma zorunluluğu düşüncesini anlamamıza yardımcı olur. Ateist, her ne kadar bunu o an için mevcut pozisyonundan göremeyecek olsa da bu durum değişmez. Dolayısıyla MacIntyre'ın ateist bir ahlaklılığı olumlaması, ancak beraberinde ateisti, Tanrı'nın varlığının ihtimaline açık olmaya zorlaması Câhiz'in Tanrı'ya dair bilgimizin zorunluluğu, ortaya çıkışı noktasındaki tesadüflüğü ve

---

34 Ess, "Early Islamic Theologians on the Existence of God", 70.

35 Ess, "Early Islamic Theologians on the Existence of God", 71. Krş. Kādî Abdülcebbâr, *el- Muğni*, XII/140-141 ve 235.

36 MacIntyre, "First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues", *The Tasks of Philosophy: Selected Essays*,I (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 149.

kaçınılmazlığı, dolayısıyla iradi olmadığı görüşüyle doğrudan irtibatlandırılabilir.

Bu şekilde MacIntyre'ın ateizm ve Tanrı ilişkisini Câhiz'in Tanrı'ya dair bilgi görüşüyle nasıl tamamlanabileceğini göstermiş olduk. Şimdi her iki düşünürün ahlak ve din ilişkisindeki birbirine benzer diğer ayrıntıları ele alacağız. Bu paralellikler aynı zamanda ahlak ve din ilişkisinin farklı boyutlarını da benzer yanlarıyla ortaya çıkaracaktır.

4. Ahlaki bilgiler akla mı vahye mi dayanır?

Bu sorunun cevabı zaten yukarıda kendini ortaya koydu. Tekrar ifade edecek olursak, hem MacIntyre hem de Câhiz ahlaki kuralların insan aklıyla tespit edilebileceğini ve bu kuralların vahyin kurallarıyla çelişmeyeceğini düşünmektedir. Her iki düşünürün aşağıdaki ifadeleri birbirlerine oldukça benzerdir.

Câhiz konuyla ilgili şöyle der:

"... [ahlaki] kurallar, yalnızca, doğaların asıl [nitelik]leri üzerine konulmuşlardır ve din ve dünya işlerini düzenleme ilkeleri (usulü't-tedbir) kesinlikle aynı şeylerdir. Diğer bir deyişle, eğer herhangi bir ilkenin dinde uygulanabilirliği geçersiz hale gelmişse, bu ilkenin dünya [işlerin]deki uygulanabilirliği de geçersiz hale gelmiştir. Aynı şekilde, dünya işlerinde doğru/geçerli olmayan bir durum, dinde de doğru/geçerli değildir."[37]

Başka bir yerde ise; *"...ahlak doğaların kökenlerine göre belirlenir. Din ve dünya işlerini deruhte etmenin temelleri birdir. Dindeki bir muamele zarar görünce dünya işleri de zarar görür. Dünya işlerinde işe yaramayan bir şey din işinde de bir işe yaramaz..."*[38]

MacIntyre'ın ifadeleri de oldukça benzerdir:

"Bize vahiy olarak Tanrı tarafından bildirilen yasa, iyi durumda olduklarında kendi insani pratik anlayışımızın ve muhakememizin dayattığı ahlaki gerekliliklerde tanıdığımız yasa ile aynıdır. Böylece, İsa Mesih'in bize söylediklerini duyabildiğimiz ve yanıtlayabildiğimizde, mantık yoluyla

---

37 Câhiz, *Giysiler, Kitaplar, Öğretmenler ve Şarkıcı Kızlar*, çev. Muharrem H. Özev (İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2018), 116.

38 Câhiz, *"Risâle fi'l-meâş ve'l-meâd", Resâ'ilü'l-Câḥiẓ*, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1964), 99 akt. Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 240.

ahlaki hukuk hakkında gerçekten öğrendiğimiz hiçbir şeyi geride bırakmak ya da atmak zorunda değiliz."[39]

Yine başka bir yerde o, *"vahyin doğrularını dinlerken, kendi aklımızla ahlaki yasalara dair öğrendiklerimizi geride bırakmanın lüzumu yoktur"* der.[40]

Burada her iki düşünürün de ahlaki doğrulara ulaşmada dini birincil bir kaynak olarak görmediği, dolayısıyla herkesin eşit şekilde paylaşabileceği nesnel bir ahlaki zemini kabul ettiği görülmektedir. Her ikisinin de nesnel bir ahlaklılığı savunmak için Tanrı'ya imanı ve vahyi zorunlu görmemeleri Kādî Abdülcebbâr'ın nimet ve Tanrı ilişkisi bağlamındaki örneğini akla getirir. Konuyla direkt bir bağlantısı olmasa da bu örneğin konumuza uyarlanabileceğini düşünüyoruz. Kādî Abdülcebbâr, kişinin nimet ile nimeti vereni tanıması arasında zorunlu bir ilişki olmadığını şöyle örneklendirir:

"Bu, insanların yararlanmaları için bir çeşmeye rastlayıp ondan su içen kimsenin durumuna benzer; su içen bu kimsenin teşekkür etmesi için, söz konusu çeşmeyi yapan kişiyi tanıması gerekmez, ancak onun bunu insanlar faydalansın diye yaptığını ve çeşmeyi yapmakla bunu amaçladığını bilirse, ona teşekkür eder, aksi takdirde ona hiçbir şey gerekmez."[41]

Bu örneği kullanarak ateistin tıpkı kendisine verilen nimetlerin sahibini tanımaması gibi, aynı şekilde, nesnel ahlaki ilkeleri onlara kimin kaynaklık ettiği üzerinde kafa yormadan kabul etmesi de olağandır. Elbette teistler bu ilkeler ile yaratıcı arasındaki ilişkiyi görmezden gelmezler. Ancak ateist kişi hem ahlaki nesnel doğruların varlığına inanabilir hem de bunun için Tanrı'yla tanışmak zorunda değildir. Van Ess'in yorumladığı şekilde, suya duyulan şükran hissi suyu yaratan hesaba katılmadan pekâlâ duyulabilir ve bu da insan zihnini rahatsız etmeden öylece durabilir.[42] Konumuz açısından yeniden formüle edecek olursak evrensel nesnel ahlak ilkelerine dair kişinin inancı bu bilinci yaratan Tanrı hesaba katılmadan savunulabilir ve bu da kişinin zihnini rahatsız etmek zorunda değildir. Günlük yaşantımızda da birçok ateistin bu fikirde olduğunu görebiliriz. Çoğu ateist hem nesnel bir ahlaklılığı savunmakta hem de

---

39 MacIntyre, "How Can We Learn What Veritatis Splendor Has to Teach?", *The Thomist*, 58/2 (1994),175.

40 Ayrıca bk. MacIntyre, "How Can We Learn What Veritatis Splendor Has to Teach?", 174-175.

41 Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, 1/144.

42 Ess, "Early Islamic Theologians on the Existence of God", s. 76.

bu nesnelliğin kaynağını Tanrı ile irtibatlandırmamaktadırlar.[43] Ancak elbette MacIntyre'ın da yukarıda koyduğu Tanrı'nın varlığı ihtimaline açık olma zorunluluğuna yönelik bir rezerv, meselenin ateist açısından teorik olarak izahında gereklidir. Tıpkı Câhiz'ın evrendeki her şeyin gayesine uygun bir işleyişe sahip olmasını, Tanrı'yı yaratıcı olarak kabul etmekle izah edilebileceği düşüncesindeki gibi. Buna göre eşyanın hakikatini bilmeye yakın olmak, Tanrı'ya iman etmeye bağlıdır. Dolayısıyla, Cengiz'in ifade ettiği gibi, Câhiz'de iman etmek sadece epistemolojik bir mesele değil aynı zamanda bir ahlak meselesidir.[44] MacIntyre'ın da ahlaka mükemmel bir açıklama getirebilmenin yolunu Tanrı'ya iman etmekte görmesi benzerdir. Teolojik erdemler olmaksızın en azından teorik olarak mükemmel bir ahlak sistemi inşa etmek mümkün değildir. Ancak pratik olarak, MacIntyre açısından, ateist bir ahlaklılık mükemmel olmasa da mümkündür. Pratikte de insanlar ahlaki eylemleri hakkında mükemmel açıklamalarda bulunmak gibi bir ihtiyaç içinde değillerdir. Çoğumuz bunu yapmayız zaten. Buna ancak eylemleri hakkında derin görüşlü, tefekkür sahibi insanlar ihtiyaç duyabilir.

4.1. Akıl Niçin Tek Başına Yeterli Olamaz?

Cahiz ve MacIntyre için de mükemmel bir ahlak inşasında ateizmin tek başına yeterli olmayışı insanın zafiyetleriyle ilgilidir. Bilginin sadece beyin odaklı bir süreç olmadığı başka birçok şeyden etkilendiği her iki düşünürün de paylaştığı bir görüştür. MacIntyre ve Câhiz'in aklı anlama biçimleri de bu açıdan benzerdir. Buna yukarıda da kısmen işaret ettik. Peki, akıl niçin zayıftır ve onu zafiyete uğratan şeyler nelerdir?

Câhiz'e göre insan aklı doğal olarak acizdir. İnsan aklı dünya hakkındaki bilgilere ulaşma noktasında sınırlıdır. Ona göre,

"Akıl bekçidir, doğa aklın gözetimindedir ve irrasyonel ruh (nefs) akılla ilişkilidir. Eğer bekçi olan akıl doğadan daha güçlüyse, irrasyonel ruh doğa tarafından akla yönelecektir... Ancak eğer doğa akıldan daha güçlüyse doğa aklı zayıflatacak ve değiştirecektir (yani açık bir şekilde onun kararlarını)... Bu durumda kişi sonunda kendisini bekleyen şeyi anlamadan yoksun kalır..."[45]

---

43 Bk. Armstrong, *Tanrısız Ahlak?*

44 Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, s. 137.

45 Câhiz, Kitabu'l-Mes'ail ve'l-cevabat fi'l-ma'rife", *al-Mashriq* 63 (1969), 315-322 akt. Ess, "Early Islamic Theologians on the Existence of God", 69-70.

Bu nedenle insan Tanrı'ya iman etmeye, yani vahye muhtaçtır. Yine Câhiz'e göre,

"Allah tarafından konulan bu cezai müeyyideler aklın özünü güçlendirir, doğal eğilimlerin ölçülü olmasına yardımcı olur. Çünkü doğasından kaynaklı yetileri ve doğal istekleri aklın yetilerine ve ferasetine baskın geldiğinde kişinin hakikati görmesi ve doğru eyleme güç yetirmesi engellenmiş olur."[46]

İnsandaki bilgiyi ortaya çıkarma noktasındaki engelleri ise Câhiz insanın içinde bulunduğu koşullarda ve fizyolojik yapıda görür. Bunlar; dört karışımın azlığı ya da çokluğu, kötü alışkanlık, nefsin ihmalkârlığı, nefsin güçlerinin dengesizliği, kötü öğretmen, vb.[47] Dolayısıyla bilgi, birkaç önermenin sıralanmasıyla ve onların denetlenmesi ve sonuçlandırılmasıyla oluşmaz. Bilgi bir tecrübedir ve uzunca bir tecrübeyi arkasına alır düşüncesi yine önemli ölçüde MacIntyre'ı önceler. Câhiz'e göre, bilgi, fizyolojik, psikolojik dengelilikten, hangi toplumda yaşadığımızdan, hangi şarkıyı dinlediğimizden, hangi şakalara güldüğümüzden kısacası hayatın içindeki her şeyden etkilenir. [48] Bu engelleri kaldıracak olan kişi ancak Allah olabilir. Bu engeller ortadan kalktığında kişinin zihnindeki bilgiyi fark etmeyi beklemesi yeterlidir. Çünkü bu noktada aklın inkâr edebileceği bir şey artık kalmamıştır.[49]

Bu noktada Câhiz'in "şarkıcı cariye" örneği akıl yürütmenin nasıl felce uğrayabileceğine güzel bir örnektir. Hikâyeye göre, cariyeye cinsellikle ilgili yüzlerce şiir ezberletilmiş, sahibi tarafından randevu evlerini gezmesine ve daha birçok ahlak dışı şeyleri yapmasına göz yumulmuştur. Câhiz'e göre bu cariyeden akıl yürütmenin sorumluluğu kalkar. Çünkü onun yaşadığı koşullar sağlıklı düşünmesini engellemiştir. Bu nedenle Câhiz inanmayanlar hakkında müsamahakâr bir dil kullanır. Kişi uygun koşullara sahip değilse Tanrı'ya imanla yükümlü tutulamaz.[50] Bu ise Câhiz'in Tanrı'ya yönelik uygun koşullar altında rastlantısal olarak beliren ancak zihinde zorunlu olarak var olan bilgi görüşüyle de uyumludur.

---

46 Câhiz, "el- Cevabat ve istihkaku'l-imame", *Resa'ilü'l-Câhiz*, 301 akt. Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 234.

47 Câhiz, el-Beyan ve't-tebyin, III, nşr. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-hanci,1998), 293 akt. Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 142.

48 Câhiz, "Kitabü'l-Mes'ail ve'l-cevabat fi'l-ma'rife"114 akt. *Cengiz, Doğa ve Öznellik*, 135.

49 Câhiz, el-Beyan ve't-tebyin, III, 293 akt. Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 142.

50 Câhiz, "Kitâbü'l-Ḳıyân", 84 akt. Cengiz, *Doğa ve Öznellik* ,143.

Benzer bir şekilde MacIntyre aklın zafiyetleri noktasında Câhiz ile benzer çizgiyi paylaşır. O, belirli bir kültürün, insanı, kendi doğası ve amaçları konusunda yanlış eğitebileceği ve yanlış yönlendirebileceği düşüncesine işaret eder.[51] Psikolojik ve fizyolojik durumların yanı sıra, kim olduğumuz, arkadaşlarımız ve ailemizin kimlerden oluştuğu, iş yeri, ekonomi, siyaset, okul ile olan ilişkilerimiz rasyonel failler olan bizi fazlasıyla etkiler. [52] Bu anlamda insani bilgi salt teorik bir arka plana sahip değildir. Bilgi ve eylem sonuç olarak sosyolojik bir şeydir. Toplum ve gelenek neyi nasıl bildiğimizi radikal şekilde etkiler. MacIntyre, burada Aquinas'ın verdiği bir örneği kullanır:

"...hırsızlık, açıkça doğal hukuka aykırı olmasına rağmen, Hristiyanlık öncesi Roma döneminde Julius Caesar'ın "On the Gallic Wars'ta anlattığı gibi, önceden Germenler tarafından yanlış bir şey olarak düşünülmemiştir."[53]

Bu örnek Câhiz'ın aklı manipüle edilmiş cariye örneğiyle uyumludur. MacIntyre da aklın, şeylerin nasıl olduğu konusunda yanlış yargı ve kavramlarla bilgilenirse doğru işlemeyeceğini ifade eder. Bu noktada MacIntyre'ın röportajında da önemle yer verdiği ilahi lütuf düşüncesi devreye girer.[54] İnsan doğası gereği doğal hukuka uygun yaşamaya direnç gösterir.[55] Aquinas, doğasının mükemmel olmayışı dolayısıyla mükemmel bir ahlak yapısına sahip olamayacak olan insanın bu negatif durumuna insanın lehine olacak şekilde teolojik bir yardım mekanizması yerleştirir. Bu da "ilahi lütuf"[56] düşüncesidir. MacIntyre'a göre de kişi ancak Tanrı'nın vahyi ve lütfu ile doğal erdemler olan pratik bilgelik, adalet, ölçülülük ve cesaret gibi erdemleri hakiki olarak idrak etmeye başlar.[57]

Câhiz de benzer şekilde insan doğasının bu negatif durumuna şöyle işaret eder:

---

51 MacIntyre, *God, Philosphy, Universities*, 90-91.

52 MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity*, s. 210-211.

53 MacIntyre, *God, Philosphy, Universities*, 90-91. Bu örnek için bk. Thomas Aquinas, *The Summa Theologica,* Q. 94, A. 4.

54 Balcı, *Erdemi Keşfetmek*, 156-158.

55 Aquinas, *The Summa Theologica*, Q. 94, A. 4.

56 Aquinas'a göre, Tanrı, insan doğasını düzeltmek için İsa vasıtasıyla yeniden gelmiştir. İnsanın günahkârlığı ile tanrısal lütuf arasında doğru bir orantı söz konusudur. İnsan günah işledikçe daha fazla ilahi lütfa mazhar olur. Bkz: Aquinas, *The Summa Theologica*, III, Q. 1. A. 3.

57 MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encylopedia, Genealogy and Tradition* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990),140.

"İnsan aklı, doğal eğilimlerin talebiyle ortaya çıkan şehvetle karşı karşıya bırakılmış olsaydı; bu insanları zorda bırakmak ve onları düşmanlarına teslim etmek olurdu. İnsanların bileşenleri itaatle düzelir." Yine ona göre, *"Peygamberlerin ahlakı aktarılmadan, öncekilerin kitapları bildirilmeden... yararlı olan şeyler idrak edilemezler. İnsanlar kendi doğalarından hareketle işlerinin akıbetini fark edemezler."*[58]

Burada Câhiz'in vahyi, ilahi bir destek olarak görmesi MacIntyre'ın Aquinas'tan hareketle ifade ettiği ilahi lütuf görüşüyle birebir örtüşmektedir.

5. Teistler açısından dindarlık ve ahlaklılık ne ölçüde ilişki halindedir?

MacIntyre ve Câhiz'in bir diğer paralel görüşü dindarlık ve ahlak arasındaki ilişkiyi öne çıkarmamalarıdır. Câhiz açısından ahlaki zaaflar dindarlığın azlığına delalet etmez. Tersine ahlaklı eylemler de dindarlığın çokluğuna işaret etmez. Çünkü dindar insanı ahlaklı olmaya motive eden birçok sebep olabilir. Örneğin, ona göre, bir mücahidi savaşmaya iten motivasyon her zaman din olmaz. İnsanın övgü ve onur sevgisi, kahraman olmak istemesi gibi duygusal faktörler de kişiyi ahlaklı davranışlarda bulunmaya itebilir. Câhiz'in bu yorumunun altında dinin sonradan edinilmiş olması, insan için doğal ve asli olmaması düşüncesi yatar. Çünkü din motivasyonlu eylemlerin karşılığını insan öbür dünyada alacakken, psikolojik motivasyonlu eylemlerin karşılığını insan bu dünyada görecektir.[59]

MacIntyre da bu ilişkiyi metinlerinde öne çıkarmaz. Yazının başında Hauerwas'ın işaret ettiği sorunlara katılır. Örneğin, moderniteyle birlikte Protestan din anlayışı, ahlakın temel ilkeleriyle uyuşmayan örneklere sahne olmuştur. O, burada, Alman Lutheryanizmin, Nazi ideolojisindeki yerine dikkat çeker. MacIntyre'a göre, Nazi subaylarının çoğu, yaptıkları korkunç eylemlere rağmen, o dönemde dindar Hıristiyanlar olarak bilinmektedirler. Nitekim son kitabında yer verdiği erdemli hayat sürdürmüş dindar şahsiyetlerin hiçbirinin yaşam hikâyesinde din belirleyici bir

---

58 Câhiz, "el- Cevâbât ve istihkâku'l-imâme", Resâ'ilü'l-Câḥiẓ, 301 akt. Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 232-233.

59 Câhiz, "Makâlâtü'l-Osmaniyye", *Resâ'ilü'l-Câhiz,156-157* akt. Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 235-236.

unsur olarak sunulmaz. Hatta MacIntyre onların dindarlıklarına dair hiçbir vurgu da yapmaz.[60]

Sonuç

Burada Tanrı ve ahlak konusunu tartışma biçimine klasik İslam düşüncesinden Câhiz ve çağdaş ahlak filozofu MacIntyre arasında bir birliktelik kurma üzerinden anlamaya teşebbüs edildi. Böyle bir birlikteliğe metinden de anlaşılacağı üzere üç yönden ihtiyaç duyulabilir: Birincisi; modern dönemin meseleye bakış açısı yanlış bir epistemik zeminde ilerledi. İkincisi; bu epistemik zemin Tanrı-ahlak konusunun bir iman meselesi olduğunu düşünerek dışladı. Üçüncüsü ise bunun sonucu olarak Tanrı ve ahlak hakkında konuşmanın ya rasyonel hiçbir yolu kalmadı ya da tarafların birbirini ikna edebileceği tutarlı bir rasyonel zemin geliştirilemedi. Bu nedenle burada göstermeye çalışılan şey, tartışmayı sürdürmenin çağdaş dönemdeki farklı bir imkanını örneklendirmektir. Bu yaklaşımda basitçe modern öncesi felsefe biçimini post-modernitenin önüne rakip olarak koyma yolunu tercih etmedik. Çünkü böyle bir girişim de anlamsız ve dolayısıyla sonuçsuz olacaktır. Burada yapılabilecek olan modern öncesi dönemin çağdaş dönemde meseleyi tartışma biçimine bir alternatif değil ama bir katkı olarak nasıl değerlendirilebileceği meselesidir. Bu amaçla MacIntyre ile Câhiz'i bir araya getirmeyi denedik.

Her ikisinin felsefi düşünme biçimlerinin benzerliklerinin yanında özel olarak Tanrı-ahlak ilişkisi hakkındaki bakış açılarında da gözden kaçmayacak ölçüde ortaklıklar tespit ettik. Her ikisinin kendi dönemlerinin epistemolojilerinden farklılaşmaları, düşünceyi salt beyinsel değil sosyal faktörlerden de etkilenen bir aktivite olarak anlamaları ve insana ve eylemlerine psikolojik belirleyicileri gözden kaçırmadan yaklaşmaları bu ortaklıklara örneklerdir. Bu genel ortaklıkları Tanrı ve ahlak ilişkisini düşünme biçimlerine radikal bir şekilde yansımıştır. Nitekim her ikisi de Tanrı'yı salt rasyonel olarak delillendirme yolları dışında tasavvur etmiş, Tanrı'yı bilme ve ona ulaşmadaki rasyonel olmayan süreçlere de dikkat çekmişlerdir. İnsanın psikolojik ve sosyal durumu onun Tanrı'ya ulaşmasında ya da ahlaki eylemlerde bulunmasına engel teşkil edebilir. Bu açıdan her iki düşünür de ahlak ve dindarlık ilişkisini dolaylı bir şekilde kurar.

---

60 MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning and Narrative* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016) 244 vd.

MacIntyre ve Câhiz'i birlikte düşünmenin temel katkısı MacIntyre için söz konusu olmuştur. MacIntyre'ın en önemli açmazı ateist bir ahlak failini Tanrı'ya inanmasa da Tanrı'nın varlığı imkânına açık olmaya zorlamasıdır. Bunu MacIntyre her ne kadar klasik İslam felsefesinin de benimsediği Zorunlu Varlık tasavvuruyla anlatmaya çalışsa da bu meselenin ateiste dönük tarafını açıklamada yetersiz kalmıştır. Tanrı'nın ontolojik statüsüyle insanın bu tanrısal ontolojiyi algılayacak yapısı arasında bir ilişki kurmamıştır. Câhiz'in bilgi felsefesi tam bu noktada MacIntyre'ın imdadına yetişir gözükür. Câhiz'e göre, bütün bilgiler gibi Tanrı bilgisi de insan zihninde zorunlu olarak vardır. Bu zorunluluk ateistin Tanrı'yı reddetmesini mutlak anlamda imkânsız kılar. Bu zorunluluk, insan için zihinsel-varoluşsal bir zorunluluktur.

Bu birlikteliğin ortaya çıkardığı olası katkı, bize, Tanrı ve ahlaklılık konusunun tarafgirlikten uzak, tarafları ikna etme endişesi taşımayan ancak kendi içinde tutarlı, uzlaşmacı ve rasyonel gücü yüksek metafiziksel bağlamlarla nasıl ele alınabileceğine yönelik bir alternatif açıklama ortaya koyuyor olmasıdır.

Kaynakça

Abdülkādir el-Bağdâdî, Abdülkadir b. Ömer b. Bâyezîd el- Bağdâdi. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. Ankara: TDV Yayınları, 2014.

Ardoğan, Recep. "Mu'tezile'ye Göre Allah'a İman Konusunda Aklın Sorumluluğu". *Marife* 3/3 (2003).

Kādî Abdülcebbâr. *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Kādî Abdülcebbâr. *el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl.* nşr. İbrahim Medkur. Kahire.

Armstrong, Walter Sinnott. *Ahlak?.* İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018.

Câhiz. "Makâlâtü'l-Osmaniyye", *Resâ'ilü'l-Câhiz.* nşr. Abdüsselâm M. Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1964.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinân. *Giysiler, Kitaplar, Öğretmenler ve Şarkıcı Kızlar*. çev. Muharrem H. Özev. İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2018.

Câhiz. *"Risâle fi'l-meâş ve'l-meâd". Resâ'ilü'l-Câḥiẓ*. nşr. Abdüsselâm M. Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1964.

Câhiz. "Kitabu'l-Mes'ail ve'l-cevabat fi'l-ma'rife". *al-Mashriq* 63 (1969), 315-322.

Câhiz. *el-Beyan ve't-tebyin*. nşr. Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-hanci,1998.

Câhiz. "*Kitâbü'l-Ḳıyân". Resâ'ilü'l-Câḥiẓ*. nşr. Abdüsselâm M. Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1964.

Cengiz, Yunus. *Doğa ve Öznellik: Câhiz'ın Ahlak Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Erkan Balcı, Elif Nur. *Erdemi Keşfetmek: Alasdair MacIntyre'ın Modern Ahlak Eleştirisi ve Thomasçı-Aristotelesçi Ahlak Felsefesi*. İstanbul: İz Yayınları, 2019.

Hauerwas, Stanley. "On Keeping Theological Ethis Theological". *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*.ed. Stanley, Hauerwas - Alasdair MacIntyre. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983.

Kavanagh, Liam. "Interview: Alasdair MacIntyre, University of Notre Dame". *Expositions* 6/2 (2012), 1-8.

MacIntyre, Alasdair – Nikulin, Dimitri. "Wahre Selbsterkenntnis Durch Verstehen Unserer Selbst aus der Perspektive Anderer". *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 44/4 (1996), 671-683.

MacIntre, Alasdair. *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning and Narrative.* Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

MacIntyre, Alasdair. "Which God Ought We to Obey and Why?". *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers* 3/4 (1986), 359-371.

MacIntyre, Alasdair. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encylopedia, Genealogy and Tradition*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990.

MacIntyre, Alasdair. *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning and Narrative.* Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

MacIntyre, Alasdair. *God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition.* Maryland: Rowman & Littlefield, 2009.

MacIntyre, Alasdair. *Difficulties in Christian Belief*. London: SCM Press, 1961.

MacIntyre, Alasdair. "First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues". *The Tasks of Philosophy: Selected Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

MacIntyre, Alasdair. "How Can We Learn What Veritatis Splendor Has to Teach?". *The Thomist* 58/2 (1994).

Mcinerny, R (ed.). *Thomas Aquinas: Selected Writings.* London: Penguin Books, 1998.

Platon. *Menon.* çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2013.

Poidevin, Robin Le. *Ateizm: İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî. *el-Milel Ve'n-Nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul:Türkiye Litera Yayıncılık, 2015.

Van Ess, Joseph. "Al- Jahiz and Early Mu'tazili Theology". *Al-Jahiz: A Muslim Humanist For Our Time*. ed. Arnim Heinemann. Würzburg: Ergon Verlag, 2009.

Van Ess, Joseph. "Early Islamic Theologians on the Existence of God". *Islam and the Medieval West : Aspects of Intercultural Relations.* ed. Khalil Semaan. Albany: State University of New York Press, 1980.

Zizek, Slavoj - Gunjevic, Boris. *God in Pain: Inversions of Apocalypse*. New York: Seven Stories Press, 2012.

İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNDE AHLÂKÎ UZAKLAŞMA VE DİNDARLIK İLİŞKİSİ ÜZERİNE NİCEL BİR ARAŞTIRMA

Arş. Gör. Ali KOÇAK
Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/kocak.ali@outlook.com.tr
Orcid: 0000-0002-8253-1897

Giriş

Çocukluk çağlarından itibaren insanlar, birtakım kurallar çerçevesinde hareket ederler ve bu kuralları içselleştirerek hayatın birçok alanındaki davranış ve tutumlarına yansıtırlar. Söz konusu bu kuralların öğreticileri anne-baba, yetişkinler ve daha geniş çizgide toplumdur. Toplum nezdinde kabul gören ve bir davranışın kabul edilebilir olup olmadığının tespitinde kullanılan bu kurallar standardı, ahlâk olarak tanımlanmaktadır (Budak, 2009, 22). İnsanın içinde bulunduğu toplum ve kültürün ahlâkî yaşam kodlarını alması genellikle gelişim sürecine yayılmakla birlikte, bu edinim bütün yaşam periyodunca devam edebilmektedir. Bir eyleme karar verme açısından ilk gelişim dönemleri ile yaşamın geri kalanını birbirinden ayıran nokta ise vicdanın gelişerek otonom bir karakter kazanması sayılabilir.

Ahlâkî benliğin gelişimi boyunca insanlar, ahlâkî bağlamda doğru ve yanlış davranışlarla ilgili standartları içselleştirir (Bandura, 2002, 102). İnsan, her zaman diğer bireylerin bekleyiş ve tepkilerine göre davranamaz, bilişsel olgunluğa ulaştıkça içinde yaşadığı kültürün davranış kalıplarını benimser ve sistemleştirir. Bu durum ise benlikte vicdanın oluştuğunun bir göstergesidir. Vicdan, hem bireyi ahlâkî tutarsızlıklara karşı koruyucu rol üstlenir hem de herhangi bir dış kontrol olmadan ahlâkî davranışa referans teşkil eder (Güngör, 1997, 58-59). Anne-babanın koyduğu yasaklar ve uyulması gereken kurallar çocukta vicdan biçiminde devam

eder (Cesur, 2018, 25). Vicdanî kontrolü oluşan birey ise herhangi bir dış yaptırım ya da kontrole gerek duymadan herhangi bir davranışın ahlâkî olup olmadığını bilir ve ona göre davranış ya da tutumunu sergileyebilir.

Bandura (1999, 194) etkin ahlâkın bireyin öz değerini yükselten önemli bir yatırım olduğunu ve öyle davranmak maliyetli bile olsa insanların haksız veya ahlâksız gördükleri şeylere karşı durduklarını ifade eder. Aynı zamanda birey, kendine ayıplama ve hoşnutsuzluk duygusu getireceği için de ahlâkî değerleri ihlal edecek davranışlardan kaçınır (Cesur, 2018, 124). Bu durum benliğin olgunlaşması ve diğer insanlarla gerekli olan etkileşimin sağlıklı ilerleyebilmesi adına birey için bir tür zorunluluk arz etmektedir. Aksi takdirde suçluluk duygusu ve vicdan azabı söz konusu olacak ve benlik, gerilimle karşı karşıya kalacaktır.

Ahlâkî değerler ve dinî normlar insan hayatını düzenlemeleri itibariyle ortak bir zeminde buluşmaktadır. Ahlâk, genel olarak insanın karakter yapısını ve davranışlarını düzenleyen kurallar bütünü olarak tanımlanmaktadır. Dinî kurallar da benzer şekilde insanı iyiye, doğruya yönlendirme noktasında normatif bir karakter taşımaktadır. Birçok dinde insana "doğru ve iyi olma" gayesi sunulmakta ve iyilik-doğruluk, inancın bir gereği olarak zikredilmektedir. Buradan hareketle ahlâkî kuralları Tanrı'nın buyruklarına dayandıran görüşler olduğu gibi, insanın var olduğu sosyal düzlemde ahlâkî norm ve değerlerin doğal olarak var olageldiğini savunan görüşler de mevcuttur (Bkz. Aydın, 1989, 1991; Bergson, 2004; Çağrıcı, 1989; Hazlitt, 2006; Naîm, 2014; Shermer, 2007; Sinnott-Armstrong, 2011; Tomasello, 2018; Wade, 2009).

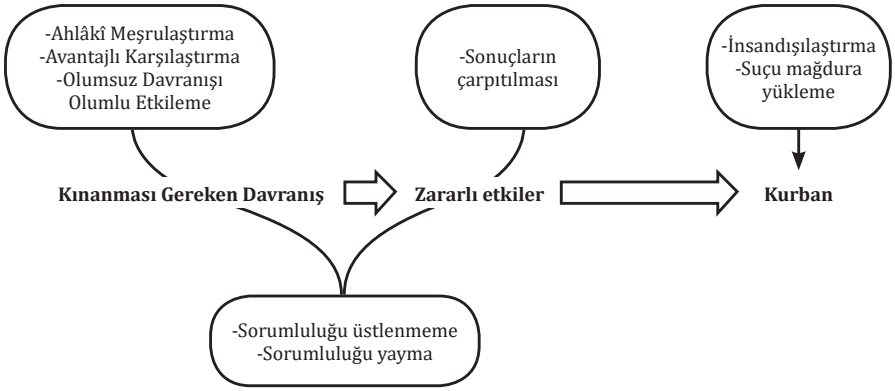
İnsanlar benliklerini toplumla etkileşime girerek oluşturur ve geliştirirler ancak birey her zaman toplumun beklediği davranışları gerçekleştirmez ve bu nedenden ötürü tek tip ahlâkın oluşması beklenemez (Güngör, 1997, 26). İnsanlar genel olarak ahlâkî değerlere ters davranmayı tercih etmezler ve bu değerlerin ışığında belli kararlar verirler fakat ahlâkî olmayan ya da zararlı bir davranışı meşrulaştırmanın bir yolu bulunduğunda herhangi bir suçluluk ya da utanç hissetmeden zararlı eylemi gerçekleştirebilirler. Bandura ve diğerleri (1996), insanların ahlâkî olmayan veya zararlı olan davranışları "ahlâkî uzaklaşma mekanizmaları" ile meşrulaştırarak kolayca gerçekleştirebildiklerini ifade etmişlerdir. Sınav esnasında kopya girişiminde bulunan bir öğrencinin, bu davranışından ötürü kendini savunurken sınıfta başkalarının da kopya çektiğini sadece kendinin hatalı davranmadığını iddia ederek, kendi davranışını

diğerlerinin olumsuz davranışlarıyla kıyaslaması, bu meşrulaştırma çabalarına bir örnek teşkil etmektedir.

Bandura'ya göre (2002, 115) ahlâkî uzaklaşma herhangi bir ahlâkî gelişmişliğe bağlı olmayıp, yaş, cinsiyet, ırk, etnik köken, sosyoekonomik düzey veya dinî mensubiyet farklılaşmadan her grupta görülebilir. Söz konusu mekanizmaların her yaş ve cinsiyette yahut etnik köken ve dinî mensubiyette görülebilmesi, birtakım bilişsel ve ahlâkî çatışmaların yaşam içinde yaygın bir biçimde varlığını koruduğunun bir göstergesi sayılabilir. Birçok dinî ve toplumsal kuralın, insanın davranışları için birer yön tabelası niteliği taşımasına rağmen, olgunluğa erişememiş bireyler ahlâk dışı davranışları gerçekleştirmenin veya gerekçelendirmenin yolunu kolaylıkla bulabilmektedir. Dinî ve ahlâkî kuralları özümsemiş, vicdanî kontrolü gelişmiş ve aldığı eğitim-öğretimin kazanımlarını edinmiş bireylerin ise bahsi geçen ahlâkî uzaklaşma eğilimlerinden geri durması beklenmektedir. Bu araştırmada, söz konusu gerekçelendirmelerin yüksek din öğretimi öğrencilerinde ne düzeyde tercih edildiği ve bu tercihlere-eğilimlere ilişkin olası motivasyonların tespiti amaçlanmıştır. Konunun bütünlüğü adına öncelikle ilgili mekanizmalardan bahsetmekte yarar vardır:

Ahlâkî Uzaklaşma Mekanizmaları

Bandura (1999, 194), insanların genel olarak ahlâkî standartlara uygun davrandıklarını, yaşamlarında bu standartlar üzere kararlar aldıklarını, davranış ve tutumlar sergilediklerini fakat söz konusu standartlara uymayan bir davranışı gerçekleştirmenin bir yolunu bulduklarında ise birtakım meşrulaştırma mekanizmaları ile bu davranışları sergilediklerini ifade etmiştir. Ahlâkî uzaklaşma, davranışın yeniden yorumlanmasını içerir ve ahlâkî olmayan bir davranış ahlâkî olarak etiketlenebilir, davranışın sonucundaki zararlar yahut failin olaydaki rolü minimize edilebilir, davranıştan etkilenenler suçlanabilir. Ahlâkî uzaklaşma saldırgan davranışı, suç işleme eğilimini ve çabuk sinirlenme tutumlarını artırırken; suçluluk hissini, olumlu sosyal davranışları azaltmaktadır (Bandura vd., 1996, 369). Bandura'ya göre (2002) ahlâkî uzaklaşma, Şekil 1'de gösterildiği gibi dört ana boyut ve bunlara dair alt boyutlarla birlikte sekiz mekanizma ile gerçekleşmektedir. Bunlar bilişsel yeniden yapılandırma, sonuçların önemsizleştirilmesi, mağdurun önemsizleştirilmesi ve kişinin eylem gücünün azaltılmasıdır.



Şekil 1: Öz-düzenleme sürecinde devreye giren ahlâkî uzaklaşma mekanizmaları (Bandura vd., 1996)

a. Bilişsel Yeniden Yapılandırma

Bilişsel yeniden yapılandırma, ahlâk dışı davranışların ahlâkî bir amaç güderek ahlâkî bir eylem olarak yeniden kurgulanmasıdır. Ahlâkî meşrulaştırma, olumsuz davranışı kıyaslama ve olumsuz davranışı olumlu etiketleme olmak üzere üç mekanizmayı içermektedir.

Ahlâkî Meşrulaştırma

İnsanlar genellikle davranışlarının ahlâkî bir tarafı olduğunu düşünmeden, pek zararlı davranışlarda bulunmazlar (Bandura, 2002, 103). Zararlı bir davranıştan önce kendini haklı çıkarma çabası potansiyel olarak hazır bulunur. Kişiler, davranışlarının değer verdikleri bir amaca hizmet ettiğini düşündüklerinde, suçluluk duygusu ve utanç duyma ihtimalleri azalmaktadır (Bandura vd., 1996). Gayri ahlâkî bir davranış, olumlu gerekçelerle nitelendirilerek, bu davranışın yaratacağı potansiyel huzursuzluk veya tepki azaltılabilir ya da ortadan kaldırılabilir. Tarih boyunca birçok yıkıcı eylem peşinden gidilen büyük idealler, dinî prensipler yahut ulusal değerler adına yapılmıştır (Cesur, 2018, 128). Bandura bu duruma örnek olarak Haçlı seferlerini ve Usame bin Ladin'in 11 Eylül saldırısını örnek olarak göstermektedir (Bandura, 2002, 104). Bandura'nın örneklerinin haklılık-haksızlıkları tartışılabilir fakat önemli olan yapılan davranışın iyi bir amaca hizmete ettiğini düşünerek meşrulaştırılması asıl vurgulanan noktadır. Günümüzde Amerika Birleşik Devletleri'nin Irak'ta, Afganistan'da ve Suriye'de askerî işgaller gerçekleştirmesinde, görünen nedenler genellikle bu ülkelerde tehdit edici nükleer savaş silahlarının

bulunduğu yahut IŞİD ve/ya DEAŞ gibi terör örgütlerinin risk oluşturduğuna yönelik fikirlerdir. Fakat asıl amaç, bu ülkelerdeki siyasi krizden beslenerek petrol kaynaklarını sömürmek iken askerî müdahalenin daha iyi bir nedenle kamufle edilmesi gerekir. Bu gerekçeyle söz konusu ülkelere yapılan askerî müdahalelerin barış ve demokrasi ortamı oluşturulması amacıyla yapılıyor görüntüsü verilmesi, süreci dünya kamuoyuna meşru gösterecektir.

Avantajlı Karşılaştırma

Bir davranışın dışardan nasıl göründüğü, karşılaştırıldığı duruma göre değişiklik gösterebilir. Daha çok kınanması gereken bir davranışla kıyaslanan olumsuz bir davranış, göreceli olarak daha kabul edilebilir şekle büründürülür. Bandura (2002, 105) bu duruma, Vietnam savaşını örnek göstermiştir. Sovyet Rusya ve Çin'in desteklediği Kuzey Vietnam bölgesinin Güney Vietnam bölgesi üzerindeki komünist baskılarına karşılık olarak, Amerika Birleşik Devletleri savaşa katılmıştır. Komünist rejimin halk üzerindeki baskıları, askerî müdahalenin sonuçlarından daha büyük zararlar getireceği iddiası ya da gerekçesi ile müdahalede bulunan Amerika Birleşik Devletleri, savaştan yenilerek çıktığı gibi milyonlarca Vietnamlının ölümü, bu gerekçenin olası sonuçlarından daha fazla zarar oluşturmuştur (bkz. Sander, 1996, 469-475).

Muhakkak ki kendinden daha olumsuz bir durum ya da davranışla kıyaslanması, olumsuz bir eylemi daha ahlâkî kılmaz. Fakat bu davranışı sergileyen(ler)in, davranışı gerçekleştirmesini kolaylaştırır. Ancak Bandura'ya göre (2002, 106), bu kıyaslamalar çok fazla öznellik ve belirsizlik içereceğinden genellikle kaygan bir zeminde yer alır. İbn Hazm da (2019, 193) kişinin kendini daha kusurlu olanlarla karşılaştırdığında ahlâksızlıkları önemsiz göreceğini ifade ederek, kişinin kendini daha faziletli kişilerle karşılaştırmasının olgunluk adına daha faydalı olduğunu belirtmiştir.

Olumsuz Davranışı Olumlu Etiketleme

Zararlı bir davranışa verilen adın değişmesiyle o davranış farklı bir görünüm alabilir hatta saygı duyulabilecek hale bile getirilebilir. Bu gerekçeyle olumsuz bir davranışın olumlu olarak etiketlenmesi ahlâk dışı eylemlerde de benzer bir durum oluşturabilir. Lutz'un (1987) örtmeceli dil (Euphemistic language) olarak ifade ettiği bu tutum, zararlı davranışları saygın kılmak ve kişisel sorumluluğu azaltmak için yaygın olarak kullanılmaktadır. Bandura'ya göre (2002, 104) askerler insanı öldürmezler,

etkisiz hale getirirler. Burada steril bir dil kullanılması, davranışın olumsuzluğunu azaltan bir çaba olarak görülebilir.

Kullanılan dilin davranıştaki olumsuzluğu azaltabileceğine dair bir başka örnek de pasif dil kullanımıdır. Cümle edilgen hâle getirildiğinde, ortada sorumluluğu açığa çıkan bir özne bulunmaz ve eylemi yapan kişinin sorumluluğu yokmuşçasına olaylar kendiliğinden gerçekleşmiş gibi sunulur (Alparslan, 2017, 123). Olumlu etiketlemenin davranışın olumsuz yönlerini geri planda bırakacağına dair örnekler günlük hayatın birçok alanında görülebilir. Örneğin dedikodu genellikle olumsuz bir davranış olarak nitelendirilirken, dedikodunun son zamanlarda sosyal değerlendirme olarak adlandırıldığı da görülmektedir (BBC Future, 25 Temmuz 2020). Buradaki mekanizmanın da yukarıdaki örneklerde olduğu gibi işlediği söylenebilir.

b. Kişinin Eylem Gücünün Azaltılması

Ahlâk dışı davranışların birkaç kişi ya da belirli bir grup içerisinde yapılması neticesinde, fail, sorumluluğu diğer grup üyelerine yayarak yahut üstlenmeyerek söz konusu davranıştaki rolünü azaltma çabasına girebilmektedir. Böylelikle olumsuz davranışın yaşatacağı potansiyel gerilim aza indirgenmiş olacaktır.

Sorumluluğu Yayma

Olumsuz davranışların bir grup ya da toplulukla birlikte gerçekleştirilmesi, grup içindeki bireylerin davranışın sonuçları üzerindeki sorumluluk hislerini azaltmaktadır. Söz konusu davranıştaki iş bölümü, bireylerin daha az sorumluluk hissetmelerine neden olarak ahlâkî kontrol duygusunu zayıflatabilmektedir. Sorumluluğun az hissedildiği bir durumda ise kişiler, kendilerini kınamaktan geri durabilirler (Bandura, 1999, 196) ve benzer durumlarda benzer tutumlar sergilemeye devam ederler.

Bandura (1999, 204), idam cezasının infazı sırasında, infazın her aşamasında farklı kişilerin görevlendirilmesini, kişilerin duyacakları sorumluluk hislerini belli bir düzeyde tutma ve vicdan azabı uyandıracak hisleri azaltma çabası olarak yorumlamıştır. Hukukî bir yargılamanın sonucunda bile olsa bir kişinin idamını gerçekleştirmek, bireyin duygularını sarsabilir ve sorumluluk duygusunu harekete geçirebilir. Ne var ki süreçteki aşamalarda farklı kişilerin görevlendirilmesiyle, söz konusu kişilerin bu durumlara karşı hissizleşmesine zemin hazırlanmaktadır.

Milgram'ın ünlü itaat deneyinde sorumluluğu yaymanın bir başka örneği görülmektedir. Cezanın öğrenmeye etkisi konusunda bir deneye davet edilen kişi, bir şok jeneratörünün başındadır. İçerde ise aslında gerçek olmayan jeneratörden gelen kabloların bağlı olduğu -aslında araştırmacının asistanı olan- diğer bir kişi bulunmaktadır. Aynı ortamda deneyi kontrol eden araştırmacı da olayı kontrol etmektedir. Soruların sorulduğu kişi, kendisine yöneltilen sorulara yanlış cevap verdikçe şok jeneratörünün başındaki kişi voltajı yükseltmelidir. Yanlış cevaplar geldikçe voltaj yükseltmeye başlayan denek, içerde şoka maruz kalan kişinin acı içindeki inlemelerini duymaktadır. İnlemeler arttıkça voltajı artırmakta başlarda çekinen denek, ilerleyen aşamalarda içerdeki kişinin acı çektiği gerekçesiyle deneyi durdurmak istemektedir. Ne var ki araştırmacının sorumluluğun kendisinde olduğu ve deneyin devam etmesi gerektiğine dair komutları, çekinerek de olsa voltajı artırmaya devam etmesine imkân sağlamıştır. 15 volttan 450 volta kadar olan düğmeleri birer birer açan denek, 315 volta ulaştığında, içerden gelen acı çığlıklarına artık dayanamayacağını ve deneyi bıraktığını ifade etmiştir. Yale Üniversitesi'nde 40 katılımcıyla gerçekleştirilen bu deneyde hiçbir denek 300 volttan önce durmamıştır. 14 kişi deneyin 315 volt ve sonraki aşamalarında durmuş, 26 kişi ise en yüksek düzey olan 450 volta kadar deneye devam etmişlerdir. Bu deney 1974'te ODTÜ'de de tekrarlanmış ve benzer sonuçlara ulaşılmıştır (Kağıtçıbaşı, 2014, 73-76; Milgram, 2006). Burada dikkat çeken detay, deneğin çığlıkları duymaya başladıktan sonra şok vermekten vazgeçmeyi istemesine rağmen, araştırmacının kontrol ve sorumluluğun kendisinde olduğunu söylemesi ile şoku artırmaya devam etmesidir. Görülebileceği üzere sorumluluk hissi azaldıkça ya da başkalarına yayıldıkça, olumsuz bir davranışı gerçekleştirmede duyulan tedirginlik hissi de azalmakta ve davranış nispeten daha kolay gerçekleştirilebilmektedir.

Sorumluluğun grup ya da topluluğun üyelerine yayıldığı durumlarda bireysel ahlâkî kontrolün zayıflayabileceği, Le Bon'un (2014) kitlelerin davranışlarına dair betimlemelerinde de görülmektedir. Birey tek başınayken yapamayacağı zararlı bir eylemi, kitle içerisinde anonim bir kimlikle kolaylıkla gerçekleştirebilir. Zira orada sorumluluk bütün topluluğa ait olacağından, doğrudan bireyin suçlanması ya da kendi kendine suçluluk hissetmesi daha az olağan bir durumdur.

Sorumluluğu Üstlenmeme

Olumsuz bir davranıştaki sorumluluğun başkalarıyla paylaşılmasında ahlâkî kontrolün azalması gibi sorumluluğun başka birine ya da bir şeye yansıtılması da zararlı eylemin gerçekleştirilmesini kolaylaştırabilir. Milgram'ın (2006) deneyinde şok cihazına bağlı olan kişi sahiden bu deneyden zarar görmüş olsa, sorumluluğu araştırmacıyla paylaşan denek, muhtemelen sorumluluğun tamamını doğrudan araştırmacıya yükleyecektir. Peck'e (2003, 175) göre MyLai katliamında Vietnam'da napalm bombası kullanan askerlere yaptıklarının ahlâkî olup olmadığı sorulsa, muhtemeldir ki sorumlu olmadıklarını sadece kendilerine komutanlarından gelen emirleri uyguladıklarını söyleyeceklerdir. O'na göre gruplardaki her birey, davranışların sorumluluğunu üstlenene kadar, grup bilinçsiz ve kötü olmaya devam edecektir.

c. Sonuçların Önemsizleştirilmesi

Ahlâk dışı davranışlar sonucunda başkalarına verilen zarar, eylemi gerçekleştiren kişilerce genellikle minimize edilmektedir. Bandura'ya göre (2002, 108) insanlar başkalarına zarar veren faaliyetlerde bulunduklarında, neden oldukları zararla yüzleşmekten kaçınırlar ve sonuçları görmezden gelirler.

Sonuçların Göz Ardı Edilmesi ya da Çarpıtılması

İnsanlarda ahlâkî kontrolün zayıflamasına neden olabilecek etkenlerden biri, davranışın sonuçlarının göz ardı edilmesi, önemsenmemesi yahut çarpıtılmasıdır. Davranışın olumsuz sonuçlarının görünür olmaması, başkalarına zarar vermeyi kolaylaştırabilir (Cesur, 2018, s.133). Başka bir bireyin gözüne baka baka ona zarar vermek her insan için belli derecelerde zordur ancak o kişi eğer zararlı davranışı yapacak olan kişiyle yüz yüze değilse olası olumsuz sonuçlar fail tarafından daha az önemsenir. Kimyasal ürünlerin üretildiği bir fabrikanın patronu, atıkların imhasıyla ilgili bir durumda maliyeti azaltmak adına yerleşim yerinin yakınlarında bulunan açık bir alanı uygun görebilir. Yakında bulunan yerleşim yerinde kimyasal atıklardan kaynaklanan salgın hastalıkların yayılma ihtimalini ilk etapta şirketin gelirlerini artırmak adına görmezden gelebilirken, o bölgede atıklar nedeniyle yayılan hastalıklara bağlı ölüm haberleriyle yüzleşmesi, atıklara dair vereceği kararlar üzerinde daha hassas düşünmesine zemin hazırlayacaktır.

d. Mağdurun Önemsizleştirilmesi

Ahlâkî uzaklaşma mekanizmalarının bu boyutu, davranışın muhatabıyla ilgilidir. Zararlı davranışı gerçekleştiren kişi, suçu mağdura yükleyerek ya da mağduru önemsizleştirerek yaptığı davranışın gerilimini azaltmaya ve kendini iyi hissetmeye çalışabilmektedir.

Suçu Mağdura Yükleme

Gerçekleştirilen zararlı bir davranışın gerilimini azaltmanın yollarından biri, suçu mağdura yüklemektir. Çünkü suçu başkalarına ya da dışsal bir duruma atfederek kişi kendi davranışını mazur görebilir hatta kendini oldukça dürüst hissedebilir (Bandura, 2002, 366). Bu tutum aynı zamanda psikanalitik teorideki savunma mekanizmalarından yansıtmayı da akla getirmektedir (Gerrig - Zimbardo, 2014, 418). Yapılan yanlış bir davranışın sonucunda egoda meydana gelebilecek gerilimi azaltma çabalarından en sık başvurulanlarından birinin suçu mağdura yükleme olduğu söylenebilir.

"*Yavuz hırsız ev sahibini bastırır*" şeklindeki atasözü (Aksoy, 1988) bu duruma uygun örneklerden biridir. Nitekim suçlu kişi edebi ve ahlâkî otokontrolü zayıf fakat karakteri baskın ise karşısındaki masum bir bireyi alt edebilir hatta kendini suçlu bile hissettirebilir.

İnsandışılaştırma

Ahlâk dışı bir davranış gerçekleştirileceğinde, bundan zarar görebilecek diğer kişilerin insaniyeti göz önüne getirilirse vicdan ve empati devreye girerek bu davranış otokontrol ile engellenebilir. Ne var ki aynı düzlemde zararlı davranışın muhataplarının insanlığı göz ardı edildiğinde, onlara verilebilecek muhtemel zararlar hesaplanmayacaktır. İnsandışılaştırma çabası empati duygusunu azaltacağından, bu çabanın alışkanlık olarak yerleştiği bir kişide bencil ve ahlâkî otokontrolden uzak bir karakterin varlığından söz edilebilir. Bandura, Underwood ve Fromson'a (1975, 266) göre insandışılaştırma arttıkça sorumluluk hissi azalmakta ve saldırganlık gibi eğilimler çoğalmaktadır.

Son zamanlarda Almanya'da yaşayan Müslüman Türkler de dahil birçok göçmene karşı ırkçı saldırılar sıklaşmış hatta can kayıpları yaşanır hale gelmiştir (Anadolu Ajansı, 2 Mart 2020). Gerek etnik kimlikler gerek dinî mensubiyetleri bahane göstererek evleri kundaklayan saldırganların, o evlerde yaşayan bireylere yönelik insandışılaştırma tutumları, empati duygularının azalmasına hatta yok olmasına zemin hazırlamaktadır.

Empati duygusunun azalması ise ahlâkî olmayan birtakım davranış ve tutumları, gittikçe yaygın hale getirmektedir.

Ahlâkî uzaklaşma mekanizmaları birçok birey tarafından günlük hayatın rutini içinde kullanılmaktadır. Burada bahsedilen mekanizmaların hangilerinin kullanılacağının belirleyicisi, davranışların bağlamıdır (Alparslan, 2017, 126). Bandura'ya göre (2002, 110) bu mekanizmalar aniden ortaya çıkan ve insanları acımasız bireylere dönüştüren şeyler değildir. Daha ziyade insanlarda içsel ahlâkî kontrollerin, öz-denetleme süreçlerinin yavaş yavaş zayıflamasıyla ilgilidir. İnsanlar bir miktar rahatsızlık duyacakları davranışları birkaç defa yaptıklarında bunu hoş görebilirler. Bununla birlikte davranış tekrarı arttıkça alışma gerçekleşir ve ahlâkî uzaklaşma seviyesi artmaya başlar. İnsanlar ahlâkî benliklerinin değiştiğinin farkına bile varmayabilirler.

Dindarlık-Ahlâk İlişkisi

Dinin ve ahlâkın ortak öznesinin insan olması, bu iki değer sistemini kaçınılmaz olarak ilişkili kılan gerekçelerin başında gelir. Dinler, toplumun üyelerinin birbirlerine karşı gözettikleri ahlâkî kuralları içinde barındırır ve böylece toplumsal ilişkilerde kalitenin yükselmesine katkı sağlayacak bir potansiyel taşır (Wade, 2009, 10). Malinowski'ye göre (1990, 44) toplum da ahlâkî kanunlar ve düzenin ayakta kalabilmesi için dine ihtiyaç duyar. Her iki değer sisteminin insana yüklediği ortak yükümlülükler bulunmaktadır. Dinler genel olarak doğruya ve yanlışa dair değer yargıları öne sürse de insanda içkin olarak bulunan vicdan, doğru ve yanlış kavşaklarında kişiye yol gösterici bir tabela vazifesi görmektedir. Din ahlâk ilişkisi genellikle dinden ahlâka ya da ahlâktan dine uzanan iki yol üzerinde ele alınmıştır. Dinden ahlâka uzanan yolda ahlâkî değerler dine atfedilmiş (teolojik ahlâk), ahlâktan dine uzanan yolda ise ahlâkî tecrübe üzerinden dini temellendirmeye (ahlâk teolojisi) çalışılmıştır (Aydın, 2010, 306).

Dinlerin ortaya çıktığı zamanlardan günümüze kadar gerek kutsal metinlerde gerek peygamberlerin hayatında toplumun ahlâkî tekamülü için gerekli olan birçok yön gösterici işaret ve uygulamalar bulunmaktadır (en-Nahl 16/90, el-Meryem 19/96, el-Furkan 25/63; Kitabı Mukaddes. Süleymanın Meselleri 3/3-4, Tsefanya 2/3, Markos 10/19 vb.). Bu işaret ve uygulamalar sosyal hayatın bütünlüğü ve devamlılığı için dinî ve ahlâkî değerleri canlı tutmayı amaçlamaktadır. Din-ahlâk ilişkisinin bir başka ayağı ise hukuk kurallarıdır. Dinî, ahlâkî ve hukukî kurallar, gaye itibariyle bazı ortak özellikler taşımaktadır. Bu bakımdan insanlık tarihinin erken

dönemlerinden bugüne kadar din, ahlâk ve hukuk ilişkisinin canlılığını koruduğu söylenebilir. Vergote'a göre (1999, 75) başlangıçta bu üçlü o kadar bütüncüldür ki, ahlâk ve hukuku isimlendirecek terimler -iptidai zamanlarda- henüz netleşmemiştir. Dinin insan ilişkileri açısından en çok önem verdiği şeylerden birinin adalet ilkesi olması da (Güngör, 1997, 115) bu kaçınılmaz ilişkinin bir göstergesidir. Elbette ahlâkî değerlerin tek kaynağının din olduğunu söylemek güçtür fakat her iki değer sisteminin birbirini beslediği su götürmez bir gerçektir.

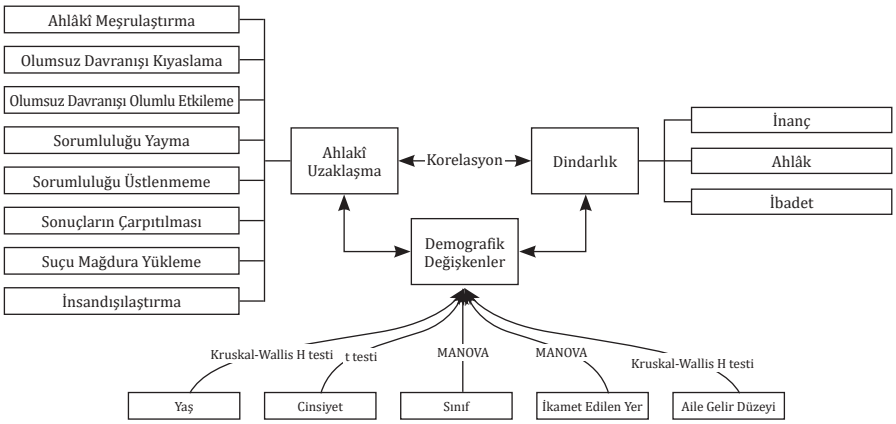
Psiko-sosyal uyumun göstergeleri sayılabilecek şefkat, yardımlaşma, vicdanlılık, vefakarlık ve diğerkamlık gibi değerler, birçok dinde yaygınlaştırılması istenen insanî özelliklerdir. Dinlerin sosyal düzenle ilişkisi, -bunların da içerisinde bulunduğu- değerler üzerinde belirginlik kazandığından, dindar insanların daha az dindar olanlara göre bu değerleri daha çok gözettiği söylenebilir. Ayrıca ahlâkî değerlerin ilahî iradenin buyruklarına uygun olarak şekillendiğine inanan dindar bireyler, bu değerlere daha çok sahip çıkma eğilimi gösterebilmektedir (Hökelekli, 2016, 77; Clouzeau ve Roy'dan aktaran Yapıcı, 2007, 58). Diğer taraftan dinin antisosyal davranışları azaltabileceğini ifade eden Kerley ve diğerleri (2005, 453), yapmış oldukları araştırmalarında dindarlığın suç davranışlarını azalttığını tespit etmişlerdir. Benzer şekilde Stansfield ve diğerleri (2019), Amerika'nın Oregon eyaletinde çeşitli suçlardan hüküm giymiş 571 tutuklu kişi üzerinde yaptıkları araştırmada, hem dindar hem maneviyatçı katılımcıların, dindar olmayan maneviyatçılara göre daha az yeniden suç işleme eğilimi gösterdiklerini tespit etmişlerdir. Ullah Khan ve diğerleri (2019, 391-392), Pakistan'da öğrencilerin dindarlık ve maneviyat düzeyleri ile akademik sahtekârlıkları arasındaki ilişkiyi inceledikleri araştırmalarında, dindarlık ve maneviyat ile kopya tutumları ve davranışları arasında negatif ilişki saptamışlardır. Bahsedilen araştırmalar ve bunların dışında birçok çalışmanın benzer sonuçları ışığında; dinlerin, birey ve toplumların gelişimi ve olgunluğu için olumlu özelliklerin yayılmasını önerdiği kadar olumsuz davranışları da yasaklayarak iyiliği ve doğruluğu pekiştirme fonksiyonuna sahip olduğu söylenebilir.

Yöntem

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ahlâkî uzaklaşma tutumları ile dindarlık düzeyleri arasındaki ilişkiyi konu edinen bu araştırma betimsel ve nicel desenli olup, ilişkisel tarama modeli ile hazırlanmıştır. Öğrencilerin görüşlerini toplayabilmek için anket tekniğinden yararlanılmıştır.

Araştırma Modeli

Araştırmanın iki ana değişkeni ahlâkî uzaklaşma ve dindarlık düzeyidir. Her iki değişken ve bu değişkenlere ait alt boyutlar arasındaki ilişki korelasyon tekniğiyle incelenecektir. Bunun yanında ahlâkî uzaklaşma ve dindarlık düzeylerinin yaş, cinsiyet, sınıf düzeyi, ikamet edilen yer ve aile gelir düzeyi gibi demografik değişkenlere göre farklılaşıp farklılaşmadığının tespitinde t testi, Tek Yönlü Çok Değişkenli Varyans Analizi ve Kruskal-Wallis H testi analizleri kullanılacaktır. Araştırma modeli Şekil 2'deki gibidir:



Şekil 2: Araştırma Modeli[1]

Evren ve Örneklem

Araştırmanın genel evreni ilahiyat fakültesinde öğrenim gören öğrencilerdir. Çalışma evreni ise Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileridir. Örneklem 2019-2020 eğitim öğretim yılında Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 1., 2., 3. ve 4. sınıflarda öğrenim gören ve tabakalı örnekleme ile seçilen toplam 259 öğrenciden oluşmaktadır. Araştırmaya katılanların %68,3'ü (177 kişi) kadın, %31,7'si (82 kişi) erkektir. Örneklemin yaş ortalaması 22,48'dir. Katılımcıların %16,6'sı 1. sınıf (43 kişi), %29'u 2. sınıf (75 kişi), %23,9'u 3. sınıf (62 kişi), %30,5'ü 4. sınıftadır (79 kişi).

1 Bandura ve diğerleri tarafından geliştirilen (1996) ahlâkî uzaklaşma ölçeği sekiz alt boyuttan oluşmaktayken, ölçeği Türkçe'ye uyarlayan Gezici Yalçın ve diğerlerinin (2016) yapmış olduğu geçerlik güvenirlik çalışmasında maddeler tek faktörde toplanmıştır. Araştırma modelinde, kavramsal bütünlüğü sağlamak adına ahlâkî uzaklaşma mekanizmalarına yer verilmiştir.

Veri Toplama Araçları

Ahlâkî Uzaklaşma Ölçeği: Bandura ve diğerleri (1996) tarafından geliştirilen, Gezici Yalçın ve diğerleri (2016) tarafından Türkçeye uyarlanan *Ahlâkî Uzaklaşma Ölçeği,* bireylerin ahlâk dışı davranışları gerçekleştirmede başvurdukları mekanizmaların ne sıklıkla kullanıldığından hareketle, kişilerin ahlâkî uzaklaşma düzeylerini saptamayı amaçlamaktadır. Ahlâkî meşrulaştırma, olumsuz kıyaslama, olumsuz davranışı olumlu etiketleme, sorumluluğu yayma, sorumluluğu üstlenmeme, sonuçların çarpıtılması, suçu mağdura yükleme ve insandışılaştırma olmak üzere sekiz sosyo-bilişsel mekanizmanın temel alınarak hazırlandığı ölçeğin maddeleri, Gezici Yalçın ve diğerleri (2016, 319) tarafından yapılan faktör analizinde tek boyutta toplanmaktadır. 5'li likert yapıda tasarlanan ve toplam 32 maddeden oluşan ölçeğin Cronbach's α değeri ise .82 olarak saptanmıştır. Ölçekten alınan yüksek puan katılımcıların ahlâk dışı davranışları gerçekleştirme eğiliminin daha yüksek olduğunu, düşük puan ise ahlâk dışı davranışları gerçekleştirme eğiliminin düşük olduğunun göstergesi olarak yorumlanmaktadır.

Dinsel Yaşayış Ölçeği: Kayıklık (2003) tarafından geliştirilen, Kayıklık ve Kalgı (2017a) tarafından revize edilen *Dinsel Yaşayış Ölçeği,* 7'li likert formatında güncellenmiş olup inanç, ahlâk ve ibadet olmak üzere üç alt boyuttan oluşmaktadır. Her bir boyutun 12'şer sorudan oluştuğu ölçek, toplam 36 madde içermektedir. Her alt boyuttan alınabilecek en düşük puan 12, en yüksek puan 84 olmak üzere; ölçekten alınabilecek en düşük puan 36, en yüksek puan 252'dir. Ölçeğin iç tutarlılık güvenirliği Cronbach's α değeri ile hesaplanmıştır. İnanç boyutunun Cronbach's α değeri .98, ahlâk boyutunun .93, ibadet boyutunun ise .87, ölçeğin ise .93 olarak bulunmuştur. Ölçekten alınan puanların yüksekliği katılımcıların yüksek dindarlık düzeyine sahip olduğunu, düşük puan ise katılımcıların düşük dindarlık düzeyine sahip olduğunu gösterir.

Verilerin Analizi

Katılımcılardan toplanan anket verilerinin analizleri SPSS Statistics 25 paket programı yardımıyla yapılmıştır. Araştırmamızda ahlâkî uzaklaşma ölçeğinin Cronbach's α değeri .83 olarak bulunmuştur. Dinsel yaşayış ölçeğine ait Cronbach's α değeri ise .88 olarak tespit edilmiştir. Dinsel yaşayış ölçeğine ait alt boyutlardan inanç boyutunun Cronbach's α değeri .97, ahlâk boyutunun .87, ibadet boyutunun ise .85'tir. Normallik testi sonuçlarına göre her iki ölçeğin de normal dağılım gösterdiği

görülmüştür. Dinsel yaşayış ölçeğinin alt boyutlarından ibadet boyutu normal dağılım gösterirken, inanç ve ahlâk boyutlarının normalliği sağlamadığı tespit edilmiştir. Normalliği sağlayan değişkenlerin analizi için Pearson Moment korelasyon analizi, normalliği sağlamayan değişkenlerin analizi için Spearman Rho korelasyon analizi kullanılmıştır. Demografik değişkenlere göre ölçek puanlarında farklılaşma olup olmadığının kontrolünde ise t testi, Tek Yönlü Çok Değişkenli Varyans Analizi ve Kruskal-Wallis H testi analizleri tercih edilmiştir.

Bulgular

Araştırmada öğrencilerin ahlâkî uzaklaşma tutumları ile dindarlık düzeyleri arasındaki ilişki ele alınmaktadır. Aynı zamanda bu değişkenlerin demografik özelliklere göre farklılaşıp farklılaşmadığı, araştırmanın alt problemleri arasındadır. Ahlâkî uzaklaşma düzeyinin cinsiyete göre farklılaşıp farklılaşmadığına dair Bağımsız Gruplar T Testi sonuçları Tablo 1'deki gibidir.

Tablo 1: *Cinsiyete Göre Ahlâkî Uzaklaşma Düzeylerine İlişkin Bağımsız Gruplar T Testi Sonuçları*

Grup	N	x̄	S	t	sd	p
Kız	177	58.30	12.20			
				-6.19	130.97	.000
Erkek	82	70.18	15.24			

p<.001

Tablo 1'deki verilere göre ahlâkî uzaklaşma tutumlarının cinsiyete göre anlamlı derecede farklılık gösterdiği tespit edilmiştir t(130.7)= -6.19, p<.001. Kız öğrencilerin ahlâkî uzaklaşma düzeyleri ortalaması x̄=58.30, erkek öğrencilerin ise x̄ =70.18''dir. Bu sonuçlar dikkate alındığında ahlâkî uzaklaşma tutumlarının farklılaşmasında cinsiyet faktörünün bir etkisinin olduğu söylenebilir.

Öğrencilerin cinsiyetine göre dindarlık düzeylerinin farklılaşıp farklılaşmadığına dair Bağımsız Gruplar T Testi sonuçları Tablo 2'de verilmiştir.

Tablo 2: *Cinsiyete Göre Dindarlık Düzeylerine İlişkin Bağımsız Gruplar T Testi Sonuçları*

Grup	N	x̄	S	t	sd	p
Kız	177	229.69	17.09			
				2.65	257	.009

Grup	N	x̄	S	t	sd	p
Erkek	82	223.49	18.44			

p<.01

Tablo 2'deki verilere göre dindarlık düzeyinin öğrencilerin cinsiyetine göre anlamlı derecede farklılaştığı görülmüştür t(257)=2.65, p<.01. Kız öğrencilerin dindarlık ortalaması x̄ = 229.69 iken erkek öğrencilerin x̄ = 223.49'dur. Bu sonuçlara göre cinsiyet faktörünün dindarlık düzeyinin farklılaşmasında anlamlı düzeyde bir etkisinin olduğu söylenebilir.

Öğrencilerin yaş gruplarına göre[2] ahlâkî uzaklaşma ve dindarlık ile dindarlığın alt boyutlarının farklılaşıp farklılaşmadığına ilişkin Kruskal-Wallis H Testi sonuçları Tablo 3'te sunulmuştur.

Tablo 3: *Yaş Gruplarına Göre Ahlâkî Uzaklaşma ve Dindarlık ile Dindarlığın Alt Boyutlarının Farklılaşıp Farklılaşmadığına İlişkin Kruskal-Wallis H Testi Sonuçları*

Değişken	Yaş Grubu	N	Sıra Ortalaması	sd	χ^2	p
Ahlâkî Uzaklaşma	15-19 yaş	9	109,00	5	3.336	.64
	20-24 yaş	220	130,58			
	25-29 yaş	17	141,65			
	30-34 yaş	5	154,60			
	35-39 yaş	7	93,14			
	45-49 yaş	1	129,00			
Dindarlık	15-19 yaş	9	166,33	5	8.478	.13
	20-24 yaş	220	126,07			
	25-29 yaş	17	143,15			
	30-34 yaş	5	109,90			
	35-39 yaş	7	171,71			
	45-49 yaş	1	253,00			
İnanç	15-19 yaş	9	151,50	5	6.393	.27
	20-24 yaş	220	126,87			
	25-29 yaş	17	142,68			
	30-34 yaş	5	151,50			
	35-39 yaş	7	151,50			
	45-49 yaş	1	151,50			

2 Örnekleme ait yaş verilerinin gruplanmasında Türkiye İstatistik Kurumu'nun *İstatistik Göstergeler – Statistical Indicators 1923-2011*, (Ankara: Türkiye İstatistik Kurumu, 2012), "İstatistik Göstergeler – Statistical Indicators 1923-2011" adlı yayını referans alınmıştır.

Değişken	Yaş Grubu	N	Sıra Ortalaması	sd	χ^2	p
Ahlâk	15-19 yaş	9	165,56	5	9.590	.08
	20-24 yaş	220	126,10			
	25-29 yaş	17	144,56			
	30-34 yaş	5	95,60			
	35-39 yaş	7	182,50			
	45-49 yaş	1	226,00			
İbadet	15-19 yaş	9	158,72	5	7.311	.19
	20-24 yaş	220	126,24			
	25-29 yaş	17	147,35			
	30-34 yaş	5	110,90			
	35-39 yaş	7	165,57			
	45-49 yaş	1	251,00			

Tablo 3'e göre ahlâkî uzaklaşma (χ^2=3.336, p>.05) ile dindarlık (χ^2=8.478, p>.05) ve inanç (χ^2=6.393, p>.05), ahlâk (χ^2=9.590, p>.05), ibadet (χ^2=7.311, p>.05) alt boyutlarından alınan puanların yaş gruplarına göre anlamlı derecede farklılaşmadığı tespit edilmiştir.

Öğrencilerin sınıflarına göre ahlâkî uzaklaşma ve dindarlık puanlarının farklılaşıp farklılaşmadığına ilişkin Tek Yönlü Çok Değişkenli Varyans Analizi sonuçları Tablo 4'te sunulmuştur.

Tablo 4 : *Sınıfa Göre Ahlâkî Uzaklaşma ve Dindarlık Puanlarına İlişkin Tek Yönlü Çok Değişkenli Varyans Analizi Sonuçları*

Bağımlı Değişken	Sınıf	N	$\bar{x}$	S	sd	F	p	η^2	Bonferroni
Ahlâkî uzaklaşma	1	43	56,91	15,56	3-255	3.32	.02	.03	4>1
	2	75	64,03	12,31					
	3	62	60,41	13,09					
	4	79	64,29	15,64					
Dindarlık	1	43	234,29	17,80	3-255	2.40	.06	.02	
	2	75	226,68	15,39					
	3	62	226,40	17,18					
	4	79	226,19	19,62					

Öğrencilerin sınıflarına göre ahlâkî uzaklaşma ve dindarlık düzeylerinde anlamlı bir farklılaşma olup olmadığını belirlemek için Tek Yönlü Çok Değişkenli Varyans Analizi yapılmıştır. Analize dair tek ve çok değişkenli normallik şartının sağlandığı görülmüştür. Box testine göre kovaryans matrisleri arasında anlamlı bir fark vardır (p=.008, p<.05). Bu gerekçeyle Wilk's Lambda değerinin yerine Pillai's Trace değeri tercih

edilmiştir (Can, 2017, 207). Levene testi ise ahlâkî uzaklaşma (p=.65, p>.05) ve dindarlık (p=.37, p>.05) puanları için hata varyanslarının eşit kabul edilebileceğini göstermiştir.

Tek Yönlü Çok Değişkenli Varyans Analizi sonucuna göre, farklı sınıflardan öğrencilerin, (Ahlâkî uzaklaşma ve dindarlık puanlarından elde edilen) birleşik bağımlı değişkene göre sınıfları arasında anlamlı bir fark gözlemlenmiştir [$F_{(6\text{-}510)}$=2.494, p<.05 Pillai's Trace=.057, kısmi η^2=.29]. Değişkenler tek tek ele alındığında sınıfa göre ahlâkî uzaklaşma düzeyinde anlamlı bir fark gözlemlenmektedir [$F_{(3\text{-}255)}$=3.329, p=.02]. Öğrencilerin bulundukları sınıfa göre ahlâkî uzaklaşma düzeylerinin ortalamaları 1. sınıflarda 56.91, 2. sınıflarda 64.03, 3. sınıflarda 60.41, 4. sınıflarda 64.29 olarak bulunmuştur. Anlamlı farklılaşmanın hangi sınıf düzeylerinden kaynaklandığının tespiti için yapılan post hoc analizinde Bonferroni testi sonucuna göre 4. sınıfların ahlâkî uzaklaşma düzeylerinin 1. sınıflara göre anlamlı derecede farklılaştığı tespit edilmiştir. Diğer taraftan sınıfa göre dindarlık düzeyinin ise anlamlı derecede farklılaşmadığı gözlemlenmiştir [$F_{(3\text{-}255)}$=2.401, p>.05].

Öğrencilerin aile gelir düzeyine göre ahlâkî uzaklaşma ve dindarlık ile dindarlığın alt boyutlarına ait puanların farklılaşıp farklılaşmadığına ilişkin Kruskal-Wallis H Testi sonuçları Tablo 5'te sunulmuştur.

Tablo 5 : *Aile Gelir Düzeyine Göre Ahlâkî Uzaklaşma ve Dindarlık ile Dindarlığın Alt Boyutlarının Farklılaşıp Farklılaşmadığına İlişkin Kruskal-Wallis H Testi Sonuçları*

Değişken	Aile Gelir Düzeyi	N	Sıra Ortalaması	sd	χ^2	p
Ahlâkî Uzaklaşma	Düşük	33	157.64	2	5.418	.067
	Orta	218	125.20			
	Yüksek	7	130.71			
Dindarlık	Düşük	33	111.74	2	3.836	.147
	Orta	218	133.26			
	Yüksek	7	96			
İnanç	Düşük	33	130.52	2	.098	.952
	Orta	218	129.19			
	Yüksek	7	134.50			
Ahlâk	Düşük	33	126.79	2	.204	.903
	Orta	218	130.24			
	Yüksek	7	119.14			
İbadet	Düşük	33	113.89	2	3.758	.153
	Orta	218	133.08			
	Yüksek	7	91.57			

Tablo 5'teki Kruskal-Wallis H testi sonuçlarına göre ahlâkî uzaklaşma (χ^2=5.418, p>.05) ile dindarlık (χ^2=3.836, p>.05) ve inanç (χ^2=.098, p>.05), ahlâk (χ^2=.204, p>.05), ibadet (χ^2=3.758, p>.05) alt boyutlarından alınan puanların yaş gruplarına göre anlamlı derecede farklılaşmadığı tespit edilmiştir.

Öğrencilerin ikamet yerine göre ahlâkî uzaklaşma ve dindarlık puanlarının farklılaşıp farklılaşmadığına ilişkin Tek Yönlü Çok Değişkenli Varyans Analizi sonuçları Tablo 6'de sunulmuştur.

Tablo 6: *İkamete Göre Ahlâkî Uzaklaşma ve Dindarlık Puanlarına İlişkin Tek Yönlü Çok Değişkenli Varyans Analizi Sonuçları*

Bağımlı Değişken	İkamet	N	x̄	S	sd	F	p	η^2
Ahlâkî uzaklaşma	İl	143	60,18	13,74	2-253	1.81	.14	.02
	İlçe	68	64,78	14,72				
	Kasaba	1	61,56	.				
	Köy	45	63,30	14,05				
Dindarlık	İl	143	229,62	15,88	2-253	1.44	.23	.01
	İlçe	68	226,16	19,86				
	Kasaba	1	208,00	.				
	Köy	45	225,29	18,90				

Öğrencilerin ikametine göre ahlâkî uzaklaşma ve dindarlık düzeylerinde anlamlı bir farklılaşma olup olmadığını belirlemek için Tek Yönlü Çok Değişkenli Varyans Analizi yapılmıştır. Analize dair tek ve çok değişkenli normallik şartının sağlandığı görülmüştür. Box testine göre, kovaryans matrisleri arasında anlamlı bir farklılık yoktur (p=.336, p>.05). Levene testi ise ahlâkî uzaklaşma (p=.76, p>.05) ve dindarlık (p=.09, p>.05) puanları için hata varyanslarının eşit kabul edilebileceğini göstermiştir.

Tek Yönlü Çok Değişkenli Varyans Analizi sonucuna göre, farklı yerlerde ikamet eden öğrencilerin, (Ahlâkî uzaklaşma ve dindarlık puanlarından elde edilen) birleşik bağımlı değişkene göre ikamet yeri arasında anlamlı fark gözlemlenmemiştir. [$F_{(4-506)}$=1.454, p>.05 Wilks' Λ=.966, kısmi η^2=.17]

Öğrencilerin ahlâkî uzaklaşma düzeyleri ile dindarlık ve dindarlığın alt boyutları arasındaki ilişkiye dair Pearson Moment ve Spearman Rho korelasyon analizi sonuçları Tablo 7'de sunulmuştur.

Tablo 7: *Ahlâkî Uzaklaşma Düzeyi ile Dindarlık ve Dindarlığın Alt Boyutları Arasındaki İlişkilere Dair Pearson Moment ve Spearman Rho Korelasyon Analizi Sonuçları*

	Dindarlık	**İnanç**	**Ahlâk**	**İbadet**
Ahlâkî uzaklaşma	-.193*	-.120	-.219**	-.242**

**p<.01; **p<.001*

Tablo 7'ye göre öğrencilerin ahlâkî uzaklaşma düzeyleri ile dindarlık düzeyleri arasında (r=-.193, p<.01); ahlâk alt boyutu ile (r=-.219, p<.001); ibadet alt boyutu ile (r=-.242, p<.001) düşük düzeyde, negatif ve anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Ahlâkî uzaklaşma ile inanç alt boyutu arasında ise anlamlı bir ilişki gözlemlenmemiştir (r=-.120, p>.05).

Sonuç, Tartışma ve Öneriler

İlahiyat fakültesi öğrencilerinin ahlâkî uzaklaşma tutumları ile dindarlık düzeyleri arasındaki ilişkinin incelendiği bu araştırmanın bulguları, iki değişken arasında düşük düzeyde (r=-.193, p<.01) negatif bir ilişki olduğunu göstermektedir. Öğrencilerin dindarlık düzeyleri arttıkça ahlâkî uzaklaşma eğilimlerinde anlamlı derecede azalma görülmektedir. Dindarlığın alt boyutlarından ahlâk (r=-.219, p<.001) ve ibadet (r=-.242, p<.001) ile ahlâkî uzaklaşma arasında negatif bir ilişki gözlemlenirken, inanç boyutu (r=-.120, p>.05) ile ahlâkî uzaklaşma arasında anlamlı bir ilişki saptanmamıştır. Ahlâkî uzaklaşma ile dindarlığın inanç boyutu arasında anlamlı bir ilişki çıkmamasına ilişkin nedenin, katılımcıların inanç boyutuna ait sorulara çoğunlukla benzer yanıtlar vermesi olduğu söylenebilir. Nitekim inanç alt boyutundan alınabilecek en yüksek puan 84 iken, katılımcıların bu boyuttan aldıkları ortalama puan $\bar{x}$ = 82.93'tür.

Dinî ve ahlâkî değerler, bireyin duygu, düşünce ve davranışlarının olgunlaşmasını ve toplumun diğer üyeleriyle uyum içerisinde olabilmesini amaçlar. Her iki değer sisteminin ortak gayeleri itibariyle dindar bireylerin ahlâkî hassasiyetlerinin nispeten daha yüksek olmasının, genel kabul gören bir durum olduğu söylenebilir. Literatüre bakıldığında ahlâkî uzaklaşma ile dindarlığa dair değişkenleri konu alan bazı çalışmalar tespit edilmiştir. Codato ve diğerleri (2011, 92) dinî ve manevî inançlarla ahlâkî uzaklaşma arasında negatif ilişki tespit etmişlerdir. D'Urso, Petruccelli ve Pace (2019, 5) ise iç güdümlü dindarlıkla ahlâkî uzaklaşma arasında negatif ilişki saptamışlardır. Stark (2001, 624) Tanrı'ya verilen önem ile ahlâkî ihlallerin yapılmasına yönelik istekler arasında negatif ilişki bulmuştur. Dinî inanç ve davranışların bireylerin suçlu davranışları üzerindeki etkisine dair 60 çalışmayı inceleyen Baier ve Wright (2001,

14) dinî inanç ve davranışların suçlu davranışlar üzerinde önemli derecede caydırıcı etkilere sahip olduğunu saptamışlardır. Benzer şekilde, suç işleme eğilimi ile dindarlık arasında negatif ilişki bulan Johnson ve diğerleri (2001, 33) ve tahripçi davranışlarda bulunma ile dindarlık düzeyi arasında negatif korelasyon tespit eden Kayıklık ve Kalgı'nın (2017b, 12) bulgularıyla da araştırma sonuçlarımız uyumluluk göstermektedir. Bunun yanında dindarlık-ahlâk ilişkisini konu alan ampirik çalışmaların genellikle ahlâkın pozitif görüntülerine ağırlık odaklandıkları söylenebilir (bkz. Aktaş - Kartopu, 2016; Demirci, 2014; Ekşi - Çiftçi, 2017; Kaya - Aydın, 2011; Mehmedoğlu, 2006; Tolunay, 2001). Ahlâka dair pozitif görüntülerle dindarlık arasındaki ilişkiye dair yapılan bu çalışmalara bakıldığında, ahlâkî uzaklaşma ile dindarlık ilişkisini konu edinen çalışmamıza ait sonuçların literatürle uyumluluk gösterdiği söylenebilir.

Araştırma sonuçlarına göre öğrencilerin ahlâkî uzaklaşma düzeyleri, cinsiyet faktörüne göre anlamlı derecede farklılaşmaktadır. Kız öğrenciler, erkek öğrencilere oranla daha az ahlâkî uzaklaşma düzeyine sahipken, dindarlık düzeyleri açısından kız öğrencilerin istatistiksel açıdan anlamlı derecede daha dindar olduğu gözlemlenmiştir. Kız öğrencilerin daha düşük ahlâkî uzaklaşma eğilimine sahip olması, dindarlık düzeylerinin yüksek olmasının yanında toplumsal cinsiyet rollerinin farklılaşmasından da ileri gelebilir. Nitekim toplumda belli konularda erkeklere daha fazla müsamaha gösterilirken, kadınlara karşı daha kontrol edici bir tutum sergilendiği söylenebilir.

Literatüre bakıldığında kadınların erkeklere göre daha dindar olduğu sonuçlarına ulaşan Beit-Hallahmi ve Argyle (1997), Stark (2002, 496-498), Kayıklık (2003, 158), Kirman (2005, 128), Yapıcı (2007, 246) ile Cirhinlioğlu ve Ok'un (2011, 135) sonuçlarıyla araştırmamızda elde edilen cinsiyete göre dindarlık verilerinin uyumluluk gösterdiği söylenebilir. Cinsiyete göre ahlâkî uzaklaşma düzeyine dair, erkeklerin kadınlara göre daha fazla ahlâkî uzaklaşma eğilimine sahip olduğu yönünde sonuçlara ulaşan Bandura ve diğerleri (1996, 368), Bandura (1999), Codato ve diğerleri (2011, 92) ile Caravita ve diğerlerinin (2014, 201) bulguları ile araştırma sonuçlarımız benzerlik göstermektedir. Ayrıca ahlâkî davranışta cinsiyetin rolüne ilişkin, kadınların erkeklere göre daha etik davranmaya meyilli olduğunu belirten Gilligan'ın (2003); etik davranmada cinsiyetin rolüne dair yaptıkları meta-analitik araştırmada inceledikleri 47 çalışmanın 29'unda kadınların daha etik davrandığına dair sonuçlara ulaşan Borkowski ve Ugras'ın (1998, 1124); etik tutum ve kararlarda

cinsiyet farklılaşmasına dair toplamda 20000'den fazla katılımcı içeren 66 çalışmada kadınların daha etik davrandığına ilişkin sonuçlar tespit eden Franke, Crown ve Spake'ın (1997, 925), erkeklere göre kızların ahlâkî değerleri daha fazla öncelediğini saptayan Güngör'ün (1993, 68) ve Yapıcı ve Yürük'ün (2015, 9) bulgularıyla elde ettiğimiz veriler uyumluluk göstermektedir.

Öğrencilerin ahlâkî uzaklaşma ve dindarlık düzeyleri, yaş gruplarına ve aile gelir düzeyine göre Kruskal-Wallis H testi ile; ikamete göre Tek Yönlü Çok Değişkenli Varyans Analizi ile karşılaştırılmış, bu bağımsız değişkenlerin ahlâkî uzaklaşma ve dindarlık düzeyleri üzerinde anlamlı derecede bir farklılaşmaya neden olmadığı görülmüştür (bkz. Tablo 3, Tablo 5, Tablo 6).

Günümüz yaşam koşullarında hızla artan bilimsel ve teknolojik gelişmeler, bilginin ve çeşitli kültürel öğelerin yaygınlaşmasını da hızlandırmış, köyden kente birçok alandan bilgiye ulaşımda imkanlar artmıştır. Bunun yanında kırsal bölgede yaşayan öğrenciler de lisans eğitimi süresince kentlerde yaşadığından farklı gruplara ve kültürlere ait kodları almış olma ihtimalleri artmaktadır. Bu faktörlerin etkisiyle, öğrencilerin yaşadıkları yer ve sosyoekonomik düzeyleri, dindarlık ve ahlâkî uzaklaşma tutumlarını belirgin derecede etkilememiş olabilir. Bütün bunların ötesinde günümüzde bireyselleşmeye doğru giden yaşam ve düşünce tarzının yaygınlaşması, ait olunan toplumun dinî ve ahlâkî değerlerini içselleştirme şeklini dolaylı olarak etkilemektedir. Bu değerlerin aktarılmasında sosyal öğrenme kanalını daraltan bireysel tercihlerin baskınlığı, dinî ve ahlâkî değerleri içselleştirmede ikamet ve sosyoekonomik düzey gibi faktörlerin etkisini gittikçe azaltmaktadır. Yaş faktörüne göre ahlâkî uzaklaşma ve dindarlık düzeylerinde herhangi bir farklılaşma çıkmamasının nedeni olarak örneklemin çoğunlukla 20-24 yaş grubunda bulunmaları gösterilebilir. Literatüre bakıldığında yaş, ikamet edilen yer ve sosyoekonomik düzey ile ahlâkın pozitif görüntüleri arasındaki ilişkiye yer veren bazı çalışmalar tespit edilmiştir. Lise öğrencilerinin yaşları ile ahlâkî olgunluk düzeyleri arasında anlamlı bir farklılaşma olmadığını ortaya koyan Şengün (2008, 128), üniversite öğrencilerinin ahlâkî yargı yetenekleri ile öğrencilerin yaşları arasında anlamlı bir farklılaşma olmadığını tespit eden Kaya (1993, 96), ergenlerin ahlâk gelişimine dair araştırmasında, yaşın ergenlerin ahlâk gelişimlerinde anlamlı derecede bir etkiye sahip olmadığı saptayan Donenberg ve Hoffman (1988, 712), ahlâkî ikilemlere verilen yanıtların skorlandığı araştırmasında sosyo-ekonomik

düzey ile şehirde ya da kırsal bölgede yaşamanın anlamlı bir etkiye sahip olmadığını tespit eden Caravita ve diğerlerinin (2012, 7-9) çalışmaları gibi bazı literatür bulgularıyla araştırma sonuçlarımızın uyumluluk gösterdiği söylenebilir.

Bulgularda cinsiyet dışında, ahlâkî uzaklaşma ve dindarlık düzeylerinde farklılaşma saptanan tek bağımsız değişken öğrencilerin sınıf düzeyleri olmuştur. Analiz sonuçlarında göre 4 yıllık eğitim sürecinin başlangıcı ile sonu arasında doğrusal bir farklılaşma tespit edilmemiştir. Bununla birlikte 4. sınıfların ahlâkî uzaklaşma düzeylerinin 1. sınıflara oranla anlamlı derecede farklılaştığı saptanmıştır. Diğer taraftan öğrencilerin sınıflarına göre dindarlık düzeylerinde 1. sınıftan sonra düşme gözlemlense de bu düşüş anlamlılık seviyesine ulaşmamıştır (Bkz. Tablo 4). Lisans eğitiminin başlangıcı ile sonu arasında ahlâkî uzaklaşma tutumlarında farklılık gözlenmesinin nedenleri olarak, geleneksel davranış ve düşünce kalıpları ile yüksek öğrenime başlayan öğrencilerin ailelerinden ve otoriteden ayrılmaları ile kısmen özgürleşme çağlarında olmaları, akran gruplarıyla sıkılaşan ilişkilerde özdenetimin azalması gösterilebilir. Diğer taraftan öğrencilerin dindarlık ve ahlâkî uzaklaşma düzeyleri arasında negatif bir ilişki bulunuşu göz önüne getirilirse -anlamlılık seviyesine ulaşmasa da- 4. sınıfların dindarlık düzeylerindeki düşüş de ahlâkî uzaklaşmanın bir yordayıcısı olarak yorumlanabilir. Bu durumu Yapıcı ve Zengin (2003, 198) İlahiyat Fakültesi'nde verilen yüksek din eğitiminin bilinçlendirici karakterden çok bilgilendirici nitelikte olması ihtimaline dayandırmıştır. Yapıcı ve Zengin'in çalışmasından 12 yıl sonra aynı fakültede yapılan bir başka araştırmada Yapıcı ve Yürük (2015, 14) dinî ve ahlâkî değerlerin tercih sıralamalarında farklılaşmalar tespit etmişlerdir. Söz konusu çalışmada elde edilen ortalamalara bakıldığında Yapıcı ve Zengin'in (2003) sonuçlarına göre, dinî ve ahlâkî değerlerin tercihinde 1. ve 4. sınıflar arasında farklılaşmalar görülmektedir.

Araştırma bulgularımızda öğrencilerin ahlâkî uzaklaşma tutumları ile dindarlık düzeyleri arasında negatif ilişki tespit edilmesi, genel beklentiye ve literatüre uygun bir sonuç olarak değerlendirilebilir. Bandura'nın (2002, s.115) yaş, cinsiyet, ırk, etnik köken, sosyoekonomik düzey veya dinî mensubiyet fark etmeksizin bireylerin ahlâkî uzaklaşma mekanizmalarını kullandığı yönündeki iddiası, bu araştırmanın çalışma evreninde -dindarlık düzeyi açısından- karşılık bulmamıştır. İlahiyat fakültesi öğrencilerinin, yüksek din eğitimi alan öğrenciler olarak yüksek dindarlık düzeyine sahip olması beklenen bir sonuçtur. Bununla birlikte dindarlık

düzeyinin yüksek olduğu bir örneklemde ahlâkî uzaklaşma düzeyi ile dindarlık arasında negatif yönde de olsa "düşük" düzeyde bir korelasyon çıkması ise sorgulanması gereken bir durum olarak değerlendirilmelidir. Elbette ahlâkî değerlere dindar olmayan bireyler de sahip çıkmakta ve bunun örnekleri toplumda rahatlıkla görülebilmektedir. Ancak buradaki gözden kaçırılmaması gereken durum, ahlâkî değerlere sahip çıkmanın ya da ahlâkî uzaklaşmaya karşı dirençli olmanın dindar bireyler için -tutarlılık adına- nispeten daha "gerekli" olmasıdır. Araştırma sonuçlarında dikkat çeken bir başka bulgu ise öğrencilerin ahlâkî uzaklaşma düzeyleri ile ibadet boyutu ve ahlâk boyutu arasındaki ilişkilere dair katsayıları arasındaki farklılıktır. Öğrencilerin ibadet ve ahlâk boyutundan aldıkları puanlarla ahlâkî uzaklaşma düzeyleri arasındaki ilişki katsayısına bakıldığında minimal düzeyde de olsa yaklaşık %3 oranında ibadet boyutu lehine bir fark görülmektedir. Bu farklılığın şiddeti elbette çok düşüktür ancak öğrencilerin ibadetleri yerine getirmeyi, dindarlığın kapsadığı ahlâkî tutum ve davranışlardan daha fazla önemsediğinin bir göstergesi olarak yorumlanabilir. İbadetlerin genel manada bireyi "daha iyi" olmaya yöneltmeyi amaçlaması, göz ardı edilmemesi gereken bir noktadır. Bu noktadan uzaklaşan bir ibadet algısı, durumu başka noktalara götürebilecek potansiyeller taşımaktadır.

Araştırma sonuçları ölçek, metot, zaman ve örneklem ile sınırlı olup, farklı ölçek, metot, zaman ve örneklemlerde yapılacak çalışmaların sonuçları değişiklik gösterebilir. Bu araştırmada öğrencilerin dindarlık düzeylerini ölçmek için kullanılan ölçek, öğrencilerin dindarlık tarzlarına dair sonuçlar vermemektedir. Dindar olarak nitelendirilebilecek öğrencilerin hangi tip dindarlıkta daha dindar olduğu, bu ölçeğin kapsamı dışındadır. Dolayısıyla öğrencilerin dindarlık tarzları ile ahlâkî uzaklaşma düzeyleri arasında nasıl bir ilişki olduğunu saptamak için dindarlık tarzlarını da ölçen ölçeklerin geliştirilmesi gerekmektedir. Bunun yanında Bandura'nın (1996) geliştirmiş olduğu ölçekte 8 alt boyut bulunmaktayken, ölçeği Türkçeye uyarlayan Gezici Yalçın ve diğerlerinin (2016) geçerlik-güvenirlik çalışmasında sorular tek faktörde toplanmıştır. Ölçeğin hazırlanmış olduğu kültürle, uyarlanmış olduğu kültürün farklı kodlar taşıması, bu sonucu doğurmuş olabilir. Bu nedenle öğrencilerin ahlâkî uzaklaşma tutumlarının, araştırmanın teorik kısmında yer verilen mekanizmalardan hangileri ile ne derecede ilişkili olduğuna dair -bu ölçekle- yoruma imkân bulunmamaktadır. İlahiyat eğitiminin öğrencilerin dindarlık düzeyleri ve ahlâkî uzaklaşma tutumları üzerinde ne gibi etkilerinin olduğu, boylamsal

çalışmalarla daha belirgin biçimde incelenebilir. Ayrıca gerek ahlâkî uzaklaşma ölçeğinde gerek dinsel yaşayış ölçeğinin ahlâk boyutundaki soruları yanıtlarken, öğrenciler sosyal istenirlik kaygıları ile, olduğundan daha iyi görünme çabasına bürünmüş olabilir; ancak anket uygulamasında katılımcıların samimi cevaplar verdiği varsayılmak durumundadır. Ahlâkî tutumlara ve dindarlığa ilişkin bundan sonra yapılacak çalışmalarda odak grup görüşmesi ve derinlemesine görüşme gibi nitel yöntemlerin kullanılması daha doğru yanıtlar alma ihtimalini artırabilir.

Kaynakça

Aksoy, Ömer Asım. Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü 1. İstanbul: İnkılâp Yayınevi, 1988.

Aktaş, Hamza- Kartopu, Saffet. "Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık Eğilimlerine göre Ahlaki Olgunluk Düzeylerinin İncelenmesi: Gümüşhane Üniversitesi Örneği". Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi 35 (2016), 121-143.

Alparslan, Büşra. "Ahlaki Uzaklaşma Ölçeği". *Sosyal Psikolojide Değerler ve Ahlak: Kuramlar ve Ölçekler*. ed. Sevim Cesur vd. 119-134. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2017.

Anadolu Ajansı, "Irkçı terör Almanya'da çok can aldı". https://www.aa.com.tr/tr/dunya/irkci-teror-almanyada-cok-can-aldi/1741457

Aydın, Mehmet S. "Ahlak". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 2/10-14. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 1989.

Aydın, Mehmet S. Din Felsefesi. İzmir: İzmir İlâhiyat Vakfı Yayınları 2010.

Aydın, Mehmet S. Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk ilişkisi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.

Baier, Colin J.- Wright, Bradley R. E. ""If You Love Me, Keep My Commandments": A Meta-Analysis of the Effect of Religion on Crime". Journal of Research in Crime and Delinquency 38/1 (2001), 3-21. https://doi.org/10.1177/0022427801038001001

Bandura, Albert, Underwood, Bill – Fromson, Michael E. "Disinhibition of Aggression through Diffusion of Responsibility and Dehumanization of Victims". Journal of Research in Personality 9/4 (1975), 253-269. https://doi.org/10.1016/0092-6566(75)90001-X

Bandura, Albert vd. "Mechanisms of Moral Disengagement in the Exercise of Moral Agency". Journal of Personality and Social Psychology 71/2 (1996), 364-374. https://doi.org/10.1037/0022-3514.71.2.364

Bandura, Albert. "Moral Disengagement in the Perpetration of Inhumanities". 15661671 Personality and Social Psychology Review 3/3 (1999), 193-209. https://doi.org/10.1207/s15327957pspr0303_3

Bandura, Albert. "Selective Moral Disengagement in the Exercise of Moral Agency". Journal of Moral Education 31/2 (2002), 101-119. https://doi.org/10.1080/0305724022014322

BBC Future. "Do we have gossip all wrong?". https://www.bbc.com/future/article/20181210-do-we-have-gossip-all-wrong

Beit-Hallahmi, Benjamin- Argyle, Michael. The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience. New York: Routledge, 1997.

Bergson, Henri. Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı. çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2004.

Borkowski, Susan C.- Ugras, Yusuf J. "Business Students and Ethics: A Meta-Analysis". Journal of Business Ethics 17/11 (1998), 1117-1127. https://doi.org/10.1023/A:1005748725174

Budak, Selçuk. Psikoloji Sözlüğü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009.

Can, Abdullah. Spss ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi. Ankara: Pegem Akademi, 2017.

Caravita, Simona vd. "Peer Influences on Moral Disengagement in Late Childhood and Early Adolescence". 23660831 Journal of Youth and Adolescence 43/2 (2014), 193-207. https://doi.org/10.1007/s10964-013-9953-1

Caravita, Simona vd. "Socio-economic Factors Related to Moral Reasoning in Childhood and Adolescence: The Missing Link between Brain and Behavior". 23015787 Frontiers in Human Neuroscience 6/(2012), 262-262. https://doi.org/10.3389/fnhum.2012.00262

Cesur, Sevim. Ahlakın Sosyal Psikolojisi. İstanbul: Pales Yayınları, 2018.

Cirhinlioğlu, Fatma Gül- Ok, Üzeyir. "Kadınlar mı Yoksa Erkekler mi Daha Dindar?". Zeitschrift für die Welt der Türken/Journal of World of Turks 3/1 (2011), 121-141.

Codato, M. vd. "Civic and Moral Disengagement, Weak Personal Beliefs and Unhappiness: A Survey Study of the "Famiglia Lunga" Phenomenon in Italy". TPM - Testing, Psychometrics, Methodology in Applied Psychology 18/2 (2011), 87-97.

Çağrıcı, Mustafa. "Ahlâk". Diyanet İslam Ansiklopedisi. 1-9. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.

D'Urso, Giulio, Petruccelli, Irene – Pace, Ugo. "Attachment Style, Attachment to God, Religiosity, and Moral Disengagement: A Study on Offenders". Mental Health, Religion & Culture 22/1 (2019), 1-11. https://doi.org/10.1080/13674676.2018.1562429

Demirci, Emine. Ahlaki Olgunluk Dindarlık İlişkisi. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi. 2014.

Donenberg, Geri R.- Hoffman, Lois W. "Gender Differences in Moral Development". Sex Roles 18/11 (1988), 701-717. https://doi.org/10.1007/BF00288055

Ekşi, Halil- Çiftçi, Muhammed. "Lise Öğrencilerinin Problemli İnternet Kullanım Durumlarının Dinî İnanç ve Ahlaki Olgunluk Düzeylerine Göre Yordanması". Addicta: The Turkish Journal on Addictions 4/2 (2017), 181-206.

Kur'an mesajı Meal-Tefsir. çev. Muhamed Esed, Türkçeye çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 2002.

Franke, George R., Crowni, Deborah F. – Spake, Deborah F. "Gender Differences in Ethical Perceptions of Business Practices: A Social Role Theory Perspective". Journal of Applied Psychology 82/6 (1997), 920-934. https://doi.org/10.1037/0021-9010.82.6.920

Gerrig, Richard J.- Zimbardo, Philip G. Psikoloji ve Yaşam. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2014.

Gezici Yalçın, Meral vd. "Ahlâkî Uzaklaşma Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması". Kalem Eğitim ve İnsan Bilimleri Dergisi 6/1 (2016), 309-332.

Gilligan, Carol. In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003.

Güngör, Erol. Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1997.

Güngör, Erol. Değerler psikolojisi. Amsterdam: Hollanda Türk Akademisyenler Birliği Vakfı Yayınları, 1993.

Hazlitt, Henry. Ahlakın Temelleri. çev. Mehmet Aydın-Recep Tapramaz. İstanbul Yayınları: Liberte Yayınları, 2006.

Hökelekli, Hayati. Din Psikolojisine Giriş. İstanbul: DEM Yayınları, 2016.

İbn Hazm. Ahlâk ve Davranış Tarzları: Nefslerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi. çev. Mustafa Çağrıcı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.

Johnson, Byron R. vd. "Does Adolescent Religious Commitment Matter? A Reexamination of the Effects of Religiosity on Delinquency". Journal of Research in Crime and Delinquency 38/1 (2001), 22-44. https://doi.org/10.1177/0022427801038001002

Kağıtçıbaşı, Çiğdem. Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar: Sosyal Psikolojiye Giriş. İstanbul: Evrim Yayınevi, 2014.

Kaya, Mevlüt- Aydın, Cüneyd. "Üniversite Öğrencilerinin Dinî İnanç ile Ahlaki Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 30 (2011), 15-42.

Kaya, Mevlüt. Bazı Kişisel Değişkenlere Göre Üniversite Öğrencilerinin Ahlaki Yargıları. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993.

Kayıklık, Hasan- Kalgı, Mehmet Emin. "Dinsel Yaşayış Ölçeği: Geçerlik Güvenirlik Çalışması". Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 17/1 (2017a), 1-19.

Kayıklık, Hasan- Kalgı, Mehmet Emin. "Ortaöğretim Öğrencilerinin Tahripçi Davranışlarda Bulunma ile Dindarlık Düzeyleri Arasındaki İlişki". Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 17/2 (2017b), 1-18.

Kayıklık, Hasan. Orta Yaş ve Yaşlılıkta Dinsel Eğilimler. Adana: Baki Kitabevi, 2003.

Kerley, Kent R., Matthews, Todd L.- Blanchard Troy C. "Religiosity, Religious Participation, and Negative Prison Behaviors". Journal for the Scientific Study of Religion 44/4 (2005), 443-457.

Kirman, Mehmet Ali. Din ve Sekülerleşme: Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma. Adana: Karahan Kitabevi, 2005.

Le Bon, Gustave. Kitleler Psikolojisi. çev. Hasan Can. Ankara: Tutku Yayınevi, 2014.

Lutz, William D. "Language, Apperance, and Reality: Doublespeak in 1984". ETC: A Review of General Semantics 44/4 (1987), 382-391.

Malinowski, Bronislaw. Büyü, Bilim ve Din. çev. Saadet Özkal. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1990.

Mehmedoğlu, Ali Ulvi. "İlâhiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Örneği)". Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 30 (2006), 133-167.

Milgram, Stanley. "Yetkeye Boyun Eğme ve Karşı Gelmenin Bazı Koşulları". çev. Mehmet R. Gürkaynak-Veysel Batmaz. *Otoriteryen Kişilik ve Uyma.* ed. Veysel Batmaz. 83-108. İstanbul: Salyangoz Yayınları, 2006.

Naîm, Ahmed. İslâm Ahlâkının Esasları. çev. Recep Kılıç. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.

Peck, Scott M. Kötülüğün Psikolojisi. çev. Göker Talay. İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık, 2003.

Sander, Oral. Siyasi Tarih 1918-1994. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1996.

Shermer, Michael. İyiliğin ve Kötülüğün Bilimi. çev. Sinem Gül. İstanbul: Varlık Yayınları, 2007.

Sinnott-Armstrong, Walter. Tanrısız Ahlak. çev. Attila Tuygan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.

Stansfield, Richard, O'Connor, Thomas – Duncan, Jeff. "Religious Identity and the Long-Term Effects of Religious Involvement, Orientation, and Coping in Prison". Criminal Justice and Behavior 46/2 (2019), 337-354. https://doi.org/10.1177/0093854818801410

Stark, Rodney. "Gods, Rituals, and the Moral Order". Journal for the Scientific Study of Religion 40/4 (2001), 619-636.

Stark, Rodney. "Physiology and Faith: Addressing the "Universal" Gender Difference in Religious Commitment". Journal for the Scientific Study of Religion 41/3 (2002), 495-507.

Şengün, Mustafa. Lise Öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk Düzeylerinin Bazı Kişisel Değişkenler Açısından İncelenmesi. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008.

Tolunay, Adviye. The Relationship between Religiosity, Dogmatism and Moral Reasoning. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001.

Tomasello, Michael. İnsan Ahlakının Doğal Tarihi. çev. Aylin Onacak. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2018.

Türkiye İstatistik Kurumu. İstatistik Göstergeler – Statistical Indicators 1923-2011. Ankara: Türkiye İstatistik Kurumu, 2012.

Ullah Khan, Inam vd. "The Impact of Religiosity and Spirituality on Academic Dishonesty of Students in Pakistan". European Online Journal of Natural and Social Sciences 8/3 (2019), 381-398.

Vergote, Antoine. Din, İnanç ve İnançsızlık. çev. Veysel Uysal. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.

Wade, Nicholas. İnanç İçgüdüsü: Din Nasıl Ortaya Çıktı ve Neden Hâlâ Var Olmaya Devam Ediyor? çev. Müge Sözen. İstanbul: Say Yayınları, 2009.

Yapıcı, Asım- Yürük, Tuğrul. "Yüksek Din Öğretimi Öğrencilerinin Değer Tercih Sıralamaları: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği". Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 15/1 (2015), 1-18.

Yapıcı, Asım-Zengin, Zeki Salih. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Tercih Sıralamaları Üzerine Psikolojik Bir Araştırma: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği". Değerler Eğitimi Dergisi 1/4 (2003), 173-206.

Yapıcı, Asım. Ruh Sağlığı ve Din Psiko-sosyal Uyum ve Dindarlık. Adana: Karahan Kitabevi, 2007.

AHLÂKÎ ERDEMLERİN EYLEME DÖNÜŞMESİNDE AKLIN ROLÜ

Dr. Öğr. Üyesi Emrah KAYA
Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/emrahkaya@sakarya.edu.tr
Orcid: 0000-0002-8889-5587

Giriş

Ahlâk kavramı belki de hakkında net bir tanım yapılamadığı halde düşünce tarihi boyunca dinî, felsefî, hukuki, sosyal birçok tartışmanın en merkezi kavramlarından birisi olmuştur. İlk felsefî ve dinî metinlerden modern metinlere kadar filozofların, din adamlarının ve sair düşünürlerin hakkında kalem oynattığı bir kavramdır. Tam bir tanımı yapılamamış olsa da ahlâk için, günlük yaşamımızda kullandığımız "iyi" ve "kötü" kavramlarının zihnimizdeki karşılığıdır, demek mümkündür.

Zihnimizde bir şekilde yer edinmiş olan bu kavramların fiillerimiz üzerinde etkisinin olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Bundan dolayı ahlâk, insan hayatının ayrılmaz bir parçasıdır. İnsan olarak farklı sosyal, kültürel, ekonomik, bilişsel geçmişe ve devam edegelen şartlara sahip olmamız nedeniyle sadece iyi ve kötü kavramlarına değil, hayatımızın idame ve idaresinde rol oynayan birçok kavrama da farklı anlamlar yüklemekteyiz. İyi ve kötü kavramları şüphesiz ki ahlâk ile ilgilidir ve tüm insanlarda bir karşılığı vardır. Fakat bu kavramlara yüklenen anlamlar, diğer bir ifadeyle nelere iyi ve nelere kötü dememiz gerektiği hususu ise üzerinde ittifak edilmiş mevzular değildir. Kime göre iyi? Bir fiil özü itibariyle mi iyidir yoksa şartlara göre mi iyi veya kötü olur? Şartlara göre değişmeyen bir iyiden veya kötüden bahsetmek mümkün müdür? İnsanı hayvanlardan ayıran tek özellik akıl iken ve ahlâk (iyi-kötü kavramları) sadece insana has iken akıl her koşulda iyi ve kötüyü belirleyebilir mi? Evetse, hangi

akıl? Ortak bir akıl var mı? İyi ile fayda arasında nasıl bir ilişki var? Bu ve benzeri soruları çoğaltmak mümkündür. Bir yandan iyi ve kötü kavramlarının hayatımızın en önemli parçalarından olması, diğer yandan da bu kavramlara üzerinde ittifak edilmiş anlamlar yüklenememesi nedeniyle ahlâk, uzun felsefî tartışmaların da ana konularından birisi olmuştur. Farklı felsefî akımlar ve inanç sistemleri bu konuda görüş bildirmiş ve düşünce dünyamızda her ne kadar kaotik bir görünüm arz etse de bir zenginliğe vesile olmuştur.

1. Ahlâk Tanımları

Farklı inanç, kültür ve sosyal çevrelerin kendi öz dinamiklerine bağlı kalarak tanımlamaya çalıştıkları ahlâk kavramının sınırlarını ve kapsamını net bir şekilde belirlemek zordur. Bir tarafta kültür eksenli bir ahlâk anlayışı varken diğer tarafta din eksenli bir ahlâk anlayışını görmek mümkündür. Aynı şekilde bireysel düşünme faaliyeti sonucunda rasyonel bir ahlâk anlayışını savunmak mümkün olduğu gibi evrensel ahlâk anlayışını savunmak da mümkündür. Ayrıca pozitivizmin güçlenmesiyle ahlâkî erdem ve fiillerin bilimsel ölçütler dâhilinde incelenmiyor oluşu ahlâk olgusunun varlığının sorgulanmasına da sebep olmuştur.

Ahlâk konusunda birçok farklı yaklaşımın olduğunu görmekteyiz. İslam filozoflarından İbn Miskeveyh'e (ö. 1030) göre ahlâk, nefsin bir melekeye sahip olarak fiillerini ortaya koymasıdır. Bu bakış açısına göre ahlâk, derin düşünme faaliyetinin olmadığı, kâr-zarar tespitinin yapılmadığı, hatta korku ve ümidin etkisinin olmadığı bir hale sahip olmaktır. İbn Miskeveyh bu hale sahip olmanın iki kısma ayrıldığını söylemektedir. Birincisi, insanın yaratılışından kaynaklanan mizaç da denilebilecek tabiî ahlâktır. İkincisi ise eğitim, öğretim, alışkanlıklar ve gelişim sırasındaki çevresel faktörler ile gelişen ahlâktır.[1]

Macid Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri* isimli kitabında ahlâkı dört farklı başlık altında ifade etmeye çalışmıştır: Nassî ahlâk, Kelamî ahlâk, Felsefî ahlâk ve Dinî ahlâk. Fahri, nassî ahlâkı, ulemanın Kur'an ve hadislerin barındırdığı ahlâkî ilkeleri temellendirmeye çalışmaları doğrultusunda ahlâkî alanla ilişki kurmaları sonucu ortaya çıkan ahlâk anlayışı olarak tanımlar.[2] Kelamî ahlâk ile daha çok Mutezile, Eş'arîyye, Cebriye gibi

---

1 İbn Miskeveyh, *Ahlâk Eğitimi: Tehzîbu'l-Ahlâk*, trc. Abdulkadir Şener v.dğr. (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2013), 51.

2 Macid Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, trc. Muammer İskenderoğlu - Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 33.

kelam ekollerinin cedele dayanan bir yöntemle ortaya koydukları yaklaşımlar kastedilir. Tabi burada önemli olan temel ayrım Mutezile'nin akılcı ahlâkına karşı diğer tarafın ilahî emir ve yasak eksenli ahlâk düşüncesidir. Şöyle ki; Mutezile'ye göre "doğru ve yanlışın tabiatının aklî olarak belirlenebileceğini ve bunun nihai olarak Kur'an'da belirtilen ilahî emirlerden bağımsız olduğunu" ispatlamaya çalışırken hedefleri "ahlâkî doğru ve yanlışın tek başına akıl ile bilinebileceğini ve bunların geçerlilik temelinin aklen savunulabileceğini" ortaya koymaktı.[3]

Fahri'nin felsefî ahlâk ile kast ettiği ise daha çok Yunan filozoflarının ahlâk denilen kavram ve fiillere ilişkin düşüncelerini temel alan Müslüman ahlâkçı filozofların yaklaşımlarıdır. Bu yaklaşımların özünü, diğer ahlâk türlerinde belirtmesinin aksine, net bir şekilde ortaya koymuş değildir. Ancak Mutezile'nin akılcı yaklaşımını burada görmek mümkündür. Dinî ahlâk ise iman, verâ, itaat, ahiret üzerine tefekkür gibi Kur'anî kavram ve mefhumlardan yola çıkarak oluşturulmaya çalışılan ahlâk türüdür. Nassî ahlâka çok yakın bir benzerliği olmakla beraber küçük, belki de önemsiz, farklar da mevcuttur.[4]

2. Ahlâkî Düşünce ve Fiillerin Temellendirmeleri

Ahlâkın farklı tanımları olmakla beraber ahlâkın en temelde değer bildiren yargılarla ilişkili olduğunu söylemeliyiz. Değerden bahsedebilmemiz için de bilinçli bir varlık tarafından yani, insan tarafından yapılmış olma zorunluluğu vardır.

Ahlâkın temellendirilmesinden kasıt insanın iradî davranışlarının değerine yönelik herhangi bir önermenin dayanağının ne olduğunun belirlenmesidir. Mesela, yalan söylemek kötüdür, şeklinde bir önermenin dayanağı nedir? Neden yalan söyleme fiiline olumsuz bir anlam atfedilmiştir? Bu olumsuz anlamı ilgili fiile atfederken dayanak noktamız nedir? Din mi, akıl mı, toplumsal kodlar mı, pratik fayda/zarar mı, bireysel haz mı, yoksa fıtrat mı? Mesela David Hume (1711-1776) ve John Stuart Mill (1806-1873) gibi düşünürler ahlâkın kaynağının, kişiyi kendisinden ziyade başkasının faydasını gözetmeye sevk eden bir duygu olduğunu ileri sürmektedirler.[5] Hume'a göre ahlâkın rasyonel bir dayanağı söz konusu

---

3 Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, 62.

4 Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, 231.

5 Burada iyi veya kötü kavramlarını insan merkezli olarak ele aldığımız açıktır. Bunun dışında tabiat merkezli iyi veya kötü kavramlarının konuşulması da mümkündür. Ancak bilinçsiz varlık sahası olarak tabiat merkezli iyi ve kötü kavramları bilinçli bir varlık olan insanın ira-

değildir. Ahlâk, duygularımızın bir tür ifadesidir. Diğer taraftan Mill ise duyguların ifadesinden yola çıkarak sempati duygusunun önemine işaret eder. Ona göre sempati duygusu bir insanın kendi dışındaki insanları önemsemesine ve böylece birçok insanın mutluluğunu sağlamaya yönelmesine vesile olmaktadır.[6]

Diğer taraftan ahlâkın kaynağının tabiatüstü bir kaynaktan geldiğini düşünenler de bulunmaktadır. Platon'un iyi ideası bu tabiatüstü kaynağa dair ilk örneklerden sayılabilir. Ayrıca bir tanrı fikrinin benimsendiği tüm dinlerde de ahlâkın kaynağının tabiatüstü varlık olan tanrıya/tanrılara isnat edildiğini görmekteyiz. Düşünce tarihi içerisinde tanrı fikrinin yanı sıra akıl da ahlâkın kaynaklarından görülmüştür. Bu bağlamda Immanuel Kant (1724-1804) aklın insana sunduğu ilke olarak evrensellik vurgusu yapmaktadır. Yine aklı ahlâkın kaynağı olarak görenlerden bir diğeri ise Jean-Paul Sartre (1905-1980) da aklın insana sunduğu ve ahlâka temel olabilecek kavram olarak sorumluluğu öne çıkarmaktadır.[7]

---

dî seçimleri ile ortaya konan fiiller gibi ahlâkî iyi veya ahlâkî kötü olarak değerlendirilmez. Bkz. David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion and Other Writings*, ed. Dorothy Coleman (New York: Cambridge University Press, 2007), xxix-xxx; John Stuart Mill, *Utilitarianism* (Kanada: Batoche Books, 1863), 27-50.

6 Hümeyra Özturan, *Akıl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı*, 2. Baskı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 20. Mill'in sempati kavramının aslında empati kavramı olarak anlaşılması gerektiği açıktır. Bu yaklaşımın benzerini Burhanettin Tatar'da da görmek mümkündür. Ona göre "ahlâkî düşünme, her şeyden önce karşıdakinin varlığını dikkate alma ile teşekkül eder. Yani o fıkıh gibi belli bir kavramsal düşüncenin belli bir fıkhi soruna tatbikatını değil, karşıdaki insanın varlığını dikkate alarak ahlâken doğru olanı düşünmeyi gerektirir." Burhanettin Tatar, "Din ve Ahlâk İlişkisi", *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, ed. Müfit Selim Saruhan, 3. Baskı (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 31. Mill'in ahlâk anlayışına yönelik detaylı bilgi için bkz. Metin Aydın, "John Stuart Mill'in Erdem Teorisi ve Araçsallaştırılmış Erdemler", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 20/37* (2018), 53-79.

7 Özturan, *Akıl ve Ahlâk*, 20-21. Özturan ilgili sayfalarda ahlâkın kaynağına dair farklı yaklaşımları kısa ve öz bir şekilde aktarmıştır. Ayrıca David W. Gill, Platon'un ahlâk temellendirmesinde aklın yeterli olmadığını, dinî bir yönün de olduğunu ifade ettiğini görüyoruz. Bu yaklaşımın doğru olmasıyla birlikte Platon'un *Devlet* adlı eserinde iyi, ahlâklı, dürüst, adil gibi kavramları aklî sorgulamayla da ortaya koymaya çalıştığını da biliyoruz. Platon, uzun tartışmalarla ve herhangi dinî bir metne veya ifadeye dayanmaksızın diyalektik bir yönteme başvurarak Sokrates'in diliyle bu aklî sorgulamayı sürdürmektedir. Bu nedenle sadece dinî bir temellendirmeyle iyinin, doğrunun, adil ve ahlâklı olanın ne olduğunu öğrenebileceğimiz yanılgısına düşmememiz gerekmektedir. Bkz. David W. Gill, "Ethics With and Without God", *Should God Get Tenure? Essays on Religion & Higher Education*, ed. David W. Gill (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 129-145; Platon, *Devlet*, trc. Emre Alagöz (Ankara: Panama Yayıncılık, 2016), 12-109.

Ahlâkın kaynağının toplumsal değerler bütünü olduğunu düşünenler de vardır ve Emile Durkheim (1858-1917) bunlardan biridir. Ahlâkı mevcut toplumun kültürü, değerleri, inancı, ihtiyacı ve kabulleri ile anlamlandırmaya çalışan Durkheim için evrensel bir ahlâk veya tabiatüstü bir kaynağa dayanan ahlâk söz konusu değildir.[8] Bu bağlamda Albert Einstein'ın (1879-1955) sözleri de önemlidir: "Bir insanın ahlâkî davranışları etkili bir şekilde empati, eğitim, sosyal ilişkiler ve ihtiyaçlara dayanmalıdır. Dinî bir temel bunun için gerekli değildir. Eğer insan ölümden sonra karşılaşacağı bir ödül ümidiyle veya azap korkusu ile dizginlenmiş olsaydı gerçekten kötü bir durumda olurdu."[9]

19. yüzyılın hâkim düşüncesinde biyolojik evrimin yanı sıra toplumsal bir evrim anlayışının da olduğu unutulmamalıdır. İnsan türünün basit yapılardan daha sistemli ve gelişmiş bir yapıya kavuşması gibi insanın psikolojik, sosyolojik, kültürel, zihinsel olarak da daha sistemli ve gelişmiş bir yapıya kavuştuğu kabul edilir. Bu gelişen sistem içerisinde değişim ve dönüşümün ötesinde kalan metafizik bir kaynağa bağlı ahlâk anlayışını savunmak pek mümkün görünmemektedir. Metafizik bir köke sahip olan din düşüncesinin geri plana atıldığı bu tarz düşüncelerde aklın konumu nasıl ele alınmalıdır? Akıl, sadece duyu organlarının sunduğu verilere dayanarak bilgi üreten ve dolayısıyla maddî (cismanî âleme dayanan) bir alet midir? Yoksa bir yönüyle duyu organlarına dayansa da diğer bir yönüyle de metafizik âleme bağlı ve dolayısıyla manevî (madde ötesine geçebilen) bir alet midir? Bu soruya verilen cevap bizi ahlâkın evrensel olup olmadığı tartışmasına sevk etmektedir.

Modern Batı filozoflarının yaklaşımlarına bakıldığında bunun antik Yunan ve Orta çağ felsefelerinden çok da farklı olmadığı görülür. İbn Miskeveyh'e göre her ne kadar kimi düşünürler ahlâkın doğuştan geldiğini, kişiye has olduğunu ve değişmeyeceğini savunsa da, ahlâk eğitim ile değiştirilebilir ve insanda bir meleke haline getirilebilir. Aksi halde ona göre, "akıl ve ayırt etme gücünü ortadan kaldırmaya, bütün yönetim işlerini ve insanları başıboş bırakmaya, yeni yetişen gençler ve çocukları yönetimsizlik ve eğitimsizliğe terk etmeye sürükler."[10]

---

8 Alexander Gofman, "Tradition, Morality and Solidarity in Durkheim's Theory", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 1/39 (2019), 26.

9 Albert Einstein, "Religion and Science", *New York Times Magazine*, 09 Kasım 1930; Ludvic Zrinzo, "Morality and Ethics without Religion", *Surgical Neurology International* 6 (2015), 28.

10 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, 52.

3. Ahlâkın Evrenselliği Meselesi

Ahlâkın evrenselliği meselesi bir yönüyle fizik-metafizik ayrımıyla ilişkilidir. Fiziksel varlıklar duyu organlarımıza konu olan ve duyusal olarak tecrübe edebildiğimiz varlık sahasını işaret ederken metafizik ise duyusal tecrübelerin ötesinde kalan varlık sahasını işaret etmektedir. Söz konusu ahlâk olunca da meta-etik kavramı karşımıza çıkmaktadır. Meta-etik kavramı ahlâkî veya gayr-i ahlâkî olarak nitelenen davranış ve uygulamaların kökeni hakkında araştırma yapmaktadır. Diğer bir ifadeyle, spesifik olarak ahlâkî fiillerden çok bu fiillerin kökeni mevzusuna odaklanır. Bu fiillerin kökeni mevzusuna da onların evrensel mi yoksa bireysel veya kültürel mi oldukları sorusuna cevap arayarak yaklaşır.

Birinci yaklaşıma göre, metafiziğin değişimden uzak, kişilere, zamana, bölgeye ve şartlara bağlı ve bağımlı olmaksızın bahsedilebiliyor olması gibi ahlâkî erdemlerin de böylesi değişkenlerden bağımsız, dolayısıyla evrensel olduğunu söyleyenlerin ilk dönemlerden beri olduğunu görmekteyiz. Mesela Platon'a göre nasıl ki matematiksel değerler –ki onlar metafizik hakikatlerdir – insana veya kültüre bağlı olmaksızın belli başlı hakikate sahiptir, aynı şekilde ahlâkî erdemler de insan veya kültüre bağlı olmaksızın, hatta onların üstünde varlıksal hakikatlere sahiptir. Bu bakış açısına göre ahlâkî diye nitelenen fiillerin bazısı bireysel veya kültürel kökenlere sahip olsa da evrensel bir yöne de sahiptir. Mesela, belki de hırsızlığın tüm insanlarca, hatta hırsızlar tarafından bile hoşlanılmayan bir fiil olması buradan kaynaklanmaktadır. Yahut fiziksel zorbalığın en azılı zalimler tarafından bile kabul edilir olmaması da buradan kaynaklanıyor olabilir.

İkinci yaklaşıma göre ise ahlâkî erdemlerin birey veya kültürden bağımsız bir yönü söz konusu değildir. Birinci yaklaşımda olduğu gibi ahlâkî erdemler, fiiller veya düşünceler son derece önemlidir insan ilişkilerinde. Fakat bunların kaynağı ya bireysel şartlar, beklentiler, eğitim, psikolojik durumdur ya da belli şartlar altında belli fiillerin "iyi", belli fiillerin ise "kötü" olduğu konusunda mutabık olmuş sosyal yapıdır. Mevcut sosyal yapının belli kuralları benimsemesi sonucunda kültür haline gelen anlayış ve yaşam biçimi kendi içerisinde ahlâkî erdemleri de belirlemektedir. Ahlâkî görecelik denen ve Sextus Empiricus tarafından dillendirilen bu yaklaşımın diğer savunucuları da bireyler ve kültürler arasında neyin iyi, neyin kötü olduğu konusunda her zaman bir mutabakatın olmadığını ileri sürerler. Onlara göre mesela, bir toplumda çok eşliliğin iyi, doğru, olması gereken bir fiil olarak görülmesine rağmen başka toplumda bunun ayıplanması, yadırganması ve kötü olarak nitelenmesi evrensel bir ahlâkî

değerden bahsetmenin imkânsız olduğunu göstermektedir. Yahut eşcinsellik bazı toplumlarda normal kabul edilirken bazı toplumlarda kınanan bir durum olarak kabul edilmesi de evrensel bir ahlâkın olmadığına delil olarak sunulmaktadır.[11] Ancak bu, güçlü bir argüman değildir çünkü bireysel olarak bozulmak – dejenere olmak – nasıl mümkünse toplumsal bozulma da mümkündür. Bu nedenle birinci yaklaşımı savunan bir kimsenin bir toplumdaki ahlâkî tutum farklılığını ahlâkın öznelliği olarak değil de ahlâkî bozulmanın tüm topluma sirayet ettiği şeklinde pekâlâ yorumlayabilir.

Nihayetinde ahlâkın evrensel mi bireysel veya kültürel mi olduğuna dair tartışmaların düşünce tarihi boyunca canlı olduğunu görmekteyiz. Bu tartışmaların ayaklarının yere basmasının ahlâka dair yapılan tanımların kapsamına, ahlâkî temellendirmelerin tutarlılığına ve ahlâkın gerçek dünya ile yani pratikle ilişkisinin sağlamlığına bağlı olduğunu her zaman göz önünde bulundurmalıyız.

4. Ahlâkın Pratikle İlişkisi

Ahlâk veya erdemler insanın fiillerini şekillendiren aklî motivasyon kaynağıdır.[12] Ahlâkın teorik birtakım kaidelerin insan zihninde malumat kabilinden bulunması ile yeterli bir düzeye geldiği kabul edilemez. Sonucu iyi olan bir davranışın bilinçsizce yapılması kişiyi ahlâklı kılmadığı gibi neyin güzel-iyi ahlâk kapsamında olduğunu bilmek de, fiiliyata geçmediği sürece, bu bilgi sahibini ahlâklı yapmaz. Mesela, aleyhimize olduğunda bile doğruyu söylemenin iyi ahlâkın bir gereği olduğunu bilmemiz tek başına bizi ahlâklı yapmaz. Aynı zamanda böyle bir durumda kalındığında bu bilgiye uygun bir fiilin ortaya konulması da gerekir.

Ahlâkın pratikle ilişkisini hem bireysel hem de toplumsal bağlamda Fârâbî'nin (ö. 950) oldukça güzel ifade ettiğini görüyoruz. Fârâbî *İhsâu'l-ulûm* adlı eserinde ilimleri beş ana başlık altında tasnif eder: Dil ilmi, Mantık ilmi, Matematik ilimleri, Tabiat ve İlahiyat ilimleri ve Medenî ilimler. Medenî ilimler altında da siyaset, fıkıh ve kelam ilmine yer verir. Siyaset ilminin de iki kısım olduğunu söyleyen Fârâbî kitabın ilk kısmında mutluluğun tanımı –ki mutluluk, Fârâbî'ye göre insanın nihaî hedefidir

---

11 James Fieser, "Ethics", *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, erişim: 04 Şubat 2020, https://www.iep.utm.edu/ethics/.

12 Ahlâk ve erdem kelimelerini birbiri yerine kullanmak bazı durumlarda mümkün olsa da her zaman doğru bir uygulama olmayacaktır. Mesela ahlâk nötr bir anlam ifade eder ve "iyi ahlâk" ve "kötü ahlâk" gibi bir tasnif mümkün olabilirken erdem için aynı durum söz konusu değildir. Erdemi kötü sıfatı ile nitelemek mümkün değildir.

– gerçekten mutluluk olanla mutluluk gibi görünen şeylerin farkı, erdemli olanla olmayan düşünce ve davranışların neler olduğu gibi konulara değinir. İkinci kısımda ise erdemli düşünce ve davranışların insanlar arasında yayılmasını sağlayan yönetim fiillerini ve erdemli düşünce ve davranışların tertibini ele alır.[13]

Her ne kadar Fârâbî bu konuda doğrudan ahlâk kavramı üzerine bir düşünce inşa etmemişse de Ahmet Arslan'ın da işaret ettiği gibi, Fârâbî'nin siyaset ilmine yüklediği anlamda ahlâkın yeri oldukça büyüktür. Ona göre Fârâbî'nin eserlerinde siyasetten bağımsız müstakil bir ahlâk bölümü olmasa da insanın hem bu dünyada hem de ahirette mutlu olmasını hedef olarak belirleyen Fârâbî'ye göre en yüksek iyinin yani mutluluğun gerçekleşmesi ahlâkın alanına gören bir konudur.[14]

5. Din ve Dindarlık

Din, bir takım şartlar dâhilinde, belli kurallar doğrultusunda, insanları belli bir hedefe doğru götürmeyi amaçlayan bütüncül bir sistemdir. Her sistemde olduğu gibi dinde de bir sistem kurucu vardır. Her sistemde belirleyen hedefe ulaşmak için işleyişi belirleyen kurallar olduğu gibi dinde de böylesi kurallar söz konusudur. Her sistemde, ayrıca, hedefe ulaşmayı engelleyen kusurlu fiiller/adımlar tanımlanmıştır. Dinde de aynı şekilde amaçlanan hedefe ulaşmaya engel olacak kusurlu düşünce ve davranışlar tanımlanmıştır. Dinî terminolojide mekruh ve haram gibi kavramlar bu kusurlu düşünce ve davranışları işaret etmek için kullanılmaktadır. Beşerî ve ilahî din ayrımı ise bu dinlerin mantığının farklılaşmasından değil, kaynaklarının farklı olmasından ileri gelmektedir.[15] Yaratıcıya kulluk, insanın manevi arınması, ruhun beden hapishanesinden

---

13 Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm: İlimlerin Sayımı*, trc. Ahmet Arslan, 5. Baskı (İstanbul: Divan Kitap, 2015), 103-104.

14 Fârâbî, *Tahsîlu's-sa'âda: Mutluluğun Kazanılması*, trc. Ahmet Arslan, 4. Baskı (İstanbul: Divan Kitap, 2015), 16.

15 Hatta bu benzerlikten dolayı modern Batı din felsefesi çalışmalarında, özellikle teolojik çalışmalardan ziyade *religious studies* kapsamında ele alınan din kavramının açıklanmasında birçok ekonomik, sportif, siyasal ve sosyal örgütlenmelerin dahi din kapsamında değerlendirildiğini görmek mümkündür. Aranan temel ölçütler beşerî ve ilahî dinler için aynıdır: Sistem kurucu bir otorite, belli başlı kurallar ve kabuller, takipçi kitlesi, takipçi kitlesinin kurallara sadakati, kuralları ihlal edenlerin kötü görülmesi ve itaat edenlerin ise belli hedefe ulaşması vb. ilkeler söz konusudur. Bu açıdan meseleye bakıldığında tüm dinler aynı mantaliteye sahip olmaktadır. Ancak ilahî kaynaktan geldiğine olan inanç aynı zamanda sistemin kurallarının daha mükemmel ve takipçileri için mutlak olan faydaya sevk etme kabiliyeti olarak daha yetkin olduğu inancını da beraberinde getirmektedir.

kurtulması, Yaratıcıya şükretme, dünyevi başarılar, adaletin tesisi, vb. hedefleri genel olarak birçok dinde görmek mümkündür.

Mesela Fârâbî bu amacın mutluluk olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre mutluluk insanın nihai gayesidir ve din, kişiye bu yolu kolaylaştırmaktadır. Dolayısıyla dinin amacı da insanın mutluluğu elde etmesidir. "Dini bir takım şartlarla belirlenip sınırlandırılmış birtakım görüş ve fiiller" olarak tanımlayan Fârâbî'ye göre bu sistemi "tasarlayan erdemli ise ve onun yönetimi de hakiki anlamda erdemli ise, tasarlamış olduğu şeyle hem kendisini hem de yönetimi altında bulunanları hakiki anlamda mutluluk olan en son mutluluğa ulaştırmaktan başka bir şeyi amaçlamaz ve bu din de erdemli bir din olur."[16] Fârâbî'ye göre erdemli din vahye dayanmakta olup bireysel ve toplumsal çıkarları veya hazzı hedefleyen bir sistem olmayıp insanların gerçek mutluluğa ulaşmasını hedefler.

Tüm bunlar ışığında vahiy kaynaklı olduğuna inandığımız İslam'a baktığımızda karşımıza "ulaşılması gereken gerçek bir amacın varlığı" çıkmaktadır. Bu amaç nedir? Özelde İslam'ın, Kur'an ve Hz. Peygamber'in örnekliğiyle, inananlardan beklentisi Allah'a kulluktur, denilebilir. Kulluk ise efendisine benzemek, onun rızası ve talepleri doğrultusunda hareket etmekle mümkündür. Kur'an'da Hz. Peygamber için "Sen büyük bir ahlâk üzeresin" (Kalem, 68/4) gibi bir ayetin bulunması, doğru sözlü olmanın vurgulanması,[17] alçakgönüllülüğün, sabrın, merhametin, yardımseverliğin, dedikodudan uzak durmanın, ayıp araştırmamanın, affedici olmanın ve bunlara benzer birçok ahlâkî erdemin defalarca vurgulanması ahlâkın Kur'an'ın asıl gayelerinden biri olduğunu çok açık bir şekilde göstermektedir.[18]

6. Akıl-Ahlâk İlişkisi

Ahlâkın din ile ilişkisine bu denli yer vermemizin en temel nedeni şüphesiz ki dinin ahlâkı önceleyen ve sadece insana hitap eden bir sistem olmasıdır. Ayrıca dinin temel dayanağı, yaratılmışlar içinde sadece insanda bulunan, akıl yetisidir. Ahlâkî erdemlere sahip olmak da dinin insana biçtiği asıl roldür. Öyleyse akla dayanan ve ahlâklı olmayı insana aslî bir görev olarak yükleyen din açısından meseleye bakıldığında en önemli ilişkinin akıl-ahlâk ilişkisi olduğu görülecektir.

---

16 Fârâbî, *Kitâbü'l-mille: Din Üzerine*, trc. Yaşar Aydınlı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 16.

17 "Ey iman edenler! Yapmayacağınız şeyleri niçin söylüyorsunuz? Yapmayacağınız şeyleri söylemeniz, Allah katında büyük gazap gerektiren bir iştir." (Sâff, 61/2-3).

18 Lokmân, 31/12-19; Beled, 90/8-18; Hucûrât, 49/11-13; Âl-i imrân, 3/134.

Akıl, dinî önerme ve kuralları kabul edebilmesi, onların sahih olanını batıl olanından ayırabilmesi, insanın yaşadığı evrenin inceliklerini kavrayıp günlük yaşamında sosyal bir varlık olarak üzerine düşenleri yapabilmesi için insana yol gösteren en önemli rehberdir. Ahlâk da yaratma anlamına gelen "hulk" kelimesinden türeyen ve insanın yaratılış açısından kendi şahsına münhasır özelliğine, yani alâmet-i fârikası olan aklına uygun bir şekilde yaşaması olarak anlaşılmalıdır.

Fiziksel özellikleri yönüyle yaratılış bakımından tüm hayvanlar ile birçok ortak yönü bulunan insanın yaratılışının hayvandan ayrıldığı tek yön akıllı bir varlık olmasıdır. Sadece bu akıl özelliğine sahip olması nedeniyle fiillerinde ahlâkîlik aranan tek varlık da insandır. Başka bir maymunun muzlarını alıp gizlice yiyen maymunları neden kınamaz ve kötü ahlâka sahip olduklarını söylemeyiz? Bir ceylanı parçalayarak yiyen bir aslanın kötü bir fiil yaptığını neden düşünmeyiz? Neden gecenin bir vakti bağıran köpekleri kınamayız? Bunların sebebi zihnimizde zorunlu olarak kurduğumuz akıl-ahlâk ilişkisidir. Bu hayvanların yaratılışlarında aklın olmadığını bildiğimiz için onlardan herhangi bir ahlâkî erdeme sahip olmasını da beklemeyiz.

Akıl-ahlâk ilişkisinin zorunlu olduğunu neredeyse fıtraten kabul etmek durumundayız. Peki, akıl-ahlâk ilişkisinin mahiyeti hakkında felsefî olarak ne tür izahlar yapılabilir?[19] Bu sorunun cevabını ortaya koyabilmek için evvela insanın ruh-beden ilişkisine temas edilmelidir. Birçok filozofun kabul ettiği üzere insan ruh-beden ikiliği ile meydana gelmiş bir varlıktır. Ruh insanı aslî ve hâkim yönüyken beden ruhun sahip olduğu düşüncelerin fiiliyata dönüşmesi için aletidir.

---

19 Bu konunun farklı izahları mümkün olmakla beraber Aristoteles'in yaklaşımı da önemlidir. Ona göre, Fârâbî'nin de takip ettiği üzere, insanın asıl gayesi mutluluğa erişmektir. Erdemler ise nihai gaye olan mutluluğa giden yolda aklın kendine has işlevini yerine getirmesi, kendine ait olan işi en iyi şekliyle yapmasıdır. Aristoteles *Nikomakhos Ahlâkı* isimli eserinde bu konuda şöyle demektedir: "Belki insanın işini ele alırsak bu ortaya çıkabilir. Çünkü tıpkı flütçü, heykeltıraş ve bütün sınaat sahiplerinin olduğu gibi herkesin, kendisinde iyi olduğu ve kendisini iyi yaptığı görülen bir işi vardır. Eğer [sadece insan olması bakımından] insanın [kendine özgü] bir işi varsa, insan için de durum böyledir. Öyleyse bir yanda marangozun ve ayakkabı ustasının bir işi ve fiili varken, diğer yanda insanın hiçbir işi yok mudur? Yoksa o doğal olarak işsiz midir? … O halde bu acaba ne olabilir? Çünkü yaşam bitkilerle ortak görünüyor, aranan ise insana özgü olandır. … Eğer böyleyse, insanın işinin bir yaşam olduğunu, bunun da ruhun etkinliği ve akla uygun fiili olduğunu, mükemmel insanın bunları iyi be güzel şekilde yapan olduğunu [ortaya koyuyoruz]. Her bir şey kendisiyle ilgili erdeme göre yapıldığında iyi şekilde yerine getirilmiş oluyorsa, eğer böyleyse, insana ait iyi, ruhun erdeme göre etkinliği olacaktır." Özturan, *Akıl ve Ahlâk*, 57.

Tabiata baktığımızda bizden daha hızlı koşan, daha yükseğe zıplayan, daha ağır yükler kaldıran, daha dayanıklı kemik ve deriye sahip olan nice hayvan türüne şahit oluruz. Duyamadığımız sesleri duyan, göremediğimiz mesafeleri ve küçük varlıkları gören, hem denizde hem karada hatta havada yaşayan birçok hayvanı biliriz. Kısacası fiziksel olarak tabiata baktığımızda en zayıf varlıklardan biri olduğumuzu görürüz. Faydalılık açısından bakacak olursak hayvanların etinden, sütünden, yumurtasından, derisinden, kemiğinden, boynuzundan, postundan, hatta dışkısından yararlanmamıza rağmen insan olarak hiçbir fiziksel özelliğimizden yararlanılmaz. Bu açıdan da bakınca insan, tabiatın en değersiz varlığı olmak durumundadır. Ancak sahip olduğumuz tek şey ile yani aklımız ile tüm tabiatın efendisi durumuna yükselmiş, bizden kat be kat güçlü ve dayanıklı hayvanları idaremiz altına almış bulunmaktayız. Ruh-beden ilişkisine baktığımızda yukarıdaki örneklerden anlaşılacağı üzere insanı beden yönüyle ele almanın bir mantığının olmadığını görüyoruz. Geriye insanı insan yapan nefs-i nâtıka (aklî beşer ruhu) kalmaktadır.[20]

Genel felsefî kabul olarak nefs (ruh) üç çeşittir: Bitkisel (nebati) nefs, hayvani nefs ve insanî nefs. Bu üç nefs için birçok alt bölümleme söz konusu olsa da ana hatlarıyla bitkisel nefsin temel özellikleri beslenme, büyüme ve üremedir. Hayvani nefsin temel özellikleri ise bitkisel nefse ilave olarak öfke ve şehvettir. İnsanî nefsin temel özelliği ise bitkisel ve hayvani nefsin özelliklerine sahip olmanın yanı sıra akıl (düşünme) özelliğidir.[21] İnsan, en üstün özellik olan düşünme gücüyle yani aklıyla diğer canlılardan ayrılır. İnsan nefsinin bir kuvvesi olan aklın gayr-i cismani kavram ve varlıklara yönelmesi, cismani idrakin ötesine geçmesi, maddeden ziyade manaya

---

20 İnsan nefsinin cisim olmadığı ve bedenden ayrı bir cevher olduğu konusunda filozoflardan çok sayıda nakil yapmak mümkündür. Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, 22; Kindî, "Nefis Üzerine", *Kindî: Felsefî Risâleler*, trc. Mahmut Kaya, 4. Baskı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 244; Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, 282.

21 Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*. 284. Bu özelliklerin taksimatında tam bir mutabakatın olduğunu söylemek zordur. Beslenme, büyüme, üreme, öfke, şehvet (arzu) ve düşünme (akıl) güçleri bir bütün olarak insanda görülebilir. İnsan denen varlığın hem bitkisel hem de hayvani nefsin özelliklerini haiz olması da tabiidir çünkü insan, canlılar âleminin en kapsamlı ve üstün varlığıdır. Dolayısıyla insanda öfke ve şehvet özelliklerinin olduğu tartışmasızdır ancak bu iki özelliğin hayvani nefsten mi yoksa bitkisel nefsten mi kaynaklandığı çok önemli olmamakla beraber tartışmaya açıktır. Bu konuda Macid Fahri, Galen'in Eflatun ve Hipokrat'ın görüşleri üzerine yazdığı bir eserinde insan nefsinin akleden, öfkelenen ve arzulayan olmak üzere üç parçadan olduğunu ifade ettiğini ileri sürer. Daha sonrasında da Fahri, "sonunda o [Galen] bu yönleri sırasıyla akleden nefs, gazaplanan nefs ve arzulayan nefs olarak isimlendirmede karar kılıp bunları insanî, hayvanî ve bitkisel nefslerle aynileştirir." diyerek şehvet (arzu) özelliğinin bitkisel nefs ile eşleştirildiğini düşünür. Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, 107.

odaklanması aklın kapsamının mahsûsât (hissedilirler) âlemi olmadığını göstermektedir. Öfke kuvvesi ise hayvani bir kuvve olup maddi âleme yönelik fiiller icra eder. Tahakküm kurma, fiziksel olarak saldırganlık, tehlikelere karşı savunma dürtüsü vb. durumlar öfke kuvvesinin sonuçlarıdır. Şehvet ise maddi olan her şeye yönelik istek duymaktır. Cinsel talepler ne kadar maddi ise yeme-içme isteği, kılık-kıyafet isteği, ev, araba, lüks eşyalara yönelik istekler de şehvet kuvvesinin birer sonucudur.[22]

Platon'un *Devlet* isimli eserinde de işaret ettiği gibi rasyonel (aklî) yön insan ruhunun (nefs) en önemli ve hâkimiyeti elinde tutması gereken yöndür.[23] Bu noktada Platon Sokrates'i şöyle konuşturmaktadır: "Demek ki, burada birbirinden farklı iki şey söz konusu; bu şeylerden biriyle düşünürüz ki, bu şeye ruhun rasyonel tarafı diyebiliriz. Sevmemize, susamamıza, acıkmamıza ve diğer ihtiyaçlarımızı hissetmemize olanak sağlayan şey ise irrasyonel, arzulayan taraf, hazların ve doyumların yol arkadaşı olarak adlandırılabilir."[24] Ayrıca ruhun rasyonel bölümünün bilge olduğunu ifade eden filozofa göre bu bilgeliğin gereği olarak ruhun bütünlüğünü koruma ve yönetme görevi de onun hakkıdır. Bu noktada yaptığı bir uyarı da dikkat çekicidir. Eğer yönetici olmaya layık olmayan şehvet ve öfke gibi kuvveler bedenî ihtiyaçların sürekli bir şekilde karşılanması ile güçlendirilirse, yönetim hakkı ruhun rasyonel tarafında olmasına rağmen, bu kuvveler yönetimde hak iddia edecek ve insan hayatı mahvolacaktır.

---

22 Kindî'ye göre nefsin akıl kuvvesinin öfke ve şehvetten farklı bir alana, daha yüce olan varlık sahasına yönelmesinin sebebi aklî nefsin cevherinin Yüce Yaratıcı'dan gelmesidir. Bu yönü itibariyle aklî nefs bedenle ilişkili olan öfke ve şehvet kuvvelerinin zıttına yönelmektedir. Kindî, "Nefis Üzerine", 244.

23 Nefsin türleri ve kuvveleri, aralarındaki ilişki ağı ve neden hâkimiyetin akıl kuvvesinde olması gerektiği gibi hususlarda Platon'un görüşlerinden istifade ederek bir düşünce ortaya koymaya çalışan Ebû Bekir er-Râzî'nin düşünceleri için bkz. Ebû Bekir er-Râzî, "et-Tıbbu'r-rûhânî: Ahlâkın İyileştirilmesi", *Felsefe Risâleleri*, trc. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 97-99.

24 Platon, *Devlet*, 204. Kindî, Platon'un bu görüşlerinden bahsederken domuz, köpek ve melek benzetmesine başvurduğunu ifade eder: "Eflâtun insandaki şehvet gücünü domuza, öfke gücünü köpeğe, anlattığımız akıl gücünü de meleğe benzeterek der ki: 'Bir kimsenin şehvet gücü kendisine üstün gelerek gayesi ve bütün çabası şehvetini tatmin etmek olursa, o kimse domuza benzer; öfke gücü üstün gelen ise köpeğe benzer; kime ki aklî nefis gücü üstün gelir, düşünce ve ayırt etmeyi, varlığın hakikatini bilme ve ilmin derinliklerini araştırmayı alışkanlık haline getirirse o kimse, şanı yüce Yaratıcı'ya yakın benzerlikte faziletli olur. Çünkü şanı yüce Yaratıcı'nın hikmet, kudret, adalet, iyilik, güzellik ve gerçeklikle nitelendiğini bilmekteyiz. İşte insanın gücü yettiği ölçüde kendisine bu şekilde çeki düzen vermesi mümkündür; böylece o da hakîm, adil, cömert, iyi, gerçekliği ve güzelliği tercih eden biri olur." Kindî, "Nefis Üzerine", 246; Kindî, "Hikemiyâtü'l-Kindî: Kindî'nin Hikemiyâtı", *Kindî: Felsefî Risâleler*, trc. Mahmut Kaya, 4. Baskı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 313.

Devamında ise ruhun rasyonel tarafının idaresi altında olmakla mutedil olmak arasında bağlantı kurulmaktadır: "Bu üç bölüm uyum içinde çalıştığında, yönetici pozisyonunda olan rasyonel tarafla, yönetilen konumundaki arzulayan ve canlılık ihtiva eden bölümler, aklın efendi olduğu, ona itaat edilmesi gerektiği konusunda uzlaşı içerisinde olduğunda, o kişiye ölçüdür demez misin? diyerek aklî yönetim ve itidal arasındaki ilişkiye temas etmiş oluyor.[25] İtidal ise ilerleyen pasajlarda göreceğimiz üzere ahlâkın en temel prensiplerindendir.

Bu yaklaşımdan yola çıkarak, insan nefsini bir kıtaya benzetirsek bu kıtada üç büyük ülkenin olduğunu söyleyebiliriz: Öfke ülkesi, şehvet ülkesi ve akıl ülkesi. Bu kıtanın gidişatını, politikasını, yönelimlerini, rengini ve kimliğini belirleyecek olan ise üç ülkeden güçlü olandır.[26] Öyleyse bu ülkelerin özelliklerinin iyi tanınması, nelerle gelişebileceğinin, ne tür etkilerinin olabileceğinin hakkıyla tahlil edilmesi gerekmektedir. İnsan nefsi, bu örnek üzerinden devam edecek olursak, akıl, şehvet ve öfke kuvvelerinin çatışma sahasıdır. Her kuvve kendi hâkimiyetini tesis etmeye meyyaldir. Öfke ve şehvet kuvvelerinin maddi varlık sahasına yöneldiğini, akıl kuvvesinin ise insanın en ayırt edici özelliği olarak akledilirler sahasına yöneldiğini daha önce ifade ettik. Bu noktada ahlâkî erdemlerin de insanın yaratılışına has bir özellik olduğunu ve tamamen soyut bir karaktere sahip olduğunu görmekteyiz. Diğer bir ifadeyle akıl ülkesi ahlâkî erdemlerin yeşerip gelişebileceği iklime sahiptir. Cömertlik, yardımseverlik, dürüstlük, merhamet, affedicilik gibi soyut ahlâkî erdemler ancak soyut hakikatlerin konu edildiği akılda kendilerine yer bulabilecektir. Bu nedenle ahlâkî erdemleri güçlendirmek isteyenlerin yapması gereken şey aklı güçlendirmektir.

Ebû Bekir er-Râzî, İbn Sînâ, İbn Miskeveyh gibi bazı filozofların ahlâkı, "düşünüp taşınmaksızın bir fiili yapma melekesi" olarak tanımlaması ahlâkî erdemlerin aklî dayanaktan yoksun olması gerektiği şeklinde anlaşılmamalıdır.[27] Bu düşüncenin arka planında ahlâkın düşünerek

---

25 Platon, *Devlet*, 210.

26 Bu konuda neredeyse tüm filozoflar ittifak halindedir. Konuyla ilgili olarak mesela İhvân-ı Safâ' da arzu ve isteklere boyun eğmenin akıl gözünü kör edeceğini ve bunun sonucunda da aklın hakikatleri göremeyeceğini vurgular. Aklın hakikatlere erişmesi ve ahlâkî eğitim arasında paralellik olduğunu ileri süren İhvân-ı Safâ' bu nedenle felsefî bilgi elde edinme yani aklî faaliyet için ahlâkî gelişimi, ahlâkî gelişim için aklî gelişimi gerekli görür. Bkz. İhvân al-Safâ', *İhvân-ı Safâ' Risâleleri,* 4 cilt (Kum: Mektebü'l-i'lâmi'l-islâmî, 1985), 3: 376.

27 Bu konuda açıklayıcı olduğunu düşündüğümüz bazı ifadeler faydalı olacaktır: "Şöyle deriz: Bu gerçek mutluluk ancak nefsin pratik cüz'ünü (tarafını) ıslahla tamamlanır. Bunun için

özümsenmiş, sağlamlaştırılmış ve tereddütten berî bir karaktere bürünmesi ihtiyacı vardır. Gerek Platon'un düşünceleri ve gerekse ondan ilham alan İslam filozoflarının düşüncelerine baktığımızda aklın güçlendirilmesi ile ahlâkın sağlam bir temele oturtulması arasında kuvvetli bir ilişki söz konusudur. Ahlâkî erdemlerin fiiliyata dönüşmesi ve ahlâkın nefste bir meleke haline gelebilmesi ancak bu aklîlik ile mümkündür.

Akıl ruhun bir kuvvesidir ve ruh da bedenin hareket ettiricisidir. İradî fiillerimizin hepsinde sinirler, kaslar, kemikler birer vasıtadır. Asıl hareket ettirici güç ise ruhtur. Ruhun etkisi olmaksızın insan bedeni bir taştan farksızdır. Platon'un da işaret ettiği gibi ruhun farklı yönleri vardır ve hâkimiyet rasyonel yani aklî yönün kontrolünde olmalıdır. Peki, aklî yön ahlâk bağlamında nasıl gelişecektir ve dinin bu gelişimdeki rolü nedir? Akıl-ahlâk ilişkisine vurgu yaparak meseleye yaklaştığımızda ahlâkın evrensel bir yönünün olduğunu da kabul etmek zorundayız çünkü ortak ve evrensel bir aklîlikten söz etmemiz de mümkündür. Her ne kadar bireysel olarak yaşadığımız çevreden ve kültürden, sahip olduğumuz şartlardan ve yaşadığımız tecrübelerden etkilenerek farklı düşünceleri oluştursak da insanların temel olarak kabul ettiği meseleler de vardır. Parçanın bütünden küçük olması, bir cismin aynı anda iki farklı yerde olmaması, bir şeyin aynı anda ve aynı şartlarda hem açık hem kapalı olmaması gibi mantıksal aksiyomlar nasıl ki tüm insanların ortak aklının bir ürünüdür, ahlâkî erdemler konusunda da böylesi ahlâkî aksiyomların olması olağandır.

Din olmaksızın insanlar şehvet ve öfkelerinin peşinden gitmenin "kötü" olduğunu idrak edebilirler. Bilgi sahibi olarak, aklî sorgulamalar yaparak, diğer insanların tecrübelerini aklî bir analize tabi tutarak neyin doğru, neyin yanlış olduğunu kavramak mümkündür. Diğer taraftan her insanın gerekli eğitime ve takip edeceği bir örnekliğe sahip olmadığı, hayat koşturmacası içinde ulaşılması daha zor olan aklî gelişimin ihmal edilmesi, birçok insanın düşünmekten ziyade ihtiyaçları en kısa ve kolay yoldan temin etmeye yatkın olması gibi gerçekler de görmezden gelinemez. Din bir rahmet olarak bu noktada devreye girmekte ve derin düşünceler ile idrak edilip hayata tatbik edilmesi belki de yıllarca sürecek

öncelikle bir öncül sunalım ki, onu daha önce zikretmiş gibiydik, şöyle deriz: Ahlâk (hulk), bir düşüncenin öncelemesi olmaksızın kimi fiillerin nefsten kolaylıkla meydana çıkmasını sağlayan bir melekedir. Ahlâk kitaplarında iki zıt ahlâk arasında 'ortada olma'nın (tavassut) kullanılması emredilir, yoksa 'ortada olma melekesi' hatta 'ortada olma' meydana gelmeden 'ortada olma'nın fiillerini yapmak değil." İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ: İlâhiyât, Metafizik I*, trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker, 2 cilt (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 2: 618.

olan ahlâkî erdemleri kısa ve özlü bir şekilde insanın önüne koymaktadır. Hatta ahlâkî erdemlerin insan ruhunda kök salması, sağlam bir zeminde durması için düzenli ibadet pratikleri ile insan ruhunu sürekli eğitmek ve onu gayr-ı ahlâkî fiillere düşmekten korumak dinin rahmet yönüdür. Bir insan düşünerek, yalan söylemenin psikolojik ve sosyolojik problemlere neden olacağını bilebilir. Sadece içinde bulunduğu topluma bakarak da liyakati öteleyip mutlak sadakati önceleyen bir anlayışın bireyi ve toplumu ifsat edeceğini görebilir. Yahut ihtiyaç sahibi insanlara yardım etmenin bireysel ve toplumsal olumlu sonuçlarını tecrübe edebilir. Din ise insanın aklen bulup anlayabileceği bu hakikatleri ona kitap ve peygamber örnekliği ile daha kısa yoldan aktarabilmektedir. Fiiliyata dönüşme kısmına ahlâkın amelî yönü desek de bu fiiliyatın arkasındaki bilinç ahlâkın nazarî yönüdür. Din, insanın aklına ahlâkın nazarî yönünü işlemekte ve bu nazarî hakikatlerin insanın tüm yaşamında görülmesini yani amelî olarak ortaya çıkmasını istemektedir. Bu nedenle din, insanların hikmeti anlamaksızın ibadet etmesini veya bazı fiilleri yapıp bazılarından sakınması istemeyip onların taakkul (akletme), tefekkür ve tedebbür ile fiillerindeki nazarî yönü kemale erdirmesini beklemektedir.

Dinden bağımsız bir şekilde aklî yollara başvurarak yani düşünme, tefekkür, tedebbür ile insan nefsini olgunlaştırmak, diğer bir ifadeyle nefsin yönetimini akıl kuvvesine tevdi etmek İslam filozoflarının savunduğu yaklaşımdır. Tamamen aklî çıkarımlara dayanmak suretiyle ahlâkın dayandığı temel prensipleri sıralayan Ebû Bekir er-Râzî'nin düşüncesinde ahlâkî fiillerin tek tek ne olduğundan ziyade ahlâkın yeşereceği yegâne mekân olan nefsin eğitilmesi meselesi öne çıkmaktadır. En önemli eserlerinden *et-Tıbbu'r-rûhânî*'nin hemen başlarında aklın değerinden bahsetmekte ve şöyle demektedir:

O halde yeri ve değeri böylesine önemli olan aklı mertebesinden indirmememiz ve derecesini düşürmememiz bize düşen bir görevdir. Yani onu hâkimken mahkûm, bağlanılanken bağlanan ve önder iken uydu durumuna düşürmemeliyiz. Aksine her işte ona başvurmalı, her işi onunla değerlendirmeli ve ona güvenmeliyiz. İşleri akılla yürütmeli, onun karar veremediği durumlarda biz de işleri durdurmalıyız. Nefsânî arzular ise aklın felaketidir ve aklı bulandırır, yolundan, amaç ve istikametinden saptırır, akıllı birinin kendi yolunu bulmasını ve işlerini düzene koymasını engeller. Öyleyse biz, emir ve yasaklara uymak üzere nefsânî arzularımızı eğitip kontrol altına almalıyız. Böyle yaptığımız takdirde aklımız en yüksek düzeyde saflaşıp aydınlatır ve bizi ulaşabileceğimiz son hedefe ulaştırır.[28]

---

28 Ebû Bekir er-Râzî, "Ahlâkın İyileştirilmesi", 86.

Akla ahlâk ve nefsin kontrolü konusunda böylesi önemli bir rol biçen Ebû Bekir er-Râzî'nin başvurduğu temel kavram itidaldir. Hatta ona göre "ahlâkın ıslahı nefsânî güçleri ifrât ve tefrîtten koruyup dengede tutmak üzere ortaya konan ve iknaya dayanan delillerden ibarettir."[29] Bu delillerin tamamı aklı merkeze alacak şekilde ortaya konmaktadır. Bu nedenle Râzî, akıl-ahlâk ilişkisi üzerinde durmakta ve nefsin diğer kuvvelerinin kontrolünün aklî bir yolla sağlanabileceğini düşünmektedir. Bu bağlamda, mesela, Hintlilerin Allah'a yaklaşma gayesiyle cesetleri yakmalarını, Maniheistlerin cinsel ilişkiyi terk etmelerini, bazı Hristiyanların manastırlara ve bazı Müslümanların da mescitlere kapanarak dünya hayatını yok sayıp çalışmayı bırakmalarını ve daha birçok itidale uygun olmayan davranışın, her ne kadar başka inanç sistemlerinde savunulmuş olsa da, akla aykırı olduğunu söyleyerek ahlâkın ıslahına hizmet etmeyeceğini düşünür. Ona göre, nefsin itidale erişmesi yaşantının itidal üzere olmasıyla mümkündür. Ne var ki, aklın ışığında ahlâkî bir hayat tanzim etmeye çalışan yüce ruhlu kimseler asgari sınırın altına inmeden fakat helal sınırın da üst kısımlarından ziyade alt kısımlarında yaşamaya yönelmelidir.[30]

Sonuç

Ahlâk, insanın yaratılışına uygun düşünmesi ve davranmasıdır. İnsanın yaratılışına uygun olmak ile anlaşılması gereken ise sadece insana ait olan özelliğe uygunluktur. Bu özellik şüphesiz ki akıldır. Akıl insanın alamet-i farikası olarak insandaki en üst yönetici olarak tanınmaya layıktır. Canlılarda öfke ve şehvet de beden üzerinde yönetici olabilir ancak bu kuvvelerin oluş-bozuluşa tabi olan maddi varlıklara yönelmesine karşın aklın maddi olanın ötesine geçebilmesi, daha kalıcı ve gerçekçi hakikatleri idrak etmesi, soyut kavramları anlamlı kılması gibi özelliklerinden dolayı öfke ve şehvete nazaran yöneticiliğe daha layıktır. Öfke ve şehvetin insanı anlık hazların, gelip geçici isteklerin ve oluş-bozuluşa tabi olmakla mutlak gerçekliği olmayan varlık sahasına yöneltmesinin sonucu reziletler ve kötülükler

29 Ebû Bekir er-Râzî, "Ahlâkın İyileştirilmesi", 100. Bu bağlamda Ebû Bekir er-Râzî'nin faziletli ve şerefli işler için yaptığı tanım da önemlidir. Ona göre faziletli ve şerefli olan davranış her konuda ihtiyaç duyulan kadarıyla yetinmek ve zevk alınan bir şeyi eleme dönüşmeyecek bir sınırda tutmak. Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere tam bir yoksunluk veya tam bir doygunluk peşinde koşmak faziletli, erdemli davranış olarak görülmemektedir. Zaten Râzî'nin Sokrates'in yaşam tarzından bahsederken vurguladığı erdemli yol da itidal üzere bir hayatı benimsemektir. Bkz. Ebû Bekir er-Râzî, "es-Sîretü'l-felsefiyye: Filozofça Yaşama", *Felsefe Risâleleri*, trc. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 196-198.

30 Ebû Bekir er-Râzî, "Filozofça Yaşama", 206-210.

ortaya çıkmaktadır. Akıl ise bunun tam tersi istikamette olduğu için ahlâkî erdemlerin ve iyiliklerin ortaya çıkması söz konusudur.

Filozofların işaret ettiği üzere akıl ile ahlâk arasında sıkı bir bağ mevcuttur. Bir yönü fiiliyata bakan ahlâkın temeli ise düşünce ve kavram olmakla nazaridir. Ameli yönü bedende görülürken nazari yönü ise akılda bulunmak zorundadır. Diğer bir ifadeyle, ameli yönünün sağlam ve sarsılmaz olabilmesi için, şartlara göre değişkenlik göstermemesi için nazari temellendirmesinin de iyi yapılmış olması gerekir. Bu nedenle, sağlam ve güzel ahlâkî fiiller ancak aklî olarak temellendirilmiş ahlâk anlayışıyla mümkündür demek yanlış olmayacaktır.

Dinin de insana temelde ahlâklı olmayı öğütlediğini biliyoruz. Ahlâkın ise akılda yeşereceğini ortaya koymaya çalıştık. Dolayısıyla, dinin insandan istediği ahlâkî yaşamı tesis etmek akıl ile mümkün olur diyebiliriz. Öyleyse dindar olmak ile aklı geliştirmek arasında da bir ilişkinin olduğunu net bir şekilde görebiliriz. İman konusunda tahkik kavramı ne anlama geliyorsa, ahlâk ve dindarlık konusunda da aklî bir tahkikin yapılması aynı anlama gelmektedir. Müslümanlar açısından karşılaştığımız en ciddi problemlerden birisi dindar olduğunu iddia eden insanların toplum içinde ahlâkî bir örneklik ortaya koyamamalarıdır. Tüm bu anlattıklarımızdan yola çıkarak şunu söylemek mümkündür: Ahlâkî bir dindarlık ancak aklen gelişen, aklî sorgulamalar yapan ve ahlâkî düşünce ve fiillere yönelik ahlâkî bir temellendirme (tahkik) kaygısı taşıyan insanlarda ortaya çıkabilir. Toplum veya aileden gelen geleneksel bir ahlâk aklî bir temellendirmeden öte alışkanlık ile sahip olunduğundan hızla değişen dünyamızın sosyal, ekonomik, siyasi şartları içinde sürekli sarsılmakta ve aile ve toplum yapısının değişmesi ve çözülmesine paralel olarak değişip çözülmektedir. Bu nedenle sağlam bir dindarlık için aklî gelişimine önem veren inançlı bireylerin yetiştirilmesi elzemdir.

Kaynakça

Aydın, Metin. "John Stuart Mill'in Erdem Teorisi ve Araçsallaştırılmış Erdemler". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 20/37* (2018), 53-79.

Ebû Bekir er-Râzî. "es-Sîretü'l-felsefiyye: Filozofça Yaşama". *Felsefe Risâleleri*. Trc. Mahmut Kaya. 196-217. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.

Ebû Bekir er-Râzî. "et-Tıbbu'r-rûhânî: Ahlâkın İyileştirilmesi". *Felsefe Risâleleri*. Trc. Mahmut Kaya. 82-195. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.

Einstein, Albert. "Religion and Science". *New York Times Magazine*. 09 Kasım 1930.

Fahri, Macid. *İslam Ahlâk Teorileri*. Trc. Muammer İskenderoğlu - Atilla Arkan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

Fârâbî. *İhsâu'l-ulûm: İlimlerin Sayımı*. Trc. Ahmet Arslan. 5. Baskı. İstanbul: Divan Kitap, 2015.

Fârâbî. *Kitâbü'l-mille: Din Üzerine*. Trc. Yaşar Aydınlı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.

Fârâbî. *Tahsîlu's-sa'âda: Mutluluğun Kazanılması*. Trc. Ahmet Arslan. 4. Baskı. İstanbul: Divan Kitap, 2015.

Fieser, James. "Ethics". *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. Erişim: 04 Şubat 2020. https://www.iep.utm.edu/ethics/.

Gill, David W. "Ethics With and Without God". *Should God Get Tenure? Essays on Religion & Higher Education*. Ed. David W. Gill. 129-145. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

Gofman, Alexander. "Tradition, Morality and Solidarity in Durkheim's Theory". *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 1/39 (2019): 25-39. https://doi.org/10.26650/SJ.2019.39.1.0007.

Hume, David. *Dialogues Concerning Natural Religion and Other Writings*. Ed. Dorothy Coleman. New York: Cambridge University Press, 2007.

İhvân al-Safâ'. *İhvân-ı Safâ' Risâleleri.* 4 Cilt. Kum: Mektebü'l-i'lâmi-l islâmî, 1985.

İbn Miskeveyh. *Ahlâk Eğitimi: Tehzîbu'l-Ahlâk*. Trc. Abdulkadir Şener - İsmet Kayaoğlu - Cihat Tunç. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2013.

İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-şifâ: İlâhiyât, Metafizik I*. Trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

Kindî. "Hikemiyâtü'l-Kindî: Kindî'nin Hikemiyâtı". *Kindî: Felsefî Risâleler*. Trc. Mahmut Kaya. 4. Baskı. 313-324. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

Kindî. "Nefis Üzerine". *Kindî: Felsefî Risâleler*. Trc. Mahmut Kaya. 4. Baskı. 244-250. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

Mill, John Stuart. *Utilitarianism*. Kanada: Batoche Books, 1863.

Özturan, Hümeyra. *Akıl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı*. 2. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.

Platon. *Devlet*. Trc. Emre Alagöz. Ankara: Panama Yayıncılık, 2016.

Tatar, Burhanettin. "Din ve Ahlâk İlişkisi". *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi*. Ed. Müfit Selim Saruhan. 3. Baskı. 21-39. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.

Zrinzo, Ludvic. "Morality and Ethics without Religion". *Surgical Neurology International*. 6 (2015): 28.

