Toplum Bilimleri

Altı Aylık Hakemli Bilimsel Dergi

Vol: 12 Num: 24
Temmuz - Aralık 2018
ISSN 1306-7877
E-ISSN 2147-5644

Journal of Social Sciences

Semi-Annual Academic Journal

Vol: 12 Num: 24
July - December 2018
ISSN 1306-7877
E-ISSN 2147-5644

Toplum Bilimleri Dergisi

Journal of Social Sciences
Hakemli Bilimsel Dergi/Semi-Annual Academic Journal

Cilt: 12 Sayı: 24 / Volume: 12 Number: 24
Temmuz - Aralık 2018 / July - December 2018

Sahibi/Owner
Asos Yayıncılık

Editör/Editor-in-Chief
İhsan Çapcıoğlu – Hüsamettin Karataş

Editörler Kurulu/Editors
İhsan Çapcıoğlu, Hüsamettin Karataş, Emrah Yavuz, Abdullah Altuncu

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor
Hüsamettin Karataş

Sekreterya ve Redaksiyon/Secretariat & Proof Reading
Abdullah Altuncu

Yayın Kurulu/Editorial Board
İhsan Çapcıoğlu (Ankara Üniversitesi), Hüsamettin Karataş (Fırat Üniversitesi), Siham Zengi (Universty of Baghdat), Abdumurad Tilavov (Taşkent Devlet Üniversitesi), Serdar Yavuz (Fırat Üniversitesi), Niyazi Akyüz (Ankara Üniversitesi), Cavide Memmedova (Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi), Celalettin Çelik (Erciyes Üniversitesi), Özcan Bayrak (Fırat Üniversitesi), Najdat Yashar Murad (Universty of Baghdat), Kemalettin Taş (Süleyman Demirel Üniversitesi), Mehmet Cem Şahin (Ankara Üniversitesi), Emrah Yavuz (Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi), Abdullah Altuncu (Kilis 7 Aralık Üniversitesi)

Danışma Kurulu/Advisory Board

Abdurrahman Aliy (İstanbul Üniversitesi, Türkiye), Adil Çiftçi (Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye), Adnan Jahic (Tuzla Üniversitesi, Bosna-Hersek), Ahmet Cevat Acar (İstanbul Üniversitesi, Türkiye), Ahmet Nedim Serinsu (Ankara Üniversitesi, Türkiye), Ali Bardakoğlu (29 Mayıs Üniversitesi, Türkiye), Asad L. Asad (Harvard University, ABD), Ashirbek K. Muminov (Tashkent State University, Uzbekistan), Ayşe Kadıoğlu (Sabancı Üniversitesi, Türkiye), Ayşe Saktanber (ODTÜ, Türkiye), Beylü Dikeçligil (İstanbul Gelişim Üniversitesi, Türkiye), Cemal Kurnaz (Gazi Üniversitesi, Türkiye), Christopher G. Ellison (University of Texas, ABD), Ebrahim Moosa (Notre Dame University, ABD), Ercan Ömirbayev (Ahmet Yesevi Üniversitesi, Kazakistan), Erdal Toprakyaran (Universität Tübingen, Germany), Grace Davie (University of Exeter, UK), Hakan Kırımlı (Bilkent Üniversitesi, Türkiye), Halil Aydınalp (Marmara Üniversitesi, Türkiye), Hans-Georg Babke (Hildesheim University, Germany), Hasan Onat (Ankara Üniversitesi, Türkiye), Hayati Beşirli (Devlet İktisat Üniversitesi, Azerbaycan), Hüsnü Ezber Bodur (Sütçü İmam Üniversitesi, Türkiye), İbrahim Sadavi (Tunus Üniversitesi, Tunus), İsmail Hakkı Ünal (Ankara Üniversitesi, Türkiye), James A. Beckford (University of Warwick, UK), John Valk (New Brunswick University, Canada), Kenan Çayır (İstanbul Bilgi Üniversitesi, Türkiye), Liliana Elena Boşcan (University of Bucharest, Romanya), Martin Thurner (Ludwig Maximillian University, Germany), Mehmet Ak (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Türkiye), Mehmet Bayraktar (Yeditepe Üniversitesi, Türkiye), Mehmet Görmez (İslam Düşünce Enstitüsü, Türkiye), Metin Heper (Bilkent Üniversitesi, Türkiye), Mustafa Durmuş (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye), Mustafa Macit (Atatürk Üniversitesi, Türkiye), Nevin Güngör Ergan (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye), Niyazi Akyüz (Ankara Üniversitesi, Türkiye), Numan Aruç (Makedonya Bilim ve Sanat Akademisi, Makedonya), Özgür Arun (Akdeniz Üniversitesi, Türkiye), Patrick Baert (University of Cambridge, UK), Peter J. Kivisto (Augustana College, ABD), Phil Zuckerman (Pitzer College, ABD), Recai Doğan (Ankara Üniversitesi, Türkiye), S. Abulhasan Navab (University of Religions, İran), Serdar Sağlam (Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye), Şaban Ali Düzgün (Ankara Üniversitesi, Türkiye), Şahin Kesici (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Türkiye), Şefika Şule Erçetin (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye), Ünver Günay (Erciyes Üniversitesi, Türkiye), Yasser Mohamed (Al-Madinah International University, Malaysia), Zaynabidin Acimamatov (Osh Devlet Üniversitesi, Kırgızistan), Zeki Salih Zengin (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Hakem Kurulu/Referee Board

Toplum Bilimleri Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayınlanmamaktadır.

