

# Toplum Bilimleri

**Altı Aylık Hakemli Bilimsel Dergi**

Vol: 11 Num: 22  
Temmuz - Aralık 2017  
ISSN 1306-7877



# Journal of Social Sciences

**Semi-Annual Academic Journal**

Vol: 11 Num: 22  
July - December 2017  
ISSN 1306-7877



## Journal of Social Sciences

Hakemli Bilimsel Dergi/Semi-Annual Academic Journal

Cilt: 11 Sayı: 22 / Volume: 11 Number: 22  
Temmuz - Aralık 2017 / July - December 2017

### Sahibi/Owner

Motif Yayıncılık Rek. Paz. ve Tic. Ltd. Şti. adına Oğuzhan Kuzucu

### Editör/Editor-in-Chief

İhsan Çapcıoğlu

### Editörler Kurulu/Editorial Board

Niyazi Akyüz, Celalettin Çelik, Mehmet Akgül,  
İhsan Çapcıoğlu, Halil Aydınalp, Kemalettin Taş, Sinan Yılmaz,  
Mehmet Cem Şahin, Fatma Çapcıoğlu

### Danışma Kurulu/Advisory Board

Aytül Kasapoğlu (Ankara Ü.), Unver Günay (Erciyes Ü.),  
Nilüfer Narlı (Bahçeşehir Ü.), Hüsnü Ezber Bodur (Sütçü İmam Ü.),  
Korkut Tuna (İstanbul Ü.), Zeki Arslantürk (Marmara Ü.),  
Niyazi Usta (Ondokuz Mayıs Ü.), Recep Kılıç (Ankara Ü.),  
Bayram Kaçmazoğlu (Cumhuriyet Ü.), Cemal Tosun (Ankara Ü.),  
Hasan Onat (Ankara Ü.), Mehmet Bayyigit (Selçuk Ü.),  
A. Vahap Taştan (Erciyes Ü.), İzzet Er (Uludağ Ü.), Baki Adam (Ankara Ü.),  
Beylü Dikeçligil (Erciyes Ü.), Ahmet Hikmet Eroğlu (Ankara Ü.),  
Sönmez Kutlu (Ankara Ü.), Ayşe Kadıoğlu (Sabancı Ü.),  
Hüseyin Akyüz (Atatürk Ü.), Nevin Güngör (Hacettepe Ü.),  
Ejder Okumuş (Osmangazi Ü.)

### Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor

Kaya Kuzucu

### Sekreteryaya ve Redaksiyon/Secretariat & Proof Reading

İhsan Çapcıoğlu

## Toplum Bilimleri Dergisi/Journal of Social Sciences

ISSN 1306-7877

Cihan Sokak No: 37/1 Sıhhiye / ANKARA

e-posta: toplumbilimleridergisi@gmail.com

Dergimiz, TÜBİTAK ULAKBİM veri tabanı tarafından izlemeye alınmış olup İSAM ve Google Scholar indexleri tarafından taranmaktadır.



Türkiye Diyanet Vakfı  
İslam Araştırmaları Merkezi



## İÇİNDEKİLER

### Makaleler

- Abdüssamet KAYA & Niyazi AKYÜZ • 7  
Kur'an ve Sünnet Bağlamında Medrese Kökenli İmamlar ile İlahiyat  
Fakültesi Mezunu İmamların Din Anlayışlarının Karşılaştırmalı Analizi:  
Diyarbakır Örneği
- Mualla YILDIZ • 39  
Suça Sürüklenen Ergenlerde Affetme Üzerine Bir İnceleme
- Nebile ÖZMEN • 53  
Erol Güngör'ün Ziya Gökalp'e Yönelik Eleştirel Yorumları
- Ali COŞKUN • 77  
Dünya Dinlerinin Sosyolojisine Giriş
- Arif Olgun KÖZLEME & Muammer AK • 97  
I. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Türk Modernleşmesinin ve Toplumsal  
Değişmesinin Kısa Bir Analizi
- İsmail AKKOYUNLU • 119  
İbn Teymiyye'nin Şiflik Eleştirisinde Mu'tezile Faktörü
- ZÜBEYDE CAVLI & ALI COŞKUN • 133  
Serbest Zaman Değerlendirmede Medya ve Din İlişkisi Üzerine  
Bir Araştırma
- Hasan KAFALI • 147  
Toplumsal Ahlaki Davranışlarımıza Yön Veren Etmenler Üzerine  
Bir Deneme
- Ahmet YILMAZ • 163  
Müsteşrik Edward Sell'in Hz. Muhammed'in Askerî Faaliyetlerine  
Yaklaşımı: İlk Seriyeler ve Nahle Seriyyesi Örneği

Mehmet Fatih ÜNAL • 177  
İdeoloji ve Mit

Firdevs ÇALIŞKAN & Ali COŞKUN • 189  
İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dine Bakışı:  
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği

Süleyman Ersin ÜNLÜ • 201  
Sağlık Çalışanı İle Hasta İlişkisinde Karşılıklı Ahlaki Sorumluluklar

Adnan SELMAN & Ramazan UÇAR • 213  
Türk Toplumunda Aile Yaşam Döngüsü Süreçleri

Tanıtlar ↙

Niyazi AKYÜZ • 235  
Modernleşen Türkiye’de Din ve Toplum:  
Bilgi, Kültür ve Din Sosyolojisi Yazıları

Niyazi AKYÜZ • 239  
Ölümcül Kimlikler

Niyazi AKYÜZ • 243  
Uygulamalı Sosyal Araştırma: SPSS, Kavramlar, Teknikler,  
Metotlar, Bilgisayar Uygulamaları

Fatma ÇAPCIOĞLU • 245  
REA (Religious Education Association) Yıllık Kongresi

Abdüssamet KAYA (\*) & Niyazi AKYÜZ (\*\*)

---

## KUR'AN VE SÜNNET BAĞLAMINDA MEDRESE KÖKENLİ İMAMLAR İLE İLAHİYAT FAKÜLTESİ MEZUNU İMAMLARIN DİN ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRMALI ANALİZİ: DİYARBAKIR ÖRNEĞİ (\*\*\*)

### öz

Medreseler geleneksel dini eğitim veren gayr-ı resmi kurumlardır. İlahiyat fakülteleri ise yüksek din öğretimi veren resmi kurumlardır. Bu kurumlardan mezun olan kimseler toplumda dini hizmetlerde görev almakta ve toplumun din anlayışı üzerinde çeşitli düzeylerde etkide bulunmaktadır. Medreseler genellikle dini geleneğin koruyucu merkezleri olarak kabul edilirler. İlahiyat fakülteleri ise çoğunlukla, geleneğe eleştirel yaklaşan ve modern din anlayışlarını savunan kurumlar olarak değerlendirilirler. Medrese kökenli veya ilahiyat fakültesi mezunu dini otoriteler olarak resmi imamların din anlayışlarının karşılaştırılması, medreseler ve ilahiyat fakültelerinin din anlayışına ilişkin toplumsal algıların geçerliliği hakkında fikir verecektir. Bu çalışmada ulaşılan en temel sonuç; medrese kökenli imamların saf gelenekçi, ilahiyat fakültesi mezunu imamların ise modernist bir din anlayışına sahip oldukları şeklindeki genel yargının sosyolojik bir gerçekliğe tekabül etmediğinin anlaşılması olmuştur.

### anahtar kelimeler

Medrese, İlahiyat Fakültesi, Din Anlayışı, Kur'an, Sünnet.

## **abstract**

### **A Comparative Analysis on the Religious Understanding of the Imams of Madrasah Origin with Imams Graduated from the Faculty of Divinity in the Context of the Qur'an and the Sunnah: A Case of Diyarbakir**

While madrasahs are the traditional religious education, theology faculties are the modern official higher religious education institutions. Those who graduate from these institutions take part in religious services and have an influence on religious understanding in society at various levels. Madrasahs are generally considered to be conservative centers of religious tradition. The faculties of Divinity are often regarded as institutions that approach critically to the tradition and defend modern religious understandings. The comparison of religious understandings of official imams as the religious authorities of madrasah or graduated from the faculty of divinity, will give insight into the validity of social perceptions about madrasah and faculty of Divinity religious understandings. The main result of this research is that, it has been understood that the general rhetoric about imams of madrasah origin as pure traditionalists and imams who graduated from the faculty of divinity as having a modernist understanding of religion does not correspond to a sociological reality.

## **keywords**

Madrasah, The Faculty of Theology, Religious understanding, Qur'an, Sunnah.

## **Giriş**

İslam dünyasında modernleşme süreçlerinin başlamasıyla birlikte geleneksel ve modern din anlayışları arasındaki ilişki, gerilim ve dönüşümler ve bunları besleyen güncel ve tarihsel dinamikler çokça tartışılan konular olmuştur. Din anlayışının üretim veya aktarımında önemli aktörlerden olan imamların din anlayışlarının; geleneksel dini düşüncenin korunaklı merkezleri olarak bilinen medrese ve resmi olarak, modern bir İslam anlayışının imkânlarını sağlamakla görevli sayılan ilahiyat fakülteleri bağlamında araştırılması, bu iki kurumda yetişmiş imamların din tasavvurlarının karşılaştırılmasına imkân vermekte ve bu tasavvurların toplumun dini hayatına yansıma biçimleri konusunda çeşitli ipuçları sağlamaktadır.

Medrese, Müslüman toplumların eğitim tarihinin en temel kurumu olmuştur. İslam medeniyetinin felsefi temellerinin oturtulmasında; kültür, sanat ve edebiyatının inşa edilmesinde medresenin merkezi bir etkisi olmuştur. Hatta İslam eğitim kurumları olan medreselerin, geliştirdiği bilim anlayışı ve derlediği bilgi birikimi ile modern Batı biliminin inşasına alt yapı oluşturduğu gerçeği, Doğu ve Batıdan birçok düşünür tarafından ifade edilmiştir.<sup>1</sup> Anlaşılacağı üze-



re medreseler, İslam medeniyetinin teşekkülünde ve inhitatında önemli roller üstlenmişlerdir. Örneğin, astronomi ilminin gelişmesinde kullanılan rasathaneyi, dini referans olarak kuran da, dini bağnazlık nedeniyle yıkan da medrese ehli olmuştur.<sup>2</sup>

İlahiyat fakülteleri ise, Türkiye’de yüksek düzeyde din eğitimi veren eğitim kurumlarıdır. Bu kurumlar, kuruldukları tarihten itibaren din veya siyaset ekseninde çeşitli tartışmalara konu olmuşlardır. Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulması sonrasında dinin, yeni siyasi ve sosyal organizasyonda öngörülen konumu paralelinde ulemaya ve din eğitimine yeni bir misyon yüklenmiştir. Din eğitimine ilişkin birkaç radikal uygulamadan sonra kurulan ilk ilahiyat fakültesinin öncelikli görevi, aydın din adamı yetiştirecek bir din yorumu geliştirmesi olarak kodlanmıştır. Böyle bir amaçla kurulan ilahiyat fakültelerinin uzun yıllar boyunca ürettiği bilgi ve sahip olduğu din anlayışı dindar kesimler tarafından kuşkuyla karşılanmış ve bu kurumlar genel halk dindarlığı üzerinde beklenen dönüşümü sağlayamamıştır. Ancak siyasi ve başkaca nedenlerin etkisiyle ilahiyat fakülteleri günümüzde görevli sayıldıkları misyondan uzaklaşmış ve toplumdaki itibarı artmıştır. Bununla birlikte ilahiyat fakülteleri, halk dindarlığı üzerinde belirleyici bir konumda değildirlir.

Bu makalede, farklı dinsel paradigmaları temsil ettikleri düşünülen medrese ve ilahiyat fakültelerinden yetişmiş imamların din anlayışlarının, Kur’an ve Sünnet anlayışları ile sınırlandırılmış bir çerçevede analitik olarak karşılaştırılması ve bu anlayışları besleyen düşünsel ve pratik dinamikler bağlamında yorumlanması amaçlanmıştır.

## Yöntem

Bir ilahiyatçının yetiştiği kültür evrenine yaslanarak, medrese eğitimi ve bu eğitimin çıktılarını değerlendirmede subjektif sonuçlara ulaşma riskinin olduğu belirtilmelidir. Ancak bu durum kaçınılmazdır. Zira her düşünürün içinden konuştuğu ve öteki hakkında tanımlamalarda bulunduğu bir “kültürel uyruğu”<sup>3</sup> ve fikrî bagajı mutlaka vardır. Kaldı ki araştırılan gruba dışarıdan bakışın sağladığı, farklılıkları, benzerlikleri ve değişimleri daha iyi görme gibi avantajlar da göz ardı edilmemelidir.<sup>4</sup>

Bilimsel bir araştırmada kullanılacak yöntemin türünü belirleyen şey, konunun niteliğidir. Ancak kullanılan yöntem de konunun algılanış biçimi üzerinde bir etkiye sahiptir. Çünkü yöntem araştırmacının konuyu belli şekle bağli kalarak konunun niteliği hakkında bir düşünceye sahip olur.<sup>5</sup>

Türkiye’de yapılan akademik araştırmalarda, İslam’ın tarihsel süreçte siyasi ve toplumsal amillerle etkileşime girdiği konusu göz ardı edilmiş, bu durum ciddi yanlışlamalara ve bilinç bulanıklıklarına yol açmıştır.<sup>6</sup> İlahiyat fakültelerinin-

deki temel İslam bilimleri çalışmalarında da din, metaforik düşünce tarzı ile çalışılmıştır. Bu çalışmada ise din anlayışı bahsedilen yaklaşımla değil, sosyal bilimlerin olguyu ön plana çıkaran, zaman ve mekânı esas alan tarihselci perspektifi<sup>7</sup> ile anlaşılmalı ve yorumlanmaya çalışılmıştır.

Bu araştırmanın sorunsallaştırdığı din anlayışının içkin kodlarının, yüzeysel gözlem ve nicel argümanlarla analitik bir çözümlenmesinin, araştırmanın her aşamasında bazı sınırlılıkları beraberinde getireceği düşünülmüştür. Zira din anlayışının anlaşılması, araştırmaya konu olan aktörler açısından bir zihniyet çözümlenmesini gerektirir. Çünkü sosyal aktörlerin davranışlarının anlaşılması, ortamın ve niyetin anlaşılmasına bağlıdır. Şayet sosyolog bunları anlamak ve yorumlamak istiyorsa, bizzat aktörün söz konusu davranışlarına yüklediği anlamı, maksadının ne olduğunu ve davranışlarının sonuçlarını nasıl değerlendirdiğini bilmelidir.<sup>8</sup> Ayrıca dini davranışın bütün şekillerini dikkate almadan yapılan bir çözümlenmenin mahiyet itibarı ile eksik kalacağı açıktır.<sup>9</sup> Dolayısıyla nitel bir araştırma yöntemi kullanılarak, tarihsel olgular, sosyal söylem ve güncel pratikler ışığında yapılan böyle bir çözümlenme ile araştırmanın temel sorularına tatminkâr cevaplar elde edilebileceği düşüncesi yöntemsel bir ölçüt olarak alınmıştır.

Nitel araştırmanın veri seti çoğunlukla insanların söz ve davranışlarına dayandığından, araştırmacının, katılımcıların dil ve davranışlarını yakalamasına imkân veren katımlı gözlem ve derinlemesine görüşmeler gibi metotların kullanılması gerekli kılar.<sup>10</sup> Bu araştırmanın veri seti yaklaşık bir yıl süren gözlem ve derinlemesine görüşmelerle elde edilmiştir.

Öte yandan konusunda ilk çalışma olması nedeniyle, araştırma konusunun biraz daha genel (makro) bir yaklaşımla incelenmesinin uygun olacağı düşünülmüştür. Dolayısıyla, örnekleme oluşturan imamların genel olarak din anlayışları hakkında fikir verebileceği düşüncesi ile araştırmanın kapsamı; Kur'an anlayışı ve Sünnet anlayışı temaları ve bu temaların alt boyutları olarak belirlenmiştir.

## Araştırmanın Sınırlılığı ve Genellenebilirlik İmkânı

Nitel araştırmalarda, sosyal olay ve olgularla, kişinin bunlara dair algılarının, içinde bulunulan kontekstten etkilendikleri varsayıldığından,<sup>11</sup> belirli bir örnekleme ait verilerin ve bu verilerle ulaşılan sonuçların benzer diğer örneklere doğrudan genellenmesi mümkün değildir.<sup>12</sup> Sosyal olgular, gerçekleştikleri bağlama, zamana ve çevresel bileşenlere duyarlıdır ve gerçekleştikleri ortamı fiziksel, sosyal, psikolojik ve bilişsel olarak aynen yeniden kurgulamak mümkün değildir. Dolayısıyla araştırma sonuçları ancak ilgili alana bağlı bir geçerliğe sahiptir. Sosyal gerçekliklerin sürekli olarak değişime tabi olması, tekil olaylar bazında yapılan genellemelerde bile araştırma sonuçlarının hangi durumlarda,

hangi alanlarda ve ne zaman genel geçer olduklarının gerekçelerini gösteren açıklama ve kanıtların ortaya konması gerekir.<sup>13</sup> Bu araştırmanın genellenebilirlik imkânı ise, araştırdığı temaların derinlemesine betimlenme kapasitesi ile sınırlıdır. Bilimsel araştırmaların sosyal ortam ile yakın ilişkisinden ötürü,<sup>14</sup> araştırma sonuçları, katı kurallar ve ilkeler şeklinde bağımsız genellemelere elverişli değildir. Ancak benzer araştırma teknikleri kullanılarak yapılan ve benzer sosyal bağlamları kesit alan diğer çalışmalara nispeten transfer edilebilirler. Dolayısıyla bu araştırmada, özel ve sınırlı bir çalışma ile ulaşılan sonuçları genellemek yerine, derinlemesine incelenen konuların, geneli anlama ve yorumlamaya katkıda bulunması amaçlanmıştır.

## Dini Otorite Bağlamında İki İdeal Tip Olarak Molla ve Hoca

İdeal tip kavramı, M. Weber'in, toplumsal eylemin analitik çözümlemesi için işlevsel bulup kullandığı bir kavram haritası olarak anlaşılabilir. Bir değer yargısı içermeyen ideal tip, bir amaç olmaktan çok belirgin bir olgunun tespiti ve anlaşılması için araç niteliği taşıyan, zihinsel bir kurgudur.<sup>15</sup> Bu çalışmada, medrese kökenli imamların din anlayışlarını temsil ettiği düşünülen imam prototipi *molla*, ilahiyat fakültesi mezunu imamlar ise *hoca* şeklinde iki ideal tip olarak alınmıştır.

## Molla

Molla, Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde, köyde her türlü dini töreni yöneten ve çocuklara Kur'an dersi veren, medrese kökenli din bilginidir.<sup>16</sup> Mollaların, bağlayıcılığı herkes tarafından kabul edilen dini/fikhî normlara göre hareket etmesi ve mollalık statüsünü ancak ilmi bir yetkinlik göstergesi olan icazetname ile elde etmeleri, sahip oldukları otoritenin *hukuki/şer'i* ve *geleneksel otorite* biçimi olarak kodlanabileceğini göstermektedir.<sup>17</sup>

Mollalar, günümüzde, Doğu ve Güney-doğu Anadolu'da, geleneksel eğitim kurumları olan ve halk tarafından dini ve sosyal birçok misyon yüklenen ve toplumsal kurumlar arasında ayrıcalıklı bir yer verilen medreselerin en temel aktörü olmuşlardır. Mollaların geleneksel toplum yapısı içinde din gibi önemli bir kurumun önderleri olmaları ve toplumsal rollerinin işlevselliği, onlara yüksek statü ve karizma kazandırmıştır. Zor zamanlarda büyük özveri ile medrese eğitimini sürdürmeye çalışmış olmaları, hızlı toplumsal değişim zamanlarında ve modernleşme süreçlerine karşı geleneğin muhafızları olarak görülmeleri, ibadetlerin ifasında rehberlik etmeleri, halkın hukuki problemlerini, resmi kurumlara gerek kalmadan çözmeleri,<sup>18</sup> dini rehberlik ve irşat faaliyetleri, cenaze ve düğün gibi önemli törenlerinde halkın yanında bulunup acı ve sevinçlerini paylaşmaları da mollaların statülerini yükselten faktörler olmuştur.

Belli bir kültürün insanları olarak ulemanın, kendilerini yaşadıkları dönemin şartlarından soyutlamaları düşünülemez. Dolayısıyla ulemanın din anlayışı kendi dönemlerinin hâkim paradigması çerçevesinde şekillenir. Bu çerçevenin dışına ancak müceddid veya reformist olarak adlandırılabilir kişiler çıkabilirler.<sup>19</sup> Modernleşme süreci mollaların sosyal statülerini ve din anlayışlarını çeşitli yönlerden dönüştürmüştür. Bu olguya bağlı olarak modernleşmenin eşlik ettiği, şehirleşme, bireyleşme, laik eğitim, okuryazarlık oranının artması, tüketim alışkanlıklarının değişmesi, bilgiye ulaşmanın kolaylaşması, demokratikleşme, milliyetçilik, kapitalist ekonomi, ulaşım ve iletişimin kolaylaşması, maddi refahın artışı, ahlâki değerlerde gevşeme gibi gelişmeler mollaların din, birey ve topluma dair zihniyetlerini değişik bağlamlarıyla ve farklı düzeylerde etkilemiştir.

Molla, çoğunlukla geleneksellik ve kırsallıkla birlikte anılmıştır. Ancak Güneydoğu'da, Türkiye ortalamasının üzerinde yaşanan şehirleşmeyle birlikte mollalar da büyük oranda şehir ortamına taşınmışlardır. Dini kimliğin önemli oranda zaman ve mekân faktörleri tarafından belirlenmesi<sup>20</sup> gerçeği paralelinde mollaların din ve kimlik tasavvurları da dönüşmeye ve çeşitlenmeye başlamıştır.

## Hoca

Bu çalışmada bir ideal tip olarak hoca, ilahiyat fakültesi eğitimi almış ve DİB bünyesinde cami merkezli din hizmetlerini yürüten kimseler olarak alınmıştır. Bir ilahiyatçı olarak hoca, ilahiyat fakülteleri ve DİB tarafından yüklenen misyonun keşiştiği kimseleri ifade eder. Bu haliyle o, modern Türkiye'nin Sünnî refleksleri ile seküler taleplerinin buluşma noktası olarak değerlendirilebilir. Devletin zımnen Sünnîliği geleneksel bir yaşama pratiği olarak konumlandırılan siyaseti, ilahiyatçının da modernleşme politikaları ile uyumlu bir bilgi aktarıcısı olarak görülmesini gerektirmiştir.<sup>21</sup>

İlahiyat fakültesi mezunu din görevlisi olarak hocanın din anlayışının şekillenmesinde entelektüel, sosyal, ekonomik ve psikolojik birçok faktörün etkisinden söz edilebilir. İlahiyat fakültesinden aldığı eğitim ve edindiği mesleki formasyon, toplumun din anlayışı, hocanın sosyo-ekonomik durumu ve imamlık mesleğine bakışı, imamlık mesleğinin toplumsal itibarı ve imamın iş doyumunu düzeyi bu faktörlerden bazıları olarak sayılabilir.

Özellikle taşra üniversitelerindeki ilahiyat fakültelerinde öğrenciler çoğunlukla muhafazakâr toplumsal kesimlerden gelmektedirler. Öğrenciler ilahiyat fakültelerine, dinin bilgi ve bilinç edinilecek kurumlar olarak değil de meslek edinme merkezleri gibi görmektedirler. Dolayısıyla ilahiyat fakültelerinin öğretim süreçleri, zaman zaman öğrencide kimi meselelerde düşünsel tereddütlere

neden olsa da, genel olarak öğrencinin önceden sahip olduğu dini anlayışlarında (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi istisna<sup>22</sup>) köklü değişmeler sağlanmamaktadır.

## Mollalar İle Hocaların Din Anlayışlarının Karşılaştırılması

Araştırmanın bu bölümünde alan araştırmasından elde edilen veriler esas alınarak, mollalar ve hocaların din anlayışları; Kuran ve Sünnet ile bunların alt boyutları çerçevesinde karşılaştırmalı olarak analiz edilmiştir. Çoğunluğu yapılandırılmış görüşmelerle elde edilen veriler, kategorize edilmiş ve bu verilerin oluşturduğu temalar çerçevesinde mollalar ve hocaların, araştırma kapsamındaki görüşleri, benzerlik ve farklılıkları bağlamında incelenip yorumlanmıştır.

## Kur'an Anlayışı

Allah'ın insanlara yönelik buyruklarını içeren Kur'an, Müslümanların, -en azından teorik olarak- inanç sistemini ve dini pratiklerini, bireysel ve toplumsal düzeyde belirleyen en önemli otoritedir. Kutsal bir metin olarak Kur'an, ancak toplumsal havsaladan ve insanların zihinlerinden geçerek anlaşılıp pratize olabilir. Bu durum, ilahi bir kelim olarak Kur'an ile onun insanların zihinlerine yansıyan anlamları arasındaki farkın varlığına işaret eder.

Klasik İslam düşüncesinin temellerini oluşturan felsefi, tasavvufi veya kelmî din anlayışındaki ayrışmalar, temelde kaynağını vahiy, nübüvvet ve Kur'an'ın muhtevasına yaklaşım biçimlerinden almıştır. Aynı şey çağdaş İslam düşünce akımları için de geçerlidir. Bu durum, Kur'an'ın niteliğine ilişkin tasavvurların, bireyin din anlayışı üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir.

Araştırmada mollalar ve hocaların din anlayışlarının ortaya çıkarılmasında, onların Kur'an tasavvurunun önemli bir katalizör işlevi göreceği düşünülmüştür. Bu bağlamda mollalar ve hocaların Kur'an'ın mahiyeti hakkındaki düşüncelerinin anlaşılması amaçlanarak kendilerine, "Kur'an'ın nasıl bir kitap olduğu", "Kur'an kıssalarının tarihsel gerçekliği", "Kur'an'da zâhir ve bâtın konusu" ve "Kur'an'ın epistemolojik muhtevası" hakkında sorular yöneltilmiştir. Aşağıdaki bölümde mollalar ve hocaların bu sorulara verdikleri cevaplar çerçevesinde, Kur'an'ın mahiyetine ilişkin oluşan tasavvurları karşılaştırmalı olarak incelenmiştir.

## Kur'an'ın Mahiyeti

İslam dininde Kur'an, -diğer ilahi kitaplarla birlikte- iman edilmesi gereken, Allah'ın vahiy aracılığı ile Hz. Peygamber'e gönderdiği son ilahi kitaptır. Kur'an'ın

mahiyetine ilişkin inancın kişinin din anlayışını önemli oranda etkilediği açıktır. Bu nedenle araştırma sürecinde yapılan mülakatlarda, Kur'an'ının mahiyeti hakkındaki düşüncelerinin anlaşılması ve genel olarak Kur'an algılarının ve ona yönelik nitelermelerinin tespiti amacıyla katılımcılara öncelikle, "Kur'an nasıl bir kitaptır?" şeklinde genel bir soru yöneltilmiştir. Mollaların, Kur'an'ın nasıl bir kitap olduğuna dair görüşlerinde genel olarak; Kur'an'ın "her asra hitap eden, içinde her şeyin bulunduğu, her sorunun cevabını içeren", "Allah'ın ezeli kelamı" olduğu şeklindeki görüşleri ifade eden temaların öne çıktığı görülmektedir.

Mollalara göre Kur'an, sarahaten olmasa bile işaretten bireysel ve toplumsal hayatın düzenlenmesine dair her türlü bilgiyi özlü bir şekilde içermektedir.<sup>23</sup> Kur'an, asırlara göre açığa çıkarılabilecek ve her asırda insanlara yol gösterecek anlamlara sahiptir. Mollaların ifadeleri ile Kur'an;

*"...[Kur'an], Arş-ı a'zamdan yeryüzündeki a'zam insana nazil olduğuna göre... bütün kainatı idare edecek muazzam bir kitaptır. Evrenseldir..."* (Ş. Arslanlı: 55)

*"İnnehu nebeun azim... olmuş ve olacakları haber veren, her derdimizi ve davamızı, araştırdığımızda çare ve çözüm veren, dünya ve ahiret saadeti temin eden bir klavuzdur."* (S. Artaş: 35)

Müslümanların Kur'an tasavvurunda konjonktürel şartların ve zamanın ruhunun önemli etkisi olmuştur.<sup>24</sup> Bu durum farklı tarihsel şartlarda Kur'an'a yaklaşımların da farklılaştığı anlamına gelir. Örneğin Hıristiyanların, kendilerini sapıklıkla itham eden Müslümanlar karşısında, Hz. İsa'nın da Kur'an (kelam/logos) gibi ezeli olduğunu iddia etmelerinin, Mutezilenin, Kur'an'ın ezeli değil, mahlûk olduğu düşüncesini savunmalarında önemli etkisi olmuştur.<sup>25</sup>

Tarihte, daha çok siyasi mülahazaların gündemleştirdiği, Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı konusundaki fikri kamplaşmalarda, Ehl-i Sünnet, tercihinin Kur'an'ın mahlûk olmadığı yönünde yapmıştır. Mollaların bu inancı içselleştirdikleri ve bunu vurgulanmaya değer bir konu olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Bazı mollaların konu bağlamındaki ifadeleri şöyledir;

*"... Kur'an'ın lafzî hâdistir, fakat manası kelam-ı nefsîdir. Allah-u Teâlâ'nın, sıfat-ı maneviye[sin]den bir sıfatıdır. Kelam-ı ezeli, Allah'ın kelâmıdır. Cenab-ı Allah'ın ezeli hitabıdır..."* (A. Özekinciler: 69)

*"[Kur'an], Allah'ın ezeli bir kelâmıdır. Mana bakımından ezeldir... hurûf ve lûgat bakımından hâdistir."* (H. Esen: 67)

Mollaların, Kur'an'ın keyfiyetine dair düşüncelerinde, özellikle Kur'an'ın evrenselliğini ve ezeli kelam oluşunu öncelermeleri dikkat çekicidir. Mollaların

bu iki konuda da klasik Ehl-i Sünnetin görüşlerini benimsedikleri ve bunu ayırıcı bir vasıf olarak öne çıkardıkları görülmektedir.

Hocaların Kur'an'ın mahiyetine ilişkin olarak, onun nasıl bir kitap olduğuna ilişkin görüşleri mollalarda olduğu kadar homojen temalar oluşturacak bir görünümde değildir. Hocalara göre Kur'an, "*hem dünya hem âhiret mutluluğu sağlayan*", "*insanın bütün ihtiyaçlarını karşılayan*", "*insanın aklını ve kalbini tatmin eden*", "*herkesin okuyup anlayabileceği*", "*muciz*" bir kitaptır.

Hocaların Kur'an anlayışlarında dikkat çeken bir husus da, onların Kur'an hakkındaki tarihsel tartışmalara ilgisiz olmalarıdır. Hocaların bu durum veya tutumlarında, Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı ya da Kur'an'ın zâhir ve bâtınına ilişkin tartışmaların günümüzde genel olarak güncelliğini kaybetmiş olmasının etkili olduğu düşünülebilir. Mollaların Kur'an anlayışı ise çoğunlukla medresede okutulan klasik kaynakların etkisinde şekillenmiştir. Bu kaynaklarda, diğer din anlayışları karşısında Ehl-i Sünnetin Kur'an tasavvurunun savunulması için halku'l-Kur'an gibi tartışma konularının yoğun olarak işlenmiş olmasının,<sup>26</sup> mollaların da bu konularda hassasiyet göstermelerine neden olduğu söylenebilir.

## Kur'an'da Zâhir ve Bâtin

Tarihsel olarak, Kur'an'da zâhir ve bâtin meselesi konusunda temelde bir diktomi oluşturan anlayışlar söz konusu olmuştur. Bu anlayışlardan biri, özellikle itikadî konulardaki nassları aklî bir yoruma tabi tutmadan, olduğu gibi kabul eden Selefiyye ile dini hükümlerde ayetlerin zâhirini esas alıp te'vile hiç yer vermeyen Zâhiriye mezhebi iken, diğeri Kur'an'ın zâhirî anlamlarını tamamen göz ardı eden Bâtinîlik olmuştur.<sup>27</sup> Bu iki uç anlayış arasında yer alan daha birçok yaklaşım da var olagelmıştır.

Kur'an'ın çok boyutlu anlamlara imkân veren dili ve bizzat mesellere yer vermiş olması, zâhir-bâtin konusundaki tartışmaların nedenlerinden birini oluşturmuştur. Kültürel yatkınlıklarla birlikte yabancı kültür ve düşünce sistemlerinin de bu tartışmaları beslediği söylenebilir. İslam düşünce tarihinde Kur'an'ı zâhir ve bâtin anlam alanlarına ayırarak çeşitli yöntemler çerçevesinde yorumlayan temel anlayışlar felsefe ve tasavvuf olmuştur.

Kur'an'a yönelik bu anlayış farklılıklarının mollalar ve hocaların düşüncelerine nasıl yansıdığını anlamak amacıyla kendilerine; "*Size göre Kur'an'ın zâhir ve bâtin anlamları var mıdır?*" şeklinde bir soru yöneltilmiştir. Mollaların anlayışları değerlendirildiğinde, "*Kur'an'ın zâhir ve bâtin anlamları vardır*", "*Kur'an'ın bâtinî anlamları yoktur*" ve "*Kur'an'ın bâtinî anlamları vardır ama lafızdan tamamen bağımsız değildir*" şeklindeki anlayışların şekillendirdiği üç alt temanın ortaya çıktığı görülmektedir.

Mollaların büyük çoğunluğuna göre Kur'an'ın zâhirî ve bâtinî anlamları vardır. Mollaların Allah, Kur'an veya insanı merkez alarak veya onlara bakan yönlerine dikkat çekerek bu düşüncelerini temellendirdikleri anlaşılmaktadır. Bir kısım mollalar Kur'an'da bâtinî anlamların varlığını onu, Allah'ın sonsuz kelâmı olarak nitelemek suretiyle, yani Allah'a bakan yönüne vurgu yaparak açıklamaktadır. Mollalardan C. Aydın (73) bu durumu şöyle ifadelendirmektedir;

*“Allah çok büyüktür. Kur'an da O'nun kelâmıdır. [Ayette] ne diyor, 'kul lev kânel bahru midâden li kelimâti rabbî lenefidel bahru kab-le en tenfede kelimâti rabbî velev ci'na bi mislihi mededa'... Olur mu ki manevi manası olmasın? Ben bâtin manalarının olduğuna inanıyorum yani. Ama sıradan insanlar lafzı ne ise onunla ilgilenmeli.”*

Tasavvufî düşüncüyü ve pratiklerini öne çıkaran bir molla ise Kur'an'daki bâtinî anlamların varlığını, söz konusu anlamların, insan-ı kâmil olarak adlandırılan kimselere, vehbî olarak verilmiş olmasına işaret ederek ifadelendirmektedir. Ona göre Kur'an'ın bâtinî anlamları vardır ancak şeriatla bağlayıcı olan zâhirî anlamıdır. Bu molla söz konusu düşüncelerini şu ifadelerle dile getirmektedir;

*“ [Kur'an'ın Bâtinî anlamları] vardır. Kur'an'ın zâhirî manası şeriat tarafından bağlayıcıdır. Bunun yanında bâtinî da bir gerçektir. Asıl ağırlığı zâhirdir.”* (S. Artaş: 35)

Kur'an'ı yorumlamada lâfzî anlamın ötesine geçerek bâtinî anlamlar çıkarmaya çalışmak, yorumlanan lafzlara sembolik anlamlar yüklemekle mümkün olmuştur. İşarî tefsir olarak bilinen bu tarz yorumlama biçimi sadece sûflilere özgü bir anlayış olmamıştır. Mesela İhvân-ı Safâ, Bâtinîler, Felsefeciler ve bu gruplardan herhangi birine doğrudan girmeyen başka müfessirler de pek çok âyeti zâhirî manasının dışında temsîlî bir şekilde okuma ve yorumlama cihetine gitmişlerdir.<sup>28</sup>

Kur'anî söylemde zâhir-bâtin ayırımına gidenler, zâhiri “avam anlayışı”, bâtinî da “âlim anlayışı” ile özdeşleştirmişlerdir.<sup>29</sup> Kur'an'ın lafzının dışında bâtinî anlamlar da içerdiğini düşünen mollalar da bu yaklaşımı benimsemektedirler.

Görüşülen mollaların bir kesimine göre ise, Kur'an'ın bâtinî anlamları yoktur. Kur'an'ın bâtinî anlamlarının varlığını kesinlikle reddeden bu mollalar, Kur'an'da işarî anlamlarının varlığına daha ılımlı yaklaşmakta, müteşabih ayetlerin bâtinî anlamları konusunda ise tereddütlü bir yaklaşım göstermektedirler. Örneğin bu düşüncedeki bir molla, konuşmalarında sıklıkla atıflarda bulunduğu Said Nursi'nin bu konudaki düşüncelerine eleştirel yaklaşmaktadır. Ona göre dini hükümler Kur'an'ın zâhirine göre verilir. Bu molla düşüncelerini şöyle ifade etmektedir;



*"...Biz zâhire göre hükmediyoruz, sırları da Allah'a havale ederiz. Nahnu nahkumu bi'z-zevâhiri... Namaz konusu mesela. İkame-i salât bellidir. Bunu, ... Allah'ın rahmetidir diye te'vil edemezsin... Ancak bâtinî mana verenler de var. "* (A. Özekinciler: 69)

Kur'an'ın bâtinî anlamlarının varlığını reddeden ancak Kur'an'daki lafızların bazı anlamlara 'işaret' edebileceğini düşünen mollalara göre, Kur'an'ın işaret ettiği düşünülen anlamların, lafızlardan tamamen kopuk olmaması gerekir. Mollalardan B. Akat (49)'ın konu hakkındaki ifadeleri şöyledir;

*"... Bir sözcüğün manaya delalet etmesi bir mantûkî yönden olur, bir mefhûmî yönden olur. Delâlet-i mantûkiyeden biri de delâlet-i işâriyedir. Sofilerin çıkardığı mana kabul edilecek mana değildir. Bâtin manası varsa da bunun lafızdan anlaşılması gerekir. Bunun dışında bir mana yoktur."*

Mollaların bâtinî anlamları kabul etmemelerinde itikadî gerekçelerin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Onlara göre Kur'an'ın bâtinî anlamlar içermesi vahyin tabiatına ve teklif şartlarına aykırıdır. Ayrıca Kur'an'dan açıkça anlaşılmayan anlamlardan insanların mükellef sayılması mümkün değildir.

Hocaların Kur'an'ın zâhir ve bâtin anlamları konusundaki düşüncelerinin genel olarak *"Kur'an'ın hem zâhir hem de bâtin anlamları vardır"* şeklinde özetlenebilecek homojen bir anlayışı yansıttığı görülmektedir. Bir hoca, şu ifadelerle söz konusu anlayışı özetlemektedir;

*"... Kur'an'ın sadece zâhiri var bâtinî yok etmek, sadece bâtinî var zâhiri yok etmek bence yanlış bir anlayıştır. Tabi avam kesiminin, düzen sağlanması amacıyla zâhiri ile amel etmesi daha uygun olur. Ama ilimde derinleşenler, kendini o zümrede gören kişiler bâtinî'den de bir şeyler anladığını söyleseler, o başkasını bağlamaz. Ama zâhiri tüm Müslümanları bağlar..."* (A. Akar: 23)

Hocaları, Kur'an'ın zâhirî anlamlarının yanında bâtinî anlamlarının da olduğunu kabul etmeye sevkeden durumların, Kur'an'da yer alan huruf-u mukataa, Allah'a nispet edilen haberi sıfatlar, mecazlar ve temsiller olduğu anlaşılmaktadır. Hocaların tamamına yakını, Kur'an'da bâtinî anlamların varlığını kabul etmekle birlikte, özellikle ibadet ve muamelat konusunda bâtinî yorumların ölçü olarak kabul edilemeyeceğini ifade etmektedir.

Mollalar ve hocaların Kur'an'ın zâhir ve bâtin anlamlarının varlığı konusunda benzer düşüncelere sahip oldukları görülmektedir.<sup>30</sup> Her iki kesim de Kur'an'ın zâhir anlamlarının yanında işarî veya bâtinî anlamlarının varlığını kabul etmektedir. Ancak genel bağlamı ile değerlendirildiğinde, Kur'an'ın bâtinî

anlamlarının varlığını kabul eden mollalar ve hocaların düşüncelerindeki bâtnî anlam anlayışının, Müslümanların düşünce tarihinde batlı fırkalar olarak görülen Bâtnîlik veya felsefi Kur'an yorumları ile bir ilgisinin olmadığı anlaşılmaktadır. Bu anlayış, mollalar ve hocaların Kur'an'a dair, "Allah'ın kelam sıfatının bir tezahürü ve dolayısıyla anlamlarına sınır tayin edilemeyecek bir kitap" şeklindeki genel tasavvurları ile uyumluluk göstermektedir. Söz konusu yaklaşımın mantığı Kur'an lafzının kapsadığı sınırlı anlamların ötesinde anlamlar içermesini gerektirmektedir.

Bizzat Kur'an'da, muhkem olanların yanında müteşabih ayetlerin varlığından bahsedilmesi<sup>31</sup> veya bazı kimselere olayların yahut rüyaların te'vilinin öğretildiği<sup>32</sup> şeklindeki bilgilerin yer almış olması, mollalar ve hocaların zâhir ve bâtn konusundaki anlayışlarını beslemiş gibi görünmektedir. Çünkü gerek müteşabihler gerekse te'vil, Kur'an'ın lafzî anlamlarının ötesindeki anlamlara işaret etmektedir. İslam kültüründeki bilgi sistemlerinin en yaygın biçimi olan beyanî anlayıştaki "tefsir" ile "te'vil" arasındaki karşıtlık buradan doğmaktadır.<sup>33</sup> Gerek mollalar gerekse hocaların, tefsir ile te'vil, zâhir ile bâtn arasındaki mesafeyi daraltmaya ve böylece bu karşıtlığı "kontrol etmeye" çalıştıkları anlaşılmaktadır. Bunu da te'vili veya bâtnî anlamları, ibarenin genel anlamına bağlayarak sağlamaya çalışmaktadırlar.

## Kur'an'ın Epistemolojik Kapsamı

Kur'an'daki bilginin sınırları konusundaki tartışmaların tarihi çok eskilere dayanır. Bu konuda -farklı anlayışlar bulunmakla birlikte- iki uç düşünceden söz edilebilir. Birincisi Şafîî,<sup>34</sup> Gazzalî<sup>35</sup>, Suyûtî<sup>36</sup> ve Ebu'l Fadl el-Mursî<sup>37</sup> gibi âlimlerin öncülük ettiği, "*Kur'an'da her türlü bilgi vardır*" düşüncesi, diğeri ise, Şatbî ve Zehebî gibi âlimlerle temsil edilen, "*Kur'an sadece dini konuları ihtiva eder*" anlayışıdır.<sup>38</sup>

İnsanın aklı ve tutumlarının büyük oranda tarihsel ve toplumsal şartlar tarafından oluşturulduğu sosyolojik bir vakiydir. Kişi büyük oranda yaşadığı dönemin hâkim anlayışının etkisinde kalarak muhakemelerde bulunur. Başka bir ifade ile birey kendi döneminin yarattığı bilimsel aklın etkisinde kalır ve muhakeme tarzı daha çok o dönemin belirlediği ölçüler dâhilinde tezahür eder. Dolayısıyla burada bireyin tarihsel bir varlık olarak mevcut olduğu hususu gözden uzak tutulmamalıdır.<sup>39</sup> Bu bağlamda Kur'an'a yaklaşım biçimlerinde de tarihsel şartların önemli etkisinin olduğu yadsınamaz. Örneğin, Sanayi Devrimi, keşif ve icatlar, Batı'nın teknolojik üstünlüğü ve İslâm âleminin değişik sahalarda uğradığı mağlubiyetler, oryantlizmin İslâm'ı ve onun temel kaynağı olan Kur'an'ı bilim karşıtlığı ve gericilikle damgalamaya yönelik ithamları, 19. yüzyıldan itibaren müfessirleri, Kur'an'a bilimsel yünden yaklaşıma sevk etmiştir.<sup>40</sup>

Bu yönelimle birlikte bilimsel tefsir ekolü doğmuş, sistematik anlamda her ilmi Kur'an'da arama gayretine dönüşen bu ekol, Kur'an'ın tıp, biyoloji, coğrafya, astronomi ile ilgili ayetlerine odaklı ve modern bilimi referans alan Kur'an yorumlarını ortaya çıkarmıştır.<sup>41</sup>

Kur'an'ın epistemolojik kapsamı hakkında mollalar ve hocalara; *"Kur'an'da her türlü bilgi var mıdır? Kur'an'da yer almayan bilgilere nasıl yaklaşmalıyız?"* şeklinde bir soru yöneltilmiştir. Mollaların bu konu hakkındaki düşüncelerinin; *"Kur'an'da her türlü bilgi vardır", "Kur'an'da her türlü bilgi yoktur, çünkü Kur'an bir hidayet ve ahlâk kitabıdır", "Kur'an'da, bazı alanlarda her türlü bilgi vardır"* şeklinde üç tema oluşturduğu görülmektedir.

Mollaların büyük bir çoğunluğu Kur'an'da her şeye dair bilginin var olduğunu düşünmektedir. Ancak Kur'an sınırlı lafızlardan oluştuğu için bu bilgiler mufassal olarak değil de remzen veya işaretten verilmiştir. Kur'an son ilahi kitap ve mana itibarıyla de mucize olduğuna göre, kıyamete kadar meydana gelecek her türlü değişim ve buluşlara işaretten de olsa yer vermiş olmalıdır. Mollalar, *"...yaş kuru hiçbir şey yoktur ki bir kitapta bulunmasın"*<sup>42</sup> ayetini, Kur'an'da her türlü bilginin bir şekilde yer aldığına sık sık referans olarak göstermektedirler. Onlara göre bu ayette geçen "Kitap", Kur'an'dır. Dolayısıyla Allah, Kur'an'da geçmiş ve gelecekle ilgili her türlü bilgiye yer vermiştir. İnsanların tamamı bu 'şifre' denilebilecek bilgileri anlamaktan acizdirler. Ancak ehl-i irfan veya İsm-i A'zam'a muttali olanlar bu derinlerdeki anlamları ve bilgileri anlayabilirler. Bir mollanın ifadeleri ile;

*"Allah; (c.c.) hiçbir şey, yaş ve kuru hiçbir şey yoktur ki Kur'an-ı Kerim'de bulunmasın [buyurmaktadır]. Dolayısıyla var. Ama biz bunları görmüyoruz, göremiyoruz. "* (Ş. Arslanlı: 55)

Bu anlayışta Kur'an, Allah'ın sınırsız olan kelam ve ilim sıfatlarının bir tecelisi olarak görüldüğünden, onun anlamları da sınırsız olarak kabul edilmektedir. Kur'an'ın dünya ve ahirete dair bir şeyleri eksik bırakmış olmasının Allah'ın ilim sıfatına noksanlık getireceği düşünülmektedir.

İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren Müslümanlar arasında Kur'an'da her şeyin bilgisinin mevcut olduğuna, âleme dair her türlü bilginin Kur'an'da bulunduğu, Kur'an'ın kelimelerin sayısınca ilim ihtiva ettiğine ve her şeyin bilgisinin Kur'an'dan çıkarılabileceğine ilişkin, bir kısmı sahabeye de nispet edilen rivayetler, söylem ve kanaatler mevcut olmuştur. *"Biz Kitap'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık"*,<sup>43</sup> *"Yaş ve kuru hiçbir şey yoktur ki, apaçık bir Kitap'ta olmasın"*,<sup>44</sup> *"Sana her şeyi açıklayıcı Kitabı indirdik"*<sup>45</sup> mealindeki ayetler, söz konusu algılama tarzının, söylem ve kanaatlerin ortaya çıkmasında temel referans noktasını oluşturmuştur.<sup>46</sup> Mollaların büyük çoğunluğunun Kur'an'da her türlü

bilginin mevcut olduğuna dair inançlarının da böyle bir düşünsel arkaplana dayandığı anlaşılmaktadır.

Bazı mollalar, Kur'an'da her türlü bilginin var olduğunu kabul etmemekle birlikte, Kur'an'ın belirli alanlardaki bilginin tamamını içerdiğini düşünmektedirler. Bu mollalar, Kur'an'ın fizikî âleme dair bütün bilgileri bir şekilde ihtiva ettiğini reddetmektedirler. Onlara göre Kur'an'ın fizikî âleme ilişkin bilgi verme gibi bir amacı yoktur. Mollalardan B. Akat (49)'ın ifadesi ile;

*"... Kur'an'ı Kerim'de var olan şey, insanların muhtaç olduğu ahkâm-ı şeriyedir. Diğer şeylerin Kur'an-ı Kerim'de bulunması gerekmiyor."*

Az sayıdaki molla Kur'an'ın her türlü bilgiyi bir şekilde içerdiği düşüncesine karşı çıkmaktadır. Bu düşüncelerini Kur'an'ın bir hidayet ve ahlâk kitabı olması ile temellendirmektedirler. Onlara göre Kur'an bir bilim kitabı değildir. Dolayısıyla hidayet ve ahlâk inşa etmek amacıyla yer verdiği bilgiler dışında bir bilgi içermemektedir. Bu anlayıştaki bir molla düşüncelerini şöyle ifade etmektedir;

*"... Bana göre Kur'an ahlâkî bir kitaptır. Ahlâktan, dinden, imandan, toplumsal yaşantıdan bahseden bir kitaptır. Bilim kitabı değildir."(A. Kaymak: 60)*

Hocaların tamamına yakını ise, Kur'an'da modern ilim tarafından kanıtlanmış bazı ilmi konulara değinildiğini, ancak Kur'an'da her türlü bilginin mevcut olmadığını düşünmektedir. Onlara göre, Kur'an'ın bazı kevnî bilgilere değinmesinin amacı insanları ilme teşvik etmektir. Hocalardan F. Budak (25) bunu şöyle ifade etmektedir;

*"Kur'an'da bazı bilimsel bilgilerin geçtiği âlimlerce tespit edilmiştir. Ama [bir insanın] kalkıp ta her türlü bilimsel bilgi Kur'an-ı Kerim'de geçiyor diye bir teklifte bulunması bence hoş bir şey değil. Ama falanca bilimsel keşfin Kur'an'da aslı yoktur deyip bunu Kur'an'a bir eksiklik yapmak da hatadır diye düşünüyorum."*

Mollalar ile hocaların konu ile ilgili düşünceleri karşılaştırıldığında beliren ilk fark, mollaların Kur'an'a metafiziksel, hocaların ise nisbeten daha rasyonel bakmaları şeklinde ortaya çıkmaktadır. Mollalar Kur'an'a, Kur'an dilinin tâbi olduğu kural ve kullanımları aşan anlamlar yüklemektedirler. Kur'an'ın, Allah'ın ilim ve kelam gibi ezeli sıfatlarının bir tecellisi olarak kabul edilmesi, onun epistemolojik içeriğine sınır koymamayı gerektirmiştir. Bu anlayış içinde Kur'an, Allah'ın, içinde hiçbir şeyi eksik bırakmadığı bir kitaptır. Aksi bir anlayış, Allah'ın ilim sıfatına ve Kur'an'ın son ilahi kitap olma vasfına hâlel getirir. Mollaların, Kur'an'ın işârî anlam boyutuna verdikleri önemi yansıtan anlayışlarında, Şark

Medreselerinin eğitim süreçleri ve din anlayışlarını şekillendiren Halidî Nakşibendîliğin etkisinin olduğu düşünülebilir. Hocaların Kur'an'a bakışları ise daha rasyoneldir. Başka bir ifade ile hocalar Kur'an'ın içeriğini daha çok vakia üzerinden değerlendirmektedirler.

Sonuç itibarıyla hocaların anlayışı ile karşılaştırıldığında, mollaların Kur'an tasavvurunun daha fazla yüceltici olduğu söylenebilir. Kur'an'ın, Allah'ın kelam sıfatı ile ilişkilendirilmesi, olmuş ve olacak her şeyi bilgi olarak kapsadığı, tarih üstü olarak konumlandırılışı, farklı anlam katmanlarına sahip olduğu şeklindeki tasavvurlar bunu göstermektedir. Hocaların Kur'an tasavvuru ise daha çok tecrübî ve bu dünyaya dair uzanımlar içermektedir. Mollalar, Kur'an'ı bir anlamda mitsel bir kaynak olarak yüceltirken, hocalar ise Kur'an'ı insan dolayımı ile açılama eğilimindedirler.

## Sünnet Anlayışı

Sünnet, Kur'an'dan sonra, Müslümanların din anlayışını şekillendiren ikinci kaynak olarak kabul edilir.<sup>47</sup> Sünnetin tanımı, kapsamı, dini normlar ortaya koymadaki (teşri') değeri meselesi en eski tartışma konularından biri olmuştur.<sup>48</sup> Sünnet konusu geleneksel ve modern İslam anlayışları arasında da bir gerilim alanı oluşturmuştur. Bu anlayışlar arasında Sünneti toptan red veya Sünnet adına tarihsel/yerel uygulamaları dinselikleştirme eğilimleri aralığında çeşitlenen yaklaşımların, günümüze kadar gelen din anlayışlarındaki farklılaşmanın en temel nedenlerinden biri olduğunu söylemek mümkündür.

Bu araştırmada mollalar ile hocaların Sünnet konusundaki anlayışları, Sünnetin kapsamı, Sünnetin Kur'an karşısındaki konumu, sadece Kur'an ile yetinme eğilimleri ve hadis kaynaklarının güvenilirliği konuları bağlamında karşılaştırılmıştır.

## Sünnetin Kapsamı

Sünnet kelimesinin terim anlamı fıkıh, fıkıh usulü, hadis ve kelam ilimlerinde farklılıklar göstermekle birlikte,<sup>49</sup> genel olarak bu tanımlar, Hz. Peygamber ile ilişkili olma veya onun yolunu izleme noktasında birleşirler.<sup>50</sup> Kur'an'da Sünnetin kaynağının ne olduğu konusunda açık bir bilgi bulunmadığından<sup>51</sup> Hz. Peygamber'in Sünnetinin mahiyeti (kaynağı) hakkındaki tartışmalarda başlıca üç eğilim ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi, Sünnetin tamamının vahiy mahsulü olduğu şeklindeki görüştür.<sup>52</sup> İkinci eğilim taraftarları Sünnetin bir kısmının vahiy mahsulü, bir kısmının ise Hz. Peygamber'in içtihadının ürünü olduğunu düşünmüşlerdir. Üçüncü görüşe göre Sünnette vahiy ürünü hiçbir şey bulunmayıp, Sünnetin tamamı Hz. Peygamber'in kendi çevresinden elde ettiği bilgi birikimi ve kendi aklı ve tecrübesi ile Kur'an'ı yorumlamasının bir ürünüdür.<sup>53</sup>

Sünnetin tanım ve kapsamına ilişkin algılar Müslümanların din ve dünya tasavvurları üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir. Din anlayışlarının anlaşılması açısından önemli bir araç olabilecek bu konu ile ilgili olarak mollalar ve hocalara; *“Hz. Peygamber’in söz ve fiilleri bağlamında Sünnet kavramının kapsamı hakkında neler düşünüyorsunuz? Hz Peygamber’in her söz ve davranışı Sünnet kapsamına girer mi?”* şeklinde bir soru yöneltilmiştir. Mollalardan alınan cevaplardan onların, çoğunluk sırasına göre, *“Hz. Peygamber’in sadece nübüvvetle ilgili söz ve fiilleri Sünnet kapsamına girer”, “Hz. Peygamber’in bütün söz, fiil ve takrirleri Sünnet kapsamına girer”, “Hz. Peygamber’in nübüvvetle ilgili bütün eylemleri ve dünyevi bazı uygulamaları Sünnet kapsamına girer”* şeklindeki temaları oluşturan düşüncelere sahip oldukları anlaşılmaktadır.

Mollaların bir kesimi Sünnetin kapsamını, Hz. Peygamber’in nübüvvet görevi bağlamındaki söz, fiil ve takrirleri ile sınırlamaktadır. Bu düşüncedeki mollalara göre Hz. Peygamber’in, insanları eğitmek, yönlendirmek veya ümmeti ıslah etmek için söylediği ve taabbudî bir amaç içeren her sözü ve davranışı Sünnettir. Kültürel uygulamalar veya kişisel tutumları ise Sünnet kapsamına girmez. Bir molla Hz. Peygamber’in nebevi ve beşeri yönleri bağlamında Sünnetin kapsamını şöyle ifade etmektedir;

*“Rasulullah (sav)’in tüm hareketlerini Sünnet kabul etmek lüzumsuzdur. Çünkü onun toplumla alakalı olmayan, ümmetle alakalı olmayan hareketleri vardır. Bazı özel halleri vardır. Şu elbiseyi şöyle giymiştir, otururken şöyle oturmuştur, sofrada şöyle yemek yemiştir. Bunlar kişisel meselelerdir. Bunlar Sünnet kategorisine girmez, bunlar inanç kategorisine girmez... Bunlar uyulması gereken şeyler değildir...”* (M. Okçuoğlu: 64)

Mollaların bir bölümüne göre Hz. Peygamber’in her türlü söz, fiil ve takrirleri vahiy mahsulüdür<sup>54</sup> ve Sünnet kapsamına girer. Bu mollalar Hz. Peygamber’in bütün uygulamalarını nübüvvetle ilişkilendirmektedirler. Bu anlayışla Hz. Peygamber’den sadır olan her türlü davranışı Sünnet olarak kabul eden mollalardan biri bu konudaki düşüncelerini şu ifadelerle temellendirmektedir;

*“... Peygamber efendimizin fiili, kavli veya takriri kapsamına giren her şey Sünnet’tir. Bunu adet olan, fitrî olan Sünnet’ten tut, nübüvvetle alakalı olanların hepsini Sünnet kapsamına alıyoruz...”* (S.Artaş: 35)

Sünnet’i bu kapsamda değerlendiren mollalara göre, Hz. Peygamber’in, zaruretten kaynaklanan insani halleri dışındaki bütün eylemleri Sünnet olmakla birlikte, her söz fiil ve davranışı aynı değerde değildir. Bu düşüncede olan mol-

laların oranı, Hz. Peygamber'in Sünnetini nübüvete ilişkin konularla sınırlandırılan mollaların oranına yakındır.

Bazı mollalara göre her ne kadar Hz. Peygamber'in bütün dünyevi söz fiil ve uygulamaları Sünnet kapsamına girmiyorsa da, sakal bırakmak, öğle vakti uyumak (kaylule), sağ elle yemek yemek gibi davranışları Sünnettir. Hz. Peygamber'in tamamen dünyevi olsalar bile bazı davranışları ısrarla tavsiye etmiş olması, mollaların söz konusu davranışları taabbudî emirler olarak telakki etmelerini sağlamış olabilir. Bir mollanın ifadesiyle;

*"... Bazı âlimlere göre Rasûlullah (sav)'in bütün söyledikleri, bütün yaptıkları Sünnet dairesine girer. Çoğu âlimlere göre hayır. Bazı dünyalık şeylere müteallık olan şeyler, mesela yeme içme vs. dünya işleri ile alakalı olan şeyler o Sünnet dairesine girmezler. Hatta bazıları daha da aşırı gitmişler, sakal da Sünnet değildir demişler. Bu son derece yanlıştır. Sakal da Sünnettir."* (S. Ergen: 59)

Bu anlayıştaki mollaların, geleneksel toplumun dindarlık anlayışında ayrıcalıklı bir yeri olan ve önemli sembolik değer taşıyan sakal bırakmak, sarık sarmak, misvak kullanmak veya sağ elle yemek gibi davranışları, yerel ve kültürel uygulamalar değil, dini emirler olarak değerlendirdikleri anlaşılmaktadır.

Hocaların Sünnetin mahiyeti konusundaki düşünceleri ise mollalara oranla daha homojendir. Hocaların büyük çoğunluğu Hz. Peygamber'in sadece nübüvetle ilgili olan söz, fiil ve davranışlarının Sünnet kapsamına girdiğini düşünmektedir. Onlara göre Hz. Peygamber'in, kişisel beğenileri, iklimsel veya kültürel şartların gerektirdiği davranışları Sünnet kapsamına girmez. Bir hocanın konu hakkındaki ifadeleri şöyledir;

*"Peygamber efendimizin her sözü, yapmış olduğu her fiili Sünnet olarak algılamak benim açımdan doğru değildir. Peygamber efendimizin yürümesinden tut, sevdiği yemeği gibi şeyleri Sünnet olarak anlamak doğru değildir... Din ile ilgili, peygamber efendimizin tavsiyeleri, buyruklarını Sünnet olarak algılayabiliriz..."* (N. Sağlar: 23)

Bazı hocalar sahabenin, Hz. Peygamber'in bazı kararlarına itiraz etmelerini veya bazı durumlarda onu yönlendirmelerini, Hz. Peygamber'den sadır olan her söz ve fiilin vahiy kaynaklı olmadığını ve dolayısıyla bağlayıcı hükümler taşımadığına kanıt olarak göstermektedirler.<sup>55</sup>

Mollalar ve hocalardan, Hz. Peygamber'in Kur'an dışında kesinlikle vahiy almadığını ifade eden kimse bulunmamaktadır. Bu konuda ihtilaf, açıkça dine taalluk etmeyen meselelerde Hz. Peygamber'in vahiy alıp almadığı hakkındadır. Hem molla hem de hocaların çoğunluğu, tamamen dünyevi olan konularda Hz.

Peygamberin davranışlarının kaynağının kendi içtihadı olduğunu düşünmektedir.<sup>56</sup> Ancak mollaların önemli bir kısmı, itikat ve ibadet alanlarına doğrudan sokulamayacak olan fakat Hz. Peygamber'in tavsiye ettiği sakal bırakmak, sarık bağlamak, sağ elle yemek gibi uygulamaları da dini normlar alanına dâhil edip Sünnet kapsamında değerlendirmektedirler. Karşılaştırmada tezahür eden farklardan biri de mollaların önemli bir diğer kısmının, Hz. Peygamber'den sadır olan her türlü söz ve davranışın vahiy kaynaklı olduğuna inanmalarıdır. Sonuç olarak Hz. Peygamber'in Sünnetinin kapsam ve mahiyeti konusunda mollaların bir zihin karışıklığı yaşadıkları, hocaların ise bu konuda daha homojen düşüncelere sahip oldukları anlaşılmaktadır.

## Sünnetin Kur'an Karşısındaki Konumu

İslam düşüncesinde Hz. Peygamber'in dini otoritesinin mahiyeti konusundaki anlayış farklılıkları, onun ifade ve uygulamalarının dinsel değeri hakkındaki düşünceleri çeşitlendirmiştir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in Kur'an ile ilişkisinin, Kur'an dışında ve onu nesh edebilecek bir otorite olduğu veya sadece Kur'an'ı açıklama, sınırlama veya genelleme ekseninde beyandan ibaret olduğu düşünceleri Sünnetin/hadisın Kur'an karşısındaki konumunu belirleyen temel dayanaklar olmuşlardır. Birinci ilişki esas alındığında karşılaşılan temel problem Hz. Peygamber'in, Kur'an'ın lafzına ve ruhuna aykırı ifade ve uygulamalarla hüküm ortaya koyup koyamayacağıdır.

Sünnetin Kur'an karşısındaki konumu, Hz. Peygamber'in Allah karşısındaki konumuna ilişkin algılar ile yakından ilişkilidir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in Allah'ın elçisi mi yoksa "vekili" mi olduğu meselesi Sünnetin teşrii değerini belirleme konusunda ortaya konulan düşüncelerde temel ölçü olmuştur.<sup>57</sup> Çünkü elçi veya vekil olmak, yüklenilen misyon ve dini normlar koyma kabiliyeti açısından farklı bağlamlara işaret eder.

Sünnetin dindeki yeri ve önemine ilişkin tartışmalar, yeni dini hareket ve yönelimlerin ortaya çıktığı çağdaş İslam dünyasında yeni gerilim noktaları oluşturmaktadır. Bu bağlamda, Türkiye'de, medreselerin geleneksel Sünnet müdafileri, ilahiyatların ise, Kur'an'ın merkez alınarak, Sünnetin teşrii değerinin tartışıldığı günümüzde, mollalar ile hocaların, Sünnetin Kur'an karşısındaki konumu hakkındaki görüşlerinin anlaşılması önem kazanmaktadır. Bu araştırma kapsamında mollalar ve hocalara yöneltilen; "*Sünnetin Kur'an karşısındaki konumu nedir? Zâhiren Kur'an'a aykırı görünen rivayetler nasıl anlaşılmalıdır?*" sorusuyla, onların konu hakkındaki anlayışları tespit edilmeye çalışılmıştır. Mollaların cevabı ifadeleri, Sünnetin Kur'an karşısındaki konumu ile ilgili olarak, iki temel anlayışı ortaya koymaktadır. Bunlar; "*Sünnet Kur'an'ı neshedemez*" ve "*Sünnet Kur'an'ı neshedebilir*" şeklindeki klasik anlayışlardır.



Mollaların kâhir ekseriyeti, İslam'da Kur'an'ın asıl, Sünnetin ise fer'î kaynak olduğunu düşünmektedir. Bu anlayıştaki mollalara göre, Kur'an bize mütevâtir olarak ulaşmış ve dininin asıl kaynağıdır. Sünnet/hadis<sup>58</sup> ise subûtu, Kur'an gibi kat'i olmayıp zannîdir ve çoğunlukla mana ile yapılmış rivayetlere dayanır. Dolayısıyla Sünnet/hadis Kur'an'a arz edilmesi gerekir. Kur'an'a aykırı Sünnet/hadis varsa ya Sünnet değildir veya Kur'an esas alınarak bu rivayet te'vil edilmelidir. Bir mollanın ifadeleri bu anlayışı özetler biçimdedir;

*"Kur'an'ın açık hükmüne uymayan Sünnet, Sünnet olmaktan çıkar. Sünnetin sahih olabilmesi için Kur'an'ın zâhir manalarına ters düşmemesi lazım..."* (M. Şenlik: 62)

Mollaların azınlıkta kalan bir bölümü ise, Sünneti Kur'an gibi müstakil bir teşri' kaynağı olarak görmektedirler. Onlara göre Sünnet de bizzat vahiy kaynaklıdır. Hatta günümüzde Sünnet Kur'an'dan daha öncelikli bir kaynak hükmindedir. Çünkü hem Kur'an'ın bize ulaştırılması, hem de açıklanması Sünnet sayesinde mümkün olmuştur.

Mollaların, Sünnetin Kur'an'ı nesh etmesi hakkındaki düşüncelerinin gerekçeleri homojen değildir. Bir molla anlayışını sadece, Sünnetin de hüküm koyma konusunda Kur'an gibi bir otorite olması ile temellendirirken, bir diğeri genel bir usul kaidesi olarak, mütevâtir Sünnetin Kur'an ile eşdeğer hüküm ifade ettiğini delil olarak sunmaktadır. Başka bir molla ise düşüncesini, Kur'an'ın lafzının mütevâtir, yani lafzî olarak subutunun kat'i, delaletinin ise zanni olduğu, dolayısıyla delaleti zanni bir delil olan Sünnetin yine delaleti zanni olan bir diğer delili, yani ayeti nesh ettiği şeklindeki bir usul anlayışı ile açıklamaktadır. Onun ifadeleri ile;

*"... Mesela bazen ayet, ayet ile zâhiren çelişkili görünüyor. Bazen ayetle hadis de olabilir. İşte böyle çelişkilerde ercah olan görüş cem'dir. Birisini atmak değildir... Neshe girmeden te'vil etmektedir..."* (B. Akat: 49)

Hocaların büyük çoğunluğu ise Kur'an'ın İslam dininin temel kaynağı olduğunu, Sünnetin Kur'an'a ters düşmesi halinde Kur'an'ın esas alınacağını düşünmektedir. Bunun yanında Sünnetin Kur'an'ı nesh edebileceğini düşünenler de vardır. Bir kısım hocalar ise Sünnetin Kur'an karşısındaki konumu konusunda bir zihin karışıklığı yaşamaktadırlar.

Hocaların çoğunluğuna göre Sünnet Kur'an'ı nesh edemez. Çünkü Kur'an, dinin tartışmasız birinci kaynağıdır. Bize tevatür yoluyla ulaşmıştır. Sünnet ise Kur'an'ın yorumudur. Sünnet Kur'an'ı açıklayabilir, bazı hükümlerini özel durumlar ile kısıtlayabilir ama Kur'an'ın açık hükümlerine aykırı olamaz. Bu an-

layıştaki hocalardan N. Sağlar (23), konu ile ilgili düşüncelerini şöyle ifade etmektedir;

*“... Öyle bir şey olması imkânsızdır bana göre. Çünkü aslolan Kur’an’dır yani. Hükmü kıyamete kadar geçerli olan Kur’an’dır. Kalkıp ta Sünneti Kur’an ile kıyaslamak bile doğru değildir benim açımdan. Lakin bize mütevatir olarak gelen hadisler Kur’an’ın yorumu olarak kullanılabilir. Zâhiren bir çelişki durumunda Sünneti terk etmek daha doğrudur.”*

Bazı hocaların Sünnetin Kur’an karşısındaki konumu konusunda bir tereddüt yaşadıkları anlaşılmaktadır. Bu hocalara göre Hz. Peygamber, vahyin koruması altında olduğuna göre, onun Kur’an’a aykırı ifade veya davranışlarda bulunması mümkün değildir. Dolayısıyla sahih hadisin en az Kur’an kadar değeri vardır. Çünkü Hz. Peygamber hatadan hâlidir. Kur’an’a aykırı gibi görünen mütevatir ya da sahih rivayetleri red etmek doğru değildir. Hz. Peygamber’in bu şekildeki uygulamalarının nedenlerinin araştırılarak, ilgili Kur’an ayetleri ile birlikte yorumlanıp aralarının telif edilmesi gerekir. Ayrıca Hz. Peygamber’in Kur’an’a aykırı gibi görünen uygulamaları bizzat Kur’an’ın başka ayetlerinin farklı yorumlamasının sonucu da olabilir. Bu gibi durumlarda Hz. Peygamber’in söz konusu Sünnetinin sebepleri veya hikmetleri anlaşılmaya çalışılmalıdır. Bir hocanın, Sünnetin Kur’an’a muhalif şeyler içermesi konusundaki ifadeleri şöyledir;

*“ ... Muhalif dememek daha uygun bence. Peygamber efendimiz orada farklı bir yorum getirmiş olabilir. Peygamber efendimiz hatadan hâlidir. Hata yapamaz. Bize göre zıtmış gibi görünse bile mutlaka bir hikmeti var. Çünkü Peygamber Efendimizi Allah muhafaza ediyor yani. Ama Sünnetin Kur’an’ı neshedip etmediği şeyi- ne giremiyorum pek. Bu konuda bir fikrim yok.” (K. Karaman: 27)*

Hocalardan oldukça az bir kesim Sünnetin Kur’an’ı neshedebileceğini düşünmektedir. Bu hocalara göre Allah, Kur’an’da Hz. Peygamber’e itaat etmeyi emretmiş, Peygamber’e itaat etmenin Allah’a itaat etmek olduğunu bildirmiştir. Dolayısıyla Allah, Hz. Peygamber’e dinî hüküm koyma yetkisi vermiştir. Bu anlamda Sünnet de Kur’an ile aynı değerdedir. Bu hocalara göre istisnai de olsa Sünnetin Kur’an’ı nesh ettiği durumlar olmuştur.<sup>59</sup>

Mollalar ile hocaların Sünnetin Kur’an karşısındaki konumu hakkındaki görüşlerinin genel itibari ile paralel olduğu anlaşılmaktadır. Mollalarda olduğu gibi hocalarda da genel eğilim, Kur’an’ın dinin temel kaynağı olduğu, Sünnetin ise, teşri’ değeri olmakla birlikte, Kur’an’a aykırı hükümler tesis edemeyeceği şeklindedir. Hem mollalar hem de hocalar düşüncelerini benzer gerekçelerle

temellendirmeye çalışmaktadırlar. Ancak mollaların hocalara kıyasla düşüncelerini daha spesifik argümanlarla temellendirdikleri, hocaların ise bu konuda daha genel yargılarla sahip oldukları anlaşılmaktadır. Sünnetin Kur'an'ı nesh edebileceği şeklinde görüş bildirenler arasında, mollaların fikirleri hocalara göre biraz daha keskindir. Mollalar Sünnetin Kur'an'ı nesh edip etmeyeceği konusunda olumlu ve olumsuz yaklaşımlarla iki belirgin kategoriye ayrılırken, hocaların bir kısmı bu konuda tereddütlü bir yaklaşım sergilemektedirler. Bunlar Kur'an ve Sünnet arasındaki bir tenakuz durumunda, hangisinin esas alınacağı konusunda kesin bir yargıya sahip değildiler.

### Sadece Kur'an İle Yetinme Eğilimleri

Hz. Peygamber'in Sünnetinin teşri' değeri ve Sünnetin göz ardı edilerek sadece Kur'an'la yetinme konusundaki tartışmalar Sünnet-Kur'an ilişkisi bağlamındaki tarihi tartışmalardan birine işaret etmektedir. Bu konuda Hicri 2. asırdan itibaren bazı marjinal grupların, Hz. Peygamber'in vahiy kaynaklı olmayan söz, fiil ve uygulamalarının değerini gündeme getirdikleri anlaşılmaktadır.<sup>60</sup> Ancak klasik İslam düşüncesinde Ehl-i Sünnet ile birlikte Şia, Mutezile, Murcie, ve Haricîler gibi diğer mezhep ve fırkalar da Kur'an ile birlikte Sünnete tabi olma konusunda hemfikir olmuşlardır.<sup>61</sup>

Günümüzde dini tartışmalara ilişkin gündemin sıcak maddelerinden olan, 'Sünnetin teşriî değeri' hakkında mollalar ve hocaların düşüncelerin anlaşılabilmesi için yapılan görüşmelerde kendilerine; *"Sadece Kur'anla yetinme, Sünneti/hadisleri göz ardı etme yaklaşımları konusunda ne düşünüyorsunuz?"* şeklinde bir soru sorulmuştur. Alınan cevaplardan, hem mollalar hem de hocaların, Sünnetin İslam'da vazgeçilmez bir dinî kaynak olduğunu düşündükleri anlaşılmaktadır.

Mollalar, Sünnetin göz ardı edilerek sadece Kur'an ile yetinme şeklindeki eğilimlere şiddetle karşı çıkmaktadırlar. Hatta bazıları bu yaklaşımları İslam'a saldırı olarak değerlendirmektedirler. Mollalara göre Sünneti rededip sadece Kur'an'ı esas alanlar ya cahil ya da İslam'ı yıkmak veya onun birçok ahkâmını ortadan kaldırmak isteyen kimselerdir.

Mollara göre, İslam'ı Kur'an'dan ibaret saymanın yanlışlığı ve Sünnetin vazgeçilmezliğinin itikadi ve pratik gerekçeleri vardır. Öncelikle Sünnetin dinin temel kaynağı olduğunu, Allah, Kur'an'da bizzat kendisi bildirmiştir. Onlara göre, *"Peygamber size neyi getirirse onu alın, sizi nehyettiği şeylerden sakının"*,<sup>62</sup> *"Peygamber'e itaat eden, Allah'a itaat etmiş olur"*,<sup>63</sup> *"De ki Allah'ı seviyorsanız bana uyun..."*<sup>64</sup> *"O (Peygamber), kendi heva ve hevesinden konuşmaz, o, ancak kendisine vahyedileni söyler"*<sup>65</sup> gibi ayetler ve Hz. Peygamber'in, *"Size iki şey bırakıyorum, onlara bağlandığınız sürece asla doğru yoldan ayrılmazsınız. Bun-*

lar, Allah'ın Kitab'ı ve elçisinin Sünnetidir"<sup>66</sup> hadisi, Sünnete uymanın Allah'ın emri olduğunu göstermektedir. Mollalar ayrıca *Erîke Hadisi* olarak bilinen ve insanların gelecek bir zamanda Sünneti red edecekleri konusunda uyarıda bulunmayı içeren hadisi de Sünnetin gerekliliği ve Sünneti red edenlerin sapıklığının bir delili olarak dile getirmektedirler.

Mollalar, İslam'daki ibadetlerin ve sosyal hayatı tanzim için konulmuş birçok normun, Kur'an'da tafsilatlı olarak yer almayışının, dini ve sosyal hayatın düzenlenmesinde Sünnete başvurmayı zorunlu kıldığını düşünmektedirler. Onlara göre Kur'an'da özellikle ibadet ve muamelat konuları oldukça mücmel bir şekilde yer almaktadırlar. Yüce Allah, Hz. Peygamber'e vahyettiklerini, insanlara tebliğ yanında, onlara beyan sorumluluğu da vermiştir. İşte Sünnet, bu beyanın sonucunda oluşmuştur. Eğer Hz. Peygamber'in bu beyan ve örneklik vasfı göz ardı edilirse, dinin temel rükünleri bile anlaşılamaz.

İslam dininde Kur'an ile yetinme anlayışının yanlışlığı ve Hz. Peygamber'in Sünnetinin vazgeçilmezliği konusunda hocalar da kategorik olarak mollalar gibi düşünmektedirler. Ancak mollaların bu konudaki hassasiyetleri çok daha belirgindir ve klasik dini kaynaklara dayanarak gösterdikleri referanslar daha ayrıntılıdır. Hocalar ise Sünnetin gerekliliğini daha çok onun göz ardı edilmesi durumunda namaz, zekât ve hac gibi ibadetlerin eda edilmesinde ortaya çıkacak problemler üzerinden ifadelendirmektedir.

## Hadis Kaynaklarının Güvenilirliği

Hadislerin Hz. Peygamber'den güvenilir yollarla veya onun mesajına uygun bir şekilde aktarılıp aktarılmadığı meselesi İslam düşünce tarihinde üzerinde en çok tartışılan konulardan biridir.<sup>67</sup> 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren müsteşriklerin; hadislerin vurûdu anında veya hemen sonrasında yazıya geçirilmedikleri ve dolayısıyla Sünnet ve hadisin sonradan üretilmiş olduğu<sup>68</sup> şeklindeki eleştirileri söz konusu tartışmaları yeni bir boyuta taşımıştır.

Hadislerin sıhhati konusunda mollalar ve hocaların düşüncelerinin anlaşılması amacıyla kendilerine; "*Hadisler sıhhatli bir şekilde günümüze aktarılmış mıdır? Örneğin Sahihayn veya Kutub-i Sitte'de uydurma hadis bulunduğuna inanıyor musunuz?*" şeklinde bir soru yöneltilmiştir. Mollalardan alınan cevaplar; "*Kutub-i Sitte'de uydurma hadis yoktur*", "*Kutub-i Sitte'de uydurma hadis olabilir*" ve "*Kutub-i Sitte'de uydurma hadis vardır*" şeklinde üç tema etrafında kümelenmektedir.

Mollalardan Kutub-i Sitte'de uydurma hadislerin bulunduğunu veya bulunmasının mümkün olduğunu düşünenlerle, bulunmadığı veya bulunmasının mümkün olmadığını düşünenlerin oranı birbirine oldukça yakındır. Kutub-i Sitte'de uydurma hadis bulunmadığını düşünen mollalar bu konuda tek tip bir

yaklaşım sergilemektedirler. Bu mollalar arasında, sadece Kutub-i Sitte değil, Kutub-i Tis'a'ya giren hadislerin tamamının bile sahih olduğunu düşünenler vardır. Diğer bazı mollalar ise hadis kitaplarının bir kısmında uydurma hadislerin bulunabileceğini, bunlarla ilgili eserlerin de yazılmış olduğunu söylemekle birlikte Kutub-i Sitte'de uydurma hadislerin yer almadığına ama bazı zayıf hadislerin bulunabileceğine inanmaktadırlar. Bu mollalar özellikle Buhari ve Müslim'de kesinlikle uydurma hadis bulunmadığını düşünmektedirler. Dolayısıyla bu iki hadis kitabı, Kur'an gibi mazbut birer kaynak olarak kabul edilmelidir. Bir molla bu konudaki düşüncesini şöyle ifade etmektedir;

*"... Buhari ve Müslim'in orjinalinde kesinlikle mevzu hadis yoktur... Çünkü büyük âlimler o hadislerin sıhhat derecesini kabul etmişler. Yani bir nevi icma-i ümmet olmuştur..."* (S. Artaş: 35)

Mollaların bir kısmına göre hadis âlimlerinin bütün çabalarına rağmen, hadis kitaplarında uydurma haberler yer almış olabilir. Bu mollalar neden böyle düşündüklerini kesin ifadelerle dayandırmamaktadır. İbn Teymiyye ve İbn-i Kayyim el Cevziyye gibi eski âlimler ve bazı çağdaş hadis otoritelerinin hadis kaynaklarındaki bazı hadisleri uydurma olarak değerlendirmeleri bir kısım mollaları Sahihayn veya Kutub-i Sitte'de uydurma hadislerin varlığı konusunda tereddüde sevk etmiş gibi görünmektedir. Ancak bu mollalardan bazıları Kur'an'a aykırı içerikler taşımadığı müddetçe, mevzu hadislerle amel edilebileceğini düşünmektedirler. Bir molla bunu şöyle ifade etmektedir;

*"...Üstad Bediuzzaman külliyatında da diyor; bir hadis mevzu da olsa, eğer mana olarak orada sakat bir şey ifade edilmiyorsa, o mevzu hadisle de amel ettiğimizde bize herhangi bir günah getireceğini düşünmememiz lazımdır..."* (R. Polatlı: 54)

Görüşülen mollaların üçte birine yakını Kutub-i Sitte'de uydurma hadislerin yer aldığını düşünmektedir. Bu mollalara göre hadis uydurma işi Hz. Peygamber henüz hayatta iken başlamıştır. İnsanlar mezhep taassubu, kişisel çıkar beklentisi gibi çok çeşitli sebeplerle hadis uydurmuşlardır. Bunlardan biri şöyle demektedir;

*"Hiç kuşum yoktur ki hepsinde [uydurma hadis vardır.] Sahiheyn, Kutub-i Sitte, Kutub-i Tis'a. Bunu ben söylüyorum, yoksa âlimler Buhari, Müslim'de kesinlikle yoktur [diyorlar]. Ama bu görüş piyasada çok menfur bir görüştür."* (D. Kardaş: 61)

Hocaların konuya ilişkin görüşlerine baktığımızda ise, onların tamamına yakınının Kutub-i Sitte'de uydurma hadislerin bulunduğu inandıkları anlaşılmaktadır. Ancak Buhari ve Müslim'de uydurma hadis olup olmadığı konusunda

hocaların düşünceleri ikiye ayrılmaktadır. Hocaların yarıya yakını bu iki kaynaktan uydurma hadis bulunup bulunmadığı konusunda mütereddit bir anlayışa sahiptirler. Bunlara göre hadisler Kur'an gibi korunmadığından, tedvin döneminde muhaddislerin bütün gayretlerine rağmen, bazı uydurma rivayetlerin hadis kaynaklarına sızmış olması mümkündür. Bu anlayıştaki hocalar, hadis külliyyatının itibarsızlaştırılmasının din adına tehlikeli bir girişim olduğuna inanmaktadırlar. Hocaların diğer kesimi ise Buhari ve Müslim'de de uydurma hadislerin mevcut olduğunu düşünmektedir.<sup>69</sup>

Mollalar ile hocaların, hadis kaynaklarının güvenilirliği hakkındaki düşünceleri karşılaştırıldığında; mollaların genel olarak hadis kaynaklarının günümüze sağlıklı bir şekilde ulaştığına dair inançlarının daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda mollaların üçte birine yakın bir kısmı, Kutub-i Sitte'de uydurma hadislerin bulunmadığına inanmaktadır. Hocalardan ise bu düşünceyi paylaşan kimse yok gibidir. Buhari ve Müslim gibi hadis kaynaklarına olan güven konusunda da mollalar daha yüksek bir orana sahiptirler.

## Sonuç

Türkiye'de toplumun hemen her kesiminde yaygın olan tasavvur; medreselerin geleneksel Ehl-i Sünnet din yorumuna, ilahiyat fakültelerinin ise modernist bir İslam anlayışına sahip oldukları şeklindedir. Bu araştırmanın vardığı en temel sonuç ise; medreselerin pür geleneksel, ilahiyat fakültelerinin ise modernist bir din anlayışını temsil ettikleri şeklindeki kalıp yargının genel geçer bir gerçekliği yansıtmadığı olmuştur. Bu olgu, araştırma evrenindeki molla ve hocaların Kur'an ve Sünnet ile sınırlanmış din anlayışlarındaki benzerlikle somutlaşmaktadır.

Medreselerin ve ilahiyat fakültelerinin, genel olarak temsil ettikleri düşünülen din anlayışlarının dışına çıkmış olmalarının, mikro ve makro düzlemler olarak kategorize edilebilecek düşünsel ve maddi birçok nedeni vardır. Medresenin klasik stabil din anlayışının dönüşme ve çeşitlenmeye başlamasında, (ayrıntıları bu makalenin boyutlarını çokça aşan) modernleşme süreçlerinin ve bölgesel ya da küresel düzeydeki muhtelif faktörlerin, çeşitli ağırlıklarda etkileri olmuştur. Toplumsal hayatı çevreleyen koşullar ile düşünsel üst yapı arasındaki diyalektik ilişki gereği medreseler, şehirleşme, modernleşme, iletişim araçlarının yaygınlaşması, bilgi kaynaklarının çeşitlenmesi, klasik üstat ve kitap otoritesinin gevşemesi ve genel olarak bilginin demokratikleşmesi, kırsal hayatta geleneklerle iç içe geçmiş homojen dini anlayış ve pratiklerin, şehirleşme ile çeşitli dini gruplar olarak nesnelleşen farklılaşması bunlardan bazıları olarak ifade edilebilir. Diğer taraftan son yıllarda dindar muhafazakâr hükümetlerin, mollaları diyanet kadrolarına alması ya da birçok medreseye Kur'an Kursu adı

altında hukuki meşruiyet kazandırması gibi uygulamalarının, toplumda devletin katı laik anlayışının yumuşadığı şeklinde bir anlayış geliştirmesi sonucunda, dini öğretiyi dejenerasyon tehlikesinden korumak amacıyla konservatif bir anlayışla toplumu muhafazakârlaştıran medrese otoritelerinin, dışa açılmak suretiyle merkezle yakınlaşmaya başlaması söz konusu faktörlerin diğer bazıları olarak sayılabilir.

İlahiyat fakültelerinde ise, din konusunda bilimsel bilgi üretimini geliştirmelerini ve aydın ufuklu din adamı yetiştirmelerini kendilerine bir misyon olarak yüklenen din yorumu yerine, gittikçe daha çok geleneksel halk dindarlığına yakınlaşmasını açıklamaya yardımcı olacak çeşitli nedenler sayılabilir. Öncelikle, bahsi geçen misyon paralelinde topluma benimsetilmesini istediği aydın din anlayışı, Ankara üniversitesi ilahiyat fakültesi dışındaki diğer ilahiyat fakültelerinin akademik kadrolarınca çoğunlukla benimsenmemiştir. Bu durumda, ilahiyat fakültelerinin kadrolarına, daha çok taşralı ilahiyatçıların talip olması ve buralarda zamanla mevzi kazanmalarının önemli bir etkisi olmuştur.

Son dönemlerde siyasal iktidarın, ilahiyat fakültelerine alternatif olarak İslami ilimler fakültelerini yaygınlaştırmak, ilahiyat fakültelerinin öğretim müfredatının yapısını değiştirmek veya idari kadrolara daha çok gelenekçi akademisyenleri atamak suretiyle geleneksel din anlayışından yana belirgin bir tavır koyması, bu kurumlarda aydın din anlayışlarının gelişmesini baskılamaktadır. Öte yandan ilahiyat fakültesi öğrencilerinin büyük çoğunluğunda gözlemlenen; ilahiyat fakültesi öğretim süreçlerine, neredeyse bir iş edindirme kursu, hocalara ise ders teknisyenleri şeklindeki pragmatik bakışı, öğrencilerin hocalardan ilmi olarak yararlanmalarını veya edindikleri bilgileri içselleştirmelerini büyük oranda engellemektedir. Kültürel yatkınlıkların da beslediği bütün bu olguların etkisiyle, ilahiyat fakültesi eğitimi öğrencilerde dini anlayış bakımından bir dönüşüm meydana getirememektedir.

## Notlar

(\*) Dr., Din Sosyolojisi.

(\*\*) Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.  
E-Posta: niyaziakyuz06@hotmail.com

(\*\*\*) Bu makale, *Medrese Kökenli İmamlar ile İlahiyat Fakültesi Mezunu İmamların Din Anlayışlarının Karşılaştırmalı Analizi (Diyarbakır Örneği)* konulu doktora tezinden üretilmiştir.

1 Geniş bilgi için bk. Polat, Has, *İslamiyet'te ve Hıristiyanlıkta İlim Anlayışı*, (İzmir: T.Ö.V. Yayınevi, 1991); İbrahim, Kalın, *İslam ve Batı*, 2. bs., (İstanbul: İsam Yayınları, 2008).

2 Mehmet Şevki, Aydın, *Açık Toplumda Din Eğitimi, Yeni Paradigma İhtiyacı*, (Ankara: Nobel Yayınları, 2011), s. 28.

3 Muhammed Abid El-Cabirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, Çev: İbrahim Akbaba, (Ankara: Kitabevi Yayınları, 2001), s.15.



- 4 Belkis Kümbetoğlu, *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, 3. bs., (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2012), s.195.
- 5 El-Cabirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s.165.
- 6 Ahmet Yaşar Ocak, *Türkiye Sosyal Tarihinde İslam'ın Macerası*, 2. bs., (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), s.173.
- 7 Burhanettin Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2009), s. 73.
- 8 Adil Çiftçi, 'Toplumbilimi, Teoloji ve Bilgi Sosyolojisi', *Din ve Modernlik, Toplumbilim Yazıları I*, Der: Adil Çiftçi, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), s. 12-13.
- 9 Günter Kehrler, Roland, Robertson, Emil, Durkheim, *Din Sosyolojisi*, çev: M. Emin Köktaş, Abdullah Topçuoğlu, (Ankara: Vadi Yayınları, 1996), s. 12-13.
- 10 Pamela Maykut - Richard Morehouse, *Beginning Qualitative Research A Philosophic and Practical Guide*, (b.y., Taylor & Francis e-Library, 2005), s. 42.
- 11 Maykut -Morehouse, *Beginning Qualitative Research A Philosophic and Practical Guide*, s. 41.
- 12 Ali Yıldırım, - Hasan, Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 8. bs., (Ankara: Seçkin Yayınları, 2011), s. 43, 270.
- 13 Mayring, *Nitel Sosyal Araştırmaya Giriş*, s. 40-41.
- 14 Jean-Paul Charney, *İslam Kültürü ve Toplumsal Ekonomik Değişim*, çev. Adnan Bülent Baloğlu, Osman Bilen, (Ankara: TDV Yayınları, 1997), s. 1.
- 15 Kurt, *Din Sosyolojisi*, s. 111-112.
- 16 Van Bruinessen, *Ağa, Şeyh, Devlet*, s. 310.
- 17 Tahir Pekasil, "Toplumsal Statü Göstergesi Olarak Dini Otorite Tipleri: Cizre Örneğinde Şeyh, Molla ve Seyyidler", *Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre*, (İstanbul: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2012), s. 141-154.
- 18 Abdulcelil Candan, *Ulemanın Gücü*, 3. bs., (Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2011), s. 182; Abdullhadi, Timurtaş, *Botan Müderrislerinin Piri Molla Muhammed Zıvıngi*, (İstanbul: Kent Yayınları, 2008), s. 21.
- 19 Vejdi, Bilgin, *Fakih ve Toplum*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), s. 41.
- 20 Phil Zuckerman, *Din Sosyolojisine Giriş*, Çev. İhsan Çapcıoğlu-Halil Aydınlap, (Ankara: Birleşik Kitabevi, 2006), s. 73.
- 21 Necdet Subaşı, *Öteki Türkiye'de Din ve Modernleşme*, (Ankara: Vadi Yayınları. 2003), s. 171.
- 22 Niyazi Akyüz, *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı*, Gündüz E. ve Yayıncılık, Ankara 2007, s. 106-110.
- 23 Görüşülen mollalardan biri, bir meselde geçen olayı örnek göstererek, Kur'an'ın, helvanın nasıl yapılacağı konusunda bile rehberlik ettiğini ifade etmiş, Allah'ın Kur'an'daki; "*fes'elu ehle'z-zikri*" yani "bilmiyorsanız, bilen kimselere sorunuz" emrini delil olarak göstermiştir.
- 24 Genel anlamda İslam'ın sembolü olarak kabul edilen Mushaf tarihsel süreçte farklı sembolik anlamlar da kazanmıştır. Bk. Vejdi, Bilgin, *İbadet, Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal*, (Bursa: Emin Yayınları, 2011), s. 153.
- 25 Mahmut Kaya, "Müzakereler", *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar II*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), s. 184-186.
- 26 Örnek olarak bk. Et-Taftazânî, (H. 1304), *Şerhu'l-Akâid*, by., s. 90-110.
- 27 Cabirî'ye göre, İslam'dan çok önce Yunan felsefesinde ve Yahudi-Hıristiyan teolojisinde bir yorum yöntemi olan alegorizm, yani bir kelime veya cümlenin gramer kuralları ve için-



- de yer aldığı dildeki anlamı dikkate alınmadan yorumlanması olayı, önceleri Şîî-İsmailî ve daha sonra da tasavvuf kanalıyla İslam düşüncesine girmiştir. Bk. İlhami Güler, *'Din'e Yeni Yaklaşımlar*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), s. 219.
- 28 Mahmut Ay, "İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek", *İÜİFD*, S. 24, (2011), s. 103-148.
- 29 El-Cabirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 216; Abdulcelil, Şelebî, "Bâtınî Tefsirin Doğuşu ve Nedenleri", çev. Gıyasettin Arslan, *FÜİFD*, C. 9, S. 1, (2004), s. 99-108.
- 30 İki anlayış arasındaki nisbî farklılıkta dikkat çeken şeylerden biri de, mollaların konuyu, kendi terminolojisi ile ve daha analitik olarak değerlendirmeleridir.
- 31 3/Al-i İmran: 7.
- 32 12/Yusuf: 21.
- 33 Muhammed Âbid El-Câbirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 3. baskı, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Kacak, Ekrem Demirli, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), s. 356.
- 34 İmam Şafîî, *Er-Risale*, Tahkik: A. Muhammed Şakir, çev: Ubeydullah Dalar, (Ankara: Gaye Matbaacılık, t.y.), s. 20.
- 35 Ebu Hamid Gazâlî, *İhyâu 'Ulumî'd-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu, (İstanbul: Bedir Yayınevi, t.y.), C.1, s. 822; Abdurrahman Ateş, "Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 2, S. 4, (2002), ss. 117-141.
- 36 Suyûtî el-İtkan adlı eserinde, Kur'an'da her türlü bilginin mevcudiyetini; "Devemin ipi kaybolursa Kur'an'da bulurum", "Âlemde her ne varsa o Kur'an'da vardır", "Kur'an'da, kelimelerinin adedince ilim vardır", "Her şey Kur'an'dan çıkarılabilir." ifadeleri ile dile getirmiştir. Bk. İsmail Çalışkan, "Kur'an Muhtevasının Epistemolojik Taksimi, Kur'an'da Her Bilginin Var Olduğu Söylemine Eleştirel Bir Yaklaşım", *CÜİFD*, C. 7, S. 1, (2003), ss. 235-248; Elmalılı M. Hamdi Yazır da Kur'an'da her türlü bilginin mevcut olduğunu düşünmüştür. Yazır, Bakara suresi 28-29 ayetlerini tefsir ederken, "bu iki ayette bütün dünya ve ahiret ilimleri mündemiçtir" demiştir. Bk. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Zehra-veyn Yayıncılık, t.y.) C. 1, s. 247.
- 37 Endülüslü âlim Ebu'l-Fadl el-Mursî (ö. 655/1257), bütün dini ilimlerden el sanatlarının her çeşidine varıncaya kadar ilme konu olan her şeyin Kur'an'da var olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Bk. Çalışkan, "Kur'an Muhtevasının Epistemolojik Taksimi, Kur'an'da Her Bilginin Var Olduğu Söylemine Eleştirel Bir Yaklaşım", ss. 235-248.
- 38 Çalışkan, "Kur'an Muhtevasının Epistemolojik Taksimi, Kur'an'da Her Bilginin Var Olduğu Söylemine Eleştirel Bir Yaklaşım", ss. 235-248.
- 39 Enver Arpa, "Kur'an'a İlişkin Bilimsel Açıklama Girişimlerinin Doğurduğu Sorunlar", *Eski-yeni*, S. 27, (2013), ss. 23-37; Süleyman, Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), s. 49.
- 40 Talip Özdeş, "Kur'an-Bilim İlişkisinin Problematik Boyutu Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *CÜİFD*, C. 14, S. 1, (2010), ss. 7-27; Mustafa, Öztürk, "Çağdaş İslam Düşüncesinin Serencamı", *TYB AKADEMİ*, S. 4, (2012), ss. 11-53.
- 41 Oysa Kur'an'ı, zamanın bilimsel anlayışlarına onaylatmanın açmazlarının tarihsel örnekleri fazlaca bulunabilir. Örneğin kelam ilmi sahasında haklı bir şöretin sahibi Abdulkahir el-Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Firak* adlı eserinde, Ehl-i Sünnet'in üzerinde icma ettiği on beş husustan birinin de onların, dünyanın dönmediği hususunda ulaştıkları icma olduğunu ifade etmiştir. Bk. Şehmus Demir, "Kur'an'ın Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasına Eleştirel Bir Yaklaşım", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, Ed. Bilal Gökçir ve diğ., (İstanbul: Y.y., 2010), ss. 401-424; Mustafa Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak – Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları*, 2. bs., (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007), s. 144. Fahrüddin er-Razî ise *Mefatihü'l-Ğayb* adlı tefsirinde, kendi zamanının kozmolojik bilgisini esas alarak, Bakara Suresi 22. ayetinin tefsirinde, dünyanın hareket etmediğini savun-

- muştur. Bk. Fahrüddin, Er-Razi, *Mefatihü'l-Ğayb*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1993), C. 1, Cüz. 2, s. 113. Bu bilgilerin günümüzde geçerliliğinin bulunmadığı açıktır.
- 42 Kur'an: 6/En'am: 59.
- 43 Kur'an: 6/En'am: 38.
- 44 Kur'an: 6/En'am: 59.
- 45 Kur'an: 16/Nahl: 89.
- 46 Özdeş, "Kur'an-Bilim ilişkisinin Problematik Boyutu Üzerine Genel Bir Değerlendirme", ss. 7-27. Said Nursi de, Kur'an'ın, bütün zaman ve mekânlarda yaşayan insanlara hitap etmesi sebebiyle, gelecekte meydana gelecek hadiseler de işaret ettiğini ifade etmiştir. Ona göre Kur'an, ileride keşfedilecek ilmi hakikat ve teknik gelişmelerden, sarahaten, remiz, ima veya işaretle bahsetmiştir. Bk. Said, Nursî, *Sözler*, (İstanbul: Envar Neşriyat, 1994), s. 252-253; Said Nursi, *Mektubat*, (İstanbul: Envar Neşriyat, 1992), s. 390.
- 47 Teorik olarak böyle kabul edilmesine karşın, Ehl-i Sünnet'in din anlayışı pratiğinde Sünnet Kur'an'dan daha ağırlıklı bir etkiye sahip olmuştur.
- 48 Sünnet hakkındaki tartışmalar ve yaklaşım farklılıkları daha sahabe döneminde başlamıştır. Sahabe Hz. Peygamber'in Sünnet'ini zâhirî, fikhî veya icthadî olarak farklı şekillerde değerlendirebilmişlerdir. Bu değerlendirmeler onları farklı görüş ve içtihatlarla götürmüştür. Bk. Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 75, 153-465.
- 49 Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 57.
- 50 Bedir, "Sünnet", ss. 150-153.
- 51 Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 215.
- 51 Bu anlayışa göre, Hz. Peygamber'e gelen vahiy, Kur'an ile sınırlı değildir. Vahyin boyutları Kur'an'ı da aşarak, Hz. Peygamber'in tebliğ etmekle yükümlü tutulduğu her hususu kuşatır. Dolayısıyla İslam denilince sadece Kur'an'ı değil, fakat onunla beraber Hz. Peygamber'in tüm hayatı da anlaşılmalıdır. Bk. Kamil Çakın, "Hadisin Kur'an'a Arzı Meselesi", *AÜİFD*, C. 34, S. 1, (1995), s. 237-262.
- 53 H. Musa Bağcı, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), s. 396.
- 54 Mollaların bu görüşü İmam-ı Şafî'nin Sünnet anlayışına paraleldir. İmam-ı Şafî'nin Sünnet anlayışı için bk. Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 220; Bağcı, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*, s. 397.
- 55 Yukarıda dini inancı hakkında kısaca bilgi verilen M. Derelioğlu (28) ise din ile kültürün iç içe geçmiş olmasından dolayı Sünnetin sınırlarının çok belirsiz olduğunu, Sünnet konusunun hermeneutik bir bakış ile ele alınması gerektiğini düşünmektedir.
- 56 Bu düşüncede olan mollaların, kendileri de Şafî mezhebine mensup olmaları ve bu öğretiyi esas alan medreselerde okumuş olmalarına rağmen, Hz. Peygamber'in bütün söz ve fiillerinin vahiy mahsulü olduğunu kabul eden İmam-ı Şafî'nin düşüncesine katılmadıkları anlaşılmaktadır.
- 57 Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 163-164.
- 58 Mollaların ifadelerinden onların, İmam-ı Şafî gibi Sünneti hadis ile özdeşleştirdikleri anlaşılmaktadır.
- 59 Hocalardan M. Derelioğlu (28) ise, aykırı bir görüş olarak, Sünnet ve Kur'an'dan hangisi, kendisinin değer dünyasına daha iyi hitap ediyorsa onu tercih edeceğini ifade etmiştir.
- 60 İmam-ı Şafî, kendi döneminde bazı grupların hadisi reddettiklerini belirtir. Bk. Muhammed b. İdris Eş-Şafî, *El-Umm*, Tahrir: Mahmud Matruci, (Lübnan: Dâru'l-Kutub'l-İlim, 1971), C. 7, s. 460-461.