TEOLOJİK DİNDARLIK: AKLÎ VE AHLÂKÎ DİNDARLIK

Dr. K. Ali KAHVECİ
kalikahveci77@gmail.com
Orcid: 0000-0003-4788-5099

Giriş

İnsanlık serüvenine bakılırsa tarihî süreç içinde insanın daha etkin bir rol aldığını, özellikle modern çağ diye adlandırdığımız bu akıl çağı için söyleyebiliriz. Çocuğun gelişimi ve yetkinleşmeye doğru evrilmesi ile insanlığın tekâmül seyri arasında bir benzerlik, paralellik görülebilir. Tıpkı çocuk gibi ilk başta biyolojik insan olan birey, hiçbir sorumluluğu yokken buna bağlı olarak akıl ve irâdeden de bilfiil olarak yoksunken, akıl ve irâde yetkinleşmeye başladıkça eşzamanlı olarak sorumluluklar da beraberinde gelmektedir. Sorumluluk sadece insana has bir özelliktir. Sorumluluk sahibi olmak için, akıl ve irâde sahibi olmak gerekmektedir. Emanet olarak kendisine verilen bu akıl ile hem irâdesini yönlendirecek hem kendine hem Tanrı'ya hem de çevresine olan sorumluluklarını bilecek ve ona göre davranacaktır. Davranırken de iyi ve kötü arasında seçimler yapacak. Bu seçimlerle de ahlâkî yönünü inşa etmiş olacak. Ancak her zaman onun istediği gibi olaylar gelişmemekte, bazen yanılabilmekte, hatta çaresizlik ve çelişki içine düşebilmekte dahası kendisine bile yabancılaşabilmektedir.

Bugün modern insanın varoluşsal sorunlarından, yabancılaşmasından ve krizlerinden söz ediyorsak bu, onun baştan beri içinde bulunduğu trajik, çelişkiler sarmalının içinde oluşundandır. Biyolojik insandan, insan olmaya dahası mükemmel bir insan olmaya doğru giden bu süreçte,

insanlar pek çok açmazlarla karşı karşıyadır. Bu durum sadece insana hastır. İkilemlerle karşılaştıkça insan durur, düşünür, merak eder, hayret eder ve soru sorar. Neden bu böyle ya da biz ne yapıyoruz, bu yaptığımız şey, doğru mu, akla ve ahlâka uygun mu? İşte bu soruşturma süreci insanı insan kılar. Bizde bu yüzden biraz 'soru sormak' üzerinden dindarlığın teolojik boyutunu ele almaya çalışacağız.

1. Mesele Sahibi Olmak ve Din/darlık

İnsanlık tarihi soru sormakla başlamıştır. Zira soru sormak düşünmenin ve tefekkürün tam da kendisidir. Bu tefekkür ister dinî isterse felsefî olsun. İnsanlık serüveni, adeta yaşamın, kendiliğin neliğini soruşturmakla geçmektedir. Peki insan niçin soru sorar veya sorma ve sorgulamaya ihtiyaç duyar?

En temelde soru sormak düşünmenin başıdır. Adeta sorgulama bir başlangıçtır; felsefî bir ameliyedir. Soru, hem sormak hem de istemek demektir. Mesele sahibi olmak da budur. Zihinleri açmak, sorulamayanı sormak gerekir. Bilindiği gibi İslâm'ın kutsal metni olan Kur'an'da da Allah, soru metoduyla meseleleri ortaya koyar. En basit şeylerde bile basitçe bir soru sorar. Sözgelimi, "*İşte yaratılışınıza bakmaz mısınız? Şu gördüğün deveye dön bir bak*" gibi. Ayrıca bir ayette ise, "*gökte ve yerde olan herkes onu ister.*"[1] Beyanı içerisinde yer alan 'ister' terimi bir anlamda sorar, talep eder, anlamlarına da işaret etmektedir.

Yaşadığın hayata anlam vermek bir meseledir, hayatın anlamlandırılması da başka bir meseledir. Hayatın anlamı nedir? Benim meselem nedir? Kimler soru sorar? Soru soran zihin nasıl bir zihindir? Bir toplumda soru soran adam olmak ne demektir? Bir peygamberi soru soran olarak hiç düşündünüz mü? gibi derin sorular sormak bir mesele sahibi oluşun göstergesidir. Allah'ın sormuş olduğu sorular üzerine düşünelim. Peygamberlerin soruları üzerine düşünelim. Hz. İbrahim'in neler sormuş olduğuna bir bakalım. "*Allah'ım bana ölüleri nasıl dirilttiğini göster, dedi; yoksa inanıyorum ama kalbim iyice tatmin olsun*."[2] "*Büyüğüne sorun belki o yapmıştır. Bu akıl tutulması neden*?"[3]

---

1 er Rahaman 55/29, el Mu'minûn, 23/12-16, Gâşiye 88/17.

2 el Bakara 2/260.

3 el Enbiya 21/67.

Hz. Peygamber ise, bu kız çocuklar neden gömülür, putlara neden tapılır, insanlık nereye gidiyor? gibi benzeri sorular yüzünden, bunlara cevaplar bulmak için dağlara, mağaralara çekilmiştir. Günlerce derin düşüncelere dalmış, göğsü daralmış, sıkıntılar çekmiştir. Öyle ki, "*Seni dalalette, yolunu şaşırmış, şaşkın bir halde buldu*."[4] Ayetiyle Rabbi, onun içinde bulunduğu hali betimlemektedir. İşte bu tür soruları sorarak işleyen bir akıl, hisseden bir kalp, uyuyan bilincin uyanmış bir hale gelmesi, en temelde esaslı sorular sorulduğundan ötürüdür. Etkin, ayrıcalıklı ve üstün diyebileceğimiz vasıflara sahip insanların bu mümeyyiz vasıflarının arkasında, onların derince sorular sorma cesaretini göstermeleri yatmaktadır. Bu anlamda mesele sahibi olan insanlar, bir aklın nasıl işlevsel hale getirileceğine işaret ederek, soru yoluyla düşünmenin önemine dikkatlerimizi çektiler. Soruların olmadığı yerde sorun da yok demektir. Hâlbuki düşünmenin olduğu yerde soru ve sorun daima ona eşlik eder. Düşünme faaliyetinin kalktığı yerde de onun yerini taklit, körü körüne inanma ve önyargı almaktadır.

Bu bağlamda Yunan filozoflarından Sokrates'in, "Sorgulanmayan hayat yaşamaya değmez."[5] İfadesi oldukça yerinde, çok anlamlı ve düşündürücüdür. Bu manada bizlere bilge kişilere benzemek istersen hayatını sorgulamalısın demektedir.

Neyin sorgulandığı, soruşturulduğu, irdelendiğine bakılacak olursa, bunun en temelde varlığın ve yaşamın anlamıyla ilintili olduğu görülecektir. Diyebiliriz ki Martin Heidegger'e göre, (ö. 1976) her soru sorma aslında bir aramadır. Soru sormak, var olanın var olma nedenini nasıllığıyla bilmek için aramak demektir.[6] Heidegger'in deyişiyle, "soru sorma düşünmenin dindarlığıdır; yahut sorgulamak düşünmenin ibadetidir;[7] soruşturma ameliyesi, böyle bir varoluşsal çerçeve içinde anlaşılmalıdır. Heidegger için sorgulamanın, düşünmenin dindarlığı demek, düşünmenin varlığın hakikatinin ortaya çıkışına; bu ortaya çıkışın, düşünme tarafından dışlanmadan kendi içinde yaşatılabilmesi demektir.[8] Burada

---

4 Ed Duha 83/8.

5 Eflatun, Sokrates'in Müdafaası, (çev. Niyazi Berkes), MEB yayınları, İstanbul 1998, s. 20.

6 Heidegger, Martin, Varlık ve Zaman, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul 2004, s. 19.

7 Heidegger, Tekniğe Yönelik Soruşturma, (çev. Doğan Özlem), Alfa Yayınları, İstanbul 1997, s. 99.

8 Rojcewicz, Richard, The Gods and Technology: A Reading of Heidegger, Albany, State University of New York Press, 2006, s. 207.

sorgulama düşünmenin dindarlığıdır denilirken, düşünme ile sorgulama arasında bir bağ kurulmak istenmektedir. Heidegger, "soru sormak aklın dindarlığıdır" derken, aklını dindarlaştırmak, gerçek bilinç sahibi olmak olarak aklın dindarlaşması demektir. Ancak bugün gelinen noktada çoğunlukla düşünce fakiriyiz ve düşünceden kolayca yüz çevirebiliyoruz diyen Heidegger'e göre 'bugün insan düşünmeden firardadır,' bugünün dünyasında her yeri düşüncesizlik kaplamıştır. Bu düşüncesizliğin temelinde de düşünceden kaçış yatmaktadır. Düşünce unutulunca da soru sormak unutulmuş olur.[9]

Bununla birlikte Sokrates yine "kendini bil" derken ve "sorgulanmamış bir hayatın yaşamaya değmez" olduğunu belirtirken onun varmak istediği şey, hep insanın doğasını/fıtratını ve gayesini tanımaya yöneliktir. Burada Sokrates'in insan idealinin akıl sahibi bir varlık olarak, bilinçli bir kişilik olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Akıllı bir varlık olduğu kadar, ahlâkî bir varlık da olan insanın, eylemlerinin veya davranışlarının varmak istediği bir amaç var mıdır? Sokrates'e göre adaletle dindarlık, ölçülülükle bilgelik, bilgi ile cesaret bir ve aynı şeydirler. Erdem bir bütündür ve adalet, ölçülülük, dindarlık vb. onun bölümleri veya parçaları değil, bu bütüne verilen farklı farklı adlardır ve erdem, bilgiden başka bir şey değildir.[10] Böylece Sokrates doğruluk, ölçülülük, dindarlık gibi şeyleri erdem çatısı altında birleştirmiştir. Bilinçli dindarlık derken, Sokrates'in insan tanımı veya insan idealini tek bir cümle ile ifade etmek istersek, bunun "bilinçli insan", "bilinçli kişilik" olduğunu söyleyebiliriz.[11]

Aristoteles de (ö. 322) metafiziğin girişine "insan düşünen bir canlıdır"[12] diyerek başlar. Niçin? Çünkü insan düşünen bir varlıktır. Ona göre bütün insanlar doğal olarak bilmek ister. Yani insan bilme arzusuyla, bilmeye meyilli olarak doğar. Onun için en meraklı, en çok soru soran ve hayretle etrafa bakınan çocuklardır. Dolayısıyla soru sormak hayretle başlar. Hayret etmeyen her şeyi bilen veya bildiğini sanan, bilmediğini de bilmeyen soru soramaz. Bu anlamda düşünmek başa dönmektir. Tekrar soruşturmaktır. Sahip olduklarımızı, gelenekten, aileden çevreden,

---

9 Heidegger, Heidegger: Teknoloji ve İnsanlığın Geleceği, (çev. Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul, 2017, ss.159, 164.

10 Platon, Protagoras, (çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul, 2016, s. 329 c-d; 331 b; 333 b; 350 c; 360 c-d.

11 Arslan Ahmet, İlkçağ Felsefe Tarihi-2, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 128.

12 Aristoteles, Metafizik, (çev. Ahmet Arslan), Sosyal yayınları, İstanbul, 1996, s. 325.

eğitimden, kültürden ve toplumdan ne edinmişsek bunları tekrar sorgulamak, kazandığımız, sahip olduğumuz kimlik ve kişilik adına her ne varsa bunları tekrar bir gözden geçirmek gerçek aklî ve ahlâkî dindarlığın giriş kapısıdır. Kimliklerimiz ve oluşturduğumuz kişilikler üzerinde sürekli sorgulamalar yapmak, özümüzü bulmak, özümüze dönmek için, kendiliğimizi gerçekleştirme adına Descartes'in meşhur olan elma sepeti benzetmesini hatırlamak yerinde olacaktır. Ona göre elimizdeki bir sepet elma arasında bazı elmaların çürüdüğünden kaygılanıyorsak yapmamız gereken şey çürük elmaları tespit edip sepetten atmaktır. Böylece diğer elmaların çürümesi engellenecektir. Ancak bunu yapmanın yolu el yordamıyla sepeti yoklamak ya da işi şansa bırakmak değil, sepeti ters yüz edip tüm elmaları tek tek kontrol etmektir. Böylece sağlam olanları sepete geri koyacak, çürükleri dışarıda bırakmış olacağız.[13] O bakımdan tüm sepeti boşaltıp o ana kadar edindiğimiz tüm kanaatlerimizi ve bilgilerimizi büyük bir özveriyle sorgulamalıyız.

Her bir bireyi, kendi coğrafyasının dinî, kültürel kodları üzerine doğduğu düşünülürse, zaman geçtikçe gözden kaçan bir 'şey'lerin var olup olmadığını kontrol etmek kaçınılmaz olacaktır. Eğer bulunduğumuz inanç dünyamızda mutlu değil ve huzursuzsak, yerimizde sayıyor veya ilerleyemiyorsak bir şeylerde sorun olduğundan kaygılanmalıyız. Dinsel inançlarımızda/dindarlığımızı hayata geçirmede bir hata/yanlışlık olmuş olabilir. İçine doğduğumuz ve elimize aldığımız dinî/kutsal kitabı doğru anlayıp anlamadığımız, ömür sepetimizi doldururken bir hata yapıp yapmadığımızı kontrol etmenin lüzumunu belirtiyoruz. Belki Gazzâlî gibi "araştırılması lazım gelmeyen şeyleri bile araştırmak gerektiğini"[14] de söyleyebiliriz.

Batıdan daha çok doğuda bir İslam ülkelerini düşündüğümüzde hoşgörüden daha çok dinsel şiddet tartışmaların ve çatışmalarının yaşandığı bölgeler olarak görüldüğü malumdur. İnsanlar, dindarların topluluk olarak bir arada yaşaması gerektiği ihtiyacını bildikleri halde onları bir arada yaşamaktan alıkoyan nedenlere bakıldığında, burada dinî inancın ve dindarlık kimliğinin yeniden tartışılması gerekmez mi?

---

13 Descartes, Metod Üzerine Konuşma, (çev. Mehmet Karasan), Meb. Yayınları, İstanbul, 1989, ss.104, 105.

14 Gazzâlî, el-Münkız mine'd Dalal, (çev. Şemsettin Yeltekin), Yeryüzü Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 21.

Ne yapmalı ve nereden başlanmalı denilecekse Aristoteles'in ahlâk kitabını bitirirken söylediği son cümlede olduğu gibi, 'yeniden başa dönmeli' ve yeniden baştan başlanılmalıdır.

2. Aklın Dindarlığı/İçsel Dindarlık

İnsanın düşünme, akletme gibi temyiz gücü vardır. Erdemden söz ederken Aristo'nun düşünce ve karakter erdemi diye ayrıma gitmesi de insan ruhunda var olan bu yetiden kaynaklanmaktadır. Ona göre temel bir erdem olarak 'aklı başındalık'[15] düşünce erdemleri içinde büyük bir yer teşkil etmektedir. Akıl iyi, doğru olanı gerçekleştirmede ve saptamada temel ölçü olarak ele alınmakta ve bu akletme/düşünme yetisine vurgu yapılmaktadır. Aklı başında olma sadece düşünme erdemi olarak kalmayıp aynı zamanda iyi, dürüst bir yaşamı da içine alan ahlâkî bir ölçüt olan pratik bir kavramdır. Bu anlamda bizim toplum hafızasında ortak değerlere uygun olarak hareket etmeyenlere "aklını başına al" deyimi ahlâkî bilinci geliştirme adına kullanılmaktadır. Bu nedenle sürekli iyiyi gerçekleştirme ve ahlâkî bir yaşam sürme peşinde olan insanlar, daima aklını başında tutmak zorundadırlar. Elbette aklın da görevi hem kendini hem de duyu, tutku ve arzularını kontrol etmek ve eğitmek olacaktır. Aklı, duyu ve duyguları da eğitmek hem ahlâk hem de din açısından önemi tartışılmaz bir gerçektir.

Böyle bir otokontrol mekanizmasıyla donanmış sorgulayıcı bir insan tipinin sahip olacağı ve ortaya koyacağı dindarlık tarzı da doğal olarak farklı olacaktır. Bu yönüyle inanç bakımından taklîdî ve tahkîkî ayrımını gözetmesi onun için vazgeçilmez olacaktır. Birisi, taklit yoluyla ve alışkanlıklarla kazanacağı dindar bir kimlik; ikincisi ise zorlu, uzun bir düşünme ameliyesinden geçerek ulaşacağı dinî bir kimlik bilincine sahip olacaktır. Bu yönüyle iki farklı donanıma sahip kişinin olay ve olgular karşısında anlama, kavrama ve tepki gösterme biçimleri de aynı olmayacaktır. Tıpkı İbn Miskeveyh'in keskin ve kör kılıç arasındaki büyük farkı ortaya koymasında olduğu gibi[16] veya altınla kömür ayrımı ya da insanlar arasındaki ahlâkî erdemler bağlamındaki düzey farklarındaki gibi. Zira Fârâbî'nin de ifade ettiği gibi, düşünme gücü öyle bir güçtür ki, insan onunla ilim elde eder, ahlâkî davranışlardan iyi ve kötü olanları ayırt eder; neyi yapması

---

15 Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, (çev. Saffet Babür), Ayraç Yayınevi, Ankara, 1998, 1140a 25, 1140b 10.

16 İbn Miskeveyh, Tehzîbu'l Ahlâk, (çev. A. Şener, İ. Kayaoğlu, C. Tunç), Kültür ve Turizm Bak. Yayınları, Ankara, 1983, s. 42.

neyi de yapmaması gerektiğini bilir, yararlı ve zararlıyı onunla kavrar.[17] Dolayısıyla sürekli taklit insanları düşünsel olarak pasifleştirmektedir.

Dünyanın büyüsünün bozulduğundan, dünya ve âhiret dengesinin sarsıldığından, alabildiğine dünyevileşmiş insanlıktan söz edilmektedir. Eğer ahlâkî kötülük yaygınsa bunda insanoğlunun dünyevileşmesinin bir etkisi var mıdır? Ahlâkî sorunlarla dünyevileşme nasıl ters orantılı ise bunun erdemli bir dindarlıkla da benzer bir ilişkisi söz konusudur. Ruhsal ve dinsel olarak dünyevileşen bir toplumla birlikte, sanki ahlâk da sekülerleşerek dünyevileşiyor. Bu anlamda "dünyevileşmeyi" negatif bir ahlâkî kavram olarak sayabiliriz. Dünyevileşen insan ya Tanrı'yı dışarı atar ya da onu unutur, işine karıştırmaz. Dünyevileşmiş bir bilinç ise ne kendi iç dünyasında nede dış dünyada (yer ve gökte) bir Tanrısal işaret arar. Allah'ın bir ayette de işaret ettiği gibi, "*gökte ve yerde nice ayetler var ki, onların yanından yüzlerini çevirerek geçerler. Yani gözleri perdelidir görmezler*."[18] Burada Allah'ı unutma ile dünyevileşme arasında da ters bir orantı görülmektedir. Özellikle modern çağda ibret, hayret ve merak yitimine uğradık. Oysa felsefede, düşünme edimi hayretle başlar. Bilmediğini bilmekle başlar, neyi bilebilirim ile başlar? Tanrı neden o kadar basit sorular sorar? Sahnenin, perde arkasına intikal etmek için, merak ve hayret uyandırmak için mi? Yoksa, kendini unutan, kendine yabancılaşan bir yönüyle dünyevileşen, aslından, özünden koparılan akıllı varlık olan insanın zihin yapısını değiştirmek, dönüştürmek ve yeniden yapılandırmak istediği için mi?

Yaşadığımız çağda, soru sorma devre dışı kalınca, yaşamın teleolojik arayışı bitmiş, akıl, akıl olmaktan çıkarılarak dünyevî amaçlara ulaşmak için adeta 'şeytânî akıl' haline getirilmiştir. İşte aklın dindarlığı derken maksadımız aklın yerli yerinde ve amacına uygun kullanışından söz etmekteyiz.

Tanrı'nın emir ve isteklerinin dikkate alınmaması, önemsenmemesi sonucu bu ahlâkî bozulmayla birlikte Allah'a karşı tekebbüre kalkışmanın sonunda kötü ahlâkîlîk baş göstermektedir. Böyle bir kimse, Tanrı da böyle yapardı deyip, ben de böyleyim, diyerek, tersi manada negatif bir dindarlık ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Tanrıyla olan ilişki biçimimiz değişmekte, var olan ontik ve epistemik mesafe ortadan kalkmaktadır.

---

17 Fârâbî, Siyasatül Medeniyye, veya Mebadiül Mevcûdât, (çev. M. S. Aydın, A. Şenel, M. R. Ayas,) Büyüyen Yayınevi, İstanbul, 2012, s. 39.

18 Yunus 10/105.

Çağımız eğer bunalım çağı ise ve tevazu, sadakat, doğruluk, dürüstlük, nezaket ve zarafetin yerini her türlü vefasızlık, sadakatsizlik, doğruluktan uzaklaşma kibir, zulüm hoşgörüsüzlük ve merhametsizlik gibi hal, tavır ve olaylarının yaygınlaşmış olduğu görülüyorsa, bu dindarlığın yeniden sorgulanması gerektiğini de göstermektedir. Adeta neyi beslersek o kalınlaşıyor. Tanrı'yı ne kadar bizden uzaklaştırıyorsak o ölçüde maneviyattan da uzaklaşıyor, dünyeviliğe yani bayağılığa yakınlaşıyoruz demektedir. Dindarlık bağlamında ahlâktan söz edildiğinde akla ilk başta bunlar gelmektedir. Bu anlamda Tanrısal olan her türlü ahlâkî erdemleri yeniden birey olarak kendimize ve toplum bilincine çağırmalıyız.

Dinîn ve dindarlığın zemini sayabileceğimiz ahlâkı ve buna bağlı olan erdem ve değerlere, 'iyi-güzel insan'[19] olma adına, bizi ulaştıracak yolları arayıp bulmak ve gereğini yapmak için çaba göstermek gerekmektedir.

Özellikle dinlerin de varoluş amacı, insan ilişkilerini doğru biçimde düzenlemek, insanı daha iyi, doğru bir insan düzeyine çıkarmaktır. Nebilerin geliş zamanı ve gayesi de bu yöndedir. Bozulan birey ve toplumu ıslah etmek, hizaya getirmektir.[20] Filozof ve peygamberlerin bir yönüyle ortak meselesi olan, insan aklını yetkinleştirmek, nefsini iyileştirmek, ahlâkını en güzele ulaştırmak ve olgunlaştırarak mükemmelleştirmektir. Özellikle dinlerin ahlâkî vurguları dikkate alındığında, din ile ahlâkîlik arasında bir yakınlaşmadan söz edilebilir. Dolayısıyla dinîn ve dindarlığın insanın manevî olarak iyi oluşuna (spritüal well-being) etkisinin ve katkısının olduğunu söylemek mümkündür. Zira gerçek din, manev3iliği ve ona ait tüm değeri bünyesinde taşımaktadır. Dindarlar, manevî ihtiyaçlarını dinî değerlerle tatmin etmektedir.[21] İnsanın esasında ontik yapısı gereği ahlâki temayülleri olan bir varlıktır.[22] Ancak her insan bu insanî yetilerini farklı oranlarda ortaya çıkarabilir.[23] İyi ve güzel olan bu doğal yapı, ahlâkın da kurulup yetişeceği bir toprak zemindir. Din olgusunu da bireyin inanç, duygu ve düşünce ilişkilerindeki etkinliği olarak ele alırsak, bu etkinliğin onun ahlâkına bir şekilde yansıyacaktır.[24]

---

19 Aristoteles, a.g.e., s. 19.

20 Malik, "Muvatta", s. 1.

21 Özdoğan, Öznur, "Ruhsal Yaklaşım ve İnsan", Tasavvuf: ilmi ve Akademik Araştırma Dergisi, 6 (15), İstanbul, 2005, s. 141.

22 Mengüşoğlu, Takiyettin, İnsan Felsefesi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988, s. 13.

23 Aristoteles, a.g.e., 1114b 5-10.

24 Uysal, Enver, "Dindarlığın Ahlâki Temeli", Dindarlık Olgusu Sempozyumu, Kurav Yayınları, Bursa, 2006, s.90.

İnsan-Tanrı ilişkisi bağlamında insan-Tanrı anlayışını Tanrıya benzeme ekseninde ele alabiliriz. Bu yaklaşım Antik Yunan çağı düşünürlerine kadar geri götürülebilir. İnsanın kendini Tanrıya benzeterek gerçekleştirdiği bir dindarlık bağıntısını Platon'da (mö.347) da görmemiz mümkündür. Sözgelimi o şöyle der, "elinden geldiğince Tanrı gibi ol."[25] Ona göre Tanrı gibi olmak, bilgelikle birlikte âdil ve dindar olmaktır.[26] Platon dine uygunluk noktasında, 'dindarlık'ın ne olduğunu da sorgulamaktadır. O, önce dindarlığı Tanrı'ya saygı, temaşa ve tefekkürle bakmak olarak temellendirir. [27] Ona göre her bakışın amacı birdir; o da bakılanın iyiliği ve faydasına olandır. Dindarlık da Tanrılara bakmak, ona yönelmek olduğuna göre, bu bakış Tanrıların gerek dua gerek kurbanlar sunarak hoşlanacakları işleri yapmak ve söylemek, dine uygun şeylerdir.[28] Buna göre dindarlık, Tanrılardan istemek ve Tanrılara vermek sanatıdır. Yani Tanrılarla insanlar arasında karşılıklı alış-veriş sanatı demek oluyor. Tanrısala benzer olmak akıl yardımıyla dindar olmaktır.

Benzer dindarlık kavramsallaşmasını Aristoteles'te de görebiliriz. O, aşırı mükemmel inanlara Tanrı gibi adam/Tanrısal adam denildiğini belirtir. Ona göre insanın yapması gereken şey, "buradan mümkün olduğu kadar hızlıca yukarılara çıkmaya/kaçmaya uğraşmasıdır. Fakat bu yukarıya doğru yükselme/tekâmül, Tanrı'ya elden geldiğince benzemekle olabilir. Tanrı'ya benzemek ise, gerçek zekâ keskinliği ile birlikte adalet ve dinliliğe sahip olmak" [29] ile mümkündür.

Fârâbî (ö. 950) ve İbn Sînâ (ö. 1037) özelinde İslam düşüncesinde de Tanrıya benzeme fikrinin kaynağı Yunan Felsefesine kadar gider.[30] Aynı şekilde Fârâbî de filozofun ahlâki amacının insanın gücünün izin verdiği ölçüde Tanrıya benzemeye çalışmak olduğunu ifade eder.[31] İnsan Tanrıya

---

25 Platon, Phaidon, (çev. Furkan Akdenir), Say Yayınları, 2015, 64d-e; Platon, Theaitetos, (çev. Macit Gökberk), Meb. Yayınları, İstanbul, 2014, s. 76c.

26 Platon, Theaitetos, s. 173d-176c.

27 Platon, Euthyphron, (çev. P. Nail Boratav), İkinci baskı, İstanbul, 1958, s. 26.

28 Platon, a. g. e., 13 b, s. 27.

29 Aristoteles, a.g.e., 1145a-1145b.

30 Şenel, Cahit, Yeni Eflatunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları, Dergah Yayınları, İstanbul, s. 106.

31 Fârâbî, Filozofun Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular, terc., M. Kaya, İslam Felsefe Metinleri içinde, Klasik Yayınları, İstanbul, 2010, s. 113; Ahmet Arslan, İslam Felsefesi Üzerine, Vadi Yayınları, Ankara, 1999, s. 232.

benzeşmeye başlayarak adeta rabbânîleşir, dindarlaşır.[32] Ancak ona göre bu benzeyiş bilgi/ilim açısından yetkinleşmekle mümkün olmaktadır. İbn Sînâ'nın eserlerinde bu Tanrıya benzeme ifadesi, 'ilk'e benzeme' (teşebbüh bil evvel) kavramıyla geçmektedir.[33] Ona göre insanın esas gayesi de budur. Bu düşüncenin arka planında onun teleolojik bir varlık düşüncesine sahip olması yatmaktadır. Bu ilk varlığa duyulan sevginin de bir neticesidir. Yine ona göre, İlâhî isimler teorisiyle saf ideal ahlâk sahibi olan Tanrı'nın niteliklerinin bilfiil insandaki tezahürüyle insan ancak Tanrı'ya, O'nun niteliklerine benzer bir hal alır.[34] Yani bu yetkinleşmiş/olgunlaşmış insan bir tür ilahi/ Tanrısal varlık olur. İbn Sînâ'ya göre, tüm erdemlere sahip olan kimse neredeyse bir insani rab, "rabben insaniyyen"[35] haline gelir. O, yer aleminin sultanı yeryüzünün halifesi olur. Artık rabbani insan, ahlâkî yetkinlikle mücehhez olan kişidir. İşte biz de dindarlığın ahlâkî ve aklî olan özsel yapısından söz etmekteyiz. Aslında filozofların birçoğunun da ifade ettikleri "rabbel insaniyye" diye tarif edilen insan tipi "dindar insan" tipolojisidir.

Ancak burada Tanrıya benzemekle Tanrılaşmayı karıştırmamak gerekir. Tanrıya benzeme, insan iradesiyle girilen akli ve ahlâkî bir yolculuk olarak görebileceğimiz bir manevi yolculuktur. Tanrıya benzeme çoğunlukla felsefi zeminde ele alınıp okunsa bile bunun dinî bir bağlamının olduğu rahatça söylenebilir. Esasen dinîn ve felsefenin metafizik gayesi de zaten Tanrı gibi ilahi ahlâkla ahlâklanmış mükemmel bir insan inşa etmektir. Tanrı gibi olma bir bakıma Tanrı'yı model alma, Tanrısalı modelleme şeklinde de düşünülebilir. Bu manada İbn Arabî (ö.1240) de insanın kemale yolculuğu Allah'ın isimleriyle ahlâklanma esasına dayanır.[36]

Yine Tanrıya benzemek için gösterilen çabanın sonucu, insanın nefsiyle/aklıyla Tanrı gibi hareket etme yahut onun istediği istikamette davranmaktır. Esasen bu benzerlik insandan Tanrıya doğru yönelinen bir benzerliktir. Tanrı'ya benzemeyi kendisine ideal olarak belirleyen insan bunu ontolojik olarak değil ancak aklî ve ahlâkî olarak gerçekleştirmesi gerekmektedir. Yani buradaki idealden maksat, saf idrak, adalet

---

32 Cahid Şenel, a.g.e., s. 139.

33 İbn Sînâ, Metafizik, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, c. 2, Litera Yayınları, İstanbul, 2005, s. 132.

34 İbn Sînâ, a.g.e., s. 204.

35 İbn Sînâ, a.g.e., s. 204.

36 İbn Arabî, Fütühât-ı Mekkiyye, (çev. Ekrem Demirli), Litera Yayımcılık, İstanbul, 2006, c. 6, s. 213.

ve bilgelik sahibi olan Tanrı'nın ahlâkıyla ahlâklanmayı imlemektedir. Burada insanın Tanrılaştırılması tehlikesine dikkat çekilmektedir. Ancak öte yandan, Tanrının ilâhi sıfatlarını kendinde tecelli ettirmesi/tahakkuku, bu anlamda dindar olan kişinin Tanrıya yakın olması, o kişinin O'nun sıfatlarını kendi hayatında uygulaması anlamına gelir. Bu şekilde kişinin Onun isim ve sıfatlarını ne kadar yansıtmış ve onlara ayna olmuşsa, Allaha o kadar yakın bir nevi benzerlik içerisinde olacaktır. [37]

Gazzâlî'de (ö. 1111) 'ideal/tam dindarlık', Allaha yakınlaşmanın esası olarak sayılır. O hatta bu ideal dindarlık düzeyini bir erdem ve fazilet olarak görür.[38] Bu anlamda insan ne kadar çok isme mazhar olursa o kadar çok dindar olur. Hadiste geçtiği üzere "kulum bana en çok farz ibadetlerle yaklaşır. Nafilelerle de devam eder. O kadar yaklaşır ki onun gören gözü ben olurum. Benim ile görür; işiten kulağı olurum, benimle işitir; tutan eli ben olurum, benimle tutar; yürüyen ayağı ben olurum, benimle yürür."[39] Adeta bu manevî durum, ruhun üzerindeki zulmetten perdelerin kalkmasına da bir işarettir. Zira asıl kirlilik, aklın önündeki perdelerdir. Aklın önündeki engellerin kaldırılması, nefsin/aklın terbiyesiyle mümkündür. Bu da ruhun, aklın ve kalbin tefekkür, ibadet ve riyazât gibi yollarla arındırılarak insanlık mertebelerinde mesafe kat etmesi demektir. Ve insanda potansiyel olarak bulunan bu istidâd ve kabiliyetleri bu şekilde kemâl noktasına has bir ahlâkî düzeye taşır. İnsan bu yolla insan-ı kâmil yani üstün bir dindarlık bilincine ulaşmış olur.

Allah Hz. Adem'e eşyanın isimlerini öğretmiş, ona bilgi edinme, öğrenme güç ve kabiliyeti vermiştir. Ayrıca diğer varlıklardan farklı olarak akıl gibi bir emaneti kendisine vererek muhatap kabul etmiştir. Bu durum onu, bir yönüyle yeryüzünün sorumlu halifesi makamına çıkarmıştır. Bu manada varlıklar arasında Allah'ın sıfatlarını kendisinde taşıyan/toplayan tek varlık insandır. İnsan bu yönüyle isim ve sıfatların tecelligâhı, aynası ve mazharıdır. Allah ona kendi ruhundan üflemiş ve kendi sıfatlarını vermiştir.[40]

Bütün bunlarla beraber Tanrı'ya benzeme düşüncesi birçok filozof ve düşünürlerce eleştirilmiştir. Bu düşüncenin insanı Tanrı ile aynı kategoriye koymak, insanın mahluk oluşunu unutturmak yolunu açacağı ifade

---

37 Gazzâlî, Esmaul Husna, Ferşat Yayınları, İstanbul, 2005, s. 45.

38 Gazzâlî, İhau Ulumi'd Din, (çev. Ahmet Serdaroğlu), Merve Yayınları, İstanbul, 1973, c. 4, s. 353.

39 Buharî, "Rikak", 38.

40 Bakara, 2/31; Hüseyin Atay, "Allah'ın Halifesi İnsan", AÜİF. Dergisi, Ankara,1970, sayı. 18, s. 74.

edilmiştir. Buna katılmakla birlikte burada insanların ilahî ahlâkla iyi, güzel duygu ve davranışlarla donanması yoluyla insanların yaratılmış varlıklar olduklarının ve buna karşın mutlak varlığın eşi ve benzerinin olamayacağı düşüncesinin unutulmaması gerekmektedir. İnsanın Tanrıya benzemeye yönelik çabasını böyle pozitif bir şekilde anlamak ve değerlendirmek daha sağlıklı görünmektedir.

Öte yandan, insan-Tanrı arasındaki mahiyet ayrımını ortadan kaldıran ahlâkî bir duruşu biz de tasdik etmemekteyiz. Bu şekil bir dindarlığın yapıcı değil yıkıcı sonuçlar verdiği görülmektedir. Din ve dindarlık bu bağlamda kimi insanlarda farklı biçim ve hal almaktadır. İnsanın itidalini şaşırması, aşırı uçlara kaçması sonucu sınırları zorlayarak Firavun gibi Tanrılaşma arzusu kendini dindarlık adı altında gösteremeye başlar. Tanrı'ya inanma yerine kendini yücelterek nefsine tapınmaya başlar. İşte inançta ve ahlâktaki sapmalar böyle başlamış olur. Sözgelimi iktidar hırsıyla, Firavun da Allahlık iddiasında bulunmadı mı? Bu da dindarca bir tavır gibi. Karun da servetiyle ganiyim der onun sıfatını alır. Firavunda bu mülk benim değil mi? der.[41] Bu tür yaklaşımlar insanın kendini ölçüsüz bir şekilde 'üstünlük duygusuyla' yüceltmesidir. Bu bir açıdan negatif dindarlıktır. Ancak İnsanın esas yaratılış gayesi, aczini ve fakrını bilip, varlık kategorisindeki yerini tanıyıp, kendisinde tecelli eden Zatı, isim ve sıfatlarıyla birlikte idrâk etmesi, anlaması ve ona yakınlaşmasıdır.

Bu yönüyle Tanrı gibi olmak, mümkün olduğunca Tanrının sıfatlarını kendinde tezâhür ettirebilmektir. Bu ahlâkî yetkinlik olarak Tanrı gibi olmayı içermektedir. Bu durum insanın Tanrı'nın esmasına ayine olabilecek bilince/kıvama gelmesidir. Her insan, ilkece ondan pay alması yönüyle varlıklar mertebesinde Tanrı'ya en yakın olandır. Bu yakınlık, insanın Tanrı'nın isim ve sıfatlarına bir ayna olarak yaratılmasına işaret de olabilir. Bu anlamda insan ona halife olmak üzere yaratılmıştır. Buna sahip yetkin insan, insan-ı kamil olup, samimi bir dindardır.

Ahlâkî bir olgunluğun ifadesi olarak güven veren ve alan bir insan, ahlâklı dindar bir insan tipidir.[42] İnsanî erdemlere hâiz olan insan, iyi insandır. Dolayısıyla iyilik vasfı insanın dindarlığına katkı sunabilmektedir.[43] Sağlam karakterli insan da böyle olur. Dindarın kendini sürekli dinî ve ahlâki bir biçimde sorgulaması onu daima daha bilinçli bir dindar yapacaktır. Ahlâklılık ile dindarlık arasındaki ortaklık ahlâk ve dinîn gaye

41 Zuhruf, 43/51.

42 Müslim, "İman", 14, 62, Ebu Davud, "Edeb", 58.

43 Uysal, Enver, a.g. m., s. 92.

birliğindendir. Dindarlığın yaşam alanı ahlâkın da yaşam alanıdır. Dinî ritüeldeki ahlâkî tutumu dindarlığını rengini de gösterir. Bu anlamda toplumdan soyutlanmış bir dindarlık değerli de sayılmaz. Asıl şehirde, toplumda ahlâkilik ve dahi dindarlık ortaya çıkar. Ortaya çıkışı sonrası ahlâkî tekamülüne göre çatallanmaya başlayarak yeni biçimler kazanır.[44] Böylece sahici bir dindarlıkla gösterişçi dindarlık gibi çeşitlemeler kendini gösterir.

Ancak gösteri toplumunda gösteri bir uykunun bekçisidir, gösterinin parıltılı oyalayıcıları altında,[45] gerçek, aldatıcı olmayan dindar, bu yüzden kendini gizleme ihtiyacı duyar. Kendini göstermeyi, görünür kılmayı adeta dindarlığına aykırı sayar. O, insanların kolayca göremeyeceği bir kimse olur. Bu bilinçteki dindar kişinin tavrı hep makul olandan, ölçülü kalmadan ve itidalden yanadır. 'Sizin en hayırlınız insanlığa faydası dokunandır' denirken iyi insanın ve dindar insanın da sıfatları ortaya konulmaktadır. İhlaslı dindar insan, yapıp ettiklerinde menfaat ve beklentiden uzaktır. İyiliği karşılıksız olarak hiç düşünmeden yapandır. Bu iyi, ahlâkî dindar olmanın bir düzeyidir. Burada iyi olmakla dindarlığın sıkı bir ilişki içinde olduğu görülmektedir. Ayrıca dinî değerlerin ahlâkî değerlerle örtüştüğünü söyleyebiliriz. Zira ahlâki ilkeler dinî metinlerde oldukça hacimli yer işgal eder. Bu anlamda dinîn amacının ahlâklı insanlar yetiştirmek olduğu söylenebilir.[46] Dolayısıyla din ağacının meyvesi bir anlamda ahlâktır, ahlâki dindarlıktır denilebilir.

İnsanın ahlâkîliği, onun istikametli, itidalli bir yolu tercih etmesiyle görünür. Sözgelimi şehvetin normal ölçüsü iffetliliktir. İnsanın kendisini iki aşırı uçtan uzak tutarak meşru, makul ahlâki sınırlara çekilmesidir. İnsanlar için yaratılmış dünya nimetlerine karşı dindarın, aklî ve ahlâkî olarak zafiyet, gevşeklik göstermemesidir. Yani dindarlık, mal-mülk sevmemek değil, aksine mala ve mülke tutkuyla kapılmaması ve tapınmamasıdır.[47] Dindar bilinç, bu dünyanın kısa, geçici, aldatıcı oyun ve eğlence oluşuna karşı uyanık bir hal/duruş sergileyebilmelidir. Onun bu duruşu yaşarken dünyaya karşı bir anlamda perhizli olma çabasıdır. Ancak diğer yandan duygu ve tutkularını aklın kontrolünden çıkaran dindar insanın kapılacağı hırsı yüzünden dünyaperestleşeceği, dünya sevgisini geçip

---

44 Tartı, Nevzat, "Dindarlık ve Ahlâk İlişkisi, IV. Din Şûrası, Ankara, 2009, s. 350.

45 Debord, Guy, Gösteri Toplumu, (çev. Ayşen Ekmekçi, Okşan Taşkent), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 21, 59.

46 Çağrıcı, Mustafa, İslam Düşüncesinde Ahlâk, MÜİF. Yayınları, İstanbul, 2000, s. 9.

47 Can, Burhanettin, "Dindarlık ve Dünyevileşme", Eskiyeni Dergisi, Ankara, 2009, s. 13, 80.

dünya tutkusuna evrilmesi sonucu dünyevileşeceği de meselenin bir diğer yönüdür.[48] Bu yönüyle 'örtülü dünyevileşme', dikkati ve odaklanmayı sadece bu dünya ve içindekilere yönelterek, savrulan insanı aklî ve ahlâkî dindarlıktan uzaklaştırmaktır.

Elbette görünmeyen bir din veya dindarlıktan söz etmemekteyiz.[49] Ancak bunun salt görünürlüğüne, kabuğa indirgenmesine ve buradan doğacak riskli sonuçlara dikkatleri çekiyoruz. Nasıl ki bu dünyada var olarak varlığa temas eden insan ve yaşamına teorik veya pratik olarak kendi yaşamına katılan din ve dinî değerlerinde dışsal bir tezahürü aynı şekilde kaçınılmazdır. Zarf önemlidir ama daha önemlisi içinde saklı olan mesajdır. Modern toplumlarda gelenekten beslenen dindarların yaşadığı dinî ve ahlâkî savrulmaların arkasında akıl yetilerini gereği gibi kullanamayışları yatmaktadır. Geleneksel, taklitçi, şekilci korku ve baskıya dayalı dindarlık anlayışları sarsılmaya mahkumdur. Bu tür dindarlık çeşitleri, devamlı ve kalıcı olamaz. Zira değişim karşısında tutunamaz.

Bunalım ve endişelerle çepeçevre kuşatılmış olan modern insandan faklı olarak dindar insan (homo religious) bir oluşa, kemale doğru evrilen insan demektir. O, kendini ilâhî bir bağla kendine bağlayan yüce bir varlığın bilincindedir. Bu gizil, içsel bir bağ onu daha da canlı güvenli, kendinin bilincinde bir varlık konumuna getirmektedir.[50] O, dünyaya tutsak olma veya dünyayı tüketmenin ötesinde, dünyayla barışık onu anlayan ve kavrayan bir varlık olarak görür. Bu anlamda dinle dünya arasındaki denge gözetilmiş olur. Böylece, Akla dayalı dindar bilinç, dünyada yaşamakla dünyevileşme arasındaki çizgiyi de asla unutmaz ve dünya hayatından uzaklaşmak değil haddini, hududunu bilerek dünyaya, dünyevî dindarlığa karşı ayık olarak yaşar.

3. Özgün Bir Sentez: Sûret ve Öz

Dinin görünürlüğü, dinî rehberleri/tebliğcileri tarafından uygulanarak gerçekleşmiştir. İnsanın Allahla olan ilişkisinde de benzer mesajlar/dinsel öğretiler form/biçim kazanır ve bu durum din ve dindarlık olarak tezahür eder.[51] Esasen dindarlık insanın sadece Allahla olan ilişkisi değil, dinî tutum, deneyim ve davranış biçimi olarak bütün boyutlarıyla var olan

48 Can, a.g.m., s. 91.

49 Coşkun Ali, "Modernlik ve Dindarlık", Din Eğitimi Araş. Dergisi, İstanbul, s. 17, 2006, s. 59.

50 Eliade, Mircea, "Dinî Sembolizm ve Fizik Ötesi Endişenin Değerlendirilmesi", (çev. Sadık Kılıç), AÜİF. Dergisi, 1986, s. 6, s. 285-291.

51 Altıntaş, Ramazan, "Mevlana'da Dindarlık Tipolojisi", Eskiyeni Dergisi, Ankara, s. 10, 2008, s. 83.

bir olgudur.[52] Ancak dindarlığın en önemli unsurunun manevi ve ahlâkî olarak tezahürünün davranışa dönüştürülebilesinde yatmaktadır. Bu ise ancak sağlam bir düşünce ve inançla sağlanabilir. Tam olarak iç ve dışın, şekil ve özün iç içeliğindeki bütünsellikle bu gerçekleşebilir. Mevlana'nın ifadesiyle, olduğu gibi görünmez göründüğü gibi de olmazsa dışarıya sızacak görüntü de hoş olmayacaktır. Zaten samimi, ihlaslı dindar tiplemesinde de akıl ve kalbin senteziyle birlikte inancın içselleştirilmesi yatmaktadır.[53] Bu durum dindarın sadece aklıyla değil iç ve dış duyularından oluşan bütün varlığıyla O Mutlak Zata yönelme halini gösterir.

Mevlânâ (ö. 1273) bunu şöyle sembolleştirir; "beyinsiz bir kafanın işi bir sonuç vermezse, kabuksuz meyvede bir sonuç vermez. Nasıl ki toprağa bir bitkinin dış kabuğunu soyarak atarsak, ürün alamayız, ancak öz kabukla birlikte olursa bitki yeşerir."[54] Burada şekil ve mana bütünlüğü ölçüsüne vurgu yapılmıştır. Yine derki, özü, çekirdeği olmayan bir kabuk faydasızsa, kabuğu olmayan bir çekirdek de korunup neşvû nema bulamayacağı için bir fayda hasıl olmaz.[55] Mevlana'ya göre dindarlığın özü ruh ve mana ise, ruhun ıslah ve inşası içinde nefis yani akıl terbiyesi gereklidir. Özden, aklîlîkten ve ahlâkî duyarlılıktan uzak bir şekilde, şekilsel olarak yerine getirilen dinsel ritüeller insana gönül huzuru da vermez. Bunun için Mevlana sürekli olarak suretten/şekilden manaya dönük bir yönlendirme çabası içindedir. Taklitle tahkiki olanın farkını yine o, "kuş sesini taklit eden avcı ile kuşun kendisi bir olur mu?[56] Şeklinde ifade eder. O, taklidin aslında şekilcilik olduğu; bundan kurtulup hakikate, öze ulaşmanın asıl maksat yapılması gerektiği üzerinde durur. Taklitten, taassuptan, dinî-/darlıktan da ancak akıl yardımıyla kurtulabilir. Bundan kurtulamayanlar gösteriş düzeyinde bir dindarlıkta kalabilir. Fakat akli ve ahlâkî dindarlığın amacı ise, insanların heva, heves, arzu ve isteklerinin ötesine geçebilmeyi gerçekleştirebilmektir.

Esasen din, sağlıklı düşünce, itidal içinde olan ahlâkî duygu ve davranışların birleşiminden teşekkül eder. Bunların birbirini dışlamadığı, bütünlükçü tam bir dindarlık modeli ideal, arzulanan dindarlık modelidir. Düşünme yetisi insanları hayvandan ayırır ve onun ahlâkî oluşunu da ortaya koyar. Bu anlamda dindarlık ne sadece bilgi ve duygu ne de

---

52 Okumuş, Ejder, Özgü Yayınları, İstanbul, 2017, s. 174.

53 Altıntaş, a.g.m., s. 84.

54 Mevlânâ, Fîhi Mafîh, (çev. Meliha Ü. Tarıkahya), Meb. Yayınları, İstanbul, 1990, s. 30.

55 Mevlânâ, a.g.e., s. 131.

56 Mevlânâ, a.g.e., s. 29.

davranışlardan ibarettir. Bunların bütünüdür. İnancın özümsenmesi ve sağlam temellere dayandırılması ve bunun gereklerinin yerine getirilmesinde bilginin/bilmenin gücü yadsınamaz. Bu anlamda bilgisizlik, cehalet, keyfiliğin, heva ve arzulara yenik düşmenin de bir diğer yönüdür. Kabul edilen makul dindarlık için sağlam bir düşünce ve sorgulayıcı bakış, dindarlığı dinî-darlıktan kurtarmak için bir çıkış yoludur.

Modernleşmeyle birlikte hızla artan tüketim kültürü içinde din ve dindarlığa ilişkin değerlerin tutum ve davranışların da hızla değişebildiği görülmektedir. Bu değişim karşısında insanoğlu dinî ve ahlâkî düşünce alanında kendi payına düşeni çeşitli şekillerde göstermektedir. Değişen hayat pratiği içinde dindarlığa dair değerleri özümsememiş insanlar kolayca dinîn dışsallığına, görünür olanına meyledebilmektedir.[57]

Yani gerçek dindarlığın temsilinde sorunların yaşanması her zaman olasıdır. Değişimin yavaş olduğu geleneksel bağın güçlü olduğu bir ortamda kazanılan dindarlık, değişim hızlı yaşandığı şehre taşınınca burada savrulmalar söz konusu olabilmektedir. Bu değişim rüzgarına hızla kapılan dindar, artık gerçek anlamda dinsel yapıların yerine alışveriş mabetlerine gitmeye başlarlar. Bu anlamda dindarlığın biçimi, sadece değişen mekanlarda değil, insanî, ahlâkî tutum ve davranışlarda, giyim ve söylemlerde de kendini gösterir. Sözgelimi giyinmenin bir ihtiyaç veya ilahi bir emir olma bilincinin ötesinde bir gösterge, sembol anlamına dönüştüğü görülecektir. Bu yönüyle dindarlığın varoluşsal özünden, aslından daha çok şekli unsurların öne çıkarılması, sergilenmesi aşikâr olmaya başlar.[58] İmaj endüstrisiyle birlikte dinî değerlerde sembolleştirilerek her şey satılıktır,[59] deyip dünya pazarına çıkarılmak istenmektedir. Elbetteki sürekli değişim ve gelişmelerin insanların zihinlerine de etki edecektir. Sözde ve sanal dindarlık perdesi altındaki satış, kimileri için dünyevi kazancın da yolunu açmaktadır.

Debord'un "Görünen şey iyidir, iyi olan görünür?"[60] özdeyişinden hareketle görünen şey kötüdür değil, iyi olan zaten görünür, gizli de olsa. Asıl mesele hangi niyetle görünüyor oluşundadır. Riya yollu ikiyüzlü, sahte ve taklitçi bir gösterim varsa makbul olmayan görünüşlülük bu olsa

---

57 Perşembe, Erkan, "Popüler Dindarlık Çağı: Tüketilen İslam", Eskiyeni Dergisi, Ankara, s. 7, 2007, s. 8.

58 Perşembe, a.g.m., ss. 9,10.

59 Ridgeway, James, Her Şey Satılık: Dünyanın Kaynaklarını Kimler Kontrol Ediyor, (çev. Ç. B. Doğan), Metis Yayınları, İstanbul, 2006, s. 16.

60 Debord, a.g.e., s. 16.

gerektir.[61] Bu yönüyle gösterişe meyilli kişi, kendini olduğu gibi göstermezse sorun ortaya çıkar. Burada "niyet ahlâkı" önemli bir unsurdur, ölçüttür. Sahne, arkasında gösterişçinin asıl niyetini ortaya koyar. Gösterişe yönelen dindar, sahne önünde, toplum önünde belki bir süre niyet ve amacını gizleyebilir ancak sahne arkasında onun asıl niyetinin ip uçları görünür.[62] Gösteri toplumuna dönüştüğümüz bu zamanda dindarlığın da gösteriş amacıyla yapılabileceği ve dolayısıyla gösterişin dindarlığa etki edebileceği göz ardı edilmemiş. Gösterişçi dindarlık gücünü iç ve özden değil, dış güdümlü unsurlardan alır. Bu yolla dindarlık da amaç değil araçsal bir konuma düşmüş olur. Fonksiyonel dindarlıklarda da görülen bu tip dindarlıkta saf niyet bulunamaz. Bunu tercih edenler, dinî ve dindarlık üzerinden dünyevi nemalanma amacını gütmüş olabilirler.[63] Bu anlamda şekle ve kalıba indirgenen görsel dindarlık, dinîn aslını ve özünü feda etmekten çekinmemiştir.

Gösteriş bağlamında her türlü dinsel ritüeller de (ibadetler) pekâlâ yapılabilir. Ne kadar güzel sesi var desinler diye Kur'an okunabilir; ses yarışması yapılabilir. İbadete çok düşkün desinler diye sararmış elbise giyilebilir.[64] Bu anlamda geleneksel alışkanlıklarla şekillenmiş ve yapılagelmiş ibadet merkezli, ibadete indirgenmiş bir dindarlık aslında kabuk/dışsal tarzlı bir dindarlıktır. Kimi insanlar özündeki zayıflığı, kabuğunu güçlendirerek çözmeye çalışır. Özüne, bilincine/aklına yatırım yapmayan kimi zayıf kişiler, pahalı elbise, lüks arabalara vb. dış görünüşe dair ne varsa bunlara yatırımla, insani ve ahlâkî zayıflıklarını örtmeye çalışırlar.

4. Dinîn ve Dindarlığın Geleceği

En eski fenomonolojik bir disiplin olmasıyla din, insanın bütün varoluşuna nüfuz eder. Din ile dünya arasında bildik yakınlığın yer yer sarsıldığı, kopma tehlikesi taşıdığı söylense de dinîn varlığı gündelik hayatın olmazsa olmaz yapıları arasında devam edecektir.[65] Din ve dindarlığın canlılığı devam etmektedir. Zira dinîn insan için varoluşsal bir değeri vardır. Dinîn bu anlamda bir işlevi de insanın yaşamındaki varoluşsal

---

61 Okumuş, "Gösterişçi Dindarlık", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, s. 2. 2006, Samsun, s. 19.

62 Okumuş, a.g.m., s. 21.

63 Hökelekli, Hayati, Din Psikolojisi, TDV. Yayınları, Ankara, 1996, s. 76.

64 Sadi, Gülistan, (çev. Hikmet İlaydın), MEB. Yayınları, İstanbul, 1997, s. 85.

65 Yılmaz, Hüseyin, Din ve Dindarlık, Hikmetevi Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 14, 15.

bütünlüğünü tesis etmek ve sürdürmektir. M. Eliade de dinîn insan için varoluşsal anlamda vazgeçilmezliğinin devam ettiğini ileri sürmüştür.[66]

Modern dönemde salt rasyonelliğe teslim olmuş bazı bilim adamlarınca, artık dine insanların ihtiyaç duymayacaklarını, akıl çağında rasyonelleşmeyle birlikte dinî bağlılığın ortadan kalkacağı öngörülmüş olduğu söylense de, insanın rasyonel bir varlık olması yanında sadece böyle bir varlık olmadığı, çok boyutlu bir varlık olduğu, insanın salt rasyonelliğe indirgenecek bir varlık olmadığı, inançları olan öznel ve nesnel boyutlarıyla hem inanç dünyasını hem bilim, sanat ve felsefe dünyasını inşa edecek nitelikte zengin bir yapıya sahip olduğu bugünde halen ortadadır.[67] Demek ki rasyonelliği ve irrasyonelliğiyle insan bir bütündür. Dolayısıyla insan hem doğal hem de kültürel bir varlıktır.

İnsanı dine bağlayan bazı temel nedenler vardır ve bunlar modern insan için de geçerlidir. İnsanın bugün ve geleceğe yönelik varoluşsal sorularına karşılık bulacağı yegâne merci dinî sahadır. İnsan anlam ihtiyacı ve merakını ancak dinle giderebilir. Doğum, yaşam ve ölüm var oldukça din de var olmaya devam edecektir. M. Eliade'nin dediği gibi, insan baştan beri 'dindar insan (homo religious) olarak var olmuştur. İnsanın bütün varoluşuna etki eden bir olgu olarak dinîn, insan için varoluşsal, bilişsel ve ahlâki anlamda vazgeçilmezliğinin devam ettiği ileri sürülebilir.[68] Ve yine Will Herberg, insanı 'homo religious' olarak nitelemekte, insanın doğasında bulunan bir özellik nedeniyle sonsuz bir varlığa ilgi duyduğunu ileri sürmektedir.[69] Bu durumda dinîn ve dindarlığın temeli olarak inancın doğuştanlığından söz etmek mümkündür.

Öte yandan insan yaşamak ve bunu sürdürebilmek için doğal olarak anlam arayışına girer. İnsanın varoluşsal sorunlarına çözüm bulmak onun yaşama katılmasını sağlamak bağlamında dinîn rolü yadsınamaz. Bu anlamda din, anlam arayışının bir sonucu olarak insanın iç ve dış dünyasında sağlığına, iyiliğine düşünsel ve ahlâki, psiko-sosyal yaşamına katkı sağladığı sürece ilgi görecektir.[70] İnsan geçmişten beri muhtaç olduğu için inanan ve anlamak isteyen bir varlıktır. Bütün insanlar ölse onunla gelen şeylerde yok olur, kaybolur.

---

66 Eliade, Kutsal ve Dindışı, (çev. M. Ali Kılıçbay), Gece Yayınları, Ankara, 1991, s. 180.

67 Yılmaz, a.g.e., s. 150.

68 Eliade, a.g.e., s. 180.

69 Nielsen, Kai, Philosophy and Atheism, New York, 1985, s. 124.

70 Acar, Hatice, "Manevî İyi Oluş ile Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Değerlendirme", CÜİF. Dergisi, 2014, c. 18, s. 2, s. 396.

Bilgi, bilim ve teknoloji artıkça dinsel inanç/dindarlık yok olur diyenler aslında bir yanılgının içindedirler. Modern bilim ve teknolojideki gelişmeler her ne düzeye gelirse gelsin dine, ahlâka ve buna bağlı olarak ortaya çıkan dindarlık biçimleri de yok olmayacaktır. Din ve dindarlık insanın hem bilincinde/akıl hem de duygularında/ahlâk kök salmıştır.

Sonuç

Modernleşmeyle birlikte dünyevileşen insanlar kendileriyle birlikte sahip oldukları dinî inancı da dönüştürmektedir. Gelenekten, alışkanlıktan ve kültürden edindiği dindarlık da bu dünyevileşmekten, değişmekten ve dönüşmekten kendine düşen payı almaktadır. Bizim üzerinde durmaya çalıştığımız mesele her şart ve zeminde sağlam bir akla ve evrensel ahlâkî değerlere dayalı bir dindarlığa sahip olarak bunun sürdürülebilmesidir.

Oldukça müphem bir kavram olan dindarlık, dinîn, aklın ve ahlâkın işlevinden bağımsız olarak ele alınamaz. Zira dinîn genel olarak işlevlerine dikkat edildiğinde, dindarlığın da bu işlevlerden bağımsız olarak var olmadığı açıkça görülecektir. Dinîn ve dindarlığın kişinin hayatında merkezi bir öneme sahip olduğu söylemek gerekir. Burada yeni bir din inşa edilmiyor. İnancın yeni bir dindarlık formunda açımlanması söz konusudur. Tanrı-insan ilişkisi bağlamında insanın kendi akli ve iradi gayretiyle ideal, saf akli ve ahlâkî varlık olan Tanrıya yakınlaşması, onun gibi bir hal kazanabilmesi ameliyesidir. Din ve ahlâk, hem tek tek bireylerin hem de toplumun davranış biçimlerini belirleyen söz konusu değerlerin oluşmasında oynadıkları rol bakımından birbiriyle oldukça ilişkili, adeta birbirinin tamamlayıcısı olan iki kavramdır. Ahlâkî değerlerin korunması, toplumsal huzurun sağlanması, ferdin içinde yaşadığı toplumuyla sağlıklı bir diyalog geliştirmesi vb. hususlarda dinîn ve dindarlığın çok önemli fonksiyonlar üstlendiği psiko-sosyal bir vakıadır.

Ne yapmalı ve nereden başlanmalı denilecekse Aristo'nun ahlâk kitabını bitirirken söylediği son cümlede olduğu gibi, 'yeniden başa dönmeli', yeniden baştan başlanılmalıdır. Yani doğruluktan, hakiki dinden ve dindarlıktan yana olacaksak put kırıcı (yanlış, doğma, otorite, önyargılar, taklit, atalar kültü/geleneği, hurafe vb.) olarak bildiğimiz Hz. İbrahim gibi yeniden inşa için önce hayır! demeyi bilmek zorundayız.

Akli ve ahlâkî dindarlık kavramımızdaki asıl vurgumuz ise, bireyin düşünce ve davranışlarının birbirine bağlı olmasıyla ulaşılacak bütüncül, içi ve dışıyla barışık, uyumlu bir yüksek dindarlık düzeyidir. Yani aklı, dinî dogmatizme tercih eden, insan topluluklarını daha yüksek ve evrensel bir dindarlığa ulaştırmaya çabalayan aydınlanma filozoflarına göre geleneksel

dine bağlanmanın yerine, bir amaç ve arayış olarak dindarlığın görülmesi daha makul durmaktadır. Yine akla, bilgi ve düşünceye dayalı bir dindarlık kurulmaya çalışılmıştır. Yine burada soruşturmadan, düşünmeden yaşanan bir hayatın nasıl bir negatif dindarlığa yol açacağı üzerinde durulmuş ve bunları aşmanın çareleri araştırılmıştır. Uzun bir zaman diliminde meydana gelen gelişim ve değişimler her ne kadar dinî ve dindarlığı etkilemiş olsa da dinîn tamamen yok olmadığı sadece yeni dindarlık tipolojileriyle varlığını sürdürmekte olduğu sonucuna varılabilir.

Her şeyin ticarileştiği çağımızda karşılıksızlık /ticaretsizlik üzere kurulu bir dindarlık- Platonvari bir dindarlık asıl arzulanan dindarlık biçimidir. Bu ise derin akli/düşünsel bir çabayla elde edilebilecek bir ameliyedir. Burada öne sürülen, en başta dünyevi hiçbir karşılık beklentisi olmayan bir dindarlık biçimidir. Günümüzde sokakta var olan 'klasik dindarlık' formuna karşılık bizim arzuladığım tip ise, teolojik temelli güçlü bir dindarlık biçimidir. Dindar zihnin bakışını dışa dönük değil de daha çok içe, kendine, kendilik bilincine çevirmenin çabası içindeyiz.

Dinî düşünce serüvenine baktığımızda bir anlamda şekle ve dışsallığa indirgenen görsel dindarlığın cazibesine kapılan bilinç, dinîn özünü feda etmekten çekinmemiştir. Böylelikle yüzyıllar içinde oluşmuş geleneksel, dinsel kültürü kutsayıp dinîn özünü kaybeden insan, 'örtülü bir dünyevileşmeye' savrulmaktan kaçamamıştır.

Kaynakça

Arslan, Ahmet, İlkçağ Felsefe Tarihi-2, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.

----------, İslâm Felsefesi Üzerine, Ankara: Vadi Yayınları, 1999.

Aristoteles, Metafizik, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal yayınları, 1996.

----------, Nikomakhos'a Etik, çev. Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınevi, 1998.

Atay, Hüseyin, "Allah'ın Halifesi İnsan", Ankara: Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, 1970.

Altıntaş, Ramazan, "Mevlana'da Dindarlık Tipolojisi", Ankara: Eskiyeni Dergisi, 2008.

Acar, Hatice, "Manevi İyi Oluş ile Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Değerlendirme", CÜİF. Dergisi, c: 18, 2014.

Buhârî, "Rikak", 38.

Can, Burhanettin, "Dindarlık ve Dünyevileşme", Ankara: Eskiyeni Dergisi, 2009.

Coşkun, Ali, "Modernlik ve Dindarlık", s: 17, İstanbul: Din Eğitimi Araş. Dergisi, 2006.

Çağrıcı, Mustafa, İslam Düşüncesinde Ahlâk, İstanbul: MÜİF. Yayınları, 2000.

Descartes, Metod Üzerine Konuşma, çev. Mehmet Karasan, İstanbul: Meb. Yayınları, 1989.

Debord, Guy, Gösteri Toplumu, çev. Ayşen Ekmekçi, Okşan Taşkent, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.

Eliade, Mircea,"Dinî Sembolizm ve Fizik Ötesi Endişenin Değerlendirilmesi" çev. Sadık Kılıç, AÜİL. Dergisi, s. 285-291.

----------, Kutsal ve Dindışı, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: Gece Yayınları, 1991.

Ebu Davud, "Edeb", 58.

Fârâbî, Siyasatül Medeniyye, veya Mebadiül Mevcudat, (çev. M. S. Aydın, A. Şenel, M. R. Ayas, İstanbul: Büyüyen Yayınevi, 2012.

--------, Filozofun Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular, terc., M. Kaya, İslam Felsefe Metinleri içinde, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.

Gazali, el-Münkız mine'd- Dalal, (çev. Şemsettin Yeltekin), İstanbul: Yeryüzü Yayıncılık, 2013.

---------, Esmaul Husna, İstanblu: Ferşat Yayınları, 2005.

---------, İhyâu Ulûmi'd Dîn, çev. Ahmet Serdaroğlu, c. 4., İstanbul: Merve Yayınları, 1973.

Heidegger, Martin, Varlık ve Zaman, (çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınları, 2004.

----------, Tekniğe Yönelik Soruşturma, çev. Doğan Özlem, İstanbul: Afa Yayınları, 1997.

----------, Heidegger: Teknoloji ve İnsanlığın Geleceği, (çev. Ahmet Aydoğan), İstanbul, Say Yayınları, 2017.

Hökelekli, Hayati, Din Psikolojisi, Ankara: TDV. Yayınları, 1996.

İbn miskeveyh, Tehzîbu'l Ahlâk, çev. A. Şener, İ. Kayaoğlu, C. Tunç, Ankara: Kültür ve Turizm Bak. Yayınları, 1983.

İbn Sînâ, Metafizik, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, c. 2, İstanbul: Litera Yayınları, 2005.

İbn Arabî, Fütühât-ı Mekkiyye, çev. Ekrem Demirli, c. 6., İstanbul: Litera Yayımcılık, 2006.

Malik, "Muvatta", s. 1.

Mengüşoğlu, Takiyettin, İnsan Felsefesi, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988.

Müslim, "İman", 14, 62,

Mevlânâ, Fihi Mafih, çev. Meliha Ü. Tarıkahya, İstanbul, 1990.

Nielsen, Kai, Philosophy and Atheism, New York, 1985.

Okumuş, Ejder, Gösterişçi Dindarlık, İstanbul: Özgü Yayınları, 2017.

----------, "Gösterişçi Dindarlık", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, s. 2., 2006.

Özdoğan, Öznur, "Ruhsal Yaklaşım ve İnsan", Tasavvuf: ilmi ve Akademik Araştırma Dergisi, 6 (15), 2005.

Platon, Protagoras, (çev. Furkan Akderin), İstanbul: Say Yayınları, 2016, s. 329 c-d; 331 b; 333 b; 350.

---------, Sokrates'in Müdafaası, çev. Niyazi Berkes, İstanbul: MEB. Yayınları, 1998.

---------, Phaidon, (çev. Furkan Akdenir), İstanbul: Say Yayınları, 2015.

---------, Theaitetos, çev. Macit Gökberk, İstanbul: MEB. Yayınları, 2014.

---------, Euthyphron, çev. P. Nail Boratav, İkinci baskı, İstanbul, 1958.

Perşembe, Erkan, "Popüler Dindarlık Çağı: Tüketilen İslam", Eskiyeni Dergisi, s. 7, 2007.

Rojcewicz, Richard, The Gods and Technology: A Reading of Heidegger, Albany, State University of New York Press, 2006.

Ridgeway, James, Her Şey Satılık: Dünyanın Kaynaklarını Kimler Kontrol Ediyor, çev. Ç. B. Doğan, İstanbul: Metis Yayınları, 2006.

Sadi, Gülistan, çev. İkmet İlaydın, İstanbul: MEB. Yayınları, 1997.

Şenel, Cahit, Yeni Eflatunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları, İstanbul: İst. Üni. Sos. Bil. Enst. Yayımlanmamış Dokt. Tezi, 2018.

Tartı, Nevzat, "Dindarlık ve Ahlâk İlişkisi, Ankara: IV. Din Şurası, 2009.

Uysal, Enver, "Dindarlığın Ahlâki Temeli", Dindarlık Olgusu Sempozyumu, Bursa: Kurav Yayınları, 2006.

Yılmaz, Hüseyin, Din ve Dindarlık, İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014.

ÇAĞDAŞ ZAMANLARDA DİN VE DİNDARLIK

Dr. Öğr. Üyesi Abdulhan ÜNLÜSOY

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/abdulhan.unlusoy@inonu.edu.tr

Orcid: 0000-0001-6585-9340

Giriş: Kavramsal Belirlenimdeki Zorluklar

İnsanlık tarihinin her döneminde olduğu gibi Çağdaş dönemlerde de din, içinde bulunulan toplumun dünya algısı, sahip olunan değerler, toplumların rasyonalite algısı ve bütün bu sayılanların ürettiği verilerle dinin ilişki şekillerine göre anlam kazanan bir husustur. Durumun böyle olmasının sebebi, dinin, sosyal hayatı etkileyen ve aynı zamanda ondan etkilenen bir olgu olmasındandır. Bu yönüyle dînî olgu, hem statik hem de dinamik bir yöne sahip çift yönlü bir olgudur.

Dindarlık dediğimiz olgu, dinamik bir yapı olma özelliği gösterir. Toplumsal ve kültürel alanda olduğu gibi dînî alanda da bu dinamizme bağlı olarak birey açısından iki yönlü bir ilişkinin olduğu görülür. Bu ilişkiyi karşılıklı etkilenme ve etkileme ilişkisi olarak belirlemek mümkündür.[1] Dolayısıyla din ile toplum arasında karşılıklı bir ilişkinin var olduğu sosyolojik bir kural olarak kabul edilmelidir. Din, toplumu etkileyip onu şekillendirdiği gibi toplum da dine etkide bulunup onu şekillendirir. Dindarlığı eğer biz, dinin yön verip belirlediği bir hayat tarzı olarak

---

1 Fatma Odabaşı, "Dindarlığın Göstergesi Olarak Dil/Dil Dindarlığı", *Dinbilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2014): 137.

anlarsak dindarlığın sosyal, politik, ekonomik ve toplumsal unsurlardan etkilenmediğini düşünmek yersiz olacaktır.[2]

Geneli itibariyle dinin tarifinde, içeriğin belirlenmesine yönelik bir takım sıkıntılar vardır. Yapılan din tariflerinin, geçerli bütün dinleri kapsayıp kapsamadığı tartışma konusudur. Bu bağlamda dinin tarifi yapılırken bu tarif, içinde bir takım müphemlikler barındırır. Dinin tarifine yönelik benzer sorunların "***dindarlık***" tarifleri için de söz konusu olduğu söylenilebilir. Dinin tarifi, nasıl içinde müphemlikler barındırıyorsa aynen dindarlık tariflerinde de müphemliklerle karşılaşmak mümkündür. Dindarlığın, tıpkı din tanımlarında olduğu gibi, herhangi belirli bir dinin, yaşanılan tek bir formu olarak ele alınması mümkün değildir. Sonuç olarak din ve dindarlık alanında benzer ve aynı sosyolojik, psikolojik, ekonomik ve rasyonalite farklılıkları etrafında şekillenen farklı algı tipleri ve bu algı tiplerinin belirlediği farklı dindarlık şekillerinin ortaya çıkmasının kabul edilmesi gerekir.

Yukarıda ifade edildiği gibi dinin tarifindeki zorluklar, yansımasını dindarlık tariflerinde de gösterir. Dindarlık, dindarlığın ölçülmesi veya bu tip ölçütlerle eşitlenmeye indirgenemez. Dindarlığı belirli bir dînî grup üyeliğine mensubiyetin göstergesi ya da bu mensubiyet merkezli de ölçemezsiniz. Dahası dindarlık, belirli bir dine ait dînî ritüellere katılım sıklığıyla da ölçülemez. Dînî ritüellere katılım sıklığı ile bu ritüellerdeki gerçek dindarlığın ölçüsü sayılabilecek dînî hissin yoğunluğu arasındaki ilişkiyi belirlemek, görünürden daha zordur.[3]

Bu söylenilenlerden hareketle şu genel kural belirlenebilir: Dindarlık incelenirken iki kategori düzeyinde incelenmelidir. Bunlardan ilki, adına kişisel ya da bireysel dindarlık diyebileceğimiz ve bireyin kişisel duygu ve bilgi düzeyinde gerçekleşen, kişinin bizzat kendisinin yaşadığı kişisel dindarlıktır. Diğeri ise toplumsal düzeyde yaşanan dindarlık tipidir.[4] Bütün bu söylenenlerden yola çıkarsak dindarlık olgusunu şöyle tarif etmek mümkündür: Dindarlık, belirli bir inananlar grubuna mensubiyetin

---

2 Mustafa Arslan, "Dinsel Boyutluluğun Sosyolojik Bağlamı: Faktör Analitik Bir Çalışma", *Dinbilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 2/4 (2002): 161.

3 Rukiye Kardaş, *Zygmunt Bauman'ın "Bireyselleşmiş Toplum" Kavramsallaştırması Işığında Bireyselleşmiş Din ve Dindarlık Değerlendirmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2016), 16.

4 Kardaş. *Zygmunt Bauman'ın "Bireyselleşmiş Toplum" Kavramsallaştırması*, 22.

bireysel ve kolektif farkındalığıdır. Dahası bu farkındalığa izafe edilen "ideolojik, sembolik ve toplumsal sosyal bir aygıttır"denilebilir.[5]

Dindarlık, birey ve toplum açısından meseleye yaklaşıldığında somut, sabit, değişmez bir olgu olarak ele alınamaz. Dolayısıyla dindarlık, değişmez bir "öz" ya da "dînî öz"den hareket eden dinamik bir yapı olarak o "öz"ün yorumudur. Bu yorumun kültür, toplum, siyaset ve benzeri insanî alanlardan etkilenmesi doğaldır.

Bütün dinlerde önemli olanın, o dinin inanç sistemi olduğu genel kabul gören bir husustur. Doğrudur. Belki dinlerin temel ayırt edici özelliği inanç sistemleridir. Fakat gündelik hayatta daha çok dinler, kendilerini pratik unsurlarla gösterirler. Dinin, bu bahsi geçen pratik yönü ihmal edilen yön olmuştur. Filozof ve düşünürler teorik ve kavramsal akıl yürütmelerle daha çok dinlerin inanç yönüne yoğunlaşmışlar ve dinlerin pratik yönleri biraz ihmal edilmiştir.[6]

Dinin pratik yönünü genellikle ritüel ya da ibadetler oluşturur. İbadetler dînî inancın görünür hale geldiği, dindarlığın tezahürleri olarak, dindarlığın dışsallaştığı, dînî inancın ifade şekilleri olarak ele alınabilir. Toplumsal manada ibadetlerin üç fonksiyonundan bahsedilebilir: İlki ibadetlerin dînî inancın ifadeleri olarak işlev gördüğü sembolik fonksiyondur. İkincisi inananların dînî inançlarını kuvvetlendirip güçlendirme işlevi gören didaktik fonksiyonudur. Sonuncusu da inananların aşkın alanla kurdukları duygusal bağı ifade eden mistik fonksiyon.[7] Bu fonksiyonlar bireyin üzerinde dindarlığın oluşumu ve devamı yönünden pozitif etkilere sahiptir.

Bireyin dindarlığı üzerinde hem topluma hem de bireye dönük etkiler mevcuttur. Dindarlık, bireyin ebeveynlerinin tutum ve davranışlarına bağımlı olarak şekillendiği gibi dindarlığın kültürel aktarım yoluyla şekillenen bir yönü de vardır. Bu bağlamda dindarlığı şöyle tarif edebiliriz: Dindarlık, bireyin teorik ve pratik inanç zemininde sergilediği tutum ve davranışların yaşantısını, bu yaşantı perspektifli inanç, bilgi, tecrübe,

---

5 Daniéle Hervieu-Léger, "Sekülerleşme, Gelenek Ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler", trc. Halil Aydınalp, *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (2004): 51.

6 Bryan S. Turner, "Post-Seküler Toplumda Din", trc. Özcan Güngör, *Dinbilimleri Akademik Araştırmaları Dergisi* 12/3 (2012): 201.

7 Odabaşı, "Dindarlığın Göstergesi Olarak Dil/Dil Dindarlığı", 136.

duygu, ibadet, etki, organizasyon gibi boyutlarda ortaya koyduğu bir durumdur.[8]

Bireysel dindarlığın temelinde psikolojik, sosyolojik, entelektüel, kültürel ve benzeri birçok faktör sebebin olduğu açıktır. Bunlara fıtrat, mahrumiyet, acizlik ve çaresizlik gibi duygular da ilave edilebilir. Sonuç olarak bireysel dindarlığın temelini insanî yaşam dünyasının zenginlik ve çokluğunda aramak gerekir. Dindarlığın temelinde bahsi geçen bu insanî yaşam dünyasındaki çeşitliliğin hepsinin birden etkili olduğu kabulü yanlıştır. Bu maddî ve manevî unsurlar kişisel farklara göre değişen bireysel dindarlık tiplerini oluşturur.[9]

Bireysel dindarlığın temeline yönelik araştırmaların psikolojik temeli güdülenme ve güdü ile ilgili araştırmalardan bağımsız ele alınamaz.[10] Dindarlığın temelindeki bu psikolojik etmenlerin önemine dikkat çeken düşünürlerden birisi de Vergote'dur. Vergote, dinle ilgili güdüleri "dinsel güdüler" ve "din dışı güdüler" olmak üzere ikiye ayırır. Bu ikisi arasında büyük farklar vardır. İlkinde din etken konumunda iken ikincisinde değildir.[11]

Çağdaş zamanlardaki çağdaş toplumların genelinde, geleneksel dinin etki alanının azaldığı görülmektedir. Bunun sebepleri arasında toplumsal anlamdaki hızlı değişim, modernitenin getirdiği rasyonelleşme, bireyselleşme ve toplumun her alanındaki belirsizlik ve güvensizlikler, her şeyin anlamını yitirdiği anlamsızlık durumu örnek olarak verilebilir.[12]

Modern dönemde yapılan dindarlık alanındaki dinin modern toplumlarda etkisinin azaldığını gösteren veriler, aslında dinin etkisinin azalmasından çok dînî alandaki bireyselleşme ve çoğulculuğun artması yönündedir. Dahası yapılan son dönem araştırmaları modern toplumlarda dindarlığın azalmayıp yeni dînî hareketler yoluyla arttığını göstermektedir.[13]

Modern toplumlardaki bireylerin dindarlıklarını kaybetmelerinin sebebi, dindar olarak tanımlanan nesillerle benzerlik bağlarını

---

8 Odabaşı, "Dindarlığın Göstergesi Olarak Dil/Dil Dindarlığı", 138.

9 Hasan Kayıklık, "Bireysel Dindarlığın Psikolojik Kaynakları", *Dînî Araştırmalar Dergisi* 5/13(2002): 38.

10 Kayıklık, "Bireysel Dindarlığın Psikolojik Kaynakları", 27.

11 Kayıklık, "Bireysel Dindarlığın Psikolojik Kaynakları", 28.

12 Arslan, "Dinsel Boyutluluğun Sosyolojik Bağlamı", 9.

13 Hervieu-Léger, "Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri", 45.

koparmaları ve kendilerini, "önceki nesillere giderek daha az ait hissetmeleri"dir.[14]

Sekülerleşmeyi rasyonalitenin etkisi nedeniyle dînî olanın önemindeki bir daralma olarak görmek yanlıştır. Çünkü seküler modern toplumlarda yapılan bazı istatistikler, modern toplumlarda geleneksel değil de yeni dînî hareketler yoluyla dînî alandaki bir genişlemeden bahsetmektedirler.[15]

Modern dönemlerde ortaya çıkan yeni sosyal hareketler bir takım özelliklere sahiptir. İlk özellikleri bu tip yeni sosyal hareketlerin sınıfsal yapıları aşan bir özellik sergilemeleridir. Bunun sebebi bu tür hareketlerin homojen toplumsal rolleri üstlenen bireysel katılımcılara sahip olmamalarıdır. Bu tip dînî hareketlerin katılımcıları, farklı toplumsal statülere sahiptir. Diğer bir özelliği bu tür yeni sosyal hareketler, kimlik üzerine vurgu yaparak, gündelik hayatı, bu kimlik üzerinden hareketle değerleme yoluna giderler. Ve yine yeni sosyal hareketler, bireysellik üzerine temellenir. Birey merkeze alınıp eylemler, birey temelli değerlendirilir. Kolektivitenin yokluğu ve "ademi merkeziyetçilik", bu tür hareketlerin özelliğidir. Son özellik ise bu tip hareketlerin gelenekle olan sıkı bağları ve eskinin etkisini üzerlerinde taşıyor olmalarıdır. Bu anlamda yeni dînî hareketler, bu toplumsal hareketlerin özel bir türünü oluştururlar. Bu yeni dînî hareketlerin önde gelen özelliği, bireyciliktir. Ayrıca bu yeni dînî hareketler şimdiki ile geleneksel olanın bir sentezini bünyelerinde barındırır. Bu anlamda çok çeşitli inançları teorik ve pratik açıdan bünyelerinde barındırdıkları için senkretiktirler. Çokluk ve farklılık sebebiyle göreceliliğe meyillidirler ve farklı inanç sistemlerine fazla mesafeli değildirler.[16]

Çağdaş zamanların dînî eğilimleri, karmaşık teolojik eğilimlerin yerine daha çok "mistik tecrübe"lere önem verir. "Karmaşık ve örgütlü inanç sistemleri"nin yerine sadeliği ve basitliği ön plana çıkarırlar.[17]

Modern toplumlarda din, sekülarizm teorisyeni sosyologların öngörülerinin aksine artan bir ilgi ve değişen dindarlık formlarıyla mahiyet değişimine girmiştir. En bariz özelliği bu tarz dinin ötekine yönelik artan toleransıdır. Özellikle dînî otoriteler eliyle bu dönemde din televizyon

---

14 Hervieu-Léger, "Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri", 53.

15 Hervieu-Léger, "Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri", 52.

16 Arslan, "Dinsel Boyutluluğun Sosyolojik Bağlamı", 13-14.

17 Arslan, "Dinsel Boyutluluğun Sosyolojik Bağlamı", 14.

programları, yeni pazarlama stratejileri, dînî turizm yoluyla "ticarî meta" haline gelmiştir. Bu dönemlerde din, bireysel ve toplumsal olana yönelik gündelik fayda merkezli ele alınmaktadır. Bu dönem dinin salt dînî otorite temelli değil psikolojik rehabilite, yardım ve ruhsal destek perspektifli ele alındığı bir dönemdir. Dolayısıyla burada dinin konumu, ticarî ilişkilerde olduğu gibi "seküler tüketici"liktir. Turner'in ifadesiyle günümüzde dînî pazarların genişlemiş müşteri tabanlı hizmet alımları mevcuttur.[18]

Dinin metalaşması ve dînî pazarın büyümesi, modern dinleri küresel olarak ticarileştirmiştir. Modern dinler, liberal sistemler sayesinde demokratikleştirilip modern dünya ile uyumlu hale getirilmiştir.[19]

Dindarlıkta dînî canlılığın bir ölçütü olarak dine ve dînî ritüellere katılım temelli eylemleri, dindarlığın ölçüsü yapmak, son derece yanlıştır. Bu yaklaşımlar dini, bireyselden çok toplumsal; entelektüel olmaktan çok ritüel yanı ağır basan bir olgu olarak almaktadır.[20]

Kısacası din fenomeni kolektif kimliğin inşa araçlarından biridir. Din, birey ve toplum arasındaki ilişkiyi düzenleyen inanan bireyi topluma bağlayan bir fonksiyon icra eder.[21] Din ve dindarlık inceleme konusu yapılırken, bütün bunlar göz önüne alınarak hareket edilmelidir.

1. Modernite, Din ve Dindarlık

Modernleşme denilen sürecin, dînî alanın da dâhil olduğu her alandaki dönüşüm ve değişim eksenli gelişen bir süreç olduğu kabul edilir. Bu anlamda modernizm, modern öncesi dönemle bu anlamdaki bir hesaplaşmayı bünyesinde barındırır. Bu hesaplaşma, toplumsal ve bireysel düzeyde olduğu gibi dînî alanda da sekülarizm, rasyonalizm, liberalizm ve bireyselleşme yönünde kendini ortaya koymuştur. Özellikle birey, belirli bir toplumun parçası olarak, bu topluma ait olarak değil de geleneğin kendisi üzerindeki her türlü baskı ve bağından kendini kurtarma amacında olan ve neticede yalnız hale gelmeye çalışan bir öznedir. Modern dönemlerdeki sanayileşme ve hızlı kentleşmenin beraberinde getirdiği sosyal ve

18 Turner, "Post-Seküler Toplumda Din", 203.

19 Turner, "Post-Seküler Toplumda Din", 213.

20 Ali Bayer, "Sekülerleşme Din İlişkisi: Kuramsal Bir Yaklaşım", *KSÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2010):177.

21 Talip Küçükcan, "Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslâm Dünyası", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 3 (2005): 115.

toplumsal hayattaki değişim ve dönüşümler de bahsi geçen bireyselleşmenin modern toplumlardaki tetikleyici unsuru olmuştur.[22]

Modernizmin genel karakteristiği olan bireyselleşmenin, modern insanın sahibi olduğu aşırı özgürlük ve aşırı irâdenin bir sonucu olarak tercihte bulunma ve buna bağlı durumların bir sonucu olduğu söylenebilir. Bilindiği gibi modernizm, özgürlük ve özgürce tercihte bulunmaya aşırı vurgu yapar. İnsanın bu yönü, modernizme göre, bir toplum içinde varlığını sürdürse bile ön plana çıkması gereken, ifade edilip tezahür etmesi gereken vasıflardır. Bu vasıf, modernizm açısından modern birey olmanın başat vasıflarından biridir.[23] Bireyselleşme, insanın bir toplum içinde yaşarken sergilediği bireysel farklılıkların bir ürünü olarak ortaya çıkar.[24] Bauman'a katılacak olursak bireysellik, modern birey perspektifinden toplumdan uzaklaşma anlamında yalnızlığı da beraberinde getirir. Bu anlamıyla bireysellik, bireysel plandaki yalnızlığın kaynaklık ettiği korku ve endişe gibi duyguların da kaynağıdır. Peki, modern toplumlarda kişiyi bireyselleşmeye iten sebep nedir? Bunun cevabı, modern toplumlardaki toplumsal anlamdaki belirsizliklerdir. Bu belirsizliklerin sebep olduğu bireysel yalnızlık, kişinin korku ve endişelerinin kaynağıdır. Günümüz toplumlarında hâkim olan tutum, bu korku ve endişelerin kaynaklık ettiği güvensizlik durumudur.[25]

Modern dönemlerde tarihsel açıdan bakıldığında bireyselleşmenin başlangıcı çok daha gerilere gider. Bu başlangıç, reformasyonun yaygınlaşması ve özellikle Calvin ve Luther'in kilisenin Tanrı ve insanlar arasındaki aracılık etme görevine karşı çıkmaları neticesinde herkesin, dini, kurumsal baskının uzağında birey olarak özgürce yaşayabilecekleri fikrine kadar götürülebilir.[26] Modern dönemlerde bireyselliğin yanında sekülarizmin de etkisiyle modern zamanlarda din, din adamları ve dînî kurumlardan bağımsız tamamen bireysel din algısından hareket eden bir özellik taşır.[27] Dolayısıyla modern dönemlerde dînî alanlardaki bireyselliğin yaygınlaşmasının temel nedeni, reformasyonu tetikleyen sebeplerle benzerlikler arz eder.

---

22 Kardaş. *Zygmunt Bauman'ın "Bireyselleşmiş Toplum" Kavramsallaştırması*, 1.

23 Kardaş. *Zygmunt Bauman'ın "Bireyselleşmiş Toplum" Kavramsallaştırması*, 8.

24 Kardaş. *Zygmunt Bauman'ın "Bireyselleşmiş Toplum" Kavramsallaştırması*, 7.

25 Kardaş. *Zygmunt Bauman'ın "Bireyselleşmiş Toplum" Kavramsallaştırması*, 9.

26 Kardaş. *Zygmunt Bauman'ın "Bireyselleşmiş Toplum" Kavramsallaştırması*, 10.

27 Kardaş. *Zygmunt Bauman'ın "Bireyselleşmiş Toplum" Kavramsallaştırması*, 2.

Modernitenin, bir süreç olarak, modern toplumların din algısı üzerindeki etkisi, daha çok rasyonellik ve bireysel özgürlükler üzerinden işler. Din olgusunun bu iki kategoriye uyumu ya da uyumsuzluğu, dinin geçerliliğini belirleyen hususlar olagelmiştir. Dînî alandaki rasyonellik ya da irrasyonellik ayrımının altında yatan temel ilke, "mutlak akıl" ile " formel akıl" diye ayırabileceğimiz iki farklı alan arasındaki çatışmalarda yatar. Dînî alan özsel ve irrasyonel karakteri ön planda olan "mutlak akıl" alanıyla ilgilidir. Bu alan tamamen "mutlak" ve bütüncül olanın hâkim olduğu bir alan olarak anlaşılmalıdır. Bilim ise rasyonel ya da "formel akıl" alanına ait bir olgudur. Modern toplum üzerindeki formel aklın hegemonyası inkâr edilemez. Bu hegemonya, dînî olgudan kayıtsızlığı da olumsuz anlamda beraberinde getirmiştir.[28] Modern dönemleri, birbirinden farklı bu iki alan arasındaki çatışmanın karakterize ettiği ve bu durumun dînî olan açısından olumsuz sonuçları doğuran bir dönem olarak anlamak gerekir.

Yukarıda söylenenler bağlamında modernitenin teorik olarak reddedilmesi, fikrî açıdan mümkündür. Fakat pratik açıdan oldukça zordur. Modernitenin pratik açıdan inkârı, ancak birtakım totaliter uygulama ve çabalar neticesinde mümkün olmaktadır. Fakat bu gayret bile meseleye toplumsal çoğulculuk açısından bakıldığında başarısızlığa gebedir. Çünkü toplum dediğimiz yapı heterojendir ve kültürel etkileşim ve toplumsal enformasyon oldukça fazladır. Modernizmin pratik açıdan inkârının imkânsızlığının bir diğer nedeni, belirli bir din içinde bile dînî alt kültürlerin oluşumunun varlığıdır.[29] Fakat kesin olan şudur ki durumun böyle olmasına rağmen modernizmin bir sonucu olan sekülerleşme bile pratikteki görünür gücüne rağmen dinin kültürel anlamdaki adaptasyon stratejileri sebebiyle tutunamamış ve gerilemiştir.[30]

Modernite genel karakteristiği itibarıyla toptancı bir düşünce sistemi olarak aslında kompleks ve çeşitlilik özelliği gösteren dünyayı tek tipçi bir yaklaşımla evrensel kavramlar ya da yapılar altında toplama yoluna giden bir süreç olarak belirlenebilir. Bu sürecin bir sonucu olarak modern meta-anlatılar, birey ve toplumsal olanı bastıran, değişim ve dinamizmi

---

28 Hervieu-Léger, "Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri", 45

29 Peter L. Berger, "Sekülerizmin Gerilemesi", *Liberal Düşünce* 14 (Bahar 1999): 85.

30 Berger, "Sekülerizmin Gerilemesi", 86.

engelleyen, ötekinin ötekiliğini ortadan kaldıran tahakkümcü bir karakter taşır.[31]

Modern dönemlerde bilgi, nesneye yönelik deskriptif enformasyonun özne tarafından alınmasından ziyade, gücü elinde bulunduran bir takım odakların, belli gayelerle inşa ederek çıkar temelli oluşturdukları durumlar haline gelmiştir. Bu tür bilgiyi "üretenler"le "bilen" yani "bilginin kullanıcıları" arasındaki ilişki, tıpkı ticarî metaların alışverişinde olduğu gibi "üreticiler"le "tüketiciler" arasındaki ilişkiye benzer bir ilişki türüne evrilmektedir.[32] Sonuç ise bilginin alınıp satılan, üretilen, kendisi için mücadele edilen bir şey haline gelmesi, yani bilginin "metalaşması"dır.[33] Sonuç olarak modern çağda bilgi ve bilginin mahiyeti, toptan değişen olgular arasındadır. Bu konuyla ilgili olarak akılda tutulması gereken bir başka husus bugünkü bilgi kriterleri ile elde edilen bilginin, "bilgi"nin tamamı olmadığının farkına varmaktır.[34] Diğer bir husus ise bilginin kriterlerini ortaya koyanın sorgulanması gerektiği hususudur. Öyle ya bilginin ne olduğuna kim ya da kimler karar veriyor? Bunun belirgin hale getirilmesi gerekmektedir.

Modernizmin kurucu ve hazırlayıcı aşamaları olarak Aydınlanma ve Rönesansla birlikte gelişen hümanizm, hakîkati anlama noktasında referans kaymasına sebep olmuştur. Hümanizmin bir neticesi olarak hakîkat, artık Tanrı ve vahye referansla değil insanî referanslarla ele alınmaya başlanmış, dünya ve evren insan merkezli anlamlandırılmaya başlanmıştır. Bunun yanında reform hareketleri ise dînî alanda bireysellik ve sekülarizmi getirdi. Sonuç olarak bütün bu anlatılanların din ve dînî alandaki neticesi, bu iki alanın değer kaybetmesi oldu.[35]

Dinin, insanın ilkel dönemlerine ait bir form olduğu düşüncesinin sahibi aydınlanmacı rasyonalizmin de dînî alandaki yıkıcı etkisi dikkate alındığında şu söylenebilir: Modernizmin dînî alanda yıkıcı bir etkisi olmuştur. Modern dönemlerde her türlü dînî kurumun baskıcı zorlayıcılığına bir meydan okuma hâkimdir. Bu dönemde özellikle liberalizm

---

31 Aliye Çınar, "Evrensellik ve Yerellik Arasında Bir Teoloji Arayışında Fiilî İrfanın Önemi", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* 15/1 (2006): 217.

32 Jean François Lyotard, *Postmodern Durum*, trc. İsmet Birkan (Ankara: Bilgesu Yayınları, 2014), 14.

33 Lyotard, *Postmodern Durum*, 16.

34 Lyotard, *Postmodern Durum*, 20.

35 Mustafa Tekin, "Postmodernizmin "Din" Sorunu", *Milel ve Nihal,* 12/2 (2015), 9.

bağlamında bireyin dînî alandaki kendi yorumları daha doğrusu kendi din yorumu etkili olmaya başlayıp bireysel din algısına vurgu yapan anlayışlar yaygınlaşmıştır.[36]

Burasının da altı çizilmelidir ki dînî alanda modernizm, çizgisel bir süreçte ilerlememekte, kendi içinde çeşitli ikilemler barındırmaktadır. Şöyle ki modernizm, bir yandan dini aşındırıp değerden düşürerek bozarken diğer taraftan başka türlü dînî canlanmaların ortaya çıkışına sebep veren etkilerin sahibidir.[37] Modernizmin din ve dindarlık üzerindeki bu çift yönlü ilişkisi, pozitif ve negatif yönleri ile ele alınıp incelenmesi gereken bir husustur.

Modern dönemlerde din, geleneksel dönemlerin aksine tek bir dini, merkez olarak kabulden hareket etmez. Pek çok dînî geleneğin etkileşimsel birliğinin sonucu bireysel dindarlık şeklinde tezahür eder. Modern dönemin insanları, kendisini hiçbir dine kurumsal olarak ait hissetmeyen, Tanrı konusunda kendilerini inançlı sayan ve Grace Davie'nin tabiriyle "inanmadan ait olma" pozisyonunun sahibidir.[38]

Modernizmin dînî alandaki temel özelliklerinden biri, dine ait anlam sistemine referansların kaybolup gitmesidir. Neticede bu dönemde gelenekle kurulan bağlar kesilip yok olmuştur. Sonuç olarak bu durum beraberinde modern toplumların hayatlarında modernizmin baskısıyla bir belirsizlik durumunun hâkim olmasını doğurmuştur. Bu belirsizlik, çeşitli anlam kaymalarını da beraberinde getirmiştir. Modern toplumların geleneksel ve dînî toplumlardan farkı, günlük toplumsal yaşama anlam atfetme ile uğraşan geleneksel kurumların yokluğudur. Sözü geçen bu kurumların işlevi toplumsal anlamda "nesillerin sürekliliği"dir. Bu kurumlar geleneksel dini kurumlardan aktarılan kültürel mirasın sosyal mantığını şekillendiren kurumlardır. Modern toplumlar "hafıza kurumları" olarak alınabilecek aile, okul, kilise, politik ve iktisadî birlikler gibi ortak tecrübenin sosyalleştirici fonksiyonlarından mahrumdurlar. Bu durum geleneğe referansla bir gelecek inşasını engelleyen bir durumdur. Modern toplumlardaki en büyük tehlike, kendi devamlılığını üretemez

---

36 Kardaş. *Zygmunt Bauman'ın "Bireyselleşmiş Toplum" Kavramsallaştırması*, Önsöz.

37 Bayer, "Sekülerleşme Din İlişkisi: Kuramsal Bir Yaklaşım", 165.

38 Mustafa Derviş Dereli, "Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine: Peter L. Berger'in Din Fenomenine Yaklaşımı", *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi (TLÇK) Bildiriler Kitabı (Kütahya, 14-17 Mayıs 2015),* ed. Hümeyra Dinçer-Ümit Güneş (İstanbul: İlmi Etüdler Derneği (İlem) Yayınları 2015): 31-45.

hale getiren yeni modern bir hafızanın teşekkül edip bunun toplumsal anlamdaki negatif etkisidir.[39]

2. Sekülarizm Açısından Din ve Dindarlık

Modern ve modernitenin etkin olduğu dönemlerde insanların kutsal alanla olan ilişkilerini betimleyen genel temayül şekli, sekülarizm olmuştur. Sekülerleşmenin temellerinin Aydınlanma ve bunun sonucu olarak ele alınması mümkün olan Batı rasyonalist geleneğinde aranması gerekir. Sekülerleşmenin Batı dışı dünyaya yayılması, yine Aydınlanma düşüncesinin bir ürünü olarak ele alınabilecek küreselleşme fikri ile olmuştur. Bütün bu söylenilenlerden sekülerleşmenin, Batı merkezli bir düşünce olduğu ve onun genel karakteristik özelliklerini taşıdığı sonucu ortaya çıkar. Dolayısıyla sekülarizm, Batı toplumunun düşünsel, kültürel, dînî özelliklerinin bir sonucudur. Sekülarizmin bu şekilde ifade edilen Batı merkezli bir anlayış ekseninde anlaşılıp yorumlanması, sekülarizmin, insanlığın genel bir karakteri olma idealinin önündeki en büyük engeldir. Bunun sebebi Batı kültürü, dini ve düşüncesinin, Batı merkezli yerelliğidir. Dahası modern toplumlardaki sekülarizmle ilişkinin tam olarak din ve dînî alandan ayrılmaması, bu durumun diğer bir sebebidir. Bu gibi sebeplerin nihayetinde sekülarizm, problem edinilip yeniden ele alınıp düşünülmüştür. Değişen dünyadaki insan ve toplum alanındaki birçok kavramın yeni içerikler kazanıp yeniden tanımlanması gibi sonuçlar, sekülarizm ve sekülarizm tartışmalarına yeni boyutlar kazandırmıştır.[40]

Sekülerleşme, 19. yüzyıldan itibaren kutsalın sosyal ve pratik alanda yaygınlaşıp marjinalleştiği tek yönlü bir hareket olarak Aydınlanma ve modernizmin bütünleyici ve tamamlayıcı bir parçası olarak evrensel anlamda bütün toplumlar için geçerli bir durum olarak kabul edilmiştir. Yalnız sekülarizm, bu öngörülerde olduğu gibi sadece toplumsal ve politik alanda gerçekleşen bir durum olmadı. Bunun ötesinde sekülarizmin bireysel hayattaki dindarlık şekilleri üzerinde de etkisi olmuştur. Bu husustaki seküler beklenti, bireysel hayattaki dindarlık ve dînî hassasiyetin de gerileceği yönündedir.[41]

---

39 Hervieu-Léger, "Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri", 51-52.

40 Faruk Karaarslan, "Post Seküler Din Halleri ve Dinin Dijitalleşmesi", *Dijitalleşen Din(Medya ve Din:2)* ed. Mete Çamdereli-Betül Önay Doğan-Nihal Kocabay Şener (İstanbul: Köprü Yayınları 2015), 13-14.

41 Ali Köse, "Modernleşme-Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar", *Liberal Düşünce* 24 (Güz 2001): 152.

Modern toplumlarda sekülerleşmeyi bütünüyle dînî olandan rasyonel saiklerle uzaklaşmak olarak anlamak son derece yanlış bir tutumdur. Aslında sekülarizmin din ve dindarlık algısı üzerindeki etkilerinin de incelenmesi gerekir. Sekülerleşme, aslında, din ve dindarlıktan uzaklaşmanın ötesinde dindarlık formlarının rasyonel olarak yeniden şekillendirilmesi, dînî inançların akıl merkezli yeniden şekillenmesi anlamını da taşır.[42] Fakat bu tip bir görüşün modernitenin dinden tamamen kurtulunması gerektiği şeklindeki radikal fikri ile ne derece uyumlu olduğu tartışmalıdır.

Sekülerleşme, kutsalın birey ve toplum hayatında teori ve pratikte anlamını yitirmesi, önem ve etkisinin azalarak referans olma özelliğini kaybederek yerine başka referans mekanizmalarına bırakmasıdır. Bu haliyle sekülarizm, modern çağdaş toplumun bir özelliği olarak öne çıkar. Bu duruma yol açan sebeplerin başında dinin, sosyal hayattaki etki ve prestij kaybı, dindar insanların bile dâhil olduğu toplumun genelinin ilgisinin kutsaldan dünyevî olana, manevî olandan maddî olana kayması, dinin toplum hayatından uzaklaştırılarak bireysel hayata ya da belirli bir dînî gruba hasredilmesi, bu alandan uzaklaştırılan dinin yerine başka kurumların geçmesi neticesinde "kutsal olmayan bir dünya" algısının yaygınlaşarak toplumsal anlamda "seküler" bir topluma geçiş sayılabilir.[43]

Sekülerleşmenin aslında evren açıklamalarında bir referans probleminden doğduğu fikri yaygındır. Weber'in ifadeleriyle "artık bu süreçte dînî bakış açısı olsa olsa otorite için yarışan adaylardan birisi olacaktır. Bundan sonra dünyevî problemlerin çözümü için din adamlarına değil ekonomistlere, fizikçilere, siyaset bilimcilere, psikologlara, sosyal dayanışmacılara ve doktorlara müracaat edilecektir".[44] Fakat burada dikkat edilmesi gereken bir husus vardır. Burada "niçin" sorusuna verilebilecek bir cevap için malzeme vermesi gereken din, "nasıl" sorusuna cevap bulmak için zorlanmış, neticede dinden alan ihlali yapması istenmiştir. Bu durumun doğal bir sonucu, dinin gündelik hayatı şekillendirmedeki yeri probleminde, dinin rolünün ne olacağı sorusunu beraberinde getirmiştir.

Sekülarizm kavramı, Weber'in "*Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*" adlı eserinde sosyoloji literatürüne dâhil olmuştur. Bu eserinde Weber, protestanlık mezhebi ile kapitalizm arasındaki ilişkiyi açıklamaya

---

42 Hervieu-Léger, "Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri", 47.

43 Köse, "Modernleşme-Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar", 151-152.

44 Karaarslan, "Post Seküler Din Halleri ve Dinin Dijitalleşmesi", 16.

çalışır ve sekülerleşmenin temel motivasyonunun dinsel olduğunu iddia eder.[45] Peki buradaki asıl soru şu olmalıdır: Weber'e katılacak olursak sekülerleşmenin temel motivasyonunun dinsel olması neyi ifade eder? Şöyle söylenebilir mi: Kilise dışındaki normal dindar olmayan insanlar için gerçekliğin dinsel tasavvuru ile ilgili problemli bir algı yoktur. Problemli algı, kilise mensubu dindar insanlara aittir. Bu insanlar kendisi ile dünya, maddî olan ile manevî olan arasında bir tercihte bulunmuşlardır.

Kısacası sekülarizmin hareket noktası dindarlığın statik, durağan, değişmez olduğu ön kabulüdür. Din aksine dinamik, aktüel ve yaşanan bir olgudur. Din ve dindarlık, diğer toplumsal tutumlar gibi değişip, gelişip, dönüşmektedir. Bununla bağlantılı olarak da sekülarizm de az veya çok bu durumdan etkilenmektedir.[46] Sekülarizme yapılan eleştiriler bir Aydınlanma ideolojisinin eleştirisidir. Dolayısıyla sekülarizm eleştirileri ideolojik olmaları ile bağlantılı olarak gerçeklikten kopuk ve spekülatif olarak işler. Bu haliyle sekülarizm, Batı Avrupa'da gerçekleşen bir durum olarak alınmalıdır. Bunun dışındaki yerlerin ise sekülerleştiğinden çok dindarlaştığı söylenmektedir.

Sekülarizm karşıtı söylemlerin temel iddialarını şu şekilde ele almak mümkündür: Her şeyden önce sekülerleşme, sistematik bir bütünden yoksun olan fikirlerden üretildiği için temelsizdir. İlkelerinde olgusal olandan hareket etmediği için olgusal değil varsayımsaldır. Bu haliyle o, kendini değiştirip kutsal haline getirerek kendini mitleştiren bir inanç sistemi haline bürünmüştür. Ayrıca toplumsal alandaki uzun süreçli araştırmalar, sekülarizmi desteklemeyen bir nitelik arz ederler. Sekülarizmin iddiasının aksine dünyada bugün sekülerleşen bir dünya ile değil dindarlaşan bir dünya ile karşılaşmaktayız. Dindarlaşmanın başka bir şekli olarak görebileceğimiz radikalizmi ortaya çıkaran sebeplerden birisi olarak da sekülarizm süreci gelir. Seküler olduğu söylenen ülkelerde yeni dindarlık biçimlerinin ortaya çıkışı da izaha muhtaçtır. Doğu bloku komünist ve sosyalist ülkelerin ateistik sekülerleşme çabaları sonuçsuz kalmıştır. Günümüzde dinin politik sistemler üzerindeki etkisi azalmayı bırakın gittikçe artmaktadır.[47]

Sanayileşme sonucu yeni bir toplumsal sınıf olarak işçi sınıfının ortaya çıkması, kırsaldan şehirlere yönelik büyük göç dalgası sadece

---

45 Karaarslan, "Post Seküler Din Halleri ve Dinin Dijitalleşmesi", 16.

46 Köse, "Modernleşme-Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar", 155.

47 Köse, "Modernleşme-Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar", 155.

sosyolojik anlamda sosyal ilişkileri etkileyen olaylar değil dünya görüşleri ve dînî inançlar da dâhil etkisi geniş olan sosyal hareketlerdir. Buna bilimsel ve teknolojik gelişmelerin toplumsal etkileri, politik ve eşitlikçi demokrasi yanlısı bulguları da ekleyebiliriz.[48]

Sekülerleşme sonucu dinin değer kaybına uğrayıp günün birinde yok olup gideceğini savunanların hatası, dini salt rasyonel ve epistemik kaygılarla bağlanılan bir olgu gibi görmeleridir. Oysa din, sadece inanç yönü ve epistemik olarak bağlanılan rasyonel süreçlerin sonucu değildir. Din varoluşsaldır. İnanç dışında toplum hayatını fonksiyonel olarak düzenleyen pratik yöne de sahiptir. Modernleşme ve sekülerleşme dinin pratik alandaki etkisini azaltsa da din, toplumdaki pratik fonksiyonel yeri ve rolünü korumuştur.[49]

Sekülarizm şu şekilde eleştirilir: İlki insanlık tecrübesi hiçe sayılmıştır. Değerlerin değersiz görülmesi toplumda rahatsızlık vermiştir. Sekülarizasyona rağmen din ve dindarlığın yükselişinin iki nedeni vardır. İlki insanlığın tarihsel bir tecrübesi olan din hiçe sayılmış, yok sayılmış bu tepkisel hareket çoğunluk insanı rahatsız etmiştir. Yeni bir elit hareketi olarak sekülarizmin, elit bir kültür oluşturma amacı, geleneğe bağlı çoğunluk tarafından kabul görmemiştir.[50]

Aydınlanma düşüncesi, insanın, varoluşun aslî unsurlarından biri olan tecrübî dünyanın ötesindeki varlık alanına yönelik bir anlam arayışına bir cevap olan dini reddetmekle, insanî varoluşla çelişmiş olan bir mutasyon beklentisidir. Temel tez "aşkınlıktan yoksun bir insan varlığının gücü, kuvveti ve anlamı yoktur" şeklinde ifadesini bulmuştur.[51] Bu düşüncenin bir uzantısı olarak ortaya çıkmış sekülarizm de insanî var oluşu ıskalayan bir proje olarak çökmeye mahkûmdur.

3. Postmodern Süreçlerde Din ve Dindarlık

Postmodernizm, tıpkı modernizm gibi Batı kaynaklıdır. Postmodernizm, modernizmin zayıf yönlerini tedavi etme misyonu taşır. Postmodernizm ile modernizm arasında bazı temel paradigmalarda Batı

48 Bayer, "Sekülerleşme Din İlişkisi: Kuramsal Bir Yaklaşım", 151.

49 Küçükcan, "Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din", 111.

50 Berger, "Sekülerizmin Gerilemesi", 90.

51 Berger, "Sekülerizmin Gerilemesi", 91.

merkezcilik ve hümanizm gibi ortaklıklar vardır ve birbirlerinin devamıdır.[52] Bu açıdan bakıldığında postmoderniteyi modernitenin kendini dışarıdan okuması yoluyla kendini bir eleştiriye tabi tutma süreci olarak ele alabiliriz.[53] Postmodernizmi, modernitenin bizzat kendisini, kendi ilke ve görüşleri ekseninde nesne edinmesinin bir sonucu olarak anlamak mümkündür. Modernizmin bir eleştirisi ve analizi olarak postmodernizm, adeta modernizmde bir kavşak, bir dönemeçtir. Postmodernizm, modernizmin kendi felsefî, sosyo-ekonomik ve sosyo-politik sonuçlarını görerek bunlara yönelik bir farkındalık durumunu ifade eder.[54]

Postmodern dönem üç şekilde nitelenmektedir: Bunlardan ilki, postmodernizmin tamamen yeni ve başka bir çağ ya da dönem olduğudur. Postmodernizm, bu açıdan bakıldığında modernizmden tamamen bir kopuşu ifade eder. Bu çağda, modernizmden farklı tamamen yeni teoriler ve kavramlar geçerlidir. İkincisi postmodernizm, modernizmden farklı ve tamamen ayrı bir dönem olarak alınamaz. Postmodernizm, modernizmin bir devamını ve sürekliliğini ifade eder. Üçüncüsü postmodernizm, modernizmin bir devamı ayrıca bir modernizm eleştirisi olarak alınmalıdır. Bu açıdan postmodernizmin modernizmi eleştiri ve tedavi etme amacı vardır.[55]

Yukarıda söylenilenlerden hareketle modernitenin bir devamı olarak ele alındığında postmodernizm, yaptığı eleştirilerle arada varmış gibi görünen bir zıtlıklardan hareket eder. Oysa böyle bir zıtlığın varlığı tartışmalıdır. Postmodernizm ile modernizm arasında bir farklılığın değil de bir üstünlük ya da bir egemenlik mücadelesinin olduğu ve bu ikisinin birbirleri ile üstünlük mücadelesi içinde oldukları görülür.

Postmodern teorinin temel hareket noktasını, modern paradigmanın yerleşik kavramsal çizgisinin totaliter karakterde olduğu ve eski bir paradigma olduğu gerekçesiyle eleştirilmesi oluşturur. Buna karşılık postmodernizm modern, bütüncül teorilere yönelik perspektif çokluğunu savunur. "Evrensellik iddialarına karşı tikelliği, hakîkat eleştirilerine karşı yorumu ve göreliliği, politika ve etiğe karşı estetiği, ideolojiye karşı yapıbozumu, gerçekliğe karşı imgelemi, temsile karşı analojiyi, zamana karşı mekânı, çelişkiye karşı farklılıkları, sınıfa karşı kimlikleri, zorunluluğa

52 Tekin, "Postmodernizmin "Din" Sorunu", 10.

53 Çınar, "Evrensellik ve Yerellik Arasında Bir Teoloji Arayışında Fiilî İrfanın Önemi", 217

54 Çınar, "Evrensellik ve Yerellik Arasında Bir Teoloji Arayışında Fiilî İrfanın Önemi", 219.

55 Kardaş. *Zygmunt Bauman'ın "Bireyselleşmiş Toplum" Kavramsallaştırması*, 53.

karşı olumsalı ve kaosu öne çıkarır ve bilgiye, rasyonel kurtuluş söylemlerine şüphe ile bakar."[56]

Bu açıdan bakıldığında postmodern zamanlardaki kimlikler, küreselleşmenin getirdiği negatif etkilerle birlikte daha esnek ve akışkan bir karakter gösterirler. Postmodern kimlikler popüler tüketim imajları tarafından kolayca biçimlendirilebilen değişim ve dönüşüme müsait yapılardır. Bu dönemde ulus, sınıf gibi kavramlar değer kaybına uğramış bunların yerine çok kültürlülük ve farklılıkların önceliği geçmiştir.[57]

Postmodernizmin toplumsal alanda özgürlük, farklılık ve ötekine karşı tolerans ve hoşgörüden hareket ettiği söylenebilir. [58] Postmodern kültür, kültürel alandaki çoğulculuğu ve çeşitliliği "üst kültür" arayışının bir yitimi olarak kavrar. Öne çıkardığı kültürel çoğulculuk, bireylerarası taklit, parodi ve ironinin yaygınlaşmasını sonuç verir.[59]

Modern dönemlere gelinceye kadar din, sürekli başka bir şeyin yansıması olarak ele alınıp fonksiyonalist bir tavırla indirgemeye tabi tutularak incelenmeye çalışılmıştır. Bu tutum, dinin kendi otantik gerçekliği içinde ele alınmasını güçleştirmiştir. Postmodern tartışmalarda ise bu hususta yeni ihtimaller üzerinde durulmaktadır. Bu ihtimaller dinin epifenomenal ya da sosyal bir patoloji perspektifinden değil de kendi bütünlüğü içinde, dinin tarihiliği ve hakîkat kapasitesi perspektifinden incelenmektedir.[60]

Postmodernizmin din üzerinde çok önemli etkileri olmuştur. Bu dönemdeki kitle iletişim araçlarının bilgiye ulaşmada yeni imkânlar sunması, özellikle dînî bilginin mahiyetindeki önemli değişikliklere yol açmıştır. Dînî bilginin mahiyetindeki bu dönüşüm, dînî otorite şekillerindeki bir çoğullaşmayı daha da önemlisi dînî bilginin bir tüketim nesnesi haline gelmesine sebep olmuştur. Geçmişte matbaanın, bilginin yayılması ve elde edilmesi üzerine yaptığı etkiyi bugün kitle iletişim araçları

---

56 Gülnur Savran, "Postmodernizm: Yepyeni Bir Evre mi? Bir Evrenin Mutlaklaştırılması mı?", *Defter Dergisi* 38 (1999): 158-159.

57 Kardaş. *Zygmunt Bauman'ın "Bireyselleşmiş Toplum" Kavramsallaştırması*, 50.

58 Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Mübhemlik,* trc. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları 2003), 131.

59 Bryan Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm,* trc. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Anka Yayınları 2002), 274.

60 David Lyon, "Din Ve Postmodern: Eski Problemler, Yeni İhtimaller", trc. Mustafa Tekin, *Bilimname* XX/1 (2011): 210.

yapmaktadır. Kitle iletişim araçları sayesinde bireylerin dînî konulardaki uzmanlığı artmış, dînî alanlarda bir çok seslilik olmuştur.[61]

Postmodernizmin dînî alanda kurtarıcı gibi görülen özgürlükçü yanı negatif bir etkiye sahiptir. Postmodernizm, dînî olanın özgürlüğünü, bizzat dînî olanı bozma pahasına olumlar. Aynı durum insan için de geçerlidir. Postmodernizm, insanı, özgürleştirme değil onun tabiatını bozma olarak özgürlüğü araçsal olarak kullanır. Bu yönüyle postmodernizm totaliter bir tutumun sahibidir.[62]

Postmodernizmin, hakîkatin tekliği fikrinden bir dönüşle evrensel hakîkate karşı çıkması, hakîkatin çokluğu fikri ile birlikte bir bütünlük anlayışından uzaklaşmayı beraberinde getirdi. Bu parçalanmış hakîkat fikri, hümanizmin Tanrının yerini alan insanına karşılık bütün insan teklerini Tanrı olarak ilan etti.[63]

Postmodernizm, hakîkatin inşasına yetkili rasyonel Aydınlanma aklının düşmanıdır. Postmodernizmde din ise yeniden tanımlanan ve dönüştürülen ve böylece kendi olmaklıktan çıkan bir karakter taşır. Çünkü buradaki din, hakîkat iddiasını terk etmek zorunda olan bir dindir.[64]

Postmodernizmin, dînî olana dair daha ılımlı tavırları ve modernizme getirdiği eleştiriler ona beslenen sempatinin kaynağıdır. Ancak hakîkatin reddi konusunda Postmodernizm, bu sempatiyi altüst eder. Postmodernizmin kullandığı yapısöküm metodu, kuşkuyu besleyen bir metottur. Dolayısıyla Postmodernizm, insanı kendisi ile krize sokan bir karakter taşır.[65]

Postmodernizm, dinlerin "Tanrı hegemonyası", modernizmin ise "evrensel hakîkat fikrinden mülhem insanî bir hegemonya" peşinde olduğunu savunur.[66]

Postmodern teoride din sorunsalı ele alınırken kültürün bir unsuru olmaklığı açısından postmodern kültür dinamikleri üzerinde durulmalıdır. Postmodern kültür, postmodern epistemolojiden ayrı ele alınmayacak bir

---

61 Kardaş. *Zygmunt Bauman'ın "Bireyselleşmiş Toplum" Kavramsallaştırması*, 66.

62 Tekin, "Postmodernizmin "Din" Sorunu", 10.

63 Tekin, "Postmodernizmin "Din" Sorunu", 14.

64 Tekin, "Postmodernizmin "Din" Sorunu", 17.

65 Tekin, "Postmodernizmin "Din" Sorunu", 18.

66 Tekin, "Postmodernizmin "Din" Sorunu", 18.

konudur. Postmodern teoride kültür, bir buyruklar sistemi olarak pratik üzerinde bir zorlayıcığı olmayan bir statüye sahiptir.[67]

Postmodern teori, modernizmin benimsediği modern özne fikrine karşı çıkarak hem bu özneyi yerinden eder hem de özneye ait irade özgürlüğünü kabul etmez. Bu ikisinin yerine ikame ettiği şey "postmodern birey"dir. Postmodern birey, eylemlerinin sonuçlarından sorumlu tutulmayan, benlik iddiasında bulunmayan bireydir. Postmodern birey, dinamik ve aktif bir birey olarak toplumsalın içinde kendi kendisini inşa etmeye yetkili ve ona gücü yeten, bireysel anlamını kendisi üreten fakat evrensel hakîkat iddiasından uzak bireydir. Bu anlamda her tür totaliteryanizmden ve bağlardan uzaktır. [68]

Postmodern teorinin dînî alan açısından zararlarına bakacak olursak bu zararın bütün metaanlatıların reddinin bir sonucu olarak ve ilerlemeci tarih anlayışının olumsuzlanması neticesinde tarihin bütüncül bir kavrayışına karşı durulmasının neticesinde ortalığı kaplayan anlamsızlık ya da anlamın kaybolması olduğunu görürüz. Dahası bilgi belirsizliğinin verdiği fluluk içinde algılanmış hakîkat düşüncesi kaybolmuştur. Bu anlamda bilgi, tatmin edici bütün epistemolojik meşruluğunu kaybetmiştir. Postmodern dönemlerde hâkim olan görecelilik, toplumsal sınıf yerine inşa edilen postmodern bireyi toplumsal, organik, dinamik bir bütün olmaktan çıkarıp toplumsal anlamdaki teleolojiyi dejenere edip yok etmiştir. Her şeyin bir dil oyunu olarak kabul edildiği postmodern toplumlarda bilim, kendisinin bir oyun olarak algılandığı yerde, toplumsal olandan kaçamayıp yok olmuştur.[69]

Postmodernizmin dinlere yönelik en büyük tehdidi, gündelik hayat perspektifli olmuştur. Dinlerin gündelik hayat üzerindeki pratik etkisinin dinin dışındaki başka alanlara kayması, postmodernizmin din üzerindeki olumsuz etkisi olarak alınabilir.[70] Bu dönemde dinlere yönelik olan tehlike, gündelik yaşamın metalaşması şeklinde oldu. Dinler, bu anlamda,

---

67 John W. Murphy, *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri,* trc. Hüsamettin Arslan(İstanbul: Paradigma Yayınları 2000), 33-34.

68 Pauline Marie Rosenau, *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri,* trc. Tuncay Birkan (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları 1998), 97-98.

69 Perry Anderson, *Postmodernitenin Kökenleri,* trc. Elçin Gen (İstanbul: İletişim Yayınları 2000), 40.

70 Yasin Aktay, "Postmodern Dünyada Din: Bir Alatı mı? Tanrının Bir İntikamı mı?", *Din Sosyolojisi,* ed. Yasin Aktay-Emin Köktaş (Ankara: Vadi Yayınları 1998), 307.

modernitede olduğu gibi rasyonel olup olmamaları açısından değil gündelik yaşamdaki değerlerinden hareketle değerlendirilir. Pratik hayattaki ihtiyaçlar ve kaygılar açısından değerlendirilen dinler, kabul edilir ya da reddedilir.[71] Bu durum, fonksiyonel ve pragmatik bir değerlendirmenin nesnesi olmaktır dinler açısından.

Postmodern dönemlerde din, bazı düşünürler tarafından postseküler çağda din başlığı altında ele alınmıştır. Bu çağ, sekülarizmden sonra gelen sekülarizmin başka bir türüdür. Bu dönemde dinler, kendi içinde bir çoğulculuğun hem de seküler anlayışın çoğulcu bir biçimde yeni olan birlikteliğini, bir aradığını savunur. Bu dönem, dini olmayan dindarların ve dindarı olmayan dinlerin çağıdır. Bu çağ, kişisel ahlâkî iyiliğin ve kamuya hiçbir zaman yansımayan bireysel inançların yaygınlaştığı bir çağdır.[72]

Postmodern dönemlerdeki insan, özgürlüğünün ona vermiş olduğu imkânlar ve bu imkânların mahiyeti açısından geleneksel anlamıyla dünyanın bütünlüğünü kaybetmiş insandır. Bu kayboluş içinde özgürlüğü oranında tedirgin ve kaygılar içindeki bir insandır. Nietzsche'nin vurguladığı gibi Tanrı'nın ölümünün sonrasındaki dönemde insan, evrenselliğin kaybolmasıyla kapkaranlık, merkezsiz ve soğuk evrende yalnızdır.

Sonuç

Dînî olgu, hem statik hem de dinamik bir olgu olarak çağdaş dönemlerde, içinde bulunulan dünya algısını, sahip olunan değerleri, toplumların rasyonalite algısını ve bütün bu sayılanların ürettiği verilerle ilişki içinde olan bir olgudur. Dinin pratik yönüyle ilgili olan dindarlık ise belirli bir inananlar grubuna mensubiyetin bireysel ve kolektif farkındalığı olarak bu farkındalığa ilave edilen ideolojik, sembolik ve toplumsal, sosyal bir olgu olarak ifade edilebilir. Dindarlığın birey düzeyinde ve toplum düzeyinde olmak üzere iki düzeyde incelenmesi mümkündür. Fakat her tanımın özünde bulunan, olgunun tam olarak yansıtılmaması gibi problemler, dindarlık tanımlarında da karşımıza çıkar. Dindarlığın ölçülüp dindar olanın belirlenmesi ise ayrı bir problem alanı olarak karşımızda durur. Çünkü dindarlık somut, sabit, değişmez bir olgu olarak birey ve toplumsal düzlemde karşımızda bulunmanın oldukça ötesindedir.

---

71 Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm,* 210.

72 İbrahim Keskin, *Modernizmin Kıskacından Postmodern Dünyaya: Din ve İslam,* (İstanbul: Sentez Yayınları 2014), 156.

Çağdaş zamanlardaki çağdaş toplumların genelinde, geleneksel anlamdaki dinin etki alanının daraldığı görülür. Buna sebep toplumsal anlamdaki hızlı değişim, bireyselleşme ve toplumun her alanındaki belirsizlik ve güvensizliklerle her şeyin anlamının yitirildiği anlamsızlık durumudur. Bir başka neden ise bu toplumların bireyselleşmenin etkisiyle birlikte kendilerini maziden ya da gelenekten koparmaları, geleneğin uzağında kendilerini konumlandırmalarıdır.

Çağdaş toplumlardaki homojen toplumsal rollerin sergilenememesinin bir neticesi olarak çağdaş toplumlardaki sosyal hareketlerin genel karakteristiği sınıfsal yapıları aşmalarıdır. Bu toplumlar bireyselliğin hâkim olduğu toplumlar olarak ademi merkeziyetçi bir özellik göstererek kolektiviteden yoksundurlar. Bu tip toplumlardaki dînî eğilim karmaşık teolojik eğilimlerin yerine daha çok sadelik ve basitliğin ön plana çıktığı mistik tecrübeler şeklindedir. Çağdaş zamanlardaki dînî olgu değişen dindarlık formlarıyla birlikte mahiyet değişimine uğramıştır. En önde gelen özelliklerinden bir tanesi ötekine yönelik artan toleranstır. Bu dönemlerde din, bireysel ve toplumsal olana yönelik gündelik fayda merkezli ele alınmaya başlanmıştır. Buna bağlı olarak bu dönemlerde din salt dînî otorite temelli değil de psikolojik rehabilite, yardım ve ruhsal destek perspektifli ele alınan bir olgu haline gelmiştir. Bu dönem dînî olgunun ticarî meta olarak kullanılıp pazarlandığı bir dönemdir. Çağdaş dönemlerdeki kitle iletişim araçlarındaki hızlı değişim ve gelişime bağlı olarak sahip olunan imkânlarla bilginin mahiyetindeki değişimlere de bağlı olarak dînî otorite şekillerinde de bir çoğullaşma ve bir değişme meydana gelmiş dînî bilgi bir tüketim nesnesi haline gelmiştir. Dînî alanlardaki uzmanlıkların artması neticesinde dînî alanda bir "çok seslilik" oluşmuştur. Çağdaş dönemlerde dînî olana dair daha ılımlı tavırlara bağlı olarak din daha toleransla karşılanmış ve kişisel özgürlükler bağlamında ele alınmıştır. Pratik hayattaki ihtiyaçlar ve kaygılar açısından değerlendirilen dinler, fonksiyonel ve pragmatik bir değerlendirmenin nesnesi haline gelirler. Dinlerin değeri, bu açıdan rasyonellikleri bakımından değil de gündelik yaşamdaki değerlerinden hareketle belirlenmeye çalışılır. Bunun bir sonucu olarak dinlerin gündelik hayat üzerindeki pratik etkisi, dinin dışındaki başka alanlara kaymıştır. Sonuç olarak çağdaş zamanlarda din, hızlı gelişim ve değişime bağlı olarak gerçek içeriğinin boşaltılarak hakikatinden **uzaklaştırılmış, gerçek ruhuna aykırı bir şekilde dönüşüme tabi tutulmuştur.**

Kaynakça

Alâî, Salahu Aktay, Yasin. "Postmodern Dünyada Din: Bir Anlatı mı? Tanrının Bir İntikamı mı?". *Din Sosyolojisi,* ed. Yasin Aktay-Emin Köktaş. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.

Anderson, Perry. *Postmodernitenin Kökenleri.* Trc. Elçin Gen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.

Arslan, Mustafa. "Dinsel Boyutluluğun Sosyolojik Bağlamı: Faktör Analitik Bir Çalışma". *Dinbilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 2/4 (2002): 9-25.

Bauman, Zygmunt. *Modernlik ve Mübhemlik.* Trc. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.

Bayer, Ali. "Sekülerleşme Din İlişkisi: Kuramsal Bir Yaklaşım". *KSÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2010):149-190.

Berger, Peter L. "Sekülerizmin Gerilemesi", *Liberal Düşünce* 14 (Bahar 1999): 84-95.

Çınar, Aliye. "Evrensellik ve Yerellik Arasında Bir Teoloji Arayışında Fiilî İrfanın Önemi". *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006): 213-231.

Dereli, Mustafa Derviş. "Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine: Peter L. Berger'in Din Fenomenine Yaklaşımı", *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi (TLÇK) Bildiriler Kitabı (Kütahya, 14-17 Mayıs 2015),* ed. Hümeyra Dinçer-Ümit Güneş. 31-45. İstanbul: İlmi Etüdler Derneği (İlem) Yayınları, 2015.

Hervieu-Léger, Daniéle. "Sekülerleşme, Gelenek Ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler".Trc. Halil Aydınalp. *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (2004): 45-58.

Karaarslan, Faruk. "Post Seküler Din Halleri ve Dinin Dijitalleşmesi". *Dijitalleşen Din(Medya ve Din:2)* ed. Mete Çamdereli-Betül Önay Doğan-Nihal Kocabay Şener. İstanbul: Köprü Yayınları, 2015: 13-44.

Kardaş, Rukiye. *Zygmunt Bauman'ın "Bireyselleşmiş Toplum" Kavramsallaştırması Işığında Bireyselleşmiş Din ve Dindarlık Değerlendirmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.

Kayıklık, Hasan. "Bireysel Dindarlığın Psikolojik Kaynakları", *Dînî Araştırmalar Dergisi* 5/13 (2002): 27-40.

Keskin, İbrahim. *Modernizmin Kıskacından Postmodern Dünyaya: Din ve İslam.* İstanbul: Sentez Yayınları, 2014.

Köse, Ali. "Modernleşme-Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar". *Liberal Düşünce* 24 (Güz 2001): 150-165.

Küçükcan, Talip. "Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslâm Dünyası", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 3 (2005): 109-128.

Lyon, David. "Din Ve Postmodern: Eski Problemler, Yeni İhtimaller", Trc. Mustafa Tekin. *Bilimname* XX/1 (2011): 209-227.

Lyotard, Jean François. *Postmodern Durum*. Trc. İsmet Birkan. Ankara: Bigesu Yayınları, 2014.

Murphy, John W. *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri.* Trc. Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.

Odabaşı, Fatma. "Dindarlığın Göstergesi Olarak Dil/Dil Dindarlığı". *Dinbilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2014): 123-154.

Rosenau, Pauline Marie. *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri.* Trc. Tuncay Birkan. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.

Savran, Gülnur. "Postmodernizm: Yepyeni Bir Evre mi? Bir Evrenin Mutlaklaştırılması mı?". *Defter Dergisi* 38 (1999): 158-193.

Tekin, Mustafa. "Postmodernizmin "Din" Sorunu", *Milel ve Nihal,* 12/2 (2015): 7-24.

Turner, Bryan S. "Post-Seküler Toplumda Din". Trc. Özcan Güngör. *Dinbilimleri Akademik Araştırmaları Dergisi* 12/3 (2012): 199-224.

Turner, Bryan S. *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm.* Trc. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.

İKRAHA YOL AÇAN DİNDARLIK ÜZERİNDEN DEİZMİN HAKLILANDIRILMASI PROBLEMİ VE BU BAĞLAMDA KUR'ÂN'A YÖNELİK BİR İDDİANIN ELEŞTİRİSİ

Dr. Öğr. Üyesi Hasan PEKER
Adıyaman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / hasanpeker02@hotmail.com
Orcid: 0000-0002-1757-1446

Giriş

Genel olarak bakıldığında, 'kutsal' terimini çağrıştırdığı görülen dinin,[1] "kutsala ilişkin bir arayış[ı],"[2] ona yönelik duygu ve düşüncelerle tavır ve davranışları ifade etmekte olduğu söylenebilir. Kutsal ise, yaşanılan evrene ait herhangi bir obje, şahıs ya da evrensel ve etkili bir ilke olabileceği gibi[3] bu evrenin dışından gelen bir güce,[4] aşkın bir güce ki metafizik bağlamdaki ilahî bir varlık ya da varlıklar, özele indirgenerek söylenecek olursa inanç ve ibadet sistemlerinde yer alan üstün güç, daha açık bir ifadeyle Tanrı ya da tanrılara karşılık geldiği görülür.[5] Ancak "tektanrıcı dinler insanların yaşamlarında yer verdikleri ya da verebilecekleri diğer üstün güçleri[n varlıklarını yahut onları üstün güç görmeyi] reddederek bir tek üstün gücün, yani bir Tanrı'nın varlığının kabul edilmesini ön plana çıkarmıştır."[6] Aşkın varlık olarak Tanrı düşüncesine yer

1 Şinasi Gündüz, "Giriş", *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 19; Günay Tümer, "Din", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/316.

2 Ali Köse- Ali Ayten, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 109.

3 Gündüz, "Giriş", 31.

4 Gündüz, "Giriş", 19.

5 Gündüz, "Giriş", 31.

6 Gündüz, "Giriş", 31.

vermeyen istisnai inanç sistemlerinden söz edilmiş[7] ise de ne açık bir kesinlik ne de üzerinde bir uzlaşı söz konusudur.[8] Zira inkâr edilemez gerçek, insanın din ile münasebetinde, Tanrı'nın belirleyici[9] birincil bir inanç unsur olduğudur. "İnancın olduğu kadar düşüncenin de objesi"[10] olarak bu tasavvurun oluşturduğu bakış açısının, insanın sair alanlara yönelik düşünce ve tutumlarını da şekillendirebilmekte[11] olduğu açıktır. Tanrı-evren, Tanrı-insan ve insanın başta insan olmak üzere kendinin dışındaki varlıklarla ilişkisine dair bakış açısını belirleyici olan "Tanrı" tasavvuru, insanın dine bakış açısını ve din ile ilişkisini de belirleyen temel düşünce ve "kurucu unsurdur."[12] İşte bu noktada, Tanrı'ya yönelik *fikir* veya *inanç* üzerinden temellendirilen kendine özgü bir tutum, bir tavır alış olarak öne çıkarılmaya çalışılan deizmi söz konusu etmek mümkündür. Zira deizm, kutsal/aşkın Tanrı düşüncesine yer vermesine rağmen, O'nu "aşkınlığından dolayı evrenden ve insandan bir bakıma elini çekmiş"[13] olarak görür. Bilinen odur ki bir "Tanrı tasavvuruna sahip olmak, insanın hem Tanrı hem de din ile ilişkisini belirle[r.]"[14] Dış evrende Tanrı'nın varlığının bilinmesi ve kanıtlanması yetmez. Bir kimsenin Tanrı'lı bir evrende yaşadığı yönündeki inancı, Tanrı'nın onun evrenine girmesi durumunda anlam kazanır[15] ki o da Tanrı ile insan arasındaki münasebeti ifade eden

---

7 Gündüz, "Giriş", 20; Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi* (Ankara: Sentez Yayınları, 2014), 90; Mehmet Aydın, "Tanrı Hakkında Konuşmak -Felsefî Bir Tahlil-", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 25; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1990), 92; C. Tresmontant, "Gelişen Kozmolojide Ateizmin Meseleleri", çev. Hayrani Altıntaş, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXVlll (1987), 38; Tümer, "Din", 9/315.

8 Gustav Mensching, *Dinî Sosyoloji*, çev. Mehmet Aydın (Konya: Tekin Kitabevi, 1994), 176; Kurt, *Din Sosyolojisi*, 90.

9 Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Tanrıyı Tasavvur Etmek* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2001), 41.

10 Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, (İstanbul: İfav Yayınları, 2012), 96.

11 Mehmedoğlu, *Tanrıyı Tasavvur Etmek*, 41; Hüseyin Kemal Gürger, *Ateizm ve Deizmin Sorularına Karşı İddialar ve İzahlar*, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2018), 184.

12 Mehmet Evkuran, "Eş'arî Kelam Sisteminin Teolojik Temelleri Üzerine -Deizm Bağlamında Bir Tartışma-", *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri Siirt Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi*. ed. Cemaleddin Erdemci- Fadıl Aygan (İstanbul: Beyan Yayınları), 2014, 2/43.

13 Gündüz, "Giriş", 32; Harun Güngör, "Tanrı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/570.

14 Mehmedoğlu, *Tanrıyı Tasavvur Etmek*, 41.

15 Abdülkerim Suruş, *Biz Hangi Dünyada Yaşıyoruz*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: Seçkin Yayıncılık, 1986), 24.

din[16] zemininde varlık bulur. Zira "din sadece inanca tekâbül eden bir kavram olmaktan öte insanın tercihlerini değiştiren bir yaşam tarzıdır."[17] Bu açıdan bakıldığında, deizmin 'kutsal' anlayışının, Tanrı'ya ait bir din içermediği aşikârdır.[18]

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılmış olacağı üzere "hem felsefî hem de teolojik karakteri"[19] sebebiyle deizm, felsefe ve din bağlamında değerlendirilmeye açık bir kavram olarak görülmektedir. Zira bir "felsefe"[20] olduğu kadar, bir "inanç,"[21] kimi kutsalları olan,[22] içinde 'iman'ın da yer aldığı[23] kendine özgü bir tür "dini inanç"tır da. Bu sebeple deizm "felsefî din"[24] diye de nitelendirilebilmektedir. Ancak hâkim anlayışla doğal din ya da akıl dinidir bu.[25] Çünkü deizm vahyi bilgiyi değil aklî bilgiyi esas almakta, "aklî bilgiyi vahyî bilginin yerine ikame e[tmektedir.]"[26]

Bu açıklamalardan sonra şu kadarını söyleyelim ki: "Neredeyse bütün felsefe tanımları tartışmalıdır."[27] Hakeza bütün içerikleriyle üzerinde uzlaşılan, genel geçer bir "din" tanımından söz etmek de güçtür.[28] Belki de

---

16 Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Kevser Yayınları, ts.), 207; Emile Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, çev. Hasan Kâtipoğlu (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1988), 44.

17 Afzalur Rahman, *Sîret Ansiklopedisi*, çev. Süleyman Derin vd. (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 1996), 5/92; Gürger, *Ateizm ve Deizmin Sorularına Karşı…*, 184.

18 Süleyman Hayri Bolay, "Deizm", *Felsefî Doktrinler Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1990), 49; Yaşar Nuri Öztürk, *Tanrı, Akıl ve Ahlâktan Başka Kutsal Tanımayan Dini İnanç Deizm*, (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2016), 9-10.

19 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve …,* 9.

20 İsmail Fenni Ertuğrul, "Deizm", *Lûgatçe-i Felsefe* [*Felsefe Terimleri Sözlüğü*], ed. Recep Alpyağıl (Konya: Çizgi Kitabevi, 2015), 115; Bolay, "Deizm", 49.

21 Ahmet Cevizci, "Deizm", *Felsefe Sözlüğü*, ed. Hüsamettin Arslan- Ekrem Ayyıldız (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013), 407.

22 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve …,* 10.

23 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve …,* 28.

24 Ertuğrul, "Deizm", 115.

25 Bolay, "Deizm", 49; Evkuran, "Eş'arî Kelam Sisteminin Teolojik Temelleri Üzerine -Deizm Bağlamında Bir Tartışma-", 2/43.

26 Cafer Genç, "Eğitim Felsefesi Açısından Deizm İmkânının Tartışılması", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 85.

27 Cevizci, "Felsefe", 641.

28 Aydın, *Din Felsefesi*, 215; Brian Davies, *Din Felsefesine Giriş*, çev. Fatih Taştan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2011), 227; Charles Y. Glock, "Dindarlığın Boyutları Üzerine", çev. M. Emin

tanımlanması en güç olandır.[29] Dolayısıyla "yarı-dinî, yarı-felsefî bir hareketi"[30] ifade eden deizmin bir çatı kavram olarak neye karşılık geldiği ve kimleri ifade etmekte olduğu aynı şekilde güçlük arz edeceği muhakkaktır. Bu da demek oluyor ki söz konusu durum, temel temalardan biri olarak çalışmamızda yer alan "dindarlık" ile neyin kastedilmekte olduğunu anlamaya çalıştığımızda da karşılaşabileceğimiz bir vakıa olarak görülüyor. Bu durumda, güvenli sonuçlara ulaşmak için kelimeleri mahiyetleri üzerinden ele almak[31] ve "kelimeler üzerinde anlaşmak"[32] konumuz açısından kaçınılmaz bir gereklilik olarak görülmektedir. Bu hem felsefî hem de ilmî bir usuldür.[33] Ancak, 'kesin tanımlamanın,'[34] her zaman için mümkün olmayabileceği, tanım konusunda "tek anlamlı tutum[un] geniş bir müsamahaya sahip olan tutum"[35] olduğu gibi uyarılar da göz ardı edilemeyecek ehemmiyettedir. Bununla beraber, çok ciddi farklı içeriklerin yüklendiği bir kavramın, kesin ve bütün çeşitlilikleri kuşatıcı bir kavram olarak görülemeyeceğinin ayırdında olarak, belirleyici nitelikleri üzerinden -*tutarlı olmak kaydıyla*- yol almaya çalışacağız.

1. Dindarlık

Din meselesi söz konusu olduğunda, insanların nasıl farklı düşündükleri, farklı hissettikleri ve farklı davrandıkları bir vakıadır. Bu, aslında şöyle veya böyle din ile kurulan ilişkinin (zihinsel ve edimsel yönelimin) ifadesi olarak dindarlığın gerek gündelik dilde ve gerekse de bilimsel terminolojide dine yüklenen ya da yüklenmek istenen anlam ile çok yakın ilişkiye sahip[36] olduğunu dikkatimize sunar. Bu bakımdan bir olgu olarak dinin aşkın ve fakat aynı zamanda "içkin" bir özelliğe sahip "kutsal"la

Köktaş, *Din Sosyolojisi*, ed. Yasin Aktay- M. Emin Köktaş (Ankara: Vadi yayınları, 1998), 252; Gündüz, "Giriş", 18-19.

29 Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Vadi yayınları, 1999), 220.

30 Aydın, *Din Felsefesi*, 142.

31 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 107-108.

32 Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991), 43.

33 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 107-108.

34 Weber, *Felsefe Tarihi*, 43.

35 Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, çev. Ali Coşkun (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 290.

36 Ünver Günay, "Dindarlığın Sosyolojisi", Dindarlığın *Sosyo- Psikolojisi*, ed. Ünver Günay- Celaleddin Çelik (Adana: Karahan Kitabevi, 2006), 9; Glock, "Dindarlığın Boyutları Üzerine", 253.

ilişki bağlamında gerek bireysel gerek toplumsal bazda bir fenomen olarak tezahürü,[37] esasında dindarlık olarak ifade edilen şey olarak da görülebilir. Bu, "insanın kutsal olanı yaşayabilme kabiliyetini"[38] özellikle semavî din açısından bakıldığında, hedeflerinin benimsenip içselleştirilmesi suretiyle Tanrı merkezli bir din ile kurulan ilişkiyi ifade eden[39] bir tezahürdür.

Terim olarak ele alındığında, Arapça "*din*" sözcüğüne Farsça "dar" ekinin eklenmesi suretiyle oluşturulan birleşik sıfat olarak "dindar" kelimesinin[40] genel anlamda "dinine bağlı"[41], ayrıntılı ifade edilecek olursa: "Dinin emir ve yasaklarına hakkıyla uyan, dinine kuvvetle bağlı olup gereğini yerine getiren (kimse)"[42] anlamındadır. Bunun müteradiflerinden biri de "mütedeyyin"[43] kelimesidir. Aynı kelimeye Türkçe "lık" ekinin ilavesiyle türetilmiş "dindarlık" sözcüğünün ise yine umumi bir ifadeyle: "dinine bağlı olma durumu", daha spesifik içerikle söylenilecek olursa: "dinin emirlerini gayretle yerine getirme, bu hükümlerin gerektirdiği gibi hareket etme"[44] anlamına gelir ve bunun da müteradifi olarak "diyanet"[45] kelimesi zikredilebilir. Eğer ki bu tanımlama, dindeki temel inanç umdesi ekseninde yapılırsa dindar: "Allah'a inanmış ve bağlanmış kimse"[46], dindarlık: "Allah'a inanma ve bağlanma" anlamına gelir ki dinin tanımına karşılık gelen bir ifade olarak da ele alınabilir.[47] Bu, yukarıda da işaret edildiği üzere, dindarlık kelimesine yüklenen anlam ile aynı çerçevede din kelimesine verilen anlam arasında çok yakın bir ilişki bulunmasındandır.[48]

---

37 Günay, "Dindarlığın Sosyolojisi", 22.

38 Tümer, "Din", 9/315.

39 Aliyyül-Kârî, *İmam Âzam Fıkh-ı Ekber Şerhi*, çev. Yunus Vehbi Yavuz (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2016), 153.

40 Günay, "Dindarlığın Sosyolojisi", 8.

41 İlhan Ayverdi, "Dindar", *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2006), l/713.

42 Ayverdi, "Mütedeyyin", l/ 727.

43 Hasan Eren ve Diğ. ""Dindar", *Türkçe Sözlük*, (Ankara: Türk Dil kurumu, 1988), 1/379; Ayverdi, "Dindar", l/714.

44 Ayverdi, "Dindar", 1/714; Ayverdi, "Mütedeyyin", 1/727.

45 Ayverdi, "Diyanet", l/727.

46 Ferit Develioğlu, "Dindâr", *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat* (Ankara: Aydın Kitabevi, 2007), 188; Günay, "Dindarlığın Sosyolojisi", 8.

47 Develioğlu, "Dindârlık", 189.

48 Günay, "Dindarlığın Sosyolojisi", 9.

Bu da demek oluyor ki, yaptığımız açıklamalar, "insanların yaratıcı olarak kabul ettikleri üstün güce olan imanlarını, ona yapacakları ibadetlerin bütününü ve bu imâna göre, davranışlarının nasıl olması gerektiğini düzenleyen inanış yolu"[49] olarak dile getirilen din temelinde anlam kazanmaktadır. "Zira birçok insanın da kabul ettiği üzere, din Tanrı'nın emirlerinin yerine getirilmesiyle alâkalı bir fenomendir."[50] Dindarlıktan söz etmek için dinden söz etmenin kaçınılmaz olduğunun açığa çıktığı bu noktada, "deistler içinde dindar düşünürlerin de var"[51] olduğu gibi bir iddia tartışmaya açık olacaktır. Şöyle ki: Yukarıda dinin temel umdesi olan Tanrı üzerinden, dinin tanımına da karşılık geldiğini söyleyerek yer verdiğimiz dindarlık için Tanrı'ya "inanma ve bağlanma", dindar için de Tanrı'ya "inanmış ve bağlanmış kimse" tanımları dahi bir deistin dindarlığını iddia etmeye imkân vermemektedir. Çünkü tanımlarda dindarlık için sadece "inanma" ve dindar için sadece "inanmış" ibareleri yer almamaktadır. Ardı sıra gelen "bağlanma" ve "bağlanmış" ifadeleri tanımlamada temel bir öneme sahiptir. "Tanrı (God) ile Sahici Tanrı (Allah, Godhead) arasında bir ayrıma"[52] gidilmesi, yine dinin hakikatini, peygamberleri ve "peygamberlerin Allah tarafından getirdikleri hükümleri kabul etmeyi [gerektirdiğinden,]"[53] peygamberlik ve din üzerinden sahicilik arayışına yönelik sorular,[54] doğal olarak sahici olup olmayışı üzerinden dindarlığı da sorgulama imkânına işaret eder. Ama nedense, gelenek üzerinden din ve Allah anlayışı sorgulaması[55] yapmak, deizm üzerinden yapmaya tercih edilebiliyor. Bu sebeple diyoruz ki: İnanç(/iman) olmadan ne sahici bir dindarlıktan ne de "dindar"dan söz edilebilir. Fakat bu, sadece inanç(/iman) sahibi olmanın sözü edilen sıfatların geçerliliği için yeterli olduğu anlamına da gelmez. Demek oluyor ki söz konusu iddia, dindarlığa 'iman'ın, deist oluşa 'akl'ın payanda yapılması[56] ile doğrulanabilecek, "kendine özgü deizm"[57] ifadesiyle geçiştirilebilecek bir iddia değildir.

---

49 Ayverdi, "Din", 1/712.

50 Davies, *Din Felsefesine Giriş*, 220.

51 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 14.

52 Berger, *Kutsal Şemsiye*..., 303.

53 Aliyyül-Kârî, *İmam Âzam Fıkh-ı Ekber Şerhi*, 153.

54 Berger, *Kutsal Şemsiye*..., 301, 302.

55 Yaşar Nuri Öztürk, *Din Maskeli Allah Düşmanlığı Şirk ve Şirke Tepkinin Felsefeleşmesi* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2013), 24.

56 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 14.

57 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 118, 119.

Sözün geldiği bu noktada, deizmin ortaya çıkmasının önemli sebeplerinden biri, tarihsel olarak bakıldığında belki de en önemli sebebi olarak öne sürülen, ikraha yol açan dindarlığı bahse konu etmek gerekir. Sözlükte "dindar kelimesine "*dinine sıkıca bağlı olup onun buyruklarına uyan*" anlamının yanı sıra "*dini yanlış anlayarak kendini birtakım boş inanlara kaptırmış olan*, "*bir inanışa veya düşünüşe körü körüne bağlanıp ondan başkasına düşman kesilen*" ve "*din taassubunu başkasının hürriyetine saldıracak kadar ileri götüren*" gibi anlamların verildiği"[58] de vakidir. Bu noktada, ikrah yol açan dindarlığa karşılık kullanılan spesifik bir adlandırma ifadesi olarak "dincilik"[59] ve onu temsil eden anlamında "dinci"[60] tabirlerini de zikredebiliriz. İlki bir eğilimi ifade ederken ikincisi eğilim sahibini, tanımlamaktadır. Biz, "din istismarı ya da din üzerinden istismar yani dinin kişisel çıkara alet edilmesi olarak ifade edilebilecek 'dincilik' ya da "dinciliğin ikrahı"[61] gibi tabirlerin yerine, din adına sergilenen, en hafifinden en ağırına kadar hoşnutsuzluk hatta nefret uyandıran uygulama ve dayatmaları ifade etmek üzere '*ikraha yol açan dindarlık*' tanımlamasını tercih ediyoruz.

2. İkraha Yol Açan Dindarlık ve Deizm

İkrah, kürh (/kerh) kökünden türeyen Arapça bir kelimedir. Türkçe sözlüklerde, 'ikrâhlık', 'kerîh', 'ikrâhen', 'kerhen' vb. türevleriyle de yer alır. 'İkraha yol açan', 'ikrah veren' 'ikrah uyandıran' vb. aslında aynı manaya gelen söz gruplarındaki başat kelime olan ikrahın ne anlama geldiği hususunda şunları kaydetmek mümkündür: "Tiksinme(k), iğrenme(k),"[62] "bir işi istemeyerek yapmak"[63] ve "zorlama, baskı,"[64] "birini rızası olmaksızın bir işe zorlamak,"[65] "zorla yaptırmak,"[66] "mecbur etmek."[67] Türevleri de göz

58 Günay, "Dindarlığın Sosyolojisi", 8.

59 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 24, 32, 241.

60 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 24,25.

61 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 25.

62 Eren ve Diğ., "İkrah", 1/692; Abdullah Yeğin, "İkrah", *Osmanlıca Türkçe Yeni Lügat,* (İstanbul: Hizmet Vakfı Yayınları, 1992), 262.

63 Yeğin, "İkrah", 262.

64 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 237, 246.

65 Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf, "krh", *Kitabu't-Ta'rifât*, thk. Muhammed Rahman el-Ma'raşî, (Beyrut: Daru'n-Nefâis, 2003), 91; Mevlüt Sarı, "krh", *el- Mevarid (Arapça-Türkçe Lügat)*, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1982),1301.

66 Yeğin, "İkrâh", 262.

67 Serdar Mutçalı, "krh", *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995, 758.

önünde bulundurularak bakıldığında, ilgili kelimenin başlıca iki anlamı ifade ettiği söylenebilir: İlki, "tiksinme(k), iğrenme(k)"[68] İkincisi ise "istemeyerek, istemeye istemeye, gönülsüz"[69] anlamlarıdır. Yani biri, "insanın kendi tab'ından veya aklından kaynaklanan bir hoşlanmama, [diğeri ise] hariçten gelen bir zorlamanın yol açtığı meşakkat."[70] Bu durumda, görüleceği üzere 'ikraha yol açan dindarlık' ifadesi tamamen menfi anlamda kullanılmış olmaktadır.

Bu noktada Orta Çağ Avrupa'sında baş göstermiş deizmin çıkış nedenini hatırlamakta yarar vardır. "Halkın imanını[n] soruştur[ulması],"[71] böylece Kilise'nin genel kabulünden farklı ve bu nedenle "sapkın sayılan inançlara sahip ol[anların],"[72] "günah[ları] sebebiyle aforoz edilmel[leri,]"[73] "bu inançlarda ısrar edenleri[n] sürgün"[74] edilmeleri, öyle ki bu sürgünün tahammül sınırını aşan, "en acımasız işkenceler"[75] yoluyla "ölüm ile dünyadan atılma"[76] boyutuna vardırılması ve tüm bu tutumların ya "dine rağmen"[77] ya da "din adına"[78] bizatihi "kutsal metinlere dayan[dırılarak]"[79] gerçekleştirilmesinin, özellikle düşünce ve bilim insanlarının dine karşı tutum sahibi olmalarında büyük rol oynadığının altını çizmek gerekir. O dönem, "gerek Avrupa'da hüküm süren ve iktidarlarını kilise ile pekiştiren krallar, gerek bizzat kendisini, egemenlerin içinde birinci olarak gören"[80] Papa, Devlet-Kilise ilişkilerini "Sezaro-Papizm" olarak nitelendirilecek"[81] bir raddeye getirmişlerdir. İşte bundandır ki "dini ihti-

68 Eren ve Diğ., "İkrah", 1/692.

69 Eren ve Diğ., "İkrah", 1/692.

70 Ali Bardakoğlu, "İkrah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/30.

71 Ahmet Hikmet Eroğlu, "Farklı İnancı Tehdit Olarak Algılamanın Sonucu: Engizisyon Terörü", *Dini Araştırmalar Dergisi* 7/20 (2004), 97.

72 Eroğlu, "...Engizisyon Terörü", 95.

73 Eroğlu, "...Engizisyon Terörü", 96.

74 Eroğlu, "...Engizisyon Terörü", 95.

75 Eroğlu, "...Engizisyon Terörü", 98.

76 Eroğlu, "...Engizisyon Terörü", 96.

77 Afzalur Rahman, *Sîret Ansiklopedisi*, 5/89; Vasfi Raşit Seviğ, "Engizisyon Muhakeme Usulü", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 18/1 (1961), 10.

78 Afzalur Rahman, *Sîret Ansiklopedisi*, 5/106.

79 Eroğlu, "...Engizisyon Terörü", 94.

80 Afzalur Rahman, *Sîret Ansiklopedisi*, 5/106; Eroğlu, "...Engizisyon Terörü", 96.

81 Eroğlu, "...Engizisyon Terörü", 95.

rasların en kuvvetli ve en zalim bir ihtiras teşkil eylediği,"[82] "siyasî ihtiras ve zulümleri[n] eski dinî ihtirasın kıyafet değiştirmiş şekli ol[duğu]"[83] gibi görüşler dile getirilebilmiştir.

Deizme yakından bakıldığında, "Tanrı'nın varlığını değil, ruhbanlığı ve kilise otoritesini reddet[mekle]"[84] baş gösterdiği görülür. "Batı kültürüne özgü dinin bir kurumsallaşması olan kilise"[85] karşısındaki muhalefetiyle varlık gösterdiğinden doğuşu itibariyle deizm, Batı dünyasına özgü tarihi şartların bir ürünü,"[86] "İncili ve kilise otoritesini reddeden bir tür düşünce hareketidir."[87] Hem Hıristiyan teolojisindeki akla aykırı esaslara, hem de bilim adamları ve çalışmalarına karşı manevi baskı kurmakla yetinmeyip, kurumsal yapılarından güç devşirerek şiddet uygulayan din adamlarına karşı başlatılmış bir hareket iken[88] deizmin vahyi ve peygamberliği reddeden bir inanç biçimi olarak İslam dünyasına yansıtılabilmiş[89] olması dikkat çekicidir. Halbuki tarihsel olarak bakıldığında, deizmin "İslâm Ortaçağı'ndaki muadilinden söz edebilmek zordur."[90] Bu konuda M. Aydın, "İslâm âleminde "deizm" diye adlandırabileceğimiz bir cereyan yoktur. Olsa olsa deizmin bazı görüşlerini andıran fikirlere sahip Müslüman düşünürlerden bahsedilebilir"[91] der. Bunda, İslâm'ın inanç esaslarının özgünlüğü kadar, İslâm'ın "özel bir ruhbanlık ya da dinî hiyerarşinin olduğu bir sınıfı öngörmemiş"[92] dolayısıyla dini otoriteyi herhangi bir kişi veya kurumun tekeline vermemiş olmasının[93] rolü büyüktür. Bilinen odur ki "İslam ne din sınıfına izin verir ne de din

---

82 Seviğ, "Engizisyon Muhakeme Usulü", 12.

83 Seviğ, "Engizisyon Muhakeme Usulü", 12.

84 Aydın Topaloğlu, "Ateizm", *Din Felsefesi*, ed. Latif Tokat (Ankara: Bilay Yayınları, 2018), 151.

85 Berger, *Kutsal Şemsiye*..., 291.

86 Hüsameddin Erdem, "Deizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/110.

87 Topaloğlu, "Ateizm", 151.

88 İbrahim Coşkun, "Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 45-63; Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 14.

89 Topaloğlu, "Ateizm", 152.

90 Erdem, "Deizm", 9/112.

91 Aydın, *Din Felsefesi*, 144.

92 Afzalur Rahman, *Sîret Ansiklopedisi*, çev. Kenan Dönmez vd. (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 1996),4/481.

93 Topaloğlu, "Ateizm", 152.

adamlığı diye bir mesleğe, Bu tabirler İslam'ın kutsal metinleri içinde kelime olarak bile geçmemektedir."[94] Hıristiyanlık özelinde bakıldığında ve özellikle Orta Çağdaki kilise hegemonyasının din adına sergilemiş olduğu baskıyı ileri boyuta, amansız ve acımasız şiddet boyutuna vardırarak[95] ikraha yol açan dindarlığın kurumsal teşekkülü olarak tarihe kayıt düştükleri engizisyon üzerinden bir okuma yapıldığında, kimilerinin dinler tarihini, "din adına işlenmiş hataların tarihi"[96] olarak değerlendirmeleri anlaşılmaz değildir. Bu zaviyeden İslam coğrafyasına bakıldığında, Orta Çağ Batı dünyasında yaşananlarla kıyas kabul etmese de ikraha yol açan dindarlık adına yaşanmışlıkların hiç söz konusu olmadığı da elbette söylenemez.[97] Buna rağmen dün bunun deizm olarak yansıyan bir sonucunun olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Bugün için söyleyecek olursak: Deizmin bizce, münferit ve dolayısıyla kopartılan gürültüye asimetrik olan tezahüründen söz edilebilir.[98] Üstelik ikraha yol açan dindarlık ile sınırlandırılamayacak muhtelif nedenlerine[99] rağmen. Bu, dinî ve kültürel yapının farklılığını nazar-ı itibara almayı gerektiren bir durumdur. Bu açıdan bakıldığında, içinde nefreti de barındıran "zorlama(/icbar)" anlamını verebileceğimiz "ikrah"ın İslâm'da olmadığı, hem de mutlak anlamda olmadığı temel esası[100] açık biçimde görülecektir. İkraha karşı çok kararlı olan,[101] dinden[102] ve insanın hayatından[103] ikrahı çıkaran Kur'ân'da gördüğümüz "*Dinde zorlama yoktur*" (Bakara 2/256) hükmü, "zorlamanın bütün çeşitlerini yasaklıyor; ne zorla birini dine girdirmek, ne din adına dinî bir şey ya da herhangi bir şey yaptırmak.[104] İslâm'da "dinin şanı ikrah

---

94 Öztürk, *Din Maskeli…,* 186; Öztürk, *Tanrı, Akıl ve …,* 198.

95 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve …,* 194-195, 226.

96 Cevizci, "Deizm", 407.

97 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve …,* 226.

98 bk. Hasan Peker, "Tanrı ve Din Tasavvuru Bağlamıyla Deizm ve Yayılımı Üzerine", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (Haziran 2018), 13-42.

99 bk. İkdam Eğitim Derneği (İKDAM), *Gençlik ve İnanç Konulu Çalıştayın Sonuç Bildirisi* (Erişim 06 Şubat 2020).

100 Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, ts.), 2/860, 867; Seyyid Kutup, *Fizılal-il Kur'an -Kur'an'ın Gölgesinde-*, çev. İ. Hakkı Şengüler vd., (İstanbul: Hikmet Yayınları, ts.), 2/46.

101 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve …,* 237.

102 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve …,*60, 153.

103 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve …,*237, 242.

104 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/861; Fîzilâl, c: 2, 46; Öztürk, *Tanrı, Akıl ve …,* 238.

etmek değil belki ikrahtan korumaktır."[105] Bu, "Hakk'ın dininin temel özelliği[dir]."[106] Zira hakikat odur ki: zorlama ile ne Hakk'ın dini olur[107] ne de hakiki dindarlık.[108] İtikadî ve fikrî olarak öne çıkarılabilecek bu gerçek diğer bir gerçeği, din müntesibinin inandığı ve benimsediği dini temsil kabiliyetinin ayrı bir değerlendirme konusu olduğunu gölgelemez. Dinin kendi öz tabiatı ile dine bağlılığın tezahür biçimini ifade eden dindarlık,[109] daha spesifik bir ifadeyle "İslâm ile Müslümanlık arasındaki farkın daima göz önünde bulundurulması gerekir."[110] Aliya İzzetbegoviç'in "İslam, en iyisi. Bu, hakikat; ama biz, en iyisi değiliz."[111] sözü, bunun veciz bir teyididir.

Din ile kurulan olumlu ilişkinin ifadesi olarak 'dindarlık' ve bunun olumsuz tezahürü olarak 'ikraha yol açan dindarlık', din ile dinin müntesibi arasındaki bağın bir tür göstergesidir. Bu açıdan bakıldığında, mensup olunan din, ona mensup kişi ve bağlılığın tezahür biçimi, yani dinî inançların hayata geçirilmesi şeklinde üçlü bir bileşen söz konusudur. Biz her üç bileşeni göz önünde bulundurarak din ile müntesibi arasındaki algısal temsilin (dindarlık) negatif yansımaları (ikrahlık veren) üzerinden, özellikle İslâmî referanslar eksen alınarak ve İslâmî terminoloji kullanılarak deizmin lehine haklılandırmaya yönelik ileri sürülen bazı argümanları ve bu argümanlar üzerinden, müspet bir algının inşasına "kapı aralayan" bazı yaklaşımları bahse konu ediyoruz.

3. Deizmi Haklılandırmaya Yönelik Algı Oluşturucu Bazı Argüman ve Açıklamaların Kritikleri

Bir yandan gerek tarihsel gerekse güncel, dinî tutumların ikraha yol açanları üzerinden varlık nedenine vurgu yaparak, öbür yandan deistin şahsında müspet dindarlık ile ilintileyerek ve ayrıca dinî -*Müslüman*

---

105 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/860.

106 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 153.

107 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/864; Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 153.

108 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/861.

109 Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1990), 254; Afzalur Rahman, *Sîret Ansiklopedisi*, 5/89.

110 Merrly Wyn Davies, *İslamî Antropolojinin Oluşturulması*, çev. Tayfun Doğukargın (İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991), 93; Ali Bardakoğlu, *İslam'ı Doğru Anlıyor muyuz?* ed. Ahmet Ertürk, (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 18; Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 279;

111 Aliya İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, çev. Alev Erkilet vd. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 414-415.

toplum özelinde şahıslar ve Kur'ân'dan- referanslar bulmaya çabalayarak deizme yönelik müsamahanın da ötesinde bir meşruiyete kapı aralayıcı ve müspet anlamda algı inşa edici izlenimi uyandıran haklılandırıcı kimi argüman ve açıklamaları sorgulayacak ve ne derece tutarlı olduklarını görmeye çalışacağız. Lakin daha önce "haklılandırıcı" ifadesi ile ne kastetmekte olduğumuzu açıklamamız gerekecektir.

Genel olarak "haklı kılma"[112] olarak ifade edebileceğimiz haklılandırma: "Bir iddiayı, bir sonucu, bir önermeyi ya da belli bir davranış tarzını, yeterli nedenler, tatmin edici deliller ve sağlam dayanaklar göstererek savunma, destekleme"[113] anlamındadır. Haklılandırmanın inanç ile ilişkili bir boyutu vardır. [114] Zira "haklılandırma ancak kişinin inanç sisteminin "tutarlı olması durumunda ortaya çıkar."[115] Bu arada, eleştir[menlerce], "tutarlılığın doğruluk için bir rehber olduğunu düşünme[nin] hatalı olduğu [nun] iddia [edilmiş]"[116] olduğunu da not düşelim. Bu, "tutarlılık barındıran [ancak] doğru olmaya[ndan][117] söz edilebileceği anlamına gelir. O halde tutarlılık yoksa doğruluk ihtimali hepten yoktur demektir. Görünen o ki çalışmamızda görüşlerini ele alıp kritik ettiğimiz müellif, teizmden kaçıp deizme sığınma davranışını, din adına sergilenen zorlayıcı ve nefret ettirici edimlerin sonucu olduğu[118] görüş ve inancıyla haklılandırıp onaylama ve söz konusu onamasını Kur'ân'an'la pekiştirme yoluna gitmektedir. Bu mümkün müdür? İlgili birtakım argümanları ele alıp kritik ederek bunun mümkün olup olmadığını görmeye çalışacağız.

3.1. Şahıslar Ekseninde Deizme Yönelik Algı İnşası ve Problematiği

Dindarlık kavramının, kişinin mensubu bulunduğu din ile münasebetini ifade ettiği, din müntesibine atfı durumunda, kişinin 'dindar' diye tanımlanmasını sağladığı ve umumiyetle müspet manada kullanıldığı yukarıdaki izahlardan anlaşılmıştır. Burada, her din ve her din müntesibi için bahse konu edilebilecek bu nitelemenin bir deiste, evet, Tanrı'nın varlığına yönelik kabulü olan, ancak varlığına sebep olduğu varlıklar -*özelde*

---

112 Cevizci, "Haklılandırma", 742.

113 Cevizci, "Haklılandırma", 742.

114 Ufuk Özen Baykent, "Epistemik Haklılandırma Kavramı Üzerine Bir İnceleme", *Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/2 (Güz 2017), 199.

115 Baykent, "Epistemik Haklılandırma Kavramı Üzerine Bir İnceleme", 202.

116 Baykent, "Epistemik Haklılandırma Kavramı Üzerine Bir İnceleme", 205.

117 Baykent, "Epistemik Haklılandırma Kavramı Üzerine Bir İnceleme", 205

118 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...*,25.

insan- ile dinamik ve süregelen münasebetini kabul etmediği bilinen bir deist için kullanımı mümkün müdür? Öte yandan, dindar birinin deist olarak anılması mümkün müdür? İlgili birtakım veriler üzerinden bu vb. sorularla konuyu irdeleyelim istiyoruz.

3.1.1. Deist(ler)in Dindar Olarak Nitelendirilmesi Sorunu

"Deistler içinde dindar düşünürlerin de var"[119] olduğu iddiası, yukarıda kısmen açıklamaya çalıştığımız bilindik anlamda "din" ve "dindarlık" üzerinden okunarak doğrulanamaz. Zaten böyle bir yaklaşım doğru da olmaz. Zira genel itibariyle bakıldığında, deizmin 'kutsal' anlayışı, ne peygamber (vahiy, kitap) ne de Tanrı'ya ait bir din içerir.[120] Nitekim iddia sahibinin kitabına ad olarak da dile getirdiği gibi deizm, "*Tanrı, Akıl ve Ahlâktan Başka Kutsal Tanımayan Dini İnanç*" olarak dile getirilmektedir. Bu sebeple "dindar" olan birisi teist biridir, deist değil.[121] Yazarın Tanrı'ya inanan ama "dinlere inanmayan bir felsefî mezhep"[122] olarak deizmi tanımlaması, onun "deist mü'minler"[123] şeklindeki nitelemesini anlaşılır kılar. Fakat yazarın "dindar deist" nitelemesinde bulunabiliyor olması su götürür. Zira deistin vahyi, dolayısıyla vahyin bildirdiği dini yani Allah'a ait dini inkâr etmekte olduğu bir gerçektir. Bilinen odur ki deizm, "Tanrı'yı sadece ilk sebep olarak ileri süren ve ona başka hiçbir nitelik ve güç tanımayan aklî bir doktrin[dir]."[124] Bu görüş, Aristoteles'e kadar geri gider. Aristoteles'in Tanrı anlayışı ise teizmin özellikle vahye dayalı din(-leri) ifade eden, Meselâ Kur'ânî teizmin Allah anlayışı ile örtüşmemektedir.[125] Üstelik Tanrı hakkındaki görüşlerinde dinî anlayışa en çok yaklaşan ilk iki büyük filozof[tan biri olduğu halde.]"[126]

Bu sebeple dindar deistten söz eden iddia, belki deizme yüklenilen anlam içeriklerinde yer alan temel esaslarla uyumlu olacak biçimde, "tabii[/doğal] din namıyla felsefî din"[127] üzerinden ele alınabilir ki bu

---

119 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 14.

120 Bolay, "Deizm", 49; Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 9-10.

121 Ertuğrul, "Deizm", 116; Aydın, *Din Felsefesi*, 142.

122 Öztürk, *Din Maskeli...,* 453-454.

123 Öztürk, *Din Maskeli...,* 450; Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 50.

124 Hüsameddin Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri* (Konya: Hü-Er yayınları, 1999), 151.

125 Aydın, *Din Felsefesi*, 138, 140-141, 171.

126 Aydın, *Din Felsefesi*, 33.

127 Ertuğrul, "Deizm", 115; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012), 322; Bolay, "Pozitivizm", 216; Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 148.

durumda sözü edilecek olan, "doğal dindarlık"[128] diye *kendine özgü bir çeşit dindarlık* olarak dile getirilebilir. Ağırlıklı olarak deistler, vahye yer vermeyen tabii din anlayışını benimser.[129] "Bu anlayışa göre din tabii olan, tabiatın bize verdiği hislerden ibaret olandır. Tabii hisle varlığa bağlanmak, onu duyabilmektir. Böylece tabii his, tabii din olmuş olur. Tabiatın dışında din diye özel bir yol, özel bir müessese olamaz."[130] Bu yöndeki anlayışın muhtelif yansımaları söz konusudur.[131] İster "büyük filozoflar"[132] şahsında dar bir çerçevede ister antropolojik bir telakkiyle insanî olanı dinî olarak görecek[133] bir genişlikte dile getirilsin, sözü edilen dindarlık, gündelik kullanımda, ilk elden çağrıştırdığı anlamdan uzak bir dindarlıktır. İnsanın "tabiat kanunlarına boyun eğmek"[134] vb. anlamlar yükleyerek "kendi muhayyilesi, tasavvuru (...) sonucu ortaya koyduğu ve kavramsallaştırdığı bir bağlılığı[n],"[135] dindarlık anlamında neye tekabül ettiği belirsizlik taşır. Kimi doğal teoloji taraftarları, "beşerî aklın doğal gücü vasıtasıyla incelendiğinde şeylerin kaynağı ve hedefi olan Tanrı'nın kesin olarak bilinebil[eceği]"[136] görüşünü paylaşır. Bu, "insanın "bilişsel donanım[ının] Tanrı'nın onu işlev görmek üzere tasarımladığı şekilde işlediğinde"[137] mümkün olur. Ancak Yüce bir Yaratıcı'nın varlığını tasavvur ve O'na inanmanın ötesinde meselenin bir diğer boyutu vardır ki o da O'nunla ilişki ve etkileşimi ifade eden "bağlanma,"[138] yani dindir. Dua gibi insan için olmazsa olmaz ve "dindarlık mekanizasyonunun en

---

128 Ertuğrul, "Deizm", 115; Ahmet Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine* (Ankara: Vadi yayınları, 1999), 34.

129 Aydın, *Din Felsefesi*, 141.

130 Yümni Sezen, "Deizm Masalı", Yeniçağ Gazetesi, (02.09.2017), https://www.yenicaggazetesi.com.tr/deizm-masali-prof-dr-yumni-sezen-171743h.htm

131 Davies, *Din Felsefesine Giriş*, 221; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 322; Afzalur Rahman, *Sîret Ansiklopedisi*, 5/103; Bolay, "Pozitivizm", 216.

132 Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 34.

133 Thomas Luckman, *Görünmeyen Din*, çev. Ali Coşkun- Fuat Aydın (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 45; Berger, *Kutsal Şemsiye*..., 291.

134 Afzalur Rahman, *Sîret Ansiklopedisi*, 5/93.

135 Afzalur Rahman, *Sîret Ansiklopedisi*, 5/93.

136 Davies, *Din Felsefesine Giriş*, 22.

137 Alvin Plantinga, "Teizm, Ateizm ve Rasyonalite", çev. Ferhat Akdemir, *Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayınları, 2012), 1/207.

138 Wach, *Din Sosyolojisi*, 163; Mehmedoğlu, *Tanrı'yı Tasavvur Etmek*, 16, 25, 28, 41.

karakteristik"[139] vasıtası olan, insanın Yaratıcı'sıyla fikren ve hissen bir münasebet kurma çabasına karşılık gelen fıtrî bir yönelişe[140] bile yer vermeyen bir din, "doğal din" olarak tanımlansa da insanın doğasıyla ne kadar örtüşeceği düşünülmeye değerdir. İşte "Tanrı ile insan arasında canlı bir ilgi[ye varlık tanımayışı]"[141] sebebiyle bir deistin dindar olarak nitelenmesi yerinde bir niteleme olmayacaktır. Deistin kendisi dahi bunu benimsemeyecektir. Bu, meselenin bir yönüdür. Meselenin bir diğer yönü vardır ki o da sözü edilen kimsenin gerçekte dindar biri olması durumunda,[142] deist olarak nitelendirilmesinin uygun düşüp düşmeyeceğidir.

3.1.2. Din Müntesibinin Deist Olarak Nitelendirilmesi Sorunu

Evvela belirtelim ki "İslâm âleminde "deizm" diye adlandırabileceğimiz bir cereyan yoktur. Olsa olsa deizmin bazı görüşlerini andıran fikirlere sahip Müslüman düşünürlerden bahsedilebilir."[143] Ahirete yönelik inançlara sahip bulundukları ifade edilen[144] ve aynı zamanda deist oldukları söylenilen şahsiyetler[145] için ise şu söylenebilir: Ahiret, ölüm sonrası mükâfat ve ceza gibi inanç esaslarına sahip, dolayısıyla dinî anlayışa yakın duranlara "çok kere deist gözüyle bakılmadığı,"[146] zaten "bu noktaya gelmiş bir deizmin teizmden pek farklı olmayacağı"[147] görüşü makul görünmektedir.

"On yedinci yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan deizmin savunucuları[nın] kendilerini (...) özellikle de karşı çıkıp şiddetle eleştirdikleri teist konumdan ayırabilmek için deizm terimini bilinçli olarak kullanmış"[148] oldukları gerçeği bile deist birisine teist ve teist olduğu apaçık olan birisine deist demenin uygun olmadığını göstermeye kâfi gelir. Kaldı ki tanımlamanın ayırdında olmak koşuluyla kişinin kendisine yönelik böyle bir tanımlamayı kabul edip etmeyeceği, başka bir söze ihtiyaç

---

139 Mensching, *Dinî Sosyoloji*, 176; Kurt, *Din Sosyolojisi*, 144.

140 Alexıs Carrel, *Dua*, çev. M. Alper Yücetürk (İstanbul: Yağmur Yayınları, 1977), 443; Abbas Mahmud Akkad, *Kur'an Felsefesi*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Nur Yayınları, ts.), 65.

141 Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 322; Mehmedoğlu, *Tanrı'yı Tasavvur Etmek*, 29-30.

142 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 114.

143 Aydın, *Din Felsefesi*, 144.

144 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 15.

145 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 119.

146 Aydın, *Din Felsefesi*, 142.

147 Aydın, *Din Felsefesi*, 142.

148 Cevizci, "Deizm", 406; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 322.

bırakmayacak derecede önem arz eden bir husustur. Bu sebeple "dinci zorbalığın ve akıl düşmanlarının kahrına uğramış ölümsüz Müslüman düşünürlerin birçoğunun, adı konmamış deistler olarak anılabilecekleri"[149] görüşü kabul edilemez. Zira ne "dinci zorbalığın ve akıl düşmanlarının kahrına uğramış [olmak]"[150] ne onlarla "mücadaleye inan[ıp] bu imanı hayatına egemen kılma[k]"[151] ne de "aklın onayının dinin kabul edilebilirliğinin de ölçüsü olduğunu"[152] kabul etmek deist olarak adlandırmanın yeter nedenidir. Yazarın "aşırı deist fikirler"[153] diye nitelese de deizmin vahyi, peygamberi, ibadeti, hasılı dini kabul etmemek gibi alâmeti farikası ortadadır[154] ve meseleye buradan bakıldığında, İslâm düşünce tarihinde deist diye pek az isme hatta sadece iki isme yer verilebileceğini yazarın kendisi dahi ifade etmektedir.[155] Yazarın deizmin alâmeti farikasını "dinin pratiklerinin [ibadetlerin] önemsenmemesi"[156] ve "peygamberlerin önemsenmemesi"[157] olarak işaret ettiği unsurları, 'ret' üzerinden değil de "önemsemeyiş" üzerinden okumak, yazarın görüşlerine referans gösterdiği Kur'an perspektifinden bakıldığında yine problem arz edecektir. İlginçtir ki "ibadetsiz dindarlık olmaz"[158] yargısını kitabında paylaşan aynı yazardır.

Eserinde, "Deizme Kapı Aralayan Müslüman Düşünürler" başlığı altında ve hemen ilk sırada İmamı Âzam ismine yer vermiş olduğunu gördüğümüz yazara göre, "İmamı Âzam, ameli imandan bir parça saymamaktadır. Bunun anlamı ise deizme kapı aralamaktır."[159] Yazarın bu yöndeki bir çıkarımın "iyi niyetli ve felsefî bir yaklaşımla"[160] yapılacak bir okumanın sonucu olduğu yönündeki açıklaması hayret vericidir. İmamı

149 Öztürk, *Din Maskeli...,* 455.

150 Öztürk, *Din Maskeli...,* 455.

151 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 118.

152 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 127, 129-130.

153 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 119.

154 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 119.

155 Öztürk, *Din Maskeli...,* 477.

156 Öztürk, *Din Maskeli...,* 451- 452.

157 Öztürk, *Din Maskeli...,* 451- 452.

158 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 115.

159 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 114.

160 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 114.

Âzam'ın kendi eserindeki şu ifadeler bile böyle bir iddianın zafiyetini göstermeye kâfidir:

"Bir Müslüman, helâl saymaması şartıyla, büyük günahlardan birini işlemekle kâfir sayılmaz. Bu durumdaki bir kimseden îman ismi kaldırılmaz, ona gerçek anlamda mü'min denir. Bir mü'minin kâfir olmamakla beraber günahkâr olması câizdir. (...) "Fakat kim bütün şartlarına uygun, müfsit ayıplardan uzak amel işler ve onu küfür ve dinden dönme gibi şeylerle boşa çıkarmaz ve dünyadan mü'min olarak ayrılırsa, şüphesiz Allahü Teâlâ onun amelini zayi etmez..."[161]

İmam Âzam'ın açıklamalarında, büyük günahlardan birini işlemekle kâfir sayılmayacağını ifade ettiği kişinin sözün başında "*Müslüman*" olarak anıldığını, yine "*helâl saymaması şartıyla*" ve amellerin "*küfür ve dinden dönme gibi şeylerle boşa çıkar[ılmaması]*" gibi ifadelerin -önemli bir detay olarak- dinin kendisini kabullenmeyi; itikat esaslarına iman etmeyi ve yerine getirmede gevşeklik gösteriyor olsa da dinî emir ve yasakları kabullenmeyi gerektiren[162] ifadeler olduğu görülmektedir. O halde nasıl oluyor da İmam Âzam'ın Tanrı'ya varlık tanıyıp ancak ona nispet edilecek dine -*emir ve yasaklarına*- varlık tanımayan deizme kapı araladığı sonucuna varılıyor? Bu yönde bir çıkarım, nasıl oluyor da iyi niyetli ve felsefî bir okumanın ürünü olarak sunulabiliyor?

Diğer bir husus, "zulümle mücadeleye inanan ve bu imanı hayatına egemen kılan" yönü üzerinden İmam Âzam'ın deizm ile ilişkisini kurarken[163] yazarın yöntem hatasına düşüyor olmasıdır. Zira bu noktada onun yaklaşımı, "iki şey arasındaki belirli birtakım benzerliklerden yola çıkarak, bu şeylerin başka bakımlardan da benzer olduğu sonucunu çıkarsamak suretiyle argüman oluşturmaya imkân veren ve çoğu zaman yanlış sonuçlara götürebilen bir akıl yürütme biçimi[164] olan analojik yöntemi tedai ettiriyor. Dinci dayatmaları dışlamak, onlarla mücadele etmek deizmin

---

161 Ebu Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber* (Birleşik Arap Emirlikleri: el-imarâtü'l-arabiyye, 1999), 43; Ebu'l-Muntehâ Ahmed b. Muhammed Muğnîsâvî, *Şerh'u Fıkh'l-Ekber*, Haydarâbad: Meclisü Dâirâti'l-Me'arifi'n-Nizâmî, 1815,127-133; Aliyyü'l-Kârî, *İmam Âzam Fıkh-ı Ekber Şerhi*, 152.

162 Beyazîzade Ahmed Efendi, *İmam-ı Azam Ubû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2000), 38, 40.

163 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 118.

164 Cevizci, "Analoji", 92-93.

esasıdır[165] diye bir tespitte bulunup oradan her dinci dayatmalara karşı duranı deist olarak görmek[166] gibi bir sonuca varmak, bu görüşe imkân vermeyecek önemde farklılıkları hesaba katmadan,[167] yalnızca "benzerlik[ler]"[168] üzerinden yürüyerek "gelişigüzel genellemede bulunma[k]"[169] yanlış bir analojinin örneği olarak görülebilir. Hem yazarın kendisi, şu sözüyle kendi savını çürütmektedir: "Dindarlar ve deistler kadar insana saygılı ateistler de ortak bela olan dincilik karşısında bilerek mücadele edeceklerdir."[170] Demek oluyor ki ikraha yol açan dindarlıkla mücadele 'deist' olmayı ya da 'deist' sayılmayı gerektirmemektedir. Bunun deizmi haklılandırmada yetersiz bir çıkarım olduğu açıktır. Zira Bir teist hatta bir ateist de bu mücadeleye omuz verebilmektedir.

Başka bazı Müslüman âlimler için deizme kapı araladıkları yönünde iddiasını yinelediği görülen yazar, Kur'an'a yönelik olarak aynı iddiayı öne sürebilmiştir. Bu noktada biz, Kur'an'a dayandırılan argüman(lar)ı ve ilgili birtakım çıkarımları ve açıklamaları eleştirel bir okumayla değerlendirmeye alacağız.

3.2. Dinî Referansla Haklılandırarak Deizme Dair Algı İnşası ve Problematiği

Açıktır ki "her yeni fikir başlangıçta kesinlikle bir kişi ile sınırlıdır. O zamana kadar yalnız bir kişinin zihninde yer eder. Dünyada yalnızca bir adam ona inanır."[171] Paylaşıldığında, o görüş kabul görür ya da görmez. İşte üzerinde duracağımız "*Kur'an, deizmi teşvik eden, terviç eden bir kitap değil ama ona kapı aralayan bir kitaptır*"[172] görüşü de bu türdendir. Nitekim görüşün sahibi "Kur'an'ın deizme kapı araladığını söylemek büyük bir iddiadır; tarihte belki de ilk kez tarafımdan gündeme getirilen

---

165 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 16.

166 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 118, 119, 323-324.

167 İbrahim Emiroğlu, *Mantık Yanlışları* (Ankara: Elis Yayınları, 2017), 213; Davies, *Din Felsefesine Giriş*, 255.

168 A. Kadir Çüçen, *Mantık*, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2015, 21; Emiroğlu, *Mantık Yanlışları*, 224-225.

169 Emiroğlu, *Mantık Yanlışları*, 86.

170 Öztürk, *Din Maskeli...,* 458.

171 Afzalur Rahman, *Sîret Ansiklopedisi*, çev. Yusuf Balcı vd. (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 1996), 1/504.

172 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 471.

bir iddiadır"[173] diyerek bunu ikrar eder. "Neden ve Niçin yapıyor bunu Kur'an?"[174] diye soran yazar şu cevabı verir: "Temel hedef ve olmazsa olmaz değer ulûhiyetin tasdik ve takdisidir."[175]

Haklılandırmada deizm lehine algı oluşturabilecek görüş ve iddialardan belki de en ekstrem olanı Kur'an referans gösterilerek ileri sürülen bu görüştür. Söz konusu iddiayı Kur'an'dan referanslar vererek kritik etmek, böylece temellendirilmesindeki yetersizliği ve isabetsizliği açık etmek mümkündür. Ancak biz, yazarın bu vb. birtakım görüş ve iddialarını, yine kendisine ait farklı hatta zıt görüşler üzerinden değerlendirmeye almayı, yer yer karşı sorularla sorgulamaya konu etmeyi yeğliyoruz.

a) Tanrı ve din hakkında bilgilenmenin bir adresi olarak Kur'ânı işaret eden[176] yazar, "gerçek dini yaşayabilmek, dini gerçek yapısına uygun olarak kaynağından bizzat tetkik etmiş bilge bazı insanlara nasip olabilmektedir. Bunlar istisnanın istisnasıdır."[177] Sair insanlar "dini kaynağından öğrenme şansını bir biçimde yitirmiş,"[178] bu vb. sebeplerle de dini "yaşayamaz duruma ge[lmiş]"[179] kimselerdir der. "Dinsel hayatı yaşayacağım diyen kitlelerin varacakları yer[in] genellikle dincilik gayyası ol[duğunu]"[180] ve bunun "hiçbir zaman bozulamamış tarihin egemen kuralı olduğunu"[181] da ekleyerek. Yazarın bu yargısına dair şu soruyu sormak isteriz:

Evrensel bir mesaj, "her çağa ve çağlar içinde yaşayan bütün insanlara ve anlayışlara [bir] hitap"[182] olarak "anlaşılmak ve yaşanmak için inen son ilâhî kitap"[183] yani Kur'ân, "gerçek din"in ne olduğu ve nasıl yaşama geçirileceği yönünde, kitlelerin anlayamayacağı, sadece müstesna birkaç

---

173 Öztürk, *Din Maskeli...,* 471; Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 9.

174 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 471.

175 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 471.

176 Öztürk, *Din Maskeli...,* 451; Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 75.

177 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 54, 108.

178 Öztürk, *Din Maskeli...,* 461; Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 153.

179 Öztürk, *Din Maskeli...,* 461; Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 153.

180 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 54.

181 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 54.

182 Celal Kırca, *Kur'ân ve İnsan* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1996), 203.

183 Kırca, *Kur'ân ve İnsan*, 208.

bilge, diğer bir ifadeyle "bilişsel azınlı[k]"[184] tarafından anlaşılabilecek kodlar ihtiva eden bir kitap mıdır ki?

Düşmüş olduğu çelişkiyi görmek adına, sorunun cevabını yine yazarın kendisine bırakalım: "İddia: "Kur'an'ın anlamı ulemanın işidir, halk bu işe karışmamalıdır." Bu bir dincilik bühtanıdır. Kur'an, Allah'ın insana hitabı ve kitabıdır. Muhatap insandır, din sınıfı veya uleması değil."[185] İddia sahibine ait olan bu farklı daha doğrusu birbirine zıt her iki görüş sadece çelişkiyi değil çelişkinin boyutunu da ortaya koymaktadır.

b) "Kur'an ister ki, insanoğlu Yaratıcı'nın zirveye oturttuğu bu temel gerçeği [/tevhit] bir iman ve ideal olarak korurken, o temel gerçeğin bir lütfu olarak kendisine gönderilen ve din adı verilen mutluluk yolunda yürüsün."[186] Ancak "o yolun pusulalarını saptıran ve bunu yaparken de din ve Tanrı adına iş yaptığını iddia eden bir takım bedbaht ekiplerin din adı altında sahneledikleri yalanların 'din' diye hayata sokulmasına izin verile[meyeceği]"[187] gerçeğini de yine Kur'an'ın gösterdiğini işaret eden Yazar şunu sorar:

"Kur'an, Allah'a imanı bütün asliyet ve samimiyetiyle koruyan ama mahiyetleri değiştirilip dayatılmış sözde ibadetleri dışlayan bir anlayışı, şirkle malûl ve mülevves hale gelmiş bir din hayatının yaşanmasına tercih eder mi, etmez mi?"[188] Ne gariptir ki yazar, "Kur'an'ın bu tercihi yaptığını,"[189] "Allah'ın iradesini bu tercih yönünde işletiyor"[190] olduğunu 'kendisinin' tespiti olarak beyan etmektedir. O, Kur'an'ın "din sınıfını şirk üreten bir sınıf olarak eleştir[diğini,]"[191] ve "…'gayelerin gayesi'ni Allah'a imanın korunması olarak belirle[diğini]"[192] bu sebeple hem bu temel gayeyi "koruma zaruretine binaen"[193] hem de "sahte"[194] ve "yozlaştırıl-

184 Berger, *Kutsal Şemsiye*…, 305.

185 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve …,* 275.

186 Öztürk, *Din Maskeli…,* 472.

187 Öztürk, *Din Maskeli…,* 472.

188 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve …,* 110.

189 Öztürk, *Din Maskeli…,* 462; Öztürk, *Tanrı, Akıl ve …,* 89-90, 110, 115.

190 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve …,* 232.

191 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve …,* 171.

192 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve …,* 155, 181.

193 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve …,* 181.

194 Öztürk, *Din Maskeli…,* 456

mış"[195] dinden ve "din sınıfının tasallutundan"[196] uzak durmak isteyenlere bir kurtuluş seçeneği olarak "deizme kapı araladığını," yani "dinsel hayatı yaşamamayı"[197] "onay[ladığını]"[198] ifade etmektedir. Ancak yazarın başka bir açıklaması, deizmi haklılandırmaya dönük bu argüman(lar)ını boşa çıkarıcıdır. Şöyle ki: Yazar, "Kur'ân'ın bizden istediği peygamberlerin kişiliğinde örnekleşen hidayeti izlememizdir"[199] der. Bu elbette doğrudur. Ancak soruyoruz: Mademki Kur'an'ın istediği peygamberlerin kılavuzluklarında yol almaktır. O halde yazarın sözünü ettiği tercih konusunda sergilenen tutuma da örneklik teşkil edecek bir peygamber tavrını Kur'ân'dan örnek göster(ebil)mesi gerekmez miydi? Fakat hiçbir peygamberin şahsında bu yöndeki bir tercihin örnekliği Kur'an'dan gösterilemez. Açıktır ki bir mü'min için şirk, küfür ifade eden durumlara zorlanmak söz konusu olduğunda, dinin tanıdığı "ruhsatın sünnette delili vardır."[200] Lakin deizm diye bir yola koyulmanın dayandırılacağı dinî bir referans yoktur.

İnsanın iki durumdan birini seçeceği ikili seçenek konusunda Kur'ân'ın onayından bahsedilecekse Nahl suresi 102. âyete bakılabilir. Herhangi bir tasallut durumunda, din müntesibinin meşru tavrı, İslam açısından bakıldığında ya "azimet" ya da "ruhsat" olacaktır.[201] Kişi, ya tasallutun her türlü neticesini göze alarak esas olan dinî inancına sahip çıkacak ve güç yetirebildiği oranda "dinsel tutumunu" sürdürecektir. Ya da kalbinde taşımakta olduğu inancına ters düşen sözleri söylemesi ve eylemleri yapması için karşılaştığı tahammül edilemez baskı durumlarında ruhsatı tercih edebilecektir. Bu ikili seçenek de tahammül edilemez boyuttaki işkenceye maruz kalınması, hayat endişesinin duyulması durumunda söz konusu olur.[202] Yoksa peşinen -rahat/konforlu durumlarda bile- kendinden menkul gerekçelerle "dinsel hayatı yaşamamayı" benimsemek hele de bunu Kur'an'ın onayladığı bir tavır olarak göstererek deizm lehine yanlış algıya yol açmak oldukça problemli bir yaklaşımdır.

---

195 Öztürk, *Din Maskeli…,* 481-482; Öztürk, *Tanrı, Akıl ve …,* 156.

196 Öztürk, *Din Maskeli…,* 461, 474; Öztürk, *Tanrı, Akıl ve …,* 153.

197 Öztürk, *Din Maskeli…,* 455; Öztürk, *Tanrı, Akıl ve …,* 89, 232.

198 Öztürk, *Din Maskeli…,* 462, 475; Öztürk, *Tanrı, Akıl ve …,* 182, 232.

199 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve …,* 74.

200 Zikiyüddin Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (*Usûlü'l-Fıkh*), çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 336; Bardakoğlu, "İkrah", 34.

201 Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 335-336; Bardakoğlu, "İkrah", 34; Mustafa Baktır, *İslam hukukunda Zaruret Hali* (Ankara: Akçağ Yayınları, ts.), 195, 196.

202 Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 335-336; Bardakoğlu, "İkrah", 34.

c) Yazar "deizmin karakteri, "Tanrı dışında insanüstü tanımamasıdır. Buna kişi olarak peygamberler, kavram olarak din de dahildir"[203] der. Burada "insanüstü" ifadesi çeldirici görünmektedir. Açıkça söylemek gerekirse deizmde, peygamberin bizzat peygamber olarak varlığının tanınmadığının altını çizmekte yarar vardır. Yoksa peygamber de olsalar varlık olarak insanüstülüğü anlayışına peygamberlerin kendileri dahi geçit vermemişlerdir (İbrâhîm 14/11; el-Kehf 18/110; Fussilet 41/6).

Ayrıca, "Tevhit dinini şirk dinine dönüştüren bir aldatma ve saltanat ideolojisi"[204] olarak tanımladığı 'dincilik' kavramını daha ileri boyuta taşıyarak 'dinci dinsizlik' olarak niteleyen ve bu nitelemeyi "Maun suresinin beyyinelerinden al[dığını]"[205] ifade ederek özellikle ilgili surenin dördüncü ve altıncı âyetleri üzerinden görüşü doğrultusunda keskin ifadelerle çıkarımlarda bulunan yazar, ilgili surenin daha ilk âyetinde yer alan ve konunun da tam merkezini teşkil eden "dini yalanlayan (kimse)" vurgusu üzerinden din de dahil "insanüstü" tanımadığını söylediği deizm ya da deist ile ilgi kurma yoluna neden gitmemiştir?

d) Deistleri kastederek "yöntemleri hatalı olabilir ama…"[206] diyen yazar, "dincilik yapanlar Allah'ın kitabını neden arkaya atar, devre dışı bırakır?"[207] sorusunu sorarken, vahyi kabul etmediklerinden Kur'an'ı hiç ama hiç hesaba almayanlara, Kur'an'a dayandırmaya çalıştığı çıkarımlarıyla arka çıkmaya çalışmanın nasıl bir yöntem olduğunu açıklamamıştır. Hakeza "dinci" dediklerini kastederek "Kur'an'a imanlarının olup olmadığını sormak zorundayız"[208] diyen yazar, Kur'an'ın kendilerine kapı araladığını söylediği deist kimselere bu soruyu nedense sormamaktadır. Gerçi cevabını verdiği bir soruyu yazar ne diye soracaktı ki? Zira "Allah'a imanı korumak için bu iman dışındaki her şeyi feda edebilmeyi insanlığa bir kurtuluş yolu olarak öneren ve belleten kitap, Kur'andır"[209] yargısında bulunan yazarın yine kendisidir. Yazarın bu ifadelerinde, görmek için çok da dikkat gerektirmeyen hayret verici iç çelişkiler söz konusu.

---

203 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve …,* 9.

204 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve …,* 25.

205 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve …,* 25, 31, 43, 174, 279.

206 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve …,* 172.

207 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve …,* 271.

208 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve …,* 291.

209 Öztürk, *Din Maskeli…,* 455.

e) Zaman zaman "ateizm veya dinsizlik"[210] gibi bir ifade biçimi kullanarak 'ateizm' ile 'dinsizlik' tabirlerini art arda, zikretmiş olduğunu gördüğümüz yazar, Kur'an'ın deizme kapıyı aralamasının, bir nedeni olarak "sahte dinden kaçanların ateizme teslim olmamaları[nı]"[211] gösterir. Esasında burada, sanki 'dinsizliğe duçar olmamak için yine dinsizliğe sığınmak' gibi garip bir durum söz konusu olmaktadır. Evet, Tanrı'nın varlığını tanıyıp tanımama noktasında ateizm ve deizm arasında elbette fark vardır. Ancak din ile ilişkisi noktasında bakıldığında, ikisinin de Tanrı'ya nispet edilecek bir kutsal olarak dini kabul etmedikleri açıktır.

f) Kur'an "dinin Allah'a özgülenmesini 'olmazsa olmaz' bir zorunluluk olarak görür."[212] Bu sebeple "zulümle (despotizm, hak ihlali, şirk) kirletilmiş bir dini yaşama[k]"[213] durumunda kalmak gibi bir "çaresizliğin telafisine yönelik bir arayışın ürünü"[214] olarak kendisine sığınılan deizmi Kur'an'ın onayladığını söyleyen yazara göre "dinin Allah'a özgülenmemesi, dinin inkârından çok farklı bir kavramdır. Dinin Allah'a özgülenmemesi halinde ortaya çıkan kötülük şirktir. Oysaki dinin inkârı söz konusu olduğunda sadece inkârdan bahsedilecektir."[215] Yazarın bu açıklaması, sanki deistlerin "dinî saiklerle dinsiz ol[dukları]"[216] gibi bir düşünceyi imlemektedir. İkrahlık veren dindarlıktan bizar olunmaktan dolayı birisinin dinî olana reaksiyoner tavır koyması, tartışmaya açık bir tutum olsa da en azından anlaşılır bir şeydir. Fakat 'şirk' gibi dinen en sakıncalı durumdan korunmak maksadı dinî bir kaygıdır ve dini benimseyen birisinin kaygısıdır. Bu sebeple soruyoruz: Tanrı'nın varlığını tanıyor olsa da dine kapısını kapalı tutan bir deistin dinî terminolojiye ait "şirk" kavramıyla ne işi olur?

g) Yazar, "Kur'an'ın her şeyin zirvesine oturttuğu değer, temel amaç, Allah'ın varlık ve birliğine samimiyetle imandır. Kur'an düşüncesinde ve imanında bunun adı 'tevhit' olarak tescil edilmiştir. Kur'an'ın, bu temel

---

210 Öztürk, *Din Maskeli...,* 496; Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 167.

211 Öztürk, *Din Maskeli...,* 456.

212 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 155.

213 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 154.

214 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 154.

215 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 172-173.

216 Eduard Spranger, *İnsan Tipleri -bir kişilik psikolojisi-*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: İz Yayınları, 2008), 317.

amacı korumak için feda etmeyeceği şey yoktur"[217] der. İşte mesele asıl yüzünü burada göstermektedir. Zira dincilerin maharetiyle artık peygamber(ler), "peygamberlikle isminden başka ilgisi kalmamış bir figür,"[218] İbadetler vb. dinî "ritüeller dekor mesabesinde"[219] değerlendirilebilmekte ve yukarıda beyan edilen temel amacın dışında dinî olan ne varsa -*dinin kendisi de*- "olmazsa olmaz değildir"[220] hükmünce değerlendirilerek deizm haklılandırılmaktadır. "Dine karşı değil ateizme (tanrıtanımazlığa, Allahsızlığa) karşı ortaya çıktı."[221] "Dindarlığa karşı [değil,] dinciliğe karşı geliştirildi."[222] diye varlık nedeni ve gelişimine dair izahatın yapıldığı deizm, nihayetinde dini temsil ettiğini söyleyenlerin "tasallutunu hayatın dışına atmak"[223] maksadıyla bunların din adına "temsil ettiğine günlük hayatın akışı içinde yer vermemek"[224] olarak anlaşılmakla kalmadı, bizatihi "dinin günlük hayattan çıkarılması,"[225] bütünüyle "dinsel hayatı[n] redde[dilmesi]"[226] olarak anlaşıldı. Yazarın "İşte deizm de budur."[227] ifadesi bundan öte bir anlam taşımamaktadır.

Yukarıda eleştirel açıdan bahse konu ederek sıralamış olduğumuz görüşler bize bir olguya dair yapılacak olan analizin eldeki verilere bağlı olması gerektiği, dolayısıyla verilerin gerçekten yapılan yoruma imkân verip vermediği[228] gibi ehemmiyetli bir hususu ve kimi zaman bir olgunun muhtelif sâiklerle olduğundan farklı değerlendirme konusu yapılabildiği[229] gerçeğini hatırlatmıştır. Kimi görüşlerini sorgulayarak tutarsızlık ve çelişkilerine dikkat çekmeye çalıştığımız yazarın "kendi kendisiyle

---

217 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 94.

218 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 281.

219 Öztürk, *Din Maskeli...,* 464; Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 233.

220 Öztürk, *Din Maskeli...,* 464.

221 Öztürk, *Din Maskeli...,* 464; Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 29.

222 Öztürk, *Din Maskeli...,* 456-457; Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 232.

223 Öztürk, *Din Maskeli...,* 546-457; Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 171, 232.

224 Öztürk, *Din Maskeli...,* 546-457; Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 232.

225 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 90.

226 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 171.

227 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...,* 32.

228 Ali Yıldırım- Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011), 255, 262, 264.

229 Yıldırım- Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri,* 170; Zeki Aslantürk, *Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metod ve Teknikleri* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2008), 45, 67.

çelişkili olmak yanlış olmak için mantıksal açıdan yeterli bir koşuldur"[230] hükmünü hatırlatan, kendi iddiasını boşa çıkaran ve durduğu pozisyonu şaşırtıcı kılan birtakım beyanlarına yer vererek çalışmamızı sonlandıralım istiyoruz:

"Bütün sapmalar gibi, deizme sapış da vahyin dininin tahrifi yüzünden vücut bulmuştur."[231] "Tümü Batılı olan deist öncüler, Kur'an'ı bilmiyorlardı, tanımıyorlardı. Bütün hesaplarını Kiliseye ve İncil'e göre yaptılar."[232] Deizme sığınmaları bundandır.[233]"Artık insanlığın din adına Kur'an'dan başka gidecek bir yeri, başvuracak bir kaynağı kalmamıştır."[234] Zira "Kur'an tahrif olmamıştır, olamazdı. Çünkü Kur'an son kitaptır. Hz. Muhammed'den sonra bir peygamber gelmeyeceği için Kur'an'da [tahrif] söz konusu olamazdı."[235] Onlarca deisti sadık Kur'an mü'mini haline getirme bahtiyarlığını yaşamış bir fikir adamı olarak bütün vicdanımla ifade etmek isterim ki: Kur'an ve onun dini özgün yapılarıyla tanıtılırsa temelde iyi niyetli ve gerçeğe aşık insanlar olan deist mü'minler deizmi bırakır, Kur'an mü'mini olurlar."[236] "Zavallı deistler! Keşke Kur'an'ı tanımış olsalardı!"[237] "Dini kaynağından ve hakkıyla tanıyan birisi neden deizme kaysın[ki]?"[238] Zira Kur'an'ı "tanıma fırsatını bulanlar, deizmi terk etmekteler."[239] Ancak "Kur'an'ın beyyineleri eğer bugün de tanıtılıp belletilmezse yine sığınılacak yer deizm olacaktır."[240] Bu sebeple "insanlığı dinin vahye dayalı reçetesiyle kucaklaştırmada sadece ateizme sapmayı değil, deizme sapmayı [ve ona sığınmayı] da devre dışı bırakmak isteyen muvahhit düşünürlere düşen görev, tarihin en zor ama en onurlu görevidir."[241] Bu ifadelerine rağmen yazar: "Gerçek dinle tanışmayı yine de

---

230 Stephen Priest, *Zihin Üzerine Teoriler*, çev. Ayhan Dereko (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 309.

231 Öztürk, *Din Maskeli…,* 449.

232 Öztürk, *Din Maskeli…,* 451.

233 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve …,* 33.

234 Öztürk, *Din Maskeli…,* 14-15.

235 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve …,* 261.

236 Öztürk, *Din Maskeli…,* 450; Öztürk, *Tanrı, Akıl ve …,* 50.

237 Öztürk, *Din Maskeli…,* 449-450

238 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve …,* 108.

239 Öztürk, *Din Maskeli…,* 449-450.

240 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve …,* 33.

241 Öztürk, *Din Maskeli…,* 449,457; Öztürk, *Tanrı, Akıl ve …,* 33.

başaramayanların durumu ne olacaktır?"[242] diye sorar. İşte çalışmamız, bu sorunun cevabının '*deizme kapı aralayan*' açıklamalar olmadığına dikkat çekme gayretinin mütevazı bir ürünüdür.

Sonuç

Her fikir, "ilk" olma niteliğini bir akla ilk düştüğünde haiz olur. Aksi düşünülemez. Fikir sahibi için bunun elbette bir anlamı vardır. Ancak bir fikrin ilk ifade etti diye ifade edenine kazandıracağı paye, doğru ve tutarlı olması durumunda anlamlı ve muteber olur. Bu sebeple "*tarihte belki de ilk kez* (...) *gündeme getirilen bir iddiadır*" övüncüyle ileri sürülen "*Kur'an, deizmi teşvik eden, terviç eden bir kitap değil ama ona kapı aralayan bir kitaptır*" gibi bir görüşün ehemmiyet ve kıymeti "ilk" olmasında değil ne derece makul ve meşru olduğunda aranabilir.

Tanrı'nın varlığını tanımakla teizm ile örtüşen ancak ateizm ile çatışan; dini kabul etmemekle ateizm ile örtüşen ancak teizm ile çatışan bir inanç (veya fikir) olarak deizmin haklılandırılma çabası verilerek müspet bir çerçevede ve İslam ile beraber anılması, hele Kur'anî referanslarla meşruiyetine yol aranması isabetli bir adım olarak görünmemektedir. Meselenin problematik yönü, sadece ilgili referansların buna imkân tanımayışında değil, mantıksal tutarlılık açısından argüman ve açıklamaların içerdikleri zafiyette de kendini göstermektedir. "*Tanrı'ya olan inancı korumak*" adına "*ikrah edici dindarlıkla mücadele*" yolunda "*din dahil her şeyin feda edilebileceği*" gibi bir anlayışa tekabül eden deizme "Kur'an'ın kapı araladığı" gibi bir iddiayı ne söz konusu referans(lar) ne de mantık doğrular. Zira ilgili iddiayı vb. söylemleri tutarsızlıklara ve çelişkiye düşmeden öne sürmek, mümkün görünmemektedir. Ayrıca deizm, her ne kadar ikraha yol açan dindarlıkla mücadeleyle beraber anılmayı hak etse de onunla kayıtlanması ve sadece onun üzerinden deizme varlık atfedilmesi doğru değildir. İkraha yol açan dindarlık ile sınırlandırılamayacak muhtelif nedenleri ve hikayeleri olan deistlerin gerek tarihte gerek günümüzde var olmadığı söylenemez.

İkraha yol açan dindarlığa geçit vermediği açık olan ve bu yönde bir tasalluta karşı mücadeleyi teşvik ve terviç eden Kur'an, bu mücadele uğruna olsa da bütünüyle dinin kendisinden vazgeçmeyi teklif eden bir anlayış ve tavra geçit vermemektedir. O halde *Kur'an'ın neye kapı araladığı yönündeki zoraki bir arayıştan ziyade, ardına kadar neye açık olduğuna*

---

242 Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...*, 182.

odaklanmak daha makul ve muteber bir tutum olarak görünüyor. Bu, çalışmamızı sonlandırırken meselenin dikkat çekmeyi önemsediğimiz bir boyutudur. Meselenin dikkati hak eden önemli bir diğer boyutu ise -*doğru olmasa bile*- "Kur'an'ın deizme kapı araladığı" yönündeki bir söylemin kimi dimağlarda deizme dönük olumlu bir algının inşasına olası yanıltıcı katkısıdır.

Kaynakça

Afzalur Rahman. *Sîret Ansiklopedisi*. çev. Süleyman Derin vd. 6 Cilt. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2. Basım, 1996.

Akkad, Abbas Mahmud. *Kur'an Felsefesi*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Nur Yayınları, ts.

Aliyyül-Kârî. *İmam Âzam Fıkh-ı Ekber Şerhi*. çev. Yunus Vehbi Yavuz. İstanbul: Çağrı Yayınları, 8. Basım, 2016.

Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Vadi yayınları, 4. Basım, 1999.

Arslan, Ahmet. *İslâm Felsefesi Üzerine*. Ankara: Vadi yayınları, 1999.

Aslantürk, Zeki. *Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metod ve Teknikleri*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2008.

Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 1990.

Aydın, Mehmet. "Tanrı Hakkında Konuşmak -Felsefî Bir Tahlil-". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1(1983): 25-44.

Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. 3 Cilt. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2. Basım, 2006.

Baktır, Mustafa. *İslam hukukunda Zaruret Hali*. Ankara: Akçağ Yayınları, ts.

Bardakoğlu, Ali. "İkrah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/30-37. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Bardakoğlu, Ali. *İslam'ı Doğru Anlıyor muyuz?* ed. Ahmet Ertürk. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2. Basım, 2019.

Baykent, Ufuk Özen. "Epistemik Haklılandırma Kavramı Üzerine Bir İnceleme". *Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 1/2* (Güz 2017), 198-206.

Berger, Peter Ludwig. *Kutsal Şemsiye Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*. çev. Ali Coşkun. İstanbul: Rağbet Yayınları, 5. Basım, 2015.

Beyazîzade Ahmed Efendi. *İmam-ı Azam Ubû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. Basım, 2000.

Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 5. Basım,1990.

Boutroux, Emile. *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*. çev. Hasan Kâtipoğlu. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1988.

Carrel, Alexıs. *Dua*. çev. M. Alper Yücetürk. İstanbul: Yağmur Yayınları, 3. Basım, 1977.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. ed. Hüsamettin Arslan- Ekrem Ayyıldız. İstanbul: Paradigma Yayınları, 8. Basım, 2013.

Coşkun, İbrahim. "Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları". *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*. ed. Vecihi Sönmez vd. 41-70. Van: Ensar Neşriyat, 2017.

Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf. *Kitabu't-Ta'rifât*. thk. Muhammed Rahman el-Ma'raşî. Beyrut: Daru'n-Nefâis, 2003.

Çüçen, A. Kadir. *Mantık*. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 9. Basım, 2015.

Davies, Brian. *Din Felsefesine Giriş*. çev. Fatih Taştan. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2011.

Davies, Merrly Wyn. *İslamî Antropolojinin Oluşturulması.* çev. Tayfun Doğukargın. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.

Develioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 24. Basım, 2007.

Ebu Hanîfe. *el-Fıkhu'l-ekber* (Birleşik Arap Emirlikleri: el-imarâtü'l-arabiyye, 1999.

Emiroğlu, İbrahim. *Mantık Yanlışları*. Ankara: Elis Yayınları, 2. Basım, 2017.

Erdem, Hüsameddin. *Bazı Felsefe Meseleleri.* Konya: Hü-Er yayınları, 1999.

Erdem, Hüsameddin. "Deizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/109-111. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Eren, Hasan vd. *Türkçe Sözlük*. 2 Cilt. Ankara: Türk Dil kurumu, Yeni Baskı,1988.

Eroğlu, Ahmet Hikmet. "Farklı İnancı Tehdit Olarak Algılamanın Sonucu: Engizisyon Terörü". *Dini Araştırmalar Dergisi* 7/20 (2004), 93-100.

Ertuğrul, İsmail Fenni. *Lûgatçe-i Felsefe* [*Felsefe Terimleri Sözlüğü*]. ed. Recep Alpyağıl. Konya: Çizgi Kitabevi, Konya, 2015.

Evkuran, Mehmet. "Eş'arî Kelam Sisteminin Teolojik Temelleri Üzerine -Deizm Bağlamında Bir Tartışma-". *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri Siirt Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi*. ed. Cemaleddin Erdemci- Fadıl Aygan. 2/35-48. İstanbul: 2014.

Genç, Cafer. "Eğitim Felsefesi Açısından Deizm İmkânının Tartışılması". *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*. Ed. Vecihi Sönmez vd. 71-92. Van: Ensar Neşriyat, 2017.

Glock, Charles Young. "Dindarlığın Boyutları Üzerine". çev. M. Emin Köktaş. *Din Sosyolojisi*. ed. Yasin Aktay- M. Emin Köktaş. 252-274. Ankara: Vadi yayınları. Ankara, 2. Basım, 1998.

Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi.* İstanbul: Remzi Kitabevi, 23. Basım, 2012.

Günay, Ünver. "Dindarlığın Sosyolojisi". *Dindarlığın Sosyo Psikolojisi*. ed. Ünver Günay- Celaleddin Çelik. 1-59. Adana: Karahan Kitabevi, 2006.

Gündüz, Şinasi. "Giriş". *Yaşayan Dünya Dinleri*. ed. Şinasi Gündüz. 17-33. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.

Güngör, Harun. "Tanrı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/570-571. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Gürger, Hüseyin Kemal. *Ateizm ve Deizmin Sorularına Karşı İddialar ve İzahlar*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2018.

İKDAM, İkdam Eğitim Derneği. *Gençlik ve İnanç Konulu Çalıştayın Sonuç Bildirisi*. Erişim 06 Şubat 2020. http://www.ikdam.org/haber_bak.asp?-c=1041965F74DD6D541E3A0A535288DCDF62408311C9BBE4E

İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Kevser Yayınları, ts.

İzzetbegoviç, Aliya. *Tarihe Tanıklığım*. çev. Alev Erkilet vd. İstanbul: Klasik Yayınları, 20. Basım, 2017.

Kırca, Celal. *Kur'ân ve İnsan*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1996.

Köse, Ali- Ayten, Ali. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2. Basım, 2012.

Kurt, Abdurrahman. *Din Sosyolojisi*. Ankara: Sentez Yayınları, 6. Basım, 2014.

Kutup, Seyyid. *Fizılal-il Kur'an -Kur'an'ın Gölgesinde-*. 16 Cilt. çev. İ. Hakkı Şengüler vd. İstanbul: Hikmet Yayınları, ts.

Luckman, Thomas. *Görünmeyen Din*. çev. Ali Coşkun- Fuat Aydın. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.

Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Tanrıyı Tasavvur Etmek*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2001.

Mensching, Gustav. *Dinî Sosyoloji*. çev. Mehmet Aydın. Konya: Tekin Kitabevi, 1994.

Muğnîsâvî, Ebu'l-Muntehâ Ahmet b. Muhammed. *Şerh'u Fıkhi'l-Ekber*. Haydarâbâd: Meclisü Dâirâti'l-Me'arifi'n-Nizâmî, 1815.

Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.

Özcan, Hanifi. *Epistemolojik Açıdan İman*. İstanbul: İfav Yayınları, 2. Basım, 2012.

Öztürk, Yaşar Nuri. *Din Maskeli Allah Düşmanlığı Şirk ve Şirke Tepkinin Felsefeleşmesi*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2. Basım, 2013.

Öztürk, Yaşar Nuri. *Tanrı, Akıl ve Ahlâktan Başka Kutsal Tanımayan Dini İnanç Deizm*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 6. Basım, 2016.

Peker, Hasan. "Tanrı ve Din Tasavvuru Bağlamıyla Deizm ve Yayılımı Üzerine". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (Haziran 2018/1), 13-42.

Plantinga, Alvin. "Teizm, Ateizm ve Rasyonalite". çev. Ferhat Akdemir. *Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar*. 2 Cilt. ed. Recep Alpyağıl. 199-207. İstanbul: İz Yayınları, 2012.

Priest, Stephen. *Zihin Üzerine Teoriler*. çev. Ayhan Dereko. Ankara: Litera Yayıncılık, 2018.

Sarı, Mevlüt. *el- Mevarid (Arapça-Türkçe Lügat)*. İstanbul: Bahar Yayınları, 1982.

Seviğ, Vasfi Raşit. "Engizisyon muhakeme usulü". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 18/1 (1961), 3-35.

Sezen, Yümni. "Deizm Masalı". Yeniçağ Gazetesi. (02.09.2017), https://www.yenicaggazetesi.com.tr/deizm-masali-prof-dr-yumni-sezen-171743h.htm

Spranger, Eduard, *İnsan Tipleri -bir kişilik psikolojisi-*. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: İz Yayınları, 2008.

Suruş, Abdülkerim. *Biz Hangi Dünyada Yaşıyoruz*. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: Seçkin Yayıncılık, 1986.

Şaban, Zikiyüddin. *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (*Usûlü'l-Fıkh*). çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 30. Basım, 2018.

Topaloğlu, Aydın. "Ateizm". *Din Felsefesi*. ed. Latif Tokat.139-166. Ankara: Bilay Yayınları, 2018.

Tresmontant, C. "Gelişen Kozmolojide Ateizmin Meseleleri". çev. Hayrani Altıntaş. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXVlll (1987), 53-72.

Tümer, Günay. "Din". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/312-320. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Wach, Joachim. *Din Sosyolojisi*. çev. Ünver Günay. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1990.

Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. Çev. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınları, 4. Basım, 1991.

Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. l-X, Eser Neşriyat Dağıtım, 1979.

Yeğin, Abdullah. *Osmanlıca Türkçe Yeni Lügat*. İstanbul: Hizmet Vakfı Yayınları, 1992.

Yıldırım, Ali- Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011.

BUDİZM'DE DİNDARLIĞIN TEMİNATI: KEŞİŞ – DİNDAR İLİŞKİSİ

Doç. Dr. Hammet ARSLAN
Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / hammetarslan@mu.edu.tr
Orcid: 0000-0002-4703-9952

Giriş

Ganj vadisinde ortaya çıkan Budizm, üç inanç esası[1] etrafında şekillenmiş bir dindir. Budizm'de bütün inanç esasları, ritüeller, ahlaki ilkeler ve sosyal ilişkiler ilk inanç esası kabul edilen Budda'nın yaşamı, söylemi ve uygulamalarıyla şekillenmiştir. Budda'nın ortaya koyduğu inanç esasları *dhamma* olarak bilinir ve ikici esası oluşturur. *Dhamma*, "öğreti, yol, gelenek, yasa, düzen" gibi anlamlara gelir. Ahlaki, sosyal ve evrensel bir yasa olan *dhamma*, Budist öğretinin bütününü ifade eder. Budizm'in üçüncü esası olan *sangha*, keşiş ve keşişeler topluluğunu ifade eder. Sangha hem inanç hem de uygulama boyutuna sahip olup, Budizm'in ayrılmaz bir parçasıdır. Bu yüzden dini inanç ve uygulamaların varlığı ve sürdürülebilirliği sanghaya bağlıdır.[2]

Budist topluluk (Bhikkhu, Bhikkhuni, Upasaka[3] ve Upasika), Budizm'e canlılık ve geçerlilik sağlayan dinamik bir mahiyettedir. Budda dinin başarısının ve geleceğinin bu dört grubun ortaklaşa iş birliği ile mümkün

---

1 Budda, Dhamma ve Sangha olarak bilinen bu esaslar *triratna* olarak bilinir ve "üç mücevher" olarak çevrilebilir. Budizm'e girmek isteyen bir kimse bu ilkelere olan inanç ve bağlılığını ifade etmelidir.

2 Hammet Arslan, *Kutsal Metinlere Göre Budizm'de Manastır Hayatı*, (İzmir: Tibyan Yay., 2015), s. 3-6, 9.

3 Upasaka, "başkasına hizmet eden" anlamına gelir. Hirakawa Akira, *A History of Indian Buddhism: From Sakyamuni to Early Mahayana*, Trans. by, Paul Groner, (Hawaii: University of Hawaii Press, 1990), s. 61

olacağını ifade etmiştir. Erdemli ve bilgili din insanlarının sanghanın süsü olduğu ve dindar insanların özverisisinin de sanghayı güzelleştirdiği ifade edilir.[4] Budizm'in özünü keşiş ve keşişeler oluşturmakla birlikte bu kimselerin etrafı dindar erkek ve kadınlar tarafından kuşatılmıştır. Bu insanlar hem destekçi hem de taraftardır. Bu yüzden Budizm'de din adamları (keşiş ve keşişeler) sınıfı ile dindar insanlar sınıfı arasında bir ayrım bulunmaktadır.[5]

Manastır hayatını tercih eden Budist din insanları davranış ve gelenekleri açısından dindarlardan uzaklaşırlar. Onların yaşam tarzı dindarlardan farklıdır ve dünyevi işlerden beridirler. Dini konularda ise, dindarlara çok yakındırlar. Çünkü onlar yaşamlarını sürdürme konusunda onlara bağımlıdırlar, onların inançları konusunda cesaretlendirir ve özendirirler, onlara örnek davranışları sergilerler, dini konularda onlara öğütler verirler.[6] Keşişler hem Budist öğretiyi öğretirler hem de temel eğitim verirler.[7]

I- Keşiş ve Keşişe

Din adamları ve kadınları, aile hayatını ve dünyevi işleri terk ederek kendilerini dini yaşantıya adamış kimselerdir. Keşiş ve keşişelerden oluşan manastır topluluğu, Budda'nın ortaya koyduğu ilkelerin sürdürülmesi yolunda yetkili, görevli ve sorumlu bir topluluk kabul edilir.[8] Çünkü sangha bizzat Budda tarafından keşiş ve keşişelerin öğretiyi korumaları, yaşatmaları ve gelecek nesillere aktarmaları için kurulmuştur.[9] Keşiş ve keşişeler dhamma'yı hakikatin bir ifadesi olarak algılamasından ötürü dindar bireyler dâhil olmak üzere bütün insanları bilgilendirmeyi vazife telakki eder. Dolayısıyla insanların manevi gelişimine katkı sunmak keşiş ve keşişelerin görevleri arasında sayılır. N. Smart'ın dikkat çektiği üzere keşişler topluluğu olan sangha, Budizm'de dinin sosyal boyutunu temsil eder. Budist

---

4 Jotiya Dhirasekera, *Buddhist Monastic Discipline: A Study of its Origins and Development in Relation to the Sutta and Vinaya Pitakas*, (Sri Lanka: Buddhist Cultural Centre, Second Ed., 2007), s. 280

5 Mohan Wijayaratna, *Buddhist Monastic Life: According to the Texts of the Theravada Tradition*, Trans. from French by Claude Grangier and Steven Collins, (Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1990), s. 1

6 Mohan Wijayaratna, *Buddhist Monastic Life*, s. 128

7 Christmas Humphreys, *Buddhism*, (Pelican Book, Great Britain, 1952), s. 137

8 Hammet Arslan, *Kutsal Metinlere Göre Budizm'de Manastır Hayatı*, s. 6-7

9 Ninian Smart, *The World's Religions: Old Traditions and Modern Transformations*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, s. 58; Peter Robb, *A History of India*, (Palgrave, New York, 2002), s. 14.

sanghanın temel özelliği kırsalda, dağlarda, mağaralarda, ıssız bölgelerde yalnız yaşayan insanları belli bir yapı altında bir araya getirmesidir.[10]

Manastırda yaşayan keşişlerin uyması gereken disiplin kuralları dhamma'nın korunması ve sürdürülmesi için vardır. Keşişler bütün davranışlarını bu çerçeveye uygun tarzda sergilerler. Budist öğreti (dhamma) keşişler topluluğu sayesinde nesilden nesile aktarılmıştır. Topluluk dhammayı koruyup gelecek nesillere aktarırken, dhamma da topluluğun birliktelik yapısının sürmesini sağlamıştır. Budda tarafından keşfedilen dhamma öğrencilere nakledilmiştir. Öğrenciler öğretiyi ezberlemiş, sistemleştirmiş ve okuyucular (bhanaka) geleneğiyle canlı kalmasını ve ilelebet yaşamasını sağlamışlardır. Dhamma böylece her nesilde korunmuştur. Dolayısıyla keşişler dhammayı dindarlara aktaran aracılar konumundadır. Keşiş ve keşişe atanma yaşam boyu bir taahhüt kabul edilir.[11]

Keşiş ve keşişeler sangha (manastır) üyeleri olduğu için bir takım sorumlulukları, görevleri ve hakları vardır. Onlar yeme-içme, giyim-kuşam, ilaç gibi ihtiyaçlarının dindar insanlardan karşılarlar. Dolayısıyla onlara bağımlıdırlar. Dindarlara karşı bir takım sorumlulukları, görevleri ve hakları vardır. Onların toplumdan ayrı yaşamaları düşünülemez. Çünkü hem kendi aralarında ve hem de dindarlarla sosyal ilişkileri sürüp gitmektedir.[12]

II- Dindar Bireyler

Keşiş ve keşişelerin gün geçtikçe sayısının artmasıyla manastır topluluğunun işlerini yürütecek görevliler tayin edilmiştir. Manastırda yatakları tahsis eden, depodan sorumlu olan, insanlardan gelen kıyafetleri kabul eden, kıyafetleri üyelere dağıtan, sadaka olarak gelen dilenci kâselerini kabul eden, iğne-iplik gibi malzemeleri dağıtan, yeni yapılardan ve tadilatlardan sorumlu olan, keşiş adaylarıyla ilgilenen, toplantılardaki sandalyeleri ve oturum düzenini ayarlayan görevliler vardır. Görevlilerin tayininde çoğunlukla aynı metot uygulanır. Söz konusu iş için en ehil ve becerikli keşiş belirlenir onun ismi toplantıda üç kez ilan edilir. O keşişe

---

10 Ninian Smart, *The World's Religions*, s. 64; Ninian Smart, *The Religious Experience of Mankind*, Collins, Glasgow, 1978.

11 John Clifford Holt, *Discipline: The Canonical Buddhism of the Vinayapitaka*, (Motilal Banarsidass, Delhi, 1981), s. 140; Donald S. Lopez, *The Story of Buddhism: A Concise Guide to Its History and Teachings*, (HarperCollins, New York, 2001), s. 145.

12 Mohan Wijayaratna, *Buddhist Monastic Life*, s. 117

itiraz eden olmazsa söz konusu kişi göreve tayin edilir. Sangha'nın bütün resmî kararları bu şekilde alınır.[13]

Keşiş ve keşişelerin sangha hayatlarına dair ayrıntılı kurallar olmasına rağmen dindarlarla ilgili olarak çok bilgi yoktur. Sanghaya bağlılığını ve desteğini ifade eden dindar ile böyle bir şeyi açıkça ortaya koymayan kişiler arasında bir ayrım yapılmamaktadır. Budist dindar kitlesine katılım için herhangi bir nitelik aranmamaktadır. Uygulamaya dair herhangi bir yasal kural olmayıp tamamen gelenek çerçevesinde devam etmektedir.[14] Dindarlar, Budda, Dharma, Sangha sığınır, Budda'nın hatıralarına hürmet gösterir, beş ilkeye uyar, ahlaki bir davranış sergiler, keşişleri destekler.[15] Dindarların temel görevi Keşiş/elere yardım etmek (dana)tir.[16] Dindar ziyaretçiler ayda altı kez manastıra gelirler. Keşişler manastıra ziyarete gelen keşişlere öğreti hakkında vaaz eder.[17]

Dindarların başlıca görevi arasında şunlar sayılabilir: keşiş/eleri doyurmak, oğlunu veya kızını sanghaya katılmaya teşvik etmek, stupanın veya hatıranın olduğu höyüklerin etrafını dolaşmak, sanghaya hediyeler vermek, hem zengin hem de fakirin verebileceği şeyler vardır. Hediyeler ve yardımlar dindarları mutlu eder, fazilet kazandırır ve gelecek dünyada güzel bir hayata ulaştırır.[18] Teorik olarak dindar kimseler gerekli şeyleri yerine getirirlerse dinde en yüce noktaya ulaşabilirler [Milindapanha, IV.6.16]. Ancak aile hayatı bu gerekliliklerin yerine getirilmesini çok zorlaştırır. Dindarların hayatı genellikle fazilet kazanma ve Budda'ya hürmet gösterme şeklinde karakterize edilir.[19] Manastıra yardımda bulunarak fazilet kazanan bir dindarın öldükten sonra dahi fazilet kazanmaya

---

13 Kanai Lal Hazra, *Constitution of the Buddhist Sangha*, (B.R. Publishing Cor., Delhi, 1988), ss. 167-168; Patrick Olivelle, *The Origin and the Early Development of Buddhist Monachism*, (Gunasena & Co. Ltd., Colombo, 1974), s. 62; Hammet Arslan, *Kutsal Metinlere Göre Budizm'de Manastır Hayatı*, s. 12'den aktarılmıştır.

14 Hermann Oldenberg, *Buddha: His Life, His Doctrine, His Order*, Trans. from German by William Hoey, (Williams and Norgate, Edinburgh, 1882), s. 382

15 A. L. Basham, *A Cultural History of India*, (Oxford Univ. Press, Oxford, 1999), 87

16 Ninian Smart, *The World's Religions*, s. 63. Theravada ülkelerinde *dana* sözcüğü "sadakayı doğrudan keşişe vermeyi" ifade eder. Bu uygulama hem manastırda keşişe yiyecek sunmayı hem de geleneksel uygulamayı taklit eden keşişlerin kaselerine yiyecek koymayı ihtiva eder. Rupert Gethin, *The Foundations of Buddhism*, s. 109

17 Hirakawa Akira, *A History of Indian Buddhism*, s. 67-68

18 Ninian Smart, *The World's Religions*, s. 76-77

19 John Clifford Holt, *Discipline*, s. 14

devam ettiği söylenir. Budist dünyada manastırlar fazilet kazanabilmenin temel unsuru haline gelmiştir.[20]

Dindarlar için en faziletli ve hayırlı işin sadaka vermek olduğu söylenir. O, yapılabilecek en yüce iştir. Kurtuluşa ulaşma yolunda en üstün erdemdir. Dört faziletli işin en öncelikli ve üstün olanıdır. 1-sadaka, 2-nezaket, 3-diğerlerinin başarısını desteklemek, 4-başkalarını tıpkı kendi gibi sevmek. Sadakayı veren ve alanın kalbi temiz, gönlü razı ise en güzel iştir.[21] Sadakayı uygun koşullarda veren sürekli mutlu olur, akıllılar arasına girer, ünü her yere yayılır, en yüce makamlara ulaşır. Sadaka yaşamı uzatır, insanı güzelleştirir, hoş hisler oluşturur güç verir, bilgi verir. Sadaka vererek elde edilen mükâfattan daha büyüğü yoktur. O kişi yüce varlıkların yanına ulaşır.[22]

Güney ve Güneydoğu Asya'da yoğunluk kazanan Theravada Budizmi'i araştırmacılar tarafından manastır yaşamına önem veren bir gelenek kabul edilir. M. Wijayaratna göre bu düşünce bir ölçüde önemli olmakla birlikte söz konusu gelenekte dindar insanların rolü unutulmaktadır. Bu konuyu ele alan yeterince çalışma yapılmış değildir. Metinlere göre Budda öğretisinin hemen başından itibaren dindar bir kitle oluşturmaya başlamıştır. Onu ilk kabul edenler arasında Tapassu/Tapussa ve Bhallinka adına iki tüccar vardır.[23] Budizm'de ilk dindarlardan olan Tapussa ve Bhallika başlangıçta sangha kurulmamış olmasından ötürü sadece Budda ve Dharma ya inançlarını dile getirmişlerdir. Setthi Gahapati, Budda, Dharma, Sangha üzerine iman eden ilk kişidir.[24] Sonraki yıllarda ise birçok kimse onun öğretisinden etkilenerek Budizm'i seçmiştir. Bu insanlar dönemin hâkim dini geleneği olan Brahmanizmi terk edip Budda'nın taraftarı olmuşlardır.[25]

Dindar kimseler Budizm'i benimseyen ve gönülden destekleyen erkek ve kadın taraftarlardan oluşur(upasaka-upasika). Onlar üç iman esasını ikrar ederek Budda, Dhamma, Sangha'yı takdir ettiklerini onaylarlar. Dindarların dine girişlerinde bir ritüel yoktur ve tören yapılmaz. Dindar Budistler, gündelik yaşamda beş hususa (panca-sila) uymak zorundadır. Canlıları öldürmemek, çalmamak, gayri meşru ilişkiden uzak

---

20 Donald S. Lopez, *The Story of Buddhism*, s. 136

21 Manmatha Nath Shastri, *Buddha: His Life, His Techings, His Order*, (The Society for the Resuscitation of Indian Literature, Calcutta, 1901), s. 202

22 Manmatha Nath Shastri, *Buddha*, s. 203

23 Mohan Wijayaratna, *Buddhist Monastic Life*, s. 164

24 Ajay Mitra Shastri, *An Outline of Early Buddhism*, (Indological Book House, Varanasi, 1965), s. 115

25 Mohan Wijayaratna, *Buddhist Monastic Life*, s. 165

durmak, yalan söylememe, uyuşturucu/alkol kullanmamak. Bunlar ilahi bir kaynağa dayanmaz. Budizme giren kimseler bunları özgürce kabul eder ve uyacağını belirtir. Beş kuraldan ilki olan canlıları öldürmemek dönemin hakim dini olan Brahmanizm'e terstir. Çünkü brahmanizmin temel uygulaması kurban törenleridir. Budda bu tür eylemleri yasaklamıştır.[26] Budizm'de dindarlar için beş ahlaki kural (panca-sila) vardır. Bunlara sikshapada'da denilir.[27]

İdeal Budist topluluğu bir takım ahlaki ilkeler üzerine temellenir. Dindarlar beş ahlaki ilkeye uyarlar. Beş ilkesel yasak sosyal barış, huzur ve ahengi sağlamak için konulmuştur. Kurallar herkesi ilgilendirir. Toplumu idare eden kişiden en sıradan vatandaşa kadar herkes kurallara uymak zorundadır. Böylece soysal süreklilik sağlanmış olur. Bunun dışında sadaka verirler, kutsal metin okurlar, Budist inançları üzerine meditasyon yaparlar. Budda, Dharma, Sangha saygı ve hürmet gösterirler. Kutsal mekânları ziyaret ederler.[28]

Bazı dindar Budistler ise dolunay günü gibi özel anlarda yani Uposatha günlerinde ise beş kurala üç kural daha ekleme (öğleden sonra yememek, eğlenceye katılmamak, lüks yatak kullanmamak) yaparak sekiz kurala uyabilirler. Bunlar zorunlu değildir. Kuralı ihlal edenler için bir ceza yoktur. Dindar kimsenin ahlaki ilkelere uyması beklenir, çünkü kendi bireysel tercihiyle Budist uygulamaları benimsemiştir. Dindar, keşiş, aday vs her grup için ayrı kurallar vardır. Kurallar kişinin dini uygulamasının temellerini içerir. Keşiş ve keşişeler kurallara uymak zorundadır. Çünkü kurallar toplumsal hayatı ve sanghadaki disiplini düzenlemiştir.[29] Dindarlar ayrıca bu Böylece onlar keşiş adaylarının on kuralına yaklaşırlar.[30]

Aile hayatı dışındaki gayri meşru ilişki türleri dindarlar için de yasaktır. Çünkü o, başka birisinin eşini aldatmasıdır ve kötü ve acı dolu bir yeniden doğuma yol açar. Dört tür cinsel ilişki uygunsuz olarak tasvir edilir. 1-başkasının karısıyla, annesiyle, kızıyla, keşişeyle, yedi nesil yakın akrabayla yatmaktır. 2-kendi karısıyla uygunsuz birleşmedir, anal birleşmedir. 3-mekan olarak halka açık yerlerde, stupa yakınında, ormandaki inziva bölgesinde karısıyla cinsel ilişki yasaktır. 4-Zaman olarak da kadın

---

26 Mohan Wijayaratna, *Buddhist Monastic Life*, s. 166

27 Harbans Singh & Lal Mani Joshi, *An Introduction to Indian Religions*, (New Delhi: Parnassus Publications, 1973), s. 135

28 Harbans Singh & Lal Mani Joshi, *An Introduction to Indian Religions*, s. 146-148

29 Hirakawa Akira, *A History of Indian Buddhism*, s. 62-63

30 Rupert Gethin, *The Foundations of Buddhism*, (Oxford: Oxford University Press, 1998), s. 110

hamileyse, emziriyorsa, hastaysa, adet görüyorsa veya gündüz vakti cinsel ilişki yanlıştır.[31]

Dindar kimseler için kutsal mekânları ziyaret, bodhi ağacını takdis, Budda'nın kalıntılarına hürmet, çiçek ve diğer sunumlar serbesttir. Onlar için esas olan dürüst ve iyi bir hayat sürmektir. Dini toplantılarda sangha için davetler düzenlerler. Evlerine gelen keşişleri boş geri çevirmezler. Sadakalarını verirler. Dindar insanların temel görevi, saygı, dürüstlük, ahlak kurallarına uygunluktur. Dört yeri ziyaret ederler.[32] Budda'nın olaylarının geçtiği yerleri ziyaret ederler. [33] Budda: "ey Ananda, kutsal mekanları ziyaret esnasında ölenler ölümün ötesindedir, onlar iyi yolda yürürler, göksel cennette yeniden doğarlar."[34]

Budist öğretide en temel esaslardan birisi de Budda'nın hatıralarının yaşadığı kutsal mekanları ziyarettir. Budda'nın doğduğu, aydınlanmaya ulaştığı, Budist öğretiye dair ilk vaazını verdiği ve dünyevi bedeni terk ederek asli nirvanaya ulaştığı dört mekan kutsal sayılır. Keşişler, keşişeler, dindar kadın ve erkekler buraları ziyaret etmek isterler. Budda şöyle demiştir: "Ey Ananda, kutsal mekanları ziyaret esnasında ölenler, bedenleri yok olsa dahi iyi yolda yürümeye devam ederler ve göksel cennette yeniden doğacaklar."[35] Bireysel ve grup halinde kutsal mekân ziyaretleri gerçekleştirirler.[36]

Dindarların manevi olarak en üst seviyeye çıkma konusunda uymak zorunda oldukları kurallar ve gündelik yaşamları farklıdır. Dünyevi hayatın çıkardığı engellere rağmen manevi anlamda üst düzeylere çıkan dindarlar da vardır. Bununla birlikte manastır hayatı birçok Budist gelenekte en yüce yol olarak görülür.[37] Dindarların konumlarıyla ilgili olarak mezhepler arasında farklı yorumlar vardır. Mahayana'ya göre dindarlar

---

31 Donald S. Lopez, *The Story of Buddhism*, s. 141

32 Manmatha Nath Shastri, *Buddha*, s. 230

33 Rupert Gethin, *The Foundations of Buddhism*, s. 110

34 Manmatha Nath Shastri, *Buddha*, s. 231

35 Hermann Oldenberg, *Buddha*, s. 375-376

36 Paul K. Nietupski, "Monasticism: Buddhist Monasticism", Ed. Lindsay Jones, *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, Vol. 9, (USA: Thomson Gale, 2005), s. 6126-6127

37 Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*, 2nd. Ed., Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2013, s. 288; R. Bluck, 'The Path of the Householder', *BSR*, 2002, 19 (1): ss. 1-18.

en üst seviyeye çıkabilirler.[38] Öte yandan bazı araştırmacıların ifade ettiği üzere Theravada Budizmi'ne göre de dindarlar en üst aydınlanma seviyelerine ulaşabilirler. Gündelik yaşamın içinde insan kurtuluş yolunda ilerleyebilir. Ancak bunun bazı sıkıntıları aşmayla neticeleneceği bilinir. Çünkü bir işi tüm zamanlı yapanla kısmi zamanlı yapanın başarı oranı farklıdır. Metinlerde manastır yaşamının dindar yaşamdan daha üstün olduğu zikredilir[SN, 274]. Keşişler gökyüzünde uçan kuğulara benzetilirken dindarlar parlak renkli ve görkemli tavus kuşuna benzetilir.[39]

Budizm'de dindarların sürdüğü hayat kesinlikle kınanmaz. Sadece dindar bir hayat süren kimse için içsel gelişim yolları biraz daha engebeli ve yokuştur. Onlara böylesi bir hayat içerisinde mutlu olabilme ve dürüstçe davranma yönünde tavsiyeler yapılır. Gündelik yaşamın sorumlulukları, meşguliyetleri, kaygı ve endişeleri dindarın öğretinin özüne vakıf olmasını zorlaştır.[40]

Dindar insanlar fazilet kazanmak için çaba harcarken; keşiş ve keşişeler bağlılıktan uzak içsel gelişim için çaba harcarlar. Antropolojik araştırmalardaki iki farklı Budizm aldığı bu ayrımdan kaynaklanır. İlki kurtuluşu arzulayan ve hedefleyen nibbanik Budizm iken ikincisi dindarların benimsediği ve daha fazla fazilet kazanmaya dönük olan uygun davranışları savunan ve kötü davranışı dışlayan kammatik Budizm'dir.[41]

Keşişlerin kutsal metinlerden pasajlar okuyuşunu veya öğreti (dhamma) üzerine vaazını dinlemek dindarlar için faziletli bir uygulamadır. Keşişlerin vaazının temel kaynağı Budda'nın öğretileri yani dhamma'dır. Bu durum ayda iki kez gerçekleştiren vaazlarla teminat altına alınmıştır.[42] Budda'nın öğretisinin çalışılması, okunması, yorumlanması ve disiplin kurallarının sürdürülmesi keşişlerin göreviyken, stupalardaki kutsal emanetlerin korunması ve bu çerçevedeki dini uygulamaların sürdürülmesi de dindarların görevidir. Budda, dhamma, sangha ilişkisi bu bağlamda daha net anlaşılabilir.[43]

---

38 Edward Conze, *Buddhism: Its Essence and Development*, (Kathmandu: Pilgrims Book, 1997), s. 53-54

39 Mohan Wijayaratna, *Buddhist Monastic Life*, s. 173

40 Mohan Wijayaratna, *Buddhist Monastic Life*, s. 175

41 Mohan Wijayaratna, *Buddhist Monastic Life*, s. 176.Ayrıca bkz. M. E. Spiro, *Buddhism and Society*, Allen and Unwin, London, 1970, s. 70.

42 John Clifford Holt, *Discipline*, s. 140

43 John Clifford Holt, *Discipline*, s. 142. Ayrıca bkz., Frank Reynolds, "The Several Bodies of Buddha: Reflections on a Neglected Aspect of Theravada Tradition", *History of Religions*, 16, May, 1977, s. 374-389.

Bazı Budist toplumlarda belli bir süre keşişlik hayatı yaşayıp daha sonra topluma geri dönme uygulaması vardır. Özellikle Güney doğu Asya'da "geçici süreli keşişlik geleneği" yaygındır. Bu uygulama birkaç hafta olabildiği gibi birkaç ay da sürebilir. Burma, Siam ve Kamboçya'da her çocuk birkaç hafta veya ay manastırda kalır. Kutsal metin öğrenir. Tevazu, büyüklere saygı, küçüklere sevgi, ahlaki kurallar ve yaşam için gerekli bazı erdemleri öğrenir. Böyle bir gelenek sayesinde dini yaşamayı öğrenir, sanghayı yakından tanır ve ona desteğini sunar. Geçici keşişlik, genci evliliğe hazırlama ve olgunlaştırma eğitimi olarak görülür. Manastır hayatı iyi bir eğitim sunar. Buraya dahil olan kimse bir süre sonra manastırdan ayrılsa dahi toplumda öncekine nazaran daha üst bir konuma yerleşir. Ona, bir zamanlar keşiş olduğu için saygı duyulur. Tayland'da erkek çocukları evlenmeden önce 3 aylık yağmur sezonunu keşiş olarak inzivada geçirirler. Keşiş olarak geçirilen sürede o kişi ailesine birçok fazilet kazandırır. Çocuklarını manastıra yollayarak böyle bir uygulamayı gerçekleştiren aileler karmik açıdan temizlenirler. Burma'da çocukların bir süreliğine manastıra gönderilmesi ergenliğe geçiş töreni olarak kabul edilir. Bu süreç genellikle yağmur sezonuna denk getirilir.[44] Sri Lanka'da ise Geçici keşişlik çok fazla benimsenmez.[45]

Güneydoğu Asya'da bazen insanlar hayatlarında birkaç kez manastıra yarı yarıya katılırlar.[46] Bazı kimseler bütün dünyevi sorumlulukları tamamladıktan sonra geç yaşta topluluğa katılırlar. Manastırda sürekli kalan keşişler manastır hayatının sürekliliğini sağlarlar. Keşiş-dindar ilişkisi dini bilgi ve tecrübenin artmasını sağlar.[47]

III- Keşiş-Dindar İlişkisi

Budizm'in özünü manastır hayatı oluşturmasına rağmen Budist manastır sistemi dindarlar olmadan düşünülemez. Çünkü manastır üyesi keşişler hayatlarını sürdürmek için dindarlara muhtaçtırlar. Bu yüzden Budizm'in gelişim döneminde dindarlar da önemlidir. Budizm'de keşiş/elerle dindarların arası bir taraftan kalın bir çizgiyle ayrılmışken, öte

---

44 Christmas Humphreys, *Buddhism*, s. 135; Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism*, s. 295-296; Donald S. Lopez, *The Story of Buddhism*, s. 146; Donald K. Swearer, *The Buddhist World of Southeast Asia*, State University of New York Press, Albany, N.Y, 1995, ss. 46-52.

45 Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism*, s. 296

46 J. Bunnag, *Buddhist Monk, Buddhist Layman: A Study of Urban Monastic Organization in Central Thailand*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, s. 37

47 Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism*, s. 296

yandan dindarlarla keşişler arasında sistemli bir ilişki vardır. Keşişler, dindarların huzurlu bir manevi yaşam sürdürmesinden sorumludurlar.[48]

Budizm'de faziletli eylemler cömertlik (dana), ahlaki davranış (sila) ve meditasyondan oluşur. Bu tür faziletli eylemler dindarları ve keşişleri birbirine bağlar.[49] Dindarların keşişlere yardımı ve katkısı sadaka/cömertlik (dana) olarak bilinir. Bu açıdan bakıldığında kıyafet (chira dana), yiyecek (ahara dana), yatak (sayanasana dana), ilaç (gilanapatya dana)'tan oluşan dört tür sadaka vardır.[50]

Cömertlik çok genel bir anlam ve uygulama alanına sahip olmakla birlikte Budist gelenekte dindarların sanghayı desteklemesi anlamına sahiptir. Dindarların cömertliğini kabul eden sangha, faziletli bir eylemin meydana gelmesinde özel bir sorumluluğa sahiptir. Keşiş sadece Vinaya kurallarına uygun ve bir keşişe yakışır biçimde yaşadığı zaman faziletli bir eylemin ortaya çıkmasına katkı sağlayabilir. Budist ilkelere göre bir kişinin eylemleri, fiilin muhatabına göre değerlendirilir. Bir insanı öldürmek, köpek öldürmekten daha ağır bir suçtur. Keşişe verilen bir sadaka komşuya yapılan bir yardımdan daha yararlı, faziletlidir.[51]

Sadakayı alan kimsenin saygıdeğer, nazik, kibar olması cömertlik eyleminin değerini arttırır. Sadakayı alan kişi hırslı, öfkeli ve nefret dolu ise çok da faziletli bir eylem gerçekleşmiş olmaz. Bu yüzden keşişler tavır ve tutumlarını düzeltmeli, dindarların cömertliğini suistimal etmemelidir. Burada esas önemli olan sadakayı verenden ziyade alanın durumudur. Sorumluluk ve bütün yük keşişin üzerindedir. Çünkü o kendisini dindarın bağışını almaya uygun hale getirmelidir. Keşiş vinaya kurallarına göre yaşadığı ve topluma karşı görevlerini yerine getirdiği müddetçe kendisini faziletli bir eylem için hazır hale getirir. Keşiş ne kadar maneviyatı yüksek bir hayat yaşarsa dindarın eyleminin fazileti de o kadar artar.[52]

Manastır üyeleri, dindarların faziletli eylemlerde bulunabilmelerini kendileri için bir zorunluluk kabul ederler. Bu yüzden yiyecek toplamak için ev ev dolaşırlar. Vinaya kurallarına göre keşişler dindarların davetlerine katılmalıdır, sanghaya ev veya arazi bağışlarına iştirak etmelidir, evlilik ve cenaze törenleri esnasında halkın yanında olmalıdır. Bu tür

---

48 Edward Conze, *Buddhism: Its Essence and Development*, s. 53, 70

49 Rupert Gethin, *The Foundations of Buddhism*, s. 101-102

50 Manmatha Nath Shastri, *Buddha*, s. 202

51 Rupert Gethin, *The Foundations of Buddhism*, s. 102

52 Sangha'da yer alan dört tür kişiden (stream-attainers, once returners, never-returners, and arhat) en faziletlisi arhat'tır. Rupert Gethin, *The Foundations of Buddhism*, s. 102

durumlarda sangha temsilci göndermelidir. Keşişlerin katılımı toplantıya hayır ve uğur getirir. Toplantılarda öncelikle keşişlere yiyecek ikram edilir, onlar da dharmayı topluluğa anlatır ve onları kaza ve hastalıklardan koruması ve kötülüklerin def olması için koruyucu dualar okurlar.[53]

Dindarların katkısı hem Budist manastır topluluğu olan Sangha hem de Budizm'in varlığı için hayati öneme sahiptir. Budizm'de dindar erkek ve kadın bireyleri ifade eden upasaka ve upasika sözcükleri Budda, Dharma, Sangha anlamına gelir.[54] Budist Sangha eski dönemlerden itibaren upasaka ve upasika kategorisine dahil olmayanlardan da ciddi ölçüde katkı almıştır.[55] Hint dini tarihi incelendiğinde bazı varlıklı kimselerin sangha'nın yanı sıra desteğe ihtiyaç duyduğunu düşündükleri diğer dini grupları da destekledikleri görülmektedir. Hatta Budda, varlıklı kimseleri önceden mensup olduğu gelenekleri desteklemeyi sürdürmelerini istemiştir[Vinaya i. 236-238; Majjhima Nikaya i. 379-380.] Günümüzde upasaka ve upasika denildiğinde Theravada geleneğinde resmi olarak inanç esasları bağlamında Budda, Dharma, Sangha'ya sığınmanın yanında bir taahhütte bulunma ve dini uygulamalara dahil olma kastedilir.[56]

Hem keşişler hem de dindarlar için Budist manevi hayatının özünü faziletli (punya veya punna) eylemler oluşturur. Bu tür eylemlerin hayırlı, uğurlu, etkili, güçlü, inandırıcı davranışlar ortaya koyduğu söylenir. Aslında faziletli eylem, iyi bir karma kazanılmasına işaret eder. Bunlar hayırlı ve güzel sonuçlar ortaya koyar. Söz konusu kişi için mevcut hayatta gerçekleşmezse gelecek hayatta gerçekleşeceğine inanılır. Böylelikle geleceğe dair faziletli bir eylemde bulunmuş olur.[57] Fazilet, hediye vererek, katkı sağlayarak, arınmış bir hayat sürerek, sabırlı olarak, arkadaşça yaşayarak elde edilir. Batılılar Budistlerin "fazilet kazanma" uygulamasını anlamakta zorlanırlar. Budist dindarlar gelecekte daha mutlu ve rahat bir hayat sürmek için fazilet kazanmaya çalışırlar. Dindarlar daha iyi

---

53 Rupert Gethin, *The Foundations of Buddhism*, s. 103; G. Schopen, "The Ritual Obligations and Donor Roles of Monks in the Pali Vinaya", *Journal of the Pali Text Society*, 16 (1992) 87-107; Richard Gombrich, "The Monk in the Pali Vinaya: Priest or Wedding Guest?", *Journal of the Pali Text Society,* 21 (1995), 193-197.

54 Rupert Gethin, *The Foundations of Buddhism*, s. 107-108

55 Upasaka-Upasika olmak için sangha'ya özel bir taahhüt gerekmez. Gombrich, *Theravada Buddhism,* 74-76; Schopen, *Bones, Stones, and Buddhist Monks,* (University of Hawaii Press, Hawaii, 1997), 80.

56 Rupert Gethin, *The Foundations of Buddhism*, s. 108

57 Rupert Gethin, *The Foundations of Buddhism*, s. 101

koşullarda doğmanın yolunu ararlar. Kötülük yapan karşılığını mutlaka görür ve kötü koşullarda doğar.[58]

Sangha'nın toplumla ilişkisi dikkate alındığında aralarında tam bir işbirliğinin sağlanması gerekir. Dindarlar sanghanın varlığının korunması ve sürdürülmesinde yegâne unsurdur. Dindarların toplantılara katılmasına ve oy kullanmasına izin verilmez. Onlar ayda iki kez yapılan Uposatha törenine de katılamazlar. Dindarlar sanghaya sürekli destek vermekle birlikte onlarla keşişler arasında en büyük yakınlaşma yağmur dönemindeki inzivadan sonra gerçekleşir. Dindarlar onlara hem barınma ve yiyecek imkanı sunarlar hem de hediyeler getirirler. Keşişler dindarları incitmemeye ve kırmamaya özen gösterirler.[59]

Manastır yapılanmasının anlaşılabilmesi için Budizm'in doğasında yer alan çift karakterli yapının anlaşılması lazımdır. Budizm'in en önemli iki değeri erdem/hikmet ve sevgi/merhamettir. Erdem veya hikmet aydınlanmışlık halidir ve bu hal, sevgi ve merhametten ötürü bütün varlıklar için istenir. Bu yüzden Budist gelenekte erdem/hikmet ve sevgi/merhamet birbirinden ayrılamayan bir çift kabul edilir. Aslında bu çift karakter sangha'nın oluşumunda da gizil bir halde mevcuttur. Keşiş bir taraftan kendi iyiliği ve yararı için yoksulluk ve iffet gibi hususlara riayet ederken, öte yandan Budda'nın mesajını bütün dünyanın yararı ve iyiliği için koruma gayretindedir.[60]

Keşiş, kendi kurtuluşu için kendine güvenen bir bireydir. Onun ahlaki konumu ve tutumu kendi ilgi ve alakasıdır, başkasını ilgilendirmez. Ancak o bir topluluğun üyesi olduğu için dindarların gözünde topluluğu da temsil eder. Dolayısıyla onun davranışı hem keşiş arkadaşlarını hem de dindarları ilgilendirir.[61]

Theravada ekolüne mensup keşişler, çoğunlukla kendi dindar kitleleri için aktif olarak çalışmamakla itham edilmektedirler. Onlar da bu eleştiriye, dindar halka aydınlanmaya ulaşacak yolu gösterdikleri yönünde cevap verirler. Onlara göre aslında önemli olan da budur. Budist kutsal metinlerinde "Kendisini Budda'nın öğretisine adayan keşiş tıpkı bulutların arkasından çıkarak dünyayı aydınlatan ay gibidir"[*Dhs.* 382.] denilir. Keşişler kendilerinin sokak lambası gibi olduklarını ifade ederler. Tıpkı

58 Edward Conze, *Buddhism: Its Essence and Development*, s. 78-79

59 Kanai Lal Hazra, *Constitution of the Buddhist Sangha*, s. 197

60 Richard F. Gombrich, *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, (Routledge, New York, 2006) , s. 91

61 Richard F. Gombrich, *Theravada Buddhism*, s. 109

düzgün yanan lambaların sokaklar aydınlatması gibi düzgün eylemde bulunan keşiş de dindarları aydınlatır.[62]

Keşiş/eler inziva hayatı yaşarken, manastır hayatı halk tarafından desteklenmiştir. Asırlar boyunca, birçok değişik bölgede Budist keşiş/eler halkla iyi bir iletişim kurmuşlardır. Onlar örnek davranışlarıyla insanların olumlu karmik birikimler edinmesine vesile olmuşlardır. Sanghanın ahlaki ve kültürel yapısı ve sahip olduğu değerler sistemi toplumu aydınlatmıştır. Dindar kitle desteklerini esirgemedikleri sangha'dan birçok açıdan istifade etmiştir.[63] Keşişler dindarların yapamadığı şeyleri yapar: kutsal metinleri okurlar, inziva hayatı yaşarlar, bekar kalırlar, ritülleri icra ederler, meditasyon yaparlar. Dindarlar da keşişlere yasak olan tarım, ticaret, ailenin sürekliliği gibi işleri yaparlar.[64]

Dindarların hediyesini sadece manastır hayatını arınmış biçimde sürdüren keşişler kabul edebilir. Aksi türde bir hayat sürüp de hediye kabul edenler çok büyük bir olumsuz karma ortaya koyarlar. Budizm tarihinde bu durumun bilincine varan bazı keşişlerin kendilerinin manastır yaşantısı için yetersiz olduğunu düşünerek dünyevi hayata geri dönmüşlerdir. Bu tavır da takdir edilir.[65]

Budist manastırlar fazilet kazanma yeri olmasının yanında özellikle eğitimsiz toplumlarda birer eğitim merkezi de olmuşlardır. Ayrıca manastırlara eğitim almak için değişik yerlerden gelenler olur. Mesela Tibet'teki büyük manastırlarda her yerden öğrenci bulunabilir. 1950'den önce Lhasa'daki Drepung manastırında 10 bin keşiş yaşardı. Bunlardan çok azı zorlu ve uzun süreli eğitim işleriyle meşgul olurlardı. Bir kişinin, öğretiyi, felsefi tartışmaları ve gizli ilimleri öğrenme süreci 20 yılı bulur.[66] Dindarlar hem manastırlar destek vererek fazilet kazanmak hem de çocuklarının eğitim görmesini sağlamıştır.[67]

Manastırlar, özellikle Budistlerin yoğun olduğu bölgelerde toplumsal yaşamla iç içedir. Kutsal metinlerin okunması, analiz edilmesi, kurtuluş yolunun idrak edilmesi keşişlerin temel görevidir. Dindar kimseler de faziletli uygulama yaparlar. Sangha ve dindarlar arasındaki gündelik ilişki,

---

62 Richard F. Gombrich, *Theravada Buddhism*, s. 115; Michael Carrithers, *The Forest Monks of Sri Lanka: An Anthropological and Historical Study*, (Delhi, 1983), s. 51

63 Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism*, s. 310, 314

64 Donald S. Lopez, *The Story of Buddhism*, s. 137

65 Donald S. Lopez, *The Story of Buddhism*, s. 146

66 Donald S. Lopez, *The Story of Buddhism*, s. 154-155

67 Geoffrey Parrinder, *The Wisdom of the Early Buddhists*, Sheldon Press, London, 1977, s. 11

dindarların keşişleri ve manastırı cömertçe desteklesi, keşişleri önemli hizmet ve cenaze gibi toplantılara davet etmesidir. Keşişler dindarlara dini konularda bilgi verirler, kutsal metinler okurlar, insanları kötülüklerden ve doğal afetlerden uzak kalmalarını temin eden metinler okurlar. Modern okullar oluşuncaya kadar keşişler bir öğretmen olarak da hizmet etmişler, insanların genel kültürünün artmasına[68] katkı sağlamışlardır.

i- Keşiş: Dindara Bağımlı Bir Hayat

Manastın idamesi ve keşişin ekonomik hayatı dindarların cömertliğine bağlıdır. Çünkü keşişliği tercih eden kişi bütün dünyevi sahiplikleri bir kenara itmiştir. Manevi yolda ilerleyen kimseye cömertçe katkıda bulunmak dindar kimsenin kurtuluşu için önemli bir fırsattır. Böylelikle onlar dünyada daha fazla kazanırlar, üstelik gelecek yaşamlarını da garantiye alırlar. Sanghanın yoksulluğu ve değişik malzemelere ihtiyacı ile dindarların cömertçe davranabilme fırsatları aynı potada buluşmaktadır. Sanghanın varlığını sürdürebilmek için ekonomik açıdan dindarlara bağımlı olması sadece bir zorunluluk değil aynı zamanda sahip olduğu her şeyi terk ettiğinin bir göstergesidir. İlk dönemlerde keşişlerin sadece yiyecek, kıyafet, barınak ve ilaç ihtiyacı olduğu zikredilir. Keşiş sekiz şeyin dışında başka bir şeye sahip değildir.[69] Sangha dindar takipçilerin desteğiyle ayakta kalır.[70] Sadaka için ev ev, kapı kapı dolaşmak (pindapata) keşiş/elerin dindarlara bağımlılığının sembolüdür.[71]

Budist din adamları dünyevi üretime katkı sağlamadıkları halde tüketimde pay sahibidirler. Onlar yeme-içme, giyim-kuşam, barınma ve ilaç tedariki konusunda dindarların yardımına muhtaçtırlar. Bu ihtiyaçlarına rağmen ekonomik üretime katkıda bulunmazlar. Onların dindarlara bağlılığı nedeniyle iki grup arasında sabit bir köprü oluşmuştur. Dindarlar onların ihtiyacını karşılama konusunda tüm sorumlulukları üstlerine almışlardır. Bundan ötürü yanlış davranan ve yoldan sapan keşiş ve keşişeleri eleştirme haklarına sahiptirler. Keşiş ve keşişeler dini yaşantılarını daima yüksek seviyede tutmak için çaba sarf etmek zorundadırlar. Bu sayede sahip oldukları saygı, değer ve kıymeti koruyabilirler. Onların bu yüce ve övülesi davranış tarzları insanları cezp etmelidir. Onlar ayrıca hak eden dindar insanları şiddet içermeyen cezalara çarptırma yetkisine

68 Heinz Bechert, "Samgha: An Overview", *Journal of the Bihar Reseach Society*, 54, 1968, s. 8074

69 H. L. Seneviratne, "Samgha: Samgha And Society In South And Southeast Asia", Ed. Lindsay Jones, *ER*, Second Edition, Thomson Gale, 2005, USA, Vol. 12, s. 8077

70 Geoffrey Parrinder, *The Wisdom of the Early Buddhists*, s. 7

71 Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism*, s. 303

sahiptirler. Dindar insanlar keşiş ve keşişelerin kötü davranışlarını eleştirme hakkına sahiptirler. Ancak hiçbir geçerli sebep yokken keşiş ve keşişeleri suçlayan bir dindara topluluk bu izni vermez. Böyle bir hata işleyen dindarın manastıra verdiği sadaka ve hediyeler kabul edilmez.[72]

Budist keşiş ve keşişelerin kendilerine iftira atan dindarların verdiği sadakayı kabul etmemesine "kaseyi tersine çevirme" denilir. Keşişler ellerindeki dilenci kasesi ile böyle kimselerin evlerine uğradıklarında tam onlar sadakalarını uzattıkları anda sembolik bir işaret/hareket yaparak kaselerini ters çevirirler ve onların vereceği şeyleri kabul etmeyeceklerini ifade etmek isterler. Dahası, topluluk bu tür kimseleri dindar taraftar kategorisinden uzaklaştırır. Cullavagga'da şöyle bir hikâye vardır: Bir gün dindar takipçi prens Licchavi Vaddha, saygıdeğer keşiş Dabbamallaputta'yı karısına tecavüz etmekle suçlamıştır. İddia edilen tecavüz olayı sorgulandığında prensin sahip olduğu güçten ötürü haksız biçimde keşişi suçladığı ve toplumdan uzaklaştırılmasını istediği anlaşılmıştır. Bunun üzerine keşişler dilenme kasesini çevirerek Licchavi Vaddha'yı cezalandırmışlardır. Bir süre sonra prens Licchavi Vaddha suçunu alenen kabul ve itiraf ettiği için ve affedilmesini istediği için cezası tehir edilmiştir. Metinlere göre böyle bir ceza sadece manastır topluluğu tarafından verilebilir ve ertelenebilir [Vin, II.124; Horner, V.171-172].[73]

Sangha ve dindar destekçiler arasındaki ilişki karşılıklı cömertliğe dayanır. Sangha öğretiyi anlatırken, dindarlar da maddi destek verirler. Arada bir tür değiş-tokuş ilişkisi vardır. Sanghaya yardım dindarlara fazilet kazandırır. Sangha üyeleri sadakası alınması layık görülmeyen kimselere kâselerini ters çevirirler[*Vin.* II, 125.]. Bu durum dindarlar için korkutucu bir yaptırımdır. Onlar toplumsal aşağılanma ile karşı karşıya kalırlar, toplum içinde rezil olurlar, utanç duyarlar.[74] Keşiş ve keşişelerin dindarlara bağımlılığı her ikisi arasındaki ilişkinin sürmesinde önemlidir. Keşiş ve keşişeler örnek davranışlar sergilerken dindarlar da destekçi konumundadır. Dindarlar topluluğu destekleme görevi ve sorumluluğuna sahiptir. Keşiş ve keşişeler de gerek örnek davranış tarzları, doğruluk ve dürüstlükleri gerekse de üç iman esası hakkında dindarları eğitip bilinçlendirerek onların inançlarını korumalarına katkı sağlarlar.[75]

---

72 Mohan Wijayaratna, *Buddhist Monastic Life*, s. 128

73 Mohan Wijayaratna, *Buddhist Monastic Life*, s. 129

74 Richard F. Gombrich, *Theravada Buddhism*, s. 116

75 Mohan Wijayaratna, *Buddhist Monastic Life*, s. 129-130

Dindarların cömertliğinin geldiği nokta etkileyici düzeydedir. Budda yanında 250-500 civarında öğrencisiyle gezerken bir davete katıldıklarında bu ciddi bir organizasyon ve kaynak temini gerektirmektedir. Budda'nın destekçilerinin zengin olması şaşılacak bir durum değildir. Kıtlık dönemlerini hariç tutarsak sangha destek konusunda sıkıntı çekmemiştir. Esas sorun dindarların aşırı cömertliğinin sanghada ortaya çıkardığı bozulmadır. Bu durumu özellikle kralların desteklerinde görmek mümkündür. Budda'nın ilk hamisi olan Magadha kralı Bimbisara sanghayı büyün bir yemek organizasyonuna davet eden ve onlara manastır bağışlayan kişidir. Gombrich'e göre bu hikâyenin doğru olup olmadığı belli değildir. Şayet doğru değilse sangha ile devlet gücü ve koruması arasındaki ilişkide problem var demektir. Çünkü sangha'nın kararlarının güçlü olabilmesi için devlet desteğine ihtiyaç vardır. Gombrich'e göre bu sorun aşırı zenginlikten daha önemlidir.[76]

Keşişler değişik ibadetlerle dindarların yanında olurlar. Yerlere kapanma, etrafında dolaşma, çiçek demetleri sunma, tütsü yakma ve Budda'nın kalıntılarını (i-Budda ve diğer azizlerin fiziki kalıntıları, ii-Budda'nın kullandığı eşyalar ve bodhi ağacı, iii-Budda'yı hatırlatan heykeller ve imgeler) ışıklandırma şeklinde ibadetler vardır.[77] Keşişler dindarlarla birlikte değişik vazifeler yürütürler. Mesela Budda heykelinin yapımında veya değişik Budist abidelerinin inşasında onlara eşlik ederler. Sanatsal faaliyetlere katkıda bulunma faziletli bir eylemdir. Onların bu tür faziletli eylemleri bütün insanların yararınadır ve herkese iyilik olarak geri döner.[78]

ii- Dindarların İnançlarını Cesaretlendirme

Budizm'in yayılmasında öğrencilerin örnek davranış ve tutumları etkin olmuştur. Onlar kapı kapı, sokak sokak gezerek Budda'nın öğretisinin yaşayan temsilleri olmuşlardır. Gezgin brahmin asketiklerden birisi ilk defa bir Budist keşişi görünce ona şunu sormaktan kendini alamamıştır: "Ey arkadaş, senin sakinliğin ve soğuk kanlığının üst seviyede ve senin üstün başın ve cildin temiz ve parlak gözüküyor. Aile hayatını neden terk ettin? Üstadın kimdir? Kimin öğretisini takip ediyorsun?" [Vin, I.39;

---

76 Richard F. Gombrich, *Theravada Buddhism*, s. 116

77 Rupert Gethin, *The Foundations of Buddhism*, s. 104; E. W. Adikaram, *Early History of Buddhism in Ceylon*, Migoda, 1946, 135-142; Richard F. Gombrich, *Buddhist Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*, (Kegan Paul, London, 1996), 123-124.

78 Rupert Gethin, *The Foundations of Buddhism*, s. 104; Walpola Rahula, *History of Buddhism in Ceylon, (*Colombo, 1956), 163; Gregory Schopen, "Filial Piety and the Monk in the Practice of Indian Buddhism", *T'oung Pao,* 70 (1984), 110-126.

Horner, IV.52]. Benzer bir diyalog çıplak asketik Upaka ile Budda arasında da geçmiştir [Horner, IV.11]. Keşişlerin doğru düzgün davranışlarından ötürü birçok kimse yeni dinden etkilenmiştir. Ancak bazı keşişlerin davranışlarından memnuniyet duymayan kimseler de bulunmaktaydı. Budda dindar insanlardan gelen öneri, tepki ve eleştirileri daima dikkate almıştır. Metinlerdeki disiplin kuralları dönemin sosyal ve dini koşullarına uygun biçimde oluşturulmuştur. Bir keşiş veya keşişe yanlış bir davranışta bulunduğu zaman Budda onları böyle davranmamakla uyarmıştır. Çünkü kötü davranışlar inanmayanları ikna edemez. Hem inanmayanlar yola gelmez hem de inananların akıllarında kuşku oluşur. Keşiş ve keşişelerin davranışları inanmayanlar tarafından takdir edilmeli ve böylece inananların sayısı arttırılmalıdır. Bu yöndeki ifadeler metinlerde sıkça tekrar edilmektedir. İyi ve örnek davranış hem keşişin kendi esenliği hem de diğerlerinin mutluluğu, refahı ve yararınadır.[79]

İnsanların dini ihtiyaçlarını karşılama ve bu yönde çabalar sarf etme de faziletli bir eylem kabul edilir.[80] Manastır üyelerin dindar kitlenin yasal ihtiyaçlarını karşılamışlardır. Manastır üyelerinin tabi olduğu kuralların yanı sıra dindar kitlenin yaşantısını düzenlemesinde esas alınan kanonik metinler vardır. Manastır üyelerinin halk ile yakın ilişki içerisinde olması aralarında bir hukukun gelişmesine yol açmıştır.[81]

Dindarlar bazen de manastır üyelerinin kullanımları için yapılar inşa ederek bağışlarlar. Bu tür yapıların açılışına keşişleri davet ederler. Keşişler bu tür davetlere yağmur sezonunda olsa dahi icabet ederler. Aksi takdirde seyahat etmeleri yasaktır. Bahsettiğimiz istisnai durumlarda yerlerini yedi günlüğüne terk etmelerinde bir sakınca yoktur. Dindar kimseler keşişleri yağmur sezonunu geçirmek üzere kendi şehirlerine yakın bir yere davet edebilirler. Bu durumda onlara barınak, yeme-içme imkânı sunarlar. Yağmur sezonu bitince de onlara bir veda yemeği verirler. Dindarlar manastır üyelerinin yemeğini karşılamak için bir liste yapabilirler. Buna göre herkes kendisi için uygun bir gün seçebilir. Dindarlar keşişlerin kaldığı yerin mobilyasını temin ederler, hastalara ilaç tedarik ederler. [82]

---

79 Mohan Wijayaratna, *Buddhist Monastic Life*, s. 130

80 George Weckman, "Monasticism: An Overview", Ed. Lindsay Jones, *ER*, Second Edition, Thomson Gale, 2005, USA, Vol. 9, s. 6124

81 Paul K. Nietupski, "Monasticism: Buddhist Monasticism", Ed. Lindsay Jones, *ER*, Second Edition, Thomson Gale, 2005, USA, Vol. 9, s. 6129

82 Hermann Oldenberg, *Buddha*, s. 385

Dindarlar hiçbir zaman unutulmamalıdır. Keşişler şayet öğretiyi onlara anlatma konusunda ihmalkâr davranırlarsa sangha'nın gücü ortadan kalkacak ve neticede Budizm gelecek nesillere aktarılamadan yok olacaktır.[83] Cömertlik aynı zamanda sangha ile ilişkilidir. Dindarlardan gelen desteğin karşılığı olarak keşiş manevi bir hayat yaşayacağını taahhüt eder ve bunu karşılığında öğretiyi sunar.[84]

iii- Keşişin Danışmanlık Görevi

Kutup yıldızının denizcilere doğru yönü göstermesi gibi keşiş de insanlara doğru yolu gösterir. Onlar insanları bilgilendirir ve aydınlatır.[85] Keşiş kendi hem kendi kurtuluşu için çalışmalı hem de dindarlara öğretiyi anlatmakla sorumludur.[86] Keşişlerin dindarlara karşı en temel ve zorunlu görevi öğretiyi anlatma ve öğretmedir. Böylece onlara doğru yolu gösterirler. Dindarlar da buna karşılık yiyecek ve kıyafet gibi hediyeler verirler. Onların arasında böyle hassas bir ilişki vardır. Budda dindarların maddi hediyeleri (amisa dana) ile keşişlerin manevi hediyeleri (dhamma dana) hediyeleri arasındaki dayanışmayı şöyle izah eder: "Ey keşişler, ev sahipleri ve brahminler size karşı çok yardımseverdirler. Çünkü size kıyafet, yiyecek, barınak, hastalanınca ilaç ve tedavi imkânı sunarlar. Sizler de onlara karşı çok yardımseversiniz. Çünkü onlara Dharma'yı öğretirsiniz."[It, 111-112]. Keşişlerin dindarlara dharma'yı öğretmesi topluluğun ilk ortaya çıkış anlarına kadar gider. Budda aydınlanmaya ulaştıktan birkaç ay sonra öğrencilerine şöyle demiştir: "Ey keşişler, ben beşeri ve ilahi bütün bağlardan uzağım. Sizler de bütün beşeri ve ilahi bağlardan uzaktasınız. Keşişler yollara düşünüz. Bütün insanların iyiliği ve mutluluğu için dünya sevgisine kapılmadan geziniz; insanların ve semavi varlıkların mutluluğu, yararı ve hayrına dolaşınız. Öğretiyi anlatınız, yayınız…"[Vin, I.21; Horner, IV.28]. Budda'nın öğretisi bütün insanlara yöneliktir. Öğrenciler onu anlatmak ve yaymak için geziler yapmışlardır. Dindarlar onlara güvenmişler ve onların öğretilerine kulak vermişlerdir.[87]

Budda, sangha'yı Budist misyonu yayan bir teşkilat olarak oluşturmuş, ilk andan itibaren onların yollara düşmelerini tavsiye etmiştir. Keşiş/eler hiçbir zaman vaaz teklifini geri çeviremezler. Teklif kimden

---

83 Richard F. Gombrich, *Theravada Buddhism*, s. 91

84 Rupert Gethin, *The Foundations of Buddhism*, s. 102; Wijayaratna, *Buddhist Monastic Life,* 132; Rahula, *History of Buddhism in Ceylon,* 194.

85 Manmatha Nath Shastri, *Buddha*, s. 180

86 Christmas Humphreys, *Buddhism*, s. 138

87 Mohan Wijayaratna, *Buddhist Monastic Life*, s. 132

gelirse gelsin kabul etmek zorundadırlar. Bu uygulama Budda'ya özgüdür. Çünkü brahminler herkesle muhatap olmayan seçkin bir sınıftır, diğer gruplar da kendi kendilerine sessiz bir hayat sürmektedirler.[88] Dindarlar, keşişlere dünyevi işleri yaparken danışırlar. Evleri inşa edecekleri tarih, evlenme tarihleri konusunda onlardan yardım alırlar.[89]

Budda dindarlarla ilgilenirken büyük anlayış ve hoşgörü göstermiştir. Onların ihtiyaçlarını karşılamaya ve dertlerini, şikâyetlerini dinlemeye hazırdı. Budizm'in 2500 yıldan fazla süredir varlığını sürdürdüğü düşünüldüğünde keşiş grubu dindarların takdir edeceği başarılı işler yapmışlardır. Budizm'de dindarların duygusal, manevi, mitolojik ve sihirsel ihtiyaçları keşişler tarafından karşılanmıştır. Keşişler dindarlara insanın kökeni ve kaderi, dünyadaki yeri, hayatın anlamı, daha iyi bir hayatı kazanabilmenin yollarını anlatmışlardır. Keşişler yaşadıkları hayatta dindarlara örnek olmuşlardır[90] Budizm'de sihirsel güç ve koruma anlayışına göre tarlalardaki kötü güçler keşişler tarafından kovulmazsa bol, bereketli ve kaliteli ürün yetişmez. Şayet böyle bir tören yapılmazsa verim alınamaz. Toprağın verimliliği ve toplumun refahı keşişlerin elindedir.[91] İnsanlar keşişlerin başarısını gördükçe takdir etmeli ve onurlandırmalıdır. Dindar insanlar kendilerinin yapamadıkları manevi şeyleri yapmalarından ötürü onlara hayranlık duyarlar. Budda'nın öğretisini yaşatmalarından ötürü onlara destek verirler.[92]

Sonuç

Budizm'de Budda'nın öğrencileri, kendini dini hayata adamış din adamları ve onları destekleyen dindarlar olmak üzere ikiye ayrılır. Bu ikili ayrım cinsiyet farklılıkları da dikkate alındığında dörde çıkar. Din adamları ve inananlar dahil bütün insanlar arasında ayrım gözetilmeksizin Budda, Dharma, Sangha sığınırlar beş hususa uyarlar. Budda'nın öğrencileri olarak dilinen din adamları manastırda yaşarlar ve onlar dindarları dini hayatı nasıl yaşayacaklarına dair bilgilendirirler. Dindar insanlar ise, dünyevi hayatı terk ederek manastırda yaşayan din adamlarının temel gereksinimleri karşılayarak onlara yardım ederler.

---

88 Richard F. Gombrich, *Theravada Buddhism*, s. 115

89 Donald S. Lopez, *The Story of Buddhism*, s. 137

90 Edward Conze, *Buddhism: Its Essence and Development*, s. 72, 78

91 Edward Conze, *Buddhism: Its Essence and Development*, s. 83

92 Christmas Humphreys, *Buddhism*, s. 134; Fielding Hall, *The Soul of a People*, (Leopold Classic Library, 1906), s. 134.

Budizm'in temel esaslarına inancını ve bağlılığını açıkça ifade eden, üzerine düşen sorumlulukları yerine getiren dindar bir kitle olmaksızın Budist topluluğu varlığını sürdüremez. Manastırın ve manastır üyelerinin, dindar bireyler gibi dünyevi işler yaparak gündelik yaşama dahil olma şansları yoktur. Bu yüzden Budist sangha geleneği, kendisini dini yaşantının sürdürülebilirliğine adamış dindarların katkılarıyla yaşar. Budist dindarlar bir taraftan dünyevi işlerle meşgul olarak yaşamlarını idame ettirirken diğer taraftan da Budist manastır sisteminin sürekliliği için gayret gösterir ve bu konuda ellerinden gelen desteği verirler. Budizm'in temel niteliklerinden olan keşişler ilk dönemlerden itibaren dindarların fazilet kazanmalarının ve manevi mutluluğu elde edebilmelerinin başlıca yolu olmuşlardır. Onlar bir kimsenin manevi konumunun yükselmesinde etkin olmuşlardır. Çünkü Sanghaya yönelik iyi niyetli bir eylem olumlu karmik sonuçlar ortaya çıkarır. Budist manastır sistemi olan sangha fazilet kazanmanın bir vasıtası olmuştur.

Dindarlar fazilet kazanmalarından ve olumlu karmik birikimler elde etmelerinden ötürü sangha'ya maddi destekte bulunurlar. Sangha'nın her türlü ihtiyacını karşılarlar. Böylece keşişler dünyevi işlerle meşgul olmamış olurlar. Budizm'in tarihsel süreci ele alındığında sangha-dindar ilişkisi karşılıklı olarak gelişmiştir. İlişki tamamen ortak yaşam üzerine kurulmuştur. Şayet bir keşiş nerede uyuyacağı, ne yiyeceği, ne giyeceği konusunda endişe taşımıyorsa, o dünyevi şeylerin cazibesine kapılmaz ve onlardan daha uzak kalır. Dünyevi şeyleri düşünmez, konsantrasyonunu öğreti ve disiplin üzerine yoğunlaştırır. Dindarlar da, sosyal ve dini yaşantılarında keşişlerden rehberlik ve yardım alırlar. Keşişler, dindarlar için doğum, evlilik, ölüm seremonileri düzenlerler. Manevi konular üzerine dindarlara vaaz ederler, yol gösterirler ve tavsiyede bulunurlar.

Budizm'de toplumsal hayatın sürekliliği açısından keşişler ve dindarlar daima iç içe yaşamışlardır. Keşişler kendilerini manastırda dini bir hayata adarken, dindar insanlar da manastır topluluğunun işlerine aracılık etmişler, topluluğu korumuşlar, onların ihtiyaçlarını karşılamışlardır. Bunların yanı sıra keşişlerin ahlaki açıdan uygun olmayan davranışlarını yeri geldikçe de eleştirmekten geri durmamışlardır. Böylece dindar insanlar, manastır topluluğunun davranışlarını kontrol edebilmesini ve daha derli toplu olmasını sağlamıştır. Zaten, Buddda'nın yirmi beş asır önce kurduğu sistem gereğince, dindar insanların koruması ve desteği olmaksızın Budist topluluğun varlığını sürdürmesi mümkün olmazdı. Dindarlar, verdikleri destek ve katkıya rağmen topluluğun kendi arasında gerçekleştirdiği özel toplantılara katılamazlar. Budda tarafından

belirlenmiş manastır disiplin kurallarına ve manastırın yasal işleyişine müdahale edemezler. Dolayısıyla Budizm'de bütün herkesin görevi ve sorumluluğu kurallarla belirlenmiştir.

Kaynakça

Adikaram, E. W. *Early History of Buddhism in Ceylon*. Migoda, 1946.

Aiyappan, A. & S. R. Srinivasan, *Story of Buddhism with Special Reference to South India*. Madras: Government of Madras, 1960.

Akira, Hirakawa. *A History of Indian Buddhism: From Sakyamuni to Early Mahayana*. Trans. by, Paul Groner, Hawaii: University of Hawaii Press, 1990.

Arslan, Hammet. *Kutsal Metinlere Göre Budizm'de Manastır Hayatı*. İzmir: Tibyan Yay., 2015.

Basham, A. L. *A Cultural History of India*. Oxford: Oxford Univ. Press, 1999.

Bechert, Heinz. "Samgha: An Overview". *Journal of the Bihar Reseach Society*. 54, 1968, s. 8074.

Bluck, R. "The Path of the Householder". *BSR*. 2002, 19 (1): ss. 1-18.

Bunnag, J. *Buddhist Monk, Buddhist Layman: A Study of Urban Monastic Organization in Central Thailand*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

Carrithers, Michael. *The Forest Monks of Sri Lanka: An Anthropological and Historical Study*. Delhi, 1983.

Conze, Edward. *Buddhism: Its Essence and Development*. Kathmandu: Pilgrims Book, 1997, s. 53-54

Dhirasekera, Jotiya. *Buddhist Monastic Discipline: A Study of its Origins and Development in Relation to the Sutta and Vinaya Pitakas*. Sri Lanka: Buddhist Cultural Centre, Second Ed., 2007.

Gethin, Rupert. *The Foundations of Buddhism*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Gombrich, Richard F. *Buddhist Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*. London: Kegan Paul, 1996.

Gombrich, Richard F. *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. New York: Routledge, 2006.

Gombrich, Richard. "The Monk in the Pali Vinaya: Priest or Wedding Guest?". *Journal of the Pali Text Society.* 21 (1995), 193-197.

Hall, Fielding. *The Soul of a People*. Leopold Classic Library, 1906.

Harvey, Peter. *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2nd. Ed., 2013.

Hazra, Kanai Lal. *Constitution of the Buddhist Sangha*, Delhi: B.R. Publishing Cor., 1988.

Holt, John Clifford. *Discipline: The Canonical Buddhism of the Vinayapitaka*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1981.

Humphreys, Christmas. *Buddhism*. Great Britain: Pelican Book, 1952.

Lopez, Donald S. *The Story of Buddhism: A Concise Guide to Its History and Teachings*. New York: HarperCollins, 2001.

Nietupski, Paul K. "Monasticism: Buddhist Monasticism". Ed. Lindsay Jones, *Encyclopedia of Religion*. Second Edition, Vol. 9, USA: Thomson Gale, 2005, s. 6126-6129

Oldenberg, Hermann. *Buddha: His Life, His Doctrine, His Order*. Trans. from German by William Hoey, Edinburgh: Williams and Norgate, 1882.

Olivelle, Patrick. *The Origin and the Early Development of Buddhist Monachism*. Colombo: Gunasena & Co. Ltd., 1974.

Parrinder, Geoffrey. *The Wisdom of the Early Buddhists*. London: Sheldon Press, 1977.

Rahula, Walpola. *History of Buddhism in Ceylon.* Colombo, 1956.

Reynolds, Frank. "The Several Bodies of Buddha: Reflections on a Neglected Aspect of Theravada Tradition". *History of Religions*. 16, May, 1977, s. 374-389.

Robb, Peter *A History of India*. New York: Palgrave, 2002.

Schopen, G. "Filial Piety and the Monk in the Practice of Indian Buddhism". *T'oung Pao.* 70 (1984), 110-126.

Schopen, G. "The Ritual Obligations and Donor Roles of Monks in the Pali Vinaya". *Journal of the Pali Text Society*. 16 (1992) 87-107

Schopen, G. *Bones, Stones, and Buddhist Monks.* Hawaii: University of Hawaii Press, 1997.

Seneviratne, H. L. "Samgha: Samgha And Society In South And Southeast Asia". Ed. Lindsay Jones, *ER*, Second Edition, USA: Thomson Gale, 2005, Vol. 12, s. 8077

Shastri, Ajay Mitra. *An Outline of Early Buddhism*. Varanasi: Indological Book House, 1965.

Shastri, Manmatha Nath. *Buddha: His Life, His Techings, His Order*. Calcutta: The Society for the Resuscitation of Indian Literature, 1901.

Singh, Harbans. & Lal Mani Joshi, *An Introduction to Indian Religions*. New Delhi: Parnassus Publications, 1973.

Smart, Ninian. *The Religious Experience of Mankind*. Glasgow: Collins, 1978.

Smart, Ninian. *The World's Religions: Old Traditions and Modern Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Spiro, M. E. *Buddhism and Society*. London: Allen and Unwin, 1970.

Swearer, Donald K. *The Buddhist World of Southeast Asia*. Albany, N.Y: State University of New York Press, 1995.

Weckman, George. "Monasticism: An Overview". Ed. Lindsay Jones, *ER*, Second Edition, USA: Thomson Gale, 2005, Vol. 9, s. 6124.

Wijayaratna, Mohan. *Buddhist Monastic Life: According to the Texts of the Theravada Tradition*. Trans. from French by Claude Grangier and Steven Collins, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1990.

منزلة الدين بين الانغلاق والانفتاح أو حدود التدين المعقلن

DİNİN KAPALILIK VE AÇIKLIK ARASINDAKİ DURUMU VEYA RASYONELLEŞTİRİLMİŞ DİNDARLIĞIN SINIRLARI

Ahmed KAZA / احمد كازى
Chouaib Doukali Üniversitesi Sanat ve Beşerî Bilimler Fakültesi/ahmedkaza7@gmail.com
جامعة شعيب الدكالي كلية الآداب والعلوم الإنسانية -الجديدة - المغرب

Geniş Özet*

Din, sembolik bir alan olarak, ihtiyaç duyulduğunda, bireysel ve toplumsal düzeyde insan yaşamında büyük bir varlığa sahiptir. Ve ilahi bir söylem olarak, aşkın bir kaynaktır. Onlara inanmayı gerektiren insan hakları meselelerinin taşıyıcısıdır. Din, anlamlarından biri de, şeyler arasında bir bağ ve bağlantıdır. Din terimi, dinlendirici anlamına gelen din fiilinden türemiştir; Dinlerin her biri aşağıdaki unsurları içerir:

I. Tanrı ile ilgili bir grup inanç veya varsayım.

II. Tanrı'ya özel bağlılığı oluşturan bir grup bireysel veya grup kuralları ve uygulamaları.

III. Bu inanç ve uygulamaları paylaşan insan gruplarının olması gerekliliği ve bu da ibadet yeri gerektiriyor.

O halde din, bir yandan insanlık durumuyla, diğer yandan da ilahi olanla ilişkilidir. Ve bu, günlük hayatın, bireylerin ve grupların temel konusu olan içinde yer alan inanç yüküyle ve bu bağlamda şu soru ortaya çıkıyor: İnanç, kapalılık ve açıklık konusu mudur? İnancın doğası, dindarlığın özünü belirledi mi? Bir yaşam biçimi olarak dindarlık aklın kullanılmasını gerektiriyorsa, dinsel inanç aklın ötesinde ne olduğu hakkında bilgi gerektirmez mi?

* Tercüme edip düzenleyen, Öğrt. Gör. Ebubekir MATPAN.

İnsanlık hali birçok din türünü biliyor: Birincisi doğanın dinidir, ikincisi filozofların veya rasyonalistlerin dini olarak tanımlanan doğal din. Ve bunların arasında, açığa vurucu bir söylemle koşullandırılan vahiy dini var. Sorulan en önemli soru şudur: Din, inancın sertliğiyle ilişkilendirilebilir mi? Dini daha kapalı ve açıklıktan uzak yapan şey katılık mı? Kutsal bir zemin üzerine kurulmuş olan Hakkani dinini farklı kılan, aşkın gerçeklerde tanımlanan ve görünmeyene gönderme yapan, sembolik olarak anlaşılabilir sırlar arasında yer alan bazı bileşenlerinin belirsizliğidir. Ancak, bu anlamlar doğal din sahipleri tarafından reddedilir, ancak bunlar hem kalp hem de ruh bilgi sahibi insanların ayrıcalıklarıdır ve dini kişisel ve öznel bir deneyime dönüştüren de budur.

Dinin misyonu belirlenir ve gücü, Emanuel Kant'ın gördüğü gibi kötülüğü dünyadan uzaklaştırmak veya Kuran söyleminde belirtildiği gibi sükûnet sağlamaktır. Ancak onu belirli doktrinlere indirgeyerek, onu bir teoloji veya dar bir ideoloji haline getirir, doktrin sahiplerinin sınırlarıyla ve genel olarak düşünce tarihinde olduğu gibi, İslam toplumundaki hukukçuların ve Hıristiyan Batı'daki din adamlarının filozoflara, akademisyenlere ve Sufizme saldırılarından olduğu gibi entelektüel, politik ve sosyal yönelimleri ile sınırlıdır.

İnancı doktrinsel bir yönelime indirgemek teolojiyi dizginlenmemiş bir söylem haline getirir ve bireyin tabi ve bağlı olan ve zihni kapalı olan bir kişiden yenilenen din anlayışı, kökeni nihai hakikate ve tek kimliğe olan inanç olan ideolojik indirgemeden, dinin özüne geri dönüşü gerektirir. Derinlemesine bakıldığında, bu doktrin düzeyinde çoğulculuğun ve varoluşsal düzeyde insan için yokluğudur.

Bu, "gerçek din" fikrinin merkezileşmesine yol açtı. Bu, dinler ve medeniyetler çatışmasıyla temsil edilen en tehlikeli ideolojiyle sonuçlandı. Bu günkü kritik insan durumuna gelince, rasyonaliteyi kendi kapanışından ya da derinlemesine İslam tarihimizde olduğu gibi belirli bir düşünce sistemine bir kapanış olan entelektüel donmaya zorluyor, bazı dışa dönük eğilimler ve konumlarla hoşgörüsüzlük durumu bir yandan din adamları için, diğer yandan rasyonel - kanıtsal - olumlu düşünceye sahip insanlar için geçerlidir: bu, birden fazla ve göreceli anlam ve olgular inşa etme olasılığına karşı bir donma ve farkındalığın engellenmesi durumudur. Bu, yaratıcı ve etkili bir varlık yaratmak için yapıcı eleştirel düşünceye dayanır.

Eleştirinin yokluğu, dini olumsuz algıların taşıyıcısı haline getirdiğinden, dini bir grup ritüel ve ritüele veya nihai bir inanca, etkililiğine (dine) ve yaratıcılığına indirgediği için, bunlar özellikle sosyoloji, psikoloji ve dilbilimden insanlarla ilgilenenler olmak üzere kritik alanlara sürekli bilgi açıklığı yoluyla olmaktadır.

Bu, bugün dar din görüşünün değiştirilebileceği bir din felsefesine duyulan ihtiyacı teyit etmektedir. Toplumsal ve entelektüel düzeydeki tezahürleri, akılcı din anlayışı, hakikatin inşasında temel bir merkez olarak ilahi kaynağında temsil edilen yargısal boyutunu ve çoklu anlamlarının tezahürlerini gerektirir.

Dindarlığın mantıklılığı, bilgide aşırılıktan kaçınarak, emir-hakikat, metin-konuşma ve alıcı-insan arasında eşit bir bağ kurarak, çoklukları ve farklılıkları anlamlarını inşa etmek için bir yöntem oluşturur. Çünkü aşırılık, ya metni yanlış anlamak ve yorumlamakla ya da insanı feda ederek, bir tarafın diğerinin pahasına kurban edilmesine yol açar ve bu, dini metni sınırlı ve açık bir şekilde anlayarak metinlere geri dönmeden abartmak ve öldürmeyi meşrulaştırmak gibi söyleme mantıksız anlamlar yüklenmesine neden olur. Dini ve ontolojik olarak öfkeye karşı merhametin önceliğiyle temsil edilen insan varlığına yöneliktir

Dinin haklı boyutunun zaferi, insanın yaratıcı eylemi, yani inancını oluşturma ve onu yanılsama ve mitlerden koruma ve dindarlık eylemi ve dindarlık eylemi ile gerçek anlamlarla uyumdan, yani insanlığın mutluluğuna ve sükûnetine götüren ve ilerleyen eylemlerle yol açabilecek mitlerden ve sinerjileri, rasyonel dindarlık eylemi, gerçek anlamların ahlaka ve dolayısıyla sosyal, varoluşsal veya gerçekçi hale dönüştürülmesi olduğu için, hangi dine tabi tutulduğu bu dönüşüm, din ile yaşam ve dolayısıyla toplum arasında bir bağlantı mı gerektiriyor? Kutsal içerik ile yaşam deneyimleri arasındaki bu bağlantı dini içerikleri canlandırmak için mi? İnsan mutluluğunu, insanlığı inşa etmek ve aynı zamanda dinin özünü korumak için bir fırsat olarak görülmüyor mu?

Zihnin dinle ilişkilerindeki kısıtlılığı büyük bir sorunu ortaya çıkarır. Dinin özü nedir? Dinin özünü araştırmak, çağdaş düşüncenin onu dini bir deney olarak ele almasını sağlayan şeydi, "William James" te olduğu gibi, dinin özü ve derinliği açısından statüsünün başlangıçta "Cheleirmacher" ile yükseltilmesi dışında Bu, metafizik ve ahlakla karıştırdığını söylediği din hakkındaki hakim görüşü hariç tutarak, genel olarak akıl ve genel olarak rasyonalite eleştirisiyle temaları aynı, yani Tanrı'nın evrenle

- dünya ile ilişkisi. Schleiermacher'ın vurguladığı şey, dinin tüm bilginin merkezi olduğu ve metafizik ve etik açısından en yüksek adlandırılmış olduğu, sıra dışı ve ona tabi olduklarıdır. Amaç, dini pratik yaşam için bir referans haline getirmektir. İnsan doğasının özünden, onu manevi bir deneyim yapan şey budur. Bu inançların, deneyimlerin temelini oluşturur.

Bununla birlikte, insan eylemini veya uygulamasını bireysel bir din haline getiren zihinsel bilgi ile yaşam arasındaki mesafe doldurulur, ancak dinin gücü ve özü, zihinsel bilgiye ve hayata açık olmasıdır.

Din, akıl ve yaşam tüm bilginin merkezidir, daha ziyade gerçeklerin anlaşıldığı bütünleşmiş bir çemberdir. Bu anlayış sadece zihni mi gerektiriyor yoksa onun üstünde ne var (akıl dışı-vicdan)? Anlayışla, dinin özü vurgulanabilir ve Schleiermacher'e göre, din bilgisine anlamsal bir açıklık oluşturmak için meditasyon ve yorumu birleştirme eğilimindedir, çünkü meditasyon bir düşünce, soyut veya resmi bir zihin değildir.

Gerçeklerin çoklu anlamlarına açık meditasyon yaparak, bilgi ve dini birleştiren anlamsal alan, yani Schleiermacher'ın dinin doktrinsel boyutuna indirgenemeyen "çemberin mükemmelliği" dediği şey elde edilir, çünkü ikincisi - inanç - tefekkürü kendi içine kapatır. Bu, zihnin ve meditasyonun çoklu ve çelişkiye açılmaya itildiği bir ufuk olarak yorumlayıcı bir eylemi gerektirir. Bu, metni daha iyi ve daha güçlü bir şekilde anlamak için filozoflar ve mistiklerle dinler alanında kristalize olan şeydir.

Günümüzde dini çoğulculuk fikri, entelektüel açıklığın temelini, güvencesinin karşıtlığını ve hoşgörüsüzlüğe karşı iletişim kurmanın bir yolunu oluşturmaktadır. Ve dini çoğulculuğun bir kaynağını oluşturan temel tez, yani bir yandan insanlar arasındaki inanç farklılığı, diğer yandan da ortaklaşa birleşme olasılıklarıdır. Bu yaygın olanı, farklı şekillerde ve çok sayıda isimle de olsa tüm dinlerde mevcut olan "Tanrı" dır.

Dini çoğulculuk konusu, merkezi bir fikri ortaya çıkarır ve iki olasılık söylenerek temsil edilir: Birincisi, belirli bir dini gerçeklik etrafında yoğunlaşmaya, bir ve sonuncu bu bizi fanatizme düşürür ve ikincisi, hakikatin göreceliğini ve dinlerin hakikatlerinin insan algısına göre farklı tezahürler olduğunu doğrular. Bu ikinci ufuk meşru dini çoğulculuğun temelidir Çoğulculuğu insan algılarına bağlamak fanatizmden kaçınmaktır, çünkü dini hakikat birden çok konumla anlaşılabilir ve yaklaştırılabilir. Bu, yorumlama ve anlama kapısını açar, ancak dinler arasındaki fark, onların birliği veya tek kökenleri söylemini boşa çıkarmaz. Çokluk ve farklılık, başlangıçta insanın anlam algısına ve onun inşasına müdahale

etmesine bağlıdır. Bu, varoluşu insanlaştırarak insanın dünya ve yaşam anlayışını kuran şeydir.

Eric Fromm'un gördüğü gibi, insanın anlam oluşturmaya müdahalesi, öz ve sunumdan oluşan epistemolojik temelinin anlaşılmasını gerektirir. Ve çoğulculuk demek, bir dinin diğerine tercih edilmesinin pratikte ortadan kaldırılmasıyla sonuçlanır, çünkü bu daralma izolasyona, hoşgörüsüzlüğe ve benmerkezciliğe yol açar, bu da ideolojik vesayetin doğrulanmasına yol açar.

Dinsel olgunun canlılığı, ortak bir temel ufuk geliştirmek için, ihlal edene ve ötekine karşı ve ötekiyle sürekli diyalog yoluyla açık olmasıdır. Bu ufuk, açıklık ve anlayış bağları ve dolayısıyla işbirliği kurmak için olası alandır. Bu durumlarda, bir ışık kaynağı olarak din anlayışımızı ve dolayısıyla Öteki'ye bakışımızı yeniden inşa edebiliriz. Bunun amacı, "İslami minnettarlık" sahibi insanlar gerçeği gördükçe vizyonumuzu genişletmektir. Bu, dinler arasında daha iyi ve daha güzel olana yönelik karşılıklı tanıma bağlarının kurulmasını gerektiriyor mu? Bunun koşulları, benlik ve dinler arasındaki diyalog mu? Bu yeni bir insan yaratmayı gerektirmiyor mu? Bu insanileştirme, bu insan ortaklığının yeniden inşasını mı gerektiriyor yoksa dini bir devrimi mi gerektiriyor?

Dinin ruhuna, yani Daruch chayguan'ın dinsel devrim yolu olarak gördüğü dinler arası dinlere dönüş, toplumlar ve bireyler arasındaki bağları yeniden düzenlemek ve bu iç devrimle dinin ruhunun restorasyonu olarak statükoya daha uygun bir hümanizm inşa edilebilir. Çünkü "Dariush Shegan" ın görüşüne göre uygarlık ve uluslararası dönüşümler, karşılıklı bağlantıların (toplumlar ve bireyler arasında) yeniden örgütlenmesini gerektiriyor. Ve bu, rakip ikiliğini terk ederek; Araplar ve Batı, iki medeniyeti zıtlaştırarak kapsamını genişletiyor: birincisi geleneksel, ikincisi Batı: ilk bileşen İslami toplumları ve Uzak Doğu, Hindistan ve Çin toplumlarını içeriyor. Çünkü onları birleştiren şey metafizik alandır.

Batı ise dini siyasetten ayırdı. Çünkü Arap toplumları hâlâ siyasal ve ideolojik otoritenin yetkisi altında ve bu din, diğer söylemlerin aksine hâlâ en iyi konumunu işgal etmiyor: siyasal-bilimsel söylem ve Dariush Shegan toplumları krizden çıkarmanın bir yolunu sunuyor ve Sentetik bir bilinç inşa ederek, akıl yürütme gücünü Batı-felsefi düşüncesinden alır, ve duygusal gücünü Doğu dini düşüncesinden alır ve aralarındaki biri Sufizmdir. Doğu ile Batı arasında, çatışan medeniyetler arasında ve farklı

yönelimlere sahip dinler arasında ve farklı halklar arasında etkili iletişim sağlamak için pratik bir yoldur.

Toplumlar arasında hakim olan diyalog birden fazla renk alır, çünkü din, ideolojik kullanımından dolayı, Henry Corian tarafından kristalize edildiği şekliyle mistik düşüncenin kurucu merkezi olan dinin ruhunda bulunan "yaratıcı ruhun kraliçesi" dışında kullanarak bu çatışmada bir faktördür.

Bu kritik bağlamda mümkün olan dini devrim, yapay putperestlik etrafında merkezlenmeden zihnin diğer tarafının restorasyonudur. Toplumsal düzeyde ideolojik düşünce kullanımının üstesinden gelerek, insanın manevi ve duygusal anlamına aykırı, milli veya ırksal boyuta sahip inançların veya faşist inançların akla ve vicdanın tersine dindarlığın ortaya çıkmasına izin veren, denge ve adalet yaratma misyonunu yerine getiremez.

مقدمة:

يشكل الدين كحقل من الحقول الرمزية، حضورا كبيرا في الحياة الإنسانية، نظرا للحاجة إليه، على المستوى الفردي والإجتماعي. وباعتباره خطابا إلهيا، فهو ذو مصدر متعالي حامل لقضايا حقانية، تتطلب الاعتقاد بها. ويعتبر الدين في أحد معانيه، ربطا ووصلا بين الأشياء:فمصطلح religion مشتق من فعل religareأي relierوتعني ربط أو أوثق ثانية[1]. فكل دين من الأديان يتضمن العناصر التالية:

I. مجموعة معتقدات أو فرضيات تتعلق بالإله

II. مجموعة قواعد وممارسات فردية أو جماعية، تشكل التعبد الخاص للإله.

III. ضرورة وجود تجمعات من الناس، تتقاسم هذه المعتقدات، والممارسات، ويستدعي ذلك مكانا للعبادة.

يرتبط الدين إذن، بالوضع البشري من جهة، وبالإلهي من جهة ثانية. وذلك بحمولة المعتقد المتضمن فيه، والذي هو موضوع أساسي للحياة اليومية وللأفراد والجماعات، وفي هذا السياق يثار السؤال التالي: هل المعتقد، هو موضوع الانغلاق و الانفتاح؟ وهل بطبيعة

---

1 لاغري (جاكلين) الدين الطبيعي، ترجمة منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر،ص 8 يعرف شيشرون الدين قائلا:»الدين هو الإهتمام بطبيعة ما هو أسمى من الإنسان تسمى إلهية وتقديم عبادة لها«

الاعتقاد يتحدد جوهر التدين؟ فإذا كان التدين كأسلوب حياة يتطلب إستعمال العقل، ألا يستدعي الإيمان الديني معرفة ما فوق عقلية؟

لقد عرف الوضع البشري أنماطا متعددة من الدين: الأول هو دين الطبيعة – الوثني، الثاني هو الدين الطبيعي الذي ينعت بدين الفلاسفة أو العقلاني. وما بينهما هناك الدين الوحياني، والمشروط بخطاب موحى. وأهم سؤال يثار، وهو: هل يمكن ربط الدين بصرامة المعتقد؟ وهل الصرامة، هي ما يجعل من الدين أكثر انغلاقا، وبعيدا عن الانفتاح؟

إن ما يميز الدين الحقاني، والمؤسس على أرض قدسية، وهو غموض بعض مكوناته، المحددة في حقائق متعالية، ومتخطية للعقل، وهي من باب الأسرار المشيرة إلى الغيب، والقابلة للفهم رمزيا. إلا أنها معاني مرفوضة من أصحاب الدين الطبيعي، لكنها من اختصاص أهل المعرفة القلبية، والوجدانية، وهذا ما يحول الدين إلى تجربة شخصية وذاتية.

تتحدد مهمة الدين، وقوته في إبعاد الشر عن العالم، كما يرى «إيمانويل كانط» أو الطمأنينة والسكينة كما جاء في الخطاب القرآني. لكن اختزال في مذهبية محددة، يجعل منه لاهوتا، أو فكرا ضيقا محدودا، بحدود أصحاب المذاهب، وتوجهاتهم الفكرية والسياسية، والاجتماعية كما حدث في تاريخ الفكر عامة، من هجمات الفقهاء في المجتمع الإسلامي ورجال الدين في الغرب المسيحي، اتجاه الفلاسفة والعلماء، والصوفية....

إن اختزال المعتقد في توجه مذهبي يجعل من اللاهوت خطابا غير متحرر، ومن الفرد شخصا خاضعا، ومقيدا، وصاحب فكر منغلق، يقول «أندروديكسون وايت»: «تجد أن في النظام الإجتماعي، قوتين متضادتين تتنازعان بقاءه: قوة مفرقة، وقوة مؤلفة، فالقوة المفرقة يمثلها عقل الفرد الأناني المحب لذاته، والقوة المؤلفة يمثلها معتقد ديني، يستمد مما فوق عقلية الفرد، وتنحصر وظيفته في أن يحتفظ في تصور الجماعات بإخضاع مصالح الأفراد ومطامعهم لصالح الكل الاجتماعي. وإن الدين في طبيعته ضرب من ضروب المعتقد يهيئ الإنسان بوازع مما فوق عقليته بضبط سلوكه نحو الجموع»[2].

يميز «أندرويد يكسون وايت» بين ممارستين فكرتين:الأولى مفرقة، والثانية جمعية، الأولى باعتها الفردانية، والثانية باعثها الدين كقوة ما فوق عقلية. وذلك بتحويل المعتقد الذي يحمله الفرد إلى مكون من مكونات الوعي الجماعي، من أجل ضبط سلوك الفرد، وإخراجه من وجوده الفردي إلى الجماعي. وهذا ما يجعل من الدين مكونا من مكونات الاجتماع البشري، ومعتقدا من بين معتقدات يحملها الفرد، ويمارسها كمتدين:فهل هذا الجمع بين التوجه الفرداني، والجمعاني، هو لإخراج الديني من سلطة اللاهوت في انغلاقه؟

---

2 أندرود يكسون (وايت)، بين الدين والعلم، تاريخ الصراع بينهما في القرون الوسطى، ترجمة إسماعيل مظهر هنداوي،2014،ص15

وهل هذا، يستدعي تحريرا للاهوت من أجل بناء تدين مؤسس على معرفة حقانية ضامنة لسعادة الإنسان واطمئنانه الوجود بين؟

I. الفهم العقلاني للدين

تتشكل التجربة الدينية من مجموعة من الممارسات الخالقة للتدين، الذي مصدره الفعل البشري والروابط الحياتية اليومية يرى"مصطفى مليكان[3]" بأن للدين سيمتين عقلانية وإنسانية وبهذه النعوت يتحدد هذا الفعل كتدين .وأما الخاصية الأساسية للفهم العقلاني للدين وهي المنهج التبريري – الحجاجي، لإبعاد المتدين عن الأصولية – السلفية، و فكرها الضيق. كما أن هذا التدين العقلاني غير منفصل عن الواقع البشري وبالتالي الحياة والواقع الاجتماعي لأنه أميل إلي الانسنة ويدفع صاحبه إلي الممارسات التالية :

1. الرغبة في بناء فلسفة للحياة متميزة عن مواقف غير المتدين، لأن العقلاني يرى ضرورة التدين في الحياة.

2. المتدين العقلاني، لا يؤمن بالحقيقة الحصرية، لأن:»معظم الذين انجرفوا في تدينهم إلى التزمت والتحجر، توهموا أنهم أصحاب الحقيقة وملاكها دون غيرهم ونسوا أن التدين الصحيح هو صلب الحقيقة والكدح إليها"[4].

3. الممارسة النقدية : المتدين اليقظ لايأخذ بالحقائق الثابتة والنهائية، بل القائمة على الحوار والحجاج.وهذا ما يجعل من التدين غير قابل للإنغلاق حول معتقد معين أو هوية محددة. والغرض من الموقف النقدي هو لإبعاد التدين العقلاني عن التدين الوراثي الذي يؤخذ عن الأجداد و الأسلاف.

بالتدين العقلاني يتم بناء تأويل مؤسس على حجج، أي على قراءة غير متمركزة حول الذات والأنا.وذلك يجعل الذوات حاملة لاستعداد على تقبل الرأي المخالف والمضاد، من أجل تلقي النور الآتي من الآخر كما ترى «البوذية» أو بأن يتحول الفرد إلى ذات قابلة لكل الصور، كما يرى ابن عربي[5].ويعبر عن هذا الإستعداد المعنوي- الروحي (ابن عربي) قائلا:

لـقد صـار قلـبي قابلا كل صورة
فـمرعى لغـزلان، وديرلرهبان
وبيت لأوثـان وكـعبة طائف
وألـواح ثوراة، ومـصحف قرآن

3 مليكان المصطفي, التدين العقلاني، ترجمة عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف، مركز دراسات فلسفة الدين،بغداد،2102، ص01

4 المرجع السابق ص 01 -21

5 ابن عربي، ترجمان الأشواق، دارصادر،بيروت 6691. ص.56

أدين بدين الحب أني توجـــهت
ركـــائبه فـــالحب ديني وإيماني

يشكل الإستعداد المعرفي قوة تأسيسية، ودفاعية عن حقيقة معينة، إلا انه يتطلب عدم السقوط في الوعي الضيق للفهم،أو حصره في روابط هوياتية، قبلية، أودموية، أودينية. لأن هذا التمركز الهوياتي هو أحد عوائق الانفتاح والتعارف: فهل هذا الانفتاح يتطلب بناء أنسنة جديدة ؟ وهل بناء هذه الانسنة، هو بممارسة فهم جديد ومتجدد للحقيقة والوجود، والتاريخ ؟ ألا يتطلب هذا، إخراج العقل ذاته من عقاله الاستدلالي-الصوري، الضيق إلى أفق أكثر انفتاحا ؟ هل بهذا الانفتاح يمكن أن نكون راهنيين ومنخرطين في الهم التنموي للإنسان والمجتمع؟

II. التدين والمعقولية

يستدعي الفهم المتجدد للدين العودة إلى جوهر الدين، بعيدا عن الاختزال الإيديولوجي له، والذي أصله الاعتقاد بالحقيقة النهائية، والهوية الواحدة. وهذا في عمقه تغييب للتعددية علي المستوي العقائدي، وللإنسان على المستوى الوجودي. وأدى هذا، إلى التمركز حول فكرة «الدين الحق»[6]. نتج عن هذا، أخطر إيديولوجيا، والممثلة في صراع الأديان والحضارات. أما الوضع الإنساني المتأزم اليوم فيفرض إخراج العقلانية من إنغلاقها، أو تجمدها الفكري، وهو في عمقه انغلاق على نظام فكري معين، كما هو الأمر في تاريخنا الإسلامي، مع بعض النزعات والمواقف الظاهرية. يعبر عن هذا «محمد عثمان الخشت قائلا:»إن عقلانيتهم عقلانية تقليد، وليست عقلانية نقدية، لأنها إما تقليد حرفي للمعتزلة المغرقة في النظريات العقائدية بلا طائل، أوتقليد سطحي للعقلانية الغربية في القرنين السابع عشروالثامن عشر التي انتهى زمانها.

إن العقلانية السائدة اليوم ليست عقلانية حقيقية، إنها عقلانية مصطنعة تحلق خارج التاريخ، ومنعزلة عن الوعي بالواقع المعيش. إن عقلانيتهم تزعم امتلاك الحقيقة كلها وتنفي الآخر، ولذا تقع في فخ التعصب لقدرة العقل المطلقة مثل التيارات النقلية الحرفية المتعصبة للنصوص دون فهم أو تمييز».[7]

تنسحب حالة التعصب على رجال الدين من جهة، وأهل الفكر العقلاني –الإثباتي-التأكيدي من جهة ثانية:إنها حالة تجميد، وإعاقة للوعي نحو إمكانية بنائه للمعاني والحقائق المتعددة و النسبية، وتأسيس ذلك على الفكر النقدي البناء لخلق كائن مبدع وفعال. لأن غياب النقد يجعل من المتدين حاملا لتصورات سلبية، تختزل الدين في مجموعة من الطقوس والشعائر، أو في اعتقاد نهائي، أما فعاليته – المتدين – وإبداعه، فهما بالانفتاح

6 سعدي (رشيد)، الدين بين الحقيقة الحصرية والعرفان الصوفي،إفريقيا الشرق،1102

7 محمد عثمان الخشت، نحو تأسيس عصر ديني جديد، نيويورك،7102

المعرفي المستمر على الحقول النقدية، وبالخصوص تلك المهتمة بالإنسان من سوسيولوجيا، وعلم النفس، وعلم اللغة...وهذا ما يؤكد الحاجة اليوم إلى فلسفة للدين يتم من خلالها تغيير النظرة الضيقة للدين، وتجلياتها على المستوى المجتمعي والفكري.

يستدعي الفهم العقلاني للدين بعده الحكموي، والممثل في مصدره القدسي، كمركز أساسي في بناء الحقيقة، وتجليات معانيها المتعددة، يقول «علي أكبر رشاد» عن هذا البناء: «فالدين والنصوص الدينية بصفتها خطابا لها ثلاثة أطراف هي :»الآمر الحكيم» و «المصحف الأبدي» و «المخاطب المكلف:. ولابد من تجنب التطرف في تحديد نصيب كل واحد من هذه الأطراف الثلاثة في تشكيل معاني النصوص المقدسة، كما ينبغي احتراز استبدال طرف بآخر، وإنما يجب تشخيص دور كل منها بشكل دقيق ومعقول، أضف إلى ذلك أنه يتوجب الالتفات إلى أن آمر الدين «حكيم» والنص الديني «أبدي خالد» و»مخاطب الدين» «إنسان مكلف». وكل هذه الصفات لها استحقاقاتها ولوازمها المعقولة. وإذا ما ثم أخذها بنظر الاعتبار عملت على تيسير عملية فهم الدين وإضفاء صيغة عقلانية على الفهم الديني»[8].

تشكل معقولية التدين منهجا، وأسلوبا لبناء المعاني في تعددها، واختلافها، وذلك بتجنب التطرف في المعرفة، بالوصل المتكافئ بين الآمر – الحق، والنص – الكلام، والمتلقي – الإنسان. لأن التطرف يؤدي إلى التضحية بطرف على حساب الآخر، إما بالإساءة إلى فهم النص وتأويله، أو التضحية بالإنسان - القتل[9].وينتج عن هذا، إعطاء معاني غير معقلنة للخطاب، كالمغالاة في التكفير، وتبرير القتل، بفهم محدود، وظاهري للنص الديني، ودون العودة إلى النصوص الموجهة للوجود الإنساني، والممثلة في أسبقية الرحمة على الغضب[10] دينيا و وجوديا.

إن ممارسة المعقولية الدينية هي ببناء المعاني الحقانية للوجود الإنساني، والمشتركة بين كل الأديان، والقابلة للتطبيق، والتجسيد واقعيا، واجتماعيا من أجل مصلحة الأفراد والمجتمعات، بقول «وليم تشتبك» «William Chittick" عن هذا الأفق الحقاني في الفهم والسلوك:»يضع كل دين تعليمات عملية لخلق انسجام أكبر مع الحق، وبتعبير أدق أن لكل دين وسائل عديدة لتحويل الفكر والعمل والمواقف، وكل ما يصنعه الإنسان»[11].

إن الانتصار للبعد الحقاني للدين، هو بالفعل الإبداعي للإنسان، أي بقدرته على صناعة اعتقاده، وصونه له من الأوهام والأساطير، والخرافات التي قد تؤدي بفعل التدين

---

8 رشاد (على أكبر)، منطق فهم الدين (قراءة النص الديني من التعددية والاكتشاف) المحجة، العدد 3، 2002، ص261

9 أحمد (كازى)، الصورة بين الافتتان والقتل عند ابن عربي، مجلة فكرونقد العدد42

10 Chittick (W.C) ,imaginal Worlds, ibnarabi and the probléme of religions diversity,New York,1994

11 Op cité.p120

وللمتدين إلى الابتعاد عن الانسجام مع المعاني الحقانية، أي مع الأفعال الدافعة و المحركة نحو سعادة الإنسانية ، وطمأنينتها، وتآزرها. لأن فعل التدين المعقلن، هو تحويل للمعاني الحقانية إلى خلقية، وبالتالي إلى اجتماعية، ووجودية، أو واقعية: فهل هذا التحويل الذي يخضع له الدين، يستدعي الربط بين الدين والحياة، وبالتالي المجتمع؟ وهل هذا الوصل بين مضامين قدسية، وتجارب حياتية، هو من أجل تحيين المضامين الدينية؟ ألا يعتبر التحيين مناسبة لبناء سعادة الإنسان، والإنسانية والحفاظ في الوقت ذاته على جوهر الدين؟

III. القوة الجوهرية للدين

محدودية العقل في تعامله مع الدين تثير إشكالا رئيسيا،وهو : ما جوهر الدين ؟هل انفتاح العقل، هو باستعادته للدين وجوهريته، أو قوته الروحية –اللاعقلية ؟.

إن البحت عن جوهر الدين، هو ما دفع بالفكر المعاصر إلى معالجته - الدين - كتجربة، كما هو الأمر مع «وليام جيمس « «William james « إلا أن منزلة الدين من حيث جوهريته، وعمقه أثيرت في بداية الأمر مع «شلايرماخر» «cheleirmacher « وذلك من خلال انتقاده للعقل، والعقلانية عامة،مبعدا الرأي السائد حول الدين،والذي يقول بالخلط بينه والميتافيزيقا،والأخلاق ،لأن موضوعهما واحد،وهو علاقة الله بالكون - العالم .فما يؤكد عليه»شلايرماخر»،هو جعل الدين مركز كل المعارف،وأنه أعلاها،وأسماها،أما الميتافيزيقا والأخلاق، فهي هامشية،وتابعة له.والغرض هو جعل الدين مرجعا للحياة العملية،وأنه من صلب الطبيعة البشرية،هذا ما يجعل منه تجربة روحية-وهو في نظرة أساس العقائد والتجارب. وبه يتم ملء المسافة بين المعارف العقلية والحياة، مما يجعل من الفعل الإنساني، أو الممارسة تدينا فرديا.إلا أن قوة الدين، وجوهريته هي في انفتاحه على المعارف العقلية والحياة.يبين»شلايرماخر»هذه الجوهرية قائلا: «التجربة العملية للدين هي كون مفتوح ينتج بشكل لا متناه،إنها ضرب من الفن،أما التكهن بالنظام العقلي الجدلي فهو العلم،والدين هو الإحساس بالتواصل مع المطلق والطعم اللانهائي للمعنى ،ولا يتحقق فهم الدين من دون كمال هذه الدائرة.»[12]

تجعل رابطة الدين العقل والحياة مركزا لكل المعارف،بل دائرة متكاملة،يتم من خلالها فهم الحقائق: فهل هذا الفهم يتطلب العقل وحده،أم العقل وما فوقه) اللاعقل-الوجدان(؟ وهل بهذا الجمع يتم الانفتاح ؟ .

بالفهم يمكن إبراز جوهر الدين،وهو في نظر «شلايرماخر»ينحو نحو الجمع بين التأمل والتأويل،من أجل بلورة انفتاح دلالي للمعارف الدينية.لأن التأمل ليس فكر، مجردا أو عقلا صوريا.يقول « شلايرماخر «:التأمل والتأويل هما ما يجب أن يكون مركز ثقل الفهم، أما

12 شلايرماخر ، جوهر الدين،ص57

من يقتصر لهذه البصيرة، ملكة التأمل فهو عبارة أدق يفتقر لحجر الصواب الذي يمكن أن يشكل محكا تختبر على أساسه المعرفة»[13].

بالتأمل المنفتح على المعاني المتعددة للحقائق، يتحقق الحقل الدلالي الجامع بين المعارف والدين، أي ما يسميه « شلايرماخر» ب «كمال الدائرة»، الذي لا يمكن اختزاله في البعد العقائدي للدين، لأن هذه الأخيرة –العقيدة- تجعل من التأمل منغلقا على ذاته. مما يتطلب فعلا تأويليا، كأفق يتم من خلاله دفع العقل والتأمل إلى الإنفتاح على المتعدد والمخالف. وهذا ما تبلور في حقل الأديان مع الفلاسفة، وأهل التصوف، بحثا عن الفهم الأفضل والأقوى للنص.

يجمع جوهر الدين بين حقول معرفية متعددة من جهة، والتدين كتجربة ذاتية من جهة أخرى. وأهم موضوع يثار في هذا السياق، وهو مكانة الإيمان في ظل هذه التجربة، في علاقته بالاعتقاد: فإذا كان الإيمان قضية فردية شخصية، فإنه لا يمكن اختزاله في اعتقاد نهائي، لأن جوهر الدين ليس ثابتا ونهائيا، بل متجددا، بتجدد طرق الفهم والتأويل.[14] إضافة إلى تبدل الشروط الحياتية والاجتماعية، لأن الدين ملازم للوجود الإنساني، والذي يجعل منه متحولا ومتبدلا، وهو جوهره وأساسه، ويسميه «مصطفى مليكان» ب «المعنوية»، والتي بها يتم ربط الدين بالحدث الواقعي، وبالراهن. يقول معرفا المعنوية:»فإن أول خصائص المعنوية قدرتها على التوافق مع العقلانية والانسجام معها. حينئذ يمكن تعريف المعنوية بنحو آخر، والقول بأنها الدين المعقلن.

وحتى يتعقلن الدين لابد من إنجاز عدة مهام. ولا أعني بالضرورة القيام بهذه المهام على صعيد المجتمع، وإنما بمقدور كل شخص أن يقوم بمفرده بها إذا كان يرغب بأن يكون من أهل المعنى»[15].

يعرف «مليكان» المعنوية باعتبارها الدين المعقلن، والذي من خلاله يتم الوصل بين الخطاب الديني وتحولات الواقع. وهي طريق انفتاح العقل على حقول متعددة، من خلالها يتم تقديم فهم جديد للدين المخالف للفهم التقليدي، لأن الانفتاح هو أصلا فهم متجدد، ومتجاوز للإطلاقية، الإثباتية. وأما جوهر الدين فليس في الفهم التقليدي له، بل في جانبه المؤسس على المعنوية. وأصحاب هذا الانفتاح يسميهم «مصطفى مليكان» ب «أهل المعنى»، الذين لهم الاستعداد على تقبل المضاد، والمختلف، والمتعدد، لأن تبدل القيم يفرض على الإنسان فهما متجددا، لا ثابتا. وهذا ما يثير علاقة الدين بالحداثة، أو بالتاريخ في تحولاته، من خلال الاستفهامات التالية: فإذا كانت المعنوية، هي انفتاح العقل على وجهه الآخر-اللاعقل،

13 المرجع السابق،ص 77

14 التأويل كأفق دلالي، يخرج المعاني من معانيها الظاهرية إلى الخفية، واستعمل من أجل إعادة تنظيم الخطاب، بالعقل واللفظ. كما أن الصوفية عملوا على بلورة هذا الحقل بمباحث رمزية

15 مليكان (مصطفى) مرجع سابق،ص33

فهل بهذا الانفتاح يتم مسايرة التحولات القيمية والمجتمعية؟ وهل بهذا الدين المعقلن يمكن بناء الإنسان والمجتمع نحو الأفضل والأجمل، بعيدا عن قيم الكراهية والعنف والإقصاء؟.

IV. التعددية الدينية أو الإدراكات الإنسانية للمطلق

تشكل فكرة التعددية الدينية اليوم أساس الانفتاح الفكري المضاد للانغلاق، وطريقا للتواصل المضاد للتعصب...والأطروحة الأساسية التي تشكل مصدرا للتعددية الدينية، وهي القول بالاختلاف في الاعتقادات بين الناس من جهة، وإمكانية توحدها في مشترك واحد من جهة ثانية. وهذا الواحد المشترك هو «الإله»، الحاضر في كل الأديان، وإن بطرق مختلفة وتسميان متعددة. يقول «جون هيج» معبرا عن هذا المشترك:»الرب معروف بالمعابد اليهودية بالسيد Adonai رب أباء إبراهيم، إسحاق ويعقوب. في المساجد يعرف بالله الرحمان الرحيم، في معابد الهندوس فشنووراما، وشيفا.VISHNU, RAMA, SHIVA تجسيد لكريشنا. بالإضافة إلى آلهة كثيرة إناثاوذكورا. وكلهم اعتبروا تجليات حقيقية براهما المطلقة، وفي الكنائس النصرانية الثالوت الإلهي، الأب، الإبن، وروح القدس. ومع ذلك كل هذه الجماعات توافق على أنه لا يمكن أن يوجد سوى إله واحد فقط»[16].

تثير مسألة التعددية الدينية فكرة مركزية، والممثلة في القول بإمكانيتين: الأولى تذهب إلى التمركز حول حقيقية دينية معينة، وواحدة ونهائية. وهذا يسقطنا في التعصب، والثانية تؤكد على نسبية الحقيقة، وأن حقائق الأديان هي تجليات مختلفة حسب إدراك الإنسان لها. وهذا الأفق الثاني هو أساس التعددية الدينية المشروعة.و ربط التعددية بالإدراكات الإنسانية، هو لتفادي التعصب، لأن الحقيقة الدينية قابلة للفهم والتقريب بمواقف متعددة. وهذا ما يفتح باب التأويل والفهم، إلا أن الاختلاف بين الأديان، لا ينفي القول بوحدتها، أو أصلها الواحد. والتعدد والاختلاف هما أصلا مرتبطان بالإدراك الإنساني للمعنى، وتدخله في بنائه. وهذا ما يؤسس الفهم الإنساني للعالم والحياة، وذلك بأنسنة الوجود.

وتدخل الإنسان في بناء المعنى يستدعي فهما لأساسه المعرفي المكون من الجوهر، والغرض كما يرى «إريك فروم» « ERIC FROM ». والقول بالتعددية ينتج عنه الإلغاء العملي لأفضلية دين على آخر، لأن هذا التضييق يؤدي إلى الانغلاق والتعصب، والتمركز حول الذات، مما يؤدي إلى تأكيد الوصاية العقائدية، يقول «جون هيج»:»فإن إدعاء الأفضلية متجدرة في عمق النظام الإعتقادي. من هنا تصبح التعددية مصدرا للتعارق، والإنزعاج الشديد؛ ولهذا السبب فإنه من الصعب إن لم يكن من المستحيل أن لا تعتبر التعددية معصية بنظر المؤمنين المتشددين. ولعل الأكثر تشددا يعتبرها عمل من صنع الشيطان...»[17].

---

16 هيج (جون) التعددية الدينية، تعريب ساميته داهود اسماعيل، المحجة، العدد 3، السنة 2002،ص 59

17 هيج (جون) مرجع سابق، ص72-71

بالتعددية المؤسسة على الانفتاح الاعتقادي يمكن محاربة التعصب، و التشدد اما النظام العقائدي، فهو إقرار بالانغلاق والإطلاقية، وأصل التعصب والتشدد بإختزالهما للممارسة الدينية في تدين خارج الأفق الإنساني، ولا يراعي إنسانية الإنسان لأن الإنفتاح لا يتحقق إلا بالحضور الإلهي في العالم والحياة. يضيف "جون هيج"قائلا:"فقد اكتشفت أنه لا يوجد أي مبرر للخوف من الانفتاح بشكل أعظم على الحضور الإلهي من خلال الحياة الدينية لكل أنواع البشر...."[18].

بالانفتاح يتحقق التدين البناء خارج الوصاية العقائدية التي تؤكد على سلطة أحادية في الفهم والمعرفة. وهذا ما يفرغ التدين من البعد الإنساني، ومكانته الفاعلة في الوجود باعتباره مشروعا وجوديا، قادرا على تحقيق ما هو أفضل وأجمل للإنسانية جمعاء.

ينتقد "سكاتولين"[19] موقف "جون هيج" لكونه يريد في نظره بناء نظرة مطلقة كلية وشاملة، تتضمن كل وجهات النظر. إلا أن هذا غير ممكن، لأن كل دين يحمل في جوفه نظرة خاصة، أو رؤية دينية متميزة. أي أن كل ظاهرة دينية لها مكون جوهري، والذي هو مصدر القراءة والتأويل والفهم. وهذا الأساس الجوهري هو المرجعية الأصلية والأساسية: فهل الحفاظ على هذا الأساس الجوهري للأديان، هو من أجل الحفاظ على خصوصية كل دين؟ وهل هذا الأفق يعمل على استحضار رابطة الوحدة والاختلاف بين الأديان؟.

في فهمه للتعددية الدينية يرى "سكاتولين" بضرورة إستعادة الجانب الهوياتي لظاهرة دينية معينة. لأن بدون هذه الخصوصية، سيتم تقديم ما يسميه فكرة مبهمة عن الله أو "إلهي غامض" "Divine Indistiner " أو غامض إلهي "Industinct Divine " وللخروج من هذا الفهم الغامض للروابط الدينية لابد من أن نأخذ الفوارق بين الأديان لتحقيق تلاقي حقيقي بينها. أما موقف "جون هيج" في نظره فيلغي المكون الهوياتي للأديان،ويختزل ذلك في تعددية بدون هوية أو خصوصية. وهي تعددية اختزالية، أو وجه آخر من الإنغلاق. ويقدم"سكاتولين" لتجاوز هذا الإختزال وصفة أعمق، والممثلة في وصل التجربة الدينية بالحياة، أي بسياق حياتي واقعي معين. وهذا البعد الحيوي هو حركة متطورة بإستمرار في كل الأديان، وقابلة للنمو والتطور في صلب التجربة الدينية بطقوسها وتقاليدها، يقول:"فلكل خبرة دينية أصالتها غير القابلة للإختزال. إن الخبرة الهندوسية ليست تلك البوذية، ولا اليهودية، تلك المسيحية...الخ، والعكس صحيح.

فانطلاقا من سياقها الحي الملموس الخاص، فإن كل خبرة دينية عليها أن تبحث عن ذاتها، وأن تنمو و تتسع، وتنفتح في النهاية على الخبرات الدينية الأخرى المختلفة عنها فعين هذا التفتح على الآخر المختلف عنها يبدو علامة لغاية الأهمية. إذ إنه يشهد على حيوية تلك الخبرة الدينية، فيثبت أنها ظاهرة حية متحركة، وليست شيئا جامدا إستاتيكيا، ولاشك

18 المرجع السابق، ص72

19 سكاتولين (أ.د.جوزيبي)،تأملات في التصوف والحوار الديني،ص 155

أن الحوار يعد من أهم البيئات لنمو خبرة دينية صحيحة، وكذلك هو من أبرز المؤشرات الموضحة أن خبرة دينية معينة هي بالفعل خبرة حقيقية صحية"[20].

إن حيوية الظاهرة الدينية هي بتفتحها على المخالف، والآخر وذلك عبر الحوار المستمر، والمنفتح على الآخر والمغاير، وذلك من أجل بلورة أفق أساسي مشترك. ويعتبر هذا الأفق في نظر "سكاتولين" هو الحقل الممكن لبناء روابط الإنفتاح والتفاهم، وبالتالي التعاون. وبهذه الوضعيات يمكن إعادة بناء فهمنا للدين، وبالتالي رؤيتنا للآخر كمصدر للنور. والغرض من ذلك هو توسيع رؤيتنا كما يرى أهل "العرفان الإسلامي" للحقيقة: فهل هذا يستدعي بناء روابط الاعتراف المتبادل بين الأديان، نحو ما هو أفضل وأجمل؟ وهل شروط هذا، هو الحوار البين ذاتي، والبين ديني؟ ألا يتطلب هذا بناء أنسنة جديدة؟ وهل هذه الأنسنة تستدعي إعادة بناء ذلك المشترك الإنساني، أم أن الأمر يتطلب ثورة دينية؟.

V. التدين المعقلن وتحرير اللاهوت

تأسس فكر الأنوار، أو ما بعد الأديان التقليدية الموجهة بالفكر الوسطوي على أهمية العقل، ودوره في بناء الإيمان، وقد أكد «ايما نويل كانط» في كتابه:»الدين في مجر حدود العقل» بأن دين العقل هو الدين الحق، لكن الإختلاف هو في المعتقدات السائدة لدى الناس، وهو إختلاف يعكس درجة الإيمان، وأشكاله. لأن المؤمن حامل لمعتقد معين، يقول كانط:»ولذلك من الأنسب أن نقول، هذا الإنسان على هذا المعتقد، أو ذاك.(فهو يهودي أو مسلم أو مسيحي، أو كاثوليكي أو لوثري) من أن نقول أن هذا الدين أو ذاك»[21].

فما الإيمان الحر إذن؟ هل هو المتحرر من وصاية المعتقد، وبالتالي الإعتقادات وأصحابها؟ هل هو عقلنة للمعتقد، بعد فحصه ونقده، لا الإيمان به بشكل عمومي؟

لا ينبغي بالنسبة «لكانط» أن تؤدي مسألة الدين إلى صراع بين أصحاب الأديان المختلفة، لأن الاختلاف أصلا، هو في أشكال الإعتقاد، وأن أزمة التدين لا تظهر إلا بوجود وصاية عقائدية، بالدعوة إلى إتباع اعتقاد معين على نحو عمومي.

---

20 المرجع السابق، ص 166

21 كانط (ايمانويل)، « الدين في مجرد حدود العقل»، ص183
أول مساهمة لفلسفة الدين لكانط، هي المحددة في الجزء الخاص ب:»من الشر الجذري في الطبيعة الإنسانية».
ويحدد كانط الدين بإعتباره:»معرفة شمولية بحياتنا، بإعتباره توجهات إلهية».
وغرض كانط هو تأسيس مشروع دين العقل الخالص، باستثماره مفهومين اساسين: الشر والطبيعة.
تثير مشكلة الدين مفهوم الإنسانية، بإعتبار الدين مدخلا لمباحث الإنسان في الأخلاق الكانطية. ولهذا فمفهوم الطبيعة يتعلق بالطبيعة الإنسانية، أي التعامل مع الإنسان كنوع. والشر مرتبط بهذا النوع. وهذا ما أدى إلى أخلاق الحرية، وأخلاق الإعتقاد الفردي – الشخصي: إنها حرية الذات المؤسسة على الوعي بالقانون والمسؤولية على الأفعال (الواجب). والغرض من ذلك هو إبعاد الشر عن العالم.
-Piché (Claude), l'enracinement du mal dans la subjectivité chez Kant P.50-51

ينتج عن هذا، أن كانط بدعوته إلى دين العقل، يعمل على إبعاده عن حقل الصراع، بالإنفتاح على تعدد الإعتقادات ومشروعيتها، وإختلافها. لأن درجة الإيمان تختلف بإختلاف أشكال الوعي. وهذا مشروط بكل أنواع الوصاية: فهل عقلنة الدين أو الدين المعقلن هي فحص ومعالجة لمبحث الإيمان؟ وهل الأمر يتطلب تمثلا وممارسة للدين، بإعتباره إيمانا لا عقيدة؟

في استعادته لموقف»كانط»، ولماهية «الدين في حدود مجرد العقل»، يعمل فتحي المسكيني على بلورة مفهوم وأساسي لمعالجة الدين وهو الإيمان الحر، كإعادة نظر في رابطة العلاقة بين الإنسان والله، خارج منظور الأديان التقليدية التي تختزل الإيمان في مذهبية عقدية. لهذا فالإيمان الحر، هو ما وراء الإعتقاد والكفر.

إن الاعتقادات التقليدية هي تلك التصورات التي كانت سائدة في اللحظة الوسطوية، والتي أبعدت دور العقل في بناء الحقائق الدينية. وهذا النظام العقدي ارتبط أصلا بالدولة الدينية أو ما يسميه»فتحي المسكيني» ب «دولة الملة»[22]: إنه انتقال كما يرى «هانس كونغ»«Hans King» من براديغم . القرون الوسطى إلى براديغم اعترافي-حداثي. والغرض هو تحرير الإيمان، وحمايته من الأديان النظامية، يقول «فتحي المسكيني»: إذ لا تحتاج المجتمعات ما بعد الدينية إلى الإلحاد، بل فقط إلى تحرير الإيمان من الأديان النظامية، وذلك يعني، أنه يجب إعادة الإيمان إلى أصحابه الحقيقيين وحمايته من منطق الملة مهما كانت رواسبها فينا»[23].

إن الإيمان الحر هو ممارسة ما بعد دينية، وذلك من خلال وجهه العقلي، والما فوق عقلي – الروحي والأخلاقي، وهو في الوقت ذاته استعادة لتجارب الأنبياء وطريقة تعاملهم وأسلوب أدائهم لمعتقداتهم. فإذا كانت العقلنة هي ربط الدين بالذات الفردية، أي بالطبيعة البشرية، فإن تحرير الإيمان هو بإرجاعه إلى الذات، كمصدر للمعنى الممكن، لا إلى المعتقد الجاهز، والمؤسس على الأخروي والغيبي. لهذا، فالإيمان الحر هو المتحرر من التوظيف اللاهوتي، ومن أدائه المنغلق والمحدود.

يميز صاحب كتاب» الإيمان الحر أو ما بعد الملة» بين الإيمان الحر، والإيمان بلا حدود. فالأول هو المتعلق بالفكر التنويري-العقلاني، أما الثاني، فهو ما فوق العقل، وهو الإيمان الصوفي – الروحي المضاد للعلمي: إنه روح الدين، يقول:»وحده إيمان بلا حدود يمكنه مثلا أن يساعدنا في فهم دلالة شطحات الصوفية، فهي شطحات تتخطى العقائد العامية، وتنفذ إلى النواة الروحية للدين، وتكسر الحدود بين الأديان والطوائف، وتحرر فردية المؤمن، وتفتح المجال واسعا أمام الحوار بين الأديان والطوائف، وتحرر فردية المؤمن، وتفتح المجال واسعا

22 المسكيني (فتحي)، الإيمان الحر او ما بعد الملة، مباحث في فلسفة الدين، المركز الثقافي لكتاب، مؤمنون بلا حدود،السنة 2018،ص 10

23 المرجع السابق،ص 11 .

أمام الحوار بين الأديان بعد نهاية عصور الملة من أجل بلورة فهم جديد لمعنى التسامح تحت عنوان «حوار عالمي بين المتصوفين»، مثلا بين جلال الدين الرومي المسلم والسيد إيكارت المسيحي، وهو ما ينسحب أيضا على الهندوسي وعلى البوذي، فهم قد اندفعوا كل في سياقه خارج نطاق الدين العامي من أجل روحانية بلا حدود»[24] .

بروحانية التصوف المتجاوزة للتعصب والداعية للتسامح يمكن حل معضلات الحياة المعاصرة، أي المشاكل البين ذاتية والبين دينية كما يرى «سكاتولين» لأن التصوف هو مسلك للتمرد على سلطة اللاهوت الغير الحر، أي على المذهبية الضيقة، فالصوفي لا يدعي تملكه لتدين معين، ولا احتكاره.

ينتج عن هذا، أن الإيمان الحر الغير المختزل في مذهبية محددة قد يتحول إلى أخلاق عالمية لتحقيق ما يسميه «هانس كونغ» بالسلام العالمي: فهل تحرير اللاهوت من سلطة الأستاذية العقائدية يستدعي ثورة دينية، كما يرى «داريوش شيغان»؟ وهل معضلات الإنسان المعاصر، هي بالعودة إلى روح الدين، أي إلى المكون المشترك بين كل الأديان؟.