- 61 Mehmet Hayri, Kırbaoğlu, "Bir Panaroma: Geçmişten Geleceğe Ehl-i Sünnet -Ehl-i Sünnet'e Eleştirel Bir Bakış İçin Yol Haritası -", *İslamiyat*, C. 8, S. 3, (2008), ss. 69-80.
- 62 Kur'an: 59/Haşr: 7.
- 63 Kur'an: 4/Nisa: 80.
- 64 Kur'an: 3/Al-i İmran: 31.
- 65 Kur'an: 53/Necm: 3-4.
- 66 Malik b. Enes, *Muvatta*, Çev. Ahmet M. Büyükçınar ve diğ., (İstanbul: Beyan Yayınları, 2008), C. 4, s. 246.
- 67 Wael b. Hallaq, "Nebevî Hadisin Sıhhati: Yapay Bir Problem", çev. Hüseyin Hansu, *HiüFD*, C. V, S. 9, (2006), ss. 137-151.
- 68 Cemal Ağırman, "Hadis Edebiyatının İntikal Safhaları ve Kitabet Meselesi", *CÜİFD*, C. V, S. 1, (2001), ss. 155-168.
- 69 Hocalardan M. Derelioğlu (28) ise hadis literatürünün tamamının insanlar tarafından üy-  
durulmak suretiyle üretildiğini düşünmektedir.

## Kaynaklar

- Ağırman, Cemal, "Hadis Edebiyatının İntikal Safhaları ve Kitabet Meselesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. V, S. 1, (2001), ss. 155-168.
- Arpa, Enver. "Kur'an'a İlişkin Bilimsel Açıklama Girişimlerinin Doğurduğu Sorunlar", *Eskiye*, S. 27, (2013), ss. 23-37.
- Ateş, Abdurrahman. "Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 2, S. 4, (2002), ss. 117-141.
- Ay, Mahmut. "İşarî Tefsiri Yeniden Düşünmek", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 24, (2011), ss. 103-148.
- Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrâiliyat*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2012
- Aydın, Mehmet Şevki. *Açık Toplumda Din Eğitimi, Yeni Paradigma İhtiyacı*, Ankara: Nobel Yayınları, 2011.
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, 4. bs., Ankara: Selçuk Yayınları, 1994.
- Bağcı, H. Musa. *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Bağcı, Musa, "Medrese Eğitiminde Hadis Birikimi -Diyarbakır Örneği-", *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* -www.e-sarkiyat.com- S. 1, (2009), ss. 45-59, (Erişim: 18.09.2015).
- Başaran, Selman, "Hadislerde Mana Rivayetinin Sonuçları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 3, (1991), ss. 65-76.
- Bedir, Murteza, "Sünnet", *DİA*, C. 38, ss. 150-153.
- Beroje, Sahip, "Şafî'nin Sünnetin Kur'an'a Arzı Yöntemine Sünnetin Beyan Vasfı Çerçevesinde Yaklaşım", *Uluslararası İmam Şafî Sempozyumu*, Ed. Mehmet Bilen, İstanbul: Kent Yayınları, (2012), ss. 860-877.
- Bilgin, Vejdi, *Fakih ve Toplum*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Bilgin, Vejdi, *İbadet, Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal*, Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Birişik, Abdulhamit, "Tefsir", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: T.D.V. Yayınevi, C. 40, ss. 281-290.
- Candan, Abdulcelil, *Ulemanın Gücü*, 3. bs., Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2011.
- Charney, Jean-Paul, *İslam Kültürü ve Toplumsal Ekonomik Değişim*, çev. Adnan Bülent Baloğlu, Osman Bilen, Ankara: TDV Yayınları, 1997.

- Çakın, Kamil, "Hadisin Kur'an'a Arzı Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 34, S. 1, (1995), ss. 235-262.
- Çalışkan, İsmail, "Kur'an Muhtevasının Epistemolojik Taksimi, Kur'an'da Her Bilginin Var Olduğu Söylemine Eleştirel Bir Yaklaşım", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 7, S. 1, (2003), ss. 235-248.
- Çelik, Ahmet, *Tarihi Süreçte Bâtınî ve İşârî Yorum*, İstanbul: Aktif Yayınevi, 2008.
- Çiftçi, Adil, 'Toplumbilimi, Teoloji ve Bilgi Sosyolojisi', *Din ve Modernlik, Toplumbilim Yazıları I*, Der: Adil Çiftçi, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, (2002), ss.12-13.
- Demir, Şehmus, "Kur'an'ın Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasına Eleştirel Bir Yaklaşım", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, Ed. Bilal Gökçır ve diğ., İstanbul: Y.y., (2010), ss. 401-424.
- Diñoçöglü, Mehmet, "Doğu Medreselerinde Okutulan Hadis Kitapları ve Dersleri (Muş Yöresi)", *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*, Muş: M. Ş. Ü. Yayınları, (2013), ss. 579-593.
- El-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 3. baskı, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Kacak, Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- El-Cabirî, Muhammed Abid, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, Çev: İbrahim Akbaba, Ankara: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Eren, Cüneyt, "Bilimsel Tefsir Metodolojisi", *İslami İlimlerde Metodoloji/Usûl Problemi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, (2005), ss. 560-571.
- Er-Razi, Fahrüddin, *Mefatihü'l-Ğayb*, Beyrut: Daru'l-Fikr, C. 1, Cüz. 2, 1993.
- Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 2. bs., Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Es-Sabûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr*, C. 2, b.y., Dersaâdet, t.y.
- Eş-Şafîî, Muhammed b. İdris, *El-Umm*, Tahric: Mahmud Matruci, Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlm, C. 7, 1971.
- Et-Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, by., H. 1304.
- Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Gazâlî, Ebu Hamid, *İhyâu 'Ulumi'd-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınevi, C.1, t.y.
- Gezer, Süleyman, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Güler, İlhami, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Güler, İlhami, *'din'e Yeni Yaklaşımlar*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Güllüce, Veysel, "Kur'an'a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi", Bilal Gökçır vd., ("ed."), *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, (İstanbul: Y.y., 2010) içinde, ss. 377-399.
- Hallaq, Wael b., "Nebevî Hadisin Sihhati: Yapay Bir Problem", çev. Hüseyin Hansu, *HİÜİFD*, C. V, S. 9, (2006), ss. 137-151.
- Has, Polat, *İslamiyet'te ve Hıristiyanlıkta İlim Anlayışı*, İzmir: T.Ö.V. Yayınevi, 1991.
- İbn-i Hanbel, Ahmed, *Müsnedü'l-Ahmed b. Hanbel*, IV/131, Tahkik: Şuayb Arnavud - Adil Mürşid, Lübnan: Müessesetü'r-Risale, (1999), C. 28.
- İdiz, Ferzende, "Tasavvufta İlmî Zâhir-İlmî Bâtın Anlayışı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 25, (2006), ss. 237-260.
- İmam Şafîî, *Er-Risale*, Tahkik: A. Muhammed Şakir, çev: Ubeydullah Dalar, Ankara: Gaye Matbaacılık, t.y.

- İslamoğlu, Mustafa, *Üç Muhammed*, 13. bs., İstanbul: Denge Yayınları, 2004.
- İşcan, Mehmet Zeki, "Sünnî Düşüncede Dini Bir Otorite Olarak 'Selef' Fikrinin Ortaya Çıkışı", *Dini Otorite*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006, s. 147-172.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2012.
- Kalın, İbrahim, *İslam ve Batı*, 2. bs., İstanbul: İsam Yayınları, 2008.
- Kandemir, M. Yaşar, "Hadis", *DİA*, ss. 27-64.
- Kaya, Mahmut, "Müzakereler", *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar II*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), ss. 184-186.
- Kehrer, Günter - Robertson, Roland - Durkheim, Emil, *Din Sosyolojisi*, çev: M. Emin Köktaş, Abdullah Topçuoğlu, Ankara: Vadi Yayınları, 1996.
- Keleş, Ahmet, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, 3. bs., İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Keleş, Ahmet, *Sünnet, Yeni Bir Usul Denemesi*, 3. bs., İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Kırbaşoğlu, M. Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Kırbaşoğlu, Mehmet Hayri, "Bir Panaroma: Geçmişten Geleceğe Ehl-i Sünnet -Ehl-i Sünnet'e Eleştirel Bir Bakış İçin Yol Haritası -", *İslamiyat*, C. 8, S. 3, (2008), s. 69-80.
- Kümbetoğlu, Belkis, *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, 3. bs., İstanbul: Bağlam Yayınları, 2012.
- Malik b. Enes, *Muvatta*, Çev. Ahmet M. Büyükçınar ve diğ., İstanbul: Beyan Yayınları, 2008, C. 4.
- Maykut, Pamela- Morehouse, Richard, *Beginning Qualitative Research A Philosophic and Practical Guide*, (b.y.), Taylor & Francis e-Library, 2005.
- Ocak, Ahmet Yaşar, (2010), *Türkiye Sosyal Tarihinde İslam'ın Macerası*, 2. bs., İstanbul: Timaş Yayınları.
- Okumuş, Mesut, "Felsefi Tefsir Bağlamında İbn-i Sina'nın Kur'an Sure ve Ayetlerine Yaklaşımları", *Diyanet İlmî Dergi*, C. 50, S. 1, (2014), ss. 157-194.
- Özdeş, Talip, "Kur'an-Bilim İlişkinin Problematik Boyutu Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *CÜİFD*, C. 14, S. 1, (2010), ss. 7-27,
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak – Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları*, 2. bs., Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007.
- Öztürk, Mustafa, "Çağdaş İslam Düşüncesinin Serencamı", *TYB AKADEMİ*, S. 4, (2012), s. 11-53.
- Öztürk, Mustafa, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık*, 2. bs., Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Pekasil, Tahir, "Toplumsal Statü Göstergesi Olarak Dini Otorite Tipleri: Cizre Örneğinde Şeyh, Molla ve Seyyidler", *Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre*, İstanbul: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2012, ss. 141-154.
- Said Nursî, *Sözler*, İstanbul: Envar Neşriyat, 1994.
- Said Nursî, *Mektubat*, İstanbul: Envar Neşriyat, 1992.
- Selvi, Dilaver, "Her Ayetin Bir Zâhiri Bir Bâtnı Vardır", Hadisindeki Zâhir ve Bâtn Kavramları Üzerine Değerlendirmeler", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 11, S. 2, (2011), ss. 7-41.
- Subaşı, Necdet, *Öteki Türkiye'de Din ve Modernleşme*, Ankara: Vadi Yayınları, 2003.
- Şelebi, Abdulcelil, "Bâtnî Tefsirin Doğuşu ve Nedenleri", çev. Gıyasettin Arslan, *FÜİFD*, C. 9, S. 1, (2004), ss. 99-108.

- Şimşek, M. Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, İstanbul: Esra Yayınları, 1995.
- Tatar, Burhanettin, *İslam Düşüncesine Giriş*, İstanbul: Dem Yayınları, 2009.
- Timurtaş, Abdulhadi, *Botan Müderrislerinin Piri Molla Muhammed Zıvıngi*, İstanbul: Kent Yayınları, 2008.
- Uludağ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, 8. bs., İstanbul:Dergâh Yayınları, 2013.
- Van Bruinessen, Martin, *Ağa, Şeyh, Devlet*, 6. bs., çev. Banu Yalkut, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Zehraveyn Yayıncılık, (t.y.), C. 1.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 8. bs., Ankara: Seçkin Yayınları, 2011.
- Yıldırım, Enbiya, "Hadislerin Mana İle Rivayeti", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 1, (1996), ss. 279-314.
- Yiğit, Metin, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebu Hanife'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Zuckerman, Phil, *Din Sosyolojisine Giriş*, Çev. İhsan Çapcıoğlu - Halil Aydınalp, Ankara: Birleşik Kitabevi, 2006.
- Zuhaylî, Vehbe, "Değişik Mezheplerde İctihad Usulleri", *Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı 2*, İstanbul: İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Yayınları, 1997, ss. 198 -225.

Mualla YILDIZ (\*)

---

## SUÇA SÜRÜKLENEN ERGENLERDE AFFETME ÜZERİNE BİR İNCELEME (\*\*)

### öz

Bu araştırmanın amacı, suça sürüklenmiş ergenlerin, affetme eğilimleri ile ilişkili olduğu düşünülen faktörlerle ilişkisini belirlemektir. Araştırmada nicel yöntem kullanılmıştır. Araştırmaya suça sürüklenmiş 124 gönüllü ergen katılmıştır. Bilgi toplama amacıyla “Affetme Eğilimi” ölçeği uygulanmıştır. Bağımsız değişkenlerin affetme eğilimi ile ilişkisi belirlenmeye çalışılmıştır. Araştırma sonucunda; eğitim düzeyinin, ergenlerin affedicilik eğilimi üzerinde anlamlı bir farklılık oluşturmadığı, ceza infaz kurumunda yakın arkadaşları olmayanların daha çok affedicilik eğilimine sahip olduğu tespit edilmiştir. Ceza infaz kurumunda yakın arkadaşlarından birinin olanların, olmadığını söyleyenlere göre affetme eğilimi olarak daha pasif bir tavır olarak da adlandırılabilir “uzaklaşma-kaçma” eğiliminde oldukları bulunmuştur. İlk defa ceza infaz kurumlarında bulunanların, birden fazla kez bulunanlara göre daha çok affetme eğiliminde oldukları tespit edilmiştir. Bağımlılık yapan zararlı bir madde kullanmış olmanın ve ceza infaz kurumunda bulunma süresinin affetme eğilimi üzerinde anlamlı bir farklılık oluşturmadığı görülmüştür. Sonuçlar benzer çalışmalarla karşılaştırılmış ve literatür ışığında tartışılmıştır.

### anahtar kelimeler

Affedicilik, ergenlik, suça sürüklenmiş genç, mükerrer suç, tövbe, akran baskısı.

## **abstract**

### **An Investigation into Forgiveness in Juvenile Delinquents**

The purpose of this study is to determine the relationship between adolescents who have become involved in crime and factors that are thought to be related to a disposition towards forgiveness. This study adopts a quantitative methodology, applying a “Tendency to Forgive” scale on a 124-person group of adolescent voluntary participants in an effort to identify the relationship between independent variables and a disposition towards forgiveness. The study finds that an adolescent’s level of education is not related to a higher tendency to forgive, but that those adolescents who do not have a close friend in a juvenile detention facility do have a higher disposition towards forgiveness. In comparison with this latter group, those adolescents who do have a close friend in a juvenile detention facility are more inclined towards “avoidance” tendencies, which might be termed a more passive attitude than a disposition towards forgiveness. This study finds that adolescents who are in juvenile detention facilities for the first time have a greater tendency to forgive than those who have been in such facilities on multiple occasions, and that neither the use of addictive, harmful drugs or the length of time spent in a juvenile detention facility have a meaningful impact on one’s disposition towards forgiveness. This study compares its findings with those of related studies in the field and discusses them in the context of the broader academic literature on the subject.

## **keywords**

Forgiveness, adolescence, juvenile delinquency, recidivism, repentance, peer pressure.

## **Giriş**

Teknolojik imkânlar sayesinde suçun önlenmesine ilişkin imkânlar ne kadar artmış olsa da suçun işlenmesi çok kesin bir şekilde engellenememiştir. Hatta teknolojik imkânlar sayesinde suçun işlenebileceği yeni alanlar ortaya çıkmıştır. Suça karışanın yaşı, cinsiyeti gibi bireysel özelliklerinin yanında çevresel özellikleri, aile yapısının da suçun işlenme sıklığını değiştirdiğini gösteren önemli çalışmalar yapılmıştır. Özellikle ergenler tarafından işlenen suçların, gelişim dönemi özellikleri ile olan ilişkisi sıkça tartışılan konulardandır. Ergenlik döneminin “geçiş evresi” olması nedeniyle (Yavuzer, 2001) gençlik evresinde işlenen suçların yetişkinliğe geçiş dönemiyle bağlantılı olarak azalmaya başlaması beklenmektedir (Toprak, 2011:315).



Ergenin topluma karşı bağlılığını neden bu dönemde sürdüremediği, anti-sosyal davranış gösterdiğini hatta suça karıştığının anlaşılması için yapılmış çok sayıda açıklama vardır. Adler'e göre (2000: 29) çocuklar dünyaya geldiği zaman, zayıflık duygusu ile geldiği için, kendini ortaya koymak ve güçlülere karşı koyabilmek için bütün kuvvetlerini harekete geçirmek ister. Bu sürecin sağlıklı bir şekilde aşılmadığı durumlarda çocuklarda kendini ifade etme ve sosyal duygunun yeterince gelişemez ve bu çocukların kendilerini toplum içinde rahat hissedemedikleri ve bu topluma olumlu bir duygu ile bağlanamadıkları için suç ortaya çıkar. Benzer şekilde hırsızlık suçuna karışmış 44 ergen ile yaptığı çalışmasında Bowlby (1944), anneden sevgi ve şefkat görmemenin yani sevgi yoksunu (affectionless characters) olmanın durumun ergenleri suça nasıl ittiğini göstermiştir.

İster anneye olan bağlanmadaki sorunlar isterse topluma bağlanmadaki sorunlar kaynaklık etsin erken yaşlarda çocuk ve ergenlerin suça karışması için pek çok olumsuz durumun birbirine eşlik ettiğini görebiliriz.

## Affetme

Hayatta sahip olduğumuz değerler, yargıların ve alışkanlıklarımızın aile ilişkilerimiz, arkadaşlıklarımız, komşuluk ilişkilerimizi ve çalışma hayatımızı etkilediğini düşüsek de, psikolojik sağlığımız ve yaşam doyumumuz başta olmak üzere yaşam kalitemizi bir bütün olarak fazlasıyla etkiledikleri açıktır. İnsanın psikolojik sağlığı üzerine yapılan çalışmalara baktığımızda affetme, iyimserlik, umutlu olmanın sağlığımızla olumlu ilişkisi üzerine pek çok çalışma bulabiliriz (Bkz. Bugay ve Demir, 2011). Birey olarak olumlu değerleri yaşıyor ve yaşatıyor olmak bizim sağlığımızı etkiliyorsa bu durum bireyle sınırlı kalmaz. Bireyle yakın ilişkisi olan hemen herkesi etkiler.

Affetme; psikolojik, sosyolojik, hukuki, felsefi ve dini yönleri olan bir değerdir. Felsefe ve ilahiyat alanındaki çalışmalar daha çok affetmenin ahlaka uygunluğu ile konulara ağırlık verirken, nelerin affetmeyi yordadığını, affetmenin zihinsel sağlık ile ilişkisini tartışmışlardır. (Exline, Worthington, Hill ve McCullough, 2003: 337-339). Psikologlar kavram olarak affetmeyi, "*Kişinin kendisine yönelik özür işleyen ve onu inciten birine karşı, hak etmese de merhamet ve sevgi göstererek, gücenme, darılma, öç alma gibi olumsuz davranma hakkından vazgeçme isteği*" olarak tanımlanmaktadır (Enright ve Coyle, 1998: 140-42). Bir süreç olarak affetme kişinin zihinsel, duygusal ve davranışsal olarak yaşadığı özgeci dönüşüme verilen bir isimdir (McCullough ve Witvliet, 2005: 447).

Ayten'e göre (2009:114) affetme, suçlunun yaptığı bir şeyden pişmanlık duyması, en azından suçlunun yaptığı şeyi bir daha tekrarlamayacağı konusunda iyimser bir bakışa sahip olunması anlamına gelmektedir. Bu bakış açısıyla

affetme her iki taraf arasında olan ve oluşabilecek olumsuz duyguları ortadan kaldırmak için. Bu nedenle affetme kesinlikle “göz yumma, mazur görme, görmezden gelme” ya da “zalime hak verme” anlamına gelmemektedir (Eaton ve Struthers, 2006; ayrıca bkz. Çapcıoğlu, 2015: 115-138), fakat bu konuda hala açıklığa kavuşturulması gereken noktalar vardır. Affetme ile ilgili Exline ve arkadaşları (2003) literatürü tarayarak beş temel tartışma konusu ortaya atmıştır. Bunlar affediciliğin tam olarak ne anlama geldiği, affetmenin tekrarlı suçu artırıp artırmayacağı, affedilmez suçun bulunup bulunmaması, affetmenin altındaki motivasyonun ne olduğu, adaletsizliğe uğramış olma hissini affetmeyi etkileyip etkilemeyeceğidir. Burada anlaşılması gereken iki önemli noktadan birincisi konu ile ilgili literatürün henüz tam olarak sınırlarını çizmediği ve ikincisi tek tip affetme yaşıntısının olmadığıdır.

Affetmenin farklı türleri vardır. Birincisi, bireyin, Tanrı'nın kendisini affetmesiyle ilgili düşüncelerinin incelenmesidir. Buna kişinin yaptığı yanlışları dolayı kendini suçlamaktan vazgeçmesi yani kendini affetmede diyebiliriz. İkincisi başkasını affetmedir ki kişinin kendisine herhangi bir şekilde zarar veren kişiyi affetmesidir. Diğeri ise durum affetmesidir ki o da bir kişinin mağdur olmasına sebep olan durumu affetmesidir (Thompson ve diğ., 2005; Ayten, 2009: 112).

Psikolojik yönüyle affetme, haksızlığa uğrayan kişinin öfke, kırgınlık gibi olumsuz duygu ve düşüncelerinden sıyrılması olarak değerlendirilmektedir. Bu duygu ve düşünceleri zihninden uzaklaştırmak hem fiziksel hem de psikolojik sağlık açısından gerekli görülmektedir (Kara, 2009:224). Bu yüzden affetme “nefretten kurtulma ve iyileşme süreci” olarak tanımlanmaktadır. Kişinin acı veren deneyimlerini sürekliliği, kişinin yaşamını devam ettirmesinin ve kişisel gelişiminin önünde bir engeldir. Bununla birlikte acıları güncel tutarak sürekli bir üzüntü hali içerisinde olmak ve sürekli acı veren durumu düşünmek de sağlıklı bir tutum değildir. Affetmek acı dolu her şeyi serbest bırakmaktır.

Affetme, tüm dini ve ahlaki öğretilerde de affetme, erdemli insanların özellikleri arasında bahsedilir. Semavi dinlerde Allah en büyük bağışlayıcıdır ve kullarından da öyle olmasını ister (McCullough ve ark., 2005). İnananlara affedici, merhametli, hoşgörülü davranmaları öğütlenir. Kişi dini inancı ve affetmeye yükledikleri anlam da affetmeye ilişkin tutumları ile oldukça ilişkili görünmektedir (Exline, Worthington, Hill ve McCullough, 2003: 337-339).

Değerler ve duygular dünyasında suçluluk, pişmanlık ve kaygı ve öfke iç içe incelenen en önemli yaşantılardan biri affetmedir (Bkz. Çardak, 2012) . Suça karışmış bir ergen için affetme tek boyutlu değildir. Ergenlerin kendilerine, ailelerine, zarar verdikleri kişilere, çevrelerine ve topluma bakan pek çok penceresi vardır. Suçun onarımı için yapılan çalışmalar destek vermek açısından affetmenin ne olduğu ve affetme sürecinde önemli olan faktörlerin tanınması için, bu çalışmanın yapılması önemli bulunmuştur.

## Yöntem

### 1. Araştırmanın Konusu ve Amacı

Suçta sürüklenen ergenler 2000’li yıllardan itibaren Türkiye’de kamuoyu gündemini meşgul etmektedir. Mevcut istatistikler ve elde edilen veriler suçta sürüklenme riski altındaki ergen sayısının hızla arttığı yönündedir (Acar, 2012).

Çalışmanın başlıca amacı suçta sürüklenen ergenlerin psiko-sosyal gereksinimlerini karşılamalarına yardımcı olarak uyum sağlamasına destek olmak, değer yaşantılarını açığa çıkarmak ve gelecekte suçlu bir olmasını önleme konusunda destek sağlamaktır. Ayrıca bu çalışmayla suçta sürüklenmiş ergenlerin sorunlarının tanımlanması, olumlu kişilerarası ilişkiler geliştirmelerine yardımcı olmaya yönelik uygulamalarda veri sağlanması ve bu kurumlardakilerin ve toplumun psikolojik sağlığına dair farkındalığı arttırmak ve buna katkı sağlamak da amaçlanmaktadır.

Bu konu ve amaçtan hareketle çalışmada Ankara Sincan Çocuk ve Gençlik Kapalı Ceza İnfaz Kurumu’nda kalan ergenlerin affetme ve yaş, kendi eğitim durumları, anne ve babanın eğitim durumları, kurumlarda olan arkadaşlarının olup olmaması, uyuşturucu madde kullanma durumlarıyla ceza infaz kurumunda kalma sürelerine göre farklılaşp farklılaşmadığı araştırılmıştır. Araştırmada şu sorulara da cevap aranmıştır:

- Örneklemin genel affetme eğilimi nasıldır?
- Affetmenin alt ölçekleri arasında bir ilişki var mıdır?
- En son devam edilen sınıf, ceza infaz kurumunda arkadaşlarının olup olması, uyuşturucu madde kullanma, ceza infaz kurumunda kalma süreleri affetme eğilimi üzerinde farklılaşma oluşturmakta mıdır?

### 2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu 2013 yılında, Ankara’da Adalet Bakanlığı’na bağlı Ankara Sincan Çocuk ve Gençlik Kapalı Ceza İnfaz Kurumu ve Eğitim Evi’nden 124 ergen oluşturmaktadır. Yaş aralığı 14-18 arasında değişmektedir. 75 kişinin (%60) yakın arkadaşı ceza infaz kurumlarında iken 49 kişinin (%40) değildir. Katılımcılardan 89’u (%72) ilk kez ceza infaz kurumunda bulunmakta iken 35 kişi (%28) daha önce de kurumda bulunmuştur. Bağımlılık yapan madde kullanım durumuna bakıldığında 74 kişinin (%59) daha önce bağımlılık yapan madde kullandığını, 50 kişinin (%41) ise kullanmadığı ortaya çıkmıştır. Kurumda bulunan süreye bakıldığında ise 71 kişinin (%57) altı ay ve daha süredir kurumda bulunduğunu, 53 kişinin ise (%43) yedi ay ve daha fazla süredir bulunduğu görülmektedir.

### 3. Veri Toplama Araçları

Bu araştırmada, bağımlı değişkenlerden affedici olma eğilimini belirlemek üzere Ayten (2009) tarafından geliştirilen Affedici Eğilim Ölçeği kullanılmıştır.

#### 3.3. Affetme Eğilimi Ölçeği

Katılımcıların kişilerarası affetme eğilimlerini tespit etmek için “Affetme Eğilimi Ölçeği” kullanılmıştır. Ölçek, Likert tipi bir ölçek olarak tasarlanmıştır. Ölçeğin yapı geçerliliğini test etmek için faktör analizi yapılmıştır. Kaiser- Mayer-Olkin (KMO) değerinin (.88); faktör analizinin dayandığı korelasyonların istatistiksel olarak anlamlılığını gösteren Bartlett’s Test of Sphericity değerinin  $X^2=1894,523$  ( $p=000$ ) olduğu tespit edilmiştir. Maddelerden her birinin “Affetme Eğilimi Ölçeği”nin toplamıyla olan ilişkisi ise (.30) ile (.70) arasında değişmektedir. Ölçeğin güvenilirliğini test etmek için yapılan iç-tutarlılık analizi sonrasında ölçeğin genelinin ve alt boyutların iç tutarlılık katsayısını gösteren Cronbach Alpha değerleri ise şu şekildedir: Ölçek genel ( $\alpha= .87$ ); uzaklaşma/kaçma boyutu (fak-1) ( $\alpha= .83$ ); iyimserlik boyutu (fak-2) ( $\alpha= .74$ ); nefret/öç alma boyutu (fak-3) ( $\alpha= .71$ ). Hem faktör hem de iç tutarlılık analizlerinin sonuçları ölçeğin geçerli, güvenilir ve istatistikî açıdan araştırma için kullanımının uygun olduğunu göstermiştir.

#### İşlem

Anket formu Çocuk ve Gençlik Kapalı Ceza İnfaz Kurumu ve Ankara Çocuk Eğitim Evi’nde uygulanmıştır. Uygulama öncesinde araştırmacı kısa bir açıklama yaparak veri toplama araçlarını belirli aralıklarla görüştüğü ergenlere dağıtarak belli bir süre içinde tamamlamıştır. Uygulama sırasında, ergenlerin cevaplamalarını içten ve samimi bir şekilde yapmaları ve verdikleri cevapların gizliliği üzerine vurgu yapılmıştır. Uygulamalar bu şekilde tamamlanmıştır. T.C. Adalet Bakanlığı Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü’nün 07.03.2013 tarih ve B.03 .0.CTE.0.00.10203.02/825/155798 sayılı izni doğrultusunda Çocuk ve Gençlik Kapalı Ceza İnfaz Kurumu ve Ankara Çocuk Eğitim Evi’nde kalan ergenler ile yapılmıştır. Gönüllü ergenler tarafından doldurulan ölçek kitapçıkları incelenmiş, eksik yanıt verilen ve hatalı kodlamalar yapılan kitapçıklar değerlendirme dışı bırakılmıştır. Uygulama yaklaşık 30 dakika sürmüştür.

#### Verilerin analizi

Araştırma verileri, bağımlı değişkenler affetme ve bağımsız değişkenlere bağlı olarak değişimini ortaya çıkaracak bir desen içinde ele alınmıştır. Araştırmanın bağımsız değişkenleri içerisinde ayrıca sınıflandırılmalar yapılmıştır. Verilerin

analizinde, araştırma soruları gereği bağımsız gruplar t- testi ve Mann-Whitney U teknikleri kullanılmıştır. Ayrıca yüzdeler ve frekans dağılımları hesaplanmıştır. Bu analizlerin kullanılmasında gruplar arasındaki varyansların homojenliğini araştırmak için Levene testi dikkate alınmıştır. Levene testinin F değerinin (.05)'den büyük olduğu araştırma sorularında çok yönlü varyans analizi kullanılmıştır. Çok yönlü varyans analizinin kullanılabilmesi için gerekli olan dağılım normalliği sağlayan (Levene's testinin F değerinin (.05)' den küçük olduğu) sorularda, parametrik bir analiz olan ANOVA, onun parametrik olmayan ölçümü olmadığı durumlar Kruskal Wallis testi kullanılmıştır. Ayrıca bağımsız gruplar t-testi analizinin kullanıldığı maddelerde varyansın eşit olmadığı durumlarda -Levene's testinin F değeri (.05)' den küçük olduğu- bağımsız gruplar t-testi'nin parametrik olmayan ölçümü olan Mann-Whitney U tekniği kullanılmıştır. Tüm analizlerde anlamlılık düzeyi  $p < .05$  olarak kabul edilmiştir.

## Bulgular

Örneklemin affedicilik eğilimlerini çıkarmak amacıyla tutum ve davranışların göstergesi olan ortalama puanlar grafik halinde gösterilmiştir.

*Tablo 1: Katılımcıların Affetme Eğilimi*

	N	Minimum	Maksimum	Ortalama	Standart Sapma
<i>Affetme</i>	124	22,00	89,00	58,76	12,771

Katılımcıların affetme eğilimlerini çıkarmak amacıyla ortalama puanlar grafik halinde gösterilmiştir. Bu çerçevede grafikte yer alan ortalama puanlara bakıldığında affetmenin (M=58,76; std=12,771) olduğu görülmektedir.

*Tablo 2: Katılımcıların Affetmenin Alt Boyutlarından Aldıkları Puanlar*

	N	Minimum	Maksimum	Ortalama	Standart Sapma
<i>Af /öç alma</i>	124	5,00	25,00	13,27	4,512
<i>Af /uzaklaşma</i>	124	7,00	35,00	21,75	6,358
<i>Af /iyimserlik</i>	124	8,00	30,00	21,79	5,165

Katılımcıların affetme eğilimlerinin alt boyutların ortaya çıkarmak amacıyla ortalama puanlar grafik halinde gösterilmiştir. Buna göre affetme eğiliminin üç alt boyutu içinde "İyimserlik" (M= 21,79) ilk sırada gelmektedir. Daha sonra sırasıyla "Uzaklaşma" (M = 21,75), "Öç alma" (M = 13,27) gelmektedir.

**Tablo 3:** Katılımcıların Eğitim Düzeyine Göre Affedicilik Eğilimine İlişkin t- Testi

		N	X	SS	t	F	p
En son devam edilen sınıf							
Affetme Eğilimi	a) 8.sınıf ve altı	70	58,77	11,065	-,022	3,476	,982
	b) 9. Sınıf ve üstü	54	58,83	14,143			
Af/iyimserlik	a) 8.sınıf ve altı	70	22,79	4,559	2,522	2,201	,013
	b) 9. Sınıf ve üstü	54	20,52	5,311			
Af/Öç alma	a) 8.sınıf ve altı	70	13,92	4,375	1,877	,009	,063
	b) 9. Sınıf ve üstü	54	12,41	4,417			

Ergenlerin eğitim düzeyinin, ergenlerin affedicilik eğilimi ( $t = -0.22$ ;  $p > .982$ ) üzerinde anlamlı bir farklılık oluşturmadığı görülmektedir. Fakat 9. sınıf ve üstü olanlar yani liseden sonra okul bırakanlar öç alma eğilimi daha az görünmektedir.

**Tablo 4:** Yakın Arkadaşlarından Ceza İnfaz Kurumunda Bulunma Durumuna Göre Affedicilik Eğilimi Arasındaki Farklar (t-testi)

Yakın Arkadaşlarından Ceza infaz kurumunda Bulunma Durumu		N	X	SS	t	F	P
Affetme Eğilimi	Var	75	57,12	13,743	-1,791	2,189	,076
	Yok	49	61,28	10,774			
Af/ Uzaklaşma	Var	75	22,68	6,221	2,041	,424	,043
	Yok	49	20,32	6,365			

Ceza infaz kurumunda yakın arkadaşlarından birinin olmadığını söyleyenlerin ( $X = 61.28$ ) daha çok affedicilik eğilimine sahip olduğu tespit edilmiştir ( $t = -1.791$ ;  $p > .076$ ). Ayrıca ceza infaz kurumunda yakın arkadaşlarından birinin olduğunu söyleyenlerin ( $X = 61.28$ ) olmadığını söyleyenlere göre affetme eğilimi olarak daha pasif bir tavır olarak da adlandırılabilir “uzaklaşma-kaçma” eğiliminde oldukları görülmüştür ( $t = -2.041$ ;  $p < .043$ ).

**Tablo 5: Daha Önce Ceza İnfaz Kurumunda Bulunma Durumu Bakımından Affetme Eğilimine İlişkin Farklar (t-testi)**

Kaç Kez Kurumda Bulunduğu	N	X	SS	t	F	p	
Affetme Eğilimi	Birden fazla	35	55,97	10,274	-1,536	,700	,088
	İlk defa	89	59,86	13,523			

Tabloya bakıldığında katılımcıların daha önce kurumda bulunmayan katılımcıların ( $X = 126,70$ ) birden fazla bulunmuş katılımcılara daha çok affetme eğiliminde oldukları ( $X = 61.28$ ) tespit edilmiştir ( $t = -1.536$ ;  $p > .088$ ).

**Tablo 6: Bağımlılık Yapan Madde Kullanma Durumu Bakımından Affedicilik Eğilimine İlişkin Farklar (t-testi)**

Bağımlılık Yapan Madde Kullanma Durumu	N	X	SS	t	F	p
Kullanan	74	58,32	13,008	-,467	,147	,641
Kullanmayan	50	59,42	12,516			

Bağımlılık yapan zararlı bir madde kullanma/ma durumunun affetme eğilimi ( $t = -.467$ ;  $p < .641$ ) üzerinde anlamlı bir farklılık oluşturmadığı belirlenmiştir.

**Tablo 7: Kurumda Bulunulan Süre Bakımından, Affedicilik Eğilimi Arasındaki Farklar (t-testi)**

Bulunulan Süre Durumu	N	X	SS	T	F	P	
Affetme Eğilimi	a)0-6 ay	71	59,52	11,038	,761	6,071	,448
	b) 7ay ve üstü	53	57,75	14,832			

Ceza infaz kurumunda bulunma süresinin katılımcıların affetme eğilimi ( $t = .761$ ;  $p > .448$ ) üzerinde anlamlı bir farklılık oluşturmadığı gözlenmiştir.

**Tablo 8. Affetmenin alt boyutları arasındaki Korelasyon Sonuçları**

	1 Affetme	2 Af/Öç alma	3 Af/Uzaklaşma	4Af/İyimserlik
1. Affetme	r	-		
2. Af/Öç alma	r	-,835**	-	
3. Af/Uzaklaşma	r	-,860**	,674**	-
4. Af/ İyimserlik	r	,684**	-,362**	-,306**

\*\* $p < ,01$  \* $p < ,05$  düzeylerinde anlamlıdır.

Genel affetme eğilimi ile öç alma ( $X=-,835$ ) ve uzaklaşma ( $X=-,860$ ) arasında negative yönlü iyimselik ile ( $X= ,684$ ) pozitif yönlü önemli bir ilişki belirlenmiştir.

## Tartışma

Gençlerle yapılan affetmeyi açıklamaya yönelik çalışmalara baktığımızda kişinin bireysel özelliklerinin yanında kişiye karşı yapılan hatanın özelliği, hatanın büyüklüğü, hatayı kimin yaptığı, bu durumun yol açtığı sorunlar, kimin sorumlu olduğu, kişiden özür dilenmesi de affetmeyi yordamada önemli değişkenler olarak belirlenmiştir. Türkiye’de gençlerin ise en çok aile, arkadaş ve romantik ilişkiler konusunda kendilerine karşı yapılan hataların affetmediği belirlenmiştir. Aslında Türk kültüründe aileye yüklenen anlam düşünüldüğünde aile ile ilgili konularda yapılan hataların affedilmesinin zor olması beklenen bir durum olarak gösterilmiştir (Bugay ve Demir 2011).

Fakat affetmemenin nasıl öğrenildiği ve hangi toplumsal çevrenin bunu beslediğinin anlaşılması da bireyin sağlığı ve toplumun güvenliği için önemlidir. Bu çalışmada erken yaşta okulu bırakanların “öç alma” eğilimde daha yüksek ortalamaya sahip olduğunun, ceza infaz kurumunda yakın arkadaşı olanların pasif bir tavır olarak da adlandırılan “uzaklaşma-kaçma” eğiliminde olduklarının ve ilk defa kurumda bulunanların affetme eğilimleri mükerrer suçta karışmış olanlardan yüksek olduğunun belirlenmiş olması nedeniyle önemlidir.

Suçta sürüklenmiş ergenlerin % 45,2’sinin suç işleyen arkadaşlarının olması, (Çırak, 1996) ) ergenlerin suçlu davranışları ile arkadaşlarının suçları arasında pozitif bir ilişki olması (Köseoğlu, 2011: 72) hükümlü ergenlerin akran grubuna katılımlarının diğerlerine göre daha yüksek oranda olması ve bu ergenlerin akran grubuna daha çok değer verdiklerini anlaşılması da bu ilişkiyi açıklamaktadır (Uluğtekin, 1991). Suça sürüklenen ergenlerin %69’unun arkadaşlarının suç işlemelerinde etkili olduğuna inanıyor olması (Yavuz, 2003) ve tahliye sonrası eski arkadaşları ile % 74.77’sinin görüşmek istemiyor olması da (Kabasakal ve arkadaşları, 1997) kendilerinin da arkadaşlarından zarar gördüklerini anladıklarını göstermektedir.

Elde edilen bu sonuç, literatürdeki ergenler için arkadaş ve arkadaş grubunun önemli olduğu, grup içinde iletişim ve etkileşimin, kurulan modellerin, sosyal ve duygusal desteğin ergenin gelişiminde etkili olduğu bilgisiyle paralellik göstermektedir (Gördeles ve Çam 2009: 231; Silverman ve Caldwell, 2008: 333-343; Dağlar, 2004). Aynı zamanda çocukluk ve ergenlikte mükerrer suçun önlenmesi ve suça karışanlara yönelik iyileştirme çalışmalarının yapılması hem sürecin uzun olması hem de çok kurumlu bir yapı ile karşılanması konunun çözümünü daha da zorlaştırmaktadır (Kamer, 2013). Arkadaşın etkisiyle



kolaylıkla suçla karışan çocuğun tekrar topluma sağlıklı bir biçimde kazandırılması ise oldukça maliyetlidir.

Asıl önemli olan ise bunun nasıl sağlanacağı ve affetme eğitimlerinin buna katkı sağlayıp sağlamayacağıdır. Doğal olarak affetmenin manevi, toplumsal ve bireysel durumunu da göz önüne alarak tartışmak durumundayız.

Affetme ile ilgili çalışmalara baktığımızda genellikle kişinin kendisine zarar veren birini affetmesi vurgulanmaktadır. Kutsal kitabımız Kur'an-ı Kerim de bir başkasının işlediği suçun affedilmesinin Yaradan tarafından ödüllendirileceği belirtilmektedir (Araf 7/199, Nur 24/22). Öte yandan kişinin dönüşmesi değişmesi, eski alışkanlıklarını bırakması için önce kendisini affetmeye ihtiyacı vardır. İslam dininde bu tövbe kavramıyla anlatılmaktadır (Bkz. Yapıcı, 1997; Özdoğan, 2005). Tövbe kavramı olarak "...kişinin hata ve kusurları bırakarak daha iyiye güzele, ideal olana yönelme eksiğini görüp kendini bütünleme, böylece şahsiyetini olgunlaştırma yolunda bir yöntem bir araç" olarak tanımlanmaktadır (Özdoğan, 2007: 90). İslam dini tövbe eden kişiden beklentisi kişinin hem kendine hem de başkalarına zarar vermekten vazgeçmesi olarak açıklanmaktadır (Gündüz, 2014).

Tövbe sürecini Özdoğan'a (2007) göre dört aşamadan oluşmaktadır: farkındalık, kendini affetme, kendine ve başkalarına yararlı eylemler üretme, kararlılık ve kalıcılık. Kişinin manevi dünyasındaki bu dönüşüm için tövbe sürecinin bir eğitim programı haline getirilerek ergenlere uygulanması oldukça faydalı olabilir.

Fakat bu dönüşümün ergenin maddi dünyasının ve arkadaş çevresinin olumsuz etkisinde nasıl korunacağı önemli bir noktadır. Bunun sağlanması için ise ergenleri hem maddi hem de manevi olarak güçlendirecek ceza infaz kurumundan çıktıktan sonraki yaşam koşulları da önemlidir. Eynseck (1979:157)'e göre mahkûmların ve suçluların genellikle duygu düzeyleri çok yüksektir. Bu duygusallığı geliştirdikleri anti sosyal alışkanlıklar takip eder. Cezaya çarptırılma bu duygu düzeyini daha da artırır. Fakat olumlu yönden çok olumsuz yönde ve mahkûmların tepkileri daha da aşırı olacaktır. Bu durumda cezalandırmanın toplum güvenliğine de etkisinin olmaması şaşırtıcı değildir. Öyle ise, toplumun güvenliğinin sağlanması için heyecan düzeyi yüksek olan ergenlere nasıl davranılmalı ya da nasıl yönlendirilmelidir?

Yönlendirmenin olumlu ve olumsuz sonuçlarını Lombroso bize örneklerle açıklamaktadır: "Ninobixio çocukluktan itibaren kavgacı bir çocuktur. Arkadaşlarını korkutur ve sık sık döverdi. Herkes onu ıslahını imkânsız sayardı. Fakat bu adam bahriyeli olunca orada enerjisini kullanabileceği bir alan buldu. Başlangıçta arkadaşları soyguncular idi ama kendisi çok güzel işler başaran biri oldu. Trinis adında amele hasta olup, çalışamayacak duruma gelince suç işle-

miş, kasap olan zararsız bir genç ise askere alınınca birini dövmüş ve hatta bir arkadaşını öldürmüştür. Amerika ve Avustralya'nın kâşifleri atavistik tip korsan ve katillerdir." Lombrosso'ya (1935: 54-60) göre onlar bu mücadeleye olan aşırı isteklerini keşifler için harcamamış olsalardı memleketleri için büyük tehlike doğurabilirlerdi. Yakın zamanda yapılan çalışmalar da suçla karışan ergene tekrardan sağlıklı bir çevrede, etkili stresle başa çıkma örüntülerinin kazandırıldığı takdirde toplumda sağlıklı bir birey olarak yaşama şansına sahip olduğunu ve bu konuda etkili programların olabildiğini göstermektedir (Basut ve Erden, 2005: 54).

Ergenlerin aşırı duygusal olmalarının yanında onların yaşadıkları duygusal çatışmaların ve yaşam tecrübelerinin onların suçla sürüklenmeleri ile ilişkisine dair ülkemizdeki çalışmalarda, tutuklu ve hükümlü ergenlerin % 25,4'ü daha önce psikoloğa veya psikiyatriste gittiği, % 19,7'sinin ise psikolojik bir tedavi gördüğü belirtilmiştir. Bunların % 69.2'sinde kendine zarar verme davranışı görülmüştür (Ögel ve ark., 2011).

Bu durumda suçla karışan ergenlerdeki affetme düzeyinin artırılması ve affetme tecrübesinin bir dönüşüm sağlaması için ergenlerin eski alışkanlıklardan ergenin uzak tutacak manevi, toplumsal ve psikolojik destek süreçlerini içeren politikalar üretilmesi, onarım ve izleme programlarının oluşturulup işlenmesi oldukça gereklidir.

## Sonuç

Araştırmada suçla sürüklenmiş ergenlerin affetme ve bunların demografik değişkenler ile ilişkisi ele alınmıştır. 124 ergene uygulanan "Affetme Eğilimi" sonucunda elde edilen bulgular değerlendirildiğinde; ilk defa suçla karışanların ve ceza infaz kurumunda yakın arkadaşlarından birinin olmadığını söyleyenlerin daha çok affedicilik eğilimine sahip olduğu tespit edilmiştir. Öte yandan ceza infaz kurumunda yakın arkadaşlarından birinin olduğunu söyleyenlerin olmadığını söyleyenlere göre affetme eğilimi olarak daha pasif bir tavır olarak da adlandırılabilir "uzaklaşma-kaçma" eğiliminde oldukları bulunmuştur. Eğitim düzeyinin, bağımlılık yapan zararlı bir madde kullanma durumunun ve ceza infaz kurumunda bulunma süresinin affetme eğilimi üzerinde anlamlı bir farklılık oluşturmadığı görülmüştür.

## Notlar

(\*) Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.  
E-Posta: muallayildiz@ankara.edu.tr.

(\*\*) Bu çalışmada desteğini gördüğüm başta hakim daire başkanı Dr. Vehbi Kadri Kamer olmak üzere Adalet Bakanlığı Çocuk Gözetim, Eğitim ve İyileştirme şubesi personeline Ankara Çocuk ve Gençlik Kapalı Ceza İnfaz Kurumu Personeline ve özellikle Mehmet Şamlıoğlu'na

arkadaşım Yrd.Doç.Dr. Gülüşan Göcen'e ve Prof. Dr. Recai Doğan hocama sonsuz teşekkür ve saygılarımı sunarım. Bu makale I. Avrasya Pozitif Psikoloji Kongresi'nde sunulan metnin geliştirilmiş şeklidir.

## Kaynaklar

- Acar, H. (2012). Türkiye Cumhuriyeti Kalkınma Bakanlığı, X. Beş Yıllık Kalkınma Planı Çocuk Özel İhtisas Komisyonu Ön Raporu, <http://www.onuncuplan.gov.tr/> Erişim Tarihi: 18.08.2014.
- Adler, A. (2012). Yaşamın Anlam ve Amacı, İstanbul: Say Yayınları.
- Ayten, A. (2009). Affedicilik Ve Din: Affetme Eğilimi ve Dindarlıkla İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma, MÜİF Dergisi, 37(2): 111-128.
- Ayten, A. (2014). Erdeme Dönüş, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Basut, E., Erden, G. (2005). Suça Yönelen ve Yönelmeyen Ergenlerin Stres Belirtileri Ve Stresle Başa Çıkma Örüntüleri Yönünden İncelenmesi, Çocuk Ve Gençlik Ruh Sağlığı Dergisi, 12, 48-55.
- Bowlby, J. (1999). Çocukları Anlamak. (çev. Ahmet Yazıcı) 2. Baskı, Gendaş Yayınları, İstanbul.
- Bugay, A. ve Demir, A. (2011) "Hataya İlişkin Özelliklerin Başkalarını Affetmeyi Yordaması", Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi 2011, 4 (35): 8-17.
- Çapcıoğlu, F. (2015). "Affedicilik Değeri Üzerine", Toplum Bilimleri Dergisi, 9 (18): 115-138.
- Çardak, M. (2012). Affedicilik Yönelimli Psiko-Eğitim Programının Affetme Eğilimi, Belirsizliğe Tahammülsüzlük, Psikolojik İyi Oluş, Sürekli Kaygı ve Öfke Üzerindeki Etkisinin İncelenmesi, Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Çırak, S. (1996). Elazığ Çocuk Eğitim Evinde Suç İşleme Nedenlerinin Araştırılması. Gazi Üniversitesi Meslek Eğitim Fakültesi Çocuk Gelişimi ve Okul Öncesi Eğitimi Anabilim Dalı. Ankara.
- Eaton, J., Struthers, C. W. (2006). "The Reduction of Psychological Aggression Across Varied Interpersonal Contexts Through Repentance and Forgiveness", Aggressive Behavior, 32, ss. 195-206.
- Enright, Robert ve Coyle, Catherine (1998). "Researching the Process Model of Forgiveness Within Psychological Interventions", Dimensions of Forgiveness: Psychological Research Theological Perspectives (ed. E. Worthington), London, s. 142.
- Exline, J J., Worthington, E., Hill, P., Ve McCullough, M.E. (2003) Forgiveness and Justice: A Research Agenda for Social and Personality Psychology, Personality and Social Psychology Review, Vol. 7, No.4, ss. 337-348.
- Eysenck, Hans J. (1979). Crime and Personality, London: Routledge and Kegan Paul.
- Gördeles, B. N., Çam, O. (2009). Suça Yatkın Ergenlerde Olumlu Kişilerarası İlişkiler Geliştirme Programının Etkinliğinin İncelenmesi, Anadolu Psikiyatri Dergisi, 10, 226-232.
- Gündüz, Ö. (2014). Üniversite Öğrencilerinde Affetmeyi Yordayan Değişkenlerin Belirlenmesi, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Eğitimde Psikolojik Hizmetler Anabilim Dalı Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık Bilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Kamer, V. K. (2013). "Çocukların suçta sürüklenmesine neden olan faktörler ile ilgili sosyolojik teoriler", TAAD, Yıl:4, Sayı:12 (Ocak)
- Kara, E. (2009). Din ve Psikolojik Açından Bağışlayıcılığın Terapötik Değeri, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 2 (8),221-229.

- Köseoğlu, M., (2011). Çocuk Suçluluğunda Arkadaş Çevresinin Rolü, Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Lombroso, C. (1935). Suç İşlemenin Sebepleri ve Önlenmeleri, İstanbul: Sebat Yayınevi.
- McCullough, Michael ve Witvliet, Charlotte, (2005). "The Psychology of Forgiveness", Handbook of Positive Psychology (ed. C.R. Snyder), London: Oxford University Press.
- Ögel, K., Karadayı, G., Şenyuva, G., Özdemir, T. E. (2011). Yasayla İhtilafa Düşen Ergenlerin Risk ve İhtiyaçlarının Değerlendirilmesi: Araştırma Ve Değerlendirme Formunun (ARDEF) Geliştirilmesi Ve Standardizasyonu, Anadolu Psikiyatri Dergisi, 12, 143-150.
- Özdoğan, Ö. (2007). "Suçluluk Psikolojisi ve Tövbe", Din Bilimleri 1, Ankara: Ankuzem Yayınları.
- Toprak, U. (2011). Çocuk Suçluluğunun Karakteristik ve Yapısal Özellikleri, TBB Dergisi, 95,313-330 <http://tbbdergisi.barobirlik.org.tr/m2011-95-727>, Erişim Tarihi: 18.08.2014.
- Tuzgöl- Dost, M. (2004). Üniversite Öğrencilerinin Öznel İyi Oluş Düzeyleri. Doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Uluğtekin, S. (1991). Hükümlü Çocuk ve Yeniden Toplumsallaşma, Bizim Büro Yayınları, Ankara.
- Yapıcı, A. (1997). İslam'da Tövbe ve Dini Yaşayıştaki Rolü, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Yavuzer, H, (2001). Suç ve çocuk, Remzi Kitapevi, 10. Basım, İstanbul.
- Yıldız, Ö (2009). "Toplumsal Değişme Sürecinde "Çocuk Suçluluğunda" Yeni Boyutlar," VI. Ulusal Sosyoloji Kongresi, "Toplumsal Dönüşümler ve Sosyolojik Yaklaşımlar", Adnan Menderes Üniversitesi Aydın. [http://www.Sosyolojidernegi.Org.Tr/Kutuphane/icerik/Yildiz\\_Ozkan.Pdf](http://www.Sosyolojidernegi.Org.Tr/Kutuphane/icerik/Yildiz_Ozkan.Pdf) (Erişim Tarihi 18. 08. 2014), s. 1105-1112.
- Yörükoğlu, A. (1997) Çocuk ve Ruh Sağlığı, Özgür Yayıncılık: İstanbul.

Nebile ÖZMEN (\*)

---

## EROL GÜNGÖR'ÜN ZİYA GÖKALP'E YÖNELİK ELEŞTİREL YORUMLARI

### öz

Bu makalede Türk sosyolojisinin temel meselelerine dair yaklaşımları nedeniyle milliyetçi olarak nitelendirilen en önemli ilim adamlarından olan Erol Güngör'ün, Türkiye'de sosyolojinin kurucusu ve milliyetçi ekolün ilk temsilcisi olan Ziya Gökalp'e yönelik eleştirel yorumları ve değerlendirmeleri incelenmektedir. Makalenin amacı Erol Güngör'ün Gökalp'in Türk toplumunun ve sosyolojisinin bazı önemli meseleleriyle ilgili fikirlerine yönelik eleştirel yorumlarını tasnif etmek, incelemek ve değerlendirmektir. Güngör'ün, Ziya Gökalp'in, modernleşme ve batılılaşma anlayışına, din, kültür ve medeniyet ve milliyetçilik anlayışına bazı yönlerden tenkitlerde bulunduğu görülmektedir. Ancak bu tenkitlerin niteliğine bakıldığında kesinlikle gerek Türk sosyolojisi gerekse milliyetçi ekolün öncüsü olması yönleriyle Gökalp'in değerinin inkâr edilmediği, bilakis onun Türk sosyolojisi ve Türk milliyetçiliği açısından kıymetinin takdir edildiği anlaşılmaktadır. Gökalp ile Güngör'ün yaşadığı dönem arasındaki zamansal farklılığın yanı sıra, bu zaman sürecinde Türk toplum hayatında ve siyasî hayatta önemli değişmelerin olduğu bilinmektedir. Bu nedenle Güngör'ün eleştirilerinin Gökalp düşüncesini ve sosyolojisini revize etmek, eksik yönlerini tamamlamak ve cumhuriyetin kuruluş döneminde yaşanan sürece uygun bir şekilde üretilen pratik bazı fikir ve uygulamaların günün şartları içerisinde yeniden değerlendirilmesi şeklinde anlaşılmalıdır.

### anahtar kelimeler

Ziya Gökalp, Erol Güngör, Türk Sosyolojisi, Milliyetçilik, Kültür, Medeniyet, Din.

## abstract

### Erol Gungor's Critical Interpretations of Ziya Gökalp

This article is studying Erol Gungor's critical interpretation, one of the most important scholars who are considered nationalist because of his approaches to the main issues of Turkish sociology, of Ziya Gökalp, the founder of Turkish sociology and the first representative of nationalist school in Turkey. The aim of the article is to classify, analyze and evaluate the criticisms of Erol Gungor about Gökalp's ideas about some important issues of Turkish society and sociology. Erol Gungor has been criticized for Gökalp's understanding of modernization and westernization, understanding of religion, understanding of culture and civilization, and understanding of nationalism. However, when the quality of these criticisms is examined, it is seen that Gungor certainly does not deny the value of Gökalp as a pioneer of nationalist school in terms of Turkish sociology, even, that he is not disregarded in terms of Turkish sociology and Turkish nationalism. Because it is known that in addition to the temporal difference between Gökalp and Gungor's time, there are important changes in Turkish society and political life during this period of time. For this reason, Gungor's criticisms should be understood as revising Gökalp's thought and sociology, completing the missing aspects and evaluating some practical ideas and practices that are produced in accordance with the social problems of the republic's establishment period.

## keywords

Ziya Gökalp, Erol Gungor, Turkish Sociology, nationalism, culture, civilization, religion.

*“Kader, Ziya Gökalp ve Erol Gungor’ü ortak yapmıştır.  
Her ikisi de kısa yaşadılar ama Türk düşüncesinde model oldular.”*

Prof. Dr. Zeki Arslantürk

## Giriş

Türk sosyolojisinin ve düşünce tarihinin iki büyük değerini, Gökalp ve Gungor’ü, tek makale içerisine sığdırmanın, bu satırların yazarı için “boyundan büyük işlere kalkışma” cüretkârlığı sayılacağı bilincine rağmen, onlara Türk sosyolojisi adına duyulan minnettarlık ve takdir duyguları bu çalışmanın ortaya çıkmasında önemli bir saik olmuştur. Bu konuda gelebilecek itirazlara cevap için ise

Güngör'ün bir cümlesi ve çalışma konuları yeterli olacaktır. “...Bir ilmi meselelerin bir istekle veya hatta duygulara bağlı olarak ortaya çıkması, o konuda yapılan tartışmaların, ileri sürülen iddiaların değerini hiçbir zaman düşürmez.” (Güngör, 1992:9) ilkesine uygun olarak Güngör de ilmî çalışma ve gayretinin neredeyse tümünü çok sevdiği Türk milletinin meselelerine hasretmiştir. Nitekim Güngör'ün Dünden Bugünden: Tarih, Kültür, Milliyetçilik kitabının 1982 baskısının ön sözünde Nur Vergin, Erol Güngör'ün bu ülkeyi bu kadar teferruatıyla bilmesine şaşırdığını ifade etmekte ve bunu “sevginin bilgi edinme sürecindeki ağırlıklı yeri” ve Güngör'ün zekâsı ve teorik bilgi birikiminin bir sonucu şeklinde izah etmektedir.

Batıda sosyolojinin 19. Yüzyılda akademik bir disiplin olarak ortaya çıkışı nasıl ki toplumda meydana gelen değişimlere eşlik eden sorunlarla ilişkiyi, gerek Osmanlı'nın son dönemleri gerekse Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu sürecinde toplumda ve siyasette yaşanan birçok soruna çözüm arayışı da Türk sosyolojisinin teşekkülünde önemli rol oynamıştır. Bu bağlamda sosyologlarımızın Batılı sosyologların teorilerinden hareketle kendi toplumlarının sorunlarına çözüm önerileri getirdikleri görülmektedir. Ziya Gökalp'in Fransız sosyolojisi ve Emile Durkheim, Prens Sabahattin'in ise LePlay'in etkisindeki sosyolojik ekolün takipçisi olması bu duruma verilebilecek iki örnektir. Ancak buradan hareketle sosyologlarımızın sadece Batılı bilim adamlarını taklit etmek suretiyle Türk sosyolojisini inşa ettikleri hatasına düşmekten kaçınılmalıdır. Zira İslam ve Türk düşünürleri, mutasavvıfları, şairleri ve fikir adamları da onların beslendikleri başlıca kaynaklardır. Aynı şekilde zengin birikimiyle, Türk kültürünün, İslam kültürünün ve bilgisinin onlar üzerindeki tesirini de dikkatlerden uzak tutmamak gerekir.

İlk sosyologlarımızdan itibaren toplumsal sorunlarımıza eğilme sürecinin odağında “batılılaşma meselesi”ni görmekteyiz. Esasında bu mesele bu dönemde ortaya çıkan bir olgu olmayıp, Osmanlı'nın son birkaç yüzyılında devlet adamlarının, fikir adamlarının, hatta şair ve edebiyatçıların en önemli tartışma mevzularından biri olagelmıştır. Bu meselenin beraberinde getirdiği modernleşme, kültür değişmesi gibi diğer birçok mevzu da Türk sosyolojisinin başlıca konuları arasında yer almıştır. Sosyologlarımız, diğer fikir adamlarımız ve devlet adamlarımız bu süreçte toplumsal sorunları çözüm metotları ve tercihlerine göre, çözümlerini temellendirdikleri kaynağa göre sınıflandırılmışlardır: Batıcılar, İslamcılar, Türkçüler, Osmanlıcılar, sentezciler gibi.

İlk Türk sosyoloğu olmasının yanı sıra yeni kurulan cumhuriyetin kuruluşu ve toplumsal felsefesine fikirleriyle kaynaklık etmesiyle öne çıkan Ziya Gökalp Türkçülük akımının da öncüsüdür. Ancak aynı zamanda “Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak” olgularını bir araya getirmesi yönüyle onun sentezci olduğu ve yine bazı fikirlerine atıfla Batıcı olduğu da ifade edilmektedir. Konu-

nun anlaşılmasını sağlayacak yeterlilikteki bu kısa girizgâhtan sonra, Gökalp'in yerini belirleme tartışmasını mevcut ve gelecekte yapılacak başka araştırmalara bırakmak gerekir.

Ziya Gökalp'e yöneltilen tenkitler incelendiğinde, ona gerek kendi döneminde gerekse sonraki dönemlerde yöneltilen eleştirilerin çoğunlukla onun toplumsal sorunlara önerdiği reçeteler ve onun siyasî fikir ve tutumları üzerinde yoğunlaşmış olduğu anlaşılmaktadır.

Erol Güngör'ün tenkitlerine geçmeden önce, Gökalp'i eleştiren diğer fikir adamlarını hatırlamakta fayda vardır. Öncelikle Gökalp'in yaşadığı dönemden günümüze değin onun fikirleri etrafında süregelen tartışmaların, toplumsal sorunlarımızın nedenleri ve çözüm yolları etrafında cereyan ettiğini ifade etmek gerekir. Gökalp'e yöneltilen eleştiriler incelendiğinde kendi döneminde çok fazla eleştiriye maruz kalmadığı görülmektedir (Oral, 2006: 21). Şüphesiz Gökalp'in Türkiye'de sosyolojinin kurucusu olması ve güçlü bir taraftar kitlesine sahip fikirleriyle büyük bir ideolog olması, onu eleştirmenin çok kolay olmadığını izah edebilecek hususlardan biridir. Bilhassa İttihat ve Terakki'nin siyaset ve düşüncede başarısızlığının anlaşılmasından sonra, İttihat ve Terakki'nin düşünce ve eylemlerinin fikir babası kabul edilen Ziya Gökalp'in bir yandan siyasî düşünceleri bir yandan da ilmî çalışmaları eleştirilere maruz kalmıştır. Örneğin; Gökalp'in takipçilerinden sayılan Mehmet Emin Erişirgil onu eleştirenler arasında yer almaktadırlar. Yine Nüzhet Sabit, Reşit Galip, Mustafa Şekip Tunç, Şevket Süreyya Aydemir, Halide Edip Adivar, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Hüseyin Kazım Kadri gibi yazarların eleştirileri bulunmaktadır (Oral, 2006: 27-32; Kadri, 1989). Çalışmamızın ileriki aşamalarında görülecektir ki, Erol Güngör, Gökalp'i eleştirenler arasında nazik ve saygılı üslubu ve Türk toplumunun tarihsel ve sosyolojik gerçekliğine dayalı tespitleriyle temayüz etmektedir. Örneğin; Gökalp'in talebesi Mehmet Emin Erişirgil'in eleştirileri oldukça kırıcı boyuttadır (Oral, 2006: 26-33).

Tıpkı Güngör gibi, Hilmi Ziya Ülken de, Gökalp'in çelişkili görünen düşüncelerini onun yaşadığı dönemin sıkıntılarını dikkate alarak yorumlamıştır: “...Gökalp bu olağanüstü karmaşık durumda, bu zıt sorulara cevap vermek zorunluluğundaydı. İctimaî felsefesinin hızlı değişimleri ve bazı çelişmeleri bundan ileri gelmektedir.” (Ülken, 1979: 374).

Bahsi geçen bu yazarların ve fikir adamlarının eleştirilerine bakıldığında çoğunun, Gökalp'in toplumsal meselelerimize ilişkin fikirlerine ve siyasî duruşuna yönelik olduğu görülmektedir. Bununla birlikte Gökalp'in “*İçtima-i usul-ü fıkıh*” adını verdiği ve onun Fıkıh Usulü anlayışını içeren projesi ve düşüncesi de, yine dönemin yenilikçilerinden sayılan İzmirli İsmail Hakkı tarafından eleştirilmiştir (Topal, 2012: 22-23).



Gökalp'e yöneltilen bir diğer eleştiri onun yöntemine yöneliktir. Türk Milliyetçiliği hakkında araştırma yapan Uriel Heyd Gökalp'in sübjektif yaklaşımını eleştirerek, onun siyasî düşünce ve hedefleri doğrultusunda yorumlar yaptığını bu nedenle düşüncelerini değiştirme yoluna gittiğini belirtmektedir. Yine Heyd Gökalp'in görüşlerini tarihsel, ekonomik ve istatistiksel verilere değil, kelime oyunu haline getirdiği gözlem ve sonuçlara dayandırdığını iddia etmektedir. Gökalp'in burjuvazinin emellerine hizmet ettiğini ve onun sisteminde dinin asla yeri olmadığını belirtir (Heyd, 1980: 112-123). Fakat birçok fikir adamı Heyd'in değerlendirmelerinin objektiflikten uzak olduğunu ifade etmektedir (Eröz, 1983: 202-203).

Güngör'ün Gökalp'i eleştirel değerlendirmeleri incelenmeden önce, Güngör'ün, düşüncelerine her noktada katılmasa da, Ziya Gökalp ve Mümtaz Turhan'ı Türk milliyetçiliği bağlamında kendisine rehber olarak gördüğünü (Su-başı, 1995: 194) hatırlamakta fayda vardır.

Zeki Arslantürk esasında, Gökalp ve Güngör'ün konularının ve amaçlarının aynı olduğunu, ancak aralarında metod farklılıklarının bulunduğunu belirtmektedir:

*"...Metot itibariyle o, Gökalp'ten daha millîdir. Zira Gökalp, sosyolojisinde E.Durkheim'e, psikolojideki metodunda da G.Tard'a sıkı sıkıya bağlıdır. Hâlbuki Erol Güngör'ün metodolojisi, Türk tarihinin gerçeklerinden kaynaklanan antropolojik metotlara daha yakındır."*(Arslantürk, 2009: 154).

Güngör, milliyetçi ekol içerisinde Gökalp'i ilk tenkit eden sosyolog olarak nitelendirilmektedir. Resmi ideolojinin benimsetilmesi amacıyla Osmanlı'yı reddeden sosyoloji anlayışını eleştiren Güngör, bu manada kültürel mirası esas alan yerli bir sosyoloji geleneği oluşturması yönleriyle, Türk sosyolojisinin geliştirilmesine vesile olmuştur. Bu nedenle Gökalp ile birlikte Türkiye'ye giren Avrupa kaynaklı sosyolojinin, tam olarak Erol Güngör ile birlikte Türk Sosyolojisine dönüştüğü ifade edilmektedir (Alptekin, 2008: 463-464).

Güngör, tarihsel ve sosyal gerçekliğe dayalı ilkeli ve bilimsel eleştirilerde bulunmuştur. Güngör'ün Gökalp eleştirilerinin tahrip edici yahut tahkir edici hiçbir unsur taşımadığı görülmüştür. Bilakis Gökalp'in Türk sosyolojisi ve Türk milliyetçiliği açısından kıymetini sıklıkla takdir etmiştir. Mesela; Gökalp'in Batı sosyolojisini memleketimize getirmekle Türk sosyolojisi için önemli bir hizmet yaptığını takdir etmektedir (Güngör, 1993a: 39). Yine Gökalp'i *"milletimizin yetiştirdiği en büyük mütefekkirlerden biri"* olarak nitelendirmektedir (Güngör, 1976b). Yine aynı makalede *"Gökalp, bize hiçbir mevki ve makam düşüncesizsin sırf doğru bildiği fikirler yolunda her iktidarı uyarmayı vazife bilen ve bu*

*niyetle politik hayatı takip eden bir düşünce adamının en iyi örneğini vermiştir.”* (Güngör, 1976b).

Güngör, Gökalp’in fikirlerinde istikrarlı olmadığını düşünse de, zor dönemlerdeki birleştiricilik rolünü övmektedir: *“Ziya Gökalp, her büyük siyasi değişiklikte kendi fikirlerinde yaptığı önemli düzeltmeler dolayısıyla sabit ve istikrarlı bir görüş sahibi olamadı, ama hakikaten ikinci Meşrutiyet devrinde ondan daha birleştirici rol oynayan başka bir Türk düşünürü gösterilemez.”* (Güngör, 1975: 229). Bu ifadelerde olduğu gibi Güngör’ün çoğunlukla Gökalp’e yönelik eleştirel yorumlarında hemen aynı paragraf içinde Gökalp’i takdir ettiği dikkat çekmektedir.

Öte yandan Güngör’ün Gökalp’e yönelik eleştirel yorumları, Yılmaz Özakpınar’ın fikir hayatının ruhu olarak tasvir ettiği *“eleştirel işbirliği”* niteliğine de sahiptir. Özakpınar’a göre, *“eleştirel işbirliği fikir hayatının ruhunu ifade eder... eğer gaye hakikate ulaşmak ise eleştiri şarttır. Fakat hepimiz hakikati arıyorsak aynı zamanda işbirliği yapıyoruz demektir.”* (Özakpınar, 1987: 72). Nitekim Güngör de böyle yapmış, Gökalp’in sayesinde ülkemizde üniversitede ilk defa sosyoloji kürsüsü kurulduğunu, Gökalp’in imparatorluğun parçalanması tehlikesi karşısında önerdiği, *“Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak”* formülünün diğerlerinin önerdiği kurtuluş çarelerine göre daha gerçekçi, daha birleştirici görüldüğünü teslim etmiştir (Güngör, 1993a: 39). Güngör’ün, Gökalp’i *“Türk kültürünü yanlış anlayanların en kaliteli örneği”* olarak nitelendirmesi de Özakpınar’ın önerdiği *“eleştirel işbirliği”* nin Güngör’de misal bulduğunu göstermektedir. Alver, Erol Güngör’ün Gökalp eleştirisini *“cesaret verici ve çığır açıcı”* olarak değerlendirmektedir (Alver, 2013: 101). Güngör’ün Gökalp eleştirilerinin bir diğer niteliği de, Bilgin’in çok yerinde tespitiyle, onun fikirlerini red veya kabul kategorilerinin dışında *“bir aşma çabası”* olmasında yatmaktadır (Bilgin, 2010: 327).

Batı sosyolojisini Türk toplumuna uyguladığı göz önünde bulundurulduğunda, Gökalp’in Türk sosyolojisi ve milliyetçiliği için değeri açıktır. Ancak gerek o dönemde pozitivist anlayışın hâkim olmasından kaynaklanan gerekse de Gökalp’in yaşadığı dönemin siyasi ve sosyal şartlarından kaynaklanan imkânsızlıklar nedeniyle, Gökalp Batı sosyolojisine eleştirel bakmamıştır. Bu bakımdan, Güngör’ün eleştirel yorumları onun, Gökalp, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu ve Mümtaz Turhan’ın temsil ettiği milliyetçi Türk sosyolojisi çizgisinin yenileyici, ıslah edici halkası olmasını sağlamıştır. Diğerlerinin toplumun ve devletin daha sıkıntılı olduğu dönemlerde yaşamış olmaları ve tecrübelerinin şekillenmesinde dönemin etkisini taşımalarından dolayı, Ziya Gökalp, Mümtaz Turhan çizgisinin eleştirilebilecek veya başarısız görülebilecek yönlerini değerlendirme imkânına sahip olan Güngör’ün, bu çizginin en olgun ve tarihî ve toplumsal gerçekliklere uygun halini temsil ettiği söylenebilir. Ancak bazı yazarlar, modernleşme ko-

nusundaki fikirlerinden ve Gökalp'i eleştirilerinden hareketle Güngör'ün, Ziya Gökalp-Mümtaz Turhan geleneğini hesaplaşarak sürdürdüğü kanaatine varmışlardır (bkz. Başak, 2010: 120).

Güngör'ün Gökalp'in sosyolojisine ve düşüncelerine yönelik eleştirel yorumları incelendiğinde görülecektir ki Güngör bu tutumuyla, Ersal'ın da tespit ettiği gibi *"Kendisinden sonra gelecek nesillere şerh edilmiş bir Gökalp mirası bırakmıştır."* (Ersal, 2012: 486).

Güngör'ün fikirleri toplumumuzun bugünkü meselelerine çözüm getirme niteliğini korumaktadır. Bu bakımdan Güngör'ün tarihsel ve güncel kültürel ve toplumsal dinamiklerimize dayalı sosyoloji anlayışı, onun eleştirileri ve geliştirdiği fikirler Türk sosyolojisinin geleceği için oldukça önemlidir. Bugün Türk sosyolojisi günümüz meselelerine uygun bir yaklaşım sergilemek istiyorsa, bu toplumun tarihinden, kültüründen esin almalı ve Gökalp'in de Güngör'ün de fikirlerini dikkate almalıdır. Gökalp, Güngör ve diğer sosyologlarımızın bu bilimsel mirasını, düşünce zenginliğini anlamının önemi çağdaşımız olan Türk sosyologlarının da dile getirdikleri bir husustur (Bkz. Tuna, 2002; Sezer, 1991; Kayalı, 2005). Üstelik Ziya Gökalp'in 48, Erol Güngör'ün 45 yaşında vefat ettiği dikkate alınır, ikisinin de kısa ömürlerine rağmen eserleri ve fikirlerinin etkisi ve değeri daha iyi anlaşılacaktır.

Ziya Gökalp'in ve Erol Güngör'ün üzerinde durdukları başlıca ortak olgular, kültür, medeniyet, din, batılılaşma ve milliyetçiliktir. Bu nedenle makalede, Güngör'ün eleştirel yorumlarını tasnif ederken bu kavramlar esas alınmıştır. Bu çalışmanın niteliği konu hakkındaki verileri, Güngör'ün kitapları ve makaleleri başta olmak üzere ilgili kaynaklardan inceleme, uygun şekilde tasnif etme ve yorumlamadır. Makalede Güngör'ün Gökalp'e yönelik eleştirel yorumlarını içeren ifadelerinden uzun alıntılar yapılmış olmasının nedeni, Güngör'ün yaptığı eleştirilerin sebeplerini izah etmekle kalmayıp, aynı zamanda Gökalp'in, yaşadığı dönemin hangi niteliklerinden dolayı bu fikirleri serdettiğini de açıklamasıdır. Güngör'ün eleştirilerinin mahiyeti ve niteliğinin doğru anlaşılabilmesi için, bu ifadelerinin bir arada görülüp değerlendirilmesi gerekmektedir.

## Modernleşme ve Batılılaşma Anlayışı Hakkında Eleştirel Yorumlar

Osmanlı'nın son dönemlerinden başlayan, ancak Cumhuriyetten itibaren devam eden hatta günümüze kadar gelen süreçte Türk düşünürlerinin ve sosyologlarının mühim tartışmalarından biri şüphesiz batılılaşma ve modernleşme meselesi olmuştur. Güngör Batılılaşma veya Batı medeniyeti dairesine girme probleminin bugün neredeyse bütün memleketlerin ortak problemi olduğunu belirtmektedir (Güngör, 1975: 84; Çapcıoğlu, 2015). Modernleşme meselesinin

de, yaşanan tarihsel ve toplumsal süreç ve aydınlarımızın bu süreçteki fikir ve tutumlarını göz önünde bulundurmadan Gökalp'in ve Güngör'ün düşüncelerinin anlaşılması güç olacaktır.

Gökalp'ten itibaren, Batı sosyolojisi sosyologlarımız üzerinde oldukça etkili olmuştur. Onların teorileri esas alınmış ve onların toplumsal meseleler için öngördüğü çözümler takip edilmiştir. Bu manada sosyologlarımızın Batılılaşma ve modernleşme fikri üzerinde de büyük oranda Batı sosyolojisi belirleyici olmuştur (geniş bilgi için bkz. Alver, 2013).

Ziya Gökalp batılılaşma ve modernleşme ile ilgili tartışmaların öncülerinden sayılmaktadır. Güngör ise, bu meselede hem seleflerini eleştirel değerlendirmeye tabi tutarak hem de onların bazı düşüncelerini geliştirerek, kendi fikirlerini serdetmiş, tarihî tecrübenin, kültürel mirasın ve mevcut yerel kültürün vasıtalarını temel alarak kendi çözümünü formüle etmiştir.

Güngör, Gökalp'in "*Tanzimatçıları Batı medeniyetini "yarım-yamalak" olarak memlekette bir sürü ikiliklere yol açtıkları*" gerekçesiyle eleştirdiğini belirttiikten sonra, Gökalp'in bu tenkitleri yaptığı döneme dikkati çeker ve imparatorluğun parçalanmakta olduğunu hatırlatır (Güngör, 1993a: 23). Ancak Güngör'ün ifadelerinden, Gökalp'in bu fikirlerine tam olarak katılmadığı anlaşılmaktadır. Güngör'ün Tanzimatçıların ve ardından da Abdülhamit'in bazı yönleriyle sıkıntılı da olsa modernleşme konusunda başarılı olduğunu, buna mukabil Cumhuriyet döneminde, Tanzimat'ın modernleşme geleneği reddedilerek Batılılaşmanın tercih edildiğini ifade etmesi bunu göstermektedir (Güngör, 1993a: 27). Güngör böylece batılılaşma ve modernleşme kavramlarının aynı anlamı ifade etmediğini ortaya koymuştur. Batılılaşma ve modernleşme konusunda Ziya Gökalp'e yöneltilen diğer eleştiriler de, çoğunlukla onun bu iki kavramı aynı anlamda kullanmasına yöneliktir. Hatta bazı sosyologlar Gökalp'in bu tutumunu, onun en önemli yanığı saymaktadırlar: "*Gökalp'in sosyoloji sisteminde günümüz gerçekleriyle uyum sağlamayan bazı sapmalara ve yanıklılara da rastlamaktayız. Kanaatimce Batılılaşma ile modernleşmeyi (asrileşme) eşdeğer görmesi, bu yanıklılardan en önemlilerini teşkil ediyor.*" (Türkdoğan, 1987: 275).

Güngör, Batılılaşmanın, Avrupalılaşmak şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Modernleşme ise, ona göre, Avrupa'nın ürettiği ortak birikimden yararlanarak maddi alandaki gelişmeleri yakalamak ve bunu Müslüman Türk kültürüne uyumlu hale getirmektir (Güngör, 1993b: 136). Güngör'e göre;

*"Avrupalılaşmak için gerçekten Avrupalı gibi olmak lazımdır. Bizim klasik Avrupalıların haklı oldukları nokta budur. Fakat Avrupalılaşmak ile modernleşmek aynı şey değildir. Bu yüzden modernleşmek için mutlaka Avrupalı olmak gerekmez. Zaten bir milletin bir başka*

*millete ait kültürü olduğu gibi benimsemesi imkânsızdır. Bu tıpkı bir millete ait tarihin bir başka millet tarafından aynen yaşanması gibi olur.”* (Güngör, 1992: 25).

Güngör, Gökalp'ten sonra da Türkçüler'in başlıca düsturunun “*Türk milletindenim, İslam ümmetindenim, Garp medeniyetindenim*” formülü olduğunu ve Türkçülerin, Batılılaşma fikrini milliyetçilikle uzlaştırırken Gökalp'e başvurduklarını belirtmektedir (Güngör, 1992: 13).

Güngör'e göre, Ziya Gökalp'in tesirindeki aydınlar; “*... Halka ait herşeyin milli, buna karşılık seçkinlerin meydana getirdiği kültürün baştanbaşa kozmopolit ve yabancı olduğu kanaatine*” vardıklarını belirtir. Bu nedenle bunlar, mesela telli bağlamayı Türk'e ait fakat tamburu Bizans'a ait saymaktaydılar. Yine klasik Türk müziği yabancı sayılarak devletin kültür politikalarının dışına itilmiş ve bunun yerine Batı müziği getirilmiştir (Güngör, 1993a:112). Güngör bu hususları eleştirel bir dille değerlendirmiş, Batı kültürünün tamamıyla alınmasını yersiz bulmuştur (Güngör, 1993a: 112-135).

Modernleşme ve batılılaşma olgusundan bağımsız düşünülemez olan kültür değişimleri konusunda Güngör'ün, münevverlerin üç gruba ayrıldığını belirttiği ifadesindeki son kategorinin Gökalp'i tarif ettiği söylenebilir:

*“Memleketimizde kültür değişimleri hakkındaki görüşleri üç kısma ayırmak mümkündür: Münevverlerimizin büyük çoğunluğu batı medeniyetinin Türkiye için lüzumlu görülen unsurlarının –bunlar üzerinde bir anlaşma olmamakla beraber- iktibas edilmesine taraftardır. Bu çoğunluk kanaati dışında kalan fikirlerden biri batı medeniyetinin ancak bütün halinde alınabileceği, çünkü kültür unsurlarının birbirinden tecrid edilemeyeceği görüşüne dayanıyor. Yine münevverler arasında azınlıkta bulunan başka bir fikre göre yerli kültürün saf kalması Türkiye'nin yaşaması ve gelişmesi için daha önemlidir. Bu sonuncuların da bir kısmı milli kültürümüzün İslami unsurları, bir kısmı ise İslamiyet tesiri dışında kalmış farzedilen orijinal unsurları üzerinde önemle durmaktadır.”* (Güngör, 1975: 96).

Güngör kültür değişimlerinde bürokratik müdahaleleri doğru bulmaz, bunun tabii bir süreci hızlandırmak veya yavaşlatmaktan başka bir işe yaradığını belirtir (Güngör, 1975: 99) Güngör, Tanzimat ve Gülhane fermanlarının Türkiye'yi modernleştirmek iddiasıyla Batılı devletler tarafından empoze edilen birer anlaşma olduğunu düşünmektedir (Güngör,1975: 88). Aydınlarımız arasında görülen Avrupalılaşma isteğini ise şöyle izah etmektedir: “*Avrupalı olma gayretinin en kuvvetli saiklerinden biri de Avrupalıların düşmanlığından kurtul-*

mak ve böylece ardı ardına gelen haçlı seferleri felaketine bir son vermektir.” (Güngör, 1975: 90).

Güngör Avrupalılaşıma konusunda bir eleştirisi de, Batıcıların savunduğu “çağdaş uygarlık düzeyi” kavramına yöneliktir. Güngör bu kavramla her iyi ve güzel şeyin Batı dünyasında bulunduğu kastedildiğini ifade ederek, bu anlamdaki Batılılaşmayı eleştirmiştir (Güngör, 1992: 62). Çağdaş uygarlık düzeyine ulaşma hedefi, Gökalp’in fikir babası olduğu Cumhuriyet döneminin en önemli projelerindendir.

Güngör Gökalp’in Abdülhamit’e başkaldırmasını açıkça eleştirmektedir. Üstelik Gökalp’in vefatının 50. Yılı münasebetiyle kaleme aldığı yazıda bu eleştiriyi yapması dikkat çekicidir: “*Abdülhamit idaresine karşı ittihatçılarla birlikte başkaldırması Gökalp’in en zayıf tarafıdır. Hayatının muhasebesini yapmış olsaydı herhalde bu hareketinden dolayı pişmanlık duyardı. Ama Gökalp fikirlerini kontrol etmek için bile geriye bakmayan bir adamdı. Her defasında bir sonraki safhayı düşündü. Gelecek Türk cemiyetinin nasıl olması gerektiğini hayal etti.*”(Güngör, 1974).

Güngör, kimi aydınlarımızın milliyetçilik anlayışının, modernleşme ile birlikte zayıflayan milli kimliği, milli tarih gibi bazı sembollerle koruma refleksi olduğunu düşünmektedir. Burada yine örtülü bir Gökalp eleştirisi fark edilmektedir. Zira milli tarih, milli din (Türkçülük dini) projelerinde Gökalp’in payı büyüktür (Güngör, 1975: 60-70; Gürsoy & Çapcıoğlu, 2006: 89-98).

Güngör, batılılaşma konusundaki fikirlerinden dolayı sadece Gökalp’i değil, garbiyatçı olarak bilinen aydınları da eleştirmektedir. Öte yandan Güngör, “modernleşme”yi “sanayileşme” anlamında kullandığını belirtmesine rağmen “modernleşme”yi bazen “sanayileşme”, bazen “teknik medeniyet”, “Batılılaşma”, bazen de “modern medeniyet” terimleriyle eş anlamlı kullanır. Modernleşme ve Batılılaşmayı ayırttığı ve bu ayrımı dikkat ettiği yerler siyasi elitlerin ve aydınların bu konuyla ilgili görüşlerini açıklayıp eleştirdiği yerlerdir.” (Başak, 2010: 139).

Gökalp’in modernleşme yaklaşımını eleştirmekle birlikte, Güngör’ün de bilhassa tasavvuf gibi İslam’ın bazı meseleleri konusundaki yaklaşımlarında modernleşme paradigmasının etkilerinden kurtulamadığı ifade edilmektedir. “*Ne var ki hepimiz içinde yaşadığımız çağın çocuklarıyız. Bu yüzden Güngör’ün düşüncelerinde de kendi döneminin izlerinin, özellikle sosyal bilimlere hâkim olan modernleşme paradigmasının etkilerinin görülmesi şaşırtıcı değildir.*” (Amman & Hira, 2017: 161).

## Din Anlayışı Hakkında Eleştirel Yorumları

Gökalp'in Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak (1918) ile Türkçülüğün Esasları (1923) adlı iki eseri arasında fikirsel bazı dönüşümler görülmektedir. Bu iki eserin yazıldığı dönemler arasında geçen süreçte devlet ve toplum açısından şartlar değişmiştir ve Gökalp bazı konuları revize ederek yeniden değerlendirmiştir. Aradan geçen zaman içinde Osmanlı Devletinin yıkılmasıyla birlikte Gökalp'in din konusundaki ve din-toplum ilişkisi konusundaki fikirleri de bazı değişiklikler göstermiştir. Güngör onun dine yaklaşımını yorumlarken, bu tarihsel süreci görmezden gelmemiştir.

Güngör'ün Gökalp'in din anlayışına yönelik değerlendirmelerinin yer aldığı en önemli çalışması, *"Ziya Gökalp ve Türkçülükte Din Meselesi"* adlı makalesidir. Onun bu makalesi ilk defa Atsız Armağanı içerisinde, 1976 yılında neşredilmiştir. Güngör bu makalede evvela yeni Türk hayatında dinin yerini ilk defa Gökalp'in anlattığını belirterek giriş yapmıştır (Güngör, 1976a: 267). Daha sonra Gökalp'in din anlayışını onun eserlerinden hareketle yorumlamış yer yer eleştirmiştir. Biz de büyük oranda Güngör'ün bu makalesi üzerinden onun Gökalp'in dine yaklaşımı hakkındaki bir kısmı eleştirel olan yorumlarını değerlendireceğiz.

Güngör, öncelikle Gökalp'in Türkiye'de önemli bir mesele olan dine çok az yer vermesini eleştirmiştir. Hatta bunu *"geçişirme"* olarak nitelendirmiş, ancak bu durumun nedeninin muhtemelen *"o günkü siyasî atmosferin dinî Türkçülük konusunda ihtiyatlı davranmayı gerektirmesi"* olduğunu düşünmüştür (Güngör, 1976a: 268).

Güngör'ün bu konudaki değerlendirmesini onun ifadeleriyle vermek uygun olacaktır:

*" ... O zamana kadar düşüncelerini dağınık makaleler, ders notları, konferanslar, sohbetler ve şiirler halinde yazmış bulunan Gökalp, 'Türkçülüğün Esasları' ile ilk defa bütün bu görüşlerini derli-toplu bir bütün haline getirmiştir. Fakat dikkat edilirse, Türk milliyetçiliğinin bu temel eserinde dinle ilgili olarak sadece 'Dinî Türkçülük' başlığı altında bir buçuk sahifelik bir kısım bulunduğu görülür. Bu kısımda Gökalp, dinî Türkçülük denince 'din kitapları ve hutbelerle vaazların Türkçe olması'nı anlamaktadır; öyle ki, Türkçülükte din meselesi onun için bir dil meselesinden ibarettir. Bu düşünceyle Ziya Gökalp'i; Cumhuriyet devrinin laik inkılapçılarından ve hatta dinde reform yapmak isteyen din dışı aydınlardan ayırt etmek çok güçtür. Ziya Gökalp çapında bir sosyolog ve mütefekkirin Türkiye'deki en büyük problemlerden birini birkaç paragrafla adeta 'geçirtmesi' akla bit takım ihtimaller getirmektedir;*



*bu ihtimallerden en kuvvetlisi de o günkü siyasi atmosferin 'dinî Türkçülük' konusunda ihtiyatlı davranmayı gerektirmesidir. Pek mümkündür ki Ziya Gökalp yaşasaydı bu konuda eksik, hatta boş bıraktığı noktaları etraflı bir şekilde ele alacaktı. Bir politikacı veya devlet adamı 'din ile devlet ayrı şeylerdir' diyerek basit bir kaçış yolu bulabilir ve probleme karşı ilgisiz kalabilirdi; ama bir sosyoloğun hele yeni bir cemiyet tipi üzerinde sistemli fikirler üreten bir mütefekkirin başlıca işlerinden biri yeni Türkiye'deki din hayatının nasıl olacağını düşünmektir. İşte bu yüzden ki, Gökalp'in dinî Türkçülük üzerindeki fikirlerini "Türkçülüğün Esasları" adlı eserinden değil de ondan hemen önce yazdıklarından çıkarmak zorunda bulunuyoruz. Bu kaynaklardan başlıcaları 'Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak' ve Küçük Mecmua'nın beşinci sayısında yayınladığı "Dine Doğru" adlı makalesidir." (Güngör, 1976a: 268).*

Güngör Gökalp'in din toplum ilişkisi konusundaki düşüncelerinin kaynağını izah ederken, onun din konusunda bir yandan Durkheim'den esinlenip diğer yandan kendi hayatında dinî ve mistik inançların etkisinde kalmış olmasının, din anlayışında birtakım çatışmalara yol açtığına dikkat çekmiştir:

*"Gökalp'in bir sosyolog olarak din hakkındaki fikirleri, herkesin işittiği gibi, Durkheim'dan gelmektedir. Biz bu pek tekrarlanan nokta üzerinde yeniden duracak değiliz, sadece Durkheim sosyolojisinin iki ana çizgisini bir daha hatırlatmak istiyoruz. Birincisi, Durkheim'a göre, cemiyet hayatının temeli din hayatıdır; bütün sosyal müesseselerin, hatta düşüncemizdeki mantık kalıplarının temeli dinde bulunur. İkincisi, Durkheim Comte'tan gelen bir pozitivist zihniyete sahiptir; o da Comte gibi kendi devrindeki batı dünyasının artık din birliği yoluyla ayakta tutulamayacağını, cemiyetin son tekâmül merhalesinde pozitivist düşünceye ulaşmış bulunduğunu, bu düşüncenin cemiyet tarafından benimsemiş olmakla tıpkı din gibi kutsal bir mahiyet kazandığını düşünüyordu. Ziya Gökalp'in yazdıklarını okurken bu iki noktayı daima hatırd tutmak gerekir. Şu farkla ki, Gökalp bütün hayatında dini ve mistik inançların tesiri altında kalmış bir insandır; Durkheim'ın pozitivist bir kafa ile sadece bir sosyal realite olarak incelediği din onun vicdanında daima akisler ve çatışmalar yaratmıştır. Bu son nokta Gökalp'i inceleyecek bir psikolog için ilgi çekici bir araştırma konusu olabilir." (Güngör, 1976a: 269).*

Güngör, Gökalp'in dinin ferdî hayattaki yeri konusunda Dine Doğru makalesindeki ifadelerini aktarır: "Hülâsa din bazı insanları evliyâlık mertebesine



çıkarmakla onlara fevkalbeşer bir metanet, saburluk, bir şefkat ve fedakârlık veriyor...Bu yüksek ferağ ve sekinetin daha zayıf bir derecesi ekser müminlerde de mevcuttur.” (Güngör, 1976a: 271). Ardından Gökalp'in dinin toplum hayatındaki yerini peygamberlerin etkisi ile izah ettiğini belirtmektedir:

*“Bir inanç sisteminin cemiyetleri terbiye edebilmesi için bir sosyal organizasyona ihtiyaç vardır ki, Gökalp bu organizasyonun ümmet olduğunu söylüyor. Peygamberler ümmet teşkilatı kuran kimselerdir...Ümmet, cemiyetlerin tekamülünde millet merhalesinden daha önce gelir; bir dini camiaya mensup kavimler, dil ve kültür itibarıyla ayrı olduklarının şuuruna vardıkları zaman bu ayrılıkları siyasî istiklal ile de tamamlayarak millet hayatına geçer”* (Güngör, 1976a: 271-272).

Güngör Gökalp'in Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak eserinden yaptığı bu alıntılarını yorumlarken, onun din konusundaki bazı fikirlerini adeta takdir etmektedir:

*“Burada beliren noktayı yeniden hatırlarsak diyebiliriz ki Gökalp milletler devrinde ümmet realitesinin kalktığı hakkındaki yaygın telakkiye açıkça karşı çıkmaktadır. O kadar ki, dini camianın yani ümmetin milli cemiyetten bazı hallerde daha kuvvetli olduğunu iddia ve misallerle ispat etmektedir. Ona göre, milliyetleri bir olan zümreler ümmetleri ayrı olduğu takdirde siyasi bir birlik kuramazlar... Kısaca onun koyduğu formüle göre Türk Milleti Ural-Altay (dil) ailesine, İslam ümmetine, Avrupa beynelmileliyetine mensup bir cemiyetten ibarettir.”* (Güngör, 1976a: 273). Buna ilaveten Güngör, Gökalp'in hayattaki değerler arasında dini, en üst mertebeye gördüğünü belirtir (Güngör, 1976a: 270).

Güngör, Gökalp'in Türkçülüğün Esaslarında, dinî Türkçülüğü izah ederken bunu sadece ‘Kur’an’ın tilaveti dışında din hayatında da Türkçe’nin kullanılması’ şeklinde belirlemesini eleştirmektedir. Ancak Gökalp'in Halk Fırkasında ve ilk Cumhuriyet Anayasasında yer alan altı ok prensibini ve bunlar arasında laiklik ilkesini getirmekte başrolde olduğunu hatırlatmaktadır. Yine bu durumun dönemin şartlarında ortaya çıktığını, “Gökalp yaşasaydı muhakkak ki yeni siyasi durumlara uygun görüşler ileri sürerdi” ifadesiyle dile getirmiştir. Bu iddiasını Gökalp'in Cumhuriyetin kurulmasından önce koymuş olduğu bir programı hatırlatarak desteklemiştir. Kısaca bu programda, İslam ülkeleri arasında Arapçayı muhafaza etmek, ümmet arasında ortak terminoloji oluşturma girişimlerinde bulunmak, tüm İslam kavimlerinde ortak bir eğitim düzenlemek, İslam ümmetinin sembolü olan hilalin kutsallığını korumak temel ilkeler olarak belirlenmiştir (Güngör, 1976a: 274-275).

Güngör'ün Gökalp'in adı geçen iki çalışmasındaki din ile ilgili görüşlerini ele alış tarzı, adeta Gökalp'in dinin değerini takdir ettiğini ve dine karşı olmadığını ispatlama niteliğindedir. Şu ifadesi buna örnek verilebilir: *"Gökalp ümmet programının layığıyla gerçekleştirilebilmesi için, İslam ümmetinin dayanağı olan medreselerin geliştirilmesini teklif etmektedir. Onun bu konudaki sözleri yoruma meydan vermeyecek kadar açıktır."* Bu minvalde Gökalp'in şu sözünü de aktarmaktadır: *"...anlaşıyor ki gençliğin en büyük vazifesi dine doğru gitmektir."* (Güngör, 1976a: 277).

Cumhuriyetin laiklik ilkesinin temelini Gökalp'in attığı bilinmektedir. Ancak Güngör'e göre, Gökalp laikliği modernliğin bir şartı olarak görüp, din ve devlet işlerini birbirinden ayırma şeklinde tanımlarken, ondan sonraki dönemde laiklik, dini insanların sosyal hayatından da çıkarılması anlamına dönüştürülmüştür. Gökalp'in din ile alakalı görüşlerine zımnî bir eleştiri de Güngör'ün şu ifadelerinde rastlanmaktadır: *"Gökalp ümmet teşkilatını hiçbir zaman siyasi manada anlamıyordu, nitekim bu teşkilata idari değil ilmi muhtariyet (velayet) tanımaktadır. Dini, bir 'ibadet ve itikad meselesi' olarak anlayan birinin başka türlü düşünmesi beklenemezdi."* (Güngör, 1976a: 277).

Güngör, Gökalp'in Müslümanlarda ruhani liderler olmayıp sadece müderrislerin bulunduğu söylediğini, buradan hareketle Gökalp'in İslam ümmetinin liderleri olarak sadece müderrisleri kabul etmek suretiyle, rasyonalist geleneği bu meseleye aktardığını belirtmiştir. Yine Gökalp'in tarikat ehlini ve tekke teşkilatını ümmetin dışında bıraktığını da hatırlatmaktadır (Güngör, 1976a: 275).

Güngör, Gökalp'in Türkçülüğün Esasları'nda dile getirdiği dinî Türkçülük anlayışını bazı yönlerden eleştirmektedir: *"Türkçülüğün Esasları'nda dini Türkçülüğün sadece 'din kitaplarının ve hutbelerle vaazların Türkçe olması' şeklinde söz edilişi insanı gerçekten şaşırtmakta ve Gökalp'in orada düşüncelerini açıkça ve etraflıca anlatma imkânını bulamadığı intibasını vermektedir."* (Güngör, 1976a: 267). Ancak burada yine Gökalp'in yanlış anlaşılmasını önlemek için olacak ki, onun imkân bulamamasını mazur görmüştür.

Ayrıca Gökalp'in yukarıda sözü edilen dinle ilgili ümmet programının, Cumhuriyet kurulduktan sonra büyük oranda gerçekleştirilmediğini belirtmektedir. İslam milletleri arasındaki ortak alfabe Türkiye'de kaldırılmış, ilmi terminoloji kurulamamış, ortak bir terbiye sistemi kurulmamış, İslam milletlerinin müftü teşkilatları arasında ortak bağ oluşturulmamış, sadece hilal korunmuş ve Gökalp'in medreselerin kaldırılmasıyla ilgili düşüncesinden hareketle ilahiyat fakültelerinin kurulması programın gerçekleştirilen kısımlarıdır (Güngör, 1976a: 278). Gökalp'in bu programının gerçekleştirilmeyişinin ilk bakışta, onun geleceği göremeyişine bağlanabilse de, burada Gökalp'i *kısır görüşlülükle suçlamanın yanlış olacağını* belirtmektedir. Zira onun söyledikleri henüz gerçekleş-

mese de “*tarih tarafından yanlış çıkarılmış veya realitesini kaybetmiş değildir.*” (Güngör, 1976a: 278).

Güngör yukarıdan beri incelediğimiz bu makalesini, Gökalp'in fikirlerinin zamanla değişiklik gösterdiği imasını taşıyan, bazı sorular ortaya atıp cevaplamadan bitirmiştir:

*“Ziya Gökalp yaşasaydı bu fikirlerinde ısrar eder miydi? Hem İttihatçılara hem Cumhuriyetçilere kolaylıkla hizmet etmiş bir insan, iktidar sahiplerinin görüşleri dışında bir şey söyleyebilir miydi? Türkçülüğün Esasları'nı yazarken de bir yıl önceki fikirlerini hemen bırakarak İslamiyet'i Türkler için bir Türkçecilik meselesinden ibaret sayması bile bunu göstermiyor mu? Bu sorulara hayır demek de, evet demek de imkânsızdır.”* (Güngör, 1976a: 278).