إن العودة إلى روح الدين، أي إلى ذلك المشترك بين الأديان والذي يعتبره»داريوش شيغان» مسلكا للثورة الدينية، لإعادة تنظيم للروابط بين المجتمعات، والأفراد، وبهذه الثورة الداخلية كاستعادة لروح الدين يمكن بناء أنسنة أكثر ملائمة للوضع الراهن. لأن التحولات الحضارية والدولية تدعو في نظر «داريوش شيغان» إلى إعادة تنظيم الروابط البينية (بين المجتمعات والأفراد). وذلك بالخروج من الثنائية الضدية؛ عرب – غرب، وتوسيع مجالها بالتقابل بين حضارتين: الأولى تقليدية، والثانية غربية: المكون الأول يتضمن المجتمعات الإسلامية، ومجتمعات الشرق الأقصى، الهند والصين. لأن ما يجمع ما بينها هو الحقل الميتافيزيقي.

فإذا كان الغرب. قد فصل الديني عن السياسي، فإن المجتمعات العربية لا زالت تحت سلطة السياسي، والإيديولوجي، وأن الدين لا زال لم يحتل مكانته الأفضل، في مقابل الخطابات الأخرى: الخطاب السياسي – العلمي...ويقدم «داريوش شيغان» مسلكا لإخراج المجتمعات من أزمتها، وذلك ببناء وعي تركيبي، يأخذ من الفكر الغربي – الفلسفي قوته الاستدلالية العقلية، ومن الفكر الديني الشرقي قوته الوجدانية، والجامع بينهما هو التصوف: إنه المسلك العملي لتحقيق تواصل فعلي بين الشرق والغرب، وبين الحضارات المتنازعة، والمتصارعة، وبين الأديان بمختلف توجهاتها، وبين الشعوب بمختلف أجناسها، وأصولها.

يتخذ اللاحوار السائد بين المجتمعات، تلوينات متعددة، لأن الدين يشكل عاملا من عوامل هذا الصراع، نظرا لإستخدامه الإيديولوجي، بتوظيفه خارج «ملكة الروح

24 المرجع السابق، ص18

الإبداعية»[25] الكامنة في روح الدين، وهي المركز المؤسس للفكر الصوفي، كما بلور ذلك «هنري كوريان» أستاذ «داريوش شيغان»، والغرض من هذه الروح الإبداعتيه، هو إخراج المجتمعات المعاصرة سواء غربية، أو شرقية من وضعها المأزوم والممثل في نظره ب» الافتقار الأنطولوجي للعالم والإنسان»[26] إن «الافتقار الأنطولوجي»يستدعي ملئا للفجوة الوجودية، أي انفتاحا مزدوجا بين ديني (بين الأديان)، وبين ذاتي (إنفتاح الفرد على عالمه الداخلي للخروج من سلطة الأوهام). وفي هذا الأفق يتخذ الإنفتاح معنى التحرر، يقول «داريوش شيغان»:»تحرر الإنسان جاء على حساب عالمه الداخلي، ومن كون الإنسان بقدر ما تحرر من هيمنة الأساطير، وألغى بعبارة أخرى الأصنام الذهبية، قد خلق أصناما أخرى أقوى وأشد استبدادا»[27].

إن الثورة الدينية الممكنة في هذا السياق النقدي، هي استعادة للوجه الآخر للعقل، دون التمركز حول صنمية مصطنعة. وذلك بتخطي الاستعمال الإيديولوجي للفكر على المستوى الاجتماعي، مما يسمح بظهور تدين مضاد للعقل، ومضاد للمعنى الروحي والوجداني للإنسان،كظهور لاعتقادات ذات بعد قومي أو عنصري، أو فاشي...

والتدين المنافي للعقل والوجدان، لا يمكنه تحقيق مهمته، وهي خلق التوازن، والعدل، والاعتدال. يقول»داريوش شيغان»:»فالدين يقوم بدور الحاجز الواقي بين دفعة غريزية مبعدة عن المركز. ونزع محفوف بالمخاطر نحو الاستعمال الأداتي للعقل، بين انفجار الإنسان الساحر وعقلنة الإنسان الصانع. وقد تمكن الدين بفضل هذه القوة الموازنة من تدبير شؤون العالم طوال آلاف السنين وحفظ التوازن بين هذين النزوعين المبعدين عن المركز للروح الإنسانية»[28].

للدين مكانة مركزية لدى»داريوش شيغان»، إلا أن تاريخ المجتمعات يبرز بأن التوظيف. الأداتي له، هو اختزال له، أو تحويله إلى ايديولوجيا. وهذا ما يبعده عن قوته الرمزية التي يمكن أن تحقق»ثورة روحية»، لكن انطلاقا من «ملكة الروح المبدعة» الخالقة للانفتاح المستمر لأشكال الوعي يمكن تخطي الاختزال المهدد لقوة الدين وفعاليته: فما الثورة الدينية إذن، وما أفاقها؟ هل هي فردية.أم جماعية؟ هل هي ثورة مستمرة ومتجددة؟

إن القوة الرمزية للدين، هي طريق الثورة الروحية الفردية، لدى الإنسان. وهذه الثورة المتجددة، هي فردية وشخصية، أما التوظيف الأداتي للدين، فيفرغه من مضمونه الأخلاقي، يقول»داريوش شيغان»:»فالدين يستطيع بوصفه حاوي كنوز الإنسانية الروحية المساهمة في الثورة الروحية والفردية للإنسان. ويقدر حتى على إلهام حركات سياسية كما

25 Corbin (H), l'imagination créatrice dans le soufisme d'IBN ARABI P 60

26 شيغان (داريوش) ما الثورة الدينية ؟ ص28

27 المرجع السابق،ص 31

28 المرجع السابق، ص33

كان الشأن في أخيمسا Ahimsa غاندي، ولكنه لا يستطيع تكوين نظرة جماعية إلى العالم weltanschaung لأن الشكل المهيمن في عصرنا الحاضر يبقى شكلا فكريا مؤدلجا، ولأن كل دين بإعتباره شاملا بطبيعته لكل من القطاع العام والقطاع الخاص، فإن أي محاولة لتحقيقه كنظام سياسي ستحوله إلى نظام شمولي ولاسيما أن الإيديولوجيات تضطلع في وقتنا الحاضر بالوظيفة التي كانت تؤديها الميثولوجيات في العالم الديني القديم»[29].

للدين خاصية كونية عامة، وخاصية وجدانية خاصة، وهو بهذا خزانة روحية للبشرية. فمن خلاله يتم إثبات التراث الروحي المشترك للإنسانية، وهو في الوقت ذاته مسألة فردية شخصية. وبهذه الوضعيات، فهو غير قابل بأن يختزل، أو يتحول إلى مشروع اجتماعي، أو جماعي. لأن هذا الاستثمار الجماعي له، يحوله إلى نظام شمولي، يخدم ايديولوجيا تبريرية، خالقة للأوهام ومثبتة لها، وكأنها حقيقة.

إن الهدف من الثورة الروحية، وهو إيجاد دين معتدل قادر على خلق التوازن بين الديني والدنيوي، بين التاريخ والأخروية، بين الفكر التقليدي والحداثي، بين العقل واللاعقل، بين الوجدان والاستدلال. وهذا هو طريق الانفتاح المضاد للانغلاق والتعصب.

خـاتـمة:

تشكل قوة التحولات الاجتماعية والقيمية اليوم مناسبة لحضور الدين كتجربة، أي كمجموعة من الأداءات الموجهة للفعل الإنساني، وبالتالي للروابط الإنسانية.وفعالية هذا الحضور، هي بإخراج فعل التدين من التعصب ومن سلطة الحقائق الحصرية، والاختزال الإيديولوجي.

ان ما ينبغي البحث عنه اليوم، هو القول الحقاني، والمعرفة العدلية والإعتذالية، وذلك بالعودة إلى روح الدين، أو جوهره الجامع بين الرؤية العقلية، وما فوق عقلية-الوجدانية.

فمجتمع اليوم في حاجة إلى أنسنة جديدة، خارج الفهم الأحادي للوجود، والحياة. وهذا هو الانفتاح الذي يعطي للحقائق معانيها المتعددة، دون الالتصاق بالمعاني المعطاة سلفا، وبالمرجعيات الثابتة، المضادة للتدين المعقلن. لأن بهذا الأخير يمكن تحرير اللاهوت من انغلاقه، ووصايته، أو ما ينعت بالأستاذية العقائدية، الموجهة من طرف رجال الدين.

إن روح الدين، كخزانة روحية للبشرية، هي المسلك الممكن اليوم لبناء أنسنة جديدة، من خلالها يتم بناء تنمية بشرية، واجتماعية، وسياسية...إلا أن هذا يتطلب إخراج الدين من أشكال النزاع والصراع، واستبدال ذلك بالحوار البين-ذاتي والبين ديني. لأن قوة التدين المعقلن، هي بتحقيقه للعدل والاعتدال، والتحرر من سلطة الوصاية العقائدية.

---

29 المرجع السابق، ص34

مراجع

1. ابن عربي محيي الدين. ترجمان الأشواق. دار صادر.بيروت. 1966
2. الخشت محمد عثمان ، نحو تأسيس عصر ديني جديد، نيويورك،2017
3. المسكيني فتحي، الإيمان الحر أو ما بعد الملة، مباحث في فلسفة الدين ,مؤمنون بلا حدود، المركز الثقافي للكتاب ،السنة 2018.
4. جيمس وليام، العقل والدين، ترجمة، د.محمود حب الله.دار الحداثة.
5. رشاد علي أكبر، منطق فهم الدين وقراءة النص الديني من التعددية والاكتشاف المحجة، العدد 2002،3.
6. سعدي رشيد، الدين بين الحقيقة الحصرية والعرفان الصوفي،إفريقيا الشرق،2011.
7. سكاتولين أ.د.جوزيبي،تأملات في التصوف والحوار الديني،من أجل ثورة روحية متجددة، تصدير، أ.د محمود.عزب، تقديم، أ.د عمار علي حسن، الهيئة المصرية العامة للكتاب.2013.
8. شلايرماخر فريديريك، عن جوهر الدين – الخطاب الثاني، ترجمة الشحماني، الرفاعي، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، عدد الصفحات 496، بغداد دار التنوير،الطبعة الاولى . ،2014
9. شيغان داريوش، ما الثورة الدينية؟ الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة، ترجمة محمد الرحموني، مراجعة مروان الداية، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، دار الساقي، بيروت.2004
10. كازى أحمد، الصورة بين الافتتان والقتل عند ابن عربي، مجلة فكر و نقد العدد 24.
11. لاغري جاكلين الدين الطبيعي، ترجمة منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.
12. مليكان المصطفي التدين العقلاني، ترجمة عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف، مركز دراسات فلسفة الدين،بغداد.
13. وايت أندرود يكسون،بين الدين والعلم، تاريخ الصراع بينهما في القرون الوسطى، ترجمة إسماعيل مظهر هنداوي،2014.
14. Claude (Piché), l’enracinement du mal dans la subjectivité chez Kant in, criticisme et religion ,Paris, l’harmaton, 2004 .
15. Corbin (H),l’imagination créatrice dans le soufisme d’IBN ARABI2éme ed,Flamarions.197
16. Chittick (W.C) ,imaginal Worlds, ibn arabi and the problem of religions diversity,New York,1994.

DİNDAR EMEVİ HALİFESİ ÖMER B. ABDÜLAZİZ

Doç. Dr. Bilal GÖK
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/bgok38@gmail.com
Oocid: 0000-0002-5346-252X

Giriş

Ömer b. Abdülaziz, H.61/M.680'de Haremeyn'den birisi olan Medine'de dünyaya gelmiştir. Babası Mısır'da yirmi yılı aşkın valilik görevinde bulunan Abdülaziz b. Mervan'dır. Annesine gelince Râşid Halifelerin ikincisi Hz. Ömer'in torunlarından Ümmü Âsım adında bir hanımefendidir. Hz. Ömer, idaresini üstlendiği halkın durumunu teftiş etmek için geceleri gizlice dolaşır bilhassa zayıf ve kimsesizlerin yardımına koşardı. Anlatılır ki Hz. Ömer, hizmetçisi Eslem ile birlikte bir gece vaktinde Medine sokaklarında dolaşırken yorulmuş ve dinlenmek için bir evin duvarına sırtını yaslamıştı. O esnada evin içinden bir annenin kızıyla olan tartışmasına kulak misafiri oldular. Anne, kızına "*Kalk, şu süte biraz su karıştır*" diyordu. Ancak o kız, annesini ikaz edercesine "*Emîru'l-Müminîn'in emrini bilmiyor musun*" sorusunu yöneltiyordu. Annesi bu emrin mahiyeti hakkında kızına "*Ne varmış emirlerinde*?" deyince "*Onun tellalı bugün, insanların sütlere su katmamalarını ilan etti*" dedi. Bunun üzerine annesi kızına "*Kalk kızım kalk, sütlere biraz su karıştır, şu anda seni ne Ömer ne de onun tellalı görebilir?*" deyince kız öfkelenir ve annesine şu tarihi cevabı verir: "*Anneciğim! Vallâhi ben, görünürde Halife'nin emirlerine boyun eğip, arkasından ona baş mı kaldırayım? Zaten Halife'nin bizzat kendisi görmese de onun Rabbi her daim beni görüyordur. Vallâhi ben Halife Ömer'in*

yasakladığı bir şeyi asla yapmam![1] diyerek sözünü tamamlar. Hz. Ömer, evine döndüğünde oğlu Asım'a şahit olduğu ve etkisinde kaldığı hadiseyi anlatır. Şayet onunla evlenirse kendisine hayırlı bir evlat verebileceğine dair tavsiyede bulunur. Nihayet Hz. Ömer, Benî Hilâl kabilesine mensup bu kızı oğlu Âsım'a nikahlar. İşte içiyle dışı bir olan, kimsenin görmediği bir alanda bile günah işlemekten sakınan bir hanımefendi ile dünya durdukça adaletin timsali kabul edilen bir şahsın evladının evliliğinden tebliğ konumuz olan Ömer Bin Abdülaziz'in annesi Ümmü Âsım dünyaya gelir. Daha sonra bu Ümmü Âsım, Abdüzaziz b. Mervân ile evlenir ve bu izdivaçtan, dindar ve mütevazi yaşantısı yanında adil yönetim tarzıyla Müslümanların gönlünde taht kuracak olan Ömer b. Abdülaziz doğar.[2] Ömer'in künyesi "Ebû Hafs" olarak bilinmektedir. Küçüklüğünde babasına ait bir hayvan tarafından başından yaralandığı için ona lakap olarak "Eşeccu Benî-Ümeyye" yani "Ümeyyeoğullarının başı yaralısı", yani mecazi bir ifadeyle "yüzü ak olanı" denilmekte imiş.[3]

1. Gençliği Ve Tahsil Hayatı

Ömer, ilim ve edep tahsili için Sâlih b. Keysan adında bir alimin ellerine bırakılmıştır. Ancak onun ders aldığı üstadları Sâlih ile sınırlı değildir. O, Medine'de yaşayan bir insan olarak, sahabe neslinden pek çok mümtaz şahsiyetten ders alma şerefine nail olmuştur. Ömer'in ilim tahsil ettiği bu güzide nesilden sadece ikisinden bahsedeceğiz. Bunlardan birisi çok hadis rivayet etmesiyle meşhur olan Enes b. Mâlik'dir. Bir diğeri ise yine hadis rivayetinde müksirûn olmasının yanında fakih ve abid kişiliğiyle tanınan, dayısı Abdullah b. Ömer'dir. Ömer, tâbiînin ilk tabakasına mensup âlimlerin de derslerine devam etme fırsatı yakalamıştır. Bunlar arasında Medine'nin yedi meşhur tâbiîn fıkıhçılarından olan Ubeydullah b. Abdullah, Saîd b. Müseyyeb ve Urve b. Zübeyr gibi âlimler yer almaktadır. Bu âlimlerden Urve, fıkıh ve hadis âlimi olmasının yanında siyer ve megâzi alanında ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Ömer, babası Abdülaziz b. Mervan'ın valilik görevi münasebetiyle gittiği Mısır'da uzun yıllar kalmıştır. Abdülaziz, idare ettiği Mısır halkı ve devlet yönetimiyle olan münasebetleri açısından örnek gösterilen bir validir. Babasının görevi devam ederken vefat etmesi üzerine amcası ve aynı zamanda halife olan

---

1 Ahmed Eş-Şarbâsî, "Bir Edep Örneği olarak 'Râşit Halifelerin Beşincisi Ömer b. Abdilaziz'den Seçtiklerim", çev. Ahmet Yılmaz, *İSTEM* 8 (01 Aralık 2006), 255.

2 Eş-Şarbâsî, "Ömer b. Abdilaziz", 256.

3 Ebû Hasan İzzeddîn Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997), 4/113.

Abdülmelik b. Mervan'ın emriyle Dimaşk'a (Şam) gelmiştir. Bu arada Ömer, Halife'nin tasvip ve teşvikiyle kızı Fatıma ile dünya evine girmiştir.[4]

2. Hicaz Valiliği Dönemi

Emevi Devleti'nde Abdülmelik'in vefatı sonrasında hilafete gelen oğlu Velid, Hicaz'ın yönetiminde değişikliğe gitti. Yaklaşık dört yıldır Medine'de valilik yapan Hişâm b. İsmail'i (7 Rebiyülevvel 87/26 Şubat 706) görevinden azlederek yerine Ömer b. Abdülaziz'i atadı. Ömer, valilik yapmak üzere şehre geldiğinde eşyalarını otuz devenin taşıdığı ve ikamet mekânı olarak dedesi Mervân b. Hakem'in evini tercih ettiği nakledilir.

Ömer, Medine'ye geldiği ilk andan itibaren halk tarafından hüsnükabul gördü ve hoş geldin ile karşılandı. Öğle namazını müteakip o zamanlar Medine'de yaşayan fıkıh üstadlarından on kişiyi huzuruna çağırdı. İslam tarihi kaynaklarında çağrılan bu fakihlerin şu isimlerden oluştuğu haber verilmektedir: Hakkında daha evvel bilgi verdiğimiz fakih, muhaddis ve megâzi âlimi olan Urve b. Zübeyr, ayrıca Ebû Bekr b. Süleyman, Ubeydulah b. Abdullah, ilmiyle âmil bir şahsiyet olan Ebû Bekir b. Abdurrahman b. Hâris, aslen İranlı ve Hz. Peygamber'in eşi Meymûne'nin azatlısı olan Süleyman b. Yesâr, Hz. Aişe'nin yeğeni olan Kâsım b. Muhammed b. Ebû Bekr, Hz. Ömer'in torunu olan ve zâhid kimliğiyle tanınan Sâlim b. Abdullah b. Ömer, yine Hz. Ömer'in torunlarından Abdullah b. Ubeydullah b. Ömer, Abdullah b. Âmir b. Rabîa ve sonuncusu ferâiz ilminde ve kâtiplikte nam salmış bir şahsiyet olan Hârice b. Zeyd idi. Ömer b. Abdülaziz davetine icabet eden adı geçen bu fakihlere şöyle seslendi: "Ben burada hazır bulunan sizlerin görüşünü almadan bir işi kesip atmak istemiyorum. Birisinin haksızlık yaptığını haber alır da bunu gelip bana bildirmezseniz vebali sizin boynunuza olsun". Yeni valinin sarf ettiği bu sözler fakihler nezdinde derin bir memnuniyet hissi uyandırdı.[5]

2.1 Mescidü'n-Nebi'nin Genişletilmesi

Rivayet olunduğuna göre Halife Velid, 87-88/706-707 senesinde vali Ömer'den mescidi genişletmesini istedi. Bu çerçevede yıkılmasına izin verilmeyen Peygamber'in (s.a.s.) hanımlarının odalarının mescide eklenmesini, mescidin kıble duvarını öne doğru çekmesini ve yapının eni boyu

---

4 İbn Vâzıh Ahmed b. İshak b. Ca'fer Ya'kubî, *Tarihü'l-Yakubi*, ed. Abdülemir Mehnâ (Beyrut: Şirketü'l-A'lâmi li'l-Matbûâti, 2010), 2/226; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/116; Mehmet Ali Kapar, "Emevî Valilerinden Abdülazîz b. Mervân", *İSTEM* 4/8 (2006), 43-50; İsmail Yiğit, "Ömer b. Abdülaziz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/53.

5 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/9.

200 zirâ genişliğinde kare planlı olacak şekilde genişletilmesini istemişti. Halife bu hususta Ömer'in dayılarının Medineliler nazarındaki müstesna yerinden istifade etmesini ümit ediyordu. Dönemin idaresi, mescide katılacak mülklerin âdil bir şekilde değerinin biçilmesine ve evlerin yıktırılarak değerinin ödenmesine karar vermişti. Bu konuda Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın genişletme işindeki uygulamaları örnek alınmaktaydı. Valinin huzuruna çağrılan hak sahipleri mülklerinin değerinin verilmesini kabul ettiler. Kamulaştırma bedelleri ödendikten sonra yıkım işine başlandı. Bilhassa mescide bitişik olarak inşa edilmiş olan Hz. Peygamber'in eşlerine ait küçük odaların bu yenileme esnasında yıkılması Medinelileri derinden üzmüştü.

Vali Ömer, şehirdeki bir grup insanla birlikte yenilenen mescidin temelini attı ve imar işi bu şekilde başladı. Mescidin inşası işinde bizzat Halife Velid'in Şam'dan gönderdiği inşaat ustaları çalıştılar. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) mescidinin yeniden imarına büyük önem veren Halife Velîd'in, Bizans imparatoruna mektup göndererek, ondan özel ustalar istediği rivayet olunmaktadır. İmparatorun bu talep karşısında 100.000 altın, 100 inşaat işçisi ve çok sayıda develerle taşınan mozaik ve diğer süs malzemelerini gönderdiği anlatılır. Ancak Bizans imparatorunun gönderdiği yardımın aynı yıllarda Şam'da yaptırılan meşhur Ümeyye Camii'nde kullanıldığı, sadece çok az bir malzemenin Medine'deki yenilenen mescid inşaatına ulaştığı zannedilmektedir.[6]

Ömer b. Abdülaziz'in valiliği döneminde yürütülen Mescid-i Nebevî'nin genişletme ve adeta yeniden imarında halifenin planladığı

---

6 Ebu Amr eş-Şeybani Halife b. Hayyat, *Tarihu Halife b. Hayyat*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Beyrut, 1397), 301; Ebû Hanife Ahmed b Davud b Venend Dineveri, *Ahbârü't-Tıvâl*, thk. Abdü'l-Mün'im Âmir (Kahire, 1960), 326; Ya'kubî, *Tarihü'l-Yakubi*, 2010, 2/205-206; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib el-Âmulî Taberî, *Târîhu'r-Rusül ve'l-Mülûk ve Sılatu Târîhi't-Taberî* (Beyrut, 1387), 6/435; el-Mutahhar b. Tâhir Makdisî, *el-Bed'ü ve't-Târîh* (Port Said: Mektebetü's-Sekâfe ed-Diniyye, ts.), 4/86; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b Alî b Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam fî Tarihi'l-Müluk ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 6/283-287; Ebü'l-Ferec Barhebraeus Yuhanna İbnü'l-İbri, *Târîhu Muhtasari'd-Düvel*, thk. Andon Salhânî (Beyrut: Dâru'ş-Şark, 1992), 113; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/13-14; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ed-Dımaşkî Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdüsselam el-Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993), 6/27; Hamilton A. R. Gibb, "Arab-Byzantine Relations under the Umayyad Caliphate", *JSTOR* 12/ (1958), 225-229; Casim Avcı, "Emeviler Döneminde Bizans İmparatorluğu ile Diplomatik İlişkiler", ed. Mustafa Öztürk, *İslamiyet'in Doğuşundan Osmanlı İdaresine Kadar Orta Doğu Semineri Bildirileri (Şam 2-4 Kasım 2010)*, (2012), 99; Ali Tantavi, *el-Câmiü'l-Ümevi fî Dımaşk* (Cidde: Dârü'l-Menâre, 1990), 1-96.

200 x 200 zirâ ebadının gerçekleştirilemediği anlaşılmaktadır. Üç yönden genişletilen mescidin, kuzey duvarı yaklaşık 66,6 metre, güney duvarı ise 82,63 metre genişliğe ulaşmıştır. Batı duvarı 98,66 metre olmuş ve yapılan yenilemelerle mescidin genel alanı takriben 7500 m^2 olmuştur. Bu genişletme işinde bir adet şerefeli minare ve nişli mihrap gibi yeni yapı unsurları mescide eklenmiştir.[7] Yapılan niş tarzı mihrabı ilk olarak Ömer b. Abdülaziz'in başlattığı[8] belirtilmiş olmakla birlikte, bu tip bir mihrabın Rum ustaların eliyle yapıldığı kanaatini taşımaktayız.

2.2 Hac Emirliğinde Bulunması

Ömer b. Abdülaziz'in valilik yaptığı dönemde 88/707 yılında hac emirliğini yaptığı görülür. Ömer, emirlik için geldiği Mekke'de Zu'l-Huleyfe'de ihrama girmiş ve şehirde Kureyş'ten bazı kimselere ihsanda bulunmuştur. Ziyareti esnasında o sene Mekke'de suyun azlığı ve hacıların susuz kalmalarından çekinildiği kendisine haber verilmiştir. Bunun üzerine Ömer, orada bulunanlarla birlikte yağmur yağması için dua etmişler ve henüz Kâbe'ye ulaşmadan yağış başlamış ve Mekke vadisi yağmur suyuyla dolup taşmıştır. Bundan sonra da yağışlar aralıklarla devam etmiş ve bölgede ürün bolluğu yaşanmıştır.[9]

2.3 Valilikten Azledilmesi

Ömer, 87-93 (706-712) yılları arasında yedi yıl süren valiliği döneminde Hicaz'ın kutsiyetine yakışır emin bir belde haline getirilmesi için büyük çaba harcamıştır. Onun Hicaz valiliği yaptığı sıralar, "zalim" lakabıyla tanınan Haccâc b. Yusuf da Irak valisidir. Haccâc, yirmi yıllık Irak valiliği döneminde Emevî devletinin gelişimine büyük katkılar sağlamasına rağmen, bu süreçte zindana atılan Müslüman halka yapılan zulümler doğal olarak onunla özdeşleşmiştir.[10]

Haccâc, Irak valiliği döneminde sergilediği olağanüstü katı ve müsamahasız yönetim tarzı sebebiyle pek çok isyan hareketiyle karşılaştı. Ancak bunlar içerisinde en ciddi olanı İbnü'l Eş'as'ın başını çektiği isyandır. Hadise, söz konusu şahsın Kûfe ve Basralılardan oluşturulan büyük bir ordunun başında Horasan'ın güneyindeki tarihî Sistan bölgesine gönderilmesinden sonra yaşanmıştır. İbnü'l Eş'as'tan önce Sistan'a

---

7 Mustafa Sabri Küçükaşcı - Nebi Bozkurt, "Mescid-i Nebevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 29/283.

8 Eş-Şarbâsî, "Ömer b. Abdilaziz", 256.

9 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/15.

10 Metin Yılmaz, "Emevî Valisi Haccâc b. Yusuf'un Zindanları", *İSTEM* 25 (01 Aralık 2016), 27.

vali tayin edilen Ubeydullah b. Ebî Bekre'nin (79/698) Büst çöllerinde mağlup olmasından sonra, Türklerden intikam almaya karar veren Irak valisi Haccâc, Iraklı muhaliflerden oluşturduğu kalabalık bir orduyu Sistan'a sevk etmiştir. Sistan'a ulaşan ordu, bölgeyi büyük oranda ele geçirmiş ancak bitirici hamleyi bir türlü yapmamıştır. Bu gelişme, Haccâc ile İbnü'l-Eş'as'ı karşı karşıya getirmiştir. Ordusunun da desteğini arkasına alarak isyan eden İbnü'l-Eş'as, Irak ve Horasan'daki bazı şehirleri ele geçirse de Haccâc karşısında mağlup olmaktan kurtulamamıştır.[11] İbnü'l-Eş'as isyanında olduğu gibi devlete muhalif hareketleri katı ve kanlı bir tarzda şiddet kullanarak bastıran Haccâc'ın elinden kurtulanlar ya muhalif hareketlere katılmayı ya da Ömer'in idaresi altındaki Hicaz topraklarına sığınmayı tercih ediyorlardı. Bu durum, daha sonra Ömer b. Abdülaziz ile Haccâc'ın karşı karşıya gelmesine sebep olmuştur.[12]

Haccâc'ın şiddet politikasını eleştiren Ömer b. Abdülaziz'in, sarf ettiği "Eğer her millet kendilerinin en habis kişisini getirse, biz de onlara karşı Haccâc'ı ortaya koysak, onları geride bırakırız." Sözü bile tek başına bu eleştirilerin boyutu hakkında fikir vermektedir. Yaşanan bu anlaşmazlık, Ömer'in valilik görevinden azliyle sonuçlanmıştır (93/712).

Ömer, Medine'den Dımaşk'a döndükten sonra da zalimi eleştirme ve mazlumun yanında olma hassasiyetini devam ettirdi. Halife Velid'in vefatından sonra Abdülmelik'in diğer oğlu Süleyman iktidara geldi. Bu yeni dönemde Ömer, halifenin danışmanları arasında yer aldı.[13]

3. Hilafet Dönemi Ve Yönetim Anlayışı

3.1 Hilafete Gelişi

Halife Süleyman b. Abdülmelik, hastalandığında dönemin nüfuzlu alimlerinden Recâ b. Hayve el-Kindî'ye kendisinden sonra halife olacak kişi hakkındaki fikrini sormuş, o da Ömer b. Abdülaziz'i tayin etmesi

---

11 İbn Vâzıh Ahmed b. İshak b. Ca'fer Ya'kubî, *Tarihü'l-Yakubi*, ed. M. Th. Houtsma (Leyden: Brill, 1883), 2: 331; Taberî, *Târîh*, 6: 322-324; İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, 6: 203; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3: 478, 482; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*, 5: 343; Mustafa Zeki Terzi, "Emevîlerde Kara Ordusu Teşkilâtı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (01 Ocak 1997), 44.

12 İrfan Aycan, "Haccac b. Yusuf es-Sekafî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/427-428.

13 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/58, 61, 71.

yönünde onu ikna etmiştir. Süleyman, Dâbık'ta öldükten sonra Ömer, 99/717 tarihinde halife ilan edilmiştir.[14]

Ömer b. Abdülaziz dönemi, İslam tarihinde büyük öneme haiz bir devir olmuştur. Ömer, hilafete geçtikten sonra Süleyman b. Abdülmelik'in başlattığı İstanbul kuşatmasını kaldırması, sürekli Bizans hücumuna uğrayan Anadolu'daki bazı müstahkem noktaları boşalttırması, onun askeri konulardaki yaklaşımını ortaya koymaktadır. Ömer, İslam'ın kılıç zoruyla değil, dinin ahlaki yönünü yaşantıya aksettirerek yayılabileceği kanaatindedir. Yaklaşık iki buçuk yıl hilafette kalan Ömer'in döneminde fetih hareketine rastlanmaması adeta bunun ispatı niteliğindedir. Burada onun yönetim anlayışını ortaya koyan bazı hususlara yer verilecektir.

3.2 Âlimlerle İstişareye Önem Vermesi

Ömer b. Abdülaziz, Hicaz valiliği yıllarındaki yönetim tarzıyla olduğu gibi halifeliği döneminde de kendisinden önceki ve sonraki halifeler içerisinde farklı bir anlayışla hareket ediyordu. O, tıpkı Hulefâ-yi Râşidîn gibi hilafet görevini üstlenmesinin omuzlarına çok ağır bir yük yüklediğinin bilincindeydi. Ömer, Allah'a ve halkına karşı sorumluluk duygusu taşıyan bir idareci olarak, her daim dinin esaslarına uygun olanı yapmaya gayret gösteriyordu. Onun en yakın yardımcıları zamanın önde gelen din âlimleriydi. Dindar bir yönetici profili çizen Ömer b. Abdülaziz, hilafeti döneminde İslâm'ın bütün kurallarını yaşama ve yaşatmanın gayreti içerisindeydi. Onun bu uygulamaları sayesinde Hulefâ-yi Râşidîn dönemindeki halifelik anlayışı adeta yeniden canlandı.[15] Belki de bu sebeple Ömer, Hulefâ-yi Râşidîn'in beşincisi sayıldı.

3.3 Dini İlimleri Desteklemesi

Ömer b. Abdülaziz, hilafeti döneminde, hadislerin tedvinini başlatan ilk talimatı vermiştir. O adeta farklı yazı malzemeleri üzerine yazılan Kur'an'ın kitap haline getirilişi sürecinde Hz. Ebu Bekir'i harekete geçiren Hz. Ömer gibi davranmıştır. Halife, valileri ve dönemin hadis alimleriyle irtibata geçip, hadis alimlerinin vefatı nedeniyle hadislerinin zayi olacağını belirtip, Allah Resulünden rivayet edilen hadislerin toplanmasını

---

14 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/94, 96; Fatih Erkoçoğlu, "Reca b. Hayve el-Kindi (Hayatı ve Faaliyetleri)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (15 Aralık 2007), 403.

15 İsmail Yiğit, "Emevîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/92.

emretmiştir. Bu emri ilk uygulayan kişinin hadis tarihinin önemli ismi Muhammed b. Şihab ez-Zühri olduğu sanılmaktadır.[16]

Halifenin megâzi konularına da ilgi duyduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda megâzi yazarı Asım b. Ömer b. Katade, halife tarafından Şam'a davet edilmiş ve müellifin Şam Camii'nde megâzi, hadis ve sahabe menkıbelerine dair dersler vermesi istenmiştir.[17]

3.4 Dindarlığı

Genel kanaate göre, Ömer b. Abdülaziz'in dışındaki Emevi halifeleri, kişisel ve siyasi hayatlarını dini hükümlere bağlamak yerine Arap örf ve adetlerini tercih etmişlerdir.[18] Ömer, hilafeti döneminde şer'i hukuku her alanda mer'i hale getirmeye çalışan ilk Emevi halifesidir. Bu bağlamda İslam fıkhını halka öğretme ve Hz. Peygamber'in sünnetini yazılı hale getirme çalışmalarını başlatma şerefi yine Ömer'e aittir.[19] Ömer'in, elinde imkânı olduğu halde lüksten ve israftan uzak durması, müslim ya da gayri müslim ayırt etmeksizin malı mülkü elinden alınanların haklarını iade etmesi, halka zulmeden zalim idarecileri görevden alması ve cezalandırması, kadınlar ve kimsesiz çocuklar başta olmak üzere muhtaç insanların koruması gibi hususlar onun dindar bir kişilik sahibi olduğunu gösterir.

3.5 İsrafa ve Lükse Karşı Duruşu

Ömer, israfa ve lükse karşı ilk tepkisini, halife Süleyman'ın defin işlemi bittikten sonra, binmesi için getirilen binek hayvanları konusunda gösterdi. Değerli eyer takımlarına sahip olduğu görülen seçme atların başını seyisleri çekmekteydi. Halife "Bunlar ne?" diye sorduğunda "Hilâfet makamına ait binekler" olduğu söylendi. Ömer, bunları kabul etmeyerek, kendi hayvanına binmeyi tercih etti. Hilafet konağında kalıp kalmayacağı sorulduğunda ise Süleyman'ın ailesi oradan ayrılıncaya kadar kendi evinde kalmaya devam edeceğini belirtti. Ömer'in bu tür davranışları, başta alimler olmak üzere büyük takdir topladı ve arkasındaki desteği artırdı. Abdülaziz b. Velid gibi hanedan üyelerinin itirazları ve bayrak açma girişimi de bu olumlu havayı bozamadı.[20]

---

16 İrfan Aycan, "Emeviler Dönemi Kültür Hayatında Dinî İlimlerin Tarihsel Gelişimi", *Dinî Araştırmalar* II/5 (1999), 344.

17 Aycan, "Emeviler Dönemi Kültür Hayatında", 348.

18 Aycan, "Emeviler Dönemi Kültür Hayatında", 354.

19 Aycan, "Emeviler Dönemi Kültür Hayatında", 356.

20 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/97.

Biat hususunda ortaya çıkan itirazlardan kurtulduktan sonra Ömer'in yaptığı ilk icraatından birisi de hanımı Fatıma'nın mallarını ve mücevherlerini beytülmale kaydettirmek oldu. Ömer'in hazineye devrettiği mallar ve mücevherler, önceki halifeler tarafından kendisine verilen gayrimenkul ve kıymetli eşyalardan oluşuyordu. Malların eşiyle birlikte yaşadıkları evlerinde bulunmasına gönlü razı olmayan Ömer, eşi Fatıma'ya: "Benimle kalmak istiyorsan sahip olduğun malları ve mücevherleri beytülmale geri ver. Çünkü bunlar Müslümanlara aittir" dediği rivayet olunur. Karısı Fatıma da kocasının sözünü dinleyip hepsini beytülmale bırakmıştır. Hatta Ömer öldükten sonra yerine geçen Yezid b. Abdülmelik'in, kardeşi Fatıma'dan kocasının sağlığında beytülmale verdiği mallarını geri alabileceğini söylemiş, O bu tavsiyeye kulak asmamış ve "Ben sağ iken ona itaat edip de ölünce isyan edecek değilim" diyerek malları almayı reddetmiştir. Yezid de söz konusu kıymetli eşyaları ailesi arasında paylaştırmıştır.[21]

3.6 Fedek Arazisiyle İlgili Tasarrufu

Fedek adıyla anılan yer, Medine şehriyle, zengin ve ticari kapasiteye sahip Hayber arasında idi. Burası Yahudilerin yaşadığı bir köydü. Rasûlüllah (s.a.s), Hayber'in fethinden avdet ederken, Ensâr topluluğundan Muhayyısa b. Mes'ud'u, söz konusu Fedek'in ahalisini İslam'a çağırmak üzere gönderdi. Yuşa b. Nûn'un riyasetinde yaşayan Fedekliler, Müslüman olmayı kabul etmediler. Ancak topraklarının ve hurmalıklarının yarısı karşılığında Hz. Peygamber ile anlaşmaya vardılar. Savaş yapılmadan alındığı için Fedek'in yarısı Rasûlüllah'a (s.a.s) ait oldu. Hz. Peygamber, Fedek topraklarından elde edilen geliri, yolcu ve misafirlerin ihtiyaçları için harcıyordu. Hz. Peygamber'in vefatından sonra, kızı Hz. Fatıma'nın, araziden payına düşeni istemesi üzerine, Hz. Ebû Bekir: "Bize mirasçı olunmaz, bıraktıklarımız sadakadır" hadisini hatırlatarak bu talebi geri çevirdi.[22]

Diğer bir rivayete göre Hz. Peygamberin (s.a.s) hanımları, Hayber ve Fedek'teki Rasûlüllah'ın payından kendilerine düşen mirası istemek için Osman b. Affan'ı, dönemin halifesi Hz. Ebû Bekir'e gönderirler. Durumdan haberdar olan Hz. Âişe, Hz. Peygamberin hanımlarına şunları söyler: Sizler Allah'tan korkmuyor musunuz? Rasûlüllah'ın: "Biz Peygamberler miras bırakmayız. Bizim bıraktıklarımız sadakadır. Bu mallar, Muhammed'in (s.a.s) ailesinin ani ihtiyaçları ve misafirleri için sarf edilir. Ben öldükten sonra bu mallar, benden sonra iş başına geçen kimsenin tasarrufundadır"

---

21 İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, 7/31-44; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/96-98.

22 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ* 2, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), Nafâkat, 2.

dediğini duymadınız mı? Hz. Peygamber'in muhterem eşleri, duydukları sözlerin ardından miras taleplerinden vazgeçerler.[23]

Fedek halkı, Hz. Ömer'in halifelik devrine kadar yerlerini korudu. Hz. Ömer, Fedek Yahudilerinin toprak ve hurmalıklarının yarısının değerini tespit ettirmek üzere birinci ve ikinci akabe biatlerinde bulunan Ensar'ın önde gelen sahabelerinden "Züsseyfeyn" yani iki kılıç sahibi lakabı ile tanınan Ebû'l-Heysem Mâlik b. et-Teyyihan ile Ensâr'dan, Hz. Peygamber'in vefat ettiğinde henüz 7-8 yaşlarında küçük bir çocuk olan Sehl b. Ebû Hasme ve yine Ensar'dan Kur'an-ı Kerim'e hizmetiyle meşhur Zeyd b. Sâbit'ten oluşan bir heyet gönderdi. Tespit edilen miktarın altın, gümüş, deve ve deve semeri cinsinden ödenmesinden sonra yöre ahalisi Şam topraklarına gönderildi.[24]

Kaynaklarda Yahudilerin sürgün edilmelerinin farklı nedenlere bağlandığı görülür. Ancak Hz. Ömer zamanında gerçekleştirilen fetihlerin bir sonucu olarak, Müslümanların yeterli insan gücüne ve ekonomik imkana sahip oldukları anlaşılmaktadır. Bu sebeple Hz. Peygamber zamanında Müslümanların yararı için yerlerinde bırakılan böylesi topluluklara artık ihtiyaç yoktur. Fedek topraklarının sulh yoluyla ele geçirildiği ve yalnızca Hz. Peygamber'e ait olduğundan, Hz. Ömer arazilerin değerini beytülmalden ödedikten sonra onları buradan sürmüş ve topraklardan elde edilen gelirleri de beytülmale kaydetmiştir.[25] Hz. Ömer'den sonra hilafete gelen Osman ve Ali (r.a) dönemlerinde arazinin statüsünde herhangi bir değişikliğe gidilmemiştir.[26]

Emevilerin idareyi ele almasından sonra, Fedek arazisinin tasarrufunda köklü değişikliğe gidildiği anlaşılır. Yeni düzenlemeyle söz konusu arazi, bizzat Emevilerin kurucusu Muâviye b. Ebu Süfyan'ın eliyle Mervân b. Hakem'e iktâ edilmiştir.

Ömer b. Abdülaziz, Ümeyye oğullarının ve Emevi devlet görevlilerinin haksız yere ellerine geçirdikleri malların tespit edilerek hakiki sahiplerine iade edilmesine büyük önem vermiştir. Bu bağlamda asli hüviyetinden koparılan Fedek topraklarını da Hz. Peygamber'in kızı Fatıma'nın torunlarına

---

23 Ahmed b Yahya el-Belazuri, *Fütuhu'l-Büldan Ülkelerin Fetihleri*, çev. Mustafa Fayda (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013), 33.

24 el-Belazuri, *Fütuhu'l-Büldan*, 32.

25 Mustafa Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1989), 185-187.

26 Hüseyin Algül, "Fedek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/294-295.

iade etmiştir. Anlatıldığına göre Ömer hilâfete gelince toplumun ileri gelenlerini topladı ve onlara Fedek arazisi hakkında bir konuşma yaptı. Genel olarak konuşmasında eskiden Fedek'in Rasûlüllah'ın elinde olduğunu ve burasını Allah'ın kendine gösterdiği şekilde tasarruf ettiğini ifade etti. Râşid halifeler döneminde önce Hz. Ebû Bekir ve ardından gelen Ömer'in de aynı şekilde davrandığını ancak dedesi Mervân'ın orayı ikta' ettiğini ve gelirini başkalarına verdiğini belirtti. Artık bu arazinin tasarruf yetkisinin kendi elinde olduğunu ve bu arazinin kullanım şeklini Rasûlüllah zamanındaki durumuna çevirdiğini söylemiştir.[27]

Halife Ömer'in Fedek arazisini asıl hak sahiplerine iade etmesinden bahseden İslam tarihi kaynakları olayı şöyle aktarır: Halife, konu hakkında verdiği kararı veziri Müzâhim'e açar: "Ehlim almağa, onların da vermeğe hakkı olmayan şeyi (Fedek arazisini) bana ikta' ettiler. Ben bunu asıl sahiplerine iade etmeğe karar verdim" demesi üzerine Müzâhim çaresiz bir şekilde: "Peki, oğluna ne yapacağız, ağlıyor" der. Ömer bu ikaza: "Onları Allah'a havale ediyorum" sözüyle karşılık verir. Böylece Halife, maişet konusunda Allah'a tevekkül edilmesi gerektiğini belirtir. Vezir, halifenin oğlu Abdülmelik'in yanına gelir ve babasının kararını açıklar. Anlaşılan Abdülmelik, alınan karardan pek de hoşnut değildir ve bunun halifeye zarar vereceği kanaatindedir. Bu sebeple babasına ellerindeki araziyi iade etmemesini ister. Hatta vezire tepki gösterir ve babasının yanına gider. Konuyu bir de babasından dinlemek ister. Ömer, oldukça kararlıdır. Oğluna bu işi derhal gerçekleştireceğini söyler. Oğlu daha evvel konuya muhalif rağmen babasının yanında yer alır: "Acele et, başına bir iş gelmeyeceğinden emin değilsin" diyerek, bir an önce kararın uygulanmasını ister. Ömer, ellerini semaya kaldırır: "Bana soyumdan dinim konusunda yardım edecek birini veren Allah'a hamdolsun" diyerek Allah'a şükreder ve hemen kalkıp bu arazileri asıl sahiplerine iade eder.[28] İşte söz konusu devir işi bu şekilde gerçekleşmiştir. Bu konuşmalarda, Halife Ömer'in araziyi iade ettiğinde oğlunun onun hayatından endişe ediyor olması oldukça dikkat çekicidir.

3.7 Hutbelerde Hz. Ali'ye Dil Uzatma Uygulamasını Kaldırması

Ömer'in yaptığı diğer bir hayırlı icraat da Hz. Ali'ye hutbelerde dil uzatma uygulamasını kaldırtması oldu. Bunun yerine Nahl Suresi 90. Ayet-i kerimesinin okunmasını emretti. İslam tarihinin ilk dönemlerinde valilerin asli görevlerinden birisi de görevli oldukları şehirlerde namaz

---

27 el-Belazuri, *Fütuhu'l-Büldan*, 33-35.

28 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/118.

kıldırmaktı. Ömer'in babası Abdülaziz b. Mervan da yirmi yılı aşkın Mısır valiliğinde bulundu. Uzun süre babasıyla birlikte Mısır'da yaşayan Ömer, babasının hutbeyi akıcı bir tarzda okuduğunu ancak Hz. Ali hakkında kötü konuşacağı yere geldiğinde lafı gevelediğini fark eder. Bu durumu babasına sorduğunda, babası ona: "Bak yavrum, çevremizde bulunanlar eğer bizim Ali hakkında bildiğimiz iyi şeyleri bilseler bizden ayrılır, Ali'nin çocuklarına koşarlar" demiştir. Ömer b. Abdülaziz hilafete geldiği zaman, babasının düştüğü hataya düşmedi. Çünkü O, dünyalık elde etmek için Hz. Ali'ye sövme suçunu işlemedi ve bu kötü fiili terk ettiği gibi her tarafa da terk edilmesi için talimatlar verdi.[29]

3.8 Zalim Valileri Görevden Alması

Emeviler döneminde devletin taşra yapılanmasında görevlendirilen valiler, halifenin güvenini kazanmış kişilerden tayin edilirdi. İdare ettiği bölgenin en üst yetkilisi konumunda bulunan vali, yönetim politikasını Arap örf ve adeti çerçevesinde belirlerdi. Vali, karşılaştığı küçük meseleleri devlet merkezine danışma ihtiyacı duymazdı. Kendi gücünü aşan büyük sorunların halli için halifeye müracaat ederdi. Valiler arasında devletin ve toplumun geleceğini ilgilendiren hayati meselelerde çok kritik kararlar alabilenler vardı. Mesela bazı valiler, gerekli olduğunda vali ve ordu komutanları tayin edebiliyor hatta para bile bastırabiliyordu. Bunların arasında; Irak valilerinden Ziyad b. Ebîhi, babasının ölümü sonrasında aynı göreve getirilen Kerbelâ hadisesinin en önemli aktörü Ubeydullah b. Ziyad, Hicaz ve Irak valisi Haccâc b. Yusuf es-Sekafî (Zalim Haccâc), Kays kabilesinin Fezâre koluna mensup Ömer b. Hübeyre ve Hâlid b. Abdullah gibi meşhur şahsiyetler yer almaktadır. Bu valiler, halifeye bildirmeksizin en küçük bir suç sebebiyle bir kişinin öldürülmesine veya öldüresiye dövülmesine karar verebilirlerdi.[30]

Ömer b. Abdülaziz, çocukluk yıllarında Medine'de pek çok sahabeyi dinleme imkânı bulmuştu. Hilafet görevini İslami kurallar çerçevesinde yürütmekte kararlıydı. Ömer; Allah korkusunun ve iyilik yapmanın kıymetini çok iyi biliyordu. Diğer taraftan zorbalık ve haddi aşmanın insanı kötülüklere sürükleyeceğine inanıyordu. Ona göre insan ancak doğruluk

---

29 Ebü'l-Abbas Ahmed b Yahyâ b Cabir Belazüri, *Fütuhu'l-Büldan* (Beyrut: Dâru Mektebe, 1988), 42; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4: 98; İbnü'l-İbri, *Târîhu Muhtasari'd-Düvel*, 114; el-Melikü'l-Müeyyed İmâdü'd-din İsmail b. Ali b. Mahmud Ebû'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer*, thk. Seyyid Muhammed Abdullatif el-Hatîb (Kahire: Matabatü'l-Hüseyniyye, 1907), 1: 201.

30 Ali Aksu, "Emevîler Döneminde Sosyal Tabakalar", *İSTEM* 8 (01 Aralık 2006), 69; Ahmet Lütfi Kazancı, "Haccâc b. Yusuf es-Sakafî (95/714)", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (01 Ocak 1992), 117.

ve hüsnüniyetle amacına ulaşabilirdi.[31] Halifenin düşünce dünyasında yer eden bu tarz fikirlerin onun yönetim felsefesini belirlediği görülür. Bu meyanda Ömer b. Abdülaziz, zalim valileri görevden uzaklaştırmış ve onların yerine dindar ve dürüst olanları tayin etmiştir.

Bu meyanda suç sicili bir hayli kabarık ilk şahıs Irak valisi Yezîd b. Mühelleb'dir. Yezid, h.99'da II. Ömer tarafından azledilmiş, yaptıkları hakkında yargılanmış ve hapse atılmıştır. Halife Ömer, Irak topraklarında Hz. Ömer'in emriyle kurulan şehirlerden Basra'ya Adî b. Ertât el-Fezârî'yi tayin etmiştir. Yine aynı coğrafyada yer alan Kûfe şehrine Abdülhamid b. Abdurrahman el-Adevî tayin edilmiştir. Aynı senede Mekke'de Abdülaziz b. Abdullah b. Hâlid'i, Horasan'da ise Cerrâh b. Abdullah el-Hakemî'yi vali olarak görüyoruz.[32]

Yukarıda söz konusu ettiğimiz Yezîd b. Mühelleb enteresan bir kişiliğe sahiptir. Yezîd, Halife Abdülmelik döneminde babasının yerine Horasan valisi olmuş ancak azline sebep olacak bazı uygulamaları dolayısıyla görevinden alınmıştır (85/704). Hilafete I. Velid'in gelmesiyle birlikte hapse atılmış ve burada Irak valisi Haccâc'ın ağır işkencelerine maruz kalmıştır. Dört yılın ardından kardeşleriyle birlikte zindandan kaçmış ve veliaht Süleyman b. Abdülmelik'in himayesine sığınmıştır. Halife Velid ve Haccâc'ın ölümünden sonra yeni halife Süleyman tarafından Irak genel valiliği görevine getirilmiştir. Vali Yezid, Cürcan ve Taberistan üzerine yaptığı seferlerden yüklü miktarda ganimet elde etmiş ancak beytülmâle ödemesi gereken humus payını ödemeye yanaşmamıştır. Süleyman'ın ölümünden sonra hilafete gelen Ömer b. Abdülaziz, Yezid'i huzuruna çağırıp sorgulamış ve çelişkili ifadelerinin akabinde hapse atılmıştır. Yezîd'in ikinci hapis hayatı iki yıl kadar sürmüş ve Ömer'in ağır hastalığını veya ölümünü haber aldıktan sonra ikinci kez hapisten firar etmiştir.[33]

3.9 İsyan Eden Haricîlerin İkna Edilmesi

Emevi devletinin kuruluşundan itibaren sürekli isyan halindeki Haricîlerin Ömer b. Abdülaziz döneminde isyana kalkışmadığı bilinir. Rivayete göre Kûfe'de Haricî Şevzeb seksen kişilik bir grupla isyan ettiği zaman şehrin valisi Abdülhamid'e mektup yazan halife, validen onları tahrik etmemesini ancak yeryüzünde fesat çıkarıp kan dökmelerine de fırsat

---

31 Ahmet Aslan, "Sabık el-Berberî'nin Hayatı ve Ömer b. Abdülaziz'e Yazdığı Nasihat İçerikli Kasidesi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/36 (30 Aralık 2016), 160.

32 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/100.

33 Fatma Odabaşı, "Yezîd b. Mühelleb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/522-523.

vermemesini ister. Eğer Hariciler taşkınlık yaparlarsa üzerlerine iyi bir komutanın idaresinde askeri birlik sevk etmesini tembih eder. Haricî lideri Şevzeb'e hitaben yazdığı mektubunda ise onun başkaldırma sebebini sorar ve durumu tartışmak üzere huzuruna davet eder. Asi Haricî liderinin gönderdiği iki kişi halifenin yanına gelerek huzuruna çıkarlar. Halifenin gelenlere bu isyanın sebebini sorduğunda asinin temsilcileri: "Biz senin tutumunu ve gidişatını beğenmiyoruz. Sen adalet ve iyiliğe yöneliyorsun. Söyle bize, sen bu işi herkesin rızasıyla mı yürütüyorsun, yoksa bunu zorla mı aldın?" der. Ömer, kendisinin selefi Süleyman b. Abdülmelik tarafından tayin edildiğini, halifeniz ben olayım şeklinde kimseyi zorlamadığını, Haricîlerin dışında hiç kimsenin biat işinde kendisine karşı gelmediğini izah eder. Bu arada Ömer'in Haricî temsilcisine: "Beni kendi halime bırakın. Eğer hakka muhalefet edip ondan yüz çevirirsem o zaman bana itaat etmeniz gerekmez" demesi gerçekten manidardır. İsyancılar, Halifeden Emevi hanedanına lanet okumasını istemeleri karşısında Halife: "Hz. Peygamberin lanetçi olarak değil, Allah'ın hidayete erdirdiği kimselere örnek olması için gönderildiğini" onlara hatırlattıktan sonra: "Eşhedü en lâilâhe illâllah ve eşhedü enne Muhammeden abduhû ve rasûluh" diyen Müslümanların Haricîlerden korktuğunu belirtir. Halbuki Asr-ı saadet'te şehadet kelimesinin onu söyleyen kişilerin canını ve malını koruduğunu, bugün ise koruyamadığını ifade eder. Çünkü Haricîlerin gayrimüslimleri değil Müslümanları katlettiklerini vurgular. Müslümanlar katledilirken diğer dinlerin mensuplarının Haricîlerin yanında emniyette kaldığını gayet net bir şekilde dile getirir.

Haricîlerin, kendisinden sonra devlet işlerini adilane yürütemeyeceğini bildiği halde neden Yezid'i veliaht tayin ettiğini sormaları üzerine: "Onu ben tayin etmedim, Müslümanlar bundan sonra bu konuda karar vermeğe daha lâyıktırlar" sözleriyle cevap vermiştir. Nihayet Ömer b. Abdülaziz isyancıları ikna etmeyi başarmıştır. Söz konusu süreç biraz uzun sürmüş, netice elde edilinceye kadar Ömer vefat etmiştir. Bu esnada Haricîler devlet güçlerine saldırı düzenlememiştir.[34] Bu hususa istinaden Ömer b. Abdülaziz'in hilafeti devrini, sosyal barış ve toplumsal yenilenme dönemi olarak değerlendirmek mümkündür.

3.10 Zimmîlere Karşı Muamelesi

İslam toplumunda zimmîler, vahye dayanan kitaplara sahip dinî toplumlardan meydana gelmekteydi. İslam savaş geleneğinde bir memlekete girildiğinde savaş yapmadan önce o belde halkını İslam'a çağırmak

---

34 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/102-104.

temel esaslardan birisidir. Eğer yöre teklifi kabul ederse, Müslümanların hukukunun tıpkısına sahip oluyorlardı. İslam'ı kabul etmedikleri takdirde yerlerinde kalıp cizye öderler ve Müslümanların koruması altında oldukları için zimmî olarak anılırlardı.[35]

Ömer'in, zımmîlerle ilgili en önemli icraatları arasında, önceki devirlerde çeşitli nedenlerle el konulan ibadethanelerin eski sahiplerine devredilmesi ve rahiplerin haraçtan muaf tutulması zikredilebilir.[36] Diğer taraftan gayrimüslimler arasında İslam'ı yayma politikası icabı zimmîlerin devlet işlerinden el çektirilmesini emreden bir talimat verdiği de bilinmektedir.[37] Bu meyanda halifenin Hıristiyan hekimlerinden İskenderiyeli Abdümelik b. Ebcer el-Kinânî'nin, İslam davetini kabul ederek Müslüman olduğu ve hizmetlerine devam ettiği rivayet olunmaktadır.[38] Bütün bunlardan yola çıkarak Ömer b. Abdülaziz'in halifeliği döneminde zimmîlerin, tıpkı Müslümanlar gibi huzur ve emniyet içerisinde bir hayat sürdüğünü dile getirmek mümkündür.

3.11 Mevâlî Politikası

"Mevâlî kavramı, ilk İslâmî fetihlerin ardından kendi istekleriyle Müslüman olan, çoğunluğunu İranlıların, Türklerin, Berberilerin ve Kıbtîler'in oluşturduğu gayri Arap Müslümanları ifade etmekteydi."[39]

Cizye; ergenlik çağına gelmiş olan her gayr-ı müslim erkek için alınan bir vergidir. Bu vergi, Râşid halifeler devrinde ya mal ya da para cinsinden alınıyordu. Cizye mükellefleri, eğer Müslüman olurlarsa söz konusu vergiyi ödemiyordu. Tarihi süreç içerisinde zımmî statüsünde bulunan gayr-i müslimler arasında İslam'ın yayılışı hızlandı. Bu hızlı İslamlaşma faaliyetleri, devletin cizye gelirinde dramatik bir düşüşe sebep oldu.

---

35 Aksu, "Emevîler Döneminde Sosyal Tabakalar", 76.

36 Hayyat, *Tarihu Halife b. Hayyat*, 318; Ya'kubî, *Tarihü'l-Yakubi*, 2010, 2: 228; Taberî, *Târîh*, 6: 556-560; Makdisî, *el-Bed'ü ve't-Târîh*, 6: 46-47; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4: 104-105; Hasan Kurt, "Horasan ve Maveraünnehir'de Haccac Ekolünün Çöküşü", *İslâmî Araştırmalar* 14/3-4 (2001), 479.

37 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4: 120; İrfan Aycan, "Müslüman Yönetimlerde Birarada Yaşama Tecrübeleri (Emevî Modeli)", *İslam ve Demokrasi, Kutlu Doğum Sempozyumu* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 35-36; İrfan Aycan, "Ömer b. Abdülaziz ve Gayrı Müslimler", *Dini Araştırmalar* 1/3 (01 Haziran 1999), 65-80; Aksu, "Emevîler Döneminde Sosyal Tabakalar", 80; Cahid Kara, "Madjus (Zoroastrians) in the Islamic Geography (Until the End of the Umayyads)", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (15 Aralık 2013), 33.

38 Adnan Adıgüzel - Barış Çakan, "Emeviler Döneminde Gayrimüslim İstihdamı (41-132/661-750)", *İSTEM* 34 (31 Aralık 2019), 344.

39 İsmail Yiğit, "Mevâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/424.

Bu nedenle Emevî hükümdarları, sonradan Müslüman olan gayrı Arap halktan (mevâli) cizye toplama işini devam ettirdiler. Ömer b. Abdülaziz, hilafeti döneminde bu tür uygulamalara ve ilave vergilere son verdi. [40]

Halife Ömer devrinde, memleketin her bir köşesinde dürüst ve dindar kişiliğiyle tanınmış şahsiyetlerin devlet görevlerine getirildiği bilinmektedir. Adalet ve ihsanın ön planda tutulduğu bu süreçte, gayrimüslim halkın İslam'a davet edilmesine de büyük önem verilmiştir. Mevâlîden cizye alınmasına son verilmesi İslamlaşma sürecini hızlandırmış, böylece Horasan, Maveraünnehir ve Kuzey Afrika gibi bölgelerde İslam'a girenlerin sayısında gözle görünür bir artış yaşanmıştır.[41]

3.12 Sosyal Hizmet Uygulamaları

Ömer b. Abdülaziz, halk içerisindeki yoksul ve yoksun fertlerin ihtiyaçlarının karşılanmasına büyük destek sağlamıştır. Onun zamanında bilhassa kadınlar parasal, hukuksal ve sosyal anlamda gözetilmişlerdir. Özellikle dul kadınlara devlet tarafından maaş bağlanmıştır. Diğer taraftan kimsesiz ve yetim çocuklar için koruyucu aile uygulaması devreye sokulmuştur. Kur'an-ı Kerim ve Allah elçisinin sünnetinde yer alan teşvikler bu alanda yol gösterici olmuştur. Ayrıca çocukların eğitimi ve haklarının gözetilmesi için büyük çaba sarf edilmiştir. Uzun süreli hastalıklara duçar olanlar, yaşlılar ve vücut işlevlerini kısmen yitirenlerin yaşamlarının kolaylaştırılması ve içtimai hayata uyum sağlamaları da gözetilmiştir. Köleler, zımmîler, borçlular, mahpuslar, yolcu, misafir, yolda kalmışlar desteklenmiştir.[42]

3.13 Fetih Hareketlerine Karşı Yaklaşımı

Ömer b. Abdülaziz'in fetih hareketlerine karşı mesafeli durduğu bilinmektedir. O, Anadolu'da sefer halinde bulunan Mesleme b. Abdülmelik'in geri dönmesini emretmiştir. Ayrıca dönüşte ihtiyaç duyulacak besili binek hayvanları ve bol miktarda erzak göndermiş, Müslüman toplumu

---

40 Aksu, "Emevîler Döneminde Sosyal Tabakalar", 77.

41 Taberî, *Târîh*, 6: 555; Ebû Ali Ahmed b. Muhammed İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem ve Teâkubü'l-Himem*, thk. Ebû'l-Kâsım İmâmî (Tahran, 2000), 2: 461-462; İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, 7: 53; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4: 102, 106, 110; Âdem Apak, *Anahatlarıyla İslâm Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 3: 204-205; Ali Hatalmış, "Emevî Halifelerinden Kaynaklı Ayrışmalara Karşı Ömer b. Abdülaziz'in İslam Toplumunu Yeniden İnşa Çabası", *Mukaddime* 8/2 (16 Kasım 2017), 135.

42 Yılmaz Çelİk, "Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz'in Sosyal Hizmet Uygulamaları", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (30 Kasım 2019), 634.

gazilere yardımcı olmaya çağırmıştır. Uzak bölgelerdeki orduların geri çekilmesi Emevi hazinesinin mali durumunu da düzeltmiştir.[43] Ömer, Askerî harekâta karşı bu mesafeli duruşun tek istisnası vardır. Hazarların 99/717 yılında Azerbaycan ve Ermeniyye'ye saldırması sonrasında tedip hareketi için Hâtim b. Numan'ı bölgeye sevk etmiştir. Söz konusu askeri birlik, baskın yaparak Müslüman ahaliyi öldüren Hazarlara gerekeni yapmış ve elli kişiye yakın da esir getirmişlerdir.[44]

Ömer b. Abdülaziz'in, Anadolu'daki Müslüman ahaliyi Bizans saldırıları karşısında korumak maksadıyla daha güvenli yerlere naklettiği, Bizans'ın elindeki Müslüman esirleri kurtarmak maksadıyla İmparator III. Leon'a elçiler gönderdiği görülmektedir. Bu elçiliklerden birinde Abdü'l-A'la b. Ebi Amra'yı bir diğerinde de Muhammed b. Ma'bed'i görevlendirilmiştir. Taraflar arasında iki Bizanslı esire karşılık bir Müslüman esirin salıverilmesi konusunda anlaşma sağlanmıştır. Ancak ikinci heyetin görüşmeleri devam ederken Halife Ömer'in ölüm haberi İstanbul'a ulaşmıştır.[45]

3.14 Abbasi Propagandasının Başlaması

Ömer b. Abdülaziz devri, Emevî devletinin sonunu getiren Abbasi propagandasının başladığı bir dönem olmuştur (100/718). Ali oğullarından Ebû Hâşim, Humeyme'de Muhammed b. Ali b. Abdullah ile bir görüşme yapmış, kendisinden sonra imameti Muhammed'e vasiyet etmiştir. Bu olaydan sonra Abbasiler, imametin de kendi hakları olduğunu iddia etmeye başlamışlardır. İbnü'l-Esîr'e göre, Ebû Hâşim Şam'dan dönüş yaparken zehirlenme sonucu ölmüştür. Söz konusu şahsı zehirleyen adamı ise dönemin halifesi Süleyman b. Abdülmelik göndermiştir. Hişâm vaziyetin farkına vardıktan sonra Humeyme'de oturan Muhammed b. Ali'nin yanına gitmiş ve halini ona anlatmıştır. Hilâfetin oğluna geçtiğini ve ne yapacağını bildirmiş ve orada ölmüştür.[46] Buna göre Ebû Hâşim, yanına geldiği Muhammed b. Ali'ye zehirlendiğini ve ölmek üzere olduğunu, kendisinden sonra imametin oğluna geçtiğini söylüyor. Bu kayıt,

---

43 Terzi, "Emevîlerde Kara Ordusu Teşkilâtı", 73.

44 Hayyat, *Tarihu Halife b. Hayyat*, 320; Taberî, *Târîh*, 6: 453-454; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4: 99, 108-109; Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1963), 126; Hakkı Dursun Yıldız, *İslamiyet ve Türkler* (İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yay., 2015), 61.

45 Avcı, "Diplomatik İlişkiler", 97-98.

46 Ya'kubî, *Tarihü'l-Yakubi*, 2010, 2: 222-223; Taberî, *Târîh*, 6: 562; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 2: 468; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4: 107-108; İbrahim Sarıçam, *Emevi-Haşimi İlişkileri : İslam Öncesinden Abbasilere Kadar* (Ankara: TDV Yayınları, 2015), 363-377.

imametin Muhammed b. Ali'ye değil de zehirlenen şahıs tarafından kendi oğluna verildiğini gösteriyor. O zaman Abbasilerin iddia ettiği imametin kendilerine verildiği yöndeki vasiyetnamenin doğru olmadığı anlaşılıyor.

Emevileri yıkmak ve yerine Abbâsîleri getirmek gayesiyle gerçekleştirilen ihtilalin kararını alan ve bunun hazırlıklarını yapan kişi yukarıda söz konusu edilen Muhammed b. Ali'dir.[47] Onun, Abbâsî ailesini iktidara taşıyacak kararı hangi şartlarda verdiği ve söz konusu kalkışmanın önderliğini nasıl üstlendiği hususunda üç farklı rivayet vardır. Birinci rivayete göre; bizzat Hz. Muhammed (s.a.s) tarafından, hilafetin Abbas'ın oğullarına intikal edeceği yönünde bir bilgi verilmiştir. İkinci rivayet, Emevilerden memnun olmayan Horasanlı bir grup insanın, Alioğullarından liderleri olmasını istedikleri, onların da bu işi Abbas'ın soyundan gelen Muhammed b. Ali'ye havale ettiği şeklindedir. En son ve en çok dillendirilen rivayet ise Muhammed el-Hanefiyye'nin oğlu Ebu Haşim'in (Ö.97/715-16), imamet hakkını bizzat Muhammed b. Ali'ye durumu izah eden bir vesikayla vermesi hadisesidir.[48]

4. Vefatı

Ömer b. Abdülaziz, H.101/M.720 yılında vefat etmiştir. Yaklaşık 20 gün devam eden bir hastalık neticesinde fani alemden beka alemine göçmüştür. Ömer, hastalığının şiddetlendiği zamanlarda tedavi olması yönündeki tavsiyelere uymamış: "Eğer bilsem ki benim ilacım kulağıma dokunmaktır, yine de ona dokunmazdım. Gidilecek yerlerin en iyisi Rabbimdir" demiştir. Onun Deyr Sem'ân'da öldüğü rivayet olunmakla birlikte, Hunâsıra'da öldüğü ancak Deyr Sem'ân'da toprağa verildiği söylenmiştir. Hilâfeti müddeti 2 sene 5 ay devam etmiştir. Yaşı 39 veya 40 olduğu haber verilmektedir.[49]

Hulefâ-i Râşidîn'in beşincisi sayılan Ömer b. Abdülaziz'in ölüm sebebiyle ilgili farklı rivayetler vardır. Onun, halife seçiminde istişare yöntemini yeniden getirmek istediği için hanedan mensupları tarafından

---

47 Ali Aksu, "Abbasi İhtilal Hareketinde Etnik Grupların Rolü", *İSTEM* 12 (2008), 53-70.

48 Nahide Bozkurt, *Oluşum Sürecinde Abbasî İhtilali* (Ankara: Ankara Okulu, 1999), 19; Ahmet Bağlıoğlu, "Abbasi Devleti'nin Oluşum Sürecinde Şii Hareketler", *Dini Araştırmalar* 3/8 (01 Haziran 2000), 95.

49 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/113.

zehirlendiği anlatılır. Ancak onun, yirmi gün süren bir hastalık sebebiyle Deyr Sem'an'da 101/720'de vefat ettiği de belirtilir.[50]

Sonuç

Emevilerin sekizinci halifesi olan Ömer b. Abdülaziz, 61/680 yılında Medine'de dünyaya gelmiştir. Babası Mısır Valisi Abdülaziz b. Mervân, annesi ise Hz. Ömer'in torunu Ümmü Âsım'dır. Medine'de seçkin sahibelerden ilim öğrenme imkânı elde eden Ömer, çok küçük yaşlarda Kur'an'ı hıfzetmiştir.

Ömer, Mısır valisi olan babasıyla birlikte uzun süre burada bulunmuştur. Babası Abdülaziz'in vefatı sonrasında Şam'a dönen Ömer, Halife Abdülmelik b. Mervan'ın kızıyla evlendirilmiş ve Hicaz valiliğine getirilmiştir. Haccâc b. Yusuf gibi zalim valileri amansızca eleştirmesi üzerine, yaklaşık yedi yıl süren bu görevden alınmış ve yeniden Şam'a dönmüştür. Burada Halife I. Velid'den sonra iktidara gelen Süleyman'ın danışmanı ve veliahdı olmuştur.

Ömer b. Abdülaziz, Halife Süleyman'ın ölümünden sonra 99/717 yılında halife ilân edildi. Halife Ömer, hilafeti boyunca hilafet sarayına ve lüks yaşantıya mesafeli bir duruş sergiledi. Eşine ait kıymetli eşyaları hazineye koydurdu.

Hilafeti boyunca adalete ve iç barışa büyük önem verdi. Bakıma muhtaç insanlar için hazineden mali destek ayırdı. İdareye muhalif gruplara karşı âdilane bir yönetim sergiledi. Halka zulmeden ve yolsuzluklara adı karışan memurları görevlerinden aldı. Onların yerine dindar ve dürüst şahısları tayin etti. Kendisine babasından miras kalan Fedek arazisini Ehl-i beyt mensuplarına geri verdi. Hutbelerde Emevi tarihi boyunca devam eden Hz. Ali'nin lânetlenmesi işine son verdi. Arap olmayan Müslümanları yani Mevâlîyi Arap Müslümanlarla eşit kabul etti. Onlardan cizye ve haraç alınması uygulamasını kaldırdı. Gayri Müslimlerden daha önceleri alınan ibadet yerlerini ve mallarını iade etti. Halife II. Ömer, ülkesindeki gayri müslimlerin İslam'ı benimsemeleri için büyük çabalar harcadı. Hakeza canhıraş çabaların bir neticesi olarak Kuzey Afrika, Horasan, Mâverâünnehir, Hindistan ve Mısır coğrafyalarında hayat süren çoğu gayrimüslim ahali bu sayede İslâmiyet'i kabul ettiler.

---

50 Hayyat, *Tarihu Halife b. Hayyat*, 321; Taberî, *Târîh*, 6: 565; İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, 7: 64; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4: 104, 113; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b Ahmed b Osman Zehebi, *el-İber fî Haberi Men Gaber*, thk. Ebû Hacer Muhammed es-Said (Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 1: 91.

Ömer b. Abdülaziz, Râşid halifeleri örnek alan söz konusu davranışlarından ötürü beşinci Râşid halife sayıldı. Ayrıca hak ve hukuka karşı gösterdiği titizlik sebebiyle Raşid halifelerden Hz. Ömer'e benzetildi. Sade hayat tarzı ve günahlardan kaçınma gibi davranışları ile de Hasan-ı Basrî'ye benzetildi. İyi bir âlimdi ve bu yönüyle Zührî ile kıyaslandı. Sahip olduğu dindar kişiliği hilafeti sürecinde devlet yönetimi politikasına da yansıdı. Bu meyanda Ömer, hilafeti döneminde şer'i hukuku her alanda mer'i hale getirmeye çalışan ilk Emevi halifesi olarak İslam tarihindeki yerini aldı.

Kaynakça

Adıgüzel, Adnan - Çakan, Barış. "Emeviler Döneminde Gayrimüslim İstihdamı (41-132/661-750)". *İSTEM* 34 (31 Aralık 2019), 329-351.

Aksu, Ali. "Abbasi İhtilal Hareketinde Etnik Grupların Rolü". *İSTEM* 12 (2008), 53-70.

Aksu, Ali. "Emevîler Döneminde Sosyal Tabakalar". *İSTEM* 8 (01 Aralık 2006), 63-81.

Algül, Hüseyin. "Fedek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/294-295. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Apak, Âdem. *Anahatlarıyla İslâm Tarihi*. 4 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.

Aslan, Ahmet. "Sabık el-Berberî'nin Hayatı ve Ömer b. Abdülaziz'e Yazdığı Nasihat İçerikli Kasidesi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/36 (30 Aralık 2016), 143-163.

Avcı, Casim. "Emeviler Döneminde Bizans İmparatorluğu ile Diplomatik İlişkiler". ed. Mustafa Öztürk. *İslamiyet'in Doğuşundan Osmanlı İdaresine Kadar Orta Doğu Semineri Bildirileri (Şam 2-4 Kasım 2010)*, 89-100.

Aycan, İrfan. "Emeviler Dönemi Kültür Hayatında Dinî İlimlerin Tarihsel Gelişimi". *Dinî Araştırmalar* II/5 (1999), 337-364.

Aycan, İrfan. "Haccac b. Yusuf es-Sekafî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/427-428. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Aycan, İrfan. "Müslüman Yönetimlerde Birarada Yaşama Tecrübeleri (Emevî Modeli)". *İslam ve Demokrasi, Kutlu Doğum Sempozyumu*. 31-39. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

Aycan, İrfan. "Ömer b. Abdülaziz ve Gayrı Müslimler". *Dini Araştırmalar* 1/3 (01 Haziran 1999), 65-81.

Bağlıoğlu, Ahmet. "Abbasi Devleti'nin Oluşum Sürecinde Şii Hareketler". *Dini Araştırmalar* 3/8 (01 Haziran 2000), 81-96.

Belazuri, Ahmed b Yahya el-. *Fütuhu'l-Büldan Ülkelerin Fetihleri*. çev. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.

Belazüri, Ebü'l-Abbas Ahmed b Yahyâ b Cabir. *Fütuhu'l-Büldan*. Beyrut: Dâru Mektebe, 1988.

Bozkurt, Nahide. *Oluşum Sürecinde Abbasî İhtilali*. Ankara: Ankara Okulu, 1999.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmiʿu'ş-ṣaḥîḥ* 2. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.

Çelİk, Yılmaz. "Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz'in Sosyal Hizmet Uygulamaları". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (30 Kasım 2019), 616-636. https://doi.org/10.33931/abuifd.630474

Dineveri, Ebû Hanife Ahmed b Davud b Venend. *Ahbârü't-Tıvâl*. thk. Abdü'l-Mün'im Âmir. Kahire, 1960.

Ebû'l-Fidâ, el-Melikü'l-Müeyyed İmâdü'd-din İsmail b. Ali b. Mahmud. *el-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer*. thk. Seyyid Muhammed Abdullatif el-Hatîb. Kahire: Matabatü'l-Hüseyniyye, 1907.

Erkoçoğlu, Fatih. "Reca b. Hayve el-Kindi (Hayatı ve Faaliyetleri)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (15 Aralık 2007), 365-403.

Eş-Şarbâsî, Ahmed. "Bir Edep Örneği olarak 'Râşit Halifelerin Beşincisi Ömer b. Abdilaziz'den Seçtiklerim". çev. Ahmet Yılmaz. *İSTEM* 8 (01 Aralık 2006), 255-262.

Fayda, Mustafa. *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1989.

Gibb, Hamilton A. R. "Arab-Byzantine Relations under the Umayyad Caliphate". *JSTOR* 12/ (1958), 219-233. https://doi.org/10.2307/1291121

Hatalmış, Ali. "Emevî Halifelerinden Kaynaklı Ayrışmalara Karşı Ömer b. Abdülaziz'in İslam Toplumunu Yeniden İnşa Çabası". *Mukaddime* 8/2 (16 Kasım 2017), 331-350. https://doi.org/10.19059/mukaddime.297567

Hayyat, Ebu Amr eş-Şeybani Halife b. *Tarihu Halife b. Hayyat*. thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. Beyrut, 1397.

İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed. *Tecâribü'l-Ümem ve Teâkubü'l-Himem*. thk. Ebû'l-Kâsım İmâmî. Tahran, 2000.

İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b Alî b Muhammed Bağdâdî. *el-Muntazam fi Tarihi'l-Müluk ve'l-Ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

İbnü'l-Esîr, Ebû Hasan İzzeddîn Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *el-Kâmil fi't-Târih*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997.

İbnü'l-İbri, Ebü'l-Ferec Barhebraeus Yuhanna. *Târîhu Muhtasari'd-Düvel*. thk. Andon Salhânî. Beyrut: Dâru'ş-Şark, 1992.

Kapar, Mehmet Ali. "Emevî Valilerinden Abdülazîz b. Mervân". *İSTEM* 4/8 (2006), 43-50.

Kara, Cahid. "Madjus (Zoroastrians) in the Islamic Geography (Until the End of the Umayyads)". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (15 Aralık 2013).

Kazancı, Ahmet Lütfi. "Haccâc b. Yusuf es-Sakafî (95/714)". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (01 Ocak 1992).

Kurt, Hasan. "Horasan ve Maveraünnehir'de Haccac Ekolünün Çöküşü". *İslâmî Araştırmalar* 14/3-4 (2001), 469-479.

Küçükaşcı, Mustafa Sabri - Bozkurt, Nebi. "Mescid-i Nebevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/281-290. Ankara: TDV Yayınları, 2009.

Makdisî, el-Mutahhar b. Tâhir. *el-Bed'ü ve't-Târîh*. Port Said: Mektebetü's-Sekâfe ed-Diniyye, ts.

Odabaşı, Fatma. "Yezîd b. Mühelleb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/522-523. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Sarıçam, İbrahim. *Emevi-Haşimi İlişkileri: İslam Öncesinden Abbasilere Kadar*. Ankara: TDV Yayınları, 2015.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib el-Âmulî. *Târîhu'r-Rusül ve'l-Mülûk ve Sılatu Târîhi't-Taberî*. Beyrut, 1387.

Tantavi, Ali. *el-Câmiü'l-Ümevi fî Dımaşk*. Cidde: Dârü'l-Menâre, 1990.

Terzi, Mustafa Zeki. "Emevîlerde Kara Ordusu Teşkilâtı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (01 Ocak 1997), 41-88.

Wellhausen, Julius. *Arap Devleti ve Sukutu*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1963.

Ya'kubî, İbn Vâzıh Ahmed b. İshak b. Ca'fer. *Tarihü'l-Yakubi*. ed. M. Th. Houtsma. 2 Cilt. Leyden: Brill, 1883.

Ya'kubî, İbn Vâzıh Ahmed b. İshak b. Ca'fer. *Tarihü'l-Yakubi*. ed. Abdülemir Mehnâ. 2 Cilt. Beyrut: Şirketü'l-A'lâmi li'l-Matbûâti, 2010.

Yıldız, Hakkı Dursun. *İslamiyet ve Türkler*. İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yay., 2015.

Yılmaz, Metin. "Emevî Valisi Haccâc b. Yusuf'un Zindanları". *İSTEM* 25 (01 Aralık 2016), 3-29.

Yiğit, İsmail. "Emevîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/87-104. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Yiğit, İsmail. "Mevâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/424-426. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Yiğit, İsmail. "Ömer b. Abdülaziz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/53-55. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ed-Dımaşkî. *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*. thk. Ömer Abdüsselam el-Tedmürî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993.

Zehebi, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b Ahmed b Osman. *el-İber fî Haberi Men Gaber*. thk. Ebû Hacer Muhammed es-Said. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

DİNDARLIĞIN SOYKÜTÜĞÜ: TALAL ASAD'IN SEKÜLERLİK ELEŞTİRİSİ BİR DİNDARLIK ELEŞTİRİSİ OLARAK OKUNABİLİR Mİ?

Dr. Öğr. Üyesi İrfan KAYA
Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/ikaya@cumhuriyet.edu.tr
Orcid: 0000-0002-8761-7489

Yeni bir şey keşfetme umuduyla yazıyorsan sınırda yaşamalısın.[1]

Giriş

Hakikatin tek, mutlak, değişmez, kesin, sabit, tarih ve toplum üstü olduğuna dair bir metafizik düşünce, görünen o ki kendisini sağlam bir temele yaslamak isteyen ve bununla güvence oluşturan insanlara; düzeni salık veren, koruyucu, avutucu, hiyerarşik bir toplumsal dizge öngören ve gelecekteki kuşakların da bu temellere yerleşip onlar üzerinde yükselebileceğine inanmaya yönelten yapısıyla çekici gelmektedir. Bununla birlikte böylesi bir düşünce, gelenek olarak sadece Batı düşünce tarihinde neşvünema bulmuştur. Batı düşünce tarihi, daima oluşun, görünenin ardında değişmeden kalan bir hakikatin keşfi ve arayışı eğiliminde olmuştur. Batı metafizik geleneği, "ideal dünya"-"görünen dünya", "kendinde-şey"-"görünüş" ayrımıyla, her defasında Platonculuğun değişik şekil ya da dönüşümlerinden ibaret olan bir karakter sergilemiştir.

Hakiki bir dünya ideali karşısında görünen dünyanın yadsınması fizik bölünmeyi de kaçınılmaz kılmaktadır. Somut gerçekliklerden

1 Allan Megill bu ifadeyi, Nietzsche, Heidegger, Foucault ve Derrida için kullanır. Bk. Allan Megill, Aşırılığın *Peygamberleri*, *Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, çev. Tuncay Birkan (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998), 25.

soyutlama marifetiyle idealize edilmiş ve kavramsallaştırılmış bir dünya tasavvurunda karar kılınması, son tahlilde tümellerin gerçek varlıklar olduğu sonucuna varan bir akıl yürütmedir. Şeyler üzerine düşünürken ya da konuşurken yarattığımız kendi yapıntılarımız ya da kurmacalarımızdır. Bu soyutlama ve tümelleştirme ameliyesi, insan eliyle yapılmış birer kurmaca faaliyet olarak değerlendirilmesi gerekirken, eşyanın özünde varmış gibi soyut kendilikler olarak kabul görmüşlerdir. Nitekim Ockhamlı William, tümellerin bütünüyle usun ürettiği yapıntılar olduklarını, gerçek anlamda varlıkları bulunmadığını, var olan her şeyin tikellerle sınırlı olduğunu dile getirmiştir. "Tümeller sorunu", hem şeylerin gerçekliklerini oluşturan belli bir özleri bulunduğunu savunan "özcü" tarafıyla hem de kavramların gerçek varlıkları bulunduğunu savunan "kavramcı" yaklaşımıyla düşünce tarihini en çok meşgul eden meselelerden biridir. Nihai olarak "bir kurmaya, bir temele ya da bir ilk ilkeye" dayanan bu tarz her düşünce dizgesi metafizik olarak adlandırılır. Bu doğrultuda felsefi tasarının, büyük oranda düşünce için temeller oluşturma girişimine dayandığı söylenebilir. Ancak bu temeller kimi felsefi tema ve kavramlara imtiyaz tanırken, diğerlerinin aleyhine olacak şekilde işler. Mevcudiyet yokluğa, özdeşlik farka, tümellik tikelliğe, kesinlilik ve zorunluluk geçerlilik ve uyumluluğa, sabite harekete, mutlak değişkene, düz (literal) anlam metaforik olana zarar verecek şekilde imtiyazlı kılınır. Esasında "derinlemesine bakıldığında sorun, imtiyazlı terimin bir noktaya kadar kendi tamamlayıcısı tarafından oluşturulmasıdır. Çünkü mevcudiyet kavramını merkezine alan felsefi sistemlerde bu kavram, dışladığı yokluğa dayanmaksızın kavranamaz."[2] Hattı zatında bu durum şeylerin temelindeki özsel doğayı keşfetmek amacıyla var olanı ayrıntılarıyla açıklama teşebbüsünde bulunan her ontoloji için geçerlidir. Ontolojiler birer keşif tasarısı oldukları sürece varolanın doğasını ya da özünü dile getirmek ya da onun özdeşliğini sunmak durumundadır. Özdeşlik ise kavramsal sabitlik gerektirir. Bir şeyin özdeşliğe sahip olabilmesi zamandan bağımsız olarak tanımlanabilmesine bağlıdır.[3] Yazımıza konu olan "seküler" ve "dindar" kavramsallaştırması, somuttan soyuta, tikelden tümele doğru, gerçekliğin akışkan karakterini sabitleyen ve genelleştiren bir aynîleştirme edimidir. "Seküler" ve "dindar", her kavramsallaştırma gibi, Platon'la birlikte başlayan Batı düşüncesine içkin haliyle karşıt değerler üzerine

2 Todd May, *Deleuze, Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?*, çev. Sercan Çalcı (İstanbul: Kolektif Yayınları, 2017), 26.

3 May, *Deleuze, Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?*, 34-35.

kurulu metafizik düşüncenin ürünüdür. Ne ironiktir ki, kendisini seküler karşıtlığı üzerine inşa etmek suretiyle "dindar" insan, epistemolojisini karşıtı üzerine kuran "seküler"i yeniden üretmektedir.

Tam bu noktada öncelikle yapılması gereken sabit, özsel, değişmeyen ve hatta birbirine karşıt bağımsız kategoriler üreten metafizik düşünceyle hesaplaşmaktır. Bu hesaplaşma, metafizik düşüncenin Hakikatinin karşısına başka Hakikatleri çıkarmakla değil, bizatihi o Hakikatin maskesinin düşürülmesi şeklinde olmalıdır. Makalede bu teşhis ve teşhir etme, başka bir deyişle ifşa etme faaliyeti yerine getirilirken soykütük yöntemi tercih edilmiştir. Dindar kavramının soykütüğü çıkarıldığında ya da dindarlık mefhumu söylemsel bir analize tabi tutulduğunda, bizi, ona karşıymış gibi görünen ama ona ilişkin ve ayrı olarak oluşan seküler kavramı ve sekülerlik düşüncesi karşılamaktadır. Bu yazı; kendinizi temsil ettiğini düşündüğünüz bir kavramı "iyi bir çukur kazıcısı" edasıyla en başa sararak ya da en dibe inerek eşelemeye kalkıştığınızda, varlığınızı/hakikatinizi üzerine bina ettiğiniz kavram ve onun etrafında oluşturduğunuz söylemin, başka bir hakikatin ve o hakikatten devşirme bir tahakkümün maskesi işlevi gördüğüne tanıklık etmektedir. Dolayısıyla dindarlığı kavramsal boyutuyla ele alan bu yazı, bir kazı faaliyeti olarak düşünülebilir.

1. Hakikat Düşüncesi ve Soykütüğü

Hakikat düşüncesi için, insanoğlunun varlığını devam ettirebilmek, içinde yaşamak durumunda olduğu fakat akışına müdahale edemediği gerçeklik üzerinde söz sahibi olmak için var ettiği bir kurgu olduğu söylenebilir. Oluşun, dolayısıyla belirsiz ve müphem olanın, nihayetinde nereye varacağı kestirilemeyenin ötesinde aşkın bir gerçeklik arayışı, tamamen insan gereksiniminin bir ürünüdür. Hakiki dünya kurgusu; belirsizliğin üstesinden gelmek adına dünyayı en saf insanî faaliyet olan "anlama" amacıyla, tanımak için tanımlamak suretiyle ona egemen olmak için mutlak, değişmez ve güvenilir bir referans yaratma istencinin sonucudur. Belli ki kendinde bir değişim, tecelliden tecelliye geçiş ve akış içerisinde olan, dolayısıyla müdahale ve denetim-dışı kalan bir yer insan varlığına güvenilir gelmemekte, olumsal olanın yarattığı rahatsızlık nedeniyle oluşun dünyası, mutlak ve değişmez bir hakikat referansı yoluyla kavranmak ve formüle edilmek istenmektedir. Oluşun dünyasında kaos olarak nitelenen gerçekliği karşısında duyulan acizlik, bu dünyanın dışında ya da ötesindeki bir kurgunun "hakiki dünya" olarak sunulmasına ve bu kurgunun gerçek olarak kabul edilmesine neden olmaktadır.

Bu durumu karşıt değerler üzerine kurulu salt bir metafizik inancın eseri olarak gören Nietzsche'ye göre, "Metafiziğin psikolojisi -Bu dünya görünürde bir dünyadır: dolayısıyla gerçek bir dünya vardır; –bu dünya koşulludur: dolayısıyla koşulsuz bir dünya vardır; -bu dünya çelişkilerle doludur: dolayısıyla çelişkilerin olmadığı bir dünya vardır; -bu dünya, oluş dünyasıdır: -dolayısıyla bir varlık dünyası vardır: –bunların hepsi yanlış sonuçlardır (nedene körü körüne güvendir: A varsa, karşıtı olan B de var olmak zorundadır) bu sonuçlara neden olan ıstıraptır; temelde böyle bir dünyanın var olmasına dair arzular vardır; (buradan itibaren çeviri değiştirildi) aynı şekilde daha değerli başka bir dünyayı hayal etmek, insana ıstırap veren bir dünyaya duyulan nefretin bir dışavurumudur; Metafizikçilerin gerçekliğe karşı hıncı bu noktada oldukça yaratıcıdır."[4]

İnsanoğlunun, ilk felsefe görünümündeki metafizik düşüncesinin bu türden bir ayrıma ve bu ayrım temelinde şekillenen bir hakikat iddiasında bulunmasının nedeni, dünyanın anlaşılabilir, hesaplanabilir ve yaşanabilir makul bir seviyeye çekilmek istenmesidir. İnsanın hayatta kalabilmek için durağan ve değişmeyen bir dünyaya ihtiyacı vardır. Kendini var kılabilmesi; yaslanabileceği sağlam bir temele, başı dara düştüğünde ise başvurabileceği bir öze gereksinim duyar. Bu insanî gereksinim, oluşun kaotik dünyasının karşısına değişmeyen, sabit, dolayısıyla hesaplanabilir ve denetlenebilir, dolayısıyla hükmedilebilir olan bir hakiki dünya ideali konmasını zorunlu kılar. Oluşun dışındaki bu dünya, oluş dünyasının tersine; mutlak, değişmez, güvenilir ve teskin edicidir. "Oluşun dünyası, içerisinde yanılgıyı, çelişkiyi ve acıyı barındırırken, hakiki dünya bir ideali, olması isteneni ve olması gerekeni barındırmasıyla"[5] cezbedici olmayı başarır. Nitekim Platon'dan beri hakikate duyulan inanç, tek ve mutlak olduğu tasavvur edilen bir hakikatin dolayısıyla geçici ve değişken olamayacağı temel varsayımından kaynaklanmaktadır. Mutlaklık ve değişmezlik hakikate biçilen özsel niteliklerdir. Hakiki dünya görünen dünya için anlamlı ve anlaşılır kılmanın teminatı olurken insan bunu akıl yoluyla yapar. "Böylelikle, görünen dünyanın duyular ve beden yoluyla ulaşılan değişken karakteri yadsınır, akıl yoluyla ulaşılan gerçek dünya tüm anlama ve değerlendirmelerin temel kaynağı olur ve bu kurgusal-düşünsel dünya yoluyla oluşun ve görünenin dünyasının düzensiz ve

4 Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 376.

5 Nezihe Dede, *Nietzsche ve Gadamer'de Hakikat Problemi* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), *42.*

belirsiz gidişatına bir birlik ve düzen kazandırılır."[6] "Kavramlar, türler, formlar, amaçlar, yasalar (özdeş durumlar dünyası) inşa etme zorunluluğu, gerçek dünyayı tespit etmeye muktedirmişiz gibi … sadece onun içinde var oluşumuzu olanaklı kılma adına dünyayı düzenleme zorunluluğudur bu: böylece kendimiz için hesap edilebilir, basit ve kavranabilir bir dünya yaratırız."[7]

Hakikat en azından toplum bilimleri alanında, teorik karakterdedir (teori de hakikati ima eder). "Hakikat modernliğin en özlü ifadesidir, hakikat Aydınlanma'ya ait bir değerdir ve sırf bu gerekçeyle bile bir kenara atılabilir. Hakikat düzene, kurallara ve değerlere gönderme yapar; mantığa, rasyonaliteye ve akla bağımlıdır ki hepsi sorguya açıktır. Modern dünyada bilgi üretme girişimleri bir tür hakikat iddiasına, hakikatin esas olduğu varsayımına bağlıdır." [8] Lyotard ise, hakikatin "öteki"nin savını, hakikat diye tanımladığımız şeyi altüst eden bakış açısını ortadan kaldırdığını iddia eder."[9]

Varlık sorununu değişmez, saf bir doğa ya da öze dayalı bir açıklama aracılığıyla ele alan her yaklaşım yanıltıcıdır. Yanıltıcı daha da kötüsü zararlıdır.[10] Oluşa zorlandığımızı ve deneyimlerin kaotik akışından oluştuğumuzu biliyoruz. Kelimelerle düşünmeye zorlandığımız için dil, sistemleştirmemize ve sabitleştirmemize neden olan bir matristir.[11] Bu dil teorisinin unsurları kısaca şöyle ifade edilebilir: İlkinde, konuşma (parole) ve dil (langue) arasında ayrım vardır ve dil, ilişkilerin linguistik kurallar tarafından belirlendiği bir işaretler sistemi olarak tanımlanır. Bu nedenle bir işaretler sistemi olarak dil kati bir yapıya sahiptir. İkinci olarak, akustik unsur (işaret eden) ile işaretin kavramsal unsuru (işaret edilen) arasında

---

6 Dede, *Nietzsche ve Gadamer'de Hakikat Problemi*, 44.

7 Nietzsche, *The Will to Power*, çev. Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale (New York: Vintage Books, 1968), 282; Nietzsche, *Güç İstenci*, 344. Nietzsche'ye göre "'Görünen-gerçek dünya' ayrımı salt ontolojik-epistemolojik bir belirleme değil, aynı zamanda ahlak ve değer problemine ilişkin bir ayrımdır." Bk. Dede, *Nietzsche ve Gadamer'de Hakikat Problemi*, 58-59.

8 Pauline Marie Rosenau, *Post-modernizm ve Toplum Bilimleri*, çev. Tuncay Birkan (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2004), 119.

9 Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, çev. Geoff Bennington and Brian Massoumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984)'den aktaran Rosenau, *Post-modernizm ve Toplum Bilimleri*, 121.

10 May, *Deleuze, Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?*, 31.

11 Bryan S. Turner, *Beden ve Toplum, Sosyal Teoride Arayışlar*, çev. İrfan Kaya-Meryem Berrin Bulut (Ankara: Nobel Yayınları, 2020), 204.

ayrım vardır. 'Ağaç' işaret edeni ile ağaç kavramı arasında zorunlu ya da uygun ilişki yoktur. İşaret edilen bir şey değil, fakat bir şeyin bileşenidir. İşaret edenler ve işaret edilenler arasındaki ilişki keyfidir; uyumu düşündüren şey, bir dil sistemi içinde bireysel işaretlerin yerleşimini ve işlevini yöneten kurallar sistemidir.[12] Ayrıca genel kanı, inancın göze görünmeyen şeylere inanmak olduğu şeklindeyken, Nietzsche inanç konusunu sıklıkla dil bağlamında tartışır. Örneğin, *İnsanca Pek İnsanca*'da: "İstenç özgürlüğüne -yani özdeş ve yalıtılmış olgulara- olan inanç dilde daimi havarisine ve savunucusuna sahiptir" der.[13]

Wittgenstein dilsel göreceliği (dilin indirgenemez çoğulculuğunu) ve herhangi bir 'gerçekliği' dille temsil etmenin imkânsızlığını vurgulamıştır. Barthes ise sözcüklerin dünyayla dolaysız hiçbir ilişkileri olmayan simgesel temsillerden ibaret olduğunu savlamıştır.[14] Günümüz küresel dünyasında öne çıkan kimlik ve temsil biçimi de esasında tek Hakikat düşüncesine racidir. Günümüz dünyasının toplumsal yapılanması, insanların kendilerini büyük bir şevkle kimlik üzerinden tanımlamaya icbar etmektedir. Böylece hakikatin bizatihi kendileri oldukları ve hakikatin kendileri tarafından temsil edildiğine dair söylemler üretilmektedir. Bu yönüyle kimlik, tıpkı varlık gibi soyutlanan ve fakat bununla da dayatılan bir varlık hükmüne girmektedir. Toplum bilimlerini post-modernistler ve post-modern kuram üzerinden değerlendirdiği çalışmasında Rosenau, temsile dair çarpıcı tespitlerde bulunur. Ona göre "Temsil siyasi, toplumsal, kültürel, dilsel ve epistemolojik anlamda keyfi bir şeydir. Hâkimiyet demektir."[15] Rosenau, post-modern şüphecilerin, temsilin tehlikeli ve temelde "kötü" bir şey olduğunu düşündükleri iddiasında bulunur. Temsilin, şeylerin gerçek dünyada bağımsız olarak varolduğunu imlediğine dikkat çeker. Dış dünyayı temsil etme çabası aynı zamanda bilgi olarak, evrensel bir şey olarak, hakikat olarak gerçeklik anlayışını olumlar. Post-modernistler, temsilin genelleşmeyi teşvik ettiğine ve böylece de özdeşlik üzerinde odaklanıp farklılığın önemini değerlendiremediğine inanırlar. Temsilin her zaman belirsiz olduğunu çünkü temsil edilen şeyin tanımının zorunlu olarak onunla diğer bütün her şey arasındaki

12 Turner, *Beden ve Toplum*, 205.

13 Nietzsche, *Gezgin ve Gölgesi: İnsanca Pek İnsanca 2*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 11.

14 Roland Barthes, *The Pleasure of the Text* (New York: Hill and Wang, 1975), 56.

15 Rosenau, *Post-modernizm ve Toplum Bilimleri*, 142.

farklılıktan yola çıkılarak yapılması gerektiğini ileri sürerler.[16] Temsil, "şeyler arasındaki bir benzerliği" alıp "farklılığı tümüyle reddederek tam bir uyum" haline getirir. Orijinal nesneyle temsil edilen nesnenin aynı olduğunu vurgular. Temsil çarpıtmayı işaret eder; ilişkileri yönlendiren bilinç dışı kurallar olduğunu varsayar. Somutlaştırır, nihaileştirir ve karmaşıklığı dışlar.[17] "Temsil, dışarıda temsil edilebilecek kadar doğru ya da geçerli bir şey olduğunu varsayar. Temsil, yansıttığı varsayılan hakikati kendisi yaratır. Temsil mevcudiyet ile yokluk arasında açık bir ayrım olduğunu varsayar. Dilin dünyayla dolaysız bir ilişkisi yoktur; dil daha çok simgesel bir şeydir. Öyleyse çeşitli biçimleri içinde temsil yetersizdir çünkü dünyanın imgeleri dile bağımlıdır ve insanlar arasında kesin bir biçimde mübadele edilemezler. Her türlü temsil dille dolayımlanır ki bu da onu gerçeklikle bağlantılı değil dilsel olarak yansıtıcı kılar."[18]

Özetleyecek olursak kelimelerden/isimlendirmelerden bağımsız olarak "kavram"ın, idealar öğretisi adına varlıklardan soyutlama suretiyle bağımsız bir tanımlama biçimi olarak işletilmesi, somut ile bir dikotomi oluşturmasına ve somut olandan bağıntısını koparmasına yol açmaktadır.[19] Yapılmak istenen, tikellerden yola çıkarak o kavrama bağlı olan tüm nesnelerin bir çatı altında toplanmasıdır. Bu tümleştirme/aynîleştirme ise birbirine benzer nitelikteki nesnelerin aralarındaki farkı görmemeyi doğurmakta, belki ondan öncesi de, isim ile müsemma arasındaki gerçekçi/hakiki ilişkiyi öldürmektedir. Bu tarz metafizik düşünce, inancın karşıt değerler üzerine kurulmasına da alan açmaktadır. Böylesi bir inanç seküler ve dinî gibi birbirini dışlayan, çatışan, sabit, özsel, değişmeyen, bağımsız kategorilerin üremesine zemin hazırlamaktadır. "Yabancı olan her şeyi düşman ilan edebilen bir yaklaşımın tümüyle ikili karşıtlık yapısına dayalı bir dilden daha çok neye ihtiyacı olabilir ki?"[20] Bu yüzdendir

---

16 Rosenau, *Post-modernizm ve Toplum Bilimleri*, 145.

17 Rosenau, *Post-modernizm ve Toplum Bilimleri*, 142.

18 Rosenau, *Post-modernizm ve Toplum Bilimleri*, 144.

19 Somut olandan bağıntının kopması, ancak başka bir somut oluşturmaya yol açmaktadır. Bu da tamamen aslında şizofrenik bir haldir. Zira şizofrenliğin en belirgin bulgusu, kişide soyutlama yetisinin kaybolmasıdır. O kadar kaybolur ki, soyutlama gerekliliğini kaybettiği gibi kendi halüsinasyonlarından doğan soyutları da birer somut gerçeklik olarak algılar. Aslında bu yönüyle hem soyut hem de somut algısını kaybetmiş olur.

20 Serkan Çalcı, "Deleuze ve Guattari'de Dilin Yersizyurtsuzlaşması: Emir Sözcüklerden Tercihler Mantığına", *Dışarıdan Düşünmek, Deleuze ve Guattari Perspektifinden Felsefe, Siyaset ve Sanat Yazıları,* ed. Ömer Toprak (İstanbul: Chiviyazıları, 2016), 281.

ki "Bir uzlaşı sistemi olarak düşünüldüğü sürece dilin bilinmeyen dünyayı bilinene indirgemekten daha güçlü bir işlevi"[21] yok görünmektedir. Nietzsche'ye göre hakikatin icadı, karşıtlıklar yapısına dayalı bir gramere ihtiyaç duyar. Bu yüzden Nietzsche'nin ahlaksal yargılara itirazını ortaya koyarken sergilediği 'iyinin ve kötünün ötesinde' argümanı, daha geniş bir düzlemde her türden ikili düşünmeye, gerçeğin basitleştirilmesi yönünden karşı çıkmak olarak değerlendirilebilir.

2. Talal Asad ve Sekülerliğin Eleştirisi

Bütün bilim disiplinleri, belli bir "bilinebilirlik alanı"nı tanımlayarak etrafına sınırlar çizmek suretiyle, o alana giren veya girmeyen bilgi nesnelerini kodlayarak çalışır. Bu disiplinler, realitenin nesnel biçimde incelenip anlaşılabileceğine dair rasyonel bir motivasyonla, tam da adında gizli olan "disipline etme" faaliyeti icra eder. "Orada öylece duran" dış gerçeklik hakkında, "kim olsa aynı şeyi" görüp düşüneceği bir "nesnel doğruluk" düşüncesiyle karakterize "bilimsel" faaliyet, dış gerçekliğin öznelliğini, biricikliğini parçalayarak, "şey" benzeri bir kategori olarak bütünleştirerek şeyleşme sürecini başlatır. Bilimsellik maskesi altında bu "şeyleştirme", dış gerçekliği kavramsallaştırma yoluyla sabitleyerek nesnel bir araştırmaya tabi hale getirir. Böylece kaotik bir yapısı olduğu düşünülen hayatın olumsallığı makul bir seviyeye çekilmiş olur. Oysaki etrafımızda olup bitenleri anlaşılır kılmak için başvurduğumuz, kendi icadımız olan kavramlar kapalı bir devre gibi işleyen ideolojiler gibi kendi gerçekliğini yaratır ve dayatır. Çünkü; "Zihin realiteyi yansıtmamakta, aksine, içerdiği kategorik formların içine sokarak aslında inşa etmektedir."[22] Akıl sayesinde gerçekliğe bir çerçeve dayatma girişimi gerçeklik ile olan bağı koparmakta, dahası kavramlar ve soyutlamalar tarafından yönlendirilmesiyle insan etrafına "demir kafes"ler örmektedir; tıpkı kendi gerçekliğini dayatan dil gibi: "Aklın kendini sergileyebilme, performansını gösterebilme vasatı olarak çalışan dil, realiteyi yansıtmadığı gibi, onu kendinde içkin kavramsal hiyerarşik yapıların düzenine sokarak yansıtmaktadır. Üstelik bu hiyerarşiler tamamen kültürel olarak belirlenen, dile bile sonradan eklenen, buna rağmen herkesin dil pratiğinde hazır bulduğu yapılardır."[23] Dolayısıyla özcülükle malul bu bilimsel faaliyet, dünyayı ona

---

21 Çalcı, "Deleuze ve Guattari'de Dilin Yersizyurtsuzlaşması", 281.

22 Yasin Aktay, "Aklın Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru", *Toplum ve Bilim* 82 (Güz 1999), 122.

23 Aktay, "Aklın Sosyolojik Soykütüğü", 123.

giydirdiği (örneğin seküler ve dinî gibi) anlamlarla bizi de içine mahkûm eden kafesler üretmede mahir görünmektedir. Bu noktada antropolog Talal Asad'ın dine ve seküler olana yönelik evrensel bir öz arayışında olan yaklaşımlara karşı sergilediği anti-özselci tavrı önem kazanmaktadır. Onun sekülerliğe dair ezber bozan argümanı, post-kolonyal çağla birlikte tartışıla gelen "dinin dönüşü" teorilerini de, tek Hakikat idealinin türevi olarak karşıt değerler üzerine kurulu metafizik düşünceden doğması nedeniyle sorunlu hale getirmektedir.

Talal Asad'ın sekülerlik ve sekülerizme dair soykütük çalışması, sekülerizm alanında epistemolojik bir kırılma yaratmıştır. Talal Asad, liberalizmle didişirken Hıristiyan dünyasına yönelik masayı tersine çeviren öncü yaklaşımıyla odağında sekülerlik olan post-kolonyalist yazarlardandır. Ayrıca antropolojinin inceleme sahasının yerel kültürlerle sınırlandırılmasına karşı çıkarak, "Modern dünyanın oluşumunda Batı tarihinin -iyi veya kötü yönde- öncelikli öneme sahip olduğunu, dolayısıyla bu tarihin incelenmesinin antropolojinin başlıca meselelerinden olması gerektiğini"[24] belirtir. Böylece modern Batılı bir oluşum olarak sekülerliği ilk defa nam-ı diğer adıyla ilkel toplumların bilimi olan antropolojik bir okumaya tabi tutar.

Asad'a göre, geleneksel sekülerleşme teorileri son iki yüzyıl boyunca yer edinen aktüel değişimleri kavramsallaştırmada yetersizdir. Onun modern Avrupa'da din ve seküler arasındaki ilişkinin tarihsel gelişimine dair söylemsel analizi seküler, normatif ve özcü din/kutsal düşüncesine meydan okur. Çünkü Asad için, "hakiki dünya"-"görünen dünya" ayrımı temelli Batı metafizik düşüncesinden türediğini düşündüğümüz sekülerliğin[25] problemlerinden biri, dine dair yaptığı özsel tanımlamalardır. Nitekim Asad *Dinin Soykütükleri* eserinde amacını, "Günümüzde din kavramını tarih-aşırı bir öze ilişkin bir kavram olarak inşa eden kimi tarihsel kaymaları saptamak" [26] olarak açık eder. Talal Asad, dinin bağımsız bir öze sahip olduğu yolundaki iddiayı, her ne kadar modern

---

24 Talal Asad, *Dinin Soykütükleri, Hıristiyanlıkta ve İslamda İktidarın Nedenleri ve Disiplin*, çev. Ayet Aram Tekin (İstanbul: Metis Yayınları, 2015), 11.

25 Bize göre her dikotomileşme birer sekülerleşme ameliyesidir. Batı düşüncesinin karakteristiği olarak değerlendirilen dikotomileşme faaliyeti, ilk felsefe olan metafizik düşünceyle birlikte tedavüle girmiştir. Daha geniş bilgi için şu makaleme bakılabilir. İrfan Kaya, "Post-kolonyal Teori Açısından Batı Düşüncesinde Dikotomileşme: Klasik Modernleşme Kuramında Seküler-Dini Ayrımı", *Marife Dergisi* 20/1 (Yaz-2020).

26 Asad, *Dinin Soykütükleri*, 43.

Batılı bir norm olarak Reform-sonrası tarihsel sürecin özgüllüğüne bağlasa da, Batı düşüncesinin Platon'dan beri devam edegelen sabit, değişmeyen Hakikat idesi ile ilişkilendirmek mümkün görünmektedir. Ayrıca "dini (her öz gibi) tarih-aşırı ve kültür-aşırı bir fenomen olarak" tanımlamamızı isteyen bu Batılı norm, Gayatri Spivak'ın emperyalizmi açıklamak üzere kullandığı "dünyalaştırma" (worlding) pratiği için operasyonel olmuştur. Bu "Dünyalaştırma kavramına göre emperyalizm, hâkim olduğu dünyanın daha önce işaretlenmediğini, onun boş bir levha, çıplak doğa olduğunu varsayar; onu işaretleyerek metinleştirir ve kavranılacak bir dünyevi nesne haline getirir."[27] Bu noktada sekülerleşmenin, Avrupa'da din etkisini yitirdikçe modernleşemeyen kesimlerin adlandırılması için kullanılması manidardır. Bu süreçle birlikte paradoksal olarak "Batı'da dinin etkisi söndüğü söylendikçe, din olarak ortaya çıkan ve din haline gelen Doğu"[28] olmuştur. Doğu'nun bir boşluk ya da bir çöl olarak resmedilmesi, boş bir tuval olarak düşünülmesi kavranabilirliğini, dolayısıyla hesaplanabilirliğini ve denetlenebilirliğini kolaylaştıran temel bir amildir. Böylece kolonyalizmin teması neticesinde Batılı anlamıyla "din" ve "dindarlık" Doğu'ya mal edilmiş, Doğu'ya "dindarlık" elbisesi giydirilmiştir. Modern dönemde dinin bir araştırma nesnesi olarak nesneleştirilmesi, bağımsız, şey benzeri bir kategori olarak doğallaştırılması sekülerleşmenin bir göstergesi olarak değerlendirilen[29] Din Bilimleri sayesinde olmuştur. Din Bilimlerinin teşekkülü de "Doğu'nun Doğululaştırılması" sürecine denk gelmektedir.[30]

Batı düşüncesini en büyük entelektüel günah olan "özcülük takıntısı"[31] şeklinde yaftalamak suretiyle ifşa eden post-kolonyal yazar Talal Asad'a göre "Dinin evrensel bir tanımı olamaz. Çünkü dinin kurucu öğe ve ilişkilerinin tarihsel özgüllüğü bir yana, bu tarz bir tanımın kendisi

---

27 Fırat Mollaer, *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık* (İstanbul: Metis Yayınları, 2019), 73'nolu dipnot.

28 Gil Anidjar, *Semites: Race, Religion, Literature* (Stanford: Stanford University Press, 2007), 20.

29 Bryan S. Turner, *Din ve Modern Toplum*, çev. Arzu Tüfekçi (Bursa: Sentez Yayınları, 2017), 40.

30 Örneğin Dinler Tarihinin otonom bir disiplin olarak kuruluşu oryantalizmin başlangıcının hemen sonrasına denk gelmektedir. Bk. Mircea Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 57.

31 Asad, *Dinin Soykütükleri,* 30.

de söylemsel süreçlerin tarihsel bir ürünüdür."[32] Dinin tüm kültürlerde gözlemlendiği ön kabulünden hareketle evrensel bir tanımını yapmaya yönelik ilk girişimler XVII. yüzyılda, Roma Katolik kilisesinin birlik ve otoritesinin parçalanması ile bunun neticesinde yaşanan ve Avrupa prensliklerini dağıtan din savaşlarının ardından gerçekleşmiştir.[33] Asad'a göre, herhangi bir evrensel din tanımı eksiktir/yanlıdır. "Dinin evrensel tanımlarıyla ilgili sorunum, temel bir tekillik konusunda ısrar ederek, bizi tanımın neyi içerdiği ve neyi içermediği hakkında soru sormaya yöneltmemesidir (nasıl, kim tarafından, hangi amaç için vs.)."[34] Asad, sosyal bilimlerde dini tanımlamanın "öncelikli bir olgu" olduğunu dile getirir.[35] Dini tanımlama, Tanrı'ya inanç gibi bir öz tanımak suretiyle belli eylemleri, işaretleri ve sembolleri dinî olarak tanımaktır. Bu özdeşleştirme/aynîleştirme aslında, dini spesifik bir zamana ve belli insanların bağlamına yeniden formüle etmektir. Asad, Tanrı'nın aşkın bileşen ya da inancın önemine dayanan bir tanımın kendi "içkinliklerini" dışladığını varsayar.[36] Örneğin herhangi bir din tanımında Tanrı'nın merkezîliğine yapılacak bir vurgu Budizm'i dışarıda bırakacaktır; aşkınlığın merkezîliğine vurgu içkinliği dışarıda bırakacaktır, inancın merkezîliğine vurgu inanç dışı pratiği dışarıda bırakacaktır. Asad bu açıklamasıyla, tanımın dışlayıcı doğasına dikkat çekmektedir. Bu noktada Asad'ın Durkheim'ın ve Geertz'in yaptığı din tanımlarına getirdiği eleştirilere bakmak yerinde olacaktır. Durkheim, dini "Bir din, kutsalla, yani diğerlerinden ayrılmış ve yasaklanmış şeyle ilgili inançlar ve amellerden oluşan tutarlı bir sistemdir. Bu inançlar ve ameller, kendilerine inanan bütün insanları kilise/cemaat diye isimlendirilen tek manevî bir toplum halinde bir araya getirir."[37] şeklinde tanımlar. Durkheim'a göre, bilinen bütün basit ya da karmaşık dinî inançlar tek bir temel özelliğe sahiptir. "Bunlar insanların üzerine düşündükleri her şeyin (gerçek ya da ideal) iki sınıfa ya da karşıt

---

32 Asad, *Dinin Soykütükleri,* 44.

33 Asad, *Dinin Soykütükleri,* 55.

34 Talal Asad, "Reading a Modern Classic: W.C.Smith's 'The Meaning and End of Religion'", *History of Religions* 40/3 (2001), 220.

35 Asad, "Reading a Modern Classic", 220.

36 Mohammad Golam Nabi Mozumder, *Interrogating Post-Secularism: Jürgen Habermas, Charles Taylor, and Talal Asad* (Bangladesh: University of Dhaka, Master of Social Science, 2003), 34-35.

37 Emile Durkheim, *Dinî Hayatın İlkel Biçimleri*, çev. Fuat Aydın (İstanbul: Ataç Yayınları, 2005), 67.

gruba ayrıldığını varsayar. Bu sınıflar genellikle bizim *profane* (dindışı) ve *sacred* (kutsal) diye iyi bir çeviriyle karşıladığımız iki terimle ifade edilir (profane, sacred). Dünyanın bu şekilde biri kutsal diğeri dindışı olan her şeyi kapsayan iki alana bölünmesi dinî düşüncenin alametifarikasıdır."[38] Asad öncelikle dinin evrensel bir beşeri deneyimin nesnesi olduğu iddiasının 19. yüzyıl sonu antropoloji ve teoloji düşüncesinin bir ürünü olduğunu belirtir. Zira "kutsal" ile "dindışı" arasındaki evrensel karşıtlığa modernlik-öncesi yazılarda rastlanmaz. "Kutsal"ın özselleştirilerek, dışsal, aşkın bir güç haline getirilmesini de Avrupa'nın Avrupa-olmayan dünyayla karşılaşmasına bağlar.[39] Asad, Durkheim'ın yaptığı tanımdaki kutsal ve profan ikili karşıtlığını evrensel karakteri ile özcü ve zaferci doğası nedeniyle problemli bulur. Bu iki kavramın sert bir şekilde ayrıştırılması doğru değildir, çünkü onlar birlikte koşuşur ve karşılıklı olarak birbirine dönüşebilir. Karşılıklı dışlayıcı kategorileştirme ve seküler-dinî ikili karşıtlığı modern oluşumlardır, modern icatlardır ve dolayısıyla modern-öncesi dünyada karşılığı yoktur.[40] Seküler, Asad'ın açıklamasına göre, ne "dinin bir maskesidir" ne de "dinin başka bir formudur", öyle ki seküler ile dinî olanın zaman zaman çakıştığını söylemek bile yeterli değildir. "Kanımca seküler ne kendisini öncelediği varsayılan dinî olanın devamıdır (yani, kutsal bir kökenin son aşaması değildir) ne de bundan basit bir kopuştur (yani, onun karşıtı, kutsal olanı dışlayan bir öz değildir)."[41] Asad için sekülerin ne tekil bir kökeni olabilir, ne de tarihsel açıdan sabit bir kimliği vardır.[42] Dolayısıyla dinî ve sekülerin esasen sabit kategoriler olmadığı görüşünü paylaşır. Seküler dinin siyam ikizidir,[43] biri diğeri olmadan anlaşılamaz. Asad'a göre, ne din ne de seküler biri diğerinden önce ya da sonra gelmez. Bu görüşüyle sosyal bilimlerde hâkim söylem olan "toplumların modernleştikçe sekülerleşeceği" şeklindeki sosyolojik öngörüyü sorunlu hale getirmektedir. Nitekim Avrupa-merkezci büyük anlatıya göre toplumlar tarihsel olarak ilkelden moderne, basitten karmaşığa, ayrıca dinî olandan sekülere doğru bir gelişim seyri takip eder. Bu

38 Emile Durkheim, The *Elementary of the Religious Life* (New York: The Macmillan Company, 1915), 37.

39 Talal Asad, *Sekülerliğin Biçimleri, Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*, çev. Ferit Burak Aydar (İstanbul: Metis Yayınları, 2007), 49.

40 Asad, *Sekülerliğin Biçimleri,* 45.

41 Asad, *Sekülerliğin Biçimleri,* 37.

42 Asad, *Sekülerliğin Biçimleri,* 38.

43 Asad, "Reading a Modern Classic", 221.

Avrupa-merkezci bakış açısı, doğal olarak seküler ile dinî olanın bir arada yaşamasını anlamakta zorlanmaktadır. Çünkü Platon'dan itibaren karşıt değerler üzerine kurulmuş olan Batı düşüncesi bu karşıt değerlerin çakışmasına müsait bir epistemolojiye asla izin vermemiştir. Batı düşünme geleneğine göre inanç karşıt değerlerdedir.[44] Sonuç olarak Asad'a göre dinin herhangi bir evrensel tanımı, dinin zaman ve mekân karşısında yeniden formüle edilmesindeki karmaşıklığını ve çeşitliliğini anlamada yetersiz kalacaktır. Başka bir deyişle, özcü evrensel bir tanım sahte bir formülasyondur, çünkü dinde ya da kutsalda hiçbir şey özsel değildir.[45] Bu görüşleriyle Talal Asad anti-özselci bir tavır takınmaktadır.[46]

Geertz de evrensel bir tanım yapmak ister: ona göre din "(1) Bir semboller sistemidir ve (2) insanda güçlü, kapsamlı, kalıcı haletiruhiye ve motivasyonlar oluşturmak üzere (3) genel bir varoluş düzenine ilişkin kavrayışlar formülleştirir ve (4) bu kavrayışları öyle bir olgusallık aurasına bürür ki (5) haletiruhiye ve motivasyonlar benzersiz bir gerçekliğe sahip görünür."[47] Şimdiye kadar yapılmış olan bu en kapsamlı din tanımında iki unsur öne çıkmaktadır: "semboller sistemi" ve "onun yorumu". Geertz'e göre semboller sistemi, bir otorite ve otantiklik taşıyan genel bir düzen formüle etmektedir. Geertz, antropologların dinin ve kültürün içinde yer aldığı semboller sistemini yorumlamaya ihtiyaç duyduğunu savunur. Asad'a göre ise semboller, antropologlar tarafından yorumlamaya ihtiyaç duyulan saklı bir anlama sahip değildir. Aksine, dinî sembollerin, dinî-olmayan sembollerle olan ilişkilerinde anlaşılmaya ihtiyaçları vardır. "Dinsel semboller dinî-olmayan sembollerle olan tarihsel ilişkilerinden bağımsız olarak, başka bir deyişle, -emek ve iktidarın daima büyük rol oynadığı- toplumsal hayata eklemlenip onu eklemlemesinden bağımsız olarak anlaşılamaz."[48] Post-yapısalcılar, özellikle Jacques Derrida ve Roland Barthes gibi Asad da sembollerin ardında gizli anlamlar olduğunu ve bulunup çıkarılabileceğini kabul etmez. Dinî sembol ve ritüellerin nevi

---

44 Alan D. Schrift, "Nietzsche and The Critique of Oppositional Thinking", *History of European Ideas* II (1989), 783.

45 Asad, *Sekülerliğin Biçimleri,* 38.

46 Asad'ın anti-özselci duruşu üzerine daha fazla bilgi için Bk. Mozumder, *Interrogating Post-Secularism*, 34-40. Ayrıca Wilfred Cantwell Smith'i özselci olmakla eleştirdiği açık künyesi 32 nolu dipnotta verilen yazısına da bakılabilir.

47 Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973), 90.

48 Asad, *Dinin Soykütükleri,* 70.

şahsına münhasır oldukları ve bağımsız bir dinsel alan oluşturdukları şeklinde bir fenomenolojik yaklaşım sorunludur. Sembol ve ritüelleri bir dinin alametifarikası olarak gören modern bilim adamı, dini incelerken seküler normatif bir bakış açısı sergilemekten kendini alıkoyamamaktadır. Sonuç itibariyle Talal Asad'ın evrensel bir din tanımı gerçekleştirme çabalarını tahlil ederken geliştirdiği görüşlerinden yola çıkarak şu çıkarımlarda bulunabiliriz: (1) Din kavramı deskriptif ya da analitik bir değere sahip değildir. (2) Din kavramı, onun karşıtı olan seküler kavramı ile bağlantılıdır. (3) Din ve onun çoğulu olan dinler kavramı evrensel olarak tanımlanamaz; bu kavramlar Avrupa modernitesinin ürünüdür. (4) Dinî-seküler dikotomisinin oluşumu, kolonyalizmin meşrulaştırılmasına hizmet etmektedir ve Batılı modern ideolojinin hayati bir parçasıdır.

3. Dindarlığın Soykütüğü

İnsanlar... kendilerine karşı işleyecek, zamanlarını talep edecek, mekânlarını ve bedenlerini kontrol edecek, nelerin söylenebileceği ve yapılabileceği üzerine sınırlamalar koyacak ve varlıklarına karar verecek çeşitli temsil pratiklerine nasıl direneceklerini öğrenmelidirler.[49]

"Neden post-seküler değilim"[50] diyen Aamir Mufti, ünlü din antropoloğu Talal Asad'ın sadece Batılı din ve sekülerizm deneyimlerini soykütüksel olarak bir incelemeye tabi tuttuğuna, fakat sıra İslamî geleneğe gelince, elimizde salt bir "söylemsel repertuar"ın kaldığına dikkat çeker.[51] Gerçekten de Asad, dinî ve seküler olanın özsel ve sabit kategoriler olmadıkları iddiasında bulunurken ve "Hıristiyan yaşamı ile seküler yaşam arasında kopuşlar olduğunu ve bu kopuşlarda sözcüklerin ve pratiklerin yeniden düzenlendiği"[52] tespitini yaparken bunu, Batı'nın güç ilişkilerine dayalı toplumsal ve siyasal tarihini soykütüksel olarak izini sürmek suretiyle yapmıştır. Lâkin Talal Asad'ın analizleri arasında benzeri bir iz sürmeye İslam toplumları özelinde rastlamayız. Yine Mufti'nin haklı olarak işaret ettiği gibi, Asad, Ernest Gellner'in İslam toplumlarına dair tarih ve toplum üstü özcü yaklaşımlarını haklı olarak eleştirir; ama

---

49 Asshley and Walker'dan aktaran Rosenau, *Post-modernizm ve Toplum Bilimleri*, 139.

50 Bu "Neden ... değilim?" tarzı yazı başlıkları kronolojik olarak geriye doğru götürülebilir: Aamir R. Mufti, "Why I am not a post-secularist", *Boundary 2*, (2013), 40(1); William Connolly, *Why I am not a Secularist* (Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1999); ve son olarak Bertrand Russell'ın 1927 tarihli *Why I am not a Christian* yazısı.

51 Mufti, "Why I am not a post-secularist", 13-14.

52 Asad, *Sekülerliğin Biçimleri*, 38.

alternatif olarak tüm toplumsal yapı analizlerini askıya alır.[53] "Adeta, İslam söz konusu olduğunda seküler-dinsel, kamusal-özel vb. sözcük ve pratikler arası düzenlemelerin kaynağı, toplumsal süreçler ve onlara gömülü güç ilişkileri değil, "kerameti kendinde" bir söylemsel geleneğin kendisidir."[54]

Ünlü din antropoloğuna yönelik bu eleştirilere katılmakla birlikte Talal Asad'ın sekülerlik konusunda ortaya koyduğu anti-özselci yaklaşımının modern İslam toplumlarına da teşmil edilmesi gerektiği kanaatini taşımaktayız. Ancak öncelikli olarak ülkemiz Din Sosyolojisi literatüründe ve İlahiyat alanında yer edinen din ve onun türevi olarak dindar-lık tanımlarına bakmak yerinde olacaktır. Genelde sosyal bilimler özelde ise sosyolojinin emperyal devletlerle olan organik bağının[55] deşifre edildiği günümüz post-kolonyal çağda, sosyal bilim kanonuna şekil veren kavramların ait oldukları, türedikleri kültürden bağımsız olmadıkları artık anlaşılmış durumdadır.[56] Öte yandan hali hazırdaki sosyoloji disiplininin, büyük oranda Avrupa-merkezci bir bakış açısıyla eklemlenmesinin yarattığı sorunlar, sosyologları global bir sosyolojinin imkânı meselesinde yeniden düşünmeye sevk etmiş durumdadır.[57]

"Dindar" kelimesinin birleşik sıfat olarak Arapça "din" sözcüğüne Farsça "dar" ekinin eklenmesi suretiyle oluşturulmuş olması, din ile dindarlık arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından önemlidir. Nitekim İngilizcede "dindarlık" anlamındaki *religiosite*, *religiosity*, *religiousness* gibi sözcükler de din anlamındaki *religion*'dan türetilmiştir. Dolayısıyla Din Sosyolojisi araştırmalarında "dindar" kavramının tanımı dinin tanımı esas alınarak yapılmaktadır. Buna göre "din", "Dinî grup üyeleri tarafından paylaşılan kutsal ve aşkın güçlere inanmaya odaklanmış inançlar ve pratikler bütünüdür. "Dindar" ise belirli aşkın ve kutsal şeylere inanan,

---

53 Mufti, "Why I am not a post-secularist", 14.

54 Selin Dingiloğlu, "Doğu-Batı, Yerel-Evrensel, Dinsel-Seküler: Ortadoğu'da Sekülerizm Tartışmaları ve Arap Baharı", *Güvenlik Stratejileri* 15/29 (Nisan 2019), 14.

55 Sanjay Seth, "Historical Sociology and Postcolonial Theory: Two Strategies for Challenging Eurocentrism", *International Political Sociology* 3/3 (September 2009), 338.

56 Örneğin, kavramların içinden türerken bahsini ettiğimiz bizatihi kültür kavramı da etimolojik olarak tahlil edildiğinde kolonyalizm sözcüğü ile aynı kök sözcük olan *colere*'den türemiştir. Bunun için bk. Raymond Williams, *Anahtar Sözcükler*, çev. Savaş Kılıç (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 105.

57 Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 147-161.

bu inançlar doğrultusunda belirli aktiviteler yapan ve dinî bir grup üyesi olan herkes dindardır."[58] Günay ise dindarlığı, "Kutsal olanın yahut özel bir formu olmak itibariyle belli bir dinin muayyen bir zaman ve şartlarda belli bir kişi veya grup ya da toplum tarafından yaşanmasıdır."[59] şeklinde tanımlamaktadır. Günay, bu tanımına ek olarak galat-ı meşhur haline gelen Rudolf Otto'nun "kutsalın tecrübesi" şeklindeki sosyolojik din tanımının aynı zamanda dindarlığın tanımını da verdiğini belirtmektedir.[60]

Talal Asad'ın dinin evrensel bir tanımının yapılamayacağına dair argümanına karşılık, ülkemizde Din Sosyolojisi başlıklı kitapların dinin sosyolojik bir tanımını vererek başladığını görmekteyiz.[61] Tanımlamada yaşanan zorluk dile getirildikten sonra, sonunda jenerik bir tanım olarak Otto'nun "Kutsalın tecrübesidir" tanımı öne çıkarılmaktadır. Oysaki tanımlamanın sınırlamaya neden olması bir yana, evrensel bir din tanımı ihtiyacı, Talal Asad'ın *Dinin Soykütükleri* isimli eserinde açıkladığı gibi, XVII. yüzyılda Roma Katolik kilisesinin birliğinin parçalandığı din savaşlarının ardından gerçekleşmiştir. Dolayısıyla, evrensel din tanımı, Avrupa Hıristiyan dünyasının tarihsel şartlarının bir ürünü olarak karşımızda durmaktadır. Aynı zamanda bir İngiliz diplomat olan Edward Herbert (1583-1648), "Hıristiyanlığın da ötesine geçerek tüm insanlardan, insan olarak evrensel onay alacak bir inancı formülleştirmeye çalışmıştır."[62] "Böylece Herbert, sonraları her toplumda var olduğu söylenip Doğal Din olarak formülleştirilecek olan bir olgunun -(yüce bir güce dair) inançlar, pratikler (emredilen ibadetler) ve ahlak (bu hayattan sonra verilecek ödül ve cezayı esas alan davranış kuralları) açısından temel bir tanımını yapmış oluyordu. İnanca yapılan bu vurgu, bundan böyle dinin, inananlarca tasdik edilen bir önermeler kümesi olarak düşünülebileceği, dolayısıyla farklı dinlerde olduğu gibi doğa bilimleriyle de muhakeme

---

58 Ronald L. Johnstone, *Religion in Society, A Sociology of Religion* (New Jersey: Prentice Hall, 1992), 58-60.

59 Ünver Günay, "Dindarlığın Sosyolojisi,", *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi,* ed. Ünver Günay-Celaleddin Çelik (Adana: Karahan Kitapevi, 2006), 22.

60 Günay, "Dindarlığın Sosyolojisi", 54.

61 Bunun için Bk. Necdet Subaşı, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 16; Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: Sentez Yayınları, 2014), 39; İhsan Çapcıoğlu vd., *Din Sosyolojisi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 37; Mustafa Aydın, *Sistematik Din Sosyolojisi* (İstanbul: Açılım Kitap, 2016), 33.

62 Asad, *Dinin Soykütükleri,* 55.

ve mukayese edilebileceği anlamına geliyordu."[63] Talal Asad'ın altını çizerek belirttiği gibi, Doğal Din fikri dinsel inanç, deneyim ve pratiğe ilişkin modern kavramın oluşumu açısından kritik bir adımdı ve belli bir tarihsel kavşakta Hıristiyan teolojisiyle alakalı sorunlara cevap olarak geliştirilen bir fikirdi.[64] Görünen o ki "din" kavramının jenerik bir kavram olarak herkes tarafından kullanılması, aynı anlamda kullanıldığını garanti etmemektedir. Aynı durum, dinin tanımı yapılırken başvurulan "kutsal" kavramı için de geçerlidir.

Sıtkı Karadeniz, "Bir Kavram Habitusu Denemesi: Kutsal" isimli çalışmasında kutsal kavramının başka inançlar için de sorgulanmaksızın kullanılmasının o inancın içeriden konuşanlarca "temel değerlerini emen, evrenselleştirerek yassılaştıran ve belirsizleştiren" boyutuna dikkat çekmektedir.[65] Karadeniz, Mircea Eliade'nin "kutsal ve din-dışı" ayrımından ürettiği kutsal kavramı gibi "dindar insan" figürünün de öteki kültürlerce sahiplenilmesinin nedenlerini sorgular: ""Dindar insan" ideal tipi, nasıl bir epistemolojik düzlemin içerisinden üretilmektedir? Kimdir bu "dindar insan", tarihin içerisinde yatay ve dikey olarak dolaşabilen "evrensel" bir tip midir, yoksa belli bir toplumsallığın içerisinde doğan "tarihsel" bir tip midir?"[66] Karadeniz, "dindar insan" kavramının da, "kutsal"da olduğu gibi, her yerde çalışabilir yanılsamasını üretmesindeki temel nedeni, herhangi bir tikelliğe karşılık gelememesine bağlar. Böylece İlahiyat alanında gerek "kutsal-kutsal dışı" ayrımından türeyen kutsal kavramı üzerinden, gerekse de seküler-dinî ayrımından türeyen "dindar" kavramı üzerinden geliştirilen metinlerle, "kendi inanç alanında kalındığı yanılsaması üretilerek"[67] ikili ayrımların (Müslüman toplumları için) İslamileştirilmesi olağan hale getirilmiş olmaktadır. Bu açıdan yaklaşıldığında bir din fenomonolojisi çalışması yapan ve eserleriyle "kutsal" olana vurgu ile profan anlayışı sözümona eleştiriye tabi tutan Mircea Eliade'nin çalışmaları, bizim bu yaklaşımımız çerçevesinde tam da bu ikili ayrımın kökleşmesine ve derinleşmesine hizmet etmekten, dolayısıyla tersinden bir hareketle kutsal olanı yapıbozuma uğratmaktan başka bir işlev kazandırmamaktadır.

---

63 Asad, *Dinin Soykütükleri,* 56.

64 Asad, *Dinin Soykütükleri,* 57.

65 Sıtkı Karadeniz, "Bir Kavram Habitusu Denemesi; "Kutsal"", *Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Dergisi* 11/56 (Nisan 2018), 376.

66 Karadeniz, "Bir Kavram Habitusu Denemesi", 384.

67 Karadeniz, "Bir Kavram Habitusu Denemesi", 376.

Sosyolojinin kurucu figürlerinden Emile Durkheim yaptığı din tanımını basit ya da karmaşık tüm dinî inançların tek bir temel özelliğine yaslamaktadır. O da Durkheim'ın dinî düşüncenin alametifarikası olarak değerlendirdiği dünyanın biri kutsal diğeri dindışı olan her şeyi kapsayan iki alana bölünmesi şeklindeki faraziyesidir. Bilindiği gibi Din Sosyolojisi de bilimsel bir disiplin olarak konu, yöntem ve yaklaşımları çerçevesinde toplumsal alanı sosyolojik perspektiften analiz ederken, "kutsal olan ve olmayan" ayrımından hareket etmektedir. Dolayısıyla bu hareket tarzı Batı düşüncesinin Platon'dan başlayarak devam edegelen karşıt değerler üzerine kurulu metafizik karakteriyle tutarlılık arz etmektedir. Ayrıca burada dikkat edilmesi gereken nokta, bilimsel bir disiplin olarak bilinen Din Sosyolojisinin Hıristiyan teolojisi üzerine temellenmiş olmasıdır. Aziz Augustine 5. yüzyılda kaleme aldığı Tanrının Şehri (*De Civitate Dei Contra Paganos*) isimli eserinde "İnsanın Şehri ve Tanrının Şehri olmak üzere birbiriyle çatışan iki farklı dünyadan bahsetmektedir. Aziz Augustine'in ifadesiyle İnsanın Şehri paganların yaşadıkları, geçici, fani, temel karakteristiği günah olan bir dünya olup maneviyatın timsali olan Tanrının Şehriyle zıtlık arz etmektedir."[68] Eserinde seküler kelimesinin de kökeni olan *saeculum* sözcüğünü hem zaman hem de uzamsal bir kavram olarak kullanmaktadır. Buna göre *hoc saeculum* yani bu âlem, "Tanrının Şehrini temsil eden Hıristiyanlık dışında kalan profan dünyaya işaret etmektedir."[69] Dolayısıyla kutsal ve profan ayrımını, "İsa'nın tanrısal ve insanî yönü"[70] ve yine "yeryüzü krallığı ve gökyüzü krallığı" ya da "iki kılıç teorisi" biçimindeki Hıristiyan teolojisinin tezahürü olarak düşünmek mümkün görünmektedir. Dinler Tarihçisi Mircea Eliade'nin yapıtlarında da karşımıza çıkan kutsal-dindışı söylemi, Sıtkı Karadeniz'e göre ilahiyat alanında yazılan metinlerde kabul görmüştür.[71] "Bu kabul, Eliade'nin Roma düşüncesini Hıristiyan düşüncesine giydirmesine benzer şekilde, "kutsal-dindışı" ayrımı "İslamda Kutsallık" düşüncesine giydirilir. Böylece

68 Ekber Şah Ahmedi, "Sekülerleşme: Soykütüksel Bir İnceleme", *AKİD* 1/1 (2018), 60.

69 Ahmedi, "Sekülerleşme: Soykütüksel Bir İnceleme", 61.

70 Rudolf Otto, *Kutsal'a Dair: Kutsal Tasarısındaki Sezgisel Faktör ve Rasyonele Olan İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*, çev. Sevil Ghaffari (İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları, 2014), 92.

71 Karadeniz'in tespit ettiği metinler Necdet Subaşı, "Kutsal Tarihin Dinî Sosyolojisi", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2000), 63-83; Abdullah Özbolat, "Kutsallaşma Sürecine Tipolojik Bir Yaklaşım: Ziyaret Fenomeni Örneği", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 70 (2014), 121-138; Mustafa Tekin, *Kutsalın Serüveni* (İstanbul: Açılım Kitap, 2003); Ahmet Güç, "Kur'an'da Kutsallık Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 245-252.

Eliade'nin Hıristiyanlaştırdığı Roma düşüncesine paralel olarak "İslam" düşüncesi de bu "hiza"ya yanaştırılır. Eliade'nin kurduğu ayrımlar, ürettiği kavramlar "İslam düşüncesi"nde yer alan kavramlarla doldurulur; İslamileştirilir."[72]

Sonuç

Günümüzde "seküler alan" ve "dinî alan" ya da "seküler kesim" ve "dindar kesim" gibi toplumsal blokların oluşması, kendi içerisinde farklılıkları elemine eden bu özsel, tümleştirme ve aynîleştirme pratiği, mutlak Hakikat anlayışından beslenen metafizik düşüncenin ürünüdür. Somut, tikel ve biricik olanın, kavramsallaştırmak suretiyle genelleştirilmesi, sonrasında yaşanan benzer eylemin de aynı kavram kategorisi altında ipotek altına alınmasına neden olmaktadır. Bilinmeyenin bilinenden yola çıkarak anlaşılır hale getirilmesi, esasında oluşu varlık niteliğiyle damgalamak anlamına gelmektedir. Gerçekliğin akışkan ve eşsiz karakteri kavramsallaştırma marifetiyle mumyalaştırılmakta, donduru lmaktadır. Olmakta olanı anlaşılır kılmak için icat edilen kavramlar realiteyi perdelemektedir. Bununla da kalınmayıp, üretilen bu kavramlar üzerinden Hakikati temsil etme yanılgısına düşülmektedir. Temsil, son kertede tek Hakikat anlayışına yaslanır, ortada bir Hakikat varsa ancak bir temsilden ve onun temsilinden bahsedilebilir. Ayrıca mutlak Hakikat anlayışına yaslanan bir düşüncenin tahakküm üretmesi de kaçınılmazdır. Mutlak olan Hakikati temsil ediyor olmasıyla kendisinde gördüğü üstünlük, kendisi dışında her ne var ise değillemesine, ötekileştirmesine ve yok saymasına imkân tanımaktadır. Toplumların modernleştikçe sekülerleşeceği şeklindeki varsayım üzerine kurulan Avrupa-merkezci tarih yazımı bu mantık çerçevesinde tedavüle sokulmuştur. 19. yüzyılın bir ürünü olarak bu tarih yazımı, modernleşmek isteyen kendisi dışındaki bütün uluslara dinî olandan seküler olana doğru bir seyri takip etmeyi salık vermektedir. Batı-dışı toplumlar ise mutlak Hakikat idealine yaslı Platoncu metafizik düşüncenin farklı türevlerinden ibaret olan bu Batılı seküler dünyaya, kendisine sekülerleşme sürecinde giydirilen "dindar" kimliğiyle karşılık vermeye çalışmaktadır. Dışarıdan da olsa kimliğin, hakikatin dindarlık üzerine bina edilmesi, seküler-dinî ikileminde olduğu gibi karşıt değerler üzerine kurulu metafizik düşüncenin paylaşılması anlamına gelmektedir. Bu durum ancak, "kendi kendini zehirleyen bir tahakkümün, ayrıca başka bir tahakkümün kendini maskeleyerek ortaya

72 Karadeniz, "Bir Kavram Habitusu Denemesi", 385.

çıkması"[73] şeklinde yorumlanabilir. Oysaki günümüz toplumlarının dinî, sosyo-politik konumlarını birebir etkileyen seküler-dinî karşıtlığının modern öncesi zamanlarda karşılığı yoktur. Ayrıca "din"in jenerik bir kavram olarak herkes tarafından kullanılması, beraberinde terimin ortak bir anlamı olduğu ve herkes tarafından da benzer şekilde anlaşıldığı yanılgısına yol açmaktadır. Sonuç olarak, Talal Asad'ın seküler olan için kutsaldan basit bir kopuş, kutsal alanı dışlayan ve onu karşıtı konumuna yerleştiren karşıt değerler üzerine kurulu metafizik düşünceyi reddeden argümanı, özellikle günümüz Müslüman toplumların "dindarlığı" analizinde açıklayıcı, kullanışlı ve eleştirel görünmektedir.

Kaynakça

Ahmedi, Ekber Şah. "Sekülerleşme: Soykütüksel Bir İnceleme", *AKİD* 1/1 (2018). 57-70.

Aktay, Yasin. "Aklın Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru". *Toplum ve Bilim* 82 (Güz 1999). 114-140.

Anidjar, Gil. *Semites: Race, Religion, Literature*. Stanford: Stanford University Press, 2007.

Asad, Talal. *Dinin Soykütükleri, Hıristiyanlıkta ve İslamda İktidarın Nedenleri ve Disiplin*. çev. Ayet Aram Tekin. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.

Asad, Talal. *Sekülerliğin Biçimleri, Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*. çev. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Metis Yayınları, 2007.

Asad, Talal. "Reading a Modern Classic: W.C.Smith's 'The Meaning and End of Religion'". *History of Religions* 40/3 (2001). 205-222.

Aydın, Mustafa. *Sistematik Din Sosyolojisi*. İstanbul: Açılım Kitap, 2016.

Barthes, Roland. *The Pleasure of the Text*. New York: Hill and Wang, 1975.

Çalcı, Serkan. "Deleuze ve Guattari'de Dilin Yersizyurtsuzlaşması: Emir Sözcüklerden Tercihler Mantığına". *Dışarıdan Düşünmek, Deleuze ve Guattari Perspektifinden Felsefe, Siyaset ve Sanat Yazıları*. ed. Ömer Toprak. 275-298. İstanbul: Chiviyazıları, 2016.

Çapcıoğlu, İhsan. vd. *Din Sosyolojisi*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Dede, Nezihe. *Nietzsche ve Gadamer'de Hakikat Problemi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

73 Michel Foucault, *Felsefe Sahnesi Seçme Yazılar 5*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 244.

Dingiloğlu, Selin. "Doğu-Batı, Yerel-Evrensel, Dinsel-Seküler: Ortadoğu'da Sekülerizm Tartışmaları ve Arap Baharı". *Güvenlik Stratejileri* 15/29 (Nisan 2019). 1-41.

Durkheim, Emile. *Dinî Hayatın İlkel Biçimleri*. çev. Fuat Aydın. İstanbul: Ataç Yayınları, 2005.

Durkheim, Emile. The *Elementary of the Religious Life*. New York: The Macmillan Company, 1915.

Eliade, Mircea. *The Quest: History and Meaning in Religion*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

Foucault, Michel. *Felsefe Sahnesi Seçme Yazılar 5*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.

Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, 1973.

Günay, Ünver. "Dindarlığın Sosyolojisi". *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*. ed. Ünver Günay-Celaleddin Çelik. 1-60. Adana: Karahan Kitapevi, 2006.

Johnstone, Ronald L. *Religion in Society, A Sociology of Religion*. New Jersey: Prentice Hall, 1992.

Karadeniz, Sıtkı. "Bir Kavram Habitusu Denemesi; "Kutsal"", *Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Dergisi* 11/56 (Nisan 2018). 376-388.

Kaya, İrfan. "Post-kolonyal Teori Açısından Batı Düşüncesinde Dikotomileşme: Klasik Modernleşme Kuramında Seküler-Dini Ayrımı", *Marife Dergisi* 20/1 (Yaz-2020). 243-263.

Kurt, Abdurrahman. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: Sentez Yayınları, 2014.

May, Todd. *Deleuze, Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?.* çev. Sercan Çalcı. İstanbul: Kolektif Yayınları, 2017.

Mollaer, Fırat. *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık*. İstanbul: Metis Yayınları, 2019.

Mozumder, Mohammad Golam Nabi. *Interrogating Post-Secularism: Jürgen Habermas, Charles Taylor, and Talal Asad*. Bangladesh: University of Dhaka, Master of Social Science, 2003.

Mufti, Aamir R.. "Why I am not a post-secularist". *boundary 2* 40/1 (2013). 7-19.

Nietzsche, Friedrich. *Putların Alacakaranlığı ya da Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır?*. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.

Nietzsche, Friedrich. *Tan Kızılllığı*. çev. Hüseyin Salihoğlu-Ümit Özdağ. İstanbul: İmge Yayınları, 2001.

Nietzsche, Friedrich. *Wagner Olayı*. çev. M. Osman Toklu. İstanbul: Say Yayınları, 2002.

Nietzsche, Friedrich. *Güç İstenci*. çev. Nilüfer Epçeli. İstanbul: Say Yayınları, 2017.

Nietzsche, Friedrich. *The Will to Power*. çev. Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale. New York: Vintage Books, 1968.

Nietzsche, Friedrich. *Gezgin ve Gölgesi: İnsanca Pek İnsanca 2*. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.

Otto, Rudolf. *Kutsal'a Dair: Kutsal Tasarısındaki Sezgisel Faktör ve Rasyonele Olan İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. çev. Sevil Ghaffari. İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları, 2014.

Rosenau, Pauline Marie. *Post-modernizm ve Toplum Bilimleri*. çev. Tuncay Birkan. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2004.

Schrift, Alan D.. "Nietzsche and The Critique of Oppositional Thinking". *History of European Ideas* II (1989). 783-790.

Seth, Sanjay. "Historical Sociology and Postcolonial Theory: Two Strategies for Challenging Eurocentrism". *International Political Sociology* 3/3 (September 2009). 334-338.

Subaşı, Necdet. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.

Turner, Bryan S.. *Beden ve Toplum, Sosyal Teoride Arayışlar*. çev. İrfan Kaya-Meryem Berrin Bulut. Ankara: Nobel Yayınları, 2020.

Turner, Bryan S.. *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.

Turner, Bryan S.. *Din ve Modern Toplum*. çev. Arzu Tüfekçi. Bursa: Sentez Yayınları, 2017.

İKİNCİ BÖLÜM

SOSYOLOJİK AÇISINDAN DİNDARLIK

COVİD-19 PANDEMİ SÜRECİNDE DİNİ İBADET VE RİTÜELLERİN UYGULANMASINDAKİ DEĞİŞİMLERE PSİKO-SOSYAL BİR BAKIŞ

Doç. Dr Abdulvahid SEZEN
Mersin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi/asezen@mersin.edu.tr
Orcid: 0000-0003-0788-3849

Giriş

Covid-19 Pandemi döneminde dini ibadet ve ritüellerin normal zamanlarda olması gerektiği gibi toplu bir şekilde yerine getirilememe durumu ortaya çıkmıştır. Bunun tek istisnası ise maskeli ve belirli bir fiziksel mesafeyi sağlayarak uygulanmasıdır. Yoğun salgın dönemlerinde ise tamamen toplu ibadet ve dini ritüellerin sonlandırılması veya kısıtlanması gerçekleşmiştir. Camilerde namaz ibadetlerinin uygulanma biçimi önceki normal döneme göre mesafeli ve maskeli bir şekilde yerine getirilme sürecine tanık olunmaktadır. Cenaze ile ilgili olan taziye ritüelleri de mezarlıktaki mesafeli olarak cenaze namazı ve bir takım dua ve Kuran okumaları şeklinde kısıtlanmış ve evlerde ya da yas mekanlarında taziye ritüeli ise tamamen yasaklanmıştır. Salgının dünyada ve ülkemizdeki seyri insan ve toplum sağlığı için tehdit işlevi devam ettikçe sosyal nitelikli tüm etkinlikler gibi dini ibadet ve ritüellerin icrası da değişim göstermektedir.[1]

Bilindiği üzere ibadetlerin belirli kurallarla yapılması gerekmektedir. Bu kuralların olağan üstü durumlarda esnetilmek zorunda kalınması da

---

1 Ejder Okumuş, "Yeni Tip Koronavirüs Örneğinde Afetlerin Toplumsal Etkileri", *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar-Psikolojik, Sosyolojik, Dini, Kültürel, Tarihi, Hukuki ve Siyasal Analizler-* (Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2020), 75-78; Ejder Okumuş, "Olağanüstü Zamanlarda Din: Küresel Kovid-19 Örneği", *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar-Psikolojik, Sosyolojik, Dini, Kültürel, Tarihi, Hukuki ve Siyasal Analizler-* (Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2020), 194.

dini bakımdan kabul edilebilir bir yaklaşımdır. İslam dini özelinde insan canının kutsal kabul edilmesi ve sağlığın korunması temel şartlardan kabul edilmektedir. Bilimsel ve akılcı bakış açıları, dinin sağlık problemlerine çözümlerindeki etkinliğinde dikkate alınan ve korunan bir durumdur. Bu salgın sürecindeki toplumsal ibadet ve ritüllerin ertelenmesi, sosyal mesafeli ve maskeli yerine getirilmesi ya da iptal edilmesi halindeki insanların verdikleri psikolojik tepkileri incelemek önemli görülmektedir. Zira insanın dine olan ihtiyacı ve yaklaşımı toplu ibadetler ve ritüellerle güçlenmektedir. Sosyal duyguları harekete geçiren ve bir çok paylaşımın gerçekleştiği ibadet ve ritüel ortamlarından uzak kalmak zorunda olmanın ne tür bireysel, sosyal ve dinsel sonuçları olduğu üzerinde çalışmalar yapılması gerekmektedir. Bunların din-psikolojik ve sosyolojik olarak tespit edilerek dini ve sosyal alanlardaki uzman ve yetkililere veri sağlanması beklenmektedir.[2] Bu sayede elimizdeki somut bilgilerle gerekli tedbirler alınacak ve ortaya çıkan psiko-sosyal sorunlara çözümler üretme imkanı da doğacaktır.

1. Yeni Durumda İbadet ve Dini Ritüellerin Psiko-Sosyal İşlevleri

Çeşitli sosyal ortamlardan biri olarak cami ve cemaat işlevi insanlara birbirlerine yakınlaşma imkanı sunmaktadır. Bireyselleşen ya da bireycileşen dünyada insanlar birbirlerinden kopuk ve uzak, sosyal, fiziksel hatta duygusal-zihinsel uzaklıkta yaşamaktadırlar. Camiyle cemaatle insanların fiziksel beraberliği ve benzerlikler ve salt maruz kalma etkisiyle aralarında sevgi ve muhabbet oluşacağı durumu söz konusudur. Özellikle fiziksel olarak yakınlık insanlar arasında benzer duygularla birlikte çekicilik de oluşmaktadır. Mekânsal birliktelik ve beraberlik insan zihin ve algısının maruz kaldığı şey üzerine aşinalık oluşturur ve bu tanıdıklık bir süre sonra uyum psikolojisi gereği normal, iyi, güzel, doğru ve çekici gelmeye başlamaktadır. Cemaat olarak yan yana, omuz omuza fiziksel yakınlıklar oluşturmak ortak mekanı belirli bir amaçla paylaşmak grup dinamiğini başlatır. Amaçlar çerçevesinde insanların bir araya gelmesi bir sinerji, bir eş duyuma da yol açmaktadır.[3]

---

2 Okumuş, "Yeni Tip Koronavirüs Örneğinde Afetlerin Toplumsal Etkileri", 92.

3 Talip Küçükcan - Ali Köse, *Doğal Afetler ve Din-Marmara Depremi Üzerine Psiko-sosyolojik Bir İnceleme*- (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 81-82.

İbadet, dini olarak kul ile yaratıcısı arasında özel bir ilişki içeriği ve biçimini ifade etmektedir. Dinin buyruklarının istendiği şekilde uygulanması inançlı kişiler için bir takım amaçları göstermektedir. Hem kişisel hem de sosyal çevresiyle olan sağlıklı uyum göstergeleri için dini sosyal birliktelikler işlevsel öneme sahiptir.[4] Günümüzün yaygın sorunlarından olan stres ve onunla başaçıkma sürecinde sosyal destek faktörünün etkisi inkar edilemez bir gerçektir. Sosyal duygu ve düşüncelerin ortak faaliyetlerle ve ortak mekanlarda paylaşımı ile sağlanan çözümleme ve rahatlama kişisel olduğu kadar aile-toplum huzuruna da katkıları vardır.[5] Kişi özellikle virüs salgınından kaynaklı karantina günlerinde sıradan bir hareket olarak yakın akrabalarıyla bile görüşemez olmuştur. Birlikte zaman geçirme fırsatı olarak hafta sonu ya da diğer günlerde konuşma ve dertleşmeden mahrumiyet oluşmuştur. Bu durumun dini ibadet davranışı ve alışkanlıklarına yansıyan olumsuz etkileri de gerçekleşmiştir.[6] Cami eksenli dindarlık biçimi olarak vakitli ya da Cuma günleri icra edilen namaz ibadetini yerine getirmedeki kısıtlılıklar kişi için bir tür engellenme duygusu ve akabinde yoksunluk yaşantısı anlamına gelmektedir. Bunun sonucu olarak da belirsizliğin süreklilik göstereceği gibi bir endişe düşüncesi ile sosyal ilişkilerin sınırlanması şeklinde sonuçlanmaktadır.

Bireyin bayram namazları ile sınırlanan sosyal yaşamına, ilgili adet ve ritüellerinin sınırlanması da eklenince farklı duygusal yaşantılara neden olmaktadır. Duygu durumunun bu tür özel günlerde neşeli ve keyifli, mutlu şeklinde oluşumu söz konusu olacak iken tam tersi bir biçimde şok edici ilişki tarzları gelişimi görünür hale gelmektedir. Cenaze ve yas sürecinin değişimi ile de insanların sevdiklerini ve yakınlarını kaybettikleri bir zor durumda teselli işlevi görecek taziye ve üzüntü paylaşımı yerine yalnız bir duygusal süreç gerçekleşmektedir.[7]

İbadetlerin fiziksel mesafeyle yapılması zorunluluğu hastalık endişesinin sürdüğünü hatırda tutmayı sağlamaktadır. Hem maske ile hem mesafeli şekilde kişisel seccade ile cemaat olma durumuna ayak uydurmak ve

---

4 Küçükcan - Köse, *Doğal Afetler ve Din-Marmara Depremi Üzerine Psiko-sosyolojik Bir İnceleme-*, 142-143.

5 Küçükcan - Köse, *Doğal Afetler ve Din-Marmara Depremi Üzerine Psiko-sosyolojik Bir İnceleme-*, 82.

6 Okumuş, "Olağanüstü Zamanlarda Din: Küresel Kovid-19 Örneği", 188-189.

7 Küçükcan - Köse, *Doğal Afetler ve Din-Marmara Depremi Üzerine Psiko-sosyolojik Bir İnceleme-*, 85.

uyum göstermek başlarda kabulü zor olsa da bugünlerde kabullenilmiş bir biçim haline gelmiştir. Fakat bu manzarayı psikolojik olarak değerlendirmek istendiğinde fiziksel uzaklık mesajı ile insanlar arasında bir duygusal bağ ve etki sürecinin olumsuz yönde etkilenildiği söylenebilir.

Toplu ibadet alışkanlığı olanlar için değişimin ortaya çıkardığı problemler, dindarlık biçimlerine göre bu durumun algılanması, eğitimliler ile cemaat üyelerinin dini algılarının bu konudaki farklılaşması, cami merkezli dindarlık biçiminin değişimi gibi durumlar da karşımıza çıkmaktadır. Eğitim düzeyi, içinde yaşanılan durumun ve dinsellik imkanlarının daha esnek biçimde uyarlanmasına yardımcı olabilecek bir bilişsel düzeye işaret etmektedir. Yeni duruma kaygı oluşturmayabilecek dini bir bakış açısı ve pratiğini ortaya koyabilecek yaklaşımlar ancak belirli bilişsel bir donanımla gerçekleşmektedir.

Diğer yandan cemaat dindarlığı açısından kendi sohbet ortamlarından mahrumiyetin de pandemi bağlamında önemli veriler sağlayacağı düşünülebilir.[8] Aynı zamanda camii cemaati dindarlığında bilişsel katılık olmadığı için insanların daha uyumlu oldukları ve yeni durumlara görece daha kolay uyum gösterecekleri ifade edilebilir. Yine de iletişim imkanları azaldığı için cemaat bağlılığının azalacağı beklenebilir, dini grup çözülmeleri oluşabilir. Bu sayede bir sonuç olarak dinsel ve ahlaki kontrolün değişimi gözlenebilir ve dini motivasyon azalabilir ya da zayıflayabilir.

Yoksunluk teorisi bağlamında sosyal ibadete katılımın azalması ya da kısıtlanmasının kaygı verici olacağı ve engellenmenin getirdiği öfke-şiddet eğilimlerinin artabileceği söylenebilir. Bir takım insanlar bir anlamda topluma ibadetler ve ritüeller aracılığıyla katılarak bir rahatlama ve kendilerini iyi bir şey yapmakla mutlu hissetmektedirler. Bir ibadet eylemi toplum yanlısı faaliyetlere örneklik de yapacağından evdeki aile içi gerilimlerden uzaklaşma, katarsis etkisi içine girmektedirler. Özellikle de yalnız yaşlılar başkalarıyla karşılaşan bir sohbet ve hal hatır sorma en azından selamlaşma sayesinde tanışma ve dinlenilme ile rehabilite olabilmektedir. Kendi hayat sorunlarına odaklanıp evham ve vesvesenin kısır döngüsünde takıntılı bir ruh ve duygu durumu ancak başkalarıyla kıyaslama imkanı sayesinde kendisinin sorun ve hastalıklarından uzaklaşma anlamına da gelmektedir. Yaşlı popülasyon için başkalarına bir şeyler

8 Okumuş, "Olağanüstü Zamanlarda Din: Küresel Kovid-19 Örneği", 191.

anlatma ve dinleme etkinliği tam anlamıyla tedavi edici ve sağlık koruyucu ve ruhsal bakım süreci içinde sürmektedir.[9]

Sosyal olarak yapılan ibadetlerin sağladığı psiko-sosyal fayda ve etkilerinden yoksun kalmanın bir takım problemlere yol açabileceği söylenebilir. Din psikoloji açısından kişinin birlikte ibadet ettiğinde kişide inanç ve duygusal güçlülüğü sağlayıcı işlevi öne çıkmaktadır. Manevi duyguların harekete geçebileceği ya da uyarılabileceği ortamlardan uzak kalmanın, ilişki ve iletişim imkanlarının yoksunluğu yalnızlık ve çaresizlik duygularını ortaya çıkarabilmektedir.[10]

2. Pandemi ile Ortaya Çıkan Psiko-Sosyal Sonuçlar

Salgın dönemlerinde sosyal iletişim ve etkileşim imkanlarından mahrumiyet, kişinin öznel yalnızlık duygularını artırmaktadır. Kendisini kimsesiz hissetmenin yoğunlaşması ise manevi ve psikolojik olarak zayıflamaya yol açmaktadır. Yaşam sevinci ve doyumuna katkı sunabilme potansiyeli ile sosyal çevre, gerekli ve temel olma özelliğini bu dönemde daha da fazla hissettirmektedir. Bireyin benlik algısının, içinde bulunduğu şartlardan olumsuz bir biçimde etkilenmesi sonucu yaşamsal amaçlardan uzaklaşması kolaylaşmaktadır. Normal olarak ev dışına çıkmak, alışveriş ve gezmeler yapabilmenin dahi kısıtlanması ruhsal sıkışma ve gerginliği tetiklemektedir. Gerilimin kontrol ve yönetimi için sıradan etkinliklerin işlevleri de yaşanamadığında aile ikliminin bundan kolaylıkla bozulabildiği görülebilir.

Birçok psiko-sosyal işlevlerden yoksunluk hem bireysel hem de toplumsal sıkıntı ve sorunları akla getirmektedir. Bayram günlerine de rast gelen salgın sebebiyle en sıradan bir eylem olan el öpme ve sarılma faaliyetleri sonlandırılmış yakın akraba bireyleri arasında sınırlı bir zamanda belirli bir mesafede ya da telefonla uzaktan bayramlaşmalar gerçekleşmiştir. Yakınlarının ölümlerinde yas süreciyle teselli ve dayanışma alacakları toplumsal destekten yoksunluklar aşılması zorlaşan güçlükler ve zorlukları beraberinde getirmektedir.[11] Aile yakınları ve dostlar sayesinde

---

9 Okumuş, "Yeni Tip Koronavirüs Örneğinde Afetlerin Toplumsal Etkileri", 89.

10 Asım Yapıcı, "Kovid-19 Küresel Salgınına Dini ve Din Dışı Yüklemeler: Tanrı'nın Gazabı mı, İnsanın Suçu mu?", *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar-Psikolojik, Sosyolojik, Dini, Kültürel, Tarihi, Hukuki ve Siyasal Analizler-* (Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2020), 126.

11 Zehra Erşahin, "Kriz ve Afet Dönemlerine Psikolojik Bakış", *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar-Psikolojik, Sosyolojik, Dini, Kültürel, Tarihi, Hukuki ve Siyasal Analizler-* (Ankara: Eskiyeni

bir kalabalık içinde acılarını paylaşarak hafifletebilecekken virüs salgını korkusu ile herkes kendi canının derdine düşmektedir. Bireyselleşmeye zorlayan bu süreç kişileri yalnızlığa ve çaresizliğe mahkum ederek bencilliği güçlendirmektedir.

Yalnızlık bireyselleşmeyi ve bencilliği körüklemekte daha çok kendi benliği üzerinde odaklanan kişiler yayılan kaygıyla sosyal hayattan kaçınmakta ve bireysel bir dünya oluşturmaktadırlar. Bireysel eğlence ve ilgiler gelişmekte, sanal ekran bağımlılığı, azalan hareketle birlikte obezite, üretim ve çalışma faaliyetlerinin azalmasıyla ekonomik sıkıntılar ve salgın hastalıklar dışında hastalıkların tedavisi için hastaneden kaçınarak ortaya çıkan ihmaller sonucu yıkıcı durumlar meydana gelebilmektedir. Aile içi çatışma ve öfke problemlerini sürekli aynı ortamda kalmak zorunda olan insanlar sıklıkla yaşar olmaktadır. Bunun eğitim alma imkanından uzak kalan çocuk ve gençlerin yaşadıkları boşlukla ekran bağımlılığına suçluluk psikolojisi eklenince tahmin edilenden daha büyük etki ve sonuçlar gündeme gelmektedir. Okul eğitiminin yüz yüze yapılamaması aile büyüklerini de hazırlıksız yakalamıştır. Yaz tatili ya da diğer boş zamanlarda bir takım esneklikler ve göz yummalar olsa da okullar açılınca telafi edilecek bir zaman beklenmekteydi. Fakat uzun süre ve ne zaman biteceği bilinmeyen belirsiz bir süreç, planlama ve ön görüyü zorlaştırmaktadır. Evde aile üyelerinin nasıl zamanı verimli geçirecekleri konusunda ne kadar yetersiz olduğu ya da tecrübe sahibi olmadığı görülmüş olmaktadır.

Pandemi süreci ilgili olarak depresyon, mutsuzluk, yalnızlık ve sorunlar, öfke sorunları, ilişki ve iletişimin bozulması, ibadet alışkanlıklarının toplu ve bireysel azalması, dinsel değişim-olumlu, olumsuz, hastalıkla ilgili kaygılar, bu kaygılarla başaçıkma sorunları ve sosyal destek eksiklikleri, hastalanma ve ölüm korkusu-kaygısı, alınan tedbir ve yaklaşımlar vb. birçok konu ve sorun sıralanabilir.[12]

Bu durumda genellikle benlik ve kişilik türlerinin verilen tepki konusundaki esas belirleyiciler olduğu belirtilebilir.[13] Örneğin bireysel benlik ile sosyal benlik farklılığı pandeminin yol açtığı yalnızlık duygusunun

Yayınları, 2020), 418-419.

12 Simon Dein vd., "COVID-19, Mental Health and Religion: An Agenda for Future Research", *Mental Health, Religion & Culture* 23/1 (02 Ocak 2020), 1-9.

13 Yapıcı, "Kovid-19 Küresel Salgınına Dini ve Din Dışı Yüklemeler: Tanrı'nın Gazabı mı, İnsanın Suçu mu?", 169.

derecesini ve yoğunluğunu etkilemektedir. Daha dayanıklı ve güçlü tepkilerin yalnızlık toleransı yüksek olan benlik türüyle ilişkili olduğu söylenebilir. Sosyal duygu ve etkileşimi yüksek olanların duygusal çöküntü ve problemlerle karşılaşması ve yoksunluğu daha derinden tecrübe etmesi mümkündür.

Pandemi sürecinde çocukların rahatlığı gözlendiğinde oyun etkinliklerine bakılırsa durumun bu şekilde olup bittiği düşünülmemelidir. Aslında büyüklerinden etkilenmenin yüksek olduğu bu aşamalarda çocukların zihinsel olarak anlayabileceği ya da duygusal başaçıkma yöntemleri ile ruhsal olarak rahatlama fırsatına ulaşabilmelidirler. Anne-babanın stresli ya da rahatlatıcı beden dilleri dahi aile ortamında büyük bir psikolojik etkiler oluşturabilir. Ev ortamına sıkışan çocukların bir anlamda zorunlu olarak dijital sanal ortamlarda fazlaca vakit geçirmeleri ev disiplinini bozabilmektedir. Ebeveynin bu normal zamanların dışındaki olguyu dikkate alarak çocuklarına daha verimli alternatifler sunabilmesi gerekmektedir. Bunun yerine disiplin amacıyla da olsa ev iklimine zarar verebilecek huzuru ve neşeyi bozabilecek baskı ve çatışma yaklaşımlarından uzak durmaya çalışılması yerinde bir yaklaşım olur.

Pandemi sürecinde ortaya çıkan kaygıyla başa çıkarken iletişime ve etkileşime açık esnek yaklaşımlar geliştirilmesi önemlidir. Özellikle ölüm ve hastalık gibi kritik yaşamsal olgular karşısında insan türünün kendisi üzerinde fazlaca odaklanarak psikolojik problemler gelişmektedir. Salgınla ilgili hastalanma kaygısını yönetmede etkili olabilecek dini öğreti ve referanslar önemli bir anlam çerçevesi oluşturabilir.[14] Bu sayede bireyin yaşadıklarına yeni bir anlam katabilmesi ve psikolojik güçlülüğe katkısı açısından ölüm sonrası inançların işlevsel etkisinden bahsedilebilir. Hastalığın bulaşma ve etki belirsizliği karşısında inanç dünyası ve içerikleri belirli bir teselli sunabilmektedir.[15]

Pandemi ile birlikte internet bağımlılığı, yalnızlık, ilişkilerin bozulması, stresin artması, ruh sağlığının etkilenmesi, zaman tüketimi konusundaki sorunlar, engellenmeden kaynaklı öfke bozuklukları, yeni

---

14 Lukasz Sulkowski, "Impact of COVID-19 Pandemic on Organization of Religious Behaviour in Different Christian Denominations in Poland", *religions* 11/254 (2020).

15 Jeanet Sinding Bentzen, "In Crisis, We Pray: Religiosity and the COVID-19 Pandemic", (2020), 57.

hobilerin gelişmesi, eğitim şartlarının değişimi, kişisel gelişim üzerindeki baskının artması gibi konular sıklıkla karşılaşılmaktadır.[16]

3. Pandemi Sürecinde Dinsel Değişim Tür ve Sıklık Açısından Nasıl Değerlendirilebilir?

Covid-19 virüs salgını konusu psikolojik olarak bir takım bilinemezlikler ve tanımlanamayan durumları içinde barındırmaktadır.[17] Onlarca bulaşma yolu ve belirtisi varken, genellikle kesin olan bilgilerden birisi ise sonunun ölümle sonuçlanması gerçeğidir. Tıp bilimsel olarak ilerlemesine, insan kültürü ve ekonomik kalkınmaya, teknolojik gelişmelere ve hatta uzay medeniyeti tasarlanmasına rağmen, dini ve metafizik, mitolojik yaklaşımlar önem ve değer kaybı yaşadığı bir dönemde hastalığın çözümüne ilişkin bir kaotik belirsizlik hakim durumdadır. Virüsün yayılma şartları ve tedavisi tam olarak bilinemediği zamanlarda bilim dışı teşebbüsler ve ticari amaçlı çözümler toplumda yayılma göstermektedir. Örnek olarak bitkisel önerilerin reklamlaşması artmaktadır. Dini grup ve cemaatlerin kendi grup içi üyeleriyle çevrim içiyle sınırlı dua ve zikirler yaygınlaşmaktadır.