Heyd gibi bazı araştırmacıların Gökalp'in sisteminde dine yer vermediği şeklindeki çıkarımlarına bakıldığında Güngör'ün eleştirel yorumlarının gerçekçiliği daha iyi anlaşılacaktır. Zira Gökalp'in sisteminde din hem üçlü sentezin hem de milli harsın önemli unsurudur (Günay, 1989: 234).

## Milliyetçilik ve Türk Tarihi Anlayışı Hakkında Eleştirel Yorumlar

Ülkenin sıkıntılı durumlarına reçete olarak her ilim adamının kendi fikrini sunduğu bir dönemde, Türkçülüğü, milliyetçilik düşüncesini çare görenlerin başında Ziya Gökalp gelmektedir. Güngör Gökalp'in bu konudaki önemini şöyle dile getirmiştir: “*Gerçekten bize milli hareketin neden ibaret bulunduğunu, milliyetçiliğin ne demek olduğunu ilk defa öğreten Ziya Gökalp olmuştur.*” (Güngör, 1975: 225).

Güngör, o dönemde ortaya çıkan fikir akımlarını kategorilere ayırmış, önerdikleri çözümleri ve Gökalp'in yerini açıklamıştır:

*“İkinci Meşrutiyet'le birlikte ortaya çıkan zengin fikir ve ideoloji hareketlerine bakarsak, Türk aydınlarının imparatorluğu kurtarmak ve geliştirmek üzere başlıca üç istikamet tutturdıklarını görürüz: 1.Garpçılar, yani Batı kültür ve medeniyetini süratle alıp Batı Dünyası ile bütünleşmemizi isteyenler, 2.İslamcılar; yani modern teknoloji dışında bütün müesseselerimizi İslami esaslara göre düzeltmemizi ve İslam âlemi ile bütünleşmemizi isteyenler c.Türkçüler; yani bir tarafta Batı medeniyeti ve bir tarafta Türk kültürü esasına dayalı modern bir cemiyet yaratmak, Türk âlemi ile bütünleşmek davasında olanlar... Ziya Gökalp bu üçüncü grupta bulunuyordu... Gökalp kendi zamanındaki öbür iki cereyanı da ta-*

*mamen reddetmedi. Türkler Müslüman oldukları için Müslüman dünyasına, Gökalp'in deyişiyle İslam beynelmileliyetine dâhildirler. Modern medeniyeti ihmal edemeyeceklerine göre de Batılılaşmak zorunluymuştu. İşte bu üç noktayı gözönünde tutarak şu formülü ortaya attı: Türk milletindenim, İslam ümmetindenim, Garp medeniyetindenim. Fakat bu formül üç ayrı unsurun gelişigüzel karıştırılmasından ibaret değildi, burada asıl yapıcı unsur Türk milli kültürü idi.” (Güngör, 1975: 225-226).*

Güngör Milli Mücadelenin temelinde Ziya Gökalp'in büyük etkisini olduğunu belirtmektedir:

*“Bilindiği gibi, memleket düşmandan kurtulur kurtulmaz hükümet Gökalp'i Diyarbakır'dan Ankara'ya getirtti, Gazi ve arkadaşları onunla Yeni Türkiye'nin temelleri hakkında istişare ettiler. Müdafaa-i Hukuk Cemiyetleri'nden doğan Halk Fırkası bir bakıma Gökalp'in eseridir; çünkü fırkanın prensipleri, hatta bunların sayısı ve okla gösterilmesi hep Gökalp milliyetçiliğinden çıkmıştır.” (Güngör, 1975: 228).*

Güngör'e göre, *“Tarih bir milletin hayatıdır; yani hayat içinde karşılaşılan ve büyük ölçüde başkalarınınkinden farklı olan şartların ve bu şartlara yapılan tepkilerin hikâyesidir.”* (Güngör, 1992: 25). Onun Gökalp'in tarih anlayışına yönelik eleştirel yorumları da bu tanımına dayanmaktadır. Gökalp'in Osmanlı döneminin kültürel mirasını dışarıda bırakan Türk tarih tasavvuru Güngör'ün en açık eleştirdiği hususlardan olmuştur. Gökalp'in sosyoloji tarihinde ve milliyetçi düşüncenin tarihinde müstesna bir yeri olduğunu teslim eden Güngör, Gökalp'in bu anlayışını onun tek kusuru saymıştır: *“Tek kusuru Osmanlı yüksek kültürünü milli kültürün dışında tutmuş olmasıdır.”* (Güngör, 1974). Zira Gökalp'in Osmanlı kültürünü eleştirdiği, bu kültürün birçok unsurunu Bizans ve İran ürünlerinin taklidi olarak görmek suretiyle Türk kültürünün dışında tuttuğu bilinmektedir.

Oysa Güngör'e göre Osmanlı dönemi bugünden daha üstündür. Bu düşüncesini kendi dönemiyle bir kıyaslamaya giderek açıklamaktadır: *“Sırf tarihi değeri olan bir karşılaştırma yapacak olursak, Osmanlı imparatorluğu döneminin pek çok bakımdan şimdiki Türkiye'ye üstünlüğü açıkça bellidir. Türkiye elli-altmış yıldır gerçekten büyük bir kalkınma yapmış ve sanayi ülkesi olma yoluna iyice girmiştir; fakat Türkiye'nin dünyadaki nisbi gücü ve önemi artacak yerde eksilmiş bulunuyor.”* (Güngör, 1992: 63).

Güngör tarih konusunda mevcut iki aşırı değerlendirmeyi de eleştirmektedir:

*“Fakat geçmişimiz bazan istikbali göremeyecek kadar gözlerimizi kamaştırıyor ve gereği kadar gerçekçi olamıyoruz... İnkılapçılarımız nefret ettikleri bir tarihten kalan herşeyi hakir görerek atarken, gelenekçilerimiz o tarihten kalan şeyleri kılına zarar vermeden devam ettirmeyi düşünüyorlar... Türkiye’de bu idrak yanılması sadece tarihe dönmek isteyenlerde değil, ondan kaçmak isteyenlerde de görülüyor. Geçmişimizden hoşlanmayanlar, o geçmişin kolayca geri gelebileceğinden korkuyorlar; bu yüzden geleneklere bağlı olanları eski devri ‘hortlatmak’ niyetiyle suçluyorlar.” (Güngör, 1992: 65-67).*

Güngör'ün modern tarih anlayışına eleştirileri bir yönüyle, Gökalp'in Osmanlı tarihimizin dışında tutmasını eleştirmesiyle aynı temellendirmeye sahiptir:

*“Yüzlerce, binlerce yıllık şecereler insanlara köklülük ve devamlılık duygusu verirken, modern tarih bu şecerelerin idareci sınıfı, halkın zihnine daha yerleştirmek gibi bir gayeye hizmet ettiğini söylüyor; insanlar tarihin akışına bakarak orada Tanrı'nın iradesini görmeye çalışırken, modern tarih bu akışın tamamen dünyevî faktörlere bağlı olarak yürüdüğünü söylüyor; insanlar kendilerini ve başkalarını belli bir yere koymaya çalışırken tarih böyle ‘belli yer’lerin bulunmadığını gösteriyor. Kısacası, bütün tarih bir gayesi ve yönü olmayan, devamlı şekilde değişen bir olay yığından ibaret görünüyor. Bu yığın içinde insanın aynı görüşü paylaşacağı büyük sosyal üniteler –din cemaati, millet, hatta insanlığın bütünü- bile artık empoze edici güçlerini kaybetmiş, insan manasız bir dünyada kalmıştır.” (Güngör, 1992: 67).*

Güngör'ün sosyolojisi incelendiğinde, görülecektir ki, Gökalp'in Osmanlı'yı Türk tarihi dışında tutan ve mevcut siyasetle uyumlu düşüncelerinin aksine Güngör İslam ve Osmanlı kültürüyle barışık olmuştur. Yine Gökalp Osmanlı'yı Türklüğün dışında bırakırken, Güngör bunu eleştirmiştir (Başak, 2010: 120-121). Ancak bununla birlikte Güngör, milliyetçilik hususunda Ziya Gökalp'i ve Mümtaz Turhan'ı kendisine rehber edindiğini vurgulamıştır : *“Ben burada aynı geleneği devam ettirmeye gayret ettim” (Güngör, 1975: 20).*

Güngör'ün eleştirilerinden biri de Gökalp'in Osmanlı'daki avam ve havas kültürünü ayrı görmesine yöneliktir. Güngör, Osmanlı medeniyetinin kaynaklarıyla halk kültürünün kaynakları arasında fark bulunmadığını vurgulamaktadır. Zira herkes aynı Tanrı'ya kulluk etmekte, aynı peygamberin yolundan gitmekte ve aynı dili konuşmaktadır: *“Müslüman Türk devletleri arasında idarecileriyle*

*halkı aynı dili, yani Türkçeyi konuşan ve kullanan tek devlet de Osmanlı Devleti olmuştur. Aslı Türk olmayanları bile Türkleştiren Osmanlı kültürünü Türklere yabancı saymak kolay anlaşılır bir şey değildir.*" (Güngör, 1975: 77). Ancak Güngör, Gökalp'in Osmanlı hakkındaki bu fikirlerini, imparatorluğun parçalanmakta olduğu bir dönemde serdettiğine dikkat çekmektedir.

## Kültür ve Medeniyet Anlayışı Hakkında Eleştirel Yorumlar

Türk sosyolojisinde medeniyet ve kültür kavramlarını ilk defa birbirinden ayırmak suretiyle tarif eden sosyoloğun Gökalp olduğu bilinmektedir. Gökalp Batı medeniyetine dâhil olmamız gerektiğini belirtmekle birlikte kendi kültürel değerlerimizi de korumamız gerektiğini eklemiştir. Devletin modernleşme sürecinin sancılarını yaşadığı bir dönemde, yaşanan sıkıntılara çözüm bulma çabaları sürecinde, Batılılaşma meselesine çözüm arayışı gayesiyle Gökalp, Erol Güngör'ün de dile getirdiği gibi, kültür ve medeniyet kavramlarını birbirinden ayırmıştır. Yine başta Erol Güngör olmak üzere Gökalp yorumcuları, Gökalp'in bu ayırımı O dönemde Türkiye'de tamamen batı kültürüne geçmemiz gerektiğini savunan batıcılara karşı ürettiğini belirtmektedirler (Güngör, 1992:10). Zira Batı'nın maddi vasıtaları alındığında, manevi sayılabilecek inançlar, yaşam tarzı gibi hususlardan uzak kalabilmenin formülünü bulmak gerekiyordu.

Bununla birlikte, Güngör başta olmak üzere birçok entelektüel onun bu ayırımını eleştirmiştir. Ancak eleştirinin sebepleri birbirinden farklı iki görüşe dayanmaktadır. Mesela Ahmet Ağaoğlu gibi Batıcı yazarlar Gökalp'in bu ayırımına karşı kültür ve medeniyetin birbirine özdeş olduğunu iddia etmek suretiyle, Batı medeniyetine girmek için tüm Batılı değerleri kabul etmemiz gerektiğini belirtmiştir (Bkz. Ağaoğlu, 1972). Buna mukabil Erol Güngör, Gökalp'in ayırımının öncelikle olumlu yönlerine değinmekte, bu ayırımı başarılı bulduğunu ve Gökalp'in bunun o günün şartlarında pratik kaygılarla bulduğu bir çözüm önerisi olduğunu ifade ettikten sonra eleştirmektedir. Yine bu konuda Gökalp'in ilk sosyoloğumuz olması hasebiyle, *"bu konuda başkalarının bilmediği tahlil vasıtalarına sahip"* (Güngör, 1992: 12) bulunduğunu belirtmektedir:

*"Gökalp –belki pratik bir endişe ile- değiştirilmesi istenmeyen bütün değerleri kültür adı altında topladı, değiştirilmesi istenenleri ise medeniyete dâhil şeyler olarak gösterdi. Birinci gruba giren değerler milletlerin öz malı olan şeylerdi; bunların değişmesi değil, gelişmesi söz konusu idi. İkinci, yani medeni değerler grubuna girenler ise, kültürün inkişafına imkân vermedikleri takdirde değiştirilmesi gereken şeylerdi."* (Güngör, 1992: 12).

Güngör Gökalp'in kültür ve medeniyet anlayışını aktardıktan sonra, kendisinin bu konudaki amacının bir tahlil veya tenkit yapmak olmadığını belirtir.

Ancak bilhassa meselenin din ile ilgili kısımdaki yorumları eletireldir: *“Mese-la din bir yerde medeniyet, bir başka yerde kültür unsuru olarak gösterilmiştir. Din Türklerin bir icadı olmadığı için, medeniyete dhildir, ama Türk halkı onu kendine göre benimsediği için kültüre girmiştir.”* (Güngör, 1992: 13). Güngör bu eletirilerinde keskin ifadelerden uzak durmakta ve Gökalp'in bu konuda-ki tezatını yine tarihsel gerçeklikle izah etmektedir: *“Gökalp'in bu formülünde eksik bilginin sebep olduğu yanlışlar yanında, günün ihtiyaçlarına göre reçete düşünmenin yarattığı tezatlar da mevcuttur.”* (Güngör, 1992: 13).

Türk Kültürü ve Milliyetçilik eserinde ise Gökalp'in yaptığı ayırımın milliyet-iler ve beynelmileliler tarafından nasıl anlaşıldığını açıklamaktadır:

*“Gökalp'in kültür ve medeniyet ayırımı kendi zamanında olduğu müsbet karılanmı ve Türkçüler kadar İslamcılar tarafından da benimsenmiti. Onun kültür ve medeniyet muhtevası olarak gs-terdiği unsurlar üzerinde münakaşa yapılabilir... Fakat Gökalp'in bu konuda takındığı tavır, muhteva mnakaalarından daha ötede bir önem taşımaktadır: Medeniyet çeşitli kültürlerin ortak taraflarını temsil ettiğine göre, bir cemiyet hem milli bir kültüre hem de müşterek bir medeniyete sahip olabilir. İte milliyetçilerle her türlü beynelmilelileri birbirinden ayıran asıl kriter bu fikrin birinciler tarafından benimsenmesine karşılıklı ikinciler tarafından reddediliidir.”* (Güngör, 1975: 86).

Güngör Gökalp'in medeniyet hakkındaki fikrini aynı paragraf içinde hem vm hem de eletirmi olması, onun eleştirilerinin objektifliğini göstermesi bakımından dikkate şayandır:

*“Nitekim Gökalp da milli kültürü sadece orijinal, yani yerli olan şeylere inhisar ettirmiş, bunun dışında yabancı kültürlerle ortak olan tarafları medeniyet diye göstermiştir. Medeniyetin dışında milli kültürlerin gerçekliğini görmesi ve böylece hem milli bir kültüre hem de ortak bir medeniyete sahip olmanın imkânını telkin etmesi bakımından Gökalp'in bu düşüncesi olduğu ileri bir adım teşkil ediyordu. Fakat bu farklılaşmanın o zamanın bilgilerine göre sağlam bir izahını yapamadığı için bu ilk ve büyük sosyoloğumuz bazı tezatlarla dmt. Gökalp kültür ile medeniyetin kesiksiz devamlılığını gözden kaçırmış, hatta zaman zaman bu ikisini diya-lettik tezat halinde görmüştü. Hâlbuki onun hareket noktasından bugünkü ilmi anlayışa geçmek çok zor değildi. Memleketimizde Gökalp'in bıraktığı bu eksiği ilk –ve maalesef son- olarak merhum Profesör Mümtaz Turhan doldurdu.”* (Güngör, 1975: 96).



Güngör, Gökalp'in Doğu medeniyetini İslam, Batı medeniyetini Hristiyan diye vasıflandırmasının yanlış olduğunu düşünmekte, onun bu anlamdaki Batıcılığını eleştirmektedir: *"Kısacası, Gökalp'a göre, Batı medeniyetine girmekle ne Türklüğümüzden, ne de Müslümanlığımızdan bir şey kaybedecektik."* (Güngör, 1992: 13).

Gökalp ve Güngör'ün bu konudaki düşünceleri bazen örtüşüp bazen farklılaşmaktadır. Başak, her ikisinin de, kültür, hars, medeniyet, muasırlaşma ve modernleşme kavramları üzerinde durduklarını hatırlattıktan sonra, ayrışma noktalarını şöyle açıklamaktadır: *"Güngör dikkatini yine bu konular üzerine ancak bu konuları Osmanlı'yla, İslam'la yoğurarak felsefe, tarih, sosyoloji ve sosyal psikolojinin bilgi birikimini de katarak "tarihsel tahayyül" bağlamında ele almıştır."* (Başak, 2010: 113).

Güngör'ün *"kültür ve medeniyet ayrımı bizler -Türkler- için sadece sosyolojik kavram meselesi değildir; millet hayatına nasıl bir yön vereceğimiz konusundaki isteklerimize objektif veya ilmi destek bulma gayretidir."* (Güngör, 1992: 9) ifadesi, Türk toplumunun meselelerine odaklandığını göstermektedir.

Güngör'e göre ise, *"Kültürle medeniyet arasında, başka bir ifade ile, hayatın manevi nizamı ile maddi nizamı arasında kesin bir ayırım yapamayız. Maddi olaylarla manevi –yani psikolojik ve sosyal- olaylar karşılıklı etki altındadır...Bir ülke, başka ülkenin sadece teknolojisini veya sadece manevi kültürünü benimsemek istese bile bunu istediği şekilde gerçekleştiremez. Birtakım teknolojik değişimler manevi kültürde de, değişimlere yol açacak uygun bir zemin yaratır."*(Güngör, 1992: 17).

Fakat Güngör, kültür ve medeniyeti birbirinden ayırmayan böylece her şeyi batıdan alabileceğimizi iddia eden garbiyatçıların görüşünü de eleştirmektedir: *"Avrupa kültürü ve medeniyeti diye iki ayrı şey olmadığını söyleyenleri yanıltan şey, işte bu birleşimin mükemmelliğidir. Öyle ki, birbirine son derece uygun bir terkip meydana getiren kültür ve medeniyet, çıplak gözle ayırdedilemeyecek kadar kaynaşmıştır."* (Güngör, 1992: 17).

Erol Güngör'ün çalışmaları incelendiğinde, Ziya Gökalp'in kültür ve medeniyet yaklaşımını kimi zaman aynen kullanmayı benimsediği, kimi zaman da eleştirdiği dikkat çekmektedir. Mesela Güngör, Dünden Bugünden adlı eserinde, Gökalp'in *"...kültür ve medeniyet hakkında yaptığı tarif ve sınıflama bakımından onu hem orijinal hem de zamanını aşmış bir mütefekkir saymalıyız"* demektedir (Güngör, 1993a: 40-41).Yılmaz Özakpınar, Güngör'ün kültür ve medeniyet konusunda bir *"kavramsal bulanıklık"* yaşadığını belirtmektedir (Özakpınar, 2007: 60).

Özakpınar, *"bir topluluğun ihtiyaçlarını karşılamak üzere benimsemiş bulunduğu hayat tarzı bütün maddi ve manevi unsurlarıyla birlikte onun kültürünü"*



*teşkil etmektedir*" ifadesiyle kültürü, "*Medeniyetin tarifi üzerinde ilim adamları arasında kültür tarifinde olduğu kadar bir anlaşmaya ve kesinliğe rastlamıyoruz*" diyerek de medeniyeti açıklayan Güngör'ün, "*Ziya Gökalp'in tarifinden rahatsızlık duymakla birlikte onu reddedecek bir gerekçe ya da alternatif bir anlayış ileri sürmedi*"ğini, onun "*münakaşa kolaylığı bakımından şimdilik biz de benimseyeceğiz*" sözünü misal göstererek dile getirmektedir (Özakpınar, 2007: 76-77).

## Sonuç

Ziya Gökalp ve Erol Güngör hem milliyetçi Türk sosyolojisinin, hem de Türk düşünce tarihinin çok değerli eserler bırakmış olan iki bilim adamı ve sosyoloğudur. Her ikisinin de çalışmalarının odağında Türk toplumunun sorunlarını analiz etme, nedenlerini tespit etme ve çözüm önerilerinde bulunma gayesi bulunmaktadır. Bunun dışında Gökalp ve Güngör'ün fikirleri, yöntemleri ve bakış açıları bakımından bu çalışmanın sınırları dâhilinde zikredilemeyecek kadar çok ortak veya benzer vasıflara sahip oldukları bilinmektedir. Fakat Türk sosyolojisinde Gökalp çizgisinin takipçisi olmakla birlikte Güngör'ün Gökalp ile farklılaşan ve onu özgün kılan yönleri çeşitli araştırmalara konu olmuştur.

Bu çalışmanın gayesi bu iki büyük sosyoloğumuzu karşılaştırmak değil, Erol Güngör'ün, milliyetçi Türk sosyolojisinin kurucusu olan Gökalp'in fikirlerine yönelik eleştirel yorumlarını tasnif etmek ve değerlendirmektir. Ancak Güngör'ün Gökalp'in tüm görüşlerini yorumladığı, eleştirdiği yahut sosyolojisini onun yorum ve eleştirileri üzerine inşa ettiği düşünülmemelidir. Güngör'ün Gökalp ile ilgili eleştirel yorumları, onun milliyetçilik, modernlik, batıcılık, din, Türk tarihi, kültür ve medeniyet olguları üzerinde yoğunlaşmıştır.

Güngör'ün eleştirel Gökalp yorumları incelenirken, onun hocası Mümtaz Turhan ile birlikte Gökalp'in de geleneğini sürdürdüğü yönündeki ifadesi göz önünde bulundurulmuş ve böylece onun takipçisi sayıldığı ekole yönelik eleştirel yorumlarının objektif olduğu ve milliyetçi Türk sosyolojisinin içerden bir özeleştirisini niteliğinde olduğu tespit edilmiştir. Yine bu bağlamda Güngör'ün taklitten uzak bir bilim adamı olduğu açıkça görülmüştür.

Güngör'ün eleştirel Gökalp yorumlarında dikkat çeken diğer bir husus onun, Gökalp'i yaşadığı dönemin sosyal gerçekliklerinden soyutlamadan değerlendirmiş olmasıdır. Zira Gökalp imparatorluğun dağılma ve parçalanma tehlikesiyle karşı karşıya olduğu ve ardından Türkiye Cumhuriyetinin kurulma sürecine geçilen bir dönemde yaşamış ve eserlerini yazmıştır. Güngör'ün bu konudaki gerçekçiliği ve Gökalp'in pratik kaygılarla çözüm önerilerinde bulunmasına kimi zaman hak vermesi Gökalp'i yorumlayanlar arasında onun farklılığını göstermektedir. Güngör'ün eleştirilerindeki bu objektifliği ve gerçekçiliği

ve bazen açıkça Gökalp'i, bazen de isim vermeden Gökalp ile aynı düşüncede olanların fikirlerini eleştirmesi, kimilerini Güngör'ün bir dönem Gökalp'in fikirlerini benimsediği, ancak daha sonra, milliyetçilik, din ve kültür gibi konularda Gökalp çizgisinden uzaklaştığı yanılığına düşürebilmektedir. Oysa bu durum onun çizgisindeki değişmeden ziyade, Güngör'ün eleştirilerinde nazik ve objektif olmasında ve Gökalp'in fikirlerini geçersiz kılmak yerine, yeniden inşa etme niteliğinde aranmalıdır. Bu yanılığda, Güngör'ün fikirlerini ifade ederken kesin hükümlerden kaçındığı gibi bu üslubunu eleştirilerinde de korumasının etkisi bulunmaktadır. Zira Gökalp'i eleştirirken kesin ve yargılayıcı bir dil kullanmamıştır.

Güngör'ün eleştirel Gökalp yorumları incelendiğinde, bir kısmının Gökalp'te şekil bulmuş milliyetçiliği revize etme veya ıslah etme, diğer bazılarının ise bu anlayışı güncelleme özelliği taşıdığı ifade edilebilir. Hatta bu yorumlardan bazılarının eleştiri formatından ziyade, Gökalp'in bazı kanaatlerine çekincelerini ekleme veya şerh koyma mahiyetinde olduğu görülmektedir.

Bu çalışma, toplumsal değişme ile birlikte milliyetçi Türk sosyolojisinde söz konusu meseleler ölçeğinde meydana gelen değişmeyi kısmen ve kısa bir tarihsel süreçteki boyutlarıyla takip etme imkânı da vermektedir. Böylece bilimsel veya fikrîsel akımların değişimden, eleştirilmekten vareste olamayacağı ve bilhassa sosyologların inceledikleri toplumdaki değişimlerle orantılı olarak bakış açılarında, sosyal meselelere yaklaşımlarında ve çözüm önerilerinde değişikliklere gidebilecekleri anlaşılmaktadır. Ancak Erol Güngör'ün Gökalp'e yönelik eleştirel yorumları incelendiğinde, aynı ekolün farklı dönemde yaşamış olan temsilcilerinin, kurucuların teşhis ve çözümlerini eleştirmelerinde yegâne faktörün zaman farkı olmadığı, sosyoloğun yetiştiği ve etkilendiği bilimsel çevre, kişilik özellikleri ve daha birçok farklı faktörün de etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Güngör Gökalp'in ele aldığı konuları yeniden ele almakla kalmamış Gökalp'in yaşadığı dönemin karmaşıklığından kaynaklanan eksiklik ve çelişkileri tespit etmiş, yer yer tenkit ederek günümüz meseleleri açısından yeniden değerlendirmiştir. Bu yaklaşımla Gökalp'in milli sosyoloji çizgisini güncelleyerek çağdaş hale getirdiği söylenebilir.

Erol Güngör modernleşme başta olmak üzere sosyal meselelerde, yerel dinamiklerimizi, tarihsel süreci ve kültürel hafızamızı kopukluklar ve arada kesmeler yapmadan bir tarihsel süreç içerisinde analiz edip yeni meselelere çözüm üretme tarzımızı da bu sürecin üzerine bina etme konusunda önemli bir köşe taşıdır. İşte onun kendinden öncekileri ve Gökalp'i eleştirel yoruma tabi tutması bu yöntem ve anlayışı ile temellendirilebilir. Ancak Gökalp'in fikirlerindeki bazı tezatlara, sosyolojinin Türkiye'ye girişinin batı kaynaklı olması ve Gökalp'in fikirlerinin günün şartlarına uygun olmasıyla izah etse de, Gökalp'in birçok yak-

laşımının şimdilerde yeniden değerlendirilmesi gerektiği fikri, Güngör'n eleştirel Gökalp yorumlarına hkimdir. Kısaca Güngör, Gökalp sosyolojisinin milli olmadığını söylemez, ancak yerel gerekliklerimize de dikkatleri çekmek ister. Böylece Güngör'n Gökalp eleştirilerini, onun Gökalp sosyolojisine eleştirel katkıları ve yorumları olarak anlamak mümkündür.

## Notlar

- (\*) Yrd. Doç. Dr., Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.  
E-Posta: nebileozmen@trakya.edu.tr

## Kaynaklar

- Ağaoğlu, Ahmet (1972). * Medeniyet*, Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Alptekin, M. Yavuz (2008). "Erol Güngör", *Türkiye'de Sosyoloji*, II. Cilt, Derleyen: M. Çağatay zdemir, Ankara: Phoenix, ss. 425-465.
- Alver, Köksal (2013). "Erol Güngör'n Sosyolojik İzdüşümü", *TYB Akademi*, Yıl 3, Sayı 9, 2013, ss. 95-103.
- Amman, M. Tayfun & İ. Hira (2017). "Yolların kavsağında Duran Bir Sosyal Bilimci: Erol Güngör ve Din Sosyolojisine Katkıları", *İslami İlimler Dergisi*, Cilt 12 Sayı 1, Bahar 2017, ss. 139-162.
- Amman, M. Tayfun (2009). "rnek Bir Akademisyen ve Türk Aydını Olarak Erol Güngör", *Kültür Ocağında Bir Mütefekkir Erol Güngör*, editör: M.Tayfun Amman, İstanbul: Kocav Yayınları, ss. 271-286.
- Arslantürk, Zeki (2009). "Türk Sosyolojisi ve Erol Güngör", *Kültür Ocağında Bir Mütefekkir Erol Güngör*, editör: M. Tayfun Amman, İstanbul: Kocav Yayınları, ss. 153-154.
- Başak, Suna (2010). "Erol Güngör'n Modernleşmeye Bakışı ve Modernleşme Bağlamında Oluşturduğu Aydın Tipolojisi", *Prof. Dr. Erol Güngör'n Anısına Sosyal-Kültürel-Siyasal-Ekonomik-Dinsel Açıdan Türkiye'de Değişim Sempozyumu*, 2010, Ankara: Gazi Üniversitesi Rektörlüğü, ss. 111-144.
- Bilgin, Vedat (2010). "Bir Düşünür Olarak Erol Güngör'n Dünyası" *Prof. Dr. Erol Güngör'n Anısına Sosyal-Kültürel-Siyasal-Ekonomik-Dinsel Açıdan Türkiye'de Değişim Sempozyumu*, 2010, Ankara: Gazi Üniversitesi Rektörlüğü, ss. 325-336.
- Çapcıoğlu, İhsan (2015). "Erol Güngör Düşüncesinde Ahlakın Temellendirilmesi ve Sosyal Ahlak", *Geçmişten Geleceğe Ahlak* (ed. Asife nal), Bartın: Bartın Üniversitesi Yayınları, ss. 183-189.
- Erz, Mehmet (1983). *Milli Kültürümüz ve Meselelerimiz*, İstanbul: Doğuş Yayın Dağıtım.
- Ersal, Aytekin (2012). *Türkiye'de Ulus-Devlet ve Ziya Gökalp, Mümtaz Turhan, Erol Güngör*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Günay, nver (1989). "Ziya Gökalp ve Din Sosyolojisi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 3, ss. 223-237.
- Güngör, Erol (1974). "Elli Yıl Sonra Gökalp", *Ortadoğu*, Başmakale, 9 Kasım 1974.
- Güngör, Erol (1975). *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, İstanbul: İrfan Matbaası.
- Güngör, Erol (1976a). "Ziya Gökalp ve 'Trklkte Din' Meselesi", *Atsız Armağanı*, İstanbul: Ötüken Yayınevi, ss. 267-280.

- Güngör, Erol (1976b). "Yüzüncü Yılında Gökalp", *Ortadoğu*, Başmakale, 25 Mart 1976.
- Güngör, Erol (1992). *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Güngör, Erol (1993a). *Dünden Bugünden Tarih-Kültür-Milliyetçilik*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Güngör, Erol (1993b). *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Gürsoy, Şahin ve Çapcıoğlu, İhsan (2006), "Bir Türk Düşünürü Olarak Ziya Gökalp: Hayatı, Kişiliği ve Düşünce Yapısı Üzerine Bir İnceleme", *Ankara Ü. İlahiyat F. Dergisi*, Cilt XLVII, Sayı 2, ss. 89-98.
- Heyd, Uriel (1980). *Türk Milliyetçiliğinin Temelleri*, çev.Cemil Meriç, İstanbul: Sebil Yayınevi.
- Kadri, Hüseyin Kazım (1989). *Ziya Gökalp'in Tenkidi* (Ziya Gökalp ve Türkçülüğün Esasları), Hazırlayan: İsmail Kara, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kayalı, Kurtuluş (2005). *Düşüncenin Coğrafyası 1: Toplumdan Soyutlanmış Düşünce ve Direnç Potansiyeli*, Ankara: Deniz Kitabevi.
- Oral, Mustafa (2006). "Çağdaşları Tarafından Ziya Gökalp'in Eleştirisi", *ÇTTAD*, V/12, 2006, ss. 21-34.
- Özkapınar, Yılmaz (2007). *Kültür ve Medeniyet Üzerine Denemeler*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Sezer, Baykan (1991). "Türk Sosyolojisinin Önündeki Sorunlar". 75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji, ed. İ. Coşkun, Ankara: Bağlam Yayınları ss. 7-12.
- Subaşı, Necdet (1995). *Türk Aydınının Din Anlayışı*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Topal, Şevket (2012). "Ziya Gökalp'in İçtimâi Usûl-i Fıkıh Önerisi ve İzmirli İsmail Hakkı'nın Karşı Eleştirisi", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/ 2, ss. 7-25.
- Tuna, Korkut (2002). *Yeniden Sosyoloji*. İstanbul: Karakutu Yayınları.
- Türkdoğan, Orhan (1987). *Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Ülken, Hilmi Ziya (1979). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 2. Baskı, İstanbul: Ülken Yayınları.

Ali COŞKUN (\*)

---

## DÜNYA DİNLERİNİN SOSYOLOJİSİNE GİRİŞ

### öz

Bu makalede bir giriş mahiyetinde olmak üzere Toplum ve Çeşitli Dinî Gelenekler Arasındaki İlişkiler; bu kapsamda, Konfüçyanizm, İslam, Şintoizm, Hinduizm, Budizm, Taoizm, Yahudilik ve Hıristiyanlığın toplumlara ilişkileri; dinlerde evrenselleşme ve yerelleşme süreçleri, medeniyetlerin sosyal antropolojisi; İbrahimi dinlerin fenomenolojisi ve dinlerin sosyal psikolojisi ele alınmıştır. Makale kısa bir sonuçla son bulmaktadır.

### anahtar kelimeler

Sosyoloji, Din Sosyolojisi, Dünya Dinleri.

### abstract

#### Introduction to Sociology of World Religions

In this article it is dealt with the relationship between society and several religious traditions, within this framework: Confucianism, Islam, Shintoism, Hinduism, Buddhism, Taoism, Judaism and Christianity examined; and universalization and parochialization processes in religions, the social anthropology of civilizations; and phenomenology of Abrahamic Religions; and Social Psychology of World Religions. The article concludes with a conclusion and sources.

### keywords

Sociology, Sociology of Religion, World Religions.

## Giriş

Din ve toplum arasındaki ilişkiler, hem dinin hem de -uzun bir süreden beri yaygın olan entelektüel iddialara göre- toplumun doğası için temel ve aslı bir nitelik taşır. Gerçekten de toplumlar, temsil ettikleri değerler, teşvik ettikleri bireysel ve toplumsal güdüler, ilham ettikleri ve yasakladıkları dürtülerle ve kendileriyle inanç, tutum ve davranışların inşa edildiği ve korunduğu ideallerle vasıflandırılırlar. Binaenaleyh, din de beşerî toplumsal ilişkiler göz önünde bulundurulmaksızın çok zor teşhis edilip tanımlanabilen bir fenomendir. Din; toplumsal düzen, bireysel davranış ve kolektif eylem için buyruklar sunar. Böylece bütün dinî gelenekler insan hayatı ve gündelik tutumları için büyük ilgi ve saygı uyandıran hedefler olarak kabul edilen ve algılanan şeyler arasındaki ilişkiye ifade kazandırılırlar. Dünya dinleri gözle görülür bir noktaya kadar bu temel ilişkiler hakkındaki farklı yorumlamaları temelinde ve öngördükleri ve üstün bir değer biçtikleri topluma karşı tutumlarına göre bir diğerinden ayırt edilebilirler. Dünyanın dinî gelenekleri her ne kadar bu temellerden hareketle bir diğerinden ayırt edilebilirse de onlar yine de söz konusu hedeflerle olan ilişki ve onun gerektirdiği şeyler hakkında birtakım ortak kanaatler de taşırlar.<sup>1</sup>

## 1. Toplum ve Çeşitli Dinî Gelenekler Arasındaki İlişkiler

Bütün dinî gelenekler benimsedikleri ideallerle bu ideallerin ifade edilmek üzere tasarlandıkları hayatın toplumsal düzenlenişi arasında bir uyumluluk derecesi ararlar. Sonuç olarak her toplum sahip olduğu yüksek kolektif arzu ve emelleriyle, yani dinin öngörüp onayladığı amaçlarıyla diğer toplumlardan seçilip ayırt edilirler. Dolayısıyla bütün dinî gelenekler, müntesiplerine henüz toplumlarının ulaşamadığı hedefleri ilham etme mekanizmalarına sahiptir. Söz konusu ideallerle dinin onayladığı kolektif davranışlar arasındaki ilişki, dünya dinlerinin öğretilerinin savundukları çok kapsamlı dünyevî saadet göz önünde bulundurularak, sürekli düzeltme ve değişmelere maruz kalır. Bütün dinî gelenekler bireylere ve topluluklara kendileriyle hayatlarını yerleşik toplumsal ve kültürel kurulu düzenden farklı bir temel üzerine kurabilecekleri (veya yeniden-kurabilecekleri) araçlar temin ederler. Yani, tüm dinî gelenekler dünyadan uzaklaşma veya toplumsal kurulu düzenden bağımsız olma biçimleri dayatırlar. Böyle yapmakla onlar dinî ideallerle toplumsal hayatın günlük düzeninin tam olarak birbirleriyle uyumlu olmadığını, aksine çatışma ve gerilimle nitelendirilebileceklerini teyit etmiş olurlar. Bu tür çatışmaların etkili çözümü belirgin maneî ve amelî stratejileri gerektirir.

Toplumla olan ilişkilerinin karmaşık tabiatından dolayı dini gelenekler kutsal ile kutsal-dışı arasında bir ayırımı yapmaya başvurmayı ve bu ayırımı toplumun statüsünü inşa etmede uygulamaya koymayı genellikle yararlı bulurlar.

Hayatın tamamının kutsal olduğunu öne sürme konusunda dini bilinç içerisinde karşı konulmaz bir eğilim bulunmakla birlikte kutsal olanın kutsal-dışı olarak kabul edilen şeylere göre belirlendiğini de itiraf ederler. Kutsal ve kutsal-dışı kavramları yalnızca birbirleriyle olan ilişkilerine göre tanımlanabilen ikili (diko-tomik) kavramlardır. Bu nedenle her bir dinî geleneğin iç dinamizmi, kutsalın yalnızca kutsal-dışının karşıtı olarak bilindiği ve algılandığı sürece her şeyin nasıl olup da kutsal olabileceğini kavrayışından doğar. Dinî geleneklerin öğretileri, bireysel ve toplumsal beşerî hayatın nasıl düzenlenmesi gerektiğine ve kutsalla kutsal-dışı arasındaki söz konusu temel ilişkinin karmaşıklıkları ışığında yüksek beşerî taleplerin nasıl karşılanacağına dair bilgi ve tecrübeden çıkarılır. Sonuç itibarıyla dinî gelenekler, kutsalın sınır ve kapsamının kutsal-dışının sınır ve kapsamına göre ayırt edilebileceği denenmiş formüller sunarlar. Fakat hepsi de hayatın bizzat kutsal olduğunu ve onun toplumsal şekil ve ifadelerinin bu tür algılama ve kanaatlerle bir füzyon halinde birleştirilmesini ve hatta karıştırılması gerektiğini öne sürmek isterler.

### a. Konfüçyanizm

Konfüçyüs (M.Ö. 552?-479) halkın toplumsal sorumluluk bilincini uyandırmak ve sosyal ve siyasî reformları başlatmak amacıyla Çin'in bir ucundan ötekine seyahatlerde bulundu. Gerçekten de Konfüçyüs'ün öğretileri, ahenkli bir aile hayatının, adaletli bir şekilde yönetilen bir devletin ve sakinlerine barış içinde yaşamaya elveren yeterli manevî kabiliyetlere sahip bir dünyanın kurulmasını teşvik edebilecek ahlaki/manevî bir ortamı oluşturmak üzere tasarlanmıştır. Konfüçyüs'ün gözünde bireysel kişilik ve âdil bir toplumsal ve siyasal düzen ahlakî/manevî gelişmenin birer sonuçlarıdır. Onun aynı anda hem ahlaki kişiliğin hem de ahenkli toplumsal bir düzenin geliştirilmesine dönük vurgusu, takipçilerini onun öğretilerini iki doğrultuda yorumlamaya itti. Birincisi, M.Ö. beşinci yüzyıldan itibaren *Büyük Öğrenim*'le (*Great Learning, Ta hsüeh*) temsil edilen Konfüçyüscü öğretinin toplumsal içerimlerini vurgulayan yorum. İkincisi de Konfüçyüs'ün büyük oğlu Tzu-ssu'ya (m.ö.483-402) atfedilen Yol'un Öğretisi'yle (*Doctrine of the Mean, Chung-yung*) temsil edilen, bir kimsenin tabiatının tam olarak gerçekleşimine ulaşmak için bir araç olarak duygu, mizaç ve aklın uyumlu dengesine vurgu yapan yorum. Orta Yol'un Öğretisi, bireysel doğaların gerçekleşmesinin daha kapsamlı toplumsal ve siyasal ahengin biçimlerini meydana getirebileceğini iddia eder. Konfüçyüscü öğretinin ahenkli bir toplumsal ve siyasal düzen için temel kurallar koymakla birlikte bireysel ahlakî güdüleri de yerleştirmeye çalışmasından dolayı bu iki katlı kapasitesi onu Çin'in hakim düşünce okulu haline getirdi ve M.Ö. 136'da resmî devlet doktrini olarak ilan edilmesini sağladı. Yüzyıllar boyunca Konfüçyanizm Çin'in toplumsal ve kültürel hayatının tamamında (ve özellikle de idare, hukuk, eğitim, müzik alanlarında ve

halkın ibadet hayatında) biçimlendirici temel bir rol oynadı. Çin dini ve felsefesi üzerinde Taoizm ve Budizm'in muazzam etkileri bulunmakla birlikte geleneksel Çin toplumunun aslî bütünlüğünün sağlanması Konfüçyüscü öğretinin bireysel ahlaki buyruklarla toplumsal düzenin gerekleri arasındaki uyumlulukları belirlemedeki kabiliyetine bağlanabilir.<sup>2</sup>

## b. İslam

İslamiyet dini öğretiyle emredilen toplumsal düzenin açık bir örneğini sergiler. Gerçekte İslam'ın hakim olduğu bölgelerde İslam dini demek, İslamî devlet demektir. İslamî ideal, cemaat-devletleri halinde geliştirilmeyi tazammun eder ve kişinin Tanrıyla ilişkisi toplumsal muhitlerde yer alan insanlarla ilişkilerine bağlıdır. Bu sebeple hepsi de M.S. yedinci yüzyılda Arabistan'da Muhammed Peygamberin vahiy ve öğretilerinden kaynaklanan bir İslamî halklar, bir Müslüman İmparatorluk ve gerçekten bir İslam medeniyeti mevcuttur. Bir Müslüman'ı Allah'ın iradesine "teslim olan" ve "Allah'tan başka ilahın bulunmadığını ve Muhammed'in onun elçisi olduğunu" ifade eden biri olarak anlamak, toplumsal ve siyasal bağlılık için güçlü bir temel oluşturur. İslam itikadı ve İslam Hukuku aynı iradenin değişik veçheleri olarak algılanır. İslam'ın kendine mahsus zihniyeti, manevi ile maddinin, kamusal ile özel alanın ve ferdi dini taleplerle devletin işlerini birlikte tasavvur eder. Hayatın dini ve dünyevi alanları arasında kesin bir ayırım yapılamayacağı için Müslümanlar İslam devletini ilahi iradeyle bir şekilde vücut buluyor olarak tasavvur ederler. Bu nedenle başlangıcından beri İslam dünyası teokratik devletlerle idare edilmişlerdir. Gerçekte günümüzde bu dünya içerisinde mevcut bulunan gerilimlerin çoğu modern eğitimdeki ve toplumsal alandaki reformların gücünden ve geleneksel İslam hukukunda açıkça gözlenen dini ve sosyal dengeyi alt üst eden siyasal demokratikleşmenin gücünden kaynaklanmaktadır.<sup>3</sup>

## c. Şintoizm

Japonya'nın yerli kültürü ve zihniyeti olan Şinto, ayırt edilmeleri gerçekten imkansız manevi ve maddi unsurların karşılıklı bağımlılığının bir örneğini bizlere sunar. Eski halk hikayeleri, mitler ve Japon halkının dini ayinleri şeklinde ifade-sini bulan Şinto, ortaya çıkıp tarih boyunca devam etmekte olan Japon kolektif kimliğiyle çok uyumlu bir şekilde yalın bir biçimde gelişti. Bu nedenle Şinto Japonlara münhasır ve doğal olarak özgü olan inanç ve uygulamaları tanımlama aracı olarak kendini ortaya koymaktadır. Onun ne bir kurucusu, ne tasdik edilmiş bir kutsal kitabı ne de şart koşulmuş bir öğretiler seti bulunmaktadır. Ona ait olduğu iddia edilen mitler birçok bakımdan Güney Doğu Asya halkları arasında rastlanılanlarla benzerlikler sergiler. Ne var ki Şinto'nun benimsediği hayata karşı tutum ayırt edici bir şekilde Japonlu bir tutumdur ve etkileri Ja-



pon sosyal ve kültürel hayatı boyunca sayısız bakımlardan hissedilir. Kökenleri özellikle Konfüçyanizm, Taoizm ve Budizm gibi başka yerlere uzanan dinî ve kültürel geleneklerle karşılaşmasında Şinto hem uyarlayıcı hem de karşı koyucu yönlerini göstermiştir. Onun halk arasındaki varlığı yüzyıllarca imparatora ve hanedana saygıya dönüştürülmüş bulunan daima atalara saygıyla birlikte olmuştur. Bu; hayatın kendisinden fıskırdığı, insan davranışının kendisi vasıtasıyla yönlendirildiği ve yine onun vasıtasıyla halkın birleştirildiği güce (*kami*) bir bağıllık anlamına gelir.<sup>4</sup>

#### d. Hinduizm

Hindistan'ın dini (ve aynı zamanda medeniyeti olan) Hinduizm daha karmaşık bir manzara arz eder. Hindu medeniyeti içerisinde din milli hedeflerle daha az, bir hayat tarzı ve bir bilinç olarak ise daha çok uygun bir fonksiyon icra eder. İnsan hayatının sonu gelmez doğum ve yeniden doğum dizisinden oluştuğuna dair Hindu anlayışı ve *Karman'a*, yani daha önceki amellerin mevcut ve gelecekteki şartları belirleyen faktörler olmasına dair Hindu inanç, birlikte sosyal sınıfların tabakalaşmasına yol açtığı kadar dini değerlerin hiyerarşik düzenlenişine de yol açar. Bireyler ister erkek isterse kadın olsunlar bağılı buldukları sınıfın yahut kastın beklenen ve şart koşulan kaidelerini ve görevlerini (Dharma) icra etmekle yükümlüdür. Gerçektende sınıflar arasındaki ayrımlar insanların temel olarak ayırt edildikleri kasta tekabül ederler. En önde gelen mevkide yer aldığına hükmedilen *Brahmana'lar* ilahi gücün koruyucuları olarak anlaşılırlar. *Kşatriya'lar*, yani soylu ve asiller insanları korumak için vardırlar. Üçüncü kastın üyeleri olan *Vaişya'lar* araziye bakmak, ticaret yapmak, inekleri gütmek vb. gerekli işleri yapmakla yükümlüdürler. Bir çeşit hizmetçi sınıfı olan dördüncü kast *Sudra'lar* uysal bir şekilde hizmet gören kişiler olarak kabul edilir. Hinduizmin öğretisi tabakalaşmanın kozmik bir hareket tarafından onaylandığını kabul ettiği sürece sosyal tabakalaşmaları haklılaştırır. Toplumsal sistem *Karman'ın* gücüne zorunlu bir ilavedir ve ancak Karman vasıtasıyla ki bireyler ebedi doğum ve yeniden doğum çarkından nihai kurtuluşu umabilirler. Böylece Hinduist anlayışta ruh ve madde arasında güçlü bir düalite söz konusudur. Ve mevcut toplumsal yapı kabul edilip tasdik edilmekle acı veren şartlar katlanılır hale gelir, fakat böylesi yorumlar dünyayı yegane bir gerçeklik ve ardından da din ve toplumu birbirlerini tamamlayan gerçekler olarak kabul eden algılar ve inanışlar içerisinde vuku bulur.<sup>5</sup>

#### e. Budizm

İnsan hayatında acı çekmenin ve manevi cehaletin hakim olduğu şeklindeki kesin algıdan hareket eden Budizm dünyevi hayatın ebedilik veya nihai mutluluğu

temin etmediğine dair inanç yoluyla din ve toplum arasındaki ilişkilere ifade kazandırır. Kurucusu Sidharta Guatama (ö. M.Ö.563?-483?) dinleyicilerine ve izleyicilerine duygusal zevk içerisindeki süfli bir hayata karşı koymayı ve devamlı bir şekilde nefis öldürmeye dayalı bir hayatı öğütlemiştir. Bu iki uç arasındaki “Orta yol” ‘Hinduizm’de olduğu gibi, hayatın nihai hedefi olan *Nirvana*’ya doğru ilerleyişi vasıtasıyla çalışan bir süreç yoluyla izlenen; doğru bilgi, sükunet ve aydınlanmayı teşvik etmek üzere tasarlanmıştır. Bu nihai hedef, içerisinde bireyin keder ve üzüntüden kurtulduğu ve artık üzerinde acı çekmenin hiçbir etkin denetiminin bulunmadığı aşkın bir durum olarak algılanır.

Budizm’in himayesi altında manevi oluşumun gözle görülür karakteri güçlü bir manastır hareketine ihtiyaç duymuştur. Manastır hayatının amacı, isteklileri *Nirvana*’ya doğru götüren ünlü Sekiz Katlı Yol’un buyruklarıyla yönlendirilmeleri için bir çerçeve ve manevi gıda sağlamaktır. Manastır düzeni (Samgha) içerisinde hayat sade bir şekilde yaşanmalıdır. Mamafih aşırı zahidane uygulamalara göz yumulmamıştır. Gerçekten Budizm din adamı sınıfının dışındaki insanlar (laity) tarafından hem desteklenen hem de izlenen bir manastır dini olarak nitelendirilebilir. Böylece Budizm içinde yayıldığı toplulukları tanımlamaktan çok etkileyici olmuştur. Hindistan, Çin, Japonya, Tibet, Burma, Srilanka ve gerçekte tüm Güneydoğu ve Güneybatı Asya’da hatta ABD’de de Budizm esnek ve kendini uyarlayan bir din olmuştur. Budizm ahlaki önderler olarak kabul edilen ve halk tarafından hem saygı duyulan hem de davranışları tatbik edilen rahipler tarafından örneklendirilen bir hayat tarzını öğretir. Budizm hususi olarak acı çeken insanlığa gösterilecek tepkinin aktif bir merhamet olması gerektiğini öğretir. Ve bunun doğrudan sonucu (hastaneler, okullar, yetimhaneler ve diğer hayırsever kuruluşlar gibi) sosyal hizmet kurumlarının teşkil edilmesidir. Merhamet aynı zamanda; cömertlik, ahlaklılık, sabır, güçlülük, meditasyonda yoğunlaşma ve hikmet gibi bireysel erdemleri dikte eder. Fakat bu erdemler bireysel bilincin önceliği üzerine yapılan temel bir vurguya dayanırlar. Bu durum daha katı olan Therevada Budizmi’nde Buda’yla birleşme olarak, Mahayana Budizmi’nde ise bir Buda haline gelmek için insan ruhunun adanması şeklinde anlaşılmıştır.<sup>6</sup>

## f. Taoizm

M.Ö. altıncı yüzyılda Çin’de feodalizmden yeni bir sosyal düzene geçişe bir karşılık olmak üzere yerleşen Taoizm Çin kültürünün tüm yönleri üzerinde oluşturu bir etkiye sahip olmuştur. Tao-te-Ching’in ünlü yazarı Lao-tzu ile birlikte Taoizm bağlılarına pratik bir yaşam tarzını (doğal yol) olduğu kadar evrenin birliği karşısında kendilerini sükunetle düzenlemelerini mümkün kılan bir tutumu da öğretir. Taoizm peysaj mimarisindeki boyamada, çay içmede, vb. sanatsal ve

kültürel formlarda ifadesini bulan ahenk, sadelik ve sükuneti öğütler. Her ne kadar Şintoizmin Japonya’da yükseldiği gibi hiçbir zaman resmi yönetim mevkiine ulaşmamış olsa da Taoizm, geleneksel Çin toplumunda hayata karşı kolektif tutumun bir kaynağı olmuş ve komünist yönetimin iktidara geldiği 1949’a kadar etkisini sürdürmüştür.<sup>7</sup>

### g. Yahudilik

Yahudilikte din ve toplumun temel ilişkilerindeki karmaşıklıklar birçok bakımdan kendisini gösterir. Mesela İbrani metinler yaratılışın (dünyanın bir gerçek Tanrı tarafından inşa edilmesi) güzel ve zevk için planlanmış bir yaratma olduğunu ifade eder. Aynı zamanda hayatın güzelliği ve kutsallığı, hayat tarzları kesin ve hususi ahitsel müeyyidelere göre düzenlenen bir halkın özel mevki ve karakterine bakarak güçlü ve kalıcı inançlar ışığında yorumlanmıştır. Yahudi anlayışına göre “Eğer benim sözlerimi işitir ve emirlerime uyararsanız, ben sizin Tanrınız, siz de benim halkım olacaksınız (Ex.19:5)” ayetindeki ahitsel söz herkese verilmiş bir söz değildir. Böylece Yahudilik bir taraftan hayatın tamamının doğruluğunu tasdik ederken öte yandan tam olarak neyin kutsal ve yüceltilmiş olduğuna da özellikle dikkat eder. Ahit vasıtasıyla tasvir edilen Tanrı ve Halk arasındaki ilişkiyi anlarken Yahudilik kendileriyle ahitin yüceltildiği ve korunduğu kanunlar ve ibadet uygulamaları gibi şartlara ayrıca büyük bir vurgu yapar. Ahitin önceliği hükümlerle bir uluhiyete bağlı kimselerin onun buyruklarına göre kolektif bir kimliğe sahip olacağı teminatını verir. Ahit aynı zamanda bu kimliğin Yahudileri benzer bir uluhiyete bağlı olmayan diğer tüm halklardan ayırt edileceğini de ima eder. Yahudi düşüncesi ve anlayışında din ve toplum arasındaki ilişki böylece iki hareket noktasından, yani ahitsel ilişkinin dışından ve içinden tasvir edilmelidir. Daha kapsamlı bir bakımdan Tanrı dünyayı yaratırken kendisi ile bütün halklar arasındaki ahenkli varoluşun kalıplarını yerleştirmiştir. Ahidi yerleştirirken kendileriyle yaratılan dünyanın kurtuluşunun icra edildiği bir halkı Tanrı seçmiştir. Her iki üstün noktadan da hareketle Yahudilik dünyayı ve dolayısıyla toplumu, içinde ilahi faaliyetlerin meydana geldiği bir çevre olarak algılar. Yine her iki üstün noktadan da hareketle kurtuluş, yaratıcının yaratmadaki amacının gerçekleşmesini içine alır. Böylece Yahudilik dini ideallerle toplumsal gerçek arasında temel bir uyumluluğu, yani hem dini hem de siyasi ilkenin oluşturduğu bir millet olan İsrail milleti fikrinde yüzyıllardır verilmiş bulunan bir uyumluluğu tasdik eder.<sup>8</sup>

### h. Hıristiyanlık

Yahudilik içerisinde bir hareket olarak başlayan Hıristiyanlık selefının ahitin önceliğine yaptığı vurguyla birlikte onun uluhiyetin mahiyetini tamamen monoteistik bir karakterde olduğu anlayışını da miras almıştır. Fakat Hıristiyanlık

Hz.İsa'nın hayatıyla haber verildiği ve inanç esaslarına tek bir gerçek Tanrı'ya inancı üçte birlik ifadesiyle kabul etmekle daha gelişmesinin başlangıç aşamalarında çağrısını sadece Yahudilere değil aynı zamanda Greko-Roman dünyanın bütün sakinlerine de yapmıştır. Netice itibarıyla ahide bağlılık Yahudilikte hakim olanın tam tersine daha çok manevi daha az hukuki terimlerle yeniden yorumlandı.

Gerçektende ahidin anlaşılmasındaki Hıristiyanı revizyon aynı zamanda gözden geçirilmiş kolektif bir kimliğin temeli olabilecek yeni bir ahidin formüle edilmesini gerektirdi. Bu yeni ahit Hıristiyanlığın evrensel terimlerle anlaşılmasını ve Hz. İsa'nın takipçilerinin kendi kimliklerini bulmalarını mümkün kılmıştır. Böylece –Hıristiyanlığın Yahudilikle paylaştığı inançlar olan- yaratılmış düzenin güzelliği ve kurtuluş ihtiyacı hakkındaki temel inançlar bağlamsal olarak uygulanmalı ve anlaşılmalıdır. Böylesi inançları bir Hıristiyan devletinin bulunması gerektiği anlamına gelecek şekilde uygulamak ve aynı inancı görevleri her nerede olurlarsa olsunlar Tanrının varlığını ortaya koymak ve/veya keşfetmek olan Hıristiyanları “yeryüzünün tuzu” (en iyi insanlar –çn) olarak algılamaya bir gerekçe temin edecek şekilde zikretmek mümkündür. Ve bu temel dini inanışlar Grek ve Helenistik etkilerden büyük ölçüde çıkarılmış bulunan algılarla birleşmiştir, topluma Hıristiyanların Tanrının krallığı anlayışlarında olduğu gibi hem aşkın hem de ideal terimlerle yaklaşmak da mümkündür.

Böylece din ve toplum arasındaki ilişkilerle ilgili özel buyrukların her bir dini geleneğin motive edildikleri temel ve oluşturuca eğilimde gizli olduğu gösterilebilir. Gerçektende her bir örnekte bir dinin topluma karşı takındığı tutumun o dinin insani durumu nasıl tasvir ettiğini bilmek, insan cemiyetleri üzerine hangi değerleri yerleştirdiğini ve kozmik düzeni en kapsamlı bir şekilde anlayışı ışığında bireyden ne beklediğini nasıl tasvir ettiğine bakarak tahmin etmek mümkündür.<sup>9</sup>

## 2. Evrenselleşme ve Yerelleşme (Parochialization) Süreçleri

Dinler genellikle antropolojik bakımdan evrenselleşme ve yerelleşme süreçlerine tabi olmuşlardır. Bu kavramları ilk defa Aligarh bölgesindeki bir Hindistan köyü üzerine yaptığı araştırmada McKim Marriott kullandı. O, tezinde büyük ve küçük toplulukların (yukarıya doğru köyden kurumlara ve oradan da devlet ve medeniyet düşüncelerine, aşağıya doğru ise medeniyet ve devletten köye doğru) tarihî etkileşimlerini ve ilişkilerini göstermektedir. Orada biz hükümet ve arazi imtiyazı ile kast örgütlenmesinin çok sayıda kuşak için etkileşim vasıtaları olduğunu görüyoruz.

Hinduizm açısından olaya bakıldığında zaman bölgenin yerli Hindistan hükümeti kısmen mahallî toplum kurumlarından yukarı doğru bir gelişmenin so-

nucudur. Öte yandan başlangıçta mahallî gelişmeler olarak görülen köylerin özellikleri ise —akrabalık yapısı, köy planı ve tipik çatışma kalıpları gibi unsurlar— devletin genel politikasının birer yansımaları olarak ortaya çıkmaktadır. Ayrıca kast ilişkileri de kısmen daha geniş toplum kurumlarının birer yansıması yani “saraya özgü kalıpların birer alt düzey taklitleri” olarak karşımıza çıkarlar. Tезin bu kısmında ulaşılan sonuç “hem küçük hem de daha büyük toplulukların mevcut biçimleriyle karşılıklı olarak birbirlerinin varlığı için zorunlu şartlar oldukları” noktasıdır.

İncelemesinin ikinci kısmında aynı nokta Marriot tarafından kültür ve düşüncelerin muhtevası açısından yeniden ele alınır. Ona göre küçük ve büyük topluluklar küçük ve büyük geleneğe karşılık gelmektedir. Kishan Garhi (köyü)’nin dinî hayatını tarihi derinliği içerisinde inceledikten sonra Marriott şöyle sorar: “İbadet ve inancın hangi unsurları köyün Hindistan’ın büyük Sanskrit geleneğine doğru çıkarken o geleneğe yaptığı katkısı temsil etmektedir? Ayrıca hangi unsurlar, sözkonusu büyük geleneğin aşağıya doğru iletilirken uğradığı mahallî değişimleri yansıtmaktadır? Küçük ve Büyük Gelenekler arasındaki bu karşılıklı etikleşimin çifte sürecinin iki yönüne Marriott “evrenselleşme” ve “yerelleşme” adlarını veriyor.

“Evrenselleşme” ve “yerelleşme”nin tanımlarını vermeden önce, Srinivas’ın “Sanskritleş(tir)me” dediği şeyi açıklamak istiyorum. Srinivas aşağıdaki iki yoldan biriyle meydana geldiğini düşündüğü için Sanskritik Hinduizm’in yayılması sürecine “Sanskritleşme” adını vermektedir:

1. Sanskritlere özgü ilahların ve ibadet formlarının daha uzaktaki bir topluluğa yayılması yolu ve,
2. Hinduizm içindeki toplulukların ibadet ve inanç formlarının daha büyük bir oranda Sanskritleştirilmesi yolu.

Sanskritleştirme yoluyla alt kastlar ve kabilevî topluluklar Hindu cemaatinin içerisine girdirilmiş oldu. Srinivas ayrıca “yatay yayılma” ve “dikey yayılma” arasında bir ayrım yapar. Herşeyden önce o Hinduizm’in Hindistan’da yayılış biçimini göz önünde bulundurarak dört değişik hinduizm türü belirlemektedir.

Ona göre “Tüm-Hindistan Hinduizmi”, tüm-Hindistan boyunca yayılmış olan Hinduizmdir. “Kıta Hinduizmi” ise Hindistan’ın bir parçasını oluşturan bütün bir kıta boyunca yayılan Hinduizm’dir. “Bölgesel Hinduizm” belirli bölgelere özgü olanı iken “Mahallî Hinduizm” ise bir bölge içerisindeki mahallî alanlarda uygulanan Hinduizm’i ifade etmektedir. Dolayısıyla “yatay yayılma” Hindistan’ın değişik bölgelerinde yeralan aynı veya benzer kastların paylaştıkları ibadet formlarını içine almaktadır. Mesela Brahmanlar kasti her yerde birçok Sanskritçe ibadeti ortaklaşa yaparlar. “Dikey yayılma” ise türdeş bir dilsel ve kültürel bölgede yer alan farklı kastların paylaştıkları kültürel ve ayinsel formları içine alır.

Şimdi tekrar Marriott'un "evrenselleşme" ve "yerelleşme" kavramlarına dönebiliriz. Marriott "evrenselleşme" kavramını Redfield ve Singer'den farklı bir biçimde ele alır. Onlar kavramı "kültürel bilincin evrenselleşmesi"ni göstermek amacıyla kullanırken Marriott yalnız kültürel bilincin değil kültürel içeriklerin de ileriye ve yukarıya doğru taşınmasını belirtmek amacıyla kullanmaktadır.

Marriott'a göre Kishan Garhi köyündeki bayramlarda Sanskritleşmenin niçin öylesine uzun bir süre zarfında öylesine kısa bir mesafe katettiğini ve Sanskritçe ayınların Sanskritçe olmayan ayınlere —onlarla yer değiştirmeksizin— niçin eklendiğini anlamak için bir "yerli" veya "asıl medeniyet" gibi kavramlar kullanılabilir. "Tanımı gereği bir yerli medeniyet kendi büyük geleneği evrenselleşme yoluyla veya kuşattığı küçük gelenekte zaten mevcut bulunan unsurları geliştirmek suretiyle doğan bir medeniyettir." Herhangi bir yerli medeniyet, ayrıca kendinden önce orada mevcut bulunan şeyleri ekleme, arındırma veya sistemleştirme yeteneğine sahip olan bir medeniyettir. Öyle ki, yerli bir büyük gelenek sözkonusu medeniyetle birlikte muhtevasında var olan şeyleri ayrıca ikinci defa dönüştürme gücüne sahip olmadığı gibi, kendi özel kutsallığının kaynakları olan kadim model-tiplerin yerini tutabilecek otoriteden yoksun küçük geleneği de tenkide tâbi tutar.<sup>17</sup> Basit bir şekilde evrenselleşme küçük geleneğin şenliklerinin (festivals) büyük geleneğin kutsal olayları haline dönüşmesi sürecidir.

Bununla birlikte evrenselleşmenin bu açıklaması bizi "evrenselleşme" ile "bağdaştırma/syncretization"ın birbirlerine karıştırılmasına götürmemelidir. Çünkü bağdaştırmacılık (syncretism) değişik kültürel geleneklerden devşirilen çeşitli unsurları birleştirmek veya karıştırmak anlamlarına gelmektedir. Bu durum esasen dinî ve kültürel sistemlerin temas kurdukları diğer geleneklerden devşirdikleri unsurları özümserken ve yorumlarken zamanın akışı içerisinde kaydettikleri genel bir gelişim özelliğidir. Yani şunu demek istiyoruz ki şayet bir büyük gelenek yabancı öğeleri özümser ise onları ister istemez bağdaştırmacılığa maruz bırakarak özümser. Böylece sözgelimi Akdeniz'in (Yunan tanrı ve tanrıçaları Zeus ve Demeter'in kızı) Persophone'u Siyah Bakire Meryem haline gelirken, Meksika'da Aztek tanrıçası Tonantzin Hıristiyanlık'ta Bakire Guadalupe'e dönüşür. Benzer bir şekilde Kabe'nin doğu köşesindeki Hacerü'l-Esved de İslâm'da Hz. Muhammed'le birlikte İslâm'ın Biat Taşı (Allah ile müslüman arasında katalizör iletken bir temas noktası, Palladium) haline dönüştü. Şii İslâm'daki Hz. Peygamber (s.a.v.)'in kızı ve Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin'in anneleri olan Hz. Fatıma'ya verilen önem, Hıristiyanlık'taki Bakire Meryem'den gelme (veya etkilenme sonucu oluşan ç.n.) bir önemdir. Bağdaştırmacılık süreci iki yönde gelişmektedir. Köylülerden hakim durumdaki dinî geleneğe doğru yukarı-yönde ve hakim gelenekten mahallî olanına doğru aşağı-yönde.

"Yerelleşme/Parochialization" sürecine dönecek olursak; herşeyden önce şunu belirtmeliyiz ki kültürel unsurların özellikle de büyük-geleneksel unsur-

ların aşağıya doğru intikali esnasında geçirdiği dönüşümü ifade etmek için bir kavrama ihtiyaç vardır. Evrenselleşmenin tersi yönündeki bu hareket için Marriott “Parochialization” kavramını önermektedir.

“Parochialization süreci mahallileşme, anlaşılabilme vüsatı üzerinde bir daralma, eğitimle kazanılan formdan yoksunluk ve daha az sistematik ve daha az düşünce ürünü boyutlara indirgenme sürecidir. Parochialization süreci, esasen Hint medeniyeti içinde yer alan küçük toplulukların kendilerine özgü yaratıcı faaliyetlerini ortaya koymaları sürecidir.”

Başka bir deyişle küçük geleneğin eğitim-görmemiş ve okur-yazar-olmayan tabiatı, büyük gelenekteki unsurların küçük geleneğe doğru dolaysız intikalini veya yayılışını engeller. Okur-Yazar kesimin ve seçkinlerin düşünceleri kitlelere doğru süzülerek intikal ederken asli manaları da sulandırılmış ve değişikliğe maruz kalmış olarak intikal eder.

En yalınkat deyimlerle ifade edecek olursak küçük geleneğin unsurları sürekli olarak evrenselleşme süreciyle büyük geleneğe dahil edilirken, aynı şekilde büyük geleneğin unsurları da köy düzeyine kadar süzülerek intikal etmektedir, bir farkla ki yerleşme sürecinde büyük-geleneksel unsurlar köye ve köylülere özgü geleneğe uyarlanmak amacıyla dönüşüme, değişime ve yorumlamaya tâbi tutularak intikal eder. Evrenselleşme ve yerleşme süreçlerini çok uzun bir zamanı aldığı için verili bir şekilde mevcut bulunan dinî içerikler kümesinin sözkonusu süreçlerden hangisinin bir sonucu olduğuna kesin olarak karar vermekte zorluk çekmekteyiz.<sup>10</sup>

### 3. Medeniyetlerin Sosyal Antropolojisi

Robert Redfield, sosyolojik ve hümanistik (insânî) yaklaşımları birleştirmek suretiyle “medeniyetlerin sosyal antropolojisini” yapma yönünde hareket eden ilk sosyal ve kültürel antropologlardan biriydi. Onun Yucatan ve Tepoztlan araştırmaları sosyal antropolojinin fonksiyonel ve sistematik yöntemlerini, değişik-ölçekli topluluklara, kültürel gelişme-ölçeğine göre değişen topluluk düzeylerine ve —kabilevi, köylü ve şehirli olarak bilinegelen toplulukların— kültürel gelişme düzeylerine kaydırdı. Sözkonusu bu topluluklar, “birbirlerinden kopuk tek başına ilkel topluluklar” olarak değil halk-şehir sürekliliğini gösterme noktaları olarak incelendiler. 1941’de Redfield, Alfonso Villa Rojas ve Asael Hansen’le birlikte bir şehir (Merida), bir kasaba (Dzitas), bir çiftçi köy (Cham Kom) ve bir de kabile köyü (Tusik) üzerinde yaptıkları bir araştırmanın özetini yayınladı. Dzitas ve Chan Kom orta (veya aracı) tipler olarak ele alındı. Redfield halk topluluklarından şehir topluluklarına uzanan çizgi izlendiğinde yükselmekte olan bir grup büyüklüğü, düzensizlik, rol ayrımlaşması, bireyselleşme ve dünyevileşme eğiliminin var olduğunu keşfetti. Halk topluluklarının şehirde bulunan mede-

niyet merkezlerinden uzaklaşma dereceleri veya o merkezlerle temas kurma dereceleri araştırmadaki başlıca bağımsız değişkenleri oluşturuyordu.

Medeniyet, başkalarından ziyade onunla içli-dışlı olan birtakım insanlarda mevcut bulunan kendi özel unsurlarına veya düzeylerine sahip bir bütünün adıdır. Sözkonusu insanlar benzer fakat farklı bir hayat sürdürebilirler. Bir kısmı şehirlerde, bir kısmı köylerde, bir kısmı kutsal mabed mahallerinde ve bir kısmı da manastırlarda olmak üzere ayrı ayrı yerlerde yaşayabilirler. Yine medeniyetin sahip olduğu unsurlar veya düzeyler mahallî kültürler olmadığı gibi alt-kültürler de değildir. Onlar farklıdır, çünkü büyük geleneğin sahip olduğu bilgi, küçük geleneğin sonunda ulaşacağı bir bilgidir. Ve o anda küçük geleneği taşıyan insanlar için bir model konumundadır. Büyük ve küçük gelenekler bir madalyonun iki yüzü gibidirler. Redfield'in deyişiyle "aşağı tabakalarda bulunup da aynı zamanda yukarı tabakalarla da ilişkilerini sürdüren kişiler benzer bir "yükseklik" ve "aşağılık" düzeyini bilen kişilerdir.

Redfield'e göre mahallî kültürler orayı istila etmiş olan toplulukların büyük geleneği ile mahallî kültürün büyük geleneklerinin noksan görünümüdür. Redfield örnek olarak Latin Amerika'yı gösterir. Çünkü orada biz hem (istilacı) İspanya'nın büyük geleceğini hem de asıl yerli Amerika'luların büyük geleneğini birlikte görüyoruz. İstilacıların Büyük Geleneği'nin etkisi; karşısındaki kültürün hiyerarşik ve laik gelenekler biçiminde ikiye ayrılmasına sebep olduğu kadar, dünyevî ve kutsal gücü elinde bulunduran yeni bir elit zümrenin ortaya çıkmasına ve nihayet kabilevî toplumların köylü toplumlar haline gelmesine de sebebiyet verdi. Buradan tekrar Marriott'a dönecek olursak asıl veya yerli medeniyet, doğru düzgün bir doğuş süreciyle doğan ve yerli gelişmenin doğru bir çizgisini izleyerek kendi özel halk kültürünü oluşturan medeniyettir. Kendine özgü bir nitelik olarak büyük gelenek, zaten mahallî küçük geleneklerde içerilmiş bulunan kültürel malzeme, kurallar ve değerleri taşıyan yukarıda sözünü ettiğimiz türden bir yerli veya asli medeniyet tarafından geliştirilen gelenektir. İkinci medeniyete geldiği vakit büyük gelenek yerli halkın içinde yer aldığı toplum ve kültürden farklılık arz eder. İkinci medeniyetlerde çok sayıda yabancı unsurlar bulunur ve o unsurlar da yönetimde halkın sahip olduğu adetlerden yabancı fakat üstün bir konuma gelirler.<sup>11</sup>

#### 4. İbrahimî Dinlerin Fenomenolojik Özellikleri

Öteki dinlerden farkına geçmeden önce İslam, Kur'an ve Sünnetin nasıl bir toplumsal ve kültürel vizyona sahip olduklarına bir göz atacak olursak İslam'da insan ile ilahi olan arasındaki ilişkinin çok iyi düzenlendiğini görmekteyiz. Buna bağlı olarak İslam'da olağanüstü esnek bir sosyal düzen mevcuttur. Bu düzen, Müslüman olan herkese kendi kabiliyetini geliştirebilmesi için gerekli ortamı



sağlıyordu ki, modern-öncesi ölçülerle karşılaştırıldığında, bu ilerilikteki bir düzen ilk defa görülüyordu. Şüphesiz bu sosyal düzen İslamiyet'in dini cazibesinden kaynaklanmaktaydı.<sup>12</sup>

Öte yandan Kuran'ın, her türlü toplumsal geleneği reddeden ve sadece Allah'a kulak vermeyi öğütleyen bir kitap olduğu bilinen bir gerçektir.

İslam'ın kendine has güçlü cemaatçiliği bulunduğu için Hz. Muhammed zamanında başlayarak onun başka benzeri olmayan bir şekilde, dine ait ahlakî normlara adanmış, tam eşitlikçi bir toplum idealini ortaya koyduğu da başka bir gerçektir.<sup>13</sup>

Kur'an'ın Hz. Peygamber'in kuşağında ve daha sonraki dönemlerde oynadığı rolün tüm tarihî perspektifte husule getirdiği değişim, inkılâp ve tahavvüllerin farkında gözükten Hıristiyan ve Yahudi yazarların, bu göz kamaştırıcı gelişmeyi bir türlü kurtulamadıkları tarihselci bakış açısıyla ya İran-Sâmî mirasına ya da Yahudi-Hıristiyan geleneğine bağlaya geldikleri bir gerçektir. Peygamberler zincirini izleyen kutsal tarih açısından böyle bir çıkarsama yapılıyorsa ona fazla bir diyecek yok. Ama İslâm'a önceki dinlerin basit bir türevi olarak bakılacak olursa onun varoluş amacı göz ardı edilmiş olabilir.

Bu bakış açılarından kurtulmanın bir yolu; getirdiği bilgi türü ve kaynağı ile oluşturmaya çalıştığı bilinci, niyet ve amaç olarak keşfeden veya onun kendisini nasıl keşfettiğini, başlangıcından beri kendini nasıl gördüğünü ve gösterdiğini tespit etmek demek olan fenomenolojik bir gözle bahis konusu dinleri incelemekten geçer. Şahsen bizim böyle bir yolu tercih etmemizin sebebi, tarihin her döneminde dinî hayatın en geniş çerçeveleri olarak hizmet gören üç büyük akraba dinlerin fenomenolojik bir karşılaştırmasıyla ancak, İslâm'ın daha sonraki gelişmelerini ve diğerlerinden farkını ortaya koymanın mümkün olduğudur. Çünkü böyle bir yaklaşım, farklı geleneklerdeki benzer öğelerin yapılanmasının bir karşılaştırılması olarak en azından samimi bir değerlendirme fırsatına imkân vermesi ve araştırmacıların kaçınılmaz ön yargı ve bulgularının etkilerine karşı âzami bir korunma sağlayabilmesi açısından önemlidir. Gerçi ön yargıların ve ön bulguların tamamen ortadan kaldırılması çoğu kere mümkün olmadığı gibi gerekli de değildir. Ayrıca niye kalsın ki? Onlar zamanla yaratıcı bile olmuşlardır.

Genel bir bakış bize İbrâhimî dinler arasında Yahudilik ve İslâmiyet'in çok benzerlikler taşıdığını göstermekle birlikte; Yahudiliğin kendi ifadesinden anlaşılan onun, kendisine özgü bir Tanrı ile o Tanrı'nın kendilerini başka insanlara üstün bir soy olarak seçerek ve belirli vaat edilmiş bir topraktan başlayarak krallığını tüm yeryüzüne kurmasının serüveni olduğunu söylemek yanlış olmaz herhalde. Yahudiliğin çok aşkın bir Tanrı anlayışını kabul etmesi, beraberinde dünyevileşme ve maddîleşmeyi getirdiği kadar Tanrı'nın bizzat kendisinin bile

bağımlı kılındığı tarihselleşmeyi de doğurmuştur. Bunu tamamlayan son bir süreç ise ahlâkın rasyonelleşmesi olmuştur. Aşkınlaştırma, tarihselleştirme ve ahlâkın rasyonelleştirilmesiyle Yahudilik tam anlamıyla bir içerik daralması olayı yaşadı.

Daha ayrıntılı mukayeselere girmeden özellikle Hıristiyanlık ve İslâm'ı şimdilik aşırı bir basitleştirmeye kaçarak şu şekilde tasvir etmemiz mümkündür: kurtarıcı (redemptif), ve yaratıcı (kreatif) sevginin kaynakları aracılığıyla hayatları tahavvüle uğratan Hıristiyanlığı, peygamberlerin Allah'ın bitmez tükenmez mağfiretine dair vaatlerinden mülhem bir serüven olarak tanımlayabiliriz. Onun ne denli başarılı olup olmadığı ayrı bir konu. Benzer şekilde, nebevî görüşün kaynakları vasıtasıyla dünyanın sosyal nizamını tahavvüle uğratan İslâm'ı ise, peygamberlerin kayıtsız şartsız mutlak adalet talebinden mülhem bir serüven olarak tanımlamak mümkündür.<sup>14</sup> İbrahimî dinlerin başka bir mukayesesine Ali İzzetbegoviç'te de rastlamaktayız. Yahudiliğin dünyevî özelliklerine dikkat çeken İzzetbegoviç Hıristiyanlık ve Yahudiliği dünyevîlik ve uhrevîlik arasında ifrat ve tefrit kutupları olarak belirler. Gerek Ali İzzetbegoviç'in gerekse M.G.S. Hodgson'un isabetle belirttikleri gibi Hıristiyanlığın aksine Yahudilik ve İslâmiyet uzun bir kent dini geleneğinin sonucu ve bu geleneğin herhangi bir sonucu kadar şehir-kökenli olmuşlar ve şehrin siyasi ve sosyal yapısını değiştirmek iddiasıyla ortaya çıkmışlardır. İslâm'ın nisbî kentliliği, yerel bir çevreden ve doğadan irtibatını kesmiş nisbî bir köksüzlük olarak algılanmamalıdır. Bunun böyle olmadığı bilhassa İslâm'ın ticarî kökenine ve sonra bu kökeni oluşturan toplumun pekiştirilmiş kozmopolitliğine kadar izlenebilir.

İki dinin (İslâm ve Hıristiyanlık) merkezî temasını çok genel hatlarıyla belirleyecek olursak; Hristiyanî dinî yönelişin muazzam çeşitliliğine rağmen her türlü şart altında koruduğu imajın: tefessüh etmiş bir dünyada kurtarıcı sevgiye karşı kişisel mukabelede bulunma talebi olduğunu, buna mukabil yine eşdeğer bir şekilde çok zengin ve geniş çeşitliliğine rağmen, Kur'an'ın ciddi bir şekilde ele alındığı her devirde ve çok farklı şartlar altında gücünü koruyan tema yahut ona dayalı imajın ise: tabîî dünyanın manevî düzeni karşısında kişisel sorumluluk taşıma talebi olduğu söylenebilir. Doğal olarak insanın kozmostaki yeri de buna paralel olarak değişecek ve bu temalar zıt kozmolojiler içerisinde sunulacaktır. Hıristiyanlar, dünyanın ilk defa Hz. Adem'le bozulmuş olduğunu ve sonra insanların kendisine sadece sevgiyle karşılık vermelerinin gerektiği, çok affedici, en sonunda, Kendisini onlar arasında ıstırap veren sevginin mükemmel bir Hayat'ı olarak belli eden bir Tanrı sayesinde kurtarıldığını kabul etmişlerdir. Müslümanlar ise dünyayı Hz. Adem'in tam bir hilafet sahası olarak kabul etmişlerdir. Onlara göre Hz. Adem'in tövbesi kabul edilmiş ve dünyayı bir ilâhî plana göre imar etmesi istenmiştir.

Hıristiyanlar için tarihin temel olayı Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi ve yeneden dirilmesi olayı idi. Müslümanlar için ise tarihin temel olayı en belirgin

şekilde, Kur'an'ın nüzûlü ve tebliğ olunması olayıdır. Hıristiyanlara göre sosyal hayatın kabul ettirdiği gereklilikler olan Hukuk, sevgi karşılığında insanlar kurtarıldıkça aşmıştır. Müslümanlara göre insanların kanun ve âdetleri, yeniden evrensel bir adalete doğru yönelmenin ifadesidir. İnsanlar bütün mahlûkat karşısında Allah'ın halifeleri gibi hareket etmektedirler. Buna bağlı olarak toplumsal hakkaniyet için savaşmak anlamındaki cihad ise, doğru yaşamı temin etmenin bir ölçütünü oluşturmaktadır. Hıristiyanlara göre en onurlu dinî tecrübe bir yeniden doğuş süreci demek olan, enfûsî dönüşümün kurtarıcı inayetinin kabul edilmesidir. Müslümanlara göre ise, bir nefsini ıslah, dikkatini toplama ve içe-dönme süreci demek olan nebevî görüşün kabul edilmesidir. Hıristiyanlar tecrübelerini özel bir ruhban toplumu olan, dünyada bulunan, dünyayı kurtaran fakat dünyanın olmayan kilisede, yani içerisinde İsa'nın kurban edilmesinin tekrarlanmasında geri kalanlara tekrar Allah'ın sevgisinin alametlerini seçmek için takdir edilen bir kilisede, gûnahtan kurtarıcı bir cemiyette paylaşmaktadır. Müslümanlar ise, tecrübelerini nebevî görüşten türeyen ölçütlere dayalı, bütün beşerî hayatı, (esasen) ümmeti kapsayan top yekun bir toplum içinde paylaşmaktadırlar. Bu toplum günlük namazlarıyla ve her yıl tekrar eden hac ibadetleriyle etkileyici bir şekilde yeniden bir araya gelen kitlede tanık olduğu gibi mütecanis bir kardeşliği de kapsamına almaktadır.

Hıristiyan yazarların hür irade ve şer probleminin katı gerçekliği karşısında, katmanlar altında ıstırap ve ölümün anlamını buldukları, ancak ıstırapın mantıkî yönüne bir açık formül bulamadan çözümsüz bıraktıkları görülmektedir. Buna mukabil kâinattaki anlamlılığın sonuçlarını kabul eden Müslüman yazarlar ise, sorunu birçok düzeyde -örneğin ailede babaya, şehirde kadiya ve büyük bir cemaat içinde ise ermiş birine yönelttikleri gibi- kendisini dinî bir sorumlulukla karşı karşıya bulan kişilere hitap ederek çözmeye çalışmıştır. Benzer bir biçimde Müslümanların da hakkındaki birçok anlaşmazlıklardan dolayı hür iradeye dair mantıkî sorunu çözemedikleri bilinmektedir. Bu konuya daha sonra değineceğiz. Bütün bunlarla birlikte olgun bir Hıristiyan'ın göstergesi, inkar edilemez bir şekilde onun *hayatî nefesi* iken, olgun bir Müslüman'ın belirtisinin her zaman onun *beşerî izzeti* olduğu anlaşılmaktadır.

Klasik Yunan dramasının trajik anlamıyla ve şer problemiyle yoğun ilgilenen ve bunların insan hayatının en nihâî sorularını ortaya attığına inanan kimseler için, bu tür sorunların bir kenara atıldığı İslâmî gelenek, Hıristiyan geleneğinde bulunabilen kesin bir derinlikten yoksun gibi görülebilir. Doğrusu İslâm'ın -şayet derinlik ise- bu derinliğini bir bütün olarak Şii tarih yorumu ve dünya görüşüyle, birçok yönden onunla aynı noktaları paylaşan tasavvufî irfanın sağladığı söylenebilir. İzzetbegoviç'in bu iki gelişmeyi bazı yönleriyle İslâm'ın Hıristiyanlık karşısında sağladığı dinî ilerlemeyi geri götüren gelişmeler olarak gördüğünü de ekleyelim.<sup>15</sup> (Tıpkı İzzetbegoviç gibi) başka birileri de çıkıp Klasik Yunan ve Hiris-

tiyanlardan önce hangi yalanların açık ve gizli olarak söylendiğine aldırılmamak gerektiğini söyleyerek ve neyin karanlık, acı veya belirsiz olduğuna kaygılanmanın yersizliğine dikkat çekerek bir bütün olarak İslâmî geleneğin, daha dürüst ve daha dengeli ve hatta göz önüne alınabilecek herhangi bir derinlik için daha sağlam bir kalkış noktası olarak görebilir. Aşırılıklardan kaçınan ve vasat bir toplumu oluşturmada Kur'an'daki Müslüman tipi tasvirleriyle niçin hemfikir olunmasın ki?<sup>16</sup> Bu ifadeler, İslâm'ın gerek dinler arasındaki konumunda gerekse dünyaya karşı tutum alışında sürekli gözettiği bir espri olarak onun; orta yolcu, dengeleyici ve çifte varlık alanları anlayışını aşarak birlik ilkesini gözetici temel niteliklerinin başka bir insafı ağız tarafından yeniden dile getirilişinden başka bir şey değildir.

## 5. Dünya Dinlerinin Sosyal Psikolojisi

Dünya Dinlerinin Sosyal Psikolojisinden kasıt daha çok bu dinleri taşıyan sosyal tabakaların dindarlık anlayışları ile ekonomik ahlaka etkileri kastedilmektedir. Zaten ünlü din sosyoloğu Max Weber'in birincil ilgisi de bu olmuştur. Ekonomik ahlak terimi, dinlerin psikolojik ve pragmatik temellerindeki eylem içgüdüsüne işaret eder.

Dinlerin ekonomik ahlaklarına göz atacak olursak; Konfüçyanizmin ahlaki, maaşlı memurların yazın eğitimi almış dünyevi akılcılıkla hareket eden insanların statü ahlaki idi. Bu kültürlü tabakadan olmayanlar adamdan sayılmıyordu. Bu tabakanın dinsel statü ahlaki, Çin yaşam biçimini yalnızca bu tabakadan olanlar için değil, onların çok ötesinde de belirlemişti.

İlk Hinduizm, resmi görevi olmayan, kişiler ve topluluklar için bir çeşit manevi ve törensel danışman işlevi gören kültürlü bir aydınlar kastı tarafından babadan oğula taşınmıştı. Veda öğrenimi görmüş Brahmanlar, geleneğin temsilcileri olarak saygın bir dinsel statü grubu oluşturmuşlardı. Hint Orta Çağ sıralarında Hinduizm sahneye çıkmış ve kutsal kurtarıcının ateşli taraftarlığını yapmış ve halk mistiklerinin öncülüğündeki alt tabakalarca temsil edilmiştir.

Budizmi ise, dünyayı reddeden ve evleri olmadığı için devamlı göç eden, sadakayla geçinip düşünceye dalan keşişler yaydılar. Yalnız bunlar dini topluluğun tam üyesiydiler, geri kalan herkes, daha az değerli, dindarlığın öznelere değil nesnelere olan sıradan müritlerdi.

İlk döneminde İslamiyet, dünya fatihi savaşçıların dini ve disiplinli mücahitlerin şövalye örgütüyüdü. Tek eksiği cinsel yasaklamalardı. Fakat İslami Orta Çağda tasavvufi ve mistik Sufilik'te halktan gelen ifrat ustaları sayesinde en az bu mertebeye yükseldi. Zamanla çok daha yaygın küçük burjuva tekkeleri doğdu tasavvuftan.

Büyük Sürgün'den beri Musevilik bir "parya halklar" diniydi. Orta Çağda Musevilik, Musa dininin bir özelliği olarak, edebiyat ve ibadette eğitilmiş bir aydınlar tabakasının öncülüğüne geçti. Bu tabaka, gittikçe yarı proleter ve ras-yonalist bir küçük-burjuva aydın zümresini temsil eder hale geldi.

Hıristiyanlık ise, yolculuğuna bir gezginci zanaatkâr doktrini olarak başladı. Gelişimi boyunca belirgin bir biçimde kentli ve her şeyden önce medeni bir din oldu. Batı kenti ve yurttaşlık Hıristiyanlığın başlıca hareket alanları oldu.

Bir dinin özünün, onu ayakta tutan tabakanın toplumsal durumunun ba-sit bir "işlevi" olduğu ya da o tabakanın "ideolojisi"ni temsil ettiği, ya da o ta-bakanın maddi ya da manevi çıkar-konumunu "yansıttığını" Max Weber iddia etmez.<sup>17</sup>

Din büyük ölçüde talihli olanlara, iyi talihin tanrısal meşruluk temelini ha-zırlar. Dinlerin bildirgeleri ve vaatleri, doğal olarak, kurtarıma ihtiyacında olan kitlelere hitap etmektedir. İsraililerde açık seçik olarak ve çok özel koşullar için-dedir ki bireyin acı çekişi değil bir insan topluluğunun acı çekişi dinsel kurtuluş ümidinin amacı olmuştur. Bu dünyada "doymuş" ve rahata ermiş tabakalarda vaadedilen kurtuluş ne olursa olsun, kurtulma arzusu zayıftır. Dolayısıyla efendi tabakalar, kurtuluş dinleri açısından daha az "dindar"lardır.<sup>18</sup>

Kitleler, kendi başlarına bırakıldıkları zaman, büyük ve eski bir büyü örtüsü altında kalmışlardır –meğer ki, belirli vaatlerde bulunan bir peygamber çıkıp da onları ahlaki nitelikte bir din hareketi içine sürüklesin.<sup>19</sup>

Bütün dinlerde sağlık, uzun ömür ve zenginlik önemlidir. Çin, Veda, Zer-düş, eski İbrani ve İslam dinleri hep bunları vaat etmiştir. Tıpkı Fenike, Mısır, Babil, eski Cermen dinleriyle Hinduizm ve Budizm'in dindar halk tabakalarına vaat ettiği gibi. Yalnızca din üstatları, asetikler, keşişler, Sufiler ve Dervişler kut-sal değerlerle, bu dünyanın sağlık, refah ve uzun ömür gibi somut nimetlerine kıyasla "öbür dünyaya ait" şeylerle uğraşmışlardır.<sup>20</sup>

Tarihte insanların davranışlarını fikirler değil, maddi ve manevi çıkarlar yö-netmiştir.

Asya dinlerinde ve en çok da Hint dinlerinde tefekkür, insanın ulaşabile-ceği en yüce ve nihai dinsel değer olmuştur. Tefekkür onlara Bir'liğin derin ve huzurlu sakinliğinin ve hareketsizliğinin kapısını açmaktaydı.

Sosyal tabakalar arasında şövalye ruhlu savaşılar, tümüyle dünyevi çıkar-ları kollamak ve her türlü "mistisizm"den uzak kalmışlardır. Köylüler büyüye eğilimlidir ve tüm ekonomik varlıkları doğaya bağımlıdır, doğa güçlerinden kor-karlar. Serbest çalışan zanaatkarlar, tüccar, evde üretim yapanlar; kendilerine sunulan dinlere karşı en belirsiz tutumları alan tabakalardır.<sup>21</sup>

Zerdüş dini, soylulara ve köylülere yönelmişti; İslamiyet cihatçılara seslen-mekteydi ve bu iki din Musevilik ve ilk Hıristiyan öğretileri gibi aktif karakter-

deydi. Budizm, Taoizm, Neo-Pisagorculuk, Gnostisizm ve Sufizm propagandaları ise aktif değildir.

Tarihte değer yargılarını ve tutumları belirleyen dindir. Tam bir kesinlik bulunmasa da, dinsel yargılar, ahlaki bir rasyonalizasyon yapılabildiği sürece etkili olurlar ve çok kere de kesin sonuç verirler. Dinlerin vaaat ettiği “en yüksek” kutsal değerler, mutlaka en evrensel olanlar değildir. En makbul kutsal değerlere, şamanların, büyücülerin, asetiklerin/zahitlerin ve her türlü maneviyatçıların coşku ve hayal kudretlerine herkes sahip olamaz.<sup>22</sup>

Hiyorokratik ve resmi görevlilerin tümü, en başta din ustalarına ve böyle inançların özerk gelişmesine karşı mücadele eder. Mücadeleler her zaman açığa vurulmamış ama sinsice de olsa devam etmiştir. Örneğin Ulema'nın din kavgası Dervişlere karşı olmuştur. İlk Hıristiyan piskoposları, maneviyatçılar, sekter kahramanlık mezhepleri ve asetik karizmanın “Anahtar” gibi güçlerle mücadele etmişlerdir. Lutherci vaizlerin ve Anglikan papazlarının rakibi genellikle çilekeşlik mezhepleri olmuştur. Rus devlet kilisesi bütün mezheplere muhalefet etmiştir. Konfüçyüs kültünün resmi organları ise Budist, Taoist ve sekter kurtuluş çarelerini reddetmiştir. Öte yandan bütün Doğulu dinlerde, ustalar kitlelerin büyüsel bir gelenek içinde saplanıp kalmasına rıza göstermişlerdir.<sup>23</sup>

Tefekkürücü ve coşkucu dinler, ekonomik hayata içten gelen özel bir düşmanlık duyarlar. Mistik, orgiastik ve coşkulu haller, olağandışı psikik durumlardır. Kişiyi günlük hayattan ve onun gerektirdiği davranışlardan uzaklaştırırlar. Bu yüzden de “kutsal” sayılırlar. Sonunda saf “mistikin” karizması yalnız kendine hizmet ederken, gerçek sihribazın karizması başkalarının hizmetindedir.<sup>24</sup>

“Dünya” dinsel açıdan ne kadar aşağılansa ve yaratıklarla dolu bir günah gemisi sayılsa da, yine de psikolojik olarak kişinin Tanrı-iradesinden kaynaklanan “misyonunu” sürdürdüğü yerdir. Dinler çelişki içermeyen, mantıksal ve hatta psikolojik yapılar değil, tarihsel yapılardır. Batı Orta Çağının mezhep ve tarikatları günlük hayatın dine girmesinde köprübaşı oldular. Karşıtları, onlardan daha da gelişkin olan İslam tekkeleriydi. Batıda ve İslam dünyasında tarikat üyelerinin geldikleri tabakalar aynıydı. Küçük burjuvalar ve özellikle esnaf ve zanaatkârlar. Ama iki dinin ruhu çok farklıydı.<sup>25</sup>

Metafizikten ve dinsel bağların kalıntılarından tamamen arınmış olma anlamında Konfüçyanizm o derece akılcıdır ki “dinsel” olarak adlandırılabilen bir ahlakın sınırında yer alır. Konfüçyanizm aynı zamanda, faydacı-olmayan bütün ölçüleri reddetmesi bakımından diğer bütün ahlak sistemlerinden daha rasyonalist ve temkinlidir.<sup>26</sup>

Dinler başka bir açıdan ikiye ayrılır. Model din ve misyonerlik dini olarak. Model din, kurtuluş yolunu, örnek bir hayat sürmek ve genellikle tefekkürücü ve hareketsiz coşku içinde yaşamak olarak gösterir. Misyonerlik dini ise, emirlerini

dünyaya bir Tanrı adına tebliğ eder. Doğal olarak bu emirler ahlakidir ve çok kez de aktif bir asetizmi içerir.<sup>27</sup>

Son olarak dinlerin başından geçen otorite tiplerine de değinmek gerekirse Weber'in onları; karizmatik, geleneksel ve yasal/rasyonel veya bürokratik otorite olarak tespit ettiğini belirtelim.

## Sonuç

Bu makalede başlıca dinlerin toplumla ilişkileri, medeniyetlerin sosyal antropolojisi çerçevesinde birer dinler antropolojisi ve özellikle İbrahimi Dinlerin fenomenolojisine değinilmiştir. Son bölümde ise Max Weber'in değerlendirmeleri çerçevesinde dinlerin sosyal psikolojilerine temas edilmiştir. Weber'in çoğu değerlendirmelerine katılmakla birlikte İslam'ın savaççı mücahitler tabakasına dayandığı görüşüne katılmıyoruz. Zira Weber Avrupa-Merkezci ve Oryantalist bakış açısıyla İslam'ı yeterince değerlendirememiş ve onun kuvvetli bir tüccar tabakasına dayanma özelliğini görememiştir. Kuran'ın ticaret diline yabancı olduğu gibi son derecede rasyonel bir ahlak vaz eden Ahilik gibi tarikatlardan da habersizdir.

## Notlar

- (\*) Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.  
E-Posta: alicokun64@hotmail.com
- 1 Walter H. Capps, "Society and Religion", *Encyclopedia of Religion*, ed. M. Eliade, Cilt: 13, 1987, ss. 375-385.
  - 2 Walter H. Capps, "Toplum ve Din", çev. Ali Coşkun, *Din, Toplum ve Kültür*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2005, ss. 25-26.
  - 3 Capps, "Toplum ve Din", s. 27.
  - 4 Capps, "Toplum ve Din", s. 28.
  - 5 Capps, "Toplum ve Din", s. 29.
  - 6 Capps, "Toplum ve Din", s. 30.
  - 7 Capps, "Toplum ve Din", s. 31.
  - 8 Capps, "Toplum ve Din", s. 32.
  - 9 Capps, "Toplum ve Din", s. 33.
  - 10 Ali Murat Yel, "İslâm'da Büyük ve Küçük Gelenekler ya da İslam Din Antropolojisinde Yüksek Kültür ve Halk Kültürü", Çev. Ali Coşkun, *Din Antropolojisi*, İstanbul: Kesit Yayınları, 2014, ss. 139-143.
  - 11 Yel, "İslâm'da Büyük ve Küçük Gelenekler ya da İslam Din Antropolojisinde Yüksek Kültür ve Halk Kültürü", ss. 143-145.
  - 12 Marshal G. S. Hodgson, *Dünya Tarihinde İslam*, çev. Ahmet Kanlıdere, Yöneliş, İst., 1997, s. 23.
  - 13 Hodgson, *Dünya Tarihinde İslam*, s. 33.

- 14 Marshal G. S. Hodgson, *İslamın Serüveni*, çev. Heyet, İstanbul: İz Yayıncılık, 1993, c. III, s. 459.
- 15 Ali İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, çev. S. Şaban, İst.: Nehir Yay., 1992, s. 275-292.
- 16 Marshal G. S. Hodgson, *İslamın Serüveni*, çev. Heyet, İstanbul: İz Yayıncılık, 1993, c. II., s. 368-78, amlf., 1997, s. 61-64.
- 17 Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İstanbul: Hürriyet Yay., 2.bs., 1987, ss. 228-229.
- 18 Weber, *Sosyoloji Yazıları*, ss. 235-236.
- 19 Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 236.
- 20 Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 237.
- 21 Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 242.
- 22 Weber, *Sosyoloji Yazıları*, ss. 244-245.
- 23 Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 246.
- 24 Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 247.
- 25 Weber, *Sosyoloji Yazıları*, ss. 248-249.
- 26 Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 250.
- 27 Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 243.

## Kaynaklar

- Capps, Walter H. (1987), "Society and Religion", *Encyclopedia of Religion*, ed. M. Eliade, Cilt: 13, ss. 375-385, Newyork.
- Capps, Walter H. (200%), "Toplum ve Din", ss. 23-53, çev. Ali Coşkun, *Din, Toplum ve Kültür*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Hodgson, Marshal G. S. (1993), *İslam'ın Serüveni*, çev. Heyet, İstanbul: İz Yayıncılık, c. I-III.
- Hodgson, Marshal G. S. (1997), *Dünya Tarihinde İslam*, çev. Ahmet Kanlıdere, İstanbul: Yöneliş Yayınları.
- İzzetbegoviç, Ali (1992), *Doğu ve Batı Arasında İslam*, çev. S. Şaban, İstanbul: Nehir Yayınları.
- Weber, Max (1987), *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, 2. bs, İstanbul: Hürriyet Yayınları.
- Yel, Ali Murat (2014), "İslâm'da Büyük ve Küçük Gelenekler ya da İslam Din Antropolojisinde Yüksek Kültür ve Halk Kültürü", çev. Ali Coşkun, ss. 139-145, *Din Antropolojisi*, İstanbul: Kesit Yayınları.



Arif Olgun KÖZLEME (\*) & Muammer AK (\*\*)

---

## I. MEŞRUTİYET'TEN CUMHURİYET'E TÜRK MODERNLEŞMESİNİN VE TOPLUMSAL DEĞİŞMESİNİN KISA BİR ANALİZİ

### öz

Lale Devri ile Batı'daki gelişmelere yüzünü dönen Osmanlı Devleti, 19. yüzyıl itibarıyla Batı eksenli yoğun bir modernleşme ve değişme çabalarına girişmiştir. Tanzimat'ın yönetim, hukuk ve eğitim alanlarındaki yenilik girişimleri daha çok sonraki dönemde uygulama imkânı bulmuştur. Pek çok alandaki yenileşme hareketleri içerisinde Seküler sistemle eğitimin hız kazanması ve anayasal Meşrutî yönetime geçiş, I. Meşrutîyet döneminin en önemli değişimleri arasında sıralanabilir. Kısa sürede anayasal meşrutî yönetimden vazgeçilmişse de, hukuk devleti ve meşrutîyet istekleri artarak devam etmiştir. II. Abdülhamit İslam dünyasının birliği ve devleti koruma refleksleriyle meşrutî yönetimi askıya almışsa da, diğer alanlarda modernleşme ve yenileşme hareketleri halkı da kapsayacak şekilde devam etmiştir. Ancak baskı ortamının etkisiyle meşrutîyet ve yenilik taraftarları, kurtuluşun tek çaresi olarak, gülü ve dikenle Batı medeniyetine yönelişi görmüşlerdir. II. Meşrutîyet'in doğurduğu özgürlük ortamı ile de bu yaklaşım kısmen uygulanma imkânı bulabilmiştir. Ancak, Meşrutîyetler döneminde yapılmaya çalışılan modernleşme ve değişme hareketlerini, tarihi bilgiler, belgeler, o zamanki ve günümüzdeki tartışmalar çerçevesinde değerlendirildiğinde istenilen başarıya ulaşılamamış olduğu görülmektedir. Bunun

sebepleri olarak ise, giderek daha da artan Batı hayranlığı ve yenilmişlik duygusunun yanında, önceki dönemlerin de bir sorunu olan Batı medeniyetini anlayacak ve yenilikleri Türk toplum yapısına göre uygulayacak devlet adamı ve fikir insanların eksikliği gösterilebilir.

### **anahtar kelimeler**

Meşrutiyet, Batılılaşma, modernleşme, Türk toplumu, toplumsal değişme

### **abstract**

#### **A Brief Analysis of Turkish Modernization and Social Change from Second Constitution to the Republic of Turkey**

The Ottoman State has began to turn its face to the West since the Tulip Age. In the nineteenth century, westernization movements have intensified. During the Tanzimat period, there have been intensive changes in the fields of administration, law and education. but most of them could be applied in the later period. I. Constitutional Monarchy has been a period of radical changes. These can be listed as acceleration of education with the secular system and transition to constitutional monarchy governance. Although the constitutional government was abandoned in a short period of time, the state of law and constitutional demands continued to increase. II. Abdulhamit soon gave up the constitutional monarchy. But modernization and innovation movements have continued increasingly in other areas. Proponents of the constitutional monarchy saw Western civilization as the only means of salvation. The influence of oppressive government has triggered this understanding. This approach could be partially applied in the freedom of the II. Constitutional Monarchy. However, the innovation movements tried to be made during the constitutional periods did not achieve the desired success. it is possible to understand this from historical information, documents and discussions. The main reason for this is the Western admiration and the sense of defeat. Additionally, the lack of statesmen and intellectuals to implement the innovations according to the structure of the Turkish society has become an important problem.

### **keywords**

Constitutionalism, Westernization, modernization, Turkish society, social change

### **Giriş**

Lale Devri ile özellikle askeri alanlarda bir takım yenilikler konusundan yüzlerin döndüğü Batı medeniyeti, 19. asır itibariyle Türk toplumunu neredeyse her alanda kuşatmaya başlamıştır. Başta yönetim ve hukuk alanları olmak üzere

Batı etkisinde köklü değişim çabalarının görüldüğü Tanzimat dönemi, meşrutiyetler dönemini geri dönülmez biçimde bir modernleşme yoluna sokmuştur. Tanzimat döneminde Yeni Osmanlıların başlattığı Meşrutiyet çabaları amacına ulaşmış ve 1876'da Kanuni Esasi ve bir yıl sonra da I. Meşrutiyet ilan edilmiştir. I. Mebusan Meclisi sadece bir yıl sonra kapatılmış ve Kanuni Esasi de aynı anda askıya alınmış olsa da, yönetim tarzı ve hukuk devleti konusundaki yeni yaklaşım her geçen gün güç kazanmıştır. II. Abdülhamit döneminde, devleti parçalanmaktan kurtarma refleksi ve II. Abdülhamit'in kendi kişiliğinden kaynaklı sebepler başta olmak üzere birçok konuyla alakalı olarak meşrutiyet anayasal döneme ara verilmiş olsa da, Batı eksenli modernleşme ve değişim çabaları pek çok alanda bu dönemde de devam etmiştir. Bu dönemde Batı etkisinde açılan ve seküler eğitim veren okullardan mezun olanlar, sonraki dönemlerde modernleşme ve değişimin öncülüğünü yapmışlardır. Bu anlamda II. Abdülhamit dönemini sırf modernleşme ve Batı karşıtı bir istibdat dönemi olarak görmek yerine, korumacı bir yaklaşım sergilenen bu dönemde, Türk toplumu ve devlet yapısı ile modernleşme arasında nasıl bir bütünleşme sağlanmaya çalışıldığı ve bunda ne kadar başarılı olduğu olunduğunun ortaya konulmaya çalışılması daha doğru bir yaklaşım olacaktır. II. Abdülhamit döneminde yürütülmeye çalışılan tedbirli modernleşme çabaları, II. meşrutiyetin doğurduğu özgürlük atmosferiyle gelişigüzel bir mecraya evrilmiştir denebilir. Öte yandan her yönüyle Batı'ya dönülerek, gülü ve dikenleriyle Avrupa'nın örnek alındığı bu devirde, yoğun savaş ortamına rağmen modernleşme ve değişim konusunda, bireysel özgürlükler ve kadın hakları başta olmak üzere, Cumhuriyet'in kurulmasına alt yapı teşkil edebilecek köklü değişim çabaları da görülmektedir. Bu çalışma da yukarıda söylenenler doğrultusunda, meşrutiyetler döneminde yapılamaya çalışılan modernleşme ve değişim hareketlerini, tarihi bilgiler, belgeler, o zamanki ve günümüzdeki tartışmalar çerçevesinde doğru anlaşılmasına bir katkı sağlayabilme amacıyla ele alınmıştır.

## 1. I. Meşrutiyet Öncesi Dönem

Lale devrinden beri genelde askeri alanda yapılan reformlar, Tanzimat döneminde diğer alanlara daha fazla yayılma eğilimi göstermiştir. Tanzimat, özellikle hükümet yönetimine yeni bir düzen verme çabası olarak değerlendirilebilir. Tanzimat'ın ortaya koymaya çalıştığı yönetim şekli, halkı yönetime dâhil etmek değildir; onların gerçekleştirmeye çalıştığı dönüşüm, padişahın yetkilerini hükümet karşısında kısıtlanmasını gerçekleştirme şeklindedir (Berkes, 2011: 213-215). Ortaya konulan bu mücadeleyle, Osmanlı Devleti'nin kuruluş dönemindeki benzer şekilde, padişahın mutlak olan gücündeki yetkileri yasayla sınırlandırılmaya çalışılmıştır. Böylece padişah, kanunları onaylayan ve onlara uymak durumunda bir makam durumuna çekilmek istenmiştir. Öte yandan

pek derinlemesine bir yönetim değişimi gibi görünmese de, Tanzimat'taki bu kanunlaştırma hareketi, daha modern tarzda padişahı da kapsayacak şekilde genişletilerek seküler bir anlayışa doğru bir anlayışı başlatmıştır. Aynı şekilde, geleneksel İşlam anlayışına bağlı olarak Osmanlı Devleti'nde gayri müslimlere sınırsız bir hoşgörü bulursa da, dini bir tavır olarak Müslimlerle gayrimüslimler eşit görülmemişlerdir. Tanzimat'ta getirilen eşitlik ilkesi ile Osmanlı Devleti'nde var olan dini esaslardan koparak modern anlayışa doğru bir yönetim tarzının gelişmeye başladığı da söylenebilir (Tanör, 1996: 76).

Tanzimat öncesinde başlayan devleti güçlendirmek için geleneksel kurumları eski güçlerine kavuşturma düşüncesi, Tanzimat döneminde yine devleti kurtarmak ve güçlendirmek için Batı'nın idare, eğitim ve hukuk alanlarındaki reform örneklerini uygulama şekline dönüştürülmüştür. Gelenekçi kesimin itirazlarına rağmen başlatılan bu sürecin ardından Osmanlı Devleti, kendi toplumuna uyarlamaya çalıştığı askeri, teknolojik, idari, hukuki ve eğitim ile ilgili kurum ve kuralları meydana getiren rasyonel Batı bilimsel düşünce anlayışını geliştirme uğraşına başlamıştır (Akgün, 1988: 35).

Tanzimat dönemi yenileşme hareketlerinin genel özelliği, geleneksel kurumların üzerine veya bu kurumlarla yan yana yaşayabilecek modern kurumların inşa edilmesi şeklinde olmuştur. Aynı tavır dönemin eğitim anlayışının da genel politikasını belirlemiştir (İşsanoğlu, 1992: 336). Bu dönem, eğitimi toplumun temel bir sorunu olarak algılamış ve batılı bir yapının kurulmasında bir araç olarak görmüştür. Bununla birlikte yenileşme hareketlerine samimiyetle bağlı kişilerin azlığı, amaçlanan noktaya ulaşılmasında büyük bir engel teşkil etmiştir. Ayrıca yenileşme hareketleri, bu yönde daha istekli olan ülke içerisindeki azınlıkların lehine olmuştur. Nitelik ve nicelik olarak Osmanlı Devleti içerisinde daha etkin duruma gelmişlerdir (Akyüz, 1982: 135). Bütün bunların yanında, bu dönemde ilkokullar ve medreseler reform hareketlerinin dışında tutulduğu için, istenilen çağdaş eğitim hedefine ulaşılamamıştır. Bürokrasinin bütün alanlarında bir değişim gerçekteştirilemediği için, ilk olarak askeri alanda başlayan Batı tarzı eğitim faaliyetleri süreklilik ve çoğu kez plandan mahrum olduğu için istenilen gelişmeyi sağlayamamıştır. Hedeflenen Avrupalı tarzda bir eğitim zihniyeti, metodu, ilmi ve tekniği ülkeye sokulamamıştır (Antel, 1940: 445). Milli bir kimlik de kazanamayan Tanzimat eğitim politikası, seküler eğitim veren eğitim kurumları ile geleneksel eğitim veren kurumlar arasındaki makası daha da genişletmiştir. Her ne kadar, eğitimde bu dönemde yapılan yenilikler hedeflenen ortaya koyamamış olsa da, II. Abdülhamit, Meşrutiyetler ve Cumhuriyet devirlerindeki eğitim politikalarına temel teşkil etmesi açaşından da önemlidir.

Tanzimat döneminin en önemli yeniliklerinden biri de, çeşitli aksamalara maruz kalarak bir üniversite özelliği ile açaşılması 1900'de gerçekteşen Darülfün'un 1848'de inşa edilmiş olmasıdır. Tanzimat'ın ideolojisine uygun olarak faaliyete

geçirilmek istenen bu okulda, Batı bilim, teknik ve yönteminin tedrisine yönelik bir eğitim politikası uygulanmak istenmiştir (Koçer, 1974: 61). Ayrıca bu dönme ait tarım ve diğer alanlarla ilgili okullar da açılmıştır. 1847'de açılan Ziraat Okulu, Batı tarzında açılan okullara öğretmen yetiştirmek amacıyla 1848'de Darül Muallim-i Rüşdi ve 1870'de açılan ilk kız okulu olan Darül Muaallimat bunlardan bazılarıdır (Koçer, 1974: 61-70). Pek çok yönden eleştirilecek yönleri olsa da, bu dönemde kurulan okullardan mezun olanların I. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e değişim ve dönüşümü sağlayanlar olduğu bir gerçektir.

Tanzimat ekonomik alanda da önemli değişimlere kapı aralamıştır. Tanzimat Fermanı ile özel mülkiyet istekleri artmış ve buna bağlı olarak Osmanlı Devleti'nde bireyler ekonomik alanda kendilerini göstermeye başlamışlardır. Daha önceden bütün meselelerin çözümü devlet iken, artık birey de kendi meselelerine müdahil olmaya başlamıştır (Sayar, 1986: 240-241). Böylelikle Tanzimat döneminden itibaren Osmanlı inanın bir birey olarak toplumda daha özerk bir konum elde etmeye başlamasıyla, modern dünya konjonktürüne de bağlı olarak önemi her geçen artan birey anlayışına doğru bir değişim olmuştur (Kalaycıoğlu ve Sarbay, 2000: 18).

Tanzimat'ta değişimin öncüsü ve I. Meşrutiyet'in hazırlayıcı olarak Yeni Osmanlılar öne çıkmaktadır. Tanzimat'ı olumlu ama yetersiz bir adım olarak gören Yeni Osmanlılar, anayasalı bir yönetim ve parlamentonun açılmasını isteyen fikirleri ile I. Meşrutiyet'in alt yapının oluşmasında önemli rol oynamışlardır. Yeni Osmanlılar ismini Jön Türk karşılığı olarak kendilerine veren bu cemiyet, din birliğine ve hanedana bağlılığa önem veren bir cemiyet olarak, o dönemdeki Osmanlıda profan bir istek ve devletle düşmanlık anlamında algılanan Jön terimini kullanmaktan çekinmişlerdir (Berkes, 2011: 282-283). Namık kemal, Ziya Paşa, Şinasi ve Ali Süavi gibi cemiyetin önde gelen isimleri, Tanzimat'ın da oluşturduğu uygun ortamdan hareketle çıkarmış oldukları gazete ve dergilerle vatan sevgisi ve hürriyet gibi kavramların üzerinde durmuşlardır. Yeni Osmanlılar, kurtuluşun reçetesi olarak yakın ilişki içerisinde oldukları Batı'nın siyasal ve toplumsal düzenini Osmanlı toplumuna uyarlanmasının gerekliliğini elzem görmüşlerdir. Ayrıca Yeni Osmanlılar, meşrutî yönetim tarzının İslam'da var olduğu kabul edilen meşveret anlayışına da uygun düştüğü düşüncesini ileri sürmüşlerdir. Ancak yine de aranan ve etkilenilen yönetim tarzı modern Batıdır. Meşrutî bir yönetimin Osmanlı Devleti'nde kurulabileceği fikrini Namık Kemal ve arkadaşlarına veren kişinin Fransa'dan gelerek İstanbul'a yerleşen İtalyan asıllı gazeteci *Giampietri* olması da bunu göstermektedir (Berkes, 2011: 277). Meşrutî yönetimin hem fikir babalarının Batılılar olması, hem de bu dönemde Batı'nın Osmanlı Devleti'ne aşırı müdahaleleri, meşrutiyet ve cumhuriyet anlayışlarına karşı bir tepkiyi de doğurmuştur. Öte yandan, Yeni Osmanlıların fikirleri, Osmanlı'da yeni bir siyaset yapma tarzını ortaya çıkarmıştı ki, elbette

bunun toplumsal yansımaları da olmuştur. Bu yeni siyaset tarzında kamuoyu baskı gruplarının ortaya çıkmasıyla, halk desteği bir meşrulaştırma aracı olarak kullanılmaya başlanmıştır (Tanör, 1996: 96).

Özetle ortaya konulan bu bilgilerden hareketle, Tanzimat'ın gerçek anlamda Osmanlı Devleti'ni kurtaran bir Rönesans olduğu söylenemez. Bununla birlikte, Tanzimat döneminde yapılan yenilikler bir Rönesans değerinde değilse de, II. Abdülhamit ve Meşrutiyet devirlerindeki yeniliklere temel teşkil etmiş ve modern bir ulus-devlet olarak Cumhuriyet'in kurulmasında ekilen tohumların yeşermesi olarak önemli rol oynamıştır.

## 2. II. Abdülhamit ve I. Meşrutiyet Dönemi

Tanzimat'ın açmış olduğu çığırda yürüyen, hürriyet isteyen akımın temsilcileri, özgürlüklerin göstergesi olarak Mebusan Meclisi'nin açılması konusunda ısrarlarının dozunu her geçen artırmışlardır. Tanzimat'ın oluşturduğu zeminden dolayı hürriyet ve meşrutiyet yönetim konusunda hatırı sayılır bir taraftar da bulan bu anlayışın öncüleri, emellerini gerçekleştirme konusunda kendilerine umut vermeyen Sultan Abdülaziz'in tahtan indirilmesine zemin hazırlamışlardır. Sultan Abdülaziz'in tahttan indirilmesi üzerine daha önceden meşrutiyet yönetim konusunda vaadi olan II. Abdülhamit 1876'da tahta çıkmıştır. II. Abdülhamit'in aynı yıl Kanuni Esasi'yi hayata geçirmesi ve bir yıl sonra da Meclisi Mebusan'ın açılmasına izin vermesiyle yeni bir dönem başlamıştır. Ancak 1878 yılında II. Abdülhamit'in mecliste meydana gelen tartışmalardan rahatsız olmasından dolayı, o sırada devam eden Osmanlı Rus savaşını sebep göstererek Meclisi Mebusan'ı kapatmıştır (Berkes, 2011: 336). Böylece parçalanma endişesiyle savunmaya geçen Osmanlı Devleti bu dönemde kendi içine kapanmıştır. Bu durum Batılılaşma hareketini yavaşlatmıştır; ancak onu durduramamıştır.

Yönetimin modernleşmesi konusunda oldukça sert bir dönüşümü ifade eden I. Mebusan Meclisi'nin ömrü kısa olmuş ve 1908 yılına kadar bir daha açılmamıştır. İlk olmasından ve Osmanlı toplum yapısından kaynaklı olarak I. Mebusan Meclisi'nin bir takım zorlukları bulunmaktaydı. Bu zorlukların başında Padişaha meclisi fesih hakkının tanınmış olması, meclisin yasama faaliyetleri ancak Padişah uygun gördüğünde geçerlik kazanması gibi konular zikredilebilir. Bakanlar Kurulu (Heyet-i Vükela) doğrudan padişaha karşı sorumlu bir kurum olarak çalışabiliyordu. Ayrıca Mebusan Meclisi'nin yanında, bütün üyelerinin padişah tarafından atandığı yönetim ve Kanun-i Esasi'nin yorumlamasına ilişkin pek çok yetkiye sahip Meclis-i Ayan bulunmaktaydı (Kona, 2005: 96). Kanun-i esasi ile kişi hak ve özgürlükleri konusu anayasa kapsamına alınmasına rağmen, bu hak ve özgürlükleri güvenceye bağlayan bir mekanizma da kurulmamıştır (Arsel, 1994: 40). Bütün bunlara rağmen, cumhuriyet veya demokrasi kültürü-

nün Osmanlı topraklarında I. Mebusan Meclisi'yle filizlenmeye başladığı da bir gerçektir.

Çok kısa süren I. Meşrutiyet'in sona ermesiyle parlamento (Mebusan Meclisi) kapatılarak anayasa (Kanun-i Esasi) askıya alınmışsa da, ilk parlamento deneyimi, temsil düşüncesinin Osmanlıya girmesi gibi ilkleri de ileriye taşıyacak şekilde bünyesinde barındırmıştır. Bunun sonucu olarak II. Meşrutiyet'e zemin hazırlayarak parlamenter içerikli ve demokratik terbiyenin gelişmesini sağlamıştır (Tanör, 1996: 120-121). Ayrıca ilan edilen Kanun-i Esasi ile padişahın egemenlik hakkı ve meşrutiyetinin dayanağı din ve geleneklerden öte anayasal çerçeveye oturtularak (Tanör, 1996: 103), hukuk devleti olma yolunda bir değişimin temelleri de atılmıştır.

I. Meşrutiyeti ilan ve Kanuni Esasi'yi kabul eden Padişah II. Abdülhamit'tir. Ancak onun kısa sürede, şartların da zorlamasıyla, meclisi kapatmasından dolayı, bu yenilikleri Tanzimat'a ve o zeminde ortaya çıkan Yeni Osmanlılara mal etmek bir gelenek olmuştur. Ancak bu dönemde Batı'nın Osmanlı Devleti topraklarında sömürge planlarını yoğunlaştırması ve devletin parçalanması konusunda II. Abdülhamit'in korumacı bir tutum sergilemek durumunda kalmış olması gözden kaçırılmamalıdır. Saltanatı süresince modern eğitim başta olmak üzere pek çok yeniliğin zemin oluşturmasında çaba sarf etmiş olan II. Abdülhamit'i Batı karşıtı olarak nitelemek kısmen doğru olsa da, modernite karşıtı olarak nitelemek pek de doğru olmamaktadır. II. Abdülhamit dönemini, onun iktidarının başından sonuna kadar otuz üç yıl boyunca aynı politikaların uygulandığı bir dönem olarak değerlendirmek de gerçekçi değildir. Konjoktüre ve zamanın ruhuna uygun bir şekilde farklı politikaların uygulandığı dinamik bir dönem olarak görmek gerekmektedir.

Bu dönemde yapılan bütün reformlarda İslami esaslara uygunluğun aranması ve din-devlet birliğini 1876'da Anayasa ile resmileştirilmesinden dolayı gelişen İslamcılık akımının, hem Cumhuriyet'e, hem de günümüze çağdaşlaşma konusunda büyük bir yük bıraktığı (Tunaya, 1991: 60-109) düşünülmektedir. Ancak anayasal devlet, meclis ve rasyonalist eğitim gibi pek çok modern anlayışın da o dönemden evrilerek geldiği gerçekliği gözden irak tutulmamalıdır.

II. Abdülhamit döneminin özellikle ilk yılları, Batılı tarzda Osmanlı reformlarının zirveye ulaştığı dönemdir. Modern tarzda eğitim veren okulların sayısı hatırı sayılır şekilde artırılmış, mevcut ders müfredatları yeni konuları kapsayacak şekilde yeniden düzenlenip geliştirilmiş, yeni yüksek ve mesleki okullar açılmış, ilk Türk üniversitesi olan Darülfünun açılmış, öğretmen yetiştiren okullar yaygın hale getirilmiş, askeri rüştiyelerle ve ilk idadi de kurulmuştur (Tekeli ve İlkin, 1993: 75-84). Eğitim alanında yapılan bu yeniliklere, hukuki işleri düzenlemek için yeni kanunların çıkarılmasını, şeri olmayan mahkemelerin yaygın-

laşması ve geliştirilmesi için çalışmaların yapılmasını, demiryolu ağlarının genişletilmesini, bir takım sansürler olsa da kitap basımının artmasını, yeni dergi ve gazetelerin çıkarılmasını da eklemek gerekmektedir. I. Meşrutiyet dönemi, Osmanlı Batılılaşma sürecinde ilk olarak parlamentoculuk geleneğini başlatan ve aynı zamanda yapılan ilk anayasa ile padişahın yetkilerini sınırlayan modern devlet anlayışının öncüsü olmuştur. 1878’de Mebusan Meclisinin kapatılmasıyla bu anlamda bir kesilme meydana gelmişse de, II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerinde daha ileriye giden modern devlet anlayışına bu dönemde yaşanan tecrübe tartışmalar önemli katkı sağlamıştır.

### 3. II. Abdülhamit ve Saltanat Dönemi

Bu dönemin belirgin bir özelliği olarak, Tanzimat’ın yarattığı din-devlet ikiliği veya gelenek ile Batılılaşma arasındaki tutarsızlıklar, devletin parçalanma tehlikesi göstermesinden dolayı din ve geleneğe kısmi bir dönüşün başlamasından söz edilebilir. Bu durumun oluşmasında o dönem için İslam coğrafyasının pek çoğunun Batı’nın sömürgesine girmiş olmasının neticesinde, İslam dünyasının hemen her köşesinde İslam halifesi etrafında bir İslam birliği özleminin uyanmış olmasının da etkisinden bahsedilebilir. Böylece öncelik olarak terakkinin yerini daha çok ittihat almaya başlamıştır (Berkes, 2011: 341-342). Bu anlayışın oluşmasında I. Meşrutiyet’in ilanında büyük rol sahibi olan Yeni Osmanlıların, “Şeriatla bağlı kalınmalı” şeklindeki tezlerinin önemi büyük olmuştur (Çubukçu, 1991: 32-42). Öte yandan devlet katında kültürel anlamda Batı’ya karşı gelişen bu mesafeli yaklaşım, bilim ve teknik alanlarını kapsamamaktadır.

Bütün Müslümanların halifesi olarak hareket eden II. Abdülhamit, yıkıcı gördüğü etnik kimlik yerine ümmetçiliği ve Batı’nın tekniğine açık olmakla birlikte yozlaştırıcı olarak gördüğü Batı’nın değerleri yerine İslam bilincini bir yönetim politikası olarak uygulamıştır. İslamcılığın II. Abdülhamit döneminde yoğunlaşması ve resmi bir niteliğe sahip kılınmasının temel sebeplerinin başında, siyasi ve ekonomik açıdan sarsıntı yaşayan Osmanlı Devleti’nin, emperyalist istekleri dolayısıyla Batı’ya karşı Müslüman birliğini sağlama amacı zikredilebilir (Kona, 2005: 97). Öte yandan, Tanzimat’ta ve bizzat II. Abdülhamit zamanında açılan okullarda eğitim gören aydınlar ve elitler, rasyonalist, liberal ve milliyetçi olarak yönetime muhalefet etmişlerdir. Bürokrasiyi büyük ölçüde ellerinde tutan ve aynı zamanda önemli bir kısmı anti-emperyalist de olan bu insanlar, zamanla devletin fiili sahibi haline gelmişlerdir (Karpata, 2011: 27) .

Tanzimat ve II. Abdülhamit döneminde, devlet tarafından finanse edilen ve devlet egemenliğinde Fransız merkezli Batı etkisinde modern eğitim sistemi esas alınarak seküler bir mantıkla yeni bir eğitim anlayışı uygulanmıştır. Dini merkeze alarak eğitim veren medreseler ise, ya Evkaf Vekaleti tarafından



ya da gayri resmi olarak cemaatler tarafından finanse edilmiştir. Gayrimüslim okulları ise, kendi cemaatlerine bırakılmıştır. Ancak her iki cemaat için de dini okulların kalite ve etkisi azalmıştır. 1892'de ise, Batı'nın misyonerlik faaliyetlerine cevap olarak ders kitapları yeniden belirlenerek müfredata din dersleri müfredat içinde yerini tekrar almıştır. Bununla birlikte II. Abdülhamit modern eğitim sisteminin yayılmasını her durumda teşvik etmiştir. Bu yüzden kendisine "maarifperver" hükümdar denilmiştir. Ne var ki, bu rasyonalist eğitim sistemi onun halife olarak prestijini sarsılmasına ve bu okullardan mezun olanların onu tahttan indirmesine giden yolu açmıştır (Karpaz, 2011: 28).

II. Abdülhamit ve onun dönemi, Türk toplumunun modernleşmesi veya toplumsal değişmesi açısından en çok tartışılan konulardan biri olma özelliğini bugün de devam ettirmektedir. Bu dönemin bilimsel olarak bütün ayrıntıları ile ortaya konulmamış olması, bu tartışmaların devam etmesinin ana sebeplerinden birini oluşturmaktadır. Öte yandan Osmanlı Devleti'nin bu üç on yıldan fazla ve zor bir dönemini konu edinen önyargılardan uzak hatırı sayılır bir literatür de oluşmaya başlamıştır (Özbek, 2004: 71-90). Bu dönemi bazı bilim insanları sadece despotik açıdan açıklamaya çalışırken, bazıları da farklı bir modernleşme anlayışı olarak değerlendirmektedir. Bunların yanında, bu dönemi istibdattan ayırıştırarak modernite ile geleneğin mezcedildiği, bu anlamda bir çelişkiyi de içinde barındıran ve hatta bu çelişkiye yenik düşen bir dönem olarak gören ve bu dönemin henüz tam çözülemediğine (Mardin, 2002:51) inananlar da bulunmaktadır. Bu farklı yaklaşımların sebebini, Lale Devri'nde kurtuluşun zorunlu reçetesi olarak görülerek başlayan Batılılaşma süreciyle, II. Abdülhamit döneminde Batı'nın sömürgeciliği ve Devlet-i Ali'nin yıkılma korkusu gibi nedenlerle geleneğe de sahip çıkma politikaların iç içe geçmişliğinden kaynaklanan zorluklar şeklinde mütalaa etmek gerekmektedir.

Toplumsal değişme açısından çok fazla incelenmemiş olan bu devir, Batılılaşmaya karşı takınılmış ciddi bir tavrın varlığını da göstermemektedir. Hızı azalmışsa da Batılılaşma devam etmiştir. Öte yandan devletin bekası için Avrupa devletlerinin müstemeleke politikalarına karşı bir takım muhafazakâr önlemler alınmış ve meşrutiyet istekleri bastırılmıştır. Bu yönüyle II. Abdülhamit devri kimileri için bir istibdat (baskı) devri (Turhan, 1994: 167), kimileri için ise dönemin zor şartları içerisinde yapılması gerekenlerinin en iyi biçimde yapılarak devletin bütünlüğünün korunduğu büyük hükümdar devri olarak nitelendirilmiştir (Armağan, 2006: 22-32). II. Abdülhamit'in haddinden fazla tedbirci anlayışını onun kişiliğinde, amcası Abdülaziz'in meşrutiyet yanlıları tarafından öldürülmesinin etkisinde kalmasında ve devletin bütünlüğünü koruma refleksinde aramak gerekmektedir. Ayrıca buna, tahta çıkar çıkmaz yaşanan savaş felaketi ve 1978'de kendisini devirmeye dönük başarısız darbe girişimini de eklemek gerekmektedir (Akyüz, 1982: 250).

Batılılaşmanın taraftarı veya karşıtı olmayan II. Abdülhamit, bu konuda ne yaptıysa onu devletin selameti için gerekli gördüğünden yapmıştır denebilir. Onun eğitim alanında yaptığı yenilikler göz önüne alındığında, kendisinin yenilik karşıtı olmadığı anlaşılmaktadır. Onun zamanında okullaşma İstanbul'un sınırlarını aşarak memleketin dört bir yanına, en ücra köşelere kadar yayılmıştır. Ayrıca bu dönemde, Bursa'da ipekböcekçiliği ziraat ameliyat mektebi, Ankara'da bir numune çiftliğiyle bir çoban mektebi, İzmir'de bağcılık ve ameliyat mektebi olmak üzere çeşitli meslek ve sanayi okulları da açılmıştır. Özel okulların sayısı artırılmış ve Darülfünunu Şahane'nin yenilenmesine ek olarak 17 tane yüksek tahsil, meslek ve ihtisas mektepleri de açılmıştır (Ergin, 1977: 710-711). Bir yandan bu mektepler açılırken, diğer yandan da devletin bekası anlayışıyla bunlar sıkı bir denetime tabi tutulmuşlardır. Avrupa'ya öğrenci gönderilmesi durdurulmuş ve sayıları gittikçe artan yabancı okullara da müslüman öğrencilerin gitmesi zorlaştırılmıştır (Turhan, 1994: 168) ama gayri müslim azınlıklar bu kolejlerden mezun vermeye devam etmiştir (Washburn, 1909: 48).

Tartışmasız II. Abdülhamit'in ilk ve en büyük atılımı eğitim alanında gerçekleşmiştir (Lewis: 2011: 246). Sıbyan mekteplerinin yerini iptidai mektepleri olarak ilköğretimin anayasal hale getirildiği bu dönemde, kız ve erkek öğrencilere eşit eğitim durumu da mümkün hale getirilmiştir. 1906-1907 öğretim yılında ülke çapında özel, resmi, karma ve ayrı olarak toplam 10081iptidai (ilköğretim) okulu bulunmaktadır (Kurnaz, 1991: 9). İlk ve ortaöğretim kurumları ve öğretmen okulları bu dönemde taşraya götürülmüştür (Kodaman, 1992: 475-496). Bu dönemde en fazla okullaşma ilk ve ortaöğretimde olmuştur. İlköğretimin mecburiyeti için yasal önlemler getirilmiştir. Sıbyan mekteplerine yeni usul doğrultusunda eğitim şart koşmuş ve Müslüman halkın yoğun olduğu yerlerde ilköğretime öncelik ve ağırlık verilmiştir. Bu dönemde toplumsal değişimi sağlamada eğitime anahtar bir rol biçilmiştir.

Bu dönemde Batılılaşmayı veya toplumsal değişmeyi hızlandıran sebeplerden biri de, II. Mahmut zamanından beri oldukça hissedilmeye başlayan Batı medeniyetinin ekonomik etkilerinin II. Abdülhamit döneminde daha da genişlemiş ve derinleşmiş olmasıdır. Bunda borçların ödenmesine karşılık olarak alacaklı Batılı devletler adına çalışacak Duyun-ı Umumiye'nin kurulması ve Avrupa sermayesinin doğrudan yatırım alanı olarak Osmanlı topraklarına girmesi önemli rol oynamıştır (Berkes, 2011: 364-365). Ekonomik sahadaki bu gelişmeler, tüketim tarzından yönetim anlayışına kadar tabii olarak Osmanlı toplumunu da etkilemiştir.

II. Abdülhamit döneminde kızlara yönelik geliştirilen eğitim faaliyetleri ve hukuk alanında yapılan dönüşümler, Batı'dan da etkilenmelerle kadın hareketleri konusunda bazı gelişmelere yol açmıştır. İstenilen seviyede olmasa da, kadının ev mekânının dışına çıkmasının, siyasallaşmasının ve örgütlenmesinin

yolu açılmıştır (Çaha, 1996: 10). Kızlara yönelik Tanzimat döneminde başlatılan eğitim faaliyetleri, 1876'da Kanun-i Esasi'de kız ve erkekler için ilköğretimin zorunlu hale getirilmesiyle, kadın hareketlerinin yeni bir safhaya evrilmesinin yolu açılmıştır. Tanzimat döneminde kanuni düzenlemelerle eşit miras hakkına sahip kadınlar, 1897 yılında ücretli işçi olma hakkını da elde edebilmişlerdir. Yine aynı şekilde Tanzimat döneminde çeşitli gazete ve dergilerde ürkek olarak dile getirilen kadın hakları, II. Abdülhamit döneminde daha açıktan ve yoğun olarak dile getirilmeye başlanmıştır. Bunun sonucu olarak 1886'da bütün yazarlarının kadın olduğu Şukûfezar dergisi yayın hayatına girmiştir. Bunun bir devamı olarak 1895'te kadrosunun büyük ölçüde kadınlardan oluştuğu Hanımlara Mahsus Gazete yayınlanmaya başlamıştır (Gökçimen, 2008: 6-59; Çapcıoğlu, 2016: 273-275). Kadın haklarının basında sürekli işlenmesinin sonucu olarak kadınlar bu dönemde sosyal ve siyasal konulara daha yankından ilgi duymaya başlamışlardır. Evinden çıkarak özellikle kadınları ilgilendiren sosyal ve siyasal konulara müdahil olan dönemin kadınları, kurdukları çeşitli derneklerle faaliyetlerini yürütmüşlerdir. Yardım ve eğitim faaliyetleri için kurulan Şevkat-i Nisvan Cemiyeti, ülke savunmasına yönelik kurulan Hilal-i Ahmer Cemiyeti Hanımlar Heyeti gibi dernekler, II. Meşrutiyet döneminde kadınların daha yoğun olarak örgütlenmelerinin, kadın hakları ve ülke meseleleri konularında daha çok inisiyatif almalarının yolunu açmıştır.

II. Abdülhamit devri, özgürlüklerin asgari seviyeye indirildiği bir devir olarak görülmekle birlikte, devletin modern ve buna bağlı seküler mahiyette resmi maarif teşkilatının genişlemesi ve baskı ortamının oluşturduğu tepki, meşrutiyet ve hürriyet fikirlerinin alttan alta beslenmesini sağlamıştır. Oluşan bu zemin, meşrutiyet ve hürriyet yanlılarının çeşitli örgütlenme faaliyetlerine girişmeleri ve bunlardan biri olan, aynı zamanda II. Abdülhamit yönetimine de son veren İttihat ve Terakki cemiyetinin kurulması gibi sonuçlar doğurmuştur. Başta İttihat ve Terakki olmak üzere memleket içinde ve dışında değişik isimlerde ve pek çok yayınlı faaliyet gösteren örgütlenmelerin Batılıların bilgisi ve yönlendirmesi haricinde olduğu düşünülemez (Kuran, 1945). Sürgünlerle veya başka sebeplerle Avrupa'ya giden bu gençler burada Yeni Osmanlı hareketine benzer, ama ondan daha etkili bir meşrutiyet ve hürriyet hareketi başlatmışlardır. Batılılar tarafından Jön Türkler olarak dillendirilen ve desteklenen bu yeni hareketi besleyen fikir ve duygu kaynağı büyük ölçüde Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın eserleri olmuştur (Ülken, 1999: 98).

II. Abdülhamit'in devletin parçalanma tehlikesi karşısında ileri derecede tedbirciliği, hürriyeti ve Batılılaşmayı kurtuluş için elzem gören aydınları daha alevlendirmiştir. Ancak aşırı tepkiyle beslenen, kendini baskı altında hisseden her radikal çıkışın bazı mahzurlu ve dar çerçeveli yaklaşımları da olabilmektedir. Dönemin Batılılaşma öncülerinin düşünce ve pratikleri de böyle bir tehliken

azade olamamıştır. Hüseyin Cahit'in anılarında; *“kafamı iskolastiğin bataklıklarından kurtaran, gözlerimin önüne yeni ufuklar açan, ruhumu özgürlüğe kavuşturan güçler nelerdi? Şimdi düşünüyorum da, her şeyin üstünde uyanışında etkisi olan gücün Fransız dili kültürü olduğunu anlıyorum”* (Yalçın, 1935: 26) şeklindeki ifadesiyle kendi medeniyetinde hiçbir ışık bulamayıp, bütün aydınlıkları özelde Fransız kültürüne ve genelde de Batı medeniyetine hasretmesi bunu göstermektedir. Fikirleriyle meşrutiyet döneminin ülkülerini şekillendiren kişi olarak Tevfik Fikret de, yazdığı şiirlerle bayrağı bir adım daha ileri taşıyarak, tek kurtuluşun bütün inanç ve değerlerden arınarak Batı ekseninde ve aklın öncülüğünde bir değişimi olmazsa olmaz görmüştür (Köprülü, 1918: 36-40). Bu dönemin Batıcılarının hayranlığı, tanımadığı, görmediği bir güzele vurulan duygulu bir gencin hayranlığı gibidir. Öte yandan yönetimin Batı'ya yaklaşımı ise, Batı medeniyetinden, özellikle maddi alanı ilgilendiren faydalı şeyler alınması ve bu şekilde kendi medeniyetimizin gözellikleri korunarak geliştirilmesi şeklindeydi (Berkes, 2011: 381-383). Ancak, bir medeniyette ortaya çıkan maddi gelişmelerin, o medeniyetin manevi değerlerinden ne kadar ayrı olabileceği ise, genellikle göz ardı edilen bir husus olmuştur. Bu korumacı ve reddiyeci iki uç görüş arasındaki yaklaşımın bulanıklığı içinde devam eden değişme veya Batılılaşma, yıkılış ve savaş döneminin de etkisiyle sağlıklı olarak adlandırılabilen bir çağdaşlaşmayı ortaya koyamamıştır.

Meşruti yönetime ve fikir hürriyetine karşı aşırı baskı, özellikle muhalif kanatta neredeyse kör ve hastalıklı bir Batı taklitçiliğini ortaya çıkarmıştır. Tanzimat'ta şeklen taklit edilen tiyatro, roman ve hikâye gibi türler, artık içerik olarak da taklit edilmeye başlanmıştır. Yapmacık Avrupalı hayat tarzı belli çevrelerde moda olmuştur. Yarım yamalak Fransızcayla alafrangalık gülünç bir hal almıştır. Kafaların içinden çok, dış kıyafetler ve yaşam tarzının dış şekli değiştirilerek (Levent, 1938: 9) modernite getirilmek istenmiştir. Misafir çıktıktan hemen sonra oturulmak üzere koltukların arkasına gizlenmiş minderler veya redingotun altından görünen pijama bu devrin Batılılaşmasının ruh haline birer örnek olarak sunulabilir.

1890'lardan itibaren devletin ancak Batı bilim ve teknolojisinin uygulanması ile kurtulabileceği ve aynı zamanda pozitif özellikli olan Batı bilim ve teknolojisi ile geleneksel kurum ve kuralların bağdaştırılabileceği düşüncesi aydın kesim arasında kabul edilmeye başlanmıştır (Hanioğlu, 1986: 29. Bu eğitimli kesim, 1908 ihtilalını hazırlayan ve yeni kurulacak Cumhuriyete birçok ideolojik unsurlar devreden Batıcı ve toplumu modernleştirici yaklaşımın da öncülüğünü yapmışlardır (Kona, 2005: 97). Farklı zihniyete sahip bu yeni kuşak, kendilerinin ve ailelerinin geleneksel düzene ait çıkarlarının oldukça az olması sebebiyle Batılılaşma konusunda Tanzimat dönemi Aydın grubundan çok daha fazla istekli olmuşlardır (Shaw, 1968: 37).

II. Abdülhamit, Lale Devri'nde ipuçlarını veren, II. Selim'le somutlaşan ve II. Mahmut'la devam eden değişim dalgasını devam ettirmiştir. II. Abdülhamit, Osmanlı Devleti'nin bütün dünyayı etkisi altına almış olan değişimleri yakalaması gerektiği düşüncesindedir. Öte yandan o bir devrimci de değildir. O, Batı'dan gelen meşrutî ve cumhuriyet yönetim dalgalarına rağmen, devletin yeniden toparlanmasını, gerekli teknik yeniliklerin güçlü bir merkezi otoritede birleşmesi sonucunda olacağına inanmıştır. II. Abdülhamit, değişen siyasi ortamın farkında ve aynı zamanda Batı'da meydana gelen gelişmeleri yakından takip eden bir lider olarak, modernite ile geleneksel uygulamaların bir arada kullanılmasıyla devleti modernleştirmeyi hedeflemiştir. Bu anlamda II. Abdülhamit dönemi, görece serbest değişim politikasının uygulandığı bir dönem olmuştur. Onun döneminde modern tarzda faaliyete geçirilen kimsesiz çocuklar için Darülhayr-i Ali kurumu, dul, yetim ve kimsesizlerin barınması için açılan Darüleytamlar, modern tarzda hizmet veren Hamidiye Etfal Hastanesi ve fakir, dilenci, yaşlı ve çocuklar için kurulan Darülaceze gibi modern sosyal refah kurumları (Akyol, 2013: 33-47) modernleşmenin dışlanmadığına dair tipik örnekler olarak gösterilebilir.

II. Abdülhamit devri Batılılaşması önceki dönemlerin aksine devletin değil, toplumun sahiplenmeye başladığı bir ideoloji haline gelmiştir. Bu yönüyle II. Abdülhamit devri, mecburi değişim anlayışından serbest değişim anlayışına doğru bir geçişin söz konusu olduğu devirdir. Ancak, tren, vapur, tramvay ve havagazı gibi özel teşebbüsleri aşan maddi kültür aktarmaları yine devlet eliyle bu dönemde gerçekleşmiştir. Bu devir yeniliklerini, Batılılaşma konusunda şimdiye kadar alınanların bir hazmı ve bundan sonra alınacakların da bir hazırlık devresi olarak tarif etmek mümkündür. Bu devirde yaygınlaşan okulluşmaların bir sonucu olarak değişimin yönü maddi alandan manevi alanlara doğru bir genişleme göstermiştir. Ancak meşrutî yönetim isteği ve düşünce özgürlüğü arzularının oldukça tavan yaptığı bu dönemde, Avrupa'yı taklit eğilimleri daha geniş alanlara yayılmasına rağmen Batı medeniyeti hala anlaşılabilir değildir (Turhan, 1994: 171).

#### 4. II. Meşrutiyet: İttihat ve Terakki Dönemi

II. Meşrutiyet'e giden yolun zemini I. Meşrutiyet'te atılmış olsa da, II. Meşrutiyet'in ilanının arkasında somut olarak bulunan yapının İttihat ve Terakki cemiyeti olduğu tartışmasızdır. Yeni Osmanlılardan farklı olarak yönetime veya padişaha şiddetli muhalif bir şekilde Jön Türklerin 1889'da kurduğu bu cemiyet, söylemlerinde hürriyet ve hatta "idare-i cumhuriye" (Mardin, 2002: 163) fikirlerini öne çıkarmışlarsa da, asıl amaçlarının kendi pencerelerinden Osmanlı Devleti'nin parçalanmasını durdurmak olmuştur (Mardin, 2002: 301).

Ancak fikirlerinin ve fikir babalarının Batı'dan olması ve hem kendi hem de Batı toplum dinamikleri konusunda eksik olmaları ve heyecanları, II. Meşrutiyet'in ilanı haricinde kendi koydukları hedefleri bakımından pek de başarılı olamamışlardır. Çünkü onların iktidarının onuncu yılında Osmanlı Devleti tarih sahnesinden çekilmiştir.

Tanzimat'la başlayan meşrutiyet mücadelesinde, 1876'da kalıcı olmayı başaramayan I. Meşrutiyet'ten 33 yıl sonra ilan edilen II. Meşrutiyet'le birlikte geri dönülmez bir yola girilmiş ve Cumhuriyet rejimine gidilen yolun kilometre taşı döşenmiştir. İlk TBMM'nin alt yapısını Mebusan Meclisi'nin oluşturması da bunun göstergesidir. I. Meşrutiyet için mücadele veren Namık Kemal ve arkadaşlarının yerini, onların görüşleri doğrultusunda II. Meşrutiyette Jön Türkler almışlardır. I. Mebusan Meclisi açılışından bir yıl sonra lağvedilmesine rağmen, ilk anayasa olan Kanun-i Esasi'nin kaldırılmayıp sadece hükümsüz bırakılması (Ülken, 1999: 97), yönetim tarzının meşrutiyet veya cumhuriyet doğru dönülmez bir yola girdiğinin işareti olarak görülebilir.

1908 İttihat ve Terakki'nin iktidara gelmesiyle daha önce hiç olmadığı kadar geniş kapsamlı bir tartışma dönemi başlamıştır. Uzun süreli olmayan bu dönem, kalkınan, gelişen, yeni bir yaşam gücü bulan toplumlara özgü yaratıcılık, fikir özgürlüğü ve fikir yenilikleriyle dolu bir dönem olmamıştır. 1700'lerde başlamış olan çağdaşlaşma bunalımının çözümlenecek bütün sorunları, Türkçülük, İslamcılık, Osmanlıcılık ve Batıcılık gibi düşünce kümeleşmeleri etrafında, adeta 1908-1918 arasındaki bu on yıllık döneme sıkıştırılmaya çalışılmıştır. Tartışmalar daha çok, sonu gelen bir tarihin karşısında ayakta kalmanın kafa karışıklığıyla dış ve iç şartların gerçeklerini göremez hale gelmiş kişilerin sayıklamalarına benzer vaziyette gerçekleşmiştir (Berkes, 2011: 429). Ancak farklı yönde tartışmalar olsa da, bu dönem yönetiminin devlet anlayışındaki genel kanaat, İslam dininin hem dünya, hem de ahrete dönük kurallar koyan bir özelliğinin kabulünden hareketle, devletin ve onun yasalarının din kurallarına uygun olması gerekliliğinin hâkim düşünce olmasının devam ettiği (Musa Kazım, 1920: 243-253).

II. Abdülhamit döneminde olduğu gibi, Jön Türklerin de en önemli başarı sağladıkları alan eğitim olmuştur. Kendilerinden önceki dönemde başlayan seküler eğitim anlayışının üzerine ilköğretim ve ortaöğretim kurumları, öğretmen okulları ve ihtisas enstitülerini kapsayan yeni bir sistem kurmuşlardır. İstanbul Üniversitesi (Darü'l-Funun) yeniden teşkilatlandırılmıştır. Kızlara eğitimin her safhasının yolunun açılmasıyla, kadınların iş hayatına ve toplumsal hayata girmeleri kolaylaşmıştır. Önceki dönemde savaş yıllarında acil iş gücünü karşılamak için hemşire, öğretmen ve ebe gibi mesleklerde çalışılmasına izin verilen kadınlar, bu dönemde doktor, memur, hukukçu ve iş kadını olarak da toplumsal hayatın içindeki yerlerini almışlardır. Öte yandan dönemin bütün Batılılaşma

çabalarına rağmen İstanbul'da pek de parlak olmayan eğitimin manzarası o dönemde de eleştirilmiştir. 1913 itibarıyla İstanbul'da 178 medrese ve bunlarda pek çoğunun yaşı kırkı aşmış, hatırı sayılır miktarda işsiz ve asker kaçağı 7000 öğrenci bulunmaktadır. Buna karşılık Üniversitenin İlahiyat ve Edebiyat fakültelerinde 348, Fen fakültesinde 200 ve Hukuk fakültesinde ise 2119 öğrenci bulunmaktadır (Abdullah Cevdet, 1913: 1303-1306). Bu bilgiler, yoğun olarak Tanzimat'la başlayan ikili eğitim sistemin, hala çağın gereklerine göre islah edilememiş geleneksel eğitimin lehine bir durum olduğunu göstermektedir.

Tanzimat'la başlayan Batıyı gülü ve dikeniyi benimseme anlayışını, meşrutiyetler döneminde Jön Türkler sahiplenmişlerdir. Onlara göre, eskiye karşı yeniyi, dinin toplumdaki yerine karşı bilimi, Osmanlıcılık yerine de milliyetçiliği koyarak, Batıdan akan yeni değerler sistemini meydana getirmek bir gerekliliktir (Türkdoğan, 1988: 72). Nitekim söz konusu dönemde, Batı'dan teknoloji ve yönetim modellerinin aktarılmasına dayalı bu yenileşme hareketleri, kısa zamanda Batı zihniyetinin toplum katlarına ve özellikle de eğitim alanında yayılmasına yol açmıştır.

Meşrutiyetler döneminden Cumhuriyete kadar, ailede, kadın eğitim-öğretiminde ve kadınların sosyal yaşantılarında sonraki döneme alt yapı teşkil edebilecek önemli gelişmeler görülmüştür. Ancak, pek çok alandaki değişimlere rağmen kadınların siyasi hayata girişi neredeyse bir düşünce olarak bile yoktur. Bununla birlikte, Mudafaa-i Hukuku Nisvan, Hilal-i Ahmer Kadınlar Kolu, Cemiyet-i Hanımlar Şubesi gibi dernekler kurulmasıyla bir kurumsallaşmaya gidilerek, siyasi katılıma giden yolun kilometre taşları da yine bu dönemde atılmıştır. Yine aynı dönemde, kadınların iş hayatına girmesini amaçlayan Biçki Yurdu'nun (1913) kurulması (Taşkıran, 1973: 40), erkek eksikliğinin doğurduğu ihtiyaçtan posta telgraf işine kadınların alınmaya başlamaları, diğer resmi ve gayri resmi kuruluşların kapılarını da kadınlara aralamaya başlamıştır. Yine aynı dönemde kadınların ilk kez yükseköğrenime girdikleri ve üstelik yükseköğretimde karma eğitimin de bu dönemde uygulandığı bir gerçektir (Altındal, 1977: 128). Kadınların eğitimde ve sosyal hayatta görülmeleri, dikkate değer gelişmelere de yol açmıştır. Bu gelişmenin bir yansıması olarak 1917'de yeni bir aile hukuku kabul edilerek kadın haklarının teslimi konusunda önemli bir adım atılmıştır (Çapcıoğlu, 2009: 12). Nikâhta kadınların lehine düzenlemelerden boşanma hakkına kadar bir takım yenilikler yapılmıştır. Aile veya bireyle ilgili konuları ele alan Şeriat mahkemeleri Adliye Nezareti'ne tabi kılınmıştır. Bu durum, dini hiyerarşinin üzerinde modern ve seküler bir otoritenin kabulü anlamına gelmektedir. Bütün bu gelişmelere rağmen, İslami esaslar referans alındığı için kadınla ilgili başta miras olmak üzere pek çok temel konu sorun olarak varlığını devam ettirmiştir. Yapılan bu düzenlemelerden ise, az sayıda eğitilmiş kadın fiilen istifade edebilmiştir (Adıvar, 1930: 130-132). Cumhuriyetin ilk yıllarında kadın hakları-



na dönük yapılanların fikri alt yapısının büyük ölçüde bu dönemde oluşturulduğunu belirtmek gerekmektedir. Siyasal katılım açısından bakıldığında kadınların durumu o kadar parlak değildir. Çünkü dönemin Mebusan Meclisinin üyeleri arasında hiçbir kadın mebus bulunmamaktadır.

Gerçekte Jön Türklerin belli bir programı ve ideolojileri olmamıştır. Jön Türklerin 1908 devrimi tutucu bir devrim olarak da değerlendirilebilir. Onlar, Osmanlı Devleti'nin karşı karşıya bulunduğu temel sorunları derinlemesine inceleyip anlamış değillerdir. Çağdaş dünyayı etkileyen milliyetçilik akımlarını göremeyen Jön Türkler, aynı zamanda emperyal bir düşünceye de sahiplerdi. Çünkü onların istediği şey, Osmanlı Devletini daha liberal bir biçimde sürdürmektir (Kinross, 1990: 49). Jön Türkler, Batılılaşmayı Osmanlı toplumunun bir çimentosu olarak gördükleri İslam dini çerçevesinde uygulamak istemişlerse de (Mardin, 1993:204), bu konuda pek başarılı oldukları söylenemez. Diğer yandan, Batılılaşma yolunda fiiliyatta hedeflenen başarı elde edilememişse de, Jön Türkler öncülüğündeki II Meşrutiyet, Osmanlının toplumsal ve siyasal özelliklerinden kaynaklı olarak önceki dönemlerde Batılılaşma sürecinde sınırlı kalan dönüşümlerini istenen seviyeye ulaştırabilmek için top yekûn bir sosyal ve siyasal dönüşümün kaçınılmaz olduğuna dönük ilk radikal düşüncenin başladığı bir dönem de olmuştur (Tunaya, 1999: 64-65). II. Meşrutiyet, modern Türkiye tarihinde ilk defa olarak Meşruti monarşinin kurulduğu, hükümetin sadece halkın seçtiği bir meclise karşı sorumlu olduğu ve buna bağlı olarak mutlakiyetçi monarşinin gücünün kırılmasının başlangıç noktasını teşkil etmektedir. Bu kabulden hareketle, Osmanlının Batılılaşma veya çağdaşlaşma sürecinde bu dönemi son derece önemli ve eşsiz olarak görenler de olmuştur (Kansu, 1995: 1-30). Bu açıdan bakanlara göre, bu dönemde her şeye itaat eden kul kavramının yerini vatandaş kavramının almaya başladığı ve halkın, hükümetlerin icraatlarına karşı eleştirel bir güç olarak ortaya çıktığı bir dönüşüm gerçekleşmeye başlamıştır (Tunaya, 1994: 15). Öte yandan, değişimden yana olan Osmanlı aydınlarının muhafazakâr tutumu, bireyden ziyade devlet yapısını güçlendirmeye dönük bir politikayı öne çıkarmıştır. Onlara göre, Batılılaşma ancak iktidardaki hükümdarın devrilerek, yerine kendi iktidarlarını ikame ettiklerinde gerçekleşecektir. Değişimin ve ilerlemenin önündeki bütün sorunları yönetimin siyasal politikasında görmeleri, genel olarak Osmanlı aydınının ve özelde de Jön Türklerin en büyük hatalarından biri olmuştur (Mardin, 1983: 223).

II. Meşrutiyet, hürriyet ve devletin bekası açısından önceden dillendirdiği hedeflerini gerçekleştirememiştir; ancak toplumun zihin dünyasında bir değişimi başlattığı söylenebilir. II. Meşrutiyet'in ilanında büyük pay sahibi olan genç subayların, eskiden olduğunun aksine Halife-Sultan'a bağlılık yerine, halka bağlılıklarını dillendirmeleri bunu göstermektedir (Berkes, 2011: 393). Öyle ki bu durum, iktidarların meşruiyetinin bundan sonra halk tarafından belirlene-



ceğinin yolunu açmıştır. Jön Türklerin ideolojisini belirleyen önemli unsurlardan biri, liderlerinin genellikle alt sosyo- ekonomik sınıftan gelmeleri itibariyle halkçı olmalarıdır (Mardin, 1983: 98). Bu da onların meşrutiyetin kaynağı olarak halkı görmelerinde önemli rol oynamıştır.

1908 II. Meşrutiyet'in ilanından 1923 Cumhuriyet'in ilanına kadar kısa bir dönemi kapsayan Meşrutiyet devri, daha çok savaşlarla geçtiği için, meşruti yönetimin getirdiği kısmi özgürlük ortamının haricinde başka köklü yeniliklere zaman bulunamayan bir devirdir. II. Meşrutiyet dönemi birincisinden daha uzun sürmüş olsa da, o da başarısızlık, acı ve hayal kırıklığı ile sona ermiştir (Lewis, 2007: 210). Birden ortaya çıkan özgürlük ortamı aynı zamanda devlet içindeki farklı unsurların farklı isteklerle ortaya çıkmasına da zemin hazırlamıştır. Bu da müslim ve gayri müslim vatandaşlarla birlikte devleti bir arada tutmayı ana hedef edinmiş olan Osmanlılık rüyasının sonunu hazırlamıştır (Lewis, 2007: 295). Böylece Türk toplumunun değişimi ve gelişimi, Türkcülük, İslamcılık ve Batıcılık gibi fikir cereyanları ve onların tartışmaları ile devam edecektir. Değişik isim ve yapılanmalar içerisinde bu fikir akımları farklı çevrelerde kurtuluşun bir reçetesi olarak beslenip sunulurken günümüze kadar gelinmiştir.

1908-1918 dönem ilk nazarda kara bir dönem olarak nitelenebilir. Devrimin getirdiği büyük umutlar kısa sürede hayal kırıklığı ile sonuçlanmıştır. İstibdada ve huzursuzluğa karşı bir devrim yapılmış olmasına rağmen, meşruti hükümetin düzenli biçimde gelişimi bir tertip ve karşı-tertip, baskı ve sindirme, zorbalık, aşağılama ve mağlubiyet döngüsü içinde Osmanlı Devleti'nin sonunu hazırlamıştır. Ancak bu dönemle ilgili pek çok hayal kırıklığı ve başarısızlıklardan söz edilse de, birçok bakımdan sonraki dönemde ortaya çıkacak olan yeni Türkiye'nin kurulmasına hazırlık ve zemin oluşturmada önemli bir rol oynadığı da belirtilmelidir. Bu dönemde yeniden tasarlanarak uygulamaya konulan taşra ve belediye yönetim sistemi, çok az değişiklikler haricinde, yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin yerel ve taşra idaresinin hukuki ve idari çerçevesini oluşturmuştur (Lewis, 2007: 308).

Jön Türkler, her ne kadar ekonomik meselelere öncelik vermemiş olsalar da, temel bir ekonomik sorun olan toprak meselesini çözmek için önemli girişimlerde bulunmuşlardır. Onların bu girişimleri pek başarılı olmamışsa da, yeni Cumhuriyet döneminde gelişme gösterecek olan ekonomik milliyetçilik politikasının temellerinin oluşmasına giden yolu açmada ve dolayısıyla toplumsal değişime zemin hazırlamada rol oynamıştır. Toplumsal hayatta önceki dönemlerde başlamış olan Batılılaşma hareketi bu dönemde oldukça hızlanmıştır. Eski zaman ve takvim anlayışı yerini Avrupa kaynaklı yirmi dört saat gün esasına bırakmıştır. Kıyafet ve görgüde meydana gelen Batı etkisindeki değişim, dini otoritelerin endişe içinde tepki göstermesine yol açacak kadar ileri gitmiştir. Öyle ki, Nisan 1911'de Şeyhül-İslam, Müslüman kadınların Avrupa kıyafetleri

giymemeleri konusunda uyarın bir fetva da yayınlamıştır. Aynı yılın Eylül ayında hükümetin, Ramazan'da alenen oruç tutmayan Müslümanlara bir takım cezalar öngören bir kararname yayınlamak zorunda kalmış olması (Lewis, 2007: 310) da, dönemin toplumsal değişiminin boyutunu gösteren dikkate şayan bir örnek olarak zikredilebilir.

Bu dönemde farklı unsurların farklı isteklerle ortaya çıkması, devlet yönetiminde bir ahenksizliği de beraberinde getirmiştir. Bu ortamda, gücü ele geçiren *İttihat ve Terakkiciler* mevcut sıkıntıyı fark etmişlerse de, ne yapılacağı konusunda herhangi bir bilgi ve tecrübeye sahip olmadıklarından, yaptıkları ulus-devlete gidecek yolda kapitülasyonları kaldırma, millî bilinci oluşturma çabası ve azınlıkların sesini kısmadan ibaret kalmıştır. İttihat ve Terakki fırkasının tecrübesizliğine yoğun savaş ortamının da eklenmesi, köklü yeniliklerin yapılmasının önünde önemli bir engel teşkil etmiştir (Ergin, 1977). Yine de başta tıp eğitimi olmak üzere kadınların bir takım öğrenim engellerinin kaldırılması, kullanılan Arap alfabesinin ıslahı veya Latin alfabesine geçilmesi teşebbüsleri ve Avrupa'dan akademisyenler getirilerek yükseköğrenimin ıslah çabaları bu devir için söz etmeye değer yenilik girişimleridir (Lewis, 2007: 236).

1908-1918 dönemi, toplumsal hayatta daha önceki yüzyılda başlayan Batılılaşmanın hız kazandığı bir dönem olmuştur. Ancak, yeniliklerde zihniyet değişiminden ziyade şekilciliğin ve sayısal verilerin öne çıktığı bu devir yenilikleri, tıpkı öncekiler gibi belli bir plan ve alt yapı hazırlığından yoksun olduğu için istenilen değişimi gerçekleştirememiştir (Ergin, 1977). Bu başarısızlığın ortaya çıkmasında bu dönemde daha da artan Batı hayranlığı ve yenilmişlik duygusu ile Batı'yı anlayacak ve yenilikleri Türk toplum yapısına göre uygulayacak devlet adamı veya mütefekkirlerin eksikliği önemli rol oynamıştır. Modern Türkiye'nin kurulması yolunda önemli bir kilometre taşı olarak görülen II. Meşrutiyet devri (Lewis, 2007: 227), Türk toplumunun geleceği konusundaki müspet ve menfi hedeflerini bir zihniyet olarak büyük ölçüde Cumhuriyete aktararak görevini tamamlamıştır. Öte yandan bir değişim süreci olarak II. Meşrutiyet'i, dünyada büyük umutlar doğuran nadir hareketlerden biri olmasına rağmen, doğurduğu ümitleri bu kadar çabuk boşa çıkaran yine nadir hareketlerden biri olarak nitelenenler de olmuştur (Bayur, 1940: 225).

Önceki dönemlerde olduğu gibi, Meşrutiyetler dönemi için de Batı etkisinde bir modernleşmenin doğruluğu konusunda genel olarak bir ittifak bulunmaktadır. Ancak yöntem konusunda yaklaşımlar farklı olmuştur. Bunun sebebi olarak ise, Lale Devri ile teşebbüs edilen, Tanzimat'la somutlaşan Batı etkisinde modernleşmenin bir türlü istenilen başarıya ulaşamamış olmasıdır. Bazı yaklaşımlara göre, Meşrutiyetler Dönemi modernleşme çabalarının istenilen amaca ulaşamaması veya dönemin aydınlarının yanlış, Batılılaşma fikrini, kendi geleneksel kültürünün özelliklerinden kopmaksızın, içinde demokratikleşmeyi zorlaştırıcı birçok unsuru değiştirmeden geleneksel kültürü radikal biçimde

muhafaza etme çabasından kaynaklanmıştır. Bu şekilde modern Batı toplumlarının sahip olduğu özellikleri Osmanlı toplumuna kazandırmak gibi bir amaç gütmeksizin şeklen bir yeniliği gerçekleştirme teşebbüsüne girilmesi, başarısızlığı kaçınılmaz kılmıştır (Huntington ve Dominguez, 1985: 15). Diğer bir yaklaşım olarak, gelişmekte veya Batı etkisinde değişmekte olan ülkelerin, Batı'dan bilim ve teknik almaları, fakat din ve hayata bakış felsefelerini, sanat formlarını koruyarak değişim ve modernleşmede ancak başarılı olabilecekleri (Bottomore, 1977: 141), tezinin de hiçbir gerçeklik ifade etmediği söylenemez.

Burada Türk toplumunun bütün modernleşme çabalarının başarısızlığı olarak, Batı medeniyetinin temel unsurlarının nelerden oluştuğunu tam olarak kavrayamamanın vermiş olduğu bilgi eksikliği sebebiyle, işe nasıl ve nereden başlanılması gerektiğinin tayini konusunda acziyete düşülmüş olması gösterilebilir (Turhan, 1980: 45). Şu bir gerçek ki, Meşrutiyetler dâhil, her dönemde modernleşme konusunda yapılan icraatlar doğal olarak bazı değişmelere yol açmışsa da, bunlar hiçbir zaman beklenen sonucu verememiştir. Bu yüzden birbirini takip eden çeşitli zamanlardaki yenilik veya Batılılaşma hareketleri fikir, program ve prensip bakımından bir öncekine bağlanmamış, arada bilinçli bir bağ kurulamamıştır (Turhan, 1980: 46). Sürekli olan ise, sadece bu aksak Batılılaşmanın devamı olmuştur. Batılılaşmak eğer eskisinden başka türlü olmak, başka türlü yaşamak veya başka türlü duymak kabul ediliyorsa, insanımızın giyim tarzından şehirlerin çehresine kadar söz konusu dönemde hatırı sayılır değişimler olduğu söylenebilir. Öte yandan, Batılılaşma amacıyla ortaya konulan bu değişimler için Batı'dan intikal ettirilenler her zaman iyi ve faydalı olanlar olmadığı gibi, aynı şekilde hemen her alanda, sadece fena unsurlar terk edilip iyiler muhafaza edilememiştir. Sırf bize ait olduğu için birçok iyi şeyler bırakılarak, karşılığında fena şeyler alınmıştır. Gerçek Batılılaşmanın bir anlamda bize has olan kıymetleri muhafaza edip geliştirmekten ibaret olduğunu kavranamamış ve onları zedelemek marifet olarak görülmüştür (Turhan, 1980: 58-59). II. Meşrutiyet'in ve aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin sonu geldiğinde Türk toplumunun modernleşme hikâyesinin özü itibarıyla bu olduğu söylenebilir. Ancak Cumhuriyet'e giden şartların bu dönemlerde olgunlaştığını ve ileride Cumhuriyet'i kuran iradenin gösterdiği muasır medeniyet seviyesine veya üzerine çıktığında bunun temelini de yine o dönemlerde atıldığından hareketle, meşrutiyet yeniliklerinin başarısı ve yöntemi konusunda başka şeyler söylenebilecektir.

## Sonuç

Tanzimat döneminde, yönetim tarzının değişmesi, hukuk devleti anlayışı ve modern eğitim başta olmak üzere pek çok konu veya yenilik tartışılmış ve bunlardan bazıları uygulama imkânı bulabilmiştir. Tanzimat döneminde özellikle Yeni

Osmanlıların öncülüğündeki yoğun modernleşme faaliyetlerin oluşturduğu atmosfer, II. Abdülhamit'in tahta çıkışıyla, Kanun-i Esasi'nin hayata geçirilmesi ve I. Meşrutiyet'in ilanı ile sonuçlanmıştır. II. Abdülhamit'in bir yıl sonra çeşitli gerekçelerle Meclis-i Mebusanı dağıtması ve Kanun-i Esasi'yi askıya alması, meşrutiyet yönetimi ve hukuk devleti isteklerini sadece bir süreliğine erteleyebilmiştir. Batı müstemlekesine karşı II. Abdülhamit'in mutlak monarşiyi gerekli görmesi ve ümmet birliğini öne çıkarması, yönetim eliyle modernleşmeyi yavaşlatmıştır. Ancak II. Abdülhamit'in bu politik anlayışı, Yeni Osmanlıların ve onların bir devamı olarak görülebilecek olan Jön Türklerin modernleşme ve değişim isteklerini daha da körüklemiştir. II. Abdülhamit'in özellikle Batı tarzı seküler eğitim veren yoğun okullaşma faaliyetleri ve daha birçok icraatı, onun modernleşme karşıtı olmadığını, Batı'nın yeni dünya düzeni isteklerinin bir sonucu olarak devletin parçalanmasına ve sömürgeleştirilmesine dönük bir karşı çıkışın refleksi olduğunu göstermektedir. Daha önceki dönemlerde devlet eliyle yürütülen modernleşme ve değişim çabalarına, II. Abdülhamit döneminde aydınlar ve onların ikna ettiği halk da katılmıştır. Bu durum, modernleşme ve değişim faaliyetlerinin sonuçlarının, çoğu kez taklit seviyesinde olsa da, sosyal hayata daha çok görünür olmasını sağlamıştır. II. Abdülhamit döneminde yürütülmeye çalışılan tedbirli modernleşme çabaları, II. meşrutiyetin doğurduğu özgürlük ortamıyla daha çok gelişigüzel bir tarza büründüğü söylenebilir. II. Meşrutiyet dönemi modernleşme ve değişim çabaları, Tanzimat döneminde de dillendirilen, gülü ve dikenli Avrupa'nın her alanda olduğu gibi taklit edilmesi şeklinde yürütülmüştür. Önceki dönemlerde olduğu gibi II. Meşrutiyet döneminin yenilikleri de, bir zihniyet değişiminden öte, şekilciliğin ve sayısal verilerin öne çıktığı, belli bir plan ve alt yapı hazırlığından yoksun olduğu için arzu edilen değişimi gerçekleştirememiştir. Bu başarısızlığın arkasında, II. Meşrutiyet döneminde daha da artan Batı hayranlığı ve yenilmişlik duygusu ile Batı medeniyetini anlayacak ve yenilikleri Türk toplum yapısına göre uygulayacak devlet adamı ve fikir insanlarının eksikliği önemli rol oynamıştır. Öte yandan, çoğu savaşlarla geçen 10 yıllık II. Meşrutiyet döneminde, Batı'ya tam teslimiyet, gelişigüzel modernleşme ve değişim çabalarının arasında, özellikle bireysel özgürlükler ve kadın hakları başta olmak üzere, pek çok alanda hatırı sayılır müspet gelişmeler de olmuştur. Modern Türkiye'nin kurulmasında önemli bir aşamayı teşkil eden Meşrutiyetler dönemi, Türk toplumunun istikbal konusundaki olumlu veya olumsuz hedeflerini bir zihniyet olarak büyük ölçüde Cumhuriyet dönemine aktararak görevini nihayetlendirmiştir.

## Notlar

(\*) Yrd. Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi.

(\*\*) Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi.

## Kaynaklar

- Abdullah Cevdet (1913), "Softalığa Dair", *İçtihat Dergisi*, S. 60, ss. 303-1306.
- Adıvar, Halide Edip (1930), *Turkey Faces West: A Turkish View of Recent Changes and Their Origin*, New Haven: Yale University Press.
- Akgün, Mehmet (1988), *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Akyol, Esra Demirci (2013), "Sultan II. Abdülhamid Döneminde Sosyal Politika Uygulamaları", *T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi*, Y. 13, S. 31, ss. 33-47.
- Akyüz, Yahya (1982), *Türk Eğitim Tarihi (Başlangıçtan 1982'ye)*, Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları.
- Altındal, Aytunç (1977). *Türkiye'de Kadın: Marksist Bir Yaklaşım*, İstanbul: HAVASS Yayınları.
- Antel, Sadrettin Celal (1940), *Tanzimat Maarifi*, İstanbul: Maarif Vekaleti.
- Arsel, İlhan (1994), *Teokratik Devlet Anlayışından Demokratik Devlet Anlayışına*, İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Bayur, Hikmet (1940), *Türk İnkılâp Tarihi I*, İstanbul: TTK Yayınları.
- Berkes, Niyazi (2011), *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bottomore, Tom. B. (1977), *Toplumbilim*, Çev: Ünsal Oskay, Ankara: Doğan Yayınevi
- Çaha, Ömer (1996), *Sivil Kadın: Türkiye'de Sivil Toplum ve Kadın*, Ankara: Vadi Yayınları.
- Çapcıoğlu, İhsan (2009), "Social Status of Women in Ottoman and Turkish Republican Periods: A Sociological Overview", *The Islamic Quarterly*, Vol. 53, No. 1, pp. 1-23.
- Çapcıoğlu, İhsan (2016), "Tanzimat'tan Günümüze Muhafazakar Kadın Algısındaki Değişimler", *Dini Araştırmalar Kadın Özel Sayısı*, Cilt 19, Sayı 49, ss. 271-291.
- Çubukçu, Agâh (1991), *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Gökçimen, Semra (2008), *Ülkemizde Kadınların Siyasal Hayata Katılım Mücadelesi*, *Yasama Dergisi*, S. 10 (Eylül-Ekim-Kasım-Aralık), ss. 6-59.
- Hanioğlu, Şükrü (1986), *Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1989-1902)*, C. I, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Huntington, Samuel P. ve Dominguez, Jorge I. (1985), *Siyasal Gelişme*, Çev: Ergun Özbudun, Ankara: Sosyal İlimler Derneği Yayını.
- İhsanoğlu, Ekmeletin (1992), "Tanzimat Öncesi ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim ve Eğitim Anlayışı", *150. Yılında Tanzimat*, Haz: Hakkı Dursun Yıldız, Ankara: TTK Yayınları.
- Kalaycıoğlu, Ersin ve Sarbay, Ali Yaşar (2000), "Tanzimat: Modernleşme Aracı ve Politik Değişim", *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, İstanbul: Afa Yayınları.
- Kansu, Aykut (1995), *1908 Devrimi*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Karpat, Kemal (2011), *Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kinross, Lord (1990), *Bir Millet'in Yeniden Doğuşu*, Çev: Necdet Sander, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.
- Koçer, Hasan Ali (1974), *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi (1773-1923)*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Kodaman, Bayram ve Saydam, Abdullah (1992) "Tanzimat Devri Eğitim Sistemi", *150. Yılında Tanzimat*, Haz: Hakkı. Dursun Yıldız, Ankara: TTK Yayınları.

- Kona, Gamze Güngörmüş (2005), *Batı'da Aydınlanma Doğu'da Batılılaşma*, İstanbul: Okumuş Adam yayınları.
- Köprülü, Mehmet Fuat (1918), *Tevfik Fikret ve Ahlakı*, İstanbul: Kanaat Matbaası.
- Kuran, Ahmet Bedevi (1945), *İnkılâp Tarihimiz ve Jön Türkler*, İstanbul: Tan Matbaası.
- Kurnaz, Şefika (1991), *Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını, (1839-1923)*, Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı.
- Levent, Agah Sırrı (1938), *Edebiyat Tarihi Dersleri (Servet-i Fünûn Edebiyatı)*, İstanbul: Kanaat Kitabevi.
- Lewis, Bernard (2007), *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Çev: Metin Kıratlı, Ankara: TTK Yayınları.
- Mardin, Şerif (1983), *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1895-1908)*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Şerif (1993), *Türkiye'de Din ve Siyaset: Makaleler III*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Şerif (2002), "Yeni Osmanlı Düşüncesi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Editör: Mehmet Ö. Alkan, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Şerif (2002), *Jön Türklerin Siyasal Fikirleri*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özbek, Nadir (2004), "Modernite, Tarih ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi Tarihçiliği Üzerine Bir Değerlendirme", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C. II, S. I, ss. 71-90.
- Shaw, Standford J. (1968), "Some Aspects of the Aims and Achievements of the nineteenth Century Ottoman Reformers", *Beginings of Modernization in the Middle East*, (Ed. W.R. Polk and L. R. Chambers), Chicago: Chicago Universty Press.
- Şehulislam Musa Kazım (1920), *Külliyyatı Şeyhul İslam Musa Kazım: Dini, İctimai Makaleler*, İstanbul: Darul Hilafetil Aliye.
- Tanör, Bülent (1996), *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri (1789-1980)*, İstanbul: Afa Yayınları.
- Taşkıran, Tezer (1973), *Cumhuriyetin 50. Yılında Türk Kadın Hakları*, Ankara: Başbakanlık Basımevi.
- Tekeli, İhsan ve İlkin, Selim (1993), *Osmanlı İmparatorluğunda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, Ankara: TTK Yayınları.
- Tunaya, Tarık Zafer (1991), *İslamcılık Akımı*, İstanbul: Simavi Yayınları.
- Tunaya, Tarık Zafer (1994), *Devrim Hareketleri İçinde Atatürk ve Atatürkçülük*, İstanbul: Afa Yayınları.
- Tunaya, Tarık Zafer (1999), *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri I*, İstanbul: Yeni Gün Haber Ajansı Basın Yayıncılık A.Ş.
- Turhan, Mümtaz (1980), *Garplılışmanın Neresindeyiz*, İstanbul: Yağmur Yayınevi.
- Turhan, Mümtaz (1994), *Kültür Değişmeleri*, İstanbul: M.Ü. İFAV Yayınları.
- Türkdoğan, Orhan (1988), *Değişme-Kültür ve Sosyal Çözülme*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- Ülken, Hilmi Ziya (1999), *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları.
- Washburn, George (1909), *Fifty Years in Costantinople*, Boston and New York: Houghton Mifflin Campany.
- Yalçın, Hüseyin Cahit (1935), *Edebi Hatıralar*, İstanbul: Akşam Kitaphanesi Neşriyatı.

İsmail AKKOYUNLU (\*)

---

## İBN TEYMIYYE’NİN ŞİİLİK ELEŞTİRİSİNDE MU’TEZİLE FAKTÖRÜ (\*\*)

### öz

Şia içerisinde tarihsel akışta Zeydiyye, İsmailiyye ve İmamiyye gibi birçok farklılaşma yaşanmıştır. Bununla birlikte Şiî gelenek içerisinde diğer bazı farklılaşma ve etkileşimlerin olduğu iddiaları yer almaktadır. Örneğin siyasî-itikadî İslam mezheplerine dönük eleştirileriyle öne çıkan İbn Teymiyye, Şiîlik eleştirisini gerçekleştirirken Şia’yı mütekaddim Şia ve müteahhir Şia olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Bu iki yapı arasındaki farklılığa *Minhacu’s-Sünne* adlı eserinde sıklıkla dikkat çeken İbn Teymiyye’nin mütekaddim Şia’yı Ehl-i Sünnet düşüncesine yakınlaştırma bununla birlikte müteahhir Şia’yı Ehl-i Beyt’ten ve erken dönem Şiî telakkîden uzaklaştırma şeklinde bir yaklaşım benimsediği söylenebilir. İbn Teymiyye’nin bu noktadaki en önemli argümanlarından biri, müteahhir Şia’nın mütekaddim Şia çizgisinden uzaklaşarak Mu’tezile’nin takipçileri konumuna geldiği yönündedir. Bu algılama biçiminde müteahhir Şia, Ehl-i Beyt ve mütekaddim Şia çizgisinden ayrılmakla birlikte büyük oranda Mu’tezile ile özdeşleşmiş bir yapı konumuna düşürülmektedir. Makalemizde İbn Teymiyye’nin Şiîlik eleştirisi bağlamında gündeme getirdiği bu söylemi, kendi tespitleri üzerinden analiz edilecek ve Şiî düşünce içerisinde varlık kazandığı ileri sürülen bu kırılma ve etkileşimin tahliline yer verilecektir.

### anahtar kelimeler

İbn Teymiyye, Mütekaddim Şia, Müteahhir Şia, Mu’tezile.

## abstract

### The Mutazilite Factor in Ibn Taymiyya's Shiism Critique

There have been many differentiations in Shia within the historical process. Contrary to what is known, it is claimed that there are some other differentiations and interactions within the Shiite thought. Ibn Taymiyya, for example, divides Shia into two categories: early Shiism and late Shiism while criticizing Shia. Ibn Taymiyya draws much attention to the difference between these two structures in his work *Minhacu's-Sunne*. Ibn Taymiyya, in this context, is trying to bring early period Shiism closer to Sunnism while trying to remove the late Shiism from early Shiism. One of the most important arguments of Ibn Taymiyya in the process of this Shia criticism is that the late period Shiism is under the influence of Mutazilite. In this form of perception, the late Shiism is seen as a denomination that is almost identical to Mutazilite. In this article Ibn Taymiyya's assertions in the context of his Shiite criticism will be analyzed through his own determinations. Thus, the analysis of this differentiation and interaction which is claimed to have taken place in Shiite thought will be given.

## keywords

Ibn Taymiyya, Early Shiism, Late Shiism, Mutazilite.

## Giriş

Hanbelî/Hadis Taraftarı geleneğın yetiştirdiği en büyük isimlerden olan Takıyyüddin İbn Teymiyye (ö. 728/1328), eserleri ve fikirleri ile gerek tarihte gerekse günümüzde adından söz ettirmeyi başarmıştır. İçinden gelmiş olduğu geleneğın sınırlarını birçok noktada zorlayan İbn Teymiyye, bazen bu sınırları aşmış bazen de kendine özgü diyebileceğimiz yeni bir söylem geliştirmiştir. İslam düşünce tarihinde öne çıkmış birçok kavram, şahıs, ekol ve tartışma konusu ile ilgili görüşler beyan etmiş; bu haliyle de hem inşaî hem de tenkitçi bir duruş sergilemiştir. Eserleri ve bu eserlerde tartışma konusu yaptığı hususlar göz önünde bulundurulduğunda onun özellikle tenkitçi yönünün bir adım öne çıktığını belirtmek gerekir. İbn Teymiyye'nin eleştirel bakış açısının sınırları içerisine giren hususlar arasında problematik düzeyde kelâm,<sup>1</sup> mantık<sup>2</sup> ve akıl-nakil<sup>3</sup> ilişkisi gibi konuların başı çektiği görülür. Bu eleştirilerin kalıba döküldüğu zemin ise onun siyasî-itikadî İslam mezheplerine yönelik eleştirileridir. Bu çerçevede İbn Teymiyye, Ehl-i Hadis ya da Ehl-i Sünnet olgusunun dışında konumlandırığı mezhepleri değişik saikler üzerinden ciddi şekilde eleştirmiştir. Haricîlik, Mürcie ve Mu'tezile gibi mezheplerin yanı sıra Cehmiyye ve Kaderiyye gibi fırkalar da onun eleştirilerinden payına düşeni almıştır.



İbn Teymiyye'nin en fazla eleştiri yönelttiği mezhebî gelenek, Şîliktir. Bu amaçla o, müstakil bir Şîlik reddiyesi olan *Minhacu's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelami's-Şiati'l-Kaderiyye* adlı eserini kaleme almıştır. İbn Mutahhar el-Hillî'nin (ö. 726/1325) *Minhacu'l-Kerame fî Marifeti'l-İmame* adlı eserine red-diye olarak yazdığı bu eserde İbn Teymiyye, Şia'yı etraflı bir biçimde eleştirmiştir. Bu kapsamlı eleştirel tutum, zaman zaman onu, gelenekte daha önce örneğine pek rastlanmayan yeni değerlendirme çerçeveleri ortaya koymaya sevk etmiştir. Bunlardan biri Şia'yı önce mütekaddim ve müteahhir şeklinde ikiye ayırması, müteahhir Şia'yı ise Mu'tezile'nin takipçileri olarak konumlandırmasıdır. Bu türden bir ayırım, Şia'ya yönelik eleştirilerinde İbn Teymiyye'ye geniş bir alan açmış ve asıl muhatabı durumundaki Şîlilere Mu'tezile üzerinden yüklenme imkânı sunmuştur. İbn Teymiyye'nin Şîlik eleştirisinde bir mezhep olarak Şia doğrudan hedef alınmakla birlikte bu ekolün aynı zamanda Kaderiyye ve Mu'tezile gibi ekollerle ilişkili olarak eleştirilmek istenmesinin sebepleri sorgulanabilir. İbn Teymiyye'nin bu noktadaki temel gayesi, Şia'yı sadece kendi iç bütünlüğünden hareketle eleştirmek değil aynı zamanda Mu'tezile gibi Sünnî dünyada olumsuz anlamlar çağrıştıran bir ekolle ilişkili hale getirerek daha kolay eleştirilebilir bir zemine çekmek olmalıdır. Zira İbn Teymiyye, Şîlik eleştirisinde yeni alanlar oluşturma adına geç dönem Şîî düşüncüyü Mu'tezile düşüncesiyle bir göstermeyi tercih ederek bu düşüncesini hayata geçirmiştir. Bu makalede, öncelikle makalât eserlerinde Şia ile ilgili olarak yapılan ayırımlar ortaya konulmuş ve İbn Teymiyye'nin ortaya attığı mütekaddim-müteahhir ayırımının daha önceki süreçte herhangi bir karşılığının olup olmadığı tartışılmıştır. Ardında da İbn Teymiyye'nin bu ayırım üzerinden getirdiği eleştiriler ele alınmış, böylelikle de onun söz konusu ayırma yüklediği anlam tespit edilmeye çalışılmıştır.

## İtikadî Fırka Tasniflerinde Şîlik

İmamet meselesine diğer fırkalara nazaran çok daha fazla önem veren Şîî fırkalar açısından imametın ayırt edici bir nitelik olarak öne çıktığı rahatlıkla söylenebilir. Böylece Şîî düşünce açısından dinin anlaşılması ve yaşanması noktasında imamet kurumuna ve imama duyulan mutlak ihtiyaç, zamanla karizmatik ve kurtarıcı imam düşüncesi çerçevesindeki dinî bir söyleme dönüşmüştür (Kutlu, 2001: 28-32). Zeydî gruplar bir kenara bırakılacak olursa Şîî fırkaların tarihsel süreçte kurtarıcı olarak gördükleri imamların adı etrafında şekillendikleri görülür. Bu fırkalar, imamların nass ile tayin edildiğini ya da önceki imam tarafından vasiyet ile belirlendiğini iddia etmişlerdir. Şîî gelenekte imamet kurumu ya da imamlar ile ilgili bu tür temel kabuller varlık kazanmış olmakla birlikte yine de imamın soyu ve kimliği ile ilgili büyük tartışmalar ve farklılaşmalar yaşanmıştır. Bu durumun neticesi olarak tarihte çok sayıda Şîî grup ortaya çıkmıştır. İmamet telakkisi etrafında meydana gelen çok sayıda farklılaşma ise Şîî fırkaların

tasnifini fazlasıyla zorlaştırmış ve birbirinden farklı çok sayıda tasnifin ortaya çıkmasına neden olmuştur (Bozan, 2004: 36). Kendi içinde birbirinden farklı imamlar etrafında toplanarak kendileri ile aynı düşünceye sahip olmayan fırkalardan hatta kendi imamlarının dışında birini imam olarak kabul eden diğer Şîî gruplardan uzaklaşarak farklılaşan yapılardan oluşması, Şia'nın farklı fırkalar biçiminde tasnif edilme gibi bir durumla karşı karşıya kalmasını beraberinde getirmiştir. (Gömbeyaz, 2015: 28).

Şîî düşünce içerisinde imamların nass ve tayinle belirlendiği genel kabul görmekle birlikte bu yaklaşım biçimi, yukarıda da belirtildiği gibi Şîî düşünce de homojen bir yapının dolayısıyla da fırak geleneğinin oluşması neticesini doğurmamıştır. Bu doğrultuda İmamî düşüncenin tarihine bakıldığında çok farklı kişilerin kendi imametlerini ileri sürdükleri görülür ki bu durum, Şia'nın çok sayıda alt kola bölünmesinin en önemli nedenleri arasında yer almaktadır (Bozan, 2004: 22). Bahse konu bu gelişme, Şîî fırak yazıcılığına da yansımış ve Şîî müellifler, bizzat kendi mezheplerinin farklı kollarını ele alan müstakil eserler oluşturmaktan geri durmamışlardır (Gömbeyaz, 2015: 90-91). Fırak ve makalât edebiyatına bakıldığında Şîî gelenek içerisindeki bu fırkalara ve alt kollara dair ayrıntılı bilgilere rastlamak mümkündür.<sup>4</sup> Örneğin Ebû Hâtim er-Râzî, Şia'yı; Râfıza, Zeydiyye ve Keysâniyye şeklinde tasnif ederken (Ebû Hâtim er-Râzî, 1988: 259, 286) Ebû'l-Hasan el-Eş'arî; Gâliyye, İmâmiyye/Râfıza ve Zeydiyye üst başlıkları altında taksim etmiştir. (el-Eş'arî, 1995: I/65). Neşvânü'l-Himyerî ise Şia'yı altı fırka olarak zikretmiştir. Bunlar; Sebeyye, Sehâbiyye, Gurâbiyye, Kâmiliyye, Zeydiyye ve İmâmiyye'dir (Neşvânü'l-Himyerî, 1948: 154-155). Ebû'l-Feth eş-Şehristânî'ye bakıldığında Şîî fırkaların Keysâniyye, Zeydiyye, İmâmiyye ve Gulât şeklinde tasnif edildiği görülmektedir (eş-Şehristânî, 1996: I/170). Horezmî ise Şia'yı; Zeydiyye, Keysâniyye, Abbâsiyye, Gâliyye ve İmâmiyye başlığı altında toplamıştır (el-Horezmî, 1958: 167-170).<sup>5</sup>

Hiç şüphesiz fırak ve makalât geleneğinde kendisine yer bulan çok sayıda eserden hareketle bu tasniflerin sayısını artırmak mümkündür.<sup>6</sup> Ancak bizim için önemli olan bu Şîî fırkaların sayısı, kolları, mahiyeti ya da birbiriyle ilişkisi değil çeşitliliği ve farklılığıdır. Araştırmamız açısından bu hususun esas önem arz eden boyutu ise Şîî fırkaların tasnifinde İbn Teymiyye'nin sıkça gündeme getirdiği şekilde bir dönemlendirme ya da isimlendirmenin olmamasıdır. Zira Şîî gelenek, tasnif girişimlerine konu olduğunda birbirinden farklı kollar ve fırkalar şeklinde ele alınmış olmakla birlikte Şîî düşüncenin mütekaddim Şia-müteahhir Şia şeklinde bir tasnife tutulması, fırak ve makalât edebiyatında karşılaşılan bir durum değildir. İbn Teymiyye ise *Minhacu's-Sünne* adlı eserinde çok sayıda Şîî fırkaya yer vermekle birlikte bu ekolü mütekaddim ve müteahhir şeklinde ikiye ayırarak farklı ve özgün bir tasnif girişiminde bulunmuştur.<sup>7</sup> Fırak ve makalât eserlerinde karşılaşılmayan bu durum, Şîî fırkaların tasnifi bağlamında ele alındığında kendine özgü bir nitelik arz etmektedir.

## İbn Teymiyye'de Mütেকaddim Şia-Müteahhir Şia Ayrımı ve Mu'tezile

İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne* adlı reddiyesinde mütেকaddim Şia-müteahhir Şia ayrımına eserinin hemen başında yer vermektedir. Temelde bir Şîlik reddiyesi olan bu eserde İbn Teymiyye'nin bu ayrımı eserinin hemen başında gündeme getirmesi, sonraki sayfalarda değişik vesilelerle öne süreceği ve farklı biçimlerde temellendirmelerde bulunacağı bu ayrımın mantığına, aynı zamanda meşruiyetine delil ve temel teşkil etmesi bakımından büyük önem taşımaktadır. Zira İbn Teymiyye, reddiyesinin hemen başında siyasî-itikadî bir İslam mezhebi olan Şia ile ilgili bakış açısını yansıtan veriler sunmaktadır. Bu doğrultuda o, Şîlik eleştirisinin gerçekleştiği zeminlerden biri olan Şia'yı mütেকaddim ve müteahhir şeklinde ikiye ayırma ve müteahhir Şia'yı Mu'tezile'nin takipçileri konumunda bulunma yönündeki iddiasına uygun bir zemin hazırlamaktadır. Bu bağlamda İbn Teymiyye'nin müteahhir Şia'yı teşeyyu ile itizal düşüncelerini cem eden fırka<sup>8</sup> olarak tasvir etmesi (İbn Teymiyye, 1986: II/371), konu ile ilgili algı biçimini yansıtmaya bakımdan çok önemli bir veri olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>9</sup>

İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne* adlı reddiyesinin hemen başında imamî akide ve Şîî telakkiye dönük eleştirilerine geçmeden önce Şîîlerle ve bir mezhep olarak Şia'yla ilgili tanımlayıcı aynı zamanda yerici ifadelerle yer vermektedir (İbn Teymiyye, 1986: I/6-12). Birçoğu betimleyici değil de reddiye olgusu bağlamında aynı zamanda ötekileştirici bir bakış açısıyla ortaya atılan bu iddialardan biri de mütেকaddim Şia'nın aksine müteahhir Şia'nın Hz. Ali'nin Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'e takdim ve tafdili ile ilgili tartışmalara girişmiş olmasıdır. İbn Teymiyye'ye göre mütেকaddim Şia, Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'in Hz. Ali'ye tafdili ile ilgili herhangi bir tartışmaya girişmemiştir. Onlar, Hz. Ali'ye muhabbet beslemekle birlikte Hz. Ali'yi hiçbir zaman ilk iki halifenin önüne geçirmemişlerdir (İbn Teymiyye, 1986: VI/51).<sup>10</sup> Mütেকaddim Şia, yalnızca Hz. Ali'nin Hz. Osman'a takdimi ile ilgilenmiştir ki bu husus da mütেকaddim olsun müteahhir olsun Şîî düşüncenin önde gelen temsilcilerince zaten bilinen bir husustur (İbn Teymiyye, 1986: VII/391).<sup>11</sup> İbn Teymiyye'nin ifadelerinden anlaşıldığına göre müteahhir Şia ise tam tersi bir tavır benimsemiş ve Hz. Ali'yi ilk üç halifeye takdim etmiştir. İbn Teymiyye, mütেকaddim Şia'nın ayırt edici özelliğinin bu yaklaşımı olduğunu bildirdikten sonra Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî'nin (ö.319/931) *Kitâbu'l-Makâlât* adlı eserinden kendi tezlerini destekleyecek deliller sunmaktadır (İbn Teymiyye, 1986: I/13-14).<sup>12</sup> Böylece İbn Teymiyye, müteahhir Şia'nın mütেকaddim Şia'dan ayrıldığını ve erken dönem Şîî düşünce ile geç dönem Şîî düşüncenin temel noktalarda bile ayrışma içerisinde bulunduğunu ima etmiştir.<sup>13</sup> İbn Teymiyye'ye göre mütেকaddim Şia ile müteahhir Şia'nın ayrıldığı noktalardan biri de on iki imamın imametine dair nass bulunup bulunmadığı

tartışmaları ile ilgilidir. O, mütekaddim Şia'nın on iki imamın imametinin nassa dayandığı yönünde bir iddiası yokken, müteahhir Şia'nın bu konuyu nassa dayalı bir biçimde ele aldığını ileri sürmüştür (İbn Teymiyye, 1986: VIII/248-249). Görüldüğü üzere İbn Teymiyye, gerek Hz. Ali'nin konumu gerekse imamet-nass ilişkisi ile ilgili olarak mütekaddim Şia ile müteahhir Şia'nın farklı kanaatlere sahip olduğunu belirtmiş ve bu iki yapının farklılığını bu iki değişken üzerinden öne çıkarmıştır.

İbn Teymiyye, Şîlik eleştirisinde işlevsel bir biçimde kullandığı mütekaddim Şia-müteahhir Şia ayrımını bazen de isimler üzerinden gerçekleştirmektedir. Örneğin o, Şîîler'in sözlerine güvenilip güvenilemeyeceği ya da bilgilerinin doğru olup olmadığı konusunda tartışırken Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân (ö.198/813), Alî İbnü'l- el-Medîne (ö.234/848-49), Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî (ö. 256/870), Ebû Abdîrrahmân en-Nesâ'î (ö.303/915), Ebû'l-Hasan ed-Dârakutnî (ö.385/995) ve Ebû Abdillâh el-Hâkim en-Neysâbûrî (ö.405/1014) gibi ilim ehlinin eserlerine müracaat edilmesi halinde bu eserlerde Şîîlerle ilgili oldukça menfi ifadelerin yer aldığını görüleceğini belirtmektedir. Hatta İbn Teymiyye'ye göre Buhârî gibi *es-Sahîh* sahibi isimler bile Âsım b. Damre es-Selûlî (ö.174/790), Hâris b. Abdillâh el-Hemedânî (ö.165/781) ve Abdullâh b. Selîme el-Kûfî gibi Şîî düşüncenin ilk nesil temsilcilerinden herhangi bir şey rivayet etmemişlerdir (İbn Teymiyye, 1986: I/67). İbn Teymiyye, bu noktada Şîî geleneğe mensup bu isimleri sayarken bunları kadim Şia'ya mensup isimler olarak resmetmektedir. Böylece o, çoğunlukla mütekaddim Şia olarak nitelendirdiği kadim Şia'nın temsilcilerinin kimler olduğuna dönük bilgiler sunmaktadır. Bu isimlerin yaşadığı zaman dilimleri göz önünde bulundurulduğunda mütekaddim Şia'nın varlığını devam ettirdiği zaman aralığına dair bilgi edinmek de mümkündür.

İbn Teymiyye, Şîlik eleştirisinin önemli bir argümanı olan mütekaddim Şia-müteahhir Şia ayrımını çoğu kez müteahhir Şia üzerinden temellendirmekte ve müteahhir Şia'nın aklîyyât konusundaki temel çıkış noktalarının Mu'tezile'nin kitaplarına dayandığını ifade etmektedir (İbn Teymiyye, 1986: V/162). Ona göre müteahhir Şia, özellikle kader ve sıfatlar konusunda Mu'tezile ile büyük bir mutabakat içerisindedir.<sup>14</sup> Tevhid ve adalet konularında da durum bu minval üzeredir (İbn Teymiyye, 1986: II/369). Bununla birlikte Mu'tezile, bazı konularda Şia'ya göre daha makuldür ve daha isabetli fikirlere sahiptir. Örneğin Mu'tezile içerisinde ilk üç halifenin hilafetine dönük olumsuz bir tavır takınma durumu söz konusu değildir. Sadece Mu'tezile'nin geç dönem temsilcilerinde Hz. Ali'nin Hz. Osman'a tafdili gibi bazı düşünceler ortaya çıkmıştır. Böylece bu görüşü savunanlarla Zeydiyye arasında tevhid, adalet, imamet ve tafdil konularında ortaklık meydana gelmiştir. Amr b. Ubeyd (ö.144/761) ve Vâsıl b. Atâ (ö.131/748) gibi Mu'tezile'nin ilk dönem temsilcileri ve öncüleri ise Hz. Ali'nin adaleti konusunda kesin ifadeler kullanmaktan uzak durarak Zeydiyye ile yakın-

laşma yaşayan bu fikir sahiplerinden ayrı bir duruş sergilemiştir (İbn Teymiyye, 1986: I/70-71).<sup>15</sup>

İbn Teymiyye, müteahhir Şia'nın Mu'tezile ile yaşadığı yakınlaşma bağlamında Şiî düşüncenin önemli isimlerine yer vererek bu isimler üzerinden değerlendirmelerde bulunmakta ve Şiî düşüncenin geç dönem temsilcilerinin erken dönem düşüncesinden ayrılarak Mu'tezilî düşünceye yaklaştığını ileri sürmektedir. Bu noktadan hareketle müteahhir Şia'yı Mu'tezile ile bir tutarak eleştirme amacı güden İbn Teymiyye'ye göre Şiî kelimcilerinden Hişâm b. el-Hakem (ö.179/795), Hişâm b. Sâlim el-Cevalikî (ö. hicrî ikinci asrın sonları) ve Yûnus b. Abdîrahmân el-Kummî (ö.208/823)<sup>16</sup>, sıfatlar konusunda Ehl-i Sünnet akidesinin dışında kalan ifadelere yer vermiştir. Böylece bu isimler tarafından Kur'an'ın mahlûk olduğu<sup>17</sup> ve Allah'ın ahirette görülemeyeceği gibi bazı fikirler sadır olmuştur. Hatta bu konuda daha da ileri gidilerek tecsim ve teşbih gibi konularda aşırılığa sapılmıştır. Hicrî üçüncü asrın sonlarına gelindiğinde ise el-Hasan b. Mûsa en-Nevbahtî (ö.300/912) ve sonrasında Şeyh Müfid b. Nu'mân el-Hârisî (ö.413/1022) gibi Şiîler, Mu'tezile'nin görüşlerini iyiden iyiye benimsemiştir (İbn Teymiyye, 1986: I/72). İbn Teymiyye'ye göre Ebû'l-Hasan el-Eş'arî gibi makalât sahiplerinin eserlerinde bahsettikleri Şiîler'in daha çok geç dönem temsilcilerinin tevhid ve adalet<sup>18</sup> konularında Mu'tezile ile mutabık olduklarını belirtmeleri de bu duruma işaret etmektedir. Hâlbuki aynı müellifler, Şiî düşüncenin erken dönem temsilcilerinden kader ve tecsim gibi konularda Şia'nın geç dönem temsilcilerine nispetle farklı bilgiler aktarmaktadır (İbn Teymiyye, 1986: I/73).