Bireysel olarak karşılaşılan olay ve olgulara çeşitli ve farklı nedenselliklerin kurulmaktadır. Bu olayların kritik ve büyüklüğünün etkisi ise daha güçlü metafizik ya da dini nedenselliklere yönelimi artırmaktadır. Bu tür çözümlemeler kişisel düzeyde bilişsel bir anlam koyma işlevi görmektedir. İmtihan bilinci ve emanet yaklaşımını sunan dini referanslar kişisel psikolojik başa çıkma konusunda etkili bir öneri olarak alınabilmektedir.[18] Psiko-sosyal düzeyde çeşitli bozukluklara sebep olabilen pandemi sürecinin çeşitli dini anlamlarla yönetilmesi, haber ve video paylaşımlarındaki olumsuz etkileri azaltabilmektedir.

Pandemi ile ibadetlerin artışı kadar ihmali ve terki de görülmektedir. Bu ihmalin psikolojik anlamı, dindar olarak tanımlanan kişi için bir bilişsel çelişki oluşturmaktadır. Normal şartlarda en azından Cuma namazı ile ibadet katılımı ve devamlılığı olan kişilerin dini bağları bu süreçte zayıflamaktadır. Biliş ve eylem tutarlılığı açısından hem bilgilenme

---

16 Okumuş, "Yeni Tip Koronavirüs Örneğinde Afetlerin Toplumsal Etkileri", 75,109.

17 Sayed A. Quadri, "COVID-19 and Religious Congregations: Implications for Spread of Novel Pathogens", *International Journal of Infectious Diseases* 96/ (Temmuz 2020), 219-221.

18 Küçükcan - Köse, *Doğal Afetler ve Din-Marmara Depremi Üzerine Psiko-sosyolojik Bir İnceleme-*, 17-18.

hem de pratik sosyal etkilere sahip haftalık ibadet alışkanlığından uzak kalmakla birlikte kişide huzursuzluklar gelişebilmektedir. Her ne kadar bu durumun olağanüstü bir zaman kaynaklı olduğu düşünülse ve negatif etkileri azaltılabilse de sonuçta alışkanlığın yerine getirilememe etkisi söz konudur.[19]

Belirsizlik-kimlik kuramı[20] ile virüs bulaşı konusuna bir açılım sağlanabilir. Virüsün nasıl bulaştığı ve tedavisi konusundaki belirsizlik ve değişkenlik dini kimlik yakınlaşması ve arayışını artırmaktadır. Dini güdülenmeleri inceleyen din psikolojisi bireyin belirsizlikler karşısında ne tür tepkiler geliştireceği konusunda tahminlerde bulunur. Esas olarak bu şekilde güdülenmenin kaynak ve nedenleri ortaya koyulmuş olmaktadır. Belirsizlik duygu ve düşüncesi, kabul gören bir dini güdülenme ve dini kimlik yaklaşımıdır. İnsan zihni belirsizlik karşısında endişe duyar, bu durumu dengeleyici arayışlarla çözümlemeye çalışır. Din alanı ve faaliyetleri özellikle ölüm ve sonrasıyla ilgili belirsizlikleri yorumlamada çoğu zaman işlevselliğini korumaktadır. Aynı zamanda din, kişiye içinde kendisini iyi ve güvende hissedeceği ruhsal ve toplumsal dayanaklara sahiptir.[21] Tabiatüstü ya da görünmeyen bir alemle ilgili zihinsel tatmin sağlanır. İnanç kaynağı, kutsal kitap ve peygamberi ile inanç arkadaşlığı ve topluluğu ile sosyo-duygusal destekler de sunar.[22]

Bilişsel mekanizmanın ihtiyacı olan bilgi, rahatlatıcı ve kesinlik içinde mutlak güven duyulan vasıtalarla kaynaklardan bizlere ulaşır. Bu sayede iyi bir yorumlama seti ve çerçevesi kullanışlı doğrulamalarıyla ispat ve delilleriyle birlikte kişinin rasyonel duygusal ve sosyal gereksinimlerini karşılar. Özellikle virüs hakkında bilimsel görüşlerin, fikirlerin netliği oluşmadığında, müphemliğin boşluğu inanan kişiler için tevekkül ve teslimiyet boyutunda imtihan ve emanet bilincinde virüse karşı kaygılanma değil Yaratıcısına karşı bir şekilde ilahi takdirin huzuru ve ruhsal

---

19 Okumuş, "Yeni Tip Koronavirüs Örneğinde Afetlerin Toplumsal Etkileri", 103-104.

20 Michael A. Hogg vd., "Religion in the Face of Uncertainty: An Uncertainty-Identity Theory Account of Religiousness", *Personality and Social Psychology Review* 14/1 (Şubat 2010), 72-83.

21 Mohammad Ali Fardin, "COVID-19 Epidemic and Spirituality: A Review of the Benefits of Religion in Times of Crisis", *Jundishapur Journal of Chronic Disease Care* 9/2 (26 Mayıs 2020).

22 Yapıcı, "Kovid-19 Küresel Salgınına Dini ve Din Dışı Yüklemeler: Tanrı'nın Gazabı mı, İnsanın Suçu mu?", 126.

yatıştırma etkisi ve işlevi görülebilir.[23] Rasyonel ve bilimsel olarak çözümlenemeyen durumlarda, mantıklı tedbirler yeterli mi değil mi gibi bir iklimde inançların kesinlik duygusunun psikolojik öneminden söz edilebilir. Bu sayede hayatın anlam ve amacı mutlak bir derin anlam içinde, bireysel benliğin narsizmi ya da özseverliği korumacılığının baskısından kurtuluş ile omuzlardaki psikolojik yükten rahatlatıcı güven duygusu olarak kişiye ulaşmış olur.

Sonuç

Bu salgın sürecinde yüksek yalnızlık duygusu hissedenler bazı stres sorunları yaşayabilir. Bu gerilimler de aile içi ilişkileri bozabilir. Aslında bu durum biraz da başa çıkma tarzlarına bakış açısı ve duygusal-davranışsal etkinliklere bağlıdır. İnanç ve maneviyatla yalnızlığın negatif etkilerine karşı kaygı dengelemesi yapılması mümkündür. Mizaç olarak aşırı evhamlı, endişeli kişilikler sorunu abartabilir ve gerilimler daha çok yaşanabilir. Bu noktada ölümle ilgili dini ve manevi bilinç yardımcı olabilir. İslam inancında ecelin gizli ve belirsiz oluşu karşısında inanan kişiden beklenen sadece tedbirler almasıdır. Kişi zor durumlarda tedbir alır, dikkat eder fakat sonucu tevekkül inancı ya da tutumu ile karşılar ve bilişsel olarak sağlıklı oluşu koruyabilir. Sıkıntılı şartlarda bazen kendi başına hayatını ve ailesini, toplumu ve insanlığı düşünenler sakin bir iç derinleşme ve tefekkür imkanı ile ruhsal-manevi olgunlaşma için bir fırsat bulabilir. Kişi bu fırsat sayesinde hayatın anlamı üzerine düşünerek sağlık ve yaşamın ayrıca diğer hayatın kalıcılığına olan inancı güçlenir ve iyilik hali de gelişebilir. Dünya ve içindekilerin faniliği üzerinde düşünerek kişisel hırs ve tamahın kontrolü sağlanabilir. Bu sayede kişi, insani değerlerin ve yardıma ihtiyacı olanların farkına varır, insanlığını ve değerlerini hatırlama imkanına kavuşabilir.[24] Hatta kişide yardım etme isteğinin arttığına da şahit olunabilir. Başkalarına karşı duyarlılığın arttığı, yaşamın kıymetinin daha anlaşılır hale geldiği; daha fazla büyüttüğü meselelerin aslında çok önemli olmadığının farkındalığı yaşanabilir. Bireyci yaklaşımların ve benmerkezci düşüncelerin ne kadar faydasız olduğu görülür ve böyle bir hataya düşmek yerine daha da diğerkam olmayı tercih tutumu

---

23 Yapıcı, "Kovid-19 Küresel Salgınına Dini ve Din Dışı Yüklemeler: Tanrı'nın Gazabı mı, İnsanın Suçu mu?", 126-127.

24 Mustafa Naci Kula, "Travmatik Olaylar Bize Ne Öğretiyor? Spiritüel Bir Değerlendirme", *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar-Psikolojik, Sosyolojik, Dini, Kültürel, Tarihi, Hukuki ve Siyasal Analizler-* (Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2020), 390-391.

gelişim gösterir. Kişi, insani ve manevi duygu ve değerlerin asıl önemli ve kalıcı olduğu, maddi imkan ve başarıların, gelişmişlik ve zenginliğin virüs karşısındaki yetersizliğini görüp, hisseder ve Yaratıcısına karşı farkındalığı ve iletişimi artış gösterebilir. Diğer yandan karantina sayesinde aile bireyleri birbirleriyle yeniden tanışma fırsatı bulmuş oldukları, birbirine sarılmanın önemini daha çok hissettikleri, ailenin değerinin daha iyi fark edildiği ve zamanın neredeyse çoğunda aile ile vakit geçirme durumuyla karşı karşıya kalındığı söylenebilir.

Kaynakça

Bentzen, Jeanet Sinding. "In Crisis, We Pray: Religiosity and the COVID-19 Pandemic", 57.

Dein, Simon vd. "COVID-19, Mental Health and Religion: An Agenda for Future Research". *Mental Health, Religion & Culture* 23/1 (02 Ocak 2020), 1-9. https://doi.org/10.1080/13674676.2020.1768725

Erşahin, Zehra. "Kriz ve Afet Dönemlerine Psikolojik Bakış". *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar-Psikolojik, Sosyolojik, Dini, Kültürel, Tarihi, Hukuki ve Siyasal Analizler-*. Ankara: Eskiyeni Yayınları, 1. Basım, 2020.

Fardin, Mohammad Ali. "COVID-19 Epidemic and Spirituality: A Review of the Benefits of Religion in Times of Crisis". *Jundishapur Journal of Chronic Disease Care* 9/2 (26 Mayıs 2020). https://doi.org/10.5812/jjcdc.104260

Hogg, Michael A. vd. "Religion in the Face of Uncertainty: An Uncertainty-Identity Theory Account of Religiousness". *Personality and Social Psychology Review* 14/1 (Şubat 2010), 72-83. https://doi.org/10.1177/1088868309349692

Kula, Mustafa Naci. "Travmatik Olaylar Bize Ne Öğretiyor? Spiritüel Bir Değerlendirme". *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar-Psikolojik, Sosyolojik, Dini, Kültürel, Tarihi, Hukuki ve Siyasal Analizler-*. Ankara: Eskiyeni Yayınları, 1. Basım, 2020.

Küçükcan, Talip - Köse, Ali. *Doğal Afetler ve Din-Marmara Depremi Üzerine Psiko-sosyolojik Bir İnceleme-*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1. Basım, 2000.

Okumuş, Ejder. "Olağanüstü Zamanlarda Din: Küresel Kovid-19 Örneği". *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar-Psikolojik, Sosyolojik, Dini, Kültürel, Tarihi, Hukuki ve Siyasal Analizler-*. Ankara: Eskiyeni Yayınları, 1. Basım, 2020.

Okumuş, Ejder. "Yeni Tip Koronavirüs Örneğinde Afetlerin Toplumsal Etkileri". *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar-Psikolojik, Sosyolojik, Dini, Kültürel, Tarihi, Hukuki ve Siyasal Analizler-*. Ankara: Eskiyeni Yayınları, 1. Basım, 2020.

Quadri, Sayed A. "COVID-19 and Religious Congregations: Implications for Spread of Novel Pathogens". *International Journal of Infectious Diseases* 96/ (Temmuz 2020), 219-221. https://doi.org/10.1016/j.ijid.2020.05.007

Sulkowski, Lukasz. "Impact of COVID-19 Pandemic on Organization of Religious Behaviour in Different Christian Denominations in Poland". *religions* 11/254 (2020).

Yapıcı, Asım. "Kovid-19 Küresel Salgınına Dini ve Din Dışı Yüklemeler: Tanrı'nın Gazabı mı, İnsanın Suçu mu?" *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar-Psikolojik, Sosyolojik, Dini, Kültürel, Tarihi, Hukuki ve Siyasal Analizler-*. Ankara: Eskiyeni Yayınları, 1. Basım, 2020.

ANADOLU ALEVÎLİĞİNİN TEŞEKKÜLÜNDE DİNİ VE TASAVVUFİ OLUŞUMLARIN ETKİLERİ[1*]

Doç. Dr. Abdulkadir KIYAK
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/abdulkadir.kiyak@inonu.edu.tr
Orcid: 0000-0003-2399-8654

Giriş

Tarihi, sosyo-kültürel ve inanç yapısıyla önemli bir kültürel zenginliği teşkil eden Anadolu Alevîliği, Türk-İslam geleneğinin en önemli yapı taşlarından biridir. Anadolu Alevîliği, eski Türk inanç ve geleneklerini İslami bir anlayışla yoğurma, Türk'e özgü İslami bir anlayışla yorumlama şeklidir. Bir başka ifadeyle Anadolu Aleviliğinin teşekkülünde Türklerin İslam öncesi inanç ve gelenekleri yanında XXI. yüzyıla kadar ki uzun zaman diliminde tecrübe ettiği dini, siyasi ve sosyo kültürel birçok faktör etkili olmuştur. Özellikle de Anadolu Alevîliğinin teşekkülünde Türklerin İslamiyet'i anlama ve yaşama sürecindeki tasavvufi oluşumlar ise ana kaynak olmuştur. Özellikle Moğol istilası sonucunda bir kısım göçlerle Anadolu'ya gelen Harezm ve Horasan sahalarından Yeseviyye tarikatına mensup dervişler ile Horasan Melametiliğine mensup şeyhler, ortaya koydukları inanç ve düşünce biçimiyle Türk-İslam geleneğinin bir unsuru olan Anadolu Alevîliğinin özünü teşkil etmişlerdir. Anadolu'da özellikle Babaîler Ayaklanması ile başlayan yeni süreçte bu anlayış, Rum Abdâlları'nın faaliyetleri sonucunda farklılaşmış ve Hurûfîlik gibi bir kısım batıni etkiler, ardından da Safevî propagandası ile günümüzdeki şekil ve yapısına ulaşmış hale geldi. Tarihsel ve sosyal koşullar incelendiğinde Anadolu

---

1 * Bu çalışma yazarın Sinemilli Aleviliği (İnanç ve İbadet Anlayışının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi) adlı çalışmasındaki ilgili kısmından yararlanılarak hazırlanmıştır.

Aleviliği İran ve Arap Aleviliğinden farklı bir oluşum ve özellik arz eder. Zira bu oluşum hem muhtevası hem de teşkilatlanması bakımından Türk milletine özgüdür. Yani bir anlamda Türk Aleviliğidir.

Anadolu Alevîliği yapısal boyutu, yazılı kaynaklardan ziyade sözlü kültür araçlarıyla şekillendiğinden bölgeden bölgeye farklılık arz eden heterojen bir yapı arz eder. Alevilik ismi, XIX. yüzyılın sosyal ve kültürel gelişmelerine paralel olarak bir terim olarak kullanılmaya başlamış ve kısa zamanda Bektaşiler, Kızılbaşlar, Tahtacılar, Sinemilliler vb. zümreleri içiren bir anlam kümesiyle şemsiye terim özelliği kazanmıştır.

Anadolu Aleviliğinin bu heterojen yapısının bir parçası olan Sinemillilerin mevcut resmi kayıtlarda Anadolu'ya Horasan'dan geldikleri, yoğun olarak yaşadıkları Kahramanmaraş ve Erzincan'a göç etmeden önceki ortak vatanlarının Elazığ olduğu ifade edilir. Günümüzde de Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde yaşayan Sinemillilerin Alevi inanış ve uygulamalarını devam ettiren bir özellik özellik göstermesi çalışmamıza konu olmasını gerekli kılmaktadır.

1. Anadolu Aleviliğinin Teşekkülü

Türklerin siyasi bir varlık olarak tarih sahnesine çıkışı M.Ö. 2000'li yıllara tekabül eder. Siyasi bir güç olarak ortaya çıkmadan önce Türklerin belli bir süre toplum olarak bir arada yaşadıkları dikkate alındığında Türk tarihinin 4000 yıldan uzun bir geçmişe sahip olduğu görülür. (Kuzgun, 2015: 65).

Tarihi süreç içerisinde Türkler, İslam'ı kabul etmeden önce Yahudilik, Hıristiyanlık, Zerdüştlük ve Budizm gibi dinlerle temas etse de tek Tanrı'ya inanan , ahlâki değerlere önem veren ve ahiret hayatını kabul eden Türkler, bu dinlerin insanı pasifleştirici esasları barındırması ve inanç sistemlerinin Türklerin karakterlerine uygun düşmemesinden dolayı bu dinleri kabul ediş, genele şamil olmayıp, az bir boyla ve grupla sınırlı kalmıştır. (Küçük vd., 2017: 91).

Geleneksel Türk Dini, Gök Tanrı inancı, atalar kültü ve yer-su kültleri etrafında gelişen inançları kapsamaktadır. (Ayrıntılı bilgi için bkz. Köprülü, 1970: 141-153). İslam öncesi Türklerin dini ve ahlaki yapısının Haniflik ekseninde İslam'la büyük oranda örtüştüğüne dair yapılan tespitler dikkate alınmalıdır. Zira Türklerle ilgili temel kaynakları incelediğimizde Tanrı kelimesinin yazıtlarda Kök=Gök sıfatıyla birlikte Gök Tengri (Yüce Tanrı) şeklinde ifade edilişi, Gök Tanrı'nın sıfatlarıyla İslam

inancındaki Allah anlayışıyla paralellik arz etmesi ve. Yine her iki dini sistemde Tanrı'nın resmedilmediği ve heykelinin yapılmaması dikkat çeken benzerliklerdir. Ayrıca Türklerde yer-su kültü, gök cisimleri, iyi ve kötü ruhlar ile ilgili inanışlar hiçbir zaman Tanrı formuna sokulmayıp melek seviyesinde kalan kutsallıklar olmuşlardır. (Ayrıntılı bilgi için bkz. Kuzgun, 2015: 65). Bu durum Türklerin İslam'la karşılaştıklarında diğer dinlerin aksine bu dini kabul edişi genele şamil bir oranda olmuştur.

Belli dini tecrübelerden geçen Türkler, X. yüzyıldan itibaren büyük kitleler halinde İslamiyet'e girmeye başlamıştır. Fakat Türklerin İslamlaşması XIII. yüzyıldan XIV. yüzyıla kadar uzanan bir zaman zarfında gerçekleşmiştir. Hatta bu yüzyılları müteakip XVIII. ve XIX. yüzyıllarda da Müslümanlığı kabul eden Türk zümrelerine rastlanmıştır. (Günay ve Güngör, 2007: 227).

Türkler'in Müslüman Araplarla ilk ciddi temasları, Hz. Ömer devrinde olmuştur. Bu dönemde Nihavend Savaşı sonrasında Ahnef b. Kays komutasındaki Arap orduları Türklerin yaşadığı bölgeler olan Toharistan'a kadar bütün Horasan topraklarını fethederek 642 yılında Ceyhun kıyılarında Türklerle karşılaşmış ve aralarında bir kısım mücadeleler gerçekleşmiştir. (İbnü'l-Esir, 1997: 415-417; Köprülü, 1981: 12-13; Yıldız, 2014: 37; Gök, 2016: 56). Yine aynı yıl içerisinde ikinci temas ise, Abdurrahman b. Rebia komutasındaki ordu tarafından Kuzey Azerbaycan'ın fethi amacıyla Hazar Türkleri'yle yapılan mücadelelerle olmuştur. (İbnü'l-Esir, 1997: 411-412; Âşık, 2007:1099; Gök, 2016: 56; Köksal, 1999: 10; Yıldız, 2014: 37; Turan, 1999: 10).

Türklerle Müslüman Araplar arasındaki ilk ciddi münasebetler Emeviler döneminde olmuştur. Bu dönemde Maveraünnehr, Semerkand ve diğer Türk topraklarına yönelik Emevi fetihleri ve istilaları ön plana çıkmıştır. Ancak bu fetih ve istilalar daha çok ekonomik durum üzerine yoğunlaşmıştır. Özellikle Türkler ve yöredeki diğer halklardan, Müslüman olsalar dahi cizye ve haraç vergilerinin alınmasına devam edilmesi İslam Dini'nin yöredeki halklar arasında yayılmasını olumsuz yönde etkilemiştir. Aynı zamanda askerliğe elverişli gençleri de yanlarına almışlardır. Ayrıca yürüttükleri Arap milliyetçiliği politikaları ve "mevali" adını verdikleri yeni Müslüman olan insanları Arapların kölesi olarak görmeleri şeklindeki olumsuz yaklaşım ve siyasetler Türklerin bu dönemde İslam'a karşı mesafeli durmasında daha da etkili olmuştur. Hatta bu koyu Arap milliyetçiliği, Arap olmayan Türk, Fars, Rum ve Süryani gibi diğer toplumlar arasında Şuûbiyye (Ayrıntılı bilgi için bkz. Apak, 2008: 17-52). adını alan

tepkisel bir hareketin doğmasına sebep olmuştur. Şunu da ifade etmek gerekir ki bu olumsuz şartlar içerisinde dahi Türk toplulukları arasında İslam'ı kabul edenler de olmuştur. (Köprülü, 1981: 13; Günay ve Güngör, 2007: 231-238; Gök, 2016: 64; Yıldız, 2014: 40).

Abbasi hâkimiyeti döneminde Türklerin gerek Abbasilere gerekse İslam dinine yaklaşımlarında pozitif gelişmelerin olduğu görülür. Zira bu dönemde Türklerin gerek idari gerekse askeri alanda aktif görevlere getirilmeleri bu olumlu yaklaşımın oluşmasında önemli rol oynamıştır. Hatta sahip oldukları kültür ve yaşam biçimleriyle Türklerle İslamiyet arasında samimi bir bağ kurabilmişlerdir. Özellikle 751 yılında yapılan Talas savaşı neticesinde İslam âlemini, Araplar da Türk dünyasını gerçek manada tanıma fırsatını buldular. (Raux, 2002: 41; Köprülü, 2005a: 83-86; Güngör, 2006: 23; Yıldız, 20014: 43).

Türklerin İslamiyet'i anlama ve yaşama sürecinde bazı tasavvufi oluşumların ciddi etkisi olmuştur. Özellikle Harezm ve Horasan sahalarından Yeseviyye tarikatına mensup "baba", "dede" ve "ata" (Köprülü, 1981: 18) ünvanlı dervişlerin ve Horasan Melametiliğine mensup şeyhlerin Türklerin ve Anadolu'nun İslamlaşmasında önemli rolleri görülmüştür. (Köprülü, 2005b: 28; Köprülü, 2005a: 146-148) Özellikle Ahmed Yesevi, sufîlik kanalıyla İslam'ın Orta Asya'da Türkler arasında yayılmasında etkili olmuş ve söylediği "Hikmetler"iyle Orta Asya Türkleri arasında büyük bir tesir bırakmıştır. (Ocak, 2011a: 32; Köprülü, 1981: 114-118)

Büyük Selçukluların Gaznelilere karşı 1040 yılında Dandanakan Savaşını kazanıp Horasan'da bağımsızlığını ilan etmesi, Anadolu'nun Türkleşmesi adına önemli bir olaydır. Bu savaşla Selçuklular, Türk ve İslam dünyasının en önemli devleti konumuna gelmiştir. Horasan ve çevresinde hâkimiyetini kuran Selçuklular fetih politikalarını Bağdat, Azerbaycan, Ermenistan ve Anadolu toprakları üzerine yoğunlaştırmıştır. (el-Hüseyni, 1999: 136-137; Cahen, 1994: 40; Şapolyo, 1972: 49; Köprülü, 2005a: 118).

Nihayetinde 1071 yılında Malazgirt Zaferiyle, Bizans ordusu bozguna uğratılarak Anadolu'nun kapıları Türklere sonuna kadar açılmış ve Süleyman Şah komutasında Anadolu Selçuklularının kuruluşuna zemin hazırlamıştır. Daha sonraki yıllarda Türkler, önemli bir direnişle karşılaşmadan Anadolu içlerine ilerleyerek kısa zamanda Ege ve Marmara kıyılarına kadar gitmişler, istila ve yağma amacı gütmeden fethettikleri torakları vatan edinip Saltuklu, Mengücüklü, Danişmendli, Dilmaçoğulları, Ahlatşahlar, Yinaloğulları, Çubukoğulları ve Artuklu Devletlerini

kurmuşlardır (el-Hüseyni: 34-37; Sevim, XXVII, 2003: 482; Ocak, III, 1991a: 111; Köprülü, 2005a: 121-122).

Anadolu coğrafyası Türklerden önce Rumlar, Ermeniler, Yahudiler, Süryaniler ve Gürcüler gibi farklı toplum ve kültürlerin bir arada yaşadığı heteredoks bir yapıya sahipti. Türklerin bu bölgeyle temasları Anadolu Selçuklu Devleti'nden daha öncesine dayanmaktadır. Zira Türkler, XI. ve XII. yüzyıllarda karşılaşmış oldukları sosyal ve siyasal güçlüklerden dolayı anayurtlarını terk ederek Bizans sınır boylarına yerleşmişler ve bu bölgede en uygun yer olarak Anadolu'yu yurt seçmişlerdir. Anadolu'da X. yüzyılda meydana gelen sosyal değişim, XII. ve XIII. yüzyıllarda da devam ederek bu bölgede Türk varlığının lehine bir gelişme göstermiştir. Bu süreç devamında Anadolu'nun Türk yurdu haline gelmesiyle sonuçlanmıştır (Yıldız, 2014: 56). Anadolu topraklarının İslamlaşması süreci, bölgenin XI. yüzyılda Türkler tarafından fethedilmesinin akabinde ilk yerleşmelerle başlamış, XIV. yüzyılın ortalarına kadar dini, siyasi, içtimai, etnik ve kültürel boyutlarıyla devam etmiştir (0cak, 1991a: 110)

XIII. yüzyıl Anadolu'sundaki bu heteredoks yapı içerisinde Sünni esaslara tam anlamıyla uymayan İslami bir anlayışa mensup olan göçebe Türkmenler ile Anadolu'ya daha önce gelip yerleşmiş olan Sünni Müslüman halkın karşılaşması neticesinde ister istemez dini bir karmaşaya sebep vermiştir (İpek, 2014: 39; Yıldız, 2014: 75). Şunu da ifade etmek gerekir ki yaşanan karmaşada sadece dini değil aynı zamanda etnik unsurların da etkisi olmuştur. Zira bu süreçte Anadolu'ya Türkmenlerle beraber İrani unsurlarda girmiştir. Öyle ki Anadolu Selçuklu Devleti'nin tüm siyasi ve dini yapısı İran tesiri altına girmiştir (Babinger, 1996: 14-15; İpek, 2014: 39). Bu dönem zarfında Anadolu topraklarındaki bu karmaşık yapı, Babailer Ayaklanması'na zemin hazırlamıştır. Babailer Ayaklanması, sadece bu dönemi etkilemekle kalmamış, Osmanlı Devleti'nde çıkan birçok ayaklanmaya da ilham kaynağı olmuştur (İpek, 2014: 40).

Selçuklular devrinden itibaren tasavvuf terminolojisinde "baba" terimi, ata, hürmete layık olan kimse, Türkmenlerin uluları gibi anlamlara gelmektedir. İşte Selçuklular döneminde "baba" diye nitelendirilen bu kimselerin, 1240 yılında Anadolu'da çıkardıkları ayaklanmaya Babailer Ayaklanması demektedir (İpek, 2014: 40). Bu isyan, XIII. yüzyılda Moğol istilası öncesi Anadolu dini tarihi bakımından önemli bir olay olup, çoğunluğunu göçebe Türkmenlerin oluşturduğu Baba İlyas'ın liderliğinde çıkarılmıştır. İsyan, sadece siyasi ve toplumsal amaçlı ayaklanma olmayıp aynı zamanda dini yönü de bulunan bir ayaklamadır. Öyle ki ayaklanma

liderinin (Baba Resul), müridlerinin Baba İlyas'ı bir nevi mehdi-peygamber kabul etmeleri, öldüğüne inanmamaları gibi unsurlar bu isyanın dini yönünün de bulunduğunu göstermektedir. Zaten temelde bu isyanın Kalenderi-Bâtıni oluşumdan kaynaklandığı düşüncesi kabul edilmektedir. Bu sosyo-dini ve siyasi hareket, daha sonraki yüzyıllarda da Kızılbaşlık, Hurûfilik, Babailik, Kalenderilik, Haydarilikle vasıflandırılan topluluklara temel teşkil edecektir. Ayrıca bu yüzyılda Anadoluda Vefailik, Kalenderilik, Yesevilik, Mevlevilik, Rıfailik, Ahilik ve Melamilik gibi tasavvufi akımlar da mevcuttu. XIII. yüzyılda Anadolu'da ana kitleyi Sünniler oluşturmuşsa da heterojen bir dini yapının mevcut olduğu görülür (Turan, 2003: 299; Köprülü, 2005a: 150-152; Köprülü, 2005b: 30-35). Muhtemelen bu heteredoks yapı ayaklanmanın etkisini daha da baskın kılmıştır.

Moğol istilası sırasında Harzemşah bölgesinden Anadoluya göç ederek, Amasya'nın Çat köyüne yerleşen Baba İlyas, burada Vefaiyye tekkesini kurarak görüşlerini yaymaya başlamıştır (Ocak, IV, 1991: 368). Onun, Tanrı sevgisinin dinin katı kurallarından ziyade insanın içindeki aşk ve sevgiyle oluşturabileceğini söylemesi, kadın-erkek eşitliğini savunması, tekkesinde halkı eğitmesi vb. faaliyetlerinden dolayı kısa sürede büyük bir insan kitlesini etrafında toplamasına olanak sağlamıştır. Öyle ki bu sevgiden dolayı halk ona "Baba Resul", "mehdi-peygamber" sıfatını verecek kadar büyük sevgi ve saygı duymuştur (Turan, 2003: 399; Köprülü, 2005a: 150-152; Köprülü, 2005b: 30-35; İpek, 2014: 40). Ayrıca Selçuklu Sultanı II. Gıyasettin Keyhüsrev'in halk arasında adaletsiz ve ayırımcı yönetimi, haksızlığa uğrayan Türkmenlerin devlete karşı olan isyanlarını daha da tetiklemiştir. Baba İlyas'ın yönetime karşı isyan hazırlığını duyan II. Gıyasettin Keyhüsrev askerlerinin 1239'da ansızın Baba İlyas üzerine saldırmasıyla ayaklanma başlamıştır. Özellikle Kırşehir tarafında şiddetlenen bu isyan, ücretli Frank askerlerinin de orduya katılmasıyla Selçuklular kazanmıştır. Babailerin büyük bölümünün kılıçtan geçirilmesiyle isyan bastırılmıştır. Baba İshak ise bu savaşta öldürülmüştür. Sanıldığından daha güçsüz olduğunu ortaya koyan bu isyanla Selçuklular daha da sarsılmıştır (Ocak, 1980: 134-135; Paslı, 2013: 79-80).

1240 yılında Babailer isyanı, Anadolu Selçuklu Devleti'nin sanıldığı kadar güçlü olmadığını Moğollara göstermiştir. Bu durum, 1242 yılının sonlarına doğru Boycu Noyan komutasındaki Moğol ordusunu Anadolu topraklarına doğru harekete geçirmiştir. 1243 yılı Temmuz'unda Kösedağ'da yapılan savaş Moğolların üstünlüğüyle sonuçlandı. Dolayısıyla Babailer isyanı Anadolu'nun kapılarını Moğollara açmış ve Anadolu

Selçuklu Devleti, Moğol hakimiyeti altına girmiştir. Moğollar bu zaferle büyük ganimet elde etmenin yanı sıra devlet gelirlerine el koyması neticesinde Anadolu halkını daha da yoksullaşmıştır (Ayrıntılı bilgi için bkz. Turan, 2010: 451-457; Ocak, 1980: 134-135; Sümer, XXVI, 2002: 273).

Babailer isyanı, Anadolu topraklarında ortaya çıkacak olan dini ve sosyal hareketler için gerekli olan elverişli zeminin oluşmasına sebep teşkil etmiştir. Nitekim bu isyan, XIV yüzyıla kadar, Türkiye tarihinin en önemli toplumsal dini hareketlerinden biri olan Rum Abdâlları (Abdalân-ı Rum)'nı tarih sahnesine çıkarmıştır. Devam eden süreçte bu hareket, Anadolu'da Alevîlik- Bektaşîliğin ortaya çıkmasına kaynaklık teşkil edecektir (Ocak, 2009: 43).

Anadolu'nun Türkmen çevrelerinde önemli bir etkiye sahip olan Rum Abdalları, "Baba" ve "Abdâl" lakabını taşıyan dervişler topluluğudur. Bunlar Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde hükümdarların desteklerini almış ve Bizanslılara karşı fetih hareketlerine katılmışlardır. Fethedilen topraklarda tekke ve zaviyeler kurarak Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında önemli rol oynamışlardır. Genel olarak Yesevi, Kalenderi, Haydari ve Vefâi çevrelerden gelen Sulucakaraöyük kökenli Rum Abdalları, sonraki süreçte Baba İlyas kültünün yanına Hacı Bektaş kültünü de katarak farklı bir oluşum göstermişlerdir. Bu oluşum XV. yüzyılın sonlarına doğru kırsal kesimde Anadolu Alevîliğinin, şehir ve kasaba gibi merkezlerde ise tarihsel süreç içerisinde kurumsallaşmış bir tarikat olan Bektaşîliğin ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. Nihayetinde Babailiğin inanç, kültür ve gelenekleri Rum Abdalları aracılığıyla Alevî/ Kızılbaş ve Bektaşîlere geçmiştir (Ocak, 2009: 87-90).

Baba İlyas'ın halifelerinden olan Hacı Bektaş Veli, Alevîlik-Bektaşîlik geleneğinde önemli bir yere sahiptir. Hacı Bektaş Veli hakkında devrinin kaynaklarında fazla bilgi bulunmamaktadır. Onunla ilgili mevcut bilgilerin çoğunluğu "Vilayetnâme"ye dayanır (Ocak, 1980: 166). Hacı Bektaş Veli, XIII. yüzyılda Moğol istilası sonucunda Horasan'dan Anadolu'ya yönelik derviş göçleri arasında aynı mektebe mensup Yesevi veya daha kuvvetli bir ihtimalle Haydarî dervişlerinden biri olarak Anadolu'ya gelerek Sulucakarahöyük'te zaviyesini kurmuştur. Burada Vefâî şeyhi Baba İlyas-ı Horasanî'niye intisab etmiş ve halifelik makamına ulaşmıştır. Bu bölgede bir yandan halkı irşad ederken öte yandan Ürgüp yöresinde Hıristiyanlarla kuvvetli ilişkiler kurarak onların ihtidasına zemin hazırlamıştır. Aynı zamanda Şamanist Moğolların Müslümanlığı kabul etmeleri için yoğun faaliyet göstermiştir. Hacı Bektaş-ı Veli, kendi adını taşımasına rağmen

Bektaşîliğin bizzat kurucusu değildir. Zira Bektaşîlik, XVI. yüzyılın ilk yıllarında Balım Sultan tarafından Haydarîliğin içinden ayrılmak suretiyle bizzat onun adına kurulmuştur. Onun İslam anlayışı, İslam sufîliğinin yapısından kaynaklanan geniş bir hoşgörüye dayalı olup, mühtedileri birdenbire eski kültür çevrelerinden koparmadan, bu kültürden gelen eski inançlarını da bağdaştırmacı bir tarzda kendi içerisinde değerlendiren heteredoks bir yapıya sahiptir. Bu bağdaştırmacılık özelliği ona evrensel bir hoşgörü niteliği kazandırmıştır. Şunu da ifade etmek gerekir ki Osmanlı gazileri aracılığıyla Hacı Bektaş-ı Veli'yi tanıyan Osmanlı Sultanları, Yeniçeriliği kurarken, onun Osmanlı gazileri arasında yaygın olan güçlü Hacı Bektaş kültü sebebiyle ocağı ona bağlamışlardır. Böylece Hacı Bektaş-ı Veli'nin hatırası Osmanlı topraklarında giderek büyüyüp ünlenmiştir (Ocak, 2011: 169-179; Köprülü, 1981: 110-112).

Bektaşîliğin ilk dönemlerinde Alevî-Bektaşî kesimler üzerinde Şii-Batını eğilimli Hurûfilerin çok önemli etkileri olmuştur. Fazlullâh-ı Hurûfî (Ö. 1394) tarafından XIV. yüzyıldan kurulan Hurûfîlik, XVII. yüzyılda Anadolu ve Balkanlarda yoğun bir etkiye sahip, harflerin ve sayıların esrarına dayalı mistik ve felsefi bir akımdır. Hurûfîlik, Eski İran dinlerinin kalıntılarıyla Kabalizm ve Neo-Platonizm'e ait inanç ve telakkilerin mistik bir karakterde birleşmesinden ibaret bir anlayışa sahiptir. Hurûfîlik Anadolu'ya Fazlullâh Hurûfî'nin halifeleri İmâdüddin Ömer Nesîmî (811-1408) ile Aliyyu'l-A'lâ (822-1419)'nın faaliyetleri neticesinde girmiştir. Özellikle kurucusu Fazlullâh-ı Hurûfî'nin idamından sonra Timur Devleti'nin baskılarından dolayı Hurûfîlerin önemli bir kısmı Anadolu'ya sığınmışlardır. Anadolu topraklarında inançlarını tasavvuf, vahdet-i vücûd ve ilm-i esrâr-ı hurûf gibi daha önce mevcut olan fikir ve inançlar içinde gizleyerek yaymaya çalışmışlardır. Hurûfîlik, özellikle Anadolu Alevîliğinde panteist uluhiyyet anlayışının yerleşmesi ile bazı sayı ve harflerden sûfiyâne birtakım anlamlar çıkarmak gibi anlayış ve eğilimler üzerinde tesir etmiştir. Nesimi, Virani ve Yemini gibi üç önemli şairin yedi Alevî ozanı içinde kabul görmesi Hurûfiliğin Anadolu Alevîliği üzerinde etkisini gösterir. Ayrıca Refîî, Virânî, Usûlî, Muhyiddin Abdal, Yemînî, Muhîtî, Hayretî, Misâlî, Penahî gibi yazarlarda Hurûfîliğin geniş kitlelere ulaşmasına katkı sağlamış şairlerdir (Gölpınarlı, 1989: 1-33; Usluer, 2009: 9-11; Ocak, 2016: 196; Üzüm, 2013: 41-42; Yıldız, 2014: 90; Aksu, XVIII, 1998: 409).

Anadolu Alevîliği üzerinde kurucusunun adına nispetle Safeviyye, Erdebilli nisbesinden dolayı Erdebiliyye diye de bilinen tarikatın etkisi görülmektedir. Başlangıçta Sünni bir karakter arz eden Erdebil Tekkesi,

kuruluşunda bütün tasavvufi oluşumlara kucak açmış, İslami mezheplerden ve İslam dışındaki dinlerden insanları cezbetmeye başlamıştır (Öngören, XXXV, 1998: 460; Küçük ve Küçük, 2017: 124). Şeyh Safiyüddin İshak tarafından 1334'lü yıllarda kurulan Erdebil Tekkesi'nin başına, daha sonra 1460'lı yıllarda Şeyh Cüneyd, 1488'li yıllarda Şeyh Haydar ve 1500'lü yıllarda Şah İsmail geçmiştir (Küçük ve Küçük, 2017: 124).

Erdebil Tekkesi'nin yönetimi Şeyh Cüneyd'e geçince Tekke'nin hem Şii nitelik kazanmasına hem de Anadolu'da Kızılbaşlık yapılanmasına başlanmıştır. Erdebil Tekkesi'nin siyasetin içine çekilmesi ve iktidarı ele geçirmeye yönelik faaliyetleri ise Şeyh Cüneyd ile başlamıştır. Şeyh Cüneyd'in, temel amacı olan "Safevi iktidarı"nın yolunu açmak için Toroslar'da, Anadolu'da ve Halep'de bulunduğu sürede Şiiliğe meyilli oymakları taraftarları arasına katmak amacıyla etkili bir faaliyet yürütmüştür. Sahip olduğu taraftar kitlesi ile sağa sola saldırmış ve 1460 yılındaki bir çatışmada öldürülmüştür (Küçük ve Küçük, 2017: 124).

Kızılbaş kelimesinin yaygın kanaate göre XV. yüzyılın son çeyreğinde yani Şeyh Haydar döneminde ortaya çıktığı ifade edilir. Zira Şeyh Cüneyd'den sonra Şii eğilimler günden güne artmış ve onun oğlu Şeyh Haydar döneminde somut şeklini almıştır. Şeyh Haydar'ın Şiilikle bağının somut delili, bir Türk giysisi börke, oniki dilim ekleyerek 12 imamla ile ilişki kurmaya çalışmasıyla aşikâr olmuştur. Buna göre her bir dilim bir imamı temsil eder. Böylece ortaya "Tac-ı Haydarî" olarak anılan "Oniki Dilimli Kızıl Taç" ortaya çıkmıştır. Giderek bu kitleler Kızılbaş ismiyle anılır olmuştur. Bu kavram zamanla bütün Safevi yandaşlığını kapsayan geniş kapsamlı bir sosyal tabanı nitelemek üzere kullanılmıştır (Üzüm, 2013: 48-49; Küçük ve Küçük, 2017: 126).

Şeyh Haydar'ın ölümünden sonra Erdebil Tekkesi'ne şeyh olarak kabul edilen oğlu Şah İsmail harekete geçirilmiştir. Hem dedesinin ve babasının intikamını almak hem de iktidarının yolunu açmak için harekete geçen Şah İsmail, Şirvan, Azerbaycan ve Nahçıvan gibi bölgelerde büyük zaferler kazanmıştır. Devamında fetih yönünü Akkoyunlu Devleti'ne yöneltip onu da aradan kaldırmıştır. 1501 yılında Tebriz'i ele geçirerek şahlık tacını giymiş, oniki imam adına hutbe okutup para kestirmiş ve Safevi Devleti'ni kurmuştur. Böylece Safeviyye tarikatı siyasi amacına ulaşarak tarikattan devlet tesisine geçilmiştir (Üzüm, 2013: 50; Küçük ve Küçük, 2017: 126).

Safevi Devleti kurulduktan sonra Şah İsmail bir yandan yaptığı savaşlarla yeni zaferler elde ederken diğer yandan Anadolu ve Rumeli'deki taraftarlarına yönelik hem halife adı verilen özel misyonerleri aracılığıyla hem sözlü hem de yazdığı veya yazdırdığı kitapları aracılığıyla yazılı olarak yoğun bir propaganda süreci uygulamıştır. Bu propagandalar kısa sürede karşılık vermiş ve birer yıllık arayla 19 Nisan 1510'da Şah Kulu ve sonrasında Nûreddin Halife (Nur Ali) ayaklanmaları gerçekleşmiştir. Ayaklanmaların bastırılmasında Yeniçerilerin büyük rolü olmuştur. Bu ayaklanmalarda 50000 dolayında insan ölmesi ve pek çok evin yağmalanması Osmanlı Devleti'ni ciddi tedbirler almaya itmiştir. Tahta geçen Yavuz Sultan Selim'in tespit ettirdiği Kızılbaşlar'dan bir kısmını hapsettirdiği bir kısmını da öldürttüğü rivayet edilir. Daha sonra ise Yavuz Sultan Selim, Çaldıran Savaşı'nda Safevi ordusuna karşı kesin bir galibiyet elde etmiş ve Anadolu birliği tekrar ve kalıcı olarak sağlanmıştır. Sonraki dönemlerde Osmanlı-Safevi ilişkileri bazen dostluk bazen de karşılıklı sürtüşme ile geçmiştir. Hatta büyük çaplı olmamakla beraber XVIII. yüzyıla kadar Anadolu'dan İran'a, İran'dan Anadolu'ya Türkmen göçleri olmuştur. Bu arada İran'da bulunan Kızılbaşlar ise Şah Tahmasb ve II. İsmail dönemlerinde Şii ulemanın faaliyetleri sonucunda Bâtınî-Şiî anlayışları terk edip mutedil On İki İmam Şiîliğini (İsnâaşeriyye) benimsemişlerdir (Üzüm, 2013: 51-52).

Tarihsel süreç içerisinde bir Türk Tekkesi olan Erdebil Tekkesi, İslam'ı yeni yeni tanımaya başlayan Türk boylarının bir kısmını etrafında toplamayı başarmıştır. Bunda Moğolların Anadolu'da estirdiği baskının da etkisi büyüktür. Türklerin Erdebil Tekkesine olan bu ilgisi 1514 yılında Çaldıran Savaşı'na kadar sürmüştür. Savaşın çıkmasının temel sebeplerinden biri Safevi Devleti'nin İran'da yaşayan Sünni halka olan zulüm ve baskısı olmuştur. Çaldıran yenilgisi Kızılbaşlar arasında Şah İsmail'e karşı yenilmez bir güce sahip olduğu inancı kırılmış ve Safevi devleti savunma pozisyonuna geçmişti. Fakat Yavuz Sultan Selim bu etkiyi geçici bir süre devam ettirmiştir. Akabinde ne Safevi Devleti'ne son verebilmiş ne de Anadolu halkının Sünni-Alevî şeklinde iki kutba ayrılmasına engel olunabilmiştir (Küçük ve Küçük, 2017: 128; Yılddız, 2014: 102).

Bektaşîliğin, Kızılbaşlığın aksine Osmanlı Devleti ile ilişkilerinin pozitif yönde olmasında Yeniçeri Ocağının büyük rolü olmuştur. Yeniçeri Ocağı, 1362 yılında Memlüklüler ile Anadolu Selçukluları'nın askeri yapılanması esas alınarak I. Mahmut döneminde kurulmuştur. Yeniçeri Ocağı, kuruluşundan itibaren Bektaşîlikle bir şekilde irtibatlandırılmıştır.

Ocağın, Hacı Bektaş Veli'nin ilk halifeleri döneminde kurulduğu, ocakta sürekli miralay rütbesiyle bir Bektaşî şeyhi bulunduğu, Bektaşî şeyhlerinin ocaktaki askerlerin motivasyonunu yüksek tutmada roller üstlendikleri ve Bektaşîlerden birinin daima Hacı Bektaş-ı Veli namına büyük bir kışlada (94 Kışlası) oturduğu bu konuda ileri sürülen görüşlerdendir. Öyle ki zamanla Bektaşî Ocağı ile Yeniçeri Ocağı arasındaki ilişkiler o kadar kuvvetlenmiştir ki Yeniçeri Ocağına "Ocağ-ı Bektâşîyan", rütbeler "Silsile-i Tarîk-i Bektâşîyan", askerler de "Zümre-i Bektâşîyan" diye anılır olmuşlardır. (Küçük ve Küçük, 2017: 128).

XVI. Yüzyılın ortalarına kadar bu ordu üstün yetenek, beceri ve disipliniyle devletin askeri başarılarında aktif rol oynamıştır. Ancak Yeniçeri Ocağı, III. Murad zamanından (1546-1595) itibaren yavaş yavaş çözülmeye başlamıştır. Devam eden süreçte ocakta disiplinsizlik artmış, devlet işlerine müdahaleye kalkışılmış ve hatta bir takım isyan hareketlerine teşebbüs dahi edilmiştir. XVIII. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti'nin sosyal, siyasal ekonomik ve özellikle de askeri yönden zayıflaması ve bir kısım toprakların kaybedilmesinin faturası Yeniçeri Ocağına kesilmiştir. Bunun sonucunda 1826 yılında Yeniçeri Ocağı ve 1827 yılında ise Bektaşî Tekkeleri kapatılmıştır. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması ile ilgili 17 Haziran 1826 tarihli Fetva'da yer alan gerekçeler, II. Mahmud'un Fermanı'nda özetle "şeriata aykırı fiil ve davranışlar" sergiledikleri yönünde vurgu yapılmıştır. II. Mahmut'un Bektaşîlere karşı başlattığı uygulama 13 yıl sürmüş ve I. Abdulmecid'in Padişahlığı ile Bektaşî Tekkelerine yeniden açılma izni verilmiştir. Bektaşî Tekkleri'nin açılması ile yaşanan canlanma II. Meşrutiyet'ten sonra daha da artmıştır. Ancak 1925 yılında tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla resmen Alevî Bektaşî Tarikatı da kapatılmıştır (Küçük ve Küçük, 2017: 135-136).

I. Abdulmecid döneminde Bektaşîliğe yeniden imkân verilmesine rağmen Alevî-Bektaşîlerin büyük çoğunluğu Cumhuriyet'in ilanına, Atatürk'ün başlattığı reformlara ve "Kucaklaşma/ Buluşma" diye nitelenen döneme kadar "kapalı devre" hayatlarını sürdürmüşlerdir. Bu dönemde Alevî-Bektaşîler bilimsel buluşlardan, eğitim, öğretim ve bilimsel faaliyetlerden uzak kalmışlardır. Yazılı kaynaklardan ziyade sözlü rivayetlerle yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Bu rivayetlerin etkisini artırmak amacıyla da bu sözlü rivayetleri menkıbevi anlatılar ve hurafelerle süslemişlerdir. Bu da günümüz Alevî-Bektaşî anlayışının şekillenmesinde etkin bir rol oynamıştır. (Küçük ve Küçük, 2017: 129).

XIX. yüzyıla kadar Alevîlik-Bektaşîlik, Anadolu'da daha çok kapalı bir toplum yapısına sahip olup Kızılbaşlık olarak isimlendirilmiştir. II. Mahmut dönemindeki uygulamalardan dolayı toplumun düşünce yapısında olumsuz bir anlam kazanan Kızılbaşlığın yerine Alevîlik-Bektaşîlik isimlendirilmesi kullanılmaya başlanmıştır (Küçük ve Küçük, 2017: 136).

Sonuç

Anadolu Aleviliğinin mahiyetini tam olarak anlayabilmek için tarihi süreç içerisinde Anadolu'nun geçirdiği dönüşümleri, Anadolu'ya yakın coğrafyayı özellikle de Orta Asya'dan Anadolu'ya dört asır süren Türk göçünü, bu süreçte meydana gelen dini hareketleri dikkate almak gerekir. Günümüz Anadolu Aleviliğinin tarihi, dini, siyasi ve sosyo-kültürel çok boyutlu bir senkretizmin ürünü olduğu görülür. Zira tarihi süreç içerisinde Anadolu'nun birçok medeniyete beşiklik etmesi Anadolu Aleviliğinde çok yönlü bir senkretizmin olmasını doğal kılmaktadır. Özellikle eski Türk inançları ve Şamanistik öğelerle beraber Budizm, Maniheizm ve Zerdüştlük, Hıristiyanlık gibi bir kısım dinler, Antik Anadolu kült ve kültürleri senkretizmin temel öğeleridir. Ancak ifade etmek gerekir ki Anadolu Aleviliği bütün bu senkretik unsurları İslami bir anlayışla yoğurma, Türk'e özgü İslami anlayışla yorumlama şeklidir. Yani Anadolu Aleviliği hem muhtevası hem de teşkilatlanması bakımından Türk milletine özgüdür. Yani bir anlamda Türk Aleviliğidir.

Kaynakça

Aksu, H. (1998). "Hurûfîlik". *İslam Ansiklopedisi,* XVIII, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 408-412.

Apak, A. (2008). "Şuûbiyye Hareketinin Tarihî Arka Planı ve Tezâhürleri: Asabiyyeden Şuûbiyyeye". *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, VI, Sayı: 12: 17-52.

APAK, F. (1996). *Anadolu'da İslamiyet*, İstanbul: İnsan Yayınları.

Cahen, C. (1994). *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, İstanbul: E Yayınları.

el-Hüseynî, S. (1999). *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*. Çev. Necati Lügal, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Gök, B. (2016). *İshâk b. Kündâcık el-Hazerî*. Kayseri: Tiydem Yayınları.

Gölpınarlı, A. (1989). *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi

Günay, Ü., Güngör, H. (2007). *Türklerin Dini Tarihi.* İstanbul: Berikan Yayınevi.

Güngör, H. (2006). "Eski Türk Dininin İsimlendirilmesi Üzerine". *Türk Bodun Bilimi Araştırmaları,* İstanbul: Kum Saati Yayınları: 22-28.

İbnü'l-Esir, Ebû Hasan İzzeddîn Ali b. Muhammed b. Abdulkerim (1997). *el-Kâmil fît-Târîh, II*. Thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî, Beyrut.

İpek, Y. (2014). *Şiadan Kızılbaşlığa Türklerde Alevîlik.* İstanbul: Ekim Yayınları.

Kinneir, J. M. (1818). *Journey Through Asia Minor, Armenia and Koordistan in Years 1813 and 1814.* London: John Murray.

Köksal, M. A. (1999). *Muhammed (a.s.) ve İslamiyet.* İstanbul.

Köprülü, F. (1970). "İslam Sufî Tarikatlarına Türk-Moğol Şamanlığının Tesiri", çev. Yaşar Altan, *AÜİF Dergisi*, c. XVIII, Sayı I, Ankara: 141-153.

_____, (1981). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

_____, (2005). *Türklerin Tarih-i Dinîsi,* Ankara: Akçağ Yayınları.

_____, (2005). *Anadolu'da İslamiyet,* Ankara: Akçağ Yayınları.

Kuzgun, Ş. (2015). *Dinler Tarihi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayıncılık.

Küçük, A., Tümer G., Küçük M.A. (2017). *Dinler Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınevi.

Küçük, A., Küçük M.A. (2017). *Türkistan'dan Türkiye'ye Alevîlik-Bektaşîlik (Dinler Tarihi Açısından Bir Yaklaşım)*. Ankara: Berikan Yayınevi.

Mehmed, Â. (2007). *Menâzirü'l-Avâlim, III.* Ankara.

Ocak, A. Y. (1980). *XIII. Yüzyılda Anadolu'da Baba Resûl (Babaîler) İsyanı ve Anadolu'nun İslâmlaşması Tarihindeki Yeri.* İstanbul: Dergâh Yayınları.

_____, (1991). "Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması". *İslam Ansiklopedisi*, III, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: 110-116.

_____, (1991). "Baba İlyas", İslam Ansiklopedisi, IV, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991: 38-369.

_____, (2009). "Babaîler İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslam Heterodoksisinin Doğuşuna Kısa Bir Bakış". *Geçmişten Günümüze Alevî Bektaşî Kültürü*, Ankara: T.C. Turizm ve Kültür Bakanlığı Yayınları: 38-57.

_____, (2011). "Türk Kültüründe Ahmed-i Yesevi: Hayatı, Şahsiyeti, Mesajı ve Etkileri". *Türk Sufîliğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim Yayınları.

_____, (2011). "Anadolu Heteredoks Türk Sufîliğinin Temel Taşı: Hacı Bektaş-ı Velî el- Horasanî". *Türk Sufîliğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim Yayınları: 160-180.

_____, (2016). *Kalenderîler.* İstanbul: Timaş Yayınları.

Öngören, R. (1998). "Safeviyye". *İslam Ansiklopedisi,* XXXV, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: 460-462.

Paslı, C. (2013). *Anadolu Alevîliği Tarihi Süreç*. Konya: NKM Yayınları.

Raux, J. P. (2002). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini.* İstanbul: Kabalcı Yayınları

Sevim, A. (2003). "Malazgirt Muharebesi". *İslam Ansiklopedisi*, XXVII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara: 481-483.

Sümer, F. (2002). "Kösedağ Savaşı", *İslam Ansiklopedisi*, XXVI, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: 272-273.

Şapolyo, E. B. (1972). *Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, Ankara: Güven Matbaası.

Turan, O. (1999). *Selçuklular ve İslamiyet,* İstanbul: Ötüken Yayınevi.

_____, (2003). *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi.* İstanbul: Ötüken Yayınları.

_____, (2010). Osman, *Selçuklular Zamanında Türkiye.* İstanbul: Ötüken Yayınevi.

Usluer, F. (2009). *Hurûfilik.* İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Üzüm, İ. (2013). *Tarihsel Boyutlarıyla Alevîlik.* İstanbul: İsam Yayınları.

Yıldız, H. (2014)., *Anadolu Alevîliği/ Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

HAYIRSEVERLİK VE DİN: GÜNÜMÜZ HAYIRSEVERLİK UYGULAMALARINDA DİNİN ROLÜ VE GÖRÜNÜRLÜĞÜ[1]

Dr. Arş. Gör. Gültekin EROĞLU
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/gultekin.eroglu@inonu.edu.tr
Orcid: 0000-0002-5053-5076

Prof. Dr. Ömer AYTAÇ
Fırat Üniversitesi İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi/oaytac@firat.edu.tr
Orcid: 0000-0002-5435-7107

Giriş

İnsanın sosyal, kültürel ve ekonomik yaşamının yanı sıra dinî yaşam, inanç ve ibadetlerinin de topyekûn bir yaşam tarzını meydana getirdiği ve her birinin bir diğerini etkilediği bir gerçekliktir. Gündelik yaşam içerisinde dinî inanç ve tutumlar, bireylerin sosyal eylemlerinin kimi zaman belirleyicisi, kimi zaman yönlendiricisidirler. Hatta sadece eylemlerinin değil, aynı zamanda onların oluşmasına zemin hazırlayan algı ve düşüncelerin de etkileyicisidirler.

İnançlı insanlar için inandıkları dinin kendilerine sunduğu öğretilere göre hareket etmeleri beklenir bir davranıştır. Tek tanrılı dinler, çok tanrılı ya da hümanist dinî öğretilerde ihtiyaç sahibine yardım eli uzatmak konusunda hep teşvik edici hükümler/unsurlar genellikle ön plana çıkmaktadır. Bilhassa İslam dininde dinî öğretinin bireye yüklediği görev ve sorumluluklar, dayanışma ve yardımlaşmayı temel ahlaki ilke

1 Bu çalışma, "Türkiye'de Hayırseverlik Kültürü: Zengin Bağışçılar Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma" (Haziran-2020) başlıklı doktora tezinden alıntılanmış ve bazı kısımları yeni bilgilerle güncellenmiştir.

kılmaktadır. İslam, yardımlaşma ilkesini hayatın merkezine yerleştirmiş ve yardımlaşmayı sosyal hayatın işlerliğini ve devamlılığını sağlamak adına dinî ve ahlaki bir görev saymıştır.[2]

Dinî bir emir ve öğreti olarak yardımlaşmanın bu bakımdan inanan birey için bir yükümlülük olduğu anlaşılmaktadır. Bu da hayırseverlik olgusunun dinle olan yakın irtibatını bizlere göstermektedir. Hayırseverlik kültürünün dayandığı veya ilişkili olduğu temel esaslardan biri olarak karşımıza çıkan din ve dinin yaşayıcısı konumunda olan kişilerin dini algılama ve yaşayış biçimleri ile bunu hayatlarına tatbik ettirmek konusundaki çaba ve hassasiyetleri dindarlığın göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Kelime anlamıyla iyilikseverlik, yardımseverlik şeklinde adlandırılan hayırseverlik, toplumsal sorunlara karşı duyarlılık ve sorumluluğun önemli bir veçhesidir. İhtiyaç sahibi olan herkese yardım etmek insani bir vazifedir. Dolayısıyla hayırseverlik, toplumsal her türlü ihtiyacın karşılanmasında önemli bir değer olarak karşımıza çıkmaktadır.[3] Sosyal yardımlaşma sorumluluğu tarih boyunca bireyler, aileler, devletler ve bazı cemiyetler arasında çeşitli şekillerde paylaşılmış olmasına rağmen günümüzde hayırseverlik daha geniş bir yelpazedeki davranışları tanımlar hale gelmiştir. Adına ister cömertlik, yardımseverlik, refah yardımı isterse en genel anlamıyla yardım deyin *"verme"* nin bu en geniş anlamda tarihsel olarak sorgulanması herhangi bir toplum veya kültürü yorumlamanın ayrılmaz bir parçasıdır. Hayırseverliğin tarihini anlamak demek, istihkak ve yükümlülük gibi kavramların toplumlarda nasıl evrim geçirerek bugün içinde yaşadığımız sorumluluk ve bağımlılık ağlarını yarattığını da anlamak demektir.[4]

21. yüzyılın dünyasında ivmesi artarak devam eden nüfusla birlikte özellikle kent yaşamında kendini açıkça gösterir hale gelen "yoksulluk ve beraberinde gelen toplumsal dışlanma"[5] ile toplumsal dayanışma ve bütün-

---

2 Abdulkadir Kıyak, "İslam'ın Yardımlaşma ve Dayanışma Prensibinin Sosyal Hayata Aksettirilmesinde Ahiliğin Rolü: Fütüvvetnâmeler Ekseninde", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/5, (2017), 2500.

3 Gültekin Eroğlu, *Türkiye'de Hayırseverlik Kültürü: Zengin Bağışçılar Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 2.

4 Amy Singer, *İyilik Yap Denize At: Müslüman Toplumlarda Hayırseverlik*, çev. Ali Özdamar, 1. Baskı, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012), 15.

5 Bkz. Ömer Aytaç, "Yoksulluk, Kentsel Sınıfaltı ve Sosyal Dışlanma: Modern Kentlerde Sınıfsal/Mekânsal Yarılma ve Suçlaştırılma Mekanizmaları", *Kentsel Yoksulluğu Yeniden Düşünmek*, ed. Ömer Aytaç, Süleyman İlhan, (Ankara: Birleşik Yayınevi, 2013), 65-67.

leşmeyi olumsuz etkileyen toplumsal ve ekonomik eşitsizliklerin, savaşların, yoksulluğun, hatta çevresel tahribatın küresel anlamda derin, beşeri ve sosyal krizlere yol açması ve tüm bunlara karşılık çözüm arayışları, daha güçlü bir sivil toplum anlayışına yönelik ihtiyaçları ve yardımlaşma bilincini her geçen gün daha da artırmıştır. Dünyanın yeni sosyal düzeni ve beraberinde getirdiği sosyal sorunlar bireysel hayırseverliğin gücünü aşmakta ve yetersiz kılmaktadır. Toplumsal sorunların çözümü daha güçlü ve kolektif bir çabanın varlığına ihtiyaç duymaktadır. Bu yönüyle hayırseverlik bireysel olmaktan öteye geçerek vakıflar, dernekler, sivil toplum kuruluşları, gönüllü yardım kuruluşları gibi çeşitli örgütlenmelerle kolektif bir hale gelerek kurumsal bir nitelik ve boyut kazanmıştır.[6]

Dayanışma, yardımlaşma ve sorumluluk eskiden olduğu kadar günümüzde de toplumların bütünleşmesi ve hayatiyetlerini mümkün olduğunca sağlıklı bir şekilde devam ettirebilmeleri bakımından oldukça önemlidir. Hayırseverlik salt anlamda din ile bağlantılı olmayıp multidisipliner boyutları da olan bir olgudur. Bu nedenle hayırseverliğin, dinî ilgisi kadar, sosyolojik, psikolojik, ekonomik, kültürel ve kurumsal (organizasyonel) ilgisini de göz önünde tutmak gerekmektedir.

Bu çalışmada, hayırseverlik-din ilişkisini ortaya koymada yalnızca dayanışma, yardımlaşma ve sorumluluk gibi ilkelerin önemine binaen olgusal düzeydeki açıklamasıyla yetinilmeyip; hayırseverliğin kurumsal boyutu ve dinî kurumsal yönüyle de ilgilenilmektedir. Özellikle günümüz açısından hayırseverlik-din ilişkisini anlamak için, geleneksel hayırsever girişimlerin (daha çok din ve vicdan saikine dayalı) modern hayırsever girişimlere (stratejik, kurumsal, interaktif) nasıl ve ne şekilde aktarıldığı ve bu birlikteliğin nasıl devam ettiğinin bilinmesi gerekir. Hayırsever faaliyetlerin bireyselden kurumsala değişim ve dönüşümü, yardım kuruluşlarının modern çağdaki ivmelenmesine bakılarak daha da iyi anlaşılabilir.

1. Hayırseverlik

İngilizce karşılığı *philanthropy* olan hayırseverlik, Yunancada sevgi anlamına gelen *philien* ve insan anlamına gelen *anthropos* kelimelerinin birleşiminden meydana gelmektedir ve kısaca, *insan sevgisi* demektir.[7] Oryantal literatürde kelimenin kökeni İbranice *sedãkã*, (bazı metinlerde

---

6 Eroğlu, *Türkiye'de Hayırseverlik Kültürü: Zengin Bağışçılar Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, 3.

7 Cecily Raiborn vd., "Corporate Philanthropy: When is Giving Effective?", *The Journal of Corporate Accounting & Finance*, Nov./Dec., (2003), 47.

tzadeke olarak geçmektedir) Arapça sadaka ile kökteştir ve her ikisi de Sami dilindeki hak, imtiyaz, bağış veya hediye anlamlarına gelen sıdk köküyle ve belirlenmiş bir hediye vermenin uygun bir davranış tarzı olduğu düşüncesiyle ilgilidir. Sedãkã, İbranicede temelde ahlâkî bir anlama sahiptir ve *adalet* veya *hakkaniyet* demektir.[8] Yahudi ve Arami terimleri MÖ 6. yüzyılda iç içe geçmeye başlamış olduğunda terimin İbranice karşılığı da maddi yardıma, "bir Yahudi'nin yükümlülük gereği yoksula vermesi gereken sadaka" ya atfedilir hale gelmiştir. MÖ 5. yüzyılda terim, ortak yardımlaşma için toplanan meblağları belirtiyordu ve zaman geçtikçe yoksulları görüp gözetmek için onlara verilen bağışlara atfedilir oldu.[9]

Hayırseverlik kavramı ile sıkça eşleştirilen kavramlardan biri de charity/sadaka ve giving/bağış sözcükleridir. Yunanca kökleri bakımından "insan sevgisi" anlamına gelen philanthropy kelimesi muhtemelen hayırseverlik ile eş anlamlı olarak kullanılan en yaygın İngilizce kelimedir. Ancak bazı yazarlar, farklı olgular olarak bu iki kavram arasına kesin bir ayrım çizgisi çekmeye çalışmaktadırlar. Bu durumda philanthropy 19. ve 20. yüzyılın akılcı, profesyonelleştirilmiş dünyevi alanını tanımlarken; charity ruhani ve dinî motivasyonlardan kaynaklanmış olarak görülüyor.[10] Sadaka, özellikle yoksullara yöneliktir ve genellikle önemli ve acil ihtiyaçların giderilmesine odaklanır. Filantropi ise daha geniş bir kavramdır; sadakayı da içine alır ancak aynı zamanda kamuya yönelik daha geniş bağış yelpazesini de kapsar.[11] Bu nedenle, müzelere, hastanelere, tapınaklara, kiliselere camilere, sosyal hizmet kurumlarına, parklara, araştırma enstitülerine ve daha pek çok alanda sayabileceğimiz toplumsal kurumlara, yoksullara, hastalara ihtiyacı olan her kesime yönelik bağış ve yardım hayırseverlik kategorisine girer.[12] Bu çalışmada ise hayırseverlik, Samiul Hasan'ın da belirttiği gibi "kişisel acıların

---

8 Singer, *İyilik Yap Denize At: Müslüman Toplumlarda Hayırseverlik*, 17.; Francie Ostrower, *Why the Wealthy Give: The Culture of Elite Philanthropy*, (United Kingdom: Princeton University Press, 1995), 13.

9 Singer, *İyilik Yap Denize At: Müslüman Toplumlarda Hayırseverlik*, 17.

10 Singer, *İyilik Yap Denize At: Müslüman Toplumlarda Hayırseverlik*, 19.

11 Robert L. Payton and Michael P. Moody, *Understanding Philanthropy: Its Meaning and Mission (Philanthropic and Nonprofit Studies)*, First Edition, 3rd Printing, (Bloomington, Indiana, US: Indiana University Press, 2008), 5. ; Ostrower, *Why the Wealthy Give: The Culture of Elite Philanthropy*, 4.

12 M. Lester Salamon, *America's Nonprofit Sector: A Primer*, (New York: The Foundation Center, 1992), 29.

giderilmesini hedefleyen parasal ve maddi destek olarak tek seferlik yapılan ve meselenin sebeplerine odaklanmayan bağıştan daha İslami bir kavram"[13] gözüyle değerlendirilmektedir. Çünkü İslam'da amaçsız bağış kabul edilmediği gibi bağışın, inanç ve iman ilişkisiyle birlikte toplumsal tezahürleri ve fayları da dinî amaç ve gayeye yöneliktir. Bir başka deyişle İslam dini açısından hayırseverlik hem inanç-iman kaidesi ve kulluk vazifesi hem de mümkün olabildiğince adil, bütünleşmiş, sınıflar ve kurumlar arası dengeli bir toplum yaratmanın unsuru ve toplumsal sorunların ve eşitsizliğin giderilmesine yönelik, toplum faydasını gözeten toplumsal ve bireysel bir eylemdir.

2. Hayırseverlik-Din İlişkisini Açıklayan Temel Kavramlar

Hayırseverlik ve din aslında sosyolojik ve psikolojik bağlamları ve anlamları olan alanlardır ve bu yönüyle birbirilerini tamamlarlar. Din ve hayırseverliği birlikte anlamaya çalışacaksak eğer, bu durumda bazı temel kavramlar üzerinde durulması gerekmektedir.

2.1. Sosyal Dayanışma

Fransızca'da *solidarité*, Almanca'da *solidarität*, İngilizce'de ise *solidarity* şeklinde ifade edilen dayanışma kavramı, Latince *solidus* (sahici/sağlam) kelimesinden türetilmiş bir kavram olup, anlam itibariyle bir siyasal düzlemdeki insan toplulukları arasındaki uyumu ve bunların yürürlükte olan ortak değerlerini nitelendirmektedir. Kavramın Türkçe anlam karşılığı ise; "bir topluluğu oluşturan bireylerin duygu, düşünce ve ortak çıkarlarla birbirlerine karşılıklı olarak bağlanması"[14] şeklindedir. Kavram, Roma Hukuku'nda yer alan ve ortak taahhüt anlamına gelen *obligatio in solidum* kuralına dayanmaktadır. Bu kural ise dernek, mesleki teşkilat ya da cemaat gibi toplulukların, yükümlülüklerini topyekûn olarak yerine getirmeyi taahhüt etmesi ve borç hususunun bütün topluluğu kapsayacak şekilde taksim edilmesi anlamına gelmektedir. Buradan

---

13 Samiul Hasan, "Çoğunluğu Müslüman Olan Ülkeler, Hayırseverlik ve İnsan Güvenliği: Kavramlar ve Bağlamlar", *Hayırseverlik ve İnsan Güvenliği*, çev. Ahmet Melik Aksoy, ed. Samiul Hasan, 1. Baskı, (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2020), 27.

14 Türk Dil Kurumu (TDK), "Dayanışma", *Türkçe Sözlük*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011).

hareketle solidarite kavramı, bir topluluğun tutum birlikteliği ya da pratiğe dönük bir aidiyet duygusunu ifade etmektedir.[15]

Hristiyanlığın teşekkülüyle birlikte dayanışma, Tanrı inancına ve din kardeşliği esasına dayalı bir dünya görüşüne eklemlenerek toplumsal bağları kuvvetlendiren bir unsura dönüşmüştür. Orta Çağda, daha küçük ve mahallî anlamlarda kullanılmaya başlanılan dayanışma kavramı, kardeşlik ve akrabalık fikri üzerinden şehir devletlerini, feodal yapıları ve monarşileri kapsamaktaydı. Aydınlanma Çağı'nda ise dönüşüm geçiren dayanışma kavramı, kardeşlik fikrinden sıyrılarak yerini modern anlamda *eşitlik* ve *özgürlük* kavramlarını tamamlayan *kardeşlik* kavramı anlayışına bırakmıştır. Böylece akıl temelinde yükselen ahlak, hukuk, bireysel hak ve özgürlükler sayesinde kadim dünyanın dine dayalı kardeşlik anlayışı sekülerize edilerek toplumsal bağların çimentosu haline getirilmiştir. Modern bir hayatın şekillenmesine neden olan sanayileşme ile birlikte bilim ve teknolojilerdeki gelişmeler, nüfus artışı ve kentleşme, sermaye yatırımlarındaki büyüme, iş gücü ve ulaşım alanlarındaki artış, kitlesel üretime geçiş gibi gelişmeler dayanışma kavramına yeni bir boyut kazandırmış ve kavramın sosyolojik açıdan tanımlanmasına vesile olmuştur. K. Marx, F. Tönnies, E. Durkheim, M. Weber ve G. Simmel gibi Modern Sosyolojinin kurucuları, toplumsallığı güçlendirmek ya da toplumsal entegrasyonu artırmak için yaptıkları makro analizlerde ve kendi kuramlarını oluşturmada dayanışma kavramından yararlanmışlardır.[16] Marx için dayanışma, işçi sınıfının erdemidir ve sınıflar arası mücadelede burjuvaya/yönetenlere karşı proletaryanın/emekçilerin sınıf içi dayanışmasının ve sınıf bilincinin gelişmesinin bir unsurudur. Geleneksel ve modern kent yaşamını *cemaat* ve *cemiyet* şeklinde kavramsallaştırmak isteyen Tönnies de ise dayanışma, bu iki farklı toplum tipolojisinin dayandığı farklı toplumsal dayanışma biçimlerinin anlatısından ibarettir.[17]

Modern sosyoloji kuramlarında yer alan dayanışma kavramı, Durkheim'in "birçok bilinç durumunun bir toplumun bütün üyelerinde ortaklaşa bulunmasından dolayı oluşan toplumsal olgu"[18] şeklindeki tanımı sosyo-

---

15 Oğuzhan Ekinci, "Adorno, Habermas ve Rorty'de Toplumsal Dayanışma", *İnsan ve Toplum*, 8/1, (2018), 2.

16 Ekinci, "Adorno, Habermas ve Rorty'de Toplumsal Dayanışma", 2-3.

17 Martin Slattery, *Sosyolojide Temel Fikirler*, çev. Ü. Tatlıcan ve G. Demiriz, (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2007), 59.

18 Emile Durkheim, *Sosyoloji Dersleri*, çev. A. Berktay, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006), 141.

lojik literatürde kabul gören bir yaklaşım olmuştur. Yani, dayanışma ile ilgili tanımlamaların önemli bir kısmı Durkheim'in dayanışma kavramına dayanmaktadır. Ona göre, her toplumsal yapı varlığını sürdürebilmek için dayanışmaya ihtiyaç duymaktadır. Grubun veya toplumun devamının sağlanması için bireylerin birbirlerine karşı sorumluluklarının bulunduğunu vurgulamak gerekir. Sosyal dayanışma, cemiyet veya gruptaki her ferdin, cemiyetine karşı yerine getirmesi gerekli olan bir takım sorumluluklarının bulunduğunu hissetmesi olarak ifade edildiğinde toplumda kendiliğinden oluşan bir işbölümü gerçekleşir.[19]

Durkheim, toplumu meydana getiren insanların bilinçleriyle alakalı bir husus olarak değerlendirdiği dayanışmayı, toplumun üyelerini/bireylerini bir arada tutan ve onlardan bir bütün oluşturan bağlar olarak nitelendirmiştir. Nitekim geleneksel toplumlarda ortak bilinci oluşturan unsurlar, kan bağı, dinsel inanç, ortak dil/tarih/coğrafya/kültür birliğidir. Bu gibi benzerliklerden doğan kolektif duygu ve bilinç, geleneksel toplumlarda mekanik bir yapıdayken modern toplumlarda ise organik bir yapıdadır. Bu bakımdan mekanik dayanışmaya dayalı toplumların ortak karakteristik özelliği, toplumu oluşturan bireylerin yaşam tarzlarının, dünya görüşlerinin, inanç ve tutumlarının benzerlik teşkil etmesi ve bunların güçlü bir ortak bilince sahip olmasıdır.[20]

Genel anlamıyla, "toplumda benzer uğraşlara, amaçlara sahip bireylerin anlamlı bir grup içinde birleşme ve bu grubun devamını sağlama yönünde çaba gösterme eğilimi"[21] olarak tanımlanan sosyal dayanışma, toplumun bireylerini sosyal anlamda birbirine bağlayan ve insanların ortak hareket etmelerini sağlayan önemli kavramlardan biridir. İnsanların toplumu oluşturabilmeleri için, sosyal bağlarının olması gerektiği gibi toplum fertlerinin ortak tutum ve davranış içerisine girerek birbirlerine yardımcı olmaları ve sosyal birlikteliği sağlamaları gerekmektedir.

Toplum, bireye kendisiyle ortak hareket etmeyi, yani onun toplum gerçeğinin kendisiyle sürekli kurulduğu ortaklaşa harekete katılmasını şart koşar.[22] Bireylerin toplum ile beraber hareket etmesini sağlayan şey,

---

19 Durkheim, *Sosyoloji Dersleri*, 141.

20 Durkheim, *Über soziale Arbeitsteilung: Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*. (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1988), 230.

21 Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005), 683.

22 Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*, çev. Ali Coşkun, 4. Baskı, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 163.

Durkheim'ın da vurguladığı iki farklı bilinçtir. İlki, her bireye özgü olan ve bireyler olarak niteliğimizi belirleyen durumları içerir ki bireysel bilince işaret eder; ikincisi ise tüm toplum için ortaklaşa olan durumlardır ki bu da toplumsal bilince karşılık gelir. Bir diğer ifadeyle ilki, bireysel kişiliğimizi simgeler; ikincisi ise ortak tipi ve dolayısıyla o tipin varlık nedeni olan toplumu simgeler. Bireysel davranışlar, toplumsal bilincin ögelerince belirlendiğinde, bireyler kişisel çıkarları için değil, ortak toplumsal amaçlar uğruna hareket etmiş olur. Bu iki bilinç birbirinden ayrı iseler de birbirine bağlıdır, çünkü aynı organik temel üzerine dayalı olduklarından tek bir bütünlüğü oluştururlar. Bundan dolayı dayanışma içindedirler.[23]

İnsanın, maddi ve manevi yönden kendini geliştirebilmesi, ahlaken yükselebilmesi, fikrî ve zihnî açıdan ilerleyebilmesinde toplumun rolü büyüktür. İnsanın canını, malını, nesebini, namusunu muhafaza edebilmesi ve inancını yaşayabilmesi de bir bakıma toplumsal dayanışma ile mümkündür. İnsan tek başına hiçbir alanda başarı sağlayamaz. Bu açıdan sosyal dayanışma insan için zaruri bir ihtiyaçtır. Bu zaruri ihtiyaçla birlikte iki dayanışmaya (mekanik-organik) vurgu yapan Durkheim, birinin bireyi doğrudan doğruya hiçbir aracı olmaksızın topluma bağladığını; diğerinin ise bireyi, toplumu oluşturan parçalara bağımlı olduğu için topluma bağlandığını ifade etmektedir.[24] İnsanlar, içinde yaşadıkları toplumlarda hayatın çeşitli meselelerinin çözümünde birbirlerine muhtaçtırlar. Onlar bir bütün oldukları zaman kayda değer bir güç oluştururlar.[25] İbn Haldun'un Mukaddimesi'nde kuvvetli birlik, sağlam dayanışma, sürekli yardımlaşma ve tabiattan gelen bir koruma hissi, şuuru ve inancını anlatan asabiyet kavramı himaye, müdafaa, talep etme ve ortaklaşa yapılan her türlü sosyal faaliyet, arka çıkma, birbirini tutma, ekip bilinci ve takım ruhunu ifade eder. Bu bağlamıyla asabiyet, sadece soya bağlı olan bir kavram olmayıp bireyleri ve grupları birbirlerine bağlayan, yardımlaşma ile sorunların üstesinden gelen, grup bireylerini ortak tavır sergilemeye yönlendiren bir kavramdır. Asabiyet ile grup içerisindeki doğum, sünnet, evlenme gibi mutluluklar da

---

23 Emile Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, çev. Özer Ozankaya, (İstanbul: Cem Yayınevi, 2006), 137.

24 Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, 161.

25 Mustafa Sibai, *İslam Sosyalizmi*, çev. Yaşar Nuri Öztürk, 2. Baskı, (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2010), 217.

paylaşılır. Bu açıdan asabiyet, toplum fertlerinin bir arada huzur içerisinde yaşayabilmeleri için önemlidir.[26]

Sosyal dayanışma kavramını bireysel sorumlulukla ilişkilendiren Şeker, sosyal dayanışmanın bireylerin içinde yaşadıkları topluma karşı duydukları sorumluluğu beraberinde getirdiğini, bu sorumlulukta toplumun en basit ferdinden baştaki idarecisine kadar herkesin kendine düşeni yerine getirebileceği ölçüde payı olduğunu ileri sürmektedir. Böylece sosyal dayanışmada, toplum içindeki her ferdin kendi üzerinde cemiyetine karşı yerine getirilmesi gereken bir takım görev ve sorumluluklarının bulunduğu hissi kazanılır. Bu duygu sayesinde, cemiyetin fert üzerinde olduğu gibi ferdin de cemiyette hakkının olduğuna dair anlayış yerleşir. Bu anlayışla hareket eden fertler, görev ve mesuliyetlerini ifa ederken ihmalcilikten, bahanecilikten hatta sorumsuz davranıştan kaçınırlar.[27]

İnsanları bir araya getiren, ortak müştereklerde buluşturan önemli unsurlardan biri de inanç (din) sistemidir. Din, insanları kendi çevresinde toplamakta ve ortak hareket etmeleri için müntesiplerine belirli bazı emir, tavsiye ve yasaklar getirmektedir. Bu emir, tavsiye ve yasaklar yaratıcı ve kul arasındaki bağı ve irtibatı düzenlemekle kalmaz aynı zamanda ortak inancı paylaşanlar arasındaki ilişikleri de düzenler. Din, aynı zamanda sosyal hayatın şekil ve düzeni için de hükümler koyar. Şatıbi'nin "*dinin koyduğu yükümlülüklerin, halk için gözetilen maksatların korunmasından ibaret olduğu*"[28] ifadesi dinin toplumsal alana dair bir güzel bir anlatımıdır. Din, herhangi bir toplumda yayılıp yerleştiği ve kökleştiği andan itibaren, orada çeşitli inançlar, müesseseler, normlar, değerler, adetler, tavır ve davranış modelleri aracılığı ile hayatiyet bulmakta ve bu şeklide o, toplumun sosyal varlığı ile kaynaşarak, toplum fertlerini dinî ve sosyo-kültürel bütünleştirici bir fonksiyon görmektedir.[29] Diğer yandan, birbirileriyle bazen uyuşan, bazen de birbirini nakzeden sosyal kurumlar ve grupların karmaşık bütününden teşekkül etmiş günümüz toplumları açısından değerlendirmek gerekirse, dinin/dinlerin yapıcı fonksiyonlarının yanı sıra bir fonksiyonu yerine getirememesi ve hatta

---

26 İbn-i Haldun, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, 3. Baskı, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004), 96.

27 Mehmet Şeker, *İslam'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri*, 5. Baskı, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000), 53.

28 Sibai, *İslam Sosyalizmi*, 93.

29 Ünver Günay, *Din Sosyolojisi Dersleri*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1993), 262.

fonksiyonsuzluğuna ilaveten çeşitli unsurlarıyla ihtilaf, gerilim, endişe ve çatışma kaynağı dahi olabildiği görülmektedir. Ancak, J. Wach'ın da (1955) belirttiği gibi dinin yapıcı ve birleştirici rolü ihtilaf, endişe ve çatışma yaratıcı ve parçalayıcı fonksiyonunu kat kat aşmakta ve dayanışma ve bütünleşmeye yönelmektedir.[30]

2.2. Sosyal Sorumluluk

15. yüzyıl Rönesans öncesi dönemde Batıda iş hayatı genellikle kilisenin etkisi altında bulunmaktaydı ve yapılan yardımların çoğu kiliselere kalmaktaydı. Rönesans dönemi ve sonrasında sanat ve ticaret hayatındaki gelişmelere bağlı olarak artan refahla birlikte toplumdaki manevi değerler, yerini maddi değerlere bırakmaya başladı. 17. ve 18. yüzyıllarda Merkantilizmin ağırlık kazanmasıyla kilisenin işlevi otoriter devlete kayınca işsizler ve fakirler ile ilgilenmek devletin görevi haline geldi. Ancak bu dönem ekonomik sonuçlar açısından bekleneni sağlayamamış, üretim yetersizliği, adaletsiz gelir dağılımı, enflasyon artışları, yoksulluğun artması ve buna bağlı olarak çıkan toplumsal huzursuzluklar ve problemler sosyal sorumluluk açısından olumsuz sonuçlar yaratmıştır.[31]

Batı Avrupa'sında hal böyle iken Doğu'da ise (bilhassa Anadolu'da) sosyal sorumluluğu ön plana çıkaran ahilik, lonca ve vakıf anlayışının oluşmasını ve kurumsallaşmasını sağlamıştır. İslam'ın temel ilke ve ahlâkî prensiplerini ilke edinmiş ahilik ve lonca düşüncesi/örgütlenmesi, Sanayi Devrimi öncesinde başlayan bir sistem olarak etkinliğini sürdürmüştür. Sanayi Devrimi sonrasında toplumsal etkilerini yitirseler de, lonca ve vakıflar Osmanlı Türk toplumunda felsefe itibariyle halka yönelik sosyal sorumluluk bilincini ayakta tutan kurumlar olmuşlardır.[32]

Sosyal sorumluluk kavramı zamana, topluma, kültüre, coğrafyaya hatta kurum ve kuruluşlara göre değişiklikler gösterdiği için genel-geçer

---

30 Ünver Günay, "Toplumsal Bütünleşme ve Din", *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 458.

31 Beril Z. Vural ve Gül Çoşkun, "Kurumsal Sosyal Sorumluluk ve Etik", *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi*, 1, (2011), 64.

32 Murat Veyisoğlu, *Kurumsal Sosyal Sorumluluk Çerçevesinde Toplum Gönüllüleri Faaliyetlerinde Yer Alan Katılımcıların Beklenti ve Algılarına Yönelik Bir Araştırma*, (İstanbul: Beykent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 13.

olabilecek bir tanımını vermek zordur. Bu nedenle farklı içerikleri vurgulayan farklı sosyal sorumluluk tanımlarından söz etmek mümkündür.[33]

Bugün sıkça kullanılan sosyal sorumluluk kavramının modern anlamını bilim literatürüne ilk kazandıran Oliver Shelton olmuştur. Yönetim Felsefesi (1924) adlı eserinde sosyal sorumluluğu kısacası, "toplumun sosyal faydası üzerinde odaklanmak" diye tanımlayan Shelton'un bu görüşü sanayi toplumuna geçiş döneminde önem kazanmış, daha sonraları ise modern toplum anlayışının gelişmesi ile birlikte giderek kapsamlı boyutlara ulaşmıştır.[34] Bir diğer sosyal sorumluluk tanımı Howard R. Bowen'den (1953) gelmiştir. "İşadamının Sosyal Sorumlulukları" adlı eserinde Bowen, kurumların aldığı kararların sosyal etkilerini göz önünde bulundurmaları gerektiğinden söz etmektedir.[35] Shelton ve Bowen'ın eserlerinden de anlaşılacağı üzere sosyal sorumluluk toplumsal faydaya yöneliktir ve bunun bireysel ve kurumsal olmak üzere iki yönü vardır.

Bireysel sosyal sorumluluk, bir bakıma, bireylerin davranışlarını şekillendiren bir olgudur. Bu sorumluluk bilinci, kişilerin bireysel davranışlarının toplum veya çevre üzerinde olabilecek muhtemel etkilerini dikkate alarak hareket etmelerini sağlar. Ayrıca sosyal sorumluluk bilinci, bireylerin sadece toplum veya çevreye karşı değil, aynı zamanda ailesi, arkadaş grupları ve sorumlu olduğu insanlara karşı da tavır ve davranışlarında daha hassas, daha dikkatli bulunmalarına yardımcı olur.[36]

Kurumsal/örgütsel sosyal sorumluluk ise, bir işletmenin ya da kurumun istekli, bilinçli şekildeki faaliyetlerinin ve işletmenin ya da kurumun kaynaklarının kullanılmasıyla toplumun kazanımlarını geliştirmek için olan bir anlaşmadır.[37] Sosyal sorumluluk alanında işletmelerin

---

33 Serkan Bayraktaroğlu vd., "Kurumsal Sosyal Sorumluluk Algısının Örgütsel Bağlılığa Etkisini Belirlemeye Yönelik Bir Araştırma", *Siyaset, Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi*, 2, 3, (2014), 101.; M. Nejat Özüpek, *Kurum İmajı ve Sosyal Sorumluluk*, (Konya: Tablet Basım Yayın, 2005), 8.

34 Elvettin Akman, *Yerel Yönetimlerde Sosyal Sorumluluk Örneği: Çankaya Belediyesi Örneği*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 19.

35 H. Fazlı Ergül ve Mehmet Kurtulmuş, "Sosyal Sorumluluk Anlayışının Gelişmesinde Topluma Hizmet Uygulamaları Dersine İlişkin Öğretim Elemanlarının Görüşleri", *DergiPark, Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 13, 49, (2014), 222.

36 H. Fazlı Ergül ve Mehmet Kurtulmuş, "Sosyal Sorumluluk Anlayışının Gelişmesinde Topluma Hizmet Uygulamaları Dersine İlişkin Öğretim Elemanlarının Görüşleri", 222.

37 Mustafa Hotamışlı vd., "Kurumsal Sosyal Sorumluluk Bilinci: Afyon Kocatepe Üniversitesinde Karşılaştırmalı Bir Araştırma", *DergiPark, Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 9, 34,

duyarlı hareket etmesi ile motivasyonu ve verimliliği yüksek, gerilim ve düşmanlıkların törpülendiği insani değerlere ve eşitliğe yönelmiş, çoğulcu yaklaşım ve yönetim anlayışının egemen olduğu, yaşam standardı yüksek, denge içinde mutluluk arayan bir toplum oluşacaktır.

Sosyal sorumluluğu toplumsal faydaya yönelik bir hareket olarak gören Özgener, sosyal sorumluluğu; kurumların, toplumun değer yargılarına ve normlarına uygun bir şekilde hareket ederek, herhangi bir fayda veya çıkar gözetmeksizin gönüllü olarak faaliyette bulunmaları şeklinde tanımlamıştır.[38] Peltekoğlu ise sosyal sorumluluğu "işletmelerin kendi çıkarları yanında varlığını borçlu olduğu toplumun genel çıkarlarını da gözetmesi, toplumsal sorunlara duyarlılığını kanıtlamak amacıyla gerçekleştirdiği hayırseverlik, sponsorluk gibi faaliyetlerle toplumsal sorumluluklarını görünür kılma biçimi" olarak tanımlamıştır.[39]

Günümüzde kurumsal sosyal sorumluluk algı ve davranışı giderek yaygın hale gelmeye başlamış ve işletmelerin sosyal sorumluluk uygulamalarını modern anlayışlara uyum sağlayarak yürütmeye yönelik çabaları artmıştır. Örneğin, önceleri ihtiyacı olanlara verilen sadaka, zekât ve fitre gibi yardımlar, farklı sivil toplum kuruluşlarıyla işbirliği yapılarak öğrencilere burs, okullara, hastanelere, yetiştirme yurtlarına yardım gibi alanlarda da değerlendirilmeye başlanmıştır.[40]

Avrupa Komisyonu'nun 2001'de yayınladığı Yeşil Dosya'da (Green Paper) ortak sosyal sorumluluk, işletmelerin "iyi bir toplum ve temiz bir çevre" için gönüllü olarak çalışmaya karar verdiklerini gösteren bir kavram olarak tanımlanmaktadır. Bu belgede sosyal sorumluluk, sosyal, ekonomik ve çevresel gelişmeyi sağlamak ile girişim özgürlüğünü uzlaştırma çabası olarak nitelendirilmekte, işletme ve toplum arasında karşılıklı inanç ve güveni güçlendireceği ileri sürülmektedir.[41]

Sosyal sorumluluk algısının temel dayanaklarından biri de sivil toplum anlayışıdır. Bu anlayışı geliştirmeyi görev edinmiş kurumlar, bir

(2010), 281.

38 Şevki Özgener, *İş Ahlakının Temelleri*, (İstanbul: Nobel Yayınevi, 2004), 185.

39 Filiz Peltekoğlu, *Hakla İlişkiler Nedir?*, 2. Baskı, (İstanbul: Beta Yayınları, 2001), 188.

40 Veyisoğlu, *Kurumsal Sosyal Sorumluluk Çerçevesinde Toplum Gönüllüleri Faaliyetlerinde Yer Alan Katılımcıların Beklenti ve Algılarına Yönelik Bir Araştırma*, 14.

41 Eda Arslan, *Bireysel Hayırseverlik: Antalya İlinde Hayırsever Kişilerin Özellikleri Üzerine Bir Araştırma*, (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 5.

yandan faaliyetlerini bu anlayış çerçevesinde geliştirirken, diğer yandan kişilerin ya da kurumların sosyal sorumluluk anlayışıyla hareket edip etmediklerini de doğrudan ya da dolaylı olarak takip ederler. Bu nedenle sosyal sorumluluk faaliyetlerinin daha iyi anlaşılabilmesi adına sivil toplum anlayışının ele alınıp incelenmesi ayrıca önem arz etmektedir.

2.3. Empati

Empati kavaramı Yunancadaki *"em"* ve *"pathela"* kelimelerinin birleşimidir. Latincede *em* iç, içine, içinde; *pathela* duygu, acı, algılama, telepati anlamlarına gelmektedir.[42] Türkçede anlayış, duygudaşlık yada eşduyum kelimelerine denk gelen empati kendi duygularını başka nesnelere yansıtmak anlamında kullanılmaktadır.[43]

Empati kavramı, ilk olarak Theodor Lipps (1909) tarafından Almanca *einfühlung* sözcüğünün karşılığı olarak kullanılmıştır. Lipps empatiyi, bir insanın kendisini karşısındaki bir nesneye yansıtması, kendisini onun içinde hissetmesi ve bu yolla o nesneyi içine alarak/özümseyerek anlaması süreci olarak tanımlamıştır.[44]

Empati kavramını günümüz anlamıyla ele alıp tanımlayan ve literatüre kazandıran hümanist psikolog Carl Rogers olmuştur.[45] Rogers'e göre empati, bir kişinin belirli bir duruma ilişkin olarak karşısındaki kişinin duygu ve düşüncelerini doğru olarak anlaması, onun hissettiklerini hissetmesi ve bu durumu ona iletmesi sürecidir. Bu tanımda üç temel öğe yer almaktadır. Bunlar: a- Bir kişi karşısındaki kişi ile belli bir konuya ilişkin olarak empati kurmaktadır, b- Empati kuran kişi bu konuya ilişkin olarak empati kurduğu kişinin hissettiklerini hissetmektedir, c- Empati kuran kişi karşısındakinin duygularını anladığını, onun hissettiklerini hissettiğini ona sözel ya da farklı davranış biçimleriyle iletmektedir.[46] Toplum yanlısı bir davranış gerçekleştirmemiz için muhtemelen önce bir

---

42 Oğuz Arkonaç, *Psikiyatri Sözlüğü,* (İstanbul: Nobel Kitapevi, 1999), 188.

43 TDK, "Empati", *Türkçe Sözlük*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), 634.

44 Üstün Dökmen, *İletişim Çatışmaları ve Empati*, (İstanbul: Sistem Yayıncılık, 2005), 135.

45 Ali Ayten, *Empati ve Din, Türkiye'de Yardımlaşma ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*, 2. Baskı, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 79.

46 Carl R. Rogers, "Empatik Olmak, Değeri Anlaşılmamış Bir Varoluş Şeklidir", çev. F. Akkoyun, Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 16/1, (1983), 103-124.

uyarılmaya ihtiyacımız vardır ve empati bizi başkalarına yardım etmek üzere harekete geçiren bir diğer uyarıcıdır.[47]

Empati bir başkasının acısına gösterilen duygusal bir tepki, üzücü bir olaya tanık olmaya verilen reaksiyondur. Gerek yetişkinlerin gerek çocukların bir başka bireyin sıkıntısına empatik olarak tepki verdiğine dair yeterince veri mevcuttur. Birkaç günlük bebekler bile başka bir bebeğin acısına tepki verebilir.[48] Empatiyi tanımlayan bir diğer faktör benzerliktir. Kendimize benzediğini düşündüğümüz insanlara karşı empati duymamız daha olasıdır.[49] Oswald (1996) empatinin, perspektif edinmeyi yani bir kimsenin pozisyonunu onun bakış açısından görebilmeyi gerektirdiğini iddia etmiştir. Oswald, yaptığı araştırmalar sonucunda bilişsel perspektif edinimi (bir kimsenin ne düşündüğünü anlamak) ile duygulanımsal perspektif edinimi (bir kimsenin ne hissettiğini anlamak) şeklinde iki ayrı perspektifsel edinim modeli belirlemiş; bilişsel perspektif edinenlerin daha yüksek düzeyde bir empatik ilgi ve yardım etme konusunda daha fazla gönüllülük gösterdiklerini bulgulamıştır.[50]

Batson, Early ve Salvarani (1997) perspektif edinimiyle ilgili olarak daha ileri düzeyde bir ayrım yapmışlardır. Bu, bir kimsenin neler hissettiği ile sizin aynı durumda neler hissedeceğinizi anlamak arasındaki bir ayrımdır. Öte yandan cinsiyet faktörüne bağlı olarak yapılan empatik araştırmalar, kadınların erkeklere görece aynı cinse karşı daha fazla empati kurma eğilimi gösterdiklerini bulgulamıştır.[51]

Empatinin temelinde, "insanlar başkalarının mutluluğunu ve sıkıntısını tıpkı kendi mutlulukları ve sıkıntıları gibi zihinlerinde ve duygularında yaşayabilirler" anlayışı yer almaktadır. Bu çerçevede empati kurmak, sosyal ilişkilerin kurulması ve korunmasında önemli bir görev üstlenmektedir.[52] Empati, insanların birbiriyle olan ilişkilerinde ve hayatın her alanında sağlıklı iletişim kurabilmeleri için gerekli bir unsurdur. Empati

---

47 Martin L. Hoffman, "Is altruism part of human nature?", *Journal of Personality and Social Psychology*, 40, (1981), 125.

48 Michael A. Hogg ve Graham M. Vaughan, *Sosyal Psikoloji*, çev. İbrahim Yıldız ve Aydın Gelmez, 2. Baskı, (Ankara: Ütopya Yayınları, 2014), 506.

49 Hogg ve Vaughan, *Sosyal Psikoloji*, 507.

50 Hogg ve Vaughan, *Sosyal Psikoloji*, 507.

51 Hogg ve Vaughan, *Sosyal Psikoloji*, 508.

52 Ayten, *Empati ve Din, Türkiye'de Yardımlaşma ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*, 80.

kuran kişi çevresindeki insanlarla daha iyi iletişim kurmanın mutluluğunu yaşarken, kendisiyle empati kurulan kişi de anlaşılmış olmanın haz ve mutluluğunu yaşar. Empati kurmak, başkalarının ihtiyaçlarına, sıkıntılarına duyarlı olmak ve onlara yardım etmekle doğrudan ilişkili olsa da sadece insanların insanlara karşı gerçekleştirdiği bir eğilim veya eylem değildir. İnsan, doğaya ve diğer canlılara karşı da empati duyabilmelidir. Zira günümüzde doğal çevrenin korunması ve yaşamın sağlıklı sürdürülebilmesi açısından empati kurmak ya da kuramamak etkili olmaktadır.[53]

Dinin amaç, gaye ve öğretilerine göre yaşanılan dindarlık, kişinin empati kurarak topluluğun diğer üyelerinin içinde bulunduğu durumu anlamasını sağlar. Din, empatiyi öğütleyerek kişinin herhangi bir karşılık beklemeksizin yardım etme sürecini yani, hayırseverliği olumlu yönde destekler.[54] Din, dindarlık, empati ve hayırseverlik arasındaki bu olumlu ilişki pek çok bilimsel araştırmalarca da ortaya konmuştur.

3. Hayırseverliğin Dinî Boyutu ve Dinlerde Hayırseverlik

İnsanoğlunun hemen her döneminde toplumların sosyal, kültürel ve ekonomik hayatını etkileyen aşkın bir güç ve sosyal fenomen olarak karşımıza çıkan din, geçmişte olduğu gibi günümüzde de bir yaşam biçimi olarak toplumdaki sosyal davranışların oluşmasında önemli bir etmen olmaya devam etmektedir.

Tarihsel süreç içerisinde toplumların geçirdiği değişim süreçlerinde din, sosyal bir karaktere sahip olmasından ve inananlarına belli bir takım değerler ve semboller sistemi vererek bir zihniyet kazandırmasından dolayı merkezi bir yer işgal etmiştir. Böyle bir sosyal fenomeni inceleme konusu olarak ele alan din sosyolojisi ise, dinin mahiyetinden ziyade toplum içerisindeki yeri ve diğer toplumsal kurumlarla olan ilişkilerini ele alıp incelemektedir. Başka bir deyişle din sosyolojisi, dini toplumsal bir fenomen olarak ele almakta ve insanın dinden kaynaklanan sosyal faaliyetlerini incelemektedir.[55]

---

53 Daniel Batson vd., *Empathy and Altruism, Handbook of Positive Psychology,* ed. C. R. Snyder, (London: Oxford University Press, 2005), 372.

54 Ayten, *Empati ve Din, Türkiye'de Yardımlaşma ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*, 118.

55 Kemalettin Taş, "Sosyolojik Din Tanımları", *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 37.

Hiçbir din sadece bireylerin yaşadığı sübjektif bir tecrübe olarak kalmaz. Aksine somut bir şekil veya tavır haline dönüşerek nesnelleşir. Böylelikle din ve toplum karşılıklı olarak birbirini etkilemeye başlar. Dinî açıdan toplum içerisinde bir etki meydana gelmesi için dinî düşünce, duygu ve heyecanın ifade edilmiş olması lazımdır.[56] Dinler, tarih boyunca toplum hayatında çeşitli işlevler üstlenmiştir. Dinî tecrübe ve hayat, şartlara göre toplumsal bütünleşmeyi sağlamanın yanında ihtilaflara, hatta bazı zamanlarda toplumsal ayrılmalara, bölünmelere yol açabilir. Ancak dinin toplumdaki bütünleştirici rolü, ayırıcı ve parçalayıcı rolünden daha yaygın ve belirgindir.[57]

Din, kültürel değer ve normların aktarılması bakımından da önemli bir yere sahiptir. Sosyalleşme ve toplumsal bütünleşmenin önemli bir unsuru olarak işlev görmektedir. Sosyalleşme süreci, sadece toplumun maddi kültür unsurlarının edinilmesini içermemekte, aynı zamanda manevi-dinî kültür ögelerini de içerisinde barındırmaktadır. Birey bir yandan maddi kültür unsurlarını alarak hem kişisel gelişimini hem de toplumsal uyumunu gerçekleştirirken aynı zamanda toplumun sosyo-kültürel biçimlenişinde önemli bir rol oynayan dinî inanç, değer, norm, duygu ve düşünce ve davranışları da kazanır. Böylece bireyin bir taraftan dinî gelişimi gerçekleşir, öte yandan içinde bulunduğu toplumun dinî kültürüne ayak uydurur.[58] Bireyin sosyalleşme süreci içerisinde kazandığı kültürel değerlerden biri de toplum yanlısı davranış, yardım etme davranışı gibi özelliklerdir ki bunların aktarılmasında dinlerin rolü büyüktür.

Hemen hemen bütün dinlerde "ihtiyacı olana yardım etmek", "iyilik yapmak", "birinin sıkıntısını gidermek" gibi toplum yanlısı öğütlere rastlamak mümkündür. Bu bağlamda din ve dindarlık sevgi, adalet, merhamet, iyilik, yardımseverlik gibi kavramlarla özdeşleşmiştir. Pek çok sosyal bilimci ve araştırmacı, yardım etme ve toplum yanlısı davranışlarını çoğunlukla dinî inanç ve pratiklerle ilişkilendirmişlerdir. Bilhassa ilahi dinler başta olmak üzere dünya dinlerinden çoğu ihtiyaç sahibine yardım etme, fakiri-fukarayı doyurma, zor durumda olanları sıkıntılarından

---

56 Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, (İstanbul: M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları, 1995), 76.

57 Wach, Din Sosyolojisi, 293.

58 Yakup Çoştu, "Toplumsallaşma ve Din", *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 374.; Ünver Günay, "Toplumsal Bütünleşme ve Din", 455-456.

kurtarma gibi konular üzerinde önemle durmakta ve bu hususta müntesiplerine motivasyonlar sunmaktadır.[59]

İnsanlar arasında varlık sahibi olanların yanında ihtiyaç sahibi kimselerin varlığı da yadsınamaz bir gerçektir. Bu realite insanlar arasında sosyo-ekonomik açıdan bazı farklılıkların ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır. Servetin farklı şekilde dağılımı sebebiyle oluşan zenginle fakir arasındaki ekonomik dengesizlik toplumda huzursuzluklara ve karışıklıklara neden olmaktadır. Ortaya çıkması muhtemel kargaşa ve huzursuzlukların önlenmesi konusunda dinler başat bir rol oynamaktadırlar. Mensupları arasında meydana gelmiş olan ekonomik kaynaklı sorunların çözümünde özellikle de vahiy kaynaklı dinlerin etkin bir görev üstlendikleri görülmektedir. Bu çerçevede dinlerin, zenginleri, fakir kimselere yardım yapmaya davet etmesi ve bu konuda zorunlu bazı mali yükümlülükler getirmesi, toplumdaki farklı sosyo-ekonomik katmanlar arasındaki sorunların giderilmesine yöneliktir. Dinler, mensupları arasındaki yardımlaşma ve dayanışma olgusunu genel itibariyle kişilerin ferdi inisiyatifine bırakmamış ve bunu belirli ölçülere bağlamıştır. Yardımlaşmada gönüllük esası her zaman olmakla birlikte, din mensuplarının ister tarım ister ticaret isterse de başka bir alandan elde ettikleri gelirlerinin bir kısmını fakir kimselerle paylaşmaları dinî bir zorunluluk haline getirilmiştir.[60]

Yoksul ve ihtiyaç sahiplerine yardımcı olma, hemen hemen bütün dinlerde yer alan bir gelenektir. Bu sayede dinler, mensupları arasında var olan maddi uçurumları olabildiğince yoksullar lehinde dengeleyerek toplumsal huzurun inşasına ve devamına katkıda bulunma hedefi taşırlar. Özellikle ilahi dinlerde yardım etmek dinî bir nasihat ve motivasyon olmanın yanı sıra her şeyden önce bir emir olarak telakki edilmiştir. Örneğin, İslam'ın beş temel şartından biri olan zekât, durumu müsait olan her Müslüman (zengin) için farzdır, yani yerine getirilmesi zorunlu olan bir vazifedir. Kur'an'da yardım etmeyi ve dayanışmayı teşvik eden sadaka, infak ve yardımlaşma kavramlarıyla ifade edilen pek çok ayet bulunmaktadır. Bazı sure ve ayetlerden şu örnekleri verebiliriz:

"Sevdiğiniz şeylerden Allah yolunda harcamadıkça iyiliğe asla erişemezsiniz. Her ne harcarsanız Allah onu bilir."[61]

---

59 Ali Ayten, *Empati ve Din, Türkiye'de Yardımlaşma ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*, 94-95.

60 Cihat Şeker, "Yahudilikte Sadaka", *Marife*, 3, (2014), 83.

61 *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Al-î İmran 3/92.

"Mümin erkek ve mümin kadınlar birbirlerinin dostlarıdır. İyiliği emreder, kötülükten alıkoyarlar. Namazı dosdoğru kılar, zekât verirler. Allah ve Resulüne itaat ederler. İşte bunlara Allah rahmet edecektir. Şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir."[62]

"Ey iman edenler! Allah'a ve ahiret gününe inanmadığı hâlde insanlara gösteriş olsun diye malını harcayan kimse gibi, sadakalarınızı başa kakmak ve gönül kırmak suretiyle boşa çıkarmayın. Böylesinin durumu, üzerinde biraz toprak bulunan ve maruz kaldığı şiddetli yağmurun kendisini çıplak bıraktığı bir kayanın durumu gibidir. Onlar kazandıklarından hiçbir şey elde edemezler. Allah, kâfirler topluluğunu hidayete erdirmez."[63]

"Mallarını gece gündüz; gizli ve açık Allah yolunda harcayanlar var ya, onların Rableri katında mükâfatları vardır. Onlara korku yoktur. Onlar mahzun da olacak değillerdir."[64]

"Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlara yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor."[65]

"Allah'a ve Resulüne iman edin ve sizi üzerinde tasarrufa yetkili kıldığı maldan, (Allah yolunda) harcayın. İçinizden iman edip de (Allah yolunda) harcayanlar var ya; onlar için büyük bir mükâfat vardır."[66]

Benzer şekilde Hz. Peygamber (S.A.V.) de fedakâr, cömert, başkalarını kendine tercih edebilen, yardımsever ve samimi bireylerden oluşan bir toplum oluşturmayı hedeflemiş; başkasını düşünmeyen bireyci ve bencil yaklaşımları ise onaylamamıştır.[67] Hz. Peygamber (S.A.V.)'in yardımlaşma konusundaki bazı hadis-i şeriflerinden şunları örnek verebiliriz:

"Sizden biri kendi nefsi için sevip istediği bir şeyi kardeşi veya komşusu için de sevip istemedikçe bihakkın mümin olamaz."[68]

---

62 et-Tevbe 9/71.

63 el-Bakara 2/264.

64 el-Bakara 2/274.

65 el-Nahl 16/90.

66 el-Hadid 57/7.

67 Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an'da İki Zıt Karakter: Şuh (Bencillik) ve Îsâr (Özgecilik), *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 21, (2004), 126-127.

68 Muhammed b. İsmail. Buhârî, thk. 'Izzuddîn Dali, 'Imadu't-Tayyâr, Yâsir Hasen. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1436/2015, "İman", 7.

"Güneşin doğduğu her gün insanın bütün eklemleri için sadaka vermesi gerekir. İki kişinin arasını düzeltmen sadakadır. Bir kimseyi kaldırarak hayvanına binmesine yardımcı olman ve eşyasını ona yüklemen sadakadır. Güzel söz de sadakadır. Namaza giderken attığın her adım sadakadır. Yoldaki rahatsızlık veren şeyi kaldırman sadakadır."[69]

"Bir mümin, aç bir mümini doyurursa, Allah da o kimseyi cennet meyveleriyle doyuracaktır. Yine bir mümin, susuz kalan bir mümine bir şeyler içirip susuzluğunu giderirse, Allah kıyamette ona (misk ile mühürlenmiş lezzetli bir içecek olan) 'Rahîk-ı Mahtûm'dan içirecektir. Yine bir mümin, elbiseye ihtiyacı olan bir mümini giydirirse, Allah da ona cennetin yemyeşil elbiselerinden giydirecektir."[70]

"Allah için size sığınan kimseye sığınak olun. Allah için isteyen kimseye verin. Sizi davet edene icabet edin, size bir iyilik yapana karşılığını verin. Eğer onun karşılığını verecek bir şey bulamazsanız, karşılıkta bulunduğunuzu kanaat getirinceye kadar ona dua edin."[71]

"Dul kadınların veya fakirlerin işleri için koşturan kimse, Allah yolunda cihat eden yahut geceyi namazla, gündüzü oruçla geçiren kimse gibidir."[72]

Yukarıda çeşitli örneklerini verdiğimiz ayet ve hadislerden de anlaşılacağı üzere İslam dini fakire, yoksula, ihtiyaç sahibi olana maddi yardımı tavsiye ve emrettiği kadar gülümsemeyi, hal hatır etmeyi, selamlaşmayı dahi sadaka ve yardım mahiyetinde görmüş ve inananlarına tavsiye etmiş; yardımlaşma ve dayanışmayı engelleyen bencillik, haset, ihtiras gibi davranışları ise yermiştir.[73]

İnfak, Allah'ın rızasını kazanmak amacıyla müminin kendi servetinden harcama yapmasıdır. Eşine, dostuna, akrabalarına, ihtiyaç sahiplerine yardımda bulunmasıdır. Allah'ın kendisine lütfettiği zenginlikten

---

69 Müslim b. el-Haccâc. thk. Yâsir Hasen, 'Izzuddîn Dali, 'Imadu't-Tayyâr. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1437/2016, "Zekat", 56.

70 Tirmizî, Muhammed b. 'İsâ. Sünen. thk. Sünen, thk. 'Izzuddîn Dali, 'Imadu't-Tayyâr, Yâsir Hasen. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1436/2015, "Sıfatu'l-Kıyâme", 18,.

71 Ebu Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as. Sünen. thk. Yâsir Hasen, 'Izzuddîn Dali, 'Imadu't-Tayyâr. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1436/2015, "Zekat", 38.

72 Buhari, "Nafakât", 1.

73 Yunus Apaydın vd., *İlmihal II*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 531. ; Faruk Beşer, *İslam'da Sosyal Güvenlik*, (İstanbul: Seha Neşriyat, 1988), 33.

başkalarını da faydalandırmasıdır. Kardeşinin gönlünü yapması, olmayana yardım etmesi, olana da ikram etmesidir.

Yahudilikte, ihtiyaç sahibi olanlara yardım yapma ve onların ihtiyaçlarını temin etme faaliyeti Tevrat'da da önemli ilkelerden biri olarak kabul edilmektedir. Bu ilkenin önemini vurgulama adına Tesniye, 15/4. ve 5. bölümlerinde anlatılan "aranızda yoksul kimse olmayacak" ifadesi her topluluğun kendi üyelerine sahip çıkması gerektiğinin dinî bir görev şeklinde vurgulanması açısından önemlidir. Bu görev sadece bireysel değil, tüm topluma yüklenmiş olan kolektif bir sorumluluktur. Her bireyin toplumdaki yoksulluğun giderilmesi noktasında sosyal sorumluluk bilincini yüksek tutması istenmektedir. İslam'da olduğu gibi Yahudilikte de yardım ve yardımlaşma, sadece ihtiyacı gidermek için değil aynı zamanda toplumsal eşitlik ve sosyal adaleti sağlamak adına yapılan bir faaliyettir. Bu bağlamda Yahudi kültüründeki sadaka ve infak kavramlarına karşılık gelen İbranice *tzadek* (doğru olmak) ten türetilmiş olan *tzadeke* sözcüğü, doğru biri olmak, doğru iş yapmak, adil olmak anlamına gelmektedir. Kısacası tzadeke sözcüğü salt manada hayırseverliği, yardım etmeyi karşılayan bir kavram değil, aynı zamanda adaleti ve doğruluğu temsil eder. Bu yönüyle tzadeke her Yahudi için bir ahlâkî yükümlülüktür.[74]

Hıristiyanlıkta ise genel olarak hayırseverliğin, özel olarak da sadakanın Hz. İsa'nın tavsiyeleri çerçevesinde şekillendiğini görmek mümkündür. Bu konuda Hıristiyanların model aldığı şahsiyet olan İsa peygamberin, hayrı teşvik ettiği ama zorunlu tutarak ilkelerini belirlemediği görülmektedir.[75] İncil'de de iyilik, sevgi ve merhamet gibi kavramlara sıkça yer verilmektedir. Hz. İsa, takipçilerini Merhametli insanlar/İyi Samiriyeli olarak nitelendirmiş ve yardım edenlere övgüde bulunmuştur.[76]

Hz. İsa'nın en önemli emirlerinden biri olan "komşunu seveceksin" mesajı, komşuya yardım etmenin sadece onu ilgilendiren bir husus olmadığı aslında Tanrı'nın rızasını (I. Korintliler, 16/1-2) kazanmak için bunun bir vesile olduğu ima edilmektedir.[77]

---

74 Ostrower, *Why the Wealthy Give: The Culture of Elite Philanthropy*, 13. ; Cihat Şeker, "Yahudilikte Sadaka", *Marife*, 3, (2014), 87.

75 Şeker, "Yahudilikte Sadaka", 86.

76 İncil, Luka, 10/29-36.

77 Şeker, "Yahudilikte Sadaka", 86.

Hıristiyanlıkta ondalık ve sunu şeklinde kiliseye takdim edilen birincisi düzenli, ikincisi ise hastalık, afet, evlilik ve yeni işe başlama gibi özel durumlarda yapılan periyodik olmayan yardımlar bulunmaktadır. Ondalıklar, kişinin gelirine göre haftalık ya da aylık olarak miktarını kendisinin belirleyerek kilisenin hizmetlerinin devamı ve görevliler için verdiği maddi katkılardır. Diğer durumlarda ihtiyaç sahiplerine yapılan her türlü gönüllü yardımın adı sadakadır. Sadakanın da herhangi bir zamanı ve ne kadar verileceğine dair bir oran belirlenmemiştir. Genel olarak tavsiye edilmiş ancak miktar kişinin kendisine bırakılmıştır. İncil'de sadaka ya da yardımın zorunlu bir ilke halinde ifade edildiğine rastlamak mümkün değildir. Fakat ahlâkî bir gereklilik olarak kabul edildiği de bir gerçektir.[78]

Öte yandan ilahi/kutsal dinler dışındaki diğer dinlerde de hayırseverlik ve yardım etme konusunda önemli vurgulara rastlanmaktadır. Mesela Budizm, iyilik (metta), merhamet (karuna), verme (dana) gibi ahlâkî değerlere vurguda bulunmaktadır. Pek çok Budist düşünür de "başkası yönelimli" düşünme tarzına dikkat çekmekte ve kişiyi toplum yanlısı davranış eğilimleri yok eden düşmanlık, haset, hüsran gibi duygulara karşı uyarmaktadır.[79] Budist serveti başkalarıyla paylaşmak ve ona körü körüne bağlanmamak kaydıyla ondan yararlanabilir. Budizm'de sadaka manevi ve sosyal bağları güçlendiren bir faaliyettir. Sadaka ayrıca bireysel bütün aktiviteleri etkileyen ruhsal bir davranış olarak da Hinduizm'de büyük bir öneme sahiptir. İdeal bir sadakanın düşmanlığı önleyeceğine inanılır.[80]

Kısacası hayırseverlik, bütün dinlerin üzerinde durduğu en önemli erdemler arasında yer almaktadır. Her din, inananlarına, başkalarına yardımcı olmayı, sahip olduklarından vermeyi ve muhtaçların ihtiyaçlarını karşılamayı emir ve tavsiye etmektedir. Dindar birey kendi varlığını ancak kendisi dışındakilerin varlığıyla birlikte değerlendirdiği ve onları kucakladığı ölçüde dininin mesajına uygun davranmış olur. Kendi arzularından ve isteklerinden vazgeçerek, karşılık beklemeden yapılan yardım bireyi sıkıntıya sokuyormuş gibi görünse de samimi duyguların eşlik

---

78 Şeker, "Yahudilikte Sadaka", 86.

79 Ayten, *Empati ve Din, Türkiye'de Yardımlaşma ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma,* 95.

80 Şeker, "Yahudilikte Sadaka", 85.

ettiği böyle bir davranış, sonuçta insana iç huzuru ve ruhsal zenginliği kazandırır.[81]

4. Hayırseverlik ve Ahlaki Sorumluluk

İnsan, hayatını düzenlerken bazı davranış kalıplarına girmektedir. İnsan eylemlerini gelişigüzel değil, belirli ilkelere göre yapmaktadır. Bu da insanın akıl sahibi bir varlık olmasının gereğidir. İnsan akıl mefkûresini kullanarak farklı eylemleri seçip ona göre davranabilme gücüne sahip olduğundan yaptığı eylemler iyi, kötü, doğru, yanlış vs. olarak nitelendirilebilmektedir.[82]

Ahlak, "insan topluluklarınca zamanla benimsenen, fertlerin birbirileriyle ve aile, toplum, devlet ve bütün insanlarla ilişkilerini düzenleyen kurallar, ilkeler ve inançlar bütünü"[83] olarak da tarif edilmektedir. Kısacası ahlak, "kişiler veya gruplarla benimsenen eylem kurallarının bütünü"[84] olarak tanımlanabilir.

Bir başka açıdan ahlak, tikel bir topluluktaki insanlar arası ilişkileri düzenleyen ilke ve kurallar bütünü olarak tanımlanmaktadır. Bu ilke ve kuralların söz konusu toplum ya da topluluğun olumlanan ve olumsuzlanan davranışlarını düzenleyen bir sistematik yapı oluşturduğu söylenebilir. İlke ve kurallarla örülü her normatif düzen temel olarak topluluk ya da sosyal grubu oluşturan bireylerin çoğunluğunca benimsendiği oranda bir bağlayıcılık ve caydırıcılık taşıyacaktır. Bu bağlamda herhangi tikel bir topluluğun ahlakı, kendine özgü dini, ekonomik, politik ve kültürel şartlarla belirlenir. Bu alanları birbirinden tümüyle yalıtmak imkânsızdır.[85]

Ahlak, insanın eylemlerini ve ilişkilerini düzenleyen ilke ve kurallar bütünü olduğuna göre bu ilke ve kuralları belirleyen temel yapı taşları olacaktır. Bu temel unsurlar din, örf, adet, gelenek-görenek, ekonomi, siyaset vs. şeklinde belirlenebilir. Yani bir topluluk veya grupta bir

---

81 Abdülkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din: Logoterapik Bir Araştırma*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 107-109.

82 Mehmet Aydın, "Manevi Değerler, Ahlak ve Bilim", *Felsefe Dünyası*, 6, (1992), 24; Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 1.

83 S. Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 6. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları, 1996), 4.

84 Bedia Akarsu, *Felsefi Terimler Sözlüğü*, (Ankara: Savaş Yayınları, 1984), 2.

85 Cengiz Çuhadar ve Hakan Çoşar (2019)," Ahlak ve Temel Ahlaki Kavramlar", *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, ed. İsmail Erdoğan ve Enver Demirpolat, (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019), 12.

davranış veya eylemin ahlaki olup olmadığı topluluk veya grubun sahip olduğu dini, kültürel, ekonomik ve siyasi yapı ve sistemleri içerisindeki temel kurallarla da ilişkilidir. Özellikle Müslüman toplumlarda dinin emir ve tavsiyeleri toplumun ahlak anlayışını etkilemekte ve şekillendirmektedir. Mesela Hz. Peygamber'in "Ben güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderildim" şeklindeki buyurusu ve Hz. Ayşe'nin "Peygamberin ahlakı Kur'an ahlakıdır" ifadesi aslında bir Müslümanın sahip olması gereken ahlak ilkelerin temelini inşa eder.

Sonuç olarak ahlak, insanların eylemlerini ve birbirleri ile ilişkilerini düzenlemek amacıyla oluşturulmuş ilke ve kurallar sistemidir. Toplumun olduğu her yerde insanların davranışlarını ve birbirleri ile ilişkilerini düzenleyen normlar ve kurallar var olagelmiştir. Bunlar ise o toplumun değerler sistemini oluşturmaktadır.

Sorumluluk bir davranışı, bir etkiyi benimsemek, kabullenmek ve ona göre tavır almaktır. Dolayısıyla hem eylemlerimizden, hem de müdahil olmamız gereken davranışlardan sorumlu olduğumuz söylenebilir. Sorumluluk, herhangi bir sorumluluğu üzerine alma yeteneği sonra da kendi öz çabalarıyla ödevini yerine getirme gücüdür.[86] Ahlaki düzende insan, ister kurala uyarak, isterse onu çiğneyerek olsun, kendi hesabına herhangi birisini seçebileceği birçok imkân alanı içerisinde var olur. Bu imkân alanı da insanın sorumluluk kapsamı içerisine giren davranış ve eylemlerinin konusudur.[87] Ahlakilik bir anlamda iyi olma isteğidir. İyi olma isteğini temel tavır olarak seçmiş, ahlakiliği istek, tavır, davranış ve eylemlerinin ilkesine dönüştürmüş olan insanlar ahlaki yetkinliğe ulaşabilir. Kişi, ahlaki yetkinliği sayesinde faili olduğu eylemin gerekçelerinin hesabını verebilir ve kararlarında yalnızca kendisinin değil, birlikte yaşadığı insanların da sorumluluğunu alabilecek bir karaktere sahip olur.[88]

Sorumluluk en genel tanımıyla görev ve yetki bilincidir. Bu bilinç onun yaşadığı dünya içerisinde yaşamını çevreleyen her şeye karşı gösterdiği tavırdır. Dolayısıyla sorumluluk bilinci insanlara hayat boyu bir takım ödevler yükler. Bu ödevler, insanın insana, insanın çevreye ve diğer varlıklara ve insanın Tanrıya karşı yerine getirmekle yükümlü olduğu davranış

---

86 Salih Yalın, "Ahmet Hamdi Akseki'de Ahlaki Sorumluluk", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 38, (2015), 210.

87 M. Abdullah Draz, *Kur'an Ahlakı*, çev. Emrullah Yüksel ve Ünver Günay, (İstanbul: İz Yayınları, 2002), 106.

88 Annemarie Pieper, *Etiğe Giriş*, çev. Veysel Atayman ve Gönül Sezer, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 48.

ve fiillerdir. İnsan, inancının gereği olarak inandığı dinin sorumluluklarını üstenir. Bu anlamda insanın Tanrıya karşı çeşitli sorumlulukları vardır. Bu, kul olma görevini yerine getirme sorumluluğudur. Çevrenin ve diğer varlıkların korunması ise varlık bilincinin verdiği sorumluluktur. Toplum içeresinde yaşamanın gereği olarak insanın diğer insan ve gruplarla ilişkilerindeki eylemlerinin farkındalığının karşılığı olarak toplumsal ve ahlaki sorumlulukları da vardır.

İşte yardım etmekte bu sorumluluğun bir parçası olmaktadır. İnsan, ister çevre bilinciyle, ister toplumsal bilinçle, ister vicdani ve duygusal bilinçle ve isterse dinî bilinçle olsun bir şekilde yardım etme eylemine girer. Ahlaki sorumluluk için iyilik ve kötülüğün bilinmesi gerekir. Yardım etme davranışı ahlaki açıdan övmeye/övülmeye layık bir eylemdir. Bu eylem, dinî, sosyal ve kültürel olarak hoş karşılanmakta ve desteklenmektedir. Dinde olduğu gibi örf, adet ve geleneklerde yardım etme davranışı hep iyi, güzel ve erdemli insanın özellikleri olarak yer alır. Öyleyse hayırseverlik ahlaki bir değerdir ve ahlaki sorumluluğun bir gereğidir. İlahi bir emir olmanın yanı sıra toplumsal yardımlaşma ve dayanışma, sosyal adalet ve eşitlik adına paylaşmak, yardım etmek aynı zamanda ahlaki bir sorumluluktur.

5. Hayırseverliğin Kurumsal Boyutu

Türk kültürü ve tarihinde hayırseverlik her zaman toplumsal yaşamın önemli bir parçası olmuştur ve tarih boyunca bu tür faaliyetleri misyon edinmiş bazı sosyal kurumların varlığı güçlü bir biçimde hissedilmiştir. Temelde kolektivist eğilimlere sahip olan toplumlar arasında görülen bu özellik Türk toplumunun da belirgin özellikleri arasında yer alır. Dayanışma, bağlılık ve yardımlaşma gibi normların güçlü olduğu bu toplumlarda özgeci davranışlar ve hayırseverlik faaliyetleri toplumun faydası ve iyiliği için önemli olduğu kadar bu tür normların güçlenmesinde ve bireylere aktarılmasında kayda değer bir sosyal sermaye unsuru olarak görülür.[89]

Hayırseverlik kültürünün günümüze aktarılmasında büyük önem arz eden bu kurumların başında Ahilik ve vakıflar gelmektedir. Bu tür kurumların ele alınması ve çalışma konusuna dâhil edilmesi, hayırseverlik faaliyetlerinin hem Türk toplumundaki öneminin anlaşılması hem de İslami öğreti ve dinî kültürle ne kadar kaynaşmış olduğunun belirtilmesi açısından büyük önem arz etmektedir.

---

89 Kıyak, "İslam'ın Yardımlaşma ve Dayanışma Prensibinin Sosyal Hayata Aksettirilmesinde Ahiliğin Rolü: Fütüvvetnâmeler Ekseninde", 2495-2498.

Hayırsever veya gönüllü kuruluşlar Batı dünyasında oldukça yeni icatlar olsalar da herhangi bir üçüncü sektör kuruluşunun özelliklerine sahip olan ve ilk kez yedinci yüzyılda kurulan Müslüman vakıfları, modern hayırsever gönüllü kuruluşların öncüleri olarak yüzlerce yıl boyunca Müslüman toplumların gerek içinde gerek dışında sosyal gelişimi ve insan güvenliğini sağlayan kurumlar olmuşlardır.[90]

5.1. Ahilik

Bazı akademik yazılarda ve halk dilinde bir esnaf kuruluşu olarak tanıtılıp bilinse de aslında tarihsel ve sosyal anlamda önemli fonksiyonlara sahip bir teşkilattır. Özünde yardımlaşma ve dayanışma ruhunu taşıyan, toplumsal birliği ve toplumsal yapıyı yeniden tesis eden bu teşkilat beraberinde tasavvuf düşüncesini de içine alan çok fonksiyonlu bir kurum olma özelliği gösterir.[91]

Ahi kelimesi Türkçe akı kelimesinden gelmektedir. Akı, eskiden Türklerin yiğit, cömert ve yardımsever olarak adlandırdıkları insan tipine verdikleri bir isimdir. Bu cömert ve yardımsever kişilerin mesleğine ise akılık adı verilmiştir. Akı ismi tarihi süreçte kelimenin kullanımları ve dönüşümü sonucunda (bugün de bilinen ve tanınan adıyla) ahi kelimesi olarak günümüze gelmiştir.[92]

Kurumsal olarak Ahilik, "birbirini ve işini seven-sayan, fakiri fukarayı gözeten, onlara yardım eden ve her türlü ihtiyacını karşılayan, çalışmayı ibadet kabul eden ve ahlâkî ilkelere bağlı bir şekilde esnaf ve sanatkârlık yapanların bağlı olduğu teşkilat olarak tanımlanabilir".[93]

Ahilik teşkilatının temel ilke ve kurallarını oluşturan fütüvvetnameler ise fütüvvetin amacının, esaslarının, ilkelerinin ve özelliklerinin yer

---

90 Hasan, "Çoğunluğu Müslüman Olan Ülkeler, Hayırseverlik ve İnsan Güvenliği: Kavramlar ve Bağlamlar", 27.

91 Necmettin Özerkmen, "Ahiliğin Tarihsel-Toplumsal Temelleri ve Temel Toplumsal Fonksiyonları-Sosyolojik Yaklaşım", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 44/2, (2004), 59.

92 Abdulbaki Gölpınarlı, "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları", *İktisat Fakültesi Mecmuası*, 11, 1-4, (1950), 6.; Ünver Günay, "Dini Sosyal Bir Kurum Olarak Ahilik", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10, (1998), 70.; Muhammet Kemaloğlu, "Anadolu'da İlk Esnaf Teşkilatı", *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 6/12, (2013), 256.

93 Metin Elkatmış ve Murat Demirbaş "Ahi Evran Velinin Düşüncelerinin Demokrasi Kültürüne Yansımaları", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 8/3, (2013), 722.

aldığı yönetmelik görevi gören eserlerdir.[94] Fütüvvetnameler hem ticari hem de sosyal yaşamı düzenler nitelikte özelliklere sahiptirler. Emanete sahip çıkmak, yalan söylememek gibi bazı kuralların yanı sıra, alış-veriş ilişkilerinde alıcılara zarar verecek tutumların önüne geçilmesini sağlayacak ticari ilkeler de mevcuttur. [95]

Ahiliğin genelde ekonomik ve sosyal olmak üzere iki işlevi vardır. Eğitim ile ilgili faaliyetler sosyal işlevlerinin başında gelmektedir. Mesleki ve ahlâkî olmak üzere iki türlü eğitim faaliyeti yer almaktaydı. Meslek eğitimi iş yerinde ve atölyelerde verilen uygulamalı bir eğitimi kapsamaktadır. Bu eğitimde çırak ustasına bakar, onu izler ve işi öğrenir. Usta ise çırağına, sanatını en ince ayrıntısına kadar öğretmekle yükümlüdür. Ahlâkî eğitimde ise insanlık, dürüstlük, cömertlik, yardımseverlik gibi toplumsal ahlak, edebiyat, tarih, tasavvuf, musiki, Kur'an okuma dersleri verilmekteydi.[96] Öte yandan, mesleki sorunları çözme ve yönetim yeri işlevleri yanında fakirlerin ve yolcuların yedirilip içirilmesini sağlamak, yolda kalmışların, şehre gelen yabancıların ve kimsesizlerin yardımına koşmak ve konaklamalarına yardımcı olmak gibi sosyal yardım işlevi de vardır.[97] Bu yönüyle ahilik, günümüzdeki sosyal yardım kuruluşlarının devlet dışında ve devletin katkısı olmaksızın sivil toplum örgütü mantığıyla işlev görmüştür diyebiliriz.

Ahilik kültüründe toplumun refahı ve sosyal sorumluluk, önemli ve öncelikli bir ilke olarak kabul edilmiştir. Yeterli ve kaliteli mal ve hizmet üretimi bu kültürün önemli unsurlarıdır. Ahi için üretim sadece bir kazanç yolu değil işçi, işveren ve müşteri üçlüsü arasında adil ve insani bir paylaşım anlamı taşır. Kazanç, bencilce bir kâr dürtüsü ve acımasız bir rekabet anlayışıyla değil, toplumun ihtiyaç duyduğu mal ve hizmetleri sağlamaya yöneliktir.[98]

---

94 Sabri F. Ülgener, *Zihniyet ve Din, İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*, (İstanbul: Derin Yayınları, 2006), 89.

95 Oktay Güvemli, *Türk Devletleri Muhasebe Tarihi*, 1.cilt, (İstanbul: Avcıol Basım-Yayın, 1995), 399.

96 Özerkmen, "Ahiliğin Tarihsel-Toplumsal Temelleri ve Temel Toplumsal Fonksiyonları-Sosyolojik Yaklaşım", 74.; Adnan Mahiroğulları "Selçuklu/Osmanlı Döneminde Kurumsal Bir Yapı: Ahilik/Gedik Teşkilatı ve Sosyo-Ekonomik İşlevleri", *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, 54/1, (2008), 148.

97 Günay, "Dini Sosyal Bir Kurum Olarak Ahilik", 72.; Mahiroğulları "Selçuklu/Osmanlı Döneminde Kurumsal Bir Yapı: Ahilik/Gedik Teşkilatı ve Sosyo-Ekonomik İşlevleri", 148.

98 Hasan Arslan, "Küresel Gelişmeler Işığında Ahiliğin Günümüze Yansımaları ve Yeniden Etkin Hale Getirilmesi", *2. Uluslararası Ahilik Sempozyumu*, 2.cilt, Ahi Evran Üniversitesi, Ahi-

Ahilik felsefesi ve prensibinde insan merkezli anlayış yer almaktadır. Ahilik, Türklere özgü örfler, adetler, misafirperverlik anlayışı, dayanışma, yardımlaşma duyguları etrafında toplumsal yapıya en büyük katkısını insan anlayışı üzerine inşa etmiştir. Dolayısıyla ahiliği ve onun toplumsal, kültürel ve ekonomik işlevlerini anlamak, Türk kültürünün hayırseverlik ile ilgili temellerini anlamak demektir.

5.2. Lonca Teşkilatı

Kısa adıyla esnaf örgütleri olarak isimlendirilen lonca teşkilatlanması, Osmanlı Devleti döneminde sınırların genişlemesi ve değişen iktisadi yapı ile birlikte gayrimüslim grup ve kesimlerin Osmanlı ticaretinde yer alması ve Ahilik teşkilatının giderek yetersiz kalması gibi nedenlere bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Ahilik teşkilatı sadece Müslümanların oluşturduğu bir örgütlenme idi. Farklı dinlere mensup kişi ve kesimlerin esnaf ve zanaatkârlık alanlarında giderek yaygın şekilde faaliyet göstermeleri ve bu gayrimüslim kesimin arz ve talepleri yeni bir teşkilatlanma sistemi olarak Locaların doğuşuna zemin hazırlamıştır. Yani lonca teşkilatı gayrimüslim ve Müslüman esnafların oluşturdukları bir teşkilat olmuştur.[99]

17. yüzyılda İstanbul'daki loncaların üyelerinin %57,9'u Müslüman, %24,4'ü Hristiyan, %1,4'ü Yahudi ve %16,3'lük kısmı ise diğer gayrimüslim esnaf ve zanaatkârlardan oluşmaktaydı.[100] Osmanlı döneminde loncaların bazı yardım sistemleri geliştirdikleri görülmektedir. Yardımların önemli bir kısmı için o dönemlerde sandık diye tabir edilen bir yardım sistemi ile yapılmaktadır ki, bunu loncaların kendilerine ait ilk yardım organizasyonu olarak değerlendirmek mümkündür. Loncaların kurdukları sandıklara, orta sandığı veya tevaün sandığı adı verilmiştir. Sandıkların gelir kaynakları esnaf ve zanaatkârların ödeme imkân ve gücüne bağlı olarak haftada veya ayda bir toplanan bağışlardan ve çıraklıktan ustalığa terfi alanların teşkilata ödedikleri paralardan sağlanıyordu. Sandık yardımları lonca teşkilatının üyelerine hizmet için kullanılmakta idi. Yaşlılık dolayısıyla işini terk etmek zorunda kalmışların geçimlerini sağlamak, hasta ve çeşitli sağlık sorunları olan usta, çırak ve kalfalar ve ayrıca onların benzer

---

lik Kültürünü Araştırma ve Uygulama Merkezi, Kırşehir/Türkiye, (Ankara: SFN Televizyon Tanıtım Tasarım Yayıncılık, 2012), 995.

99 Oktay Güvemli, *Türk Devletleri Muhasebe Tarihi*, 2.cilt, (İstanbul: Avcıol Basım-Yayın, 1998), 69.

100 Halil Emre Akbaş vd., "Osmanlı Devletinde Lonca Teşkilatı Yapısı ve Yönetim Düşüncesi İle Karşılaştırılması", *Muhasebe ve Finans Tarihi Araştırmaları Dergisi*, (Eylül 2018 Özel Sayı), 174.

durumlardan muzdarip olan yakın çevreleri ve ailelerinin ihtiyaçlarını karşılamak için bu sandıktan faydalanılmaktaydı.[101]

5.3. Vakıflar

Arapça bir isim olan vakıf kelimesi sözlükte "durma, durdurma, hareketten alıkoyma, hapsetme, dinlendirme, alıkoymak" anlamlarında kullanılmaktadır. Terim olarak anlamı ise bir malın sahibi tarafından dinî, sosyal ve hayrî bir gayeye ebediyen tahsisi şeklinde tanımlanmaktadır. Taşınır veya taşınmaz mallarını toplumun yararına tahsis edenlere vakıf vakfedilen şeye mevkuf adı verilmektedir.[102] Kısacası vakıf, herhangi bir mal veya mülkün toplum yararına bağışlanması anlamına gelmektedir.

Günümüzde hayırseverlik, yardımseverlik, diğergamlık, sadaka, vakıf gibi kavramlarla ifade edilen yardımlaşma duygu ve düşüncesi hiç şüphesiz insanın varoluşu kadar eskidir. İnsanın yaratılışından gelen benzer bir takım özellikler dini veya insani ya da her iki düşünce yapısının birlikteliği ile farklı bölgelerde ve toplumlarda uygulama alanı bulmuştur. İnsanlık tarihi boyunca kimi zaman ferdi bir teşebbüs kimi zaman da kurumsallaşarak karşımıza çıkan bu hayır veya yardımlaşma kurumlarına ilahi dinlerden pagan inanç sistemlerine kadar toplumların çok geniş bir kesiminde rastlamak mümkündür. Faklı din ve toplumlarda farklı şekillerde ve farklı isimlerle karşımıza çıkan iyilik ve yardımlaşma duygusu İslam vakfının menşeini başka din ve kültürlerde arayanlar için bir dayanak noktası olmuştur. Bazı araştırmacılar bu müessesenin ilk çekirdeğini İslam öncesi Arap geleneklerinde, Babil hukukunda, Roma ve Bizans hukukunda ya da Budizm'de olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bazıları ise bunların İslam vakıflarının gelişmesi üzerinde tesiri olabileceğini ifade etmişlerdir. İslam kültür ve tarihindeki vakıf müessesesi, bütün bu kültürden ve hukuk sistemlerinin bazı unsurlarını almış olması muhtemeldir. Ancak şurası da bir gerçektir ki, menşei veya elde ettiği birikim ne olursa olsun yeni hali ile ortaya çıkan vakıf, bir İslam müessesesi

---

101 Sait Dilik, "Sosyal Güvenliğin Tarihsel Gelişimi", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 43, 1, (1998), 62.

102 Ali Açıkel ve Abdurrahman Sağırlı, *Osmanlı Döneminde Tokat Merkez Vakıfları-Vakfiyeler*, Cilt I, Yayın No.17, (Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2005), 1.; Tahsin Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları, Kanuni Dönemi Üsküdar Örneği*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003), 1.; Hüseyin Çınar ve Miyase Koyuncu Kaya, *Vakıflar Kaynakçası*, (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2015), 3-4.

hüviyetini almış ve İslam ülkelerinde meydana gelen toplumsal değişmelerde müspet olduğu kadar, bazı dönemlerde de menfi izler bırakmıştır.[103]

Yardımseverliğin bir aracı olan vakıfların İslam dünyasında ilk kez ne zaman ortaya çıktıklarını gösteren herhangi bir yazılı belge veya başka bir kanıt yoktur. İslam dünyasının ilk yıllarındaki vakıf kurma geleneğinin kökenleri daimi ve somut kanıtlardan ziyade tahmini yorumlara dayandırılır. Buna göre, İslam geleneğindeki ilk vakfı Hz. Peygamber kurmuştur. Bir diğer görüşe göre ise ilk vakıf fikri Hz. Ömer'den çıkmıştır. Vakıflardan bahseden eski yazılı belgelere göre ise vakıfların 8. yüzyılın sonları ve 9. yüzyılın başlarında ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.[104]

İslam dünyasının hemen hemen her döneminde her bölge ve her kentinde mevcut olan vakıflar, küçük ölçekli yardım kuruluşlarından halkın refahı ile ilgili büyük projelere, cami ve medreseden tutunuz yol ve köprülerin, mahalle çeşmelerinin inşasına kadar her şeye aracılık ederlerdi. Yine aynı şekilde vakıfların bağış ve yardımlarından (hayırseverliğinden) yoksullar, dervişler, âlimler, öğrenciler ve aile üyeleri de yararlanırlardı.[105]

İslam kültür ve geleneğinin Türklerin vakıf oluşturmasında önemli katkılarının ve etkilerinin olduğu bir gerçektir. Ancak Türklerin İslamiyet'i kabul etmesinden önce de Türklere ait olan bazı vakıfların varlığı bilinmektedir. Türk kültürü ve tarihinde ilk vakıf izlerine Uygur Türklerinde rastlanır. Bazı Batılı arkeolog ve bilim insanlarının özellikle Uygur Türklerinin yaşamış olduğu bölgelerde yaptıkları kazı ve araştırmalar sonucunda edebî, iktisadî, tıbbî ve idarî metinler, vakfiye, vasiyetname gibi vesikalarla hususi mektuplara rastlanılmıştır. Doğu Türkistan'da yapılan kazılarda ele geçirilen vakfiyeler Türklerdeki ilk vakıf hüviyetini teşkil etmektedir.[106]

---

103 Bahaeddin Yediyıldız, "Vakıf/Tarih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XLII, (2012), 480.; Çınar ve Kaya, *Vakıflar Kaynakçası*, 4.

104 Amy Singer, *Osmanlı'da Hayırseverlik Kudüs'te Bir Haseki Sultan İmareti*, çev. Dilek Şendil, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2004), 18.; Açıkel ve Sağırlı, *Osmanlı Döneminde Tokat Merkez Vakıfları-Vakfiyeler*, 1.

105 Singer, *Osmanlı'da Hayırseverlik Kudüs'te Bir Haseki Sultan İmareti*, 4-5.

106 Adnan Ertem, "Osmanlıdan Günümüze Vakıflar", *Vakfılar Dergisi*, S.36, (Aralık, 2011), 32-33.;, H. Ömer Özden, "Türk Vakıf Kurumunun Duygusal ve Felsefî Temelleri", *Erzurum Vakıflar Bölge Müdürlüğü ve Atatürk Üniversitesi Kalkındırma Vakfı, 20. Vakıf Haftası Paneli*, Erzurum, (Mayıs-2003), 341.

Günümüze kıyasla eski dönem Türk vakıf sistem ve kültürünün temelinde, iktisadi saikten çok duygu, maneviyat aramak gerekmektedir. Türk kültür ve düşüncesinin önemli değerleri olan Hacı Bektaş-ı Velî, Mevlânâ, Yunus Emre ve Ahmet Yesevî gibi şahsiyetlerin de sıkça vurguladıkları insana ve tüm varlıklara duyulan sevgi Türk vakıf geleneğinin temel düşüncesini yansıtmaktadır. Tanrı'ya, insana ve tüm varlıklara duyulan bu sevgi Türk vakıf düşünce ve anlayışının esasını teşkil eder.[107]

İslam dünyasında vakıf kurma hayırseverliğin resmi biçiminin başlıca yolu olarak büyük kabul görmüştür. Kuruluşları ve işletilme biçimleri ile ilgili sıkı yasal kısıtlamalara rağmen vakıflar, dönüşerek/evirilerek gayet esnek ve koşullara uyum sağlayabilen kurumlar halini almışlardır. Yaygın kabul görmeleri kısmen salt bir yardımseverlik aracı olmalarının yanında kurucularının başka hedeflerine ulaşmalarını sağlamada yardımcı olmasından kaynaklanmıştır. Bundan dolayı vakıflar bugünün Müslüman toplumlarında da varlıklarını sürdürmektedirler ve vakıf kurma ile ilgili yasal düzenlemeler çoğu yerde anayasaların ve devletlerin hukuk sistemlerinin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir.[108]

Osmanlı döneminde vakıflar mal ve mülk sahibi olan Müslüman erkekler ve kadınlar için gönüllü hayırseverlik yapmanın her yerde mevcut ve belli kuralları olan birer aracıydılar. Bununla birlikte Osmanlı Hanedanı'nın üyeleri de hayır işlerini himaye etmek konusunda etkindiler. Bugün bile pek çok şehirde örneklerine rastladığımız vakıf ve imaretler Osmanlı saltanatının birer vasiyetnameleri gibidirler. Cami, medrese, hastane, tekke, imaret, kervansaray, kütüphane, çarşı, hamam ve büyük külliyeler kent mekânlarının önemli unsurları olarak bugün bile varlığını devam ettirmektedir. Özellikle Hürrem Sultan'ın yaşadığı döneme gelindiğinde Osmanlı'da vakıf kurma geleneği iyice yerleşmiş olup, hanedanın zenginliği ileri gelenlerin hırsı ve de halkın beklentileri ile iyice güçlenmiştir.[109]

Vakıflar sadece Türk İslam dünyasında hayır ve yardımlaşmanın sağlam temellerini atmakla kalmamış, aynı zamanda toplumun kültürel ve eğitimsel gelişimlerinde de anahtar rol oynamıştır. Örnek olarak Türkiye'de yaşayan azınlıklara ait ibadethaneler, kiliseler, havralar, manastırlar, okullar, yetimhaneler, dispanserler, hastaneler gibi cemaat vakıfları verilebilir. Ancak Müslüman olmayan Osmanlı vatandaşlarına ait müessese-lerin tümü padişah fermanıyla kurulmuştur. Bu bakımdan diğer İslami

---

107 Özden, "Türk Vakıf Kurumunun Duygusal ve Felsefî Temelleri", 344.

108 Singer, *Osmanlı'da Hayırseverlik Kudüs'te Bir Haseki Sultan İmareti*, 18-19.

109 Singer, *Osmanlı'da Hayırseverlik Kudüs'te Bir Haseki Sultan İmareti*, 5.

vakıflardan farklılık arz ederler. İslami vakıflar bir vakfeden tarafından vakfiye ile kurulur ve şer'i mahkemelerce de tasdik edilirdi. Cemaat vakıfları teknik olarak tam anlamıyla vakıf değildir. Belli bir malın belli bir gayeye tahsisi vardır ve anonim olarak kurulmuşlardır. Vakıflar, hayır ve yardımlaşmanın temelini atmakla kalmamış aynı zamanda toplumun kültürel ve eğitimsel gelişimlerinde de önemli rol oynamıştır. Vakıflarca verilen yardım ve hizmetlerde ırk ve din ayrımının gözetilmemesi toplumsal eşitliğe ve dayanışmaya katkı sağlamıştır.[110]

Vakıfların eğitsel alana yönelik en önemli katkıları medreselere olmuştur. Medreselerin çoğu vakıflar sayesinde kurulmuş ve birçoğu da vakıflar aracılığıyla maddi olarak desteklenmişlerdir. Cumhuriyet döneminde de vakıfların eğitim faaliyetlerine katkılarının devam ettiği görülmektedir. Cumhuriyet döneminde kurulan 5411 yeni vakfın 2250'sinin amaçları arasında eğitim yer aldığı; bunlardan 1500 tanesinin burs, kırtasiye yardımı ve öğrenci yurtları gibi eğitim ve öğretim faaliyetleri yürüttüğü tespit edilmiştir.[111]

Osmanlıdan (özellikle Kanuni döneminden) Cumhuriyete vakıfların faaliyet alanları genişlemiş ve vakfiye benzeri belgeler incelendiğinde vakıfların;

- Eğitim ve öğretim hizmetleri,
- Kültür hizmetleri,
- Yapım, bakım ve yenileme hizmetleri,
- Din hizmetleri,
- Sağlık hizmetleri,
- Hayri ve sosyal yardım hizmetleri,
- Güvenlik hizmetleri,
- Ulaşım hizmetleri,
- Temizlik hizmetleri,
- Turizmi teşvik mahiyetindeki hizmetler,
- Ekonomik hizmetler,
- Şehircilik hizmetleri,

gibi birçok hizmet alanlarında etkin rol üstlendikleri ve görev icra ettikleri görülmektedir.[112]

---

110 Suat Ballar, "Önsöz", *Eski Vakıflar Günümüze Ulaşan Uygulamaları ve Çözümleri*, der. Suat Ballar, (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2001), 5.

111 Cuma Atabay, "Vakıflar Genel Müdürlüğü Eğitim Hizmetleri", *Vakıf Medeniyeti 2011 Yılı Eğitim Sempozyum Kitabı*, (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2012), 100.

112 Bkz. Adnan Ertem, "Osmanlıdan Günümüze Vakıflar", *Vakfılar Dergisi,* 36, (Aralık-2011),; Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları, Kanuni Dönemi Üsküdar Örneğ*i.

Kökeninde öncelikle Allah rızası, yardım etme, koruma ve esirgeme duygusu, insanlık sevgisi bulunan vakıflar yetimlerin, dulların, kimsesiz çocukların ve yoksulların korunması; yollar, kaldırımlar, köprüler, limanlar, barınaklar, kemerler, su yolları, çeşmeler, okullar, kütüphaneler, camiler, mescitler ve hastanelerin yapımı ile bunların bakım ve onarımları; evcil ve doğa hayvanlarını koruma gibi birçok hizmeti sergileyen kültür ve tarihimizin önemli sosyal kurumlarından biridir.

Vakıf dışında düşünüldüğünde ülkemizde, batıdakilerine benzer sivil toplum örgütlenmelerinin gelişimi oldukça yakın zamanlara dayanmaktadır. Bunun sosyal ve siyasal yapı, çoğulcu, demokratik ve sivil hakların elde edilmesinin geç dönemlere tekabül etmesi vb. daha pek çok şekilde sıralanabilecek çeşitli sebeplere dayandırılması mümkündür.

Türkiye'de STK'ları işlevleri, aktivite alanları, kuruluş amaç ve şekillerine göre çeşitli gruplar içerisinde sınıflandırmak mümkündür. Buna göre Türkiye'deki STK'ları; sendikalar, işveren kuruluşları, hizmet ve üretim birlikleri, yerel ve ulusal idari birlikler, kooperatifler, esnaf ve sanatkâr örgütlenmeleri, politik ilgi grupları, sağlık sorunları ve hizmetlerine yönelik örgütlenmeler, çevre ve hayvan koruma birlikleri, dinsel ilgi grupları, gönüllü yardım organizasyonları, ticari birlikler, şeklinde gruplandırmak mümkündür.[113]

Türkiye'de STK'ların sayısında zaman içinde büyük artışların olduğu, ivme kazandığı görülmektedir. Şöyle ki 90'lı yıllarda ülke nüfusu dikkate alındığında Türkiye'de faal olan STK'ların sayısının batı demokratik ülkelerine göre çok yetersiz kaldığı görülmektedir. Bu farklılık Avrupa'da özellikle İsveç ile karşılaştırıldığında daha net bir şekilde görülmektedir. İsveç'te örgütsüz olmak ayıp sayılırken ve her İsveçli en az dört derneğe üye olurken ülkemizde 860 kişiye bir dernek düştüğü rapor edilmiştir.[114]

2000'li yıllar ve sonrası dönemlerde STK'laşmada önemli yol alındığı bazı araştırma raporlarında görülmektedir. Örneğin, Vakıflar Genel Müdürlüğü ile Dernekler Dairesi Başkanlığı'nın web sitelerinde yayınlanan istatistiklere göre, Ocak 2016'da Türkiye'de 108.748 dernek ve 5.014 yeni vakfın faaliyet gösterdiği; vakıfların en fazla eğitim ve sosyal yardım, derneklerin ise mesleki dayanışma, sportif faaliyetler ile din

---

113 Mustafa Talas, "Sivil Toplum Kuruluşları ve Türkiye Perspektifi", *TÜBAR*, 29, (2011), 396.; Aydın Gönel, *Önde Gelen STK'lar Araştırma Raporu*, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, (İstanbul: Myra Yayıncılık, 1998), 5-10 .

114 Ahmet Erol, *Demokrasi, Örgütlenme Özgürlüğü ve İsveç Örneği*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1995), 63.

hizmetlerinin geliştirilmesine yönelik alanlarda çalıştıkları tespit edilmiştir.[115] Yine bazı raporlar da ise Türkiye'de önceki yıllara kıyasla sivil toplum üyeliğine olan ilgide önemli bir artış olduğu gözlemlenmektedir. Çeşitli derneklere üye olan kişi sayısının 9 yılda 5,3 milyondan 10 milyona çıktığı, yani iki kat artış gösterdiği belirtilmektedir. Ancak bu rakamın nüfusun sadece %13'ünü oluşturduğu düşünüldüğünde sivil topluma katılım açısından bir değerlendirme yapıldığında bu oranın AB ülkeleri ortalamasının oldukça gerisinde kaldığı görülmektedir.[116]

6. Günümüz Hayırseverlik Faaliyetlerinde Dinin Rolü ve Görünürlüğü: Akademik ve Kurumsal Araştırma Raporlarından Örnekler

Hayırseverlik ve yardım etme konusunu dindarlık boyutuyla ele alıp incelemeye çalışan Ali Ayten "Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü" başlıklı araştırmasında yardım etme davranışı, dindarlık ve empati ilişkisi ekseninde dinin başkalarını anlama ve muhtaç insanlara yardım etme konusunda ne tür motivasyonlar sunduğu ve bu motivasyonların bireyler üzerinde gerek empatik eğilim, gerekse başkalarına yardım etme noktasında nasıl bir tesirinin olduğunun tespitini yapmaya çalışmıştır. Bu araştırmada cinsiyet, yaş, meslek ve eğitim durumu gibi demografik niteliklerin yardım etme, dindarlık ve empatik eğilim değişkenleriyle olan ilişkisi incelenmiş, araştırma sonucunda dindarlık düzeyli ile empatinin yardım etme sürecine olumlu katkısının olduğu empirik olarak ortaya konmuştur.[117]

"Türkiye'de Hayırseverlik Kültürü: Zengin Bağışçılar Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma" adlı çalışmada ise özellikle kendilerini "çok dindar" şeklinde tanımlayan zenginlerin hayırseverlik ilgi ve eylemlerinin daha çok "dinî emir ve tavsiyeyi yerine getirmek" amacına dayandığı tespit edilmiştir. Kısacası, bazı zengin hayırseverler için de din, hayırseverliğin önemli bir unsuru olarak kabul görmektedir.[118]

---

115 Vakıflar Genel Müdürlüğü (VGM), https://www.vgm.gov.tr/ (Erişim 18 Ağustos 2020).

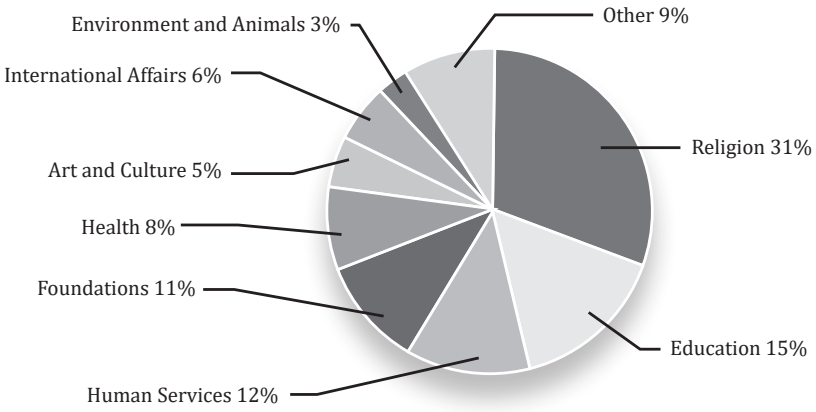
116 Tevfik Başak Ersen, "Türkiye'de STK'lar ve Son 10 yıl", Al Jazeera Türk, http://www.aljazeera.com.tr/gorus/turkiyede-stklar-ve-son-10-yil (Erişim, 01 Eylül 2020).

117 Ayten, *Empati ve Din, Türkiye'de Yardımlaşma ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*, 2013.

118 Eroğlu, *Türkiye'de Hayırseverlik Kültürü: Zengin Bağışçılar Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, 182-183.

Hayırseverlik ve dindarlık arasındaki ilişki ortaya koyan araştırmalardan biri de Türkiye Üçüncü Sektör Vakfı (TÜSEV) tarafından 2004 yılında yapılmış ve raporları 2006 yılında yayınlanmış olan bir araştırmadır. Bu araştırmada, bireylerin dinsel tutumlarına yansıdığı biçimiyle ve dindarlıklarıyla doğru orantılı olarak zekât ve fitre bağlamında daha çok bağışta bulundukları bulgulanmıştır. Yine aynı araştırmada doğrudan yapılan bağışların bağış sıralamasında başta yer aldığı ve akraba ve yakın çevrenin ise söz konusu doğrudan bağışların gittiği yerler içerisinde ilk sırayı aldığı görülmektedir.[119] Bu da, akrabaya yardım etmek konusundaki dinî emir ve tavsiyenin bireylerin üzerindeki etkisi ile açıklanabilir.

Türkiye'de durum bu iken hayırseverliğin ülkeler arasında başını çeken ABD'de bağış ve yardımların dinî ilgisinin ne derecede etkili olduğunu ABD'de bağış ve yardımların datasını tutan Giving USA'nın 2016 yılı raporunda açıkça görülmektedir.[120]



Kaynak: Giving USA Data, (2016)

Grafikte görüldüğü üzere ABD'de Hayırsever Bağış Alıcı sektörler açısından bağışların yaklaşık üçte biri dinî kuruluşlara yönlendirilmektedir. İkinci ve üçüncü en büyük alıcılar, ihtiyaç sahibi insanlara doğrudan yardım sağlayan gıda bankaları ve evsiz barınakları gibi yardım kuruluşları olan eğitim kurumları ve insan hizmetleridir. Vakıflar, bağışların

119 Türkiye Üçüncü Sektör Vakfı (TÜSEV), *Türkiye'de Hayırseverlik: Vatandaşlar, Vakıflar ve Sosyal Adalet Araştırması Sonuç Raporları*, (İstanbul: TÜSEV Yayınları, 2006).

120 Giving USA, "The 2016 Annual Report". Verilere https://givingusa.org/giving-us adresinden 13 Ocak 2018 yılında erişilmiş olup, grafiklendirilmiştir.

%10'unu, sağlık kurumları ise %8'ini toplamaktadır. Son olarak, bağışların yaklaşık %6'sı uluslararası işler için ve %5'i ise sanat ve kültür alanlarındaki faaliyetler için ayrılmıştır.

Avrupa için ise durum biraz daha farklılık arz etmektedir. Hayırseverlik, Avrupa ülkelerinde refah devleti modelinin yaygın olduğu sosyal güvenlik, sağlık hizmeti, eğitim ve kamu yararı için altyapı geliştirmek gibi sosyal sorumluluk ve sivil bilinçlenmenin yaygınlaştığı bir dönemde gelişmeye başlamıştır. Sosyal refah unsuru göz önünde daha çok tutulduğundan dinî bağışlar ABD'ye göre daha az; sivil toplum ve STK'laşma düzeyinde ise ön sırayı alan ülkeler konumundadırlar. Son zamanlarda ise Avrupa'nın hemen hemen her yerinde vakıf sektörünün geliştiği ve yaygınlaştığı görülmektedir. Buna ek olarak Avrupalı hayırsever veya bağış yapanların hayırsever portrelerinde de farklılıklar göze çarpmaktadır.[121] (CerPhi, 2015). Bu nedenle Avrupa'da dinî bağışlar ABD ve Türkiye'ye görece düşük kalmaktadır.

Doğrudan bağışlar ve dinî tutumlar arasındaki ilişkide olduğu gibi kurumsal hayırseverlik düzeyinde de benzer sonuçlar vardır. Yani, dinî tutamların kurumsal bağışlar açısından da bir etki derecesine sahip olduğu çeşitli araştırmalar sonucunda ortaya konmuştur. TÜSEV, Türkiye'de 2004 yılı itibariyle toplam 702.524.062 milyon ABD$ örgütsel bağışın 259.153.498 milyon dolarlık kısmının dinî kuruluşlara, 3.099.416 milyon dolarının ise dinî cemaat derneklerine yapıldığını ortaya çıkarmıştır.[122] 15 Temmuz 2016 yılındaki darbe girişimi sonrasında ise dinî cemaat derneklerine yapılan bağışlarda ciddi düşüler olmuş, buralara yapılan bağışlar ise çoğunlukla Kızılay, LÖSEV, Mehmetçik Vakfı, Türkiye Diyanet Vakfı, İHH gibi ulusal ve uluslararası çapta icra gören yardım organizasyonlarına yönelmiştir. Örneğin Türkiye Diyanet Vakfının son iki yılda kurban ve diğer bağışlar (zekât, fitre, sadaka vb.) kaleminde alınan bağış miktarında önceki yıllara göre %40 civarında artış olduğu yetkililerce bildirilmiştir. TDV Genel Müdürü Mehmet Savaş Polat, "Katılım Bankaları

---

121 Avrupa'da hayırseverliğin ve vakıfların tarihsel gelişimi ve seyri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Centre d'Etude et de Recherche sur la Philanthropie (CerPhi), https://www.cerphi.org., Bilgiler, 03 Mart 2018 tarihli erişimden aktarılmıştır.

122 Türkiye Üçüncü Sektör Vakfı (TÜSEV), https://www.tusev.org.tr/tr (Erişim 12 Temmuz 2020).

Birliğinin rakamlarına göre, 2020 yılı itibariyle Türkiye'nin zekât kapasitesinin 55 milyar dolar"[123] eşiğinde olduğunu deklere etmiştir.

NPsource'nin verilerine göre ABD'de Hristiyan geleneğinde kiliseye haftalık şeklinde bağışlanan yardımlar (ondalıklar) yıllık miktarıyla yaklaşık 50 milyar ABD dolarına yaklaşmaktadır. Yine aynı kaynakta, kiliselere yapılan ondalık online bağışların %32 oranında arttığı, gönüllülerin %60'nın ise kendi Kilislerine dijital ortamda maddi bağışta bulunmaya razı oldukları belirtilmiştir.[124] Charity Navigator'un 2016 yılı raporuna göre ise, tüm bağışların %32'sinin dinî kuruluşlara gittiği belirtilmektedir. Raporda, eğitim, insan kaynakları, sağlık, kamu yararı, uluslararası yardım ve çevresel koruma gibi alanlara giden yardımlar olsa da dinî kuruluşların hâlâ bağışların en önemli payını aldığı ve bunların çoğunun ise yerel ibadet yerlerine verilen bağışlardan oluştuğu bilgisine yer verilmektedir. Kiliselerin bu fonları mümkün olan en sorumlu ve faydalı şekillerde kullanması ise önemli görülmektedir.[125]

Asya kıtasında yer alan ve nüfusunun büyük çoğunluğu Müslümanlardan oluşan Pakistan ve Endonezya gibi Müslüman ülkelerde yapılan araştırmalarda da din ve hayırseverlik ilişkisi açık bir şekilde ortaya konmaktadır. Örneğin Pakistan'da yapılan bir araştırmadaki bulgular, hane halkı bağışlarının öncelikle dinî motivasyonlu olduğunu güçlü bir şekilde doğrulamaktadır. Hem genelde hem de il dağılımında bireylerin yaklaşık yüzde 90'ı hem bireylere hem de kuruluşlara bağış yapmanın ana nedeni olarak dini göstermektedir.[126] Endonezya'da da hayırseverlik olgusu dinî inanç ile kökleşmiş durumdadır. 2011 yılındaki bazı araştırmalar Endonezya'daki zekât potansiyelinin 217 trilyon IDR'ye, yani 15,6 milyar ABD dolarına ulaştığını ortaya koymaktadır. Araştırmalarda inanç temelli hayırseverliğin modern hayırseverlik anlayışıyla uyum göstermeye başlaması, farklı gruplar arasında hayırsever işbirliğinin artması

---

123 Anadolu Ajansı (AA), "Türkiye'nin zekât potansiyeli 55 milyar dolar", (Erişim 13.07.2020).

124 Nonprofitssource (NPsource,), "Online Fundraising Statistics For Nonprofits", (Erişim 15.07.2020).

125 Charity Navigator "Giving Statistics", (Erişim, 15.07.2020).

126 Pakistan Centre for Philanthropy (PCP), *The State of Individual Philanthropy in Pakistan 2016*, (Pakistan: Printed by The Army Press, Published in January, 2017), 21.

ve sivil toplumun güçlendirilmesi ile bağış katsayısının daha çok artacağı ileri sürülmektedir.[127]

Geleneksel hayırseverliğin modern dünyaya uyum süreciyle başlayan dönüşümündeki önemli bir değişim ise internet üzerinden gerçekleştirilen online bağışlardır. Bugün STK olarak nerdeyse tüm vakıf ve derneklerin internet veri tabanları vardır ve bağışların oldukça büyük kısmı online olarak gerçekleştirilmektedir. Online bağışlar ile toplanan bağış miktarları oldukça yüksek meblağlara ulaşmaktadır. Online bağış zaman, mekân ve iş yükü tasarrufu sağladığından hem bağışçı hem de bağışı alan kuruluş için daha tercih edilen bir yöntem olmuştur. Örneğin, NPsource'un verilerine göre gönüllü yardım kuruluşları 2017 yılında bir önceki yıla göre yaklaşık %28 daha fazla online bağış almışlardır. [128]

7. Sonuç

Gündelik yaşam içerisinde dinî inanç ve tutumlar, bireylerin sosyal eylemlerinin belirleyicisi ve yönlendiricisidirler. Hatta sadece eylemlerinin değil, aynı zamanda onların oluşmasına zemin hazırlayan algı ve düşüncelerin de etkileyicisidirler. İnsanların inançlarına yatkınlıkları ve yakınlıkları ise onların dindarlık düzeylerini belirlemektedir. Dindar, dininin inanç, ilke, pratik ve sembollerini içselleştirerek bunları tutum ve davranışlarına yansıtan insandır. Üç büyük ilahi din olan Yahudilik, Hristiyanlık ve Müslümanlıkta bağış ve yardım etme emir ve tavsiye edilmiş, bağışçı kişiler övgüye layık görülmüş ve sonunda büyük bir mükâfat ile ödüllendirilecekleri müjdesi verilmiştir. Buradan bakıldığında hayırsever olmanın din ve inançla ne denli yakından ilişkili olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

Çoğu araştırmada hayırsever ilgi ve eylemlerin yöneldiği, yardımların yapıldığı kesimler sıralamasında yoksullar, düşkünler ve ihtiyaç sahibi akrabalar ön sıralarda yer almaktadır. Yoksullar ve ihtiyaç sahipleri yardım yapılması gereken kişiler olarak öncelenmiştir. Bu önceliğin yoksullara verilmesinde dinî faktör temel etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle Türkiye'de yapılan araştırmalarda bağışta bulunma

---

127 Caroline Hartnell, *Philanthropy in Indonesia: A Working Paper*, *Philanthropy for Social Justice and Peace,* (February 2020), p.63-64, https://globalfundcommunityfoundations.org/wp content/uploads/2020/02/Philanthropy-in-Indonesia-Feb-2020.pdf, (Erişim 15.07.2020).

128 Nonprofitssource (NPsource,), "Online Fundraising Statistics For Nonprofits", (Erişim 15.07.2020).

nedenleri arasında pek çok etmenin yer aldığı görülmektedir. Dinî inanç ve tutumlar, empati kurma, huzur ve mutluluk psikolojisine erişmek, sosyal sorumluluk ve sosyal adalet, sosyal dayanışma ve yardımlaşma gibi unsurlar göze çarpmaktadır. Bunlar içerisinde ise dinî saik önde gelmektedir. Bunu, İslam dini inancı ile bütünleşmiş kültürel ve sosyal hayatın Türk hayırseverlik anlayış ve kültürüne yansımasının bir sonucu olarak değerlendirmek mümkündür. Çünkü İslam zekât, fitre, sadaka ve infak müessesleriyle müntesiplerine yardımseverliği öğütlemekte; bu özelliklere sahip kişileri ise Salih Kullar, Takva Sahibi Kullar şeklinde övgüye ve ödüle mazhar inanlar olarak tanımlamaktadır.

Hayırseverliğin dinî, sosyal, kültürel, psikolojik ve ekonomik yönü kadar önemli olan bir diğer temeli de onun, ahlaki ilke ve prensipler içerisinde gösterilmesi ve ahlaki sorumlulukla ilişkilendirilmesidir. Ahlak, insanın eylemlerini ve ilişkilerini düzenleyen ilke ve kurallar bütünü; sorumluluk ise bir davranışı, bir etkiyi benimsemek, kabullenmek ve ona göre tavır almak, toplumsal ve bireysel ödevleri yerine getirme çabasıdır. Hayırseverliğin dinî, kültürel ve sosyal temelleri, onun ahlaki bir ilke ve sorumluluk olarak görülmesi ve kabul edilmesinin en temel sebepleridir. İhtiyacı olana yardım etmenin toplum tarafından kabul görmesi ve desteklenmesi bunun karşıtı olarak cimrilik ve tamahkârlığın yerilmesi hayırseverliğin ahlakiliğine delalet eder.