İbn Teymiyye, Hişâm b. el-Hakem ve Hişâm b. Sâlim el-Cevalikî gibi isimleri yukarıda da görüldüğü üzere sıfatlar ve kader konusunda birçok yerde gündeme getirmekte ve bu isimler üzerinden mütekaddim Şia-müteahhir Şia bağlamında bir tarihlendirme ya da dönemlendirmeye gitmektedir. Örneğin İbn Teymiyye'ye göre sıfatlar ve kader konusunda İbn Mutahhar el-Hillî'nin *Minhâcü'l-Kerame* adlı eserinde Şia'ya nispetle öne sürdüğü fikirler, gerçekte Şiî düşüncenin temel ve ayırıcı nitelikleri arasında yer almamaktadır. Aynı şekilde Hillî'nin öne sürdüğü bu görüşler, Şiî düşüncenin geneline teşmil edilemez. Zira İbn Teymiyye'ye göre Hillî'nin İmâmiyye'ye nispetle ortaya attığı bu fikirler, Mu'tezile'ye aittir ve bu görüşler, müteahhir Şia tarafından Mu'tezile'den tevarüs edilmiştir. Kaldı ki Şiîler'in kitaplarında yer alan görüşleri, bu tür konularda Mu'tezilî teorilere dayanmaktadır. İbn Teymiyye'ye göre bu fikirlerin Mu'tezile'den Şiî düşünceye geçiş süreci hicrî üçüncü asrın sonlarında başlamış dördüncü asırda ise yaygınlık kazanmıştır. Bu süreçte kilit rol oynayan isimler ise Şeyh Müfid ve Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî'dir (ö.460/1067). Şiî düşüncenin erken dönem temsilcileri arasında yer alan Hişâm b. el-Hakem ve Hişâm b. Sâlim gibi isimlerin görüşlerinde ise böyle bir etkiden bahsetmek pek mümkün değildir (İbn

Teymiyye, 1986: II/101-102).<sup>19</sup> İbn Teymiyye, Mu'tezilî fikirlerin Şîî düşünceye geçiş süreci ile ilgili olarak bir başka yerde ise Büveyhîler (334-447/932-1062) dönemini işaret etmektedir. Buna göre Büveyhîler döneminde Şîî düşüncenin Mu'tezile ile teması, başta sıfatlar ve kader konusu olmak üzere birçok noktada daha önce görülmemiş benzerliklerin yaşanmasına neden olmuştur (İbn Teymiyye, 1986: III/139).<sup>20</sup> Bu tespitler ise İbn Teymiyye'nin Şîîlik eleştirisinde sıkça kullanılmış ve o, müteahhir Şîa'yı neredeyse Şîî telakkînin tamamıyla dışında görerek Mu'tezile ile bir tutup eleştirmeyi tercih etmiştir.

İbn Teymiyye'nin mütekaddim Şîa-müteahhir Şîa ayrımında tecsîm ve teşbîh konusunu sık sık gündeme getirdiği görülmektedir. Tenzîh doktrini bağlamında varlık kazanan bu konuda İbn Teymiyye, mütekaddim Şîa ile müteahhir Şîa'nın farklı kanaatlere sahip olduğunu bu yönüyle de bu iki zümre arasında büyük bir ihtilafın bulunduğunu ileri sürmektedir. Tecsîm ve teşbîh konusunun Şîî gelenekteki en köklü tartışma konularından biri olduğunu ileri süren İbn Teymiyye, yukarıda da belirtildiği gibi özellikle mütekaddim Şîa'nın tecsîm ve teşbîh ile anıldığını vurgulamaktadır. Müteahhir Şîa'nın Mu'tezile'nin tesiriyle konuya bakışının farklılaştığını bildiren İbn Teymiyye, yine de bu konunun tartışmalı olduğunu ve bu her iki geleneğin bu konuda tenakuz ettiğini bildirmektedir. Ona göre Şîî düşüncenin erken dönem temsilcileri, tecsîm ve teşbîh konusunda aşırılığa saparken geç dönem temsilcileri aynı tavrı sıfatların nefyi ve ta'tîl konularında göstermiştir. Böylece gerek mütekaddim Şîa gerekse de müteahhir Şîa, bu konularda Cehmiyye ve Mu'tezile ile yakınlaşma yaşamıştır (İbn Teymiyye, 1986: II/103).<sup>21</sup>

Müteahhir Şîa'nın Mu'tezile'den tevarüs ettiği konular bağlamında İbn Teymiyye'nin gündeme getirdiği hususlardan biri de sıfatlar ve kader konusuna ek olarak salah-aslah (İbn Teymiyye, 1986: VI/396) bir de ta'dîl, ta'lîl ve tecvîr (İbn Teymiyye, 1986: VI/398) konularıdır. İbn Teymiyye'ye göre imamet konusuyla alakalı olmamasına rağmen imamet bahislerinde ele alınan bu konular, aynı zamanda Mu'tezile'den tevarüs edilen hususların başında gelmektedir. Zira Şîa içerisinde kaderi kabul edip ta'dîl ve tecvîr konularını inkâr edenler bulunmakla birlikte bu konularda Mu'tezile'nin görüşlerini benimseyenler de vardır. Bilinmektedir ki bu konulardaki fikirlerin asıl sahibi Mu'tezile'dir. Şeyh Müfîd, Muhammed b. Alfî el-Kerâcîkî (ö.449/1057) ve Ebû Ca'fer et-Tûsî gibi önde gelen Şîî isimler, bu fikirlerini Mu'tezile'den almıştır. Mütekaddim Şîa'nın görüşlerinde ise bu tür fikirlere rastlamak mümkün değildir (İbn Teymiyye, 1986: I/128). İbn Teymiyye'ye göre müteahhir Şîa'nın bu doğrultuda Mu'tezile'den aldığı fikirlerin diğer bazıları şunlardır: Allah; kulların, meleklerin ya da peygamberlerin fiillerinden herhangi bir şey yaratmamıştır. Tüm bu fiiller, Allah'ın kudreti ve yaratması dışında gerçekleşir. Allah, hiç kimseyi hidayete erdiremeyeceği gibi hiç kimseyi de saptıramaz. Kulların sapması ya da ihtida etmesi,

Allah'ın yardımıyla ya da istemesiyle değil insanların kendi dilemesiyledir (İbn Teymiyye, 1986: I/129).<sup>22</sup> Ayrıca İbn Teymiyye'nin belirttiğine göre müteahhir Şia'nın imametini vücûbiyetini lütûf bağlamında ele alması da Mu'tezile'nin etkisiyle gerçekleşmiştir (İbn Teymiyye, 1986: VI/388-389). İbn Teymiyye, geç dönem Şîî düşünce içerisinde Mu'tezile'nin etkisiyle varlık kazanan tüm görüşler üzerinden müteahhir Şia'yı Mu'tezile'ye yakınlaştırmakta ve Şîlik eleştirisini bu durum üzerinden sürdürmektedir.

İbn Teymiyye'nin Şîlik eleştirisi bağlamında mütekaddim Şia-müteahhir Şia ayrımında bulunurken kullandığı en önemli motiflerden biri de Ehl-i Beyt kavramıdır. İbn Teymiyye, mütekaddim Şia'nın müteahhir Şia'dan farklı olduğunu belirtmek aynı zamanda Mu'tezile'nin takipçileri olarak resmetmek istediği birçok yerde Ehl-i Beyt kavramını devreye sokmakta ve mütekaddim Şia'nın Ehl-i Beyt düşüncesiyle büyük bir mutabakat içerisinde olduğunu ileri sürmektedir. Bu denklemde müteahhir Şia, Ehl-i Beyt olgusunun dışına itilmekte bir anlamda da yalnızlaştırılmaktadır. Bu yapılırken de müteahhir Şia'nın Mu'tezile'nin takipçileri olmasının yanı sıra aynı zamanda Ehl-i Beyt düşüncesinden ve erken dönem Şîî telakkîden uzaklaştığı izlenimi verilmektedir. Örneğin İbn Teymiyye, Ehl-i Beyt'e mensup olan Şia'nın tevhid, sıfatlar ve kader konusunda Hz. Alî ve İbn Abbaâs gibi sahabe ve tabîinden olan diğer bazı insanlar ile aynı kanaati paylaştığını dile getirmektedir. Bu konularda Mu'tezile'nin görüşlerini benimseyenler ise Ehl-i Beyt düşüncesinden tamamıyla ayrılarak farklı bir yol benimsemişlerdir. Zira bilinmektedir ki Ehl-i Beyt, kader ve sıfatlar gibi konularda sahabe ve tabîinin yolu üzeredir.<sup>23</sup> İbn Teymiyye'ye göre mütekaddim Şia ile müteahhir Şia'nın ayrıldığı noktalardan biri de daha önce de belirtildiği gibi halku'l-Kur'an konusudur. Şia'nın kendi içerisinde tartışmalı olduğu bu konuda mütekaddim Şia, Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Beyt düşüncesine de uygun bir biçimde Kur'an'ın mahlûk olmadığını söylemektedir. Müteahhir Şia ise bu konuda Ehl-i Beyt düşüncesinden uzaklaşarak Mu'tezile'nin tesirine girmiş ve Kur'an'ın mahlûk olduğu fikrini savunmuştur (İbn Teymiyye, 1986: II/368 vd.). İbn Teymiyye'nin müteahhir Şia-Mu'tezile yakınlaşması bağlamında dile getirdiği tüm bu hususlar ise daha önce de belirtildiği gibi Şîlik eleştirisinde işlevsel bir biçimde kullanılmıştır. Onun mütekaddim Şia ya da Şîlik-Mu'tezile yakınlaşmasına dönük vurgusunun temel nedenlerinden biri, kendi dönemindeki Şîliğin Mu'tezile gibi Sünnî dünyada çok da fazla karşılığı olmayan yapılarla bir tutarak daha kolay eleştirme isteği olmalıdır.

## Sonuç ve Değerlendirme

İbn Teymiyye'nin Şia'yı daha kolay eleştirilebilir bir zemine çekmek için doğrudan Şia'yı hedef alan eleştirilerine ek olarak bu ekolü mütekaddim ve mü-



teahhir şeklinde ikiye ayırması daha sonra ise birçok değişken üzerinden müteahhir Şia ile Mu'tezile arasında benzerlik kurması oldukça dikkat çekicidir. İbn Teymiyye'nin kendi dönemindeki İmâmiyye Şiası'nı erken dönem Şîliğin devamı olarak değil de Mu'tezile'nin etkisinde kalmış bir yapı olarak resmetmesi, mezheplerin tarihî süreç içerisindeki değişim ve dönüşümlerini gündeme getirmektedir. Bilinmektedir ki hiçbir mezhep, ilk ortaya çıktığı gibi kalmamaktadır. Her mezhep; siyasî, itikadî ve sosyo-kültürel şartlara bağlı olarak zamanla değişmekte ve dönüşmektedir. Bazen de İmâmiyye Şiası örneğinde görüldüğü gibi siyasî-itikadî mezhepler, bazı yapılarla yoğun bir yakınlaşma yaşamaktadır. Bu durumun bir neticesi olarak farklı ekollerin görüşleri arasında bazı örtüşmeler söz konusu olabilmektedir. Bu tarihsel gerçekliğin hakkını teslim etmekle birlikte belirtilmelidir ki herhangi bir mezhebe yönelik eleştirel kurgunun sadece bu zaviyeden hareketle inşa edilmesi bir yönüyle eksiklik oluşturmaktadır. Zira İmâmiyye Şiası, İbn Teymiyye'nin yaşadığı dönemde Mu'tezile ile birçok konuda ortak görüşe sahip olan bir ekol olarak varlık kazanmışsa bu ekole dönük eleştirilerin yaşanan etkileşime bağlı farklılaşma üzerinden değil de o dönemdeki eklektik yapısı üzerinden, fikirler bağlamında ve bir bütün olarak ele alınmasının daha sağlam bir eleştiri ortamına imkân tanıyacağı muhakkaktır. Bununla birlikte İbn Teymiyye, Şîlik eleştirisinde birinci yaklaşımı tercih etmiştir. Böylelikle o, özellikle *Minhâcu's-Sünne* adlı reddiyesindeki Şîlik eleştirisini, bu ekolün kendi yaşadığı dönemdeki mevcut ve eklektik yapısı üzerinden değil de daha çok parçalı, ilk dönemle bağlantılı ve başka bir mezheple ilişkili olarak ele almıştır. Bu bakış açısı da İmâmiyye Şiası'nın VIII/XIV. asırdaki genel görünümünün bir bütün olarak eleştiri sürecine dâhil edilmesini engellemiştir.

## Notlar

- (\*) Ar. Gör., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.  
E-Posta: iakkoyunlu@ankara.edu.tr
- (\*\*) Bu makale, "İbn Teymiyye'nin Şia'ya Reddiyesi" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.
- 1 İbn Teymiyye'nin müstakil bir usûlüddin eseri olmadığından kelâmî görüşlerinin ya da kelâm eleştirisinin ortaya konabilmesi için başta *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelamî's-Şîati'l-Kaderiyye ve Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n-Nakl* olmak üzere birçok eserine müracaat edilmelidir. İbn Teymiyye'nin kelâm eleştirisini konu edinen çağdaş araştırmalar için bkz. (Özervarlı, 2008); (Aydın, 2009).
  - 2 İbn Teymiyye'nin mantık eleştirisi için *er-Red ala Mantıkıyyîn ve Nakzu'l-Mantık* adlı eserlerine bakılabilir. İbn Teymiyye'nin mantık eleştirisi ile ilgili çağdaş bir araştırma için bkz. (Hasırcı, 2010).
  - 3 İbn Teymiyye'nin akıl-nakil ilişkisine dair görüş ve eleştirileri için bkz. *Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n-Nakl*. Konu ile ilgili çağdaş araştırmalar için bkz. (Kıyıcı, 2009); (el-Tobgui, 2013).



- 4 Fırka tasniflerine dair bilgiler, sadece fırak ya da makalât eserlerinde yer almamaktadır. Bu eserlere ek olarak İslam düşünce tarihinde kaleme alınan tarih ve coğrafya eserlerinin yanı sıra ilimler tasnifini konu edinen eserlerde ve benzeri edebiyatta fırka tasniflerine dair bilgiler bulmak mümkündür. Fırka tasniflerinin yer aldığı literatür ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. (Gömbeyaz, 2015: 2 vd.)
- 5 Şii fırkaların tasnifi ile ilgili ayrıntılı değerlendirmeler için bkz. (Gömbeyaz, 2015: 90-95). Konu ile ilgili olarak ayrıca bkz. (Koloğlu, 2003: 240-241). Şia'nın Râfıza ve Zeydiyye şeklinde taksim edildiği sıra dışı bir tasnif denemesi için bkz. (Keskin, 2015: 33-47).
- 6 Örneğin, Abdülkâhir el-Bağdadî, Malâtî, Ebu'l-Muzaffer el-İsferayinî, İbn Hazm, Kalhâtî, Fahrüddin er-Razî, Ebu Mûti Mekhul en-Neseî, Seksekî, İbn Dai er-Razî, Telbisü İblis merkezli olarak İbnü'l-Cevzî ve el-Bed ve't-Tarih merkezli olarak Makdisî gibi isimlere ait makalât eserlerinde Şii fırkaların tasnifi ile ilgili bilgiler yer almaktadır. Bununla birlikte tespitlerimize göre bu eserlerde yer alan tasniflerde İbn Teymiyye'nin yaptığına benzer bir tasnifin bulunmadığını tekrar belirtmek gerekir.
- 7 İbn Teymiyye'nin siyasî-itikadî İslam mezhepleri hakkında ayrıntılı bilgiler sunan *Minhâcu's-Sünne* adlı eserinin fırak ve makalât geleneği içerisinde kendisine yer bulmadığı bilinmektedir. Yine İbn Teymiyye'nin Şia'yı mütekaddim ve müteahhir şeklinde ikiye ayırması, temelde bir fırka tasnif çabasının neticesi olarak karşımıza çıkmamaktadır. Bununla birlikte İbn Teymiyye'nin bu ayrımı, Şii fırkaların tasnifi bağlamında ele alındığında orijinal bir yöne sahiptir. Zira o, hem mütekaddim Şia'yı hem de müteahhir Şia'yı farklı siyasî-itikadî yapılarla ilişkilendirmekte ve Şii düşüncenin gerek tarihsel gelişimi gerekse uğradığı kırılma ve farklılaşmalar bağlamında çok önemli bilgiler sunmaktadır. İbn Teymiyye'nin bu yaklaşımı da onun ortaya koyduğu taksimin önemini bir kat daha artırmaktadır. Yine de belirtilmelidir ki İbn Teymiyye'nin bu çabası, Şii düşüncenin gelişimi ile ilgili bazı tespitlerde bulunmaktan ziyade Şia'nın daha kolay eleştirilebilir bir noktaya çekilmesi amacıyla gerçekleştirilen bir kurgu olduğu izlenimi vermektedir.
- 8 İbn Teymiyye'ye göre müteahhir Şia, aklî konularda Mu'tezile'ye dayanmıştır. Bu süreçte Şia'nın geç dönem temsilcileri, önce felsefeye dalmış daha sonra ise filozof olma yoluna girmiştir. Son noktada ise bu kişiler, felsefe ve itizal düşüncelerini birleştirmiş ve buna rafz düşüncesini de ekleyerek farklı bir noktaya evrilmiştir. İbn Teymiyye'ye göre *Minhâcü'l-Kerame* adlı eserine reddiye yazdığı imamî âlim İbn Mutahhar el-Hillî, bu manzarayı resmeden oldukça iyi bir örnektir. Bkz. (İbn Teymiyye, 1986: V/162).
- 9 Çoğunlukla müteahhir Şia'yı Mu'tezile ile özdeşleştirme amacı güden İbn Teymiyye bazen de müteahhir Şia ile ilgili diğer ekollerle etkileşim bağlamında genel bir değerlendirme yapmakta ve şu ifadeleri kullanmaktadır: Müteahhir İmâmiyye, sıfatlar konusundaki görüşlerini Cehmiyye'den, kulların fiilleri konusundaki görüşlerini Kaderiyye'den, imamet ve tafdil konularındaki görüşlerini de Râfıza'dan almıştır. Bkz. (İbn Teymiyye, 1986: VIII/10).
- 10 Krş. (İbn Teymiyye, 1986: VIII/224). İbn Teymiyye, bu iddialarını desteklemek için bazıları Hz. Ali'ye isnad edilen birçok rivayete yer vermektedir. Örneğin aktarılan bir rivayete göre Hz. Ali, peygamberden sonra bu ümmetin en hayırlılarının Ebûbekir sonra da Ömer olduğunu belirtmiştir. Bkz. (İbn Teymiyye, 1986: VI/136-137). İbn Teymiyye'nin bu iddialarının aksine kimi kaynaklarda onun mütekaddim Şia'dan saydığı Hişâm b. Hakem'in Hz. Ali'yi Hz. Ebûbekir'den üstün tuttuğu ya da imamet nas ve tayin ile belirlenmiş olduğu tezlerini savunduğu bir takım münazaralar rivayet edilmektedir.

Ayrıntılı bilgi için bkz. (Kaplan, 2013).

- 11 Krş. (İbn Teymiyye, 1986: VIII/224).
- 12 İbn Teymiyye'nin mütekaddim Şia'nın Hz. Ali'yi ilk iki halifeye takdim ve tafdil etmediği yönündeki iddiaları ile ilgili olarak ayrıca bkz. (İbn Teymiyye, 1986: I/308).
- 13 İbn Teymiyye, mütekaddim Şia'nın Hz. Ali'yi ilk iki halifeye takdim etmediği yönündeki iddialarını sıralarken bazen de mütekaddim Şia yerine *eş-Şî'a el-Ûla* kavramını kullanmaktadır. Onun *eş-Şî'a el-Ûla* olarak nitelendirdiği bu insanlar, Hz. Ali döneminde yaşamış ve Hz. Ali'nin taraftarlığını yapmış kişiler olarak resmedilmektedir. İbn Teymiyye'ye göre *eş-Şî'a el-Ûla* olarak nitelendirilen bu zümre, aynen mütekaddim Şia'da olduğu gibi Hz. Ali'yi hiçbir şekilde Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'e takdim etmemişlerdir. İbn Teymiyye'nin *eş-Şî'a el-Ûla* şeklindeki kullanımı için bkz. (İbn Teymiyye, 1986: II/85); krş. (İbn Teymiyye, 1986: VI/51,339). İbn Teymiyye'nin *eş-Şî'a el-Ûla* olarak nitelendirdiği ve Hz. Ali döneminde yaşadıklarını belirttiği bu zümre, acaba İbn Teymiyye tarafından mütekaddim Şia ile bir mi tutulmaktadır yoksa ilk Şîîler olarak mı ele alınmaktadır? İbn Teymiyye'nin Şîîliğin doğuşunu daha çok Hz. Osman dönemi olayları ile bağlantılı olarak ele alması, onun Hz. Ali döneminde Şîîlik adında bir siyasi-itikadî yapının olmadığını dolayısıyla bu zümrenin mütekaddim Şia'dan farklı olduğunu düşünmemiz için yeterli oranda veri sunmaktadır. İbn Teymiyye'nin Şîîliğin doğuşu ile ilgili değerlendirmeleri için bkz. (İbn Teymiyye, 1986: I/307 vd.). Öyleyse İbn Teymiyye'nin mütekaddim Şia'dan farklı olarak *eş-Şî'a el-Ûla* isimlendirmesini kullanması, mütekaddim Şia ile ilgili görüşlerini sağlam bir şekilde temellendirme amacına dönük olmalıdır.
- 14 İbn Teymiyye, müteahhir Şia'nın kader ve sıfatlar konusundaki ayetleri tefsir etme biçimlerine bakıldığında bu ayetleri tefsir metodunun Mu'tezilî müfessirlerin eserlerinden alınmış olduğunu belirtmektedir. İbn Teymiyye'nin belirttiğine göre bu görüşler, Abdurrahmân b. Keysân el-Esam, Ebû Alî el-Cübbâ'î, Kâdî Abdülcebbar el-Hemedânî, Ebû'l-Hasan er-Rummânî ve Ebû Müslim el-İsfahânî gibi Mu'tezilî isimlerin tefsirlerinden alınmıştır. Mütekaddim Şia ise kendi dönemlerinde yaşamış Mu'tezilî isimlerden akliyyât ya da tefsir konularında herhangi bir bilgi aktarmamıştır. Bkz. (İbn Teymiyye, 1986: III/6-7). Benzer değerlendirmeler için bkz. (İbn Teymiyye, 1986: VIII/6).
- 15 Vâsıl b. Atâ ve Zeyd b. Alî arasındaki ilişkilere dair çeşitli rivayetler ve değerlendirmeleri için bkz. (Ümit, 2010: 81 vd.).
- 16 Bu isimler, müteahhir Şia'dan kabul edilmemekle birlikte müteahhir Şia-Mu'tezile yakınlaşmasının fitilini ateşleyen isimler olarak nitelendirilebilir.
- 17 İbn Teymiyye'nin, genel olarak mütekaddim Şia'nın Kur'an'ın mahlûk olmadığı fikrini taşıdığını ifade etmekle birlikte bu gibi Şîî kelimeler söz konusu olduğunda farklı değerlendirmelere de yer verdiğini belirtmek gerekir. İbn Teymiyye'nin bu yaklaşımı, bazı durumlarda mütekaddim Şia'yı bu tür görüşler ortaya atan kelâmcıların yaşamış olduğu zaman diliminin de gerisine götürerek ehl-i beyt olgusu ile ilişkilendirme amacına dönük olmalıdır. Bilinmektedir ki İbn Teymiyye, ehl-i beyt içerisinde Kur'an'ın mahlûk olduğunu iddia eden herhangi bir kişinin bulunmadığını birçok yerde dile getirmektedir.
- 18 İbn Teymiyye'nin tevhid ve adalet konularında müteahhir Şia ile Mu'tezile arasında gerçekleşen yakınlaşma ile ilgili değerlendirmeleri için bkz. (İbn Teymiyye, 1986: III/5).

- 19 Ayrıca bkz. (İbn Teymiyye, 1986: III/9).
- 20 İbn Teymiyye, tevhid, kader ve sıfatlar gibi konulardaki farklılığa işaret ettiği bir yerde mütekaddim Şia'nın Mu'tezile'nin etkisinden uzak olduğunu vurguladıktan sonra mütekaddim Şia'nın çok büyük bir kısmının kaderi inkâr etmediğini belirtmiştir. Daha sonra ise yine de ilk Şîiler arasında kaderi inkâr etmenin sıfatları inkâr etmeden daha yaygın olduğunu belirterek konuya farklı bir açılım kazandırmıştır. Devamında ise o, büyük günah sahibinin ahiretteki durumu ile ilgili tespitlerde bulunmuş ve müteahhir Şia'nın bu konuda mütekaddim Şia'dan ayrılarak bu konunun bilinemeyeceğini ifade ettiğini belirtmiştir. Müteahhir Şia'dan bir başka grup ise büyük günah sahiplerinin çoğunluğunun ebedî olarak cehennemde kalacağı yönünde fikir beyan etmiştir. Bkz. (İbn Teymiyye, 1986: III/462-463).
- 21 Benzer değerlendirmeler için bkz. (İbn Teymiyye, 1986: II/242-244).
- 22 İbn Teymiyye, bu hususlara ek olarak daha farklı hususları da gündeme getirmektedir. Konu ile ilgili farklı örnekler için bkz. (İbn Teymiyye, 1986: I/129-131). Konu ile ilgili olarak ayrıca bkz. (İbn Teymiyye, 1986: I/446).
- 23 Ehl-i Beyt kavramının kullanımı ile ilgili olarak bkz. (İbn Teymiyye, 1986: II/100). İbn Teymiyye bazen de müteahhir-mütekaddim ayrımına gitmeden Şîi düşünce ile ehl-i beyt arasında doğrudan bir ayrım yapmaktadır. Örneğin İbn Teymiyye'ye göre Ehl-i Beyt'ten Alî b. el-Hüseyin ya da Ca'fer es-Sâdık gibi isimlerden ru'yetullahı ve kaderi inkâr eden, Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyen, Hz. Alî'nin nass ile tayin edildiğini öne süren, on iki imamın masum olduğunu düşünen ya da Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'e sebbeden herhangi biri bulunmamaktadır. İmamiyye ise bu konuların hepsinde Ehl-i Beyt'e muhalefet etmiştir. Bkz. (İbn Teymiyye, 1986: II/368-369).

## Kaynaklar

- Aydın, H. (2009). *İbn Teymiyye'nin Usûlüddin Anlayışı ve Kelam Eleştirilerinin Değerlendirilmesi*, İstanbul: Sembol Basım.
- Bozan, M. (2004). "Şii Fırkaların Tasnifi (Nispet Ettikleri İmamlar Eksenli Bir Deneme)", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/1: 21-38.
- Dalkılıç, M. (2008). "Abdülkerim eş-Şehsitânî'nin İslam Mezheplerini Tasnif Metodu", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, V/1: 141-155.
- Ebû Hâtîm er-Râzî, Ahmed b. Hamdân (1988). *Kitâbü'z-Zîne fî Kelimetî'l-İslâmiyye el-'Arabiyye*, thk. Abdullâh Sellâm es-Sâmerrâ'î, (es-Sâmerrâ'î, *el-Gulûv ve'l-Fırakî'l-Gâliyye* içinde), Bağdad.
- el-Eş'arî, Ebû'l-Hasan Alî b. İsmâ'îl (1995), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Beyrut.
- Fatış, E. (2012). "İtikadi Fırka Tasnifleri Üzerine", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Erciyes University Journal of Faculty of Theology*, XIV: 21-37.
- Geçit, M. S. (2016). "Kelâmî Fırkaların İsimlendirilmesi Problemi = The Problem of Nomenclature in Teologic Parties", *İslami Araştırmalar*, XXVII/III: 323-332.
- Gömbeyaz, K. (2015). *İslam Literatüründe İtikadî Fırka Tasnifleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Gömbeyaz, K. (2005). "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIV/II: 147-160.

- Hasırcı, N. (2010). *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*, Ankara: Araştırma Yay.
- el-Horezmî, Ebû Abdillâh b. Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf, (1958). *Mefâtihu'l-'Ulûm*, Mısır.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm, (1986). *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmi's-Şîati'l-Kaderiyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Riyad: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye.
- Kaplan, D. (2013). *Hişam b. el-Hakem Hayatı, Görüşleri ve İmami Şiiliğe Katkıları*, Konya: Aybil Yayınları.
- Keskin, M. (2015). "Zeydî İmam Kâsım b. İbrahim er-Ressî'ye (246/860) Göre Şîî Firkaların Tasnifi", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, VII/13: 33-47.
- Kıyıcı, B. (2009). *İbn Teymiyye'de Akıl-Nakil İlişkisi (Der'u Tearuzı'l-Akl ve'n-Naklı Bağlamında)*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Koloğlu, O. Ş. (2003). "Kâdı Abdülcebbar'a Göre İmâmiyye Firkaları: Mutezilî Makâlât'tan Bir Kesit", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII/II:203-255.
- Kutlu, S. (2001). "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu", *İslamiyât*, IV/IV: 15-36.
- Neşvânü'l-Himyerî, Ebû Sa'îd, (1948), *Hûru'l-'Iyn*, nşr. Kemâl Mustafâ, Kahire.
- Özervarlı, M. S. (2008). *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelamcılara Eleştirisi*, İstanbul: İsam Yay.
- eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm (1996), *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emîr Alî Mehnâ, Alî Hasan Fâ'ûr, Beyrut.
- Toru, Ü. (2017). *Eşari Makâlât Geleneğinde İmamiyye Algısı*, Basılmamış Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.
- Tan, M. (2009), "Geç Dönem Hanefî-Mâturîdî Fırak Geleneği Bağlamında Bir Risale: "El- Makâlât fî Beyâni Ehli'l- Bid'a ve'd- Dalâlat", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIV/I: 181-202.
- Tan, M. (2000). *Bâtınîlik Kavramı ve Bâtınî Firkaların Tasnifi Meselesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Tan, M. (2008). "Hanefî-Mâturîdî Fırak Geleneği Bağlamında Mezheplerin Tasnifi Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXIX/II: 121-152.
- el-Tobgui, C. S. (2013). *Reason, Revelation, and the Reconstitution of Rationality: Taqi al-Din Ibn Taymiyya's "Dar' ta'arud al-'aql wa-l-naql" or "The Refutation of the Contradiction of Reason and Revelation"*, Institute of Islamic Studies: McGill University.
- Ümit, M. (2010). *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, İstanbul: İsam Yay.
- Üzüm, İ. (2008). "Fırak Literatürü"ne Dayalı Olarak Firkalar/Mezhepler Anlaşılabilir Mi? Klasik İtikâdî İslâm Mezhepleri Tarihi Kaynakları ve Değerlendirmesi", *İslam ve Klasik* (haz. S.Erdem-M.Cüneyt Kaya) içinde İstanbul, ss. 225-240.

Zübeyde CAVLI (\*) & Ali COŞKUN (\*\*)

---

## SERBEST ZAMAN DEĞERLENDİRMEDE MEDYA VE DİN İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

### öz

Geçmişten günümüze çalışmaya bağlı olarak değişen serbest zaman kavramı modern zamanlara geldiğimizde, artık tamamen çalışmadan ayrı bir yere sahiptir. Adeta ayrı bir sektör haline gelmiş olan serbest zaman değerlendirilmesinde ekonomik durum belirleyici bir unsur olmuştur. Yeterli ekonomiye sahip olanlar serbest zamanlarını ev dışı faaliyetleri ile geçirebilmektedir. Ekonomik yeterliliğe sahip olmayanlar, ya da yoğun iş temposuna sahip olanlar için dinlenme ve serbest zaman geçirme yeri evdir ve serbest zaman değerlendirme aracı, büyük oranda televizyondur. Teknolojik gelişmelere bağlı olarak kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması ve kolay ulaşılabilir hale gelmesi serbest zaman değerlendirmelerinde medyayı ön plana çıkarmıştır. Serbest zaman değerlendirmesinde belirleyici diğer bir unsur ise, kişinin dünya görüşüdür. Eğer kişi dini hassasiyetlere sahip bir birey ise, serbest zamanını dini faaliyetlerle geçirmeyi tercih edebilir. Modern dünyada dini bilgiye ulaşmanın bir yolu da medya olduğu için, modern insanda dini öğrenmede ve dini ritüelleri gerçekleştirmede medyayı araçsallaştırır hale gelmiştir. Özellikle kadınların başka bir yerden dini bilgi edinebilme şansı erkeklere nazaran daha az olduğundan, televizyon başta olmak üzere, çeşitli medya araçları, serbest zamanlarda dini bilgi elde edilen bir unsur olarak tercih edilmektedir.

### anahtar kelimeler

Serbest Zaman, Medya, Din, Din Sosyolojisi.

## **abstract**

### **A Research on Media and Religion Relations in Leisure Time Evaluation**

The concept of leisure time, which changes from the past to the day-to-day work, has a separate place when we come to modern times. The economic situation has become a decisive factor in evaluating leisure time, which has become a separate sector. Those with sufficient economies can spend their leisure time with out-of-home activities. For those who do not have economic competence, or those who have a heavy workload, the leisure and leisure time home is home and the leisure time evaluation tool is on the big screen. Due to technological developments, mass media tools become popular and easy to reach, and media is the foreground in leisure time evaluations. Another factor that determines the leisure time is the person's world view. If the individual is an individual with religious sensitivities, he may prefer to spend his leisure time in religious activities. Since the media in the modern world is also a way of accessing religious knowledge, it has become instrumental in medieval media in learning modern religion and performing religious rituals. Especially when women have less chance of acquiring religious knowledge from other places than men, various media tools, especially television, are preferred as an element to obtain religious information in leisure time.

## **keywords**

Leisure Time, Media, Religion, Sociology of Religion.

## **Giriş: Serbest Zaman, Medya ve Din**

*Serbest zamanı* kısaca, her hangi bir işin, okulun, oyunun veya hareketin bittiği zaman olarak tanımlayabiliriz. Aynı zamanda serbest zamanı, çalışmadan farklı ve çalışmanın karşıtı olarak, boşluk ve etkinlik, sosyal zamanın türleri olarak adlandırılabiliriz. Serbest zaman bireysel ya da ailevi özel bir alana aittir. Dış amaçlardan ziyade, iç zevklerin, kendi istediği için yapılan aktivitelerin toplamı olarak düşünülür. Serbest zaman bu yüzden eğlencelidir, aynı zamanda serbesttir ve zorunlu değildir, bireysel bir iş veya en azından özel bir tercihtir. Modern hayat bakımından, serbest zaman, özel özgürlükler ve serbest zamanın zevkleri (tüketim gibi), ekonomik ve politik hayatın yoğun planlanması için bir ödül olarak görülebilir.<sup>1</sup>

*Kitle iletişim kavramını* açıklamaya iletişim kavramını açıklayarak başlamak gerekirse; İletişim, insanın varlık sürdürme biçiminin bir ürünü ve insanın varlık sürdürme biçimindeki gelişmelere göre değişimlere uğrayan, insana özgü bir olgudur. İletişim sözcüğü, Latince kökenli *communication* sözcüğünün karşılığıdır. Birbirlerine ortamdaki nesnelere, olaylar, olgularla ilgili değişimleri haber veren, bunlara ilişkin bilgilerini birbirine aktaran, aynı olgular, nesnelere ve so-

runlar karşısında benzer yaşam deneyimlerinden kaynaklanan, benzer duygular taşıyıp bunları birbirine ifade eden insanların oluşturduğu topluluk ya da toplum yaşamı içinde gerçekleşen tutum, yargı, duygu bildirimlerine iletişim denir. İletişim, ileti, kaynak, hedef-kitle, kanal öğelerinden oluşan bir sistemdir. İletiyi gönderen kaynak, alan hedef-kitle, iletişimde gönderilen bildirim ise iletidir.<sup>2</sup>

Kitle iletişimin ise, iletişimden farklı olarak iletişimin öğelerinden olan kaynağın tek bir kişi değil, bir kuruluş olmasıdır. Bunu kurumlaşmış kişilik olarak adlandırabiliriz. Yüz yüze iletişimde tek kişinin iletiyi kodlarken yaptığı simge seçimi, sentaks arama, oluşturma, iletişimde etkinlik artırmak için kurumsal bilgilerden yararlanma gibi işleri, kitle iletişiminde televizyon, gazete ya da radyo bir kuruluş olarak yapar. Aynı zamanda kitle iletişimde, kaynak ile hedef kitle arasında bir fiziksel mesafe vardır.<sup>3</sup>

*Din*, Arapça 'da yol, hüküm, mükâfat, itaat ve hesap verme gibi çeşitli anlamlara gelmektedir. Latince 'de religio bağlanmak, cemaat ve tanrıya karşı hürmetle karışık bir bağlılık anlamına gelmektedir. Dinin tek bir tanımı yoktur ve çeşitli açılardan birçok tanımı mevcuttur. Jocheim Wach dini kısaca "kutsalın cemiyet hayatındaki tecrübesi" olarak tanımlar. Parsons ise "Dinin, kâinatta insanın yeri, insanın diğerleriyle ilişkisi, çevresi ve diğer insanlarla ilişkilere bağlı olarak arzu edilir olan veya olmayan şeyler hakkında geliştirilen ve gerçekleştirilen anlayış" olduğunu söyler. Eliade din "aşkın varlıkla ona inanan insan arasındaki ilişkiden doğan tecrübenin, inanan kişinin hayatındaki tezahürleridir" der. Bütün bu tanımlar ışığında din sosyolojik olarak kısaca, insanlara bir hayat tarzı sunan onları belli bir dünya görüşü etrafında toplayan bir kurum, bir değer biçme ve yaşama tarzıdır ve yaratıcıya isteyerek bağlanma, bir takım şeyleri duyma ve inanma, bunlara uygun iradi faaliyette bulunmayı içerir.<sup>4</sup>

## Serbest Zamanın Tarihsel Gelişimi

İlkel toplumlarda yaşam koşulları sebebiyle, serbest zaman ve çalışma arasında bir ayırım bulunmuyordu. Bu yaşam biçiminde çocuklar yiyecek toplamada kadınlara yardım ediyor, erkekler avlanıyor, yaşlılar yönetiyor ve denetliyorlardı. Daha sonra avcılık ve yiyecek toplayıcılığı, yerini hayvan yetiştiriciliği ve çiftçiliğe bırakmış ve göçebeliliğe dayanan kabile yaşamının yerini de yerleşik köy hayatına almıştır. Bu da köyler arasında takasa dönük ekonomiyi geliştirmiştir. Zamanla köyler yerlerini, tarıma daha elverişli yerlerde nüfusun artmasıyla, kalabalık kentlere bırakmış, kent ile köy arasında ticaret geliştikçe, aralarında ilkelde olsa bir işbölümü doğmuştur. Ticaretteki gelişmeler, toplumsal yaşamda büyük değişikliklere sebep olmuştur. Yeni toplumsal yapıda ticari mallara zarar gelmesini engelleyen askeri sınıf, kayıtları tutan resmi görevliler ve rahipler gibi çeşitli sınıflar ortaya çıkmış, üreten halk aynı zamanda bu sınıfları besler hale

gelmiştir. Böylelikle uzmanlaşmaya ve dış ticarete dayalı bir hayata geçilmiştir. Bu yeni toplumda klan şefinin yerini kral ve rahipler almıştır. Çalışmanın tanrının bir buyruğu olduğunu söyleyen rahipler, dinin işlevselliğinde yararlanarak, çalışmayı halka benimsetmiş, yönetici sınıf serbest zamanlı, tarımla uğraşan sınıf ise üreten, çalışan sınıf kategorisine girmiştir. Yunan uygarlığında özgür vatandaşlar serbest zaman sahip olduklarından, sanat, politika ve felsefe ile uğraşma sansı bulmuş ve bu durum uygarlığın gelişmesine sebep olmuştur. Ortaçağa geldiğimizde, dua eden, çalışan ve savaşanlardan oluşan, feodal yapı karşımıza çıkar. Bu yeni toplum düzeninin serbest zamanı olmayan sınıfı, serfledir. Çalışma sürelerinin günlük yaklaşık 8 saat olduğu bu dönemde kilise yasalarına, işçilerin dinlenmesi için 90 günlük dinlenmeyi; 52 pazarı ve 38 tatil gününü güvence altına almıştır.<sup>5</sup>

Ticaretin gelişmesi ile birlikte kentler, ekonomik yaşama damgasını vurmaya başlamıştır. Burjuva sınıfı 10. ve 15. Yüzyıllarda güçlenmeye başlamıştı ve güçlenen bu orta sınıf feodal beylere karşı kralın otoritesini artırmışlardır. Krala yardımları sebebiyle para veriyorlardı ve kral burjuvadan aldığı bu para ile askeri gücünü artırarak, feodal beylerin yağmalarına karşı burjuva sınıfını koruyordu. Burjuva sınıfının güçlenmesiyle, kapitalistlere gitgide bağımlı hale gelen ücretli sınıf ortaya çıkmıştır. Tüccar, imalatçı ve bankerlerin yönettiği bu yeni toplum, eski hukuku, eski eğitimi ve eski dini de değiştirmiştir. Ticaretle uğraşanların kazandıkları parayı da sanat ve sanayiye harcamaları sonucunda Rönesans ortaya çıkmış ve bu anlayışla insan zekâsı ve kişisel gücü göklere çıkarılmıştır. Ortaçağ'a özgü toplum yaşamının yıkılışı sonucunda, çağdaş anlamda birey doğmuştur.<sup>6</sup>

16. yüzyıl ortalarından başlayarak 18. Yüzyılda genişleyen manifaktür ekonomisi, girişimci tüccarların başkalarının kol emeğinden yararlanarak nitelikli kumaşlar elde etmelerini sağlayan bir sistemdir. Bu tüccarlar hammaddeyi sağlayan, üreticileri düzenleyen, üretimi depolayan ve uzak yerlere ihraç eden ve karşılığında ürün alan kişilerdi. Bu dönemde, bu yolla para kazanan ailelerin, para biriktirmeleri ve boş zamanlarında ekip biçebilecekleri küçük bir toprak kiralayabilmeleri mümkündü. Ayrıca, dokuma tezgâhının başında kendi istediği zaman ve süreler içinde oturabiliyor, serbest zamanlarını hangi sürelerde kullanacaklarına kendileri karar verebiliyorlardı. Serbest zamanlarında kendileri için eğlence olarak gördükleri bahçe ve tarla işleriyle uğraşıyorlar veya komşularıyla birlikte eğlence ve oyunlara katılabiliyorlardı. Çalışmanın mekanikleşmesinden önceki bu toplumlar zihinsel faaliyetlerden uzak yaşıyorlardı. Az okuyorlar, politikadan söz etmiyorlar, düzenli bir biçimde kiliseye gidiyorlardı. Bu aileler özel çıkarları, tezgâhları, bahçeleri için yaşıyorlar, toprak sahibini doğal üstleri olarak görüyorlardı. Daha sonra sanayi devrimi, bu insanları sade ve basit makineler haline getirecektir.<sup>7</sup>

18. yüzyılda başlayan ve 19. Yüzyıl ortalarına kadar süren sanayileşme sürecinde, demir ve kömür enerji ve hammadde olarak kullanılmış, çalışma düzeni-



ne makineler ve fabrikalar dâhil olmuş, kırlarda yaşayan tarım işçileri sermayeye emek gücü sağlamak üzere fabrikalarda meta üreten işçi durumuna gelmiştir. Sanayi devrimin ilk günlerinde çalışma süresi 16 saattir ve aile sadece erkeğin emeğiyle geçinemediği için, kadın ve çocuklarda sabah 6'dan akşam 8'e kadar fabrikalarda çalışmak zorunda kalmışlardır. Bu dönemde çalışan sınıfların eğitimi gereksiz ve zararlı olarak görülmekteydi. 1832'de İngiltere'de çalışma saatleri 10 saatten 12 saate çıkartılmış çalışan sınıfın fiziksel ihtiyaçlarını gidermek dışında hiç boş vakti kalmamıştı. Sanayi döneminin başlangıcında makine, insanlığa serbest zaman vermiyordu, aynı zamanda onların yeteneklerini köreltiyor, onları yaratıcılıktan yoksunlaştırıyordu. Hatta makineler geliştikçe, insan makineye göre hızını artırdıkça, dinlenme ve serbest zaman süresi artacağına azalıyordu. Burjuvazinin egemenlik kazandığı 15. Ve 16. Yüzyıllarda tatil günlerinin belirlenmesi, kilisenin kontrolünden çıkmıştı ve ticaretin ve sanayinin yoğunlaşmasıyla ve Protestan ahlakının çalışmayı yüceltmesinin birlikte, tatil günleri azaltılmıştı. Üretici sınıf önerilen çalışma ve hazzan kaçınma sayesinde durmadan çalışmak ama buna karşın yine de yoksullaşmak, çalışan sınıfın payına düşen kaçınılmaz bir durum olmuştu. Çalışma ve çalışma dışı zamanın birbirinden kesin bir biçimde ayrılması, emeğin zamana göre ücretlendirilmesi, zamanı kar getiren, ücreti yaratan ve arttıran bir kavram durumuna getirmiştir.<sup>8</sup>

Modern dönemin serbest zaman açısından getirdiği en çarpıcı sonuçları, herkes için serbest zaman sağlayan teknolojik gelişmeler, işsizlikteki artış, orta sınıf kadınlarının aylaklaşması ve serbest zaman olanaklarındaki artıştır. Günümüzdeki serbest zaman etkinliklerini, televizyon izlemek, gazete ve dergi okumak, videolar, uydu alıcıları, cd çalarlar, kişisel bilgisayarlar gibi ev içindeki araçlarla geçirilen zaman olarak ev içi serbest zaman etkinlikleri ve uzak yerlere gidebilme olanağı sağlayan araba sahipliğinin artmasıyla, turizm gibi ev dışı serbest zaman etkinlikleri biçiminde, birbiriyle çatışan iki başlık altında toplamak mümkündür. Ev içi serbest zaman etkinliklerinden olan televizyon izleme oranındaki ve bahçe bakımı ve hobilere yönelik olarak gelişen do-it-yourself satışlarındaki artıştan anlaşıldığına göre, ev içi serbest zaman etkinliklerine, ev dışı etkinliklere göre daha fazla zaman ayrılmaktadır. Çünkü ev dışı serbest zaman etkinliği, gelir düzeyinin yüksekliği ve araba sahipliği ile ilgilidir. Modern zamanda da gelir serbest zaman etkinliğini belirleyen en önemli faktördür. Bu nedenle her yerde kolayca bulunabilmesi ve ucuz bir etkinlik olması nedeniyle televizyon izlemek, radyo dinlemek ve internet kullanımı en etkin serbest zaman etkinliğidir.<sup>9</sup>

## Medya ve Serbest Zaman İlişkisi

Teknolojik devrimler sonucunda kitle iletişim araçlarının ortaya çıkmasıyla birlikte, tüketim kültürü anlayışının kitle iletişim araçları aracılığı ile geniş kitlelere ulaşılması sağlanmıştır. Geleneksel anlayışa göre, üretilen malın yararlılık değe-

rine göre satın alınması gerekirken, tüketim toplumunda daha hızlı tüketime sağlanması için, reklam aracılığıyla kitlelerin düşlerine seslenerek satın alma isteği uyandırılmaya başlanmıştır. İnsanların tüketime alıştırılma politikası, ikinci dünya savaşından sonra hızlanmıştır. 1950'li yıllardan itibaren televizyon ve radyolar yayın saatlerini artırarak, tekelleşmiş bir kültürü evlere taşımıştır. Teknolojik gelişmelerle birlikte herkesin serbest zamana sahip olması sonucu doğmuş, bununla birlikte işsizlik artmış ve orta sınıf kadınları da aylaklaşmaya başlamıştır. Serbest zaman faaliyetleri bireylerin gelir durumuna göre değişiklik gösterdiği bu dönemde, araba sahipliği gibi ayrıcalıklara sahip olanlar, serbest zaman etkinliği olarak tatil ve alışveriş gibi etkinliklere yönelirken, geliri daha kısıtlı olanlar ev içi serbest zaman etkinliği olarak, çoğunlukla kitle iletişim araçlarından faydalanmaya başlamıştır.<sup>10</sup>

Stephenson'a göre günümüzde insanların televizyon ve diğer kitle iletişim araçlarına yönelmelerinin sebeplerinden biri çalışma hayatından veya genel olarak hayattan bıkmışlık ve yaşamda duyduğu boşluğu doldurmak için başvurduğu bir yoldur. Aynı zamanda kitle iletişim araçları, kişiyi bu yolla eğlendirip oyalarken, okuyucuya, dinleyiciye veya izleyiciye belli bir değerler sistemini, belli bir amacı aşılıyıp öğretmektedir. Kitle iletişim araçlarının bu etkisine kendisini en çok açan toplum kesimi, öğrenim düzeyi düşük, toplumsal konum olarak alt kesimde bulunanlardır. Kitle iletişim araçlarına yönelme ile yaşam üslubu arasında önemli oranda bağıntı bulunmaktadır. Bakıldığında evli olmak, düşük eğitim düzeyinde bulunmak, çalışan sınıfa dâhil olmak, televizyon izlerken aynı anda ev işlerinin sürdürülebilir olması, idealist bir yapıya sahip olmamak gibi nedenlerden televizyon izleyiciliğine yönelmenin söz konusu olduğu söylenebilir. Bazılarının sadece televizyon izlemeyi çok sevdiklerinden değil, kitap okumak gibi diğer iletişim deneyimlerinin yetince tatmadıklarından dolayı ve kaçış aracı olarak televizyonu gördükleri için de televizyon izlemeyi tercih ettikleri görülebilir. Televizyon fazla zihinsel çaba gerektirmediği, çeşitlilik göstermediği, nesnel ve olgusal malzeme kullanmadığı, basmakalıp tipleştirmeler ve klişe anlatımlara dayandığı için ve başından sonunun belli olduğu, belirli bir miktarda gerginlik ve heyecan verebilen televizyon dizileri, serbest zaman faaliyeti olarak rağbet görmektedir. Televizyona rağbet gösteren kesim genelde kendi sosyal alanlarında da edilgen insanlar olarak varlık göstermekte ve kitle iletişim araçlarına yönelerek bu edilgenliği sürdürebilmektedirler.<sup>11</sup>

## Medya ve Din İlişkisi

Din ve medya, aile, eğitim, siyaset ve ekonomi gibi toplumun farklı dinamiklerini yansıtan kurumsal yapı özelliği taşımaktadırlar. Birbirleriyle yatay, dikey veya diyalektik ilişkileri sonucunda, toplumsal gerçeklik ortaya çıkmaktadır. Böylece kutsalın ifadesi olarak din ve bireylerin iletişim aracı olan medya sosyal

olguların keşfedilmesinde ve inşasında ortak alanlara sahip olabilmektedirler. Batı düşünce tarihine bakıldığında matbaanın ortaya çıkması sonucunda, din açısından çeşitli parçalanmalar yaşanmış olsa da, aynı sebepten dolayı incilin çeşitli dillere tercüme edilerek yayılmasıyla dini açıdan yeni bir sosyal form ortaya çıkmış, din tekelleşmeden kurtulmuştur. 1728 yılından itibaren matbaanın Türkiye’de kullanılması ise, bilinenin aksine dönemin din adamları tarafından olumlu olarak karşılanmıştır. Modernleşen dünyada sırasıyla gazete, televizyon, radyo, sinema ve günümüzde internet bir şekilde din ile ilişkili olmuştur. Gazetelerde çeşitli dini haberlere yer verilmiş, radyonun “dini mesaj”ları iletim imkânından yararlanılmıştır. Sinema-din ilişkisi, film içinde din, din olarak film ve seyirci ve dini ritüeller arasındaki ilişkiyi incelemeye yönelik olan, sinemasal deneyim ve ritüeller olarak üç temel yaklaşımla ele alınmıştır.<sup>12</sup>

Televizyonun işlevi ve etkisi toplumun sosyo-ekonomik kültürel seviyelerine göre değişiklik göstermektedir. Televizyon-din ilişkisinde, televizyonun bir eğlence aracı olmasından dolayı, ilişkisinin bu doğrultuda şekilleneceği kaygısı güdülmektedir. Televizyon ve din ilişkisine olumsuz bakanlar, televizyonun dine mesafeli, önyargılı ve temkinli olduğunu düşünmektedirler. Bunlar televizyonun dine yaklaşımı konusunda yeterince cesur olmadığını ya da dini bağılaştırma yoluna gittiğini iddia ederken, bunu da televizyonun ciddiyetsiz ve tutarsız olmasına ve dinin ciddiyeti ile bağdaşmamasına bağlamışlardır. Aynı zamanda televizyon ve din arasındaki ilişkinin ve inançların sosyal bir olgu olarak ele alınmasının da seküler bir yaklaşımla gerçekleştiğini savunmaktadırlar. Bu görüşü savunanlar televizyonun farklı dinlerin değişik inanç yaklaşımlarını ve kültür motiflerini yansıtmadığını, farklılıkları ortadan kaldırarak standart bir din kültürü ortaya koyduğunu ileri sürmektedirler. Bir de din aktarılırken nesnel bir tutum sergilenmediğinden, diğer din ve inançları kötüler bir tutumla hareket edilmesi din-televizyon ilişkisinin olumsuz etkileşimine bir örnek olarak verilebilir. Bütün bunlara rağmen televizyonlarda çok sayıda dini içerikli yayınlar ve kanallar mevcuttur. Bunun en önemli sebebi dini içerikli programların sistematik olmasa da yaygın bir din eğitimi faaliyeti sürdürmesi ve televizyonun dini bilgi, tutum ve davranış edinme aracı olmasıdır.<sup>13</sup>

Popüler kültürün hâkim olduğu tüketim ve haz odaklı modern toplumda, din gibi önemli konular kitle iletişim araçlarında bir meta haline getirilmekte, tüketilmekte ve reyting malzemesi haline dönüştürülmektedir. Modern toplumun dönüştüğü tüketim kültürü, medya aracılığı ile inanç erozyonuna sebep olmuş, toplumun inanç ve davranış kalıplarını değiştirerek, toplumu sekülerleşme sürecine sokmuştur. Bu sekülerleşme tanrıya olan inançsızlık değil, gündelik yaşantıdaki inançlılığın eritilerek işlevsizleştirilmesidir. Bu nedenle günümüzde dini-İslami hayata yönelik tehditler Hristiyanlık ya da Yahudilik ya da başka bir dinden değil, kitle iletişim araçlarının kültürel erozyonundan gelecek ve gelmektedir. Müslüman sosyal bilimci Akbar Ahmed’in deyişiyle “İslam’a karşı teh-

dit İsa'nın mirasından değil, tersine Madonna'ninkinden gelmektedir."<sup>14</sup> Yine popüler kültürün bir sonucu olarak dinin medyada yer alması, dinin popülerleşmesine sebep olmuştur. Çeşitli kanallarda yapılan dini içerikli programlar, özellikle tartışma programları dine olan ilgi artmış olsa da, dini konuların kamuoyu önünde tartışılması ve uzmanların aynı konuda farklı görüşler ortaya koymaları, dini konularda şüphelerin doğmasına ve artmasına sebep olmuşturlardır. Özellikle geleneksel dindarlığa sahip olan ama gündemdeki tartışmaları ciddiyet ve dikkatle takip eden kişilerin zihinlerindeki sabit değerler yıkılmaya ve bunun yerine belirsizlik ikame edilmeye başladı. İnsanlar bu gibi durumlarda kendi akıl ve hür iradeleriyle kullanarak doğruyu bulmaya çalışmak yerine, genel olarak görüşlerini benimsediği bir otoritenin kendisi için karar vermesini tercih etmektedir. Fromm'un özgürlükten kaçış olarak adlandırdığı bu olgu dindar birey için de geçerlidir ve dindar bunu sağlayamadığı takdirde bunalım ve şüpheye düşmektedir.<sup>15</sup>

## Serbest Zaman ve Din İlişkisi

İnsanlık tarihi boyunca insan hayatı için çok önemli bir yere sahip olan, insanların tutum ve aktivitelerini önemli ölçüde etkilemiş olan ve etkileyen, bireysel yaşamda olduğu gibi grup yaşamında da derin etkiye sahip olan din köklü bir kurum olarak, serbest zamanla da ilişkilidir. Modern öncesi toplumlarda iş ve serbest zaman birbirinden net çizgilerle ayrılmadığı gibi, din de serbest zaman değerlendirmesi ile iç içe geçmiş olduğu söylenebilir. Bu toplumların oyunlarında, danslarında, festivallerinde, törenlerinde ve şarkılarında, dini biçimler büyük ölçüde yer bulmaktadır. Modern toplumlarda yaşanan kurumsallaşma ve sekülerleşme sonucunda serbest zaman faaliyetleri dünyevileşme söz konusu olmuştur. Fakat dindar insan, tüm zamanlarında olduğu gibi serbest zamanlarında da dindarlığına uygun bir biçimde faaliyet göstermeyi sürdürmüş ve din etkisini serbest zamanlar çerçevesinde çeşitli biçimlerde devam ettirmiştir. Ayrıca daha fazla serbest zamana sahip olan modern insanın hedefsizliği ve bu hedefsizliğin karşısında ortaya çıkacak olumsuzluklar için din çıkar bir yol olarak işlev görmektedir.<sup>16</sup>

Din açısından bakıldığında, din ile serbest zamanlar ilişkisinde, dinin bir serbest zaman uğraşısı olarak algılanıp algılanamayacağı sorunu karşımıza çıkmaktadır. Günümüzde dinin özel alanlara çekildiği, yani özelleştirildiği, çalışma hayatı ve kamusal alandan soyutlandığı ve çalışma saatlerinin dışında cami veya kilise gibi ibadet yerlerine gidildiği gibi hususlar göz önünde tutulduğunda, dinin de sanki bir serbest zaman faaliyeti gibi algılandığı ortaya çıkmaktadır. Özel alan yapısal olarak, toplumsal kontrolün en azından nispeten gevşediği ve bireyin kendi hayatını biçimlendirmede hatırı sayılır bir esnekliğe sahip olduğu alandır. Özel alanın en önemli kurumlarından biri, serbest zamanları değerlendirme kurumudur. Özel alanlara hasredilmeye çalışılan din de doğal

olarak kendi varlık alanı olarak gördüğü, bir özel alan kurumu olarak, serbest zamanları değerlendirme kurumunu devreye sokmakta ve dindarlarla, dindar olmayanların serbest zamanlarını değerlendirme faaliyetlerine girişmektedir. Dini dernek, vakıf, cemaat veya otoriteler, serbest zamanlarda dindarlar veya dine eğilimli olan kimseler için özel geziler, programlar, sohbetler, konferanslar tertip ettikleri gibi ibadet yapmak için belli özel yerler seçmektedirler. Bu faaliyetlerin, insanlara sevap kazanarak zamanlarını harcama bilinciyle haz duymalarını temin etmek, insanın dindarlık duygusunun canlanmasına neden olmak, kişiyi gruba bağlamak, dini yapı ile ferdin bağlarını güçlendirmek gibi pek çok işlevi olduğu söylenebilir. İnsanlar, çalışıma zamanlarında yapamadıkları ibadetleri veya icra edemedikleri ayinleri serbest zamanları değerlendirerek gerçekleştirebilmektedirler. Serbest zamanlarda insanların sözgelimi Kiliseye daha fazla katıldıkları gözlemlenmektedir. Aynı şekilde Camiler de serbest zamanlarda daha fazla dolmaktadır. Serbest zamanlar, bir araya gelerek serbest zaman faaliyetlerinde bulunan insanlara dini konferans, sohbet vs. gibi araçlarla dinin anlatılması gibi ortamlar da sağlamaktadırlar ve serbest zamanlar, insanların dini tören ve bayramlara iştirak etmelerine imkân temin etmektedirler. Ayrıca serbest zamanlarda yaşanan dindarlığı, zorunlu dindarlıktan farklı değerlendirmek gerekir. Çünkü serbest zamanlarda ki dine yönelişte gönüllülük esası vardır. Bu da karşımıza “Boş zaman Dini” kavramını çıkarır. “Boş zamanlar dini” “boş zamanlarda din”den farklı olarak dinin salt serbest zaman etkinliği olmasını ifade etmektedir.<sup>17</sup>

## İslam’da Serbest Zaman

Buhari'nin, Sahih'inin Kitabı'r-Rikak'ının birincisi olarak zikrettiği Hadis, İslam'ın serbest zamanlara bakışını anlamamıza büyük katkıda bulunmaktadır:

"İnsanlardan çoğunun aldandığı iki nimet vardır: Sağlık ve boş zaman (ferag)".

Hadis'in de işaret ettiği gibi serbest zaman, iyi değerlendirilip anlamlı geçirildiği zaman büyük bir nimet olurken, kul, nefesine heva kapısını açarak bu nimete nankörlük ettiği zaman şehvetlerin ağına düşer, o zaman serbest vakit nimeti, nimetlikten çıkar, kişi için afete dönüşür. Hz. Muhammed, başka bir sözünde de serbest zaman ile ilgili işaretlerde bulunmaktadır:

"Beş şey gelmede beş şeyi fırsat ve ganimet bil; Ölmezden evvel hayatının, hastalanmazdan önce sağlığının, meşguliyetten önce boş zamanının, ihtiyarlıktan önce gençliğinin, fakirlikten önce zenginliğinin kıymetini."<sup>18</sup>

Başka bir Ayette de: “Ey insanlar! Cuma günü namaz için ezan okunduğu zaman Allah’ı anmaya koşun. Alış verişini bırakın. Bilseniz, bu sizin için daha hayırlıdır. Namaz bitince yeryüzüne dağılın, Allah’ın fazlından talepte bulunun...” buyurulmaktadır. Ayette, müminlerin haftalık tatili sayılan Cuma gününün na-

sıl değerlendirilmesi gerektiğini anlatırken, serbest zamanın nasıl geçirilmesi gerektiğine de işaret edilmiş olur. Yani, iş gün boyu bırakılmamalı, sadece namaz saatinde bırakılmalıdır ve namaz sonrası çalışmaya geri dönmelidir. Oysa bilindiği üzere Hristiyan ve Yahudi inancında tatil günü çalışmak haram olduğundan, tamamen işten uzak geçirilmektedir. Cuma günleri haricinde Kurban ve Ramazan bayramı Müslümanların yıllık tatilleridir. Yıllık ve haftalık tatiller yanında, gündüz vakti “maişet kazanma” zamanı olarak belirlenirken, istirahat vaktinin gece olduğu işaret edilmiştir. Ayrıca öğlen vaktinin bir kısmını da Hz. Peygamberin dinlenmeye ayırdığı rivayet edilir. Bunun haricinde okul ve iş yerlerinde belirlenecek tatil sistemine, zaman ve mekân farklılıkları olduğundan, fıkıh âlimleri tarafından kesin hükümler verilmemiştir.<sup>19</sup>

## Serbest Zaman Değerlendirmede Medya ve Din Konulu Araştırma Bulguları

Serbest zamanı değerlendirmede medya ve din ilişkisinin incelendiği araştırmamızda anket tekniğine başvurulmuştur. Ankette toplam 62 soru bulunmaktadır. Bu soruların ilk bölümü 10 sorudan oluşmakta ve deneklerin kişisel bilgilerini içermektedir. İkinci bölümü 12 sorudan oluşan dindarlık ölçeğidir. Üçüncü bölüm deneklerin kitle iletişim araçlarının kullanımı ile ilgili tutum ve davranışlarını ölçmeye yönelik olarak 12 sorudan oluşmaktadır. Dördüncü bölüm dinin medyada yer alması ile ilgili deneklerin görüşlerini belirlemek üzere kurgulanmış 21 adet soruyu içermektedir. Son bölüm olan beşinci bölüm ise deneklerin serbest zaman faaliyetleri ile ilgili tutum ve davranışlarını tespiti yönelik olarak hazırlanmış sorulardan meydana gelmiştir. Sorular ortalama 500 kişiye ulaştırılmış olup 302 yanıt alınmıştır. Anket 2017 Ocak ve Şubat aylarını kapsamaktadır. Anketlerimizin sonuçları deneklerin bize verdiği cevapların doğrulukları oranında doğru kabul edilmelidir. Bu araştırmada evren olarak Türkiye seçilmiştir ve örneklem 302 kişiden oluşmaktadır. Örneklem grubu basit tesadüfi ve kota örnekleme tekniği ile oluşturulmuştur.

Araştırmamızda yer alan anket sonuçları incelendiğinde, Türkiye’de büyük çoğunluğun nadiren de olsa serbest zamana sahip olduğu görülmektedir. TÜİK tarafından yapılan 2014-2015 yıllarını kapsayan araştırmaya göre, Ülkemizde toplum tarafından en fazla yapılan sosyal faaliyetin %94,6 ile televizyon izlemek olduğu ortaya konulmuştur. Bu çalışmamızda yapılan, araştırma sonuçlarına bakıldığında ise, deneklerin, yaklaşık % 87’ sinin nadiren de olsa serbest zamanlarını televizyon izleyerek geçirdiği görülmektedir. Ancak burada, her zaman ve çoğu zaman televizyon izlediğini söyleyenlerin oranı, % 18 civarındadır. Bunun bir nedeni internet kullanım olanaklarının yaygınlaşması olarak görülebileceği gibi, televizyon izlemenin daha çok alt sınıf faaliyeti olarak görülmesi sebebiyle denekler tarafından açık davranılmaması da olabilir. Serbest zamanlarında kadınlar ve erkeklerin televizyon izleme oranlarına bakıldığında, birbi-

rine yakın olduğu görülmektedir. Yalnızca hiçbir zaman seçeneğinde kadınların ve erkeklerin cevapları arasında önemli bir fark vardır. Araştırmada eğitim durumu incelendiğinde, ilkököl mezunlarının büyük bir oranının serbest zamanlarında televizyon izlediği görülebilir. Medeni özelliklere göre televizyon izleme durumuna bakıldığında, serbest zamanlarını çoğu zaman televizyon izleyerek geçirdiğini söyleyenler evli olan kesimdir. Televizyona en az vakit ayıranlar ise dul ve bekâr olanlardır. Yaş gruplarına göre ise, çoğu zaman televizyon izlediğini söyleyen kesim, 51-60 yaş arası olup, daha genç olanların daha az televizyon izledikleri görülmektedir. Bu da yine internetin gençler tarafından yaygın olarak kullanılması ile ilgilidir.

Dindarlık durumuna göre, anket bulgularından yola çıkarak, serbest zaman faaliyetlerini incelediğimizde; en fazla serbest zamanı olduğunu söyleyen kesim, dinle hiç ilgisi olmadığını söyleyenlerdir. En az serbest zamanı olduğunu ifade edenler ise, kendilerini çok dindar olarak tanımlayan gruptur. Serbest zamanlarını en fazla eğlenceli faaliyetlerle geçirenler, din karşıtı ve dinle az ilgili olanlardır. En az eğlenen kesim ise çok dindar olanlardır ve onu dindar olanlar takip etmektedir. Bu durum dinin eğlenceye bakış açısı ile ilgilidir. Çünkü İslam anlayışı, eğlenceye belli bir sınırlama getirerek, mesafeli yaklaşmıştır.

Serbest zamanlarında dindarlık durumuna göre televizyon izleme oranları incelendiğinde, çoğu zaman ve her zaman televizyon izlediğini söyleyenler içinde en fazla orana sahip olanlar, dindar ve dinle az ilgili olanlardır. Nadiren ve hiçbir zaman cevaplarında ise, ilk sırada din karşıtı olanlar yer alır ve onu çok dindar olanlar takip eder. Din karşıtı ve dinle az ilgili olanlar, internet kullanımında ise, çoğu zaman cevabı ile serbest zamanlarında internete en fazla vakit ayıran gruptur. En az internete vakit ayırdığını söyleyen kesim ise, çok dindar olan kesimdir.

Serbest zamanlarını dini faaliyetlerle geçirme konusunda deneklerin cevaplarına baktığımızda, çok dindar olduğunu söyleyen deneklerin ancak %8,33' ünün her zaman, %25' inin çoğu zaman serbest zamanlarında dini faaliyetlerde bulduklarını görmekteyiz. Kendisini dindar olarak tanımlayanların ise, yalnızca %0,88' i her zaman, %12,78' i çoğu zaman serbest zamanlarını dini faaliyetlerle geçirmektedir. Diğer kesimlerin çok dindar ve dindar olduğunu söyleyenlere göre daha tutarlı olarak, serbest zamanlarında dini faaliyetlere ya hiç ya da çok az yer verdikleri tespit edilmektedir. Kişiler kendilerini dindar olarak tanımlarken, kapitalist düzende kişinin tek özel alanı sayılabilecek serbest zamanlarını, dini faaliyetlerle geçirmemesi bizi dindarlık kavramını tekrar düşünmeye itmektedir.

Dindarlık bir yaşam tarzı olarak ele alınırsa, dini faaliyetlere çok fazla hayatında yer vermeyenlerin dindar olarak tanımlanabileceği tartışılmalıdır. Modern dünyada din özel alana itildiği için dindarlık, kişilerin iç dünyalarında Tanrı



ile kurdukları bağ olarak kabul edilebileceği düşünüldüğünde, kişilerin kendilerini dindar olarak tanımlamaları kabul görebilir. Ancak İslam bir yaşam tarzı ve hayatın her alanını düzenleyen bir din olduğu için, kendisini Müslüman olarak tanımlayanların dindarım beyanı, dinin hayatında ne kadar yer aldığına göre kıyaslanabilir. İslam'ın en temel kaynağı olan Kur'an'ın okunma oranlarına ve İslam dininin en temel ibadeti olan namaz kılma oranlarına baktığımızda; kendisini çok dindar ve dindar olarak tanımlayan 239 kişiden, 127' sinin çoğu zaman ve her zaman Kur'an okuduğunu, 112' sinin ise bazen Kur'an okuduğunu, 166 kişinin ise her zaman ve çoğu zaman namaz kıldığını görmekteyiz. Fakat bunun yanında, cemaatle birlikte yapılan, Cuma Namazı ve Ramazan Orucu gibi ibadetlere büyük bir çoğunluğun katıldığı araştırmamızdaki bulgulardandır.

Serbest zamanlarını eğitim faaliyetlerine ayırma oranları incelendiğinde; çoğu zaman cevabını veren en fazla, dinle hiç ilgisi olmayan kesimken, hiçbir zaman cevabını veren, en yüksek oran ile çok dindar olduğunu söyleyen kesimdir. Serbest zaman faaliyeti olarak çoğu zaman ve her zaman cevabı ile en fazla hobi edindiğini söyleyenler, kendilerini dinle hiç ilgim yok şeklinde tanımlayanlar olup, onu dindar olanlar takip etmektedir. Serbest zamanlarını hobi edinmeye en az vakit ayıranlar ise büyük farkla çok dindar olduğunu söyleyenlerdir.

## Sonuç

Serbest zaman kavramı, tarih boyunca çalışma kavramı ile paralel olarak gelişme ve değişme göstermiştir. İlk çağlarda serbest zaman ve çalışma kavramı iç içe geçmiş haldeyken, sanayi devrimi sonrasında çalışanların zamana bağlı ücretlendirilmeleri sebebi ile bu iki kavram birbirinden net olarak ayrılmıştır. Sanayi devrimin ilk dönemlerinde Püriten ahlak gereği çalışma kutsanmış ve sadece üretim hedeflenmiştir. Bu sebeple işçiler uzun saatler çalışmak zorunda kaldıklarından serbest zamana sahip olamamışlardır. Bir de din çalışmayı kutsadığı için, serbest zaman din tarafından olumsuzlanmıştır.

Sanayi devriminin ilk dönemlerindeki bu yoğun çalışma sebebi ile üretim artmış ve zamanla tüketiciye ihtiyaç duyulmaya başlanmıştır. Tüketiciye duyulan bu ihtiyaçtan dolayı, çalışma saatlerinde azaltılmaya gidilmiş ve buna bağlı olarak tüketim demokratikleşmiştir. Bu sayede modern dönemlerde serbest zaman etkinlikleri artık bireyin tükettiği ve aynı zamanda çalışmaya hazır hale geldiği zamanlar haline gelmiştir. Serbest zamana sahip modern dönem insanı, tüketiminde demokratikleşmesi ile kendisini olabildiğince özgür olarak görürken, aslında piyasanın ona sunduğu şeyler arasından seçim yaparak sürekli tüketmek zorunda kalmıştır.

Yeni anlamıyla serbest zaman, insanların çalışmaya hayatının sıkıcılığından ve monotonluğundan kaçarak, eğlendiği, dinlendiği ve kendini gerçekleştirdiği zamanlardır. Günümüzde serbest zaman değerlendirmeleri gelir seviyesine



göre değişmektedir. Televizyon bu anlamda en ucuz ve en kolay ulaşılabilen bir eğlence aracı olduğu için en çok tercih edilen serbest zaman faaliyetlerinin başında gelir. Ancak televizyon ile bize sunulan hayat, kültür sanayiinin değerlerini bize dayatmakta, kültürü standart haline getirmektedir. Bu yenedünyada en önemli şey 'haz' haline gelmiştir ve haz almak için süreli tüketmek gerekir. Tüketmek için daha çok kazanmak gerektiğinden ve kısıncandırıcı bir ahlak tutumuna sahip bir tüketim söz konusu olduğundan, kişiler çalışma hayatlarında ve sosyal hayatlarında rekabetçi bir tavır içerisine girmek zorunda kalırlar.

Sürekli tüketen insanlar bu kısır döngü içerisinde aslında haz peşinde koşarken, iç huzuru bulmanın yollarını da farklı yerlerde aramaya başlamıştır. Modern insan bu yüzden daha önce kamusal alandan uzaklaştırıp, özel alana ittiği dine ilgi göstermeye, dini vecibeleri bir boş zaman faaliyeti olarak görmeye başlamıştır. Oysa Din, özellikle de İslam dini kişinin tüm hayatını düzenlediği gibi, çalışma ve serbest zaman ile ilgili, dindar insana yol göstermiştir. İslam dini dünyayı ahiretin bir tarlası olarak görmekte ve ayet ve hadislerde boş zamanın önemine işaret ederek bu zamanları, ahirete hazırlık olarak değerlendirilmesi gereğine vurgu yapmaktadır. İslam dini, insanlara aktif dinlenmeyi tavsiye ederken, boş zamanın aylıklıkla geçirilmemesi gerektiğine dikkat çeker.

Sonuç olarak denilebilir ki; modern dünyada, dindar insan, kapitalist düzen içerisinde kendisine çeşitli vesilelerle din için yer açmaya çalışmaktadır. Özellikle televizyonda dini programların artması bunun bir göstergesidir. Dinle ilgili olan insanlar televizyon izleyip, aynı zamanda din hakkında bilgi edinebildikleri programlara ilgi göstermektedir. Özellikle kadınlar bu tarz programlara, evlerinde kolaylıkla ulaşabildikleri ve dini bilgiye ulaşabilmede erkeklere nazaran daha az imkâna sahip oldukları için daha fazla ilgi göstermektedir. Ayrıca, dindar veya din eğilimli kişiler çeşitli dini gruplarca, dini vakıflarca ve dini otoritelerce düzenlenen aktivitelere veya dini sohbetlere katılarak da serbest zamanlarını değerlendirmekte ve insanın emeğine yabancılaştığı gibi kendisine ve diğer insanlara yabancılaştığı bir düzen içerisinde, kendisini ait hissedebileceği bir sosyal grup içerisinde tatmin edebilmektedir.

## Notlar

(\*) Lisansüstü Öğrencisi, Marmara Üniversitesi SBE.

(\*\*) Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 Don Slater, "Çalışma/Boş zaman", Chris Jenks, (Ed.), *Temel Sosyolojik Dikotomiler* içinde (528-544), çev. İhsan Çapcıoğlu, Ankara, Birleşik Yayınevi, 2012, s. 528.

2 Ünsal Oskay, *İletişimin ABC'si*, Der Yayınları, İstanbul, 1997, ss. 7-15.

3 Oskay, *İletişimin ABC'si*, s. 46.

4 Zeki Arslantürk, *Din Sosyolojisi Din Sosyolojisinin 'Nedir?'liği*, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 26-29.

- 5 Filiz Aydoğan, *Modern Dönemde Serbest Zaman ve Medya*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, Marmara Üniversitesi SBE, 1999, ss. 21-50.
- 6 Aydoğan, *Modern Dönemde Serbest Zaman ve Medya*, ss. 59-61.
- 7 Aydoğan, *Modern Dönemde Serbest Zaman ve Medya*, ss. 82-84.
- 8 Aydoğan, *Modern Dönemde Serbest Zaman ve Medya*, ss. 85-100.
- 9 Aydoğan, *Modern Dönemde Serbest Zaman ve Medya*, ss.152-153.
- 10 Aydoğan, *Modern Dönemde Serbest Zaman ve Medya*, ss. 146-153.
- 11 Ünsal Oskay, *Kitle İletişiminin Kültürel İşlevleri*, Der Yayınları, İstanbul, 1993, ss. 327-335.
- 12 İbrahim Yenen, *Televizyonlarda Yayınlanan Dini Programların İzlerkitlenin Dini Tutum Ve Davranışları Üzerindeki Etkisi: Konya Örneği*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi, SBE, 2005, ss. 9-10.
- 13 Yenen, *Televizyonlarda Yayınlanan Dini Programların İzlerkitlenin Dini Tutum Ve Davranışları Üzerindeki Etkisi: Konya Örneği*, ss. 20-22.
- 14 Mustafa Arslan, "Kitle İletişim Araçları, Medya ve Din İlişkisi Üzerine", *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, (2016), 6:11, ss. 5-25.
- 15 Vejdi Bilgin, "Popüler kültür ve din: Dindarlığın değişen yüzü", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2003), 12: 1, ss. 193-214.
- 16 Ejder Okumuş, "Eskişehir'de Boş Zaman Kültürü", *Proje Çalışması*, Eskişehir, Osman Gazi Üniversitesi BAPKB, 2005, ss. 59-61.
- 17 Okumuş, "Eskişehir'de Boş Zaman Kültürü", ss. 62-65.
- 18 Okumuş, "Eskişehir'de Boş Zaman Kültürü", ss. 76-77.
- 19 İbrahim Canan, *Vakti En İyi Değerlendirme Esasları, İslam'da Zaman Tanzimi*, Cihan Yayınları, İstanbul, 1994, ss. 82-83.

## Kaynaklar

- Arslan, Mustafa (2016), "Kitle İletişim Araçları, Medya ve Din İlişkisi Üzerine", *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt: 6, sayı:11, ss. 5-25.
- Arslantürk, Zeki (2014), *Din Sosyolojisi Din Sosyolojisinin 'Nedir?'liği*, İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Aydoğan, Filiz (1999), *Modern Dönemde Serbest Zaman ve Medya*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE.
- Bilgin, Vejdi (2003), "Popüler kültür ve din: Dindarlığın değişen yüzü", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12: 1, ss. 193-214.
- Canan, İbrahim (1994), *Vakti En İyi Değerlendirme Esasları, İslam'da Zaman Tanzimi*, İstanbul: Cihan Yayınları.
- Okumuş, Ejder (2005), "Eskişehir'de Boş Zaman Kültürü", *Proje Çalışması*, Eskişehir: Osman Gazi Üniversitesi BAPKB.
- Oskay, Ünsal (1993), *Kitle İletişiminin Kültürel İşlevleri*, İstanbul: Der Yayınları.
- Oskay, Ünsal (1997), *İletişimin ABC'si*, İstanbul: Der Yayınları.
- Slater, Don (2012), "Çalışma/Boş zaman", Chris Jenks (ed.), *Temel Sosyolojik Dikotomiler* içinde (ss. 528-544), çev. İhsan Çapcıoğlu, Ankara: Birleşik Yayınevi.
- Yenen, İbrahim (2005), *Televizyonlarda Yayınlanan Dini Programların İzlerkitlenin Dini Tutum Ve Davranışları Üzerindeki Etkisi: Konya Örneği*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri: Erciyes Üniversitesi SBE.

Hasan KAFALI (\*)

---

## TOPLUMSAL AHLAKİ DAVRANIŞLARIMIZA YÖN VEREN ETMENLER ÜZERİNE BİR DENEME

### öz

Ahlak her toplumun varlığını bir düzen içinde devam ettirmesi için gerekli olan vazgeçilemez bir unsurdur. Ahlakın varlığını devam ettirmesi ise bir takım değerlere bağlıdır. Modernleşme ve sekülerleşme süreçlerinde bu değerlerin değişebildiği görülür. Sekülerleşmenin içinden doğduğu Protestanlık mezhebi ahlakı, dini bağlamından uzaklaştırıp insani değer ve iradenin ürünü yapar. Bu süreç sekülerliği getiren Protestanlığın dini- dünyevi ayrımı yapmaya çalışan bir düşünsel hareket olarak doğması nedeniyle olmuştur. Peki sekülerleşen fakat hristiyan olmayan İslam toplumlarında ve Türkiye’de bu süreç nasıl işlemektedir. Ahlakî değerlerin dinden beslendiği bir ülkede ahlakî dini unsurlar harici bir değerler sistemine dayandırmaya çalışan bir meta anlatının serüveni nasıldır. Türkiye’de modernleşme ve sekülerleşme süreçleri sonucunda ahlaka yön veren değerler dinden bağımsız olarak varolmuş mudur? Bu sorulara cevap arayan makalemiz ayrıca her tartışmada sonuç cümlesi olarak ortaya çıkan ahlakî zaafiyet sorununa da kısa cevaplar vermeye çalışmaktadır. Bu bağlamda yaptığımız tespitler yakın tarihimizde görülen davranış ve norm sapmalarının nedenlerini de ortaya koymayı amaçlamaktadır.

### anahtar kelimeler

Ahlak, Değerler, Toplumsal Ahlak, Sekülerleşme, Protestanlık, İslamiyet.

## **abstract**

### **An Essay on the Factors Directing to Our Social Moral Behaviors**

Morality is an indispensable fact to keep every society's existence in order. The continuity of morality depends on a number of values. It can be seen that these values can change during the processes of modernization and secularization. The Protestant sectarianism that comes out of the secularisation makes the morality a product of human worth and wisdom. This process was due to the birth of the secular Protestantism as an intellectual movement seeking religious-secularism. Well, How does this process work in secularized but non-Christian Islamic societies and in Turkey. How is the adventure of a great narrative trying to base its ethics on an external system of values in a society where ethical values are fed from it. As a result of the processes of modernization and secularization in Turkey, are moral values independent from religion? Our article, which is seeking answers to these questions, also tries to give short answers to the problem of moral weakness that arises as a conclusion in every discussion. The determinations we made in this context are aimed to reveal the causes of behavior and norm deviations in our recent history.

## **keywords**

Morality, Values, Social Ethics, Secularization, Protestantism, Islam.

## **Giriş**

Bir toplumun düzen içinde bir arada yaşaması için bir takım ortak değerlere ihtiyaç vardır. Bu değerler o toplumun bir ortak zeminde buluşmasını, toplum üyelerinin birbirine ve ötekine muamelesinde ilkelere göre hareket etmesini sağlayarak fonksiyonel bir işlev görürler. Ahlak, bu değerler zemininin üzerine inşa edilen ve toplumun iyilik temelinde buluşmasını ifade eden en çok kabul gören isimlendirmedir. Dinî, siyasî, mezhebî, etnisite ve uyruk farklılığı olmaksızın bütün bireylerin bir toplumda ve insanda olmasını şart gördükleri bir gerekliliktir ahlak. Temel alınan referans noktalarının çeşitliliğine göre kendisine vurgu derecesi değişebilen ama her kesimden insanın varlığını zorunlu kabul ettiği bir olmazsa olmazdır. Ahlaklılık insanı diğer canlılardan ayıran bir boyuttur aynı zamanda. Bu özelliği ile insana Homo Moralis isimlendirmesi de yapılır (Özlem, 2010: 22). Bu derece yaygın bir kabul edilebilirlik, onun tanımlanmasını ve evrensel çizgilerinin belirlenmesini zorlaştırmaktadır. Ahlak bir kişinin, bir gurubun, bir halkın, bir toplumsal sınıfın, bir ulusun, bir kültür çevresinin vb. belli bir tarihsel dönemde yaşamına giren ve eylemlerini yönlendiren inanç, norm, yasak, tasarımlar topluluğu ve ağı olarak değerlendirilir. O, her an her yerde yaşamımızın içindedir. Etik ise bütün bunların ötesinde ahlak üzerine düşünmek ve ahlak üzerine felsefe yapmaktır. Bir başka açıdan ahlak, topluma

yön veren normlar topluluğu, etik ise bu normlar üzerine normlar dışına çıkarak düşünmektir. Tarih boyunca bu düşünme faaliyeti sofistlerce temsil edilen görecilik ile Sokrates ve Platon'la temsil edilen evrenselcilik karşıtlığı içinde gerçekleşmiştir denilebilir (Özlem, 2010: 19-29). Ahlak felsefesi bu amaçlara hizmet etmekte ve ahlakın temel ilkeleri üzerine genel kabullere ulaşmaya çalışmaktadır. Bu makalenin konusu bu kadar geniş hedeflere ulaşmak değildir. Bu makale ile biz daha dar anlamda Türk toplumunda toplumsal olarak ahlaki davranışlarımıza yön veren etmenler üzerine teorik temelleri bulmayı ve bunlar üzerine değerlendirmeler yapmayı amaçlamaktayız. Bunu yaparken modern hayatın dinden soyutlanması ve ahlakın da dinden ayrı değerlendirilmesi ve temellendirilmesi bağlamında modernizm, sekülerlik ve din gibi topluma yön veren söylemler etrafında kalmayı hedeflemekteyiz. Makalemize esin kaynağı olan asıl soru dinî dünyevi ayrımı yapmaya çalışan bir düşünsel hareket olarak ortaya çıkan Protestanlığın ortaya çıkmasıyla dini kurumlardan alınıp insani değer ve iradeye sevk edilen ahlakın, genelde İslam özelde Türk toplumunda ne ile bağlantılandırıldığıdır. İslam toplumlarının modernleşmeden yoğun olarak nasiplerini aldıkları ve modernliğinde Protestanlığın mirası üzerinde varolduğu düşünüldüğünde bu sorunun önemi daha da artmaktadır.

## 1. Modernlik ve Sekülerleşme

Latince modernus sözcüğüne dayanan modernleşme kelimesi putperest dönem ile yeni Hristiyan dönemi ayırması için kullanılan bir kelimedir ve çıkışı itibariyle bir dinilik barındırmaktadır (Furseth, Repstad, 2011: 145). Buradaki dînîlik bir dönemsellik arzetmekle beraber yeniye olan atfı daha ön plandadır. Bu açıdan modern, eski dönemin zıddı olan yeni dönem anlamını içermektedir. Bu yeni dönem insanlık tarihinde daha önce görülmeyen bir değişim getirmesiyle diğer dönemlerden ayrılmaktadır. Başlangıcı itibariyle ihtilafli olsa da yaygın kabul gören Arnold Toynbee'nin görüşüne göre 15. yy. da Atlantik okyanusunun Avrupa kıyılarında yaşayan toplumlar modernizmin başlangıcını oluşturmaktadır. Yaptıkları teknolojik gelişmeler ve buna binaen elde ettikleri keşiflerle ileri giden toplulukların toplumsal hayattaki farklılaşmaları modernizm adı verilen yeni bir dönemin başlamasına neden olmuştur. Max Weber bu konudaki disiplinli çalışmalarıyla yeni dönemin toplumsal açıklamalarını yapmaya çalışmış ve bunun dinî zemindeki etkiselliğini ortaya koymuştur. Protestanlığın ortaya çıkışı üzerinden modernitenin inşa sürecini resmetmiştir. Onun analizleri ile modern toplumun karakterize özelliklerinden biri olan sekülerleşme süreçleri görünürlük kazanmıştır. Akılcılaştırma, çalışmanın kutsanması, bürokratikleşme, yaşamsal alanların zenginleşmesi gibi özelliklerinin yanında sekülerleşmenin modernitenin daha öne çıkan bir yönü olması onun dinî bir bağlama bağlanması ile açıklanabilir. Protestanlığın sekülerizmin teolojik bir kurgusu olarak kodlanması

insanlığın bu yeni dönemindeki dini temelleri ortaya koyması açısından önemlidir. Konumuzun büyük anlatılara bağlanması bu noktadadır. Sekülerliğin dayandığı ve içinden çıktığı Protestanlık, dînî ve dünyevi ayrımını yapmaya çalışan bir düşünsel hareket olarak doğmuştur. Protestanlığın ortaya çıkmasıyla beraber bir takım dini kurguların dünyevi yaşamdaki etkinlikleri kaybolmuş ve bu dini kurguların dünyevi bağlayıcılık nitelikleri ahlaki ölçütlere yüklenmiştir. Bu ahlaki ölçütler ise dinî teolojik bağlarından koparılmış veya kurtulmuş oldukları için insani değer ve iradenin ürünü olmak zorunda kalmışlardır (Olgun, 2006: 240). Din ve ahlak ayrımının modern dünyanın bir ürünü olması itibarıyla bütün modernliğin bulaştığı toplumlara sirayet etmesi beklenebilir. Ancak din farklılığı olması dolayısıyla İslam dünyasında bunların vücut bulmasının ne derecede gerçekleştiği bir soru işaretini beraberinde getirir. İlkel olarak İslam toplumlarında bir din ve ahlak ayrımı akla gelen bir şey değildir. En azından İslam toplumları din ve ahlakın ayrı düşünülebileceğini gündeme getiren devrimsel süreçler yaşamamışlardır. Batı dünyası bu süreçleri yaşamış, ahlakın seküler inşası yolunda Hegel, Kant gibi düşünürleri ile en nihayetinde dine dayanmakla beraber seküler bir ahlakın çatısını kurmuştur.<sup>1</sup> Onların felsefelerinin temelinde de Protestanlık vardır. Müslüman toplumların batılı düşünürlerin şekillendirdiği seküler ahlaktan faydalanmaları bu açıdan zor görünmektedir. O halde genel olarak İslam toplumlarında özel olarak ise Türkiye toplumunda bir din ve ahlak ayrımının söz konusu olmasının zor ve hatta imkansız olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Tabi bu bahsettiğimiz din ve ahlak ayrımı sekülerliği de Protestanlığın bir gereği olarak gören bir akademisyenin veya protestan din adamının ahlak anlayışının sıradan bir Türk insanına kıyası değildir. Bahsettiğimiz kıyas ahlaki seküler olarak tamamen dini bağlamından kopmuş olarak yaşayan sıradan bir batılı ile ahlakını tamamen gelenekleri bağlamında yaşayan bir Müslüman toplumu bireyin kıyaslanmasıdır.

Ahlaki davranışlara yön veren etmenler değerlendirilirken bireylerin ve toplumların niçin ahlaki olmalıyım sorusuna verdikleri cevaplardan bağımsız olarak bunun düşünülemediği göz önünde bulundurulmalıdır. Biz makalenin sorusuna pratik olarak cevap arıyor olsak da teorik olarak felsefi zeminde verilmiş cevapların önemli olduğu aşikârdır. Niçin ahlaki olmalıyım şeklinde kısaca anlatılabilecek ahlakın kaynağını konu edinen değerlendirmelere verilen en eski ve yaygın cevap insanın doğası gereği eylemde bulunduğuudur. Doğasından gelenlerle eylemde bulunduğunu iddia edenler insanların bazılarının doğuştan iyi bazılarının kötü olarak doğduğunu söylemektedir. Yine doğası gereği böyle davrandığını öne sürenlerin arasında tabiat yasasına göre davrandığını, vicdan gereği veya masum olan sonradan gelişen vicdanı gereği ahlaki davrandığını iddia edenlerde vardır. Doğası gereği ahlaki olduğunu iddia eden görüşlerin yanında bireyin alışkanlık gereği veya kurumların emirleri gereği ahlaki olduğunu

ileri süren düşünürler de olmuştur. Bunlara gereklilik temelli ahlaklılık teorileri demek yanlış olmaz. Rasyonel tercih kuramıyla ilişki kurulabilecek insanın çıkarı sebebiyle ahlaklı olduğunu ileri süren görüşlerde vardır. Bu görüşler ise hazzı amaçlayan eylemleri ahlakî sayan dünyevi haz sevgisi, cennet ve Allah sevgisi olarak özetlenebilecek uhrevi haz sevgisi, dışlanma, kazanamama, dünyevi bir şeyleri kaybetmeyi ve ceza almayı anlatan dünyevi korku ile ahireti kaybetme ve Allah sevgisinden mahrum kalmayı içeren uhrevi korkuyu anlatır (Karahan, 2012: 26-36).

Modernitenin dînî ahlaka meydan okumasının, bunun sonucunda da ahlakın dinden uzaklaştırılmasının örneklerini 18 ve 19. yy düşünürleri arasında bulmak mümkündür. Bunlardan biri olan Feuerbach ahlakın kaynağının Tanrı olması durumunda ahlakın bir Tanrı'ya başeğme samimiyetsizliğine ve ikiyüzlülüğüne dönüşeceğini iddia etmektedir. Feuerbach ahlakı toplumsal bir zemine oturtmaya çalışarak "Ben" ile "Sen" ilişkisi içinde ben'in bencilce istekleri karşısında "Sen" olan nesnel vicdanın onaylamasıyla "Ben'in arzu ve isteklerinin geçerli ve iyi olacağını söyler (Toktaş, 20102: 59). Feuerbach'ın iddiası görüneni sekülerize etmekte ve aşkın olanı gizlemektedir. Zira toplumun olduğu yerde zaten nesnel vicdanın var olması (sen) zorunludur. Önemli olan nesnel vicdan dediğimiz ahlak normlarını şekillendirenin ne olduğudur. Bu normlar sadece sen denilen ötekinin onaylamasına bırakıldığında bir başıboşluğa düşecek ve gelecekte kaybolma, değişme, gücün kontrolüne girme tehditleri ile başbaşa kalacaktır. Ancak bu nesnel vicdan bir Tanrı gözetiminde olduğunda insani tehditlerin bertaraf edilmesi daha kolay olacaktır. Erten'in araştırmasında bahsedilen nesnel vicdanı ifade eden ahlakî değerlere uymanın gözetilip gözetilmediği sorusu 315 yükseköğretim öğrencisine sorulmuştur. Örneklemin yüzde 95.9'u davranışlarının ahlakî değerlere uygun olup olmadığını anlık da olsa düşündüklerini bildirmişlerdir (Erten, 2012: 522). Buradan ahlakî değerlerin bireye içinde yaşadığı toplumun ve çevrenin onaylayacağı veya onaylamayacağı davranışların bilinmesi ve yapılmasına işaret eden en önemli sosyal değerler olduğuna ulaşabiliriz.

Durum böyleyken ve toplumun çok büyük çoğunluğu davranışlarına yön veren en önemli etmenin ahlak ilkeleri olduğunu söylerken çoğu tartışmada neden hep ahlak problemi üzerinde mutabık kalınmaktadır. Türkiye de eğitim, kalkınma, çalışma hayatı, adalet, vb. gibi alanlarda yapılan tartışmaların sonuç noktasını genelde ahlak sorunları teşkil etmekte, söz bir yerde ahlaka gelip dayanmaktadır. Özellikle İslam gibi ahlaka önem veren bir dinin yaşandığı bir ülkede bu denli ahlak zafiyetine vurgunun yapılması durumun iyi analiz edilmesini ve arka planına bakılmasını gerektirmektedir. Modern hayatın yaşandığı Türkiye'de bu sorunun cevabının modernleşme sürecinde ortaya çıkan sorunlarla ve çarpıklıklarla ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Modernleşme, toplumu bir

örtü gibi genel olarak sarar. Bu genellik içinde toplum yaşamının çeşitli boyutlarında kendini göstererek hayata nüfuz eder. Bu boyutların çeşitlilik göstermesi ve bu çeşitliliğin tanımlanması onun analiz edilmesinin de kolaylaşmasını sağlar. Türkiye'deki modernleşmeye bağlı olarak ahlaki davranışları olumsuz etkileyen süreçlerin ekonomi, siyaset ve bireyselleşme süreçlerinde ortaya çıktığı ileri sürülebilir. Başlıklar çoğaltılabilmekle beraber bu üç etmenin modernleşme süreçleri çerçevesinde gösterdiği çarpıklıklara paralel olarak ahlaki davranışlarda ve bu davranışlara kaynaklık eden değerlerde meydana getirdikleri çarpıklıkları izah etmeye çalışacağız.

## 2. Ahlaki Standartların Düşmesine Sebep Olan Bazı Kurumlar/ Durumlar

### 2.1. Siyaset

Bu alanlardan ilki olarak ele alabileceğimiz siyaset bir yönetim sanatıdır. Toplumun genel menfaatleri doğrultusunda yönetilmesini ifade eden kelime insanlık tarihi kadar eski bir kurumu ifade eder. Siyasetin ahlak standartlarını etkilemesinin örneklerinin İslam toplumlarında ilk dönemlerden itibaren görüldüğü söylenebilir. Hz. Osman'ın akrabalarını kayırmakla ve yanlış hükümler vermekle suçlanmasının yol açtığı toplumsal huzursuzluklar çerçevesinde ahlaki standartların düştüğünden söz edilmesi bu durumun bir örneğini oluşturur (Bodur, 2007: 39). Bu tarih kesitinde yaşanan birçok şiddet olayının da bu standartların düşmesi ile ilişkili olduğu yadsınamaz bir gerçekliktir. Türkiye örneğine baktığımızda ise durumun daha karmaşık ve uzun süreçleri beraberinde getirdiği görülecektir. Türkiye Batı'nın isimlendirmesiyle monarşik bir yönetimden çıkararak yavaş yavaş Batı tarzı bir yönetime doğru ilerlediği yıllar boyunca siyasetteki modernleşmenin sancılarını sürekli yaşamıştır. Batılılaşma hareketleri olarak isimlendirilen bu değişim süreçleri içinde Osmanlı'da hem ilmi, hem edebi, hem de ahlaki yönden birtakım gelişmeler olmuştur. Bu gelişmeler önce tercümelemlerle kendisini göstermiş daha sonra ise teliflere dönüşmüştür (Erdem, 1996: 59). Özellikle son dönemde etkili olan Tanzimatçıların, İttihat ve Terakicilerin batılılaşma yanlısı olması ve birçok çalışmalar yapmaları toplumun yapısının değişmesini ve etkilenmesini de sağlamıştır. Değişen toplum yapısının geçmişi ve geleceği kucaklayamayan bir zemin var etmesi ise bir takım sancuları beraberinde getirmiştir. Daha çok yarın ne olacağının belli olmaması şeklinde ortaya çıkan bu sancılar siyaset kurumunun içinde yer alan bireyleri kaygan zemine uygun tavırlar almaya mecbur bırakmıştır. Osmanlı modernleşmesi sürecinde gücü temsil eden veya güce yakın olan tek kişinin ağzından çıkan birkaç kelime ile insanın hayatının değişmesinin mümkün olmasıyla tepeden tırnağa tüm bürokrasi içinde bir eyyamcılık ve kendini koruma, menfaatini gözetme



refleksi ile hareket etme dürtüsü norm haline gelmiştir. Bu yönde gelişen bir norm ise güne ve kişiye göre değişen bir davranış modelinin yaygınlık ve kabul görmesine neden olmuştur denilebilir. Cumhuriyet döneminde ise Osmanlı'nın temel dinamiklerine mesafeli laik bir yapılanma içine gidilmesi, kısa süre önce farklı değerlerle hayatına yön veren yönetici elitin ve bürokrasi tabakasının birden bire farklı bir paradigmaya evrilmesine neden olmuştur. Cumhuriyet devrinde bu belirsizlikler gerek siyasi kırılmalar, gerek askeri darbelerle zikzaklar çizen siyasi hal alışlara karşı toplumda menfaatleri korumak için temkinli olma zorunluluğunu beraberinde getirmiştir. En alt düzeyinden en üst düzeyine kadar devlet ile ilişkilerinde bireyler, olduğu gibi görünmekten ziyade istenilen şekilde görülme zorunluluğu ile hareket etme mecburiyeti içerisinde hareket etmek zorunda kalabilmişlerdir. Devletin en üst makamlarında bile “dün dündür, bugün bugündür” şeklinde bir özdeyişle karşılığını bulan bu anlayış, ahlakilikten uzaklaşmayı ve farkında olmadan normlardaki aşınmayı beraberinde getirmiştir denilebilir.

Öte yandan yine iktidarda olan kişiler ile yakın ilişki içinde olmanın ve aynı düzlemde görünmenin bile kişiye yarar getirmesinin sonucu olarak, hayatını idame ettirebilme ve devlet ile olan işlerini yürütebilmek için kendi düşüncesine sahip çıkma ve savunma davranışı yerine hâkim güce tâbi olduğu söylenebilir. Buna bağlı olarak Türkiye’de bir muhalefet ve diyalektik ruhunun gelişmediğini söylemek de yanlış olmayacaktır. Farklı siyasi düşünceye ve görüşe sahip olduğunda ve ortaya konacak cesaret var olduğunda ise başka olumsuz sonuçların ortaya çıktığı görülür. Bu tür kişilerin kendi yetkileri kapsamında olan görev ve sorumlulukları, işleri yokuşa sürmek veya ipe un sermek olarak nitelenebilecek davranışlarla kendi düşüncesi adına bir erdem ve kazanç olarak yaşaması siyasetin ahlakî olumsuz yönde etkilemesine somut örnekler olarak verilebilir.