İslam medeniyetinin önemli unsurları olarak görülen vakıflar, Türklerin de kültür ve medeniyet tarihinde önemli bir yere sahiptir. Batı dünyasının çalkantılı ve neredeyse dibe vurmuş ortaçağ karanlık dönemlerinde hayırsever faaliyetlerin ve bu faaliyetlerin önemli yürütücüleri olarak vakıfların İslam coğrafyasındaki işlevleri takdire şayandır. Günümüzde ise daha komplike çalışma sistemleriyle vakıf ve yardım kuruluşları teknolojik araçların da kullanımı ile birlikte bağışların alınması ve gerekli yerlere ulaştırılması (örneğin internet üzerinden gerçekleştirilen online bağış) yönünde çok daha hızlı ve aktif bir faaliyet sürdürmektedirler. Yardım faaliyetlerini yürüten hayırsever kuruluşlar savaşlar, depremler, sel ve su taşkınları, salgın hastalıklar gibi kriz ve acil durum dönemlerinde normalden daha fazla bir güç ve performansla görev icra etmektedirler. İnanç, azim ve sorumluluk bu hayırsever faaliyetin beslendiği temel unsurlardır.

Hayırseverliğin adeta cisimleştiği kurumlar olarak vakıflar, Türk ve İslam kültürü ve medeniyeti tarihinde önemli bir yere sahiptir ki bu da Türk-İslam egemenliğindeki Anadolu coğrafyasının bir "vakıflar

medeniyeti" olarak tanımlanmasına ve tanınmasına neden olmuştur. Vakıf ve benzeri kuruluşların İslam kültürü ile inşası ve yardımlaşmanın temel prensiplerinin İslam'ın ilke ve prensipleriyle yoğurulması vakıf ve din ilişkisini de gözler önüne sermektedir.

Kaynakça

Açıkel, Ali ve Sağırlı, Abdurrahman. *Osmanlı Döneminde Tokat Merkez Vakıfları-Vakfiyeler*. Cilt I. Yayın No.17, Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2005.

Akarsu, Bedia. *Felsefi Terimler Sözlüğü*. Ankara: Savaş Yayınları, 1984.

Akbaş, Halil Emre vd. "Osmanlı Devletinde Lonca Teşkilatı Yapısı ve Yönetim Düşüncesi İle Karşılaştırılması". *Muhasebe ve Finans Tarihi Araştırmaları Dergisi* (2018), 165-202.

Akman, Elvettin. *Yerel Yönetimlerde Sosyal Sorumluluk Örneği: Çankaya Belediyesi Örneği*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Apaydın, Yunus vd. *İlmihal II*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.

Arkonaç, Oğuz. *Psikiyatri Sözlüğü*, İstanbul: Nobel Kitapevi, 1999.

Arkonaç, Oğuz. *Psikiyatri Sözlüğü*. İstanbul: Nobel Kitapevi, 1999.

Arslan, Eda. *Bireysel Hayırseverlik: Antalya İlinde Hayırsever Kişilerin Özellikleri Üzerine Bir Araştırma*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Arslan, Hasan. "Küresel Gelişmeler Işığında Ahiliğin Günümüze Yansımaları ve Yeniden Etkin Hale Getirilmesi". *2. Uluslararası Ahilik Sempozyumu*, 2. Cilt, Ahi Evran Üniversitesi, Ahilik Kültürünü Araştırma ve Uygulama Merkezi, Kırşehir/Türkiye, Ankara: SFN Televizyon Tanıtım Tasarım Yayıncılık, 2012.

Atabay, Cuma. "Vakıflar Genel Müdürlüğü Eğitim Hizmetleri", *Vakıf Medeniyeti 2011 Yılı Eğitim Sempozyum Kitabı*, Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2012.

Aydın, Mehmet. "Manevi Değerler, Ahlak ve Bilim". *Felsefe Dünyası*, 6, (1992), 23-29.

Aytaç, Ömer. "Yoksulluk, Kentsel Sınıfaltı ve Sosyal Dışlanma: Modern Kentlerde Sınıfsal/Mekânsal Yarılma ve Suçlaştırılma Mekanizmaları". *Kentsel Yoksulluğu Yeniden Düşünmek*, ed. Ömer Aytaç, Süleyman İlhan. 65-125. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2013.

Bahadır, Abdülkerim. *İnsanın Anlam Arayışı ve Din: Logoterapik Bir Araştırma*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.

Batson, Daniel vd. *Empathy and Altruism, Handbook of Positive Psychology*. ed. C. R. Snyder. London: Oxford University Press, 2005.

Bayraktaroğlu, Serkan vd. "Kurumsal Sosyal Sorumluluk Algısının Örgütsel Bağlılığa Etkisini Belirlemeye Yönelik Bir Araştırma". *Siyaset, Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi* 2/3, (2014), 99-115.

Berger, Peter. L. *Kutsal Şemsiye*. çev. Ali Coşkun. 4. Baskı, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.

Beşer, Faruk. *İslam'da Sosyal Güvenlik*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1988.

Bolay, S. Hayri. *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*. 6. Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları, 1996.

Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. thk. 'Izzuddîn Dali, 'Imadu't-Tayyâr, Yâsir Hasen. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1436/2015.

Çınar, Hüseyin ve Kaya, Miyase Koyuncu. *Vakıflar Kaynakçası*. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2015.

Çoştu, Yakup. "Toplumsallaşma ve Din". *Din Sosyolojisi El Kitabı*. ed. Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Çuhadar, Cengiz - Çoşar, Hakan. " Ahlak ve Temel Ahlaki Kavramlar". *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*. ed. İsmail Erdoğan ve Enver Demirpolat. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019.

Dilik, Sait. "Sosyal Güvenliğin Tarihsel Gelişimi" *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 43/1, (1998), 41-80. http://dergipark.ulakbim.gov.tr/ausbf/article.

Dökmen, Üstün. *İletişim Çatışmaları ve Empati*. İstanbul: Sistem Yayıncılık, 2005.

Draz, M. Abdullah. *Kur'an Ahlakı*. çev. Emrullah Yüksel ve Ünver Günay. İstanbul: İz Yayınları, 2002.

Durkheim, Emile. *Sosyoloji Dersleri*. çev. A. Berktay. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.

Durkheim, Emile. *Toplumsal İşbölümü*, çev. Özer Ozankaya. İstanbul: Cem Yayınevi, 2006.

Durkheim, Emile. *Über soziale Arbeitsteilung: Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1988.

Ebu Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as. Sünen. thk. Yâsir Hasen, 'Izzuddîn Dali, 'Imadu't-Tayyâr. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1436/2015.

Ekinci, Oğuzhan. "Adorno, Habermas ve Rorty'de Toplumsal Dayanışma". *İnsan ve Toplum* 8/1, (2018), 1-36. https://insanvetoplum.org/sayilar/8-1/m0217.

Elkatmış, Metin ve Demirbaş, Murat. "Ahi Evran Velinin Düşüncelerinin Demokrasi Kültürüne Yansımaları". *Turkish Studies - International Periodical*

For The Languages Literature and History of Turkish or Turkic 8, 3, (2013), 719-728.

Ergül, H. Fazlı ve Kurtulmuş, Mehmet. "Sosyal Sorumluluk Anlayışının Gelişmesinde Topluma Hizmet Uygulamaları Dersine İlişkin Öğretim Elemanlarının Görüşleri". *DergiPark, Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 13/49, (2014), 221-232. http://dergipark.gov.tr/download/article-file/70545.

Eroğlu, Gültekin. *Türkiye'de Hayırseverlik Kültürü: Zengin Bağışçılar Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Erol, Ahmet. *Demokrasi, Örgütlenme Özgürlüğü ve İsveç Örneği*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1995.

Ersen, Tevfik Başak. "Türkiye'de STK'lar ve Son 10 yıl", Al Jazeera Türk, http://www.aljazeera.com.tr/gorus/turkiyede-stklar-ve-son-10-yil (Erişim, 01 Eylül 2020).

Ertem, Adnan. "Osmanlıdan Günümüze Vakıflar". *Vakfılar Dergisi* 36, (Aralık 2011), 25-65.

Gölpınarlı, Abdulbaki. "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları". *İktisat Fakültesi Mecmuası*, 11, 1-4, (1950), 3-354.

Gönel, Aydın. *Önde Gelen STK'lar Araştırma Raporu*. Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı. İstanbul: Myra Yayıncılık, 1998.

Günay, Ünver. "Dini Sosyal Bir Kurum Olarak Ahilik". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10, (1998), 69-77.

Günay, Ünver. "Toplumsal Bütünleşme ve Din". *Din Sosyolojisi El Kitabı*. ed. Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi Dersleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1993.

Güvemli, Oktay. *Türk Devletleri Muhasebe Tarihi*. 1.cilt. İstanbul: Avcıol Basım-Yayın, 1995.

Güvemli, Oktay. *Türk Devletleri Muhasebe Tarihi*. 2.cilt. İstanbul: Avcıol Basım-Yayın, 1998.

Hasan, Samiul. "Çoğunluğu Müslüman Olan Ülkeler, Hayırseverlik ve İnsan Güvenliği: Kavramlar Ve Bağlamlar". *Hayırseverlik ve İnsan Güvenliği*. çev. Ahmet Melik Aksoy. ed. Samiul Hasan. 23-61. 1. Baskı. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2020.

Hartnell, Caroline. *Philanthropy in Indonesia: A Working Paper, Philanthropy for Social Justice and Peace*, (February 2020), p.63-64, https://globalfundcommunityfoundations.org/wp content/uploads/2020/02/Philanthropy-in-Indonesia-Feb-2020.pdf, (Erişim 15.07.2020).

Hoffman, Martin L. "Is altruism part of human nature?". *Journal of Personality and Social Psychology* 40, (1981), 121-137. https://doi.org/10.1037/0022-3514.40.1.121

Hogg, Michael A. ve Vaughan, Graham M. *Sosyal Psikoloji*. çev. İbrahim Yıldız ve Aydın Gelmez, 2. Baskı. Ankara: Ütopya Yayınları, 2014.

Hotamışlı, Mustafa vd. "Kurumsal Sosyal Sorumluluk Bilinci: Afyon Kocatepe Üniversitesinde Karşılaştırmalı Bir Araştırma". *DergiPark, Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 9/34, (2010), 280-299. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/70236

İbn-i Haldun, Mukaddime. haz. Süleyman Uludağ. 3. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.

Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'an'da İki Zıt Karakter: Şuh (Bencillik) ve Îsâr (Özgecilik)". *Akademik Araştırmalar Dergisi* 21, (2004), 125-137.

Kemaloğlu, Muhammet. "Anadolu'da İlk Esnaf Teşkilatı". *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 6/12, (2013), 253-266.

Kılıç, Recep. *Ahlakın Dini Temeli*. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

Kıyak, Abdulkadir. "İslam'ın Yardımlaşma ve Dayanışma Prensibinin Sosyal Hayata Aksettirilmesinde Ahiliğin Rolü: Fütüvvetnâmeler Ekseninde". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/5, (2017), 2494-2511.

Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.

Mahiroğulları, Adnan. "Selçuklu/Osmanlı Döneminde Kurumsal Bir Yapı: Ahilik/Gedik Teşkilatı ve Sosyo-Ekonomik İşlevleri". *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi* 54/1, (2008), 139-154. https://dergipark.org.tr/tr/pub/iusskd/issue/899/10100

Müslim b. el-Haccâc. thk. Yâsir Hasen, 'Izzuddîn Dali, 'Imadu't-Tayyâr. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1437/2016.

Ostrower, Francie. *Why the Wealthy Give: The Culture of Elite Philanthropy*. United Kingdom: Princeton University Press, 1995.

Özcan, Tahsin. *Osmanlı Para Vakıfları, Kanuni Dönemi Üsküdar Örneği*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003.

Özden, H. Ömer. "Türk Vakıf Kurumunun Duygusal ve Felsefî Temelleri". *Erzurum Vakıflar Bölge Müdürlüğü ve Atatürk Üniversitesi Kalkındırma Vakfı. 20. Vakıf Haftası Paneli*, Erzurum, (Mayıs-2003), 339-349. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/31916

Özerkmen, Necmettin. "Ahiliğin Tarihsel-Toplumsal Temelleri ve Temel Toplumsal Fonksiyonları-Sosyolojik Yaklaşım". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 44/2, (2004), 57-78.

Özgener, Şevki. *İş Ahlakının Temelleri*. İstanbul: Nobel Yayınevi, 2004.

Özüpek, M. Nejat. *Kurum İmajı ve Sosyal Sorumluluk*, (Konya: Tablet Basım Yayın, 2005), 8.

Payton, Robert L. and Moody, Michael P. *Understanding Philanthropy: Its Meaning and Mission (Philanthropic and Nonprofit Studies)*. First Edition. Bloomington, Indiana. US: Indiana University Press, 2008.

Pakistan Centre for Philanthropy (PCP). *The State of Individual Philanthropy in Pakistan 2016*, Pakistan: Printed by The Army Press, Published in January, 2017.

Peltekoğlu, Filiz. *Hakla İlişkiler Nedir?*. 2. Baskı. İstanbul: Beta Yayınları, 2001.

Pieper, Annemarie. *Etiğe Giriş*. çev. Veysel Atayman ve Gönül Sezer. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.

Raiborn, Cecily vd. "Corporate Philanthropy: When is Giving Effective?". *The Journal of Corporate Accounting & Finance* Nov./Dec., (2003), 47-54. https://doi.org/10.1002/jcaf.10217

Rogers, Carl R. "Empatik Olmak, Değeri Anlaşılmamış Bir Varoluş Şeklidir". çev. F. Akkoyun. *Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 16/1, (1983), 103-124.

Salamon, M. Lester. *America's Nonprofit Sector: A Primer*. New York: The Foundation Center, 1992.

Sibai, Mustafa. *İslam Sosyalizmi*. çev. Yaşar Nuri Öztürk. 2. Baskı. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2010.

Singer, Amy. *İyilik Yap Denize At: Müslüman Toplumlarda Hayırseverlik*. çev. Ali Özdamar. 1. Baskı. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012.

Singer, Amy. *Osmanlı'da Hayırseverlik Kudüs'te Bir Haseki Sultan İmareti*. çev. Dilek Şendil. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2004.

Slattery, Martin. *Sosyolojide Temel Fikirler*. çev. Ü. Tatlıcan ve G. Demiriz, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2007.

Şeker, Cihat. "Yahudilikte Sadaka", *Marife* 3, (2014), 83-104.

Şeker, Mehmet. *İslam'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri*. 5. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000.

Talas, Mustafa. "Sivil Toplum Kuruluşları ve Türkiye Perspektifi". *TÜBAR*, 29, (2011), 387-401.

Taş, Kemalettin. "Sosyolojik Din Tanımları". *Din Sosyolojisi El Kitabı*. ed. Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu. sayfalar. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Tirmizî, Muhammed b. 'İsâ. Sünen. thk. Sünen, thk. 'Izzuddîn Dali, 'Imadu't-Tayyâr, Yâsir Hasen. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1436/2015.

Türk Dil Kurumu (TDK). "Dayanışma", "Empati". *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.

Türkiye Üçüncü Sektör Vakfı (TÜSEV), *Türkiye'de Hayırseverlik: Vatandaşlar, Vakıflar ve Sosyal Adalet Araştırması Sonuç Raporları*, İstanbul: TÜSEV Yayınları, 2006.

Ülgener, Sabri F. *Zihniyet ve Din, İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*. İstanbul: Derin Yayınları, 2006.

Veyisoğlu, Murat. *Kurumsal Sosyal Sorumluluk Çerçevesinde Toplum Gönüllüleri Faaliyetlerinde Yer Alan Katılımcıların Beklenti ve Algılarına Yönelik Bir Araştırma*. İstanbul: Beykent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Vural, Beril Z. ve Çoşkun, Gül. "Kurumsal Sosyal Sorumluluk ve Etik". G*ümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi* 1, (2011), 62-87. http://dergipark.gov.tr/download/article-file/83925

Wach, Joachim. *Din Sosyolojisi*. çev. Ünver Günay. İstanbul: M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları, 1995.

Yalın, Salih. "Ahmet Hamdi Akseki'de Ahlaki Sorumluluk". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 38, (2015), 209-225. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/219667

Yediyıldız, Bahaeddin. "Vakıf/Tarih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. XLII, 2012.

İnternet Kaynakları

https://www.cerphi.org

https://givingusa.org/giving-us

https://www.charitynavigator.org/index.cfm?bay=content.view&cpid=1360

https://nonprofitssource.com/online-giving-statistics/

https://nonprofitssource.com/online-giving-statistics/church-giving/

https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/turkiyenin-zekat-potansiyeli-55-milyar-dolar/

https://www.vgm.gov.tr/

https://www.tusev.org.tr/tr

GEÇİMLİLİĞİ ÖNCELEYEN BİR DİNDARLIK MODELİ: MELÂMET VE FÜTÜVVET

Arş. Gör. Hicret KARADUMAN
Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, hicret.karaduman@ohu.edu.tr
Orcid: 0000-0003-0391-5444

Giriş

İslam dini içerisinde Kuran ve sünnet temelinde ortaya konmuş yorumların pek çoğu bir dindarlık teklifine matuftur. Bu teklifler özet olarak dinin nasıl samimiyetle yaşanacağı üzerine kuruludur. "Dini samimiyetle yaşamak" görünüşte basit bir önerme olsa da, dindarlığın bireysel bir mahiyet taşıması yorumların oldukça farklılaşmasına yol açmıştır. Zira dini inancımız kişiliğimizin her yönüne sirayet ettiği gibi kişisel özelliklerimiz de, dindarlığımızı etkileyen faktörler arasında yer almaktadır.[1] İslam kültüründe tasavvufun sunduğu dindarlık teklifi bireyin kişiliğinin onarılması ve ahlaklanması esasına dayalıdır. Tasavvufun pek çok tarifte "güzel ahlak",[2] güzel ahlakın ise "imanın kemâli"[3] olarak tanımlanması bu gerçeğe işaret etmektedir. Yine *tahalluk* ve *tahakkuk* kavramları kişinin nefsî hastalıklarının tedavi edildiği ve ahlakın tahkiki yoluyla ilahi hakikatin zevk edildiği süreçleri imlemektedir. Bunun yanı sıra, sûfîlerin kendi ilimlerine mahsus bazı yöntemlerle nefislerini tezkiye edip güzel ahlakla

1 İbrahim Gürses, *Sufi Kişilik Psikolojisi* (Ankara: Hece, 2019), 60-61.

2 Serrâc, *el-Lüma'*, thk. Abdülhalim Mahmud-Abdülbaki Sürur (Mısır: Dâru'l-kütübi'l-hadîs, 1960), 45; Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalîm Mahmûd-Muhammed b. Şerîf (Kahire: Dâru'ş-Şu'ab, 1989), 365-366.

3 Abdülmelik b. Muhammed el-Harkûşî, *Tehzîbü'l-esrâr*, thk. Bessam Muhammed Bârûd (Abu Dabi: el-Mecmau's-sekafî, 1999), 222.

donatmaları yalnızca bireysel boyutta anlaşılmamalıdır. Bu nefis terbiyesi kişinin daha ahlaklı bir birey olmasını sağlamakla birlikte Allah'la, kendisiyle, toplumla ve tüm mevcudâtla ilişkilerini yapılandırmaktadır. Dolayısıyla tasavvufun ahlak üzerindeki ısrarı, bütüncül bir dindarlık algısı ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu anlamda mutasavvıflar dinin zâhirî ve bâtınî boyutunu birlikte ele almışlardır. Namaz kılmak dini inancın zahiri yansımasıysa, yalan söylememek batınî boyutla alakalı bir husustur. Doğru sözlü olmak, Müslüman kardeşlerine malını cömertçe infak etmek, insanlara karşı samimi olmak kişinin sorumlu olduğu dini mükellefiyetler kadar önemlidir. Hatta kişi belki –miras veya boşanma hukuku gibi- bazı fıkhî meselelere hayatında hiç ihtiyaç duymayabilir. Fakat tasavvufi/ahlakî prensipler söz konusu olduğunda bunları her Müslümanın tahkik derecesinde bilmesi gereklidir.[4]

Tasavvuf bünyesinde çeşitli temayüllerin bulunduğu bilinmektedir. İlk dönem tasavvuf tarihini işlerken yapılan bölge tasnifleri, bir bakıma bu temayülleri yansıtır. Her bölgenin toplumsal, siyasi, ekonomik ve dini yaşantısı birbirinden farklı olduğu için zühd veya tasavvuf anlayışlarında bir çeşitlilik göze çarpmaktadır. Bu çeşitlilik aynı zamanda dinin nasıl yaşanması gerektiğine dair teklifleri içinde barındırmaktadır. Söz gelimi Medine, Kûfe, Basra ve Horasan zühd mektepleri tasnifi,[5] bu bölgelerde yaşanan zühd –dolayısıyla dindarlık- hayatının görece birbirinden farklılaştığını, buradaki zâhid/âbidlerin kendilerine mahsus anlayışlarla temayüz ettiklerini göstermektedir. Bu yazıda ilk dönemdeki iki mühim tasavvuf mektebinden biri olan Nişabur çerçevesinde gelişen tasavvuf anlayışı ve dindarlık algısı ortaya konacaktır.

1. Fütüvvet Melâmet Düşüncesinin Doğduğu Toprağa Dokunmak

1.1. Nişabur'da Tasavvuf ve Toplumsal Yapı

Tasavvuf tarihinde Nişabur, fütüvvet ve melâmet akımlarının vatanı kabul edilmektedir. Fütüvvet ve melâmet düşüncesinin mahiyetine geçmeden evvel, bu anlayışları oluşturan sosyo-kültürel yapıyı incelemek faydalı olacaktır.

Orta Çağ Horasan'ının en büyük şehri olan Nişabur[6] Hz. Ömer döneminde gerçekleştirilen Nihavend Zaferi'nden (21/642) sonra İslam

4 Serrâc, *el-Lüma'*, 36-37.

5 Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar* (Bursa: Bursa Akademi, 2016), 27-64.

6 Osman Gazi Özgüdenli, "Nîşâbur", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim tarihi 24.02.2020).

hâkimiyetiyle tanışmış; daha sonraki dönemde bazı isyan hadiseleri vuku bulsa da Hz. Osman ve Hz. Ali'nin hilafetinde buradaki hâkimiyet pekiştirilmiştir.[7] Fetihten sonra Nişabur'da mevcut olan etnik unsurlar şehrin eski sahipleri Farslar, Horasan'da aktif bir şekilde görülen Türkler ve fatih Araplar'dır. [8] İslam'la tanışmadan önce burada müntesibi bulunan dinler ise Mecûsîlik ve Zerdüştlük başta olmak üzere Hristiyanlık ve Yahudilik'tir.[9] Fetihten sonra Arapların bölgeye yerleşmesiyle Müslüman nüfus hızla artmakla beraber, yerli halkın bu yeni kültürü içselleştirmesi aynı hızda gerçekleşmemiştir. Sonraki süreçlerde çıkan isyanlar, Mürcie, Şîa ve Kerrâmiyye gibi fırkaların burada hızlı bir şekilde yayılması, yerli halkın kendi kültür ve medeniyetlerini İslam potasında eritme çabaları bu durumun açık göstergelerindendir.[10]

Bilindiği gibi fethedilen yerlerde mevâlî statüsünde addedilen yerli halklar, bazı Emevi sultanlarının idaresinde mağduriyetler yaşamış; zahiren İslam'ı benimsedikleri halde gayr-ı müslim olarak değerlendirilerek kendilerine cizye mecburiyeti yüklenmiştir.[11] Mevâlînin maruz kaldığı bu adaletsizlik ve Araplarla eşit olmadıkları düşüncesi, Mürcie itikadının yaygınlaşmasına zemin hazırlamıştır. Mürcie, ameli imanın zorunlu bir parçası saymayıp İslam'ı diliyle ikrar eden herkesin kayıtsız bir şekilde Müslüman addedilmesi gerektiği ve bu anlamda Arap ve mevâlînin eşit olduğunu öne sürer.[12] Kerrâmîlik, itikadi olarak Mürciî görüşlere sahip bir zühd akımıdır.[13] Nişaburlu Muhammed b. Kerrâm'ın (ö. 255/869) etrafında şekillenen bu akım bilhassa kırsal kesimdeki insanların gönüllerine girebilmeyi başarmış; hatta meşhur Kerrâmî liderler sayesinde sayıları binleri bulan ihtidalar gerçekleşmiştir.[14] Henüz ihtida etmiş olan halkın imanın içselliğini, amellerin imanın bir cüzü sayılmayacağını ve bu anlamda günahkâr da olsa bütün Müslümanların din kardeşi olarak

---

7 İsmail Pırlanta, *Orta Çağ'ın İncisi Nişabur* (İstanbul: Hikmetevi, 2013), 197-209.

8 Pırlanta, *Nişabur,* 141-151.

9 Pırlanta, *Nişabur,* 151-158.

10 Pırlanta, *Nişabur,* 145.

11 Gerlof Van Vloten, *Arap Hakimiyeti*, çev. Mehmed Said Hatiboğlu (Ankara: Otto, 2. Basım, 2017), 52.

12 Wilferd Madelung, "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefîliğin Yayılışı", çev. Sönmez Kutlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33, 240.

13 İbn Tâhir el-Makdisî, *el-Bed'u ve't-tarih* (Kahire: Mektebetü's-sekafeti'd-diniyye), 5/144.

14 Şemseddin ez-Zehebî, *el-İber fi târîhi men gaber*, thk. Ebu Hacer Besyuni Zağlul (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye), 2/162.

eşit bir hüviyette bulunduklarını öne süren Kerrâmîliği kendilerine yakın hissetmiş olmaları beklenen bir durumdur. Ayrıca Kerrâmiyye, melâmiyyenin oluşumuna pek çok yönden katkıda bulunduğundan tasavvuf tarihi açısından önemli bir harekettir. Kerrâmîlik ve Mürcie kadar Nişabur'da mevcudiyetleri bulunan Şiîlerden de bahsetmek gereklidir. Zira eldeki veriler bölgedeki fütüvvet akımıyla Şiîlik arasında güçlü bağlantılar olduğu yönündedir. *Telhîsü Târîhu Nîşâbûr'*da Hz. Ali ahfadından pek çok ismin Nişabur'a yerleştiği nakledilmiştir.[15] Bu imamların sahip oldukları güzel ahlak örnekleri, pek çok tasavvufi eserin güzel ahlak ve fütüvvet bahsinde kendilerinden bahsedilmesini sağlamıştır. Sekizinci imam Ali b. Musa el-Kâzım (ö. 203/819) bunlardan biridir. *Tehzîbü'l-Esrâr* imamın, gittiği bir hamamda hamamcı zannedildiği fakat bu yanılgıyı düzeltmeyip, insanların hizmetini gördüğüne dair bir hikâyeye yer verir ki[16] bu tam olarak fütüvvet kapsamında değerlendirilebilecek bir davranıştır. Yine *Telhîs* bize imamların şehirdeki nüfuzlarını ve vefat ettikten sonra bile kabirlerinin, bereket umulan ziyaret yerleri olarak dolup taştığını haber vermektedir. Bu ve benzeri bilgilerden Hz. Ali ahfâdının bölgedeki etkinliğinin, fütüvvet üzerinden burada teşekkül eden tasavvufi yapıyı etkilemiş olduğu çıkarımında bulunmak mümkündür.[17]

Horasan'ın sosyo-kültürel geçmişi, bölgede faaliyeti bulunan itikadi akımlar ve dini yapı şüphesiz burada teşekkül eden tasavvufi cereyanlara rengini vermiştir. Nişabur'un özellikle fütüvvet ve melâmetle ön plana çıkmış olması bu çerçevede değerlendirilmelidir. [18] Bildiri sınırlarını gözetmek ve kapsamı aşmamak adına söz konusu arka plan oldukça muhtasar bir şekilde geçilmiştir.

1.2. Fütüvvet ve Melâmetin Mâcerâsı

Melâmet kavramı "kınama" anlamındaki *levm* kelimesinden türetilmiştir. Tasavvufta bu kavram "kınayanın kınamasından korkmamak" ayetine[19] işaretle, kişinin yapıp etmelerinde Allah'tan başkasını kaygı etmemesi anlamına gelmektedir. Melâmet hakkında ilk ve en kapsamlı

---

15 Halîfe en-Nîsâbûrî, *Telhîsü Târîhu Nîşâbûr*, thk. Behmen Kerîmî (Tahran: Kitâbhâne-i İbn Sînâ, 1337), 26, 40, 85, 86, 87, 90, 99.

16 Harkûşî, Tehzîbü'l-esrâr, 280.

17 Sara Sviri, "The Early Mystical Schools of Baghdad and Nishapur", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30 (2005), 462.

18 Hüseyin Doğan, *Kerrâmî Söylem ve Yansımaları* (İstanbul: Rağbet, 2015), 163.

19 *Kuran Yolu* (Erişim 25 Şubat 2020), Mâide, 5/54.

eserin müellifi, kendisi de Nişaburlu bir sûfî olan Ebû Abdurrahmân es-Sülemî'dir (ö. 412/1021). Sülemî *Risâletü'l-Melâmetiyye* adlı kısa risâlede pek çok melâmet tanımı nakletmiştir. Bu tanımlar ele alındığında temelde iki husus göze çarpmaktadır: (a) Nefsin kötü tabiatını bilerek onu daima murakabe ve töhmet altında tutmak ve (b) kişinin dindarlığını içsel boyutta yaşayıp, kibre düşmemek adına halkın gözünden saklamasıdır. Melâmîlerin her türlü gösterişten kaçınmaları Kerrâmîliğin gösterişçi zühd anlayışlarına bir tepki olarak değerlendirilebilir. Melâmîler, insanın ibadet ve taat nevinden sergilediği her türlü amelin insanlar arasında bir prestij ve itibar kaynağı olabileceğini öne sürerler ki bu kibir, gurur, kendini beğenme ve riyâ gibi çok sayıda günaha kapı açar. Yine Kerrâmîlerin tevekkülle bağlantılı olarak kesbi inkâr etmeleri melâmîlerce hoş karşılanmamıştır. Zira onlar kişinin sosyal hayatla uyumlu bir dindarlık yaşaması gerektiği, bunun için gerekirse herkes gibi çarşı-pazarda ticaretle meşgul olunabileceğini söylerler. Nitekim pek çok melâmî el-Haddâd, el-Kassâr, el-Haccâm gibi, iştigal ettikleri mesleğe nispetle anılmışlardır. Bununla beraber Kerrâmî düşüncenin dindarlığı yaşanabilir kılan ve ötekileştirmeyen düşünce yapısının, melâmîleri olumlu anlamda etkilediği veya bu hususta iki akımın benzer yaklaşıma sahip olduğu dikkat çekmektedir. Kerrâmîlerin, dil ile ikrarı Müslümanlığa giriş için yeterli bir şart olarak görmeleri, günahlarından dolayı kimsenin toplumdan/cemaatten dışlanmamasını gerektirir. Melâmîler de benzer şekilde, insanın önceki hayatında ne kadar günah işlemiş olursa olsun samimiyetle tevbe edebileceğini, hakikatin bir Mecusi veya Yahudinin dilinden bile işitilmesinin mümkün olduğunu ön görürler. Bu anlamda melamet düşüncesi herkese tevazuyla yaklaşmayı bakmayı tavsiye eder. Nitekim Nişabur melâmîlerinden Ebû Hafs el-Haddâd'ın (ö. 260/874), müşkül bir halin çaresi için bir Yahudiye başvurduğu,[20] yine Horasanlı zâhid Şakîk el-Belhî'nin (ö. 194/810) zühd ve tevekkül yoluna girmesinin bir putperestin sözleri sayesinde gerçekleştiği[21] rivâyet edilmiştir.

Melâmet anlayışı kişinin nefsinden hiçbir zaman emin olmaması ve nefsî afetlere bulaşma tehlikesinden dolayı tıpkı günahları gibi taatlerinden de tevbe etmesi gerektiği inancına sahiptir. Melâmîlere göre nefis tabiatı itibariyle kötüdür. İnsan taat veya ibadette bulunduğu zaman bile nefis bu iyilikleri kibir, gurur veya ucba dönüştürecektir. Yapılan ibadeti

---

20 Ali b. Osman el-Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 4. Basım, 2014), 189.

21 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 61.

beğenmek, bundan dolayı huzur duymak bile işin içine nefsin karıştığını gösterir. Hâlbuki insan ne fiil işliyorsa ona zaten "mecbur"dur. Hak neyi yapmasını irade ettiyse kul onu yapmakla mükelleftir.[22] Dolayısıyla fiillerimizde bizim bir katkımız yokken onlarla övünmemiz, kendimizi insanlardan üstün görmemiz veya gururlanmamız doğru değildir. Yapılması gereken şey, nefse bir an bile fırsat vermeyerek ibadet, taat ve amellerimizin sıhhatinin bozulmasını engellemektir. Melâmîler kendi nefislerini tahkir etmekle birlikte halka karşı çok daha müsamahalı yaklaşırlar. Onlara göre halk ne yaparsa yapsın mazurdur. Bir melâmî karşısındaki insanın daima kendisinden daha iyi ve daha üstün olduğunu düşünmelidir. Kendisinin eksik, halkın tam olduğunu bilip onlara karşı şefkat hisleri taşımalıdır.[23] Bu nefse ağır gelen bir hal olduğu için, aynı zamanda nefse muhalefet ilkesinin de gereğidir. Kişi kendisine gelmeyene gitmeli, hal-hatır sormayanı sormalı, sevdiklerine değil sevmediklerine infak etmelidir.[24] Yine melâmînin sürekli kendi nefsiyle meşgul olması, başkalarının ayıplarını görmemesini sağlayacağından[25] gıybet ve dedikodu gibi günahlara girmeyecek; tolumla daha barışık bir insan olarak hayatını idame ettirebilecektir.

Görüldüğü üzere melâmîlerin nefis görüşleri sosyal ve toplumsal açıdan kişinin insanlarla daha iyi geçinmesi, kendisini başkalarından üstün görmeyip gurur, kibir ve ucba düşmemesi, fiillerinden dolayı kimseyi ayıplamaması, gerektiğinde başkaları için fedâkarlıkta bulunması, malını cömertçe infak edebilmesi, hiçbir konuda dostlarına veya ailesine muhalefet etmediği için geçimsiz ve huysuz biri olmaması şeklinde tezahür etmektedir. Bu erdemler tasavvufta en genel şekliyle "fütüvvet" başlığı altında değerlendirilmiştir. Dolayısıyla melâmet toplumsal anlamda fütüvvet veya fütüvvet de bireysel olarak melâmet düşüncesinden izler taşımaktadır.

Fütüvvet sözlükte "genç, yiğit, cömert" anlamlarına gelen Arapça *fetâ* kelimesinden türetilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de bu kavramın tekil veya

---

22 Sülemî, "Risâletü'l-melâmetiyye", *el-Melâmetiyye ve ehlü'l-fütüvve içinde*, haz. Ebü'l-Alâ el-Afîfî (Beyrut&Bağdat: Menşûrâtü'l-cemel, 2015), 103.

23 Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, *el-Fütüvve*, thk. İhsan Zünnun es-Sâmirî&Muhammed Abdullah el-Kadhât, Giriş Yazısı (Ürdün: Dâru'r-Râzî, 2002), 88; Sülemî, "Risâletü'l-melâmetiyye", 116.

24 Sülemî, "Risâletü'l-melâmetiyye", 104.

25 Sülemî, "Risâletü'l-melâmetiyye", 120.

çoğul formları Hz. İbrahim,[26] Ashab-ı Kehf,[27] Hz. Musa'nın yol arkadaşı,[28] Hz. Yusuf'un zindan arkadaşları[29] ve emrindeki adamlar[30] ile mümin cariyeler[31] hakkında kullanılmıştır. Hz. Yusuf'un zindan arkadaşları hariç tutulursa hepsinin olumlu tipler için kullanıldığı görülmektedir.[32] Fütüvvetin İslam öncesi dönemde bedevi Arapların sahip oldukları cömertlik, şecaat, yardımseverlik, yiğitlik gibi erdemler çerçevesinde mevcut olduğu ifade edilmektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) de iştirak ettiği bir topluluk olan Hılfu'l-Fudûl'un ahlaki değerlerin korunması adına hizmet ettiği ve bu anlamda fütüvvetin erken dönem örneklerinden olduğu zikredilir.[33] İslam'la birlikte bu faziletler İslam dininin öngördüğü şekilde devam etmiştir. Esasında her millette yüceltilen kahramanlık, cesaret, cömertlik gibi değerlerin İslam dinindeki karşılığının fütüvvet olduğunu söylemek mümkündür.[34] Sonraki süreçte İslam'ın farklı coğrafyalara yayılmasıyla birlikte fütüvvetin, fethedilen yerlerdeki yerel cereyanlarla kaynaştığı göze çarpmaktadır. Söz gelimi Horasan'da eski İran medeniyetinin kendine mahsus bir kahramanlık ülküsü bulunuyordu (civânmerd). Yine burada mevcut olan dihkânlar, mazlumların yardımına koşan köy ağaları olarak fütüvvet ilkelerine benzer fonksiyonlar icra etmekteydi.[35] Aynı şekilde zühd ve tasavvufun yaygınlaşması ve tasavvufun üzerinde durduğu ahlaki erdemlerin fütüvvet idealleriyle uyumluluk arzetmesi de, fütüvvetin geniş bir anlam yelpazesiyle İslam kültüründe yerini almasını sağlamıştır.

Tasavvufî bir ıstılah olarak fütüvvet Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) tanımlamasıyla, insanın ebedi olarak başkası için çalışmasıdır. Fütüvveti, insanın

---

26 *Kuran Yolu* (Erişim 25 Şubat 2020), Enbiyâ, 21/60.

27 *Kuran Yolu* (Erişim 25 Şubat 2020), Kehf, 18/10,13.

28 *Kuran Yolu* (Erişim 25 Şubat 2020), Kehf, 18/60, 62.

29 *Kuran Yolu* (Erişim 25 Şubat 2020), Yûsuf, 12/36.

30 *Kuran Yolu* (Erişim 25 Şubat 2020), Yûsuf, 12/62.

31 *Kuran Yolu* (Erişim 25 Şubat 2020), Nisâ, 4/25, Nur, 24733.

32 Ali Akpınar, "Fütüvvet Ruhunun Dini Temelleri", *I. Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (Kırşehir: 2005), 1/46.

33 Mikail Bayram, "Anadolu Ahiliğinin Teşekkülündeki Rolü Açısından Fütüvvet Hareketi ve Tarihi", *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1 (2016), 54.

34 Mikail Bayram, "Anadolu Ahiliğinin Teşekkülündeki Rolü Açısından Fütüvvet Hareketi ve Tarihi", 52.

35 Richard Bulliet, *The Patricians of Nishapur* (Cambridge: Harvard University Press, 1972), 15, 44.

başkaları için hizmeti kendi istek ve ihtiyaçlarına tercih etmesi ve mümin kardeşlerinin felahı için kendini feda etmesi olarak tarif etmek mümkündür.[36] Başka bir tanımda fütüvvet Hz. İbrahim'in putları kırması örneğiyle mukayese edilerek, nefis putunu kırmak olarak nitelendirilmiştir.[37] Fütüvvet, dünya ve ahiretten yüz çevirerek ikisine de tenezzül etmemek, kimseyi incitmemek, elde olanı cömertçe infak etmek, mal biriktirmemek ve özür beklememek, sofranda ağırladığın kimselerin veli veya kâfir olmasına aldırmamak gibi çok çeşitli anlamları ihtiva etmektedir.

Melâmet hakkında bir risâle kaleme alan Sülemî'nin fütüvvete dair ilk eserin de sahibidir. *Risâletü'l-fütüvve*'de Sülemî, yüz küsür maddede fütüvvetin gereklerinden bahsetmektedir. Bu maddeler analiz edildiğinde zikredilen bütün niteliklerin tek bir insanda toplanmasının gerçek hayatta zor olduğu akla gelmektedir. Bu sebeple müellifin yapmak istediği şeyin, ortaya bir ideal koymak[38] ve fütüvvetin sınırlarını çizmek olduğu anlaşılmaktadır. *Melâmet Risâlesi*'nde olduğu gibi burada da fütüvvetin Kuran ve sünnetle sınırlı olduğuna dair tanımlara yer verilmesi, Sülemî'nin çevresinde fütüvvet adı altında gayr-ı İslami unsurların bulunduğunu akla getirmektedir. Bu meyanda Sülemî İslam fütüvvetini diğer uygulamalardan soyutlamak için kitabın en sonunda şu cümleyi kullanır: Fütüvvetin aslı, dinin kurallarını korumak ve Allah'ın emrettiği hususlarda nebisine ittiba etmektir.[39]

Fütüvvet Risâlesi incelendiğinde yalnızca toplum içerisinde güzel ahlaka sahip bir bireyle değil; aynı zamanda Allah'a sadık bir mümin ve bireysel anlamda iç huzurunu sağlamış, kendisiyle barışık bir kul portesiyle karşılaşılmaktadır. Sıralanan maddeler tasnife tabi tutulduğunda fütüvvetin Allah'la, Hz. Peygamber'le, kişinin ailesi, akrabası, mümin kardeşleri, tanımadığı veya aynı dini paylaşmadığı insanlar, zengin ve fakirler, küçük ve büyükler, evliyâullah ve aynı tarikate mensup olduğu ihvanıyla arasındaki ilişkileri düzenleyen kurallar bütünü olduğu görülür. Kısaca fütüvvet her anlamda kâmil bir insan olmanın şifrelerini sunmaktadır. Yukarıda belirtildiği gibi melâmetin nefis anlayışı, kişinin başkalarını ayıplamaya fırsat bulamaması ve insanlarla ilişkilerinde iyi geçimi öncelemesi üzerine kuruludur. Aynı şekilde fütüvvetin gerekleri arasında

36 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı, 2. Basım, 2012), 140.

37 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 390-392.

38 Sülemî, *el-Fütüvve*, giriş yazısı, h.

39 Sülemî, *el-Fütüvve*, 97.

kişinin fiillerini görmemesi, yaptığı iyiliğe karşılık beklememesi, nefsi daima muhasebe etmesi, halkın değil kendi kusurlarıyla meşgul olması, zâhirinden çok bâtınını gözetlemesi ve kendisini kötü bilip hayrın ihvanında olduğunu düşünmesi gibi, melâmî düşünceyi çağrıştıran çok örnek mevcuttur. Bu ortaklık iki anlayışın da, kişinin toplumsal bir birey olarak kimseye zarar vermeyen ve zararlara tahammül eden "iyi geçimli" biri olmasını önemsediğini göstermektedir. Aynı şekilde kişinin dindarlığını sorgulayarak dinin emir ve yasaklarına ittiba konusunda titizlik göstermesi hem fütüvvetin hem de melâmetin önemsediği bahislerdir. Dolayısıyla ikisinin de öne sürdüğü kurallar aynı zamanda kişinin dindarlığını nasıl yaşaması gerektiğini salık vermektedir. Aralarında pek çok benzerlik bulunsa da bu bildiride, fütüvvet ve melâmetin teklif ettiği dindarlık modelini dört ana madde üzerinden okunacaktır.

2. Geçimli Bir İnsan Olmanın Şifreleri: Dört Temel Madde

2.1. Nefsi Tahkir Etmek

Melâmet ve fütüvvette kişinin dindarlığı, kendi nefsini tanıması ve ondaki kusurları bilmesi temeline bina edilir. Bu düşüncelere göre nefis "karanlık bir kap içerisinde bir avuç ucb ve küstahlık kabı içinde bir avuç cehalet"tir.[40] Marifetin aslı nefis hakkındaki sû-i zandır.[41] Kuran'da nefsin kötülüğü emredici olduğu, insanın aceleci ve zayıf yaratıldığı, nimetlere karşı nankör olduğu gibi hususlar vurgulanarak nefis kötülenmiştir. Şayet insanda bir güzellikten bahsedilirse bu tamamen Hakk'ın kendisine olan lütfudur. Bunu idrak ettikten sonra kişi başkasını yapmaya muktedir olmadığı için taat, ibadet veya hayır nevinden işlediği amellerden dolayı nefsine bir pay çıkarmaz. Bundan dolayı amelini beğenmez, insanlar arasında üstünlük iddiasında bulunmaz ve bir karşılık/sevap beklentisi içine girmez.[42] İnsan nefsi hakkındaki bu kötümser bakış topluma olumlu şekilde yansımaktadır. Zira her an kendi nefsiyle meşgul olup onu muhasebe eden kişi başkalarının ayıp ve kusurlarıyla uğraşmayacaktır. Şah Şucâ el-Kirmânî (ö. hicrî 300'den önce)bu mânâyı şöyle dile getirmiştir: "Halka kendi nazarıyla bakan onlarla husumet içine girer. Fakat Hak nazarıyla bakarsa içinde bulundukları hallerden dolayı onları mazur görür;

40 Sülemî, "Risâletü'l-melâmetiyye", 101.

41 Sülemî, "Risâletü'l-melâmetiyye", 114.

42 Sülemî, "Risâletü'l-melâmetiyye", 113, 118.

zira bilir ki halk da mecbur oldukları dışında herhangi bir fiil işleyemez."[43] Bu bağlamda eşyaya ve mahlûkata "Hak gözüyle" bakmak üzerinde durulması gereken bir noktadır. Melâmet düşüncesi insanın kendi haricindeki herkesi işledikleri hatalardan dolayı maruz görmeyi gerektirir. Zira Hak gözüyle bakmak, her şeyi aynı ve eşit derecede görmek demektir. Bu hususta yine Mürcie itikadından izlere tesadüf edilir. Nitekim bazı kaynaklarda bu taifenin reisi olarak anılan Hamdûn el-Kassâr (ö. 271/884), melâmeti tanımlarken şu ifadeleri kullanır: "Melâmet Kaderiyye'nin havfı (korkusu), Mürcie'nin recâsı (ümidi) dır".[44] Malum olduğu üzere Kaderiyye, insan iradesine vurgu yaparak işlediği fiillerden dolayı sorumlu tutulacağını söyleyen fırkanın ismidir ki bu görüş daha sonra Mutezile çatısı altında devam etmiştir.[45] Melâmetin nefis mefhumu kişiden sadır olan fiillere daima kuşkuyla yaklaşmayı gerektirdiği için, insan bunların Hak tarafından makbul sayılıp sayılmayacağını hiçbir zaman bilemez.[46] O yalnızca dikkatini nefsi üzerine kanalize etmeli ve fiillerine herhangi bir kusur bulaşmış olması ihtimaline karşı sürekli tevbe etmelidir. İşte Kaderiyye'nin korkusuna benzetilen hal melâmînin, amellerinin kabul edilmesi noktasındaki endişesidir. Mürcie'nin recâsına gelince bu fırka, günahkâr Müslümanlarla alakalı spekülasyonda bulunmak yerine onları İslam dairesine dâhil edip durumlarını son tahlilde Hakk'a irca etmesiyle tanınmaktadır. Mürcie, hakiki niyetleri yalnızca Hak tarafından bilineceği için insanların zahirlerine göre hükmetmek gerektiğini ve bu sebeple onlara karşı recâ ve af gözüyle bakmak gerektiğini düşünmektedir. Dolayısıyla melâmet kendisiyle ilgili konularda korku hali yaşarken, kendisi dışındakilerin her durumda affedileceği/mazur görüleceği ümidi taşımaktadır. Eşyaya Hak gözüyle bakmak Hakk'ın rahmet ve mağfiretiyle bakmak, herkesi eşit görmek ve işledikleri kusurlarda onlar için bir mazeret aramak demektir. Böylece melâmet düşüncesi, toplum içerisinde birbirini kınamayan, kusurları affeden, herkesi kendisinden üstün görüp insanlara muâmelelerinde saygıya riâyet eden, dil sürçmeleri veya dikkatsizliklerden dolayı yaşanan basit hataları mazur görebilen ve bu suretle insani ilişkilerinde iyi geçimli, nezâket sahibi, güzey huylu biri olarak tanınan bireyler yetişmesini amaçlamaktadır.

---

43 Sülemî, "Risâletü'l-melâmetiyye", 116-117.

44 Sülemî, "Risâletü'l-melâmetiyye", 110.

45 Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2017), 148-149.

46 Sülemî, *el-Fütüvve*, 38; Sülemî, "Risâletü'l-melâmetiyye", 113, 116.

Nefsi tahkir ve ona muhalefet etmek aynı zamanda kişinin toplumda kendisini öne çıkaracak davranışlardan sakınmasını da içermektedir. Zahidliği çağrıştıran giysiler giymek, din konularında konuşmak ve vaaz vermek, eser yazmak gibi hususlar kişiye itibar ve şöhret kazandıran şeylerdir. Halkın teveccüh göstermesi zaten kusurlu olan nefsin gurur, kibir, kendini beğenme, üstünlük iddiası, insanları küçük görme gibi hastalıklarını gün yüzüne çıkarır. Bu da, toplumda kimseyi beğenmediği gibi sözlerinde bunu açıkça ifade etmekten geri durmayan ve bu suretle halk tarafından da sevilmeyen bir insan tipi doğuracaktır. Kişi dindarlığını iç dünyasında ve halka "sergilemeden" yaşamalıdır ki istemeden de olsa nefsi baskın gelip üstünlük iddialarına kapılmasın. Bu anlamda kişinin kendisini başkalarından ayrıştıracak kıyafetler giymemesi,[47] herkes gibi çarşı-pazarda ticaretle meşgul olması,[48] herkesin konuştuğu konularda konuşup[49] halkla içli dışlı olması toplumsal ilişkilerinde iyi geçimi önemsediğinin göstergeleridir. Yine *Melâmet Risâlesi*'nde geçen bir rivâyette Ebu Hafs, Abdullah el-Haccâm'a şöyle der: "Hakiki er isen öldüğün gün evin geride kalanlara vaaz olur!"[50] Burada Ebu Hafs halk içerisinde vaaz vererek halka dini konularda nasihat eden din âlimlerime bir göndermede bulunmuştur. Buna göre gerçek vaaz sözle değil fiil ve yaşantıyla olur ki insanlar bunu ancak öldükten sonra geride kalanlarla idrak edebileceklerdir.

Fütüvvet Risâlesi'nde doğrudan melâmet anlayışını çağrıştıran ifadeler bulunmaktadır. Ebû Bekir el-Verrâk'a (ö. 280/893) ait bir sözde önceleri fityânın (fütüvvet erbâbı) nefislerini kınayıp halkı überken, şimdi halkı kınamakta ve nefislerini temize çıkarmakta olduklarından şikâyet edilmektedir. Yine önceleri fütüvvet ehli kardeşlerinin rahat ve refahını kendilerininkine tercih ederken artık tam tersi durumun yaşandığını dile getirilmektedir.[51] Burada fütüvvet ideallerinin melâmet tarafından benimsendiğini ve fütüvvetin melâmî düşüncenin toplumsal tezahürlerini şekillendirdiğini görülmektedir. Yine eski ve şimdinin karşılaştırılması bu

47 Sülemî, "Risâletü'l-melâmetiyye", 114.

48 Sülemî, "Risâletü'l-melâmetiyye", 100.

49 Sülemî, "Risâletü'l-melâmetiyye", 118.

50 Sülemî, "Risâletü'l-melâmetiyye", 124-125.

51 Sülemî, *el-Fütüvve*, 58.

düşüncelerde bir bozulma yaşandığına işaret eder ki Sülemî'nin *Melâmet Risâlesi*'ni telif etmesinin arka planında bu sebepler yatmaktadır.[52]

Fütüvvet erkânı arasında bulunan bazı maddeler yine melâmetin nefis görüşleriyle bağlantılı okunabilir. Bunlar hâlleri gizlemek, zâhir ve bâtını murâkbe etmek, ihvânın izzetini kendi izzetine; kendi zilletiniyse ihvânın zilletine tercih etmek, halkın değil kendi kusurlarıyla meşgul olmak, işlediği fiilleri görmeyerek herhangi bir karşılık beklememek, nefsini başkalarının işleriyle meşgul olmaktan kurtarmak ve sıdk üzere terbiye etmektir. Yine her iki risâlede de geçen bir menkıbe kişinin toplumsal ilişkilerinde neyi öncelemesi gerektiğini gayet güzel özetlemektedir. Horasanlı zâhid İsâm el-Belhi,[53] Hâtim el-Esam'a (ö. 237/851) bir hediye göndermiş; Hâtim de bunu kabul etmiştir. Hediyeyi neden kabul ettiğini soranlara şu cevabı vermiştir: Hediye almamda kendi zilletimi, onun izzetini gördüm. Reddetseydim nefsim [minnet etmediğim için] gururlanacak; o ise küçük düşecekti. Bu sebeple kabul ettim."[54] Bu rivâyet insanın toplumda kendi itibar ve mevkisini değil evvelâ mümin kardeşinin izzetini düşünmek gerektiğini tavsiye etmektedir ki bu da îsâr kavramıyla doğrudan irtibatlıdır.

2.2. Îsâr-Fedakârlık

Tasavvufta îsâr "fedâkâlık, başkalarının hak ve menfaatlerini kendi lehine olanlardan önce tutma, herhangi bir işte evvela dost ve din kardeşlerini düşünmek" anlamına gelmektedir.[55] Kuşeyrî cömertliğin aşamalarını sıralarken ilk iki sıraya sehâ ve cûd kavramlarını almakta ve îsârın en yüce mertebe olduğunu ifade etmektedir. Ona göre malının bir kısmını infak edip bir kısmını da kendisine bırakan kişi sehâvet sahibidir. Malının çoğunu mümin kardeşleri için harcayan, bununla birlikte kendisine de az da olsa ayıran kişi cûdla nitelenir. Kifayet derecesindeki maişetini başkaları için feda edip kendisi sıkıntıya katlanan kişi ise îsâr sahibidir.[56] Tasavvufta îsâr denince akla gelen ilk isim şüphesiz Bağdatlı sûfî Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî'dir (ö. 295/908). Nûrî, Bağdat'ta sûfîlerin maruz kaldığı Gulâm Halil mihnesinde tasavvuf ehlinden bir grupla birlikte tutuklanmış;

---

52 Sara Sviri, "İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hakîm Tirmizî", çev. Salih Çift, *Tasavvuf: İlim ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/11 (2003), 449.

53 Bu kişinin, Hâtim'in şeyhi Horasanlı meşhur zâhid Şakîk el-Belhî olması mümkündür.

54 Sülemî, *el-Fütüvve*, 86; Sülemî, "Risâletü'l-melâmetiyye", 126.

55 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 190.

56 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 418.

mahkeme hepsinin idamına karar vermiştir. İdam edilecekleri sırada Nûrî herkesten bir adım öne çıkmış ve önce kendi canının alınmasını istemiştir. Herkese garip gelen bu hareketin sebebi sorulduğunda şöyle demiştir: "Benim yolum îsâr üzerinedir. Şu birkaç nefesi kardeşlerimin biraz daha fazla yaşaması için fedâ etmek istiyorum."[57] Yine Bağdatlı sûfîlerden Ruveym el-Bağdâdî (ö. 303/915) kendisinden nasihat eden bir müridine aynı hakikati farklı ifadelerle yinelemektedir: "Yavrucuğum, bu iş can fedâ etmekten başka bir şey değildir. Şayet gücün yetiyorsa bunu yap, lafla değil icraatla meşgul ol."[58]

Cömertliğin en üst mertebesi olan îsâr fütüvvet ve melâmet düşüncesinde çok önemli bir yeri vardır. Fütüvvet ehli veya melâmîler nefislerini hiçe saydıkları için onu başkası için fedâ etmekten geri durmazlar. Huzurunda nefislerini sattıkları en yüce varlık ise Hak Teâlâ'dır.[59] Mümin kardeşlerine olan fedâkârlıkları Allah'a olan imanlarının toplumsal hayattaki tezahüründen başka bir şey değildir. Kişinin kendi isteklerinden, halkın menfaat ve rahatı için vazgeçebilmesi nefsini büyük ölçüde terbiye etmiş olması, nefsini Hak rızası için satması demektir. Böyle bir insan hiç kuşkusuz aile ve iş hayatında bireysel hırsları veya çıkarları uğruna başkaları ezmekten, rahatsızlık vermekten, kavga çıkarmaktan sakınacaktır. Dolayısıyla toplumla daha uyumlu, kimseyi incitmeyen ve bu yüzden iç huzuru sağlamış mutlu bir birey olarak yaşamına devam edecektir.

Horasanlı zâdihlerden Fudayl b. İyâz'a (ö. 187/803), ihtiyaçlarını mahalleden değil de çarşı esnafından görürse daha tasarruflu olacağı söylenir. Fudayl bu teklifi, mahallesindeki esnafın kendilerinden nasiplenme arzusuyla yakınlarına dükkân açtıklarını söyleyerek reddetmiştir.[60] Görüldüğü gibi Fudayl, daha az para harcayarak kârlı bir alışverişte bulunmak yerine, mahallesindeki esnafın menfaatine olacak şekilde hareket etmeyi tercih etmiştir. Muhammed b. Fazl (ö. 319/931) fütüvvet ehli ve zâhidlerin infak konusunda birbirinden ayrıldıklarını; zâhidlerin ihtiyaç sahibi olmadıklarında, fütüvvet ehlinin ise kendileri muhtaç durumdayken infak ettiklerini vurgulamıştır[61] ki bu da tam olarak îsâr

---

57 Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, 254; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 419.

58 Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, 258.

59 Sülemî, "Risâletü'l-melâmetiyye", 113-114.

60 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 419.

61 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 221. Bu söz Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'da Fudayl b. İyâz'a atfedilmiştir. Bk. Ebü'l-Hasen es-Sîrcânî, *Kitâbü'l-beyâz ve's-sevâd*, thk. Bilal Orfali&Nada Saab (Leiden&-Boston: Brill, 2012), 213.

kavramına denk düşen bir davranıştır. Sülemî'nin *Fütüvvet Risâlesi*'nde sıraladığı fütüvvet kurallarından biri, başkasını sevindirecekse gerektiğinde nafile ibadetlerin bile terkedilebileceğidir. Ebû Saîd el-Hudrî'den rivâyet edilen hadis-i şerifte, Hz. Peygamber (s.a.v.) ve ashâbının bir yemeğe davet edildiği zikredilir. Yemek önlerine konduğunda bir sahâbî oruçlu olduğunu söyleyerek yemeğe iştirak etmez. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) dostlarının kendileri için zahmete girdiğini, dilerse şimdi orucunu bozup daha sonra kaza edebileceğini söyler. [62]Yine ilerleyen sayfalarda benzer bir kural bağlamında zikredilen bir hadiste Peygamberimiz (s.a.v.) "Kim oruçlu olduğu halde bir Müslüman kardeşinin evine gider de orucunu bozmak isterse, bozabilir." [63]Sülemî bu hadislerden hareketle kişinin, şayet mümin kardeşini sevindirecekse nafile ibadetinden taviz verebileceği hükmünü çıkarmıştır. Burada Allah'ın rızasını kazandıracak ibadetlerin bazen insanlarla iyi münasebetler kurmayla eş değer olabileceği göze çarpmaktadır. Ayrıca kişinin bundan vazgeçmesi aynı zamanda bir îsâr örneğidir. Zira ibadetinden elde edeceği muhtemel menfaatten, bir başkasını sevindirmek uğruna vazgeçmektedir. Yine bir ayette "insanın sevdiği şeylerden vazgeçmedikçe kâmil bir iyiliğe sahip olamayacağı"[64] buyurulmuştur. Yalnız burada ibadetleri değersizleştirmenin söz konusu olmadığı gözden kaçmamalıdır. Bilakis vurgulanan husus kalp kırmamanın veya gönül yapmanın ibadete eş değer görülmesi gereken erdemler olduğudur. Tüm fertleri bu düşünceyle hareket eden bir toplumda kişisel hırs ve menfaatlere dayanan köklü husumetlerin yaşanmayacağı aşikârdır.

Tasavvufta îsâr mefhumunu kapsayan kavramlardan biri de muhabbettir. Muhabbet daha çok "kişinin sevdiğine her durumda muvafakat etmesi" olarak tanımlansa da Kuşeyrî, kavramın ne kadar zengin bir içeriğe sahip olduğunu güzel bir örnekle ortaya koymuştur. Ona göre muhabbet sevilen şeyin/kişinin nefse tercih edilmesidir (îsâr). Nitekim Aziz'in karısı Züleyha başlangıçta günahı Hz. Yusuf'a yüklemiş olmasına rağmen, ona olan sevgisi katbekat artınca sevgilisini nefsine tercih edip suçunu itiraf etmiştir.[65] Burada bahsedilen muhabbet kulun Rabb'ine olan

---

62 Ebü'l-Kâsım et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Tarık b. İvezullah&Abdülmuhsin el-Hüseyni (Kahire: Dâru'l-Haremeyn), 3/306.

63 Ebü'l-Kâsım et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdi b. Abdülmecid (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım), 12/379. Hadisin devamında Ramazan veya nezir oruçlarının bu hükmün kapsamı dışında olduğu belirtilmiştir.

64 *Kuran Yolu* (Erişim 25 Şubat 2020), Âl-i İmrân, 2/92.

65 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 528.

sevgisi ve bu sevgiyi her durumda mâsivâya tercih etmesidir. Meselenin toplumsal hayatımıza yansıyan yönü, sevdiğimizi söylediğimiz insanlara karşı ne kadar fedâkar olabildiğimiz sorusudur. Eş, aile, çocuklar, akraba, dostlar ve mümin kardeşler arasında evvelâ imandan neşet eden sevgi bağı, karşılıklı fedâkâlıklarda bulunmayı gerektirir. Zira Kuşeyrî'nin dile getirdiği gibi muhabbet, îsâr demektir. Îsârın bir yönü de insanın sevdiklerinden gelen sıkıntı, rahatsızlık veya eziyetlere rızâ ile boyun eğmesini, onları hoşgörü ve müsamahayla karşılaması ve bu hususta muhataplarını mazur görebilmesini gerektirir.

2.3. Tahammül

Fütüvvet ve melâmetin gereklerinden biri de kişinin topluma eziyet vermemesi ilkesidir. Onlardan gelen eziyetlere tahammül etmekse yine bununla bağlantılı olarak öne sürülen bir husustur. Şâh b. Şucâ el-Kirmânî güzel ahlakın "eziyet vermemek ve belalara katlanmak" olduğunu belirtmiştir.[66] Bu ikincisinin daha zor bir erdem olduğu açıktır. Zira insan –hele ki toplumda belli bir makam ve itibara sahipse- kendisine yapılan hataları kabullenememe eğilimi gösterir. Bir ekmek kuyruğunda önümüze başkasının izinsizce geçmesi, resmi işlemlerimizi halleden memurun yavaşlığı sebebiyle işimizin bir gün aksaması, yolda dalgın bir şekilde yürürken karşıdan hızla gelip omzumuza vuran adamın özür bile dilemeden geçip gitmesi ve buna benzer can sıkıcı durumlar gündelik hayatta hemen herkesin karşılaştığı şeylerdir. Bunlara tahammül edip etmemek hayata nasıl baktığımızla ilgilidir. Güzey huylu, iyi geçimli, müsamahakâr ve affedici olmak onurumuzu kırmaz; aksine hayat kalitemizi ve neşemizi arttırır. Ayrıca başımıza gelenlere razı olmak ve onları "güzel bir şekilde karşılamak"[67] Hak'tan da razı olduğumuzun işaretidir. Bu bağlamda dünya hayatımızı daha iyileştirecek bir kaide olarak tahammül, tasavvufun önemle üzerinde durduğu bir husustur.

Hâtim el-Esam dört renkle irtibat kurmak suretiyle, tasavvuf yoluna girmek isteyenlerin tahkik etmeleri gereken dört çeşit ölümden bahsetmektedir. Beyaz ölüm açlık, kızıl ölüm halis amel, yeşil ölüm yamalı hırka giymek ve kara ölüm halkın cefasına tahammül etmektir.[68] Bu maddelerin nefis terbiyesi için gerekli unsurlara işaret ettiği açıktır. Son iki madde kişinin toplumda edineceği itibar ve şöhretten soyutlanması gerektiğini belirtmektedir. Şöyle ki yün giymek süslü ve gösterişli kıyafetlerle halk

---

66 Harkûşî, *Tehzîbü'l-esrâr*, 218.

67 *Kuran Yolu* (Erişim 25 Şubat 2020), Fussilet, 41/34.

68 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 69-70.

içinde ayrışmayı engellerken halkın cefasına tahammül etmek, kişinin toplum içerisinde sahip olduğu itibarın zedelenmesi ve gururunun incinmesi anlamına gelmektedir. Hâtim, nefsin kendisinde var olduğunu zannettiği şöhret ve makam hissinin tasavvuf için uygun olmadığını ima etmiş; nefsin bu ölümleri gerçekleştirmesinin ne kadar önemli olduğunu vurgulamıştır.

İnsanlardan gelen eziyetlere tahammül etmek onları bu konuda mazur görmek demektir. Zira kâinata Hak nazarıyla bakmak bunu gerektirmektedir. Harkûşî'nin *Tehzîbü'l-Esrâr*'ında naklettiği bir anekdotta, Ebu Osmân el-Hîrî (ö. 298/910) bir yemeğe davet edilir. Ev sahibi ve yanındakiler muhtemelen kendisini denemek isterler. Ebû Osmân davete icabet eder, fakat davet evine gidince kapıdan içeri alınmaz. Şeyh geri döner. Çok uzaklaşmadan ev sahibi –pişman olduğu gerekçesiyle- kendisini tekrar davet eder. Muhatabını kırmayan şeyh eve gider ve yine aynı muameleyle kapıdan kovulur. Aynı durum birkaç kez tekrar etse de, Ebû Osmân davete karşılık vermekten geri durmaz ve ev sahibine karşı nezaketini korumaya devam eder. Sonuncusunda eve alınır. Evdekiler kendisini denemek için bunları yaptıklarını ve sahip olduğu tahammüle hayran kaldıklarını söylerler. Ebû Osmân "Beni övmenize gerek yok" der, "Köpekler de çağrıldıkları yere gider, kovulduklarında uzaklaşırlar."[69] Bu çarpıcı hikâyede Ebû Osmân nefsini terbiye etmiş; bu sebeple şahsına karşı sergilenen hakaretâmiz davranıştan hiç yüksünmeyen, tam tersi kararlılık ve özgüvenle doğru bildiğini uygulamaya devam eden bir insan modelini temsil etmektedir. Benzer bir rivâyette Muhammed b. Musa el-Vâsıtî (ö. 320/932'den sonra) melâmîleri şöyle tanımlamıştır: "Melâmîler kendilerine istemeyerek icabet edenlere selam verir; isteyerek selam verenlere icabet etmezler. Kendilerini mutlu edenlerle değil, küçük görenlerle oturup kalkarlar. Sevmediklerine infak eder; sevdiklerine vermezler. Kendilerinden yüz çevirene iltifat eder; yüz verenden yüz çevirirler..."[70] Yine melâmîlerin kendilerine ezâ edenlere müsamaha gösterip onların yaptıklarına katlandıkları, aynıyla karşılık vermek yerine iyilikle mukabelede bulundukları zikredilmiştir.[71] Nitekim Allah Teâlâ "*İyilikle kötülük bir olmaz. Sen (kötülüğü) en güzel olan davranışla sav; o zaman bir de göreceksin ki seninle aranızda düşmanlık bulunan kimse kesinlikle sıcak bir dost oluvermiş!*"[72] buyurmuştur. Bu emre istinaden kötülük yapana iyilikle

69 Harkûşî, *Tehzîbü'l-esrâr*, 219.

70 Sülemî, "Risâletü'l-melâmetiyye", 104.

71 Sülemî, "Risâletü'l-melâmetiyye", 106.

72 *Kuran Yolu* (Erişim 25 Şubat 2020), Fussilet, 41/34.

karşılık vermek melâmet ve fütüvvet erkânından biri kabul edilmiştir. Muhammed b. İsâ el-Kureşî kanalıyla gelen bir rivâyette bir adam oğluna şu nasihatlerde bulunur: Yavrucuğum! Sana cahilce yaklaşana hilmle karşılık ver. Kötülük yapanı affet. Her zaman iyi geçimli ol ki dostların senden emin olsun, düşmanlarınsa hayâ etsin."[73] Sülemî *Fütüvvet Risâlesi*'nde, kötülük yapanı affetmek, inanları hatalarından dolayı yargılamayıp mazur görmek, kötülüğe misliyle değil iyilikle mukabelede bulunmak gibi pek çok maddede bu hususun altını çizmiştir.

Tasavvuf düşüncesinde "sohbet" özelde müridlerin şeyhleriyle aralarındaki bağı ifade etmekle birlikte, kişinin aile ve dostlarıyla olan alakalarını da kapsayan bir kavramdır. Nişabur melâmîlerinden sayılan Ebû Osman el-Hîrî'ye sohbetten sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: Sohbetin şartlarından biri, kendi malın konusunda mümin kardeşine oldukça cömert davranman, fakat onun malına göz dikmemendir. İnsaf etmen ama insaf beklememendir. Ona muvafakat edip uyman, sana uyulmasını talep etmemendir. Ondan gelen cefaya katlanıp senin kendisine herhangi bir eziyet vermemendir. Onun az iyiliğini çok, senden olanı ise daima az görmendir."[74] Ebû Osmân'ın bu sözlerini kısaca "insaf edip insaf beklememek" ifadesiyle özetlemek mümkündür. Nitekim Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) fütüvveti "insaf etmek fakat kimseden insaf beklememek" şeklinde tanımladığı rivâyet edilmiştir.[75] Kişinin kendisine yapılan hataları kolayca affedebilmesi, fakat kendisi söz konusu olduğunda affedilme arzusu taşımaması bu kuralın tezahürlerinden biridir. Aynı şekilde insanların haklarını teslim etme konusunda son derece adaletli olup, şayet kendi haklarıyla ilgili bir adaletsizlikle karşılaşırsa bunu hoş görebilmek de aynı kapsamda düşünülebilir. Yine kendisine gelmeyen bir kimseye gidip hal hatır sormak, fakat dostları iade-i ziyarette bulunmuyor diye onları kınamamak bu kaidenin gereklerindendir. Ebû Bekir el-Verrâk (ö. 280/893) fetâyı "hasmı olmayan kimse" olarak tarif etmiştir.[76] Ona göre insan öyle bir ahlâka sahip olmalıdır ki kimseyi düşman bellemesin ve kimse de kendisini hasmı olarak görmesin.

Görüldüğü gibi örneklerin hepsi kişinin mümin kardeşleri için kendi nefsinden, arzu ve isteklerinden feragat etmesi esasına dayalıdır. Bu davranışların özgüvensiz, hakkını aramayan, adaletsizliğe boyun eğen

---

73 Sülemî, *el-Fütüvve*, 69.

74 Sülemî, "Risâletü'l-melâmetiyye", 126.

75 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 391.

76 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 390.

fertler doğuracağı düşünülmemelidir. Bilakis burada bilinçli bir tercih söz konusudur. Ayrıca fedâkârlık etmek ve halkı idare edebilmek, ancak nefsini terbiye etmiş sağlam ve özgüvenli kişilerin sergileyebileceği faziletlerdir. Bu doğrultuda Bağdat sûfîlerinden Serî es-Sekatî (ö. 251/865) sûfî ahlâkını şu ifadelerle nitelemiştir: "Onlar heva, heves, irade ve şehvet taşıyan hiçbir adım atmazlar. İradeleri kuvvetli olur. İnsanların sıkıntılarına tahammül eder, onların ellerindekine göz dikmezler. Ellerini, karınlarını ve edep yerlerini muhafaza ederler. Gösteriş yapmazlar. Dinen üstün durumda bulunana ittiba ederler. İnsanlardan, şehvetten, baş olma ve övülme sevdasından kaçarlar. Doğruluğa sarılır; evliyâ ile oturmaya rağbet eder; muhaliflerle düşüp kalkmaktan sakınırlar. Kısaca onlar Allah'ı memnun edecek işleri yapmak isterler."[77]

2.4. Hizmet

Fütüvvet ve melâmetin teklif ettiği dindarlık anlayışının temel unsurların biri de halka hizmettir. Bugün siyaset sahasında çokça söylenen "Halka hizmet Hakk'a hizmet" düsturu kaynağını bu düşüncede bulmaktadır. Tasavvufta hizmet, fütüvvet ve melâmet cereyanlarının katkılarıyla bir yönteme dönüşmüştür. Seyrüsülûkta uygulanan yöntemlerin namaz, oruç, uzlet, zikir gibi kişisel boyutları olmakla birlikte, hizmet gibi topluma faydayı esas alan unsurları da bulunmaktadır. Hak yolunda "nefsini satmış"[78] kişi hangi türden olursa olsun insanlara hizmetten yüksünmez. Zira bu ameliyesi nihayetinde kendisine nice ilahi lütuflar bahşedecektir. Ebû Bekir et-Tamestânî'ye (ö. 340/951) atfedilen bir söz mutasavvıfların, hizmet gibi ahlakî görevleri yerine getirmekle amaçladıkları gayeyi çok güzel izah etmektedir: "Allah'la sohbet ediniz (birlikte olunuz). Eğer buna imkân bulamazsanız Allah'la sohbet edenlerin civarında bulunuz ki bu zâtların sohbetindeki bereket sizi Allah'la sohbet etme mertebesine yükseltsin."[79] Buradan hareketle denebilir ki kişinin iyilik nevinden icra ettiği her davranış, Hak'la olan irtibatının bir göstergesi veya onu hakikat tecrübesine hazırlayan bir takım tecrübeler mahiyetindedir.

Hizmet ilkesi toplum içerisinde görülmesi gereken bir vazife varsa o işi yüklenmeyi, başkalarının omzundaki yükleri hafifletip işlerini kolaylaştırmayı gerektirmektedir. Bunun nefse ağır gelen bir iş olduğu şüphe götürmeyen bir gerçektir. Zira nefis "başkası varken neden ben?" sorusunu gündeme getirir ve kişiyi bu hayırlı fiilden rahatlıkla vazgeçirebilir.

---

77 Sülemî, *el-Fütüvve*, 32-33.

78 Sülemî, "Risâletü'l-melâmetiyye", 113-114.

79 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 490.

İşte sırf bu yüzden hizmet nefsi terbiye etmenin yollarından biri olarak takdim edilmiştir. Anne-babasına, eşine, dostlarına, akrabasına hatta hiç tanımadığı insanlara hizmet eden insan nefis bağlarından kurtulabilmiş ve ilahi olanla irtibat kurma potansiyelini elde etmiş demektir. Rivâyete göre Bişr el-Hâfî (ö. 227/841) rüyasında Hz. Peygamber'i (s.a.v.) görür. Hz. Peygamber kendisine sorar: "Allah seni neden emsallerine üstün kıldığını biliyor musun? Sünnetime tâbi oldun, insanlara hizmet ettin, din kardeşlerine nasihatte bulundun ve ashâbımı sevdin."[80] Başka bir örnekte Mâruf el-Kerhî (ö. 200/815-816) Allah'a yakınlaştıran üç ameli şöyle sıralar: "Daima itaat halinde bulunmak, insanlara hizmet etmek ve onlara hayrı nasihat etmek."[81]

Hizmet kapsamına giren amellerin başında misafir ağırlamak ve ikram etmek gelmektedir. Cömertlik, îsâr kavramıyla irtibatlı olarak ısrarla tavsiye edilen bir ahlâktır. *Fütüvvet ve Melâmet Risâleleri* cömertliği, karşılıksız infak etmeyi ve misafir ağırlamayı salık veren örneklerle doludur. Tasavvuf ehli infak etmeyi, Cenab-ı Hakk'ın hesap sormayacağı tek harcama olarak görürler.[82] Yine Fudayl "Cömert bir serseri (şâtır) bana cimri kurradan daha sevimli gelir" diyerek cömertliğin önemini vurgulamıştır. Fudayl'ın bu sözü dindarlıkta öncelenmesi gereken şeyin insani değerler olduğunu, İslamî değerlerin bu temel üzerine binâ edildiğinde çok daha anlamlı olacağını zımnen beyan etmektedir. Bununla birlikte infak edilen veya hizmetinde bulunulan kişinin kim olduğunu önemsememek de fütüvvetin bir gereğidir. Sûfîlerden birine "Fütüvvet nedir?" diye sorulmuş; o da şu yanıtı vermiştir: "Fütüvvet kulun, sofrasında yemek yiyen velî ile kâfir arasında fark görmemesidir."[83] Bir diğer örnekte tasavvuf ehlinden birinin ishal rahatsızlığına tutulduğu ve Ca'fer b. Hanzala adında bir gayr-i müslimin evinde misafir edildiği anlatılır. Ca'fer, bu kişinin hizmetini görür; abdest ve namaz gibi ibadetlerinde yardımcı olmaya çalışır. Sûfî ona şöyle der: "Ne güzel adamsın sen, bir de Müslüman olsan!" Ca'fer bu söze verdiği cevap hizmet anlayışının tasavvuftaki önemini açıkça ortaya koymaktadır: "İnancım beni sana hizmetten mahrum bırakmıyor. Öyleyse sen önce kendin için şifa, sonra da benim için hidayet dile!"[84] Burada da Ca'fer'in gayr-i müslim olmasına rağmen hizmette bulunması övülen bir davranış olarak takdim

80 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 55.

81 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 50.

82 Sülemî, *el-Fütüvve*, 59.

83 Sîrcânî, *Kitâbü'l-beyâz ve's-sevâd*, 210.

84 Harkûşî, *Tehzîbü'l-esrâr*, 219.

edilmektedir. Rahatsızlık sahibi kişi Ca'fer'e karşı sû-i zanda bulunmuş; Müslüman olmadığı için yaptığı hizmetin belki eksik kalacağını ima etmiştir. Fakat hikâyede bu zâtın, nefsindeki hastalıktan dolayı Allah'ta şifa istemesi gerektiği ifade edilmiştir. Zira asıl noksanlık, dini hassasiyetlerin toplumsal ilişkilerde cömertlik, hizmet, güler yüzlülük ve benzeri güzel ahlak formlarında aksetmemiş olmasıdır.

Ebû Osmân el-Hîrî şeyhi Ebû Hafs'ın kendilerine şu nasihatte bulunduğunu haber vermiştir: "Rabb'ine olan ibadetlerin, mabud olmana sebep olmasın. İbadetlerini hizmet ve kulluk resmi altına koy. Çünkü ibadetine nazar eden aslında kendine ibadet ediyordur."[85] Ebû Hafs bu sözüyle kulun Allah'a hizmet bilinciyle hareket etmesinin, nefis putunu ortadan kaldıracağını belirtmektedir. Aynı şekilde insanlara hizmet etmek, kişinin nefsini tahkir edecek ve kibir ve gurur gibi duygularından arınmasını sağlayacaktır. Yine Hamdûn el-Kassâr'a kulun kim olduğu sorulduğunda, "ibadet eden ama kendisine ibadet edilmesini istemeyen kişi" yanıtını vermiştir.[86] Buradaki ibadetin karşılığını hizmet olarak düşünmek mümkündür. Kul, kulluğuna yaraşır şekilde, tam bir zillet hali içerisinde kimseye hizmetten geri durmamalı; fakat içerisinde hizmet görme ve yüceltilme arzusu taşımamalıdır. Aynı bağlamda Bâyezîd el-Bistâmî'ye (ö. 234/848) atfedilen şu rivâyette Bâyezîd sırrına şöyle nida edildiğini söylemiştir: "Hazinelerimiz hizmet(külçeleriy)le dolu. Kapımıza iftikar ve zillet ile gel."[87] Ebû Hafs ve Bâyezîd'in ifadeleri hizmet ve zillet/iftikar/tevazu kavramlarının aynı bağlamda değerlendirildiğini göstermektedir. Bunların mefhum-u muhalifleri şüphesiz kibir, mülk iddiası, ucb ve gururdur. Buradan hareketle görülüyor ki mutasavvıfların üzerinde durdukları halka hizmet ilkesi, kişinin kulluğunu kendisine hatırlatan ve tevazu esası üzerine sosyal uyum gerçekleştirebilmesini sağlayan bir eylemdir.

Sonuç

Fütüvvet ve melâmet cereyanlarının çerçevesini çizmek çok boyutlu ve girift yapıları sebebiyle oldukça güçtür. Zira bazen bir fütüvvet tanımı tamamen melâmeti tarif ederken, kimi zaman pek çok fütüvvet ilkesinin melâmet çatısı altında zikredildiğine şahit oluruz. Fütüvvet ve melâmete dair görüşlerin takriben aynı coğrafyada oluşup yaygınlaşması karşılıklı etkileşimleri açıklayan yeterli bir sebep olabilir. Bununla birlikte,

85 Sülemî, "Risâletü'l-melâmetiyye", 114.

86 Sülemî, "Risâletü'l-melâmetiyye", 122.

87 Sülemî, "Risâletü'l-melâmetiyye", 121.

tasavvufun yayıldığı hemen her yerde fütüvvet ve melâmet hakkında konuşan sûfîlere rastlamamız ve bugün fütüvvet ve melâmetin tasavvuf ana başlığı altında değerlendirilmesi, süreç içerisinde tasavvufun bu iki akımı kendi bünyesinde buluşturduğunu[88] gözler önüne sermektedir. Dolayısıyla aslında fütüvvet ilkelerinden yola çıkarak vereceğimiz her hüküm aynı zamanda melâmet ve genel olarak tasavvuf için de doğru ve geçerli olacaktır. Bu anlamda bildiri metni boyunca zikredilen kavramların bazen birbiriyle yer değiştirebileceği hatırda tutulmalıdır.

Fütüvvet anlayışı melâmetten farklı olarak Abbâsîler Dönemi'nden itibaren devlet çatısı altında teşkilatlanmış bir kuruma dönüşmüştür. Abbâsî halifesi en-Nâsır li-Dînillah (ö. 622/1225) dâhili ve harici pek çok tehlike sebebiyle hilafeti güçlendirmek için[89] fütüvvet teşkilatından yardım aldığı nakledilmektedir.[90] Sülemi *Fütüvvet Risalesi*'nde Abbasi bürokrasisinden Halife el-Mehdi (ö. 169/785), el-Me'mun (ö. 218/833) ve vezir Yahya b. Halid el-Bermeki (ö. 190/805) gibi isimlerin fütüvvet anlayışlarından örnekler vermiştir. Bu durum fütüvvetin, Abbasilerin ilk dönemlerinden itibaren saray çevrelerinde tanınan bir hareket olduğunu kanıtlamaktadır. Nitekim süreç içerisinde halifelerin teşkilata dâhil olmasıyla fütüvvet resmi bir nitelik kazanmıştır. Halife Nasır'ın Anadolu Selçuklu hükümdarından I. İzzeddin Keykavus (ö. 616/1220) ve Alaaddin Keykubat'a (ö. 634/1237) bir elçi gönderdiği ve fütüvvet libası giydirdiği rivayet edilir.[91] Daha sonra Osmanlı Dönemli'nde Anadolu'da neşet eden ahilik müessesesi işte bu temele dayanmaktadır.

Osmanlı'da ahilik, Anadolu'nun İslamlaşmasını ve burada henüz oluşmaya başlayan iktisadi hayatın ahlaki ilkeler üzerine inşa edilmesini sağlayan kurumdur. Bir yoruma göre fütüvvetin seyfi kolu Anadolu'yu fetheden alperenlere, şürbi ve kavli kolu da sanat ve ticaret erbabına işaret etmektedir.[92] Bu yoruma göre Anadolu'daki sanat ve ticaret hayatını şekillendiren ahilik, fütüvvet teşkilatının bir şubesi olarak ortaya çıkmıştır. Fütüvvet Anadolu'daki ekonomik hayatı düzenlediği gibi mahalle

---

88 Sülemî, *el-Fütüvve*, giriş yazısı, c.

89 Sülemî, *el-Fütüvve*, giriş yazısı, d.

90 Şemseddin ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, thk. Beşşar Avvad (Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2003), 12/760.

91 İsmet Kayaoğlu, "Halife en-Nâsır'ın Fütüvvete Girişi ve Bir Fütüvvet Buyrultusu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25, 222.

92 Mehmet Dikkaya, "Ahiliğin İlk Örnekleri Olarak Orta Çağ İslam Dünyasında Fütüvvet Teşkilatları", *İktisat, Tarih ve Zihniyet Dünyamız*, haz. Erhan Eken (Müsiad Yönetim Kitaplığı, 2006), 69.

kültürümüzde de yankı bulmuştur.[93] Günümüzde özlemle anılan ve yavaş yavaş tarih olmaya başlayan mahalle kültüründe komşuluğun önemi herkesçe bilinmektedir. "Ev alma komşu al" sözü bu gerçeğin bir ifadesidir. Zira iyi geçimli ve ahlaklı bir komşu, komşuluk haklarını bilir ve buna riayet eder; komşusuyla yardımlaşır; ziyaretleşir; ikram eder; sıcakkanlı, güler yüzlü ve samimi davranır; en önemlisi çocuklar böyle bir güven ortamında rahatlıkla sokakta oyun oynayabilir. Kısacası mahalle kültürüyle alakalı sıralanan bu değerler fütüvvet ve melametin, daha genel bir ifadeyle tasavvufun Anadolu'ya katkılarıdır.

Fütüvvet ve melâmet ilkelerinden hareketle çizilen tabloda dindarlık ölçütünün en genel anlamda "iyi geçim" kapsamında değerlendirilmelidir. Bu, dindarlığın, kişinin içsel yaşantısının yanı sıra toplumsal hayatta da tezahür etmesi gerektiği anlamına gelmektedir. Kamil bir dindarlığa sahip olmak Allah inancının, kişinin benliğine ve kâinatla ilişkilerine dosdoğru şekilde yansımasıyla gerçekleşecektir. Bu anlamda tevazu, cömertlik, hayırseverlik, hizmet, güler yüzlülük, incitmemek ve incinmemek, diğergâmlık, samimiyet, hoşgörü ve müsamaha, affetmek gibi erdemlere sahip olmak, dini inancın ne kadar kuvvetli olup içselleştirildiğinin delilleridir. Söz gelimi zahiri ibadetleriyle iyi bir mümin olduğu düşünülen, fakat ticaret hayatında hak yiyen birinin dindarlığını çoğu zaman sorgularız. Yine tesettürlü bir doktorun mesai saatinin bittiğini ileri sürerek kapıda bekleyen hastasını geri çevirmesini anlamlandıramayız. Namazlarını beş vakit cemaatle eda ettiği halde, aracını, başkasının hakkını ihlal edecek şekilde park eden biri, bizim için bir soru işareti oluşturur. Bütün bunlar aslında ahlaki boyutu ne kadar önemsediğimizin göstergeleridir. Bu alanla ilgilenen tek disiplin ise şüphesiz tasavvuftur. Tasavvuf bünyesindeki fütüvvet ve melamet temayülleri, dindarlığın insan ilişkilerindeki görünümleri üzerinde durarak "iyi geçimli" insanlar olmamızı sağlamaya çalışmaktadır.

Kaynakça

Akpınar, Ali. "Fütüvvet Ruhunun Dini Temelleri". *I. Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Kırşehir: 2005.

Bayram, Mikail. "Anadolu Ahiliğinin Teşekkülündeki Rolü Açısından Fütüvvet Hareketi ve Tarihi". *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1 (2016).

93 Zafer Erginli, "Bir Değerler Manzumesi Olarak Fütüvvet", *İnsani Değerlerin Yeniden İnşası Sempozyum Bildiri Kitabı* (Erzurum: 2015), 114.

Bulliet, Richard. *The Patricians of Nishapur*. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

Dikkaya, Mehmet. "Ahiliğin İlk Örnekleri Olarak Orta Çağ İslam Dünyasında Fütüvvet Teşkilatları". *İktisat, Tarih ve Zihniyet Dünyamız*. Haz. Erhan Eken. Müsiad Yönetim Kitaplığı, 2006.

Doğan, Hüseyin. *Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*. İstanbul: Rağbet, 2015.

Erginli, Zafer. "Bir Değerler Manzumesi Olarak Fütüvvet". *İnsani Değerlerin Yeniden İnşası Sempozyum Bildiri Kitabı*. Erzurum: 2015.

Gürses, İbrahim. *Sufi Kişilik Psikolojisi.* Ankara: Hece, 2019.

Harkûşî, Abdülmelik b. Muhammed. *Tehzîbü'l-esrâr*. Thk. Bessam Muhammed Bârûd. Abu Dabi: el-Mecmau's-sekafî, 1999.

Hücvirî, Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî. *Keşfü'l-mahcûb*. Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 4. Basım, 2014.

Kayaoğlu, İsmet. "Halife en-Nâsır'ın Fütüvvete Girişi ve Bir Fütüvvet Buyrultusu". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25.

Kuran Yolu. Erişim 25 Şubat 2020. https://kuran.diyanet.gov.tr.

Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Thk. Abdülhalîm Mahmûd-Muhammed b. Şerîf. Kahire: Dâru'ş-Şu'ab, 1989.

Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 6. Basım, 2012.

Madelung, Wilferd. "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefîliğin Yayılışı". Çev. Sönmez Kutlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33.

Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir. *el-Bed'u ve't-tarih*. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü's-sekafeti'd-diniyye.

Nîsâbûrî, Muhammed b. Hüseyin Halîfe. *Telhîsü Târîhu Nîşâbûr*. Thk. Behmen Kerîmî. Tahran: Kitâbhâne-i İbn Sînâ, 1337.

Özgüdenli, Osman Gazi. "Nîşâbur", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24.02.2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/nisabur--iran.

Pırlanta, İsmail. *Orta Çağ'ın İncisi Nişabur*. İstanbul: Hikmetevi, 2013.

Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali b. Muhammed. *el-Lüma'*. Thk. Abdülhalim Mahmud-Abdülbaki Sürur. Mısır: Dâru'l-kütübi'l-hadîs, 1960.

Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali b. Muhammed. *el-Lüma'*. Çev. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2012.

Sîrcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Hasen. *Kitâbü'l-beyâz ve's-sevâd*. Thk. Bilal Orfali&-Nada Saab. Leiden&Boston: Brill, 2012.

Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed. "Risâletü'l-melâmetiyye". *el-Melâmetiyye ve ehlü'l-fütüvve içinde*. Haz. Ebü'l-Alâ el-Afîfî. Beyrut&Bağdat: Menşûrâtü'l-cemel, 2015.

Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed. *el-Fütüvve*. Thk. İhsan Zünnun es-Sâmirî&Muhammed Abdullah el-Kadhât. Ürdün: Dâru'r-Râzî, 2002.

Sviri, Sara. "İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hakîm Tirmizî". Çev. Salih Çift. *Tasavvuf: İlim ve Akademik Araştırma Dergisi* IV/11 (2003).

Sviri, Sara. "The Early Mystical Schools of Baghdad and Nishapur". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30 (2005).

Taberânî, Ebü'l-Kāsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-evsat*. 10 Cilt. Thk. Tarık b. İvezullah&Abdülmuhsin el-Hüseyni. Kahire: Dâru'l-Haremeyn.

Taberânî, Ebü'l-Kāsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. 25 Cilt. Thk. Hamdi b. Abdülmecid (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım

Tek, Abdurrezzak. *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*. Bursa: Bursa Akademi, 2016.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı, 2. Basım, 2012.

Van Vloten, Gerlof. *Arap Hâkimiyeti*. Çev. Mehmed Said Hatiboğlu. Ankara: Otto, 2. Basım, 2017.

Watt, Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Çev. Ethem Ruhi Fığlalı. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2017.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-İber fi târîhi men gaber*. 4 Cilt. Thk. Ebu Hacer Besyuni Zağlul. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm*. 15 Cilt. Thk. Beşşar Avvad. Daru'l-garbi'l-İslami, 2003.

شمولية الدين:قراءة مفهومية في صلة الدين بالحياة

DİNİN KAPSAMI: DİNİN HAYAT İLE OLAN İLİŞKİSİNE DAİR KAVRAMSAL BİR OKUMA

Prof. Dr. Abdelmalik ABOUMİNDJEL / عبد الملك بومنجل
جامعة الجزائر سطيف2 ، كلية الآداب واللغات، سطيف
Cezair Satîf 2 Üniversitesi Dil ve Edebiyat Fakültesi / abumindjel@yahoo.fr

Geniş Özet*

Bu çalışmada; din kavramının Arap dili, Kur'an-ı Kerim, çeşitli felsefi tasavvurlar ve farklı yapılara sahip tarihsel süreçteki kullanımlarıyla birlikte din olgusunun hayat ile olan ilişkisini inceleyeceğiz. Bu doğrultuda hayatın din ile iç içe olduğunu, hatta onun üzerine inşa edildiğini söyleyebiliriz. Özellikle de buna İslam dini perspektifinden baktığımızda din ile hayatın her ikisinin Allah tarafından verildiğini ve bizlerin aslında iki ayrı hayata sahip olduğumuzu görebilmekteyiz. Bu hayatların birincisi din ile inşa edilmiş, ikincisi ise onun özü ve cevheri kabul edilmiştir. Bundan dolayı ikincisine "din günü" adı verilmiştir.

1- Dilde, Kur'an'da ve Felsefede Din Kavramı

Din; sözlükte "uymak", "boyun eğmek" anlamlarına gelen دان fiilinden gelmektedir. Genel olarak bu manada kullanılan sözcükten şu üç ifade türemiştir: Haddi zatında itaat etme, itaat eden, itaat edilen. Bu üç ifade aynı köke sahip olup o da "kişinin hayatında takip ettiği yol" anlamındadır. Tanımdaki itaat kavramı, hem itaat edenin fiili hem de itaat edilenin emri olarak anlaşılabilir. Nitekim bu hususu Derraz şöyle ifade etmiştir:

"Arapça'da din kelimesi birinin diğerine boyun eğdiği iki tarafın aralarındaki ilişkiye işaret etmektedir. Bu ilişki birinci taraf için kullanıldığında

* Tercüme edip düzenleyen, Arş. Gör. Furkan Tayşan.

boyun eğme ve itaat; ikinci taraf için kullanıldığında ise emir, otorite ve mecburiyet söz konusu olur. İki tarafı bir araya getiren bu ilişkiye bakıldığında, onu düzenleyen ve ifade eden bir sistem olduğunu görüyoruz."[1]

Terim anlamı olarak ise "görünen âlemin yanı sıra görünmeyen âleme önem vermek" olarak ifade edilir. Ancak bu tanım din kelimesinin mefhumunu daraltmaktadır. Şöyle ki bu tanımda önem verilmeyen şeyler din dairesinin dışında gösterilmektedir. Ayrıca mezhepler ve felsefi ekoller gibi kurumlar yaşadığımız dünya ile sınırlandırılmış oluyor. Dolayısıyla din kavramını; evreni, özellikle de gayb âlemini açıklayan ve varlık fikrini ortaya koyan tasavvurlar, ilkeler ve sistemler bütünü olarak açıklamamız gerekiyor. Böylece ıstılahi anlamı ile sözlük anlamını bağdaştırmış oluyoruz. Bu şekilde din kavramı, gerek teorik gerekse pratik anlamda hayatın her yönünü kapsamış oluyor. Bahsettiğimiz bu kapsayıcılık her ne kadar farklılık gösterse de semavi dinlerin hepsinde bulunmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de ise din kelimesi "karşılık" ve "itaat" olmak üzere iki anlamda kullanılmıştır. Bu çalışmada biz ikinci anlama odaklanacağız. Bu anlam Kur'an-ı Kerim'de şu ayette yer bulmuştur: "Onlar Allah'ın dininden başkasını mı arıyorlar! Oysa göklerdekiler ve yeryüzündekiler isteyerek veya istemeyerek hep O'na boyun eğmişlerdir ve O'na döndürülecektir. (Ali İmran/83)" Bu ayete göre varlık sahasında bulunan her şey Allah'a itaat etmek ve teslim olmakla yükümlüdür. Zira O, kendisine teslim olmayı, dinine uymayı, iradesine boyun eğmeyi gerektiren yüce ilahtır. İnsan ise O'nun yoluna tabi olmalı, kendi özgür iradesiyle O'nun dinine girmelidir. Yine Kur'an-ı Kerim'de din kelimesi genel anlamda iki tarafı ifade etmek için kullanılmıştır. Birincisi, kişinin mutlak anlamda iman edip emirlerini yerine getirdiği ve sadece Allah'ın yoluna teslim olduğu hak dindir. Nitekim yüce Allah A'raf Suresi 54. ayetinde "Bilesiniz ki, yaratma da buyurma da yalnız O'na aittir." diye buyurmuştur. İkincisi ise tek olan Allah'a imandan ve O'na teslim olup emirlerini yerine getirmekten alıkoyan batıl dindir. Bu tanım ister semavî olsun ister olmasın birçok dini içine almaktadır.

Din mefhumunu felsefi açıdan inceleyen Taha Abdurrahman'a göre varlığın görünen ve görünmeyen, insanın nefis ve ruh, bakma eyleminin ise salt bakmak ve basiret ışığıyla bakmak gibi tarafları vardır. Bu noktada iman bunların hepsine inanmayı ve varlığa bu perspektiften bakmayı

---

1 Muhammed Abdullah Derraz, Buhûs Mumehhede Li Diraseti Târihi'l-Edyân (Kahire, Muessetü Hindavi li't-Ta'lîm ve's-Sekafe, 2014), 32.

ifade eder. Bunu yaparken de insan, nefsini görünen âlemde yaşam için gerekli olan şeylerle, ruhunu da görünmeyen âlemle meşgul etmeli ve her iki âleme basiret ışığıyla bakmalıdır. Bütün bunlar dinin kapsamına dâhildir. Ayrıca bu tasavvurlar Kur'an metniyle tamamen uyuşmaktadır. Zira Kur'an-ı Kerim'e göre mutlak anlamda iman eden bir kimseden kitabın yalnızca bir kısmına değil, tamamına iman etmesi beklenmektedir.[2] Taha Abdurrahman şu sözleriyle de bu konuya işaret etmiştir:[3] "Dinin kendisi dinin bütünlüğünü korumaya davet edip hükümlerinin tamamına riayet etme konusunda tembih ediyor. Hükümlerin bir kısmını alıp geri kalanını terk etmeye karşı ikaz ediyor. Zira bir kısmı alınıp gerisi bırakıldığında kişi arzularına kapılıp Allah'tan başkasına ibadet edebilir."[4]

2. Hayat İle Olan İlişkisinden Hareketle Dinin Kapsamı

Dinin hayat ile olan ilişkisini bir metot işleyişine benzetebiliriz. Şöyle ki din; kaynağı yaratıcı olan, her iki dünya tasavvuruna sahip ve dünya hayatının her alanında yer bulan bir yaşama metodudur. Bu özelliklerden herhangi birisi çıkartılırsa, yani hayatın her alanını kapsamayacak şekilde olursa ona hak din diyemeyiz. Bunlar; Hz. Muhammed (sav)'den önce gelen ve adına İslam dediğimiz tamamlanmamış dinler, semavi dinler gibi kısmen hak din olup kapsayıcı olmayan dinler ya da hiçbir şekilde hakikat payı olmayan dinlerdir.

Kuşkusuz her şeyi kapsayan ve kemâle ermiş olan hak din bir bütündür. Dünya hayatı ise onun parçasıdır. Çünkü bu din dünya hayatını düzenler, sonrasında ahiret hayatını tasvir eder. Hayatın tamamını kapsamayan dinler ise yaşamın sadece bir parçasından ibaret olup hiçbir şekilde hak dinin sahip olduğu niteliğe ulaşamaz. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de bu konuya dair şu ifade geçmektedir: "Bugün sizin için dininizi kemâle erdirdim, size nimetimi tamamladım, sizin için din olarak İslam'ı seçtim. (Maide/3)"

Dinin felsefeyle olan ilişkisine baktığımızda bu ilişkiyi en iyi ifade edenlerden birisi de kuşkusuz Ebu Hayyân et-Tevhîdî'dir. Ona göre felsefe, insanın beşeri anlamda; din ise ilahi anlamda kemâle ermesidir. İlahî kemâlin beşerî kemâle ihtiyacı yoktur. Beşerî kemâl ise ilahî kemâle

---

2 Bakara:85

3 Taha Abdurrahman, Min Dîk'il-Almaniyye İlâ Seati'l-İ'timaniyye (ed-Dârü'l-Beyda: el-Merkezü's-Sekafiyyü'l-Arabi, 2012), 73.

4 A.G.E

muhtaçtır. Dolayısıyla aklıyla herhangi bir şeyi idrak eden her insanın Allah'tan gelen vahyi idrak eden bir kişi vasıtasıyla eksiğini tamamlaması gerekmektedir.[5] Tevhîdî, her ne kadar dini felsefeden ayrı görmüşse de biz felsefeyi bir ilim ve hikmet olmasıyla dinî açıdan tasavvur edebiliriz. Bu noktada dinin teorik ve pratik anlamda bir felsefesinin bulunduğunu söyleyebiliriz. Din, doğru tanımı ve tüm kapsamıyla bütün beşeri varlığı içine almaktadır. Bu varlık alanının bir parçası olan felsefe ise aklın kullanılmasını sağlayarak varlığı açıklar ve davranışlarına yön verir. Ayrıca felsefe, insanın hayatını düzene sokmak ve isteklerini yerine getirmek için varlık hakkında ihtiyaç duyduğu sorulara net cevaplar sunup bazı soruların cevaplarını ise insanın aklıyla ulaşmasını sağlayarak aslında dinin bir parçası olduğunu ortaya koymuş oluyor. Nitekim İslam Felsefesi de bütün dinî ilimlerin bir alt dalı sayılır. Bunun dışında kalan felsefi düşünceler ise ya dinî söylemleri ve değerleri kabul ederek ya da onları yanlışlama yoluna giderek kendini gösterir. Sonuç olarak felsefe her durumda dinin altında bir dal olarak yerini almış oluyor.

Dinin siyaset ile olan ilişkisi hakkında ise şunları söyleyebiliriz. İslam dini perspektifiyle baktığımızda hayat insanların neler yapacaklarını sınamak için var edilmiştir. Siyaset ise insan hayatında yer bulduğu sürece onun için bir imtihan sebebi olmuştur. Dolayısıyla Ebu Ya'rub el-Merzûkî'nin de belirttiği gibi olaya mantıksal ve sezgisel yaklaşınca din en genel haliyle yaşamın her noktasını kapsadığı gibi siyaseti de içine almaktadır. Topluca ifade edecek olursak din; Allah'ın âleme ve insanlığa itikadî, ahlakî ve ictimaî kanunları tamamlayıcı ve beşeri varlığın sahip olduğu teorik ve pratik değerleri içinde barındıracak şekilde gönderdiği sistemler bütünüdür.[6]

Sonuç olarak İslam dini, siyasetten insan hayatının her alanına kadar kapsayıcı bir niteliğe sahiptir. Doğruluk payı olmayan, Hıristiyanlık gibi sadece saf ruhsal değerlere önem veren ve sosyal kanun bütünlüğüne sahip olmayan dinler; doğası gereği siyasetten kopuk, ruhsal ve ahlakî yönlendirmelerle sınırlı, siyaseti insan aklının heves ve arzularına terk eden bir yapıya sahiptir. Zira insan aklı, modern insanlık tarihinde olduğu gibi dinlerin bağımsızlığını ortadan kaldırıp onların düzeltmeye

---

5 Ebu Hayyan et-Tevhidî, el-İmtâ' ve'l-Muanese, Tahkiku Ahmed Emin ve Ahmed ez-Zeyn, (Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, d.t), 2: 21-22.

6 Ebu Ya'rub el-Merzûki, Felseftü'd-Din fi Manzuri'l-Fikri'l-İslami, (Beyrut, Darü'l-Hâdi, h. 1427-m. 2006), 29.

çalıştıklarını bozabilir. Ayrıca Avrupa'nın karanlık döneminde kilise otoritesinin yaptığı gibi bazı dinler yetersiz kalıp ortaya çıkardığı tahrifatla siyaseti tekeline almış, ilim ve özgür düşünceyi ortadan kaldırmış ve insanlar arasında bozgunculuğa sebebiyet vermiştir. Bu durumda suçu dine değil, mevcut otoriteye atfetmek gerekiyor. Nitekim Doğu ve Batı'nın din ve siyaset tasavvuru, kilise otoritesinin yaptıklarının dine mâl edilmesinden dolayı bozulmuştur.[7] Bütün bunlara objektif bir perspektiften bakmamız gerekmektedir. Objektiflik ise farklılıkları ayırt edebilmeyi ve ilim ve adaleti gözeten din ile cehalet ve zulmü benimseyen dini eşit görmemeyi gerektirir.

مقدمة

أهم سؤال يمكن أن يواجهه الباحثون في فلسفة الدين، هو المدى الذي يمكن أن تستغرقه صلة الدين بالحياة.

وقد تقلّبت البشرية في ألوان من التصور والتطبيق لهذه الصلة، بحسب اختلاف الأديان والفلسفات وأنظمة الحياة، فكان منها الدين الحاكم، وكان منها الدين المتحكم المحاصِر، وكان منها الدين المحاصَر، وكان منها الدين المحصور في زاوية الفرد أو الروح كما هو الشأن في أكثر أنظمة العالم المعاصر.

ولعل مشكلات الحياة المادية والتقنية المعاصرة فرضت على أهل الفكر إعادة النظر في مفهوم الدين وصلته بالحياة. وليس هذا السؤال بمنأى عن العالم الإسلامي الذي عرف تجربة الدين الحاكم الشامل على امتداد تاريخ الحضارة الإسلامية؛ فقد فرضت عليه الحضارة المادية الحديثة معاناة الإشكالية نفسها، وما زال النقاش محتدما بهذا الشأن لدى الأوساط الفكرية بين مؤمن بهذه الشمولية وأصالتها، ومنكر لها داعيا إلى دين محصور في نطاق الفرد والروح.

وموضوع هذه الورقة هو النظر في صلة الدين بالحياة بناء على قراءة مفهومية تتوخى التعمق في دراسة مفهوم الدين في اللغة العربية، وفي القرآن الكريم، وفي التصورات الفلسفية المختلفة، وفي التجسيدات التاريخية المتباينة الأشكال، بما يكشف عن شدة تلبس الحياة بالدين وحاجتها إليه، بل انبنائها أصلا عليه، لاسيما حين يتعلق الأمر بالإسلام حيث الدين والحياة كلاهما هبة الله، وحيث الحياة حياتان أولاهما وُجدت كي تُساس بالدين، وأخراهما هي جوهره وغايته، لذلك سُمّيت يوم الدين.

---

7 Bkz: Muhammed el-Behi, el-Fikrü'l-İslamiyyi'l-Hadîs, s. 250-252. ve Ebu Ya'rub el-Merzûki, Felsefetü'd-Din, 45.

وتنطلق هذه الورقة من فرضية الإيمان بأن الدين في الأصل يكون شاملا أو لا يكون. فشمولية الدين هي عنوان صحته وضرورته وأصالته. وهي أيضا طريق سياسته للحياة وشرط نجاحه في أداء رسالته. وهو ما يستدعي حتما استحضار تجارب البشرية في تصورها للدين وتعاملها به أو معه؛ فإن ذلك جدير بأن يقدم لنا خلاصة يمكن البناء عليها في إحكام تصور موضوعي لمفهوم الدين وصلته بالحياة.

وقد عالج موضوع مفهوم الدين وصلته بالحياة كثير من الباحثين، شرقيين وغربيين، في بحوث خاصة كفعل عبد الله دراز في كتابه «الدين؛ بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان»، وطه عبد الرحمن في كتابه «روح الدين»، وأبو يعرب المرزوقي في كتابه «فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي»، وأندرو ديكسون وايت في كتابه «بين الدين والعلم»-وفي مقدمته فصل للمترجم إسماعيل مظهر عنوانه «العداء بين اللاهوت والعلم لا بين الدين والعلم»-، وأديب صعب في كتابه «قراءات نقدية في فلسفة الدين»؛ أو في بحوث عامة ألمّت بمفهوم الدين وفلسفته عرَضا كفعل بعض المفسرين، وفعل بعض الخائضين موضوع الجدل بين الإسلام والعلمانية، وهم كثيرون؛ ومع ذلك فإن مسلكي في هذا البحث يختلف عن مسلكهم؛ إذ يختص بحثي هذا بمعالجة صلة الدين بالحياة من مدخل المفهوم: مفهوم الدين ومفهوم الحياة، وكذا جملة المفاهيم المجاورة لهما أو الملتبسة بهما من علم وسياسة وعقل وفلسفة وما إلى ذلك. فتدقيق المفاهيم وتصحيحها، وضبط المجالات المفهومية وتحديدها، ونقد الرؤى المفهومية وتمحيصها، سيكون طريقنا لإثبات الفرضية التي يقوم عليها هذا البحث، وهي أن الدين شموليٌ بطبعه، وأن صلته بالحياة هي صلة اتصال واحتواء واشتمال وليست صلة انعزال وانحصار وانفصال.

1.مفهوم الدين في اللغة والقرآن والفلسفة

1.1.في اللغة والاصطلاح

تفيدنا اللغة في تقديم النواة الأولى التي يمكن أن يتأسس عليها فهم صحيح وافٍ دقيق لمصطلح «الدين»؛ لاسيما وأن الدين الخاتم الذي هو الإسلام نزل في العرب أول ما نزل، وخاطب العرب أوّل ما خاطب، ونزل كتابه الجامعُ بلغتهم وبهذه اللغة خاطب البشرية جمعاء.

يتشعب «الدين»[8] في العربية ثلاثَ شُعَب:

-شعبة للدلالة على معنى «العادة» التي يعتادها المرء في تصريف حياته وتدبير أموره.

-وشعبة للدلالة على «الجزاء» و»المحاسبة» فِعلَين يتعامل بهما صاحب أمر وحكم وملك مع من هم تحت سلطته وحكمه.

8 ينظر: ابن منظور، لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير وآخرين،)القاهرة: دار المعارف، د.ت)،2: 1467.

-وشعبة للدلالة على «الطاعة» و«العبودية» فِعلَين يتعامل بهما المحكوم مع حاكمه، أو المملوك مع مالكه، أو العابد مع معبوده.

وقد أحسن عبد الله دراز إحكام الصلة بين هذه الشعَب الثلاث، حين رأى أنها تعود – على اختلافها- إلى جذر معنوي واحد هو الفعل «دان»؛ «فإذا قلنا «دانه دينا» عنينا بذلك أنه ملَكه، وحكَمه وساسه، ودبّره وقهره، وحاسبه، وقضى في شأنه، وجازاه وكافأه، فالدين في هذا الاستعمال يدور على معنى الملك والتصرف بما هو من شأن الملوك في السياسة والتدبير، والحكم والقهر، والمحاسبة والمجازاة، ومن ذلك ((مالكِ يومِ الدين)) [الفاتحة: 4] أي: يوم المحاسبة والجزاء. وفي الحديث «الكيّسُ من دانَ نفسَه» أي: حكَمها وضبَطها.

وإذا قلنا: «دانَ له» أردنا أنه أطاعه، وخضع له، فالدين هنا هو الخضوع والطاعة، والعبادة والورع، وكلمة «الدين لله» يصح منها كلا المعنيين: الحكم لله، أو الخضوع لله..

وإذا قلنا: «دان بالشيء» كان معناه أنه اتخذه دينا ومذهبا؛ أي اعتقده أو اعتاده أو تخلّق به، فالدين على هذا هو المذهب والطريقة التي يسير عليها المرء نظريا أو عمليا، فالمذهب العملي لكل امرئ هو سيرته وعادته، كما يقال: «هذا ديني وديدني» والمذهب النظري عنده هو عقيدته ورأيه الذي يعتنقه.»[9]

هي، إذاً، معانٍ لأصل واحد، هو الانقياد لمذهبٍ في الحياة يصير للمرء عادة. سواء نظرنا إلى هذا الانقياد على أنه استجابة من المنقاد أو على أنه إلزام من المنقاد له. وهذا الذي عبر عنه دراز بقوله:

«كلمة الدين عند العرب تشير إلى علاقة بين طرفين يعظّم أحدهما الآخر ويخضع له، فإذا وُصف بها الطرف الأول كانت خضوعا وانقيادا، وإذا وُصف بها الطرف الثاني كانت أمرا وسلطانا، وحكما وإلزاما. وإذا نُظر بها إلى الرباط الجامع بين الطرفين كانت هي الدستور المنظم لتلك العلاقة أو المظهر الذي يعبّر عنها.»[10]

وعلى هذا، فإن اللغة تُسعفُنا بمفهوم للدين متسعٍ للغاية، يشمل الحياةَ جميعها، بل ربما شمل الكونَ كله؛ فلو أخذنا الدين بمعنى "العادة" وجدنا العادة تتضمن "جملة أنواع السلوك والآداب والمواقف وأنماط التعامل مع الزمن والمكان، بما يكاد يشكل برنامجا أو منهجا في الحياة، منتظما أو غير منتظم، ثابتا على أسس ومبادئ أو متغيرا وفق الهوى والمزاج. ويفهم من هذا المعنى أن للكون دينا هو عادته في عمله، وسنته في حركته، وقانونه في نشأته وحياته وصيرورته. وأن للأحياء كلها دينا، هو قانون انشغالها العضوي الطبيعي، وقانون

---

9 محمد عبد الله دراز، الدين-بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014)، 31.

10 المرجع السابق، 32.

تصرفها الغريزي أو المكتسب، الفردي أو الاجتماعي، وأن للإنسان– إضافة إلى دينه الذي يشترك فيه مع الأحياء- دينا، هو عادته في السلوك، وبرنامجه في العمل، ومنهجه في الحياة.»[11]

وإذا أخذنا الدين بمعنى الطاعة وجدنا الطاعة تتضمن معنى الخضوع الإرادي وغير الإرادي، إلى سلطة معينة أو سلطات، هي الغريزة، أو الضرورة، أو العادة، أو القوة القاهرة، أو الظاهرة. أو هي جملة المبادئ والقوانين والأنظمة التي ينشئها البشر في صورة مذاهب اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية أو فلسفية، أو التي أنشأها الله ليسير الناس وفق ضوابطها. ما يعني أن الدين يتسع لغويا لكل ما في الكون، طبيعيا وإنسانيا، من أفعال وأحداث وظواهر، إذ هي خاضعة طوعا وكرها لأنظمة تظل، مهما اختلفت أشكالها ومصادرها وبنياتها وأهدافها، متضمنة معنى الإلزام حينا والالتزام حينا آخر؛ وذلك هو جوهر الدين في دلالته الاصطلاحية.

وقد يبدو أن الدين بهذه الدلالة اللغوية أوسعُ من الدين بدلالته الاصطلاحية التي تستحضر خاصيةً تميزه وتقيّده، هي العناية بعالم الغيب علاوةً على عالم الشهادة، فيخرج عن الدين حينئذ ما ليس له عناية بهذا الشأن بل تنحصر مبادئه ومناهجه وأنظمته وقوانينه في ما يدبّر العالم الأرضي الدنيوي، كأنواع المذاهب والفلسفات الوضعية العلمانية، ويكون الدين حينئذ هو «جملة التصورات والمبادئ والتنظيمات والشعائر التي تشكل وحدة في تفسير الكون– وبالأخص عالم الغيب- وفي التعامل مع الوجود وفق هذا التصور»[12] أو هو –كما عرّفه محمد عبد الله دراز- «وضعٌ إلهي يرشِدُ إلى الحق في الاعتقادات، وإلى الخير في السلوك والمعاملات»[13]؛ ولكن هذه السعة اللغوية تقابلها سعة اصطلاحية لا مجالَ معها للقدح في شمولية الدين، أي اتساعه ليشمل الحياة جميعها نظرية وعملية، مرئية وغير مرئية، عاجلة وآجلة؛ وتلك هي السعة التي تتميز بها الأديان السماوية التوحيدية، وإن كانت تتفاوت وتتفاضل في مقدار السعة والشمول.

وقبل الخروج من حيّز التعريفات الاصطلاحية، نشير إلى أن الفلاسفة الغربيين قد قدّموا تعريفات للدين تتضمن المعنيين الرئيسين فيه وهما: الانقياد إلى سلطة حاكمة، والاتجاه إلى عالم الغيب؛ فمن ذلك تعريف «ريفيل»: «الدين هو توجيه الإنسان سلوكه، وفقا لشعوره بصلة بين روحه وبين روح خفية، يعترف لها بالسلطان عليه وعلى سائر العالم، ويطيب له أن يشعر باتصاله بها.»[14] وتعريف ميشيل فابير: «الدين هو مجموعة العقائد والوصايا التي

---

11 عبد الملك بومنجل، جدل الثابت والمتغير في النقد العربي الحديث، (إربد-الأردن: عالم الكتب الحديث، 2010)، 1 : 129.

12 المرجع السابق، 130.

13 محمد عبد الله دراز، الدين، 33.

14 المرجع السابق، 35.

يجب أن توجهنا في سلوكنا مع الله، ومع الناس، وفي حق أنفسنا.»[15] وسنعود إلى رأي الفلسفة في مفهوم الدين بعد استكشاف مفهومه في القرآن الكريم.

2.1. في القرآن الكريم

ورد «الدين» في القرآن الكريم بالمعاني الثلاثة الرئيسة التي وردت في لغة العرب: معنى الجزاء، ومعنى الطاعة، ومعنى منهج التصور ونظام الحكم.

أما المعنى الأول ففي قوله تعالى:) مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ((الفاتحة: 4)، وفي قوله:)أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ((الماعون: 1) فمن الواضح أن المعنى هنا هو المحاسبة والجزاء. وهو معنى لا ينفصل عن معنى الخضوع؛ إذ لا حساب إلا بخضوع لصاحب سلطة لا فكاك من سلطته ومحاسبته، كما أن الجزاء متعلق بامتحان مدى الخضوع والانقياد لأمر الله في الحياة الدنيا.

أما المعنى الثاني –وهو الطاعة- ففي قوله تعالى: (أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ((آل عمران: 83).

ففحوى هذه الآية أن الكون كله مدين لله بالطاعة والخضوع والاستسلام، فهو مسلم له، متبع لدينه، سائر وفق مشيئته طوعا وكرها. وأن الإنسان مطالب أن يحذو حذوه، وينسجم معه، ولقد أوتي حرية الاختيار، فكيف لا يفعل ويدخل في دين الله؟!

لم تذكر الآية صراحة أن للكون دينا هو الإسلام، ولكن ذلك مفهوم من بنية الآية؛ فالمقابلة بين «أفغير دين الله يبغون» و»وله أسلم من في السماوات والأرض» تحمل معنى المطابقة الكاملة بين كلمتي (أسلم) و(بغى دين الله)، وهو ما يعني أن الكون (من في السماوات والأرض) يتبع دينا (هو دين الله) ليس- ضرورة- بطريق الاعتقاد وطقوس العبادة، ولكن بطريق الخضوع إلى إرادة الله، بالحركة والتفاعل وفق الناموس الذي وضعه الله، وفقا لنظام العلة والمعلول، السببية والمسبب.

الدين، إذاً، جوهرُه الطاعة والانقياد والالتزام؛ أي جوهره «الإسلام». الإسلام بالمعنى اللغوي. الإسلام الذي هو دين الكون الطبيعي في التعامل مع الله، مصداقا لقوله تعالى على لسان السموات والأرض: ((أَتَينا طائعين)) (الدخان: 11). ولذلك ورد الدين في آية أخرى من القرآن الكريم بالمعنى الاصطلاحي للإسلام:)إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ((آل عمران: 19). وهذا التعريف للدين مطابقا لمفهوم الإسلام يتضمن معنيين:

1 - معنى أن الإسلام (الطاعة والخضوع لله) هو الدين لا غيره في ميزان الله.

---

15 المرجع السابق، 35.

2 - ومعنى أن غير الله يرى الدين على غير هذا النحو، فهنالك إذن دين آخر غير دين الله، وهنالك مضمون آخر للدين (عند غير الله) غير الإسلام لله. وهذا يقودنا إلى الآية التالية:

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ (آل عمران: 85).

وفي هذه الآية ينفتح مفهوم الدين ليشمل كل منظومة عقائد وتعاليم وقوانين تؤمن بها وتخضع لها مجموعة بشرية؛ إذ المعنى أن دين الله هو الإسلام، بمعنى الطاعة والانقياد لحكمه وإرادته وشريعته، ومن لم يبتغ هذا الدين فقد ابتغى دينا آخر، هو الطاعة والانقياد لغير حكمه وإرادته وشريعته. وهذا يحيلنا على الآية التالية، حيث التعريف الدقيق لمعنى الدين: كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ (يوسف: 76).

وقد استنتج سيد قطب من سياق ورود مصطلح الدين في هذه الآية أن المقصود به هو نظام الملك وشرعه[16]. ما يعني أن مفهوم الدين يتضمن كل نظام تنضبط به شؤون الحياة، وكل منظومة من التشريعات يتعامل الناس على أساسها ويحتكمون إليها.

وإذن، فهناك مدلول أوسع للدين غير الذي شاع في الاصطلاح: مدلول الطاعة والانقياد في كل شأن من شؤون الحياة: التصور والتعبد والانتظام والاحتكام. فمن كان في هذا خاضعا لله فهو في دين الله، وهو الدين الوحيد الذي يمكن أن يذكر بلام الجنس فيفهم أنه الإسلام، ومن كان في هذا خاضعا لغير الله، فهو في دين آخر، هو اليهودية، أو العلمانية، أو الاشتراكية، أو الرأسمالية، أو غير ذلك، وهو «دين الملك» أو «دين الأمير» أو «دين القبيلة» أو «دين الشعب»[17]. وهذا توسيع زائد لمفهوم الدين ينحرف قليلا عن المفهوم الاصطلاحي الذي غدا موضع إجماع أهل النظر في فلسفة الدين: المفهوم الذي يشترط وجود تصور لعالم الغيب بغض النظر عن صورته ومدى صحته، لاسيما ما تعلق منه بالقوة الخارقة التي وراء هذا الوجود خلقا وتصرفا وتدبيرا.

3.1. في فلسفة الدين

إذا انتقلنا إلى فلسفة الدين، أو نظر الفلاسفة في حقيقة ومفهومه وأصوله وحدوده وصلته بالحياة، نجد قدرا معتبرا من الاتفاق، وقدرا لافتا من الاضطراب.

فالاتفاق يتعلق أكثر ما يتعلق بقرن الدين بالإيمان بتصور في تفسير الوجود، والتطلع إلى قوة خارجية مثالية هي أصل الوجود. والاضطراب يتعلق بتحديد هذه القوة الخارقة المثالية، وتحديد مدى سلطتها على حياة البشر الدنيوية؛ فتعريفات الفلاسفة تضطرب في

16 سيد قطب، في ظلال القرآن، (القاهرة: دار الشروق، 1419هـ-1998م)، 4: 2021-2020.

17 سيد قطب، المستقبل لهذا الدين، (القاهرة: دار الشروق، 1413هـ-1993م)، 14.

ذلك، فتضيّق الدين حيث ينبغي توسيعه، سواء تعلق الأمر بالدين السماوي أو تعلق بالأديان الأرضية.

لقد أورد محمد عبد الله دراز في كتابه «الدين» جملة من التعريفات الفلسفية الغربية تكشف هذا الاتفاق، من جهة، والاضطراب، من جهة أخرى، في تعريف الدين؛ وسأكتفي بإيراد بعض منها:

«يقول سيسرون في كتابه «عن القوانين»: الدين هو الرباط الذي يصل الإنسان بالله.»

ويقول كانت في كتابه «الدين في حدود العقل»: «الدين هو الشعور بواجباتنا من حيث كونها قائمة على أوامر إلهية.»

ويقول شلاير ماخر في كتابه «مقالات عن الديانة»: «قوام حقيقة الدين شعورنا بالحاجة والتبعية المطلقة.»

ويقول الأب شاتل في كتاب «قانون الإنسانية»: «الدين هو مجموعة واجبات المخلوق نحو الخالق: واجبات الإنسان نحو الله، وواجباته نحو الجماعة، وواجباته نحو نفسه.»

ويقول روبرت سبنسر في خاتمة كتاب «المبادئ الأولية»: «الإيمان بقوة لا يمكن تصور نهايتها الزمانية ولا المكانية، هو العنصر الرئيسي في الدين.»

ويقول تايلور في كتاب «المدنيات البدائية»: «الدين هو الإيمان بكائنات روحية.»

ويقول ماكس ميلر في كتاب «نشأة الدين ونموه»: «الدين هو محاولة تصور ما لا يمكن تصوره، والتعبير عما لا يمكن التعبير عنه، هو المتطلع إلى اللانهائي، هو حب الله.»

ويقول إميل برنوف، في علم الديانات: «الدين هو العبادة، والعبادة عمل مزدوج: فهي عمل عقلي به يعترف الإنسان بقوة سامية، وعمل قلبي أو انعطاف محبة، يتوجه به إلى رحمة تلك القوة».»[18]

هذه تعريفات بعض الفلاسفة للدين، انطلاقا من اعتبارات ثقافية خاصة توشك أن تتخذ من الأديان السماوية محصورة في اليهودية والنصرانية قاعدة لها.

الدين في جملة هذه التعريفات إيمان بالقوة الخفية الخالقة الخارقة التي هي الله تحديدا لدى بعض التعريفات، والقوة الروحية المطلقة غير المحددة في تعريفات أخرى. والدين هو الصلة الرابطة بين المخلوق والخالق، إما بالتزام واجبات معيّنة أو بشعور المحبة والتطلع. وهذا تصوّر للدين غير جامع، يكاد يستثني الديانات غير السائدة في الغرب. وقد لاحظ عبد الله دراز أن أكثريتها تجاوز الحد في التحديد، بحصرها الدين في نطاق الأديان الصحيحة،

18 محمد عبد الله دراز، الدين، 35-34.

المستندة إلى الوحي السماوي، وعدم اعتبارها «الدولة الطبيعية المستندة إلى محض العقل، والديانات الخرافية التي هي وليدة الخيالات والأوهام، وكل ديانة تقوم هي أو جانب منها على عبادة التماثيل، أو عبادة الحيوان، أو النبات، أو الكواكب، أو الجن، أو الملائكة... إلخ؛ (...) مع أن القرآن قد سماها كذلك حيث يقول: ((لكمْ دينُكُمْ وَلِيَ دِينِ)) ويقول: ((وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِيناً)).»[19]

هي إذاً تعاريف قاصرة عن الوفاء بمفهوم الدين كما هو في أصل اللغة وواقع الأديان في العالم كله لاسيما الإسلام. لذلك تجدر العودة إلى القرآن ذاته، وإلى الفلاسفة الذين ينطلقون من القرآن في فلسفتهم لمفهوم الدين وحقيقته ومصدره ووظيفته وصلته بالحياة.

القرآن الكريم يقرر صراحةً أن الدين إيمانٌ وإسلام: إيمانٌ بالقلب يرادِف ما تعوّد الفلاسفة على تسميته عقلا أو اعتقادا، على ما في الجمع بين العقل والإيمان من مفارقة لدى كثير من الفلاسفة الوضعيين؛ وإسلامٌ بالجوارح لأوامرَ ونواهٍ وشرائعَ وتعاليمَ صادرةٍ عن صاحبِ الملك والسلطة. وفي قوله تعالى: ((قالت الأعراب آمنا..)) دليلٌ على ما يجب أن يتألف منه الدين من ازدواج النظر والعمل، إيمان القلب وإسلام الجوارح.

والدينُ، بعدُ، في القرآن الكريم، دينان: دينٌ صحيحٌ نظرا واعتقادا، ومن ثمَّ طاعةً والتزاما، هو الدين الذي يدين صاحبُه لله وحده بالعبودية تسليما بما اختص به من الخالقية والآمرية ((ألا لهُ الخلقُ والأمرُ)) (الأعراف: 54)، ودينٌ غيرُ صحيح لضلاله عن الإيمان بالخالق الواحد، أو الإله الحق، إيمانا موحِّدا لا شرك فيه، وانحرافه عن الإسلام لصاحب الخلق والأمر بإسلام المقادة لغيره، والتزام الطاعة المطلقة لسواه؛ وهو أديان مختلفة كثيرة، منها ما له أصل سماوي توحيدي صريح، ومنها ما هو غير ذلك، ولا يبعد أن يكون انحرافا عن الأصل السماوي على مراحلَ متباعدة في الزمن.

في هذا السياق يجري تحليل عبد الله دراز لمفهوم الدين وطبيعته وأصله. إن التعاريف التي أوردها لبعض الفلاسفة الغربيين تلامس جوهر الفكرة الدينية بعض الملامسة حين ترى جوهر الفكرة الدينية الشعور بالحاجة والتبعية المطلقة لقوة ماهرة، فلا ريب أن هذا الشعور –يقول دراز- «ركن أصيل لا بد منه في تحقيق ماهية الدين من حيث هو.»[20] ولكن هذا الركن لا يمكن التعويل عليه وحده في تحديد الطبيعة المميزة للفكرة الدينية في مضمونها الروحي وقاعدتها النظرية وامتدادها العملي. إن هذه القوة التي نشعر بحتمية الخضوع لها ليست أيَّ قوة، ولا يكفي شعور لخضوع لها لأن يحوّلها إلى قوة مستحقة للعبادة؛ «إذ لو كان كل الشعور بالخضوع الكلي والتبعية المطلقة لقوة قاهرة أيا كانت –وأيا كان لون الخضوع

19 المرجع السابق، 36.

20 المرجع السابق، 39.

لها- يُسمّى دينا، لكان أحق الضرورات بهذا الاسم حاجتنا إلى التنفس والغذاء، واستسلامنا التام لقوانين النقل والجاذبية وسائر العوامل الكونية، ولا قائل بذلك.»[21]

لذلك يقيّد دراز الفكرة الدينية بجملة شروط يوجزها بقوله: "إن التقديس الديني "تأليهٌ" وعبادة، وإن موضوعه "إله" معبود."[22] ثم يفصل هذا الإجمال بقوله: "نقول: إن القوة التي يقدسها المتدين ليست قوة مجردة، وصورة عقلية خالصة، بل حقيقة خارجية، ونقول: إن هذه الحقيقة ليست مادة يقع عليها الحس، بل هي سرٌّ غيبي لا تدركه الأبصار، ونقول: إن هذه القوة الغيبية قوة عاقلة[23] تتصرف بالإرادة، لا بالضرورة كالمغناطيس والكهرباء، ونقول أخيرا: إن لهذه القوة عنايةً مستمرة بشئون العالم الذي تدبّره، وإن لها تجاوبا نفسيا مع نفوسه."[24]

وبهذا تتحدد أربعة عناصر تميّز الفكرة الدينية عن الفكرة اللادينية في رأي دراز، وهي: الذات، والغيبية، والروحية، والاتصال المعنوي بين المعبود والعابد.

فالنظرة اللادينية إما أن تنحصر في حظيرة العقل والنفس، ولا يعنيها دراسة ما خلف هذه الحدود، وإما أن تبرز إلى الوجود الخارجي، ولكنها لا تعالج إلا ما يقع عليه الحس والمشاهدة بالفعل، أما النظرة الدينية فتنفذ "من وراء ذلك كله إلى حقيقة أخرى لا تُلمس في داخل النفس ولا في خارجها المادي، بل هي ذات غيبية وراء الطبيعة، بل فوق الطبيعة... فشأن المتديّن أنه يطلب وراء كل حس معنىً، ويلتمس تحت كل ظاهر باطناً، ويضع في مبدأ كل فعل فاعلاً، معتقدا أنه لا يقع في الكون شيءٌ، من دقيق الحوادث وجليلها إلا وللإله –أو لبعض الآلهة- فيها قضاء وتدبير."[25]

ودراز يتحدث هنا عن الدين بمفهومه العام المشترك بين أهل الديانات المؤمنة بالألوهية، سواء أوحّدت الإله أم عددته. وإن كانت الخلفية الإسلامية تقف قاعدةً لهذا التصور من وراء حجاب.

ويطمح أديب صعب إلى تقديم تصور وصفي موضوعي حيادي للدين، لا يقوم على الحكم بل على الوصف، ولا على الإلغاء بل على ما يسميه "اكتشاف الوحدة في التنوّع"[26]. وقد توّج هذا الطموح بتقديم مفهوم للدين يشمل المقوّمات الأساسية المشتركة بين جميع

---

21 المرجع السابق، 39.

22 المرجع السابق، 41.

23 التعبير بـ»العاقلة» هنا تعبير غير موفَّق، إذ العقل فعل بشري ولا يوصف به الله تعالى.

24 المرجع السابق، 43.

25 المرجع السابق، 44-43.

26 أديب صعب، دراسات نقدية في فلسفة الدين، (بيروت: دار النهار، 2015) 11، 38، 43، 44.

الأديان، وهي خمسة: "أولها أن النظام الظاهر لا كيان له في ذاته ومن ذاته، بل يستمد كيانيّته من حقيقة مطلقة تعدق عليه المعنى والقيمة. ثانيها أن تقرّب الإنسان المحدود من هذه الحقيقة غير المحدودة يحصل لا عبر العقائد المكتفية بالاقتناع العقلي أو الاعتراف اللفظي، بل عبر شعائر وطقوس مثل الصلاة الجماعية والصوم والحج. ثالثها اقتران الإيمان بعمل الصالحات، أي بالأخلاق. رابعها أن مؤسس الدين هو مثال الإنسان الكامل للمؤمنين الذين عليهم محاكاتُه. خامسها أن طبقة القدّيسين أو الأولياء في كل دين، التي نجح أفرادها إلى أقصى حد في محاكاة المؤسس، تغدو قدوة للمؤمنين على طريق القداسة."[27]

وخلاصة هذه المقوّمات أن الدين هو الإيمان بوجود خالق للكون لغاية وحكمة، والعبادة لهذا الخالق بأداء شعائر أو طقوس فردية أو جماعية، والالتزام بالعمل الصالح والأخلاق الحميدة. وضمن هذا التصور يُضاف قيام الدين على أفراد مميزين، هم رسله أو مؤسسوه، يتسمون بالكمال الإنساني ، ونخبةٍ من السائرين على طريقهم الملتزمين بتعاليمهم، يأخذون بنجاحهم في هذا الاختبار صفة القداسة.

ومع أن هذه العناصر تبدو حقا مقوماتٍ مشتركة بين الأديان جميعا، بما فيها الأديان التي توصف بأنها غير سماوية، فإن سعي أديب لتلفيق تصوّر جامع موحّد للأديان جميعا ينفي ما بينها من تعارض، وما بين أتباعها من تنازع، هو تعسف لا حظ له من الموضوعية المزعومة، لاسيما وهو يزعم أن الأديان كلها صحيحة، ولا حجة لمن يدعي الصحة والكمال وينفيها عن دين غيره، وذلك في قوله: "وبما أن المسيحية والإسلام والهندوسية والبوذية والطاوية سواها من الأديان تُجمع على جلال الغايات والوسائل، فليس من حجة عقلية أو نقلية مقبولة لحجب الصحة الإلهية عن أحدها أو إخضاع هذه الصحة للزيادة والنقصان"[28] ؛ فإن الحجج العقلية والنقلية تتضافر على نفي الصحة عن كثير من الاعتقادات عن الأديان التي ذكرها، إذ العقل لا يستوعب أن يكون المسيح عليه السلام نبيا وإلها في الوقت نفسه، والقرآن الكريم (وهو كلام الله في اعتقاد المسلمين) ينفي هذا الاعتقاد وينسب القائلين به إلى الكفر[29].

---

27 المرجع السابق، 71

28 المرجع السابق، 48.

29 ((لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ ۖ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ ۖ إِنَّهُ مَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ ۖ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ)) (المائدة: 72)

ويؤمن أديب صعب بشمولية الدين مجالَي الإيمان والعمل، ويدعو إلى عدم الفصل بين الأخلاق والإيمان بالله[30]؛ ولكنه يُجرّد الدين من سلطته الاجتماعية والسياسية، ويدعو إلى فصل الدين عن السياسة واعتباره تجربة شخصية[31]

أما طه عبد الرحمن فيقوم مفهوم الدين عنده على مبدأين أساسين، هما: ازدواج الوجود الإنساني مرئيا وغير مرئي، وازدواج التجلي الإلهي خلقا وأمرا. وعلى أساس هذين المبدأين ينبني مفهوم للدين قرآني المرجع يبلغ من الاتساع أوْجَه ومن الشمولية أتمّها.

جوهر فكرة ازدواج الوجود الإنساني أن الإنسان كائن ذو بعدين متلازمين، أو ذو حياتين متفاعلتين متمازجتين متكاملتين، على مستويي النظر والسلوك: البعد المرئي المحسوس والبعد الغيبي غير المرئي.

هذا الازدواج أمارته ازدواج تكوين الإنسان من جسم وروح، وازدواج ما يعايشه الإنسان تصورا وتفاعلا بين مرئي وغير مرئي. وهو ازدواج لا يماري فيه أحد إذا تعلق الأمر بما هو من عالم الدنيا، والعقل يمكن أن يقيس عليه ما هو أبعد من ذلك وأذهب في عالم الغيب وأكثر إشباعا للركن الثاني من ركني الكيان البشري، وهو الروح.

إن فساد تصور بعض الفلاسفة للدين، ودعوتهم من ثم إلى فصله عن الحياة أو تضييق مجاله إلى أضيق حد، مأتاه فساد تصورهم لوضع الإنسان في الكون ولحقيقة الكون ذاته؛ إذ يحصرونه في العالم المرئي وهو الجزء المحدود من الوجود، ويهملون أو يجحدون الجزء الأكبر الذي هو عالم الغيب. وقد تصدى طه عبد الرحمن للتنبيه على هذا الفساد، وتحرير الدين مما علق به من فساد التصور وعسف التضييق، فقال إن الوجود الإنساني لا ينحصر في العالم المرئي بل يتعداه إلى ما لا يرى، وأن ما يرى ذاته يتغير من حال إلى حال، فما لا يرى اليوم قد يرى غدا، وما لا يراه الفرد قد يراه غيره. ثم خلص إلى القول بأن "الإنسان محاط بالغيب إحاطة الشهادة به، بل إن أحاطته به فوق إحاطتها؛ وما ذاك إلا لأن الإنسان لا تنحصر ذاته في "النفس"، بل تتعدى إلى "الروح"، ولا تنحصر رؤيته في "البصر"، بل تتعدى إلى "البصيرة"، فإذا كان يحيا بنفسه في العالم المرئي، فإنه يحيا بروحه في العالم الغيبي، لا يني يرتحل من أحدهما إلى الآخر، موسّعا وجوده، وإذا كان يرى ببصره المباني المرئية، فإنه يرى ببصيرته معانيها الغيبية، فلا تنفكّ تترقى معرفته، وتأتيه بيقين من بعد يقين."[32]

---

30 أديب صعب، دراسات نقدية في فلسفة الدين 40.

31 المرجع السابق، 30.

32 طه عبد الرحمن، روح الدين- من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012)، 24-25.

هذا هو التأسيس الفلسفي لفكرة الدين لدى طه عبد الرحمن: وجودٌ يزدوج فيه المرئي وغير المرئي، وإنسان تزدوج فيه النفس والروح، ونظرٌ يزدوج فيه البصر والبصيرة؛ والدين في ذلك هو الإيمان بكل ذلك، والتعامل مع الوجود في ضوء ذلك، بمزاولة النفس (أو الجسد) ضرورات الحياة الطبيعية في العالم المرئي، ومزاولة الروح كمالات التفاعل مع العالم الغيبي، ومزاوجة النظر في العالمَين بالبصر والبصيرة؛ وذلك مفهومٌ للدين واسع شامل، لا يذر حركة ولا سكنة في حياة الإنسان إلا وضمها في فضائه.

وما عالم الغيب الذي هو أساس الفكرة الدينية وقاعدتها الكبرى؟

إن أكبر حقيقة في عالم الغيب هي حقيقة الخالق الواحد الذي خلق الكون وهو يدبّره ويرعاه، ويخلق الكائنات وهو يدبّر شؤونها ويحفظها ويقدّر لها من الأحوال والمصائر ما يشاء. تلك الحقيقة التي يُنكرها بعض الخلق ولا تنكرها فطرتهم، ويؤمن بها أصحاب الأديان السماوية ولكن على اختلاف بينهم وتفاوت في صحة الإدراك ودقة التصور.

فأما الذين ينكرون هذه الحقيقة أو لا يبالون بها، بل يكتفون بالعيش في عالم الحس لا يعنيهم من الإنسان إلا جسميته فينبههم طه عبد الرحمن، تحت عنوان "إبطال مسلمة قصور الوجود الإنساني"، على أن الجسمية مراتب تتفاوت كثافة ولطافة؛ فجسمية الإنسان ألطف من جسمية الجماد والحيوان، وكلما ازدادت الجسمية لطافة ازدادت انفكاكا عن المرئي واتصالا بعالم الغيب[33]، وأن الإنسان مفطورٌ على طلب أفضل العوالم، "ولولا أن الإنسان مغروز في نفسه من أصل خلقته أن العالم المرئي لا يسع الوجود بأسره، لما تشوّفَ بأن يرتحل من عالم إلى عالم أكمل منه ولو أنه متحيّز مثْله، على أن تحيّزه ليس بالمصمَت الذي لا باطن له، لأن جسميته أرقّ وأشفّ."[34] وأن لملكات الإنسان قدرة على تجاوز العالم المحسوس إلى عوالمَ أرحب، بدليل ما تسعفه به ذاكرته ومخيّلته ولاشعوره ورؤاه وعقله من الصور والمشاهد والأوضاع والأحوال لا وجود لها في حيّز محسوساته[35]، وأن الروح التي هي قرين الجسم في الكائن البشري الحي إنما اختصاصها تجاوز العالم المرئي إلى عالم الغيب، "ولولا سريان الروح في كل جزئية من جزئيات الجسم لاستغنى الإنسان بالعالم المرئي عما سواه كما يستغني به النبات، ولما تحركت همته إلى أن يطلب له بدائلَ تالها أحسنُ من سابقها، متداركا ما فات هذا العالَم من كمالات العالَم غير المرئي الذي تنطوي عليه روحه"[36]، ما يعني أنه "مُنوَجدٌ" جسما و"متواجدٌ" روحا[37].

33 المرجع السابق، 32.

34 المرجع السابق، 33.

35 المرجع السابق، 35-33.

36 المرجع السابق، 36-35.

37 المرجع السابق، 36-35.

وأما الذين يحصرون عالَم الغيب في الإيمان بإله خالق ولكن بغير تدبير شامل لشؤون الكون كلها بما فيها سلوك الإنسان في الأرض، ومن ثم يدعون إلى دين يتطلع إلى السماء ولكنه لا يلتزم أوامرَ الله في الأرض، فينبههم طه عبد الرحمن على أن مفهوم "الإله" ينبغي أن نتصوره كما هو، وكما يقتضيه العقل وتؤمن به الفطرة وتحفظه الذاكرة (وهي ذاتها الفطرة)، وليس كما نشاء ونختار.

إن الإله يتجلى للوجود الإنساني بخاصّتيه كلتيهما: الخلقُ والأمر؛ فلا يصح الاقتصار على العمل بمقتضى الخاصية الأولى دون الخاصية الثانية، بل جوهر الدين الجمع بين مقتضى الخاصيتين معا. وذلك ليس أمرا داخلا على الكيان الإنساني من خارجه، بل هو في صميم فطرته التي هي ذاكرته، وأصل خلقته التي هي عبوديته وتبعيته. إن ذاكرة الإنسان الأصلية التي غرسها الله في بني آدم يوم أشهدهم على أنفسهم وسألهم: ألستُ بربكم، قالوا: بلى، شهدنا[38]، هي أصل التدين؛ فالتدين –في رأي طه عبد الرحمن- سلوك فطري غير كسبي، وهو يقوم على أساس "التشهيد" الذي جرى بين الله والإنسان يوم أشهده على ربوبيته فشهد بذلك. وعليه يكون التشهيد فاعلية تذكرية لا تخييلية؛ بمعنى أن الإنسان لا يحتاج إلى أن يتخيل كي يتديّن، بل يحتاج إلى أن يُصغي إلى فطرته وينبش في ذاكرته فيتذكر. يتذكر أن الله أخذ عليه أن يؤمن به خالقا واحدا، ومدبرا آمرا، يشمل تدبيره وأمره الكون كله وحياة الإنسان جميعا، غير فاصلٍ بين النظر والعمل، بين السعي والعبادة؛ إذ الشهادة تنزيل الغيب إلى العالم المرئي[39]، والتنزيل يزدوج قولا وفعلا، أي تتجسد فيه "الشهادة على وحدانية الله بواسطة الفعل"[40]، وهذا الفعل هو ما يسمى "عبادة". فالمتديّن متعبّد لله في كل أفعاله، وذلك هو أقصى ما يمكن أن يبلغه الدين من الشمول.

إن هذا التأسيس الروحي[41] لمفهوم الدين هو تأسيس فلسفي محكَم يقوم على أدلة عقلية متماسكة. ومع أن طه عبد الرحمن يؤسس هذا المفهوم على قاعدة قرآنية، فإنه لا يكاد يستشهد بهذه الآيات إلا إحالةً في الهوامش، ولا يكاد يُعوّل في إثبات أطروحته إلا على المقاربة الفلسفية قائمةً على التحليل العقلي والاستدلال المنطقي. وقد مكّنه ذلك من بناء مفهوم للدين بلغ الغاية في الكمال والشمول منحدرين من خاصيتي اتساقه واتساعه. والمقصود بالاتساق "أن أحكام الدين مترابطة فيما بينها ومتماسكة في منطقها"، أما المقصود بالاتساع فهو "أن أحكام الدين تتعلق بأفعال الإنسان كلها، وبكل الوقائع التي لها صلة بهذه

---

38 إشارة إلى قوله تعالى: ((وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَا ۛ أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ)) (الأعراف: 172)

39 المرجع السابق، 62.

40 المرجع السابق، 62.

41 يصرّح طه عبد الرحمن في مقدمة كتابه بأنه ينهج في مقاربته للدين منهجا روحيا.

الأفعال، نهوضا بتعبّده."[42] ومن اتساق الدين وحدة مضمونه، بحيث ينتظم كل قسم من أقسامه مبدأ عام موحد، "فأركان العقيدة ينتظمها مبدأ الإيمان، وأصول العقيدة ينتظمها مبدأ العمل، وقوانين التعامل ينتظمها مبدأ العدل، وقواعد الأخلاق ينتظمها مبدأ الخير؛ وليس هذا فحسب، بل إن هذه الأقسام المختلفة تبدو متلازمة فيما بينها على أكمل وجه؛ فلولا الوفاء بأركان العقيدة لمَا ثبتت للعبادة صحتها، ناهيك عن كمالها؛ ولولا القيام بأحكام العبادة، لما ثبت للأخلاق تمامُها، ناهيك عن استشرافها للأفق الروحي؛ ولولا اتبّاع قواعد الأخلاق لما ثبت للتعامل صلاحُه، ناهيك عن الارتقاء بالمصالح."[43]

وهذا التحليل ينسجم تماما مع نص القرآن على أن المؤمن الحق يؤمن بالكتاب جملةً ولا يؤمن ببعضه ويكفر ببعض[44]. وقد أشار طه إلى ذلك بقوله إن "الدين نفسه يدعو إلى حفظ وحدته والتعامل معه بكليّته؛ إذ نجده ينبّه على ضرورة الالتزام بأحكامه كلها، محذّرا بشدة من المفاضلة بينها وترك العمل ببعضها"[45]، منبّها على أن ذلك يؤدي إلى عدم الانتفاع الوافي بالمأخوذ منها تأثرا بغياب المتروك، وبوقوع التارك بعضها في التحكم والتشهي، ومن ثم التعبّد للطاغوت[46].

وعلاوة على ذلك، أشار طه عبد الرحمن إلى خاصية في الطبيعة البشرية تستلزم استلزاما حاجةَ الإنسان إلى دين شامل متكامل، وهي خاصية الاحتياج الفطري إلى مطالب أربعة، هي "المعنى" و"السعادة" و"الكمال" و"الخلود"، يقول طه عبد الرحمن:

"يتضح أن المطالب الأساسية التي تصل الإنسان بعالَمين اثنين هي: "معنى الوجود" و"سعادة الحياة" و"كمال الأخلاق" و"خلود الروح"؛ والحال أن الاستجابة لهذه المطالب الأربعة لا يمكن أن ينهض بها إلا نظام ديني متكامل جَمع إلى اتساق عناصره اتساعَ مجالاته."[47] وقد فصل طه هذا الموضوع بما فيه الكفاية.

إن المقاربة التي قدمها طه عبد الرحمن لمفهوم الدين هي أكثر المقاربات تأملا فلسفيا عميقا، وإحكاما منهجيا دقيقا، وتماسكا منطقيا وثيقا؛ وقد قدمت صورة للدين هي الأوسع

---

42 المرجع السابق، 71.

43 المرجع السابق، 72.

44 إشارة إلى قوله تعالى: ((ثُمَّ أَنتُمْ هَٰؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنكُم مِّن دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَارَىٰ تُفَادُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ ۚ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ فَمَا جَزَاءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۖ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ ۗ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ)) (البقرة: 85).

45 المرجع السابق، ص73.

46 المرجع السابق، ص73.

47 المرجع السابق، 88.

ضمن جملة ما قدّمه الفلاسفة من تصورات، صورةً للدين ناظما وجود الإنسان بعالَميه المرئي والغيبي، وكيانَه بعنصريه الجسمي والروحي، صورةً لاشتمال الدين على كل مظاهر الوجود الإنساني اعتقادا وعبادة وتعاملا وأخلاقا، في نسق متلاحم متفاعل متكامل واسع شامل ينتظم أفعال الإنسان كلّها وأحوالَه جميعها، نظرا وقولا وعملا، بصرا وبصيرة، حيث العبادة معايشة شهادية للعالم المرئي وعروجٌ روحي إلى عالم الغيب.

2. شمولية الدين، من خلال مظاهر صلته بالحياة

إن التصور السليم لصلة الدين بالحياة رهنٌ بسلامة التصور لما يوجّه هذه الحياة، ويحتل منها موضعَ القيادة والتدبير، والتوجيه والتأثير، لاسيما الفلسفةُ والعلمُ والسياسة.

إن إشكالية الدين الكبرى في أذهان أنصاره وخصومه، وفي تجارب الأفراد والشعوب والحضارات، هي إشكالية موقعه من السياسة، وموقفه من العلم، وعلاقته بالفلسفة؛ وهذه الثلاثة هي أكثر نشاطات الإنسان توجها للحياة.

فما الحياة أصلا؟ وما موقع الدين من السياسة؟ وما صلته بالفلسفة وموقفه من العلم؟

1.2. صلة الدين والحياة: جزء بكلٍّ أم كلٌّ بجزء؟

أي المفهومين أشمل من الآخر: الحياة أم الدين؟ أيهما الجزء وأيهما الكل؟

يُحوجنا الجواب إلى تأمل عميق، وتحديد دقيق، لمفهوم الدين ومفهوم الحياة. أما الدين فقد عرفنا من مفاهيمه قبلُ ما يكفي، وأما الحياة فهي التي ينبغي أن نقف عند مفهومها الآن. ولكن، ألا نحتاج إلى الدين في تصور مفهوم صحيح جامعٍ للحياة؟

الدين يُصوِّرُ الحياةَ حياتين: عاجلةً فانية وآجلةً باقية. ويتصوّر الحياةَ نوعين: ضيقةً شقية وطيّبة رضية. كل الأديان السماوية، وحتى بعض الأديان غير السماوية، تتصور الأمر كذلك. فالحياة إذاً أوسع من هذه الحياة الدنيا التي نسأل عن صلة الدين بها، وحقه في الهيمنة عليها.

لن تفيدنا المعاجم في تحديد مفهوم الحياة على النحو الذي يفيدنا في الجواب عن سؤال الصلة بين الحياة والدين. فلنكتفِ منها بمعنى النمو والبقاء معنيةً به الكائنات الحية دون الجماد، ولنوسع في الدلالة، ولو من باب المجاز، لتسَعَ الوجودَ كله حيَّه وجمادَه، ولننظر في آخر كتاب لآخر دين سماوي، وهو القرآن الكريم، لنأخذ صورة وافية عن مفهوم الحياة، ونعرف من ثم صلتها بالدين أو موقع الدين منها.

الحياة في القرآن الكريم صفة الله المطلقة، فهو "الحيُّ" الذي لا يموت[48]. والحياة بنص القرآن مخلوقٌ خلقَه الله كما خلق الموت[49]. الحياة والموت في القرآن ضدان، ولكن القرآن لم يميّز الحياة بالنمو بل بالبقاء الذي يضادّ الزوال، والوجود الذي يضادّ العدم، وهو ما يسمح بإدراج الجماد ضمن نطاق الحياة. وكيف لا يكون الجماد حيا وهو يسبّح بنص القرآن الكريم؟[50]

الحياة إذاً هي الوجود. ولأن الحياة مخلوقةٌ أصلا لأجل الإنسان ابتلاءً له، كما ورد في القرآن الكريم، فلنستحضر المعنى الإنساني في هذا الوجود، ولنفصل بين حياتين متباينتين في الجوهر هما حياة الله المطلقة وحياة الإنسان، كي نقصر الحديث على حياة الإنسان، فنعرفها بأنها الوجود الإنساني مزدوجا فيه العالم المرئي وعالم الغيب، الحياة العاجلة الفانية والحياة الآخرة الباقية. فهذه هي الحياة في القرآن الكريم، وقد نص على أن الحياة الأخرى أتمّ وأكمل، وأملأ بالحياة وأبقى ((والآخرة خيرٌ وأبقى)) (الأعلى: 17)، ((وإنّ الآخرةَ لَهِيَ الحَيَوَانُ لَوْ كانوا يَعْلَمُونَ)) (العنكبوت:64).

والحياة في القرآن الكريم نوعان: في الدنيا طيّبة وضنك[51]، وفي الآخرة رضيّة وشقيّة[52]. وبين الحياتين فاصل من الموت تنفصل فيه الروح عن الجسد، ما يعني أن الروح هي جوهر الحياة الإنسانية، وأن الحياة الجسمية البحتة إذا صحّت في غير الإنسان لا يستقيم تصوّرها إذا تعلق الأمر بالإنسان؛ إذ الروح عند طه عبد الرحمن "أخصُّ من الحياة، إذ يصح أن كل روح حياة، لكن لا يصح أن كل حياة روح."[53] ولمّا كانت الروح تنزع بطبيعتها إلى بارئها كان من الواجب منطقيا أن نتصوّر الحياة حياتين: حسيةً تُحفظ باقتران الجسم بالروح، وهو ما سماه طه عبد الرحمن "انوجادا"؛ وروحية تحصل بانفكاك الروح عن الحس وعروجها إلى عالم الغيب؛ وهو ما سماه "تواجدا"؛ وبمقدور الإنسان أن يحيا كلا الحياتين في الوقت نفسه، مُنوجِدا في العالَم المرئي، ومتواجدا في عالم الغيب؛ إذ "يقيم في الأول بجسمه مزدوجا بروحه، في حين أنه يعرج إلى الثاني بروحه وحده."[54]

---

48 إشارة إلى قوله تعالى: ((وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ ۚ وَكَفَىٰ بِهِ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا)) (الفرقان: 58)

49 إشارة إلى قوله تعالى: (الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ)) (الملك: 2)

50 إشارة إلى قوله تعالى: ((تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۗ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا)) (الإسراء: 44)

51 إشارة إلى قوله تعالى: ((مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ)) (النحل: 97)، وقوله: ((وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ)) (طه: 124).

52 إشارة إلى قوله تعالى: ((فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ)) (هود: 106)، وقوله ((فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ)) (القارعة: 7-6)

53 طه عبد الرحمن، روح الدين، 35.

54 المرجع السابق، 36.

هذا هو مفهوم الحياة في القرآن الكريم، فكيف هو موقع الدين منها أو موقعها من الدين؟

من المفهوم الذي سبق تمثُّلُه للدين في طوره الأكمل ووضعه الأمثل، يمكن أن نتمثل صلة الدين بالحياة شبيهة بصلة المنهج بموضوع المعالجة. الدين يحتوي الحياة جميعها بمنهج متكامل: تصورا وعملا وسلوكا يزدوج فيه الفعل والشعور. الدين إذاً منهجُ حياةٍ مصدرُه خالقُ الحياة أولاها وأخراها، يتضمن التصور الوافي لطبيعة الحياتين كلتيهما، ونظام النظر والعمل والسلوك والتعامل مستغرقا الحياة الدنيا جميعها؛ فإذا قصّر في ذلك، أو قصُرَ نظامُه عن الإحاطة بالحياة جميعها، فهو ليس الدين الصحيح الكامل الشامل المهيمن، بل هو إمّا دينٌ صحيح لم يكتمل بعد كما هو شأن الإسلام في طور الرسالات السابقة على رسالة النبي الخاتم محمد صلى الله عليه وسلم، وإما دينٌ نسبيّ الصحة ومنعدم الشمول، كما هو شأن الأديان السماوية بعد تحريفها، وإما دين ليس له من الصحة ولا الكمال ولا الشمول أي نصيب، كما هو شأن الديانات غير السماوية.

أي المفهومين إذاً جزءٌ من الآخر: الحياةُ أم الدين؟

إذا تعلق الأمر بالدين الصحيح الكامل الشامل فإنه هو الكل والحياة الدنيا هي الجزء، لأنه ينتظمها ويستغرقها ثم ينتظم بعدها الحياة الأخرى في جانب التصور؛ أما إذا تعلق بالأديان التي قصُرت عن أن تستغرق الحياة جميعها، فهي حتما جزء من الحياة يحتل مجالا من مشاغل الإنسان تضيق في بعضها وتتسع في أخرى، دون أن تبلغ ذلك الشمول الوافي المهيمن الذي بلغه الدين الصحيح المكتمل ((الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا)) (المائدة: 3)

2.2. الدين والفلسفة: تفاضلٌ أم تفاصل؟

يُزعَمُ للفلسفة أنها أم العلوم، وأنها صوتُ الحكمة، وأنها ثمرةُ العقل، وأنها طالبةُ السعادة، وأنها اجتهاد الإنسان في فهم الوجود وتنظيم الحياة. فهل هي المقابل البشري للدين الإلهي؟ وهل علاقتها بالدين هي علاقةُ تفاصل، فحيث تكون المقادةُ لأحدهما وجب أن ينصرف الآخر، أو هي علاقة تفاضل، فهما يتقاطعان ولكن أحدهما يفضل الثاني.

الفكر الإسلامي القديم لا يرى بين الدين والفلسفة تفاصلا بل تواصلا؛ فابن رشد جعل هذا المعنى عنوانا لكتابه "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، وكانت خلاصته أن الدين (الشريعة) والفلسفة (الحكمة) كلاهما حق، وأن الحق لا يناقض الحق[55]. وأبو حامد الغزالي، وإن قال بتهافت الفلاسفة وأنكر زلاتهم، لم يرَ الدين نقيضا للفلسفة، بل داعيا إلى الحكمة التي تدعو إليها، وإلى إعمال العقل الذي هو أداتها، وميزانا لصواب مقولاتها

55 ابن رشد، فصل المقال فيما الحكمة والشريعة من الاتصال، تقديم وتعليق: أبو عمران الشيخ وجلول البدوي، (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1982)، 34.

أو زيغ اعتقاداتها[56]؛ ما يعني أنه يقول بأنه بينهما علاقة تواصل من جهة، وتفاضل من جهة ثانية؛ والفضل للدين بطبيعة الحال.

والقصد بالدين هنا هو الدين الذي يشارك الفلسفة قيامها على استثمار قوة العقل. ويمكن أن نتصور، بناء على ذلك، أن الدين الكامل، وإن اختلفت بعض مقولاته ومبادئه وقيمه عن مقولات بعض الفلسفات ومبادئها وقيمها، يعلو على الفلسفة علو هيمنة واحتضان، ويشتمل عليها اشتمال تكليف وتوجيه.

وقد قال أبو حيان التوحيدي بقريب من هذا المعنى حين رأى أن «الفلسفة حق لكنها ليست من الشريعة في شيء، والشريعة حق لكنها ليست من الفلسفة في شيء، وصاحب الشريعة مبعوث، وصاحب الفلسفة مبعوث إليه. وأحدهما مخصوص بالوحي، والآخر مخصوص ببحثه، والأول مكفي، والثاني كادح (...) وهذا يقول: قال الله تعالى، وقال الملك، وهذا يقول: قال أفلاطون وسقراط...»[57].

فهذا التمييز بين الشريعة والفلسفة متعلق بالمصدر؛ إذ مصدر الفلسفة العقل ومصدر الشريعة الوحي، ومن هنا يقع التفاضل بينهما لا التفاصل. يقع احتياج أولهما إلى الثاني احتياج الكمال البشري إلى الكمال الإلهي، يقول في ذلك:

«الفلسفة كمال بشري، والدين كمال إلهي، والكمال الإلهي غني عن الكمال البشري، والكمال البشري فقير إلى الكمال الإلهي، (...) فلهذا لزم كل من أدرك بعقله شيئا أن يتمم نقصه بما يجده عند من أدرك ما أدرك بوحي من ربّه»[58].

وهذا كلام يلخص موقف الفكر الإسلامي القديم، من العلاقة بين الدين والفلسفة.

أما الفكر الإسلامي الحديث فلا يبعد عن هذه الخلاصة، إيمانا بتواصل الدين بالفلسفة، وتشاركهما في الرسالة العلمية والعملية، وأفضلية الدين في ذلك إذا كان هو الدين الحق الكامل الشامل؛ فأبو يعرب المرزوقي يرى أن الدين والفلسفة معنيان بتوفير «المنظور الشامل لمعاني الوجود حقيقة وحقا»[59]. وفي رأيه أن مجال اشتغال الفلسفة هو نفسه مجال اشتغال الدين؛ «فالفلسفة منذ سقراط تحاول أن تجمع بين السؤال العقلي العلمي حول الظاهرات الطبيعية، والسؤال العقلي الخلقي حول الظاهرات الاجتماعية

---

56 ينظر: أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق محمد بيجو، (دمشق: مطبعة الصباح، 1420هـ-2000م) 11. والمنقذ من الضلال، (بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، 1969)، 18.

57 أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، (بيروت: المكتبة العصرية، د.ت)، 2: 18.

58 المرجع السابق، 22-21.

59 أبو يعرب المرزوقي، فلسفة الدين في منظور الفكر الإسلامي، (بيروت: دار الهادي، 1427هـ-2006م)، 30.

والسياسة. وهي في الحالتين تنتهي إلى السؤال الديني إما تأسيسا لما بعد الطبيعة أو تأسيسا لما بعد التاريخ أو تأسيسا لفن يوحد بين المابعدين.»[60]

وفي المقابل فإن الدين له فلسفته النظرية عقيدة دينية وعلما بالعالم، وفلسته العملية، شريعة دينية وعلما بالتاريخ[61]. وهكذا يلتقي الدين والفلسفة في خمسة مجالات كبرى جامعة هي: الوجود عامة، والله، والطبيعة والعالم، والإنسان والتاريخ، والإدراك والعلم[62]؛ فكلاهما معنيّ بتقديم تصور موضوعي وإحاطة علمية للمجالات الأربعة الأولى حيث المجال الخامس هو هذه المهمة ذاتها.

ولكن طه عبد الرحمن، وإن وافق الفكر الإسلامي القديم وكذا الحديث في أن العلاقة بين الدين الصحيح والفلسفة هي علاقة قائمة على التفاضل لا التفاصل، فإنه لا يدع الحكم متعلقا بالدين مطلقا والفلسفة مطلقا، بين يميّز بين الدين الحق والدين الذي لا يتمتع بمشروعية الحق، كما يميّز بين الفلسفات بحسب مجالات التداول التي تنتمي إليها.

يمكن إجمال فلسفة طه عبد الرحمن في علاقة الدين بالفلسفة على النحو الآتي:

-الفلسفة سؤال متعلق بالوجودين المرئي واللامرئي يطلب الإجابة عنه بإعمال العقل[63].

-الدين في طوره الأكمل نظامُ حياة متكامل ينتظم النظر والعبادة والتعامل والأخلاق، وهو بناء متسق منطقيا موافق لمبادئ العقل الذي هو مناط التكليف ووسيلة النظر والتأمل[64].

-للفلسفة غير الموصولة بالدين الصحيح عقلانية مجردة، هي رمزية لا وجودية، وظنية لا بيقينية، وتشبيهية لا تنزيهية وقد تبلغ من النسبية والفوضوية إلى أن تصير لا عقلانية[65].

-العقل المجرّد معترف به في الممارسة الدينية (الإسلامية)، ومعوّل عليه في تحصيل العلم بالوجود؛ ولكنه قاصرٌ عن إدراك الحقائق كاملةً خالصةً من الشوائب، لذلك وجب توسيعه بالعقل المسدّد، وتوجيهه بالعقل المؤيّد[66]، وهما مصطلحان يستعملهما طه عبد الرحمن للتعبير عن حاجة العقل إلى الوحي.

-الدين الصحيح الكامل يتناول الوجود الإنساني تناولا «يستوعب كل جوانبه الخَلْقية والخُلقية التي يُحتاج إليها في تحصيل تمام التديّن: أطوارا وقوى ومدارك وأوصافا وأفعالا

60 المرجع السابق، 42.

61 المرجع السابق، 45.

62 المرجع السابق، 53.

63 طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة – الفلسفة والترجمة،(الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2013)، 233.

64 طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1997)، 52.

65 المرجع السابق، 25 وما بعدها.

66 ينظر: المرجع السابق، 51، 58، 121.

وأحوالا.»[67] ولكنه على سعته وشموله كل متعلقات الوجود الإنساني يدع للعقل مجالا واسعا للاجتهاد؛ إذ يسكت عن كثير من الجزئيات، «إما مراعاةً لتقلب الظروف وتجدّد المصالح، أو رحمة بالمؤمنين وتوسعةً عليهم، أو حثا لهم على الاجتهاد في تبيّن أحكام الجوانب المسكوت عنها، بناء على الكليات المنصوص عليها والمقاصد العامة للدين.»[68]

وبناء على هذه الخلاصة، يمكن الخروج بخلاصة عامة تجيب عن سؤال صلة الدين بالفلسفة، فنقول: إن الدين، في نوعه الصحيح وطوره الأكمل، يستوعب كل الوجود الإنساني ويهيمن عليه. والفلسفة جزء من هذا الوجود يختص بإعمال العقل في تفسير الوجود وتوجيه السلوك. وإذ تكفل الدين بتقديم أجوبة شافية وافية عن أسئلة الوجود التي يحتاج الإنسان إلى معرفتها لتستقيم له حياتُه، وتتحقق مطالبُه، وأبقى جزئياتٍ أهابَ بالعقل أن يجتهد في تحصيل العلم بها؛ فقد تحدّد موقع الفلسفة من الدين موقعَ الجزء من الكل؛ فالفلسفة الإسلامية فرع من جملة العلوم المنبثقة عن الدين، والفلسفة غير الإسلامية إما أن تقع منه موقع الموافقة لمقولاته وقيمه فتكون موضعَ تزكيته، وإما أن تكون مخالفةً لها فتكون موضعَ تخطئته؛ وفي كلٍّ هي منه في موقع الأدنى من الأعلى، والجزء من الكل.

3.2. الدين والعلم: تمايزٌ أم تضمُّن؟

يشيع في الأوساط الفكرية العلمانية الغربية ومقلّدتها العربية أن العلم يقوم على الدليل والبرهان، فهو يقيني؛ أما الدين فهو يقوم على الإيمان والوجدان، فهو حدسي. ومن ثم فإن العلاقة بينهما هي علاقة تتقلّب بين التباين والتمايز والتناقض.

أما القائلون بالتناقض من الغربيين فهم يستحضرون ما جرى من تخاصم حاد، وحرب شرسة بين اجتهاد علماء الطبيعة في اكتشاف مجاهيلها، وأرباب الاجتهاد الفكري في إرساء دعائم التفكير الموضوعي، وبين ممثلي السلطة الدينية الكنسية القائمة على احتكار التفسير الديني ومناقضة المبادئ العقلية والكشوف العلمية؛ وذلك حق إذا تعلق الأمر بعلاقة العلم مع دين الكنيسة، وليس بحق إذا تعلق الأمر بالدين الصحيح.

وأما القائلون به من العرب فعلى رأسهم طه حسين؛ إذ عدّ الخصومة بين العلم والدين أساسية جوهرية لا سبيل إلى التخلص منها. وسبب ذلك في رأيه أنهما لا يتصلان بملكة واحدة من ملكات الإنسان، بل يتصل أحدهما بالشعور ويتصل الآخر بالعقل. وأنهما يتناقضان في التفاعل مع عامل التطور، إذ يظل العلم في تطور مستمر ويظل الدين في ثبات واستقرار. ولأن الأمر في رأيه كذلك، لا يمكن أن يتفقا إلا أن ينزل أحدهما عن شخصيته[69].

---

67 طه عبد الرحمن، روح الدين، 79.

68 المرجع السابق، 79.

69 طه حسين، من بعيد، (بيروت: دار العلم للملايين، 1963م)، 233-234.

وهو طرح متهافت لا يصمد لأدنى تمحيص[70].

وقد قال غير طه حسين بقريب مما قال، كما فعل إسماعيل مظهر في الفصل الذي قدّم به ترجمته كتاب "بين الدين والعلم؛ تاريخ الصراع بينهما في القرون الوسطى" لأندرو ديكسون وايت، بعنوان "العداء بين اللاهوت والعلم لا بين الدين والعلم؛ حيث نفى تخاصم الدين والعلم، وأثبت التخاصم بين العلم واللاهوت (المسيحي)؛ ولكنه قال بالتباين بين طبيعة الدين وطبيعة العلم، ولخّص هذا التباين بقوله: "لا يمكن أن يكون بين الدين والعلم تجالُد وصراع؛ لأنهما -على الرغم من الفوارق الطبيعية الكائنة بينهما والتي لا تجعل للصراع بينهما مجالا- يستمدان من ناحيتين متباعدتين من نواحي التكوين الإنساني"[71] وخلاصة هذا التباعد ين العلم والدين "أن المعرفة والتحقيق لزام الأول، وأن الإيمان والاعتقاد لزام الثاني"[72] وهي أطروحةٌ لا تصمد للتمحيص هي كذلك، وقد تولى أديب صعب نفي هذه الأطروحة من منظور فلسفة الدين، وعدّ القول بها وهما من أوهام العلم. إذ يرى أن الإيمان بالوحي مسألة عقلية، "ولو لم يكن الوحي أو الخطاب الإلهي المسجل في الكتب المقدسة منسجما مع العقل والضمير لما قبِله الناس البتة"[73] وأن من الأوهام التي يشيعها بعض المتعصبين للعلم حصر المعرفة في نطاق العلوم الطبيعية والاجتماعية والرياضية دون العلوم الإنسانية من تاريخ ودين وفلسفة وفن[74] . وأن السعادة البشرية منبعها القيم والأخلاق وليس العلم؛ إذ "الأخلاق معنيّة بما يجب أن يكون، فيما العلم معنيّ بما هو كائن. ولا يمكن البتة إقامة الأخلاق على العلم."[75]

وفي السياق نفسه، ولكن بتصوّر أعمق، تولى طه عبد الرحمن تفنيد تلك الأطروحة بقوله إن "البرهان لا يستقل بنفسه ولا يغني عن الإيمان كما أن الإيمان لا يستقل بنفسه ولا يغني عن البرهان!"[76]، ثم راح يعرض أطروحة التضمّن التي مفادها أن الدين لا يناقض العلم ولا يباينُه، ولكن يتضمنُّه؛ ذلك أن مفهوم الدين أوسع مما تصوره أصحاب أطروحات التناقض والتمايز والتباين؛ فهو لا يُختزل في أحوال الإيمان، بل يحكمه مبدءان يتسع بموجبهما ليشمل ثلاث شعب لا تطيب الحياة إلا بتكاملها، وهي: الإيمان، والعلم، والعمل،: والمبدءان هما تعدد شعب الحياة، وتكاملها. فالدين، بموجب هذين المبدأين، يسع في شعبة

---

70 ينظر مناقشتنا لهذا الطرح في كتابنا: جدل الثابت والمتغير في النقد العربي الحديث، 1: 156-148.