## 2.2. Ekonomi

Siyasete bağlı olmakla beraber ekonomideki çarpıklıkların da ahlakî normların toplum içinde zayıflamasına neden olduğu söylenebilir. Osmanlı'nın gerileme döneminde yokluklarla mücadele eden, 20. yy.'ın başlarında balkan savaşları ve dünya savaşını görüp kurtuluş savaşı ile ölüm kalım savaşı veren Anadolu insanı sürekli ekonomik zorluklarla mücadele etmek zorunda kalmıştır. Bu zorlu mücadele içinde yazılı olmayan kurallar üreterek bunları yazılı olanlara öncelikli hale getirmek mecburiyeti, geçim sıkıntısı içindeki toplumun hayatını idame ettirmek için geliştirdiği bir yöntem olmuştur. Varılan bu sonuç ise yine ahlakın yozlaşmasına neden olmuştur. Bu durumlara verebileceğimiz örnekler ise yine yakın dönemin ekonomik çarpıklıklarına dayanmaktadır. Köyden kente göç sü-

recinde şehrin çeperlerine yerleşen bireylerin arsa çevirmek olarak tarif edilen devlet arazisine yerleşip el koymaları şeklinde işleyen süreç (Işık, Pınarcıoğlu, 2005: 67-70), bir gözü açıklık ve yetenek olarak lanse edilmesiyle aslında kanun dışı olan bir eylemin normalleştirilmesi olarak ahlaki standartların düşürülmesine örnektir. Arsaların ve arazilerin işgalinin legalleştirilmesi sırasında siyasi partilerle kurulan ilişkiler, oy karşılığında o arazilerin bir süre sonra imara dâhil edilmesi ve hizmet götürülmesi yasak olan bir şeyin yazılı olmayan bir anlaşma ile normalleştirilmesi yine ahlaki normların aşınması sonucunu beraberinde getirmiştir.

Öte yandan şehirde yerleşik olan çalışan ücretli kesiminde ek iş olarak isimlendirilen çalışma saatleri haricinde başka bir işte çalışmaları ve asıl mesleklerini ikinci plana itmeleri de toplumda ortaya çıkan bir sorundur. Asıl işi sınıfta ders vermek, kamu kurumunun işlerini yürütmek olan bireylerin bu saatlerini diğer işini yapabilmek için dinlenerek veya gücünü saklayarak geçirmesi ahlakın bir kaidesi olan “yaptığı işin hakkını vermek” kuralını işlevsiz hale getirmiştir. Yine doktorların özel muayenehane açmaları, muhasebe vb. gibi özel bilgi gerektiren alanlarda özel bürolara işlerin sevk edilmesi gibi basit görülen fakat ahlaki boyutu sorgulanmayan davranışlar hep birer norm sapması olarak genel ahlaki standartlara zarar vermiştir denilebilir. Devletin zararına olan fakat bireylere küçük kârlar getiren bilgilerin ve davranışların gözü açıklık, beceriklilik gibi sıfatlarla nitelenmesi de ekonomik koşullar karşısında mecbur kalındığı savunmasına sığınan bireylerin ekonomik kaynaklı olarak ahlakın aşınmasına sebep olmalarına örnektir. Jetonların delinerek, ip bağlanarak telefon kulübe-lerinin sınırsız kullanılması, buzdan kalıplar dökülerek içecek makinelerinden içecek alınması, kart vb. ücret değeri taşıyan şeylerin kopyalanarak tekrar kullanılması gibi davranışlar küçük fakat ahlaki normları aşındıran hareketler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ahlak kuralları ve özelde iktisat ahlaki beslendiği birtakım değerlerden güç almakta, insani davranışlara çoğunlukla maddi yaptırım olmayan dini ve toplumsal baskıyı taşımaktadır. Ancak ekonomi krizler ve geçim sıkıntısı gibi durumlar bu kuralların istisnası olarak ortaya çıkmaktadır. Bir müddet sonrada çoğalan istisnalar kuralın yerini almakta, istisnalardan doğan davranışlar silsilesi yeni bir kural olarak karşımıza çıkabilmektedir. Ekonomik nedenler, ahlak kurallarının esnetilmesinde en etkili olan neden olarak bir tahribatın oluşmasına bu şekilde sebebiyet verebilmektedir.

### 2.3. Bireycilik ve Bireyselleşme Süreçleri

Bireyciliğin genellikle modern dünyanın ayırt edici niteliklerinden biri olduğu kabul edilir. Çoğunlukla geleneksel toplumlar tarafından kısıtlamalara maruz bi-

rakılan insanın yeni dönemde kendini bu kısıtlamalardan kurtarma aracı olarak kavramsallaşmıştır. Olumlu ve olumsuz yanları söz konusudur. Aslı itibarıyla bireyin sevdiği birileri ile olan yakın duygusal bağlarını ilerletmesi ve geliştirmesi üzerine kuruludur. Kalabalığın ortasında özgürlüğü ve toplumu birlikte yaşamak gibi bir ideali ifade etmektedir (Kivisto, 2008: 114, 120). Alexis de Tocqueville tarafından sınırları netleştirilen bireyciliğin her zaman egoizmle karışmak gibi bir tehlikesi de vardır. Tocquville’de bu tehlikenin farkındadır ve bunun sınırlarını belirlemeye çalışmıştır. Ona göre egoizm bir kimsenin her şey için kendini tercih etmesi ve her şeyi kendi açısından düşünmesine yol açan tutkulu ve abartılı kendini sevmedir. Bireycilik ise bir durgunluk ve her vatandaşın kendini arkadaş çevresinden izole ederek ailesi ve yakın arkadaş dairesi içine çekme hissi olarak düşünülmelidir. Beğenisine göre şekillendirdiği bu toplum içinde birey, küçük toplumu için büyük toplumu terk edecektir. Modernleşen toplumlarda bireyciliğin tehlikelerinin ve toplumu tehdit eden aşırılıklarının görüldüğü söylenebilir. Son zamanlarda gündeme gelen narsisizm hastalığı bireyselleşmenin getirdiği sorunlardan biri olarak önümüzde durmaktadır.<sup>2</sup> Kendine aşırı hayran olma hastalığı olarak tanımlanan narsisizm bugün bütün dünyayı tehdit eden bir hastalık halini almış görünmektedir. Türkiye’de de narsisist bireylerin çoğaldığında şüphe yoktur. Öte yandan Türkiye’deki ahlak sorunsalını bundan ayrı olarak değerlendirmek doğru olmayacaktır. Modernleşmenin birçok sahasında çarpık süreçler gösteren toplumsal yapının bu süreçte de sorunlar yaşadığını inkâr edemeyiz. Bireyselleşme sürecinde yaşanan fonksiyon bozuklukları ahlaki yapıda kendini göstermektedir. Bu yönde bireyin kendini çekmesi ve kendi sınırlarını çizmesi olarak özetlenebilecek bireyciliğin Türk toplumunda sınırlarının tam olarak çizilememiş olarak karşımıza çıktığı söylenebilir. Bireyselleşmenin zorunluluğu karşısında geleneksel yapılarına bağlı bireylerin sürekli bir tercih yapmak zorunda kalmaları, bu zorunluluk karşısında geçmişinden kopamayan toplumun farklı kurumlara bağlılıklarını adeta kutsarcasına devam ettirmeleri, hem toplumsal çekirdeği parçalamış hem de topluma kasteden ama toplumun genel yapısının önüne geçen ara kurumların oluşmasına neden olmuştur denebilir. Cemaat, aşiret, aile, hemşehri gurupları, taraftarlık, siyasi parti üyeliği gibi aşırılığa götürülen taraftarlıkların bu çarpık bireycilik süreçlerinin bir sonucu olduğu söylenebilir. Ülke tarihinin farklı zamanlarında farklı olay ve durumlarla karşımıza çıkan bu bağlılıkların modernleşmenin getirdiği bireyciliğin potasına giren fakat tam olarak bireyciliği özümseyemeyen toplum yapısının sonucu olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Kendini özgür ve güçlü hissetmek isteyen bireyin kendi donanımı ile bu yeterliliğe erişememesi, onu kendini güçlü hissettirecek bu tür guruplara yönelmeye zorlamaktadır. Dolayısıyla bu guruplar vasıtası ile bir aidiyet hissi ile beraber elde edilen güç ve özgürlük hissi modernleşen Türk toplumu için bir ara form teşkil etmiştir denebilir. Bu tür gurup derinlikli birey-

selleşmenin kanıtlarından biri farkedilen bir menfaat veya faydanın en yakın aidiyet hissedilen guruba haber verilmesidir. Bir bölgeden prim yapacak arsaların haber alınması ve paylaşılması, iş veya iş yapma fırsatlarının hemen bu kişilerle paylaşılması, rant olarak isimlendirilebilecek gelirlerin mantığa bürünerek etraflıca değerlendirilmesi gibi olay ve durumlar çarpık bireyselleşme hallerine getirilebilecek kanıtlar olarak görülebilir. Bu duruma getirilebilecek bir başka kanıt ise mal biriktirme davranışıdır. Modernleşme ile beraber bireylerin kendileri için yaşama ve harcamaya yoğunlaştıkları görülür. Bireyler ömür boyu çalışır kazanır ve emeklilik hayatlarında ise bunun meyvelerini toplarlar. Ülkemizde yoğun olarak gördüğümüz yaşlı turistlerin bu anlayışın bir göstergesi olduğunu inkâr edemeyiz. Türkiye toplumunda ise ömür boyu çalışan bireylerin evlatlarına ve hatta torunlarına bağlılıkları ve onları düşünmeleri sebebiyle birikimlerini harcamadıkları görülür. Bu örnek bir değer olarak olumsuzluk oluşturmamakla birlikte bireyselleşmenin farklı bir formunun yaşandığını göstermektedir. Öte yandan kazanım şeklinin hak ve adalete uygunluğuna bakılmaksızın çocuk ve torunlarının birkaç nesline yetecek miktarda para kazanma hevesinin de çarpık ve aşırı bireyselleşmeye bir örnek teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Bu örneklerin ahlaki standartların düşmesinde bireyselleşmenin çarpık formlarının etkili olduğuna dair çarpıcı örnekler olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

### 3. Ahlaki Davranışlara Yön Veren ve Ahlakin Canlılığını

#### Sürdürmesinde Etkili Olan Etmenler

Ahlakin dayandığı temellerin değerler olduğuna yukarıda işaret etmiştik. Değerler çerçevesinde şekillenen davranışlar ahlaki ortaya çıkarır. Değerlerin olmadığı bir dünyada ahlaktan da söz edilemez. Değerler hayatın her alanına yön verirler. Örneğin Hristiyanlıkta haç kutsal bir değerdir ve mimariden gündelik hayata yaşamın her alanında davranışlara ve alışkanlıklara yön vermektedir. Türklerde annelik yüce bir değerdir ve kayınvalideye anne denir (Aslanoğlu, 2005: 70). Yine Türklerde ekmek bir değerdir ve ona saygı gösterilir. Su ihtiyacının karşılanması bir değerdir ve bu değer çeşmeler yaptırılması gibi bir alışkanlığın topluma yerleşmesine aracılık etmiştir.

Güngör değerleri bir inanç olması bakımından dünyanın belli bir kısmıyla ilgili algı, duygu ve bilgilerimizin bir bileşimi olarak tanımlar (Güngör, 1998: 64; Çapcıoğlu ve Çapcıoğlu, 2015). Bu bileşimin algı, duygu ve bilgilerin derinliği, genişliği ve boyutu ile alakalı olduğu muhakkaktır. Yani değerlerin bilginin elde edilme şekli demek olan epistemolojiyle, duyguların önceliği ile ve duyguları etkileyen, nesneye yaklaşımı ifade eden algı ile çok yakın alakalı olduğunu söyleyebiliriz. Değerlerin araştırılması sonucunda genel olarak dünya genelinde değerlerin estetik, teorik (bilimsel), ekonomik, siyasal, sosyal ve dinsel olarak 6

başlıkta toplandığı bildirilmiştir (Aslanoğlu, 2005: 72; Çapcıoğlu ve Çapcıoğlu, 2015). Bu altı alan genellikle tüm dünya toplumlarının hayatını ikame ettiren ve devamlılık sağlayan alanlardır. Toplumdan topluma değerlerin sınıflandırması değişiklik gösterebilir.

Mahmut Tezcan araştırması sonucunda Türk değerlerini aile, eğitsel, ekonomik, dinsel, siyasal ve boş zamanlar değerleri olarak yine 6 başlıkta bulgulamıştır. Görünürde bu makalenin konusu olan seküler toplumların ve Türk toplumunun ahlaki temellerinin dine dayanması zemininde bir farklılık olmadığı, her iki sınıflandırmada da dinin bir başlık olarak var olduğu gibi bir sonuç görünse de dine yapılan vurguların şiddeti noktasında farklılık olduğu bir gerçektir. Türk toplumunu şekillendiren değerlerin her birinin dinden etkilenmiş olması, dinin baskın değer olmasını ortaya çıkarır. Batı toplumlarında din diğer değerlerle eşdeğer, ayrı bir kategori olması nedeniyle altı kategoriden biri olarak ahlaka yön veren değer olarak kalır. Zaten modernizmin ve sekülerizmin amaçlarından biri dini diğer kurumlarla aynı dereceye indirgeyebilmektir. Fakat Türk toplumunda böyle bir içsel ve alttan gelen kaygının olmaması din'in diğer değerleri etkilemesi sonucunu ve baskın değer olarak ortaya çıkması sonucunu doğurur denebilir. Bu durumun bir göstergesi olarak Türk toplumunun kültürel kimliğine sinmiş İslam dinine dair unsurların tüm canlılığı ile yaşamaya devam etmesi örnek gösterilebilir. Örneğin günlük yaşamda dine dair görünürlükler kılık kıyafetler ile, toplumsal dildeki dilek ve dua cümleleri ile ve merasimlerdeki ritüellerin devam ettirilmesi ile varlığını sürdürmektedir. Hatta siyasi yaşamda bile her zaman dine önem verme derecesine göre bir siyasi sınıflandırmanın var olduğu inkar edilemez bir gerçektir. Öyle ki dışardan bakan bir göz olarak niteleyebileceğimiz Bernard Lewis bu gerçeği şöyle dile getirmektedir. "Bir asırlık Batılılaşmanın ardından Türkiye herhangi bir yabancı gözlemcinin mümkün gördüğünden çok daha büyük değişimler geçirmiştir. Ancak Türk yaşantısının ve kültürünün derinlerdeki İslami kökleri hala canlıdır. Türk ve Müslüman nihai kimliği Türkiye'de hala başı çekmektedir. Uzun bir aranın ardından İslam inancının dirilmesi çok derin bir milli ihtiyaca karşılık gelmektedir. Ara sıra tarikatların yaptığı taşkınlıklar, yüzeyin altında kaynamakta olan güçlerin ne kadar kuvvetli olduğunu resmi İslam anlayışının kısmi restorasyonundan çok daha iyi göstermektedir." (Lewis, 2009: 572).

Olaya bu açıdan bakmak, yani her bir toplumsal unsurda dinin yoğun bir etkisinin ve izlerinin olduğunu keşfetmek, bizi toplumsal ahlakımıza yön veren etmenleri maddeler halinde sıralamaktan alıkoyar. Ahlaka yön veren etmenlerin eşit ölçekli bir derecelendirme ile değil de dinin her etmen üzerine dağılım gösterdiği bir etmenler sarmalıyla sarmalandığını söylemek daha doğru olacaktır. Başlıklar halinde sıralandığında toplumsal ahlaki yapımıza temel oluşturduğu söylenen dil, tarih, kültür, örf, adet, gelenek, aile yapısı gibi bir listenin

oluşturulması tabi ki mümkündür. Ancak öncelikle tüm bunlara yön veren etmenin her bir unsura dinamiklik kazandıran din olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Burada bu gerekçe ile bir liste sıralaması yapmaktan kaçınacağız. Zira bu listenin çok uzun olması ihtimali vardır. Bunun yerine kısaca İslam dini'nin öne çıkardığı değerlere ve bu değerlerin ahlaka yön veren unsurların içindeki yerlerine dair örneklerle yer vereceğiz.

Türk Değerlerini listeleyen veya hepsini birarada veren bir çalışma veya listenin bulunmadığı bildirilmektedir (Uygun, 2006: 84). Muhtelif eserlerde bu değerleri sıralayan ve açıklayan izahatlar yapılır. Bunlardan ikisi diğerlerine göre öne çıkar ve nispeten daha önemlidir. İslam Dini'nin öne çıkardığı değerler Gazzali'nin İhya-u Ulumid-Din ve Kınalızade Ali Efendinin Ahlak-ı Âlâ-i eserinde etraflıca ele alınmıştır. Her iki eserde de Hikmet, Şecaat, Adalet ve İffet temel faziletler olarak kabul edilir (Uygun, 2006: 67). Bu temel değerlere bağlı olarak birçok alt değerlerin var olduğu ve toplumu bir ağ gibi sardığı kabul edilir. Teker teker saymanın mümkün olmadığı bu alt değerler günlük yaşamdan ayıklanması düşünülemeyen ve tüm davranışların kendilerinin çevresinde olduğu çok önemli toplumsal kurallardır.

Ahi birliklerinin fütüvvetnamelerinin bu değerler çerçevesinde şekillenmesi itibarıyla toplumsal değerlere ışık tutan birer yönleri olduğu kabul edilir. Yazılı olmaları nedeniyle normal şartlarda yazılı olmayan değerleri yazılı hale getirip yaptırımlara bağlaması fütüvvetnameleri önemli kılar. Öte yandan tasavvufi yapılanmaların öğüt ve virdlerinin yazılı halde bulunduğu eserlerin, Alevi Bektaşî cemaatleri çevrelerinde ve cemevlerinde okunan buyrukların, değerleri toplumsal temelde sabitleyip ahlakın yaşanmasında etkili olduğunu söylemek mümkündür.

Dilin de değerlerin aksettirilmesinde çok önemli bir fonksiyonu vardır. Konuşulan dilin taşıdığı soyut ifadeler ve anlatımlar, bireyin zihin yapısının temel taşlarını oluştururken toplumsal bir ortak zemin inşa ederek karşılıklı iletişimin oluşmasına yardım eder. Bu iletişim sırasında kullanılan kelimeler değerleri ve anlamları taşıyarak ahlakında aksettirilmesine yardımcı olurlar. Dilin bu fonksiyonu görmesinde dilden dile geçen atasözlerinin ve deyimlerin değerleri taşıdığı ve canlı tutulmasına yardımcı olduğu düşünülmektedir. Atasözlerinin yaygın kullanımı ahlakın devamlılığı ve ahlaka kaynaklık eden değerlerin yaşatılması noktasında dil'in önemine işaret eder. Bu atasözlerine birçok örnek verebiliriz. Örneğin "komşu komşunun külüne muhtaçtır" sözü komşuluğa dair değerlerin taşınmasını sağlarken, "alma mazlumun ahını çıkar aheste aheste" sözü zulümden kaçınılmasını öğütleyerek adalet duygusunun ahlaki olarak yaşanmasını sağlamaktadır. "Dedesî erik yer torununun dışı sancır" gibi sözlerin yapılan kötü davranışların eninde sonunda karşılıksız kalmayacağını anlattığı görülür. "Yalnız taştan duvar olmaz" atasözü içerisinde bireysel ve toplumsal ilişkilerin

ne kadar önemli olduğu vurgulanırken insani toplum ve düşünce ilişkilerinden kopmuş olarak sağlıklı ve ahlaki yaşayabilmenin zor olduğu vurgulanır (Kurt, 1991: 104). Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Türk kültüründe kullanılan atasözlerinin değerlerin taşınması ve ahlakın dini temelleri ile bağının devamı noktasında etkili olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Zira tam olarak sekülerleşmiş toplumlarda bu tür dine ve değerlere atfı yapan atasözlerine yer verildiğini söylemek zordur.

Yine bu minvalde deyimleşmiş hadislerin, deyişlerin, ilahilerden alıntılanan cümlelerin ahlaki hatırlatmalar yaparak ahlakın canlı kalmasına yardımcı olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle Yunus Emre'ye atfedilen "Mal da yalan mülk de yalan; var biraz da sen oyalan", "İlim ilim bilmektir, ilim kendin bilmektir, sen kendini bilmezsen bu nice okumaktır" ve "Mal sahibi mülk sahibi hani bunun ilk sahibi" gibi deyişlerin sekülerleşme gibi bir durum karşısında direnç oluşturduğunu, toplumun bilinçli kalmasını sağladığını ve farkındalık yarattığını söylemek yanlış olmayacaktır. Yine Mevlana Celaleddin Rumi'nin mesnevisinden ve diğer eserlerinden alınan, halk arasında yaygınlık kazanmış beyitlerin ve hikayelerin değerlere kutsiyet kazandırarak yaygınlık ve yaşanılabilirlik kazandırdığı söylenebilir. Deyimleşmiş hadislere örnek olarak verilebilecek örnek ise "komşusu aç iken tok yatan bizden değildir" hadisidir. Halk arasında meşhur olması hasebiyle güvenilirliği tartışma konusu dahi edilmeyen bu hadisin komşuluğun bir değer olarak yaygın kabulüne katkısı inkar edilemez. Halk arasında meşhur olan şekliyle "Allah bana kul hakkıyla gelmeyin buyurmuş" olarak ifade edilen kutsi hadis ise sosyal ilişkilerin hak ve adalet kavramları çerçevesinde şekillenmesine yaptığı katkı ile ahlaklı bir toplum inşasında sekülerleşmenin doldurmadığı ahlaki boşluğu doldurmaktadır.

Türk toplumunu bir ahlaki değerler örüntüsü içinde davranmaya götüren etkenlerden bir diğerinin tarih bilinci ve tarihi olaylar olduğunu söylemek mümkündür. Destanlarla dolu olan Türk tarihi zorlukların üstesinden gelebilme konusunda toplum olarak bazen mantığı zorlayan çözümler üretebildiğini göstermektedir. Destanlar bu çözümlerin kodlanarak ileriki nesillere ulaştırıldığı bilinç sıçramalarıdır. Bir yönüyle destanlar toplumların rasyonel yöntemlerle çözümleyemedikleri problemlerle karşılaştıklarında irrasyonel yöntemler ürettiklerini göstermekte ve yine bu durumlarla karşılaşıldığında bu tür çözümler üretebilmesi için zemin hazırlamaktadır. Destanlardan sonra gelen ve daha yakın tarihi içine alan tarihi olay ve zaferler, uğruna savaşılan, can verilen değerlerin toplumsal bâzda daha fazla kabul görmesine ve hatta bir başka değer olan değerleri koruma değeri olarak ortaya çıkıp toplumu yönlendirmesine fırsat sağlamaktadır. Bu zaferlerden önemlilerinden bazıları olarak Malazgirt savaşı, Dandanakan savaşı, İstanbul'un fethi, Niğbolu zaferi, Çanakkale, Yemen ve Medine Müdafaaları ile Ulusal kurtuluş savaşı gibi savaşlar sayılabilir. Bu

savaşlar ve daha birçok önemli tarihi olay taşıdıkları önem ve bu savaşlarda kaybedilen vatan evlatlarının çokluğu ile değerlerin toplumsal normluğuna katkı yapmışlar ve değerlerin daha da değerlenmesine sebep olarak bu değerler çerçevesinde ahlakın toplumun ruhuna sirayet etmesini sağlamışlardır.

3. Selim ile başlayan ve tanzimat ile devam eden yoğun modernleşme çaba ve süreçlerine rağmen toplumumuzda ahlakın yoğunluklu olarak devam etmesini sağlayan etmenlerden biri olarak örf ve adetlerin toplumsal baskı oluşturacak derecede yoğun olarak yaşatılmasını da saymak gerekir. Bilindiği gibi dini talepler sorumluluğu hem bu dünyaya hem de ahirete taşımak suretiyle insanın bilinç düzeyini şekillendirmektedir (Günay, 2005: 431). Bu taleplerden biri olan camiye devam etme gerekliliği, örfe bürünerek bireylerin günlük namazlarla veya en azından haftada bir defa Cuma namazlarına iştiraklerini örfe dönüştürerek bireylerin bilinç düzeylerini şekillendirmiştir denilebilir. Yine düğünlerde uygulanan takı, mehîr adetlerinin usullerinin ve miktarlarının dini kurallara göre belirlenmesi dinin hayata müdahil olarak ahlaki belirleyiciliğini devam ettirmesini sağlamıştır denilebilir.

İslam toplumlarında modernleşme ve beraberinde getirdiği sekülerleşmeye rağmen ahlaki ayakta tutan etmenlerden bir diğeri devlete karşı sadakat ve görevlerini yerine getirme bilincidir. Bu bilinç batı toplumlarında faşizm veya bizantinizm olarak isimlendirilse de Müslüman topluluklarda bu ulu'l emre itaat ve nizamı alem gibi ülkülerle ifade edilerek ahlakın devlete karşı da sorumlu tutulmasını beraberinde getirmiştir. Bu sorumluluk dinden gelen vatan sevgisinin imandan olduğu şeklindeki bilince dayanmaktadır. Türkiye'de 15 Temmuz süreci olarak adlandırılan ve milletin canı pahasına devletini, yöneticilerini, ülkesini ve demokrasisini koruduğu olağanüstü olaylar Türk toplumunun vatan millet kavramlarına ne kadar sahip çıktığının en büyük kanıtıdır. Bu olağanüstü sahip çıkma bilinci, bir düzen ve bu düzeni sağlayacak ahlak nizamını tesis konusunda toplumun gösterdiği hassasiyeti gözler önüne serer.

## Sonuç

Sonuç olarak modernlik vasıtası ile sekülerleşen toplumumuzda ahlakın mahiyeti merak edilen bir durumdur. Zira sekülerlik dinin ahlaki tamamlayıcılığını geri plana itmiş ve hüküm sürdüğü toplumlara insani değer ve iradeye dayanan bir ahlak anlayışı getirmiştir. Ancak Müslüman toplumlar İslam dininin tabiatı gereği tamamen dinden soyutlanan bir ahlak anlayışını kabul edemezler. Bu toplumlarda din, diğêr tüm değerlere etki eden bir başat faktör konumundadır. Dolayısı ile Türk toplumu sekülerleşmesine rağmen olumlu yöndeki bu ilerlemesini tamamen sekülerlik sayesinde elde etmemiş, kendi kültüründen gelen bir takım tamamlayıcı faktörler ile mevcut pozitif görünümünü kazanmıştır. Bu



tamamlayıcılar olarak yoğun olarak dinden memba bulan dil, dini-tasavvufi gelenek, örf adetler, tarih bilinci, devlet bilinci sayılabilir. Türk ahlakının bu tamamlayıcılar ile tamam olması modernleşmenin Türk toplumunda tamamen Batı'dan geldiği şekliyle varolmadığını kanıtlamaktadır. Toplumun moderniteyi kendi içinden ve tarihinden getirdiği etmenlerle birleştirdiğini ve bu sayede İslam dünyasına ve Batı'ya örnek olacak bir şekil kazandığını göstermektedir. Dolayısıyla buradan, bu haliyle Türk toplumundaki mevcut durumun kendi şahsına münhasır bir durum arzettiğini ve ondaki gelişmelerin tamamen Batı'ya öykünmesine hasredilemeyeceğine ulaşmak yanlış olmayacaktır. Diğer Müslüman toplumlarında kendi milli değerlerini sekülerleşme ve modernleşme süreçlerine dahil ederek daha başarılı sonuçlar alacaklarını öngörmek bu açıdan isabetli bir sonuç gibi durmaktadır. Küreselleşen ve tek kutuplaşan bir dünyada dini temellere ve bu temele bağlı milli kültüre dayandırılan bir modernleşme çabası her ülke için özgün bir model ortaya koyacaktır. Böyle modellerin inşası ise o ülkelerin aydınlarının firasetli ve ileri görüşlü çabaları sayesinde vücut bulacaktır.

## Notlar

(\*) Dr., Din Sosyolojisi.

- 1 Burada sekülerliğin ve ahlakın en nihayetinde dine dayanması ile Protestanlık düşüncesi kapsamında yöneticinin dünyayı Tanrı adına iyi yönetmesi için seküler bir yönetim sergilemesinin öngörülmesini kastediyoruz. Daha geniş bilgi için bkz. Hakan Olgun, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu Protestanlık*, İstanbul: İz Yay., 2006, s. 230 vd.
- 2 Narsisizm'in Batı toplumlarını ve dünyayı nasıl tehdit ettiğini ve tarihsel seyrini görmek için bkz. Jean M. Twenge ve W. Keith Campbell, *Asrın Vebası Narsisizm İletti* (Çev. Özlem Korkmaz), İstanbul: Kaknüs Yay., 2010, ss. 93-110.

## Kaynaklar

- Aslanoğlu, İbrahim (2005), "Türk Değerleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Küreselleşme Karşısında Değerlerimiz Sempozyumu*, 3-4 Haziran 2005, Felsefe Dünyası Dergisi, 2005/41, ss. 64-77.
- Ayengin, Tevhit (2003), "İslam da İktisadi Hayatın Ahlaki Boyutu", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Sayı 4.
- Bodur, Hüsnü Ezber (2007), "Sekt (Fırka) Tipi Dini Organizasyonun Örneği Olarak Haricilik Hareketine Sosyolojik Bir Bakış, *KSÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10, ss. 25-53.
- Çapcıoğlu, İhsan ve Çapcıoğlu, Fatma (2015), "Popüler Kültürün Metalaştırdığı Değerlerimizi Nasıl Yeniden İnşa Edelim?", ss. 21-29, *Uluslararası İnsani Değerlerin Yeniden İnşası Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, (ed. Cengiz Gündoğdu), Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Erdem, Hüsamettin (1996), *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak*, Konya: Sebat Ofset.
- Ertan, Hayri (2012), "Toplumumuzda Ahlaki Değerlerin Sosyal Kontrol İşlevi", *Modern Çağda Ahlak Sempozyumu Kitabı*, Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları.

- Furseth, Inger, Repstad Pal (2011), *Din Sosyolojisine Giriş: Klasik ve Çağdaş Kuramlar*, (Çev. ve Notlar: İhsan Çapcıoğlu, Halil Aydınalp), Ankara: Birleşik Yayınları.
- Günay, Ünver (2005), *Din Sosyolojisi*, 6. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Güngör, Erol (1998), *Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar*, İstanbul: Ötügen Yayınları.
- Işık, Oğuz, Pınarcıoğlu, Melih, M. (2005), *Nöbetleşe Yoksulluk Gecekondulaşma ve Kent Yoksulları: Sultanbeyli Örneği*, 5. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Karahan, Fazıl (2012), "Niçin Ahlaklı Olmalıyım", *Modern Çağda Ahlak Sempozyumu Kitabı*, Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları.
- Kivisto, Peter (2008), *Sosyolojinin Temel Kavramları* (Çev. ve Notlar İhsan Çapcıoğlu, Sefer Yavuz), Ankara: Birleşik Yayınları.
- Kurt, İhsan (1991), *Türk Atasözlerine Psikolojik Bir Yaklaşım*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Lewis, Bernard (2009), *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (Çev. Boğaç Babür Turna), Ankara: Arkadaş Yayınları.
- Olgun, Hakan (2006), *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu Protestanlık*, İstanbul: İz Yayınları.
- Özlem, Doğan (2010), *Etik Ahlak Felsefesi*, Ankara: Say Yayınları.
- Toktaş, Fatih (2012), "Modernitenin Dini Ahlak'a Meydan Okumasına İlişkin Bir Çözümleme: Feuerbach Örneği", *Modern Çağda Ahlak Sempozyumu Kitabı*, Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları.
- Twenge, Jean M. (2010), Campbell, W. Keith (2010), *Asrın Vebası Narsisizm İleti* (Çev. Özlem Korkmaz), İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Uygun, Ayşe (2006), *Kentleşme Sürecinde Ahlakî Değerler*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ahmet YILMAZ (\*)

---

## MÜSTEŞRİK EDWARD SELL'İN HZ. MUHAMMED'İN ASKERÎ FAALİYETLERİNE YAKLAŞIMI: İLK SERİYYELER VE NAHLE SERİYYESİ ÖRNEĞİ (\*\*)

### öz

Hız. Peygamber, öteden beri Batılı araştırmacıların ilgisini çekmiştir. Bu ilgi ise farklı alanlarda olmuş ve bunlardan biri de onun askerî faaliyetleri olarak bilinen seriyye ve gazvelerdir. Batılı araştırmacıların bu alandaki çalışmalarının neticesinde ise Hız. Muhammed'in hayatına ve kişiliğine dair çok farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri de oryantalist Edward Sell'in Hız. Muhammed'in askerî faaliyetlerine dair yaklaşımıdır. Burada adı geçen oryantalistin bu yaklaşımı, örnek olaylar üzerinden hareketle tespit edilmeye çalışılacaktır. Bunun için iki örnek olay seçilmiştir. Birincisi, İslam tarihinde ilk askerî faaliyetler olması hasebiyle önemli görülen ve ilk seriyyeler olarak bilinen Hamza, Ubeyde ve Sa'd seriyyeleridir. İkincisi ise çıkış sebepleri, zamanı ve sonuçları itibariyle öteden beri İslam tarihçileri ve Batılı araştırmacıların ilgisini çekmiş olan Batn-ı Nahle seriyyesi olarak bilinen Nahle seriyyesidir. Ayrıca bu örnek olaylar, Sell'in nasıl bir Hız. Muhammed algısına ve imajına sahip olduğu konusunda bir fikir vermesi bakımından da önemlidir.

### anahtar kelimeler

Seriyye, Gazve, Askerî Faaliyet, Batn-ı Nahle, İlk Seriyyeler, Müsteşrik

## **abstract**

### **Orientalist Edward Sell's Approach to the Military Activities of Prophet Muhammed: First Sariyyas and Nahla Sariyya Example**

The Prophet Muhammed has long been interested by Western scholars. This interest has been in different fields, and one of them is the sariyyas and ghazwas, which are known as The Prophet's military activities. In the wake of the work of Western researchers in this area, much different approaches to Muhammad's life and personality have emerged. One of them is the Orientalist Edward Sell's approach to The Prophet Muhammad's military activities. Here, it will be tried to find out how Muhammed image and perception is revealed by Sell. Two cases have been selected for this. The first one is the Hamza, Ubeyde and Sa'd sariyyas, which are considered to be important because of their first military activities in Islamic history and known as the first sariyyas. The second one is the Nakhle sariyya, which is known as Batn-i Nakhle, which has attracted the interest of Islamic historians and Western researchers owing to its reasons, time and results. In addition, these case studies are very important for showing Sell's idea and perception about The Prophet Muhammed.

## **keywords**

Sariyya, Ghazwa, Military Activity, Batn-ı Nakhla, The First Sariyyas, Orientalist.

## **Giriş**

Bu güne kadar Hz. Muhammed'in askerî faaliyetlerine dair Müslüman âlim ve araştırmacılar tarafından yapılan çalışmalara, Batı dünyasının, İslam dinini ve Müslümanları her yönüyle tanımaya ve bu alanda çok sayıda eserler kaleme almaya başlamasıyla birlikte müsteşriklerin çalışmaları da eklenmiştir. Bu çalışmalar sayesinde ki bugün, Batı'nın İslam'a ve Müslümanlara bakışı, Batı'da Hz. Muhammed imajı ve algısı adına geniş ve zengin bir kaynak oluşmuştur.

Batı'nın bu çalışmalarının tarihi sürecine bakıldığında müsteşrikler, Hz. Muhammed'in hayatına dair bazı olaylar üzerinde daha fazla yoğunlaşmışlar ve bu olaylar üzerinden hareketle de Hz. Muhammed'in kişiliğine dair farklı izahlar getirmişlerdir. Bu olaylar arasında seriyye ve gazveler dikkat çekmektedir. Zira öteden beri, seriyye ve gazvelerden hareketle, müsteşriklerden bazılarının, Hz. Muhammed'in; "intikamcı", "zalim", "katil", "diktatör", "merhametsiz", "ganimet peşinde koşan", "soyguncu", "yağmacı" bir kişi olduğu yönünde değişik yaklaşımlara sahip oldukları görülmektedir (Sarıçam-Özdemir-Erşahin, 2011: 245-251).

Söz konusu yaklaşımların, öteden beri Hz. Muhammed hakkında batı kamuoyunda olumsuz imaj ve algıların oluşumunda ve bu oluşumun zaman za-

man Müslümanlar aleyhine ferdi ve fevri de olsa bir takım eylemlere dönüşmesinde etkili olduğu da bilinen bir gerçektir.

Burada ise seriyye ve gazvelere dair oryantalist yaklaşımlara örnek olması açısından İngiliz Şarkiyatçı Edward Sell'in ilk askerî faaliyetler: Hamza, Ubeyde ve Sa'd seriyeleri ile Batn-ı Nahle seriyesine dair yaklaşımı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Böylece onun bu seriyeler örneğinden hareketle nasıl bir Hz. Muhammed algısına sahip olduğu tespit edilecektir.

Öte yandan Sell'in konu hakkındaki izahları ile yetinilmeyecek, ayrıca Siyer-i Nebiye dair çalışmaları ile öne çıkan bazı şarkiyatçıların izahlarına da yer verilecektir. Bundan maksat, onun yaklaşımını diğer bazı oryantalist yaklaşımlar ile mukayese etmek ve özgün olup olmadığını tespit etmektir. Ayrıca, İslam tarihi kaynaklarının ve günümüz İslam düşünürlerinin bu seriyelere dair izahlarına da yer verilecektir. Böylece, Sell'in yaklaşımının, İslam kaynaklarından hangisi veya hangilerine uygun düştüğü, konu ile ilgili İslam kaynaklarında farklı yaklaşımların olup olmadığı ve Müslüman araştırmacılardan Sell gibi izahat yapanların olup olmadığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

## 1. Sell'in İlk Seriyelere Yaklaşımı

### a) Hamza, Ubeyde ve Sa'd Seriyelerine Yaklaşımı

Müsteşrik Edward Sell, Medine döneminin ilk aylarında, Hz. Muhammed ve muhacirlerin yaşam standartlarına ve ekonomik durumlarına dair genel bir değerlendirmede bulunur. Medine döneminin kötü ekonomik şartlarının, Hz. Peygamber ve muhacirler üzerindeki olumsuz etkilerinden bahseder ve bu hususta özetle şunları söyler: Muhacirler, Medine'de kötü ekonomik şartlar içerisinde yaşamaktadır. Kalacak evleri yoktur. Camide ve sokakta yatmak zorunda kalmışlardır. Aç kalmışlar ve yetersiz beslenmişlerdir. Küçük çaplı ticaret yapmalarına rağmen maddi sıkıntıdan kurtulamamışlardır. Muhacirlerle birlikte Hz. Muhammed de aynı sıkıntılara maruz kalmış ve bu kötü durumdan kurtulmak için çareler aramaya başlamıştır. Bu arada Medine'de ticaretle uğraşan, maddi durumu iyi olan Yahudilerin borç vermeye yaklaşmamaları Müslümanların işini daha da zorlaştırmıştır (Sell, 1911: 1-3).

Sell, Medine'nin ekonomik durumunun çok kötü olduğuna işaret ettikten sonra sözü Hz. Peygamber'in bu kötü durumdan kurtulmak için çareyi Mekkelilerin ticaret kervanlarına saldırmakta bulduğuna getirir (Sell, 1911: 3). Böylece ona göre Mekke müşriklerin kervanlarına yönelik ilk askerî faaliyetler olan Hamza, Ubeyde ve Sa'd seriyeleri ekonomik çıkar amaçlı başlamıştır.

Yukarıda da ifade edildiği gibi Sell'e göre Hz. Muhammed, hicret sonrası Medine'de muhacirlerin yaşadıkları kötü şartlardan ve çektikleri ekonomik sı-

kıntılardan kurtulmaları için çareler aramaya başlar. Bunun bir sonucu olarak ise hicretin 7. ayında Hamza seriyyesini, bundan bir ay sonra Ubeyde seriyyesini, iki ay sonra da Sa'd seriyyesini Mekkelilerin ticaret kervanlarına saldırmak üzere gönderir. Ne var ki bu seriyyelerde hiçbir ganimet elde edilememiştir (Sell, 1911: 4).

Böylece adı geçen müsteşrik, söz konusu seriyyeleri Mekkelilerin ticaret mallarının Müslümanlar tarafından ele geçirilme teşebbüsü olarak görür. Hz. peygamberi ise kendisini ve arkadaşlarını maddi sıkıntıdan kurtarmak için ganimet peşinde koşan bir kişi olarak takdim etme çabasıdır.

Sell'in bu yaklaşımı, çağdaşı ve aynı zamanda eserlerinde kaynak olarak atıfta bulunduğu müsteşriklerden daha ziyade David Samuel Margoliouth ile benzeştiği görülür. Nitekim adı geçen müsteşrik söz konusu seriyyelerle ilgili olarak şu ifadeleri kullanır: "Muhammed ve muhacirler, Medine'de çok kötü ekonomik şartlar içindedir. Kalacak yerleri bile yoktur. Medine'de yaşayan Yahudilerin borç alma-verme konusundaki katı tutumları, onların durumunu daha da zorlaştırmıştır. Artık peygamber, bu kötü durumdan kurtulmak için başka kaynak aramak zorunda kalmıştır. Böylece Mekkelilerin ticaret kervanlarına saldırıp mallarını almak üzere ilk seriyyeler onun talimatıyla gerçekleştirilmiştir" (Margoliouth, 1905: 234-240).

Keza Sell'in bu yaklaşımı, eserlerinde kaynak olarak atıfta bulunduğu müsteşriklerden Sigismund Wilhelm Koelle ve çağdaşı Gladys M. Draycott, Washington Irving ve J. William Hampson Stobart'ın yaklaşımları ile de benzeştiği görülür. Zira bu müsteşrikler de ilk seriyyelerde "yoksulluk" faktörüne dikkat çekerler (Koelle, 1889: 140; Draycott, 1916: 136-137; Irving, 1849: 114-116; Stobart, 1895: 154).

Öte yandan Sell'in kaynak olarak atıfta bulunduğu müsteşriklerden konuya farklı yorum getirenler de vardır. Bunlardan Sir William Muir: "yağmacı bir karaktere sahip olan ilk seriyyeler, Hz. Muhammed'in Mekkelilere karşı beslemiş olduğu kin ve düşmanlığın ilk göstergesidir" (Muir, 1861:64-66) demektedir.

Yukarıda Koelle'nin konuya yoksulluk açısından yaklaşarak Sell gibi düşündüğüne vurgu yapılmıştı. Bununla birlikte adı geçen müsteşrik, Mekkelilerden intikam alma arzusu faktörüne de vurgu yapmak suretiyle bu konuda farklı bir izaha da sahiptir (Koelle, 1889: 140).

Ayrıca Sell'in sık sık referans gösterdiği ve yukarıda adları verilen oryantalistler konuya "yoksulluk" faktörünün dışında başka açıdan da yaklaşır. Bu izahları ise; Hz. Muhammed'in dışa açılma politikasının bir gereği olarak Mekkelileri zor durumda bırakma (Draycott, 1916: 137), intikam alma arzusu (Gibbon, 1859: 137), kızgınlık, öfke ve dünya malı hırsı (Irving, 1849: 114-116), gasp ve yağmalama (Stobart, 1895: 154), politik güç (Johnstone, 1901: 90-91)

şeklinde sıralamak mümkündür.

Ayrıca, Sell'in kaynaklarından olan müsteşriklerden George Bush ise yukarıda yer verilen yaklaşımların dışında konuya daha farklı bir izah getirir ve özetle şöyle der: "Peygamber kendisini Medine'de itaatkâr ve İslam dinine körü körüne inanan bir ordunun başında bulmuştur. O, komutan, yönetici ve dini lider olarak dinî ve dünyevî gücü elinde tutmuştur. Önceleri sığınmacı iken artık yegâne güç ve otorite haline gelmiştir. Fikirleri, tutum ve davranışları değişmiştir. Yumuşak kişiliğinin yerini, sert, kaba kuvvete başvuran ve arzusu doğrultusunda kılıç kullanmaya başlayan bir kişilik almıştır." (Bush, 1858:109-113).

Görüldüğü gibi müsteşrik Bush, meslektaşısı Sell'den farklı olarak ilk askerî faaliyetler olan seriyelere Medine'de gelişen siyasal ve dini güce paralel olarak Hz. Peygamberin kişiliğinde de meydana gelen değişimin doğal bir sonucu olarak bakar.

Buraya kadar gelinen noktada; Sell'in, yukarıda yaklaşımları verilen oryantalistler ile aynı düşünerek ilk seriyeleri yoksulluk faktörüne bağladığı ve bu konuda daha ziyade eserlerinde sık sık atıfta bulunduğu çağdaşı Margoliouth'dan etkilendiği anlaşılmaktadır.

## b) İslam Kaynaklarında Hamza, Ubeyde ve Sa'd Seriyelerine Yaklaşımlar

Vâkıdî, İbn Hişâm, İbn Sa'd, Belâzurî, Taberî, İbn Abdilber, İbnü'l-Esir, İbn Kesir ve Muhammed Hüseyin Heykel gibi tarihçilerin genel olarak verdiği bilgilere göre Hamza b. Abdülmuttalib, Hz. Peygamber tarafından 30 kişilik birliğin başında, Şam'dan Mekke'ye dönen Ebû Cehil komutasındaki Kureyş kervanına saldırıya üzere Sîful-Bahr'e (Kızıldeniz sahiline) gönderilmiş ve bölge halkından Mecdî b. Amr el-Cühenî'nin araya girmesiyle savaş yapılmamıştır (Vâkıdî, 1966: I, 9-10; İbn Hişâm, 1995: II, 246-247; İbn Sa'd, 2001: II, 6; Belâzurî, 1996: I, 477; Taberî, II, 402; İbn Abdilber, 1984: 91-92; İbnü'l-Esir, 1348: II, 45; İbn Kesir, II, 232; Heykel, 255).

Bu seferden yaklaşık bir ay sonra Ubeyde b. Hâris (Vâkıdî, 1966: I, 10; Belâzurî, 1996: I, 477) veya İkrime b. Ebû Cehil (İbn Sa'd, 2001: II, 7), ya da Mikraz b. Hafs (Taberî, II, 402; İbnü'l-Esir, 1348: II, 45) başkanlığında bir grup Kureyş ticaret kafilesine baskın yapmak üzere (Halebî, III, 136;) Rabiğ vadisine gönderilmiş ve Ahyâ denilen suyun başına gelindiğinde Ebû Süfyan'ın da aralarında bulunduğu yaklaşık 200 kişilik Kureyş grubuyla karşılaşmıştır. Söz konusu bu askerî faaliyet ise sadece birkaç ok atışı dışında sıcak savaşa dönüşmeden son bulmuştur (Vâkıdî, 1966: I, 10; İbn Hişâm, 1995: II, 240; İbn Sa'd, 2001: II, 6-7; Belâzurî, 1996: I, 477; Taberî, II, 402; Heykel, 256).

Keza, bir ay sonra Hz. Peygamber tarafından Sa'd b. Ebû Vakkâs, yaklaşık 20 (Vâkîdî, 1966: I, 11) kişi ile birlikte Harrâr'dan geçecek olan 60 kişilik (Taberî, II, 403) Kureyş kervanına saldırmak üzere görevlendirilmiştir. Ne var ki seriyye Harrâr'a ulaşmadan bir gün önce Kureyş buradan ayrılmıştır (Vâkîdî, 1966: I, 11; İbn Sa'd, 2001: II,7; Belâzurî, 1996: I, 477; İbn Kesir, II, 233).

Söz konusu kaynakların verdiği bilgilerden hareketle; Hamza, Ubeyde ve Sa'd seriyyelerinin Mekkelilerin ticaret kervanlarına saldırmak veya baskın yapmak amacıyla gönderilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Ancak, İslam kaynaklarında Medine'de ilk zamanlarda Hz. Peygamber ve muhacirlerin içinde bulunduğu kötü ekonomik şartların, söz konusu seriyyelerin arka planında asıl neden olduğuna dair bilgiler yer almamaktadır. Buna mukabil bu kaynaklar, ilk seriyyelere dair müsteşrik Sell'in Mekkelilerin ticaret kervanlarına saldırmak amacıyla gönderildiği şeklindeki yaklaşımını teyit ettiği anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan, Mevlânâ Şiblî, Ali Himmet Berki, Osman Keskiöğlü, Hüseyin Algül gibi son dönem Müslüman araştırmacılar ise söz konusu seriyyeleri, Mekkelilerin Hz. Peygamber ve Müslümanları imhaya yönelik Medine'ye taarruz planlarına karşı alınan savunma amaçlı askerî tedbirlerden olarak görürler (Şiblî, 1928: I, 327-329; Berki-Keskiöğlü, 1993: 230-231; Algül, 1991: I, 351-352).

Muhammed Hamidullah ise milletlerarası ticareti ellerinde bulunduran Mekkelilerin, Medine'ye karşı iktisadi baskı uygulamalarına karşılık; uyarı, keşif amaçlı veya Mekkelilerin ticaret kervanlarının durdurulması ve ticârî kervan trafiğine mani olunması bakımından önemli görülen bölgedeki kabilelerin Müslümanlarla iş birliği yapıp yapmayacaklarını anlamak olarak farklı bir izah getirmektedir (Hamidullah, 1991: 217-220).

M. Âsım Köksal ve İbrahim Sarıçam gibi tarihçiler ise ilk seriyyelerin nede-nini, Hz. Peygamber'i ve Müslümanları Medine'de rahat bırakmayan Mekkelilerin Suriye ticaret yollarını keserek onları ticari ve iktisadi bakımdan sıkıntıya düşürüp yola getirmek amaçlı olduğu kanaatindedirler (Köksal, 1978: I, 311, 317; II, 5-6; Sarıçam, 2005: 151).

Buna göre yukarıda izahları verilen Müslüman araştırmacılardan ilk seriyyelerin nedenlerine yönelik ileri sürülen yaklaşımların, oryantalist Sell'in getirmiş olduğu izahı teyit etmediği anlaşılmaktadır.

### c) Değerlendirme

Oryantalist Edward Sell'in, ilk seriyyelerin arka planında, Medine'de ilk aylarda, Hz. Peygamber ve muhacirlerin kötü ekonomik şartlar içinde yaşamasını ve bunun sebep olduğu ganimet elde etme arzusunu ileri sürmesinin özgün bir yaklaşım olmayıp döneminin genel oryantalist bakış açısının bir yansıması olduğu



düşünülmektedir. Ayrıca oryantalist Sell'in getirmiş olduğu izahı Müslüman araştırmacılardan ilk seriyelerin nedenlerine yönelik ileri sürülen yaklaşımların teyit etmediği de söylenebilir. Burada şu hususun da altını çizmek gerekir ki Sell, söz konusu seriyeler hakkında oryantalist kaynakların dışında hiçbir İslam tarihi kaynağına atıfta bulunmamaktadır. Bu ise onun konuya tek taraflı yaklaşarak tarafsız bir izah getiremediğini gösteren önemli bir husustur.

## 2. Batn-ı Nahle Seriyesi

### a) Sell'in Batn-ı Nahle Seriyesine Yaklaşımı

Bu seriye, batıda Hz. Muhammed imajının tarihi sürecinde ve bu imajın şekillenmesinde özellikle amacı, gönderildiği zamanı, sonuçları ve İslâm tarihinde bazı ilklere zemin teşkil etmesi itibarıyla öteden beri müsteşriklerin ilgisini çekmiştir. Bu müsteşriklerden biri de Edward Sell'dir.

Sell'i daha ziyade seriyenin gönderiliş nedeni ve zamanı ilgilendirmektedir. Zira Sell, Mekkelilerin ticaret kervanlarına yönelik gerçekleştirilen ilk seriyelerde ganimet elde edilemediğinden bu seriyelerin başarısızlıkla sonuçlandığını, bundan dolayı da Hz. Muhammed'in Medine toplumunda konumunun sarsıldığını, huzursuzlukların çıkmaya başladığını, hatta Yahudilere onunla alay etmek için fırsat doğduğunu ileri sürer. Ardından da sözü, Hz. Muhammed'in şiddetle başarıya ihtiyaç duyduğuna getirir. Bundan sonra söz konusu seriyenin gönderiliş nedenini, ilk seriyelerin sonucunda arar ve bu olayda Hz. Muhammed'in sarsılan saygınlığının telafi edilmesi ve Medine'de yaşayan Yahudilerin onunla alaylı konuşmalarına son verilmesi olgularına dikkat çeker (Sell, 1911:7-8).

Daha sonra da sözü seriyenin gönderildiği kutsal aylardan Recep ayına getirir. Bu hususta özetle şunları söyler: Nahle vadisinden geçmekte olan Kureyş ticaret kervanının gözetlenmesi ve kazanç elde edilmesi amacıyla Arapların öteden beri kutsal kabul ettiği Recep ayında Batn-ı Nahle seriyesi gönderilmiştir (Sell, 1911:8).

Diğer taraftan da adı geçen müsteşrik, Hz. Muhammed'in bu seriye ile amacına ulaşmak için silahların bırakıldığı, savaşın yapılmadığı ve özellikle de kervanların güvenliğinin asgari seviyede tutulduğu haram ayını fırsat olarak gördüğünü dile getirir. O'nun fırsatçı bir kişiliğe sahip olduğunu ima etmeye çalışır. Zira ona göre bu seriyyeyi önceki seriyelerden farklı olarak başarılı kılan temel faktörlerden birisi, haram ay nedeniyle Mekke kervanının güvenliğinin asgari seviyede tutulmuş olması ve Hz. Muhammed'in de bu durumu iyi değerlendirmesidir (Sell, 1911:8).

Öte yandan Sell, Recep ayında gerçekleştirilen saldırının, bu ayın kutsallığını ihlal etmesi dolayısıyla Hz. Muhammed'in hata yaptığı ve O'nun da zaten

bu hatasını kabul ettiği kanaatindedir. O, bunu Mekkeliler, Yahudiler ve hatta Müslümanların dilinden de söylemeye çalışır (Sell, 1911: 10-11).

Zira Sell'e göre bu sefer sonrasında Mekkeliler, Yahudiler ve Müslümanlardan gelen tepkiler üzerine Hz. Muhammed, seriyye komutanını azarlamış sonra da bir ayet<sup>1</sup> ile (Bakara 2/217) hem kendisini haklı çıkarmaya hem de seriyyeye katılanların gönlünü almaya çalışmıştır. Böyle yapmakla da hazır ve kolay bir yol seçmiştir (Sell, 1911: 11). Burada Sell, Nahle seriyyesi nedeniyle Hz. Muhammed'in haram ayını ihlal etmesinde her ne kadar da isteksiz gibi görüldüğünü ima etmeye çalışsa da O'nun yaptıklarını ayetlerle meşrulaştırma gayreti içerisinde olduğuna da dikkat çeker.

Müsteşrik Edward Sell'in bu yaklaşımı, daha ziyade Sir William Muir ile benzeştiği görülür. Zira Muir, Nahle olayında, Kureyş kervanına yönelik hücumun gerçekleştiği ve hürmeten silahların bırakıldığı Recep ayı ile bu seriyyenin amacı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ona göre Hz. Muhammed, seriyyenin Kureyş kervanına saldırmasını önce tasvip etmezmiş gibi gözükse de, daha sonra bunu onaylayan bir ayet ortaya atmıştır. Bu seriyye, Hz. Muhammed ve arkadaşlarının insan hayatına ve herkesin hürmeten saygı duyduğu haram ayın kutsallığına saygısız olduklarını gösterdiği gibi Hz. Muhammed ve arkadaşlarının düşmanlık hissiyatını daha da artırmıştır. Muir, bununla da yetinmeyerek Kureyşlilerin kendilerine yapılan haksızlığa rağmen saldırgan olmadıklarını da ileri sürer ve söz konusu seriyye vasıtasıyla Hz. Muhammed'i ve arkadaşlarını saldırgan olarak sunmaya çalışır (Muir, 1861: 70-75).

Sell'in bu seriyyeye yaklaşımı, Margoliouth'un yaklaşımı ile de örtüşmektedir. Zira Margoliouth'a göre Hz. Muhammed önceki seferlerde başarısız olduğu için artık bu kez başarılı olmak amacıyla Recep ayında bu seriyyeye izin vermiştir. Ganimete de mutlaka ihtiyaç vardır. Bunun ise meşru yollardan elde edilmesine gerek yoktur. Çünkü Hz. Muhammed "peygamber" olarak her şeyi yapma hakkına sahiptir (Margoliouth, 1905: 242-243, 246).

Buna göre adı geçen müsteşrik, Sell benzeri bir yaklaşımla Hz. Peygamber'in önceki seferlerin başarısızlığı karşısında "başarılı" olma hırsı ile haram ayının kutsallığını ihlal ederek ve bu ayı fırsat bilerek Nahle seriyyesini gönderdiğine dikkat çekmektedir. Daha da ileri giderek, bu seriyye esnasında Amr b. el-Hadramî'nin öldürülmesini bundan böyle Allah ve Hz. Muhammed adına öldürüleceklerin ilk örneğini oluşturduğu iddiasında da bulunur. Böylece bir taraftan İslam'ı ve peygamberini suçlayıcı ve karalayıcı bir tutum sergilerken aynı zamanda da okuyucularının zihninde İslam ve peygamberi hakkında olumsuz bir imaj oluşturmaya çalışır (Margoliouth, 1905: 246).

Müsteşrik Koelle'ye göre ise Hz. Muhammed önceki seriyyelerde umduğunu bulamadığından bu seriyyeyi göndermiştir. Bu defa başarılı olmak uğruna

silahların bırakıldığı haram ayını ise bir fırsat olarak görmüştür. Ayrıca o, “Muhammed başarılı olmak ve arkadaşlarının gözünde prestijini tekrar korumak için Recep ayında bu seriyeyi göndermekle çok tehlikeli ve riskli bir adım atmıştır” diyerek Hz. Muhammed’in prestijini kaybetmemek için her türlü tehlikeyi göze alan hırslı bir kişiliğe sahip olduğu imasında bulunur (Koelle, 1889: 143).

Müsteşrik Johnstone ise meslektaşı Sell gibi bir yaklaşım ortaya koyarak olayın kutsal ayda meydana gelmesini eleştirir. Farklı olarak ise Hz. Peygamber’in seriyeye komutanına; “ben sana kutsal ayda savaşmayı emretmedim” şeklindeki sözüne yer vermeyip sadece “kutsal ayda savaşılması olayı kendisine intikal ettiğinde tereddüt etti” der. Akabinde de sözü Sell’in yaptığı gibi Hz. Peygamber’in kutsal aya olan saygısızlığı bir ayet ile meşrulaştırdığına getirir. Ayrıca o, bu seriyenin ilk defa Müslümanlar tarafından kan dökülerek İslam dininin cihat veya kutsal savaş ilanına zemin hazırladığını da ileri sürer (Johnstone, 1901: 91).

Son dönem oryantalistlerinden W. Montgamery Watt ise Nahle seriyesi ile ilgili olarak; “ilk Mekkeli kanı akınca, onlara karşı akınların gizli amacı artık apaçık ortaya çıktı” diyerek bu seriye ve önceki seriyelerin gerçek amaçlarının “kan akıtmak” olduğuna vurgu yapar. Sonrasında ise sözü, seriyenin kan dökmenin yasak olduğu kutsal ayda gönderildiğine getirerek bu konuda Sell ve yukarıda yaklaşımları verilen müsteşrikler gibi düşünür. Lakin seriyenin kutsal ayın tabusunu kırmak amacıyla haram ayda gönderilmiş olabileceğine dair farklı bir kanaati de taşır (Watt, 1963: 115-116).

Öte yandan adı geçen oryantalist; “belki Muhammed, kutsal aylara hürmetin gerekli olduğuna inanmamaktaydı. Çünkü bu ayın kutsal karakteri eski dinlerden geliyordu” (Watt, 1963: 117) diyerek seriyenin Recep ayında gönderilmesi meselesini aynı zamanda geleneğe bir başkaldırı olarak görür. Bu konuda meslektaşı Sell’den farklı olarak ise Hz. Muhammed’in bu ayı saldırı için bir fırsat olarak görmediğine inanır ve sadece “sürüp giden bir inancı hesaba katması gerekirdi” diyerek de geleneğe uymadığı noktasından eleştirir. Bir taraftan da “Muhammed, bazı ayların kutsallığının Allah’tan geldiğini bildirmiştir” diyerek tıpkı Sell’in iddia ettiği gibi yanlış uygulamalarını ayetlerle meşrulaştırdığını ima eder. (Watt, 1963: 118).

Diğer taraftan Watt, kaynaklarda bu seriyeye dair verilen bilgilerin birini tutmadığını ve olayın dış görünüşüne bakılarak sebeplerinin anlaşılmasına çalışıldığını, bu nedenle de seriyenin birçok noktalarının karanlık kaldığı kanaatindedir. Ancak ona göre açık olan, Hz. Muhammed’in kesin bir kararla Mekkelilere meydan okumasıdır. Ayrıca Arabistan’ın en zengin ve en güçlü insanlarına karşı yapılan bu olayı, ne kadar küçük ve ne kadar önemsiz olursa olsun, onların nüfuzlarına indirilmiş bir darbe olarak görür. Bu olayın, Mekkeliler tarafından karşılıksız bırakılmayacağını ve bundan böyle sonradan görme

Medinelilere Mekkelilerin bir ders vermek zorunda kalacağını ileri sürerek hem Sell'den farklı bir yaklaşım sergilemekte hem de Mekkelilerin Hz. Peygamber ve Müslümanlara karşı bundan sonra gerçekleştirilecek askerî faaliyetlerini şimdiden meşrulaştırma gayreti içerisine girer (Watt, 1963: 118).

Görüldüğü üzere, müsteşrik Sell'i ve yukarıda yaklaşımları verilen diğer şarkiyatçıları, bu seriyye bağlamında en fazla ilgilendiren iki meseleden biri, seriyyenin vuku bulduğu zaman dilimi, diğeri ise amacı olmuştur.

Sonuç itibarıyla Sell'in, Hz. Muhammed'in önceki seriyyelerde umduğunu bulamayıp başarısız olmasının bir sonucu olarak bu seriyyeye izin verdiği ve seriyye komutanından Kureyş kervanına saldırmasını istediği şeklindeki yaklaşımının, genel olarak kendisinden önceki ve sonraki müsteşrikler ile benzer olması, onun bu noktada farklı bir izah getirmediğini ortaya koyar. Keza, kervana hücumun haram aylardan Recep ayında gerçekleştiği ve Hz. Peygamberin, kendisinin ve arkadaşlarının hatalarını ayetlerle meşrulaştırdığı konusunda da diğer müsteşriklerden farklı düşünmediği görülür.

Keza Sell, bu seriyye sonrasında Müslümanların karşı karşıya oldukları yoksulluk tehlikesinin sona erdiğine, bundan sonra Mekkeliler ile Müslümanlar arasında meydana gelebilecek silahlı mücadeleyi başlatan tarafın ve yegâne sorumlunun, Mekkeliler değil, Müslümanların olduğuna ve Müslümanların, Mekkelilere ve ticaret kervanlarına karşı adeta potansiyel birer risk haline geldiğine inanmaktadır.

Bu noktada Sell'in, Nahle olayının nedeni, zamanı ve sonuçları hakkında ileri sürmüş olduğu yaklaşımlarında duygularını gizleyemeyerek adeta Mekkelilerin yanında, Müslümanların ise karşısındaymış gibi bir tavır takındığı söylenebilir.

Ayrıca o, hicret öncesi Mekkeliler müşriklerin Müslümanlara yönelik tutum ve davranışlarından, bu dönemin şartlarından ve bu şartların seriyyelerin gönderilmesinde ve Mekkelilere karşı alınan savaş kararlarında ne derece etkili olabileceği ihtimali üzerinde durmaz. Önceki seriyyelere yaklaşımında gördüğü gibi bu olayda da Hz. Peygamber'in Kureyş kervanlarına yönelik seriyye göndermesinde ekonomik ve psikolojik sâiklerle tepkisel olarak hareket ettiği ve ganimet elde etme arzusunda olduğu kanaatindedir.

## b) İslam Kaynaklarında Batn-ı Nahle Seriyyesine Yaklaşımlar

İslam kaynaklarında Nahle seriyyesi özet olarak şöyle tasvir edilmektedir: Hz. Peygamber, hicretin ikinci yılında, Bedir savaşından iki ay kadar önce, Kureyş'in durumunu tespit etmek, gözetlemek ve onlar hakkında istihbaratta bulunak üzere Abdullah b. Cahş komutasında sekiz kişilik bir müfreze görevlendirmiştir.

Bu müfreze, Batn-ı Nahle mevkiine gelince Kureyş'e ait bir kervana saldırmış ve bir kişiyi öldürüp iki kişiyi de esir alarak Medine'ye dönmüştür. Hz. Peygamber ise izni olmaksızın girilen bu işe çok üzülmüştür. Öte yandan Yahudiler ve müşrikler, "Muhammed, haram ayda savaşıyor" diye propagandaya başlamışlardır. Ne var ki bu olayın, Cemâziye'l-âhir'in son günü mü, yoksa haram ay olan Recep'in ilk günü mü olduğu kesin değildir (Vâkîdî, 1966: I, 13 vd; İbn Hişâm, 1995: II, 255 vd; İbn Sa'd, 2001: II, 9-10; Belâzurî, 1996: I, 478; Taberî, II, 410-412; İbnü'l-Esir, 1348: II, 113; İbn Kesir, III, 248 vd.).

Diğer taraftan çağdaş İslam düşünürleri ve araştırmacıları ise genel olarak Hz. Muhammed'in Kureyş müşriklerini gözetlemek, denetlemek, onlar hakkında bilgi, haber toplamak (Köksal, 1978: II, 19; Hamidullah, 1991: I, 222; Kapar, 1990: 404) onları ticaret yollarında sıkıştırmak suretiyle ekonomik baskı altına almak ve böylece Medine'deki Müslümanlara yönelik süregelen tehditlerine karşılık vermek (Berki-Keskiğolu, 1993:231; Sarıçam, 2005: 151; Fayda, "Batn-ı Nahle Seriyesi", *DİA*, V, 203) amacıyla Nahle olayının gerçekleştirildiği kanaatinde dirler.

### c) Değerlendirme

Müsteşrik Sell'in, Nahle seriyesini genel hatlarıyla İslam kaynaklarında yer alan tasvirlerle uygun olarak ele aldığı görülür. Ancak seriyyenin Recep ayında gönderilmesi nedeniyle bu ayın Hz. Muhammed'in ihtiyaç duyduğu başarı şansını yükselttiğine ve seriyyenin Kureyş kervanının gözetlenmesi görevinin yanında kervanın malına el konularak "kazanç elde edilmesi" şeklinde bir görevinin de olduğu yönündeki izahları İslam kaynakları tarafından teyit edilmemektedir.

Ayrıca İslam kaynaklarında Sell'in aksine, Hz. Peygamber'in seriyyeye, Nahle'ye gidip Kureyş kervanını gözetlemesi ve kervanla alakalı haberleri Medine'ye ulaştırması şeklinde görev yüklediğine dair bilgiler yer almaktadır.

Öte yandan Sell, bir taraftan Hz. Peygamber'in haram ayda Kureyş kervanına yapılan saldırıyı haber alır almaz seriyyeye katılanları "haram bir ayda savaşmayı emretmedim" diyerek azarladığını söyler, bir taraftan da özellikle haram ay olan Recep ayında Kureyş kervanına yapılan bu saldırıyı gerekçe göstererek bütün dikkatleri Hz. Peygamber'in üzerine çekmeye çalışır. Bu konuda onu yeğâne suçlu olarak gösterme gayreti içerisinde dir (Sell, 1911: 8).

Hatta daha da ileri giderek, bu seriyye sonucunda, Kureyş kervanında bulunan Amr b. Hadrami'nin öldürülmesi, Osman b. Abdullah ile Hakem b. Keysan'ın esir alınması ve kervanın mallarına el konulması dolayısıyla Hz. Muhammed'in şiddetle ihtiyaç duyduğu başarıya ulaştığını ileri sürer (Sell, 1911: 10-12).

Oysa İslam kaynaklarında, Hz. Peygamber'in haram ayında saldırı yapılmasına, adam öldürülmesine ve kervanın mallarına el konulmasına dair her hangi

bir talimatının olduğu yönünde bir bilgi bulunmamaktadır. Buna mukabil, seriyyeye katılanları haram ayında kervana yaptıkları saldırı nedeniyle azarladığına dair bilgiler mevcuttur.

Sell'in bu seriyye sonrasında Müslümanların yoksulluk halinin sona erdiği, bundan böyle Mekkeliler ile Müslümanlar arasında meydana gelebilecek silahlı mücadeleyi başlatan tarafın ve yegâne sorumlunun Müslümanlar olacağı, onların Mekkelilere ve ticaret kervanlarına karşı potansiyel birer risk haline geldiği ve bu olayın önceki seriyyelerin zorunlu ve doğal bir sonucu olduğu şeklindeki yaklaşımı İslam kaynakları tarafından teyit edilmemektedir.

Buna göre Sell, önceki seriyyelere yaklaşımında görüldüğü gibi bu olayda da Hz. Peygamber'in Kureyş kervanlarına yönelik seriyye göndermesinde ekonomik ve psikolojik sebepler ile tepkisel hareket ettiği ve ganimet elde etme arzusuna sahip olduğu kanaatinde. Böylece onun Nahle olayında da duygularını gizleyemeyerek adeta Mekkelilerin yanında, Müslümanların ise karşısındaymış gibi bir tavır içerisinde olduğu söylenebilir.

## Sonuç

Müsteşrik Sell, İslam tarihinde ilk seriyyeler olarak bilinen Hamza, Ubeyde ve Sa'd seriyyeleri ile Batn-ı Nahle seriyyesi olayında, Hz. Muhammed'in, kendisini ve muhacirleri maddi sıkıntıdan kurtarmak için Mekkelilerin ticaret kervanlarına göz diken, ganimet peşinde koşan ve bu amaçla seferler düzenleyen, insanlar nezdinde sosyal mevki elde etmek için her şeyi göze alabilen, fırsatçı, gerektiğinde Kur'an ayetlerini kişisel çıkarları doğrultusunda ve hatalarını meşrulaştırmak için kullanabilen ve toplumdaki prestijini kaybetmemek için her türlü tehlikeyi göze alabilen hırslı bir kişiliğe sahip olduğuna dikkat çekmektedir.

Ne var ki o, sahip olduğu Hz. Muhammed algısında, duygularını gizleyemeyerek adeta Mekkelilerin yanında, Müslümanların karşısındaymış gibi bir tavır içerisine girmiştir.

Ayrıca, Mekkelilerin, Hz. Peygamber ve muhacirler hakkında İslam tarihi kaynaklarında geçen tehdit mektupları ve toplu imha planlarından hiç bahsetmemiş olması onun konuya tarafsız bir izah getirmediğini de göstermektedir. Nitekim Sell, söz konusu seriyyeler hakkında hiçbir İslam kaynağına da atıfta bulunmamaktadır.

### Notlar

(\*) Diyanet İşleri Başkanlığı İç Denetçisi.  
ahyilmaz1@hotmail.com

(\*\*) Bu makale, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları (İslam

Tarihi) Anabilim Dalı'nda "Müsteşrik Edward Sell'in Hz. Muhammed'in Askerî Faaliyetlerine Yaklaşımı" konulu yazımı süren Doktora Tezimiz esas alınarak yazılmıştır.

- 1 Ayetin meali şöyledir: "Sana haram ayı, onda savaşmayı soruyorlar. De ki: Onda savaşmak büyük günahdır. Allah'ın yolundan menetmek ve O'nu inkâr etmek, Mescid-i Harâm'dan (insanları) engellemek, halkını oradan çıkarıp sürmek ise Allah katında daha büyük günahdır. Fitne de öldürmekten daha ağırdır. Güçleri yeterse sizi dininizden çevirinceye kadar durmadan sizinle savaşsınlar. İcinizden kim dininden döner de kâfir olarak ölürse, dünyada ve âhirette amelleri boşa gidenler işte bunlardır. Cehennemnin dostları da bunlardır ve orada onlar devamlı kalıcıdır." Bakara 2/217.

## Kaynaklar

- Algül, H. (1991), *İslam Tarihi*, İstanbul: Gonca Yayınları.
- Belâzûrî (1996). *Ensâbi'l-Eşraf*, (S. Zekkar, R. Zirikli, Tahk.). I-XXIII, Beyrut: Daru'l-Fikr.
- Berki, A. H.- Keskiöğlü, O. (1993). *Hâtemu'l-Enbiyâ Hz. Muhammed ve Hayatı*, Ankara: DİB Yayınları.
- Bush, G. (1858). *The Life of Mohammed*, New York: Harper and Brothers, Publishers.
- Diyârbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen. *Târîhu'l-Hamîs fî Ehvâli Enfûs Nefîs*, Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- Draycott, G. M. (1916). *Mahomet Founder of Islam*, New York: Dodd, Mead and Company.
- Fayda, M. (1992). "Batn-ı Nahle Seriyesi", ss. 202-203, TDV İslam Ansiklopedisi, V, İstanbul: TDV Yayınları.
- Gibbon, E. (1859). *Life of Mahomet*, ed. O.W.Wight. Boston: Houghton, Mifflin and Co..
- Halebî, Ebû'l-Ferec Nureddin Ali İbn Burhaneddin, (2006). *es-Siretü'l-Halebiyye: İnsânü'l-Uyûn fî Sireti'l-Emîni'l-Me'mûn*, I-III, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İlmiyye.
- Hamidullah, M. (1991). *İslam Peygamberi*, (Çev. Salih Tuğ), İstanbul: İrfan Yayınları.
- Heykel, M. H., *Hayat-ü Muhammed*, XIV. Baskı, Kahire; Daru'l-Me'ârif, ts.
- Irving, W., (1849). *Mahomet and His Successors*, New York and London: The Co-operative Publication Society.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed en-Nemerî (1984). *ed-Dürer fî İhtisâri'l- Meğâzi ve's-Siyer*, (thk. Mustafa Dibü'l-Buğâ), Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi.
- İbnü'l-Esir, İzzuddin Ebû'l-Hasen, (1348). *el-Kâmil fi't-Târih*, I-XII, Mısır.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemalüddin Abdülmelik (1988). *es-Siretü'n-Nebeviyye (Siretü İbn Hişam)*, (thk: Ömer Abdüsselam Tedmürî), Beyrut: Dârü'l- Kitâbi'l-Arabi.
- İbn Kesir, İmâdüddîn Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (thk. Ahmed Ebû Sâhim, Ali Necib 'Atavî), I-XXI, Beyrut ty.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî, (2001). *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*, (thk. Ali Muhammed Ömer), I-XI, Kahire.
- Johnstone, P. D., (1901). *Muhammad and His Power*, New York: Charles Scribner's sons.
- Kapar, M.A. (1990). "Hz. Peygamber'in Savaşlarına Genel Bir Bakış", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III, 404, Konya.
- Koelle, S. W., (1889). *Mohammed and Mohammedanism*, Critically Consedered, London: Rivingtons Waterloo Place.

- Köksal, M. Âsım, (1978). *Hız Muhammed ve İslamiyet*, I-II, İstanbul: Erkam Yayınları.
- Margoliouth, D. S. (1905). *Mohammed and the Rise of Islam*, New York and London: G.P. Putnam's Sons.
- Muir, W., (1861). *The Life of Mahomet*, London: Bengal Civil Service, Smith, Elder & Co..
- Sarıçam, İ. (2005). *Hız Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Sarıçam, İ., Özdemir, M., Erşahin, S. (2011). *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hız Muhammed Tasavvuru*, Ankara: Nobel Yayınları.
- Sell, E., (1911). *Ghazwas and Sariyas*, Madras: The Christian Literature Society For India, London, Madras and Colombo, S. P. C. K.
- Stobart, J. W. H., (1895). *Islam and Its Founder*, London: Society for Promoting Christian Knowledge.
- Şibli, Mevlânâ, (1977). *Asr-ı Saâdet*, (çev. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul: Eser Neşriyat.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, (thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim), I-XI, Kahire, t.y.
- Vâkidî, Muhammed b. Ömer (1966). *Kitâbü'l-Megâzî*, (thk. Marsden Jones), I-III, London: Oxford University Press.
- Watt, W. Montgamery (1963). *Hız Muhammed-Peygamber ve Devlet Kurucu*, (çev. Hayrullah Örs), İstanbul: Remzi Kitabevi.



Mehmet Fatih ÜNAL (\*)

---

## İDEOLOJİ VE MİT (\*\*)

### öz

İnsan düşüncelerinin nasıl oluştuğunu veya yönlendiğini anlamak ideoloji kavramını anlamayı zorunlu kılar. Çağdaş dönemlere kadar insanlar üzerindeki tahakkümün bir aracı olarak görülen bu kavram, 1960'lerden itibaren dil - düşünce ilişkisinin doğal bir sonucu olarak görülmeye başlanmıştır. Roland Barthes gibi çağdaş düşünörlere göre, ideoloji sadece kullanışlı bir araç değildir. O'na göre bir gösterge etrafımızdaki gerçekliğı ifade etmek için kurulur. Fakat oluşan bu gösterge başka bir anlamı(gösterileni) taşımak(gösteren) için kullanıldığında ortaya mit çıkar. Dilin bir olanağı olarak ortaya çıkan mit ise ideolojilerin gerçekliğe sızmasına hatta gerçekliğın yerini almasına yardımcı olur. Bu çalışmamızda ideolojinin tarihsel süreçte nasıl tanımlandığını ve yukarıda bahsedilen şekliyle gerçekliğe nasıl sızdığını betimlemeye çalışacağız.

### anahtar kelimeler

İdeoloji, Mit, Gösterge, Gösteren, Gösterilen, Roland Barthes, Karl Marx.

### abstract

#### Ideology and Mityh

It is necessary to understand the concept of "ideology" in order to comprehend how human thought is shaped or steered. This concept, a means of domination over man until contemporary periods, has been regarded as a natural consequence of language-thought relationship since 1960s. For contemporary

thinkers such as Roland Barthes, ideology is not only a useful means. For him, a sign is designed to express the truth around us. However, when this sign is used to carry (signifier) another meaning (signified), then we have myth. Myth, emerged as a possibility of language, helps ideologies penetrate into the truth and even replace the truth. In this study, we are going to try to present how ideology is defined in the course of history and how it penetrates into the truth as mentioned above.

### **keywords**

Ideology, Myth, Sign, Signifier, Signified, Roland Barthes, Karl Marx.

## **İdeoloji**

İdeoloji Grekçe, eidos(biçim/amaç) ve logos kelimelerinin birleşmesiyle oluşmuş bir kavramdır. İdeoloji kavramı ilk defa Fransız aydınlanma filozoflarından Destutt de Tracy (1754-1836) tarafından bilim adamlarının zihinlerinin ön yargılarla dolu olduğunu vurgulamak için kullanılmıştır. Ona göre, çevremizdeki insanları gözlemlediğimizde öyle kolay kolay akla yatmayacak düşüncelere nasıl sıkı sıkıya bağlandıklarını görebiliriz. Bu davranış ilk etapta anlaşılması zor görünebilir. Nitekim benzer düşünceler bu insanların “zihninde daha önceden sizinkinden bambaşka bir düzenle sıralanmış ve doğrulanmadan önce tartılması gereken pek çok başka fikirle bağlantılıdır.” (Dijk, 2003: 15)

Böylelikle ideolojiyi daha çok psikolojik ve bilişsel yönüyle el alan Destutt de Tracy ideolojiyi pozitif ve sosyal bilimleri kapsayan insanın bütün düşüncesine hükmedecek bir şekilde kavramsallaştırmanın yolunu açmıştır. Ona göre ideoloji, dinin yerini almalı ve toplumu yönlendirmelidir. Tracy'nin toplumu yönetme ve düzenleme görevi verdiği ideolojisi, dil ile düşünce ilişkisi üzerine kuruludur.

Tarihsel seyir içerisinde Destutt de Tracy'nin aksine bu kavram düşünceler bilimi anlamında kullanılmış ve düşüncelerin doğal kaynaklarını araştırmak onun konusuna dahil edilmiştir. Bu türden bir sözlük anlamı verilmekle birlikte ideolojinin çok geniş bir kullanım alanı vardır. Örneğin edebi kuram eleştirmeni Terry Eagleton *İdeoloji* adlı eserinde ideolojinin muhtemel tüm tanımlarını içermeyecek tarzda bir tanımlamaya girişmiştir. Eagleton'ın altı değişik şekildeki tanımı şöyle özetlenebilir: “...toplumsal yaşamdaki fikir, inanç ve değerleri üreten maddi süreç; bir grubun ya da sınıfın içinde bulunduğu durumu simgeleyen inanç ve fikirler; iktidarın yeniden üretilmesini ifade eden söylemsel alan; grup çıkarlarının meşrulaştırılması; bir yönetici sınıfın fikirlerinin çarpıtma yoluyla meşrulaştırılması ve altıncısı toplumun maddi yapısından kaynaklan inançlar.” (Eagleton, 1996: 55-57 & Çağan, 2008: 12)

Eagleton'ın vermiş olduğu bu tanımlar ideolojinin ne kadar değişik biçimlerde karşımıza çıktığını göstermektedir. Bu yüzden ideoloji kavramının tek bir tanımını vermek yerine bu yanlış anlaşılmayı ortadan kaldırmak için kavramın tarihsel gelişimine bakmamız faydalı olacaktır. Tarihi çerçevede ideoloji kavramına bugün kullanılan şekliyle anlamını katan Karl Marx'tır. Marx, *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı* adlı eserinin önsözünü ideoloji tartışmalarına ayırmıştır. Marx'a göre: "İdeler, sanat, hukuk, din vb. bir başka ve kuşatıcı anlamıyla ideoloji, sürekli biçimde ekonomik kategorilerle birlikte ele alınmalıdır. Kuşkusuz bu ekonomik kategoriler, çözümlenmesi yapılmak istenen ideye denk gelecek kategoriler olmalı ve toplumsal gerçekliği ile düşünülmelidir." (Özbek, 2011:52)

Marx, bu yaklaşımı kendisinden önceki düşünürlerin idenin kaynağını yine ide olarak görmelerine bir tepkidir. Ona göre idelerin kaynağını insanların somut üretim ilişkilerindedir. O'nun bu imlemesi 'alt yapı' ve 'üst yapı' ayrımında temellenir. O, dünyayı ve onun içinde olup biten her şeyi özdeksel olarak açıklama çabasıdadır. Marx, *Alman İdeolojisi* adlı eserinde bilinci belirleyen yaşam olduğunu vurgular. İdeoloji ise, "yanlış toplumsal bilinç olarak, gerçek yapıları çarpıtan, onların karşısında kör olan bir toplumsal bilinçtir" (Özbek, 2011: 63). Böylelikle çarpık bir bilinç olan ideolojinin kaynağı da yaşamın ta kendisidir.

Marx bilincin yanlış oluşmasını insanların toplumda üretime katılmalarının kendi iradelerine uygun olmayan bir zorunluluk sonucu olmasına bağlar. İnsanın içerisinde bulunduğu üretim ilişkileri onun toplumsal bilinçliliğini de belirler. Bu ekonomik süreç aynı zamanda insanın politik, dinsel, hukuki ve benzeri gibi düşünce yapısını da bütün hayatı boyunca etkisi altına alır. Marx üretim güçlerine egemen olanların insanların düşüncelerini yönlendirdiğini belirtir. Ekonomik yapıyı ve üretim güçlerini elinde bulunduran egemen sınıflar, toplumun düşünceleri üzerinde hâkimiyet kurarlar. Bu egemen sınıflar, hükmettikleri ekonomik yapı kadar fikri yönde de hâkimdirlere. Kendi dönemlerinin düşüncelerinin üretimini ve yaygınlaştırılmasını sağlayarak bu fikirleri yaşadıkları döneme kabul ettirirler. Bu açıdan bakıldığında ideoloji, "yönetici sınıfın çıkarlarına uygun olan fikirlerin üretimi ve dağıtımı olarak kabul edilebilir. Marx, toplumda egemen olan ideolojinin yöneticilerin ideolojisi olduğunu vurgulamaktadır" (Devran, 2010: 20). Topluma egemen olan yönetici sınıf yönettikleri insanların dış dünyada olup bitenleri nasıl anlamlandıracakları üzerinde yönlendirmede bulunurlar. Bu sayede kendi üstünlüklerinin devamını sağlarlar. Yönetici sınıf, insanların düşüncelerini en temelde kendi yönetme haklarının doğallaştırılması hususunda anlamlandırmayı kullanır.

Marx'ın sosyal hayatta olanlar bilinçliliği determine eder görüşünden hareketle Marx'ın ideolojiye yüklediği anlamları Şerif Mardin şu şekilde özetlemektedir: "1) 'İdeolojik' şekilde düşünmek toplum dinamiğinin insanın içinde gömülü bulunduğu günlük hayatının 'maddi' unsurlarıyla izah etmemek bunun yerine fikir hayatını ön plana geçirmektir, 2) Tarihsel bakımdan sınırlı bir görevi olan

bir Weltanschauung'u her zaman için geçerli saymaktır, 3) Çıkarlarını paylaştığı gurubun etkisi altında iş görmektir." (Mardin, 1995:36)

Mardin, yukarıdaki tanımlara ek olarak Marx'ın ideolojiye getirdiği üç değişik tanımdan daha bahseder: "Bir grubun fikirlerinde kendi menfaatlerini yansıtacağı tezinin yanında Marx'ın daha genel bir yaklaşımı, bir çağın sosyal yapısının o çağın fikir ürünlerinde yansıtacağı düşüncesidir" diğer bir ideoloji görüşü ise "insan topluluklarında önceleri iş bölümü gelişmemişti... iş bölümünün gelişmesiyle bu durum değişti... Düşünce sistemi ihtisaslaşmış bir gurubun gerçekten ayrılan spekülasyonları olma yoluna girdi. Bu anlamda 'ideoloji' iş bölümünün insanlara dünyayı ancak bir yönden görmelerine imkân verdiği bir toplum yapısının yarattığı çarpık düşüncedir" üçüncü olarak Marx, "ideolojinin toplumsal 'ışık geçirmezlik' le ilintili yönünü inceler... Yanlış algılamanın başladığı yer toplum yapısının 'ışık geçirmez' (opaque) olmaya başladığı noktadır 'saydam' toplumlar üretim biçimi ile insanların ihtiyaçlarının giderilmesi arasındaki ilişkinin açık olduğu toplumlardır... İnsanlar bu toplumda günlük hayatları için doğrudan doğruya anlam taşımayan süreçlere inanmaya alışmıştır, 'ideoloji'ler bu ışık geçirmez toplumsal ilişkilere yalancı bir geçerlilik sağlayan fikirlerdir, anlatımlardır. Bunların en görkemlisi ise din fikridir." (Mardin, 1995:38)

Marx'ın farklı ideoloji tanımları içerisinde değişmeyen ortak nokta, ideolojinin bir çeşit yanlış bilinçlilik olduğuna dair iddiasıdır. Bu yanlış bilinçlilik, O'na göre gerçekliğin değişik görünümlerinden kaynaklanır. Marx, gerçekliği proleter sınıfın bilinçliliği ile paralel görmektedir. O, ideolojinin yanlış bilinçle ele alınması problemini yapısal bir tarz da onun zıttı olan doğru bilginin kaynağı olan bilim ile çözümler. Marx, toplumdaki bu sınıf ayrımlarının bilimsel olarak ele alınmasıyla ideolojideki bu yanlış bilinçliliğin aşılabileceğini söyler. Bu sayede bilimsel bir temele dayandığını düşündüğü kendi görüşleri de olumsuz olarak nitelenen ideoloji olmaktan çıkar.

Marx dil ve düşünce arasındaki ilişkide maddi üretimleri ön planda tutar. İnsanların düşünceleri onların ürettiği maddi öğeler tarafından belirlenir. "Bilinç hiçbir zaman bilinçli varlıktan (das bewusste Seine) başka bir şey olamaz ve insanların varlığı, onların gerçek yaşam süreçleridir" (Fairclough, Graham, 2003: 206). İnsanlar düşünce ve anlayışlarını kendileri üretirler ama bu üretimler onların belli bir seviyedeki olgunlaşmalarına ve kendileri gibi olgunlaşmış kişilerle ilişkiye geçmelerinden kaynaklanır. Marx'ın dil ve düşünce arasında kurduğu ilişkide açıkça görülen dil olmadan düşüncenin de var olamayacağıdır. Bu da Marx'ın dili başkaları için var olan gerçek şeklinde yorumlamasından kaynaklanır. Dil, bilincin doğal ve toplumsal yönünü birleştirir. Dilin toplumsal anlaşma aracı olması dilin toplumsal bilincin bir ürünü olduğu anlamına gelir.

## İdeolojinin Taşıyıcısı Olarak Mit

İdeolojiler toplumların inançlarını, düşüncelerini yönlendirir. Bu yönlendirme ile de insanların ideoloji ekseninde dünyayı anlamamasına yön verirler. Bir görüş sonuna -izm eki aldığı-nda- o izmin ideoloğu, insan, evren, Tanrı ve tüm kültür dünyasındaki göstergeleri anlamlandırmayı kendi görüşlerine göre yapılmasını dayatır. İdeolojilerin bu dayatması kendilerini doğru, diğer yorumları yanlış olarak görmelerinden kaynaklanır. İdeolojilerin en belirgin özelliklerinden biri, bilimsel oldukları iddiasının yanı sıra ispata ihtiyaç duymayan insanın duygularına hitap eden öznel bir yapıya sahip olmalarıdır.

İdeoloji kavramına getirilen bu olumsuz yorumlar entelektüel dünyayı 1970'lere kadar işgal etmiş olsa da geniş insan kitleleri için daha yeni yeni geçerliliği sorgulanan bir kabule dönüşmüştür. Bugünden düne baktığımızda ideoloji ile ilgili tanımlar oldukça ideolojik görünmektedir. Fakat felsefi tartışmaların dil tartışmalarına doğru seyrini değiştirdiği dönemlerle beraber ideoloji kavramının tanımlandığı bağlamlarda çeşitlenmiştir. Özellikle göstergebilim bağlamı bu tartışmayı politik inançlar ve özel amaçlar içerisinden çıkarmıştır. Fakat tartışma bağlamının değişiminin bu kavramla ilgili tanımlamaları tümüyle objektif kılacağını düşünmek bizim için yeni bir ön belirlenim olacaktır. Bu yüzden yeni tartışmaları bu parantez ışığında değerlendirmek yerinde olacaktır.

Dilin gösterilen tarafında yer alan ideoloji, kişinin dış dünyadaki simgeleri anlamlandırma sürecini etkiler. Özne kendince anlamlandırdığı dış dünyayı diğer öznelere aktarabilmek için dilin bildirişim özelliğini ve dilin inandırıcılığını kullanır. İdeolojik dil, "kullandığı dil ile 'gerçek'i, dil-dışı gerçekliği örtebilir, kendi anladığını 'gerçek'miş gibi sunabilir, anlatabilir; anlatmanın ötesine geçip başkasına dayatabilir" (Uçan, 2008: 315). İfadesinden anlaşılacağı üzere dilin örtmüş olduğu gerçekliği açık hale getirmek için göstergebilimden faydalanabiliriz. Bu yaygın anlayışa karşın göstergebilimi kendine özgü bir bakış açısıyla anlayan Barthes için ideoloji ve dile yüklenen bu örtme, gizleme gibi işlevleri kabul etmek o kadar da kolay olmayacaktır.

Barthes, *Göstergebilimsel Serüven* adlı eserinde yan anlam dilbiliminin gelecekteki önemini vurgular. Toplum dilin düz anlam olanağını kullanarak sürekli yan anlam dizgeleri ürettiği için yan anlam dilbilimi geleceğin bilimi olarak sunulur. Barthes yan anlam, düz anlam ve ideoloji ilişkisini şu şekilde ifade eder: "Kendisi de bir dizge olan yananlam, gösterenler, gösterilen ve bunları birbirine bağlayan bir oluş (anamlama) kapsar... Yananlamlayıcılar diye adlandıracağımız yananlam gösterenleri, düzanlam dizgesinin göstergelerinden (bir araya gelmiş gösterenler ve gösterilenlerden) oluşur. Yananlamlayıcının bir tek yananlam gösterileni varsa, birçok düzanlam göstergesi bir tek yananlamlayıcı oluşturmak için bir araya gelebilir... Düzanlamlı büyük söylen(mit) parçaları, yananlam dizgesinin bir tek birimini

oluşturabilir (sözelimi, birçok sözcükten oluşan, ama yine de bir tek gösterilene gönderen bir metnin anlatım biçimi). Yananlam, düzanlamlı bildiriye nasıl 'kaplarsa kaplasın', onu tüketmez: Her zaman 'düzanlam'dan geriye bir şeyler kalır (yoksa söylem olanaksızlaşır), yananlamlayıcılar da sonuç olarak hep kesintili, 'düzensiz' ve kendilerini taşıyan düz anlamlı bildiri tarafından özümsemiş göstergelerdir. Yananlam gösterilenine gelince, hem genel, hem bütünsel, hem de dağınık bir özellik taşır: Düşünyapısal(ideolojik) bir öge olduğu bile söylenebilir... Dünyanın dizgeye onlar aracılığıyla girdiği söylenebilir. Bu durumda düşünyapı sonuç olarak gösterilenlerinin biçimi (Hjelmslev'ci anlamda), retorik ise yananlamlayıcıların biçimi olarak görülebilir." (Barthes, 2009b: 85,86)

Yukarıda verilenlerden anlaşıldığı üzere Barthes, yananlam gösterilenlerini ideolojik olarak tanımlar. Yananlamın gösterileni yani söylenin gösterileni birincil dil dizgesinin göstergesini gösteren olarak kullanır. Böylece yananlam dizgesinin gösterileni olarak ifade edilen ideoloji doğalaştırılmış bir gösterilen olarak dünyamızın içine sızar.

Barthes için neredeyse tüm çalışmalarının temelinde nihai olarak bir burjuva toplumu eleştirisi ve hatta daha ileri gidilirse bir kapitalist toplum eleştirisi olduğunu söylemek yanlış olmaz. Barthes'a göre, mit, gündelik hayatta kullanılan ürünlerin bir ritüelin parçası haline gelmesi ile ortaya çıkan "bağlayıcı bir toplum sözleşmesidir" (Guiraud, 1994: 122). Bu ifade Barthes'ın toplum eleştirisi yapmasını gerekçesini gösterir niteliktedir. Genel olarak eserlerinde yaptığı çözümlerinde bu çabanın açıkça gözlemlendiği gibi sonul düzeyde bir önerisi olduğu modern dünyanın yarattığı yeni mitlerin kodlarını deşifre ederek dile ve onun yapılandığı tüm biçimlere kendi deyimiyle devrimci bir yaklaşım sergilenmesi gerektiği de belirtilmelidir. "Barthes burjuva fikirlerin destekledikleri iktidar ve toplumsal değişim biçimlerinin yapılarını incelemekle birlikte, asıl bu fikirlerin kendilerini sunuş mekanizmaları üzerinde dikkatini yoğunlaştırır" (Coward ve Ellis, 1985: 53). Bu mekanizmaların çözümlenmesi mitler üzerinden gerçekleşir. Barthes'a göre toplumda oluşturulan moda, aşk, besin gibi söylem dizgelerindeki herhangi bir mit doğalaştırılmış doğası sayesinde "küçük farklılıkların kültürel önemini gösterir, ama bir anlam katma sistemi olarak da tali ve ideolojik anlamlar iletecektir" (Swingewood, 2010: 330). Bu ideolojik anlamlar ileten mitsel öğeler burjuva kültürünü oluştururlar.

Barthes, *Çağdaş Söylenler* kitabında "ideolojilerin kültürel biçimler olarak çözümlenmesine ilişkin bir model oluşturmuştur" (Gottdiener, 2005: 32). Barthes "Günümüzde Söylen" adlı yazısının adsız toplum olarak 'kenter sınıfı' bölümünde ve sonraki bölümlerde; mitlerdeki ideolojik belirlenimlerin nasıl konumlandığını gösterir. Barthes'a göre, modern toplum birçok iktidar mücadelesi serüveni yaşamasına rağmen hala bir burjuva toplumdur. Bu toplum biçimi 'adsızlaştırma' adını alacak işlemleri gerçekleştirerek yaşamını şöyle sürdürür: "Raslantılar, uzlaşmalar,

ödünler, siyasal serüvenler ne olursa olsun toplumumuz hala bir kenter toplumu. 1789'dan bu yana Fransa'da birçok kenter sınıfı türünün birbiri ardından iktidara geldiğini bilmiyor değilim; ama derin koşul olduğu gibi duruyor, bu da belirli bir iye-lik yönetiminin belirli bir düzenin, belirli bir düşüngenün(ideolojinin) koşulu. Bu yönetim biçiminin adlandırılmasında ilginç bir olgu çıkıyor ortaya: ekonomik olgu olarak kenter sınıfı kolaylıkla adlandırılıyor: anamalcılık savunuluyor. Siyasal olgu olarak tanınması zor: mecliste 'kenter' partiler yok, Düşüngenel olgu olarak tümüyle siliniyor: gerçekten gösterimine, ekonomik insandan düşüngenel insana geçerken, kenter sınıfı adını silivermiş: olgulara uyuyor, ama değerlerle uyuşmuyor, koşulunu gerçek bir 'adsızlaştırma' işlemine uğrıyor: kenter sınıfı 'adlandırılmak' istemeyen toplumsal sınıf olarak tanımlanıyor. 'kenter', 'küçük kenter', 'anamalcılık', 'proleterya', bunlar dinmek bilmez bir kanamanın alanlarıdır: ad yararsız oluncaya dek, anlam akıttı dururlar." (Barthes, 2003: 203,204)

Barthes gibi Foucault'da insanın her şeyin (tarih, kültür, sanat, hukuk vb.) kurucusu olarak görüldüğü bir dönemde bu ideolojinin adsızlaşmasıyla ilgili fikrini kendine özgü bir tarzda ifade etmiştir. O' na göre, teorik dönüşümlerin oluşması ve süreksizlikler ideolojiyi geçmişinden ve bağlantılarından uzaklaştırarak o nu bir 'ideolojik geçmiş' olarak ortaya çıkarmıştır(Foucault, 2002: 4-5). Böylece bu "tür tarih, tamamiyle ancak gizliden öznenin yapay eylemi ile bağlantılıdır ve tarihin ideolojik kullanımı insanı yeniden inşa eder"(Bircan ve Kadiroğlu, 2014: 9).

Barthes'ın sözünü ettiği bu adsızlaştırma olgusunun altında; Foucault'un biraz önce ifade ettiğimiz düşüncelerine paralel bir şekilde burjuvazinin 'ulus' düşüncesi içinde erimesini de önleyen, tüm farklılıkları kendine dâhil ederek tek ve aynı bir insan doğası öngören bir 'evrensellik' yatar. Barthes, bu burjuva ideolojisinin devrimci parti'ye çarptığını ya da bu ideolojiye karşı başkaldırlar olduğunu belirtse de burjuva ideolojisi ona göre, her şeyi kendisiyle doldurabilir, kendine bağımlı kılar, bu tamda burjuva adının adsızlaşma halidir.

Barthes bu burjuva kültürünün yaygın haline kitle felsefesi diyecektir. Burada burjuva toplumundaki yazılı olmayan kurallarla belirlenmiş ilişkiler ağında bu adsızlık daha net görülür. Barthes'a göre, egemen kültür bu niteliktedir ve tüketici bir burjuva kültürüdür. Günümüzde mit de bu durumu Fransa özelinde dile getirmiş olsa da bu çözümlemenin modern topluma ilişkin olduğuna şöyle değinmiştir: "Tüm Fransa bu adsız düşüngenü içinde yüzer: basınımız, sinemamız, tiyatomuz, kitle yazınımız, davranış kurallarımız, adaletimiz, diplomasimiz, konuşmalarımız, havalar, yargılanan cinayet, duygulandıran düğün, düşlenen yemek, giyilen giysi, günlük yaşamımıza giren her şey, kenter sınıfının insanla dünya arasındaki bağıntılar konusunda edindiği ve bize de geçirdiği tasarıma bağlı kalır." (Barthes, 2003: 205)

Barthes, burjuva ideolojisini ve onun ürünlerini doğallaştırma çabasını sert bir biçimde eleştirmektedir. Mit terimini ise, dünyayı özel bir ideolojik açıdan an-

latmak için kullanılmaktadır (Allen, 2003: 12). Barthes'a göre, bu her şeye sinmiş burjuva kültürü yaygınlığı olağanlaşmışlığı ile ne burjuvazi ne proleter ne de başka bir şey olan 'ölümsüz insanın' 'belirsiz evren'inde var olmayı sürdürür. Burjuva ideolojisi adsızlaşmasını ara sınıfları ve her ayrıntıya sinerek gerçekleştirilir. Burjuva adının kullanılmaması, tam da burjuva ideolojisinin kendisidir. Burada gerçek, tersine döndürülmüş bir imgeye dönüşmektedir. Modern burjuva toplumunda gerçekten ideolojik olana geçiş Barthes'a göre "çağdaş kentler toplumunda gerçekten düşüngüsel geçiş, bir karşı-doğadan bir yalancı-doğaya geçiş olarak tanımlanmaktadır" (Barthes, 2003: 207). Bizim bu geçişi görebilmemizi göstergebilimin olanakları sağlamaktadır. Göstergebilimsel bir çözümleme ile burjuva ideolojisinde mitlerin tarihselliğinin bir doğaya; içeriklerinin deneyimselliğinin bir mutlaklığa nasıl dönüştüğünü tespit edebiliriz. Barthes, yalnızca mitlerin formun ruhu olduğunu ve işaretlerin düzenlenmesini yönlendirdiğini söylemez; ayrıca mitlerin ideolojik doğasını da eleştirir. Yaygın kültürde oluşturulan mitler orta sınıfın ideolojisinden etkilenmiştir (Zhang, 2011: 807-811).