71 إسماعيل مظهر، العداء بين اللاهوت والعلم لا بين الدين والعلم(ضمن كتاب: أندرو ديكسون وايت، بين الدين والعلم؛ تاريخ الصراع بينهما في القرون الوسطى، ترجمة إسماعيل مظهر، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014)، 13.)

72 المرجع نفسه، 18.

73 أديب صعب، دراسات نقدية في فلسفة الدين، ص73.

74 المرجع السابق، ص119.

75 المرجع السابق، ص119.

76 طه عبد الرحمن،سؤال العمل، (الدار البيضاء: المركز الثقافي الإسلامي، 2012)، 297-296.

الإيمان كل الاعتقادات، وفي شعبة العلم كل المعارف، وفي شعبة العمل كل الأفعال. وكمال الإيمان وطيب الحياة مرهون بتكامل هذه الشعب جميعها. وهو ما يعني أن الدين يشمل العلم والعمل ضمن مفهومه، وأنه، بذلك، "أوسع من أن تستوعبه حال الإيمان وحدها"[77].

فالعلم، إذاً، شعبة واحدة من شعَب ثلاث هي قوام الحياة الطيبة التي يكفلها الدين. العلم، إذاً، جزء من الدين. الدين ليس إيمانا فحسب حتى يتمايز عن العلم، بل إيمان وعلم وعمل. والعلم ليس مطلوبا في الحياة لذاته بل ليتكامل مع الإيمان والعمل في سبيل تحقيق حياة طيبة. الدين الحق ليس محتاجا إلى العلم لأنه أصلا موجود فيه؛ أما العلم المنفصل عن الدين فهو محتاج إليه لأنه هو الذي ينميه ويسدده ويهديه.

4.2. الدين والسياسة: لأيهما الهيمنة؟

تصطدم أطروحة شمولية الدين بمشكلة صعبة، ظلت على مدار التاريخ مثار صراع نظري وعملي بين الدين والسلطة، فأنتجت أشكالا متباينة من علاقة الدين بالسلطة والسياسة والحياة، من الدين الحاكم، إلى الدين المحاصِر، إلى الدين المتسلط القاهر، إلى الدين المحاصَر، إلى الدين الملجأ يُهرَع إليه لإصلاح بعض ما خرّبته السياسة.

ولا بد أن نباشر موضوع العلاقة بين الدين والسياسة من باب المفهوم؛ فما السياسة؟ وهل في طبيعة السياسة ما يجلب الصراع مع الدين، أو التحالف معه، أو الدخول تحت جناحه؟

السياسة لغةً هي تولي صاحب السلطة على شيء معيّن رعايتَه والعنايةَ به وتدبيره شؤونه وتوجيهه بالأمر والنهي، طلبا لصلاح أمره، وصلاح الأمر به. فهي إذاً تدبير وتوجيه، وأمرٌ وزجر؛ قال الفيروزأبادي: "وسُستُ الرعيّةَ سياسةً: أمرتُها ونهيتُها"[78].

والسياسة بهذا المعنى مستويات متفاوتة بعضُها فوق بعض؛ فالقائم على الأسرة له سياسة في أسرته، والقائم على عمل ينجزه له سياسة في عمله، والقائم على بلدة أو مدينة أو قبيلة له سياسة في إدارته، والقائم على جيش له سياسة في قيادته، والقائم على شؤون دولة أو أمة له سياسة في حكمه وزعامته. وحين نتحدث عن علاقة الدين بالسياسة فإنما نقصد هذا المستوى من السياسة: مستوى قيادة دولة، وتدبير شؤونها الداخلية والخارجية، شؤونها عامّةً بما يحفظ توزيع الموارد بالعدل، وضمان المصالح العامة لكل المجتمع البشري، وحتى غير البشري، الذي ينتمي إلى ذلك الحيّز.

أول ما يلفت الانتباه عند المقابلة بين طبيعة الدين، لاسيما في طور اكتماله، وطبيعة السياسة، قيامهما على سلطة الأمر والنهي، واستهدافهما رعاية مصالح الناس. فهل تجمع

---

77 المرجع السابق، ص300-299.

78 الفيروزآبادي، قاموس المحيط، مجموعة من المحققين، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987)م، 710.

اللغة الدين بالسياسة على وفاق لا تعارض فيه أم أن المشكلة كلها هي في من يحق له امتلاك سلطة الأمر والنهي؟

جوهر إشكالية الدين والسياسة هو في سؤال الأحقية بالأمر والنهي: البشر أم الله؟ المخلوق أم الخالق؟ وهنا لا بد أن نعود إلى مفهوم الدين كما جرى تناوله في المبحث الأول.

إن الدين، كما جرى تناولُه قبلُ، هو الإيمان بالخالق الواحد الحي الرازق المهيمن، والطاعة له بصفته المختص بالخلق والأمر، والتعبّد له طلبا لرضاه ولحياة طيّبة في الحياتين العاجلة والآجلة، وعد بها من يخلص له العبادة إيمانا وعملا. وقد بلغ الدين ذروة كماله بالنبي الخاتم محمد صلى الله عليه وسلم والكتاب المهيمن[79]: القرآن الكريم.

الحياة الأولى، في المنظور الديني، جسر إلى الحياة الأخرى، وقد خُلِقَت لأجل أن يُمتحن الناس فيها بأعمالهم: (((الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا)) (الملك: 2). كل أعمالهم محلُّ ابتلاء، لا يُستثنى منها عمل.

والسياسة عمل. هي ممارسة لمنظومة من الأعمال يُقصَدُ بها من حيث المبدأ حفظ مصالح الناس، وإن انحرفت أحيانا كثيرة عن الإصلاح إلى الإفساد، وعن نفع الناس إلى الإضرار بهم؛ لذلك وجبَ أن تُحفَظَ هي ذاتُها بسلطةٍ أعلى منها، هي سلطة مصدر الحق المطلق والخير المطلق، وليس ذلك سوى الله.

لذلك كان من البديهة العقلية أن يشمل الدين في طوره الأكمل السياسةَ كما اشتمل مختلف مظاهر الحياة ونشاط الإنسان، وكان من البداهة أيضا أن يحوي الكتاب الذي حوى رسالةَ الله الأخيرة إلى البشرية، بل إلى العالمين، شريعةً يتكامل فيها صحة الاعتقاد وكمال القيم الأخلاقية وتماسك القوانين الاجتماعية في منظومة تحفظ القيم النظرية والعملية للوجود الإنساني، متمثلة في الحق والرزق والعمل والذوق، على حد تفريع أبي يعرب المرزوقي[80].

أدلة النص والتاريخية تؤكِّد أن الدين في طوره الأكمل (الإسلام) تضمن منظومة لإدارة شؤون الحياة برمتها، ورعاية مصالح الجماعة البشرية بكلّيتها؛ فسور القرآن الكريم حافلة بالوصايا والأحكام التي من شأنها حماية هذه المصالح، وتنظيم حياة الأفراد والجماعات، وتاريخ الحضارة الإسلامية منذ الدولة النبوية إلى سقوط الخلافة الإسلامية يؤكد أن الدين

---

79 إشارة إلى قوله تعالى: ((وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۖ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ)) (المائدة: 48)

80 أبو يعرب المرزوقي، فلسفة الدين، 29.

هو الذي ظل يوجّه السياسة كلها رعايةً لمصالح الأمة الداخلية والخارجية. وها هو المرزوقي[81] يستنبط منظومة القيم الحاكمة للوجود الإنساني من سورة العصر ((وتواصَوا بالحقِّ وتَواصَوا بالصَّبر))، وها هو محمد البهي يستنبط من أواخر سورة الأنعام دستورا كاملا لنظام الدولة يجمع ثلاثة أنواع من الأسس: ما يتعلق بعقيدة الفرد، وما يتصل بسلوك الفرد الأخلاقي، وما يتصل بالمعاملات بين الأفراد[82] ، ثم يستخلص من جملة آيات أخرى[83] ضرورة استقلال المجتمع الإسلامي بدولته الخاصة التي تحفظ مصالحه الداخلية والخارجية[84].

ومن وجهة نظر فلسفية، يرى طه عبد الرحمن أن التشهيد الذي هو جوهر الدين علاقةً بين المخلوق والخالق، لا يمكن أن يقوم له مقام يسلم من التناقض إلا إذا كان إسلاما لله شاملا كل أعمال الإنسان فرديةً وجماعية. يقول في ذلك:

"أضحى الفاعل الذي يشهد أن الإله واحد لا شريك ملزما بأن يتعبّد له بما أناطه به من التكاليف، وافترضه عليه من الأعمال؛ أما إذا اشتغل بعبادته على مقتضى تكاليف وأعمال يضعها من عنده، فإنه يجعل من نفسه إلها مثله؛ بل، أدهي من ذلك، يجعل من نفسه أحق بالألوهية منه، ما دام قد استقل بالتشريع من دونه؛ ومن يَشرّع لنفسه مستغنيا عن ربه، لا يعبد إلا نفسه، نازلا أقصى درجات التغييب."[85]

والتغييب تنزيل العمل البشري منزلة العمل ذي الصبغة الغيبية، أو إضفاء الإنسان على عمله (ومنه السياسة) صفة القداسة. وتمثيلا لعمل الإنسان بين التشهيد والتغييب يورد عبد الرحمن وصفا للنشاط الاقتصادي (وهو من جملة السياسة)، فيقول إن من يرى في نشاطه أعمالا صالحة يهيد إليها رازقه، وثمراتها أفضالا يُرزَق بعضَها فوق بعض، يكون نشاطه الاقتصادي من حيث طريقته التدبيرية، نشاطا دينيا. أما من ينظر إلى نشاطه على أنه مجرد أشغال منتجة، وإلى أرباحه على أنها "توسّعُ نفوذه في أوساط أرباب المال ورجال الأعمال، وتقوّي تحكّمه في أسعار السوق، وتضمن تغلّبه على منافسيه، مطمئنا إلى قدرته على محكم إدارته، متسيّدا على غيره، فإن نشاطه الاقتصادي يكون، من حيث طريقته التدبيرية، نشاطا سياسيا."[86]

بناء على كل ما مرّ، فإن الدين الإسلامي تحديدا هو دين شمولي بشمل السياسة تحت جناحه التعبدي كما يشمل كل أعمال الإنسان وظواهر الحياة. أما الأديان التي لا صحة لها،

---

81 المرجع السابق، 29.

82 ينظر: محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، (بيروت: دار الفكر، 1991)، 255-254.

83 لاسيما قوله تعالى: ((وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)) (التوبة: 71).

84 المرجع السابق، 260-256.

85 طه عبد الرحمن، روح الدين، 55.

86 المرجع السابق، 47.

أو لا عناية لها إلا بالقيم الروحية الخالصة، أو لا اكتمال لنظام الشريعة الاجتماعية فيها (كالنصرانية)، فإنها لا تكون بطبيعتها إلا منفصلة عن السياسة، مكتفية بالإرشاد الروحي أو الإصلاح الأخلاقي، تاركةً شأن السياسة لعقل الإنسان وتجاربه وأهوائه؛ وقد يعتدي على هذه الأديان ذاتها قامعة حريتها مفسدا ما تحاوله من الإصلاح، كما يحصل في تاريخ البشرية الحديث. أما إذا تولى الدين السياسة وهو غير أهل لها بحكم قصوره أو تزويره، فقهرَ العلمَ، وقمع الحرية، وأشاعَ الفساد والظلم، كما حصل مع السلطة الكنسية خلال عصور الظلام الأوربية، فتلك جريمة تتحملها السلطة الكنسية ولا يتحملها الدين مطلقا. وما فسد تصور الغرب والشرق لعلاقة الدين الصحيح بالسياسة إلا بناء على هذا الخطأ المنهجي بإسقاط خصوص السلطة الكنسية الظالمة على عموم الدين[87]؛ والموضوعية تقتضي التمييز بين المختلفات، وعدم المساواة بين دين رعى العلم وحمى العدل، ودين كان مطيةَ الكهنوت إلى الجهل والظلم.

خاتمة

لم يعد الدين، كما كان في مرحلة سابقة من العصر الحديث، محلَّ استهانة ونفور؛ فقد أكّدت التحولات الفكرية والحضارية أن المجتمع البشري يظل بحاجة دائمة وماسة إلى سند روحي غيبي يأوي إليه ويُعوِّل عليه في إصلاح آفات النفس وأمراض الحضارة، لاسيما بعد أن طغت المادة وحلّ التنافس الاقتصادي الجشِع والصراع العسكري البشِع محلَّ التعارف الإنساني والتواصل المعرفي والحضاري النبيل.

وإذا كان انفتاح الفكر الغربي على الدين، وإقباله على محاولة دراسته دراسة فلسفية موضوعية، قد أدّى إلى الإقرار بأهمية الدين وأصالته وضرورته للحياة للبشرية، فإن الفكر الإسلامي المنبثق من الحقائق القرآنية ومن التأمل الفلسفي الكلي العميق، قد كشف أن الدين ليس أصيلا ومُهما وضروريا فحسب، بل حقه أن يحتل من حياة الفرد والمجتمع محلَّ الصدارة، بل القيادة، بل الآمرية على كل أفعال الإنسان ومظاهر الحياة ومناحي الوجود الإنساني النظرية والعملية، الفردية والجماعية؛ ذلك أن الدين الصحيح قد بلغ في طور اكتماله مع الرسالة المحمدية والمعجزة القرآنية مبلغا من الاتساق والاتساع هيمن به على الأديان السابقة، واستوعب الوجود الإنساني كله بنظامه المحكم ورؤيته المتكاملة وتوازنه الفذ بين مختلف العناصر والطاقات والنزعات المؤلفة للكيان الإنساني والحياة الاجتماعية؛ ولم يكن ذلك مجرد رؤية تجريدية مثالية لا تنزُّلَ لها في واقع الناس والتاريخ، بل كان واقعا تاريخيا حضاريا ضخما طويلا تمثله الحضارة الإسلامية التي قامت على هدي من الدين وتوجيه وقيادة منه، فكان العلم والعدل والسماحة والرحمة أهم خصائص هذه الحضارة باعتراف ثلة من المؤرخين والفلاسفة الغربيين، وكان العقل والروح والأخلاق، قائمةً على توحيد الله والعبودية له، أقوى مرتكزات هذه الحضارة المتميزة.

---

87 ينظر: محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث، ص252-250. وأبو يعرب المرزوقي، فلسفة الدين، 45.

وقد تضافرت الأدلة اللغوية والفلسفية والقرآنية التي كانت مرتكزنا في هذا البحث على أن المفهوم الدقيق الموضوعي للدين يستدعي التمييز بين أديان ليس لها طابع الشمول، لخلل في مصدرها أو كونها تمثل طورا من أطوار الدين لم يبلغ درجة الكمال، وبين دين بلغ من الكمال ذروته ومن الشمول أقصاه، وهو دين الإسلام الذي أتمه الله وأراده أن يكون مهيمنا على الدين كله، ومستوعبا شؤون الحياة جميعها.

مراجع البحث

القرآن الكريم، برواية حفص عن عاصم.

البهي، محمد.الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي.ط7. بيروت: دار الفكر، 1991.

بومنجل، عبد الملك.جدل الثابت والمتغير في النقد العربي الحديث.ط1. إربد-الأردن: عالم الكتب الحديث، 2010.

أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة. تحقيق محمد بيجو.ط1. دمشق: مطبعة الصباح، 1420هـ2000-م.

أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال.ط2. بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، 1969.

حسين، طه. من بعيد.ط4. بيروت:دار العلم للملايين، 1963م.

أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة. تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين. بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.

دراز، محمد عبد الله.الدين-بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014.

ديكسون وايت، أندرو.بين الدين والعلم؛ تاريخ الصراع بينهما في القرون الوسطى. ترجمة إسماعيل مظهر. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014.

ابن رشد، فصل المقال فيما الحكمة والشريعة من الاتصال. تقديم وتعليق: أبو عمران الشيخ وجلول البدوي. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1982.

صعب، أديب. دراسات نقدية في فلسفة الدين. ط1. بيروت: دار النهار، 2015.

عبد الرحمن، طه.روح الدين- من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية.ط2. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012.

عبد الرحمن، طه. سؤال العمل، طه عبد الرحمن.ط1. الدار البيضاء: المركز الثقافي الإسلامي، 2012.

عبد الرحمن، طه.فقه الفلسفة – الفلسفة والترجمة.ط4. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2013.

عبد الرحمن، طه. العمل الديني وتجديد العقل، ط2، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1997.

الفيروز آبادي.قاموس المحيط. مجموعة من المحققين.بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987م.

قطب، سيد. في ظلال القرآن.ط27. القاهرة: دار الشروق، 1419هـ1998-م.

قطب، سيد. المستقبل لهذا الدين. ط14. القاهرة: دار الشروق ، 1413هـ1993-م.

المرزوقي، أبو يعرب.فلسفة الدين في منظور الفكر الإسلامي.ط1. بيروت: دار الهادي، 1427هـ2006-.

ابن منظور. لسان العرب. تحقيق عبد الله علي الكبير وآخرين.القاهرة: دار المعارف، د.ت.

SÖZLÜ KÜLTÜRDEN DİJİTAL KÜLTÜRE DİNSEL SÖYLEMİN DÖNÜŞÜMÜ

Arş. Gör. Fatma ÇİÇEK
Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/fatmacicek@kilis.edu.tr
Orcid: 0000-0003-0356-2538

Prof. Dr.Mustafa ARSLAN
İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/mustafa.arslan@inonu.edu.tr
Orcid: 0000-0002-1274-7908

Giriş

Bu çalışmanın ana konusu, sözlü kültürden yazılı kültüre, yazılı kültürden de dijital kültür sürecine geçilirken dinsel söylemlerin değişimi ve dönüşümü olarak kısaca ifade edilebilir. Hem kültür hem de söylem sahasıyla ilişkili olan bu çalışmada, kültürün tarihsel evrim aşamaları olan sözlü, yazılı ve dijital olmak üzere üç kültür biçimi ele alınmış, ayrıca bu dönemlerin sosyolojik ve dinsel-söylemsel analizleri yapılmıştır. İlk bölümde çalışmanın alt yapısını oluşturan kavramlar; konuyla ilişkisi oranında açıklanmışken, ikinci bölümde ise bahsedilen kültür aşamalarının zihinsel dönüşüm ve dinsel düşünüş üzerindeki etkileri tartışılmıştır. İlgili literatür tarandığında sözlü, yazılı ve dijital kültürler üzerine hazırlanmış pek çok çalışma olduğu görülmüştür. Bu konuda kapsamlı ve nitelikli pek çok eser bulunmakla beraber, kültür değişmelerinin dinsel söylem üzerindeki etkilerinin pek incelenmediği görülmüştür. Kültürdin-söylem temalı bu çalışma ise literatüre bu yönüyle bir katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

Çalışma teorik düzlemde ele alındığından yöntem olarak tarama modeli kullanılmıştır. Ancak odaklanılan nokta, yazılı kültür döneminin

dinsel söyleminin dijital araçların egemenliğinde oluşturulan yeni kültürün dinsel söylemine dönüşmesi olduğundan, söylem analizi yöntemi de beraberinde kullanılmıştır. Yazılı kültür döneminin dini söylemi, yazılı ruha uygun bir biçimde metin temelinde yükseldiği için burada "metinlerin" söylemi, dijital dönemde ise dijital araçların etkisinde oluşturulan "medyatik bir söylem" analiz edilmiştir.

Kültürel değişim ve farklılaşmayı ele almadan önce kültürün mahiyetini anlamak gerekmektedir. En yalın haliyle kültürü, topluma şekil veren bir sosyal bütün olarak tanımlamak mümkündür. Anlık ihtiyaçlara dayalı bir biçimde bir araya gelen bireylerin yığını, bir kültür oluşturmaktan uzaktır. Kültürün temel unsuru ortak amaçlara sahip insan birliklerinin oluşturduğu maddi ve manevi unsurlar olduğundan, aynı mekanı paylaşmasına rağmen aynı amaçları paylaşmayan ve duygudaş olmayan yığınlar toplum olarak adlandırılmaz. Bu bağlamda kültür, sosyal edimlerin toplamı olduğundan, amaçlı gruplara, yani topluma dayanır.[1] Kültür fikri; ortak yaşantılara yüklenen anlamlar ve bu yaşantıların türlü tanımlarının kaydı olduğundan, ortak edim ve yaşantıların kaydedilmesinden dolayı, eylemler bağlamında değerlendirilmelidir. Çünkü genel anlamda kültüre özel anlamda ise kültürün unsurlarına yüklenen anlam zaman içerisinde değişiklik gösterir. Tekil düzlemde gerçekleşen herhangi türde bir değişim, alışılmış diğer davranış kalıplarını ya da eylemleri dönüştürme gücüne sahiptir.[2] Demek ki kültürü oluşturan temelde iki faktör bulunmaktadır: Amaçlı insan topluluğu ve bunların amaçlı eylemleri. Bu iki unsurun temel karakterinin değişim ve başkalaşım olduğu göz önüne alındığında kültürün dinamik yapısı daha anlaşılır bir hale gelmektedir.

Kültürel antropolojinin önde gelen isimlerinden Malinowski, kültür analizini bilimsel bir şekilde yapmanın, kültürel gerçeklikleri saptama ve bu gerçekliğe dayanarak toplumu biçimlendirme işlevine sahip olduğunu belirtir. Ona göre her şeyden önce kültürel performans, insanların ihtiyaçlarına bağlı olduğu için topluluklar, istenilen amaçları gerçekleştirmek

---

1 Dawson, Chiristopher, "Kültür ve Din İlişkisi", Çev. M. Ali Kirman, *Kültür ve Din,* Der. M. Ali Kirman ve Abdullah Özbolat, Karahan Kitabevi, Adana, 2014, s. 4.

2 Williams, Raymond, *Kültür ve Toplum 1780-1950,* Çev. Uygur Kocabaşoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s. 437.

için zorunlu olarak örgütlenmek durumunda kalır.[3] Böylece örgütlü toplumun ihtiyaçlarından doğan maddi ve manevi unsurlar, uzunca bir tarih diliminin meşhur "kültür"ünü oluşturur.

Din, kültürel yapıya ait bir unsur olarak tarihin her döneminde toplumu birleştiren ve gelenekleri devam ettiren sosyal bir kurum olmuştur. Dinin kültür içerisindeki en önemli işlevlerinden birisi, hiyerarşik yapılanmayı meşrulaştıran ve sürdüren sabit bir kültür modeli sunmasıdır. Dinin düşünce gelişimi sürecinde olgular ve eşyalar arasında ilişkilerin mahiyeti hakkında ilk tasavvurları oluşturması, onun tarihsel önemini oluşturmaktadır. Günümüzde ise dinsel figürler ve düşünceler; tek başlarına değil, başka düşünce kalıplarıyla sentezlenerek varoluşlarını sürdürülmektedir. Bu süreçte, dinin geçmişte daha çok işlev gören dış dünyayı kendi perspektifinden açıklama çabası, zamanla felsefe ve bilim tarafından sürdürülmüştür.[4] Kültürel yapının tarih boyunca en etkili bileşeni olan din, hem sosyal yapıyı kurmuş hem de bu yapı tarafından daima şekillendirilmeye çalışılmıştır. Burada kastedilen din, belli bir din değil, genel ve soyut anlamda din fenomenidir.

İnsanlığın çok uzun bir tarihi; konuşma üzerine şekillenmişken, yazı yaklaşık olarak 5000 yıl kadar önce insanlığın düşünce dünyasını şekillendirerek bilinci kökten dönüştüren bir devrim olmuştur.[5] Ancak yazının bulunması, temel bir ihtiyaç olan "söz"ün değerini azaltmamış ve konuşmaya duyulan ihtiyacı yok etmemiştir. Aksine yazı daima sözle beraber var olduğu için, yazının icadı söz üzerinde kalıcı etkilere neden olmuştur. Aslında yazı, bulunduktan sonra çoğunlukla elit bir kesim ile sınırlı kalmış ve nüfusun büyük kısmı "sözlü" geleneği sürdürmeye devam etmiş olup tarihin büyük bir bölümünde sözlü kültür, yazılı kültürle birlikte var olmuştur. Bununla birlikte yazılı kültür, sözlü kültürün birebir yazıya geçirilmesini ifade etmez. *Sözlü kültürün ürünü olan bir destan veya bir mit, yazıya geçirildiğinde mutlaka birtakım değişikliklere uğrar*. Goody, yazının sözlü kültür üzerindeki bu dönüştürücü etkisini ifade etmek amacıyla

---

3 Malinowski, Bronislaw, *Bilimsel Bir Kültür Teorisi,* Çev. Deniz Uludağ, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2016, s. 43.

4 Durkheim, Emile, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri,* Çev. Fuat Aydın, Eski Yeni Yayınları, Ankara, 2018, s. 231.

5 Harari, Yuval Noah, *Hayvanlardan Tanrılara Sapiens (insan Türünün Kısa Bir Tarihi),* Çev. Ertuğrul Genç, Kolektif Yayınları, İstanbul, 2018, s.134.

"lecto-oral" kavramını kullanmaktadır.[6] Yani "söz"den yazıya doğru kültürün değişimi; insanların düşünme, sanat, edebiyat, din ve siyaset biçimlerinde de köklü değişikliklere neden olur. Söz gelimi din, "söz"ün egemenliğindeyken kıssacıların anlattığı hikâyeler aracılığıyla yayılır ve anlatıcı dinsel anlatıyı duruma göre ve hatırladığı kadarıyla revize eder. Yani *sözlü kültürde dinsel söylem, daima hareket halinde ve söyleyenin tekelindedir*. Ancak yazıyla birlikte, belleğin zayıflığı aşılır ve nihayet söylenen şey yazılarak "dondurulduğu" zaman, sabitlenen bu metin; araştırmaya, incelemeye, eleştirmeye hazır hale gelir ve yazılı kültürde din rasyonelleşmeye başlar. *Söylemin söyleyenin tekelinde olma durumu da kırılmış olur*. Burada okuyucu/yorumcu ve hatta istinsah ediciler ve yayıncılar (iktidar vb.) de konuya dahil olmuş olur.

XV. yüzyılda matbaanın icadı, yazılı kültürün kendi içinde ikinci bir devrim etkisi yaratarak tüm zamanların en hızlı kültürel etkinliklerinin de miladı olmuştur. Metinlerin elle yazılmasının getirdiği zaman ve emekten tasarruf sağlayan bu yeni teknoloji, o döneme değin sınırlı bir kesimin güdümünde olan bilgiye "daha fazla sayıda" kişinin ulaşmasını sağlamıştır. Mevcut kitap sayısının artması, bilgiyi belli kişilerin tekelinden daha çok uzaklaştırarak toplumun genel bilgi düzeyinde artış sağlamıştır. İlk basılan eserlerin dini kitaplar olması, dinsel bilinç düzeyini yükseltmede oldukça fazla etkili olmuştur. Nitekim bireysel öğrenme imkanı arttıkça, dinsel otoritelere duyulan güven sarsılmış ve Avrupa'da Rönesans ve reform hareketlerinin başlamasında etkili olmuştur. Matbaa sayesinde geleneksel dinsel söylemin büyük bir kırılma yaşaması, söylem dönüşümündeki önemli bir tarihsel gerçekliği göstermektedir. Bu gerçeklik teknik gelişmelerle doğru orantılı bir sosyo-dini farklılaşma olarak ifade edilebilir.

Sanayi devrimi ile birlikte peş peşe gelen teknolojik yenilikler; gazete, radyo, televizyon ve son olarak internet tabanlı teknoloji olarak gündelik hayatta kısa sürede kalıcı hale gelmiştir. Bunlardan öncelikle askeri alanda kullanılmaya başlanan internet teknolojisinin 90'lı yıllarla beraber dünya genelinde siviller arasında yaygınlaşmasıyla birlikte, insan yaşamında hızlı bir devinim yaşanmaya başlanmıştır. Bireysel varoluş, dijital dünyadan önce kişinin gerçek kimliği üzerinde şekillenmekteydi. Dijital araçların yaygınlaşmasıyla birlikte bu varoluş, önce anonimleşen

6 Goody, Jack, *Mit, Ritüel ve Söz,* Çev. Damla Sezgi, Küre Yayınları, İstanbul, 2018, s. 54-55.

oyun ve chat dünyasıyla, daha sonra ise sosyal medyada gerçek isim ve kimliklerle görünür hale gelmiştir.[7] Dijitalin toplum yaşamının başköşesine yirmi yıl içinde kurulması ve küresel çapta dönüşümlere neden olması, araştırılmasını da zorlaştırmaktadır. Buradaki zorlaştırmadan kasıt, tek başına incelemeye olanak olmayacak yığınla veri olmasıdır. Dijital çağda, iletişim araçlarına sahip herkesin içeriklerini özgürce hazırlayıp yayınlaması ve değiştirebilmesinin olanakları bu zorluğun temel nedenidir. Ancak aynı iletişim araçlarına sahip araştırmacı, teknik imkânları kullanarak dijital kültürü analiz edebilmektedir. Dijital kültürde dini söylem; yazılı ve matbaa temelinde yükselen, ancak bu temeli çoktan aşan bir söylemdir. Yazıya bağımlıdır çünkü elektronik ortamda içerik oluştururken yazı imkânını kullanmaktadır. Öte yandan dijital bireyin dinselliği, bireyin teknik imkânlarla yazmak istediklerini sözel ve görsellerle bütünleştirme imkanına sahip olması nedeniyle, değişiklik gösterir. Dijital dini söylem, esasında daha çok sözlü kültürün anlatıcılığına/hikâyeciliğine dönmüş modern bir söylemdir. Sosyal medya platformlarında capsler, karikatürler, kısa özlü sözler "paylaşmak" üzerine kurulu olan bu dinsellik, milyonlara hitap ederken yüzeyselleşme tehlikesiyle karşı karşıya kalmaktadır. Dini-Kültürel-Söylemsel değişiklikler üzerinde ikinci bölümde daha detaylı durulacaktır.

"Dijital"in öncesi; sözlü ve yazılı olmak üzere nispeten belirgin iki gruba ayrılırken; "dijital"in kendisi bir sentezdir. Temelini yazılı kültürün kodlarına dayandıran dijital, zaman içerisinde sözlü kültür unsurlarını bünyesine katarak, toplumu ve toplumun edimlerini değişikliğe uğratmıştır. Ancak bu sosyal gerçeklik, yine de sözlü ve yazılı kültürün birbirinden keskin sınırlarla ayrıldığı anlamını taşımaz. İnsanın özünde değişkenlik ve farklılık gibi özellikler bulunduğundan, sözlü ve yazılı kültür dönemlerinde istisna türünden sosyal unsurlarla karşılaşılması mümkündür. Ancak Weberci mantaliteyle yaklaşılacak olunursa, gerçekte olmayan keskin sınırlar; varmış gibi ele alınarak ideal bir tipleştirme ortaya konulabilir. Böylece toplumbilimlerine arız olan "değişebilirlik sorunu", analitik incelemeye engel oluşturmaz.

İnsanlık tarihindeki tüm dini geleneklerin temelleri sözlü kültürle şekillenmiştir. Ancak bu dini geleneklerden sadece güçlü metinselliğe

---

7 Dereli, Mustafa Derviş, *Dini Kimliklerin Sosyal Medyada Akışkanlaşması: Siber-Etnografik Bir Araştırma,* Basılmamış Doktora Tezi, Kayseri, 2018, s. 58-59.

sahip olan birkaçı günümüze kadar güçlenerek gelebilmiştir. Bu bağlamda sözlü kültürde doğan dinlerin, yazılı kültürle bütünleşebilenlerinin sadece ayakta kaldıklarını söylemek toplumsal dinamiklere de uygun düşmektedir.[8] Çalışmada pre-dijital toplum ve dijital toplumun sosyolojileri ile dinsel söylemleri, dönüşebilir olmaları açısından ele alınmıştır. Burada pre-dijital ifadesi, dijitalleşme öncesi sözlü ve yazılı kültürlerin ikisini içine alan ortak bir kavram olarak kullanılmıştır.

1. Sözlü Kültürün Sosyolojisi ve Dini Söylemi

Dillerin nasıl ortaya çıktığına dair teorileri inceleyen Alan Barnard, sözlü dilin homo cinsinin evriminde yaklaşık 50.000 yıl önce ortaya çıkmış olabileceğini belirtir. Bu sözlü zaman diliminden önce, her ne kadar kesin bir şey söylemek mümkün görünmese bile, jestli bir dilin olduğundan da bahsedilir. Kültürü ifade etmede önemli bir kaynak olarak dil, kültürü aktarmanın yanı sıra kültürü oluşturucu bir yapıya da sahiptir. Sözün ve dilin ilk ortaya çıktığı dönemlerde, avcı-toplayıcı olan toplulukların boş vakit biriktirmeye servet biriktirmekten daha çok önem verdikleri, bu nedenle çalışmaya çok zaman ayırmadıkları ifade edilmektedir. Hatta Ju/'hoansi halkının yiyecek elde etmek için sadece üç saat kadar zaman harcadığı belirtilir. Sözlü kültür döneminin insanları, kalan zamanlarını daha çok hikayelerle (özellikle geceleri anlattıkları hikayelerle) geçirip ilk zihinsel faaliyetlerini gerçekleştirmişlerdir. Ayrıca erken dönem dili, sadece fertler arası iletişim amacıyla kullanılmamıştır. Fertler arası iletişim ile birlikte din ve sanata da ihtiyaç duyulmuştur. Böylece dans ve ritüel etkinlikleri gibi simgesel eylemlerin ilk topluluklarda var olması, bilişin din ve sanatla zenginleştiğini göstermektedir.[9]

Sözlü kültürde geçmiş, ataların egemen olduğu ve bugün yaşayanların varoluşlarını anlamak üzere başvurdukları bir kaynaktır. Ancak bu sözlü kaynak; madde, liste ve sayı tanımayan, kulağa hitap eden bir kaynaktır. Sözlü kültürün istatistiğe konu edilemeyen bu özelliği nedeniyle, okuma alışkanlığıyla dünya görüşünü şekillendiren kişilerin sözlü kültür sahasında çalışma yapması için "geçmiş"i kanıtlanabilen bir olgular dünyası

---

8 Ong, Walter J. *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözün Teknolojileşmesi,* Çev. Sema Postacıoğlu Banon, Metis Yayınları İstanbul, 2018, 209.

9 Barnard, Alan, *Tarihöncesinde Dil*, Çev. Mehmet Doğan, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2019, s. 56, 58, 64, 89, 151,

olarak görmemeyi öğrenmesi gerekmektedir.[10] Sözlü kültür döneminin istatistik dışı özelliği, dinsel söylemi üzerinde de etkilidir. Bu dönemde din, bireyin tüm yaşantısını yönlendiren ve ona imge sağlayan ana kaynak olduğu için vazgeçilmezdir. Fertler topluluğun yararını her şeyin üzerinde görür, ekonomik faaliyetler her beraber yürütülür, sosyal ilişkilerde ise birincil ilişkiler esastır. Bu dönemin dini söylemi de, sosyo-ekonomik yaşamlarıyla paralel bir biçimde geleneksel, kendi içine kapalı, grup etkinliklerine dayalı ve toplumla özdeşleşen bir söylemdir. Çoğunlukla denetlenemeyen ve eleştiri olanağının olmadığı, daha doğrusu eleştiriye pek ihtiyaç duyulmayan sosyal-kültürel-ekonomik süreçler, dinsel söylemi de buna paralel bir biçimde etkilemiştir.

1.1. Kapalı Toplum Örgütlenmesi ve Güçlü Yerellik

Sözlü kültür döneminde, teknik olanaklar yaygınlaşmadığı için farklı kültürlerin birbirleriyle karşılaşması yaygın değildir. Yaşamın oldukça yavaş sürdüğü sözlü toplumlar, başka kültürlerden uzak ve sade bir biçimde yaşamıştır. Bazı büyük kent merkezlerinin farklı etnik ve kültürel yapıları bünyesinde barındırmasına karşın, nüfusun çoğunun kırsal kesimde yer almıştır. Geçim kaynağının tarım olduğu kırsal yaşam, kendi kültürel değerlerine kutsallık derecesinde önem veren toplumları barındırmaktadır. Bu nedenle aralarında kısa denilebilecek mesafeye rağmen kent ve kasabaların dilleri, adet, gelenek ve görenekleri birbirlerinden büyük oranda farklılaşmaktadır. Bu nedenle sözlü kültürlerde çeşitlilik ve yerellik, ayırt edici özelliklerden olmaktadır.[11]

Sözlü kültürlerde farklı dinlere ve tanrılara karşı büyük tolerans olduğu görülür. İlkel topluluklarda her klan kendi totemini kutsal kabul ederken, kendi totemini başka klanlara dayatmaz. Hatta kendi totemi olan hayvanı avlayıp yemesi kendisine yasak olduğu halde, başka totemlere mensup klan ve kabilelerin kendi totemini avlamasını garip karşılamaz. Benzer bir şekilde Eski Roma'da fethedilen halkların tanrı sembolleri, başkente getirilip diğer tanrılarla birlikte tapınılırdı. Bunu yaparken, fethedilen halkların tanrıları tarafından gazaba uğramamak ve onların desteğini almak amaçlarını taşımaktadırlar. Aynı tutum Tora'da "İsrail'in Tanrısı" ifadesinde de görülmektedir. Sözlü kültürlerde her toplumla

---

10 Ong, *a.g.e.,* s. 119.

11 Durkheim, *a.g.e.,* s. 15.

özdeşleşmiş yerel tanrılar ve yerel dini söylemler göze çarpmaktadır. Görüldüğü gibi, sözlü kültürün egemen olduğu dönemlerde, dinsel bir çoğulculuk söz konusudur.[12]

1.2. Geleneksel Düşüncenin Egemenliği

Yazıya dayanmayan ilk kültürler, toplumsal fonksiyonlar bakımından daha az farklılaşmış ve yaşamlarını dinselliği merkeze alarak sürdürmüştür. Yüksek kültürlere kıyaslandığında anılan ilkel/yazısız kültürler sosyal ve ekonomik yaşantılarında din ile daha sıkı bir ilişki halindedir. Dinin buradaki işlevi toplumsal bağı sıkılaştıran güçlü bir gelenek olmasıdır. Geleneğin kutsal oluşu nedeniyle kültürün oluşumundaki yaratıcı rol; hem dinin kutsal mit ve ritüellerine hem de toplumu organize etme görevi sürdüren kahraman ve ilahi figürlere devredilmiştir. Bu beşeri otoritelere kutsallık atfedildiğinden ilkel kültür, irrasyonel bir ısrarla gelenek ve göreneklere sıkı sıkıya bağlılığın önemli bir sembolü olmaktadır. İlkel ya da yazısız toplumların bahsedilen geleneksellikleri, kültürlerinin donuk olmasından kaynaklanmaz. Aksine tüm diğer kültürler gibi ilkel kültür de oldukça dinamik olduğundan kendilerini korumak amacıyla geleneksel bir tavır almaktadırlar.[13]

Birincil sözlü kültür döneminde elde edilen bilgiler tekrarlanmadığında, büyük zahmetlerle elde edilen bu bilgiler yok olacaktır. Sözel bilginin doğası gereği, bilgi büyük zahmetlerle elde edildiğinden, çok değerlidir. Bu nedenle son derece tutucu bir biçimde elde edilen bilgi, fikirsel denemelere kapalı tutularak korunmaya çalışılır. Dahası bu bilginin kendisinden nakledildiği yaşlı kadın ve erkeklere büyük saygı gösterilir.[14] Bu durum bilgiyi edinme süreçleriyle yakından alakalıdır. Bilgi, bizzat yaşayan bir tecrübenin dilinden aktarıldığından, en az aktarılan bilgi kadar, aktarana da saygı gösterilir. Bu bilginin yanlış olma olasılığı düşünülmez, çünkü anlatıcı ihtiyaca göre anlattığını duruma uyarlamaktadır. Ayrıca sözlü dönem fertleri, anlatılanın başka nüshalarda geçtiği şekli bilinmediğinden, doğrulayabilecek başka bir kaynağa sahip olmadıklarından dolayı duyduklarına güvenmeyi tercih etmektedirler.

---

12 Mensching, Gustav, *Din Sosyolojisi*, Çev. Mehmet Aydın, LiteraTürk Yayınları, İstanbul, 2012, s. 55-57.

13 Dawson, *a.g.e.,* s. 6-9.

14 Ong, *a.g.e.,* s. 57.

Sözlü kültür içeriklerinde periler, troller, insan biçimli tanrılar ve canavarlar sıkça kullanılan figürlerdir. Bu nedenle sözlü kültür edebiyatının içeriklerinin rasyonel ve kuramsal bir biçimde ele alınması mevcut gerçekliği anlamaya engeldir. Sözlü kültürün daha doğru anlaşılması için anlatıların, bağlamına bakılarak baskın olan imgesel ve kurgusal karakteri göz önünde bulundurulmalıdır. Yazılı kültürün gerçekçi karakterine karşın, sözlü kültürün geleneksel imgeleri günümüz efsane ve masallarında kullanılmaktadır. Ayrıca rasyonel olana aykırı olan geleneksel düşünce biçimi her coğrafyada eşit düzeyde gerçekleşmez. Sözlü kültürün akıl dışı formları örneğin Batı Avrupa'da daha çok İrlandalılar arasında yaygınken, Güney Avrupa'nın Katolik ülkelerinde inançlarıyla paralel bir biçimde, aziz hikayeleri türünde anlatılar daha yaygındır. Aksi bir biçimde aziz hikâyeleri, azizlerin çoğunu sürgün eden Protestan Kuzey'de neredeyse bütünüyle yok olmuştur.[15]

1.3. Toplumsalın Öncelenmesi

Sözlü kültürde mekansal katılım ve yakınlık ilişkisi egemen olduğundan, bilgi; bireysel bir deneyimin değil toplumsal bir deneyimin sonucu olarak mevcuttur.[16] Söz, yüz yüze iletişim sayesinde bireyi toplumsallaştırır, adeta topluma mal eder. Ayrıca söz, yapısı gereği uçucu olduğundan, hatırlanmak için grup içi etkileşimine ve grupsal tekrara dayanır. Bu uçucu nitelikteki söz, bellekte kalması için, sürekli tekrarlanıp kuşaktan kuşağa aktarılarak bilginin gruba mal edilmesini sağlar.[17] Burada kolektif toplumsal yapının kolektif dinsel söylemi doğurduğu görülür. İletişimin sadece söze dayalı olduğu bir toplumda, din de konuşarak ve duyarak öğretilir/öğrenilir. Sözlü kültür döneminde saygı duyulan bilge kimseler olmakla beraber, temelde herhangi bir bireye yaslanılmaz. Sözlü kültürlerde kolektif belleğin aktardıkları karşı konulmaz en güçlü otoritedir. Bu nedenle sözlü kültür döneminin dinsel ibadetleri grupla yapılır ve dinsel söylem grup davranışıyla gelecek nesillere nakledilir.

Sözlü kültürlerde destan, mit ya da herhangi bir sözlü metin; bireysel bir yazara sahip olsa da bu çok önemsenmez. Sözlü kültürün edebi ürünlerinin anonim oluşu, bir yazarlar topluluğu tarafından kolektif bir

---

15 Goody, *a.g.e.,* s. 70-71.

16 İlhan, M. Emir, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Hatırlama,* Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2018, s. 112.

17 İlhan, *a.g.e.,* s. 114.

biçimde üretildikleri anlamına gelmez. Bireyler tarafından oluşturulmasına rağmen sözlü ürünler, kabileler ve spesifik gruplara mal edilmektedir. Böylece sözlü kültür ürünleri üzerinde, bireyin değil toplumsal grubun mülkiyet hakları olduğunu söylemek daha uygundur.[18] Sözlü ürünlerin kolektif olmaları, onların fertlerden bağımsız bir şekilde grubun üretimi olduğunu göstermez. Herhangi bir fert, muhakkak surette dinsel unsurlara sahip herhangi bir anlatı ürettiğinde, bu üreticisine asla bağımlı kalmaz. Sözlü metin, her bir anlatıcı tarafından her an yeniden üretilir ve grubun kolektif kimliğine ait olur. Bu nedenle ilk dinsel ifadelerin kaynağını bulma noktasında bugün bile pek çok zorluk yaşanmaktadır.

1.4. Duygusal Katılımın Yüksek Oluşu

Sözlü kültürde öğrenmek; bilen, bilinen ve öğreten arasındaki duygudaş ilişkiye dayanır. Burada bireyler, öğrenilen şeyle ortaklaşa bir özdeşim kurmaktadır.[19] Hem öğrenilen şeyle hem de öğreten kişiyle güçlü bir bağın oluştuğu sözlü kültürler, doğrudan iletişimin egemen olduğu duygudaş kültürlerdir. Sözlü kültür ortamında yakın ve profesyonel olmayan ilişkiler hakimdir. Örneğin bir annenin çocuğuyla olan ilişkisi yazı üzerinden şekillenmez. Okuryazarlığın yükselişe geçmesi bu durumu değiştirmemektedir. Hatta okuryazar ve eğitim seviyesi yüksek ebeveynlerin çocuklarıyla sözel iletişimlerinin, okuryazar olmayanlara nazaran daha yüksek olduğu dahi söylenebilir. Sözelliğin bu özelliği, onun yakın ilişkilerde zorunlu bir iletişim biçimi olmasından kaynaklanmaktadır. Sözelliğin bu özelliğine karşın yazı, uzaktan iletişimin bir aracı konumundadır.[20] Yazının kitlesel egemenliğinden sonra bile sözün bu önemini kaybetmemesinin temel nedeni, samimi ilişkilerin kaynağı olmasıdır. Sözlü kültürün duygudaşlığı, dinsel söylemin karşılık beklemeyen bir özveriye dayanmasının da temel nedenidir. Sözlü kültürde, grubun ve dolayısıyla bireyin kimliğini belirleyen ana unsur olduğundan, dinsel söylemi herhangi bir karşılık beklentisine dayanmaz. Sözgelimi dinsel inanç ve pratikler üzerinde konuşulduğunda bundan herhangi şahsi bir çıkar beklentisi oluşmaz. Burada "dinsel söylem ve eylem sözlü kültürlerde maddi-manevi karşılığa dayanmaz" ifadesi anlaşılmamalıdır. Çünkü sözlü kültürlerde dinden beklenen yararlar vardır. Ancak bu yararlar bireysel çıkarlar için değil, genellikle grup çıkarları için gözetilmektedir.

---

18 Goody, *a.g.e.,* s. 59.

19 Ong, *a.g.e.,* s. 62.

20 Goody *a.g.e.,* s. 190.

2. Yazılı Kültürün Sosyolojisi ve Dini Söylemi

Yazılı kültür, sözlü kültür ile dijital kültür arasındaki bir orta dönemi ifade etmektedir. Oldukça uzun bir dönemi kapsayan bu orta dönemin kilit özelliği okuma yazmanın gelişmesidir. Yazının gelişmesiyle birlikte, toplumdan ayrı bir "kültür" kavramı ortaya çıkar. Burada kültürün mutlak anlamda toplumdan ayrı olması kastedilmemektedir. Kastedilen şey, kültürün toplumdan ayrılarak, bağımsızlaşmasıdır. Elbette ayrı bir varlık edinmesi kültürün toplumdan tüm bağını kopardığı anlamına gelmemektedir. Yazıyla birlikte okuryazarlık artınca, kültürün etkisi giderek artmaya başlar. Böylece kültürün unsurlarından olan din, bir sisteme bağlanır; hukuk, antlaşmalar yoluyla gelişir; eğitimin kurumsallaşması ve yaygınlaşması sağlanır. Son olarak hepsinden önemlisi bilginin kolaylıkla iletilmesi sağlanır. Ancak yazının gelişimi tüm toplumlarda ve toplumların tüm kademelerinde aynı hız ve etkiye sahip olmamıştır. Örneğin Babil gibi arkaik toplumlarda, yazı dinsel ve sihirsel amaçlarla sınırlı bir grubun kontrolündeydi. Daha gelişmiş ara toplumlarda ise; sınırlı sanatkar okur-yazarlığı yerini üst sınıf okur yazarlığına bırakmıştır.[21]

Sözlü kültürün gerilemesi, yeni bir iletişim aracı olan yazının ortaya çıkışına bağlıdır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, yeni iletişim aracının eskiyi geriletse bile tümüyle ortadan kaldırmadığı gerçeğidir. Burada yeni araç eski araca eklenip onu dönüştürmeye başlar. "Konuşma jestlere, yazı konuşmaya, elektronik medya yazıya bir şeyler katar."[22]Yazıyla birlikte okuryazar bireyin bilinci, hem yazarken hem de düşünürken farklılaşır. Yazılı söylem yazarından ayrı bir varlık taşıdığı için soru sorulamayan ve doğrudan sorgulanamayan bir biçim arz eder. [23]Sözlü kültürlerde öğrenen kişi, öğretenin doğrudan muhatabı olduğu için, ne demek istediğini ilk etapta anlamasa bile sorup doğrusunu ilk ağızdan öğrenebilirdi. Ancak yazıyla birlikte, yazarı ölmüş metinlerle tek taraflı bir iletişim kurulmaktadır. Ölen yazarın, okuyucuya verdiği mesajların ise, ancak okuyucunun kendi sınırları oranında anlaşılabileceği olgusu, yazılı kültür sürecini karmaşıklaştırmıştır.

---

21 Smith, Anthony D., *Toplumsal Değişme Anlayışı,* Çev. Ülgen Oskay, Gündoğan Yayınları, İstanbul, 2011, s. 57.

22 Goody, *a.g.e.,* s. 189.

23 Ong, *a.g.e.,* s. 97.

Sözlü kültür, daha çok arkaik toplumların kültürü olarak kabul edilmektedir. Arkaik toplumların temel özelliği, günlük yaşantılarındaki her bir eylemin dinsel bir anlam taşımasıdır. Arkaik toplumların barınması, beslenmesi, üremesi, ekonomik faaliyetleri, doğum, evlenme ve ölüm gibi geçiş mensekleri tümüyle dinsel unsurlarla bezelidir.[24] Yazının matbaayla kitleselleşip eğitim seviyesi ve bilimsel gelişmeler arttığından, toplumlar için büyük önem taşıyan dinlere karşı genel bir dışlama fikri ortaya çıkmıştır. Elbette büyük halk yığınları geleneksel dinlerinden vazgeçmiş değillerdi. Ancak, Kilise'ye duyulan güvenin sarsılması sonucunda toplumsal yapının bireyselliğine paralel daha bireysel bir dinsel söylem geliştirildi. Avrupa Aydınlanması, dinin sosyal planda hayli gerilemesinde büyük bir etken olmuştur. Dönemin yaşadığı teknik ve bilimsel gelişmeler ile kişisel hak ve özgürleri artıran siyasi gelişmeler gibi pek çok nedenle insanlar; eskisinden daha az inanmaya ve dini törenlere daha seyrek katılmaya başlamıştır.[25]

Yazı, edilgen ve yapay bir söz teknolojisidir. Konuşmanın tersine yazı bilinçli yaratılan belli kuralların ürünüdür. Yazının yapay olması esasında yazıyı aşağılamak değildir. Tıpkı teknoloji gibi yazı da insanlığın geliştirmiş olduğu bir yapay ürün olarak, insanın kendisini ve dış dünyayı anlamasında bilinci keskinleştirir. Yani yapay olması faydasız olduğu anlamına gelmemektedir.[26] Yazının yapay olması faydasız olması anlamına gelmemektedir ancak, düşünme biçimini, kültürel yapıyı ve dinsel yapıyı büyük oranda değiştirmiştir. Örneğin; sözlü olan okuryazarlıkla yer değiştirdiğinde, tapınaklardaki sözlü dualar yerlerini Hıristiyanlıktaki "Göklerdeki Babamız" veya bunun İslam'daki benzer kalıp dualarına bırakmıştır. Bu dualar sabit olduğundan doğaçlamaya pek yer verilmez.[27] Bu değişim duanın esnek ve içten gelen ifadelerle yapılması durumunu kökten değişikliğe uğratmıştır. Zamanla ne dediğini kişinin kendisinin dahi bilmediği belli tılsımlı sözleri tekrarlayarak, kuru bir dinsel söylem oluşturulmaya başlanır. Burada, dua veya dinsel pratikler, kurumsallaşmış dünyanın acil ihtiyaçlarını tatmin etmek üzere oluşturulmuş kurumsal bir dinsel söylem ortaya çıkmaktadır.

---

24 Mensching, *a.g.e.,* s. 32.

25 Tanilli, Server, *Uygarlık Tarihi,* Cumhuriyet Kitapları, İstanbul, 2018, s. 147.

26 Ong, *a.g.e.,* s. 102.

27 Goody, *a.g.e.,* s. 188.

2.1. Kapalı Toplumun "Açılması" ve Evrensellik

Bauman, kültürü "ötekileri kendi dinine çevirme amaçlı bir etkinlik"[28] olarak tanımlarken; kültürün amacının eski inançları terk edip yerine yenilerini benimsetmek ve muhatabını *dönüştürmek* olduğunu ilave eder. Ona göre insanın kontrolünün dışındaki "doğal" olanın aksine bir şeyin "kültür"ün konusu olması, o şeyin manipüle edilebilirliğini ifade eder.[29] Sözlü kültür, nihayetinde bir kültür biçimi olduğu için onun da manipüle etme, değiştirme dönüştürme ve yeni inançları benimsetme gibi özellikleri olabilir. Ancak yazılı kültürün dönüştürme ve manipülasyon gücüyle karşılaştırıldığında etkisinin çok daha sınırlı olduğu görülecektir. Sözlü kültürde bölgesel egemenliğe sahip olan yerel tanrılar ve dinler, yazılı kültürle beraber kurumsallaşma sürecine girmeye başlar. Kurumsallaşan dinsel öğretiler, çoğunlukla dinsel bir dışlayıcı tutuma sahiptir. Her kurumsal dini yapı, kendi içinde farklılıklara sahip olsa da çoğunlukla, kendi bakış açısını merkeze alıp başka dini kültürleri dönüştürmeye çalışmaktadır. Böylece yazılı kültürde kurumsal din, tebliğ ya da misyonerlik faaliyetleri aracılığıyla coğrafi sınırlarını aşıp evrenselleşme gayretinde olur.[30]

Matbaa ile hem kitap sayısında ciddi bir artış yaşanmış hem de süreli yayınların ortaya çıkması sağlanmıştır. Bu yazılı materyallerin artmasından önceki dönemlerin kültürel yaşamı, materyallerin arttığı dönemlere kıyasla daha basittir. Çünkü hem incelenecek veriler sınırlı hem de yaşanan sosyal olayların etkilediği gruplar bölgesel nitelikte idi. Verilerin artması ile birlikte, sosyal süreçlerden daha büyük kitlelerin etkilenmesi ve bu etkilenmeye cevap vermesi, yazılı materyaller devrinin kültürünü karmaşık hale getirmektedir. Özellikle kültürel yaşamın coğrafi sınırları aşması, makineli üretim ile birlikte insanın doğaya egemen hale gelmesi ve siyaset, ekonomi ve felsefe alanlarında mevcut anlayışlara başkaldırıların gerçekleşmesiyle birlikte, sınırlı yerel etkiler yerini tüm toplumları etkileyen evrensel hakikatlere bırakmıştır.[31] Bu nedenlerle geçmişin kültürel çeşitliliğe sahip olan kendi içine dönük toplum yapısı, farklı coğrafyalara açılmış ve bilimsel gelişmelerin doğduğu toplumların kültürleri mutlak hakikat olarak benimsenmeye başlamıştır. Bu gelişmelerle birlikte

---

28 Bauman, Zygmunt, *Sosyolojik Düşünmek*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2019, s. 197.

29 Bauman, *a.g.e.,* s. 177.

30 Mensching, *a.g.e.,* s. 97-98.

31 Tanilli, *a.g.e.,* s. 128.

pozitivist, natüralist ve katı bilimci görüşler, gerek gönül rızasıyla gerekse kültürel kolonyalizmle dünyanın "geri kalmışlarına" kurtarıcı olarak sunulmuştur.

Yazının ortaya çıkışı, matbaayla kitleselleşmeden önce, sınırlı bir elit kesimi ilgilendirmekteydi. Politikacılar ve özellikle din adamları ilk okuryazar sınıfları oluşturmaktaydılar. Yazının toplum içerisinde saygın bir konuma gelmesiyle birlikte okuryazar olmayanlar bile anlamamalarına rağmen, kitabı alnına değdirip ona uzun uzun dokunarak bir fayda ummuştur.[32] Zaman içerisinde okuryazar sayısı arttıkça, eğitim seviyesine paralel bir biçimde, "kutsalın miadını doldurduğu" söylemi bu dönemin hakim söylemi haline gelmiştir.

2.2. Modernitenin Yükselişi

Tarihsel açıdan modernleşme, XVII. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar olan zaman diliminde, Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'da gerçekleşen sosyal, ekonomik, politik ve kültürel değişimlerin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Söz konusu coğrafyalarda doğmasına rağmen modernleşme, XIX. ve XX. yüzyılda önce diğer Avrupa ülkelerine, ardından Güney Amerika, Asya ve Afrika kıtalarına yayılan hızlı bir süreci ifade etmektedir. Kısa sürede tüm dünyaya yayılan modernleşme süreci, her toplumun kendi özel koşulları altında incelenmelidir. Çünkü her bir toplumun modernleşme süreçlerinin başlangıç noktaları farklı olmuş ve söz konusu toplumların karşılaştıkları sorunlar için ürettikleri çözüm yolları da buna bağlı olarak farklılaşmıştır.[33]

Aydınlanma hareketiyle birlikte, geçmişin tortusu olan "gelenek" kan kaybetmeye başlamıştır. Kutsal katılığın eritilmesi faaliyeti olarak başlayan modernleşme hareketi, kendisine karşı olan sadakatler, haklar ve görevlerle mücadele etmeyi ilk görev olarak seçmiştir. Böylece geleneksel olan, değişime uğrayarak modernleşmeye başlamıştır. Bu süreçte komünist yazarlar ile Aydınlanmanın kutsal karşıtı düşünürleri; dinsel öğretileri, işlevlerini yitirmiş "eski" öğretiler olarak yaftalayıp onlarla yüzlerce yıl süren bir mücadeleye girişmiştir. Ancak, "katıları eritme teşebbüsü" olarak ortaya çıkan modernleşme, tüm katılıklardan uzak cesur bir yeni-dünya yaratmak yerine, "daha gelişmiş bir katılığın" oluşmasına neden

---

32 Ong, *a.g.e.,* s. 113.

33 Eisenstadt, S. N. , *Modernleşme(Başkaldırı ve Değişim),* Çev. Ufuk Coşkun Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014, s. 11-12.

olmuştur.[34] Modernleşme hareketi ile birlikte, dinsel söyleme duyulan güvensizlik yerini yeni bir söylem, bilimsel bir söyleme bırakmıştır. Esnek, eleştirel ve sorgulanmaya müsait oluşu nedeniyle, büyük destek görmesine rağmen bu bilimsel söylem de zaman içerisinde adeta kutsallaştırıldı. Dahası, modernizmin geleneksel dinsel söylem hakkında yaptığı eleştiriler, postmodernizm tarafından bilimsel söyleme aynen uyarlanmıştır. Bu durum, söylem değişikliğinin tarihsel sürecini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Sanayi devrimiyle beraber, Batı kültüründe geleneksel bağlar ve ilişkiler, çözülmeye başlamıştır. Bahsedilen bu kültürel çözülme, büyük halk kitlelerinin kendi hür iradelerinden değil, yüksek düzey siyasetin gerektirdiği zoraki gayretten kaynaklanmaktadır.[35] Dünyanın neredeyse her bölgesine giren modernleşme hareketlerinin bugün vazgeçilmez olması, tarihsel süreç içerisinde aynı istekle karşılandıkları anlamına gelmemektedir. Modernleşme, pek çok coğrafyada halka rağmen, halka dayatılan bir proje olarak görülmektedir. Özellikle dinsel unsurların egemen olduğu coğrafyalarda Batı kültürünün egemen olabilmesi için modernleşme, iktidarlar tarafından kimi zaman zor kullanılarak dayatılmıştır.

2.3. Toplumsalın Değer Kaybı: Yükselen Bireycilik

Modern bir toplum; kültürel alanda seküler eğitimi, okuryazarlığı ve entelektüel disiplinlerde uzmanlaşmayı geliştiren karmaşık kurumsal yapıları inşa ettiğinden zorunlu bir biçimde ilerlemeye ve gelişmeye dayalıdır. Modernleşmenin dayandığı bu entelektüel alt yapı, zorunlu olarak bireyin kalifiye eleman olarak yetişmesine ve güçlü uzmanlaşmaya dayandığından, ahlaki bir değer olarak bireyselleşmeyi beslemektedir.[36] Sanayileşmemiş tarım toplumunun tipik toplumsallığı, kalabalık şehirlerin sanayileşmiş kültüründe yer edinememektedir. Modern toplumda bireyin kabul görmesi, kişisel gelişimi ve üretkenliği dolayısıyladır. Bu nedenle birey, üretkenliğini artırmak için gittikçe daha fazla çalışmak zorunda kalmakta ve bu çalışmalarını sürdürürken zorunlu bir biçimde sosyal hayatından uzaklaşmaktadır.

Söz, söyleyen ve söylenen kişinin jest ve mimiklerine bağlı anlık bir eylemdir. Oysa yazı ve metinsellik, bir sözün söylenildiği anda

---

34 Bauman, *Akışkan Modernite,* Çev. Sinan Okan Çavuş, Can Yayınları, İstanbul, 2018, s. 27.

35 Güneş, Sadık, *Enformasyon Toplumunun Putları,* Hece Yayınları, Ankara, 2006, s. 29.

36 Eisenstadt, *a.g.e.,* s. 16.

dondurulması ve değiştirilemez bir niteliğe büründürülmesini ifade etmektedir. Sözlü anlatımda kelimeler en az iki kişi arasında gerçekleştiği için toplumsal etkileşime açıktır. Oysa metin içinde kelimeler yalnızlaşmaktadır. Hem metni oluşturan kişi yalnız yazar hem de metni okuyan kişi yalnız okur. Bu nedenle metinsellik, bireyselliğin yükselişinde etkili bir faktör konumunda olmaktadır.[37] Yani yazılı metnin kendisi, bireyselliği besleyen ana kaynaktır. Ong, "İnsan bilincinin daha geniş bir bireyciliğe yöneldiği akımda, matbaanın katkısı çok büyüktü."[38] Dediği zaman, matbaa sayesinde kitaplarla haşır neşir olan insan sayısının artışına vurgu yapmaktaydı. En büyük eğlenceleri, ekonomik etkinliklerini yerine getirdikten sonra hikaye anlatma/dinleme olan sözlü kültürden farklı olarak yazılı kültürün bireyleri yeni eğlenceler edinmiştir. Artık birilerinden bizzat hikâyeyi dinlemeleri gerekmiyor, sadece bir kitap ve sessiz bir ortama ihtiyaç duyuyorlardı.

Geleneksel düşüncenin reddedilmesiyle bağlantılı olarak bireysellik saygın bir konuma yükseltilmiştir. Yapısı itibariyle modernitenin ürünü olan cumhuriyet ve demokrasinin çoğunluğu öne çıkarması bile, kimi zaman bireyci modernist çevrede eleştiriye tabi tutulmuştur. Burada gayet elitist bir tutumla, "çoğunluk" olarak görülmesi gereken kitlelere, "ayaktakımı" muamelesi yapılmaktadır. Bu seçkinci modernist yaklaşıma göre kitle, daima yönetilmesi gereken bir başıbozuk olduğundan, teknolojik araçlarla zihinleri iğdiş edilmelidir.[39] Elitist bireyci siyasal zihniyet, oldukça şaibeli yöntemlerle kitleler üzerinde zihinsel bir hegemonya kurmaya devam etmektedir. Dünyevileştirilen modernleşme projeleri, dünyayı dinlerin ortaya koyduğu evrensel ahlak anlayışından uzaklaştırıp, bilimin mutlak kontrolü altına koymuştur. Toplumsal bağların yıkılması sonucunda aşırı bireycilikler meydana gelmiştir. Hayatın içerisinde sadece maddi etkinlikler belirleyici olmuş ve insanlık, varoluşuna anlam kazandıran kaynaklardan uzaklaştıkça bir nesneler sürüsüne katılmıştır.[40] Yazılı kültürde dinsel söylemin genel anlamda güç kaybetmesi söz konusu iken, din hiçbir zaman kitlesel bir biçimde yok olmamıştır. Dinler kurumsal hale geldiklerinde eski sözlü söylemleri yerine çağın ruhuna uygun dinsel söylemler üretmeye çalışmışlardır. Bu dönemde daha rasyonalist, akılcı

---

37 Ong, *a.g.e.,* s. 122.

38 Ong, *a.g.e.,* s. 156.

39 Williams, *a.g.e.,* s. 441-442.

40 Müftüoğlu, Atasoy, *İnsansız Dünyalar İnsansız Hayatlar*, Mahya Yayınları, İstanbul, 2016, s. 11.

ve bilimsel dinsel söylemler pek çok dini yapı içerisinde yaygınlık kazanmıştır. Akılcı dinsel söylem, dini metinleri rasyonel bir biçimde açıklayarak, din ve bilimin uyuşması üzerinden yeni bir söylem dillendirmiştir. Bunun yanı sıra, kişilerin bireysel din yorumları da modernizmin bireyciliğine paralel bir şekilde bu dönemde geliştirilmeye başlamıştır.

2.4. Resmi İlişki Biçiminin Yaygınlaşması: Madde ve Nesne Egemenliği

Yazının kitleselleşmesi, sanayileşme ve şehirleşme süreçlerinden önce, resmi olan kurumlar ile daha az resmi olan akrabalık ve toprağa dayalı kurumlar arasında nispeten yüksek bir birlik bulunmaktaydı. Köy meclisleri ya da ortaçağ lonca teşkilatı bunun tipik örnekleridir. Ancak modernleşme süreciyle beraber bu birlik zayıflamaya başlamış, akrabalık bağlarını aşan daha resmi sosyal örgütlenmeler ve kurumlar yaygınlaşmıştır.[41]

Yazılı kültürde, bilgi ile yaşantı arasına büyük mesafeler girer. Bu durumun temel sebebi, ayrıntılı çözümlemeli bilgi anlayışının, akademik ortamlarda yaşamdan kopuk bir biçimde elde edilmesidir. Oysa bu analitik araçlardan uzak olan sözlü kültürler, tüm bilgilerini yaşantılarına ve insan etkileşimine dayandırmaktadırlar. Bu anlamda yazı ve matbaaya dayalı kültür, insanı birbirinden uzaklaştırıp onun doğasını bozar.[42] Yazılı kültürle birlikte modernliğin yükselmesi, insanlar arası ilişkinin resmi bir düzlemde sürdürülmesini tetiklemiştir. Bu nedenle modernleşme, normatif düzen olan hukukun yükselişe geçmesine yol açmıştır. *Toplumsal değer*lerin ilişkileri belirleyici yapısı, sözlü kültürlerde egemen iken; yazılı kültürlerde hukuk *norm*ları, değerlerle bağlanarak toplumsal yapı üzerinde kontrolü ele geçirmektedir.[43] Burada sözlü kültür döneminin hem genel eğitim hem de dinsel eğitiminde var olan usta-öğrenci ilişkisinin samimiyet ve minnettarlığı, akademik soğukluğa neden olmuştur. Diğer disiplinlerin aktarılma metodu, dini bilgilerin aktarılmasında da etkili olmuştur. Din bu dönemde yaşantıya dayalı duygusal birliktelikten ziyade, analiz edilen bilgiler bütünü olarak görülmeye başlamıştır. Matbaa ile birlikte konuşma ve tartışmaya dayalı eğitim anlayışı etkisini yitirip, bunun yerine olguların kuru kuruya ezberlendiği ders kitaplı bir eğitim

41 Eisenstadt, *a.g.e.,* s. 23.

42 Ong, *a.g.e.,* s. 59.

43 Smith, *a.g.e.,* s. 65.

anlayışı egemen olduğu zaman[44], dinsel söylem "pratiklik" özelliğini aşamalı bir biçimde kaybetmeye başlamıştır. Zamanla bu pratiklik yerine, ayrıntı içinde boğulan şekilci bir dinsel söylem egemenliğini ilan etmiştir.

3. Dijital Kültürün Sosyolojisi ve Dini Söylemi

Sanayi devriminin matbaa temelli toplumu, modern karakterli bir sanayi toplumu ve sanayi kültürü beraberinde getirmiştir. İletişim araçlarının teknolojik gelişimi, zaman içerisinde tüm küreyi etkisi altına alan bilgi temelli bir toplum yaratarak, sanayi toplumuna alternatifolacak bir şekilde sunmuştur. Araçların değişimi; toplumların düşünüş ve yaşayış biçimlerini etkilediğinden, kültürel unsurlardan olan din, sanat, siyaset ve ekonomide küresel karakterli yeni değerler üretmiştir.[45]

İletişim araçlarının yaygınlaşması hakkında, onların iyi veya kötü oldukları şeklinde bir yargıda bulunmanın, bizleri yanıltacağına dair görüşler bulunmaktadır. Bu görüşe göre tekniğin kendisi "nötr"dür. Yani matbaa, televizyon, radyo ya da internet gibi araçların bizzat kendisi ne olumlanır ne de olumsuzlanır. Aksine üzerinde durulması gereken asıl nokta ise, bu tekniklerin nasıl kullanıldığıdır. Elbette bu tekniklerin işlevleri hakkında şahsi itirazlar, beğeni ya da eleştiriler yapılabilir. Ancak bu eleştirilerde aracın kendisinin yargılanması anlamsız kalabilmektedir. Söz gelimi tiyatroda oyuncu canlı performans sergilerken, sinemada onların fotoğrafları sergilenir. Ya da miting yapan birinin televizyonda sesi ve görüntüsü sunulurken, radyoda sadece sesi sunulmaktadır. Bu teknik farklılıkları; iletişim biçimlerinin "değer"i açısından değil, araçların işlevleri kapsamında değerlendirmek daha sağlıklı olacaktır.[46]

Matbaadan sonraki süreç olan dijitalleşme veya elektronik, yazılı malzeme üzerine kurulan ikinci bir sözelleşmeyi ifade etmektedir. Ortaya atılan iddiaların aksine dijital araçlar, yazıyı ortadan kaldırmamakta, aksine kitap sayısının artmasına neden olmaktadır. Ancak dijital çağda; topluluk duygusunun gelişmesi, yaşanan ana odaklanılması ve kitapların matbu olanlarının yanı sıra elektronik ortamdaki biçimlerinin hızla yaygınlaşması, bu çağı şaşırtıcı bir biçimde birinci sözlü kültür çağına benzetmektedir. Yani sözlü kültür biçimlerinin yeniden egemen olduğu bu "ikinci sözlü kültür" çağı, öncekine nazaran daha amaçlı ve bilinçli bir

---

44 Ong, *a.g.e.,* s. 159.

45 Güneş, *a.g.e.,* s. 30.

46 Williams, *a.g.e.*, s. 445.

şekilde matbaa temelinde yükselmiştir.[47]Dijital kültürün en önemli mesaj aktarım aracı olan medya hem genel toplumsal yapıyı hem de buna bağlı olarak dinsel söylemi dönüştürmektedir. Medya, modern bir dini sosyalizasyon aracı olarak, iki esas işleve sahiptir. Bu işlevlerden birincisi, medyanın kitlelere dini kültürü yayıp, toplumsal hayatta daha görünür hale getirmesidir. Medyanın dinsellikle ilgili ikinci işlevi ise çeşitli dinsel karakterler sunarak, bireylerin davranışlarını taklit edecekleri rol modeller sunmasıdır.[48]

XXI. yüzyılda bir problem olarak dini ele alan Corm, dünyanın otuz sene öncesine kadar neredeyse tanrısız bir biçimde olduğunu belirtir. O dönemlerde dünya, adeta Tanrı'nın her yerde kaim olan varlığının dışında, ona ihtiyaç duymadan yaşamaktaydı. Sömürgeciliğin bitmesi, dünyanın büyük kesimlerinin özgürleşmesi, hümanist ve laik bir ahlak anlayışın egemen olması gibi pek çok faktörün etkisiyle insanlık bir dönem Tanrı'yı bilinçli bir şekilde göz ardı etmişti. Ancak Sovyetlerin dağılması, Yugoslavya, Çeçenistan, Afganistan ve Afrika'da yaşanan peş peşe felaketlerden sonra kriz bölgeleri başta olmak üzere tüm dünyada bir çeşit kutsala ve dine dönüş hareketi başladı. Söz gelimi, kutsala dönüş döneminden önce İsa, Muhammed veya Holokost üzerine sinema filmlerine ya da sakallı erkek, başörtülü kadın, kippa, haç gibi dinsel sembollere sıkça rastlanmazdı.[49] Böylece dönemin siyasal ve kültürel ihtiyaçlarının göz önünde bulundurulduğu ve medyanın şekillendirdiği yeni dinsellik biçimleri iletişim araçları sayesinde kısa sürede popülerleşmiştir.

Medya sayesinde, politikacılar mesajlarını çok daha geniş kitlelere iletebilmektedir. Sözlü kültürün ifade biçimlerinden biri olan hitabet, dijital araçlar sayesinde eski şekline oranla etki gücünü çok daha fazla artırmıştır.[50] Bu iletişim araçları sayesinde siyasiler, halkın genel eğilimlerinin neler olduğunu daha kolay görmekte ve bu eğilimlere uygun siyasi vaatlerde bulunmaktadır. Özellikle son dönemlerde kitlesel bir kutsala dönüş eğilimi olduğundan, siyasiler bu eğilimleri kullanmak için dijital

---

47 Ong, *a.g.e.,* s. 161.

48 Arslan, Mustafa, *Din Sosyolojisi*, Protech Matbaa ve Reklam Hizmetleri San. Tic. Ttd. Şti., 2017, s. 149.

49 Corm, Georges, *21. Yüzyılda Din Sorunu,* Çev. Şule Sönmez, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 12-13.

50 Ong, *a.g.e.,* s. 162.

araçları sıkı bir denetimden geçirmeye ve bu iletişim araçlarını yönlendirmeye çalışmaktadır.

Her geçen gün hayatımızı daha fazla etkisi altına alan dijitalleşme, gündelik yaşamımızın her anında görsellikle ve ekranlarla daha fazla karşılaşıp etkileşime girmemizi ifade eden post-seküler döneme ait bir kavramdır. Kent merkezlerinde billboardlar, toplu taşıma araçlarındaki reklam ekranları, bilgisayarlar, akıllı telefonlar, televizyonlar ve tabletler olmaksızın gündelik yaşamı sürdürmek günümüz bireyleri için çok zor görünmektedir. Ekranların egemenliğinde görme ve görünme üzerine şekillenmiş olan bu kültür, dijital araçların sağladığı iletişim kolaylığından kaynaklanmaktadır. Ayrıca dijital ortamların sağladığı görünür olma hali, hem kişinin kendisini hem de içinde yaşadığı toplumsal ortamın yapısını etkilemektedir.[51]

Sayılarla ifade edilen dijital kültür; teknolojik alt yapısı nedeniyle günlük hayatta kolaylıklar sağlamasının yanı sıra, beraberinde medyatik araçlar aracılığıyla ciddi düşüncenin yerine "ucuz eğlence"yi geçirmiştir. [52]Modern dünyanın kelimelere ve nesnelerin biçimlerine verdiği öneme karşın postmodern dünya, mecazi bir dünya olarak görsele ağırlık verir. Yani metin merkezli bilinç dünyası, imaj merkezli bir bilinçdışı dünyasına dönüşerek önemli bir eksen kaymasına neden olmaktadır.[53]

Yazı ve matbaanın bireyi yalnızlaştırıcı etkisine nazaran birinci ve ikinci sözlü kültürler, yani matbaa öncesi toplumu ile dijital toplumun kültürü, dinleyiciler arasında güçlü bir grup bilinci oluşturmaktadır. Sözlü kültür ile dijital kültür; toplumsalın öncelenmesi açısından birbirleriyle benzeşmekte olup, yazılı kültürden bu yönüyle ayrılır. Ancak dijital kültürün toplumsallaşması, sözlü kültüre oranla daha büyük bir kitleyi etkisi altına almaktadır.[54]Dijital çağın "kitle"si içindeki birey, kültürel bütünlükten yoksun ve yolunu şaşırmış durumdadır. Kitle toplumunda doğrular, değerler ve amaçlar her an değişime açık olduğundan bireyler geçici duygulara dayalı birlikteliklerle yaşamını sürdürür. Bu nedenle

---

51 Karaarslan, Faruk, "Post-Seküler Din Halleri ve Dinin Dijitalleşmesi", Ed. Mete Çamdereli vd., *Dijitalleşen Din,* Köprü Kitapları, İstanbul, 2015, s. 31.

52 Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum,* Çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018, s. 21.

53 Sözen, Edibe, *Söylem: Belirsizlik, Mübadele, Bilgi/Güç ve Rafleksivite,* Birleşik Yayınları, Ankara, 2014, s. 20.

54 Ong, *a.g.e.,* s. 161.

dijital çağın bireyi, kitle içinde pusulasını şaşırmış bir halde yalnızlığa gömülüdür.[55]

Dünya, McLuhan'ın deyimiyle artık "dünya köyü" olduğundan, bu köyün sakinlerinin ilişki biçimlerinin de bu küresel değişimden etkilenmesi oldukça normal olmaktadır. Teknik araçların gelişmesi ve işlevlerinin artması, kültürel etkileşimi de artırmıştır. İletişimin tek yönlü olan doğası postmodern teknik araçlar sayesinde değişim geçirmektedir. Söz gelimi, bir radyo-televizyon spikerine ya da gazete-dergi editörüne ulaşıp görüş bildirmek, Aristo ya da Marx'a cevap ulaştırmaktan çok daha kolaydır. Böylece yeni teknikler, iletişimde "çoklu aktarım"ı mümkün kılmaktadır. [56]

Dijital kültür, yapısı gereği bilgiye ulaşmanın kolay olduğu ve teknik ilerleme sayesinde insan iletişimini son derece artırdığı postmodern bir kültür biçimidir. Dijital kültürün en önemli özellikleri olarak sayılabilen bu iki faktör, dijital çağın dini söylemi üzerinde de ciddi etkilere sahiptir. Bilginin çok ucuza elde edilmesinin sağladığı kolaylığın yanı sıra, piyasada yalan yanlış pek çok şeyin hızla dolaşarak zihinleri bulandırması gibi dezavantajlara da sahiptir. Nitekim bu kültürde dini hayat, yüzeysel ayrıntılar içinde kaybolmakta, temel ilke ve amaçlarından büyük oranda uzaklaşmaktadır. Hatta dini çevrelerde, dinin toplumu yeniden inşa etme düşüncesi yerine metafizik düzeyde dinsel temsiller daha çok kabul görmektedir.[57] Bu nedenle dijital kültürün dinsel söylemi, dinsel özü yozlaştırdığı gerekçesiyle sıklıkla eleştiri hedefi olmaktadır.

Türkiye'de yakın zamana kadar laik seçkinlere özgü alanlardan olan üniversite, medya ve siyasete, gittikçe artan bir oranda muhafazakar kesimin dahil olduğu görülür. Başörtüsü yasağının kalkmasıyla birlikte, çeşitli alanlarda eğitimlerini tamamlayan muhafazakar kadınlar toplumsal arenada daha çok görünür hale gelmiştir. Özellikle 1990'lı yıllarda yayıncılıkta devlet tekelinin kalkmasıyla birlikte özel radyo ve televizyon kanalları hızla artarken, kurulan İslami radyo ve televizyonlarda İslami figürler, İslami söylemlerle dikkat çekmeye başlamıştır. Bu dönemde eğitimli İslamcı seçkin bir kitlenin ortaya çıkması, resmi ideolojinin edilgen ve cahil Müslüman tiplemesinin inandırıcılığını ortadan kaldırmıştır. Savunulan İslami yaşam tarzı, en çok tesettürlü kadınların kamusal alanda yer edinmesiyle kendini açığa vurduğundan başörtüsü,

---

55 Güneş , *a.g.e.,* s. 178.

56 Williams, *a.g.e.,* s. 445-446.

57 Müftüoğlu, *a.g.e.*, s. 114.

İslamcı hareketin sembolü haline geldi. Medya kuruluşlarında çalışan İslami yapıya sahip spikerlerle yapılan görüşmelerde, sıklıkla "kendilerini aşmak" istediklerini, kadını evle özdeşleştiren bir anlayışa karşı çıktıklarını ve İslam'ı sosyal ortamda doğru temsil etme arzuları olduğunu ifade etmişlerdir.[58] İletişim olanaklarının artması; uzunca bir süre oyunun dışında bırakılan muhafazakar kitlenin, tekrardan oyuna dahil olmasında büyük katkısı bulunmaktadır.

Küresel bir iletişim ağı olan internetin Müslümanların dinsel söylemlerini dönüştürmesinde çokça katkısı bulunmaktadır. İnternetin Müslümanlar tarafından kullanımı, 90'lı yıllarda ABD'de mühendislik eğitimi alan Müslüman gençlerin hazırladıkları web siteler aracılığıyla diğer kültürlerin web siteleriyle aynı döneme rastlamaktadır. Özellikle İslam'ı savunmak ve diyalog gerçekleştirmek üzere öğrenciler, akademisyenler, mühendisler ve memurlar gibi belirli kullanıcı kitleleri muhatap aldıkları görülmektedir. İnternetin dini söylem üzerinde çok yönlü etkilerde bulunduğu görülmektedir. Örneğin, çeşitli simülasyonlar aracılığıyla hac yapma olanağını sunan web siteleri, dijital çağda ibadetin içeriğini ve dinin ibadi söylemini ciddi oranda dönüştürmektedir. Ayrıca, birçok Arap ülkesinde halen uygulanan, mahremi olmaksızın uzun süreli seyahate çıkmaları noktasında sınırlanan kadınlar, interneti kullanarak sanal bir özgürlüğe kavuşmuştur.[59] Yazılı kültürün modernist, rasyonel ve pozitivist dinsel söylemi dijital çağda post-modern, hermenautik, tarihselci ve çok kültürlü bir karaktere dönüşmüştür. Bu değişim, genel kültürel eğilime paralel bir biçimde gerçekleşmektedir.

3.1. Pre-Dijital Toplumun Postmodern Alternatifi: Enformatik Toplum

Geleneksel toplum, dış etkilerden uzak ama kendi içinde toplumsal grubun egemenliğinin esas olduğu bir yapıdadır. Bunun karşısında modern toplum, hümanizmi benimseyerek bireyin grup karşısında var olma çabasını dillendirmiştir. Oysa dijital araçların egemenliğiyle birlikte, bazı yönlerden geleneksel topluma diğer bazı yönlerden ise modern topluma benzeyen enformatik toplum, dijital araçların etkisiyle iki düşünceyi sentezlemeye çalışmaktadır. Teknolojik aletler ve atomize olmuş bireylere sahip olan enformatik toplum; bu fertlerin özgürce ortaya koyacakları irade gücündenmahrum olduklarını bildiğinden, bu fertlere

---

58 Azak, Umut, "İslami Radyolar ve Türbanlı Spikerler", Ed. Nilüfer Göle, *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri,* Metis yayınları, İstanbul, 2017, s. 107-108.

59 Haberli, Mehmet, "İslam ve İnternet", Ed. Çamdereli vd., *Dijitalleşen Din,* s. 46-47, 52.

yaslanabilecekleri başka "iradeler" sunmaktadır. Böylece toplumsal onaya ihtiyaç duyan, atomize bireylerin ortak tercihlere yönelme eylemleri, onları kamuya değil kitleye dönüştürmeye başlar.[60]

Sanayi toplumu ve ona ait modernleşme hareketi, doğayı öngörülebilir bir hale getirerek insani bir düzene sokmaya çalışırken bu çabası iki yüz yıl kadar sürmüştür. Bu zaman diliminin ardından insani etkinlikler; öngörülemez ve dizginlenemez bir hale gelmiş (belki de bu özelliği zaman içinde keşfedilmiş) olduğundan ikinci bir modernite dönemini başlatmıştır.[61] Postmodernite olarak bilinen bu ikinci modernite sanayiye değil saf bilgiye dayanan "enformasyon" toplumunun doğuşuna neden olmuştur. Enformasyon toplumunun yapısı ve işleyişinde iki unsur göze çarpmaktadır. Bunlardan ilki, iletişim teknolojilerini üreten ve güncelleyen ülkelerin, saf bilgi anlamında enformasyonu da üreten, işleyen ve tüm küreye yayan ülkeler olmalarıdır. İkincisi ise enformasyon teknolojisini ve buna bağlı enformatik kültürü tüketen, bağımlı ve güdümlü ülkelerin mevcut olmasıdır.[62]

Okuryazar sayısındaki ileri düzey artış ve "enformasyon"un yükselişi; kitap okuma faaliyetinin, günümüz bireylerinin yaşamlarını şekillendiren ana unsur olduğu anlamına gelmemektedir. Çokça kitap okuyanların düştüğü en büyük yanılgılardan biri, başkalarının hayatında kitabın kendi hayatındaki kadar önemli olduğunu düşünmesidir. Oysa insanlığın çoğunluğunun düşünce ve duyguları; büyük oranda aile ve toplum hayatının çeşitli davranış örüntüleriyle biçimlenmektedir.[63] Kitle, modernleşme döneminin bireyi kadar yalnız, ancak bu yalnızlığından kurtulmak için sanal dünyanın toplumsallığına sığınacak kadar toplumsal karakterli melez bir oluşumdur. Kitle dini söylemini, modernizmde olduğu gibi okuduklarına değil, sözlü kültür döneminde olduğu gibi duyduklarına dayandırmaktadır. Ancak burada doğrudan duyulan bir söylem değil, sanal araçlar vasıtasıyla "duyulan" ve "görülen" bir dinsel söylemden bahsetmek daha doğru olacaktır.

---

60 Güneş, *a.g.e.,* s. 129.

61 Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum,* s. 76.

62 Güneş, *a.g.e.,* s. 30-31.

63 Williams, *a.g.e.,* s. 454.

3.2. Kitlenin Doğuşu ve Kitle Kültürü

Her şeyden önce şunu belirtmek gerekir ki "kitle" (mass) ifadesi, çoğunlukla "ayaktakımı"nı (mob) ifade etmek üzere kullanılan bir başka sözcüktür. Kitle kavramı, eski ayaktakımının pek çok özelliğini koruyan bir anlamda kullanılmıştır. Kitle; kolay aldatılan, kaypak, beğenilerinde bayağılık olan ve güdülebilen "sürü"leri ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Kitlesel manipülasyonun, saygın bireysel düşünceleri yok edebilme tehlikesine yapılan vurgu nedeniyle, kitle daima olumsuz bir anlamda kullanılmıştır. Hatta kitlenin yaygınlaşmasıyla "demokrasi" gibi neredeyse kutsal sayılan bir sosyal değerin vulgarize olup "kitle demokrasi"sine dönüşerek değer kaybına uğramasından endişe edilir. Bu nedenle egemen zümre tarafından, kitlenin ortaya çıkmasındaki esas faktör, kitle iletişim araçları olduğu için, bu araçlar kullanılarak çeşitli odaklarca kitle yönlendirilmeye çalışılır.[64]

Gelenekselden modernizme doğru gerçekleşen yapısal değişim, toplumları da folk kültürden popüler kültüre ve nihayet kitle kültürüne doğru evirmektedir. Kitle kültüründe toplumsal katmanlar, halen varlığını sürdürseler bile, belirsizleşir. Kitle kültüründe, toplumsal farklılıkların daha kabul edilebilir bir halde çok kültürlülüğü benimsemesine rağmen, bu farklılıkların giderek azaldığı ve toplumda homojenliğin arttığı da başka bir gerçekliktir.[65] Burada homojenlik ile kastedilen, toplumsal kabul gören alt kültürlerin kimi zaman kendi istekleri kimi zaman da kitle iletişim araçlarının yönlendirmesiyle birbirlerine gittikçe daha çok benzemesidir. Yani farklı kültürlere bir açıdan kendilerini ifade etme hakkı tanınırken; öte yandan bu kültürler, diğerleriyle gönüllü etkileşime girerek birbirlerine daha çok benzemeye başlamaktadır.

Kitle iletişim araçlarının yaygınlaşmasıyla birlikte gittikçe daha fazla altkültür söz sahibi olmaya başlamıştır. İletişimin baş edilemez yükselişi ile birlikte tek kültür ve buna bağlı tek gerçek anlayışı, yumuşayarak yerini gerçekliğin sayısız biçimine bırakmıştır. Gerçekliğin bu yeni biçimi ise; imgeler, yorumlamalar ve çoklu hakikatlerin kesişmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak olanca çeşitliliği ve etkililiğine rağmen iletişim araçları, Comte ya da Marx'ın geleceğini düşündüğü eğitimli ve aydın toplumu var edememiştir. Tüm gücüne rağmen elektronik araçlar ve yeni iletişim teknolojileri, toplumları ve bunların kültürlerini daha

---

64 Williams, *a.g.e.,* s. 440-441.

65 Güneş, *a.g.e.,* s. 127.

eğitimli değil, daha sıradan hale getirmiştir.[66] Kitleselleşen dinsel söylem, seçkinci değil yüzeysel, sıradan ve popüler karakterlidir. Dini bilgisi, sosyal medyada paylaşılan capsler, tweetler ve kısa paylaşımlara dayanan medyatik bireyin dinsel söylemi de medyanın sunduklarıyla sınırlı olmaktadır. Böylece sosyal medya vaazlarıyla irşat olmaya çalışan bu yeni kitle, yeni dinselliğin yayıldığı hedef konumunda olmaktadır.

3.3. Toplumsal İlişkilerin Akışkanlaşması/Geçişkenleşmesi/ Melezleşmesi

XVIII. yüzyıl ile XX. yüzyıl başları arasındaki dönemde; aşırı rasyonelleşmiş, büyüden arınmış, modern ve seküler bir toplum biçimi egemendi. Weber, modern toplumun bu aşırı "steril" biçiminde zamanla bir "anlam krizi" baş gösterdiğini vurgular. Nitekim XX. Yüzyıla damgasını vuran düşünce; bu kaybolan "anlam"ı yeniden bulmak olduğundan, modernleşme kıskacındaki bireyler, yeni dinsellik arayışına girmeye başlamışlardır. Bu dönemde dini ve seküler pek çok yapı bir araya gelmiş ve türlü kombinasyonlar oluşturmaya başlamıştır. Modernleşmenin getirdiği değişim süreci, teknolojinin getirdiği mekanikleşme, rasyonelleşme ve bireyselleşme nedeniyle yaşanan ruhi boşluk, toplumsal anlamda geleneksel ve paranormal olana bir dönüş getirmiştir.[67]

Katı olan her şeyin buharlaşıp, kutsal olanın kan kaybetmeye başladığı postmodern toplum; *belirsizlik, özgürlük ve kuşkuculuk* ile donanmış bir toplumdur. Toplumsal değerlerin bireyin kendini gerçekleştirmesinin önündeki engellerden biri olarak görülmesi, bu bağlardan azade olma arzusunu iyice körüklemiştir. Benzer şekilde toplumların düşünsel miraslarının sanıldığı gibi mutlak olmadığı anlayışı güç kazandıkça, eski söylenenlerin tümüne karşı bir kuşkuculuk ve tüm anlatılanların sanıldığı kadar "kesin" olmadığı düşüncesi egemen hale gelmiştir. Postmodern toplumun düşünce dünyasının sacayakları olan bu üç unsurdan biri olmadan diğer ikisinin düşünülmesi hayli zordur.[68]

Sanayileşme ile birlikte iletişim ve tüketim alanında yaşanan gelişmeler, kitlesel üretimin yaygınlaşması, coğrafi sınırların ve geleneklerin aşılması gibi sebeplerle tüm toplumlar yaşanan bu süreçlerin etkilerine açık hale geldi. Bu süreçte İslam toplumları yeni bir inşa hareketi

---

66 Vattimo, Gianni, *Şeffaf Toplum,* Çev. Ümit Hüsrev Yolsal, Say Yayınları, İstanbul, 2012, s. 14-15.

67 Arslan, Mustafa, *Paranormalizm ve Din*, Bilsam Yayınları, İstanbul, 2011, s. 122-123.

68 Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum,* s. 83.

gerçekleştiremediği için İslami söylem, yabancılaştırıcı bir melezleşme dönemine girdi. Tüm kültürler zaman içerisinde birbirlerinden meşru bir kültürel alışveriş gerçekleştirirler. Esasında doğal olan bu etkileşimin ötesinde, postmodern süreçte kültürel bir istila ile karşı karşıya gelinmiştir. Dahası kendi kültür dünyamıza ait herhangi bir uygulama sömürgeci bir söylemle püskürtülmekte ya da seküler yapıya entegre edilerek özünden uzaklaştırılmaktadır.[69] Dijital toplumlar, çok kültürlü ve kültürler arası etkileşimin giderek çoğaldığı bir yapı olarak, din algısını da melezleştirmektedir. Sol gruplarla iletişim halinde olan İslami yapılar, diğer din mensuplarıyla bir arada çokça bulunan gruplar ya da kapitalizmin cezbedici yönüyle içli dışlı olan grupların kendilerine has dinsel söylemleri mevcuttur. Bu bağlamda medyada sıklıkla sol-İslam, antikapitalist-İslam, abdestli kapitalizm, ılımlı-İslam gibi pek çok ideolojik-dinsel söylemin boy göstermesi; söylemlerin melezleşmesini örnekler niteliktedir.

Medyanın Toplumsal Tutum Değişiklikleri Üzerine Etkisi: Mevcut inançlar Değiştirilir mi Beslenir mi?

Sözlü kültür döneminin bireyi, başka bir alternatifi olmadığından dışa dönüktür. Yazılı kültürde olanaklar arttıkça birey kendisinin değerini fark etmiş ve böylece içe dönmüştür. Yazılı kültür döneminde yüzlerce yıl süren bireyin içe dönük yaşam serüveni, dijital çağda yeniden farklılaşmıştır. Bu son çağda birey, tıpkı sözlü kültürdeki gibi dışa dönmüştür. Ancak bu dönüşümü gerçekleştirirkendijital kültürün üyeleri, sözlü kültür bireyinin doğal sosyalliğine karşın, her bir davranışını doğal görünmesi için en ince detayına kadar planlamaktadır.[70]

Medyatik ortam imgeler, imajlar ve markalarla donatılmış bir biçimde, egemen söyleme hizmet etme eğilimindedir. Bu nedenle medyatik olanaklar, egemenlerin söylemlerini ideolojik söylemlere dönüştürerek egemen ilişkileri meşrulaştırma işlevi görmektedir. Ve bu medya ortamında oluşturulan online kültür de gücünü, "bireye özgür olduğu hissini veren" bağımlılıktan almaktadır.[71] Medyada etkili olmak isteyenler, kitlelerin duygusal yanlarına hitap etmektedir. Çünkü kitleler, kendi beceri ve çabalarından daha çok kendilerine enjekte edilen malzemelerle kendilerini ifade etmektedir. Esasında bu yol kitleler için hem kolay hem de etkili bir yoldur. Aksi takdirde kitle, doğru davranışın ne olduğunu kendisi

---

69 Müftüoğlu, *a.g.e.,* s. 8-9.

70 Ong, *a.g.e.,* s. 162.

71 Güneş, *a.g.e.,* s. 128.

büyük zahmetlerle bulmak zorunda kalacak ve muhtemelen bulamayacaktır. Oysa denenmiş hayat tecrübeleri, kitleler için sağlam bir sığınaktır. Giyeceği, yiyeceği, izleyeceği ve okuyacağı şeyler konusunda tereddüt eden günümüz ferdi, rol model olan küresel elitlerin yaptıklarına başvuracaktır.[72]

Medya kendisine itaat edilmesini isteyen çağdaş bir din gibidir. Avuçlarına düşen tüm gerçekliği tüketir ve kurgulanmış bir temsiliyette yok eder. Medya popüler kültürü besleyerek sıradan, yoz ve magazinsel bir hale büründürür.[73]Önemli bir iletişimci olan Çamdereli'nin medya hakkındaki bu görece negatif tutumunu benimsemeyenler de bulunur. Onlara göre medya kültürü, bireyi bütünüyle sömüren bir yapıda olmayıp, bireyi toplumsal yapılara karşı güçlendiren bir mekanizmadır. Yani endüstri halini alan medyanın avantaj ve dezavantajlarının göz önünde bulundurulması gerektiği savunulmaktadır.[74]

Dijital çağa has yeni bir kültürün oluşmasında bir iletişim aracı olarak medya önemli bir yer işgal etmektedir. Medya; dijital dünyanın bireylerinin gündelik yaşantısını belirlerken, hem bireyin öznel gerçekliğinin devamını sağlayarak süreklilik kazandırır hem de bireyin öznel gerçekliğini yeniden üretir. Yani medyanın bir iletişim aracı olması dolayısıyla din, dil, sanat gibi pek çok kültürel unsurun sembolik bir etkileşim içine girdiklerini söylemek daha uygundur. [75]Dijital ortamlar, geçmişe oranla kişi ve grupların daha fazla söz sahibi olmalarını sağladığı için olumlu işlevler görmektedir. Ancak düşüncelerini ifade etmeleri kolaylaşan bireyler ve grupların, takipleri ve denetimleri de kolaylaşmıştır. Yani dijital araçlar aracılığıyla, merkezi otoritenin gözetleme imkanı daha çok artmıştır.[76] Bu nedenlerden dolayı medyanın bazı tutumları beslediği, ancak mevcut dünya düzeninde kontrolü elinde tutmak için bazı tutumları da yavaş yavaş değiştirmeye ve yerlerine yenilerini koymaya çalıştığı görülür. Medya; burada işine yarayan tutumları besleyen, yaramayanları da hissettirmeden değiştiren bir rol üstlenmektedir.

---

72 Müftüoğlu, *a.g.e.*, s. 46.

73 Çamdereli, Mete, *Din Ekranda Nasıl Durur,* Ketebe Yayınları, İstanbul, 2018, s. 25.

74 Arslan, *Din Sosyolojisi,* s. 147.

75 Arslan, *a.g.e.,*s. 145.

76 Karaarslan, *a.g.m.,* s. 33.

Medyanın Dinsel Söylemi Dönüştürmesinde Etkili Olan Değişkenler

Hem geleneksel hem de alternatif medyanın hızla yayılması, beraberinde kitleselleşme ve vulgarizasyonu getirmiştir. Günümüzde bolca niteliksiz kitap, niteliksiz gazete, niteliksiz dergi, niteliksiz sanat eseri, niteliksiz reklam ve niteliksiz tartışma programıyla karşı karşıya kalınmaktadır. Esasında bu niteliksiz sıfatını taşıyan unsurları üretenler de bu niteliksizliğin farkındadır. Ancak izlenme, satış oranlarını artırma ve tıklanma gibi gerekçelerle bu niteliksizliğin yayılmasına sebebiyet vermektedirler. Teknik imkanların böylesi bir niteliksizliği küresel çapta yaymasının yanı sıra, eskiye oranla daha nitelikli çalışmaların sayısında da artış yaşanmıştır.[77] Bu gerçeklik karşısında yapılabilecek en tutarlı yorum, kuşkusuz teknik araçların her kesime kendisini ifade etme fırsatı sunmuş olmasıdır. Muhafazakar yapıların, yeni medya teknolojisinin kabul ettiriciliği karşısında daha fazla direnemeyip, bu araçları son sürat tüketmeye çalıştığı görülmektedir. Aşağıda verilen medyanın dinsel söylemi dönüştürmesinde etkili olan birtakım değişkenler, iletişim teknolojisinin karşı konulamaz küresel etkileri bağlamında değerlendirilmiştir.

1. Dini Gruplar ve Kurumlar

Hem geleneksel medya hem de sosyal medyanın karşı konulamaz cazibesi nedeniyle, başlangıçta bunlara olumsuz tutum takınan dini gruplar ve dini önderler, bu araçları gittikçe artan bir oranda kullanmaya başlamıştır. Radikal gruplardan tarikatlere, modernist din anlayışını benimseyenlerden sıradan halk dindarlığına kadar neredeyse tüm dinsel oluşumlar ve anlayışlar kendilerini ifade etme aracı olarak çeşitli medya platformlarını kullanmaktadır. Bunlardan özel bir iletişim biçimine dayanan tekke ve zaviyelerin siyasi nedenlerle kapatılması, mekansal yakınlık ve duygusallık üzerine kurulu olan şeyh-mürit iletişiminin kurulmasını da engellemiştir. Zaman içerisinde belirli dini grupların öğrenen ve öğreten ilişkisini güçlendirecek daha farklı metot arayışına girdiği görülmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığının resmi din anlayışının kendisini resmi iletişim imkanlarıyla ifade etmesine karşın, bu popüler oluşumlar el altından çektikleri ses kayıtları ve kasetlerini müntesiplerine ulaştırmak suretiyle taraftar toplamaya çalışmıştır.[78]

---

77 Williams, *a.g.e.,* s. 450,453.

78 Narmanlıoğlu, Haldun, "Tarikat ve Cemaatlerin Alternatif Medya Stratejileri", *Medya ve Din,* Ed. Mete Çamdereli vd., Köprü Kitapları, İstanbul, 2014, s. 166.

Toplumun her katmanında geleneksel medyanın yer edinmesiyle birlikte, sosyal medya da gittikçe artan bir oranda yaygınlaşmaktadır. Özellikle 15-24 yaş aralığındaki bireylerde sosyal medya kullanımı diğer yaş gruplarına göre daha belirgindir. Bu konuda yapılan uygulamalı çalışmaların bulgularına göre, din adamları arasında geleneksel medya, sosyal medyaya oranla daha yaygın bir biçimde kullanılmaktadır. Bunun yanı sıra sosyal medya kullanan din görevlilerinin bu platformları kullanma sebeplerinin başında "arkadaşlarıyla iletişime geçmek" gelmektedir. Sosyal medyanın kendileri için önemlerinin incelendiği bir başka anket sonucuna göre ise din görevlileri, "gündemi takip etmek" amacını taşımaktadır. Sosyal medyayı kullanan din görevlilerinin hesaplarına giriş yaptıklarında bir oturumda yaklaşık 34 dakika kaldıkları sonucuna ulaşılmıştır.[79] 90'lı yıllarda neredeyse haram olduğu düşünülen televizyonun, günümüzde dini figürler tarafından "tebliğ" amaçlı kullanması söylemsel bir değişim örneğidir. Benzer bir şekilde yıllar öncesinin mütedeyyin babaları, futbol topunu Hz. Hüseyin'in kesik başıyla özdeşleştiren söylemin etkisinde kalarak çocuklarını futbol oynamaktan uzaklaştırmaktaydı. Diyanet bir dönemin söz konusu olan bu söylemiyle ilgili, o vakit olumlu ya da olumsuz herhangi bir açıklama yapmamıştı. Oysa olumsuz bir değerlendirme yapmamaları zımnen onayladıklarına da ayrı bir delil oluşturmaktadır. Ancak şimdilerde ise çeşitli müftülüklerde Kutlu Doğum Haftası'nda imamlar arasında futbol turnuvası düzenlenerek, ciddi bir söylem değişikliği yaşanmaktadır.[80]

2. Etnisite

Her türlü manevi duygunun beslenmesi anlamındaki dinsellikler, postmodern dönemde yükselişe geçmesine rağmen, esasında "din", en dinsel toplumlarda bile birey için soyunun, dil özelliğinin ve coğrafi ortamının bilincini ötelememiştir. Dinsel kimliğiyle ön plana çıkan bireylerde dahi kimliğin "soyaçekim" unsurları, birey ve onun dinselliği üzerinde etkili olmayı sürdürmektedir.[81] Bu temel aidiyet bilincinin farkında olan medya, etnik kökeni göz önünde bulunduracak dinsel yönlendirmelerde bulunmaktadır. Etnik yapılar, kendilerine ait geleneksel ve

---

79 Aydın, Hakan ve Metin, Eken, "Din Görevlilerinin Sosyal Medya Kullanım Alışkanlıkları" Ed. Mete Çamdereli vd., *Medya ve Din*, s. 391-395.

80 Narmanlıoğlu, Haldun, "Sanal Cemaatte Çevrimiçi İbadet", Ed. Mete Çamdereli vd., *Dijitalleşen Din*, Köprü Kitapları, İstanbul, 2015, s. 79.

81 Corm, *a.g.e.,* s. 45.

alternatif medyada, kendilerini doğru tanıtmak için çeşitli faaliyetlerde bulunmaktadır. Bağımsız etnik yapıların yanı sıra belli bir dinsel eğilime sahip olmakla beraber, millet/ milliyet vurgusu yapan çeşitli kuruluşlar da bulunmaktadır.

Ulusal eğilimlerin zayıflayıp etnik toplulukların etkisinin güçlendiği günümüzde *farklılık* ve *karşıtlık* kavramlarının doğru anlaşılması gerekmektedir. Farklılıklara saygıyla yaklaşma düşüncesi dijital kültürün küresel mantalitesiyle uyuşurken, kimi zaman bu farklılıkların karşıtlıklara dönüştürüldüğü de görülmektedir.[82] Dijital çağ, farklılık ve çoğulculuğun egemen olduğu bir çağ olarak farklı etnik kökenleri olumlayan bir dönemi ifade etmektedir. Genel toplumsal eğilim, farklı kültürleri ve etnik grupları bir zenginlik olarak görmek eğiliminde olmasına rağmen ırkçılık bu çağda bile henüz bütünüyle aşılmış bir durum değildir. Dinin temel öğretilerinde ırk kardeşliğinin değil din kardeşliğinin vurgulanması bir hakikat olmasına karşın, toplumun genetik kodlarında uyur vaziyette ırkçı eğilimler halen bulunmaktadır. Bu nedenle medyatik ortamlarda ırk vurgusunun yapıldığı söylemler, ülke gündemine paralel bir biçimde artmaktadır.

Dijital araçların yaygınlaşmasıyla beraber kendi bireysellik cenderesinden kurtulma umutları artan postmodern toplumlar, geçmişe ait olan kültürel unsurları gün yüzüne çıkarma çabasındadır. Dünya çapında ulusal mitlerin ve sembollere yapılan vurgunun artması veya etnik söylemlerin gittikçe artması bu durumu örnekler niteliktedir.[83] Küreselleşme sürecinin bir sonucu olarak iktidarların toprağa bağımlı olmaktan çıkmaları, onların mutlak egemenliklerini ortadan kaldırmıştır. Artan yerellik ile birlikte iktidarlar, sınırların geçirgen olduğu şeffaf toplumlarda yeni bir dünya düzenini (Belki de düzensizlik demek daha uygundur.) sürdürmektedirler. Bahsedilen bu küresel düzensizliğin sürdürülmesini sağlayan etken ise, teknolojinin getirdiği "akışkanlaşma"dır.[84] Burada modern dönemin mutlak doğruyu arayan Batı tipli aydınlanması ve kültürü, sarsıntı geçirerek yerini alt kültürlere ve başka medeniyetlerin olduğu anlayışına bırakmıştır.

---

82 Müftüoğlu, *a.g.e.,*, s. 12.

83 Bauman, *Retrotopya,* Çev. Ali Karatay, Sel Yayınları, İstanbul, 2017, s. 11.

84 Bauman, *a.g.e.,* s. 28.

3. Cinsiyet

Medya için, izlenmek ve takip edilmek en önemli amaç olduğundan takip edenin muhafazakar ya da laik, radikal ya da ılımlı, hümanist ya da ırkçı, kadın ya da erkek olması önemli değildir. Onun için önemli olan daima ilgiyi çekebilmektir. Medya, dini bir pazar aracı olarak gördüğünden olabildiğince farklı yönlerden onu kullanmaya çalışır. TV programlarında özellikle kadınların dinsel taleplerinin yüksek oluşu, medya kuruluşlarını bu yönde program yapmaya itmektedir. Böylesi programlarda aile, moda, sağlık konularında "uzman"lar davet edilirken, din ihtiyacı da göz ardı edilmemektedir. Daha çok ev hanımlarına hitap eden bu programlarda, vasatın altındaki dinsel sorular "uzmanlarca" yanıtlanır.[85]

Dijital çağ, farklılıkların törpülendiği melezleşme çağı olduğundan; seküler kadının sahip olduğu tüm olanaklar, muhafazakar kadına da sunulmaya çalışılmaktadır. Böylece seküler kadından aşağıda olmadığı kanıtlanan muhafazakar kadın, sosyal platformlarda var olurken seküler hemcinsine gittikçe daha çok benzer. Tıpkı seküler kadın gibi kendi modasını oluşturup, dişiliğini sergileyen yeni bir tesettür biçimi sunulan muhafazakar kadın, bütün yeniliklere açık bir pazar durumundadır. Tesettür makyajı, tesettür mayosu, tesettür defilesi gibi yeni söylemler muhafazakar kadının günlük diline iyice yerleşmeye başlar. Elbette bunun öncülüğünün yapıldığı zemin; moda dergileri, tesettür markaları ve yeni tesettürlü kadın imajını sunan tv ve sinema oyuncularıdır. Tepedeki belli sınıflarca oluşturulan bu yeni kadın imajı, medyanın her alanında arz-ı endam ederek kitlelere ulaşır. Sosyal medya ile zirvesini bulan medyatik manipülasyon, ev hanımlarının dahi günlük rutinlerini ve mahremlerini paylaştıkları bir platform olarak mahrem anlayışını gittikçe artan bir oranda dönüştürmektedir.[86]

---

85 Ramazan aylarında dini programların sayısında bariz bir artış olmasına rağmen, ramazan dışında sürekli yapılan dini programlara, seküler özellikleri dikkat çeken kanallar dahil pek çok kanalda rastlanılmaktadır. Bu "medyatik hocalar" hakkında genel bir değerlendirme için bkz. İsmail Kara (02.07.2016)" Yaşar Nuri Öztürk Hoca'nın Ardından Medyatik Hocalar ve Dinin Kritik Anlatımı Meselesi", https://www.star.com.tr/acik-gorus/yasar-nuri-ozturk-hocanin-ardindan-medyatik-hocalar-ve-dinin-kritik-anlatimi-meselesi-haber-1122757/, Erişim Tarihi- 27.12.2019.

86 Barbarosoğlu, Fatma, (20 Kasım 2019) DİB hiç bilmediği hayatlara vidyo hazırlıyor, İnstatürban kadınlar coşuyor,https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatmabarbarosoglu/dib-hic-bilmedigi-hayatlara-vidyo-hazirliyor-instaturban-kadinlar-cosuyor-2053409, Erişim Tarihi- 27.12.2019

Dijital araçların yaygınlaşmasıyla toplum, bir "tüketim toplumuna" dönüştürmüştür. Hazza ve hoşnutluğa çağıran tüketim kültürünün öncelikli hedef kitlesi kadınlardır. Genel anlamda birey, özelde kadın, her vesileyle önce kendini beğenmeye sonra beğenilmeye davet edilir. Bu süreçte kadının toplumsal kabul görmesi için, dişilliğin temsilcisi rol modellere giderek daha çok benzemesi gerekmektedir.[87]Yazılı, görsel ve işitsel medya; halkın anlayabileceği bir söylem biçimi geliştirerek muhafazakar çevrenin de haz duygularına hitap etmektedir. Küresel süreçlerle beraber oluşturmaya çalışılan ortak moda algısı, tüm dünyaya aynı anda egemen olmaya başlamıştır. Muhafazakar kadının da bu modayı tüketmesi için hem geleneksel medyanın araçlarından olan dergilerde hem de televizyon ve sosyal medya hesaplarında yoğun bir reklam furyası başlatılmıştır.[88] Anılan platformlarda kadının toplumsal kabul görmesi için görünümü üzerine durması ve stil sahibi olması için ciddi şekilde yönlendirildiği görülmektedir. Stil sahibi olan muhafazakar kadının olmazsa olmazları arasında "sezonun trend renklerinden oluşan her türlü giyim malzemesi ile cazibeyi teşhir eden her türlü kozmetik ürün" listelenirken, muhafazakar kadına bunlara sahip olması için psikolojik baskı uygulanmaktadır. "En iyi Müslüman kadının en bakımlı kadın olduğu" söylemi dillendirilirken, muhafazakar kadınlar, muhafazakar öğretilere ters ama seküler öğretilerle uyumlu olan "tüketim"i huzur kaynağı olarak önlerinde bulmaktadır.[89]

Kadın üzerinden palazlanan bir tüketim dünyasında erkeklere yönelik "güzel görünme ve güzelleşme" davranışları da özendirilmektedir. Normal rollerinde kadın beğenilen ve seçen iken, erkek ise beğenen ve seçen konumundadır. Günümüzde bu rollerin tersine çevrildiği örnekler de mevcuttur.[90] Genel anlamda tüm sosyo-ekonomik sınıfların tüketici olmaları yönündeki bilinçli yönlendirme, reklam aracılığıyla genel kültürel yapıyı ve buna bağlı olarak muhafazakar kitlenin beden algısını dönüştürmeye devam etmektedir.

---

87 Baudrillard, Jean, *Tüketim Toplumu,*Çev. Nilgün Tutal ve Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018, s. 113.

88 Okumuş, Meryem, "Muhafazakar Moda Dergileri ve Din", Ed. Mete Çamdereli, *Medya ve Din*, s. 104-108.

89 Okumuş*, a.g.m.,* s. 115-117.

90 Baudrillard, *a.g.e.*, s. 117.

4. Siyasi Güç

İnsanlık tarihinde, geniş halk kitlelerinin yönetim faaliyetlerinde etkisiz olmasından dolayı, sınırlı bir elitler topluluğunun güdümünde olan siyasi güç, otoritesini henüz bütünüyle kaybetmemiş olsa da büyük oranda sarsılmıştır. Siyasalın bu güç kaybında pek çok etken ileri sürülse bile en dikkat çekici sebep internet teknolojisinin yaygınlaşmasıdır. Gündemden habersiz bir halk topluluğunu idare etmek nispeten kolayken, mekansal olarak bir arada bulunmamasına rağmen iletişim araçları sayesinde gündemden haberdar olan ve dijital araçlar kullanmak suretiyle görüş bildiren "kamu"nun yönetilmesi daha zordur. Siyasi otorite, gücünü mutlak anlamda bu "kamu"ya teslim etmemesine rağmen, dijital çağda bu kitleyi göz önünde bulundurmak durumunda kalmaktadır.[91]

Siyasiler; medyanın kitleler üzerindeki etkisini fark ettiklerinde, otoritelerini pekiştirmek için medyayı kendi amaçları doğrultusunda kullanmaya başlamışlardır. Özellikle Ortadoğu ülkelerinin kuruluş kodlarında dinsel faktörler etkili olduğundan, o coğrafya dinselliklerin savaşım alanı konumuna gelmektedir. Dini inançların siyasi otorite tarafından kullanılması, egemenliklerini sürdürmek için halk nazarında meşru bir zemin arayışı anlamına gelmektedir. Bu bağlamda siyaset ya kutsal kılığına bürünür ya da kutsal siyasal bir dil kullanır.[92] Bu durumun tipik bir örneği Arap Baharı olarak bilinen isyan hareketleridir. Bu hareketler, sosyal medya araçları ile başlatılan tepkisel olaylar iken, kısa süre içerisinde bütün Orta Doğu'yu içine alacak kadar genişlemiştir. Halen sürmekte olan Suriye iç savaşında, Şii karakterli Hizbullah ve İran resmi kurumlarının görsel ve işitsel medyayı kullanarak mevcut rejim lehine propaganda yaptığı, buna karşın bölgede bilfiil yaşananların ise halk tarafından sosyal medya aracılığıyla dünyaya duyurulmaya çalışıldığı görülmektedir. Bu durum dijital çağda, savaşların bile "sosyal medya savaşlarına" dönüştüğünün fiili bir örneği konumundadır.[93]

Mısır'ın Adeviyye Meydanı'nda rejim askerlerinin açtığı ateş sonucu, İhvan liderlerinden Muhammed Biltaci'nin kızı Esma hayatını kaybettiğinde, hem geleneksel hem de alternatif medyada çokça konuşuldu. Siyasi grubun önemli üyelerinden birinin kızı olarak ve daha önemlisi eylemci

---

91 Bauman, *Retrotopya*, s. 34-35.

92 Canbey, Mustafa, "Mezhep Farklılıkları ve Medya Tezahürleri", Ed. Mete Çamdereli vd. *Medya ve Din*, s. 360.

93 Canbey, *a.g.m.*, s. 363-364.

kişiliğinden dolayı, İslam coğrafyasında çok kısa bir süredeönemli bir sembole dönüştü.[94] Elbette bu direniş sembolü kıza ve davasına verilen destek çoğunlukla alternatif medyatik araçlar vasıtasıyla gerçekleştirilmiştir. Bunun gibi, İsrail askerine tokat atan Filistinli Ahed Tamimi'nin görüntülerinin medyada yer edinmesiyle başlayan popülaritesi, direnişçi tutumundan dolayı tutuklanmasıyla birlikte "direniş sembolü"ne dönüşmüştü. Her ne kadar İslami kesim arasında Tamimi'nin, başörtülü olmaması ve Esad yanlısı ifadelerle gündeme gelmesi nedeniyle, direniş sembolü olarak medyada görünür hale gelmesi ihtilaflara neden olsa da söz konusu görüntüler ve tutuklanmalar sosyal medyada uzun süre yankılanmıştır.[95]

Din, egemen söylemin gücünü pekiştirmek amaçlı tarihin her döneminde kullanılmış olsa da dijital çağda siyaset-din ilişkisi daha büyük sonuçlara neden olmuştur. Cumhuriyetin kuruluş dönemlerinde medyatik olanakların çok kısıtlı olduğu bir dönemde bile, dinsel unsurlar siyasi amaçlar uğruna propaganda aracı olarak kullanılmıştır. Özellikle Kurtuluş Savaşı esnasında ve hemen sonrasında, padişahın çıkarttığı fetvaların toplumu etkilemesi gerçeğine karşı Ankara hükümetinin karşı fetva hazırlatması gerçeği bu durumun somut ve çarpıcı örneklerinden birisi olmuştur.[96] Kriz dönemlerinde stratejik gerekçelerle atılan böylesi adımlar, dine geri dönüşün doğal bir gelişme olmasından daha çok, din dışı oluşturulmuş siyasi mantaliteye karşı adeta biyolojik bir tepkinin göstergesidir.[97]

Sonuç

Dinsel söylemin kültürel yapıya bağlı olduğu sonucuna vardığımız bu çalışmada; kültürün sözlü, yazılı ve dijital biçimlerinde dinsel söylemin birtakım değişikliklere uğradığı temel tezi, sosyolojik perspektiften

---

94 Aktay, Yasin, (12 Eylül 2018) Mısır'da Rabia'da Ölmeyenlerin İdamı, https://www.yenisafak.com/yazarlar/yasinaktay/misirda-rabiada-olmeyenlerin-idami-2047251, Erişim Tarihi-22.12.2019.

95 Engin, Aydın, (30 Temmuz 2018) Leyla Halid'den Ahed Tamimi'ye, http://www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/1040653/leyla-halidden-ahed-tamimiye.html, Erişim Tarihi-22.12.2019.

96 Göleç, Mustafa, "II. Meşrutiyet, Milli Mücadele ve Erken Cumhuriyet'te Din ve Siyaset: Mustafa Fehmi Gerçeker ve Faaliyetleri", *FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 1(2013) Bahar, s. 182.

97 Corm, *a.g.e.,* s. 42.

analiz edilmiştir. Yapılan analiz sonucunda elde edilen bulgular üç madde ile sıralanabilir:

1- Kültürel evrimin ilk aşaması olan sözlü dönemde; toplumsal, geleneksel, yerel ve duygudaş bir sosyal doku bulunmaktadır. Bu dönemde kolektif bir yapılanma bulunup, bireyin varlığı grup içinde anlam kazanmaktadır. Bununla beraber, sözlü kültür toplumları geleneksel düşünme biçimlerinin yaygın olduğu pre-modern bir toplumdur. Gelenekselliği ile bağlantılı olarak sözlü kültürlerde, samimi ve sıcak ilişkiler egemen olup, toplum kendi içine kapalı yerel karakter taşımaktadır. Sözlü kültürün bu özellikleri dinsel düşünüş ve söyleyiş biçimini, yani söylemini, benzer şekilde yönlendirmektedir. Böylesi toplumlarda dinsel söylem, atalardan alınan bir mirasla nakledilir ve sorgulanmaya girişilmeden kabullenilir. Öte yandan sözlü kültürde din, her bir sözlü kültür toplumu için hayati unsur taşısa da burada başka toplumların başka dinleri olduğunun bilinci mevcuttur. Sözlü kültürün duygudaşlığı, dini söyleminin bireysel çıkar düşüncesinin dışında, daha samimi bir yapıda olmasının da temel nedenidir.

2- Diğer yandan yazının icadı ve matbaa ile küresel çapta yayılması; toplumu modern, bireyci, resmi ve evrensel temelde yeniden şekillendirmiştir. Yazılı kültürlerin bu özellikleri dinsel söylemlerini de modern, rasyonalist, mekanik ve bireysel bir yapıya dönüştürmüştür. Yazılı toplumlar modern toplumlar olduğundan, çoğunlukla dinselliğe karşı bir olumsuz tutuma sahiptir. Ancak bu durum dinin modern dönemlerde ortadan kalktığı anlamına gelmemektedir. Burada dinselin genel anlamda değer kaybı olmakla beraber, sözlü kültür döneminde doğan dinlerin, yazılı kültür sürecinde kurumsallaştığı gerçeğine de tanık olunmaktadır. Bu dönemin kurumsal dinsel söylemi, akıl ve bilimi özdeşleştiren, pozitivist bakış açısından etkilenmiş daha bireysel bir din anlayışı sunmaktadır. Kurumsal dinlerin bu söylem değişikliklerinin yanı sıra, özellikle okuryazar kalburüstü kesim tarafından dinselin toptan reddedilmesi de bu dönemin genel özellikleri arasındadır.

3- Nihayet yazılı kültür üzerinde temellenen kitle iletişim araçları, kültürün dijitalleşmesine yol açmıştır. Oldukça yeni olan bu dijital kültür döneminde; çoğulcu, kitleselleşen, akışkanlaşan, çok kültürlü toplum biçimi ön plana çıkmaktadır. Yazılı kültür temelinde yükselmesine rağmen dijital kültür, bir çeşit ikinci sözlü kültür olarak ortaya çıkar. Bu dönemde yazılı kültürün evrensellik ve mutlaklık iddiaları bizzat bilim insanları tarafından temelinden sarsılmıştır. İletişim araçlarının da etkisiyle beraber küresel çapta etkileşimler, tüm toplumları birbirine daha

fazla yakınlaştırmıştır. Farklılıkların daha kabul edilebilir olduğu mantalitesi üzerinden şekillenen dijital kültürün dini söylemi, evrensellik iddiasını kaybedip çoğunlukla tarihselleşmiştir. Hem geleneksel hem de alternatif medyada dinsel kimlikler, postmodern süreçlerle uyumlu bir şekilde akışkanlaşmıştır. Bununla beraber, okumanın değil görme, gösterme ve gösteri üzerine şekillenen dijital dini söylem, hızla tüketilen medyatik bir faaliyete dönüşmektedir. Bu bağlamda kutsalın konumunda değişiklik, dinsel aidiyetlerde sanallık ve ibadetlerde yüzeysellik bu çağın dinsel söyleminin özellikleri olarak temayüz etmektedir.

Kaynakça

Aktay, Yasin, (12 Eylül 2018) Mısır'da Rabia'da Ölmeyenlerin İdamı, https://www.yenisafak.com/yazarlar/yasinaktay/misirda-rabiada-olmeyenlerin-idami-2047251, Erişim Tarihi-22.12.2019.

Arslan, Mustafa, *Din Sosyolojisi*, Protech Matbaa ve Reklam Hizmetleri San. Tic. Ttd. Şti., 2017.

Arslan, Mustafa, *Paranormalizm ve Din*, Bilsam Yayınları, Malatya, 2011,

Aydın, Hakan ve Metin, Eken, "Din Görevlilerinin Sosyal Medya Kullanım Alışkanlıkları" Ed. Mete Çamdereli vd., Medya ve Din, Köprü Kitapları, İstanbul, 2014.

Azak, Umut, "İslami Radyolar ve Türbanlı Spikerler", Ed. Nilüfer Göle, *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri,* Metis yayınları, İstanbul, 2017.

Barbarosoğlu, Fatma, (20 Kasım 2019) DİB hiç bilmediği hayatlara vidyo hazırlıyor, İnstatürban kadınlar coşuyor,https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatmabarbarosoglu/dib-hic-bilmedigi-hayatlara-vidyo-hazirliyor-instaturban-kadinlar-cosuyor-2053409, Erişim Tarihi-27.12.2019

Barnard, Alan, *Tarihöncesinde Dil*, Çev. Mehmet Doğan, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2019.

Bauman, Zygmunt*, Akışkan Modernite*, *Çev. Sinan Okan Çavuş,* Can Yayınları, İstanbul, 2018.

Bauman, Zygmunt*, Bireyselleşmiş Toplum,* Çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018.

Bauman, Zygmunt*, Retrotopya,* Çev. Ali Karatay, Sel Yayınları, İstanbul, 2017.

Bauman, Zygmunt, *Sosyolojik Düşünmek*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2019.

Canbey, Mustafa, "Mezhep Farklılıkları ve Medya Tezahürleri", Ed. Mete Çamdereli vd. *Medya ve Din*, Köprü Kitapları, İstanbul, 2014.

Corm, Georges, *21. Yüzyılda Din Sorunu,* Çev. Şule Sönmez, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.

Çamdereli, Mete, *Din Ekranda Nasıl Durur,* Ketebe Yayınları, İstanbul, 2018.

Dawson, Chiristopher, "Kültür ve Din İlişkisi", Çev. M. Ali Kirman, *Kültür ve Din,* Der. M. Ali Kirman ve Abdullah Özbolat, Karahan Kitabevi, Adana, 2014.

Dereli, Mustafa Derviş, *Dini Kimliklerin Sosyal Medyada Akışkanlaşması: Siber-Etnografik Bir Araştırma,* Basılmamış Doktora Tezi, Kayseri, 2018.

Durkheim, Emile, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri,* Çev. Fuat Aydın, Eski Yeni Yayınları, Ankara, 2018.

Eisenstadt, S. N. , *Modernleşme(Başkaldırı ve Değişim),* Çev. Ufuk Coşkun, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014.

Engin, Aydın, (30 Temmuz 2018) Leyla Halid'den Ahed Tamimi'ye, http://www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/1040653/leyla-halidden-ahed-tamimiye.html, Erişim Tarihi-22.12.2019.

Goody, Jack, *Mit, Ritüel, Söz*, Çev. Damla Sezgi, Küre Yayınları, İstanbul, 2018.

Göleç, Mustafa, "II. Meşrutiyet, Milli Mücadele ve Erken Cumhuriyet'te Din ve Siyaset: Mustafa Fehmi Gerçeker ve Faaliyetleri", *FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 1(2013) Bahar, 173-197.

Güneş, Sadık, *Enformasyon Toplumunun Putları,* Hece Yayınları, Ankara, 2006.

Haberli, Mehmet, "İslam ve İnternet", Ed. Çamdereli vd., *Dijitalleşen Din,* İstanbul, 2015.

Harari, Yuval Noah, *Hayvanlardan Tanrılara Sapiens (insan Türünün Kısa Bir Tarihi),* Çev. Ertuğrul Genç, Kolektif Yayınları, İstanbul, 2018

İlhan, M. Emir, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Hatırlama,* Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2018.

Karaarslan, Faruk, "Post-Seküler Din Halleri ve Dinin Dijitalleşmesi", Ed. Mete Çamdereli vd., *Dijitalleşen Din,* Köprü Kitapları, İstanbul, 2015.

Malinowski, Bronislaw, *Bilimsel Bir Kültür Teorisi,* Çev. Deniz Uludağ, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2016.

Mensching, Gustav, *Din Sosyolojisi*, Çev. Mehmet Aydın, LiteraTürk Yayınları, İstanbul, 2012.

Müftüoğlu, Atasoy, *İnsansız Dünyalar İnsansız Hayatlar*, Mahya Yayınları, İstanbul, 2016.

Narmanlıoğlu, Haldun, "Sanal Cemaatte Çevrimiçi İbadet", Ed. Mete Çamdereli vd., *Dijitalleşen Din*, Köprü Kitapları, İstanbul, 2015.

Narmanlıoğlu, Haldun, "Tarikat ve Cemaatlerin Alternatif Medya Stratejileri", *Medya ve Din,* Ed. Mete Çamdereli vd., Köprü Kitapları, İstanbul, 2014.

Ong, Walter J. *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözün Teknolojileşmesi,* Çev. Sema Postacıoğlu Banon, Metis Yayınları İstanbul, 2018.

Smith, Anthony D., *Toplumsal Değişme Anlayışı,* Çev. Ülgen Oskay, Gündoğan Yayınları, İstanbul, 2011.

Sözen, Edibe, *Söylem: Belirsizlik, Mübadele, Bilgi/Güç ve Rafleksivite,* Birleşik Yayınları, Ankara, 2014.

Tanilli, Server, *Uygarlık Tarihi,* Cumhuriyet Kitapları, İstanbul, 2018.

Vattimo, Gianni, *Şeffaf Toplum,* Çev. Ümit Hüsrev Yolsal, Say Yayınları, İstanbul, 2012.

Williams, Raymond, *Kültür ve Toplum,* Çev. Uygur Kocabaşoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.

TEMAS, AİDİYET VE CİNSİYET: DİYARBAKIR'DAKİ HZ. SÜLEYMAN TÜRBESİ'Nİ ZİYARET PRATİĞİ

Dr. Öğr. Üyesi Esra ASLAN
Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/esraleyl@gmail.com
Orcid No: 0000-0002-3191-4978

Giriş

Dindarlık, kutsalın ya da belli bir dinin çeşitli zaman ve şartlar içerisinde bireyler ya da gruplar tarafından yaşanmasını ifade eden bir terimdir. Kutsal olanla bağ kurmanın bir ifadesi olan dindarlık inanç, amel, bilgi, duygu, içgüdü, tavır ve düşünce gibi pek çok açıdan tecrübe edilen çok boyutlu ve dinamik bir olgudur.[1] Dindarlık aynı zamanda kişinin kendi inanç alanındaki bireysel gerçekliğine dair çeşitliliği vurgulayan bir kavramdır. Çünkü inancın ruhsal ve fiziksel işaretleri içinde birey kutsal gerçekliğe kendi sosyal konumundan hareketle bağlanmakta, günlük hayatın bütün etkilerini üzerinde taşıyan bir gerçeklik içinde dini kendi yaşamının bir göstergesi kılmaktadır.[2] Din insan yaşantıları yoluyla ortaya çıkması itibariyle insani alanın mevcut birikimi ile etkileşim içerisinde olduğu için dinin yaşamsal yönüne vurgu yapan bir kavram olan dindarlık, çeşitli zamanlar ve sosyo-kültürel ortamlara uygun formlar kazanmakta; insani üretimin birçok şekil ve türleri ile diyalektik bir ilişki içerisinde varlık bulmaktadır. Bireysel ya da sübjektif bir din/dindarlık yanında dinin bireyleri aşan ve onlardan kısmen bağımsızlaşmış, bireyler arası bir kimliğe sahip olduğu da ifade edilmelidir. Yani kutsalla kurulan

1 Ünver Günay, "Dindarlığın Sosyolojisi", *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, ed. Ünver Günay-Celalettin Çelik (Adana: Karahan Kitabevi, 2006), 22-23.

2 Necdet Subaşı, "Türk(iye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler", *İslâmiyat* 5/4 (2002), 19.

bireysel bağın bir ifadesi olarak din yaşanan ve objektifleşen yönüyle aynı zamanda sosyal bir hadisedir.[3]

Toplumsal bir olgu ve kültürün bir öğesi olarak dinin gündelik yaşam dinamiklerinin dışında anlamlandırılması mümkün değildir. Dini yaşantıların toplumsal ve kültürel yapılardan bağımsız olmaması, dindarlığın sosyal alanla irtibatlı, yaş, cinsiyet, mekân, meslek, sınıf, eğitim düzeyi gibi birçok değişkene bağlı olarak çeşitlenmesine neden olur. Bu çeşitlilik Weber'den itibaren çeşitli sosyolojik araştırmalara konu olmuş, dindarlık birtakım toplumsal değişkenlere bağlı olarak sınıflandırılmıştır. Onun burjuva, esnaf, şehir, kır dindarlığı vb. tipleştirmeleri gibi Mensching'deki göçebe, köylü ve burjuva dindarlığı, Joseph Fichter'in gerçek, şekilci, kapalı dindarlıkları, Wach'ın teorik, pratik ve sosyolojik dindarlık tipleri sosyoloji araştırmalarına yol göstermiş; içten, dıştan, akli, fikri, duygusal, tutucu, liberal, gösterişçi, mistik, softa, kadın, medrese, popüler vb. birçok dindarlık tipleştirmesi yapılmıştır.[4] Bu nedenle de dini sabit, değişmez, bireyden bağımsız işleyen ideolojik bir sistem olarak düşünmek gerçeklerle uyumsuz, sosyolojik yaklaşımla da bağdaşmayan bir anlayıştır. Dilden sanat ve düşünceye, üretim biçimlerinden modaya ve dine uzanan geniş bir pratikler ağının her alanına sızan kültür, dinin tecrübe edilme biçimlerini de çeşitlendirmekte, yaşamsal birikim ve eğilimler dini çoğaltmaktadır.[5]

Dinin çoğalması ya da yaşayan din o dini yaşayan insanların kültürle ve dinin esas metinleriyle kurdukları karmaşık bağlar üzerinden şekillenmektedir. Buna göre dinsel yaşantının esasını kutsal metin ve peygamber yaşantısıyla sınırlayan kitabi din (yüksek din) yanında geniş toplum kesimlerinin alışkanlık belleği ile uyumlu ve dinin esas metinlerinden ziyade kültürel süreklilikten beslenen geniş bir popüler din alanı mevcuttur. Halk arasında popüler olan dindarlık biçimi senkretik ve uyarlamacıyken kitabi din özcüdür. Türbe ziyaretleri, kurşun döktürme, büyü, mevlit pratikleri, evliyalara tevessül, adak adama, ağaçlara çaput bağlama gibi halk dindarlığı pratikleri kitabi dini temsil edenler tarafından makbul ya da yeterli dindarlık gösterenleri olarak sayılmazlar.[6]

---

3 Günay, "Dindarlığın Sosyolojisi", 24, 29.

4 Necdet Subaşı, *Gündelik Hayat ve Dinsellik* (İstanbul, İz Yayıncılık, 2004), 100-102.

5 Bahattin Akşit, vd., *Türkiye'de Dindarlık* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 34-36.

6 Tayfun Atay, *Din Hayattan Çıkar* (İstanbul, İletişim Yayınları, 2004), 106-107.

Halk arasında yaygın ve köklü dini inanç ve uygulamaları ifade eden popüler din, dini metin ve otoritelerce belirlenen kitabi öğeler içermekle beraber bilhassa eski dini kültür ve inanışlara ait unsurları barındıran uyarlamacı ve senkretik bir özellik gösterir. Popüler dinde din bilginlerinin ortaya koyduğu ideal dinsel ilke ve modellere geniş halk kesimlerinin kavrayış, eğilim ve birikimleri şekil verir. Dinlerin kurumsal ve sistematik olmayan formlarını tanımlayan popüler din, bünyesinde kökleşmiş ve kalıplaşmış unsurlar barındıran şekilci ve ritüelci bir yapıya sahip olup metne dayalı öğretilerden ziyade dinsel coşku ve büyüsel niteliklerin ağırlığını taşır.[7] Tanrının veli kullarının birtakım efsanevi anlatılar ve menkıbeler eşliğinde birer kurtarıcı ve aracı olarak ayrıcalıklı bir yer edindiği popüler dinde; hastalıklara şifa veren, kaza ve belalardan koruyan ve diğer dünyevi başarı ve gayelere ulaştıran ihtiyaç giderici bir Tanrı tasavvuru önemli bir yer tutar.

Dinin daha düşük seviyede bir entelektüel sermaye biçimine özgü olan popüler din, kitabi dinsel geleneğin halkın "alım gücü"ne uygun şekilde basit, geleneksel edinimlerle uyumlu ve taklitçi formlarına denk düşer. Türkiye'de ilmihaller, kıssa, menkıbe, vaaz ve dua kitaplarından beslenen popüler din, İslam öncesi zamanlardan arta kalan birtakım inanışları, mahalli adet ve alışkanlıkları, kitabi din tarafından açıkça yasaklanmış ve yasaklanmamış dini uygulamaları ihtiva eder. Halk arasında yaygın bir form olan popüler din kitabi dinden bağımsız bir şekilde halkın kendi "imkânları" ile kurduğu ya da yaşadığı bir dinsellik alanına denk düşer. [8]

Türkiye Müslümanlığında kitaba dayalı entelektüel dindarlıkla kıyaslandığında sözlü kültüre dayalı popüler dindarlığın daha yaygın ve ağırlıklı bir form olduğu söylenebilir. Popüler dindarlık alanının önemli ve yaygın gösterenlerinden biri de türbe/kabir ziyaretidir. Türkiye'de ziyaret dindarlığı toplumsal hayat ve onunla yakından bağlantılı olarak yaşanan dinin önemli bir parçasını oluşturmakta; evliya, veli, derviş, baba, dede, pir, şehit olarak anılan kimselerin kabri olarak bilinen türbe, tekke, ziyaret şeklinde adlandırılan yerler, orada yatanların sahip olduklarına inanılan olağanüstü meziyetler nedeniyle kutsal mekânlar olarak görülmekte, dünyevi birçok sıkıntıya çare kapısı olarak düşünülmektedir [9] Türbeler

---

7 Mustafa Arslan, *Türk Popüler Dindarlığı* (İstanbul: Dem Yayınları, 2004), 53, 56, 57.

8 Arslan, Türk Popüler Dindarlığı, 59-62.

9 Ünver Günay, "Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15/2 (2003), 7.

sağlığın düzelmesi, iş bulmak, çocuk sahibi olmak, kısmet bulmak, başarı gibi istekler başta olmak üzere[10] dünya hayatıyla ilgili birçok arzuya destek, dertlere derman bulmak için çeşitli zamanlarda, belirli usullerle ziyaret edilmektedir.

Türbeler dinsel bağın ve cemaatin mekânsal ifadeleridir. Çünkü dinsel bir grubun hatıraları kendisini bazı mekânların, konumların ve nesnelerin düzenlenişiyle de gösterir. Kolektif bellek üzerine çalışan nMaurice Halbwachs inananlar topluluğunun düşüncesini devam ettiren çok sayıda fikir ve imgeyi uzamın çeşitli bölümlerine dağıttığı için dinlerin zemine sağlam biçimde yerleşik olduğunu söyler. Buna göre kutsal sayılan mekânlar da dini hatıraları akla getiren, Tanrının düşmanlarından uzak olduğu için gözlerimizi ve kulaklarımızı fenalığa kapatan yerlerdir.[11]

Anadolu'daki onlarca benzeri ziyaret mekânı gibi Diyarbakır Hz. Süleyman Camisi ve Türbesi de özellikle dini anlamda kutsal kabul edilen zamanlarda daha yoğun olmak üzere sürekli ziyaret edilen yerlerden biridir. Merkez Sur İlçesi, Saray Kapı'da bulunan 12. yüzyıla ait bu yapının fetih sonrası inşa edilen ilk cami olduğu düşünülmektedir. Bitişiğindeki sahabe kabirlerinin bulunduğu türbe ise önemli bir ziyaret yeri olması nedeniyle camiye her devirde eklemeler yapılmış, bu zamana kadar çeşitli onarım süreçlerinden geçmiştir.[12]

Bu çalışmada türbelerin kutsal bir mekân etrafında bütünleştirme, kutsalla temasa vesile olma, ortak bir hafıza/aidiyet hissi yaratma kabiliyetleri ve merkezi din söyleminden uzaklığıyla kadınsı bir dinselliğe imkân alanı olarak belirmeleri; Hz. Süleyman türbesi ziyaretleri üzerinden irdelenmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede Hz. Süleyman türbesinin hangi anlayış ve nedenlerle ziyaret edildiği, orada özellikle hangi yönde dualar edildiği, türbeyi ziyarette kadınlar ve erkekler arasında bir farklılaşma olup olmadığı, varsa nedenleri, onlara göre türbede edilen duaların evde yapılanlara göre gerçekleşme ihtimalinin artıp artmadığını

---

10 Hatice Özcan, *Halkın Çoban Dede'den Beklentilerinin Psikolojik Nedenleri* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 37.

11 Maurice Halbwachs, *Kolektif Hafıza* , çev. Banu Barış(Ankara: Heretik Yayınları, 2017), 153, 166.

12 Ali Melek-Abdullah Demir, *Dini Değerleriyle Diyarbakır: Peygamber Makam ve Kabirleri-Sahabe Türbe ve Kabirleri-Tarihi Cami ve Mescitler-Medreseler-Türbeler-Havralar-Kiliseler* http://cumhuriyet.academia.edu/AbdullahDemir https://www.academia.edu/5872971/Dini_Degerleri_Ile_Diyarbakir_Historic_and_Religious_Places_in _Diyarbakir_E-Kitap (Erişim 29 Ocak 2014), 91-92.

anlamaya yönelik sorulardan oluşan mülakatların büyük kısmını 2018-2019 Öğretim yılında Din Sosyolojisi II dersi verdiğim Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri ile beraber yürüttük.[13] Bu türbede 40 kişiyle gerçekleştirilen yüz yüze görüşmelerden elde edilen bilgiler, içerik analizi tekniğiyle değerlendirilmiştir.

1. Kutsalla Temas ve Toplumsal Bütünleşme Mekânı Olarak Hz. Süleyman Türbesi

Kendisine manevi bir değer atfedilen ve bu niteliğinden ötürü manevi ya da kutsal âlemle yakınlığı ve bağ kurma gücü olduğuna inanılan kimselerin yattığı yerleri belirli usullerle ziyaret etme, Türkiye dindarlığının köklü ve yaygın unsurlarından biridir. İnanan birçok kimse için bu tip kutsal yerleri ziyaret ederek orada ibadet ve yakarışta bulunmak çok temel bir ibadet olarak düşünülür. İnsanları türbelere çeken şey onlarda bulunduğuna inanılan manevi güç veya kutsalın, onunla belirli usullerle temasa geçilmesi halinde kendilerine faydasının dokunacağına inanmalarıdır. Burada dünyevi dert ve sıkıntıların istilasından kutsala yakınlaşarak kurtulma beklentisi belirgindir. Hz. Süleyman türbesini ziyaret edenlere göre neredeyse türbe dışındaki alan kutsala uzaklığı nedeniyle çeşitli problemlerle işgal edilmiştir:

Burada manevi bir ortam ve hava içerisinde yaptığımda kendimi daha mutlu hissediyorum ve sanki dualarımın daha çok kabul gördüğünü düşünüyorum (Kadın, çalışmıyor, 50).[14]

Dua her yerde edilir; ama böyle türbe gibi yerler mübarek yerler olduğu için onun hürmetine dua edilir Allah'a. Nasıl ki camide cemaatle kılınan namaz evdeki kılınan namazdan daha sevaplıysa burada dua edilmesinin de değeri büyüktür (Erkek, çiftçi, 60).

Toplu olan dualar daha çok makbul olduğu için o yüzden camiye falan gelmeye çalışıyorum birde burada türbeler olduğundan dolayı burada yapılan dualar daha makbul diye düşünüyorum. Onun farklılığını göz önüne alıyorum tabiî ki. Birde buraya gelince insanlarla birlikte yapıyorum ibadetimi. Toplu olan duaların daha çok makbul bildiğim için namazımı da birileriyle birlikte kılmak

---

13 Mülakatların yürütülmesinde emeği geçen öğrencilerimin her birine ayrı ayrı teşekkür ediyorum.

14 Bu çalışmada yararlandığım verilerin toplanmasında, Hz. Süleyman Türbesi'nde yaptıkları görüşmelerle katkıda bulunmuş olan Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2018-2019 Eğitim ve Öğretim Yılı 3. Sınıf Öğrencilerine çok teşekkür ediyorum.

istiyorum araya şeytan giremediği için o yüzden gelmeye çalışıyorum (Kadın, çalışmıyor, 50).

Burada dua etmek tabi ki farklıdır. Üç gün önce sancılarım vardı geldim burada Hz. Süleyman'da dua ettim dedim ki; ya Allah ya Hz. Süleyman inşallah sancılarım geçer (geçsin) o günden sonra sancılarım geçti. İnsan burada hafifliyor huzur buluyor, gönlü ferahlıyor, insan kendini güvende hissediyor, hüsnü cemali güzelleşiyor (Kadın, çalışmıyor, 52).

Dolayısıyla; kutsalın bir tezahürü olarak kabul edilebilecek olan ziyaret fenomeni, dini tecrübeyi yaşama arzusunda olan insanın, Allah'ın işaret, alamet ve tezahürlerini doğrudan kullanarak kutsal ile bağlantı kurma çabası ve sürecin getireceği iyi imkânlara dair beklentileri yansıtır.[15] M. Eliade en ilkellerinden en gelişkinine kadar tüm dinlerin tarihinin, kutsal gerçeklerin açığa çıkmaları aracılığıyla kutsalın tezahürlerinin birikimi olduğunu söyler. Eliade kutsalın bir nesnenin, bir taşın veya bir ağacın içinde ortaya çıkmasından bir Hıristiyan için Tanrı'nın İsa bedenine bürünmesi cinsinden yüce bir kutsalın tezahürüne kadar her zaman aynı esrarlı sahnenin, yani "tamamen farklı bir şey"in, bizim dünyamıza ait olmayan bir gerçeğin, "doğal", "dindışı" dünyamızın ayrılmaz bir parçası olan nesneler içinde açığa çıkmasının söz konusu olduğunu söyler. Eliade burada söz konusu olan şeyin kutsallaştırılan nesne ya da şeye tapınma olmadığını, onların kutsal olan şeyi "açığa çıkarmakta" olduklarını ifade eder.[16] Hz. Süleyman türbesine gelenlerin ifadelerinden[17] de ziyaretçilerin, orada yatan kimseye tapınmaktan ziyade onları ve bulundukları alanı kutsala ve onun rahmetine, merhametine yaklaştıran "sızıntı", "ara" alanlar olarak gördüklerini anlıyoruz:

İçim doldu evden kaçtım, dedim bir gidip bakayım önce Allah sonra zatlar bana bir çözüm bulsun, bir çözüm için geldim. Büyük oğlumun işi rast gitmiyor, küçük oğlum dediğimi yapmıyor, kocam hep bana diyor suç senindir, hep sen beni suçluyor. Sabah kalktım dedim gideyim Hazreti

---

15 Hüseyin İbrahim Yeğin, "Türbe Ziyaretlerinin Psiko-Sosyal Nedenleri Bağlamında Şeyh Şaban Veli Türbesi", http://isamveri.org/pdfdrg/D241232/2014/2008_YEGINHI.pdf (Erişim 05.03.2020), 177.

16 Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: Gece Yayınları, 1991), IX-X.

17 Bkz. Mustafa Doğan Karacoşkun, "Dile Benden Ne Dilersen Türbe Ziyareti ve Dileklerine Sosyo-Psikolojik Çözümlemeler", *İslami İlimler Dergisi* 7/13, 69-121.

Süleyman'a hem açılırım hem dua edeyim hem Allah'a yalvarayım (Kadın, çalışmıyor, 43).

Burada Allah a yakın olduğumu hissediyorum Allah'ın seçmiş olduğu bir kulunun yanında dua etmek maneviyat açısından kuvvetli oluyor (Kadın, çalışmıyor, 32).

Kâbe'de edinilen dua ile evde edinilen dua nasıl ki bir değilse burada da öyle bir fark var. Hz. Süleyman hak yolunda çaba göstermiş onun değeri var (kadın, çalışmıyor, 34).

Evde dua etmek unutuluyor. Ancak türbelerde insan hüzünleniyor Allaha daha yakın hissediyor kendini. Türbede düşünme fırsatı daha çok oluyor, sıkıntılar daha çok akla gelir. Sahabilerin de manevi etkileri yadsınamaz (Kadın, çalışmıyor, 23).

Anadolu'nun İslamlaşması sürecinde kahramanlıklar, kerametler gösterdiği söylenen kimseler yanında bir tarikat önderi, şeyhi ya da dedesi sayılan kişilere ait mezarların bulunduğu bu türbelere gösterilen yoğun teveccüh, dinin sosyal işlevleri ile ilişkilendirilebilir.[18] Buna göre türbe ziyaretleri çoğunluğu dini bilgi kaynaklarına direkt olarak erişemeyen inanan grupları için o din içinde kalmaya devam etmeyi mümkün kılar. Bu da kutsalla kendi imkânları dâhilinde bağ kuranları bir cemaat haline getirirken bir sürekliliğe de katkı yapmış olur. Dini otoriteler de kabir ziyaretlerini dinin asli bir formu olarak görmemekle beraber dayandığı sosyal sermaye ve işlevleri açıcından bu ziyaretlerin devamının hoşgörüyle karşılanabilir bir şey olduğunu düşünmektedirler. Dolayısıyla kabir ziyareti hem çok köklü bir geleneksel dini uygulama olması yönüyle varlığını sürdürme konusunda dirençli hem de yaygın dini otoritelerin çok kati bir şekilde karşılarına almadıkları uygulamalar olması yönüyle gücünü korumaya devam etmekte, meşruiyetini buralardan almakta, bunu sınıfsal bazı koşullar da desteklemektedir.[19]

Mircea Eliade inananın gözünde kutsal mekânın hakiki gerçeğin dışa vurumlarını yani kutsal olanı anlattığını ve insanların kutsalla ancak böylesine bir mekânda temas kurabildiğini, kutsalla doğrudan bağı kopmuş bu dünyada ancak büyücüler, rahipler, kahramanlar veya hükümdarların

---

18 Mustafa Aydın, *Sistematik Din Sosyolojisi* (İstanbul: Açılım Kitap, 2014), 54-55.

19 Abdussamet Kaya, "Geleneksel Dini Otoritelerde Dindarlık Anlayışı (Diyarbakır Medreseleri Seydaları Örneği)", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/1 (19) (Nisan-2018), 84-86.

kutsal olanla iletişimi yeniden kurabilme gücüne sahip olduğunu söyler.[20] İnanan açısından ziyaret, kutsalla bağ kurma sürecinin, onunla temas etmenin somut mekânı olarak düşünülür. Kutsal doğrudan algılanamayacağı ve tezahürlerinden ayrı bir şekilde yorumlanamayacağı için onlar aracılığıyla faaliyet göstereceği, bu nedenle de kutsal gücün bu türbelerde tezahür ettiği kabul edilir. Türbede yatan ve kutsalla temas içinde olduğu için çeşitli kerametlere sahip olduğu düşünülen bu kimseler, çeşitli istek ve dertleri olanlar için birer dayanak ve bağlanma noktası haline gelirler. Bu bağlanma hali türbede usulüne uygun hareket etme ve temasta bulunma, dualar okuma, adakta bulunma vb. şekillerde pratik edilir. Bütün bunların sürekliliğini sağlayan şey ise o türbede yatan şahsiyetler etrafında kurulan efsane ve menkıbelerdir.[21] Bu anlatılar kutsalın anlaşılma biçimini yansıtırken onun kültürel gelenek içinde sağlam ve sürekli bir yer edinmesini de sağlar. Türbe hakkındaki efsane ve menkıbeler kutsalla temas etme geleneği yanında bir kutsalla temas edenler topluluğu da oluşturmakta, benzer istek ve niyetleri olanları, benzer zamanlarda benzer uygulamalarla bir araya getirmektedir. Bu çerçevede Hz. Süleyman türbesini ziyaret edenler büyük çoğunlukla çocuk sahibi olma, sınavda başarı, iş bulmak ve hastalıktan kurtulma arzuları olan ve bunların gerçekleşmesinde türbe ortamında edilen duaların etkisi olacağına inananlar cemaati oluşturmaktadırlar:

Türbelerin ve bu gibi yerlerin insanları birleştirici özelliği var. Hiç tanımadığınız insanlarla bile bir bakıyorsunuz size hayatını anlatacak kadar samimi olmuşsunuz. Toplumun farklı farklı kesimlerinden insanları buralarda görebilirsiniz. Hepsini birleştiren şey ise dua olmuştur. Kimi hastalığına şifa bulmak, kimi atanmak iş sahibi olmak, kimisi de hayırlı bir kısmet bulmak için gelmiştir. Genelde anneler daha çok çocuklarına dua etmek için gelirler. Hayırlı bir eş bulması, atanması ya da hastaysa şifa bulması için. Gençler özellikle öğrenci arkadaşlarımız derslerinde başarılı olmak ve atanmak için gelir buraya. Bazı genç kadınlarımız da çocuk sahibi olmak için buraya dua etmeye gelirler. Daha çok hayatlarını derinden etkileyen problemler için onlar üzerinde kalıcı etki bırakan şeyler için dua ederler (Kadın, üniversite öğrencisi, 21).

---

20 Mircea Eliade, *İmgeler ve Simgeler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: Gece Yayınları, 1992), 19-20.

21 Abdullah Özbolat, "Kutsallaşma Sürecine Tipolojik Bir Yaklaşım: Ziyaret Fenomeni Örneği", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* (2014), 130-134.

Burada da dua etmiş olduğunda mı bilmiyorum ama bir kaç kez çok sıkıntılı durumlardan beklenmedik bir çıkış yolu bulduğum oldu. Burada yapılan duanın manevi farkı olduğunu düşünüyorum. (Nasıl?) Mesela burada yatan zatların hürmetine olsun buraya gelen insanların hepsinin derdinin olduğunu bilmek olsun hepsi insanda daha farklı bir his bırakıyor (Erkek, işçi, 49).

Türbede yatan kimselere saygı göstermek ve yasaklara uymak gibi gereklilikler de toplumsal ahlak ve düzenin korunması açısından bir hatırlatıcı ve düzenleyici olarak düşünülebilir. Buna benzer şekilde türbeler savaş ve toplumsal kriz zamanlarında manevi destek ve sığınak mekânları haline gelerek de sosyal düzen ve bütünleşmeye katkıda bulunur.[22] Buna göre topluluğun veya cemaatin bir arada bulunması ve sürekliliğinin sağlanmasındaki temel faktör anlam ve değerlerdir.[23]

İşlevselci sosyoloji geleneğinde dinin sosyalleştirme, meşrulaştırma ve anlamlandırma gibi bütünleştirici işlevleriyle insanın hayal kırıklıklarının, yaşadıkları çatışma ve engellemelerin üstesinden gelmesine yardımcı olduğuna sık vurgu yapılmıştır. Bu çerçevede din değer koyucu bir inanç sitemi olarak insanların toplumsal uyumunda, ortak hafıza üretiminde belirleyici bir konumdadır. Bu nedenle de dinler insanın hem varoluşsal hem de gündelik dertlerini aşmada hayati vasıtalardır.[24] Anadolu'da dini hayatın önemli bir boyutunu oluşturan ziyaret olgusu bireysel ve toplumsal hayatı fonksiyonel bir şekilde bütünleştirdiği için toplumun dini, sosyal, kültürel ve ayrıca mekânsal yaşamının ayrılmaz bir parçası olarak düşünülebilir. Hastalık ve çaresizlikler için ziyaret yeri bir sığınak olarak görülür. Evlilik, çocuk sahibi olma arzusu, işsizlik gibi hayatın kritik dönemleri için ümit ve güven kaynağı haline gelir. Hz. Süleyman Türbesi de özellikle ziyaretin bulunduğu civarda yaşayan halk açısından insan hayatının önemli evrelerinde kendilerini koruyacak, beklentilerini karşılayacak bir destek ve huzur kaynağı olarak yaşamın merkez alanlarından birini oluşturur:[25]

İnsan evde her zaman dua eder ama böyle yerlerde insan dua ederse belki Allah Hz Süleyman hatırı için dualarımı daha çabuk kabul olur,

---

22 Günay, "Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri", 27.

23 Mustafa Tekin, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 205.

24 Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi* (Bursa: Sentez Yayınları, 2014), 42-43.

25 Durmuş Arık, "Kutsal Mekân ve Ziyaret Fenomeni", *Halk İnanışları,* ed. Durmuş Arık, Ahmet Hikmet Eroğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 92.

çünkü mescitlerde ve kutsal yerlerde melekler daha çok var (Kadın, çalışmıyor, 60).

Erkek çocuğum yoktu 3 kızdan sonra 1 erkek çocuğum oldu Allah artık neredeki duamı kabul etmişse (Erkek, işçi, 32).

Evet, oğlum doğduğunda çok hastaydı, her Perşembe gelip dua ederdim, oğlum şimdi sıhhatli. Burada yatanlar daha mübarek, onların hürmetine istediğimde daha makbul olur (Kadın, çalışmıyor, 53).

Bunun yanında türbe ziyaretleri sonrasında diledikleri gerçekleşenlerin yerine getirdiği adaklar da ziyaret pratiğinin toplulukla nasıl bağlantılı, nasıl onları da içeren bir tecrübe olduğunu göstermektedir. Buna göre kurban kesme, helva dağıtma, yemek yapıp yerdirme, çay, şeker, bisküvi ve lokum gibi yiyecekler dağıtma, para verme, türbede gönüllü temizlik yapma, kıyafet veya döşeme eşya dağıtma[26] gibi bireyi topluluğun öteki bireyleri ve o türbeye dair anlam ağıyla birleştiren özelliklere sahiptir. Kutsal mekâna yaklaşım ve onunla ilişki kurma biçimini yansıtan kalıplaşmış çeşitli ritüel ve davranışlar ortak bir teslimiyet ve aitlik hissini pekiştirerek bireyleri bir grup içinde bütünleştirmiş olur.[27]

Kutsalın tezahür alanlarından olan türbeler çeşitli istek ve amaçlarla insanları kendisine çekerken bu temasın rasgele olmayıp belli usul ve kurallara tabi olması da cemaat üzerinde kontrol edici bir etki yaratır.[28] Aile bireylerinin ve özellikle kadınların ailenin diğer üyelerinin problemleriyle ilgili olarak türbe ziyaretleri yoluyla çare aramaları da toplumsal dayanışmanın bir göstergesidir. Bu mekânları paylaşan insanlar arasında da bir çeşit dayanışma meydana gelmekte ve aralarında bilgi alış verişi ve ortaklık meydana gelmektedir. Özellikle bu tip, toplulukla ilgili durumlarda dini, eski gelenekler ve dinsel inanış biçimleriyle bir arada görmemiz daha muhtemeldir.[29] Ayrıca bütün ziyaret mekânlarında olduğu gibi türbeler ziyaretçi ağırlamak yanında bazı insanlara iş olanakları da sağlamaktadır. Hz Süleyman Camisi ve Türbesi de simit satıcıları, Yasin dağıtıp okuyan kişiler, şeker-bisküvi satanlar vb. mesleki ve ekonomik ağları sosyo-dini bir ortamla bir araya getirmektedir.

---

26 Özcan, *Halkın Çoban Dede'den Beklentilerinin Psikolojik Nedenleri*, 44.

27 Ian Thompson, *Odaktaki Sosyoloji*, çev. Bekir Zakir Çoban (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2004), 14.

28 Ünver Günay vd., *Kutsallık ve Ziyaret Fenomeni* (Antalya: Otorite Yayınları, 2015), 172.

29 Ali Murat Yel, "Türk İslamı", *İslâmiyat* 5/4 (2002), 167.

2. Bir Hafıza/Aidiyet Mekânı Olarak Hz. Süleyman Türbesi

En eski kültürel ve dinsel içerikleri barındırması dolayısıyla bu eğilimlerin en belirgin olduğu alanlardan biri olan ziyaret mekânları, Türkiye'nin neredeyse bütün köy ve şehirlerinin dini kimliklerinin en bilinen parçalarından biri olup sayılarının 2000'den fazla olduğu ifade edilmektedir.[30] Mircea Eliade eski toplumlarda insanların mümkün olduğunca kutsalın içinde veya kutsallaştırılmış nesnelerin yakınında yaşama eğilimine sahip olduklarını söyler.[31] Kutsallaştırılan mekân sonraki nesillere orada var olan her şeyle akrabalık veya komşuluk denilebilecek bir ortaklık ve aidiyet bilinci şeklinde aktarılır. Bu kolektif bilinç çeşitli ihtiyaç ve eksiklerini türbe ehlini belirli aralıklarla ziyaret ederek belli etme şeklinde bir "sorumluluk şuuru" yaratmaktadır. Paul Connerton geçmişin imgelerinin bir araya gelmesinin mevcut toplumsal düzeni meşru gösterdiğini söyler. Çünkü herhangi bir toplumsal düzene katılmış olanların ortak anıları olduğunu varsaymaları gerektiği şeklinde örtük bir kural vardır. Türbelere yönelim ve onlarla kurulan ilişkinin içeriği ve sürekliliği de bugünü geçmişe bağlayan nitelikler taşır. Connerton toplumsal belleğin özellikle anma töreni niteliği taşıyan etkinliklerde bulunabileceğini, bu tür anma etkinliklerinin de uygulama ve alışkanlık edinmeden ayrı düşünülemeyeceğini ifade eder.[32]

Tarihçi Pierre Nora da hafızanın mezarlıklar, mabetler, müzeler vb. şekillerde, somuta, uzama, harekete, imgeye ve nesneye kök salarak sosyal belleği devam ettirdiğini söyler.[33] Türbeyi ziyaret orada yatanları hatırlamak, birer mekân kurucu olarak onları unutmamak anlamlarına da gelir. Hz. Süleyman Türbesi'ni ziyaret edenler açısından da üstün vasıf ve güçlere sahip olduğu düşünülen bu şahsiyetlerin türbelerine gitmek sosyo-dini bir ihtiyaç olduğu gibi yaşanılan mekâna ait olma sorumluluğunun da bir parçası olarak tecrübe edilir. Çünkü türbe ziyareti insani ihtiyaçlarla orada yatanların "beklenti"lerini bir araya getiren, belli bir alanda bir arada yaşama ortaklığının gerektirdiği bir icra ve ifadır:

Biz çocukluğumuzdan beri buraya geliriz. Genelde bayram arefelerinde geliriz. Rahmetli Babam arefe sabahı bizi uyandırır tüm aile ile

---

30 Günay, "Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri", 7.

31 Eliade, Kutsal ve Dindışı, s. X.

32 Paul Connertion, *Toplumlar Nasıl Anımsar*, çev. Alâeddin Şenel (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999), 10-13.

33 Pierre Nora, *Hafıza Mekânları,* çev. Mehmet Emin Özcan (Ankara : Dost Yayınları, 2006), 19.

birlikte Hz. Eyüp nebi ziyaretine gelirdik. 7 bayram arefesi ziyarete gelene bir hac bir umre sevabı veriliyor. Babam da bizi bu sevaptan mahrum bırakmamak için bizi getirirdi. Bizde kendi çocukluklarımızı getiririz. Aileden bunu gördük, bu âdeti devam ettireceğiz (Erkek, memur, 55).

Ben sabah akşam demeden her zaman gelirim. Çünkü kalbim onların yanına geliyor. Gelmediğim zaman da ben onlarlayım. Yakınlığım hissediyorum onlara karşı. Sabaha kadar ve sabah ezanında ruhum hep onlarladır (Kadın, çalışmıyor, 37).

Mübarek insanları ziyaret etmek için, maneviyatı arttırmak için, büyüklerimizden gördüğümüz için geliyoruz şarj olmak için (Kadın, çalışmıyor, 35).

Dini tecrübe bireyin aynı grup içinde yer aldığı diğer üyelerle paylaştığı sosyal kimliği yaratan unsurlar arasında yer alır. Buna göre dinler inananlarına günlük hayatta rehber, dış dünyayı anlama ve anlamlandırmada referans çerçevesi olma ve hem varoluşsal hem de gündelik sorunlar için ikna edici cevaplar sunma yoluyla bağlıları için spesifik bir kimlik yaratır. Bu sayede bağlılarının gerçekliği yorumlama, kendilerini o gerçekliğin içine yerleştirme ve gündelik hayat için rehberlik ihtiyaçlarını karşılayarak onları mekânın ve oradaki birikimin "sahibi"ne dönüştürmektedir.[34] Anadolu'da birçok türbede bayrakların asılı olması türbelerin bir milli kimlik göstereni olarak da görüldüğünü anlatır.[35]

Türbeler toplumların ortak geçmişlerine dayalı olarak ürettikleri sosyal temsiller aracılığıyla düşünmelerinin bir göstergesi olan kolektif temsil alanlardır. Buna göre Anadolu halk dindarlığının önemli tecrübe alanlarından biri olan türbeler, geçmişi yeniden canlandırma ve bugünle arasında bağ kurma anlamında bir toplumsal hafızayı yansıtmakta, yaşanılan yerleri kendine mal etmenin dinsel bir uzantısı olmaktadır.[36] Paul Connerton toplumsal belleği en iyi biçimde tarihin yeniden kurulması olarak adlandırabileceğimizi söyler. Buna göre geçmişte gerçekleştirilen tüm insani etkinliklerin bilgisini edinmenin yolu, onların bıraktığı izleri takip etmektir. Bu izler kendisine doğrudan ulaşma olanağı kalmamış bir olgunun (mesela kutsala ilişkin bilgilerin), duyu organlarıyla algılanabilir

---

34 Asım Yapıcı, "Dini Grup Kimliği: Kimlik ve Dini Aidiyet", *Kimlik ve Din*, ed. Abdullah Özbolat, Mustafa Macit, (Adana: Karahan Kitabevi, 2016), 48-49.

35 Ali Köse-Ali Ayten, *Türbeler* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 29.

36 Köse-Ayten, *Türbeler*, 36.

işaretleridir.[37] Hz. Süleyman Türbesi de eskiden bu yana toplumun düşündüğü ya da uyguladığı birçok şeyi kendinde taşıyan toplumsal belleğin bir parçası olarak bir duygu ve dert ortaklığını da cisimleştirmektedir:[38]

Rahatlamak için geliyorum, nereye gideceğim? Buralar pozitif enerji veriyor, alışmışız, bütün dertliler burada ferahlıyor (Kadın, öğrenci, 26).

Tarihi bir mekân ve manevi açıdan kendimi iyi hissettiğimden dolayı buraya gelip hem gezme hem de sahabilerin mezarında bir Fatiha okuyup namaz kılma fırsatı bulduğumdan dolayı. Yazın akşamları gelip burada ailece oturma fırsattı da elde ediyoruz. Buraya sadece türbeden dolayı değil oturacak bir mekân olduğu içinde geliyoruz. (Kadın, öğrenci, 21).

Kutsal ziyaret yerleri ait oldukları toplumsal yaşamla içli dışlı ve orada yaşayan toplulukların tarih ve kültürüyle kaynaşmış ve bu bölgenin kimliğinin ayrılmaz bir yönünü oluşturmuştur.[39] Bellek çalışmalarında, bir topluluğun kolektif belleğinin bu grubu pozitif imajlarla donatma ve sosyal kimliği savunma işlevi olduğuna vurgu yapılır. Yani grubun kimliği zorunlu olarak bellekten geçer ve kolektif bellek kimlik inşasının zorunlu aracıdır. Bu yolla kolektif bellek grup üyelerine kim olduklarına dair öyküler sunar; grubun mevcut üyeleriyle yatay, geçmiş kuşaklarıyla da dikey bir dayanışma yaratır.[40] Halbwachs, bir inananın, kutsal bir mekâna girdiğinde, sıkça deneyimlediği bir zihin durumuyla orda karşılaşacağını ve diğer inananlarla beraber görünür bir toplulukla aynı zamanda, kendileri de önceki devirlerde aynı yerde varlıklarını sürdürmüş olan ortak bir düşünce ve hatıraları oluşturacağını bildiğini söyler. Buna göre inananlar tapınmaya adanmış yapılarda ve yerlerde periyodik olarak toplanmaya ve birbirlerine kenetlenmeye ihtiyaç duymaktadır. Halbwachs kilise ya da cami gibi mabetler ve bunlar dışında kalan kutsal mekânlarda inananların ortak zihinsel eğilim ve duyarlılığıyla karşılaştığımızı ve bu mekânların dinsel kolektif hafızanın özü ve içeriğini koruduklarını ifade eder.[41] Dolayısıyla bir aile grubunun ortak hafızası gibi dinsel bir grubun hafızasının da mekân ve nesnelerle sıkı bir irtibatı vardır. Bugünün insanını geçmişte

---

37 Connerton, *Toplumlar Nasıl Anımsar*, 25.

38 Muammer Ak, *Ziyaret Fenomeni ve Türk Popüler Dindarlığı* (İstanbul: Kriter Yayınevi, 2018), 51.

39 Ünver Günay, "Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri", 27.

40 Nuri Bilgin, *Tarih ve Kolektif Bellek* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2013), 35.

41 Halbwachs, 166, 167.

kalanla bir araya getiren, bütünleştiren mekânlar olarak türbeler tarihsel kimlikleri geleceğe taşıyarak sosyal olanın tarihsel sürekliliğine de katkı yapmış olur.[42] Hz. Süleyman Türbesinde yatan kimseler oraya gelenler için neredeyse mekânı ve dertlerini paylaştıkları bir "akraba", bir "tanıdık" gibi görülmektedir:

İki üç haftada bir gelmesem olmaz, özlüyorum çünkü. Çocukluğumuzdan beri mahallemizin bir evi gibidir (Erkek, işçi, 45).

Bir derdim olduğunda, yeni bir şey başıma geldiğinde buraya da haber vermek istiyorum sanki. Onların bereketi hürmetiyle yaşıyoruz (Kadın, işçi, 40).

M. Eliade da herhangi bir insanın kutsalın tezahür ettiği bu alanlara dâhil olabildiği ölçüde o güçten pay alabileceği inancına vurgu yapar. Avusturalya yerli kabileleri üzerinden, kutsal mekâna dâhil olma arzusunun, ekonomik şartların baskısından kaynaklanmayıp insanların bu tür yerlerden beklediklerinin, grubun uygarlığını kuran atalarla ve toprakla mistik bir birleşme halinin kalıcılığını sağlamalarına dayandığını söyler.[43] Birer anma töreni olarak da görülebilecek türbe ziyaretleri içerdiği biçimcilik ve uygulayımsallık özellikleriyle bellek destekleyici pratiklerdir. Ayrıca yenilenebilir olmaları, türbe ziyaretlerinin geçmişi yineleyerek ona şimdiki zaman olma özelliği kazandırma yoluyla da birer hafıza destekleyicisi olduğunu gösterir.[44]

3. Kadınsı Bir Dinsel Pratik Mekânı Olarak Hz. Süleyman Türbesi

Cinsiyete bağlı olarak yapılan dindarlık analizleri erkek ve kadınların dinsel eğilim, inanç ve davranışları arasında belirgin bir farklılaşma olduğunu, kadınların erkeklere oranla dindarlığı niceliksel ve niteliksel olarak daha yoğun tecrübe ettiğini göstermektedir. Cinsiyet ayırıcı sosyallleşme süreçleri ve bununla bağlantılı işbölümü, sorumluluk ve beklentilerin farklılığı kadınlarla erkeklerin manevi yönelim ve pratiklerini de farklılaştırmaktadır. Birçok çalışma kadınların dine daha yoğun biçimde yöneldiklerini, daha güçlü bir anlam ve duygusal içerik kattıklarını, kendilerini dindar olarak tanımlama düzeylerinin erkeklere oranla daha yüksek

42 Nevin Meriç, *Değişen Kentte Dini Hayat* (İstanbul, Kapı Yayınları, 2005), 102-103.

43 Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003), 356.

44 Connerton, *Toplumlar Nasıl Anımsar*, 97, 100.

olduğunu ortaya koyar.[45] Bununla paradoks oluşturacak şekilde birçok kültürde dini öğretme ve yönetme konusundaki erkeklerin güçlü belirleyiciliği kadınların, dindarlığın nispeten otorite dışında kalan duygusal ağırlıklı alanlarda daha görünür olmalarına yol açmıştır.

Türbe ziyaretlerine özellikle kadınların katılımının daha yoğun olduğu, çeşitli dileklerin yerine gelmesi için türbe ziyareti yapmanın dine uygun olduğunu düşünen kadınların erkeklere oranla epey yüksek bir orana sahip olduğu bilinmektedir.[46] Bu durum, dünyevi ihtiyaçların giderilmesi ve sıkıntılardan kurtulmak niyetiyle türbe ziyaretinde bulunmanın kadınlar açısından daha önemli olduğunu göstermektedir. Kadınların erkeklere oranla bu gayelerle türbeleri daha çok ziyaret ettikleri, konu üzerine yapılmış birçok çalışmaya da yansımıştır.[47] Bu da türbeleri kadın ağırlıklı bir dinsel deneyim alanı haline getirmektedir. Benzer bir durumun gözlendiği Hz. Süleyman türbesinde ziyaretçiler bu durumu kadınlıkla ilgili sosyal ve kültürel şartlara bağlamışlardır:

Kadınların içi çok doludur, erkekler gibi değiller erkekler çocukların arkasında oldu oldu, olmadı olmadı; ama kadınlar öyle değil çocuklarına çok düşkünler çocukları için şehre giderler, menzile giderler, ziyaretlere giderler, erkekler gitmezler, umurlarında değiller ama kadınlar her yere gider. Ben görmemişin bir erkek Allah'a yalvarmış, ama kadınlardan çok görmüşüm. Bayanların yükü çok ağır ondan çok dua ediyorlar (Çalışmıyor, 38).

Kadınların daha çok ziyarete gelme sebebi, bağlanma ihtiyacından itaat etmek ve boyun eğmek istemesinden kaynaklanıyor bana göre (Erkek, öğrenci, 22).

Kadınlar daha duygusaldır ve erkeklerin dertlerini çektiği için, kimisi kocası kimisi kardeşinin derdinden gelir (Kadın, çalışmıyor, 43).

Ama kadınlar duaya daha fazla yönelirler. Çünkü toplum içinde en fazla ezilen ve yıpranan onlardır (Kadın, öğrenci, 29).

---

45 İlkay Şahin, "Değişim Sürecindeki Bir Anadolu Kasabasında Kadın Dindarlığı: Boğazlıyan Örneği", *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, ed. Ünver Günay, Celalettin Çelik (Adana: Karahan Kitabevi, 2006), 325-330.

46 Lütfullah Elmacı, *Ziyaret Fenomeni ve Din (Kastamonu Şeyh Şaban-ı Veli Türbesi Örneğ*i) (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2017), 68-72.

47 Hüseyin İbrahim Yeğin, "Türbe Ziyaretlerinin Psiko-Sosyal Nedenleri Bağlamında Şeyh Şaban Veli Türbesi", 181.

Kadınlar dertleniyor, yükleri çok ama çözecek güçleri yok. Kocaları da tüm dertlerini onlara yüklüyorlar, kadınlar gelip iki taraf adına da dua ediyor (Kadın, çalışmıyor, 50).

Buraya genellikle kadınların daha çok gelmesinin sebebi, kadınlar daha inançlı daha duygusal oluyor, bir sıkıntıları olduğu zaman dua ettiklerinde sıkıntılarının düzeleceğine daha çok inanıyorlar. Erkekler genellikle geçim derdinde oldukları için gelmiyorlar fazla. Genellikle anne olanlar geliyor, çocukları için dua ediyorlar, çünkü anneler daha merhametli oluyorlar (Kadın, çalışmıyor, 53).

Resmi İslam'ın söylem ve mekân boyutlarında erkek ağırlıklı olması türbe, mevlit gibi geleneksel halk dinselliği alanlarında kadın katılımının yüksek olmasına yol açmıştır. Kadınların bilgiye ulaşma ve üretmede yaşadığı imkânsızlıklar onları, çoğunlukla taşıyıcısı oldukları kültürel birikimin daha baskın olduğu halk dindarlığı alanlarında daha görünür kılmaktadır:

Biz kadınların buraya daha çok ihtiyacı var ve zaten erkekler camilerde dua ediyor (Çalışmıyor, 52).

Çünkü kadınlar daha duygusal. Kadınlar sıkıntılarını muhtaç olduklarını daha çabuk belli ediyorlar (Kadın, çalışmıyor, 49).

Kadınların düşünce dünyası biraz daha farklıdır. İnançlarına biraz daha çok bağlıdırlar. Daha gelenekçidirler, ondan dolayı olabilir (Erkek, 24).

Kadınlar yapıları itibariyle hassas oldukları için daha çok dert takınırlar ve rahatlamak üzere de türbelere giderler (Erkek, öğrenci, 17).

Türbe ziyaretleri ayrıca erkeklere oranlara hareket alanları daha kısıtlı olan kadınlar için tek başına dışarı çıkmanın, doğaüstü alanla erkeklerin aracılığı olmaksızın ilişki kurmanın üstelik de diğer kadınlarla eşit şartlarla toplumsal hayata ve kutsal alana dâhil olmanın bir yolu olur:[48]

Şimdi evin sorunları hep kadının boynunda, çocuklar işi siz olunca kadınların boynunda, kadınlar ev içerisinde psikolojileri bozuluyor. O yüzden bütün yük annelerin boynunda olduğu için anneler geliyorlar. Burada kendilerini rahat hissediyorlar (Kadın, çalışmıyor, 52).

---

48 Nancy Lindisfarne, *Elhamdülillah Laikiz,* çev. Selda Somuncuoğlu (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 254-255, 263.

Kadınlar hurafelere daha çok yatkın oldukları için gidiyorlar. Ayrıca kadınlar erkeklere nazaran daha çok dert takar kafasına ve bir de piknik amaçlı geliyorlar. Erkekler de işe gittiklerinden türbelere pek gitmiyorlar (Kadın, öğrenci, 23).

Kadınlar sıkılıyorlar buraya ferahlanmak için geliyorlar (Erkek, 72).

Toplumumuzda kadınlar ailelerin yüklerini daha çok sırtlarında taşırlar ve daha çok kederlenirler. Bu nedenle kadınlar için her şeyden sığınabilecekleri, nefes alabilecekleri en güvenilir yol inançtır. Kadınlar da duanın ehemmiyetine inanır ve bunun için en güçlü yol olarak da türbelerde, Allah'ın sevgili kulları olan velilerin bulundukları yerlerde onlar için de dualar ederek Allah'ın onların hatırına kendi dualarını da kabul edeceğine inanırlar (Erkek, serbest meslek, 41).

Türbe ziyaretçilerinin büyük oranda kadınlardan oluşması erkek dindarlığına oranla kadınların dini yaşantılarının geleneksel, törensel ve büyüsel bir nitelik göstermesine bağlanabilir. Öte yandan kadınlar, kitabi din alanından dışlanmış olmalarının getirdiği bir yoksunluk hali içinde türbeleri kendi dinsel yaşantılarının bir parçası haline getirmektedirler:[49]

Kadınlar bu işe daha yatkın olduğu için daha kalabalıklar burada (Erkek, 44).

Erkeklerin iş telaşesi daha fazla. Kadın çocuğunun gelişimi onları örnek alması için gidiyor, götürüyor (Erkek, İşçi, 53).

Kadınlar daha çok derin ve duygulu yaklaştıklarından ya da anne olduklarından dolayı dilek ve ibadetleri farklı olabilir (Erkek, Serbest meslek, 47).

Çünkü erkek dertlerini içine atar, kadın ise dua ederek rahatlar; duaları, ziyaretleri uzun uzun yapar (Erkek, serbest, 55).

Kadınlar fıtrat olarak hassaslar o yüzden gelirler. Bir de böyle şeylere kadınlar daha meraklı, onlar öğretiyorlar birbirlerine. Erkekler maneviyatı göstermekten çekinirler (Erkek, işçi, 34).

Sonuç

Halk dindarlığının en yaygın gösterenlerinden biri olan türbe ziyaretleri kitabi dinselliğin geleneksel, kültürel öğelerle bir arada kendini gösterdiği senkretik bir alana denk düşer. Kitabi din alanıyla irtibatı sınırlı olan ve dini formel bir eğitim sürecinden ziyade ailevi ve kültürel

---

49 Ali Köse, Ali Ayten, *Türbeler*, 48-51.

aktarımın bir parçası olarak görerek ve duyarak edinen geniş halk kesimleri için türbeleri ziyaret dinsel hayatın önemli parçalarındandır. Kitabi din söyleminin cehalet, hurafe, batıl inançlarla dolu bir alan şeklinde eleştiri konusu yaptığı fakat çok da karşısına almadığı türbe dindarlığı geleneğin desteğinden, gizeminden ve yaygınlığından aldığı güçle Anadolu dini hayatının en önemli gösterenlerinden biri olmayı sürdürmektedir. Bunlardan biri olan Diyarbakır Hz. Süleyman Camisi bitişiğindeki sahabe kabirlerinin bulunduğu türbe uzun bir zamandan beri kutsal sayılan gün ve zamanlarda çeşitli niyetlerle ziyaret edilen mekânlardan biridir.

Diğer ziyaret yerlerine olduğu gibi Hz. Süleyman Türbesine de kısmet bulmak, iş sahibi olmak, hastalıklardan ve musibetlerden kurtulmak ve sınav başarısı arzusu ile gelenlerin oluşturduğu dinamik bir kitle var. Ayrıca türbeyi yakın zamanda yapılan çevre düzenlemesiyle şehrin en gözde gezinti ve güzel fotoğraf veren mekânlarından biri haline gelmesi ve özellikle ziyaret günlerinde etrafında kurulan mini çarşı ile bir arada düşünebiliriz. Bu yönleriyle türbeler sırf dinsel olmaktan ziyade bulundukları mekânda yaşayan insanların dâhil olduğu sosyo-ekonomik ağların da bir parçası olurlar. Türbeler bu ağ içerisinde benzer gaye ve usullerle kutsalla bağ kurmaya ve ondan dünyevi sıkıntılarından kurtulmak için istifade etmeye çalışanlardan oluşan bir cemaat kurarak sosyal düzen ve bütünleşmeye katkıda bulunur. Türbe ziyaretleri aynı zamanda mekânın ortaklarını buluşturan, onların ortak hafızalarını tazeleyerek bir aidiyet bilinci oluşturması yönüyle de toplumsal alanın güçlü bir parçası olarak görülebilir. Hz. Süleyman'a, türbeye yakın yerlerde yaşayanların daha sık gitmesi ve daha çok yakınlık duyması da türbelerin mekânın kimliği ve ortak belleği açısından nasıl önemli bir yerde durduğunu gösterir.

Kadınların kültürel kimlik ve tarihsel belleğin taşınmasındaki rolleri düşünüldüğünde diğerlerinde olduğu gibi Hz. Süleyman türbesini de kadınların daha çok ziyaret ediyor olması şaşırtıcı değildir. Gündelik sıkıntılarını çözme konusunda uygun yöntem ve araçlara sahip olmada yaşadıkları yoksunluklar, gizem ve duygusal alanlarla yakın irtibatları, dinsel bilgiye erişimde karşılaştıkları kısıtlamalar gibi cinsiyete özgü birçok tecrübe, türbeleri kadınlar için merkezi din alanına karşı kendilerine özgü dinsel alanlar haline getirmiştir. Dolayısıyla türbeler hakkında yapılan eleştirileri bir bakıma kadınların davranış ve anlayışlarını koşullandıran şartlar üzerine yapılan eleştiriler olarak düşünülebiliriz.

Kaynakça

Ak, Muammer. *Ziyaret Fenomeni ve Türk Popüler Dindarlığı*. İstanbul: Kriter Yayınevi, 2018.

Akşit, Bahattin. vd.. *Türkiye'de Dindarlık*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

Arık, Durmuş. "Kutsal Mekan ve Ziyaret Fenomeni". *Halk İnanışları El Kitabı*, ed. Durmuş Arık-Ahmet Hikmet Eroğlu. *(*Ankara: Grafiker Yayınları, 2017).

Arslan, Mustafa. *Türk Popüler Dindarlığı*. İstanbul: Dem Yayınları, 2004.

Atay, Tayfun. *Din Hayattan Çıkar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

Aydın, Mustafa. *Sistematik Din Sosyolojisi*. İstanbul: Açılım Kitap, 2014.

Bilgin, Nuri. *Tarih ve Kolektif Bellek.* İstanbul: Bağlam Yayınları, 2013.

Cadge, Wendy, "Din, Maneviyat ve Şifa: Kurumsal Bir Yaklaşım", çev. Nuran Erdoğruca Korkmaz, *Din Sosyolojisi Çağdaş Gelişmeler*, der. Peter Clarke. 369-400. Ankara: İmge Yayınları, 2012.

Connerton, Paul. *Toplumlar Nasıl Anımsar*. çev. Alâeddin Şenel. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.

Eliade, Mircea. *Kutsal ve Dindışı*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları, 1991.

Eliade, Mircea. *İmgeler ve Simgeler*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları, 1992.

Eliade, Mircea. *Dinler Tarihine Giriş*. çev. Lale Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003.

Elmacı, Lütfullah. *Ziyaret Fenomeni ve Din (Kastamonu Şeyh Şaban-ı Veli Türbesi Örneği)*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Günay, Ünver. "Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15/2 (2003), 5-36.

Günay, Ünver. "Dindarlığın Sosyolojisi", *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi.* ed. Ünver Günay-Celalettin Çelik. 1-59. Adana: Karahan Kitabevi, 2006.

Günay, Ünver. vd..*Kutsallık ve Ziyaret Fenomeni*, Antalya: Otorite Yayınları, 2015.

Halbwachs, Maurice. *Kolektif Hafıza* , çev. Banu Barış. Ankara: Heretik Yayınları, 2017.

Karacoşkun, Mustafa Doğan. "Dile Benden Ne Dilersen Türbe Ziyareti ve Dileklerine Sosyo-Psikolojik Çözümlemeler". *İslami İlimler Dergisi* 7/13, 69-121.

Kaya, Abdussamet, "Geleneksel Dini Otoritelerde Dindarlık Anlayışı (Diyarbakır Medreseleri Seydaları Örneği)". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/1(19) (Nisan 2018). 68-91.

Köse, Ali-Ayten, Ali. *Türbeler*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.

Kurt, Abdurrahman. *Din Sosyolojisi*. Bursa: Sentez Yayınları, 2014.

Lindisfarne, Nancy. *Elhamdülillah Laikiz.* çev. Selda Somuncuoğlu. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

Melek, Ali- Demir, Abdullah. *Dini Değerleriyle Diyarbakır: Peygamber Makam ve Kabirleri-Sahabe Türbe ve Kabirleri-Tarihi Cami ve Mescitler-Medreseler-Türbeler-Havralar-Kiliseler*, http://cumhuriyet.academia.edu/AbdullahDemir https://www.academia.edu/5872971/Dini_Degerleri_Ile_Diyarbakir_Historic_and_Religious_Places_in_Diyarbakir_E-Kitap. 29.01.2014.

Meriç, Nevin. *Değişen Kentte Dini Hayat*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2005.

Nora, Pierre. *Hafıza Mekânları,* çev. Mehmet Emin Özcan. Ankara : Dost Yayınları, 2006.

Özbolat, Abdullah. "Kutsallaşma Sürecine Tipolojik Bir Yaklaşım: Ziyaret Fenomeni Örneği", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* (2014), 121-138.

Özcan, Hatice. *Halkın Çoban Dede'den Beklentilerinin Psikolojik Nedenleri*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007, s. 37.

Subaşı, Necdet. *"Türk(iye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler"*, İslâmiyat 5/4 (2002), 17-40.

Subaşı, Necdet. *Gündelik Hayat ve Dinsellik,* İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Şahin, İlkay. "Değişim Sürecindeki Bir Anadolu Kasabasında Kadın Dindarlığı: Boğazlıyan Örneği", *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, ed. Ünver Günay, Celalettin Çelik. 321-345. Adana: Karahan Kitabevi, 2006,

Tekin, Mustafa. *Din Sosyolojisi,* İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.

Thompson, Ian. *Odaktaki Sosyoloji*. çev. Bekir Zakir Çoban, İstanbul: Birey Yayıncılık, 2004.

Yeğin, Hüseyin İbrahim. Türbe Ziyaretlerinin Psiko-Sosyal Nedenleri Bağlamında Şeyh Şaban Veli Türbesi. Erişim 05.03.2020. http://isamveri.org/pdfdrg/D241232/2014/2008_YEGINHI.pdf.

Yapıcı, Asım. "Dini Grup Kimliği: Kimlik ve Dini Aidiyet", *Kimlik ve Din*, ed. Abdullah Özbolat, Mustafa Macit. 41-64. Adana: Karahan Kitabevi, 2016.

Yel, Ali Murat. "Türk İslamı", *İslâmiyat* 5/4 (2002), 163-170.

TÜRKİYE'DE DİNDARLIĞIN ÖLÇÜLMESİ VE ÖLÇEK ÇALIŞMALARI

Dr. Mehmet Emin KALGI
Sınıf Öğretmeni, Ekinci İlkokulu/mehmet.emin.63.21@gmail.com
Orcid: 0000-0001-6999-5059

Giriş

Tarih boyunca insanların üzerinde en çok düşündüğü, yazıp çizdiği kavramların başında din gelir (Kirkpatrick, 2005, 1). Bu kavramı tanımlamaya çalışan filozofların, antropologların, sosyologların, psikologların, ilahiyatçıların ve eğitimcilerin yaptıkları tanımlarla bakış açılarını yansıtmışlardır (Loewenthal, 2017, 3). 1912 yılında James Leuba dinin kırk sekiz farklı tanımından bahsetmiştir. Şüphesiz ki bugün bu tanımların daha uzun bir listesini yapmak mümkündür (Batson vd., 2017, 4).

Mardin (2015, 88) din kavramını, bir toplumun normlarını düzenleyen kurallar bütünü olarak tanımlarken; Durkheim (2018, 30) bunu, bilimin ve genel olarak aklın sınırları dışında kalan bir kurgu olarak tanımlamıştır. Dinin daha çok birleştirici işlevini vurgulayan Hood vd.'lerine (2009, 19) göre din, üyelerini sosyalleştirir ve onların sapkın davranışlarını bastırma işlevini görür. Schleiermacher'a göre din, maneviyatı hissederek dine tam bağlılık göstermektir (Akt. Brown, 1946, 18-19). Thouless'a (1971, 58) göre din kavramı bireyi hastalıklara, düşmanlara ve her türlü tehlikelere karşı koruyan bir limandır ve bu limanda dindar bireyler kendilerini daha güvende hisseder. Karaca'ya (2015, 53) göre din, toplumun kendisi uğruna canını verebilecek derecede etkili bir fenomendir. Kayıklık'a (2011, 11) göre ise din, insan hayatını çeşitli şekillerde etkileyen, insan hayatında yok sayılamaz, yaygın ve etkili bir

sistemdir. Hökelekli (2013, 155) dini, inançlar sitemi; Yavuz (2013, 18), insan ruhunda inanılmaya başlandığı andan itibaren o içeriği ile birlikte yaşanan bir gerçek; Eliade (2004), sosyal bir olgu; Coşkun (2016, 81), beşeri bir fenomen olan toplum olayı olarak tanımlamıştır. Bir antropolog olan Malinowski (2000, 30), dini olağanüstü güçlere sesleniş olarak tanımlamıştır.

Yukarıdaki din tanımlarına bakıldığında, dinin tanım olarak pek çok noktada farklılaştığı görülmektedir. Hökelekli'ye (2013, 69) göre bu farklılaşma, dinin çok yönlü ve karmaşık yapısından kaynaklanmaktadır. Kayıklık (2009, 37) ise bu tanım farklılıklarının sebebi; inanan bireyin, inandığı varlık ve inanç-varlık ilişkisi bağlamında yaşanılan zaman, zemin ve kültüre göre farklılıklar göstermesinden kaynaklanmaktadır. Hood vd. (2009, 7-8) ise dinin daha çok deneyimlere, toplumsal geleneklere, göreneklere ve kültürlere göre değişen bir kavram olduğu için genel-geçer bir tanımının yapılamayacağını ifade etmektedir.

Din kavramı gibi dindarlık kavramının da genel geçer bir tanımı yoktur (Yapıcı, 2006, 68; Hökelekli, 2010, 81; a.mlf, 2013, 81; Kayıklık - Kalgı, 2017b, 2). Bununla birlikte çok farklı şekillerde ortaya çıkan dindarlık kavramını tek bir faktör üzerinde tanımlamak ve tek bir faktörle ölçülebileceğini iddia etmek doğru bir yaklaşım değildir. Bu anlamda çok yönlü bir olgu olan dindarlık kavramı için geliştirilecek ölçeklerin çok boyutlu olmasına özen gösterilmesi daha sağlıklı sonuçlar elde edilmesine katkı sağlayabilir (Meadow - Kahoe, 1984, 301). Bundan dolayı hassas bir konu olan dindarlık için geliştirilecek ölçeklerin objektif, sistematik ve genel-geçer olması önemli bir konudur.

Dünyada çok sayıda din ve inanç vardır. Bu din ve inançların ortak yönleri bulunmasına rağmen her birinin kuralları ve ritüelleri bazı temel noktalarda farklı olduğu için bunları ortak bir ölçekle ölçmenin zor hatta imkânsız olduğunu söylemek de yanlış olmayacaktır. Bu durum, alandaki bilim insanlarını farklı din ve inançlar için farklı ölçekleri geliştirmeye sevk etmiştir (Altunsu-Sönmez, 2016, 573). Çok yönlü bir fenomen olan dindarlık kavramı için geliştirilen ve geliştirilecek ölçeklerin kendi içinde bazı zorlukları vardır. Bunlar:

a. Dindarlık kavramının ölçütlerini belirlenmesi zorluğu: Alanyazın taramasında birçok dindarlık tanımı olduğu görülmektedir (Kalgı, 2020, 6). Yapılan bu tanımların farklılık arz etmesi farklı dinî inanç ve yapılarının olması ve bu dinî inanç ve yapıların bireylerin veya toplumların

üzerinde farklı tezahür etmesinden kaynaklı olduğu düşünülmektedir (Hill, 2015/2, 317). Durum bu olunca dindarlık kavramının ölçütlerini belirlemek zorlaştığı gibi bir kişinin veya toplumun dindar olup olmadığı eğer dindarsa ne kadar dindar olduğu çıkarımını yapmak da zor olacaktır.

b. Temsil gücüne sahip örneklem seçimi zorluğu: Sosyal bilimler ile ilgili yapılan çalışmalarda genellikle ulaşılması kolay örneklemler (genellikle ortaöğretim ve üniversite öğrencilerinin seçilmesi gibi) seçilmektedir. Bu durum, geliştirilen dindarlık ölçekleri ile bazı sosyo-demografik özelliklere sahip örneklemlerden veri alınması sağlıklı sonuçlar vermemektedir. Bunun için örneklem seçiminde evreni temsil etme düzeyi yüksek olan farklı sosyo-demografik özelliklere sahip deneklerin seçilmesi ölçme araçlarını daha genel-geçer ve kullanışlı yapacağı ifade edilebilir. Bununla birlikte araştırmacı, çalışmasını hedef kitlenin sosyo-kültürel ve dinî yapılarını göz önünde bulundurarak planlamalı ve çalışmasına birtakım sorularla başlamalıdır (Yapıcı, 2004, 89-90).

c. Dindarlık ölçeklerinin boyutlara ayırma ve boyutların sayısını belirleme zorluğu: Araştırmacılar, çok yönlü bir kavram olan dindarlığı faktörleştirirken bunu kaç faktöre ayıracağı ve bu faktörlerin neye göre belirleyeceği, nasıl isimlendirileceği, bunun ölçütünün ne olacağını tespit etmelidir. Örneğin; Kayıklık'ın (2003) geliştirdiği ve Kayıklık ve Kalgı'nın (2017a) revize ettiği "Dinsel Yaşayış Ölçeği" inanç, ahlak ve ibadet faktörlerinden oluşmaktadır. Bu ölçek, bir kişinin dini inanç, ahlak ve ibadet bağlamında ne kadar dindar olduğunu ölçmeye yönelik geliştirilmiştir. Bu ölçekte bir kişinin dindar olup olmadığını belirlenen ölçütlere göre tespit edilmesi mümkün, fakat dinin o kişinin üzerinde bireysel ve sosyal etkilerinin olup olmadığını varsa ne düzeyde olduğunu tespit etmek zordur. Kaldı ki inanç ahlak ve ibadet faktörleri bile bu faktörlerin ölçülmesinde ne kadar etkili olduğu alanında uzman kişilerce tartışılmalıdır. Çünkü, evrensel ahlak ilkeleri dışında kalan ahlak ölçütleri bile toplumların sosyo-kültürel yapılarına göre değişkenlik gösterebilmektedir.

d. Ölçek ile olgu arasındaki ilişkinin doğru kurulması zorluğu: Ölçek geliştirme çalışmalarında ne tür süreçlerin olduğu ve bu süreçlerde karşılaşacak genel problemlerin ve bu problemlerden hareketle olgu ile ölçek arasındaki ilişkiyi doğru tespit etmek gerekir (Yapıcı, 2004, 92-93). İster ölçekten olguya ister olgudan ölçeğe doğru bir yol izlensin burada dikkate alınması gereken husus, ölçek ile olgusu arasındaki ilişkinin doğru kurulması büyük önem teşkil etmektedir.

e. Ölçme aracı için yöntem belirleme ve bu yöntemleri etkili kullanma zorluğu: Ölçme aracı geliştirmek için genellikle nicel ve karma olmak üzere iki tür yöntem kullanılmaktadır. Nicel yöntem ile ilgili geliştirilen dindarlık ölçeklerinde şu süreç izlenmektedir: Öncellikle konu ile ilgili kapsamlı bir literatür taraması yapılır. Literatür taraması sonucunda araştırmacı, bazı ön bilgilere sahip olduktan sonra konu ile ilgili bir soru havuzu oluşturulur ve oluşturulan bu soru havuzu uzman görüşlerine sunulur ve uzmanlardan gelen dönüt ve eleştiriler doğrultusunda maddelerle ilgili gerekli düzeltmeler yapılır. Daha sonra bu maddeler bazı istatistiksel analizlere tabi tutulur. Analizler neticesinde ölçüt alınan sayısal değerleri (madde yük değerleri, faktör öz değerleri, döndürülmüş faktör yük değerleri vb.) yakalayamayan maddeler ölçekten çıkarılır. Gerekli görülmesi durumunda bu maddeler test-tekrar test tekniğiyle katılımcılara tekrardan uygulanır. Bu uygulama sonucunda ilgili veriler elde edildikten sonra ölçeğin geçerli ve güvenilir olduğuna karar verilir. Ölçek geliştirmek için karma araştırma yöntemlerinden keşfedici ardışık desen kullanılır. Keşfedici ardışık desen, araştırma problemini ilk önce nitel verilerle toplama ve elde edilen bu verileri analiz etme; daha sonra nitel sonuçların alınarak yeni bir veri toplama aracı geliştirilmesi için elde edilen verilerin nicel yöntemle test edilme sürecidir (Creswell, 2017, 40). Keşfedici ardışık desenle geliştirilen dindarlık ölçeklerinde şu süreç izlenmektedir: İlk önce nitel veriler toplanılır ve analiz edilir. Daha sonra keşfedilen sonuçlar üzerinden araştırmacı nicel aşamayı uygular. Bu aşamada ölçek için olası maddeler belirlenir ve bu maddeler açımlayıcı faktör analizi kullanılarak maddeler küçük bir örneklem ile ön teste tabi tutulur. Bununla birlikte ölçeğin güvenirlik analizi için iç tutarlılık katsayısına bakılır. Elde edilen bu sonuçlarından sonra ölçek maddelerinden bazıları -gerekli durumda- ölçekten atılır. Geriye kalan maddeler daha büyük bir örneklem grubu seçilir ve sonuçlara doğrulayıcı faktör analizi uygulanır (Creswell - Clark, 2015, 79; Creswell, 2016, 226-227). Ölçme aracı geliştirmek için ister nicel ister karma yöntem kullanılsın, sağlıklı bir ölçek geliştirmek için araştırmacı konu, yöntem (nicel, nitel ve karma) ve istatistik ile ilgili alanlarda yetkin olmalıdır.

Yukarıda farklı dini inanç ve yapıları ölçebilecek genel-geçer bir dindarlık ölçeğini yapmanın zorluklarından bahsedildi. Ayrıca aynı dini inanca mensup insanların dindarlık düzeylerinin ölçebilecek standart bir ölçek yapılıp yapılmayacağı problemi önümüze çıkmaktadır. Bu problem aşılamazsa aynı inanç ve kültüre mensup bir kişiye uygulanacak her

dindarlık ölçeğinin sonuçlarının objektif ve genel-geçer olduğunu ifade etmek zor olacağı söylenebilir. Bununla birlikte benzer inanca sahip insanların yaşadığı bir ülkede yapılan dindarlık çalışmalarında, o ülkenin dindarlık düzeyinin %5, %40, %80, %90 vb. oranlarla ifade edilmesi güvenilir olmadığı söylenebilir. Bize göre bu sorun bilimsel yöntemlerle cevaplanması gereken önemli sorunların başında gelmektedir. Çünkü bu soruna bilimsel cevaplar bulunamadığı takdirde bir kişinin ya da toplumun dindar olup olmadığı yargısı tamamen varsayıma dayalı olacağı yorumu yapılabilir. Kaldı ki bir kişinin ya da grubun dini inancına göre dindar olup olmadığı yargısı hangi sürelerde ifade edildiği de bir tartışma konusudur. Yani bir kişi hangi zamanlarda dindardır veya bu dindarlığı ne kadar süreyle devam etmiştir gibi sorular cevap beklemektedir. Örneğin bir kişi hem içki içiyor hem de namaz kılıyorsa bu kişi dindar olarak ifade edilebilir mi? Ya da gençlik döneminde bir kişi inançsal olarak dindardır ama yaşlılık döneminde inançtan daha çok ibadete dayalı bir dindarlık sürdürüyorsa bu kişi dindar olarak ifade edilebilir mi? Dindar ise ne düzeyde dindardır? gibi sorular da cevap bekleyen önemli sorulardır.

Dindarlığın ölçülmesi veya yeni dindarlık ölçeklerinin geliştirilmesinin zorlukları yukarıda sayılanlarla sınırlı değildir. Türkiye'de dindarlık ölçeklerinin önemli problemlerinden biri de dindarlığın inanç faktörüyle ilgidir. Türkiye'de dindarlığın inanç boyutu ile ilgili yapılan istatistiksel analizlerde normal dağılımın görülmediği tespit edilmiştir (Kayıklık - Kalgı, 2017a). Bunun için dindarlık ölçeklerinde inanç faktörü maddeleri ya ölçekten çıkarılmalı ya da sistematik olarak revize edilmeli ve ölçülebilirlik durumuna getirilmelidir.

Sonuç olarak, geliştirilen dindarlık ölçekleri dindarlığın bir yönünü ölçmeyi hedeflemektedir. Bununla birlikte ölçekleri geliştiren araştırmacılar çok iddialı bir şekilde bu işe başladığı halde literatür incelemesi yapıldığında bu ölçeklerin akademik çalışmalarda yeterince kullanılmadığı görülmektedir. Örneğin, alanyazın taramasında elde edilen sonuçlara göre Kayıklık ve Kalgı (2017a) tarafından revize edilen "Dinsel Yaşayış Ölçeği" beş (5) çalışmada, Arslan (2003, 2010) tarafından geliştirilen "Popüler Dindarlık Ölçeği" yedi (7) çalışmada, Karaşahin (2007) tarafından geliştirilen "Kırsal Dindarlık Ölçeği" üç (3) çalışmada kullanıldığı tespit edilmiştir. İlgili örnekleri çoğaltmak mümkündür. Fakat bu durum, dindarlıkla ilgili yeni ölçme araçlarının geliştirilmesine ihtiyaç olmadığı anlamına gelmemektedir. İhtiyaç duyulması halinde hem yeni dindarlık ölçekleri geliştirilebilir hem de mevcut ölçeklerin eksiklikleri tespit

edilerek bu ölçekler revize edilmelidir. Ayrıca Türkiye'de geliştirilen dindarlık ölçeklerinin uluslararası standartları yakalaması için çalışmaların uluslararası dergilerde yayınlanması hem araştırmacının hem de ölçme aracının tanınırlığını artıracağı söylenebilir.

1. Çalışmanın Amacı ve Yöntemi

Bu çalışmanın amacı, Türkiye'de dindarlığın ölçülmesi için kullanılan yöntemler ve dindarlık ölçek çalışmalarında yaşanan son gelişmeleri ele almaktır. Bu açıdan çalışmada başta dindarlık kavramı tanımlanmış sonra bu kavramın Türkiye'de nasıl algılandığı ve ölçüldüğü üzerinde durulmuştur. Teorik bilgilerden oluşan bu çalışma için kapsamlı bir literatür taraması yapılmıştır. Bu bağlamda veri tabanlarına, bilimsel dergilerde yayınlanan makalelere, konu ile ilgili kitap ve kitap bölümlerine başvurulmuştur. Dindarlığın ölçülmesi ve dindarlık ölçeklerinde yaşanan son gelişmeleri ortaya koymak amacıyla bu çalışma, başta din psikolojisi olmak üzere din sosyolojisi, psikoloji ve sosyal psikoloji gibi alanlara katkı sağlaması açısından önem arz etmektedir.

2. Türkiye'de Dindarlık Ölçekleri ile İlgili Yapılan Çalışmalar

Türkiye'de dindarlığı ölçmek için birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmaların bazıları doğrudan Türk kültür ve dini inanış yapısı göz önünde bulundurularak geliştirilmiş bazıları ise farklı dini inanışlar için geliştirilen ölçeklerin Türkçe'ye uyarlanması ile yapılmıştır. Öncellikle Türkiye'de dindarlık ölçme çalışmalarına ve geliştirilen dindarlık ölçeklerine genel hatlarıyla değinilecek, daha sonra Türkçe'ye uyarlanan dindarlık ölçekleri açıklanacaktır.

Türkiye'de dindarlığı ölçmeye yönelik ilk çalışma Tablamacıoğlu (1962) tarafından yapılmıştır. Bu çalışma bir ölçekten daha çok dindarlığı boyutlara ayırmaya yönelik yapılmıştır. Daha sonra dindarlığı ölçmeye yönelik ikinci bir çalışma Fırat (1977) tarafından yapılmıştır. Erdoğan Fırat (1977) tarafından yapılan bu dindarlık ölçme çalışması, anket maddelerinden meydana gelmektedir. Hem Tablamacıoğlu (1962) hem de Fırat'ın (1977) dindarlığı ölmeyle ilgili bu çalışmalar geçerlik ve güvenirlik analizlerinden yoksun olduğu için bilimsel anlamda içinde birçok eksiklik barındırmaktadır (Kayıklık - Kalgı, 2017a, 2).

Dindarlığı ölçmeye yönelik istatistiksel analizleri yapılmış ilk çalışma Mutlu (1989, 194-196) tarafından geliştirilen ve bir kişinin dindarlığı

ve dini değerlerle ilgili olumlu veya olumsuz olmasını sosyolojik açıdan tartışmak amacıyla geliştirdiği "Bir Dindarlık Ölçeği"dir. 4'lü likert olarak hazırlanan bu ölçek 8 olumlu 6 olumsuz olmak üzere toplam 14 maddeden oluşmakta ve olumlu maddelerin toplam puanları 0.54-0.92, olumsuz maddelerin toplam puanları ise 0.13-0.80 arasında değişmektedir. Ölçeğin iç tutarlılık katsayısı ise 0.94 olarak hesaplanmıştır.

Türkiye'de dindarlık ile ilgili istatistiksel analizlerinin yapıldığı ikinci çalışma Köktaş'a (1993) aittir. Dindarlığı inanç (14 madde), ibadet (12 madde), dinî tecrübe (duygu) (4 madde), bilgi (7 madde) ve etki boyutu (44 madde) olmak üzere 5 boyutla ölçmeyi amaçlayan Köktaş'ın (1993, 66-70) bu ölçeği, 81 sorudan oluşmakta ve sorular çoktan seçmeli, evet-hayır ve likert şeklinde oluşturulmuştur. Araştırmaya 1100 kişi katılmış olup, sadece 680 kişi üzerinden veriler alınmıştır. Fakat bu ölçek çalışmasının geçerlik ve güvenirlik analizleri olmadığından dezavantajlı bir ölçek olarak değerlenilmektedir (Onay, 2001, 443).

Uysal (1995, 264-271) İstanbul'da ikamet eden ve random yolla seçilen 439 kişinin dinî hayat ile ilgili kanaât ve tutumlarını tespit etmek amacıyla bir ölçek geliştirmiştir. İlk önce ölçek maddeleri için 45 soruluk bir anket hazırlanmış ve bu anket maddelerini, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde okuyan 25 öğrenci ve görev yapan 15 öğretim elamanı olmak üzere toplam 40 kişiye uygulanmıştır. Daha sonra katılımcıların görüş ve eleştirileri doğrultusunda 3 madde ölçekten çıkarılmış ve 42 maddeden oluşan bir ölçek ile analizlere devam edilmiştir. Yapılan faktör analiz sonuçlarına göre 16 madde iki faktöre birden yüklendiği için ölçekten çıkarılmıştır. 26 maddeden oluşan "İslamî Dindarlık Ölçeği" 4'lü likert şeklinde oluşturulmuş olup yapılan faktör analizi sonucunda ölçeğin dinin etki boyutu (8 madde), dinin inanç/iman boyutu (8 madde), dinin bilgi boyutu (3 madde), dinin ibadet/davranış boyutu (4 madde) ve ibadetin ferdî ve sosyal boyutu (3 madde) olmak üzere toplam 5 boyuttan oluştuğu ve bu faktörlerin toplam varyansının %61.3'nü açıkladığı tespit edilmiştir. Ölçeğin iç tutarlılık katsayısı ise 0.968 olarak hesaplanmıştır.

Onay (2002, 187-191), Türkiye bağlamında dinin bir kişinin hayatında ne kadar yer aldığını belirlemek amacıyla bir ölçek geliştirmiştir. Yapılan faktör analiz sonucuna göre ölçek, düşünce (8), davranış (6) ve duygu (4) boyutu olmak üzere toplam 3 faktörden ve 18 maddeden oluşmaktadır. 4'lü likert şeklinde hazırlanan "Dinî Yönelim Ölçeği", Erciyes

örneği için açıklanan toplam varyans oranı %63 ve Ankara örneği için ise açıklanan toplam varyans oranı %64'tür. Ölçeğin iç tutarlılık katsayısı ise Erciyes örneği için 0.94 ve Ankara örneği için 0.95 olarak tespit edilmiştir.

Dindarlığı ölçmeye yönelik bir diğer dindarlık ölçeği de Yapıcı'ya (2002, 112-116) aittir. Dört farklı dindarlık (muhafazakâr, liberal, dogmatik ve fanatik) türüne dayanarak geliştirilen bu ölçek, katılımcıların dini dogmatiklik düzeylerini tespit etmek amacıyla yapılmıştır. Ölçek, 16 madde ve tek faktörden oluşmaktadır. Ölçek 4'lü likert şeklinde hazırlanmış olup ölçekten alınabilecek puanlar 16 ile 64 arasında değişmektedir. Ölçek maddelerinin toplam puan korelâsyonu 0.53 ile 0.78 arasında değişmekte ve bu maddeler, toplam varyansın %42.90'ını açıklamaktadır.

Bir başka ölçek çalışması da Arslan (2003, 97-109), tarafından yapılmıştır. Açımlayıcı faktör analizine göre ölçek, tek faktörden ve 12 maddeden oluşmaktadır. Bununla birlikte "Popüler Dindarlık Ölçeği", 4'lü likert şeklinde oluşturulmuştur. Ölçek maddelerin faktör yük değerleri 0.46 ile 0.75, madde toplam varyans ortalama değerleri ise 0.58 ile 0.72 arasında değişmektedir. Ölçeğin iç tutarlılık katsayısı ise 0.85 olarak hesaplanmıştır.

Yapıcı (2006, 77-80), üniversite öğrencilerinin dindarlığın etkisini nasıl ve ne kadar hissettiklerini belirlemek amacıyla "Dinin Etkisini Hissetme Ölçeği"ni geliştirmiştir. Ölçek çalışmasının verileri, Çukurova Üniversitesinin çeşitli fakültelerinde eğitim-öğretim gören 840 öğrenci üzerinden alınmıştır. Ölçek 17 maddeden ve tek faktörden oluşmaktadır. Ölçek maddelerinin derecelendirme sistemine bakıldığında ise 4'lü likert şeklinde olduğu görülmektedir. 17 maddeden oluşan "Dinin Etkisini Hissetme Ölçeği"nden alınabilecek puanlar 17 ile 68 arasında değişmektedir. Bununla birlikte ölçek maddelerinin yük değerleri 0.58 ile 0.87 arasında değişmektedir. Ölçeğin güvenirliği için iç tutarlılık katsayısına bakılmış ve bu katsayı 0.95 olarak hesaplanmıştır.

"Dine Normatif ve Popüler Yaklaşım: Bir Dini Yönelim Ölçeği Denemesi" adıyla Coştu (2009, 129-137), bir dindarlık ölçeği geliştirmiştir. Bu ölçeğin verileri, basit tesadüfi yöntemle seçilen yaşları 14 ve üzeri olan 917 genç/ergen ve yetişkin olan kişilerden alınmıştır. Ölçek 5'li likert olarak hazırlanmıştır. Ölçek için önce 60 maddelik bir soru havuzu oluşturulmuş ve ölçeğin kapsam geçerliliğini tespit etmek amacıyla uzman görüşlerine başvurulmuştur. Daha sonra uzman görüşleri doğrultusunda

15 madde ölçekten çıkarılmış 45 madde ile analizlere devam edilmiştir. Taslak halindeki bu 45 madde önce pilot uygulamayla test edilmiş sonra katılımcılardan önemli bir eleştiri ve düzeltme önerisi gelmediği için 45 maddelik taslak aynen korunmuştur. Daha sonra yapılan faktör analizinde 8 maddenin yük değerleri 0.40'ın altında olduğu için ölçekten çıkarılmıştır. Ölçek, "Popüler Tarzı Dinî Yönelim (7 madde)" ve "Normatif Tarzı Dinî Yönelim (30 madde)" olmak üzere 2 alt faktörden meydana gelmektedir. "Popüler Tarzı Dinî Yönelim" faktörü maddelerinin yük değerleri 0.45 ile 0.57, "Normatif Tarzı Dinî Yönelim" faktörü maddelerinin yük değerleri 0.41 ile 0.72 ve tüm ölçeğin madde-toplam puan korelasyonu katsayıları ise 0.51 ile 0.63 arasında değişmektedir. Ölçeğin güvenirliğini belirlemek amacıyla Cronbach Alpha değeri hesaplanmış ve bu değerin 0.87 olduğu görülmüştür.

Bazı sosyal bilim alanlarında (din psikolojisi, din sosyolojisi gibi) kullanılmak amacıyla bir dindarlık ölçeğini de Ok (2011, 537-543) geliştirmiştir. Ölçek, iki farklı örneklemden elde edilen verilerle geliştirilmiştir. Ölçek; duygu (2 madde), ilişki (2 madde), biliş (2 madde) ve davranış (2 madde) olmak üzere 4 faktörlü ve 5'likert şeklinde oluşturulmuştur. Bu boyutlarla katılımcıların dini tutumlarını ölçmek için ilgili literatürden yararlanılmış ve ölçeğe 16 maddelik bir soru havuzu ile başlanmıştır. Ölçek için yapılan bazı analizler sonucunda her bir boyutu en iyi ölçen iki madde belirlenerek toplam 8 maddeden oluşan "Ok-Dini Tutum Ölçeği" geliştirilmiştir. Açımlayıcı faktör analizi sonucunda uygulama-1'de ölçeğin madde-toplam puan korelasyonu değerleri 0.42 ile 0.60, uygulama-2'de ölçeğin madde-toplam puan korelasyonu değerleri 0.52 ile 0.72 arasında değişmektedir. Bununla birlikte ölçeğin iç tutarlılık katsayısı uygulama-1'de 0.81 ve uygulama-2'de 0.90 olduğu görülmüştür. Ölçeğin kuramsal yapısını test etmek için doğrulayıcı faktör analizi yapılmış ve bu analiz neticesinde ölçeğin uyum indekslerinin iyi düzeyde olduğu tespit edilmiştir.

Seyhan (2015, 383-388), çocukluk dönemi hariç diğer tüm yaş dönemlerinde bulunan kişilerin dindarlıklar düzeylerini tespit etmek amacıyla bir ölçek geliştirmiştir. Araştırma, Felsefe ile Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi (DKAB) Bölümlerinde öğrenim gören 225 öğrenci ile yapılmıştır. Ölçeğin geliştirilmesi için önce detaylı bir literatür taraması yapılmış ve bu araştırma sonucunda 33 maddelik bir soru havuzu oluşturulmuştur. Ölçek 5'li likert şeklinde oluşturulmuştur. Ölçeğin kaç faktörlü olduğunu tespit

etmek amacıyla açımlayıcı faktör analizi yapılmış ve bu analiz sonucuna göre ölçeğin üç faktörlü olduğu görülmüştür. Bu faktörler: "Dinî Bilinç" (8), "Dinî Değer" (8) ve "Dinî Davranış" (5). Daha sonra ölçeğin faktör yapısını doğrulamak için doğrulayıcı faktör analizi yapılmıştır. Bu analiz sonucunda ölçeğin uyum indekslerinin iyi düzeyde olduğu görülmüştür. Ölçeğin güvenirliği için iç tutarlılık katsayısına bakılmış ve ölçeğin "Değer Boyutu"nun iç tutarlılık katsayısı 0.893, "Bilinç Boyutu"nun iç tutarlılık katsayısı 0.892 ve "Davranış Boyutu"nun iç tutarlılık katsayısı 0.888 olarak bulunmuştur. Tüm ölçeğin iç tutarlılık katsayısı ise 0.928 olarak hesaplanmıştır.

Orta yaş ve yaşlı bireylerin dindarlık düzeylerini ölçmek amacıyla bir dindarlık ölçeği de Kayıklık (2003) tarafından geliştirilmiştir. Daha sonra Kayıklık ve Kalgı (2017a, 3-11), bu ölçeği daha geniş yaş aralığındaki bireylere uygulamak amacıyla revize etmiştir. Ölçek çalışmasının verileri, 158 öğrenci üzerinden alınmıştır. Ölçek; "İnanç" (12 madde), "Ahlak" (12 madde) ve "İbadet" (12 madde) olmak üzere 3 faktörden oluşmaktadır. Ölçek maddeleri 7'li likert şeklinde oluşturulmuş olup 36 maddelik "Dinsel Yaşayış Ölçeği"nde bir kişinin alabileceği puanlar 36 ile 252 arasında değişmektedir. Yapılan bazı analizler (açımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizleri) sonucunda ölçeğin geçerli ve güvenilir olduğu görülmüştür.

Horozcu (2019, 435-444), insanların giyimi, kuşamı ve söylemleriyle dindar izlenimi veren kimselere veya toplumun, dindar kesimine yönelik algısını belirlemek amacıyla bir ölçek geliştirmiştir. 5'li likert şeklinde oluşturulan ölçeğin verileri, ön testlerin dışında iki farklı örneklem üzerinden alınmıştır. 389 yetişkin üzerinden alınan ilk çalışmanın verileri, açımlayıcı faktör analizine tabi tutulmuş olup analiz sonucunda 13 maddeli tek faktörlü bir ölçek elde edilmiştir. Daha sonra bu 13 madde, 206 yetişkine uygulanmış ve uygulama sonucunda elde edilen veriler doğrulayıcı faktör analizine tabi tutulmuştur. Bu analiz sonucunda ölçeğin X2/df değeri 1.90, RMSEA değeri 0.075, NFI değeri 0.95, NNFI değeri 0.97, CFI değeri 0.98, RMR değeri 0.052, SRMR değeri 0.048, GFI değeri 0.90 ve AGFI değeri 0.85 olarak hesaplanmıştır. Ölçeğin güvenirliğini belirlemek amacıyla iç tutarlılık katsayısına bakılmış ve bu sayının 0.92 olduğu görülmüştür. Elde edilen bu değerlere göre, DYAÖ'nün geçerli ve güvenilir bir ölçek olduğuna karar verilmiştir.

Tablo 1: *Türkiye'de Geliştirilen Dindarlık Ölçekleri*

Yıl Yazar/Yazarlar	Ölçek Adı	Format	Boyutların Adı	Madde Sayısı
1989 Kayhan Mutlu	Bir Dindarlık Ölçeği	4'lü likert	**a-**Dindarlık	14
1993 Mehmet Emin Köktaş	Müslüman Dindarlık Ölçeği	5'li likert Çoktan seçmeli Evet-Hayır	**a-**İnanç **b-**İbadet **c-**Dinî Tecrübe (Duygu) **d-**Bilgi **e-**Etki	14 12 4 7 44
1995 Veysel Uysal	İslamî Dindarlık Ölçeği	4'lü likert	**a-**Etki **b-**İnanç/İman **c-**Bilgi **d-**İbadet/Davranış **e-**İbadetlerin Ferdî ve Sosyal	8 8 3 4 3
2002 Ahmet Onay	Dinî Yönelim Ölçeği	4'lü likert	**a-**Düşünce **b-**Davranış **c-**Duygu	8 6 4
2002 Asım Yapıcı	Dinî Dogmatizm Ölçeği	4'lü likert	**a-**Dinî Dogmatizm	16
2003 Mustafa Arslan	Popüler Dindarlık Ölçeği	4'lü likert	**a-**Popüler Dindarlık	12
2006 Asım Yapıcı	Dinin Etkisini Hissetme Ölçeği	4'lü likert	**a-**Dindarlık	17
2009 Yakup Coştu	Dinî Yönelim Ölçeği	5'li likert	**a-**Normatif Tarzı Dinî Yönelim **b-**Popüler Tarzı Dinî Yönelim	30 7
2011 Üzeyir Ok	Ok-Dinî Tutum Ölçeği	5'li likert	Duygu İlişki Biliş Davranış	2 2 2 2
2015 Beyazıt Yaşar Seyhan	Dinî Şuur Ölçeği	5'li likert	Dinî Değer Dinî Bilinç Dinî Davranış	8 8 5
2017 Hasan Kayıklık Mehmet Emin Kalgı	Dinsel Yaşayış Ölçeği	7'li likert	İnanç Ahlak İbadet	12 12 12
2019 Ümit Horcu	Dindarlara Yönelik Algı Ölçeği	5'li likert	Dindarlara Yönelik Algı	13

Kaynak: *Bu tablo'nun bir kısmı Altunsu Sönmez'den (2016, 570) alınmıştır.*

Yukarıda Türkiye'de geliştirilen dindarlık ölçekleri, genel hatlarıyla açıklanmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte bu ölçeklerin geliştirilme sürecine, araştırmanın yöntemine, analizlerine ve bulgularına değinildi. Şimdi de başka kültür ve inanışlar için geliştirilen dindarlık ölçeklerinin Türk kültürüne ve İslam'ın dinî yapısına uygun olması için Türkçe'ye uyarlanan çalışmalara değinilecektir.

Kayıklık (2000, 61-63), doktora tezinde kullanmak amacıyla daha önce Allport ve Ross (1967) tarafından geliştirilen "Dinsel Eğilim Ölçeği"ni Türkçe'ye uyarlayarak alana önemli bir katkı sağlamıştır. 4'lü likert şeklinde hazırlanmış olan bu ölçek, tek bir faktör ve 10 maddeden oluşmaktadır. Yapılan faktör analiz sonucuna göre maddelerin faktör yük değerlerinin 0.35 ile 0.73, madde-toplam korelasyonlarının ise 0.26 ile 0.59 arasında değişmektedir. Ölçeğin güvenirliği için iç tutarlılık katsayısına bakılmış ve hesaplanan bu katsayının 0.78 olduğu görülmüştür.

Aynı ölçek "Dinî Yönelim Ölçeği" adıyla Cirhinlioğlu (2006, 42-45) tarafından -kendi doktora tezinde kullanmak amacıyla- Türkçe'ye uyarlanmıştır. Orijinali 20 madde olan bu ölçek, Türk sosyo-kültürel ve inanç yapısına uygun hale getirilmesi için alanında uzman olan 3 kişinin görüşüne başvurulmuştur. Uzman görüşleri doğrultusunda bazı maddeler revize edilmiş ve ölçeğe yeni maddeler eklenerek ölçek madde sayısı 23'e çıkartılmıştır. Ölçek, orijinaline uygun olarak 5'li likert şeklinde oluşturulmuştur. Ölçeğin faktör sayısını tespit etmek amacıyla açımlayıcı faktör analizi yapılmış ve bu analiz sonucunda ölçeğin "Dışsal-Kişisel Dini Yönelim" (7 madde), İçsel Dini Yönelim" (11 Madde) ve "Dışsal-Sosyal Dini Yönelim" (5 madde) olmak üzere 3 faktörlü olduğu görülmüştür. Bununla birlikte birinci faktörün yük değerleri 0.684 ile 0.455 arasında, ikinci faktörün yük değerleri 0.767 ile 0.404 arasında ve üçüncü faktörün yük değerleri 0.648 ile 0.334 arasında değişmektedir. Ölçeğin güvenirliğini belirlemek amacıyla iç tutarlılık katsayısına bakılmış ve ölçeğin iç tutarlılık katsayısı 0.90 olarak hesaplanmıştır. Bununla birlikte ölçeğin "İçsel Dinî Yönelim" alt faktörünün iç tutarlılık katsayısı 0.90, "Dışsal-Kişisel Dinî Yönelim" alt faktörünün iç tutarlılık katsayısı 0.74 ve "Dışsal-Sosyal Dinî Yönelim" alt faktörünün iç tutarlılık katsayısı 0.60 olarak hesaplanmıştır.

Arslan (2010), daha önce Tobacyk ve Milford (1983) tarafından geliştirilen "Paranormal İnanç Ölçeği"ni Türkçe'ye uyarlamıştır. Arslan (2010, 28-37), uyarlama sürecinde Batı kültürüne ve inanışlarına ait bazı ifadeleri (iri ayak, İskoç canavarı, 13 sayısının uğursuzluğu gibi) ölçekten çıkararak İslamî (melek, cin, ahiret, şeytan, cennet, cehennem gibi) ve geleneksel

Türk inançlarına (nazar, Hızır, veli-evliyanın yardımı, keramet) uygun ifadeleri ölçeğe eklemiştir. Ölçek, 27 maddeden ve "Geleneksel Dini Paranormal İnanç" (10 madde) ile "Klasik (Dini Olmayan) Paranormal İnanç" (17 madde) olmak üzere iki alt faktörden oluşmaktadır. Klasik (dini olmayan) paranormal inanç alt faktörü de kendi içinde "Büyü" (4 madde), "Geleceği Bilme" (4 madde), "Psişik Güçlere İnanç" (3 madde), "Ruhçuluk" (2 madde), "Olağandışı Yaşam Formları" (2 madde) ve "Batıl İnanç" (2 madde) olmak üzere toplam 6 faktörden oluşmaktadır. Ölçek maddeleri; "Hiç katılmıyorum (1), Katılmıyorum (2), Katılıyorum (3) ve Kesinlikle katılıyorum (4)" biçiminde kodlanıp puanlanmaktadır. Ölçekteki maddelerin faktör yük değerleri 0.42 ile 0.86 arasında değişmektedir. Ölçeğin güvenirliği için Cronbach Alpha katsayısına bakılmış ve bu katsayının 0.85 olduğu görülmüştür. Bununla birlikte "Geleneksel Dini Paranormal İnançlar" iç tutarlılık katsayısı 0.89 ve "Klasik (Dini Olmayan) Paranormal İnançlar" ölçeğinin iç tutarlılık katsayısı ise 0.78'dir. Klasik (dini olmayan) paranormal inanç ölçeğinin alt boyutlarının iç tutarlılık katsayıları ise şöyledir: büyü 0.81, geleceği bilme 0.68, psişik güçlere inanç 0.56, ruhçuluk 0.69, olağandışı yaşam formları 0.60 ve batıl inanç 0.60'dır.

Uysal vd. (2014, 19-21, 26), Almanya'da geliştirilen "Münchner Motivasyonel Dindarlık Ölçeği'ni (MMRI)" Türkçe'ye uyarlayarak alana katkı sağlamıştır. Ölçek maddelerini oluşturan 20 soru, analize tabi tutulmuş olup, bu analizler önce 400 kişilik daha sonra da 828 kişilik bir örneklem grubu ile yapılmıştır. 400 kişilik grupta uygulanan MMRI'nın 3 faktör altında yapılandığı görülmüştür. 828 kişilik grup ile yapılan faktör analizi sonuçlarına göre ise "Güç ve Güven Kaynağı Olarak Tanrı İle İlişki Boyutu" (12 madde) ve "Prososyal ve Din-Entelektüel Sorumluluk Boyutu" (8 madde) olmak üzere 2 faktör altında yapılandığı görülmüştür. Faktör analizi sonucunda 2 maddenin belirsizlik ya da farklı anlam çağrıştırdığı için veya iki boyuta birden yüklendiği için bu 2 madde analizden çıkarılmış, 18 soruyla analizlere devam edilmiştir. Bununla birlikte ölçeği oluşturan maddelerin yük değerleri 0.372 ile 0.825 arasında değişmektedir. Elde edilen bu bilgiler ışığında ölçeğin, Türk kültürel ve dini yapısını incelemeye uygun bir özelliğe sahip olduğu tespit edilmiştir.

Worthington Jr vd. (2003) tarafından geliştirilen Akın vd. (2015, 371) tarafından Türkçe'ye uyarlanan "Dini Bağlılık Ölçeği", 10 maddeden oluşmaktadır. Bununla birlikte ölçek, "İçsel Dinî Bağlılık" (6 madde) ve "Kişilerarası Dinî Bağlılık" (4 madde) olmak üzere 2 alt faktörden meydana gelmektedir. Ölçek 6'lı likert şeklindedir ve sıklık derecesine göre "(1) Hemen hemen her zaman, (2) Çoğu zaman, (3) Bazen, (4) Nadiren, (5) Oldukça

seyrek ve (6) Hemen hemen hiçbir zaman" şıklarından birini işaretlemek suretiyle cevaplandırılmaktadır. Ölçeğin ayırt etme gücünü belirlemek için yapılan madde analizi sonucunda madde-toplam korelasyon katsayılarının 0.37 ile 0.69 arasında değiştiği görülmüştür. Ölçeğin iç tutarlılık katsayısı 0.85, "İçsel Dini Bağlılık Boyutu" için 0.65 ve "Kişilerarası Dini Bağlılık Boyutu" için 0.84 olarak hesaplanmıştır. Ölçeğin kuramsal yapısını test etmek için doğrulayıcı faktör analizi yapılmış ve bu analiz sonucunda, uyum indekslerinin (x^2= 109.33, sd= 26, RMSEA=0.093, CFI=0.94, IFI=0.94, GFI=0.94, SRMR=0.053) iyi düzeyde olduğu görülmüştür.

Tablo 2: *Türkçe'ye Uyarlanan Dindarlık Ölçekleri*

Yıl Yazar/Yazarlar	Ölçek Adı	Format	Boyutların Adı	Madde Sayısı
2000 Hasan Kayıklık	Dinsel Eğilim Ölçeği	4'lü likert	**a-**Dindarlık	10
2006 Fatma Gül Cirhinlioğlu	Dinî Yönelim Ölçeği	5'li likert	**a-**İçsel Dinî Yönelim **b-**Dışsal-Kişisel Dinî Yönelim **c-**Dışsal-Sosyal Dinî Yönelim	11 7 5
2010 Mustafa Arslan	Paranormal İnanç Ölçeği	4'lü likert	**1-Dinî Paranormal İnançlar** **a-**Geleneksel Dinî Paranormal İnanç **2-Dini Olmayan (Klasik) Paranormal İnançlar** **a-**Büyü **b-**Geleceği Bilme **c-**Psişik **d-**Ruhçuluk **e-**Olağandışı Yaşam Formları **f-**Batıl İnanç	10 4 4 3 2 2 2
2014 Veysel Uysal Şeyma Turan Zehra Işık	Motivasyonel Dindarlık Ölçeği (MMRI)	4'lü likert	**a-**Güç ve Güven Kaynağı Olarak Tanrı İle İlişki Boyutu **b-**Prososyal ve Dini-Entelektüel Sorumluluk Boyutu	12 8
2015 Ahmet Akın Yunus Altundağ Mehmet Emin Turan	Dinî Bağlılık Ölçeği	6'lı likert	**a-**İçsel Dinî Bağlılık **b-**Kişilerarası Dinî Bağlılık	6 4

Türk kültür ve inançlarına yönelik geliştirilen ve Türkçe'ye uyarlanan ölçek çalışmaları yukarıda sayılanlarla sınırlı değildir. Yaparel (1987) "Dini Partikülarizm Ölçeği"; Aydın (1995) "Dinî İnanç Envanteri";

Kaya (1998) "Dinî Tutum Ölçeği"; Karaca (2001a) "İçsel Dini Motivasyon Ölçeği"; Karaca (2001b) "Heterodoks İnanç ve Davranışlar Ölçeği"; Taş (2006) "Dindarlık Kriterleri Ölçeği"; Yıldız (2006) "Dinî Hayat Ölçeği"; Karaşahin (2007) "Kırsal Dindarlık Ölçeği"; Ercan (2009) "Müslüman Dini Yönelim Ölçeği"; Topuz (2011) "Dindarlık Tipolojilerini Belirleme Ölçeği"; Altunsu Sönmez (2012) "Dindarlık Ölçeği"; Ok (2012) " İnanç/ Dünya Görüşü Ölçeği"; Albayrak vd. (2014) " Dua Tutum Ölçeği"; Özer vd. (2015) "Dindarlık Ölçeği"; Kasapoğlu (2015) "Manevi Yönelim Ölçeği"; Sevinç vd. (2015) "Dindar ve Spiritüel Olmama (DİSOL) Ölçeği"; Çayabatmaz (2016) "İslami Dindarlık Ölçeği "; Harlak - Eskin (2018) "Dinî Yönelim Ölçeği" ve "Müslüman Dindarlık Ölçeği"; Şirin (2018) "Maneviyat Ölçeği" şeklinde daha birçok ölçek mevcuttur.

Sonuç ve Öneriler

Türkiye'de Mutlu (1989) ile başlayan dindarlık ölçeklerinin geliştirilme süreci son 10-15 yıl içinde bir artış göstermiş ve bu çalışmalar artmaya devam etmektedir. Fakat Türkiye'de geliştirilen dindarlık ölçeklerinin sayısı Batı literatürüyle (Hill, 2015/2) karşılaştırıldığında halen yolun başında olduğu ifade edilebilir.

Dindarlık sosyal bilimlerin konusudur ve sosyal bilimler de insanların içinde bulunduğu dönemlere ve sosyo-kültürel yapılarına göre değişebilmektedir. Bu anlamda yapılan dindarlık ölçekleri, geliştirildiği dönemin ve örneklemin sosyo-demografik özellikleriyle sınırlıdır. Bunun için yeni dindarlık ölçeklerini geliştirecek uzman kişilerin, toplumun sosyo-kültürel ve inanç yapısını göz önünde bulundurarak bu işe girişmeleri daha iyi neticeler almasını sağlayabilir.

Türkiye'de geliştirilen dindarlık ölçekleri incelendiğinde her bir ölçeğin amaç ve boyutlarının diğer ölçeklerden farklı olduğu görülecektir. Bu durum dindarlığın çok boyutlu bir fenomen olduğu gerçeğini ortaya koymakta ve herkes için genel-geçer bir dindarlık ölçeğinin yapılmasının zor olduğunu göstermektedir. Kaldı ki öznel alanlarından biri olan dindarlık kavramı ile ilgili belirlenen ölçütlerin neye ve kime göre olacağı sorunu ortaya çıkmaktadır. Bu öznel durum sırasında bireyler kendilerini diğer bireylerle karşılaştırarak dindar olup olmadıklarını veya dindarlarsa ne kadar dindar oldukları ile ilgili bir sonuca varmaktadır (Altunsu-Sönmez, 2016, s. 573). Bu nedenle geliştirilecek dindarlık ölçekleri için önce uygun örneklem ve yöntem belirlenmeli ve sonra ölçek geliştirme sürecinde elde edilen veriler derin analizlere tabi tutulmalıdır. Bununla

birlikte ölçek geliştirme sürecinde araştırmacı, elde ettiği verileri gözlem ve görüşme teknikleriyle desteklemelidir.

Türkiye'de bir yandan yeni dindarlık ölçekleri geliştirilirken diğer yandan farklı inanç yapıları için geliştirilen dindarlık ölçekleri Türk sosyo-kültürel ve inanç yapısına göre Türkçe'ye uyarlanmaktadır. Her ne kadar ölçek uyarlama çalışması bir gelişme olarak değerlendirilse de bu durumun eleştirel olarak irdelenmesi kanaâtindeyim. Çünkü İslam inancı dışındaki inançlar için geliştirilen dindarlık ölçeklerinin Türkçe'ye uyarlanması birçok sorunu da beraberinde getirmektedir. Bu sorunlardan birincisi, dil sorunudur. Ölçek maddelerinin veya maddelerinde geçen ifadelerin Türkçe'ye sağlıklı bir şekilde çevrilip çevrilmediği eleştirel bir bakışla ele alınmalıdır. İkincisi, ölçeğin geliştirildiği ve uyarlandığı dönemsel farklılıklarla ilgilidir. Ölçeğin geliştirildiği dönemin sosyo-ekonomik, kültürel, politik vb. koşullarla; uyarlandığı dönemin sosyo-ekonomik, kültürel, politik vb. koşulları farklı olabilmektedir. Bunun yanında ölçeğin geliştirildiği dönemin mevcut kuram ve paradigmaları ve ölçek geliştirilme sürecinde ölçüt alınan kuram ve paradigmalar; ölçeğin uyarlandığı dönemdeki geçerli kuram ve paradigmalar ve ölçeğin uyarlanma sürecinde ölçüt alınan kuram ve paradigmalar farklılaşabilmektedir. Bunun için ölçek uyarlama sürecinde araştırmacılar yukarıda sayılan koşulları dikkate almalıdır. Üçüncüsü ölçeğin geliştirildiği örneklemin sosyo-demografik yapısıyla ilgilidir. Dindarlık ölçeklerini Türkçe'ye uyarlayan araştırmacılar, ölçeğin geliştirildiği örneklemin sosyo-demografik yapısına uygun örneklem seçmesi daha sağlıklı sonuçlar almasını sağlayabilir. Dördüncüsü, ölçeğin geliştirildiği yöntem ve tekniklerle ilgilidir. Türkçe'ye uyarlanan dindarlık ölçekleri incelendiğinde genelde nicel yöntemle yapıldığı görülmektedir. Oysa hassas ve öznel bir konu olan dindarlık kavramının uyarlanması sürecinde nicel yöntemle birlikte nitel yönteminin tekniklerinden olan gözlem ve görüşme de yoğun bir şekilde kullanılmalıdır. Çünkü birkaç yöntem ve teknik birlikte kullanıldığı zaman dindarlık kavramı ile ilgili daha sağlıklı neticeler almak mümkündür. Beşincisi, ölçeğin geliştirildiği inanç yapısının İslam inanç yapısından farklı olmasıyla ilgilidir. Farklı dinî inançlar için geliştirilen dindarlık ölçeklerinden geçen bazı ifadeler dindarlığın bir ölçütü olarak kabul edilirken; bu ifadeler İslam inancı için kabul edilmeyebilir. Uyarlama çalışması yapan araştırmacılar bu soruna çözüm olarak İslam inancı dışındaki inançlara ait ifadelerin yerine İslam inancına ait ifadeler kullanarak bir veri elde etmeye çalışmaktadır. Mesela cadı kavramı, peri

kavramı 13 sayısı, yılbaşı vb. ifadeler sadece Hristiyan kültürü için bir inanç ya da dindarlık sembolü olabilmektedir. Yine Hindular için Aarti ya da Ganj nehri kutsama törenlerine katılma bir dindarlık göstergesi iken, bu durum İslam inancına mensup bireyler için eğlenceli bir faaliyet olarak ifade edilmektedir.

Sonuç olarak bu çalışmada, Türkiye'de dindarlığın ölçülmesi için kullanılan yöntemler, dindarlık ölçek çalışmalarında yaşanan son gelişmeler ve dindarlık ölçek çalışmalarının bazı eksiklerine veya sorunlarına değinilmiştir. Bu bağlamda geliştirilen ve uyarlanan dindarlık ölçeklerinin uzman araştırmacılar tarafından hem geçerlilik ve güvenirlikleri açısından tekrardan analiz edilmeli hem de hedef kitleden aldıkları verilerin ne kadar isabetli oldukları irdelenmelidir. Bununla birlikte hem ölçek geliştirme alanında hem de din psikolojisi, din sosyolojisi, psikoloji gibi bilim dallarında uzman kişilerin yeni dindarlık ölçeklerini geliştirmeleri, Türk kültürüne ve dinî inanç yapısına mensup kişilerin dindar olup olmadıklarını veya dindarlık düzeylerini tespit etme anlamında daha isabetli sonuçlar almasını sağlayabilir ve gelinen durum, Türk bilimine katkı sağlanması açısından bir gelişme olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

Akın, Ahmet vd.. "Dini Bağlılık Ölçeğinin Türkçe'ye Uyarlanması". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi 4/2* (2015), 367-375.

Albayrak, Ahmet vd.. "Dua Tutum Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi 7/34* (2014), 365-372.

Allport, Gordon W. - Ross, J. Michael. (1967). "Personal Religious Orientation and Prejudice". *Journal of Personality and Social Psychology 5* (1967), 432-433.

Altunsu Sönmez, Özlem. "Dindarlığın Ölçülebilirliği Üzerine Geliştirilen Dindarlık Ölçekleri". *SEFAD 36* (2016), 557-578.

Altunsu Sönmez, Özlem. *Dindarlık, Kendini İzleme ve Siyasal Katılım: Üniversite Öğrencileri üzerine Bir Araştırma.* Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

Arslan, Mustafa. "Paranormal İnanç Ölçeğinin Türkçe Versiyonunun Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1/2* (2010), 23-40.

Arslan, Mustafa. "Popüler Dindarlık Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlilik ve Güvenilirlik Çalışması". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 3/1* (2003), 97-116.

Aydın, Ali Rıza. *Dinî İnkarın Psiko-Sosyal Nedenleri*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.

Brown, William. *Personality and Religion.* London: University of London Press, 1946.

Cirhinlioğlu, Fatma Gül. *Üniversite Öğrencilerinde Utanç Eğilimi, Dini Yönelimler, Benlik Kurguları ve Psikolojik İyilik Hali Arasındaki İlişkiler.* Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

Coşkun, Ali. *Sosyal Değişme ve Dini Normlar: Gelenek, Modernlik ve Postmodernlik Ekseninde İslam'ın Çağdaş Yorumları Karşısında Halk (İstanbul Örneği).* İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.

Coştu, Yakup. "Dine Normatif ve Popüler Yaklaşım 'Bir Dinî Yönelim Ölçeği Denemesi'". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8/15* (2009), 119-139.

Creswell, John W. *Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*. çev. edt. Selçuk Beşir Ankara: Eğiten Kitap Yayıncılık, 2016.

Creswell, John W. *Karma Yöntem Araştırmalarına Giriş*. çev. edt. Mustafa Sözbilir. Ankara: Pegem Yayınları, 2017.

Creswell, John. W. - Clark, Vicki L. Plano. *Karma Yöntem Araştırmaları.* çev. Yüksel Dede - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Anı Yayıncılık, 2015.

Çayabatmaz, Emine. *Kur'an'ı Kerim bağlamında İslami Dindarlık Ölçeği Denemesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Durkheim, Émile. *Dini Hayatın İlkel Biçimleri.* çev. Fuat Aydın. Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2018.

Eliade, Mircea. *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu.* çev. Mehmet Aydın. Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2004.

Ercan, Nilüfer. *Evlilikte Kadına Yönelik Fiziksel Şiddete İlişkin Tutumların Yordayıcıları: Çelişik Duygulu Cinsiyetçilik, Sistemi Meşrulaştırma ve Dini Yönelim*. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Fırat, Erdoğan. *Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1977.

Harlak, Hacer - Eskin Mehmet. "Dini Yönelim ve Dindarlık Ölçeklerinin Geliştirilmesi ve Psikometrik Özelliklerinin İncelenmesi". *Yeni Symposium 56/2* (2018), 24-32.

Hill, Peter C. "Din Psikolojisi ve Maneviyat Alanlarında Ölçüm". çev. Mustafa Ulu. *Bilimname 19* (2015/2), 311-338.

Hood, Ralph W. vd.. *The Psychology of Religion.* New York: The Guilford Press, 2009.

Horozcu, Ümit. "Dindarlara Yönelik Algı Ölçeği'nin Geliştirilmesi: Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 19/2* (2019), 425-451.

Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi.* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.

Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2010.

Kalgı, Mehmet Emin. *Ortaöğretim Öğrencilerinde Dindarlık İle Kişilik Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma (Şanlıurfa Örneği).* Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Karaca, Faruk. "Din Psikolojisinde Metot Sorunu ve Bir Dindarlık Ölçeğinin Türk Toplumuna Standardizasyonu". *EKEV Akademi Dergisi 3/1* (2001a), 187-201.

Karaca, Faruk. "Heterodoks İnanç ve Davranışlar Ölçeği Üzerine Bir Deneme". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 15* (2001b), 145-168.

Karaca, Faruk. *Ölüm Psikolojisi.* İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.

Karaşahin, Hakkı. "Türkiye Kırsal Dindarlığı Üzerine Bir Pilot Araştırma (Gördes ve Çevre Köyleri Örneği)". *Dinî Araştırmalar Dergisi 10/4* (2007), 105-117.

Kasapoğlu, Figen. "Manevi Yönelim Ölçeği'nin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi 16/3 (*2015), 51-68.

Kaya, Mevlüt. *Din Eğitiminde İletişim ve Dinî Tutum.* Samsun: Etüt Yayınları, 1998.

Kayıklık, Hasan - Kalgı, Mehmet Emin. "Dinsel Yaşayış Ölçeği: Geçerlik Güvenirlik Çalışması". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 17/1* (2017a), 1-19.

Kayıklık, Hasan - Kalgı, Mehmet Emin. "Ortaöğretim Öğrencilerinin Tahripçi Davranışlarda Bulunma İle Dindarlık Düzeyleri Arasındaki İlişki". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 17/*2 (2017b), 1-18.

Kayıklık, Hasan. (2000). *Dini Yaşayış Biçimleri: Psikolojik Temelleri Açısından Bir Değerlendirme.* İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.

Kayıklık, Hasan. *Din Psikolojisi.* Adana: Karahan Yayınevi, 2011.

Kayıklık, Hasan. *Orta Yaş ve Yaşlılıkta Dinsel Eğilimler*. Adana: Baki Yayınları, 2003.

Kayıklık, Hasan. *Tasavvuf Psikolojisi.* Ankara: Akçağ Yayınları, 2009.

Kirkpatrick, Lee A. *Attachment, Evolution and The Psychology of Teligion.* New York: The Guilford Press, 2005.

Köktaş, Mehmet Emin. *Türkiye'de Dini Hayat.* İstanbul: İşaret Yayınları, 1993.

Loewenthal, Kate Miriam. *Din Psikolojisi: Kısa Bir Giriş.* çev. Mustafa Ulu. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.

Malinowski, Bronislaw. *Büyü, Bilim ve Din.* çev. Saadet Özkal. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000.

Meadow, Mary Jo - Kahoe, Richard D. *Psychology of Religion.* New York: Printed in the Unites States of America, 1984.

Mutlu, Kayhan. "Bir Dindarlık Ölçeği: Sosyolojide Yöntem Üzerine Bir Tartışma". *İslami Araştırmalar Dergisi 3/4* (1989), 194-199.

Ok, Üzeyir. "Biyografik Anlatıya Dayalı İnanç Gelişimi Biçimleri ve Nicel Ölçümler". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 12/2* (2012), 121-155.

Ok, Üzeyir. "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi 8/2* (2011), 528-549.

Onay, Ahmet. "Dindarlık Ölçme Çalışmaları: Dindarlık Ölçümünde Üç Farklı Yaklaşım ve Ölçmenin Esasları". *İslami Araştırmalar Dergisi 14/3-4* (2001), 439-449.

Onay, Ahmet. "Dinî Yönelim Ölçeği-Ölçek Geliştirmede Yöntem: Teorik Altyapı, Geçerlilik ve Güvenirlilik-". *İslâmiyât Dergisi 5/4* (2002), 181-192.

Özer, Gökhan vd.. "Concurrent Validity of Different Religiosity Scales Used in Researches of Marketing Ethics and A Proposal For A New Religiosity Scale". *Anadolu University Journal of Social Sciences 13/4* (2015), 15-28.

Sevinç, Kenan vd.. "Dindar ve Spiritüel Olmama (DİSOL) Ölçeğinin Türkçe'ye Uyarlanması". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi 6* (2015), 59-86.

Seyhan, Beyazıt Yaşar. "Dinî Şuur Ölçeği: Geçerlilik ve Güvenilirlik Çalışması". *EKEV Akademi Dergisi 19/61* (2015), 399-413.

Şirin, Turgay. "Maneviyat Ölçeği'nin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Turkish Studies 13/18* (2018), 1283-1309.

Tablamcıoğlu, Mehmet. "Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesâfeti Üzerine Bir Anket Denemesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/1* (1962), 141-151.

Taş, Kemaleddin. "Dindarlığın Kriterleri Üzerine Tipolojik Bir Araştırma". Ed. Ünver Günay - Celaleddin Çelik. 175-206. *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi.* Adana: Karahan Yayınları, 2006.

Thouless, Robert H. *An Introduction toThe Psychology of Religion.* London: Cambridge University Press, 1971.

Tobacyk, Jerome - Milford, Gary. "Belief in Paranormal Phenomena: Assessment Instrument Development and Implications for Personality Functioning". *Journal of Personality and Social Psychology, 44* (1983), 1029-1037.

Topuz, İlhan. "Dindarlık Tipolojilerini Belirleme Ölçeği: Geliştirilmesi, Geçerlilik ve Güvenirlilik Çalışması –Gazali'nin Anlayışına Göre-". *Marife 11/3* (2011), 175-189.

Uysal, Veysel vd.. "Motivasyonel Dindarlık Ölçeği (MMRI) Üzerine Bir Değerlendirme". *Journal of Islamic Research 25/1* (2014), 15-27.

Uysal, Veysel. "İslami Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Pilot Çalışma". *İslami Araştırmalar Dergisi 8* (1995), 263-271.

Worthington Jr, Everett et al.. "The Religious Commitment Inventory-10: Development, Refinement, and Validation of A Brief Scale for Research and Counseling". *Journal of Counseling Psychology 50/1* (2003), 84-96.

Yaparel, Recep. *Yirmi-Kırk Yaş Arası Kişilerde Dinî Hayat İle Psiko-Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma.* Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1987.

Yapıcı, Asım. "Din Bilimleri Alanında Yapılan Empirik Çalışmalarda Karşılaşılan Metodolojik Bir Problem: Ölçek mi Olguyu, Olgu mu Ölçeği Oluşturmakta?". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4/1* (2004), 85-118.

Yapıcı, Asım. "Dini Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/2* (2002), 75-118.

Yapıcı, Asım. "Yeni Bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi: Çukurova Üniversitesi Örneği". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6/1* (2006), 65-115.

Yavuz, Kerim. *Günümüzde İnancın Psikolojisi*. Ankara: Boğaziçi Yayınları, 2013.

Yıldız, Murat. *Ölüm Kaygısı ve Dindarlık.* İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yay, 2006.

MALEZYA'DA SİYASAL İSLAM VE MALAY TOPLUMUNUN DİNDARLAŞMA SÜRECİ

Dr. Öğr. Gör Yusuf OKTAN
Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi/oktanyusuf@gmail.com
Orcid: 0000-0002-9196-8919

1. Bağımsızlık Öncesi Malezya'da İslam ve İslamî Eğitim

Bugün Malay toplumunun içinde bulunduğu sosyal, kültürel ve dini ortamı şekillendiren unsurlar 1957 yılında Malayların İngilizlerden kazanmış oldukları bağımsızlıklarından çok daha öncesine dayanmaktadır. Müslümanlar tarafından oluşturulan din eğitimi veren medreseler, siyasi partiler ve toplumda karşılık bulan tebliğ cemaatleri Malay siyasetçilerinin daha sonradan benimseyeceği "İslamileşme" sürecinde etkili olmuştur.

1.1. Sömürge Döneminde Malezya'da İslam

Günümüz Malezya devleti İngiltere benzeri simgesel bir monarşinin bulunduğu federal bir devlettir. Bu sistemde on üç eyaletten dokuzunun başında sultanlar bulunmaktadır. Sultanlar aynı zamanda "din ve malay geleneğinin koruyucusu" olarak kabul edilir.[1] Sömürü döneminde de Sultanların halk nezdinde saygınlığı bulunmaktaydı. İngilizler Malayların dini ve kültürel hassasiyetlerinin farkındaydılar; bundan dolayı Sultanların minimal düzeyde olan yetkilerini tebaaları üzerinde kullanmalarına izin verdiler. Sultanlar halkın İslamî inançlarını yaşamalarına izin verseler

1 Mehmet Özay, "Malezya'da Din-Devlet İliskisine Kısa Bir Bakıs: Dr. Mahathir Mohamad Dönemi İslamlastırma Politikaları ve Yansımaları", Tarih Kültür ve Sanat Arastırmaları Dergisi 2/1 (2013):111.

de İslam'ı siyasi yollarla yaymada özgür değildiler. Sömürgeciler Müslümanların camide vaaz etmelerine, İslam hakkında yayın yapmalarına izin vermemekteydi. Buna rağmen Müslümanlardan bir grup Al-İmam dergisini 1906'da yayınlamaya başladı. Derginin amacı İslam'ın emir ve yasakları hususunda halkı bilinçlendirmek ve Müslüman topluluklarının problemlerine çareler sunmaktı. Bununla beraber dergi Malayları İslamî olmayan adetlere uydukları ve İslam'ın kurallarını tatbik etmediklerinden dolayı eleştirmekteydi. Dergi İngiliz sömürüsünün sonlarına doğru şeriatla yönetilen bir devlet oluşturulması için ısrar etmekteydi.[2] Bu derginin yazarlarında biri Malayların medeniyetleşmede ve bilimde başarısız olduklarından dolayı beyaz ırkın kontrolüne girdiğini söyleyerek malay krallarını ve geleneksel ulemayı pasif ve klasik olmakla eleştirmekteydi.[3]

İngilizlerin dinî ve kültürel yetkiyi sınırlı da olsa Sultanlara bırakması, İslamî kurumların teşekkülünde yeni bir süreç başlatmıştır. Malezya'nın bağımsızlık sonrası ilk başbakanı Tunku Abdul Rahman, Malayların kimliklerini korumalarını Malayların sultanlarına bağlılıklarıyla açıklamaktadır. Buna rağmen malay kimliğini muhafaza eden malay dili ve sultanların tebaası üzerinde ki etkisi zamanla yetersiz kalmış dini aidiyet ön plana çıkmıştır.[4] Böylece, bağımsızlık öncesinde sadece dini kimlik olan Malayların "Müslüman" oluşu daha sonraki süreçte etnik kimliği koruyan bir unsur haline gelerek toplumsal alanda daha da önem kazanmıştır.

1.2. İslamî Eğitim

Malezya'da bağımsızlık sonrası hızlanan İslamlaşma sürecinde 19. yy'da ki İslamî eğitim faaliyetleri önemli rol oynar. İslamî eğitimin Malezya'da ilk varlığı Malaka sultanlığı döneminde (1414-1511) kelime anlamı kulübe olan ve yerel dilde "Pondok" olarak kullanılan küçük okullarda görülür.[5] Bu dönemde geleneksel İslamî medreselerin yanında İngilizler tarafından batı tarzı eğitim veren okullar da açılmıştır. Bu durum malaylar arasında gelenekçi-yenilikçi ayrışmasına sebep olmuştur. Halk tarafından

---

2 Rahman Saodah A. - Nurullah Abu Sadat, "Islamic Awakening and its Role in Islamic Solidarity in Malaysia", American Journal of Islamic Social Sciences 29/1 (2012): 100-101.

3 Muhammad Ali "Eclecticism of Modern Islam: Islam Hadhari in Malaysia", Studia Islamika 18/1 (2011): 7

4 Özay, "Malezya'da Din-Devlet İliskisine Kısa Bir Bakıs: Dr. Mahathir Mohamad Dönemi İslamlastırma Politikaları ve Yansımaları", 107-111.

5 Abdul Hamid A.F., " Islamic Education in Malaysia", International Handbooks of Religion and Education 7 (2017):.746.

desteklenen Pondok medreseleri 19. yy.'ın sonlarından itibaren Mısır, Pakistan, Suudi Arabistan ve Hindistan'a öğrenciler göndermeye başlamıştır. Bu öğrenciler o dönemde İslam dünyasında reformist olarak öne çıkan Muhammed Abduh ve Cemaleddin Afganî gibi alimlerden etkilenmişlerdir. Buralarda eğitim görerek ülkelerine dönen öğrenciler Malezya'daki siyasi ve toplumsal dönüşümde önemli etkileri olmuştur.[6]

19. yy. sonlarında İslam dünyasında vücut bulan reformist hareketlerden Malezya'da etkilenmiştir. Böylece ülkenin uzun İslamlaşma sürecinde ortaya çıkan, yerli halk tarafından kabul edilip destek bulan gelenekselci İslam anlayışını tatbik eden "Kaum Tau" karşısında, özellikle Mısır merkezli reform hareketlerinden etkilenen, el-Ezher ve çevresinde eğitim görmüş kişilerin başlattıkları İslamî reformist haraket "Kaum Muda" yer almışıtır.[7] Malay öğrenciler 20. yy. başlarından itibaren Mısır'da eğitim görmeye başlamış, eğitimlerini tamamlayan öğrencilerin ülkelerine dönmesiyle klasik pondok tarzı okullar medreseye dönüştürülerek buralarda İslamî eğitim sistemini batı eğitim modeliyle harmanlanmış daha nizami bir sistemle eğitim verilmeye başlandı. [8]

Reformcu ekolün eğitim sistemi üzerine yapmış olduğu baskı Malay halkı arasında tepkiye neden oldu. Bu istekleri gelenekçiler olarak bilinen "Kaum Tau" ile uyuşmazken, modernist ekol "Kaum Muda" tarafından destek buldu. Modernistler Mısır'daki Müslüman reformistlerden etkilenen Müslüman öğrenci grubuydu.[9] Endonezya'da Hollandalıların, Malezya'da İngilizlerin varlığı İslami eğitimin modernizasyonun gündeme getirdi. Sultanın izniyle Kelantan'da İngilizce, Arapça ve Malayca eğitim veren aynı zamanda modernist bir okul olan Medrese-i Muhammediyye açıldı.[10] Ayrıca reformist olan gurup 1907 yılında Singapur Selingi yolunda ilk modern dini okul olan Medrese-i İkbal'i kurdular. Medrese yeni bir eğitim konseptiyle hareket ederek Arapça, dini ilimler ve İngilizce

---

6 Metin Zengin, "Bir Toplumsal Değişim Hareketi Olarak Malay Toplumunda Siyasal İslam", Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi 3 / 2 (2019): 251.

7 Özay, "Malezya'da Din-Devlet İliskisine Kısa Bir Bakıs: Dr. Mahathir Mohamad Dönemi İslamlastırma Politikaları ve Yansımaları", 113-114

8 Abdul Hamid, " Islamic Education in Malaysia", 746.

9 Ezad Azraai Jamsari - Adibah Sulaiman - Azizi Umar, "Religious Education in Malaya-Malaysia: A Lesson from the Indian Modernization", Australian Journal of Basic and Applied Sciences, 7/10 (2013): 503- 505.

10 Muhamad Ali, "Islam in Southeast Asia", Islam i Sydostasien, Jorgen Baek Simonsen (Denmark: Politikens Forlag, 2008), 12.

dersleri verildi. O dönemde Arapça öğretimi Pondok'ta yapılmaktaydı. İngilizce ise İngiliz okullarıyla sınırlıydı. Eğitim sisteminin yeni ve alışıldık olmaması Malaylar tarafından tepkilere neden olmaktaydı. Bu duruma finansal sorunlarda eklenince medrese 1908 yılında kapatıldı. 1915'de Malaka'nın Banda Kaba kentinde Hacı Ebu Bekir b. Ahmed tarafında İslamî öğretilere temerküz eden başka bir medrese açıldı. Medrese hocalarına göre İngilizce öğretilmeliydi. Zira İngilizcenin din eğitimine girmesi Malayları hem geleneksel hem de modern bilgilerle donatabilir böylece daha gelişmiş olan ülkelerle rekabet edilebilirdi. Geleneksel öğretilere sıkı sıkıya bağlı Malaka halkı, medrese eğitim sistemini reformist ve modernist addederek bu öğretilerin İslam'ın geleneksel anlayışına zarar verebileceği düşüncesiyle eleştirdiler.[11] Malay halkı tarafından kabul görmeyen bu girişimler reformist öğrencilerin ülkeye dönmesiyle daha da devam ederken bağımsızlık öncesi eğitimde süregelen bu ikili yapı, bağımsızlık sonrası devletin eğitim kurumlarını devlet çatısı altında toplama girişimini gündeme getirmiştir.[12]

2. Malezya'nın İslamîleşmesine Etki Eden Faktörler

Malay kimliğini muhafaza etmede Sultan ve malay dili yetersiz kalması üzerine, 1957'de ki bağımsızlık sonrasında dini aidiyet bu kimliği muhafaza etmede daha da öne çıkmıştır. Kozmopolit yapıya sahip Malezya'nın ülke de bulunan Hintli ve Çinli nüfusa karşı kendi kimliklerini sağlamlaştırma çabaları, liberal milliyetçi, İslamcı parti ve cemaatlerin çekişme ve eylemleri toplumsal alanda İslamlaştırmayı hızlandırdığı gibi devlet kademelerinde İslamî kurumsallaşmayı da sağlamıştır.[13] Anayasa'nın 3. Maddesinde bulunan "Devletin resmi dini İslam'dır" ifadesi zamanla hangi İslam sorularını gündeme getirmiş, şeriat sisteminin tatbikini isteyip devletin İslam devleti olmasını isteyen İslamî parti ve hareketlerin karşısında, devletin seküler haliyle İslamî bir devlet olmasına mani bir durum olmadığını söyleyenler yer almıştır. Bunun yanında anayasada bulunan "İslam" kavramı birçok mezhep ve ideolojiyi kapsayabileceğinden, Malay hükümeti ulusal güvenliklerini tehdit edebilecek yapılanma ve mezheplere karşı da önlem almaya çalışmıştır.

---

11 Jamsari – Sulaiman - Umar, "Religious Education in Malaya-Malaysia: A Lesson from the Indian Modernization", 503- 505.

12 Abdul Hamid, " Islamic Education in Malaysia", 746.

13 Zengin, "Bir Toplumsal Değişim Hareketi Olarak Malay Toplumunda Siyasal İslam", 250.

2.1. Bağımsızlığın İlk Yıllarında Malezya'da İslam

Malezya devleti devletin kurucu atası Tunku Abdul Rahman tarafından laik bir devlet olarak kuruldu. Tunku, Malezya'nın seküler bir devlet olup İslamî bir devlet olmadığını, İslam'ın formel amaçlar için devletin resmi dini olduğunu vurgulamıştır.[14] Tunku Abdul Rahman'ın "Her malay olmayanı boğmaya hazır olmadıkça, asla İslamî bir yönetim düşünmüyoruz" şeklide söylem ve İslam'ın Malezya da resmi din olduğu lakin devletin İslam devleti olmadığı tarzında ki söylemleri İslam'ın Malezya'da simgesel varlığını düşündürmüştür. Buna rağmen İslamî hareketlilik devam etmiş, sonraki Başbakan Hüseyin Onn tarafından hükümet tarafından finanse edilen Ulusal Davet ayı başlatılmıştır. 1982 yılında başbakan olan Mahathir, İslamî değerleri hükümet programlarına aşılanmaya devam ederek federal ve eyalet idari düzenlemelerinde İslamî bürokrasiyi gerçekleştirmek için uğraşmıştır.[15] Mahathir dönemi Malezya'nın İslamlaşması bakımından zirve yaptığı bir dönem olmuştur.

Bağımsızlık öncesi ve sonrası eğitimlerini Malezya dışında alan kişilerin, bağımsızlık sonrası Malezya siyasetinde etkili olacak şahıs ve liderlere etkileri büyük olmuştur. Dini eğitimlerini 1940-1960 arası Singapur ve Açe'de medrese ve dinî havzada alan malay öğrencilerin yanında, bağımsızlık öncesi devam eden Mısır el-Ezher ve Hindistan Diyobend merkezli öğrenim faaliyetleri malay öğrenciler tarafında devam etti. Geleneksel fıkıh eğitimi alan ve siyasete mesafeli duran bu kişiler bölünmeden kaçınıp lideri takip etmekteydiler. 1960-1970 yılında yabancı öğrencilere dil şartını hafifleten el-Ezher, bir çok yabancı öğrenciye kapılarını sonuna kadar açtı. Siyasi faaliyetler yasak olmasına rağmen, İhvânü'l-Müslimîn öğrenciler arasında popülerdi. Mısır'da kaldıkları süre boyunca farklı sosyal, entelektüel, politik ve kültürel kaynaklardan beslenen öğrenciler daha sonra bu fikirleri Malezya'ya taşıdılar. İslam'ı hayatın her anıyla bağlantılı bir yaşam biçimi olarak görüp, Müslümanların İslamiyet'e bütünsel olarak dönmeleri gerektiğini savundular. Artık eğitimci olan bu kişiler Malezya devlet okullarında ve eğitim kurumlarında öğretmenlik yapmaya başlayarak Malezya'nın o dönemki gençliğinin dini düşüncelerini ve fikir dünyalarını şekillendirdiler. Bir çoğu Malezya siyasetinde

---

14 Mohamed Nawab Bın Mohamed Osman, *Relıgıo-Polıtıcal Actıvısm Of Ulama In Malaysıa*, (A Thesıs Submıtted For The Degree Of Master Of Arts, Natıonal Unıversıty Of Sıngapore, 2006), 63.

15 Ahmad Fauzı Abdul Hamıd, "Polıtıcal Islam And Islamıst Polıtıcs In Malaysıa", Trends in Southeast Asia, (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies 2013), 4-8.

etkili İslamî muhalefet olan PAS (Malaysian Islamic Party)'a dahil oldu.[16] Mesela 1956 yılında PAS'ın kurucusu olan Burhanuddin bin Muhammed Nur el-Hilmi eğitimini Endonezya, Hindistan ve Mısır'daki İslam alimlerinden almıştır.[17]

2.2. Malezya'nın İslamlaşmasında Siyasi-İslamî Hareketler

Malezya'nın İslamlaşma dolayısıyla halkının dindarlaşma serüveninde siyasi parti ve İslamî hareketlerin etkisi büyüktür. Dolayısıyla Malezya'da İslamî uyanış Malay-İslamî siyasi partiler ve İslamî organizasyonlarla birlikte olduğu söylenebilir. Bu parti ve organizasyonlardan öne çıkan Malay milliyetçiliğinin ve Malay kültürünün korunmasını ilke edinen, BM (Barisan Nasional) koalisyonun kurucusu olup aynı zamanda Malezya'nın bağımsızlığından 2018 seçimlerine kadar siyasi hakimi UMNO (United Malays National Organisation) 1949 da, UMNO'nun desteklediği laik devlet projesine karşı çıkarak UMNO'dan ayrılıp Malezya'nın İslamî temeller üzerine kurulmasını hedefleyen üyeler tarafından PAS (Malaysian Islamic Party) 1951'de[18], İhvânü'l-Müslimîn'in fikirlerinden etkilenerek bu yapının devlet yönetim plan ve politikalarını temel alarak Malezya Müslüman Öğrenciler Birliği üyesi öğrencileri tarafından kurulan ve Malezya'da siyasi İslam'ın en önemli simgelerinden biri haline gelen ABIM (Muslim Youth Movement of Malaysia) 1972'de kuruldu.[19]

PAS 1951'te kurulmasından bu yana milliyetçilikten İslamî çizgiye doğru bir takım değişiklikler geçirmiştir. Eski PAS oluşumu partinin ilkelerinde değişiklik yapılmasını isteyerek, Partiyi İslam-Malay milliyetçiliği kombinesinden sadece İslam çizgisine çekmeye zorladılar. Aynı şekilde PAS liderlerinin Hz. Peygamber'i örnek alarak namaz ve diğer günlük zorunlu ibadetleri yerine getirmelerini, batı tarzı bir hayatı reddeden doğru bir Müslüman gibi hareket etmelerini istediler.[20] Malaylara göre, parti kendisini laik UMNO liderliğine alternatif olarak sundu. Dini siyasi bir hareket olan PAS'ın avantajı, PAS üyelerinin büyük çoğunluğunun Malay Müslüman olması nedeniyle, partinin ilkelerinde belirgin bir

---

16 Nawab, *Relıgıo-Polıtıcal Actıvısm Of Ulama In Malaysıa*, 48- 49.

17 Rahman - Abu Sadat, "Islamic Awakening and its Role in Islamic Solidarity in Malaysia", 104.

18 Jomo Kwame Sundaram - Ahmed Shabery Cheek, "The Politics of Malaysia's Islamic Resurgence, Third World Quarterly", Islam & Politics 10/2, (1988): 845

19 Rahman - Abu Sadat, "Islamic Awakening and its Role in Islamic Solidarity in Malaysia", 99.

20 Sundaram – Cheek, "The Politics of Malaysia's Islamic Resurgence, Third World Quarterly", 849.

şekilde dini söylemin öne çıkmasıdır.[21] PAS'a göre din sadece parti tabelasında kalmamalı, politika dahil hayatın tüm alanında olmalıydı. PAS'ın ilk liderleri daha çok geleneksel Pondak medreselerinde eğitim almış, asılları köylü toplumdan gelmekteydi. Böylece Terengganu, Kelantan, Perak, Kedah ve Perlis eyaletlerinden ciddi destek aldılar. PAS'ın İslam devleti kurmak için ideolojisi malay milliyetçiliğine bağlıydı.[22]

Şer'î hukukun tatbikini İslam devletinin en önemli unsuru olarak gören PAS, özellikle had, kısâs ve ta'zîr'in uygulanmasını istemekteydi. 93 yılında ülkede artan suç oranlarını azaltmak için Kelentan parlamentosuna içki içme, zina, hırsızlık gibi konularda hadlerin uygulanması için yasa teklifi getirdi. Tasarı Kelentan Parlamentosunda kabul edilmesine rağmen Federal hükümetin onaylamamasından dolayı yasa uygulanamadı. [23]

Pas'ın idealindeki İslam devletiyle ilgili öne çıkardığı kavramlardan biride Hilafet kurumudur. Bu makamın İslam devletinin simgesi olarak devleti yöneteceğini söyleyen PAS liderleri, halifenin bilgili, ictihâd sahibi ve aynı zamanda adil olması gerektiğine dikkat çekerek bu özellikleri ancak din alimlerinde olabileceğini vurgulamıştır. İslam devletinin şu'râ, şeriat, ulema gibi farklı özelliklerine vurgu yapan PAS, İslamî geleneği devlet temelinde yeniden yapılandırmaya çalışmıştır.[24] Bu durumda PAS'ın siyasi alanda hedefleri şu şekilde özetlenebilir:

- Malezya'da İslamî değerleri tatbik ederek İslam hukukuna dayalı bir toplum oluşturmak için mücadele etmek,

- İslam'ın gerçek öğretilerini halka yayma,

- Dini vaaz, yazı ve anlatımlarla insanları Allah'ın ve peygamberinin öğretilerine uymaya çağırmak,

- İslam'ı bir hayat tarzı haline getirerek ekonomi, politika, sosyal ve eğitim alanlarında uygulanmasını sağlamak,

- İslamî kardeşliği sağlamak, pekiştirmek ve böylece insanlar arasında birliği sağlamak,

---

21 Haris Zalkapli, "Moral Politics - Unity Government, September 16 and the Contestation of Ideas in the Malaysian Islamic party (PAS)", From the Mosque to the Ballot Box an Introduction to Political Islam in Malaysia, Sophie Lemière, (Bangkok: IRASEC, 2010): 69.

22 Sundaram – Cheek, "The Politics of Malaysia's Islamic Resurgence, Third World Quarterly", 845.

23 Nawab, Nawab, *Relıgıo-Polıtıcal Actıvısm Of Ulama In Malaysıa*, 72- 74.

24 Nawab, *Relıgıo-Polıtıcal Actıvısm Of Ulama In Malaysıa*, 72- 74

- Topluma adaleti getirerek toplumun ihyasını sağlamak,

- Kur'an'ın mesajını yaymak ve Malezya halkına dini öğretileri kendi dillerinde açıklamak,

- İslamî değerlere dayalı Malezya kültürünü oluşturmak ve ulusal kültürün inşası için mücadele etmek.[25]

PAS'ın ana davası ülkeye refah ve barış getireceğini inandığı İslam devletini kurmaktır. Bu devletin temeli Hz. Peygamber ve ashabı tarafından kurulan İslam devletine dayanmaktaydı. Bundan dolayı PAS liderleri İslamî değerleri derinlemesine bilmeli ve hayatlarında bu değerleri tatbik etmeliydiler.[26] PAS ve ABIM Seyyid Kutub'un yazılarından özellikle "Mealim fi't-Tarîk" kitabından etkilendiler. 70- 80 arası PAS bu etkiyle birlikte kendini tekrar örgütledi. Böylece siyasi hedeflerine ulaşmak için daha da radikalleşti. İnsanları sakındırmak için bazı PAS üyeleri daha da aşırıya kaçtı ve marjinalleşerek hükümeti destekleyenleri küfürle itham etti.[27] PAS kendini, özellikle Mahathir'in İslamî değerleri benimseme stratejisi karşısında yenilemeye gayret ederek 1984-1985 yıllarında kendini yeniden tanımlamak, UMNO'yu eleştirmek için müstekbirînlere (kibirliler) karşı müstezefîn (ezilenler), adalet için kötülük karşısında mücadele edenler gibi birçok kavram kullandı. Bu sıfatların kullanılmasının İslamî temelli olmasının yanı sıra güçlü bir toplumsal karşılığı ve -denilene göre- İran devrimin ideoljik önderliğini yapan Ali Şeriati'nin de güçlü bir etkisi vardı. PAS ABIM'den bağımsız olarak ortaya koyduğu, Malezya'nın kozmopolit yapısında bulunan etnik milliyetçilik sorununun İslam ile çözüm bulacağı söylemini öne çıkardı.[28] Bu sürece götüren sebep ise 1974-1982 arasında PAS'daki din adamları kanadı parti içinde etkisiz danışmanlık rolünü üstlenmiş ancak 1982 sonrasında bu kanat PAS'ın yönetici sınıfına yükselmesiyle, milliyetçi kanadı bastırılıp, İslamî ideoloji partinin merkezine çekilmiştir. [29]

Malezya'da siyasi İslam'ın en önemli simgelerinden ABIM ise, Malezya Müslüman öğrenci Ulusal Birliği'nin (PKPIM) Onuncu Genel Toplantısı sırasında 1971 yılında lanse edildi. ABIM'in liderleri hem din adamı hem

---

25 Rahman - Abu Sadat, "Islamic Awakening and its Role in Islamic Solidarity in Malaysia", 177.

26 Rahman - Abu Sadat, "Islamic Awakening and its Role in Islamic Solidarity in Malaysia", 112.

27 Rahman - Abu Sadat, "Islamic Awakening and its Role in Islamic Solidarity in Malaysia", 118.

28 Sundaram – Cheek, "The Politics of Malaysia's Islamic Resurgence, Third World Quarterly", 61-62.

29 Nawab, *Relıgıo-Polıtıcal Actıvısm Of Ulama In Malaysıa*, 64.

de entelektüel kadrodan oluşmaktaydı. Zamanla şeriat yasalarının uygulanmasını ve İslam devletinin kurulmasını istediler.[30]

1973 yılından sonra yıldızı parlayaran ABIM, bunu PAS'ın BN ile birleşmesinin Malezya siyasetinde boşluk bırakmasına, ABIM'in hiçbir siyasi partiyi desteklemeyen ilkeli duruşuna ve dini yaklaşmışındaki ılımlılığına borçluydu. Bu durum ABIM'in okullara, siyasete ve PAS'ın etkisinden arınmış bir topluma girmesine müsaade etti. ABIM İslamî bir hayat tarzının benimsenmesi sloganıyla hareket ederek, Kur'an ve Hz. Peygamber'in uygulamalarına dayanan bir toplum inşa etmeyi hedeflemektedir. Ebu'l A'lâ el-Mevdudî tarafında kurulan Cemaat-i İslamî ve Hasan el-Bennâ tarafından kurulan İhvânü'l-Müslimîn'den ideolojik olarak etkilenmiştir. Hükümeti gücü kötüye kullanma ve batılılaşma hususunda eleştirmiştir ABIM'in İslamî hefefleri arasında:

- Malezya ve komşu ülke halkları arasındaki dini aktiviteleri artırma,

- İslami prensiplere dayalı bir hayat tarzını benimseyen Müslüman bir toplum inşa etmek için mücadele etmek,

- İslami mücadeleler için inançlı bir grup oluşturmak,

- Yayınlar, dini konuşmalar, forumlar ve seminerler yoluyla topluma İslamî bilinç getirmek,

- İslami ilimlerin her alanında uzmanlaşacak araştırmacılar yetiştirmek

- Emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i anil münker yapmak vardır.

Abim toplumda olabilecek alkol, uyuşturucu, gece kulübü ve bir müslümanın hayatında ahlaki olmayan her türlü ahlaksızlıklara karşı mücadele etmekteydi. Tüm bunlara rağmen, hükümet ve ortakları ABIM'i siyasete karışmaktan ya da kendilerine rakip olarak PAS'la bir ittifaka girebilme ihtimalini uzak görmeyerek toplumda tehlikeli nasihatçiler olarak görmekteydi. Zira ABIM liderleri hükümet politikalarının kolonyal sistem ve seküler uygulamalar üzerine devam ettiğini, hükümetin din işlerini politika, ekonomi ve sosyal hayattan ayırdığını öne sürmekteydiler. Ayrıca ABIM, anayasa da bulunan, devletin resmi dininin İslam olduğu ifadesinin sembolik bir kanun olduğunu belirterek, Malezya'nın, hukukun şeriata dayandığı, ekonomide faizin yasaklandığı, vergi sisteminin yerini zekat sisteminin aldığı bir devlet olması gerektiğini savundu.

---

30 Nawab, *Relıgıo-Polıtıcal Actıvısm Of Ulama In Malaysıa*, 36.

Ayrıca İslamî bankacılık sisteminin ve İslam üniversitelerinin alternatif bir sistem olarak kurulması gerektiğini önerdi. [31]

ABIM'in siyasete atılması 1977 Kelantan siyasi kriziyle başlar. PAS'ın BN'den ayrılması üzerine yerel seçimler yapılır. ABIM bu kriz ortamında UMNO tarafından yanlış kullanılan islamî değerlerin korunması adına PAS'ı destekledi. PAS seçimlerde başarılı olamamasına rağmen ABIM seçim zamanı yapmış olduğu faaliyetlerle toplumda etkisini artırdı. 1982 seçimlerinden birkaç ay önce ABIM hiçbir siyasi partiyi desteklemediğini, fikirlerini siyaset dışında yayacağını ve PAS ile ilişkilerinin kendilerine fayda vermediğini duyurmasına rağmen, PAS ile ABIM arasında ki gerilimden faydalanan UMNO lideri Mahathir Muhammed, ABIM lideri Enver İbrahim'i UMNO'ya davet etti. 1982 yılında Enver İbrahim resmi olarak ABIM'den ayrılıp UMNO'ya katılarak 1982 seçimlerinden sonra meclis üyesi oldu. ABIM üyeleri, Enver'in UMNO'ya katılmasını "İslamileştirme" siyasetiyle yaptığını düşünmekteydiler.[32] Mahathir ise partisinde ki İslamî açığı görmüş, parti içinde yönetimi ele alınca "doğuya odaklanma" ve "İslamî değerleri özümseme" başlığında iki önemli hedefiyle UMNO'nun İslamlaşmayı özümsemede istekli olduğunu göstermiştir. Böylece UMNO yönetimi partinin İslamî imajını geliştirmeye çalıştı. Hatta bazıları öyle bir dereceye vardı ki UMNO'nun Malezya'nın en eski, dünyanın 3. İslamî partisi olduğunu dahi söyledi.[33]

Enver İbrahim, Mahathir'in desteğiyle politikada kısa zamanda başarılı oldu. Kültür, tarım, ekonomi, eğitim bakanı ve başbakan yardımcısı olarak hükümette kritik görevlerde bulundu. Hükümet içinde etken olduğu bu dönemlerde yapmış olduğu hem kurumsal şekillendirmeler hem de sosyal İslamî faaliyetlerle Malezya'nın İslamlaşmasına en büyük katkıyı sağlamıştır.[34] Politik olarak Enver faktörü, ABIM ve PAS arasındaki örtük ittifakı sona erdirerek, Mahathir'in İslamî rakiplerinin birliğini bozmuş, hükümet yanlısı basın tarafından, Enver İbrahim'in UMNO'ya

---

31 Rahman - Abu Sadat, "Islamic Awakening and its Role in Islamic Solidarity in Malaysia", 104-107; Sundaram – Cheek, "The Politics of Malaysia's Islamic Resurgence, Third World Quarterly", 845-846.

32 Ahmad Fauzı Abdul Hamid, "Patterns of State Interaction with Islamic Movements in Malaysia during the Formative Years of Islamic Resurgence", Southeast Asian Studies 44/4 (2007): 456.

33 Sundaram – Cheek, "The Politics of Malaysia's Islamic Resurgence, Third World Quarterly", 854-855.

34 Rahman - Abu Sadat, "Islamic Awakening and its Role in Islamic Solidarity in Malaysia", 111.

kazandırılması Mahathir'in muhaliflerine "en büyük siyasi darbesi" olarak görülmüştür.[35]

ABIM'in benimsemiş olduğu ve yıllardır düşündüğü Mahathir önderliğinde yapılan İslamlaştırma politikasını aslında ABIM memnuniyetle karşılamıştır. Bununla birlikte ABIM, UMNO tarafında yapılan her icraatin daha fazla içinde kalmak arzusundaydı. Bunun bir neticesi olarak ABIM üyeleri devlet kademelerinde ki görevlere gelmekteydi. Böylece Malezya'nın İslamlaşmasında ve dolayısıyla halkının dindarlaşmasında önemli adımlar sayılabilecek Malezya Uluslararası İslam Üniversitesinin açılması, İslamî bankacılık, İslamî sigorta sistemi, İslam ekonomi kalkınma fonu başta olmak üzere birçok kurum ve enstitü kuruldu. Şer'i mahkemeler kuruldu ve statüleri yükseltildi. Toplumsal hayatta malay kadınlar arasında başörtüsünün popülaritesi arttı. Helal gıda kavramı öne çıkarak bir çok yabancı yatırımcıyı çekerek büyük bir market oluştu. İslamî hareketler için arapça harflerinden oluşan javi alfabesinin kullanımı artırıldı.[36]

2.3. İslamlaşma sürecinde cemaatler ve yayılmacı ideolojiler

Malezya'nın İslamlaşma sürecinde siyasi aktörler ve ABIM dışında öne çıkan iki cemaat olmuştur. Bunlar Hindistan merkezli tebliğ cemaati ve din öğretmeni Ashaari Muhammad tarafından kurulan Dâru'l-Erkâm cemaatidir. Bunun yanında İslamlaşma sürecinde yayılmacı politika izleyen selefi ve şîi akımlarıda unutmamak gerekir.

Hindistan merkezli olan Tebliğ hareketi, İslam'ı yayma düşüncesiyle dünyanın bir çok yerine yayılmış bir yapılanmadır. 1920'de kurulan bu cemaat Hindistanlı Müslümanların etkisiyle 1950'lerde Malezya'da şekillenmeye başladı. Başlangıçta büyük Hindistan topluluklarının bulunduğu Penang, Kuala Lumpur, Singapur'dan destek alan cemaat, daha sonra özellikle kasabalar olmak üzere malay toplumunda daha da etkili oldu. 1970'li yıllardan sonra toplumda ihya düşüncesiyle daha da etkin hale gelen bu grup, kurumsal bir yapı arz etmemiştir. Her yaş grubundan üyeleri bulunan bu cemaat İslamî mesajı yaymak için Malezya içinde

---

35 Abdul Hamid, "Patterns of State Interaction with Islamic Movements in Malaysia during the Formative Years of Islamic Resurgence", 456.

36 Sundaram – Cheek, "The Politics of Malaysia's Islamic Resurgence, Third World Quarterly", 865; Ali, "Islam in Southeast Asia", 19.

ve dışında faaliyetler yapmaktadır.[37] Tebliğ cemaatine siyasete mesafeli duruşu sebebiyle genelde şüpheyle bakılmıştır.[38]

Dini vaiz Ashaari Muhammed'in liderliğinde 1968'de 12 kişi tarafından kurulan Dâru'l-Erkâm, İslamî devlet kurmak niyetiyle halka bilinçlendirecek seminerler icra edilmesi söylemleri yüzünden diğer İslamî hareketler tarafından eleştirilmiştir. Toplumu yeniden inşa niyetiyle toplumda bulunan cahiliye unsurlarını bertaraf ederek "vahyedilmiş" dinin tesisine odaklanan Dâru'l-Erkâm, kuruluş aşamasında kişisel ahlaki gelişime yoğunlaşarak Müslümanların dikkatini çekmiştir.[39] 72-78 yıllarında İslamî devlet kurmak, İslami bir toplum oluşturmakla mümkün olacağı sloganıyla çıkış yakalayan cemaat, İslamcı PAS'ın Milliyetçi ve içinde İslamî olmayan partiler bulunan iktidarla koalisyon yapmasıyla önü daha da açılarak birçok kitleye ulaştı. Dâru'l-Erkâm, PAS'ı üyelerinin manevi zayıflığından dolay eleştirerek etkili ve gerçek İslamî bir eğitim metodolojisi ortaya koyamamakla suçlamaktaydı. Bundan dolayı Dâru'l-Erkâm'a göre; 59-77 yıllarında Kelantan eyaletini yönetmiş olan PAS'ın İslamî bir yönetim modeli getirememiş olması sürpriz değildi.[40]

Hedef seçmen kitlesi aynı olduğundan dolayı Dâru'l-Erkâm'ın en büyük rakibi ABIM'di. Bundan dolayı Dâru'l-Erkâm cemaati hem ABIM'i hem de Hz. Peygamber'i doğru şekilde örnek almamaları bu durumunda imanî zaafiyete sebebiyet verdiği böylece Cemaat-i İslam'ın Pakistan'da, İhvânü'l-Müslimîn'inde orta doğuda başarısız olduğu iddiasından hareketle diğer İslamî cemaatleri de eleştirmekteydi. 1970'lerin sonuna doğru Dâru'l-Erkâm ciddi anlamda taraftar kaybetmeye başladı. Böylece strateji değiştirerek hükümeti ve iktidar ortağı UMNO'ya karşı eleştirilerini azaltmasına karşın PAS ve ABIM'e yönelik eleştirilerine devam etti. Cemaat hükümet önderleri ve devletteki din görevlileriyle görüşerek yeni bir diyalog başlattı. 1981'de Mahathir Dâru'l-Erkâm'ın İslamî bir hareket olduğunu bildirdi. İktidar tarafından yapılan bu çıkış Dâru'l-Erkâm'ın taviz vermiş olduğu düşüncesine sebep olduğundan özellikle iktidara

---

37 Esra Sözalmaz, İslam Medeniyetinin Yaşadığı Krizlere Malezyalı Müslümanlardan Tepkiler, (Yüksek lisan Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Medeniyetler İttifakı Enstitüsü, 2014), 45.

38 Sundaram – Cheek, "The Politics of Malaysia's Islamic Resurgence, Third World Quarterly", 846.

39 Sözalmaz, İslam Medeniyetinin Yaşadığı Krizlere Malezyalı Müslümanlardan Tepkiler, 46.

40 Sundaram – Cheek, "The Politics of Malaysia's Islamic Resurgence, Third World Quarterly", 847-848.

karşı İslamî bir alternatif arayanları hayal kırıklığına uğratarak Dâru'l-Erkâm'ın baştan beri yapageldiği İslamî kritik rolüne gölge düşürdü. Bu durum ABIM'e ve özellikle PAS'ın 1977'de sağ ve merkez partilerden oluşan siyasi partiler koalisyonu BN (Barisan Nasional)'den çıkarılmasından sonra PAS'a tam anlamıyla İslami muhalefet fırsatı verdi.[41] Cemaat baştan beri takip ettiği mutedil tavır daha sonra kurucusu olan Ashaari Muhammad tarafından farklı noktalara getirildiğinden 1994 yılında devlet tarafında yasaklanmıştır. Farklı ideolojileri savunması ve politik bir oluşum haline gelmesi bu yasakta temel iddialar arasındadır.[42]

İslami Cemaatlerin Malezya'nın İslamlaşma sürecine katkısı olduğu gibi, Malezya Müslümanlarının çoğunun mezhebi olan Sünniliğin karşısında yayılmacı ideolojilerinde bu sürece etkisi vardır. Bu ideolojilerden biri olan Vahhabi-Selefi düşüncenin Malezya'da ki dini-politik etkisi önemlidir. Vahabizm ve Selefilik iki farklı ideoloji olsa da, daha katı İslami yasaların uygulanması ve İslamî bir devletin oluşturulması gibi benzer dinsel-politik amaçlara sahip olmaları Malezya din adamları ve dindar öğrenciler üzerinde etki bırakmaktaydı. Hanbeli mezhebini takip edip tasavvuf karşıtı bir ideolojiye sahip bu öğrencilerin bir çoğu orta doğuda eğitim aldıktan sonra Malezya'ya dönerek PAS'a üye oldular. PAS'ın başkan yardımcısı Nashurddin Mat İsa gibi bazı isimler partide önemli makamlara geldiler. Malezya'ya geri dönen bu öğrencilerin bazıları bağımsız vaizler olarak çalışırken, birçoğu da devlet okulları, camiler ve dini kurumlarda görev aldılar. Ortadoğu'daki eğitimlerinin bir sonucu olarak, genellikle İslamî geleneği yeniden şekillendirmek ve kendileri için daha önemli bir siyasi rol oluşturmak için hükümet altyapısındaki konumlarını kullandılar. Böylece İslam geleneğinin yeniden ihya aşaması Malezya hükümetinin İslamlaştırma süreci ile güçlendirildi.[43]

Diğer taraftan Suudi Arabistan merkezli vahhabiliğin Malezya'da yayılması da Malezya dini otoritesinin endişeleri arasında olmuştur. Malezya Suudi Arabistan ile birçok alanda işbirliği yapmasına rağmen, bu durum Malezyan'ın selefi idelolojinin yayılmasına göz yumacağı anlamına gelmemektedir. Diğer taraftan Suudi Arabistan, dini aktiviteler düzenleyip, Kur'an ve İslamî kitap satışı yapmakta Malay öğrencilerin Suudi

---

41 Sundaram – Cheek, "The Politics of Malaysia's Islamic Resurgence, Third World Quarterly", 847-848.

42 Sözalmaz, İslam Medeniyetinin Yaşadığı Krizlere Malezyalı Müslümanlardan Tepkiler, 46.

43 Nawab, *Relıgıo-Polıtıcal Actıvısm Of Ulama In Malaysıa*, 52.

Arabistan'da eğitimleri için maddi destekler sunmaktaydı. Ayrıca Suudi Arabistan hükümeti Medine'ye bağlı Shah Alam'da kurulan üniversite üzerinden dini grupları burs verip eğitim yardımı yaparak desteklemektedir. Malezya dini kurumları Suud merkezli Vahhabi hareketlerini Şiilik kadar tehlikeli görmelerine karşın, Malezya –Suudi Arabistan arasındaki ilişki bozulur endişesiyle bu etkinliklere göz yumulmaktadır. Bununla birlikte Malezya fetva meclisi vahhabi ideolijinin yayılmasını ve uygulanmasını engellemeye çalışmaktadır.[44]

Malezya'da yayılmacı amacı güden ideolojilerden biri de İran merkezli Şîiliktir. İran, Birleşik Arap Emirlikleri ve Suudi Arabistan ile birlikte Malezya'nın üçüncü Batı Asya ticaret ortakları arasında yer almıştır. Malezya-İran çağdaş ilişkileri 1979'da İran Devrimi'nin çok daha öncesine dayanmaktadır. İran'da meydana gelen ani politik değişikliklerle ilgili olarak Malezya, bu yeni hükümetle ilişkilerini sürdürmeye devam etmiştir. Malezya hükümeti, Şiilik ideolojisinin Müslüman topluluklar arasındaki potansiyel yayılımını fark etmesine rağmen, kurulan ilişkileri tehlikeye atabilecek cesur bir eylemde bulunmadı. Ancak, devrim 1979'da İran'da patlak verdiğinde, o dönemin Başbakanı Tun Hüseyin Onn, İran devrimiyle ilgili herhangi bir resmi açıklama yapmadı. Devrimden 18 ay sonra Malezya Dışişleri Bakanı Tengku Ahmed Rithauddeen aracılığıyla Malezya ile İran İslam Cumhuriyeti arasındaki ilişkilerin devam edeceği açıklaması yapılarak devrimin İran'ın iç meselesi olduğu kabul edildi. Başka bir deyişle, İran Devrimi Malezya'nın İran'la ilişkilerini engellemedi.[45]

---

44 Mohd Fauzi Abu Hussin – Asmady Idris - Mohd Afandi Salleh, "Malaysia's Relations with Saudi Arabia and Iran: Juggling the Interests", SAGE, 5/1 (2018): 57. Her ne kadar vahhabi ideolojinin yayılması Malezya fetva meclisi tarafından engellenmeye çalışılsa da, Şia yayılmacılığı karşısında vahhabi-selefi ideolojinin kullanıldığı söylenebilir. Zira dini aşırılık tehdidi hakkında konuşan sosyolog Syed Farid al-Attas, "Sünni İslam'ın selefileşmesi" ulusal hükümetin 2013 yılında Şîi takipçilerini kötülemek ve şeytanlaştırmak için bir kampanya başlatmasının nedenlerinden biri olduğunu savundu. Aslında bu durum Malezya hükümetinin İngiltere'ye girişi 2013'de yasaklanan Şii karşıtı Suudi Arabistan'ın resmi Mekke'deki cami imamlarından olan Şeyh Adel el-Kalbani'nin Malezya'ya gelip görüşlerini özgür bir şekilde yaymasına neden izin verildiğini açıklamaktadır. Bkz: Mohd Faizal Musa - tan beng hui, "State-backed discrimination against Shia Muslims in Malaysia", Critical Asian Studies 49/3 (2017): 4.

45 Idris Asmady – Yusoff Remali, "Malaysia"s Contemporary Political and Economic Relations with Iran International Relations and Diplomacy", International Relations and Diplomacy, 3/2 (2015): 124.

Dünyadaki birçok Müslüman'ı büyüleyen 1979 İran devrimi özellikle Malezya gençliği arasında büyük ilgi gördü. [46] Devrim, İslam'ın kapitalizme ve komünizme gerçek bir alternatif sunabileceği düşüncesini oluşturdu. Devrimin başarısı, din adamlarına da ilham verdi. 1981 Kasım'ında PAS içindeki farklı din adamı grupları, İran devriminden ilham alarak İran devrimini ve din adamlarının başarısını desteklemek için İran'a gitti. Bu sürecin PAS üzerinde ki etkisi büyüktür. Zira, PAS Gençlik Konseyi, sadece din adamlarının Müslüman cemaatine önderlik etme yetisine sahip olduğunu ve PAS liderliğinin ancak din adamları tarafından yönetilmesi gerektiğini savunmaktaydı.[47]

Dini aşırılık ve mezhepçilik Malezya'nın karşılaştığı zorluklar arasında yer almıştır. Yetkililer bu ideolojileri eleştirerek ülkede yayılmasını engellemeye çalışmışlardır. Şiilik Malezya'da yasaklanarak, Şîi öğretilerini yayan kimseye yargı yolu açıldı. Malezya'daki Şîi mezhebi müntesipleri ideolojilerini diplomatik araçlar, evlilik, eğitim ve kültür aktarımı yoluyla yaymaktaydı. Bununla birlikte, Dini özgürlük ve bu konuda hoşgörü sahibi olarak gösterilen Malezya, özellikle mezhepçiliğe karşı aldığı önlemler oldukça savunmacı olup Sünni Şafî mezhebinin dışındaki herhangi bir ideolojiyi yaymayı tehdit olarak görmektedir. Bu bağlamda, mesela, hükümet yetkilileri Şîi müntesiplerini taciz etmeyecekleri bununla birlikte ideolojilerini yaymalarına da kesinlikle izin vermeyeceklerini açıklamışlardır. [48] Bununla birlikte Şiilik sorunu bazen siyasi muhaliflere zarar vermek için bir taktik olarak da kullanılmaktaydı. Ateşli atmosferden yararlanan içişleri bakanı Ahmad Zahid Hamidi, PAS eski başkan yardımcısı Muhammed Sabu'y Şii olmakla suçlamıştır. [49]

Malezya da ki devlet eksenli Şii karşıtlığının yasal dayanağı, çok çeşitli siyasi ve dini muhalefeti susturmak için komünizm karşıtı "Acil Durum" döneminde hayata geçirilen 1960 İç Güvenlik Yasası'nda (Internal Security Act-ISA) dayanmaktadır. ISA, sanığın "Malezya'nın ulusal güvenliğine halel getirecek" şekilde davrandığı takdirde iki yıla kadar uzatılabilecek, yargılama süresi olmayan 60 günlük bir gözaltı süresine izin

---

46 Martın Vanessa, Creatıng an Islamıc State 2. Ed. (New York: İbtauris, 2003), 191.

47 Nawab, *Relıgıo-Polıtıcal Actıvısm Of Ulama In Malaysıa*, 46.

48 Abu Hussin – Idris - Salleh, "Malaysia's Relations with Saudi Arabia and Iran: Juggling the Interests", 56-57; "Malaysian government to Shia Muslims: Keep your beliefs to yourself", erişim: 12 Ocak 2020, https://www.pri.org/stories/2013-08-22/malaysian-government-shia-muslims-keep-your-beliefs-yourself

49 Abu Hussin – Idris - Salleh, "Malaysia's Relations with Saudi Arabia and Iran: Juggling the Interests", 58.

verir.[50] Malezya Ulusal Din Konseyi fetvalarına bakınca Şîi ideolojisinin yerel Müslüman halka yayılmasını engellemek için iki karar yayınladığını görmekteyiz. İlki 1984 yılında yayınlanan kararda Malezya'da Zeydiyye ve Caferiyye mezhebi müntesiplerine izin verildi. 1984 fetvasını iptal eden 1996'da yayınlanan ikinci fetvada ise Malezya'da bütün Şîi ideolojilerin uygulanması yasaklanarak sadece Ehl-i Sünnet mezhebine izin verildi. Böylece hükümet ulusal birliği ve iç istikrarı tehdit edebilecek herhangi bir karışıklık istemediğini göstermiş oldu.[51] Bu fetvayla birlikte Şîi itikadını benimseyenlerin, ideolojilerini yaymaları ve Şîilik fikriyatını içeren elektronik veya basılı kaynakların dağıtımını yasakladı. On Şîi müntesibi 1997'de ISA tarafından tutuklandı ve diğer altı kişi Ekim 2000'de aynı kaderi yaşadı. Aralık 2010'da Selangor eyaleti şeriat cezai yasaları uyarınca aşure kutlaması nedeniyle 200 Şîi tutuklandı. Dört yıl sonra 114 Şîi, Perak İslam Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından Malezya polisinin yardımıyla tutuklandı. Malezya'nın Sünni kimliği, siyasi ve dini kurumların Şîi İslam'ı yasaklamasının temelini oluşturmaktadır. 1996 fetvası, İslam'ın resmi devlet dini olan anayasal statüsünü daraltarak bu tanımın dışında kalanların "öteki" olarak algılanmasına izin verdi. Bu durum Sünni olmayanları ulusal birlik için bir tehdit haline getirerek, dini bağlılıklarını bir iç güvenlik sorunu haline getirdi. İran ise Malezya'nın ŞÎi karşıtı politikalarını görmezden gelmektedir. Zira yaptırımlar nedeniyle Tahran, ticaret ortaklarını yabancılaştırmayı göze alamamasıyla birlikte İran'ın Malezya da 15.000 öğrencisi bulunmaktadır.[52] Son zamanlarda, özellikle Malezya hükümetinin Şia konusundaki sert tutumunun bir sonucu olarak, Kuala Lumpur-Tahran ilişkileri gerilse de, ilişkiler zarar görmemektedir.[53]

3. İslamîleşme Süreci ve İslamî Kurumlar

3.1. İslamîleşme Sürecinin Katalizörleri

Malezya'da İslami uyanış 1930'lu yılların sonuna doğru Mısır merkezli orta doğu, Kuzey Asya ve Endonezya'dan etkilenen öğrencilerin fikirlerini yayma gayretiyle başladı. Malezya'daki İslamî hareketleri etkilemiş

---

50 Middle East İnstitute, "Malaysia and its Shi'a "Problem", erişim: 25 Ocak 2020, https://www.mei.edu/publications/malaysia-and-its-shia-problem

51 Asmady – Remali, "Malaysia"s Contemporary Political and Economic Relations with Iran International Relations and Diplomacy", 130; Nawab, *Relıgıo-Polıtıcal Actıvısm Of Ulama In Malaysıa*, 46.

52 Middle East İnstitute, "Malaysia and its Shi'a "Problem".

53 Asmady – Remali, "Malaysia"s Contemporary Political and Economic Relations with Iran International Relations and Diplomacy", 127.

olan bazı düşürler Muhammed Abduh, Cemaladdin Afgani, Reşid Rıza, Hasan el-Benna, Seyyid Kutub, Ebu'l A'lâ El-Mevdudî'dir. Yazı ve düşüncesiyle etki eden Endonezyalı düşünür, yazar ve politikacılar Hamka olarak bilinen Abdul Malik Karim Amrullah, Muhammed Hatta ve Muhammed Natsir 'dır. Bu düşünür ve siyasetçiler Malezya İslamî harekat ve siyasi partileri etkilemiştir. Mesela PAS'ın 1956'da kurucusu Burhanuddin bin Muhammed Nur el-Hilmi eğitimini Endonezya, Hindistan ve Mısır'da alarak buradaki İslam alimlerinin derslerinde bulunmuştur.[54]

İslami uyanışı motive eden değişik faktörlere rağmen, onu tanımlamak için bazı belirgin özellikler kullanılabilir. Birincisi, İslam'a, siyaset ve topluma entegre olan kapsamlı bir yaşam biçimi olarak daha fazla güven duyulmaktadır. Bu kapsayıcı perspektiften bakıldığında, İslam, Müslümanlara her durumda rehberlik edebileceği düşünülmektedir. İkincisi; davet faaliyetleri Malayların siyasi kimliğini değiştirerek tüm Malezyalıların ve onların parti ilişkilerinin sosyal ve politik tarafını yeniden tanımladı. Üçüncü olarak; İslamcılığın İslamî politikalar uygulayarak toplumda samimi karşılanan itici bir gücü vardı. Son olarak, Müslüman topluma odaklanan çok sayıda İslamî hareketlerin kurulması olmuştur. Malezya bağlamında, ABIM, Dâru'l- Erkâm ve Tebliğ Cemaatî gibi hareketler, 1970'lerin ortalarında İslam'ı temsil eden etkili sesler olarak ortaya çıkmaya başladı. Bu gruplar halk nazarında davet hareketleri olarak kabul gördü. Bağımsızlık sonrası hız kazanan İslamlaşma faaliyetleri, bu hareketlerin popülaritelerini önemli ölçüde artırmıştır. Dava hareketleri arasında ABIM en büyük etkiye sahipti. Böylece ABIM'in ortaya çıkması ve halk tarafından özellikle gençler arasında karşılık bulması hem PAS'ı hem de UMNO'yu etkilmişdir.[55]

Bağımsızlık sonrası Malezya'daki İslamileşme süreci genel anlamda beşe ayrılabilir: İlk aşama 71-81 yılları arasındaki biçimlendirme aşamasıdır. Yeni ekonomi politikası (NEP) tanıtılarak ekonomik kalkınma amaçlanmış, ulusal kimlikte İslam'ın rolü çok daha fazla öne çıkmıştır. İslamî kurum ve kuruluşlarla malay Müslüman öğrencilerin yurt içi ve dışında ki İslamî öğrenim süreci İslamcılığın güçlü bir sosyalleşme gücü olduğunu kanıtlamıştır. Bu aşamada davet faaliyetleri ve tanıtım organizasyonları düzenlendi. Gençler arasında dünya görüşü ve yaşam tarzında dönüşümler görüldü. İkinci aşama 81-91 yıllarını kapsayan olgunlaşma

---

54 Rahman - Abu Sadat, "Islamic Awakening and its Role in Islamic Solidarity in Malaysia", 104.

55 Nawab, Relıgıo-Polıtıcal Actıvısm Of Ulama In Malaysıa, 36

sürecidir. Başbakan Mahathir'in siyasi üstünlüğü, sosyo-ekonomik ve siyasal tüm yönleriyle öne çıktı. Kraliyet ailesi ve yargı gibi saygın kurumlar zayıfladı. Rakip UMNO hizipleri tasfiye edildi. ABIM lideri Enver İbrahim UMNO'ya katıldı. Dâru'l-Erkâm'ın faaliyetleri yasaklandı bu da onu hükümetle etkileşime girmeye zorladı. Pragmatik aşama olarak isimlendirilebilecek üçüncü aşama 91-98 yıllarını kapsamaktadır. Bu aşamada Mahathir'in 2020 vizyonuyla tamamen gelişmiş ve sanayileşmiş bir ülke düşüncesi öne çıkar. UMNO içinde ki yapılar PAS'ın siyasi kontrolünü sürdürmesine izin verdi. ABIM'in iktidar karşısında ki uzlaşmacı duruşuyla program ve faaliyetlerine destek verildi. Dördüncü aşama 1998-2003 yıllarını kapsayan İslamcıların reforma yöneldiği aşamasıdır. Bu dönemde Malezya Başbakanı Abdullah Badawi'nin istikrarlı yönetimi ve 55. UMNO genel kurulunda on temel ilkeyle ilan ettiği, Malayların küresel dünyada rekabet güçlerini artırarak, modern bir ulus devleti olarak öne çıkmalarını hedefleyen "el-İslam el-Hadâri" kavramı tanıtılır. İslamileşmenin beşinci aşaması Mahathir'den Badawi'ye güç geçişini kapsamaktadır. 2004 seçimlerinden gelen zaferle İslamcılar kendilerini yeniden düzenleyerek, İslamî hareketler devletle ilişkilerinde uyum sağlamaya çalışmıştır.[56]

Genel olarak, Malezya'nın çok kültürlü yapısı dini canlanmayı kolaylaştırmıştır. İslam, Malezya toplumunda tehdit edici bir güç olmamış, toplumda genellikle dayanışmayı ve refahı arttırmıştır. 1970'lerin sonunda ve 1980'lerin başında kitlesel İslamlaşma süreci, Malay Müslümanları arasında İslami uyanış sürecini yeniden şekillendirmiştir. Bu nedenle, hükümetin yeni politikalar uygulama konusunda temkinli olması gerekir, zira Malay halkı uygulamaların şeriat ilkelerine uyumu hususunda bilinçlidir. Geriye dönüp bakıldığında, Malay dünyasındaki Müslüman cemaat uzun İslamîleşme sürecinde altı ana dönemden geçmiştir. Bunlar:

- Çoktanrıcılıktan İslami tek tanrılığa doğru kapsamlı bir değişim olduğunu belirten İslam'a dönüşüm dönemi,

- İslami inanç ve uygulamaları İslamiyet öncesi Malay gelenek ve değerleri ile birleştiren bağımsız Müslüman sultanlıkların dönemi,

---

56 Ahmad Fauzı Abdul Hamıd, "Islamist Realignments and the Rebranding of the Muslim Youth Movement of Malaysia", Contemporary Southeast Asia 30/2 (2008): 217-222.

- Dini inanç ve uygulamaları İslamî olmayan birikimlerden, batıl inançlardan ve sapkın mistisizmden arındırmayı amaçlayan reformist hareketlerin ortaya çıkışı,

- Yabancı sömürgecilere ve Avrupa emperyalizmine karşı mücadele,

- Bağımsızlık sonrası reformist Müslümanlar ile laik-politik güçler arasındaki ideolojik ve politik mücadele,

- 1979 sonrası İran'daki İslam devrimi, Malezya'daki çeşitli İslami hareketlerin siyasi oluşumları etkilediği dönem.[57]

Malezya'da İslamlaşma süreciyle birlikte öne çıkan politikalardan biri de siyasal islamdır. Siyasal İslam'ın Malezya'da üç ana faktör üzere yükselişi durumunda tesadüfi bir durum söz konusu değildir. Birincisi UMNO ve PAS Malay oyu için siyasi rekabet ederken, iki parti de İslam'ı seçim desteği almak için etkili siyasi bir araç olarak görmekteydi. Böylece 'Malay oyu' 'İslami oy' oldu. Her iki taraf da, Malezya'nın kozmopolit toplumuna rağmen, İslam yorumunda daha da koyulaşarak en 'İslam' olmak için yarıştı. "İslami oy"'un bu kadar güçlü olmasının temel nedeni, tüm etnik Malayların Müslüman olmalarını gerektiren anayasal kanunuydu. İkincisi; UMNO'nun İslam'ı devlet mekanizmasında bürokratlaştırmasıydı. Böylece Başbakan Mahathir'in başkanlık ofisinde Malezya İslami Kalkınma Dairesi (JAKIM) kuruldu. Devlet okullarında İslamî teolojisinin öğretimi JAKIM'in kademeli bir devrimiydi. Üçüncüsü, 1979 İran Devrimi'nden sonra Malezya, İslam dünyasının geri kalanı gibi "İslamî canlanmaya" yöneldi. Suudi Arabistan, gelişmekte olan Müslüman dünyasında çok sayıda kurum ve kuruluşu fonlayıp cömert burslar dağıtarak binlerce Müslüman öğrencinin Suudi Arabistan'da öğrenim görmelerini sağladı. Amacı İran'a karşı koymak ve Vahhabî ideolojiye teşvik etmekti. Böylece Malezya'daki binlerce genç, Vahhabilğin / Selefiliğin katı ideolojisiye tanışmış oldu. Daha sonra bu öğrencilerin çoğu din öğretmeni oldu bazısı da kendi Tahfiz okullarını kurarak fikirlerini Malezya içindeki genç Malay Müslümanlara yaydı. [58]

Başbakan Mahathir'in icraatları, iç ve dış faktörlerin yol açtığı genel İslamlaştırma sürecinin politikadaki yansıması olarak dikkat çekmektedir.

---

57 Rahman - Abu Sadat, "Islamic Awakening and its Role in Islamic Solidarity in Malaysia", 117.

58 Lowy Institute, "New' Malaysıa: Four Key Challenges In The Near Term", erişim: 2 Şubat 2020, https://www.lowyinstitute.org/publications/new-malaysia-four-key-challenges-near-term#_ednref38.

Mahathir yönetimi dini alanın şekillendirilmesinde önemli icraatlar yapmıştır. Aslında bu icraatların başında Mahathir'in ABIM'in kurucusu bilgili ve karizmatik kişiliğiyle öne çıkan ve göreve geldikten sonra devlete İslamlaşma yolunda sıçrama sağlatacak Enver İbrahim'i UMNO saflarına katması gelmektedir. Özay'ın ifade ettiği gibi Malezya içindeki İslamî uyanış ve irşad çalışmalarının Mahathir'in başbakanlığı dönemine gelmesi tarihi bir tesadüf olsa da bunu fırsata dönüştürerek İslamlaşma yolunda önemli başarılara imza atması onun siyasal zekasının bir sonucudur.[59] İslamlaşma Paradoksu ve din alimlerinin öne çıkması, Mahathir Muhammed'in 1981 yılında başbakanlık makamına yükselmesi, dinamik yeni bir İslamlaşma stratejisini müjdeledi. Seleflerinin aksine, özellikle İslam'ı siyasi bir strateji olarak kullanma konusunda isteksiz olan Tunku Abdul Rahman'ın aksine, Mahathir İslam'ın Malezya kamu yaşamındaki öneminden bahsetmeye başladı. Ancak eleştirmenleri sık sık Mahathir'in İslam'ı politik bir araç olarak kullanan laik bir kişi olduğunu savunmaktaydı.[60]

3.2. İslamîleşme Sürecinde Kurumların Teşekkülü

Mahathir'in 1982 yılındaki seçimlerden eski ABIM başkanı Enver İbrahim'i de yanına alarak başarılı çıkması, bir bakıma İslamlaşma faaliyetlerinin devlet eliyle yapılacağının da habercisiydi. Bu süreçte toplumsal hayatın her yönüne etki edecek yoğun İslamî bir yapılanma faaliyetleri yapıldı. Malay siyasi liderler İslam'ın dünyevi başarıya karşı olmadığını materyal faydaların aleyhine olacak dünyevi değerlere teşvik ettiğini vurguladılar. İslamî bankalar, İslam Üniversitesi ve diğer kurumların açılması İslam'ın ilerlemeci imajına katkı sağlamıştır. Gözle görülür en belirgin değişiklikler İslamî eğitimin ve İslamî finans kurumlarının ortaya çıkmasıyla olmuştur.[61]

1961'de federal hükümetin İslamî eğitimi kademeli olarak ulusal eğitim sisteminin içine entegre ettikten sonra ilk ve ikinci öğretim devlet okullarına İslam dini dersleri koyuldu. Böylece burada ders veren kişiler eğitim bakanlığı altında çalışmaktaydı. Dersler arapça yerine malayca verilmekteydi.[62] PAS'ın geleneksel Pondok medreselere dayanması, Mahathir'i İslamlaşma sürecinde bu medreselere alternatif olarak

---

59 Özay, "Malezya'da Din-Devlet İliskisine Kısa Bir Bakıs: Dr. Mahathir Mohamad Dönemi İslamlastırma Politikaları ve Yansımaları", 115.

60 Nawab, *Relıgıo-Polıtıcal Actıvısm Of Ulama In Malaysıa*, 54.

61 Rahman - Abu Sadat, "Islamic Awakening and its Role in Islamic Solidarity in Malaysia", 103.

62 Abdul Hamid, " Islamic Education in Malaysia", 752.

modern din eğitimi veren okullar kurmaya yönlendirmiştir. UMNO hükümetlerinin bu girişimi sadece ilköğretim seviyesinde kalmamış IIUM, ISTAC v.b. İslamî üniversite ve kuruluşlarla daha da ileri seviyeye götürülmüştür. Din eğitimi Milli eğitim bakanlığına bağlı tüm okullarda zorunlu hale getirilmiştir. 1990 yılından itibaren orta öğretim kurumlarında Fen ve Sosyal Bilimler alanlarında ki öğrenciler için İslam düşüncesi, İslam hukuku, Arapça dil eğitim, Kur'an ve Sünnet dersleri seçmeli olarak okutulmaktadır. Din eğitimi müdürlüğünce müfredat hazırlama, öğretmen tedariki, Arapça dil eğitimi ve çeşitli hizmet faaliyetleri yürütmektedir. Bunun yanında modern dönemin getirdiği şehirleşme ve dolayısıyla eğitim oranının artmasıyla dindar şehirli aileler için devlet destekli özel dini okullarda bulunmaktadır.[63]

1982'de başbakan Mahathir Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi (IIUM)'in kurulduğunu duyurdu. IIUM sekiz OIC (Organization of the Islamic Cooperation) üyesi ülkelerin hükümetleri tarafından yürütülmekteydi ve devlet tarafından desteklenmekteydi. IIUM Malezya genelinde her kademesinde ve yönetiminde İngilizceyi kullanan tek üniversitedir. Modern ve profesyonel disiplinleri, yaratıcı ve uyumlu bir şekilde geleneksel değerler ve ahlaki erdemlerle harmanlar. Doksandan fazla ülkeden öğrencisi bulunan Üniversite de hanım öğrenciler erkeklerden daha fazladır. Üniversite, felsefesini 1977'de Mekke de icra edilen ilk dünya İslam eğitim konferansından aldı. Bu da Kur'an-ı Kerim'in 'alak süresinin ilk beş ayetine dayanmaktaydı. IIUM'in altında bir enstitü olan Uluslararası İslamî Düşünce ve Medeniyeti Enstitüsü(ISTAC) 1987'de lisansüstü eğitim verme niyetiyle malay üniversitesinin sanat fakültesi dekanı Seyyid Nakib el-Attas tarafından kuruldu. Global ölçekte İslamî eğitim üzerine konuşmalar, Malezyalı ilim adamı el-Attas'ın düşünce ve yazılarından son derece etkilenmiştir. İİUM'un altında bir enstitü olan ISTAC'ın kurucusu olan el-Attas, İsmail Raci el-Farukî (v.1986)'nin daha sonradan geliştirdiği "İslamization of Knowledge" kavramının da atasıydı.[64] 1998'e kadar Enver İbrahim, el-Attas'ı onun hem öğrencisi hem de arkadaşı olarak destekledi. 1992'de diğer Malezya İslami Anlayış Enstitüsü (IKIM) kuruldu. Hedefi seminer, workshop, eğitim ve halk programlarıyla İslami düşünceyi anlatmak ve yaymaktı. Küresel anlamda İslam anlayışını teşvik etmede IKIM herkesin katılıp fikrini açıklayarak düşüncesini ifade

63 Özay, "Malezya'da Din-Devlet İliskisine Kısa Bir Bakıs: Dr. Mahathir Mohamad Dönemi İslamlastırma Politikaları ve Yansımaları", 122.

64 Abdul Hamid, " Islamic Education in Malaysia", 747.

edebileceği açık ve özgür bir ortam sağladı.[65] Bu kurumların büyük bir kısmı Enver İbrahim'in Eğitim Bakanı olduktan sonra yürürlüğe girmesi göz ardı edilmemelidir. Enver İbrahim'in eğitim reformları genel olarak yedi başlıktan oluşmaktaydı: Ulusal eğitim felsefesinin oluşturulması, her seviyeden bilgi edinme aracı olarak Malay dilinin kullanılması, ulusal birliğe vurgu, insan kaynaklarının geliştirilmesi, kaliteli eğitime erişimin kolaylaştırılması, sürekli ve üretken ulusal tarım politikası ve yerli sanayi planı'nın geliştirilmesi ve dar görüşlülüğün entelektüel bakış açısı ya da başka bir deyişle "küreselleşme" ile değiştirilmesi. Bu reformların temelinde, eski ABIM genel sekreteri ve Eğitim müdürü olan Osman Bakar tarafından telaffuz edilen ulusal bir eğitim felsefesi de vardı. [66]

Mahathir ayrıca dini bürokrasinin genişletilmesine yoğunlaşarak Başbakanlık altındaki Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde tüm İslamî faaliyetleri merkezileştirdi. İstatistiklere bakınca, Mahathir yönetiminin bu departmana vermiş olduğu önemin büyüklüğünü görebiliriz. Zira 1982 yılında 100 personeli olan departman, 1987 yılına gelindiğinde bu rakam 608 personel sayısına ulaşmıştır. Bu süreçte din alimlerinin artan bürokratikleşmede, İslam'ı ulusal kuruma entegre etmek için önemli işlevleri vardır. Bunların başında dini grupların kontrolünün sağlanması gelmekteydi. Açılan İslamî üniversiteler, İslamî finans kurumlarında da din alimlerinin görev almasıyla böylece Malezya içindeki etkinlikleri daha da artmış oldu.[67]

Malezya'daki hukuk sistemi İngiliz genel hukuk sistemi ve İslam hukukuna dayanmaktadır. 1988'de şeriat mahkemeleri ve hakimlerin statüsünün diğer meslektaşlarıyla eşit olacak şekilde yükseltilmesiyle[68] İslamî mahkemeler sivil mahkemelere eşit olarak kabul edildi.[69] Şeriat mahkemesi medeni hukuka konu olabilecek meseleleri Müslüman halkta ele alırken, medeni mahkeme aynı konuları Müslüman olmayanlarda bakar. Müslüman olmayanların aile hukukuna konu olabilecek davalarına

---

65 Rahman - Abu Sadat, "Islamic Awakening and its Role in Islamic Solidarity in Malaysia", 115; Abdul Hamıd, "Polıtıcal Islam And Islamıst Polıtıcs In Malaysıa", 6.

66 Abdul Hamid, "Patterns of State Interaction with Islamic Movements in Malaysia during the Formative Years of Islamic Resurgence" 457, 458.

67 Nawab, *Relıgıo-Polıtıcal Actıvısm Of Ulama In Malaysıa*, 56.

68 Abdul Hamıd, "Polıtıcal Islam And Islamıst Polıtıcs In Malaysıa", 6.

69 Nawab, *Relıgıo-Polıtıcal Actıvısm Of Ulama In Malaysıa*, 57.

federal mahkemeler bakar. Şeriat mahkemeleri aynı zamandan şafî mezhebi merkezli fetva yayınlar.[70]

Malezya'da İslami uyanışın desteklenmesinde bir başka atılım helal endüstridir. Ülke Nestle, Tesco, UK, McDonald's, KFC, Burger King v.s. gibi büyük marketleri çekmiş durumda. Helal market 1.8 milyar Müslüman nüfus, yıllık 150 milyar dolar ticaret hacmiyle 112 ülkede yayıldığı tahmin edilmektedir. Malezya hükümeti helal marketi güney Amerika'da da yaymayı planlamaktadır.[71]

Malezya bankacılık ve finans sektörü büyük oranda İslam hukuku prensiplerine dayanmaktadır. Bankalardaki sıfır faiz uygulamasına sadece Müslümanlar rağbet etmemekte, bu uygulama Çin merkezli birçok bankanın da çalışma alanına girmektedir. Malezya'da ki Uluslararası birçok bankanın İslamî şubeleri vardır. Malezya İslam bankası (BIMB) 1983'de ki İslamî bankacılık sistemine geçişten sonra kuruldu. BIMB'in kuruluşu Malezya'da İslamî finans sisteminin kurulumunun en önemli dönüşüm aşaması olmuştur. BIMB diğer bankalarla ticari işlerini yürütürken bunda İslamî prensiplere uygun hareket etmektedir. Aynı şekilde 1985'de kurulmuş olan İslamî sigorta sistemi (Tekâfül), Malezya'da önemli bir pazara sahiptir.[72]

Bunun yanında dış politikada Müslüman ülkelerle daha yakın ilişkiler kuruldu ve Malezya, İslam Konferansı Örgütü'nde (İİT) aktif rol aldı. Geleneksel İslamî simgelere önem verme politikasında yoğunlaşıldı. Radyo ve televizyon yayıncılığına İslamî programlar koyuldu. Camî ve İslamî altyapı tesislerine daha fazla para aktarıldı. Yıllık Kur'an-ı Kerim okuma yarışması, İslam gençlik kampı, uluslararası İslamî seminerler yapılarak İslam düşüncesi ve medeniyeti sergileri açıldı. İslamlaştırma programının -muhtemelen- temel taşı olan eğitim alanında ise İslam Medeniyeti kursları açılarak yükseköğretim düzeyinde zorunlu İslam Medeniyet kurslarını tanıtmak için yeni müfredatlar hazırlandı.[73]

3.3. İslamîleşme Sürecinde Toplum

İslamlaşmayla birlikte kamusal alanda da birtakım düzenlemeler yapılmıştır. Devlet kurumlarında çalışanlar, üniversite personelleri ve

---

70 Rahman - Abu Sadat, "Islamic Awakening and its Role in Islamic Solidarity in Malaysia", 116.

71 Rahman - Abu Sadat, "Islamic Awakening and its Role in Islamic Solidarity in Malaysia", 116.

72 Rahman - Abu Sadat, "Islamic Awakening and its Role in Islamic Solidarity in Malaysia", 116.

73 Abdul Hamıd, "Polıtıcal Islam And Islamıst Polıtıcs In Malaysıa", 6.

öğrenciler için uymaları gereken giyim-kuşam talimatı bulunmaktadır. Üniversite ve devlet kurumlarında uyulmaya çalışılan toplu dini çalışmalar mesai saati içine konulmaktadır. Cuma günleri sabah 8-9 saatleri arası Kur'an okuması yapmak toplu icraatlardan biridir. Ders programları ayarlanırken özellikle Cuma namazına denk getirilmemeye gayret gösterilir. Müslümanların gayri Müslimlerin tüketimine izin verilen domuz eti, içki v.b. türevi yiyecek ve içeceklerin satıldığı yerlere girmesine izin verilmemektedir.[74] Malay kadınlar 1970 başına kadar İslamî elbise giymeye başlamışlardır. İnsanlar günlük konuşmalarında önceden kullandıklarından daha fazla arapça kelimeler kullandılar. İslami selamlama usûlü karşılaşmalarda yaygın olarak kullanılmaya başlandı.[75]

Giyim- kuşam hususunda işaret edilmesi gereken konulardan biri de Malay kadınlarda yaygın olarak kullanılan başörtüsüdür. 1960'lı yıllarda P. Ramlee tarafından çekilen filmlerde Müslümanların kıyafetleri ülkedeki gayrimüslimlerden ve Avrupalı giyim tarzından farksız olduğu göze çarparken Müslümanların batılı tarzda hayat sürdükleri görülmektedir.[76].1979 İran devrimden 6 yıl sonra başörtülü malay kadınlar enstitü ve yüksek öğrenimde çoğunluğu oluşturmaya başladılar. Kamuda da aynı uygulama devam etmekteydi. 90'lı yılların sonunda örtünün malay toplumunda artık kalıcı olduğu anlaşıldı._1990 seçimlerinde Terengganu eyaleti PAS'a geçince UMNO'ya rakibi PAS kadar İslamî davaya bağlı olduğunu kanıtlaması için baskı yapıldı. Artık İslam PAS ve UMNO arasında üstünlük sağlama meselesi olması hasebiyle, UMNO'nun seçim kampanyalarına gönderdiği kadınlar başörtüsü ya da en azından bir eşarp takmaya başladılar. Böylece başörtüsü dini kimliklerini göstermek için bir güç unsuru olduğu söylenebilir.[77]

Mayıs 2018'de Malezya, siyasi tarihinde ilk rejim değişikliğine uğradı. Böylece, Mahathir Mohammed 1981-2003 yılları arasında başbakanlık görevinden 15 yıl sonra tekrar başbakan olarak göreve döndü. Bununla birlikte, 2000'li yıllarda, PAS'ın Malezya'nın İslam devleti davasına benzer

---

74 Özay, "Malezya'da Din-Devlet İliskisine Kısa Bir Bakıs: Dr. Mahathir Mohamad Dönemi İslamlastırma Politikaları ve Yansımaları", 122.

75 Rahman - Abu Sadat, "Islamic Awakening and its Role in Islamic Solidarity in Malaysia", 103.

76 Zengin, "Bir Toplumsal Değişim Hareketi Olarak Malay Toplumunda Siyasal İslam", 254.

77 "Iranian Revolution the catalyst for 'tudung code", erişim: 27 Ocak 2020, 'https://www.thestar.com.my/opinion/letters/2005/11/13/iranian-revolution-the-catalyst-for-tudung-code.

görüşleri savunan yeni gruplar ortaya çıkmaya başladı. Malezya Müslüman Dayanışması, Jemaah Islah Malezya, Malezya Akademisyenler Derneği ve Malezya İslamî Refah ve Davet Birliği ile PAS'dan ayrılan gruplar dahil olmak üzere bu toplulukların çoğu, sadece İslam devletinin oluşturulması için değil, daha tartışmalı bir şekilde, tüm gayrimüslim nüfusun haklarından mahrum edilmesi çağrısında bulunmaktalar. Savunmuş oldukları İslam devleti versiyonlarında, Malezya'daki Müslüman olmayan nüfusun (şu anda nüfusun yaklaşık yüzde 35'i), siyasi haklarını soymaya çalışmakta ve azınlık statüsünde görerek sınırlı haklara sahip "zımmî" konumuna koymaktalar. Bu grupların nihai amacı Sünni İslam'ın üstünlüğünün Malay etnik köken ve kimliğiyle kaynaştığı bir Malezya İslam devleti oluşturmak olup, bu İslam devletinde İslam ve Malezyalıların tek bir şekil oluşturduğu Müslüman Malaylardır.[78]

Tüm bu İslamî canlanma Müslümanların ilgi göstermesiyle olurken, Müslüman ve malay olmayan kesim sessiz ve endişeli bir şekilde beklemektedir. BN içinde ki Müslüman olmayan az bir kesim hükümetin İslamileşme politikasını, İslamî uyanışın sorunlarla başa çıkmak için gerekli görürken, çoğu bu politikanın kendilerini BN'de ikinci sınıfa düşürdüğünü düşünmektedir.[79] Dolayısıyla Malezya'da ki bu İslamî uyanış Müslüman olmayanları rahatsız etmektedir. Zira bütün malaylar doğuştan Müslüman kabul edilmekte ve malay ırkı Müslümanlığa entegre edilmiştir. Bundan dolayı Müslüman olmaya gruplar İslamî canlanmayı malaylar için Müslüman olmayanlara karşı orantısız sosyo-politik hakimiyet olarak görebilme ihtimali vardır.[80]

3.4. Yeni Bir Kavram: el-İslâm el-Hadârî

2004 yılında Abdullah Badawi hükümeti, İslam medeniyeti perspektifine dayanan insanlığın, toplumun ve ülkenin gelişimine kapsamlı bir yaklaşım olarak tanımlanan el-İslam el-Hadârî kavramını tanıttı. Bu kavram bir bakıma Nakhaei Ahmad, Abdullah Zin ve alimerden oluşan bir komitenin ürünüydü. Dolayısıyla, İslam Devleti deklarasyonuna benzer şekilde, bu girişim ulemadan gelmiştir.[81]

---

78 Lowy Institute, "New' Malaysıa: Four Key Challenges In The Near Term".

79 Sundaram – Cheek, "The Politics of Malaysia's Islamic Resurgence, Third World Quarterly", 867.

80 Rahman - Abu Sadat, "Islamic Awakening and its Role in Islamic Solidarity in Malaysia", 118.

81 Nawab, *Relıgıo-Polıtıcal Actıvısm Of Ulama In Malaysıa*, 64.

Bu kavram üzerinden siyasi atışmalar devam etmiş, muhalefet kavramın aslında -bir bakıma- iktidarın İslam algısını yansıttığını iddia ederek, İslam'ı merkeze koymamakla suçlamıştır. Abdullah Badawi ve bazı destekçileri malayların refah ve rekabetçiliği için İslam'a kültürel, ekonomik ve bilimsel olarak yaklaşımı destekleyen "Uygar İslam" (الإسلام الحضاري- Civilized Islam) kavramın öne sürdüklerinde, PAS liderleri İslam'ın hayatın her alanına hakim olduğunu kastettikleri "İslamî uygarlık" (الخضارة الإسلامية - Islamic Civilization) kavramın öne çıkarmış, İslam'ın ötekileştirdiği siyasetinden dolay UMNO'yu eleştirmişlerdir.[82]

El-İslam el-Hadârî kavramının ortaya çıkışı devletin esaslarını kapsayan İslamî değerlerin tamamıdır. Kavram, devletin tamamen İslam'a entegre edilmesi değil, İslamî norm ve değerlerin politikada, ekonomide ve hayatın bütün kademelerinde uygulanmasını önermektedir. Bu kavram İslam'ın hangi kısmı sabit, hangisi değiştirilebilir ve hangi kısmı furû'dan olduğunu ortaya çıkarma yanlısıdır. PAS'a göre bu kavram kapsayıcı olmayıp, parçacıdır. Bundan dolayı hedefleri olan İslam devletini vurgulamamaktadır. Abdullah Badawi ve onun destekçileri ise "el-İslâm el-Hadârî" yi batılı seküler devlet ve İslam Devleti'nin İslamcı doktrini arasında "orta yol" olarak tarif ettiler. [83]

Sonuç

PAS, ABIM, Dâru'l-Erkâm ve Teblîğ Cemaati Malezyanın genel dindarlığından ve dönemin hükümetlerinin politikalarından özellikle UMNO'dan etkilenmişlerdir. Aynı şekilde ABIM, Dâru'l-Erkâm ve Teblîğ Cemaati hükümet ortağı olmasından dolayı PAS'daki değişikliklerden etkilenmişlerdir. Zira PAS'ın seküler ve İslamî gruplarla, hükümeti destekleyen veya ona muhalif olan partilerle farklı zamanlarda bağı olmuştur. Malezya'da din adamlarının artan dinî-siyasî gücü Malay toplumu üzerinde de etkili olmuştur.

1980 sonrasında kurulan İslamî bankacılık, İslamî sigorta sistemi, İslam ekonomi kalkınma fonu ve Malezya Uluslararası İslam Üniversitesinin açılması başta olmak üzere Şer'i mahkemelerin statülerinin artırılması, İslamî gençlik hareketler için arapça harflerden oluşan Cavi alfabesinin kullanılması gibi toplumda İslami uyanış etkisi oluşturan eylemler bugün Malay toplumunun daha dindar olmasına vesile olmuştur. Zira Malay

82 Ali, "Islam in Southeast Asia", 20.

83 Ali, "Eclecticism of Modern Islam: Islam Hadhari in Malaysia", 15,18.

Müslümanları arasında yapılan bir araştırmada kendilerini Malezyalı ve Malay kimliklerinden daha çok Müslüman olarak tanımlayan Malayların oranı %70'dir. Bu oran sadece kimlik tanımı olarak kalmamakta, Malay Müslümanlarının dindarlaşma seviyelerini de göstermektedir. Öyle ki; İslam'ın toplum hayatına ve hükümet politikalarına etki eden Malezya'da çoğu Müslüman Malay kadın tesettür giymekte, en çok satanlar arasında bulunan_Mingguan Malezya gazetesi her pazar tam sayfa okuyucularına dini nasihatler içeren yayın yapmakla birlikte, okuyucuların dini sorularına uzmanlar tarafından cevap vermekte, çoğu Malay aileler çocuklarını okuldan sonra İslami kurslara göndermekte ve her yıl en az 20.000 Malay hacca gitmektedir. Tüm bunlar mazisi kırk yıla dayanan İslamî siyasetin ve bağımsızlık öncesine dayanan İslamlaşma temayülünün mahsulü olmakla birlikte bu siyasete yön veren iç ve dış mihraklar Malay Müslümanlarının dindarlaşmasında etkili olmuştur.

Modern dönemde ulus-devlet yapılanmasını güçlü bir şekilde ayakta tutacak güçlü dinamiklere ihtiyaç duyulmuştur. Malezya'nın bağımsızlığına şahit olan Mahathir Muhammed Çin ve Hintli azınlıkların ülke de varlıkları, malaylarda ki düşük toplumsal hareketlilik ve toplumda ki geri kalmışlık ve yoksulluğun farkında olarak İslamî hareketlerin toplumda oluşturduğu etkiyi görmesiyle onun İslami değerlerin gerektirdiği bir ekonomiye yönelmesine vesile olmuştur. Böylece, Özay'ın ifade ettiği gibi, İslami değerleri modern kalkınmacı hamlenin katalizatörü kılma hedefi gütmüştür. 1980'lerden beri devam eden İslamlaşma sürecinde hem Mahathir hem de sonraki Başbakanlardan Abdullah Badawî İslamî dalganın toplumda oluşturduğu gücün farkına vararak İslam'ı siyasi bir araç olarak kullanmaya çalışmışlardır. Bu minval üzere IKIM tarafından 2020 konusunda ki bir çalışmada Mahathir'in "Vizyon 2020 Hedeflerine Ulaşmada İslam'ın Katkısı" başlıklı yazısına bakılabilir.

Kaynakça

Abdul Hamıd, Ahmad Fauzı. Trends in Southeast Asia. "Polıtıcal Islam And Islamıst Polıtıcs In Malaysıa". Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2013.

Abdul Hamid A.F., " Islamic Education in Malaysia", International Handbooks of Religion and Education 7 (2017): 745-761.

Ahmad Fauzı Abdul Hamid, "Patterns of State Interaction with Islamic Movements in Malaysia during the Formative Years of Islamic Resurgence", Southeast Asian Studies 44/4 (2007): 444-465.

Ahmad Fauzı Abdul Hamıd, "Islamist Realignments and the Rebranding of the Muslim Youth Movement of Malaysia", Contemporary Southeast Asia 30/2 (2008): 215-240.

Ezad Azraai Jamsari - Adibah Sulaiman - Azizi Umar. "Religious Education in Malaya-Malaysia: A Lesson from the Indian Modernization". Australian Journal of Basic and Applied Sciences 7/10 (2013): 500- 506.

Idris Asmady – Yusoff Remali, "Malaysia"s Contemporary Political and Economic Relations with Iran International Relations and Diplomacy", International Relations and Diplomacy, 3/2 (2015): 123-133.

Jomo Kwame Sundaram - Ahmed Shabery Cheek, "The Politics of Malaysia's Islamic Resurgence, Third World Quarterly", Islam & Politics 10/2, (1988): 843–868.

Martın Vanessa, Creatıng an Islamıc State 2. Ed. (New York: İbtauris, 2003).

Mehmet, Özay. "Malezya'da Din-Devlet İliskisine Kısa Bir Bakıs: Dr. Mahathir Mohamad Dönemi İslamlastırma Politikaları ve Yansımaları", Tarih Kültür ve Sanat Arastırmaları Dergisi 2/1 (2013): 106-128.

Metin, Zengin. "Bir Toplumsal Değişim Hareketi Olarak Malay Toplumunda Siyasal İslam". Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi 3 / 2 (2019): 249 – 256.

Mohd Fauzi Abu Hussin – Asmady Idris - Mohd Afandi Salleh, "Malaysia's Relations with Saudi Arabia and Iran: Juggling the Interests", SAGE, 5/1 (2018): 46-64.

Mohd Faizal Musa - tan beng hui, "State-backed discrimination against Shia Muslims in Malaysia", Critical Asian Studies 49/3 (2017): 1-22.

Muhammad Ali "Eclecticism of Modern Islam: Islam Hadhari in Malaysia", Studia Islamika 18/1 (2011): 1-32.

Muhamad Ali. "Islam in Southeast Asia", Islam i Sydostasien, Jorgen Baek Simonsen (Denmark: Politikens Forlag, 2008), 1-25.

Nawab, Mohamed Bın Mohamed Osman. Relıgıo-Polıtıcal Actıvısm Of Ulama In Malaysıa. The Degree Of Master Of Arts, Natıonal Unıversıty Of Sıngapore, 2006.

Rahman Saodah A. - Nurullah Abu Sadat, "Islamic Awakening and its Role in Islamic Solidarity in Malaysia", American Journal of Islamic Social Sciences 29/1 (2012): 98-125.

Sözalmaz, Esra. İslam Medeniyetinin Yaşadığı Krizlere Malezyalı Müslümanlardan Tepkiler. Yüksek Lisan Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, 2014.

Zalkapli, Haris. From the Mosque to the Ballot Box an Introduction to Political Islam in Malaysia,. "Moral Politics - Unity Government, September 16 and the Contestation of Ideas in the Malaysian Islamic party (PAS)". Bangkok: IRASEC, 2010.

"Iranian Revolution the catalyst for 'tudung code", erişim: 27 Ocak 2020, 'https://www.thestar.com.my/opinion/letters/2005/11/13/iranian-revolution-the-catalyst-for-tudung-code.

Lowy Institute. "New' Malaysıa: Four Key Challenges In The Near Term". Erişim: 2 Şubat 2020, https://www.lowyinstitute.org/publications/new-malaysia-four-key-challenges-near-term#_ednref38.

"Malaysian government to Shia Muslims: Keep your beliefs to yourself". Erişim: 12 Ocak 2020. https://www.pri.org/stories/2013-08-22/malaysian-government-shia-muslims-keep-your-beliefs-yourself.

Middle East İnstitute. "Malaysia and its Shi'a "Problem". Erişim: 25 Ocak 2020. https://www.mei.edu/publications/malaysia-and-its-shia-problem.