Barthes'a göre, mit üzerinde inşa olacağı nesnelere tarihini yok eder. Birincil ve ikincil olarak dil ve mit dizgeleri ile bu yok oluşun basamaklarını oluşturur. Dünya ve dünyadaki her nesne birbiri ile ilişki içinde ve insan eylemlerinin nesnesi olarak dil düzleminde fonksiyona dâhil olur; mit düzleminde anlamlandırma boyutuna erişmiş bir bütünlüklü ve özsellik arz eden bir gösterge olarak açığa çıkar. Bu manada Barthes'a göre, "söylenin işlevi gerçeği boşaltmaktır: tam anlamıyla sürekli bir akış, bir kanama ya da isterseniz sürekli bir buharlaşmadır, kısacası belirgin bir yokluktur" (Barthes, 2003: 207).

Bu noktadan itibaren Barthes mitin tanımına yeni bir boyut kazandıracaktır. 'Günümüzde Söylen'in *Söylen Politikadan Arınmış Bir Sözdür* bölümünde politikayı insan ilişkilerinin tamamını kapsayacak biçimde toplumsal yapının tüm unsurları arasındaki diyalektiği yani en genel manada insan edimselliğini ifade eder biçimde tanımlamaktadır. Arınma terimini ise, bu insan edimlerinin her birinin nesnesinin ve o nesnelere tarihselliğinin ve görgüllüğünün; söylenin oluşum aşamasında bitmek bilmez bir bozulması ya da yok edilmesi olarak kullanır. Bu duruma olanak sağlayan zemin esasında politik olanın insan ilişkileri ile tümünden bağıntılı olması dolayısıyla gerçeğin her durumda politik olmasıdır. Çünkü mit gerçeği doğallaşmış ve olağanlaşmış bir imgeye dönüştürür. Kısacası mitin bu politikadan arınmışlığı göstergebilimsel açıdan 'nesnelere konuşan nesne-dil' düzeyinden nesnesini bozma yoluyla 'nesnelere konuşan üst-dil' de gerçekleşir.

Barthes dilin konuşanının nesnesiyle kurduğu dönüştürücü ilişkisi ölçüsünde 'nesne-dil' olacağını belirtir. Eğer ben nesneyle dönüştürücü bir ilişki içerisinde değil de 'hazır imge' olarak nesnenin adı ile ilişkiliysem burada oluşan dil 'üst-dil' dir. Bu oluşan 'üst-dil' mitle karıştırılmamalıdır, çünkü 'üst-dil', 'nesne-dil' in



aracılığıyla gelen nesnelere üzerine kurulu bir dildir. Böylece 'üst-dil' mite yerleşip kök salması için bir alan oluşturur. Barthes böylece mitsel olan ve olmayan dilleri birbirinden ayırır. Barthes'a göre dil, nesnelere dönüştürme ilişkisi içerisinde girdiği anda mitsel olma niteliğini kaybeder. Bu dil ise, 'nesne- dil'e gönderilmiş bir 'üst-dil' dir. Barthes bu noktada devrimci bir dilin mitsel olamayacağını şöyle ifade eder: "Devrim, dünyanın siyasal yükünü ortaya çıkarmaya yönelik bir arınımsal edim olarak tanımlanır: Dünyayı yapar ve dili, bütün dili, işlevsel olarak bu yapmaya katılır" (Barthes, 2003: 210). Barthes'ın burjuva sınıfıyla ilgili örneğinde, burjuvanın bir miti oluşturduğunu görmüştük. Bu burjuva miti kendisinin mit olduğunu gizlediği ölçüde mitken, kendini gizleyemeyen devrim bir mit olmaktan böylece uzaklaşır. Barthes, burjuva sınıfındaki mit gibi solda da mit olduğunu kabul eder. Barthes'ın ifadesiyle, "Solun söylieni özsel değildir" (Barthes, 2003: 211). Burjuvaya nispetle solun gündelik hayatın içerisinde yer alan mitler üretmemiştir. Üretse bile bu mitler yoksul, rastlantısal yahut zorunluluktan uzak ve ısmarlamadır aynı zamanda tekdüze ve çeşitlilikten yoksundur. Barthes, kısaca burjuvazi içerisinde doğallaştırma sürecinin bir mit için doğal bir hal olduğunu, sol içerisinde ise, bir mitin ancak yapay bir doğallaştırma ile üretilen yapay bir mit olduğunu ifade eder.

Sağdaki mit, gündelik hayatta hayatın en ücra köşelerine kadar ulaşabildiği için soldakinden daha fazla mit oluşturur. Sağdaki mit için "ezen her şeydir" (Barthes, 2003: 212) diyen Barthes, burjuvanın ezilmiş dünyanın yapıcısı olduğunu ifade etmiş olur. Barthes'a göre, ezen olarak burjuva miti kendini ezen olarak tanıtmaz, böylelikle dili dönüştürmeyi hedefler. Soldaki mit tam olarak mit olmadığı yahut eksik olduğu için dili olduğu gibi sertleştirir. Burjuva mitleri modern burjuva evreninde gündelik hayatta doğallaştırılmış olanların sözbilimi vasıtasıyla sınırlarını belirler. Barthes'ın sözbilime yüklediği anlam; "söylensel gösterenin değişik biçimlerinin yerleştiği, kurala bağlanmış, değişmez bir betimler bütünü" (Barthes, 2003: 214)'dür.

Barthes sözbiliminden faydalanarak burjuva mitlerini yedi farklı başlık altında betimler: 1- Aş: Barthes ilk olarak burjuvanın kendi kötülüğünü gizleyerek ve bu kötülüğü yayararak varlığına karşı tehditleri engellemiş olur. Burjuva tarihi içerisindeki katı tutumundan taviz vermeye başlamıştır. Tabi bu gerçekten burjuvazinin taviz verdiğini değil de bize burjuvanın kendi kötülüğünü yaydığını gösterir. 2- Tarihsizleştirme: nesne tarihinden koparılır. Nesne içinden geçip olgunlaştığı tarihin bütün bağlarından yoksun bırakılmış, kirlerinden arındırılmış ve burjuva toplumuna servis edilmiş bir tüketim nesnesidir. Burjuva miti karşılaştığı nesnelere burjuva insanın hizmetine sunar. 3- Özdeşleştirme: Küçük burjuva kendine benzemeyeni 'aynı' olmayana kabul etmez kendisine benzetir. Küçük burjuva kendi toplumsal ahlakına benzemeyeni ötekileştirir ve cezalandırır. Küçük burjuva ahlak kaymalarına hiç de hoşgörülü davranmaz. 4- Yineleyim:

dil kendisini ifade etmekte yetersiz kaldığı zaman totolojiye sığınır. Açıklamadaki yetersizlikte iki türlü yitim söz konusudur. İlk kabul etmek istemediğimiz gayet rasyonel itirazları yok saymak ikinci olarak da, dilin kendisini ifade edemediğimiz şeylerden dolayı sorumlu tutmaktır. Yineleyim yaşadığımız dünyanın dinamikliğini öldürür. 5- Ne necilik: Bu noktada özdeşleştirme ile beraber iş görürler. İki karşıt birbirine benzetilir önce sonra eşitler arasında seçim olanaksız hale gelir. Böylece birbirinin aynı olan karşıtlar arasında seçim yapılamaz hale geldiğinde de öteki ve aynı kaldırılıp atılır. 6- Niteliğin nicelleştirilmesi: Barthes burada niteliksel özellikler üzerinden tanımlanan sosyal olguların aslında niceliksel ölçütler üzerinden nasıl tanımlandığını vurgular. Burjuva tiyatrosunun nitelik olarak saygınlığına vurgu yapılmasına karşılık aynı tiyatronun ölçülebilir görünüşler üzerinden tanımlandığını ifade eder. 7- Saptayım: Söylen burada atasözünü kullanır. Burjuva kendi düşüncelerini devam ettirmek için ‘açıklamanın yadsınmasına’ dayanır. Atasözleri dış dünyayı nesne temelinde araçsallaştırarak kavramaya yönelir. Örneğin hava durumunu belirten hava güzeldir gibi bir ifade teknik belirleme ve bütün soyutluğuna rağmen dilsel ekonomiye bir katkı sağlar. Çiftçilikle uğraşan biri havanın nasıl olduğunu kendi işine uygun bir biçimde kullanılır. Saptayım olarak atasözü öngörülerde bulunarak mevcut insanlık durumunu değil ‘oluşan bir insanlığın sözü olarak’ iş görür. (Barthes, 2003: 214-217).

Yukarıda yedi maddede sözü edilen sözbilim şekillerini Barthes iki ana başlık etrafında toplarlar. Bunlar ‘özler ve teraziler’ dir. Burjuva ideolojisi kendi konumunu korumak ve egemenliğini sürdürebilmek için tarihin içinden süzülüp gelen nesnelere tarih içindeki bu seyahatini durdurur. Bu durdurma ölçülebilirliğin nesnelere doğurur. Burjuva kendi terazisinde ölçtüğü nesnelere aynılaştırarak bütün dünyayı durduracaktır. Böylece mitin isteği yerine getirilmiş olacaktır. Mit sonunda insanı da durdurur. Barthes’ın deyimiyle, “kenter yalancı-doğası tamamı tamamına insanın kendini yaratmasına konulan yasaktır” ( Barthes, 2003: 218). Aslında en başında mit doğallaştırılma ile tarihinden, hareketinden ve özgürlüğünden koparılmıştır. Bu noktada mitin hapsedildiği bu yalancı doğadan kurtulması için görünen tek yol ‘mitoloji’ nin yoludur.

Mitolojinin dili bir ‘üst-dil’dir. Yani mitlerin tüketicileri göstergeleri görünken mitolog mit dizgesindeki gösterileni açığa vurur. Mitolog, mitlerin benimseyicilerinin dışında kalmalıdır. Bu yalıtılmışlık mitleri açık etmesini, mitlerle ilgili doğruları söyleyebilmesini sağlayacak yegâne şeydir. Mitolog mit alanının dışında kalırken, eleştirilerini yaparken ve gizli olanı açarken sonunda ne olacağına dair ne bir varsayımı ne de bir beklentisi yoktur. Mitolog için bugün her şeyi kapatır. Mitolog ‘üst-dil’e mecbur olduğu için söylen çözümlenmelerinde korumaya çalıştığı gerçeğin dışından konuşmak zorunda kalır. Mitolog nesneyi konuşamaz ancak nesne üzerine konuşabilir. Mitoloğun gerçeği olduğu gibi veremeyişindeki güçlük iki şekilde çözüme kavuşturulabilir: Mitolog ya ideolo-

jilerin gerçeği verdiği gibi gerçeği verecek ya da tümüyle anlaşılmaz bir gerçeklik sunacaktır. Gerçekliği bütün çıplaklığı ile ortaya koyamıyoruz “çünkü nesneyi kavrayınca açığa çıkarıyoruz onu, ama yok ediyoruz; ona ağırlığını bırakınca saygı gösteriyoruz, ama daha da aldatıcı olarak yerine koyuyoruz” (Barthes, 2003: 221). Her ne kadar mitolog bu tür güçlüklerle karşılaşsa da çözmesi gereken şey yapısal zıtlıkların (insanların gerçekle olan ilişkisinin, betimlemeyle - açıklamanın, nesnesiyle - bilgisinin) uzlaşmasını sağlamaktır.

Barthes'ın mit ve ideoloji ile ilgili anlattıkları ilk bakışta Marksist bir bakış açısının devamı olarak görülecektir. Devrimin mitsel yönlerini onun özüne ait görmeyerek neredeyse bu bakışı desteklemiştir. Fakat bizim kanaatimizce Barthes, mit ve ideoloji çözümlemeleri için bazı ölçütler verirken bunları belirli politik bakış açılarının hizmetine sunmamızı zorunlu kılmamıştır. Şöyle ki, Barthes dönemi Fransa, Cezayir olaylarının sömürgecilik ve hak ihlalleri bağlamında patlak verdiği, kapitalizmin burjuva topluluğu vasıtasıyla toplumlar üzerinde kurduğu baskının haklı olarak eleştirildiği bir dönemde kendince vicdani ve ahlaki anlamda doğru tarafta durmaya çalışmıştır. Böylece kuramsallaştırmaya çalıştığı yananlam dilbilimini, göstergebilimi ve mitoloji bilimini sağduyusu çerçevesinde burjuva toplumunun oluşturduğu ideoloji ve bunun taşıyıcısı mitleri çözümlemek için kullanmıştır. Her ne kadar bu makalenin konusu olmasa da bugünün Türkiyesinde siyaset, sanat ve din gibi alanlarda yaşadığımız birçok sorun kurucu ideolojinin kendini adsızlaştırmayı başardığı oranda bizim için kafa karışıklığı yaratmaktadır. Zira bir yalancı-doğa kurulduğunda ve ideoloji kendini mevcut zemin olarak unutturduğunda gerçekliğimiz tamamen değişmiş olur. Neyseki yaşadığımız bu günler bir süredir bu yalancı-doğadan karşı-doğaya doğru bir geri dönüş, bir çözülme olduğunu gösteren işaretlerle sıkça karşılaşılmaktadır. Böyle bir ortamda bize düşen ideolojilerin ve mitlerin bize dayattığı yalancı doğalar ve tartışmalardan uzak durarak bu çözülme yi iyi analiz etmektir.

## Notlar

(\*) Ar. Gör., Afyon Kocatepe Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi.  
E-Posta: biruni999@gmail.com

(\*\*) Bu makale yazarın 2012 yılında Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırladığı *Roland Barthes'da Mitlerin Okunuşu* adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

## Kaynaklar

Allen, Graham (2003), *Roland Barthes*, London: Routledge.

Barthes, Roland (2003), *Çağdaş Söylenler*, Çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Metis Yayınları.

Barthes, Roland (2009), *Göstergebilimsel Serüven*, Çev. Mehmet Rifat, Sema Rifat, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Bircan, U. ve Kadıroğlu, M. (2014). An Essay On Michel Foucault's Geneology. SBArD, 24, ss. 1-12.
- Coward, Rosalind ve Ellis, John (1985), *Dil ve Maddecilik: Semiyolojideki Gelişmeler ve Özne Teorisi*, Çev. E. Tarım, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çağan, Kenan (2008), *İdeoloji*, Ankara: Hece Yayınları.
- Devran, Yusuf (2010), *Haber, Söylem, İdeoloji*, İstanbul: Başlık Yayın Grubu.
- Dijk, Teun Van (2003), "Söylem ve İdeoloji: Çok Alanlı Bir Yaklaşım", *Söylem ve İdeoloji: Mitoloji, Din, İdeoloji*, Çev. Nurcan Ateş, İstanbul: Su Yayınevi.
- Eagleton, Terry (1996), *İdeoloji*, Çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Fairclough, Norman ve Graham, Phil (2003), "Eleştirel Söylem Çözümlemecisi Olarak Marx: Eleştirel Yöntemin Yaratılışı ve Küresel Sermayenin Eleştirisi İle Bağlantısı", *Söylem ve İdeoloji: Mitoloji, Din, İdeoloji*, Çev. Nurcan Ateş, İstanbul: Su Yayınevi.
- Foucault, Michel (2002). *Archaeology of Knowledge*. Çev. A.M. Sheridan Smith, London and Newyork: Routhledge Classics
- Guïraud, Pierre (1994), *Göstergebilim*, Çev. Mehmet Yalçın, Ankara: İmge Kitabevi.
- Mardın, Şerif (1995), *İdeoloji*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özbek, Sinan (2011), *İdeoloji Kuramları*, İstanbul: Notos Kitap Yayınevi
- Swingewood, Alan (2010), *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Çev. Osman Akınbay, İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Uçan, Hilmi (2008), *Dilbilimsel Kuramlar ve İdeoloji*, Ed. Kenan Çağan, Ankara: Hece Yayınları.
- Zhang, Shu-ping (2011), "The Pleasure of Meaning—Illustrating Roland Barthes' Cultural Semiotics With Ads Analysis", *US-China Foreign Language*, Sayı 9, ss. 807-811.

Firdevs ÇALIŞKAN (\*) & Ali COŞKUN (\*\*)

---

## İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN DİNE BAKIŞI: MARMARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖRNEĞİ

### öz

Bu araştırmanın amacı, İlahiyat Fakültesindeki öğrencilerinin dine bakışlarını görmektir. Araştırmanın örneklemini Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri oluşturmaktadır. Veri elde etme aracı olarak dağıttığımız anketlerin sunduğu ham bilgilerin çözümlenmesinde bilgisayar ortamında SPSS istatistiksel paket program kullanılmıştır. Verilerin analizinde yüzde ve frekans dağılımı uygulanmıştır. Ayrıca geçmişte Üniversite gençliğinin dine bakış açısını görmek amacıyla yapılmış seçtiğimiz üç çalışmayı sonuç bölümünde karşılıklı genel bir değerlendirmesini yapmış bulunmaktayız.

### anahtar kelimeler

Gençlik, Dine Bakış, İlahiyat Gençliği, Ölçek, Dindarlık.

### abstract

**Approach to Religion of the Faculty of Divinity Students: A Case of Marmara University Faculty of Divinity.**

The purpose of this article is to see view of religion of students of Faculty of Theology. Sample of the study is students of Faculty of Theology. As a data submission it is used questionarie and analysed by SPSS program. In the analyses of the data it is used frekans tables. In the last chapter we comparised previous three studies to see the wiew of university sutudents.

### keywords

Youth, Regarding Religion, Youth of Theology, Scale, Religiosity.

## Giriş

### Problem

Toplumda yer alan gençlik durduğu konum itibariyle büyük önem arz etmektedir. Gençleri anlamak onların bilgi dünyalarını, entelektüel bilgi düzeylerini, genelde hayata özelde dine bakış açılarını görmek toplumun en büyük yapı taşlarından biri olan dini ve yaşayışının gelecekte nasıl tezahür edeceğini görmek demektir. Bizim çalışma alanımız olan İlahiyat gençliğinin din anlayışını görmek ise gelecekte yaygın veya örgün olsun din eğitimi verecek olan bireylerin topluma destek ve aktarımlarını görmek demektir. Bu bağlamda, genelde üniversite gençliği özel de ise bizim çalışma alanımız olan İlahiyat Fakültesi gençliğini tanımlamak ve anlamak gerekir.

Genç değişen toplum yapısında durması gereken yer ve rolü belirlerken aynı zamanda iç dünyasındaki dengeyi de gözetmek zorunda kalmaktadır. Toplumun ondan beklediklerini iç dünyasında dengelerken var olma çabası göstermektedir. Ayrıca kendi tanıma ve oluşturma aşamasında arayışları olmaktadır. Bu arayışta en önemli yardımcılarından biri de dindir. Genç din anlayışını geliştirirken mevcut toplumsal verilerden, ailesinden, okulundan, arkadaş ortamından ve mevcut toplumsal yapıdan beslenir. Çevresinde olup biten değişim ve gelişimlerden ne oranda nasıl etkilenir? Yeni bir dini kimlik mi ortaya koyar? Gençlik dine nasıl ve ne yönde bakar? Bunun ötesinde din anlayışına durduğu konum itibariyle nasıl bir yön verir?

Ülkemizde gençliğin çeşitli problemleriyle ilgili çokça araştırma yapılmıştır. Çevremizde cereyan eden dini oluşum ve şekillenmelerle ilahiyat fakültesi gençliğinin ve de normal üniversitesi gençliğinin ne yönde ve nasıl etkilenmekte olduğu hususunda bu zamana kadar yapılan ampirik ve kuramsal çalışmalardan ve araştırmalardan seçtiğimiz üç çalışmanın incelenip sosyolojik açıdan genel bir değerlendirmesini de kapsayacak olan bu çalışma dine bakış açılarını görmek amacıyla ilahiyat fakültesi öğrencilerine sunmuş olduğumuz ankete verdikleri cevaplar ve oranlar gözlemlenerek Din Sosyolojisine katkı yapmak amaçlanmaktadır.

### Yöntem

Yapılan çalışmalarda doğru analizlere ve bilgilere ulaşmak için konumuza ve amacımıza uygun bir metot seçmemiz kaçınılmazdır. Amacımız ilahiyat gençliğinin dini anlayışını görmektir. Bu bağlamda ülkemizde çalışılmış olan ampirik çalışmalar mevcuttur. Toplumda dinin rolü önemi anlamak açıklamak din anlayışını görmekten geçer. Bu da dindarlığı incelemeyi gerektirir. Dine bakışı görmek, tek boyutlu çok boyutlu dindarlık boyutlarını incelememizi gerektirmiştir.

G. Y. Glock ve G. Lenski gibi sosyologlar tarafından dindarlığın birbirinden ayrı yönlerinin olduğunu vurgulamışlardır. (Akyüz, Çapçioğlu, 2010: 49) Genellikle yapılan çalışmalar bu çerçevede gerçekleşmiştir. Dindarlığın çok boyutlu bir fenomen olduğunu ilk keşfeden Glock olmuştur. Glock'a göre din, ister ilkel isterse modern toplumlarda olsun değişik anlamlar kazanır. (Karaşahin, 2008: 198) Dünya dinlerinde ortak olan dindarlığın dört boyutunu belirleyen Glock, daha sonra Stark'la birlikte yaptıkları araştırmada dindarlığı beş boyutta açıklarlar. Glock ve Stark'ın birlikte gerçekleştirdiği araştırmada bireysel dini tecrübenin objektifleşen boyutlarını gözlemlenebilir olması için beş boyutta gerçekleştirdiğini belirtir. Bu bağlamda Charles Y. Glock bireyin din ve dindarlığı, inanç boyutu (ideological dimension), dini pratikler boyutu (ritualistic dimension), tecrübe boyutu (experiential dimension), bilgi boyutu (intellectual dimension) ve etkiler boyutu (consequential dimension) olarak dile getirmiştir (Aktay, Köktaş, 1998: 252-274).

## Araştırmada Kullanılan Teknikler ve Örneklem

Araştırmamızın birinci bölümünde araştırma konumuzun birer parçası olan gençlik, dindarlık, kimlik, kişilik gelişimi gibi kavramlarının teorik çerçevesi bağlamında belge tarama metodu kullanılmıştır. Gençlik kavramının psikolojik ve sosyolojik çerçevesi çizilerek dindarlık kavramının içeriği ve kimlik kuramına da değinerek genel ve din sosyolojisi literatüründeki ilgili yerler belli bir sistematik dahilinde taranmıştır.

İkinci bölümde ise uygulamalı araştırma olarak ele alacağımız ilahiyat fakültesi gençliğinin dine bakışı konusu anket tekniği ile devam etmiştir. Anketimizde yukarıda vurguladığımız dindarlık fenomenini beş boyut çerçevesinde hazırlamış olduğumuz dört sayfalık anket 300 öğrenciye sunulmuştur. Bu anketin içeriği Prof. Dr. Halil Aydınalp'in izniyle çalışmasında kullanmış olduğu ölçekteki sorulardan ve Münir Koştaş'ın çalışmasında (Koştaş, 1995) yer vermiş olduğu anketteki ifadelerden, ayrıca Prof. Dr. Ali Coşkun'un çalışmasında (Coşkun, 2016) kullanmış olduğu ölçekteki sorular ve ifadelerden yararlanarak oluşturulmuştur. Çalışmamızda dindarlık bağımlı değişken olarak ele alınarak gençlik ve cinsiyeti, yaşı, mesleği, eğitim seviyesi ve düzeyi, sosyo-ekonomik durumu, çevresi bağımsız değişken olarak alınarak belli bir araştırma üzerinde durulacaktır. Örneklem grubu olarak genç olarak nitelendirebileceğimiz üniversite dönemini kapsamaktadır.

Bizler burada belli bir düzen ve kapsam içerisinde inceleyip karşılaştırma yaparak gençlerin hangi bağlamlarda ne oranda ve ne şekillerde dindarlık yaşadıklarını ve de bu bağlamda dine bakışlarını görmeye çalışacağız.

## Araştırmanın Sınırları ve Varsayımları

### *Araştırmanın Sınırları*

Çalışmamızda inceleyeceğimiz çalışmaların sınırları kapsamında bizim de sınırlarımız dini hayat ve dindarlığın anılan boyutları ve bunları tespit etmede kullanılan ifadelerdir.

Ayrıca araştırma ele alınan örneklemin yaş grubu ve sorulara verdikleri samimi cevaplar ve araştırmanın yapıldığı zaman dilimiyle sınırlıdır.

### *Varsayımlar*

- Dine bakışı yansıtmaları açısından inceleyeceğimiz dindarlık çok boyutlu bir durumdur. Dolayısıyla bir konuda hassas olmak diğer konularda hassas olmayı gerektirmez. Bu bağlamda tek bir din anlayışından bahsedemeyiz.
- Yapılan araştırmalarda çıkan sonuç İlahiyat Fakültesi gençliğinin dindarlaşmasında farklı tipolojiler ortaya çıkardığıdır.
- İlahiyat gençliğinin din anlayışı kişiliği ile bir bütün ve toplumsal hayata tezahürü ile paralellik göstermektedir.

### *Gençliğe Bakış*

Gençlik kavramını tanımlayabilmemiz için sosyolojik ve psikolojik olarak iki ayrı kategorizasyonda ele almamız gerekir. Bütün dünyada genç nüfus sosyal gelişme ve değişimlerden en çok etkilenen ve toplumun yapısını etkileyen kitledir. Toplumun yapısında bu kadar etkili olan gençlik için UNESCO Dünya Gençlik Yılı olarak 1985 yılında bir organizasyonla bütün gençlerin sorunlarını tartışmıştır. (Hökelekli, 2006: 10).

Gençliğin ilk dönemleri yani ergenlik biyolojik, psikolojik ve toplumsal pek çok değişimin yoğun bir şekilde tecrübe edildiği bir dönemdir. Bu değişim süreci olarak nitelendirilen geçiş döneminin evreleri ya da ödevleri ise;

- Hızla gelişen ve oranları değişen bedene uyum gösterme,
- Yaşlılar âleminde bir yer edinebilme,
- Bir meslek seçme, ekonomik bağımsızlığı elde edebilme,
- Aileden bağımsızlık kazanma,
- Yetişkinin sosyal statülerine erişme,
- Evlenme ve aile kurmaya hazırlanma. (Karacoşkun, 2012: 101).

Modern dünyada genç etrafında meydana gelen olaylara karşı geliştirdiği tavır ve durduğu ya da yalpaladığı çizgi neticesinde farklı tipolojiler oluşur. Bu bağlamda genç ne tür tip oluşumlara maruz kalmaktadır? Dini yaşayış



oluşumda ne tür etkiler bırakmakta ve tezahür etmektedir. İlk önce geçirdiği psikolojik evrelere bir göz atalım. Marcia'ya göre kimlik gelişimi üç kısımdan oluşmaktadır; (Özbay, Erkan, 2011: 118) Mesleki kimlik, cinsel kimlik ve ideolojik kimlik.

Ele alacağımız grup 18-22 yaş grubunu içermekte bu yaşa erişirken üniversite gençliği belli psiko-sosyal adımlardan geçmektedir. Dolayısıyla bu dönemleri ele almak grubu tanımak açıdan faydalı olacaktır.

Marcia ergenlik kimlik gelişiminin dört kimlik statüsünde karakterize etmektedir.

**Başarılı kimlik statüsü:** Bu kimlik statüsüne sahip birey seçenekleri irdelediği bir dönemi geçmiş ve kararlarını almıştır.

**İkinci kimlik statüsü (bekleme):** Bir kimlik krizi sürecidir. Bir erteleme dönemidir.

**Üçüncü kimlik statüsü (erken bağlanma):** Hiç araştırma yapmadan çocukluğundaki bağlılıklarını devam ettirme sürecidir. Erken bağlanan ergenler herhangi bir kriz yaşamadan çeşitli meslek ve ideolojilere bağlanmakta ancak bu bağlanmalar kendi araştırmaları sonucu değil çevresel etki ve bağlılıklardan oluşmaktadır.

**Dördüncü kimlik statüsü (dağınık kimlik):** Bu kişilere ise çeşitli seçenekleri incelemiş olsalar da bir kaçını da sık sık denemiş olsalar da yaşamlarında belli bir yönelme yapamamış kimselerdir. Dağınık kimlik statüsündeki bireyler herhangi bir dine ve ya felsefeye cinsiyet rolüne mesleki ya da kişisel davranış örüntüsüne bağlanmamış durumdadır. Kimlik başarısı üniversitenin ilk yıllarına kadar sürebilmekte ve her zaman aynı sırayı izleyerek gelişmemektedir. Ayrıca bizim araştırma grubumuz olan üniversite gençliğinin yaş grubu bağlamında yetişkin psikolojisine katkıları olan Robert Kegan geleneksel dönem olarak ifade ettiği 18-30lu yaşlar arası bireylerin, kişisel özerklik kazandıklarını, bireyler üzerinde toplum, meslektaşları ve katıldığı gruplar, davranışları üzerinde etki sahibi olduğunu (Özbay, Erkan, 2011: 120-126) vurgular.

### *Gençlerin Dini Yönelimlerine Dair Yapılan Çalışmalar*

Ulaşabildiğimiz ilk çalışma Münir Koştaş'ın 1995 yılında Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları tarafında çıkarılan "*Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*" (Koştaş, 1995) adlı anket çalışmasıdır. Araştırma saha araştırması olarak beş bölümde incelenmiştir. İnanç, ibadet, dini tecrübe, dini bilgi ve etkileme boyutu olarak beş bölümde incelenen dindarlık durumu üniversite öğrencilerine dağıtılan anketlerden oluşmaktadır. Ankara'da okuyan 1500 öğrenciye dağıtılan anketten 723 anket geri dönmüş ve bunun üzerinden analize tabi tutulmuştur.

İkinci çalışma ise Niyazi Akyüz'ün AÜİFD'nde yayımlamış olduğu "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı Ölçeği Üzerine Bir Pilot Araştırma" (Akyüz, 2002) adlı çalışmasında din anlayışı ölçeğini oluşturacak şekilde sorular düzenlenmiş alan uzmanlarıyla istişareden sonra 31 soru tespit edilerek bu sorular Ankara, Marmara ve Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültelerinin birinci ve son sınıflarını okuyan toplam 376 öğrenciye uygulanmıştır. Faktör analizinden sonra 20 soru ve üç faktörden ibaret bir veri toplama aracı ortaya çıkmıştır. Üç faktörden oluşan çalışma geleneksel-ilmihalci Anlayış, Siyasal-İslamcı Anlayış ve Modernist Anlayış olarak isimlendirilmiştir. Geleneksel-İlmihalci anlayışın Faktör özdeğeri 5.466, Siyasal-İslamcı anlayışın 1,623, Modernist anlayışın ise 1,264'tür.

Üçüncü çalışma ise Zeki Arslantürk'ün 1998'de yılında yayımlamış olduğu "Kutsalın Dönüşü" (Arslantürk,1998) adlı çalışmasında Türk Üniversite Gençliğinde Din Olgusu başlığı altında incelediği dini anlayış Türkiye'deki mevcut üniversitelerin öğrencilerine anket dağıtılarak yapılmıştır. Anket formuna sorular dört başlık altında yerleştirilmiştir. Bunlar: 1. Olgu soruları, 2.Bilgi soruları, 3.Görüş-kanaat soruları ve 4. Davranış soruları şeklindedir. Araştırmada elde edilen sonuç üniversite gençliği olarak dine karşı kendini hissettirecek ölçüde pozitif yönde bir eğilim olduğudur. Örnekleme işleminden önce Türkiye'de mevcut üniversitelerin yerleri ve öğrenci sayıları tespit edilmiş daha sonra gelişmiş, gelişmekte olan ve yeni kurulmuş üniversiteler diye gruplandırılmış ve bilgi toplama envanteri bu kategorilerden seçilen ikişer üniversitenin öğrencilerinden 1900 kişiye anket uygulanmıştır.

Bütün bu çalışmalar bize çalışmamızda şimdi ile geçmiş arasında ne gibi farklar ve benzerlikler olduğunu göstermekte yardımcı olacaktır.

## Araştırmanın Bulguları

### *Olgusal Arka Plan*

Araştırmamızın örneklem grubunu 228 kişi oluşturmakta olup bunların 65'i erkek 163'ü da kadındır. Bunların birbirlerine oranı ise %28,5 erkek ve %71,5 kadın şeklindedir.

Ankete katılan deneklerin ekonomik durumları ise 228 kişiden 4'ü yüksek, 39'u ortanın üstü, 166'sı orta, 15'i ortanın altı, 4'ü ise düşük olarak gözlemlenmektedir. Yüzde olarak %72,8 orta seviye oluşturmaktadır. Ankete katılan 228 denekten %7,0 (16 kişi) köyde, %3,5 (8 kişi) kasabada, %20,6 (47 kişi) ilçede, %18,0 (41 kişi) ilde, %42,5 (97 kişi) büyükşehirde, %8,3 (19 kişi) ise yurtdışında hayatlarının büyük çoğunluğunu geçirdikleri yer olarak gözlemlenmektedir. Ankete katılan deneklerin din eğitimlerini çoğunlukla nereden aldıklarını sorduk. Deneklerin %6,1 (14 kişi) kendi kendine, %26,9 (59 kişi) ailede, %2,6 (6 kişi)

camide, %7,0 (16 kişi) dini gruplarda, %6,1 (14 kişi) Kur'an Kursunda, %3,5 (8 kişi) İmam-Hatip lisesinde, %1,8 (4 kişi) genel eğitim kurumlarında, %46,1 (105 kişi) İlahiyat Fakültesinde din eğitimini aldıkları belirtmişlerdir. Ayrıca iki kişide soruya yanıt vermemeyi tercih etmiştir.

Deneklerin kendilerini dindarlık bakımından nasıl algıladıkları onların tutum ve davranışlarına yükledikleri anlam açısından büyük bir önem arz etmektedir. Kendilerini dindar olarak görenlerin oranı %87,3 (199 kişi) birinci sırada yer alırken, bunu %7,0 (16 kişi) dinle az ilgili izlemekte, %3,1 (7 kişi) çok dindar izlemektedir. Soruya cevap vermeyenler ise beş kişi olarak tespit edilmiştir. Ailenin dindarlık durumu bireyin genel olarak sosyalleşmesini etkilediği kadar onun özel olarak dindarlaşma, dindar kişilik geliştirme ve dini sosyalleşmesini de doğrudan etkilemektedir. (Coşkun, 2016: 171) Kendi ailelerini çok dindar olarak görenler 31 kişi, dindar 172 kişi, 18 kişi dinle az ilgili, 1 kişi dinle ilgisi yok, 1 kişi din karşıtı olarak belirtmişlerdir. Ayrıca tablo kendi dindarlık algıları ile de karşılaştırma sunması açısından önemlidir. Deneklerin %42,5 (97 kişi) kendini muhafazakar, %1,3 (3 kişi) milliyetçi, %19,7 (45 kişi) milliyetçi-muhafazakar, %18,4 (42 İslamcı), %3,5 (8 kişi) sosyal demokrat, %,9 (2 kişi) liberal, %13,6 (31 kişi) diğerleri (kendi ifadeleriyle; müslüman, ehl-i sünnet, muhafazakar-demokrat gibi) ifade etmişlerdir. Anket uygulanan 228 kişiden %93,9 (214 kişi) din ile ilgili görüşünün "Din Allah tarafından gönderilmiş dünya ve ahiret nizamıdır" ibaresini işaretlemişlerdir. %,4 (1 kişi) ise "Din gereklidir ancak dünya işlerine karıştırılmamalıdır" ibaresini işaretlemişken %,5,3 (12 kişi) ise "Artık dinde reforma ve çağdaş yorumlara ihtiyaç vardır" ibaresini işaretlemişlerdir. Bir kişi de soruyu yanıtızsız bırakmıştır. Arslantürk'ün çalışmasında ise %59'luk bir oranla dini kendi tanımı ve fonksiyonları içerisinde algılamakta ve böylece inandığını ifade etmekte, %'11'i dinin gereğine inanmamakta, %11'i de laik bir din anlayışı benimsemektedir. (Arslantürk,1998)

### *İnanç-İbadet İlişkisi*

Deneklerin %97,8 (223 kişi) " *Her şeyi yaratan, bilen ve her şeye gücü yeten bir " Allah'ın" varlığına inanıyorum.*" ibaresine tamamen katılırken, %,2,2 (5 kişi) ise katılıyorum olarak belirtmişlerdir. Münir Koştaş kendi çalışmasında bu ibareyi kesin inanç olarak sınıflandırmıştır. Deneklerinin %60'ı kesin inançlı olarak gözlemlenmiştir. Koştaş'ın çalıştığı grubun farklı fakülteleri içerdiğini burada belirtmekte yarar vardır. Dolayısıyla İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin oranının yüksek olduğunu görüyoruz. Deneklerin %,4,4 (10 kişi) " *Allah'ın varlığına ve birliğine inanmakla beraber çözmekte güçlük çektiğim hususlar var.*" ibaresine tamamen katılırken, %,23,2 (53 kişi) Katılıyorum, %,8,3 19 kişi fikrim yok, %,28,5 (65 kişi) katılmıyorum, %,35,1 (80 kişi) hiç katılmıyorum olarak ifade etmişlerdir.

Ayrıca bir kişi de soruyu yanıtızsız bırakmıştır. Koştaş'ın problemlili inanç olarak değerdendirildiği bu ifadeye denekleri %22 oranında onay verirken bizim çalıştığımız grubun oranı toplam %28 dolaylarındadır. Fakat biz burada deneklerimizin bu ifadeye verdikleri oran ile kesin inanç ibaresine verdikleri oran arasında bir çelişki olduğunu düşünmemekteyiz. Çünkü burada Allah inancından ayrı olarak farklı konularda problem olduğunu bunun Allah inançlarını kapsadığı veyahut etkilediğini düşünmemekteyiz.

Arslantürk'ün çalışmasının verileri ise 'Tanrı vardır evreni yaratan O'dur' ifadesine katılanlar %80 leri bulurken katılmayanlar %4 şüphede kalanlar ise %14'tür. (Arslantürk, 1998)

Deneklerin %94,7 (216 kişi) "Kur'an'ı Kerim haktır ve hiçbir şekilde değışmemiştir." İbaresine tamamen katıldığını, %4,8 ( 11 kişi) katlıyorum, %4 (1 kişi) ise fikrinin olmadığını belirtmiştir.

Deneklerin %92,5 (211 kişi) "*Kader haktır.*" ibaresine tamamen katılırken, %6,1 (14 kişi) katlıyorum, %1,3 (3 kişi) ise fikrinin olmadığını belirtmiştir. Deneklerin %94,3 (215 kişi) "*Arapçasından Kuran okumayı biliyorum.*" kendilerine çok uygun olduğunu, %5,7 ( 13 kişi) uygun olduğunu belirtmişlerdir. Deneklerin %25,0 (57 kişi) "*Ne sıklıkla Kur'an okursunuz.(Arapça veya Türkçesi'nden)*" sorusuna her zaman, %46,5 (106 kişi) çoğu zaman, %24,1 (55 kişi) bazen, %3,5 (8 kişi) nadiren, %9 (2 kişi) de soruyu yanıtızsız bırakmıştır. Deneklerin %3,5 (8 kişi) "*İbadet etmesek de kalbimizdeki iman bize yeter.*" ifadesine katıldıkları, %3,5 (8 kişi) fikrinin olmadığını, %42,1 (96 kişi) katılmadığını, %50,4 (115 kişinin) ise hiç katılmadığını görüyoruz. Bir kişinin de soruyu yanıtızsız bıraktığını görüyoruz. Bu ifadelere yakın bulduğumuz Koştaş'ın kendi çalışmasını partikularizm boyutu (herhangi bir kimsenin kendi dininin ve inançlarının en doğru olduğuna inanması) olarak ifade ettiği bir alt başlık açmıştır. Bu boyutu belirlemek amacıyla "Cennete girebilmek için mutlaka Müslüman olmak gerekli midir?" sorusunu sormuştur. Deneklerin %51'i kesinlikle gereklidir, %19'u yardımcı olabilir, %27'si ise gerekli değildir cevabını vermiştir. Deneklerin %75,4 (172 kişi) "*Beş vakit namaz kılma sıklığınız?*" nedir sorusuna her zaman yanıtını verirken, %21,5 (49 kişi) çoğu zaman, %2,6 (6 kişi), %4 (1 kişi) ise nadiren olarak cevap vermiştir. Deneklerin %50,0 (114 kişi) her zaman dua ettiklerini, %38,2 (87 kişi) çoğu zaman, %10,5 (24 kişi) bazen, %1,3 (3 kişi) nadiren ettiklerini belirtmişlerdir.

### *Tecrübi Boyut*

Deneklerin %12,7 (29 kişi) "*Günlük yaşayışımızda kendimi Allah'a yakın hissederek bir heyecan ve ürperti duyduğum anlar oluyor*" ifadesine her zaman, %39,9 (91 kişi) çoğu zaman, %43,4 (99 kişi) bazen, %3,9 (9 kişi) nadiren cevabını vermiştir.

Deneklerin %73,7 (168 kişi) *“Din insanın hayatına başka türlü sahip olamayacağı bir gaye anlam verir”* ifadesine tamamen katılıyorum, %20,2 (46 kişi) katılıyorum, %3,9 (9 kişi) fikrim yok, %1,8 (4 kişi) katılmıyorum, %4 (1 kişi) ise hiç katılmıyorum cevabını vermiştir.

Deneklerin %77,6 (177 kişi) *“Din, sonlu bir hayatta insana, başka yoldan elde edemeyeceği bir güven duygusu verir”* ifadesine tamamen katılıyorum, %19,3 (44 kişi) katılıyorum, %3,1 (7 kişi) fikrim yok cevabını vermiştir.

### *Etkiler Boyutu*

Deneklerin %19,7 (45 kişi) *“Davranışlarımın dine uygun olup olmadığına daima dikkat ederim”* ifadesine her zaman, %70,2 (160 kişi) çoğu zaman, %8,3 (19 kişi) bazen, %1,8 (4 kişi) nadiren cevabını vermiştir.

Deneklerin %19,3 (44 kişi) *“Dini grupların (tarikatların ve cemaatlerin) dini yaşamada önemi büyüktür.”* tamamen katıldığını, %56,6 (129 kişi) katıldığını, %13,6 (31 kişi) fikrinin olmadığını, %9,6 (22 kişi) katılmadığını, %9 (2 kişi) ise hiç katılmadığını belirtmişlerdir.

Deneklerin %4,8 (11 kişi) *“Kadınlar bütün meslek dallarında erkeklerle eşit olmalıdırlar”* tamamen katılırken, %12,3 (28 kişi) katıldığını, %3,9 (9 kişi) fikrinin olmadığını, %50,0 (114 kişi) katılmadığını, %28,9 (66 kişi) hiç katılmadığını belirtmiştir.

Deneklerin % 34,6 (79 kişi) *“Dinde zorlama yoktur, isteyen beğendiği inancı seçebilir”* ifadesine tamamen katıldığını, %48,2 (110 kişi) katıldığını, %4,4 (10 kişi) fikrinin olmadığını, %7,9 (18 kişi) katılmadığını, %3,9 (9 kişi) hiç katılmadığını ifade etmiştir. Ayrıca 2 kişi de de soruyu yanıtsız bırakmışlardır.

Deneklerin %2,2 (5 kişi) *“Gençlerin kız-erkek birlikte bulunmalarında ve sohbet etmelerinde bir mahzur görmem.( Okulda, işte, vs.)”* ifadesine tamamen katıldığı, %22,8 (52 kişi) katıldığını, %8,3 (19 kişi) fikrinin olmadığını, %40,4 (92 kişi) katılmadığını, %26,3 (60 kişi) hiç katılmadığını ifade etmişlerdir.

Deneklerin %5,7 (13 kişi) *“Giderek ahiretten ziyade dünya işlerine daldığımı düşünüyorum”* ifadesine her zaman, %28,1 (64 kişi) çoğu zaman, %57,0 (130 kişi) bazen, %8,8 (20 kişi) nadiren, %4 (1 kişi) hiçbir zaman cevabını vermiştir.

Deneklerin %1,3 (3 kişi) *“Yeni yorumlarla dindarlığımı dünyaya uyumlu hale getiririm”* ifadesine her zaman, %18,9 (43 kişi) çoğu zaman, %36,8 (84 kişi) bazen, %23,7 (54 kişi) nadiren, %17,1 (39 kişi) hiçbir zaman cevabını vermiştir. 5 kişi soruyu yanıtsız bırakmıştır.

Deneklerin %22,4 (51 kişi) her zaman hayatın anlamını ve kendilerini düşündüklerini, %53,5 (122 kişi) çoğu zaman, %21,1 (48 kişi) bazen, %2,2 (5 kişi) nadiren düşündüklerini ifade etmişlerdir. 2 kişi soruyu cevapsız bırakmıştır.

Deneklerin %1,3 (3 kişi) “*Erkeklerin ve kadınların giyinmelerini din belirmez gelenekler belirler*” ibaresine tamamen katılırken, %11,4 (26 kişi) katılıyor, %4,4 (10 kişi) fikri yok, %46,9 (107 kişi) katılmıyor ve %36,0 (82 kişi) hiç katılmadığını dile getiriyor.

Deneklerin %12,7 (29 kişi) “*Laiklik din ve vicdan hürriyeti şeklinde uygulandığında, temelde İslam'la çatışmaz.*” ibaresine tamamen katılıyorum, %38,6 (88 kişi) katılıyorum, %17,1 (39 kişi) fikrim yok, %17,1 (39 kişi) katılmıyorum, %14,5 (33 kişi) hiç katılmıyorum olarak cevap vermişlerdir.

Deneklerin %1,8 (4 kişi) “*Gündelik hayatta aldığım kararları dini emirlerden ziyade sosyal çevre belirler*” ifadesine tamamen katılıyorum, %11,4 (26 kişi) katılıyorum, %11,0 (25 kişi) fikrim yok, %55,7 (127 kişi) katılmıyorum, %20,2 (46 kişi) hiç katılmıyorum olarak cevap vermişlerdir.

## Tartışma ve Sonuç

Amacımız ilahiyat gençliğinin dini anlayışını görmek, geçirdiği dönüşüm ve gelişimleri sosyolojik olarak tanımlamaktır. Bu bağlamda çalışmamızda dinin rolü önemi anlamak açıklamak dindarlığın çok boyutlu incelemek dindarlık boyutlarını incelememizi gerektirmiştir. Anketimizi 300 öğrenciye sunduk fakat 228 kişiden dönüş alabildik. 228 öğrencinin geri dönüş yaptığı ölçeğimizde inanç, ibadet, bilgi, tecrübe ve toplumsal alana yayılan etkiler boyutu ile ilgili ifadeler yer aldı.

Öğrencilerin dinle ilgili görüşlerini ölçekte şu şekilde gözlemledik; Anket uygulanan 228 kişiden %93,9 (214 kişi) din ile ilgili görüşünün “*Din Allah tarafından gönderilmiş dünya ve ahiret nizamıdır*” ibaresini işaretlemişlerdir. %4 (1 kişi) ise “*Din gereklidir ancak dünya işlerine karıştırılmamalıdır*” ibaresini işaretlemişken %5,3 (12 kişi) ise “*Artık dinde reforma ve çağdaş yorumlara ihtiyaç vardır*” ibaresini işaretlemişlerdir. Bir kişi de soruyu yanıtsız bırakmıştır. Bu bağlamda deneklerin çoğunluğunun dinin gündelik hayattan soyutlanamayacak bir olgu olduğunu ve de seküler bir bakış açısı gözetmediğini gözlemliyoruz. Ayrıca 228 kişiden sadece 12 kişinin dinde reforma ve çağdaş yorumlara sıcak baktığını gözlemlemekteyiz. Burada Akyüz'ün çalışmasındaki bulgulara yer vermek yerinde olacaktır. Şöyle ki; Geleneksel-İlmihalci anlayışın Faktör özdeğeri 5.466, Siyasal-İslamcı anlayışın 1,623, Modernist anlayışın ise 1,264'tür.

Deneklere yönelttiğimiz kendinizi nasıl tanımlarsınız sorusuna verilen oranlar şu şekilde gözlemledik; %42,5 (97 kişi) kendini muhafazakar, %1,3 (3 kişi) milliyetçi, %19,7 (45 kişi) milliyetçi-muhafazakar, %18,4 (42 İslamcı), %3,5 (8 kişi) sosyal demokrat, %9 (2 kişi) liberal, %13,6 (31 kişi) diğerleri (kendi ifadeleriyle; müslüman, ehl-i sünnet, muhafazakar-demokrat gibi) olarak ifade etmişlerdir.

İlahiyat öğrencilerinin İslam dinin inanç doktrinlerine sıkı sıkıya bağlı olduğunu yüzdeler olarak tablolarımız göstermiştir. Örneğin; Deneklerin %97,8 (223 kişi) “ *Her şeyi yaratan, bilen ve her şeye gücü yeten bir " Allah'ın" varlığına inanıyorum.*” ibaresine Tamamen Katılırken, %2,2 (5 kişi) ise Katılıyorum olarak belirtmişlerdir. Bilgi boyutunda da öğrencilerin çoğunluğunun mensup oldukları dinin kutsal kitabını okumayı bildiklerini görüyoruz. Bu bağlamda deneklerin %94,3 (215 kişi) “ *Arapçasından Kuran okumayı biliyorum.*” kendilerine çok uygun olduğunu, %5,7 ( 13 kişi) uygun olduğunu belirtmişlerdir.

İbadet noktasında da temel ibadetlerden biri olan namaz ibadeti üzerinden sorduğumuz soruda şu oranları yakaladık; deneklerin %75,4 (172 kişi) “ *Beş vakit namaz kıılma sıklığınız?”* nedir sorusuna her zaman yanıtını verirken, %21,5 (49 kişi) çoğu zaman, %2,6 (6 kişi), %4 (1 kişi) ise nadiren olarak cevap vermiştir.

Tecrübi boyutta ise deneklerin %12,7 (29 kişi) “ *Günlük yaşayışında kendimi Allah'a yakın hissederek bir heyecan ve ürperti duyduğum anlar oluyor*” ifadesine her zaman, %39,9 (91 kişi) çoğu zaman, %43,4 (99 kişi) bazen, %3,9 (9 kişi) nadiren cevabını vermiştir.

Etkiler boyutunda ise farklı toplumsal konulara temas ederek sorular yönelttik. Çoğunluğunda şimdi değineceğimiz sorunun cevabını yansıtıyordu; Deneklerin %19,7 (45 kişi) “ *Davranışlarımın dine uygun olup olmadığına daima dikkat ederim*” ifadesine her zaman, %70,2 (160 kişi) çoğu zaman, %8,3 (19 kişi) bazen, %1,8 (4 kişi) nadiren cevabını vermiştir. Deneklerin çoğunluğu davranışlarının dine uygun olup olmadığına dikkat ettiklerini dile getiriyor. Bunların yanı sıra deneklerin %9 (2 kişi) “ *İş hayatında ve sosyal ortamlarda namaz kılacak yer aramayıp, namazımı kazaya bırakırım*” ifadesine tamamen katılıyorum, %4 (1 kişi) katılıyorum, %2,2 (5 kişi) fikrim yok, %26,8 (61 kişi) katılmıyorum, %69,7 (159 kişi) hiç katılmıyorum cevabını vermiştir.

Aynı zamanda deneklerin bir özeleştiri yaparak %5,7 (13 kişi) “ *Giderek ahiretten ziyade dünya işlerine daldığımı düşünüyorum*” ifadesine her zaman, %28,1 (64 kişi) çoğu zaman, %57,0 (130 kişi) bazen, %8,8 (20 kişi) nadiren, %4 (1 kişi) hiçbir zaman cevabını vermiştir.

Arslantürk'ün çalışmasında ulaşılmış olduğu grubun kutsala geri dönüşü ve dini hayatlarında yer vermesi bizim çalışmamızda ilahiyat fakültesi öğrencilerinin kimlik ve şahsiyetlerini oluştururken dine ne kadar yakın olduğu ile örtüşmektedir. Çalışmasında ilgi çeken sonuçlardan biri grupların tali dinlere ve mezheplere daha çok ilgi duyulduğudur. Bizim çalışmamızda ilahiyat fakültesi gençliği de büyük ölçüde mezheplerin gerekli olduğunu %75'e yakın bir oran vermiştir. Ayrıca araştırmada din öğrenimin aile-okul-cami dengesinin oranı yüksek çıkmıştır. Bizim çalışmamızda ise bu oran en fazla fakültede daha sonra aile ve dini gruplar olarak göze çarpmaktadır.



Bizim çalışmamızda gözümüze çarpan (Koştaş'ın partikularizm olarak açtığı alt başlıkta) “*ahirette kalbi temiz olan cennete girer*” ifadesine büyük çoğunluk olumsuz cevap vererek İslam'ın bütün kaidelerini vurgu yapıldığını düşünüyüz. Oysaki Koştaş'ın araştırmasında bu oran düşük çıkararak deneklerin başka dinler hakkında bir hoşgörünün olduğunu göstermektedir. Yine de yapılacak olan çalışmalarla çıkan bu sonucun farklı anlamlandırmaları ve sonuçları olabileceğini düşünmekteyiz.

Bütün bunlar İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dini inanç ve doktrinlerine çoğunlukla bağlılıklarını, özellikle ibadetler konusunda hassasiyetlerini, dinin geleneksel ve modern anlayışlarına karşı belli oranlarda farklılık gösterdiklerini, tecrübi konuda farklılıklar olduğunu, toplumsal yansımaları konusunda da hassasiyetle durduklarını, dine bakış çerçevesinde çok küçük bir oranın farklılık gösterdiğini görmekteyiz. Kendilerini çoğunlukla muhafazakâr olarak tanımlayıp özellikle sunulmuş seçeneklerden ayrı olarak belli tanımlamalar dışında kalarak sadece Müslüman yazmışlardır.

## Notlar

- (\*) Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.  
E-Posta: firdevscaliskan1@gmail.com
- (\*\*) Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.  
E-Posta: alicokun64@hotmail.com

## Kaynaklar

- Akyüz, N. (2002). “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı Ölçeği Üzerine Bir Pilot Araştırma”, *AÜİFD*, Cilt XLVIII, Sayı 1.
- Akyüz, N. Çapcıoğlu İ. (2010). *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayınları.
- Aktay Y., Köktaş, M. Emin (Ed.) (1998) Charles Y. Glock, *Din Sosyolojisi*, Vadi Yay.
- Arslantürk, Z. (1998). *Kutsalın Dönüşü*, İstanbul: Ayışığı Yayınları.
- Coşkun, A. (2016) *Sosyal Değişme ve Dini Normlar*, İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Hökeleli, H. (2006), “Gençlik ve Din”, *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi*, İstanbul: Dem Yayınları.
- Karacoşkun, M.D. (2012) *Din Psikolojisi*, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Karaşahin H. (2008), “Din Sosyolojisinde Dindarlığın Ölçülmesi Problemi Üzerine Bir Araştırma”, *AÜİFD*, XLIX, Sayı 1.
- Koştaş, M. (1995) *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*, Ankara: DİB Yayınları.
- Özbay, Y., Erkan S. (Ed.) (2011). *Eğitim Psikolojisi*, Ankara: Pegem Akademi Yayınları.



Süleyman Ersin ÜNLÜ (\*)

---

## SAĞLIK ÇALIŞANI İLE HASTA İLİŞKİSİNDE KARŞILIKLI AHLAKİ SORUMLULUKLAR

### öz

İletişimin hız kazandığı günümüzde sağlık çalışanı ile hasta ilişkisinde ahlaki sorumlulukları belirleyen tıbbi etik ilkelerini, insanlar arası iletişim ilişkilerini belirleyen genel ahlaki kuralları çerçevesinde ele alarak iyileştirme alanındaki pratikleri ve muhtemel sorun alanlarında yapılması gerekenleri ve çözüm için önerileri ortaya koymak hasta-sağlık çalışanı ilişkisinde önem arz etmektedir. Bu kapsamda ilgili mevzuattan yola çıkarak tıbbi etik ilkelerini tanımlayarak uygulamada yaşananları tespit etmeye çalışarak muhtemel sorunlara çözüm önerileri sunulmakta ve bir değerlendirme yapılmaktadır.

### anahtar kelimeler

Sağlık, Sağlık Çalışanları, Hasta, Ahlaki Sorumluluklar.

### abstract

#### **Mutual Ethical Responsibilities on Health Workers with Patient Relations**

It is important to put forward the principles of medical ethics that define the ethical responsibilities of the health worker and the patients in the context of the general ethical rules that determine the ethical responsibilities between the health worker and the patient, and the suggestions for the solutions and

solutions to the possible problem areas. In this context, by describing the ethical principles of medical ethics by trying to determine the people living in practice, proposals for solutions to possible problems are presented and an evaluation is made.

### **keywords**

Health, Health Workers, Patient, Ethical Responsibilities.

## **I. Sunuş**

Bir toplumsal dinamik olan genel anlamda sağlık çalışanı ile hasta arasındaki ve daha özel anlamda hekim ile hasta arasındaki ilişkiler, insanlık tarihi kadar eskiye dayanmaktadır. Sağlık çalışanlarına olan ihtiyaç, hastalıkların ortaya çıkması ve insanların bu hastalıklara çare aramaya başlamasıyla birlikte ortaya çıkmıştır. Zamanla bu ilişkileri gerekli şekilde yürütmek üzere belli kurallar çerçevesine oturtma gerekliliği kaçınılmaz olmuştur. Bu çalışmada, hasta ile sağlık çalışanı arasındaki ilişkileri belirleyen, sağlık iletişimini etkileyen ve günümüzde çok daha fazla ön plana çıkan karşılıklı ahlaki sorumlulukları tanımlamak ve bu etkileşimi düzenleyen araçların neler olduğunu belirlemek amaçlanmıştır. nk günümüzde bu ahlaki etkileşim çok daha fazla önemli bir hal almıştır.

İletişim aralarındaki zenginleşme ve farklılaşmayla birlikte sağlık alanındaki iletişim imknlarında gözle görülür bir artış söz konusu olmuştur. Bu nedenle sağlık alanında ahlaki boyutu etkileyen faktörler çeşitlenmiştir. Yaşanan sorunları ele almak önem arz etmektedir. Ayrıca mevcut yasal mevzuatı ve konuya açıklık getirecek genel kavramlar çerçevesinde konuyu irdeleyerek durum tespiti yapmaya ve sorunlara ilişkin çözüm nerileri getirmeye çalışılacaktır.

## **II. İlgili Mevzuat Hakkında Bilgi**

Sağlık alışanlarının görev ve sorumlulukları 14.04.1928 tarihinde 1219 numaralı yasa olarak kabul edilen Tababet ve şuabatı San'atlarının Tarzı İcrasına Dair Kanunun Birinci Faslında tabiplerin, İkinici Faslında diş tabipleri ve dişçilerin, nc Faslında ebelerin, Dördüncü Faslında snnetilerin, Beşinci Faslında hastabakıcı hemşirelerin görev, sorumluluk ve cezai müeyyideleri olarak tanımlanmıştır.<sup>1</sup>

13.01.1960 tarih ve 4/12578 BKK no.lu Tıbbi Deontoloji Nizamnamesi, tabip ve diş tabiplerinin "deontolojik açıdan riayetle mükellef oldukları kaide ve esasları" belirlemektedir. Bu nizamnamenin 2. maddesi, tabip ve diş tabibinin başta gelen vazifesinin, "insan sağlığına, insan hayatına ve şahsiyetine ihtimam ve hürmet göstermek" olduğunu ve "bu hususta hastanın cinsiyetinin, ırkının, milliyetinin, dini ve mezhebinin, mevkii ve siyasi kanaatinin önemli olmadığını"

açıklar. 4. maddede, “tabip ve dış tabibinin muttali olduğu sırları kanuni mecburiyet olmadıkça ifşa edemeyeceği, tıbbi toplantılarda takdim edilen veya yayınlarda bahis konusu olan vakalarda, hastanın hüviyetinin açıklanamayacağı” karara bağlanmıştır. Aynı nizamnamenin ikinci kısmı, 13. ile 36. maddelerarası, “meslektaşların hastaları ile münasebetlerini düzenler. Nizamnamenin 3. kısmı, 37 ile 40. maddeleri arasındaki hükümler, meslektaşların birbirleriyle ve paramedikal meslek mensupları ile münasebetleri”ni düzenler. Nizamnamenin 4.kısmı ise “diğer çeşitli hükümler”i ihtiva eder.<sup>2</sup>

Söz konusu mevzuatın içeriğinde anlaşılan şudur: her meslek yapılanmasında olduğu gibi, sağlıkla ilgili mesleklerin yapılmasında ahlaki bir takım sorumluluklar vardır. Sağlık hizmetleri sunumu günümüzde eskiye nispetle daha karmaşık bir hal almıştır. Bu durum hasta ve hekim haklarının gündeme daha sık gelmesine neden olmuş, sağlık hizmeti sunumu sırasında ahlaki sorumlulukların önemi daha fazla ön plana çıkmıştır. Dolayısıyla hasta- sağlık çalışanı ilişkisi konusunu daha çok tıp etiği bağlamında ele alıp incelemek isabetli olacaktır.

Tıp etiği, tıp alanındaki çalışmaların etik yönden değerlendirilmesi ve bu konuda karşılaşılan sorunlara çözüm bulmayı hedeflemektedir. Ülkemizde sadece hekimlerin meslek uygulamalarını yaparken üstlendikleri sorumluluklarını tanımlayan, sağlıkla ilgili çalışma koşullarını tarif eden “Tababet ve Şuabatı Sanatlarının Tarzı İcrasına Dair Kanun” yukarıda işaret edildiği üzere tıp etiği konusundaki temel ilkelere atıf yapan bir yasadır (1). Bu genel tıp ahlaki ilkelerinin uygulanması hususunda hekimlerin hasta ve hastane ilişkilerini düzenleyen hasta haklarına ve çalışan haklarına vurgu yapan başka yasa, tüzük ve yönetmeliklerden oluşan bir mevzuat da oluşturulmuştur.<sup>3</sup>

Tıp ahlaki konusunda günümüzde hasta haklarına ve çalışan haklarına daha fazla önem veren çalışmaların yoğunlaştığı gözlenmektedir. Tıbbi sorumluluk medeni hukuk sorumluluğu, ceza hukuku sorumluluğu, idare hukuku sorumluluğu ve tıbbi etik sorumluluğu olarak dört alana ayrılabilir. Bunlardan konumuz olan tıp etiği, sağlık ve tıp alanındaki bilimsel ve uygulamalı çalışmaların etik yönden incelenmesi ve özellikle tıp etkinliklerinin yürütülmesi sürecinde hekim ile hasta arasındaki ilişkilerde yaşanan meslek ahlâki sorunlarının belirlenip, değerlendirilmesi sonucunda bir çözüm bulunmasını hedefleyen bir tıp disiplini.

Teorik ve uygulamalı tıp alanında tıbbî otoriteler tarafından evrensel kabul görmüş ve tarihsel geçmişleri oldukça eskiye dayanan bir takım deontolojik ve tıp ahlâkına özgü davranış kuralları ile meslek ilkeleri, günümüzde birer hukuksal norm niteliği kazanma sürecindedir. Bu normlar, ilk olarak “Hipocrates etiği” ile birlikte başlayan ve günümüzde hasta özerkliğine saygı, hastaya yarar

sağlama ve zarar vermemeye, aydınlatılmış onam, adalet ve temel hasta hakları gibi hekimlik uygulamalarında tıbbî deontolojinin ilkeleri olarak kabul edilmiştir. Aynı zamanda bu ilkeler, tıp etiği ve tıp hukuku ilişkisinden kaynaklanan sorumluluk hukuku sorunlarının çözümünde yol gösterici işlevleri de bulunan temel kurallardır.<sup>4</sup>

Diğer yandan tıbbi malpraktis (kötü uygulama) yasası da tıbbi kötü uygulamaları engellemek konusunda uygulanması planlanan ve beklenen bir yasadır. Tıbbi kötü uygulama yasasının hukuki boyut dışında ahlaki boyutlara atf yapan maddeleri bulunmaktadır. Ayrıca gönüllüler üzerinde yapılan tıbbi araştırmalarda etik ilkeleri tanımlayan Dünya Tıp Birliği Helsinki Bildirgesi, insanlardan elde edilen ve kime ait olduğu tespit edilebilen materyal ya da veriler üzerinde yapılan araştırmalar da dâhil olmak üzere, gönüllülerin yer aldığı tıbbi araştırmalar için etik ilkeler geliştirmiştir. Dünya Tıp Birliği'nin Cenevre Bildirgesi hekimleri şu sözlerle bağlamaktadır: “Hastanın sağlığı benim ilk düşüncem olacaktır.”

Uluslararası Medikal Etik Yasası ise bir hekimin sağlık hizmeti sunumu sırasında hastasının fiziksel ve mental durumunda zayıflama olduğu zaman dâhil olmak üzere her zaman hastasının çıkarlarını koruması gerektiğine hükmetmiştir.<sup>5</sup>

### III. Uygulamada Yaşananlar

Tıp etiğine ilişkin ilke ve kurallar, hekimin mesleki faaliyetlerinde gerek kendi haklarını (tedavi ayrıcalığı gibi) gerekse hasta haklarını birlikte ele alıp çıkarları ve yararı dengeleyici, isabetli ve doğru çözümlere yönelik bir meslekî yaklaşımı somut olarak göstermesini gerektirmektedir. Bu noktada tıbbî etik, hekimin tıp uygulamaları esnasında bir yandan karar verme yetkisini nihaî olarak hastaya bırakan “özerkliğe (hastanın kişiliğine ve özgür iradesine) saygı”; diğer yandan, sağlık ve tıp uygulayıcısı sıfatını taşıyan yetkili kişilere yönelen “yararlılık (hastanın yararına hareket etme)” ilkeleri arasındaki dengeyi, objektif ve hassas bir biçimde kurabilme çabasının sergilenmesini zorunlu kılmaktadır. Hekimin kendisine yüklenen etik ve hukuki yükümlülükleri yerine getirirken, somut ve objektif açılardan ortalama (makul) hekim tipinin göstereceği standartlaştırılmış davranıştan sapıp saptığı meselesi, meslek kusurunun varlığını ortaya koymada belirleyici ölçüt olmaktadır.<sup>6</sup> Hekimin bu dengeyi kurmayı başarması, hekimlik mesleğindeki yetkinliğinin yanında iletişim becerilerine, insan ilişkilerini yönetmedeki başarısına ve ahlaki altyapısının güçlü olmasına bağlıdır.

Hekim ile hasta ilişkileri, toplumsal ilişkiler içinde özel bir öneme sahiptir. Teknolojik gelişmelerin tıp bilimini etkilemesiyle birlikte sağlık hizmeti sunumunda imkânlar artmıştır. Fakat sağlık hizmetlerine erişim ve bu hizmetlerin sunumunda kişiler arasındaki kültürel, coğrafi ve sosyo-ekonomik konumdan

kaynaklanabilecek eşitsizlikler ve farklılıklar gözlenebilmektedir.

Hekim hasta ilişkisi, tıbbi bilgi ve beceri, iletişim, ahlaki ve sosyal değerleri gerekli kılmaktadır. Hekim hasta ilişkisinde enformasyon farklılığını tanımlayan asimetrik ilişki, hekim hasta ilişkisi önündeki önemli engellerden biridir. Burada önemli bir husus özellikle vurgulanmalıdır. Bu da hasta- hekim ilişkisini doğrudan etkileyen sosyal medya ve internet üzerinden edinilmeye çalışılan sağlıkla ilgili enformasyondaki bilgi kirliliği sorunudur. Tıbbi bilgideki artış, hekimin merkezi rolünü güçlendirmiş, hastaların hekimlere olan bağımlılığını arttırmıştır. Ancak hasta yoğunluğu hekimin ortalama hasta başına ayırdığı süreyi ve bu sürede verilen sağlık hizmetinin kalitesini düşüren en önemli faktörlerden biri olarak ifade edilmektedir.

Hasta- hekim ilişkisi teriminin anlam içeriğinde öne çıkan geniş anlamıyla klinik uygulamada hekimle hasta arasındaki ilişki, etik açısından önemli ölçüde hekim ve hastanın kimlikleri ve rolleridir. Bu kimlik ve roller, tıbbin tarihsel evrimi içinde üç tür ilişkinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bunlar:

- Etkinlik-edilginlik,
- Yol gösterme-işbirliği ve
- Karşılıklı katılıma dayalı ilişkidir.

Günümüzde hasta haklarını savunan kurum ve kişilerin çabalarıyla, karşılıklı katılıma dayalı ilişki biçimi hekim hasta ilişkisinin etik yönünden temeli durumuna gelmiştir. Bu tür ilişkiye örnek olarak bireysel psikoterapideki ilişki modeli gösterilebilir. Günümüzdeki değişimin temel nedenlerinden biri, hekim- hasta ilişkisinin temel ögesi olan güvenin dayanağının değişime uğramasıdır. Buna göre hastanın hekime güvenmesinin nedeni, onun kendisi için en iyi olanı yapacağına inanmasından çok (Hipokratik güven ögesi), en iyi olanı seçmesi için gereksindiği bilgiyi kendisine sağlayacağına (aydınlatılmış onama dayalı güven ögesi) inancı olmaktadır. Ancak bu yeni tür ilişki biçimi hekimde ve hastada birtakım yeni becerilerin gelişmesini gerektirmektedir. Bunlar arasında en önemli yeri iletişim becerileri almaktadır.

Hasta ile hekim arasındaki iletişimde karşılıklı iyi bir ilişkinin kurulması, bilgi transferi ve tedavi ile ilgili karar verme gibi farklı amaçlar bulunmaktadır. Son yıllarda sıklıkla hekim- hasta arasında bir ortaklık kurulması felsefesinden söz edilmektedir. Bu ilişki biraz daha derinden incelendiğinde hekim- hasta arasında bir takım etkileşim modellerinin olduğu üzerinde durulmaktadır. Bu etkileşim tipleri üç başlık altında toplanmaktadır:

- Paternalistik yaklaşım modeli,
- Bilgilendirme modeli ve
- Paylaşımçı model.

Sağlıktaki değişimler, hasta hakları, eğitimdeki gelişmeler gibi çeşitli faktörler sonucu; "hastanın tıbbi karara katılması" önem kazanan ahlaki ve hukuki bir alan olarak ortaya çıkmaktadır.

Hekim-hasta arasındaki farklı etkileşim modellerinin ve hasta ile tıbbi kararın paylaşımı konusunun bilinmesi bu önemli ilişki sürecinin sağlıklı yürütülmesi arayışında yararlı olacaktır.<sup>7</sup> Bu nedenledir ki günümüzde hasta haklarının daha çok ön plana çıkmasıyla karşılıklı katılıma dayalı etkileşim tarzı, hasta-hekim ilişkisinde daha fazla yer tutmaktadır.

Tıp etiği ilkeleri şu şekilde sıralanmaktadır:

- Özerkliğe saygı ilkesi /otonomi/ respect for autonomy,
- Yararlılık ilkesi /beneficence,
- Aydınlatılmış onam ilkesi /informed consent,
- Adalet ilkesi /justice,
- Sadakat/sözünde durma ilkesi / fidelity, promise keeping,
- Gizliliğe saygı ilkesi /privacy ve
- Gerçeğe uyma ilkesidir /truth telling.

Tıp etiği ilkelerinin başlıcaları sağlık çalışanlarının hastalara karşı ahlaki sorumlulukları bağlamında ele alındığında ilk sırada *özerkliğe saygı ilkesi* gelmektedir. Özerklik ya da diğer ifadeyle otonomi, kişilerin herhangi bir baskı altında kalmadan kendilerini yönetebilmeleri, kendileri hakkında karar verebilmeleri olarak tanımlanmaktadır.

Sağlık alanında *özerkliğe saygı ilkesi* ise hekimlerin hastayı detaylı bir şekilde dinlemesini, sorularına cevap vermesini, hastalığının mahiyeti, tedavi seçenekleri ve sonuçları açısından bilgilendirmesini ve uygulanacak tedavi konusunda hastanın seçimine imkân sağlayacak uygulamaları geliştirmeyi kapsamaktadır.

Hastanın bilinciyle ilgili rahatsızlığı olması durumunda bu ilkenin bazı öğeleri uygulanmayabilmektedir.

Tıp etiği ilkelerinin bir diğeri *yararlılık* ilkesidir. Bu ilke zarar vermeme, yararlı olma esasına dayanır. Hipokrat yemininde yer alan 'primum non nocere' yani 'önce zarar verme' ilkesi tıp etiğinde yararlılık ilkesinin karşılığıdır. Yararlılık ilkesi tüm koşullardan bağımsız olarak önce hastanın yararını gözetmek şeklinde özetlenebilir. Karşılaşılan bazı tıbbi durumlarda konuya bir de yarar- zarar dengesi açısından bakılmalıdır ve uygun tıbbi kararlar ona göre verilmelidir. Çünkü amaçlanmış yararlı eylemlerle birlikte istenmeyen zararlı eylemler de ortaya çıkabilmektedir. Bu durumda tutum ve davranışlarda yeni bir ortak hedefin belirlenmesi gerekebilmektedir.<sup>8</sup>

Tıp etiğinin bir diğer ilkesi *aydınlatılmış onam* ilkesidir. *Özerkliğe saygı* ilkesiyle yakın ilişkili olan bu ilke, hastanın tıbbi karara katılabilmesini sağlamak amacıyla tıbbi bilgilerin doğru ve yeterli bir biçimde hastaya açıklanmasını isteyen ilkedir. Bu ilke, hekim hasta ilişkisinin vazgeçilmez bir unsurudur. Onam, önerilen tıbbi girişimle ilgili olarak kişiden alınan rıza anlamına gelmektedir. Aydınlatılmış onam ise, onam verecek kişinin hekimin hastalığı ya da yapacağı işlem ile ilgili açıklamalarını gerektiği kadarıyla anlaması ve bu bilgiye dayanarak karar vermesidir. Günümüzde *hasta hakları* çerçevesinde bu ilke yasal zorunluluk haline gelmiştir. Hastaya uygulanan tıbbi girişimlerin muhtemel sonuçlarıyla ve oluşabilecek komplikasyonlarla ilgili olarak hasta, girişim öncesi bilgilendirilmeli ve yazılı onamı alınmalıdır. Örneğin organ bağıışı için kişiden onam alınmış olması yasal bir zorunluluktur. Organ bağıışı esnasındaki "beyin ölümü" tanımı etik açıdan oldukça tartışmalı olan bir konudur.<sup>9</sup>

Aydınlatılmış onam ilkesi tıbbi kötü uygulama yasası açısından önemi git-tikçe artacak olan bir ilke olarak değerlendirilmektedir. Sağlık çalışanları, bir takım tıbbi girişimler öncesinde hastanın onamını almamış ise hukuki olarak da sorumlu tutulabileceklerdir.

*Adalet ilkesi* tıbbi kaynakların ihtiyaca göre dürüstçe ve hakça paylaşılmasını öngörmektedir.<sup>10</sup> Günümüzde hastalıkların artmasıyla sağlık kuruluşlarına başvuru sayılarının Sağlık Bakanlığı verileri temel alındığında artış gösterdiği bilinmektedir. Bu durumda sağlık hizmet sunucuları, bu artış gösteren talebi karşılamaya çalışırken gerek fiziki altyapı konusunda gerekse bu hizmeti verecek insan kaynaklarının adil bir şekilde dağılımı konusunda bir takım sıkıntılar yaşamaktadır. Örneğin hekimlerin ortalama günlük muayene sayısı her geçen gün artmaktadır. Bu durum beraberinde sağlık çalışanlarının iş yükünün artması sonucunu getirmektedir. Sağlık çalışanlarının ve özelde hekimlerin artan talebe adaletli bir şekilde hizmet vermesini sağlamanın önemi ortadadır.

#### IV. Sonuç

Yukarıda tanımlanan çerçeveye göre sağlık çalışanı- hasta ilişkisinin ahlaki boyutunun güncellenmesi hususunda aşağıdaki öneriler düşünülmüştür:

Sağlık iletişimi konusunda hekimlerin gerek tıp eğitimleri sırasında gerekse mesleğe atıldıktan sonra meslek içi eğitimler şeklinde sürekli eğitim alması gereklidir. Günümüzde artış eğiliminde olan sağlıkta şiddet ve mobbing konusunda önleyici tedbir alma becerilerinin geliştirilmesi, farkındalık oluşturuvcu etkinliklerin düzenlenmesi isabetli olacaktır. Bu iki önemli hususun dışında sağlık hizmetlerinin sunulduğu mekânlar, sağlıkla ilgili hakların korunmasına yönelik düzenlemeler ve hakların kullanılması ile ilgili olarak kamuoyunun bilgilendirilmesi gibi meselelerde yeni yaklaşımların geliştirilmesi düşünülmelidir.<sup>11</sup> Ayrıca bu

tür eğitimler konusunda hassasiyet gösterilmesinin gerekliliği ve yasa koyucuların bu eğitimler konusunda ciddi çözümler içinde olması beklenmektedir.

Hekimler sağlıklı bir iletişim ortamı oluşturmak için gereken gayreti göstermeli, etkili iletişim teknikleri konusunda bilgili olmalıdır. Gerekirse bu iletişim becerilerini geliştirme konusunda müfredata yeni dersler eklenmelidir.

Hekimler, karşıdaki insanın hasta olması hasebiyle çaresiz olduğunu ve hastanın vereceği kararlardan birincil derecede etkileneneğini bilerek hareket etmelidir. Hekim hastalara karşı empati duymalı, iletişim kurarken kendisini hastanın yerine koymalı, mesajlarını buna göre vermelidir. Hastalığı ile ilgili bilgi verirken hastanın anlayamayacağı tıbbi terimlerden kaçınmalı, onun anlayabileceği şekilde açıklama yapmalı, hastanın soru sormasına imkân tanınmalıdır.

Hekim her hastaya kendi yakınıymış gibi yaklaşmalı, hastasında güven hissi oluşturmalıdır. Hastaya hitap ederken ismiyle ve saygılı bir şekilde “bey”, “hanım” veya “amca”, “teyze” şeklinde hitap etmeli, onun güvenini kazanabilmeli ve tedavi süreçlerine hastayı da dâhil edebilmelidir. Her hastaya yeterli ölçüde zaman ayırabilmeli, hastaları arasında hiçbir konuda ayırım yapmamalıdır. Özellikle toplumsal duyarlılıkların yoğun olduğu ya da kendisini “azınlık” olarak gören ya da toplumun diğer kesimleri tarafından dışlandığını varsayan kişilere ya da şehit yakınları ve gazi ve malullere sağlık hizmeti verilirken bu konuya daha hassas yaklaşmalıdır. Hekimlik mesleğinin özverili bir meslek olduğunun şuurunda olmalı, attığı her adımı bu şuurda atmalıdır.

Hekimler her zaman karşısındaki insanın hasta olması hasebiyle daha duyarlı olabileceğini ve sözlerinin farklı yorumlanabileceğini düşünmeli, konuşurken ve mesaj verirken daha özenli davranmalıdır.

Hekimlerin ayrıca kendilerini bilimsel olarak ve tecrübi anlamda geliştirmesi, bu uğurda gerekli fedakârlıkları hastaları için göstermesi, hekimlerin hastalarına karşı ahlaki sorumluluklarındandır. Kültürümüzde “hazık hekim” kavramı köklü anlamlar içerir ve kavramın zihinlerdeki çağrışımları da bu nispette şekillenir ve meslek erbabının kendisini geliştirmesine ve ihtisaslaşması gereğine güzel bir örnektir. Fakat bu ihtisaslaşma bilgi artışının yanında başka bir ihtiyacı daha gün yüzüne çıkarmıştır. O da hekimin, bu bilginin gereklerini yerine getirirken bu bilgiyi muhatabına sevgi ve saygı sınırları içinde sunması, muhatabına değer vermesi ve bunu göstermesi ve bilgisinin gereğini yerine getirmesi ki tam da bu noktada hazık hekim kavramı devreye girmektedir. Hazık hekimin hastasına tavsiye ettiği tedaviyi uygulaması ve gereklerini yerine getirmesi de bu iletişim esnasında manevi bir hak olarak tecelli etmektedir. Onun için atalarımızın bu konuyla alakalı güzel bir sözü vardır:

“Halini arzeyele iki sadıka,  
Yar-i sadıkla tabib-i hazıka”



Hekimlik mesleğini düzenleyen yasal yükümlülüklerin yanında ve ondan daha az önemli olmayan bir de ahlaki yükümlülükler boyutu mevcuttur. Hekimlerin hekimlik mesleğini icraları esnasında, mesleki bilgi ve yeteneklerinin yanında bu ahlaki yükümlülüklerini de yerine getirmelerinde hem kendileri, hem de hastaları açısından büyük faydalar vardır. Bu konuda verilecek eğitimlere azami ölçüde önem verilmeli, eğitim müfredatı ve uygulaması konusunda ilgili kurum ve kuruluşlar işbirliği yapmalıdır.

Sağlık çalışanları açısından bakıldığında sağlık çalışanlarının hizmet sunumu sırasında muhatabına saygı ve sevgi sınırları içinde davranması, iş yoğunluğuna rağmen hastaya gereken ihtimamı her an göstermeye çalışması, meslek hayatı boyunca edindiği tecrübeyi hastaya en güzel şekilde aksettirmesi ve hastayla iletişimde sınırlara riayet etmesi gerekmektedir. Kendisini mesleki anlamda geliştirmeye çalışması hem kendisine hem de hastalara karşı saygısının gereğidir. Sağlık çalışanları hizmet sunumu sırasında diğer çalışma arkadaşları, üstleri ve astlarıyla iyi bir işbirliği ortamı içinde olmalı, işyerinin yükünü beraberce göğüslemeye çalışmalıdır.

Sağlık iletişiminin önemli bir paydaşı da hasta ve hasta yakınlarıdır. Hasta ve hasta yakınları da sağlık hizmeti sunumu sırasında kendi üzerlerine düşen vazifeleri yerine getirmeli, sağlık çalışanlarına karşı anlayışlı olmalı, özellikle çok yoğun ortamda hizmet alırken biraz daha sabırlı davranmalı, belki daha sıkıntılı bir hastanın kendisinden önce hizmet alma gerekliliği olduğu gerçeğini göz ardı etmemelidir. Hizmet aldığı sağlık çalışanına karşı saygılı olmalı, farklı yorumlara sebep olabilecek sözlerden ve ithamlardan kaçınmalı, diyalog kapısını sürekli açık tutmalı,<sup>12</sup> herhangi bir olumsuzlukta başvurabileceği mercileri öğrenmeli gerekirse buralara müracaattan kaçınmamalıdır.

Sağlık çalışanlarının mevzuat ile düzenlenme ve destekleme ihtiyacı duyulan çalışma şartlarından birisi de fiziksel şartlar yanında son dönemde uygulanan sağlıkta performans sistemidir. Hekimlerin artan iş yükleri yanında uygulanmakta olan performans sistemi de ücretlendirmede hekimlerin muayene ettiği hasta sayısını esas almaktadır. Bu da maalesef hekimlerin maddiyatı ön planda tutmasına ve alacağı ücretin daha çok hasta bakmasından geçtiği anlayışının hâkim olmasına sebep olmaktadır. Bu hususlardaki sorunların bu bakış açısıyla çözüme kavuşturulması ve performans sisteminin aksayan yönlerinin bir an önce düzenlenmesi gerekmektedir.

Hasta ile sağlık çalışanları arasındaki iletişim ortamını daha sağlıklı hale getirmek amacıyla sağlık kuruluşlarının altyapıları güçlendirilmeli, çalışma ortamları daha ergonomik hale getirilmelidir. Hekimlerin iş yükleri makul sınırlar içinde olmalıdır. Hastaların daha rahat zaman geçirebileceği bekleme alanları oluşturulmalı ayrıca hasta haklarına da vurgu yapan görsel malzemeler, afişler

de kullanılmalıdır. Bu bağlamda hâlihazırda sağlık kuruluşlarında verilen hizmeti tanımlayan, daha kaliteli hizmet vermeyi hedefleyen yardımcı araçlar olarak afişler daha sık kullanılmaktadır. Özellikle Sağlık Bakanlığı ve sağlık il müdürlükleri vasıtasıyla bu afişler sağlık hizmeti sunulan kurumların bekleme alanlarında hastaların rahat bir şekilde görebilecekleri yerlere konularak vatandaşların aldıkları hizmet hakkında ya da hakları ve sorumlulukları konusunda bilgilendirilmeleri amaçlanmalıdır. Bu sayede hastalar da aldıkları sağlık hizmeti sırasında kendi haklarının ne olduğu konusunda ve oluşabilecek mağduriyetler karşısında hangi merciye başvurabileceği konusunda bilgilendirilmiş olacaktır. Basın yayın organlarında, sosyal medyada sağlık iletişimi konusunda son zamanlarda artış eğilimine giren kamu spotları da bu iletişime olumlu katkıda bulunma potansiyeli olan araçlardır. Bütün bu çalışmaların yanı sıra önümüzde hala mesafe alınması gereken uzun bir yol vardır.

## Notlar

- (\*) Uzm. Dr. Ayyıldız Aile Sağlığı Merkezi, Etimesgut, Ankara.  
E-Posta: drsuleymanersin@gmail.com
- 1 *Sağlık Mevzuatı*, Seçkin Yayınları, Ankara 2006, ss. 238–255.
  - 2 *Sağlık Mevzuatı*, Seçkin Yayınları, Ankara 2006, ss. 173–182.
  - 3 Haluk İnce ve Mehmet Aliustaoğlu, “Hasta Hakları, Hekimlerin Hakları ve Sorumlulukları”, *Sağlık İşletmeleri Yönetim Rehberi*, Seçkin Yayınları, Ankara 2009, s. 361.
  - 4 Bkz. Ahmet Nezih Kök, Türk Ceza Adalet Sisteminde Hekimlik Uygulamaları ile ilgili Maddelelerin Tıbbî Etik Açısından Değerlendirilmesi, Sağlık Hukuku Sempozyumu, Erzincan 15–16 Mayıs 2006.
  - 5 Bkz. Bulletin of the World Health Organization, 2001,79 (4).
  - 6 Mehmet Ayan, *Tıbbî Müdahaleden Doğan Hukukî Sorumluluk*, Ankara 1991, ss. 102–103.
  - 7 Ali Özçakır, “Hekim-Hasta İlişkisi: Karar Verme Sürecinde Hastanın Yeri”, *Journal of Medical Sciences* (2004), 24 (4), ss. 411–5.
  - 8 Fatih Orhan, Sağlık Hizmetlerinde Etik Boyut: Hastanede Çalışan Personelin Etiksel Sorunlara Yaklaşımının Belirlenmesine Yönelik Bir Alan Çalışması, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007, ss. 66–67.
  - 9 Özlem Koçak Süren, Organ ve Doku Naklinin Yasal ve Etik Açısından İncelenmesi, *TBB Dergisi*, (2007), 73, ss. 174–195.
  - 10 JM Luce, “Ethical Principles in Critical Care”, *JAMA*, (1990), 263 (5), ss. 696–700.
  - 11 Necati Kayhan ve Süleyman Ersin Ünlü, “Türkiye’de Sağlık Sektöründe Mobbinge Götüren Sebepler ve Mücadele Yolları: Gaziantep Sağlık Çalışanları Örneği”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, (2016), 10: 19, ss. 301–324.
  - 12 Bireyler arası ilişkilerde olduğu gibi hasta, hasta yakınları ve hekim ilişkisinde ahlaki yükümlülükleri hatırlatıcı bir değer olarak affedicilik konusunda bkz. Fatma Çapcıoğlu, (2015). “Affedicilik Değeri Üzerine”, *Toplum Bilimleri Dergisi* (2015), 9 (18), ss. 115–138.

## Kaynaklar

- Ayan, Mehmet (1991), *Tıbbî Müdahaleden Doğan Hukukî Sorumluluk*, Ankara.
- Bulletin of the World Health Organization* (2001),79 (4).
- Çapcıoğlu, Fatma (2015), "Affedicilik Değeri Üzerine", *Toplum Bilimleri Dergisi*, 9 (18), ss. 115-138.
- İnce, Haluk ve Aliustaoğlu, Mehmet (2009), "Hasta Hakları, Hekimlerin Hakları ve Sorumlulukları", *Sağlık İşletmeleri Yönetim Rehberi*, Ankara: Seçkin Yayınları.
- Kayhan, Necati ve Ünlü, Süleyman Ersin (2016), "Türkiye'de Sağlık Sektöründe Mobbinge Götüren Sebepler ve Mücadele Yolları: Gaziantep Sağlık Çalışanları Örneği", *Toplum Bilimleri Dergisi*, 10 (19), ss. 301-324.
- Koçak Süren, Özlem (2007), Organ ve Doku Naklinin Yasal ve Etik Açısından İncelenmesi, *TBB Dergisi*, 73, ss. 174-195.
- Kök, Ahmet Nezih (2006), Türk Ceza Adalet Sisteminde Hekimlik Uygulamaları ile ilgili Maddelerin Tıbbî Etik Açısından Değerlendirilmesi, Sağlık Hukuku Sempozyumu, Erzincan 15-16 Mayıs 2006.
- Luce, JM (1990), "Ethical Principles in Critical Care", *JAMA*, 263 (5), ss. 696-700.
- Orhan, Fatih (2007), Sağlık Hizmetlerinde Etik Boyut: Hastanede Çalışan Personelin Etiksel Sorunlara Yaklaşımının Belirlenmesine Yönelik Bir Alan Çalışması, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özçakır, Ali (2004), "Hekim-Hasta İlişkisi: Karar Verme Sürecinde Hastanın Yeri", *Journal of Medical Sciences* (2004), 24 (4), ss. 411-5.
- Sağlık Mevzuatı* (2006), Ankara: Seçkin Yayınları.



Adnan SELMAN (\*) & Ramazan UÇAR (\*\*)

---

## TÜRK TOPLUMU BAĞLAMINDA AİLE YAŞAM DÖNGÜSÜ SÜREÇLERİ (\*\*\*)

### öz

Bu çalışmada aile yaşam döngüsü süreçleri ele alınmış ve Türk toplumuna özgü aile yaşam döngüsü süreçleri belirlenmeye çalışılmıştır. Aile yaşam döngüsü, evliliğe hazırlık olan nişanlılık dönemiyle başlayan ve her iki eşin vefatıyla sona eren uzun soluklu bir süreçtir. Bu sürecin başlamasıyla yeni roller üstlenmeye başlayan eşler için her yeni döngü farklı rol ve davranış kalıplarını öğrenmeyi ve uyum sağlamayı gerektirir. Bu anlamda, evliliğin başlangıcıyla birlikte karı-koca rolüne bürünen eşler, çocuğun doğumuyla birlikte anne-baba rolünü, çocuğun okula başlamasıyla eğitimci rolünü, çocuğun ergenlik dönemine ulaşmasıyla psikolog rolünü ve torun sahibi olunca da nine-dede rolünü üstlenirler. Bir dönemde üstlendikleri herhangi bir rolü ölünceye kadar yerine getirirler.

### anahtar kelimeler

Aile, Aile Yaşam Döngüsü, Aile İçi Roller.

### abstract

#### Family Life Turning Processes in the Context of Turkish Society

In this study, the process of family life cycle was considered and the process of family life cycle specific to Turkish society was tried to be determined. The family life cycle is a long-running process that begins with the engagement

period, the process of preparation for marriage, and ends with the death of both spouses. For spouses starting to undertake new roles with the beginning of this process, each new cycle requires learning and adapting different roles and behavior patterns. In this sense, the spouses who overtake the role of husband and wife with the beginning of marriage assume the role of mother-father together with the birth of the child, the role of the educator as the child begins to read, the role of psychologist when the child reaches adolescence and the role of grandfather-grandmother when they have grandchild. They perform the role that they assume in any cycle until they die.

### **keywords**

Family, Family Life Cycle, Family Rolls.

## **1. Problem**

Sosyolojinin çalışma alanı olan toplum, birçok sosyal grup ve kurumdan oluşan ve sistem özelliği taşıyan bir bütündür (Aslantürk, 2008: 14-17). Bu bütün siyasetten ekonomiye, dinden aileye, hukuktan eğitime, tarihten sanata birçok kurumu içerir. Bahsi geçen kurumlar ve bu kurumların diğerleriyle ilişki ve etkileşimlerini ortaya koymak amacıyla sosyoloji; siyaset sosyolojisi, iktisat sosyolojisi, din sosyolojisi, bilgi sosyolojisi, aile sosyolojisi, hukuk sosyolojisi, eğitim sosyolojisi, tarih sosyolojisi gibi alt bilim dallarına ayrılmıştır.

Toplumların temel yapı taşıını oluşturan ailenin anlamını ve işlevlerini, aile sistemlerini, aile içi ilişkileri ve aile ile diğer toplumsal sistemler arasındaki ilişkileri çözümlenmeye yönelik olarak sosyoloji disiplini içinde sosyolojinin bir alt dalı olan aile sosyolojisi ortaya çıkmıştır (İçli, 1997: 59-67). 19. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren gelişmeye başlayan aile sosyolojisinin Türkiye'deki gelişimi oldukça yenidir. 1950'lerden sonra Türkiye'nin hızlı bir değişim sürecine girmesiyle birlikte, bu değişimlerden yoğun bir şekilde etkilenmeye başlayan aile, araştırmalara konu olmaya başlamıştır. 80'li yıllardan itibaren ise aileyi temel alan çalışmalarda büyük bir artış kaydedilmiştir (Canatan, 2011: 25-26).

Aile, hem birey hem de toplum için vazgeçilmez öneme sahip evrensel bir olgudur. Bu nedendir ki, insanlık tarihi boyunca ailenin olmadığı bir topluma rastlanmamıştır. Aile bireyin yaşamında önemli bir yer tutan beslenme, bakım, sevgi ihtiyacı, duygusal gelişim, psikolojik gelişim, eğitim, kültürel ve dini değerleri kazanma, sağlıklı zihinsel gelişimini sürdürme gibi temel ihtiyaçlarını karşıladığı birincil ortamdır. Aile üyeleri arasındaki ilişkiler ve aile ortamı, psikososyal yönden gelişen bireyin en çok etkileşime uğradığı yerdir. Bu ilişkiler, bireyin kendine güvenmesini, kendine ve diğer bireylere saygı ve sevgi duymasını, kimlik kazanmasını, kişilik gelişimini, sosyal beceriler geliştirmesini, topluma adaptasyon sürecini ve ileride kendisinin de sağlıklı bir aile kurmasını olanaklı

hale getirir (T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, 2011: 4). Aile kurumu toplumun düzenini, kültürün ve geleneklerin devamını, yeni nesillerin bakım ve eğitimini ve kendisini oluşturan bireylerin ihtiyaçlarını sağlayan bir kurum olması nedeniyle, din ve devlet tarafından da desteklenerek günümüze kadar varlığını devam ettirmiştir (Yavuzer, 2011: 21). Sağlıklı bir toplum hayatı aile ilişkilerinin sağlıklı olması ile yakından ilgilidir (TC. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, 2011: 31).

Aile her şeyden önce bir sistemdir ve kendine ait bir yapısı, düzeni ve özellikleri vardır. Aile Yaşam Döngüsü tabiriyle kavramlaştırılan bu yapı bir kadın ve erkeğin evlenmesiyle başlayan ve her ikisinin de ölümüyle sona eren uzun soluklu bir süreci ifade etmektedir. Aile yaşam döngüsü bir düzen içerisinde ortaya çıkar ve her döngünün kendine özgü özellikleri vardır. Bu döngü ve özelliklerden bazıları birçok toplumda benzer olabilirken, bazı döngü ve özellikler toplumdan topluma, kültürden kültüre ve bazen de bölgeden bölgeye farklılık gösterebilmektedir. Türk toplumunda aile yaşam döngüsüyle alakalı yapılan sınırlı sayıdaki araştırmaların ortak özelliği, yabancı kaynaklardan elde edilen farklı ülkelere özgü döngülerin kullanılmasıdır. Bu noktada toplumumuza özgü döngüleri belirlemeye yönelik çaba içinde olmak ve farklı döngüler içindeki davranış ve rol kalıplarını belirlemek gerekmektedir. Bu bağlamda, "Türk toplumunda aile yaşam döngüsü hangi süreçlerden oluşmaktadır ve bu süreçlerin oluşumuna neler etki etmektedir" sorusu çalışmanın konusunu ve problemini ve Türk ailesine özgü yaşam döngüsü süreçlerini belirlemeye çalışmanın amacını teşkil etmektedir.

## 2. Aile Yaşam Döngüsü

Yaşam döngüsü bireylerin (veya herhangi bir canlının) doğumları ile başlayan ve ölümleriyle sonuçlanan süreçte içinden geçtikleri, yaşla alakalı art arda gelen evreleri ifade eder. Yaşam döngüsünün temelini, insanoğlunun doğan, çeşitli evrelerden geçerek olgunlaşan ve ölen biyolojik bir organizma olduğu fikri oluşturur (Hogan, 2000: 1623). Bu evreler tabiatı gereği, olgunlaştıkça bir yaşam döngüsünden diğerine geçen bireyler nedeniyle, yaşla bağlantılıdır (Hogan, 2000: 1624).

Her şeyin bir başlangıcı ve bir de sonu vardır. Belirli kurallar dahilinde ortaya çıkan her bir varlık veya kurum, gelişimlerini tamamlama sürecinde farklı evrelerden geçerek, üzerlerine düşen görevi ifa ettikten sonra, ömürlerini tamamlayarak tarihe karışır. Nitekim aile de bu süreçten nasibini alır. Kuruluşundan itibaren belirli evrelerden geçerek toplum için hayati öneme sahip olan görevlerini yerine getiren aile, nihayet ömrünü tamamlar ve varlığını fotoğraf karelerine terk ederek, yerini ve görevini örnek teşkil edeceği bir sonraki nesle bırakıp, ortadan kaybolur.

Aileleri daha iyi tanımak ve anlamak amacıyla çok sayıda ölçek kullanılmaktadır. Bu ölçeklerin bazıları aile içindeki bireyleri tek başına (çalışan kadınlar, bakıma muhtaç yaşlılar gibi) ele almakta, bazıları ise bir zaman kesitindeki (ergen ve ebeveyn gibi) ailenin fotoğraflarını çekmektedir. Bu tür çalışmalar fotoğrafın çekildiği andan önceki ve sonraki zaman dilimlerini dikkate almazlar (Özdemir-Vatandaş, 2009: 67-90). Zaman boyutunu da dikkate alan ölçekler ise yaşam döngüsü adı verilen ve bir ailenin kuruluşundan sona ermesine kadar geçen süreçte ailelerin içinden geçtikleri evreleri ve aile bireylerinin değişen rollerini anlamaya yönelik çalışmalar yapabilmeyi mümkün kılan modellerdir.

Aile ile ilgili çalışma yapan sosyologların yaşam döngüsü modelini; aile-yi anlamaya yönelik olarak kullanmaya başlamaları aile sosyolojisi için büyük bir sıçrama oluşturmuştur (Glick- Parke, 1965: 187–202). Aile yaşam döngüsü aile şekli, çocuk yetiştirme, okulu bitirme, ebeveynlik rollerini yerine getirme, emekli olma, yalnız kalma gibi birbirine bağlı geçişlere odaklanması açısından farklılık arz etmektedir. Zamanla ailenin diğer üyelerinde meydana gelen değişikliklere bağlı olarak ortaya çıkan rol değişikliklerini de kapsayarak, aile yaşam döngüsü modeli genişlemiştir. Bu genişleme neticesinde, aile yaşam döngüsü aile ve tüketici davranışı çalışmalarında baskın bir paradigma haline gelmiştir (Hogan, 2000: 1625).

Son zamanlarda ise, özellikle Batı toplumlarında çocuksuz aileler çoğalmış, beraber yaşama nedeniyle evlilik dışı çocuk sahibi olma artmış, daha önceki toplumlarda görülmeyen eş cinsel evlilikler ortaya çıkmış, boşanmaların artmasıyla birlikte tek ebeveynli aileler çoğunluğu oluşturmaya başlamış ve neticede, bir düzene bağlı şekilde ilerleyen aile yaşam döngüsünün farklı modelleri bu toplumlardaki aileleri ifade edemez hale gelmiştir. Günümüzde aile yaşam döngüsü yerine, 40-50 yıl önceki aileleri ifade etmek için *geleneksel aile yaşam döngüsü*, Batıda ortaya çıkan yeni tarz aileleri ifade etmek için ise *geleneksel olmayan aile yaşam döngüsü* kavramları kullanılmaya başlanmıştır. Ancak geleneksel olmayan aile yaşam döngüsü aile çalışmalarında pek tatmin edici bulunmamaktadır. Yeni yeni ortaya çıkan aile biçimlerinde hepsini içine alabilecek döngüler belirlemek ve bu döngüleri diğerlerine de uygulamak tatmin edici sonuçlar vermemektedir. Ülkemizdeki aile şekillerinde ve aile bireylerinin rol ve davranışlarında bazı değişimler meydana geliyor olsa da, geleneksel aile yaşam döngüsü hala bizdeki aileleri anlamada önemini devam ettirmektedir.

### a. Aile Yaşam Döngüsünün Ortaya Çıkışı ve Gelişimi

Aile yaşam döngüsü çalışmaları ilk olarak 1931 yılında Sorokin, Zimmerman ve Galpin'in çalışmalarında ortaya çıkmıştır. 1934 yılında Kirkpatrick, Cowles ve Tough'in ve 1936'da Loomis'in çalışmalarında da kullanılan aile yaşam döngüsü, bu yıllarda oldukça basit dört döngüden oluşmaktadır. Üç evrede gelişme



gösteren aile yaşam döngüsü modelleri zamanla daha fazla döngüler içererek daha da karmaşık hale gelmiştir (Murphy-William, 1979: 12-22).

1930'lu yıllarda belirlenen aile yaşam döngüsü süreçleri şu şekildedir:

Sorokin, Zimmerman ve Galpin'in modeli;

1. Ekonomik özgürlüğünü kazanan yeni evli çiftler,
2. Bir veya daha fazla çocuğu olan çiftler,
3. Kendi kendine yeten çocukları olan çiftler,
4. Yaşlı çiftler'dir (Sorokin vd. 1931).

Kirkpatrick, Cowles, ve Tough'ın modeli ise eğitim odaklı olup;

1. Okul öncesi çocuklu aileler,
2. İlkokul çağında çocuğu olan aileler,
3. Lise çağında çocuğu olan aileler,
4. Çocukları yetişkin olan aileler (Kirkpatrick vd. 1934), olmak üzere yine dört döngüdür.

Loomis'in modeli de, çocukların yaşına göre belirlenmiş;

1. Çocuksuz aileler,
2. En büyüğü 14 yaşından küçük çocuklu olan aileler,
3. Çocukları 14 ile 36 yaş aralığında olan aileler,
4. Yaşlı aileler'dir (Loomis, 1936: 180-199).

1940'lı yıllarda yapılan çalışmalarda döngüler biraz daha geliştirilerek kompleks hale gelmeye başlamış ve yeni döngüler ilave edilmiştir. Bu dönemdeki çalışmalarda kullanılan döngüler yedi evreden oluşmaktadır. 1942 yılında Bigelow'un belirlediği döngüler;

1. Kuruluş,
2. Çocuk yetiştirme ve okul öncesi dönem,
3. İlkokul dönemi,
4. Lise dönemi,
5. Üniversite dönemi,
6. Dinlenme dönemi,
7. Emeklilik dönemi (Bigelow, 1942: 382-386), olarak çocukların eğitimine odaklı döngülerdir.

Glick 1947'deki çalışmasında;

1. İlk evlilik,
2. İlk çocuğun doğumu,
3. Son çocuğun doğumu,

4. İlk çocuğun evlenmesi,
5. Son çocuğun evlenmesi,
6. Çiftlerden birinin ölmesi,
7. Diğerinin ölmesi (Glick, 1955: 3-9), şeklinde ilk ve son çocuğa göre düzenlenmiş olan yedi döngü belirlemiştir.

Duvall ve Hill'in 1948 yılında yaptıkları çalışmadaki döngüler ise;

1. Çocuksuz,
2. Genişleme,
3. Okul dönemi çocuklu,
4. Durağan,
5. İş hayatına atılan çocuklar,
6. Yaşlı çift,
7. Bir eş ölü (Duvall-Hill, 1948) şeklindedir.

1960'lı yıllarda yapılan çalışmalar ise aile yaşam döngüsünün gelişimindeki son aşamadır. Bu dönemde, başlangıçta döngülerin altında alt döngüler de belirlenmiş, ancak zamanla alt döngülerden vazgeçilmiştir. 1962 yılında Rogers tarafından yapılan ilk çalışmada 10 döngü belirlenmiştir ve bu döngülerin beşinde toplam 19 tane alt döngü vardır. Rogers'ın döngüleri ve alt döngüleri şu şekildedir:

1. Başlangıç aileleri (çocuksuz aileler),
2. Bebekli aileler (bebekler 3 yaşından küçük),
3. Okul öncesi çocuklu aileler;
  - a) Bebekli (En büyük çocuk 3-6 yaş aralığında, en küçük 3 yaşından küçük),
  - b) Bütün çocuklar 3-6 yaş aralığında,
4. Okul dönemi çocuklu aileler;
  - a) Bebekli (En büyük çocuk 6-13 yaş aralığında, en küçük çocuk 3 yaşından küçük),
  - b) Okul öncesi çocuklu (En büyük çocuk 6-13 yaş aralığında, en küçük çocuk 3-6 yaş aralığında),
  - c) Bütün çocuklar 6-13 yaş aralığında,
5. 13-19 yaş aralığında çocuğu olan aileler;
  - a) Bebekli (En büyük çocuk 13-20 yaş aralığında, en küçük çocuk 3 yaşından küçük),
  - b) Okul öncesi çocuklu (En büyük çocuk 13-20 yaş aralığında, en küçük çocuk 3-6 yaş aralığında)
  - c) (Okul döneminde çocuklu) En büyük çocuk 13-20 yaş aralığında, en küçük çocuk 6-13 yaş aralığında,

- d) Bütün çocuklar 13-20 yaş aralığında,
6. Genç yetişkin aileleri;
  - a) Bebekli (En büyük çocuk 20'den büyük, en küçük çocuk 3 yaşından küçük),
  - b) Okul öncesi çocuklu (En büyük çocuk 20'den büyük, en küçük çocuk 3-6 yaş aralığında),
  - c) Okul döneminde çocuklu (En büyük çocuk 13-20 yaş aralığında, en küçük çocuk 6-13 yaş aralığında),
  - d) 13-19 yaş aralığında çocuklu (En büyük çocuk 20'den büyük, en küçük çocuk 6-13 yaş aralığında),
  - e) Bütün çocuklar 20 yaşından büyük,
7. Evden ayrılma dönemine gelen çocuklu aileler;
  - a) Bebekli (ilk çocuk evden ayrılır, en küçük çocuk 3 yaşından küçük),
  - b) Okul öncesi çocuklu (ilk çocuk evden ayrılır, en küçük çocuk 3-6 yaş aralığında),
  - c) Okul döneminde çocuklu (ilk çocuk evden ayrılır, en küçük çocuk 6-13 yaş aralığında),
  - d) 13-19 yaş aralığında çocuklu (ilk çocuk evden ayrılır, en küçük çocuk 13-20 yaş aralığında),
  - e) Genç yetişkin çocuklu (ilk çocuk evden ayrılır, en küçük çocuk 20'den büyük),
8. Orta yaş dönemi (bütün çocuklar evden ayrılır),
9. Yaşlı çift (emeklilikten ölüme kadar),
10. Dulluk (Rodgers, 1962: 64-65).

Wells ve Gubar'ın 1966 yılında yaptıkları çalışmayla belirledikleri döngüler ise alt döngüler içermeyen ve çalışma odaklı olduğu için tüketici davranışlarını inceleyen araştırmacıların rağbet gösterdikleri 9 evreden ibarettir. Bunlar:

1. Bekarlık dönemi (ailelerinden ayrı yaşayan bekarlar),
2. Yeni evli çiftler (çocuksuz),
3. Dolu yuva 1 (en küçük çocuk 6 yaşın altında),
4. Dolu yuva 2 (en küçük çocuk 6 yaş ve üstü),
5. Dolu yuva 3 (yaşları büyük ama hala aileye bağımlı çocuklar),
6. Boş yuva 1 (çocuklar evden ayrılır, iş hayatı devam eder),
7. Boş yuva 2 (emeklilik),
8. Eş ölmüş, diğer eş çalışıyor,
9. Eş ölmüş, diğer eş emekli (Wells-Gubar, 1966: 355-363).

Günümüzde en yaygın kullanılan aile yaşam döngüsü modeli ise 1971 yılında Duvall'ın belirlediği, ebeveyn ve çocukların yaşlarına odaklanan 8 döngüden oluşan modeldir. Bu modelin döngüleri şu şekildedir:

1. Yeni evli çocuksuz aileler,
2. Küçük çocuklu aileler (en küçük çocuk 30 aylığın altında),
3. Okul öncesi çocuklu aileler (en büyük çocuk 2,5-6 yaş aralığında),
4. Okul dönemi çocuklu aileler (en büyük çocuk 6-13 yaş aralığında),
5. Gençlik dönemi çocuklu aileler (en büyük çocuk 13-20 yaş aralığında),
6. Evden ayrılan çocuklu aileler (ilk çocuktan son çocuğun ayrılmasına kadar),
7. Orta yaş dönemi aileleri (boş yuvadan emekliliğe kadar),
8. Yaşlı aileler (emeklilikten her iki eşin ölümüne kadar) (Duvall, 1971: 106-132).

Son zamanlarda, daha önceki toplumlarda nadir görülen aile şekillerinin, yapılarının ve aile üyelerinin rollerini anlamaya ve çözümlenmeye yönelik arayışlar ortaya çıkmıştır. Geleneksel olmayan aile yaşam döngüsü kavramıyla ifade edilen bu çabalar, Batılı ülkelerde oran olarak diğer aile şekillerinden fazla olan tek ebeveynli aileleri, beraber yaşamaları, çocuk sahibi olmadan evlat edinme yoluyla kurulan aileleri, geç yaşlarda kurulan aileleri, eşcinsel aileleri anlamaya yöneliktir. Ancak, bu aile türlerinin hemen hemen hiç birisinde belirli bir düzen yok gibi görünmektedir. Bu nedenle, sonuçlar da tatmin edici değildir.

## a. Geleneksel Aile Tipi Yaşam Döngüleri

Yukarıda belirtilen aile yaşam döngüsü modellerinin hepsi, geleneksel aile yaşam döngüsünü anlamaya yönelik çabaların ürünüdür. Döngülerden de anlaşılacağı üzere, bu modeller çalışma hayatının içinde olan, belirli ve nispeten erken yaşlarda evlenmiş, çocukları olan, boşanma yaşamamış veya erken yaşta boşanma olsa da bireylerin tekrar evlenmesiyle döngülerin yeniden başladığı, her iki eşin de çocukların evden ayrıldığı döngüye kadar hayatta olduğu, bir düzen içinde ilerleyen aileleri anlamaya yönelik olarak kullanılmaktadır.

Geleneksel aile yaşam döngüsünün iki temel ilkesi vardır. Öncelikle, geleneksel aile yaşam döngüsü yaşam döngüsünün farklı evreleri ile yaş kompozisyonları ve demografik yapı arasında ilişki kurar (Glick, 1965: 3-9). Bir başka ifadeyle, geleneksel aile yaşam döngüsü insanların evlilik yaşları, ilk çocuğun doğumu, son çocuğun doğumu, çocukların evden ayrılmaları, boş yuva ve eşlerden birinin ölümü gibi demografik olaylar arasında bağlantı olduğu varsayımından hareket etmektedir. İkinci ilke ise, çocukların sosyalleşme yoluyla hayatı öğrenmeleri ve yetişkinliğe ulaşmalarıdır (Erikson, 1980: 51-107). Dolayısıyla, ebeveynlere düşen görev oldukça çok ve ağırdır.

Geleneksel aile yaşam döngüsü modern çekirdek aileye vurgu yapan ve bu tür aile içindeki bireylerin icra ettikleri rollere odaklanan bir modeldir. Bu anlamda, geleneksel aile yaşam döngüsü benzer fikirlere sahip, işbölümünün açık olduğu, evliliğe, çocuk eğitimine, erkek ve kadının geleneksel rollerine önem veren, ev işlerinin ve evin dışındaki işlerin paylaşıldığı çekirdek aileleri anlamaya yönelik olarak kullanılmaktadır (Meijer, 2006: 148).

Döngüler aile bireylerinin, özellikle de karı ve kocanın rol, tutum ve davranışlarında önemli değişikliklerin meydana gelmesiyle ortaya çıkan evrelere göre belirlenmektedir. Döngüler değiştikçe birçok yeni durum ve problemle karşılaşan çiftler, yeni durum ve problemlere uygun tavır geliştirmekte ve sorunları birlikte aşmaya çalışmaktadırlar. Üzerlerine düşen rolleri yerine getirecek bir döngüdeki sorunları çözmede başarılı olan çiftler, bir sonraki döngüye daha güçlü ve hazır bir şekilde girerek, yeni sorunlarla mücadelede başarılı olmaktadır. İyi bir iletişim kuramayan, sorunların çözümünü için birlikte hareket edemeyen, rollerini icra etme noktasında sıkıntılar yaşayan aileler ise, bir döngüden diğerine geçerken, çözemedikleri sorunları da beraberlerinde sonraki döngülere taşırlar. Yeni döngüdeki problemlerin de eklenmesiyle, aile üyeleri rollerini yerine getiremez hale gelirler veya rolünün gereklerini yerine getiremeyen bir bireyin görevlerini diğer(ler)j üzerine almak zorunda kalır. Fakat bu durum ancak geçici bir çözüm sağlayabilir. Üzerine taşıyabileceğinden daha fazla yük yüklenen birey, zamanla görevlerini ifa etmede zorluklar yaşar. Neticede, ya döngüler tamamlanmadan evlilikler sona erer, ya da çevre baskısı nedeniyle evlilik devam eder, ancak aile içinde toplum için sağlıklı bireyler yetişir.

Daha önce de belirtildiği gibi, döngüler evlilikle başlayıp, her iki eşin de ölümüne kadar devam etmektedir. Başlangıçta döngüler kısa süreli iken, evliliğin ileri aşamalarında süre artmaktadır. Mesela, yeni evli-çocuksuz döngü 1-3 yıl sürerken, küçük çocuklu döngü 6-7 yıl, okul dönemi çocuklu döngü 7-8 yıl, ergen çocuklu döngü 7-8 yıl, evden ayrılan çocukları olan aile döngüsü 8-10 yıl, boş yuva döngüsü 15 yıl ve eşlerden birinin yaşadığı döngü 10-15 yıl sürmektedir.

## **b. Geleneksel Olmayan Aile Tipi Yaşam Döngüleri**

20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar, özellikle Batı toplumlarında, çekirdek aile diğer aile tipleri içinde baskınlığını devam ettirmekteydi. Aynı dine mensup, benzer siyasi fikirleri olan çiftlerin kurdukları ailelerde evin direği ve ailenin geçimini sağlayan kişi erkekti. Kadın ise ev hanımı ve anne rolünü icra etmekteydi. Evlilik yaşam ahdi olma özelliğini korumaktaydı. Bu anlamda aile, geleneksel yaşam döngüsünü takip etmekteydi (De Hoog-Van Ophem, 2006: 143).

1950 ve 60'lı yıllarda, özellikle kadınların eğitime ve iş hayatına yoğun katılmaları neticesinde birçok kazanım elde etmeleriyle birlikte, erkeklerle kadınlar

arasındaki farklar ortadan kalkmaya başladı. Bu durumun kısa süre içinde aile hayatına da yansmasıyla, ailenin yapısında, işlevlerinde ve aile üyelerinin rollerinde değişiklikler meydana geldi. Çocukların eğitimi, sosyalleşmeleri, ailenin ekonomik ve sosyal güvenliği kısmen başka kurumlara devredildi. Bu değişimler sonucunda kadın ve erkek geleneksel aile değerlerine daha az bağımlı hale geldi (De Hoog- Van Ophem, 2006: 147) ve neticede aile üyelerinin rollerinin birbirine karıştığı modern, eşitlikçi ve daha bireyselci aile tipleri (De Hoog- Van Ophem, 2006: 147) ortaya çıkmaya başladı.

1970’li yıllarda geleneksel aileyi etkileyen iki önemli değişim daha yaşandı. Birincisi, kariyer yapmanın evliliğin önüne geçmeye başlamasıydı. İkincisi ise, çocuk sahibi olma fikrinin önemini kaybetmesi ve aile başına düşen çocuk sayısındaki azalmanın bariz hale gelmesiydi (De Hoog- Van Ophem, 2006: 148). Bütün bunlara boşanma oranındaki artışın eklenmesi ve toplumdaki tek ebeveynli ailelerin baskın aile tipi hale gelmesiyle, geleneksel aile yaşam döngüsü yeni ortaya çıkan aile türlerinin yaşam döngülerini izah edemez hale geldi. Neticite itibariyle, yeni aile türlerini anlamaya yönelik olarak geleneksel olmayan aile yaşam döngüsü modelleri ortaya çıkmaya başladı.

Geleneksel olmayan aile yaşam döngüsü, özellikle eğitim seviyesi yüksek olan, kariyer nedeniyle evliliği ve çocuk sahibi olmayı geciktiren, 30’lu yaşlardan sonra çocuk sahibi olan ve karı-koca rolünün birbirine karıştığı eşitlik temelinde kurulmuş çiftlerden oluşan aile ortamlarına uygun düşmektedir. Ayrıca, evlenmeyen bekarlar, nikahsız birlikte yaşayan çiftler, çocuksuz boşanan çiftler, dullar, yalnız yaşayan yaşlılar (De Hoog- Van Ophem, 2006: 149), ileri yaşlarda çocuk sahibi olan çiftler, eşcinsel aileler ve tek ebeveynli aileler geleneksel olmayan aile yaşam döngüsü modellerinin ilgi alanına giren aile tipleridir.

Geleneksel olmayan aile yaşam döngüsü oldukça karmaşık, içi içe geçmiş ve alt döngülerden oluşan evrelerden oluşmaktadır. En muteber kabul edilen, Murphy ve Staples’ın belirledikleri geleneksel olmayan aile yaşam döngüleri şunlardır:

1. Genç bekarlar,
2. Çocuksuz genç evliler,
3. Diğer gençler;
  - a. Çocuksuz boşanmışlar gençler,
  - b. Çocuklu genç evliler
  - c. Çocuklu boşanmış gençler,
4. Orta yaşlılar;
  - a. Orta yaşlarda evlenen çocuksuz çiftler,
  - b. Orta yaşlarda boşanan çocuksuz çiftler,
  - c. Orta yaşlarda evlenen çocuklu çiftler,

- d. Orta yaşlarda boşanan çocuklu çiftler,
  - e. Orta yaşlarda evlenen, aileye bağımlı çocukları olmayan çiftler,
  - f. Orta yaşlarda boşanan, aileye bağımlı çocukları olmayan çiftler,
5. Yaşlılar;
- a. Geç yaşta evlenenler (Hem geç yaşta yapılan ilk evlilik, hem de eş öldükten sonra yapılan evlilik bu gruba girer.),
  - b. Yaşlı dul veya boşanmışlar (Murphy-Staples, 1979: 12-22).

Ertelenen evlilikler, çocuksuz aileler, boşanmalar, nikahsız birlikte yaşamalar, eş cinsel evlilikler gibi kültürel değişim ve sosyo-demografik faktörlerin etkisiyle ortaya çıkan geleneksel olmayan döngüler (Schiffman-Kanuk, 2012: 289) belirli bir sıralama takip etmemekte ve her döngü içinde başka döngüleri geçişler olabilmektedir.

### 3. Türk Toplumuna Özgü Aile Yaşam Döngüsü Süreçleri

Her toplumun kendi iç dinamikleri çerçevesinde farklı aile yaşam döngüsü süreçleri vardır. Süreçler toplumların önem ve değer verdikleri olgulara göre farklılaşabilmektedir. Bir toplumun önemseydiği ve döngü olarak gördüğü bir süreç, diğer bir toplum için bir anlam ifade etmeyebilir. Bu nedenle, farklı toplumlardaki aile yaşam döngüsü süreçlerinden bazıları benzer olabilirken, bazıları farklı olabilmektedir. Bu bağlamda, Türk toplumunun da kendisine özgü aile yaşam döngüsü süreçleri vardır ve döngüler toplumumuzun değer verdiği olgulara göre diğer toplumlardaki döngülerden farklılık göstermektedir.

Aile yaşam döngüsü, Batılı sosyologların ifadesiyle geleneksel aileye, bize göre ise modern çekirdek aileye vurgu yapan ve çekirdek aile içindeki bireylerin statü ve icra ettikleri rollere odaklanan bir modeldir. Bu anlamda geleneksel aile yaşam döngüsü benzer fikirlere sahip, işbölümünün açık olduğu, evliliğe, çocuk eğitime, erkek ve kadının geleneksel rollerine önem veren, ev işlerinin ve evin dışındaki işlerin paylaşıldığı çekirdek aileleri anlamaya yönelik olarak kullanılmaktadır (Meijer, 2006: 148). Bu anlamda modern Türk ailesi, aile yaşam döngüsü süreçlerinin belirgin bir şekilde ortaya çıktığı bir ailedir ve modern Türk ailesi yaşam döngüsü için, günümüzde en yaygın kullanılan Duvall'ın aile yaşam döngüsü modeli baz alınacaktır. Ancak, Türk aile yapısındaki özgünlükler göz önüne alınarak, döngülerde bazı değişiklikler yapılacaktır.

Türk toplumuna özgü aile yaşam döngüsü süreçleri ile ilgili aşağıdaki öngörüler bir ilk olması açısından önem arz etmektedir. Döngüleri belirleme esnasında, kadınların çalışma hayatına henüz Batılı ülkelerdeki kadar yoğun katılmaları, dededen-babadan veya nineden-anneden görülen karı-koca rollerinin icra edilmesinde hala ısrarcı olunması gibi bazı noktalarda ve döngü belirlemede sıkıntı yaşamakla birlikte, Türk ailesi olarak yoğun bir değişim süreci içinde

olunduğunu da göz önüne alınarak ve eleştirilere de açık olarak, aşağıdaki modern Türk ailesine özgü döngüler belirlenmeye gayret edilmiştir.

### a. Nişanlılık Döngüsü

Nişanlılık döngüsü eş adaylarının birbirlerini daha iyi tanıma ve evlilik için maddi-manevi hazırlık yapma dönemi olarak tanımlanmaktadır (Has, 2006: 113-131). Toplumumuzda, hem eş adayları hem de aileleri açısından oldukça cazip ve arzu edilen bir süreçtir. Eş adayları açısından birbirlerini tanıma, beraber hareket etme, birlikte karar verme ve uyum sağlayıp sağlayamayacaklarını görme açısından, aileleri için ise çocuklarının mürüvvetini görme ve yeni akrabalıklar edinme açısından oldukça önem arz eder.

Nişanlılık, evlenecek olan bireylerin evliliğe hazırlanmaları, birbirlerini tanımaları, yeni oluşan akrabalık bağlarına uyum sağlamaları ve aralarındaki duygusal ilişkinin gelişmesi için oldukça önemli bir görevi yerine getirmektedir. Ayrıca ev tutmak, mobilya ve beyaz eşya almak gibi düşün ve evlilik için beraber yapılan faaliyetler ebeveynlerden bağımsız beraber hareket edebilme, sorumluluk alma ve evlenilecek kişi ile ortak karar alabilme gibi becerileri geliştirmekte ve aile olma yolundaki temel bu süreçte atılmaktadır.

Nişanlılık dönemi, tozpembe bir süreç gibi görünse de, bazı evliliklerde yaşanan sorunların başlangıcı bu döngüde ortaya çıkmaktadır. Evlenecek olan kız ve erkeğin ailelerinin aşırı müdahaleciliği, kız tarafının aşırı isteklerde bulunmaları veya kız ve erkeğin aşırı kıskançlık göstermeleri, bazen nişanlılık sürecinin sona ermesine ya da evliliğin gerçekleşmesi durumunda, bu süreçte yaşanan sorunların evliliğe yansımaya sebep olabilmektedir.

İslam öncesi Türk toplumunda evliliğe ilk adım olan nişanlılık önemli bir olguydu. Nişanlılık döneminde yeni akrabalar ve akrabalık ilişkileri ortaya çıkmakta ve kız tarafına verilen kalın (günümüzde başlık) ve karşılıklı hediyeleşmelerle bu ilişkiler pekişmekteydi. Türklerin İslamiyet'i kabul etmesinden sonra da devam eden bu olgu ve ilişkiler çok az değişikliklerle günümüze kadar ulaşmıştır. Günümüzde evlilik öncesi yapılan nişan veya söz kesme törenleri yüzde 80'leri geçen bir oranla önemini hala sürdürmektedir (Türkiye Aile Yapısı Araştırması, 2011: 220). Kız kaçırma yolu ile yapılan evliliklerde söz kesme ve nişan olmaması, bu oranın daha yüksek olabileceğini de göstermektedir. Nişanlılık döneminde eski dönemlere oranla göze çarpan en önemli değişim başlık parasıdır. Başlık parası hala uygulanmakla birlikte, tüm evlilikler içinde başlık parası verme oranı yüzde 18'dir. Ayrıca öğrenim düzeyi ve sosyo-ekonomik düzey yükseldikçe, başlık parası verme oranı düşmektedir (Türkiye Aile Yapısı Araştırması, 2011: 206-207). Sonuç olarak denilebilir ki; Eski Türklerden beri önemini koruyan nişanlılık süreci bugün de önemini devam ettirmektedir ve evliliğin ileri safhalarını etkileyebilecek bir öneme sahiptir. Bu nedenle de, bir döngü olarak kabul edilebileceği öngörülmektedir.



## b. Yeni Evli-Çocuksuz Aile Döngüsü

*Balay döngüsü* (Meijer, 2006: 143) olarak da kavramlaştırılan ve ilk aylarında duygusal ilişkilerin hakim olduğu döngü, evliliğin kurulmasıyla başlayıp, ilk çocuğun doğumuna kadar devam eder. Toplumumuz için oldukça önem arz eden bu döngü düğün merasimi ile başlamaktadır. 2011 yılında yapılan bir araştırma sonucuna göre, ülkemizde yapılan evliliklerde yüzde 89,4'lük bir oranla düğün töreni yapılmaktadır (Beşpınar, 2014: 140). Muhtemelen kız kaçırma yoluyla yapılan evlilikler, düğün töreni yapılmadığı için bu oranı bir nebze düşürmektedir.

Evliliğin ilk aylarındaki duygusal ilişkiler zamanla yerini sorumluluk alma, işbirliği, işbölümü ve paylaşım ilişkilerine bırakır. Yapılan bir araştırmada bekarlık döneminde kahvehanelerde oyun oynayarak vakit geçiren gençlerin evliliğin ilk dönemleriyle birlikte bu alışkanlıklarını azalttıklarını ya da tamamen terk ettiklerini ortaya çıkarmıştır (Özdemir vd., 2009: 58).

Farklı kültür ve toplumsal çevrede yetişen erkek ve kadının birbirlerine uyum sağlamaya çalıştığı bu dönem, evliliğin devamı açısından en riskli evrelerinden birisi olarak kabul edilir. Çünkü en fazla boşanma oranı evliliğin ilk yıllarında ortaya çıkmaktadır. Boşanmaların yüzde 40'ı evliliğin ilk beş yılında meydana gelmektedir (Çavlin, 2014: 198). Ayrıca, erkek ve/veya kadının anne babalarının evliliğe müdahale etme çabaları da çiftlerin görevlerini yerine getirme ve bağımsız hareket edebilme kabiliyeti geliştirmelerini zorlamaktadır.

Yeni evli-çocuksuz döngü oldukça kısa sürmektedir. Ülkemizde, özellikle geleneksel yaşam tarzını devam ettirme eğilimi olan çevrelerde, bir an önce çocuk sahibi olunması yönündeki akraba ve çevre baskısı, çiftleri alelacele çocuk sahibi olma sürecine itmekte ve gecikmesi durumunda ise evliliklerde çeşitli sıkıntılara sebep olmaktadır. Bununla birlikte, son dönemlerde kariyer yapma arzuları ve çiftlerin boşanma ihtimali endişesi nedeniyle, özellikle eğitim seviyesi yüksek olan çiftlerde, evliliğin ilk yıllarında çocuk sahibi olmayı erteleme bu dönemde görülebilmektedir. Daha geç yaşlarda çocuk sahibi olma sebebiyle de, doğurganlığın azalması neticesinde, geçmiş yıllara oranla aile başına düşen çocuk sayısı azalmaktadır. 1980'lerin başında aile başına düşen çocuk sayısı 3 iken, günümüzde bu oran 2,16'ya gerilemiştir (Koç, 2014: 173). Bu döngüde yaşanan bir başka sıkıntı ise, düğün esnasında yapılan harcamalardan kaynaklanan borçları ödeme durumudur. Çekirdek aile olarak yaşamlarına devam etme arzusu nedeniyle kiralık bir ev, yeni mobilya ve ev eşyalarına yapılan harcamalar ekonomik olarak henüz istikrara kavuşmayan çiftleri oldukça zorlamaktadır.

Evliliğe ilk adım olan yeni evli döngü eşlerin karı-koca rolüne bürünmelerini, sorumluluk almayı, iş bölümü, paylaşım ve işbirliği içine girmeyi, ortaya çıkan maddi-manevi sorunları birlikte çözmeyi ve kararları birlikte almayı gerektiren bir süreçtir. Önceki döngüye nispeten eşlerin rol, tutum ve davranışları

oldukça farklılaşmaktadır. Bu nedenle de, bütün toplumlardaki ailelerde olduğu gibi, Türk ailesi için de bir döngü olarak kabul edilmesi uygundur.

### c. Küçük Çocuklu Aile Döngüsü

Bir araştırmaya katılan katılımcıların ifadelerine göre, “Çocuk evin gülüdür. Hayatın anlamı ve bizzat kendisidir. Çocuk en büyük değerdir. Umut, gelecek, yaşamın amacı, ailenin temeli, Allah’ın emaneti ve geleceğe yatırımdır. Aile olmanın asgari şartıdır (T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü, 2010: 246-247).” Aslında bu ifadeler Türk milletinin çocuk konusundaki müşterek duygu ve düşüncelerini göstermektedir.

İlk çocuğun doğumuyla başlayan bu döngü en büyük çocuğun okula başlamasına kadar devam eder. Evliliğin başlangıcından itibaren karı-koca rolünü oynayan ve bu anlamdaki sorumluluklarını yerine getirmeye çalışan çiftler, bu role ek olarak anne-baba rolünü de üstlenirler. Böylece, eşlerdeki rol değişimine ilaveten, aile yapısal bir değişime ve büyümeye de uğramış olur.

Erkeklerde çok fazla değişiklik olmamasına rağmen, nişanlılık sürecinde spor kıyafetler giymeyi tercih eden bayanlar, evlilikle, hatta çocuğun doğumuyla birlikte, muhtemelen daha çok anne gibi görünme niyetiyle klasik kıyafetler giymeyi tercih etmektedirler (Özdemir vd.,2013: 58).

Bir önceki döngü gibi, bu döngü de anne-babayı oldukça zorlayan bir süreçtir. Geleneksel ailelerin yüzde 10 gibi oldukça düşük oranda bulunduğu ülkemizde (Türkiye Aile Yapısı Araştırması, 2011: 153), yeni doğan bebeklerle ilgilenen ve anne-babaya yol gösterecek nine-dededen mahrum olan çekirdek aileyi, eğer kadın da çalışıyorsa, oldukça zor günler beklemekte ve bebekle ilgili çoğu şeyi deneme-yanılma yoluyla öğrenerek, çoğu gece uykusuz kalarak tahammül sınırlarını haddinden fazla zorlamaktadırlar. Ayrıca, bebeğe yapılan hastane, bakıcı, mama, bez, oyuncak gibi masraflarla birlikte ekonomik sorunlar da baş göstermekte ve karı-koca kendi harcamalarından feragat etmektedirler. Türkiye genelinde yapılan bir araştırma sonucuna göre eşler arasında yaşanan sorunların en başında ve yüksek bir oranda “ev ve çocuklar ile ilgili sorumluluklar” ile “harcama ve tüketim alışkanlığı” gelmektedir (Beşpınar, 2013: 147).

Nişanlılık döneminde ve halk arasındaki ifadeyle *cicim* aylarında birbirlerine çok ilgi ve alaka gösteren çiftler, bebeğin doğumuyla birlikte ilgilerini bebeğe yönlendirmekte ve birbirlerine daha az zaman ayırmaktadırlar. Özellikle anne şefkatiyle çoğu vaktini bebeğe ayıran anne, eşine daha az ilgi göstermektedir. Neticede, eşlerin birbirlerinden uzaklaşması ve erkeğin dış dünya ve arkadaş çevresi ile olan ilişkilerinin artması söz konusu olmaktadır. Bahsi geçen bütün sorunlar karı-koca ilişkilerini etkileyerek çiftlerin maddi-manevi zor günler geçirmelerine sebep olmaktadır. Eğer aile bütün bu sorunları iyi bir iletişim kura-

rak, dayanışma ve işbirliği içinde iş bölümü yaparak çözebilirlerse, çok güçlü ve sağlam bir şekilde diğer döngüye geçebilmektedirler.

Bebeğin doğumuyla birlikte karı-koca rolüne ek olarak anne-baba rolünü de üstlenen eşler bebekle ve bebeğin ihtiyaçlarıyla ilgilenmek suretiyle, belki de kendi ilgi ve ihtiyaçlarından feragat ederek, yeni rol, tutum ve davranışların içine girmişlerdir. Bebeğin doğumu en ilkel toplumlardaki ailelerden en gelişmiş toplumlardakilere kadar hepsi için yeni bir döngü anlamına gelmektedir. Zira çocuk neslin ve toplumların devamını sağlama açısından ailenin en önemli işlevlerinden birisidir. Dolayısıyla, bebeğin doğumu Türk ailesi için de önemli bir olgudur ve bir döngü olarak öngörülmektedir.

#### **d. Okul Dönemi Çocuklu Aile Döngüsü**

Günümüz Türk toplumunda aile, çocuğun kendisini yetiştirip iyi bir evlat olmasını, topluma eğitilmiş bir birey olarak katılmasını arzu etmektedir. Kendi ayakları üzerinde durabilecek bilgi, kabiliyet ve değere sahip olması arzu edilen çocuk, ailesine, vatanına, milletine, inancına ve değerlerine sahip çıkarak faydalı olacaktır. Bütün bunlar elbette iyi bir eğitimle olacaktır. Bu görüş tipik modern Türk ailesinin çocuklarından beklentisini dile getirmektedir (T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü, 2010: 248-249).

Kırsal bölgelerde yaşayan nüfusun daha yüksek olduğu 1950'lerde, çiftçilik, hayvancılık ve babasının mesleğini devam ettirme imkanı sebebiyle eğitim bu denli önem arz etmemekteydi. 2011 yılında yapılan bir araştırmada, araştırmaya katılan yaşlıların üçte birinin okur-yazar olmadığı, ortaokul ve üstü öğrenim gören yaşlıların oranının Türkiye genelinde sadece yüzde 16 civarında olduğu ortaya çıkmıştır (Eryurt, 2014: 97). Ancak, çocuk eğitimi genel olarak günümüz modern çekirdek aile için önem arz etmektedir. Özellikle son birkaç on yıl içinde Türkiye'de yasa değişiklikleriyle çocukların zorunlu eğitiminin önce 8 yıla, daha sonra da 12 yıla çıkarılması, ailelerin eğitime daha çok önem vermelerine sebep olmuştur. Ayrıca, günümüzde nüfusun dörtte üçünün şehirlerde yaşıyor olması, ailelerdeki çocuklarının okuyarak iş gücü sahibi olmaları fikrini artırmaktadır. En büyük çocuğun okula başlamasından, yine en büyük çocuğun ergenliğe erişmesine kadar süren bu dönemde, o ana kadar karı-koca ve anne-baba görevlerini yerine getiren ebeveynler, çocuğun eğitimiyle de ilgilenme rollerini üstlenirler veya üstlenmeleri beklenir. Aile, aktivitelerini çocuğun ders çalışma zamanlarına göre ayarlamaktadır (Özdemir vd., 2013: 32). Diğer işlerin ve giderlerin yanında, akşamları çocukların ders çalışmasına yardımcı olmak ve eğitim giderlerini karşılamak bu döngünün özelliklerindedir. Okula giden çocuğun yanında, muhtemelen diğer küçük kardeş(ler)in de olması ve kadının da iş hayatında olması anne-babanın işbölümü yapmasını ve her iki ebeveynin de çocuklarla ilgilenmesini zorunlu kılmaktadır.

Çocuğun okula başlamasıyla birlikte, özellikle büyük yerleşim yerlerinde çocuğun sosyal çevresinde genişleme meydana gelmektedir. Sınıf ve okul arkadaşlarıyla beraber olmak ve beraber vakit geçirmek hem çocuğun sosyalleşmesine katkı sağlamakta, hem de çocuğun arkadaş çevresini kontrol altında tutmak adına ailelerin tanışmasına ve yeni dostluklar kurulmasına katkı sağlamaktadır. Bu anlamda, aileler arasında misafirlikler, akşam oturmaları, hafta sonu piknikleri gibi aktivitelerde artışlar olmaktadır. Yani, çocukların sosyalleşmesi ailelerin de sosyalleşmesine katkı sağlamaktadır. Kırk-elli yıl öncesine kadar ülkemizde, babanın mesleğini devam ettirme eğilimi nedeniyle eğitime önem verilmez ve anne-baba bu noktada çaba sarf etmezken, günümüzde hem kentlerde hem de köylerde yaşayan aileler çocuklarının eğitimine önem vermekte ve çocuklarının iyi bir eğitim alabilmeleri için ellerinden gelen gayreti göstermektedirler. Bu nedenle çocukların eğitim sürecinin de Türk ailesi için bir döngü olmasının uygun olduğu kanaatindeyiz.

#### e. Ergen Çocuklu Aile Döngüsü

Ergenlik biyolojik, sosyal ve psikolojik açıdan gelişme ve olgunlaşmanın meydana geldiği, çocukluktan erişkinliğe geçiş dönemi olarak kabul edilmektedir (Yavuz, 1986: 277-278). Ergenlik dönemi hayatın fırtınalı ve karışık dönemlerinin en yüksek noktasına eriştiği bunalımlı bir yaşam kesitidir (T. C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1997: 7). Bu döngü en büyük çocuğun ergenliğe adım atmasıyla başlamakta, en küçük çocuğun ergenlikten çıkmasıyla sona ermektedir. Ergenlik dönemindeki çocuğun bireyselleşme ve kendini ifade etme çabaları içinde olması ve aile içinden arkadaş çevresine doğru yönelmesi (Türkiye Aile Yapısı Araştırması, 2011: 10) nedeniyle, aile için hayati önem arz eden oldukça sıkıntılı ve endişe verici bir dönemdir.

Ergenler için arkadaşlık ilişkileri oldukça belirleyici özellikler taşımaktadır. O ana kadar aileden karşılanan duygusal ihtiyaçlar artık arkadaş çevresinden karşılanmaya başlanır. Evin dışında geçirilen zaman ve aileden bağımsız hareket etme süresinde belirgin artışlar meydana gelir. Bu dönemde yukarıdaki rollerine ilaveten, çocuğun sorunlarıyla ilgilenmek, ona yol göstermek, kötü olduğunu düşündükleri alışkanlıklardan korumaya çalışmak, gittikçe artan harcamalarını karşılamak gibi ebeveynleri çok zor durumda bırakan görevler ortaya çıkmaktadır. Ebeveynlerin en aciz durumda kaldıkları ve rollerini oynamada zorlandıkları dönem belki de bu dönemdir. Çocuğun tavır ve davranışlarında meydana gelen ve çoğunlukla ebeveynler tarafından olumsuz görülen değişimler neticesinde aşırı müdahalecilik, ergenle ebeveynlerin sürekli çatışmalarına ve aralarındaki iletişimin kopmasına sebep olmaktadır. Bu dönemde ergenlerin en rahatsız oldukları konular anne-babalarının kendilerine çocuk muamelesi yapması, özgürlüklerinin kısıtlanması, giyim-kuşamlarına karışılması, kendi kararlarını kendilerinden ziyade anne-babalarının alması ve arkadaş çevrelerine sık sık müdahale edilmesidir (Ausubel, 2002: 229).

Ergen çocuklu döngü içinde anne-babanın ergen çocuklarının geleceği ile ilgili endişeleri de artmaktadır. Bu anlamda çocuğa sıkı bir şekilde ders çalıştırmak, okul sonrası ve hafta sonları kurslara göndermek aileler için önem arz etmektedir. Ancak, çocuğun hem okula hem de kursa gitmesi, ders çalışması ve geri kalan zamanını arkadaşlarıyla geçirmesi ailece beraber geçirilen zamanın azalmasına sebep olmaktadır.

Bu döngüde eşler önceki görev ve sorumluluklarına ek olarak, çocuğun ergenlik sorunlarıyla ilgilenmek, iletişimi korumaya çalışmak, ona yol göstermek, kötü olduğunu düşündükleri alışkanlıklardan korumaya çalışmak, gittikçe artan harcamalarını karşılamak gibi sorumlulukları üstlenirler. Bu bağlamda, eşlerin önceki döngülerde üstlendikleri rollere yeni roller eklenmekte ve tutum ve davranışlarında değişiklikler ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, çocukların ergenlik sürecinin Türk ailesi için bir döngü olarak kabul edilmesi uygun görünmektedir.

#### **f. Evden Ayrılan Çocuklu Aile Döngüsü**

Genel olarak çekirdek aile şeklinde yaşamlarını sürdüren modern toplumlarda belirli bir yaşa gelen çocukların üniversite eğitimi için evden ayrılmaları veya evlenmek ve çalışma hayatına atılmak suretiyle başka bir eve taşınmaları söz konusudur. Evden ayrılan çocuklu döngü söz konusu sebeplerle ilk çocuğun evden ayrılmasından son çocuğun evden ayrılmasına kadar geçen süreyi ifade eden bir döngüdür.

Çocukların evden ayrılma süreçleri ebeveynler için hem maddi, hem de manevi oldukça sıkıntılı ve stresli olmaktadır. Ayrıca evden ayrılan çocuklar da bu dönemi sancılı geçirebilmektedirler. Bu dönemde çocuğun üniversite okumak için ailesinin yanından ayrılarak başka bir şehre gitmesi hem ilk defa evden ayrılan çocuk için, hem de anne-baba için oldukça zor bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Çocuğun nerede kalacağı, arkadaş çevresinin uygun olup olmadığı, yeterli parasının olup olmadığı gibi endişeler aileyi sürekli meşgul eden konular arasında yer almaktadır. Eğer evden ayrılan kız çocuğu ise endişeler daha da artmaktadır.

Çocukların nişanlılık ve evlilik süreçlerinde ise daha çok maddi problemler ortaya çıkmaktadır. Nişan ve düğün için takılan takılar, yapılan masraf, yeni çift için ev tutulması, mobilya ve beyaz eşya alınması aileleri zorlayan ve borçlanmalarına sebep olan durumlar arasındadır. Ayrıca, evden ayrılan çocukların yaşamlarına ve evliliklerine müdahale etme, kaynana-gelin çekişmeleri, çocukların teker teker evden ayrılmasıyla ortaya çıkan boşluk bu döngünün özelliklerindedir.

Çocukların nişanlanma ve evlenme süreçlerindeki bir başka olgu ise toplumumuz için önem arz eden dünürlük ilişkileridir. Nişan ve evlilikle başlayan yeni akrabalık ilişkileri ailelerin gündeminde ilk sıralarda yer almaktadır. Dünürlük

arası misafirlikler, hediyeleşmeler, görüşmeler sıkça yaşanmaktadır. Elbette bu süreçte dünürler arasında bazı sıkıntılar da ortaya çıkmaktadır. Dünürler arasındaki ilişkiler evlenecek olan gençlere de olumlu ya da olumsuz bir şekilde yansımaktadır.

Çocukların, özellikle evlenmek suretiyle evden ayrılmaya başlamalarıyla, eşlerin rol, tutum ve davranışlarında değişiklikler olmaktadır. Bu süreçte eşleri, toplumumuz için oldukça önem arz eden çocukların mürüvvetini görmek fikriyle maddi-manevi güzellikler beklerken, çocukların evden uzaklaşması ve yapılan harcamalardan kaynaklanan maddi-manevi sıkıntılar da beklemektedir. Dolayısıyla, yaşanan sürecin Türk ailesi için bir döngü olarak kabul edilebileceğini düşünüyoruz.

### g. Boş Yuva Döngüsü

Bütün çocukların evden ayrılmasıyla çiftin baş başa kaldıkları döngüdür. Genel olarak evliliğin 20. ve 25. yılları arasında ortaya çıkan bu süreç emeklilik döngüsü şeklinde de ifade edilmektedir. Nine-dede rolü ve torunlarla ilişkiler bu sürecin önemli özelliklerindedir. Bu döngü bazı aileler için huzur ifade ederken, bazıları için sıkıntının devamıdır. Batı toplumlarına yönelik yapılan araştırmalarda, bu döngünün çiftler için ikinci bir bahar olduğu ve evlilik doyumunun en yüksek olduğu dönem (Markson, 2001: 648) olarak ortaya çıkmıştır. O ana kadar birçok telaşa, soruna beraber göğüs geren çiftler, evin boşaldığı bu süreçte birbirlerine daha sıkı sarılmakta ve daha fazla zaman ayırmaktadırlar.

Bu süreçte ortaya çıkan sıkıntıların kaynağını evin boşalması ve emeklilikle birlikte çiftlerin boşluğa düşmeleri oluşturur. Evlilikleri boyunca iyi iletişim kuramayan ve çocuklarının yanlarından ayrılmasını kabullenemeyen çiftler sıkıntı yaşamaya devam ederler. Bunlar, genellikle evden ayrılan çocuklarının yaşamlarına ve evliliklerine müdahale etmeye çalışan, onların problemlerini kendilerine dert edinen, 'problemlerini kendileri çözsün' diyemeyen çiftlerdir. Neticede, hem kendilerini sıkıntıya sokmakta, hem de çocuklarının kendi başlarına hareket etme yetisini elde etmelerini zorlaştırmaktadırlar.

Boş yuva döngüsünde emeklilikten kaynaklanan boş zaman çokluğu sebebiyle, bazı ailelerin ev dışında geçirdikleri zaman süresi artmaktadır. Kadın zamanını arkadaşları ve komşularıyla geçirirken, erkek kahvehaneye, lokale veya camiye gitmektedir. Çocukları ve torunları ziyaret, termal tatiller, hac ve umre seyahatleri bu dönemde artmaktadır (Özdemir vd., 2013: 70).

Eşlerin baş başa kaldıkları ve genel olarak birbirlerine daha sıkı sarıldıkları, daha hoşgörülü davrandıkları boş yuva döngüsü, önceki rollere ilaveten eşlerin yeni roller üstlendikleri bir süreçtir. Dolayısıyla, bu süreçte eşlerin tutum ve davranışlarında farklılıklar olmakta ve Türk ailesi için bir döngü olarak kabul edilmesi öngörülmektedir.

## h. Dulluk Döngüsü

Eşlerden birinin ölmesinden, diğerinin de ölmesine kadar devam eden son döngüdür ve bireylerin hayatının son safhası olan yaşlılık sürecine girdiği dönemi ifade etmektedir. Yaşlılık vücudun çeşitli sistemlerinin işlevselliğinin azar azar yitirilmesi olarak açıklanmaktadır (Norman, 1995: 1-21). Eşin ölmesiyle ortaya çıkan boşluk ve günlük ihtiyaçların tedarikinde yaşanan sıkıntılar yaşlı için baş edilmesi gereken en önemli sorunlardandır. Fiziki kabiliyetleri zayıflayan birey, bu süreçte sağlık problemleriyle uğraşmak ve ölüm korkusuyla yüzleşmek durumundadır (Eryurt, 2014: 102).

Yalnız yaşayan erkeklerin evde iletişim kuracak birini bulamadıkları için bu süreçte dışarıda geçirdikleri zaman artmaktadır. Vakit namazlarında camilerin özellikle yaşlılar tarafından doldurulması veya kahvehanelerde yaşlıların çokluğunun bir sebebi de bu olsa gerektir. Bu nedenle, özellikle dul erkeklerin yeniden evlenme niyeti ortaya çıkmaktadır. Bayanlar için ise durum biraz farklıdır. Kendi gündelik ihtiyaçlarını karşılamaları ve evde zaman geçirmeye zaten alışık olduklarından, belki de ayıplanma endişesiyle, tekrar evlenme niyetleri düşüktür. Ayrıca, son dönemlerde devletin dul kadınlara verdiği aylık ve bazı kurumların yaşlılara yönelik hizmetleri de eşleri ölmüş bayanların maddi yetersizlik sebebiyle tekrar evlenme niyetlerini ortadan kaldırmaktadır.

Son zamanlarda yapılan bazı araştırmalara göre, Türkiye’de eşi ölmüş yaşlı oranı yüzde 28’dir. Bakıma muhtaç yaşlı bireylerin bulunduğu ailelerin oranı ise yüzde 6,3’tür. Ailenin oldukça önem arz ettiği bizim gibi toplumlar için aslında bu oran oldukça düşüktür. Yaşlılar çocuklarının yanında yaşamayı arzu etmekle birlikte, onları rahatsız edeceklerini düşünerek mümkün olduğunca kendi başlarına yaşamayı tercih etmektedirler (Türkiye Aile Yapısı Araştırması, 2011: 358-364). Ülke genelinde yalnız yaşayanların yüzde 62’sini eşi ölmüş yaşlı kadınlar oluşturmaktadır (Özbay,2014: 75). Bu oran bütün zorluklara rağmen yaşlıların kimseye yük olmama düşüncelerini ortaya koymaktadır.

Onlarca yıl birlikte yaşanan eşin vefatı ve tek başına kalmak bireyleri oldukça sarsmaktadır. Yaşlılar için oldukça zor ve sıkıntılı bir dönem olan dulluk süreci, önceki döngülere nispeten bireylerin rol, tutum ve davranışlarının oldukça farklılık gösterdiği ve bireylerin ölümü bekledikleri bir süreçtir. Dolayısıyla, hayatın bu son evresinin de bir döngü olduğu kanaatindeyiz.

Sonuç olarak, aile yaşam döngüsü boyunca çiftler her döngü içinde yeni roller üstlenmekte, farklı tutum ve davranışlar içine girmekte, birçok sorunla karşılaşmakta ve bunların çözümü ile uğraşmaktadırlar. Sorunların çözümünde sıkıntı yaşayanlar için aile hayatı bir eziyete dönüşmekte ve çözülemeyen sorunlar arttıkça etkisi yıkıcı hale gelebilmektedir. Bununla birlikte, aile içi iletişimi kurmuş, sorunların çözümünde birbirlerine yardımcı olan, çocuklara yol gösterici olan aileler daha huzurlu aile ortamı oluşturmakta ve toplum için daha sağlıklı bireyler yetiştirmektedirler.



## Sonuç

Aile yaşam döngüsü kavramı 1930'larda ailelerin tüketim alışkanlıklarını belirlemeye yönelik olarak ortaya çıkan bir modeldir. Modelin zamanla aile sosyolojisinde kullanılmaya başlanması aile sosyolojisi ve aile çalışmaları için bir dönüm noktası olmuştur, zira aile yaşam döngüsü modeli bir ailenin kuruluşundan sona ermesine kadar geçen süreçte aile bireylerinin rollerinde meydana gelen değişimleri izlemeye olanak vermekte ve aile içinde ortaya çıkan sorunların kaynağını, aile bireylerinin üzerlerine düşen rolleri icra etme sürecinde yaşadığı problemleri ve bu problemlerin sonraki döngülere etkisinin ne şekilde olduğunu belirlemeye yönelik tespitler yapmayı mümkün kılmaktadır. Ayrıca, belirli aralıklarla yapılacak benzer çalışmalar aile kurumunda meydana gelen kısa vadeli değişimleri bile belirlemeye yardımcı olacaktır.

Ülkemizde aile yaşam döngüsü ile ilgili bilimsel çalışmalar oldukça sınırlıdır. Tespit edebildiğimiz "Aile Yaşam Döngüsü ve Tüketim" ve "Hane Halkı ve Aile Yaşam Döngüsü Ölçekleri İle İçecek Tüketimi Harcamalarının Analizi" isimli Özdemir-Vatandaş-Torlak'ın sadece iki çalışması bulunmaktadır. Bu iki çalışma da tüketimle alakalıdır ve çalışmada Duvall'in aile yaşam döngüsü süreçleri baz alınmıştır. Türk ailesine özgü yaşam döngüsü süreçlerini belirlemeye yönelik belki sınırlı sayıda çalışmadan söz edilebilir.

Çalışmada Türk aile yapısında son dönemlerde meydana gelen değişimler göz önüne alınarak sekiz döngü belirlenmiştir. Genel olarak evlilikle başlatılan döngülerden farklı olarak, yapılacak olan evliliklere önemli düzeyde etkisi olduğunu ve nişanlı çiftleri bir nebze evliliğe hazırladığını düşündüğümüz nişanlılık döngüsü eklenmiştir. Duvall'in belirlediği okul öncesi çocuklu döngü, ülkemizde kadınların çalışma hayatına çok yoğun olarak katılmamaları ve bu nedenle de henüz Türkiye'de 3-4 yaşlarındaki çocukların gittikleri kreş tarzı kurumların çok yaygın olmaması sebebiyle döngü olarak kabul edilmemiştir. Ayrıca evden ayrılan çocuklu döngü ismi aynı kalmakla birlikte, içeriği değiştirilerek, çocukların evlilik sebebiyle evden ayrılmaları üzerine kurulmuştur. Diğer döngüler ise aynen kalmıştır. Bu bağlamda, Türk ailesinin daha iyi analiz edilebileceğini düşündüğümüz aile yaşam döngüleri şu şekilde öngörülmüştür:

1. Nişanlılık Döngüsü,
2. Yeni Evli-Çocuksuz Aile Döngüsü,
3. Küçük Çocuklu Aile Döngüsü,
4. Okul Dönemi Çocuklu Aile Döngüsü,
5. Ergen Çocuklu Aile Döngüsü,
6. Evden Ayrılan Çocuklu Aile Döngüsü,
7. Boş Yuva Döngüsü,
8. Dulluk Döngüsü.



Küreselleşmenin etkilerinin çok yoğun yaşandığı içinde bulunduğumuz süreçte Türk ailesine özgü yaşam döngüsü süreçlerini belirlemeye yönelik çalışma yapmak bazı eleştiri ve itirazları da beraberinde getirmektedir. Zira her toplumsal kurum gibi, Türk ailesi de tarihte hiç olmadığı kadar hızlı değişmektedir. 50 yıl önce kurulmuş bir ailenin öncelikleri ve bireylerinin tutum ve davranışları yeni kurulmuş bir ailenin öncelikleriyle ve bireylerinin tutum ve davranışlarıyla benzer olmayacaktır. Dolayısıyla, belirlenen bazı döngüler yaşlı çiftler için hiçbir anlam ifade etmeyebilir. Ancak Türk ailesine özgü yaşam döngüsü süreçlerinin belirlenmesi ve çalışmalarda bu döngülerin kullanılması aile çalışmalarında daha tutarlı sonuçlar verecektir. Çalışma bu amacı gerçekleştirmeyi ve aile çalışmalarına daha geniş bir perspektif kazandırmayı hedeflemektedir.

## Notlar

- (\*) Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu
- (\*\*) Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri (Din Sosyolojisi) Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.
- (\*\*\*) Bu çalışma Adnan Selman'ın "Dindarlığın Aile Yaşam Döngüsü Süreçlerine Etkisi" isimli doktora tez çalışmasından faydalanılarak hazırlanmıştır.

## Kaynaklar

- Arslantürk, Z., "Din ve Toplum", *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi* içinde, Ed. Niyazi Akyüz-İhsan Çapcıoğlu, Gündüz Eğitim Ve Yayıncılık, Ankara, 2008.
- Ausubel, D. P., *Theory and Problems of Adolescent Development*, Writers Club Press, Lincoln, 2002.
- Bigelow, H. F., "Marriage and the Family", *Money and Marriage*, içinde, Ed. Howard Becker-Reuben Hill, Heath And Company, Boston, 1942.
- Canatan, K., "Aile Sosyolojisi: Bilimsel ve Kuramsal Çerçeve", *Aile Sosyolojisi* içinde, Ed. Kadir Canatan-Ergün Yıldırım, Açılım Kitap, İstanbul, 2011.
- Çavlin, A., *Türkiye Aile Yapısı Araştırması*, içinde "Türkiye'de Boşanma", Ed. Mustafa Turgut-Semiha Fezyioğlu, Çizge Tan. ve Kir. Ltd. Şti., İstanbul, 2014.
- De Hoog, K., Van Ophem, J., "Families and Changing Life Cycles", *Heterodox Views on Economics and the Economy of the Global Society* içinde, Ed. G. Meijer-W. J. Heijman-J. van Ophem-B. Versteegen, Wageningen Academic Publishers, Wageningen, 2006.
- Duvall, E. M., *Family Development*, J. B. Lippincott Company, Philadelphia, 1971.
- Duvall, E. M., Hill, R., "Report of the Committee on the Dynamics of Family Interaction," *National Conference on Family Life*, Washington D.C., 1948.
- Eryurt, M. A., "Türkiye'de Yaşlı Nüfus ve Yaşlılık Dönemiyle İlgili Yaşam Tercihleri", *Türkiye Aile Yapısı Araştırması* içinde, Ed. Mustafa Turgut-Semiha Fezyioğlu, Çizge Tan. ve Kir. Ltd. Şti., İstanbul, 2014.
- Glick P. C., Parke, R., "New Approaches in Studying the Life Cycle of the Family" *Demography*, Vol. 2, 1965.

- Glick, P. C., "The Life Cycle Of The Family" *Marriage and Family Living*, Vol. 17, No. 1 February 1955.
- Has, Ş. S., "Nişanın Bozulmasının Hukuki ve Dini/Ahlaki Neticeleri", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30, 2006/1.
- Hogan, D.P., "Life Cycle", *Encyclopedia Of Sociology*, içinde, Ed. Edgar F. Borgatta-Rhonda J. V. Montgomery, Volume 3, The Gale Group, New York, 2000.
- İçli, G., "Aile Araştırmalarında Yöntem ve Yaklaşım", *PAÜ. Eğitim Fak. Derg.*, Sayı:3, 1997.
- Kirkpatrick, E., L., et al., "The Life Cycle of the Farm Family in Relation to Its Standard of Living," *Research Bulletin*, No. 121, University of Wisconsin Agricultural Experiment Station, Madison, 1934.
- Koç, İ., "Türkiye'de Doğurganlık Seviyesi ve Örüntüsünün Değişimi: 1968-2011", *Türkiye Aile Yapısı Araştırması* içinde, Ed. Mustafa Turgut-Semiha Feyzioğlu, Çizge Tan. ve Kır. Ltd. Şti., İstanbul, 2014.
- Loomis, C. P., "The Study of the Life Cycle of Families," *Rural Sociology*, June 1, 1936.
- Markson, E. W., "Marital Satisfaction", *The Encyclopedia of Aging* içinde, Ed. George L. Maddox, Springer Publishing, New York, 2001.
- Meijer, G., *Heterodox Views on Economics and the Economy of the Global Society*, Wageningen Academic Publishers, The Netherlands, 2006.
- Murphy P.E., Staples, W. A., "Modernized Family Life Cycle", *Journal of Consumer Research*, Vol. 6, No. 1, June 1979.
- Norman, K. V., *Exercise programming for older adults*, Champaign, Human Kinetics, 1995.
- Özbay, F., *Türkiye Aile Yapısı Araştırması*, içinde "Akrabalık ve komşuluk ilişkileri", Ed. Mustafa Turgut-Semiha Feyzioğlu, Çizge Tanıtım ve Kırtasiye Ltd. Şti., İstanbul, 2014.
- Özdemir Ş., Vatandaş, C., "Hane Halkı ve Aile Yaşam Döngüsü Ölçekleri İle İçecek Tüketimi Harcamalarının Analizi", *Tüketici ve Tüketim Araştırmaları Dergisi*, Cilt 1, Sayı 1, Haziran 2009.
- Schiffman, L. G., Kanuk, L. L., *Consumer Behaviour: A European Outlook*, Prentice Hall, New Jersey, 2012.
- Sorokin P.A., Zimmerman, C. C., Galpin, C. J., *A Systematic Sourcebook in Rural Sociology*, University of Minnesota Press, Minneapolis, Vol. 2. 1931.
- T. C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, *Türk Ailesinde Adölesanların Sorunları*, Takav Matbaacılık, Ankara, 1997.
- T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü, *Türkiye'de Aile Değerleri Araştırması 2006*, 20010.
- T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, *Aile ve Tüketici Hizmetleri*, Ankara, 2011.
- TC. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, *Türkiye'de Aile Yapısı Araştırması*, Afşaroğlu Matbaası, Ankara, 2011.
- Wells, W. C., Gubar, G., "Life Cycle Concept in Marketing Research," *Journal of Marketing Research*, Vol 3, 1966.
- Yavuz, H., *Ergenlik Çağında Gelişmeyi Etkileyen Güçler*, Boğaziçi Üniversitesi Matbaası, İstanbul, 1986.
- Yavuzer, H., *Evlilik Okulu*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2011.

Niyazi AKYÜZ (\*)

---

## MODERNLEŞEN TÜRKİYE'DE DİN VE TOPLUM: BİLGİ, KÜLTÜR VE DİN SOSYOLOJİSİ YAZILARI

Yazar: İhsan ÇAPCIOĞLU

Yayınevi: Otto Yayınları.

Baskı Yeri ve Tarihi: Ankara 2017 (2. Baskı).

ISBN: 978-605-5932-70-1

382 sayfa.

Modernleşme bütün gelişen ülkelerin olduğu gibi ülkemizin de gelişmek, toplumunun refahını artırmak, siyasal olarak düzeni sağlamak ve toplumu daha iyi yönetebilmek için hedeflediği bir süreçtir. Din de bütün toplumlarda olduğu gibi bizim toplumumuzdaki fertlerin manevi ihtiyaçlarını karşılamak için çok önemli bir kurumdur. Din, toplumdan ayrı düşünülemeyeceği için, hem toplumun gelişmesi, hem de barış içinde fertlerin manevi ihtiyaçlarının karşılanmasında iki önemli olgunun nasıl işbirliği halinde toplumun hizmetine sunulacağı, önemli bir mesele olarak karşımızda bulunmaktadır. Yazarın *Modernleşen Türkiye'de Din ve Toplum* isimli çalışması da, söz konusu meselenin çeşitli boyutlarına ilişkin yazılardan oluşmaktadır.

Yazarın çeşitli zamanlarda, kendisi veya başka yazarlarla birlikte yazdığı bir dizi makaleyi içeren çalışma; bir önsöz ile iki bölümden oluşmaktadır.

“Modernleşme ve Din” isimli Birinci Bölüm yedi makaleden oluşmaktadır.

‘Modernleşmenin Kuramsal Boyutları’ isimli birinci makaleyi, yazar ‘Sosyo-Politik Tutumlar ve Dindarlık İlişkisi’ başlıklı doktora tezinden yararlanarak hazırlamıştır. Bu makaleyle yazar modernleşmeye kuramsal olarak bakmıştır. Yazar, Batı dışı toplumlarda gelenek ile modernlik arasında bir kopukluk ve süreksizlik olduğu sonucuna varmıştır.

‘Modernleşme, Toplumsal Değişme ve Din’ isimli ikinci makaleyi yazar, Ni-yazi Akyüz ile birlikte, “Toplumsal Değişme ve Din” başlığıyla, *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, (Ed.) Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu, Ankara 2010 (2. Baskı), 353-369 sayfaları arasında yayınlanan çalışmayı gözden geçirerek hazırlamıştır.

Üçüncü makale ‘Modern Toplumdan Postmodern Tüketim Kültürüne Dinin Metalaşması’ ismini taşımakta ve yazarın M. Cem Şahin ile birlikte yazıp daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış olan bir çalışmayı ihtiva etmektedir. Yazar bu makaleyle, insanlık tarihi boyunca insanın, yaşamın anlam ve amacına ilişkin temel soruları hep dinle ilgili olmuş, bu sebeple tüketim toplumunun kültürel çelişkilerine, sosyal yaşam ve değerler alanında krizlere ve sosyo-kültürel krizlere karşı en kapsayıcı ve bütünlleştirici etkinin din kurumu aracılığıyla gerçekleşeceği sonucuna varmıştır.

Dördüncü makale ‘Modern Dünyada İnsanın Anlam Arayışına Teolojik Katkı: Hz. İbrahim Kıssası Örneği’ ismini taşımaktadır. Bu makale yazarın, Tuğrul Yürük ile “Modern Dünyada İnsanın Anlam Arayışına Teolojik Katkı: Hz. İbrahim Kıssası Örneği” başlığıyla, *BİDDER Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt 1, sayı 2, 21-31 sayfalar arasında daha önce yayımlanmış bir çalışmasıdır.

‘Küreselleşme, Kültür ve Din’ isimli beşinci makale, yazarın, aynı başlıkla, *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49. Cilt, 2. Sayı, Ankara 2008, 153-183 sayfaları arasında yayımlanan çalışmasına dayanmaktadır. Yazar bu makalede, küreselleşme süreci, toplumların ve bireylerin kimliklerini tartışmaya açtığı, farklı uygarlıkları tek bir kamusal alanda topladığı için dini gelenekler, dünya düzeninin yeni imgeleri için güçlü kaynaklar haline gelebildiği sonucuna varmıştır.

Altıncı makale, ‘Max Weber Sosyolojisinde Karizmatik Otorite ve Dini Liderlik’ ismini taşımaktadır. Makale, yazarın, M. Cem Şahin ve Nuran Erdoğan ile birlikte aynı başlıkla, *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, yıl: 14, sayı: 2, Ağustos 2010, 51-77 sayfaları arasındaki çalışmasının yeniden yayımlanmış halidir.

Yedinci makale “Karizmatik Otorite”den Yeni Liderlik Vizyonuna: Günümüz Liderlik Yaklaşımları’ ismiyle yayımlanmıştır. Bu makale yazarın, M. Cem Şahin ve Emine Gümüş ile birlikte *BİDDER Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt 1, sayı 1, 26-48 sayfaları arasında yayımladığı makalesinin yeniden yayımlanmış halidir.

İkinci bölüm, “Türk Modernleşmesi ve Din” başlığını taşımakta ve sekiz makaleden oluşmaktadır.

Birinci makale ‘Modernleşme Yolunda Türk Kadını: Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemlerinde Kadının Toplumsal Statüsü’ başlığıyla yayımlanmıştır. Söz konusu makale, yazarın ‘Sosyal Değişme Sürecinde Din ve Kadının Toplumsal Konumu: Kastamonu Örneği’ başlıklı yüksek lisans tezinden ürettiği ve “Social Status of Women in Ottoman and Turkish Republican Periods: A Sociological Overview” *The Islamic Quarterly*, Volume 53, Number 1, (2009), 1-23 sayfaları arasında yayımladığı makalenin gözden geçirilmiş Türkçe versiyonudur.

İkinci makale, ‘Türk Modernleşmesinin Düşünsel Arka Planında Öncü Bir Düşünür’ ismini taşımaktadır. Makale, yazarın, Şahin Gürsoy ile birlikte “Bir Türk Düşünürü Olarak Ziya Gökalp: Hayatı, Kişiliği ve Düşünce Yapısı Üzerine Bir İnceleme” başlığıyla A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, (Ankara 2006), XLVII, sayı: II, 89-98 sayfaları arasında yayımlanan çalışmasına dayanmaktadır.

‘Modernleşen Türkiye’de ‘Halk İslamı’ Bir Orta Anadolu Köyünde Halk İnançları ve Uygulamaları’ ismin taşıyan üçüncü makale, yazarın Ali Albayrak ile birlikte “Ehli Sünnet Geleneğine Bağlı Bir Orta Anadolu Köyünde Halk İnançları ve Uygulamaları” başlığıyla *Dini Araştırmalar Dergisi Ehli Sünnet Özel Sayısı*, c. 8, sayı: 24, 107-132 sayfaları arasında yayımlanmış çalışmasına dayanmaktadır.

Dördüncü makale, ‘Gelenek ile Modernlik Arasında Sosyo-Politik Tutumlar ve Dindarlık İlişkisi Üzerine İlahiyat Fakülteleri Örneğinde bir Alan Araştırması’ ismini taşımaktadır. Bu makale, yazarın, “Sosyo-Politik Tutumlar ve Dindarlık İlişkisi -İlahiyat Fakülteleri Örneği-, Ankara 2008” başlıklı doktora tezinden ürettiği; “Sosyo-Politik Tutumlar ve Dindarlık: İlahiyat Fakülteleri Örneğinde Bir Alan Araştırması” başlığıyla *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi*, 14: 1, (2009) 143-180 sayfaları arasında yayımlanmış makalesine dayanmaktadır.

Beşinci makale, ‘Türkiye’de Dini Sosyalleşme İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Sosyal Çevre İlişkilerinde Etkili Bir Faktör Olarak Dindarlık’ ismini taşımaktadır. Söz konusu makale yazarın, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Yakın Sosyal Çevre İlişkilerinde Etkili Bir Faktör Olarak Dindarlık” başlığıyla *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, yıl: 12, sayı: 3, Aralık 2008, 49-64 sayfaları arasında yayımlanan çalışmasına dayanmaktadır.

Altıncı makale, ‘Dini-Kurumsal Modernleşme Örneği Olarak Türkiye’de Diyanet Üzerine Bazı Değerlendirmeler’ ismini taşımaktadır. Söz konusu makale yazarın, Niyazi Akyüz ve Şahin Gürsoy ile birlikte “Din İşlerinde Özgün Türk Deneyimi: Diyanet’in Kurumsal Kimliği ve Güncel Değerlendirmeler” başlığıyla, *Dini Araştırmalar*, (Mayıs-Ağustos 2006), cilt. 9, sayı: 25, 31-42 sayfaları arasında yayımlanmış çalışmasına dayanmaktadır.

‘Güvenlik-Özgürlük İkileminde Din-Terör İlişkisi Üzerine’ ismini taşıyan yedinci makale, yazarın, daha önce Ali Albayrak ile Birlikte “Güvenlik-Özgürlük

İkileminde Teröre Yönelik Tutumlar” başlığıyla, *Dini Araştırmalar*, c. 7, sayı: 20, 275-291 sayfaları arasında yayımlanmış makalesine dayanmaktadır. Yazar, bu araştırmada, ‘akademisyenlerin, güvenlik-özgürlük ikileminde teröre yönelik tutumlarını belirleyen başlıca faktörlerin neler olduğu’ sorusuna cevap aramıştır. Araştırma verilerinden, üniversitelerin konumlandığı coğrafi bölgelerin, akademisyenlerin teröre yaklaşımını belirleyen temel faktörlerden biri olduğu sonucuna varmıştır.

Sekizinci ve son makale ‘Din-Siyaset İlişkisi Bağlamında Türkiye’de Din Öğretimi’ ismini taşımaktadır. Bu makale yazarın, “Din-Siyaset-Laiklik Ekseninde Türkiye’de Din Öğretimi’ başlığıyla, *Düşünen Siyaset Dergisi Türk Siyasetini Düşünmek Özel Sayısında* (25. Sayı), Aralık 2009, 163-193 sayfaları arasında yayımlanmış çalışmasına dayanmaktadır. Yazar, bu çalışmada, Türkiye’de din öğretiminin, Cumhuriyet öncesi, Cumhuriyet sonrası ve günümüzdeki durumunu, sosyo-politik ve toplumsal etkilerle ortaya çıkan dönemsel değişimler çerçevesinde ele almıştır. Bu çalışmasında yazar, “kaliteli, objektif, bilimsel ve modern pedagojik esaslara dayanmayan, normatif bilgi yığınları arasına sıkışmış, ezberci, şekilci, yüzeysel, telkinci, otoriter bir din eğitimi ve öğretiminin sonucu, bağnazlık ve hurafeler olmakta, böylesine bir karakteristiğin egemen olduğu toplumda ise ülkenin ihtiyaç duyduğu aydın din bilginlerini yetiştirmek mümkün olamamaktadır” sonucuna varmaktadır.

Yazar, *Modernleşen Türkiye’de Din ve Toplum* başlıklı bu çalışmasıyla modernleşme sürecinde Türk toplumunun maruz kaldığı sosyo-politik ve dinsel eksenli pekçok toplumsal meselenin çözümüne çeşitli açılardan katkıda bulunmaktadır.

## Notlar

(\*) Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Niyazi AKYÜZ (\*)

---

## ÖLÜMCÜL KİMLİKLER

Yazarı: Amin MAALOUF

Çevirmen: Aysel Bora

Yayınevi: Yapı Kredi Yayınları

Baskı Yeri ve Tarihi: İstanbul 2017 (45. Baskı).

ISBN: 978-975-08-0199-7

136 Sayfa.

Sosyal Psikolojinin önemli bir konusu olan kimlik, toplumlardaki büyük yerini korumakta ve özellikle bireylere varlığının anlamını veren bir olgu olduğu için, toplumların düzeninin de belirleyicisi olmaktadır.

Erikson'un kimlik krizlerinin aşılmasının, çocuğun hayatının ileriki dönemleri için ne kadar önemli olduğunu ifade ettiği kuramı ile birlikte ele alındığında kimliğin önemi daha iyi anlaşılır. Bu kuramda toplumun halletmesi gereken zorlu problemlerinden biri, kişilerin dengesini sağlamaktır. Bu denge, çocuğun hayatının ilk yıllarından itibaren tedricen sağlanır. Tam bir kimlik, ancak çocukluk ve ergenlik bunalımlarının başarılı bir şekilde çözülmesiyle ortaya çıkar. Bu bunalımlardan sağlanan her başarı, kişinin kimliğine her defasında yeni bir kat ilave eder. Bu süreçte kişinin yaşadığı bütün olaylar ve ilişkilerinde yerine getirdiği bütün davranışlar, onun vicdani bir kılavuzu haline gelir.<sup>1</sup>

Amin Maalouf, 1949'da Lübnan'da doğmuştur. 1976 yılından beri Fransa'da yaşayan yazar, çeşitli yayın organlarında yöneticilik ve köşe yazarlığı yapmış, bir süreden beri vaktinin çoğunu kitap yazmaya hasretmiştir. Kitaplarını Fransızca yazmıştır.

İncelemeye konu ettiğimiz kitap, onun Lübnanlı, Hıristiyan, Fransa'da yaşayan ve kitaplarını Fransızca yazan özelliklerini, yani kimliğinin farklı özelliklerden oluşmasını, bunun sonucunda edindiği farklı aidiyetlerin bir arada yaşanmasının sancılarını anlatmaktadır. Yazarın çabası neden bu kadar insanın, dinsel, etnik, ulusal ya da başka kimlikleri adına cinayetler işlendiğini anlamaya çalışmaktır.

Kitap bir Önsöz ve beş Bölüm'den oluşmaktadır. Önsözde yazar bir kimlik tanımı yapar: "Kimlik bölmelere ayrılamaz, o ne yarımlardan oluşur, ne üçte birlerden, ne de kuşatılmış diyarlardan. Benim birçok kimliğim yok, bir kişiden diğerine aslı aynı olmayan özel bir dozda onu biçimlendiren bütün öğelerden oluşmuş tek bir kimliğim var."

Birinci bölüm "Kimliğim, Aidiyetlerim" adını taşımaktadır. Burada yazar, kimliğinin kendini başka insanlara benzemez yapan şey olduğunu vurgular. "Kimlik listesi etnik ve dinsel kimlik ve bir meslek, sosyal çevre veya bir kuruma bağlılıktan çok daha uzundur." Bütün bu aidiyetlerin aynı anda, aynı derecede önem taşımayacağını ama bunların hiç birinin tam olarak anlamsız olmadığını vurgulayan yazar, bunların kişiliğin yapı taşları olduğunu ve doğuştan gelmediği ölçüde onlara 'ruhun genleri' denebileceğini söyler. Aidiyetler fertler arasındaki çok yönlü bağı sağlayan kimlik unsurlarıdır. "Aidiyetlerimin her biri beni çok sayıda insana bağlıyor; buna karşın, hesaba kattığım aidiyetlerim çoğaldıkça, kimliğim de özel bir durum olarak ortaya çıkıyor."

İkinci bölüme yazar "Modernlik Öteki'nden Gelince" adını vermiştir. Burada yazar ilk zamanlar İslam'ın barışı ve özgürlüğü temsil ettiğini, son asırlarda ise özgürlüğü Hıristiyanlığın temsil ettiğini vurgulamıştır. Fakat "20.yy. bize hiç bir doktrin mutlak kendiliğinden özgürlükçü olamayacağını, hepsinin, komünizmin, liberalizmin, milliyetçiliğin, büyük dinlerden her birinin, hatta laikliğin kontrolden çıkabileceğini, hepsinin yozlaşabileceğini, hepsinin elinin kana bulaştığını öğretmiş olacak", der. Yazar modernlik ve özgürlük konusunda, Hristiyanlık'ın, İslam'ın ya da Marksizmin 'gerçekte ne dediği'ni sorgulamayı yarsız görür, çünkü doktrin özüne değil onu benimseyenlerin tarih boyunca sergiledikleri davranışlara eğilmek gerektiğini söyler.

Yazar, "Gezegensel Kabileler Zamanı" adını verdiği üçüncü bölümde dinin yükselişini biraz komünizmin çöküşü, biraz üçüncü dünya ülkelerinin içinde buldukları çıkmazla, biraz da batılı modelin eksileriyle açıklar. İletişimdeki muazzam gelişme ile bu olaylar birleşince ortaya küreselleşmenin çıktığını ifade



eder. Dinselliğin yükselişinde basit bir tepkiden fazlası, yani kimlik ihtiyacıyla evrensellik talebi arasında bir sentezin etkisini görür. Bu sebeple ‘bir dine ait olma duygusu’nun önceliği, gelip geçici bir durum değildir ona göre. Yazarın hayali; dine yer olmayan bir dünyadan ziyade, maneviyat ihtiyacının aidiyet ihtiyacından ayrıldığı bir dünyadır.

Dördüncü bölüm “Panteri Evcilleştirmek” adını taşımaktadır. Burada yazar, “bir ülkenin insanları kendilerini farklı farklı cemaatlere –dini, dilsel, etnik, ırksal, buduna ilişkin ya da başkası- ait olduklarını hissediyorlarsa, bu gerçekle nasıl baş edilmeli? Bu aidiyetleri hesaba katmalı mı? Ne ölçüde? Yoksa onları bilmezden mi gelmeli? Görmüyormuş gibi mi yapmalı” sorularına cevap vermeye çalışıyor. Bu soruların cevaplarını, panterin evcilleştirilmesi sürecinde arıyor:

Panter;

- Eziyet edildiğinde öldürür.
- Serbest bırakılırsa öldürür.
- Yaralandıktan sonra doğaya bırakmak en kötü sonuçları doğurur.
- Ama panter evcilleştirilebilir de.

Yaşadığımız dünyadaki savaşları, göçleri, ötekileştirmeleri, küresel gelişmeleri, ekonomik mücadeleleri dikkate aldığımızda yazarın bu kitabının, bilim adamlarına objektiflik, empati, farklı kültürel kimlikleri anlama açısından çok önemli bir perspektif sunduğunu düşünüyor ve okunmasını sosyal bilim araştırmacılarına tavsiye ediyoruz.

## Notlar

(\*) Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1986, ss. 23-24.

## Kaynaklar

Maalouf, Amin (2017), *Ölümcül Kimlikler*, çev. Aysel Bora, 45. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Mardin, Şerif (1986), *Din ve İdeoloji*, İstanbul: İletişim Yayınları.



Niyazi AKYÜZ (\*)

---

## **UYGULAMALI SOSYAL ARAŞTIRMA: SPSS, KAVRAMLAR, TEKNİKLER, METOTLAR, BİLGİSAYAR UYGULAMALARI**

Yazarı: Zeki ARSLANTÜRK, E. Hamit ARSLANTÜRK

Yayınevi: Çamlıca Yayınları.

Baskı Yeri ve Tarihi: İstanbul 2016.

ISBN: 978-975-9646-36-4.

372 s.

Sosyolojinin temel kavramlarından biri sosyal davranıştır. Onu insanlar arası ilişki süreçlerinde inceleyerek toplumu anlamak mümkündür. Bilimleri birbirinden ayırmakta önemli bir ölçü, onların kendine has metot ve teknikleridir. Sosyoloji felsefeden devraldığı metotlarla birlikte kendi geliştirdiği özel metotları da kullanmaktadır. Ancak sosyal bilimcilerin ortak bir paradigma geliştirebilmesi, pozitivist paradigma (nicel) ve anlayıcı-yorumlayıcı paradigma(nitel)lara dayalı metodolojilerin birlikte kullanılması ile mümkün olacaktır. Yazar, bu kitabında, bu paradigmalardan birincisini ağırlıklı olarak işlemektedir. Yazar için önemli olan her iki paradigmanın çıkış kökenleri ve aralarındaki rekabetten çok doğru bilginin, yerinde, zamanında ve şartlarına uygun olarak nasıl elde dilediği hususudur. Çünkü O'na göre metodolojiler amaç değil, bilimsel bilgiye ulaşmanın araçlarıdır. Bu çerçevede yazar, amacını, “sosyal bilim yapacaklara bilimsel metot ve teknikleri tanıtmak ve kavratmak” olarak belirtmektedir.

Uygulamalı Sosyal Araştırma-Metot Ve Teknikler-Spss, yazarın daha önceki “Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metot ve Teknikleri” isimli kitabının, eleştirileri dikkate alarak ve başka konuları da ekleyerek oluşturduğu yeni kitabıdır.

Kitap dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümün ismi “Sosyal Bilimlerin Araştırma Konusu”dur. Bu bölümde sosyal varlık alanı hakkında bilgi verilmiştir. Bu çerçevede Bilim ve araştırma, Sosyal davranış ve sosyal bilimler, Sosyal davranışın arka planı, Sosyal olayların bağımsız değişkenleri, Sosyal davranışın oluşum süreçleri ve sosyal değişme, Sosyal bilimlerin birbirleriyle ilişkileri, Sosyoloji ve diğer sosyal bilimler konularında bilgi verilmektedir.

“Sosyal Bilimlerin Araştırma Metodolojisi” ismini taşıyan ikinci bölümde yazar, Metot ve metodoloji, Sosyal varlık alanı ve deney metotları, Tarama modeli, Örneklem Teknikleri, Anket tekniği, Ölçme tekniği, Sosyometrik metotlar, Tutum ölçme metotları, İstatistik veri analiz teknikleri, İstatistik teknikler ve SPSS analizi, ‘T Testi’ türleri, Varyans analizi, korelasyon testi, Regresyon analizi, Khi-Kare testi hakkında bilgi vermektedir.

Üçüncü bölüm, “Araştırma Süreci” ismini taşımaktadır. Bu bölüm üç kısımda ele alınmış, birinci kısımda araştırma süreci, araştırma önerisinin hazırlanması, araştırmada ‘Giriş’, araştırmada ‘Konu ve Problem’, araştırmanın ‘Önemi ve Amacı’, araştırmada ‘Hipotez ve Varsayımlar’, sınırlılıklar-sınırlar ve araştırma planı, temel kavramlar konularında bilgi verilmiştir. İkinci kısımda araştırmada yöntem, araştırma modeli, evren ve örneklem, araştırmanın yöntemi konuları ele alınmıştır. Üçüncü kısımda yazar, araştırmada giriş-sonuç ilişkisi, sosyal varlık alanı veipleştirme hakkında bilgi vermiştir.

Dördüncü bölümün ismi “Araştırmayı Yazma ve Rapor Haline Getirme”dir. Bu bölümde, araştırmada aşamalar, araştırmanın kısımları, alıntı (iktibas), dipnotlar, araştırmada son kısım, son söz, ekler ve kaynakça yer almaktadır.

Kitap, sosyal bilimlerin her hangi bir alanında araştırma yapmayı düşünen araştırmacılar için yol gösterici, öğretici ve somutlaştırıcı bilgiler içerdiği gibi, sosyolojik araştırma yapacak olanların ve özellikle deneysel-nicel yaklaşımla araştırma tasarlayanların da yararlanacakları, tasarım aşamasından örneklem tekniklerine, anket hazırlamadan veri analiz tekniklerine, varyans analizinden regresyona varıncaya kadar birçok istatistik teknik konusunda örneklerle bilgi sahibi olacakları, emek mahsulü bir çalışmanın ürünüdür.

## Notlar

(\*) Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Fatma APCİOĞLU (\*)

---

## **REA (RELIGIOUS EDUCATION ASSOCIATION) YILLIK KONGRESİ**

(3-5 Kasım 2017, Missouri/  
St. Louis, Amerika Birleşik Devletleri)

REA (Religious Education Association) 2017 yıllık kongresi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin iki dönem dekanlığını yapan, halen aynı fakültenin Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi ve Ankara Üniversitesi Sürekli Eğitim Merkezi Müdürü Prof. Dr. Mualla Selçuk başkanlığında yapıldı. Profesör Selçuk, REA'nın yüz yılı aşkın tarihinde seçilen ilk Müslüman Kadın Başkanı oldu. 1903'te kurulan organizasyonun kurucuları arasında John Dewey de bulunuyor. REA'nın daha önceki başkanları sadece Amerika'daki bilim insanları arasından görevlendirilirken, son iki başkan Avrupa'dan seçildi. Avrupalı Başkanların ilki Hollanda'dan ikincisi Almanya'dandı. Prof. Dr. Mualla Selçuk 6-8 Kasım 2015'te Atlanta'da düzenlenen yıllık Kongrede Başkan olarak aday gösterildi ve seçildi. Amerika dışından seçilen üçüncü Avrupalı başkan olan Prof. Dr. Mualla Selçuk, iki yıldan beri REA'nın Yönetim Kurulu Üyesi (Member at-Large) olarak görev yapıyordu. Selçuk'un görevi 2016'da başladı ve 2019'un sonunda sona erecek. Selçuk, 2016'da Vice President and Program Chair-Elect olarak sorumluluk üstlendi. Bu dönem, mevcut Başkanla birlikte çalışma ve oryantasyon dönemi olarak değerlendirilmektedir. 2017 yılındaki görev ise Program Chair and President Elect olarak tanımlanmaktadır.



Prof. Dr. Mualla Selçuk bu dönemde Seçilmiş Başkan olarak 3-5 Kasım 217 tarihlerinde Amerika Birleşik Devletleri Missouri, St. Louis'teki Kongreyi düzenledi. *Farklılıklarla Karşılaşma Eğitimi: Engeller, Ortak Çalışmalar ve İşbirliği İmkânları* (Learning in Encounter: Crossroads, Connections, Collaborations) başlıklı 2017 yılı Kongresinin konusu Prof. Selçuk tarafından önerildi ve yaygın kabul gördü. Konu, “tanış olma” anlamına gelen 49. Hucurat Suresi'nin 13. Ayetinde geçen “Taaruf” kelimesinden ilhamla belirlenmiştir. Ayet şöyledir: “Ey İnsanlar, biz sizi bir kadın ve bir erkekten yarattdık. Birbirinizle *tanışmanız için (çatışma değil!)* sizi farklı topluluklara ayırdık. Allah katında en üstün olanınız ilahi sorumluluk bilinci en yüksek olanınızdır”.

### REA (Religious Education Association) ve REA Kongresi Nedir?

Kısa adı REA olan Religious Education Association, Din Eğitimi alanında dünyadaki akademik birimler arasında iletişim sağlamak, bilimsel araştırma, eğitim öğretim ve liderlik etkinliklerinin gelişmesine katkı sağlayacak öğrenmeler oluşturmak amacıyla 1903 yılında Şikago Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. William Rainey Harper tarafından Amerika'da kurulmuştur.

REA'nın halen 386 Din Eğitimsi üyesi bulunmaktadır. Üyeleri başta Amerika olmak üzere dünyanın çeşitli üniversitelerinde ve bilim kurullarında öğretim

üyesi, araştırmacı veya dini lider olarak görev yapmaktadır. Merkezi halen Yale Üniversitesi'dir.

REA Din Eğitimi alanında yapılan araştırmaları özendirme, paylaşma ve eleştirme süreçlerini dört önemli organla yürütmektedir. Bunlar, "Religious Education Dergisi", "Horizons Kitap Serisi", "AAR (American Academy of Religion) tarafından her yıl düzenlenen ve din alanında en geniş katılımlı kongre olarak kabul edilen kongrede bir oturum düzenlemek" ve "Yıllık Kasım Kongreleri".

REA, her yıl Kasım ayında Amerika'nın farklı bölgelerinde veya Kanada'da Kongreler düzenlemektedir. Kongreler Din Eğitiminin problemlerini konu aldığı gibi, güncel sorunlarla da ilgili olabilmektedir. Bu bağlamda, son 3 yıldan örnek vermek gerekirse; 2014 Kasım Kongresi "Din Eğitimi ve Şiddeti Önleme"; 2015 Kongresi, "Din Eğitiminde Muhayyileye Dayalı Düşünmek"; 2016 yılı Kongresi ise "Umut Aşıl原因an Bir Öğretmen Olarak Din Dersi Öğretmeni" konu başlıkları altında gerçekleşmiştir.



## Kongre'de Sunulan Bildiriler ve Etkinliklerden Örnekler

Kongreye dünyanın pek çok ülkesinden çok sayıda katılımcı iştirak etmiş ve sundukları bildirilerle kongre ana teması etrafında çeşitli katkılarda bulunmuştur. "Farklı inanç ve geleneklerle karşılaşmalarından ne öğrendim?" konulu panel konuşmasında *İslamiyet ve Hristiyanlık Kavramları Sözlüğü* editörlerinden Münih Üniversitesi öğretim üyesi Prof. Dr. Martin Thurner, Müs-

lüman meslektaşlarından teoloji alanında pekçok konuda istifade ettiğini ve özellikle İslamiyet'in dünya görüşünün merkezinde Tevhid'in yer almasından oldukça etkilendiğini, bu inancın günümüzde yaşadığımız karmaşa karşısında ne kadar değerli olduğunun anlaşılması gerektiğini vurgulamıştır.

Paralel oturumlarda ülkemiz öğretim üyeleri tarafından sunulan bildiriler ise şöyledir:

- Yıldız Kızılabdullah, Tuğrul Yürük, "The Contribution of the Religious Culture and Ethics Course on the Integration of Children of Syrian Refugees: Example of City of Adana/Turkey": Bildiride, Adana İli Örneği'nde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin Suriyeli mülteci çocukların entegrasyonuna katkısı incelenmiştir. Araştırmanın temel amacı, ilköğretim birinci kademedeki dördüncü kademenin sonuna kadarki süreçte söz konusu dersin farklı kültürel, etnik ve dini arkaplana sahip öğrencilerin içinde yaşadıkları topluma uyumunu ortaya çıkarmaktır. Bu amaçla, Adana'da din kültürü ve ahlak bilgisi dersi veren bir grup öğretmenle görüşmeler yapılmış, bu süreçte yaşanan sorunlar tespit edilmiş ve bazı önerilerde bulunulmuştur.
- Mualla Selçuk, Özlem Atay ve Nazmi Karyağdı, "Encounter in Different Work Places: A Research on Top 250 Turkish Industrial Enterprise Managers' Perceptions on Value Based Management": Bildiride, Türkiye'de 250 büyük işletmedeki yöneticilerin değer temelli yönetime bakışı araştırılmıştır. Araştırmacılara göre, değerlerdeki farklılıklar, kişilik ve iş tercihleri, insanların başkalarını algılama biçimini ve iş yerindeki davranışlarını etkilemektedir. Böylece örgütlerin yabancı olanı dinleme ya da hoş karşılama kapasitesini artırmanın yanı sıra, farklılıkların, çeşitliliğin ve kesişme noktalarının dikkate alınması ile sosyal eşitsizlik ve engelliler konusu önem kazanmaktadır. Bu çerçevede araştırmanın amacı, tarama yöntemi ile Türk sanayi sektöründe faaliyet gösteren 250 üst düzey yöneticinin "Değer Temelli Yönetim" algısının belirlenmesidir.
- Hasan Fehmi Özdemir, Ahmet Yemenici ve Mualla Selçuk, "Encountering the Differences in Religious Education: A Scale Development Study (1st Stage)": 'Din Eğitiminde Farklılıklarla Karşılaşma Ölçeği Geliştirme Çalışmaları' başlığını taşıyan bildiride, dinin bilişsel, duyuşsal ve davranışsal boyutlarının farklılıklarla yüzleştiklerinde kişilerin deneyimlerini şekillendiren unsurlar olduğuna dikkat çekilmiştir. Bu çerçevede, söz konusu deneyimleme sürecinin karmaşık bir doğaya sahip olduğu ifade edilerek, bu süreçte sorulan sorulara ilişkin cevapların, özellikle öğretmenlerin farklılıklarla karşılaşma deneyimlerinden hareketle tespitinin amaçlandığı belirtilmiştir. Bildiride söz konusu amacı gerçekleştirmek



için “Farklılıklarla Karşılaşma Deneyimleri Ölçeği” [Scale of Experiences in Encountering the Differences (SEED)] geliştirme çalışması yapılmıştır.

## Kongreden Bazı Notlar

Kongre, Yrd. Doç. Dr. Fatih Koca'nın ud eşliğinde okuduğu ilahilerle açılmıştır. Koca'nın sunduğu ilahiler büyük bir coşku ve heyecanla karşılanmıştır. Pek çok katılımcı daha önce ud ve ney eşliğinde böyle bir müzik dinlemediklerini, ilk kez böyle bir deneyim yaşamalarına rağmen çok etkilendiklerini yazılı ve sözlü geribildirimlerinde ifade etmişlerdir.

Kongre açılış konuşmasını, düzenleme kurulu başkanı olarak Prof. Dr. Mualla Selçuk yapmıştır. Kongre daha sonra, tanışma grupları, poster sunumları, panel ve paralel oturumlar ile devam etmiştir. Uzun yıllar Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde İngilizce okutmanlığı yapan Martha Young, Fakülte öğrencileriyle yaşadığı deneyimlerini içeren bir poster sunumu yapmıştır.

Kongrede, bazı akademisyenlerin vize engeliyle karşılaşmalarının ve seyahat özgürlüklerinin kısıtlanmasının kabul edilemez olduğunu belirten bir mektup hazırlanarak üyelere dağıtılmış ve üyelere üniversitelerinin bulunduğu eyaletlerin senatörlerine bu mektubu iletmeleri talep edilmiştir. (Söz konusu mektup, “please consider writing on behalf of our members” başlığı ile REA'nın web sayfasında ([www.religiouseducation.net](http://www.religiouseducation.net)) da yayınlanmıştır.)

REA yönetim kurulu üyelerince Ankara Üniversitesi Rektörü Sayın Prof. Dr. Erkan İbiş'e yazılan teşekkür mektubunda Ankara Üniversitesi ile yürütülen bu akademik işbirliğinden duyulan memnuniyet ifade edilmiştir.

Kongre başkanı Prof. Dr. Mualla Selçuk, bundan sonraki süreçte, 2018 yılında “President”, 2019 yılında ise “Past President” olarak görev yapacak; ayrıca, organizasyonda yer alan “Akademik Disiplinlerde ve Kuruluşlarda Din Eğitimi”, “İnanç Topluluklarında Din Eğitimi” ve “Günlük Yaşamda ve Küresel Dünyada Din Eğitimi” forumlarına da başkanlık yapacak.

Dünyanın barış ve huzura en çok ihtiyaç duyduğu ve Müslümanların her geçen gün daha fazla terör ve şiddet içerikli gündemlerle anıldığı bir dönemde, ilk defa Müslüman bir kadın başkanlığında toplanan ve dünyanın farklı din, dil ve kültüre sahip ülkelerinden çok sayıda katılımcının yer aldığı bu din eğitimi kongresi ana temasının, Farklılıklarla Karşılaşma Eğitimi (Learning in Encounter) olarak belirlenmiş olması, dinler ve kültürler arası karşılaşmaların öğretici boyutunu göstermesi bakımından son derece anlamlıdır.

## Notlar

- (\*) Öğr. Gör., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.  
E-Posta: [fatmacapcioglu06@gmail.com](mailto:fatmacapcioglu06@gmail.com)



## YAYIN İLKELERİ

### TOPLUM BİLİMLERİ DERGİSİ

Toplum Bilimleri Dergisi (TBD) 2006 yılından beri yılda iki kez yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir. Toplum Bilimleri Dergisi'nin temel amacı insan, toplum ve din bilimleri alanındaki nitelikli yayınları okuyucusu ile buluşturmak ve bu yolla ülkemizin bilimsel birikimine katkıda bulunmaktır.

### Yazarlar İçin Notlar

Toplum Bilimleri Dergisi'nde

1. Sosyal bilimler kapsamına giren özgün çalışma, çeviri, araştırma notu, kitap ve tez değerlendirmesi, tanıtım, edisyon kritik, sadeleştirme ve benzeri çalışmalar yayımlanır.
2. Araştırma temelli, en son literatürün yer aldığı, alana yenilik katacak özgün çalışmalara öncelik tanınır.
3. Yayımlanan yazıların her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.
4. Yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir.
5. Yayımlanmış yazılardan TBD ibaresi kullanılarak yararlanılabilir.
6. Yazarlardan baskı aşamasında katılım bedeli alınır.

### Yayımlanması için gönderilen çalışmalar,

1. TBD'nde yayımlanacak yazılar, ekleri de dahil olmak üzere en fazla 30 dergi sayfası ile sınırlıdır. Daha uzun yazılarda kısaltma istenebilir.
4. Türkçe makalelerde İngilizce, yabancı dillerdeki makalelerde ise Türkçe başlık, özet ve anahtar kelimeler verilmelidir.
5. Yazılarda, Türk Dil Kurumu imla kılavuzu ve dergimizin benimsediği esaslar dikkate alınır.
7. Yazılar, şekil ve esas yönünden ön incelemeden sonra hakemlere sunulur; olumsuz bulunanlar yazı sahibine bildirilir. Aynı şekilde; hakemler tarafından istenilen düzeltmeler de yazı sahibine bildirilerek ilgili düzeltmelerin yapılması istenir.
8. Her yazı iki hakeme gönderilir. Hakemlerden ikisi de yayımlanabilir raporu verdiğinde yazı yayımlanır; hakemlerden biri yayımlanabilir raporu verdiğinde ise üçüncü bir hakeme gönderilir.
9. TBD'ne gönderilen yazılar, daha önce başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.

Toplum Bilimleri Dergisi'ne gönderilecek yazılar,

1. A4 boyutlarındaki kâğıda üst, alt, sağ ve sol boşluk 2,5 cm bırakılarak 1,5 satır aralıklı, iki yana dayalı, 10 punto Times New Roman yazı karakteri kullanılarak yazılmalıdır.
2. Gönderilen tablo, şekil, resim, grafik ve benzerlerinin derginin sayfa boyutları dışına taşmaması ve 10 x 17 cm'lik alanı aşmaması gerekir. Tablo, şekil, resim, grafik vb. unsurlarda daha küçük punto ve tek aralık kullanılabilir.
3. toplumbilimleridergisi@gmail.com adresine ekli dosya olarak gönderilmelidir.
4. Eğer çalışma birden çok yazarlı ise makalelerde editoryal yazışmanın kiminle yapılacağı özellikle belirlenmelidir.

**Gönderilen çalışmaların aşağıda koyu yazılan bölümleri içermesi gerekmektedir.**

- **Türkçe Başlık Sayfası** (makale başlığını, yazar/lar/ın tam adlarını ve unvanlarını, çalıştıkları kurumlarını, adres, kişisel telefon ve elektronik posta bilgilerini içermelidir)
- **Türkçe Öz** (ortalama 50 kelime)
- **Anahtar Kelimeler** (3-10 kelime arası)
- **Ana Metin** (Nicel ve nitel çalışmalarda giriş, yöntem, bulgular, tartışma bölümleri bulunmalıdır)
- **İngilizce Başlık Sayfası** (makale başlığını, yazar/lar/ın tam adlarını ve unvanlarını, çalıştıkları kurumlarını, adres, kişisel telefon ve elektronik posta bilgilerinin bulunduğu)
- **Abstract** (ortalama 50 kelime)
- **Key Words** (3-10 kelime arası)
- **Ana Metin** En az 1,800 kelimelik çalışma, Türkçe metindeki alt bölümlerini ve kaynakçada yer alan her bir referansı içerecek şekilde en çok 7,500 kelimedenden oluşmalıdır.
- **Kaynakça** TBD'ne gönderilecek yazılar APA yazım kurallarına uygun olarak hazırlanmalıdır. Buna göre alıntılar, metin içinde (Bellah, 1970: 25) örneğinde olduğu gibi ve kaynaklarda aşağıdaki şekillerde verilmelidir:  
Kitaplar: Sen, A. (1970). *Collective Choice and Social Welfare*, San Francisco: Holden-Day.

Makale (Dergide): Roof, W. C. (1999). "Religious Studies and Sociology", *Contemporary Sociology*, 28: 522-24.

Makale (Kitapta): Smelser, Neil J. (1994). "The Sociological Perspective on the Economy", Neil J. Smelser ve Richard Swedberg (eds.), *The Handbook of Economic Sociology* (ss. 3-26) Princeton, NJ: Princeton University Press.