Journal of Social Sciences uses double-blindreview fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

Toplum Bilimleri Dergisi/Journal of Social Sciences

ISSN 1306-7877

E-ISSN 2147-5644

Asos Yayıncılık

Fırat Teknokent Çaydaçıra Mahallesi, Hacı Ömer Bilginoğlu Cd. No:63,

23350 Merkez/Elazığ

toplumbilimleridergisi@gmail.com

İÇİNDEKİLER

Makaleler

Ramazan UÇAR & Halil İbrahim AKKUŞ • 7
Yusuf Akçura'nın Gözünden Türk Milleti ve İslam Ümmetinin Sorunları ve Çözüm Önerileri

Arif Olgun KÖZLEME • 23
Batı Ekseninde Cumhuriyet Dönemi Türk Modernleşmesi

Zekiye DEMİR • 55
Boşanma ve Nedenleri ile ilgili Din İşleri Yüksek Kuruluna Yöneltilen Sorular

Tuncay AKGÜN • 77
Din Felsefesi Açısından Hristiyanlıktaki Cehennem İnancına Genel Bir Bakış

Mehmet MASATOĞLU • 99
Ramayana Destanındaki Karakterlerin Analizi

Halil İbrahim AKKUŞ & Ramazan UÇAR • 115
Dindarlık Tipolojileri Bağlamında Türk Toplumu

Arif Olgun KÖZLEME • 141
Buhranların Gölgesinde III. Selim ve II. Mahmut Dönemi Modernleşme Girişimleri

Sevim ARSLAN • 161
Hz. Musa ve Hızır Kıssası Üzerine Bir Değerlendirme

İzzet ÖNAL & Ali COŞKUN • 177
Turzm Destinasyon Tercihinde Kollektif Nostalji Etkisi - Ortadoğu Ülkelerinden İstanbul'a Gelen Arap Turistler Üzerinde Muhteşem Yüzyıl Dizisi ve Topkapı Sarayı Harem Örneği-

Turan ÇAKIR • 185
An Outlook on Educational Inspection in the World and Turkey in 21st Century

Turan ÇAKIR • 213
Preschool Education and Inspection Process in Turkey

Tanıtımlar

Ali COŞKUN • 237
Çokkültürlülük, Çoğulculuk ve Dinsel Çeşitlilik Literatürü

Niyazi AKYÜZ • 243
Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş ve Ak Parti

Şahin KIZILABDULLAH • 249
VI. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Veli Yesevîlik Sempozyumu 23-25 Kasım 2018 Kastamonu

Niyazi AKYÜZ • 253
Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme

Şahin KIZILABDULLAH • 259
II. Afrikalı Öğrenciler Uluslararası Sempozyumu 12 Aralık 2018/Ankara

Ferda DEMİR AYCAN • 263
State and Society in Fatimid Egypt

Toplum Bilimleri Dergisi

Ramazan UÇAR (*) & Halil İbrahim AKKUŞ (**)

YUSUF AKÇURA'NIN GÖZÜNDEN TÜRK MİLLETİ VE İSLAM ÜMMETİNİN SORUNLARI VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ (***)

öz

19. yy'in ikinci yarısı ile 20. yy'in başları, Türk ve İslam toplumları için fikri, siyasi, iktisadi, dini ve kültürel anlamda hareketli dönemlerin yaşandığı bir sürece tekabül etmektedir. İslam dünyasının başat aktörü Türk toplumu ve İslam ümmeti tarih sahnesindeki en zor süreçlerinden birini yaşadığı bu dönemde, sosyal, siyasi, iktisadi, dini ve kültürel birçok sorunla karşı karşıya kalmıştır. Karşılaşılan sorunların çözümü ve yeniden özgüvene dayalı ileriye doğru güçlü adımların atılabilmesi adına dönemin aydınları hedef aynı olmakla birlikte farklı birçok fikir ortaya koymuştur. Bu aydınlardan biri de büyük Asya'dan küçük Asya'ya kadar fikirleriyle etkili olmuş Yusuf Akçura'dır. Bu çalışmada önemli Türkçü aydınlardan ve "Pantürkizm'in Babası" olarak da tanınan Yusuf Akçura'nın din ve toplum görüşleri sosyolojik bir bakış açısıyla ele alınmaya çalışılmıştır.

anahtar kelimeler

Yusuf Akçura, Türk Toplumu, Türkçülük, Din (İslam), Milliyetçilik.

Problems of the Turkish Nation and the Islamic Ummah from the eye of Yusuf Akçura and Suggestions for Solutions

abstract

The second half of the 19th century and the beginning of the 20th century correspond to a period of time live in which moving periods for the Turkish and Islamic societies in sence of intellectual, political, economic, religious and cultural. The leading actor of the Islamic world, the Turkish society and the Islamic ummah, in this period when experienced one of the most difficult processes on the history scene, it faced many social, political, economic, religious and cultural problems. The intellectuals of the period presented many different ideas with the same aim which in order to the solution of the problems encountered and the strong steps forward based on self-reliance can be taken. One of these intellectuals is Yusuf Akçura, who was influenced by his ideas from great Asia to small Asia. In this study, Yusuf Akçura, who one of the important Turkist intellectuals and also known as "Father of Panturkism", his views on religion and society has been tried to be discussed with a sociological point of view.

keywords

Yusuf Akçura, Turkish society, Turkism, Religion (Islam), Nationalism.

Giriş

19. yüzyılın ikinci yarısı ile 20. yüzyılın başları, Türk milleti ve İslam toplumları için tarih sahnesindeki en zorlu süreçlerden birine tekabül etmektedir. Siyasi, fikri, iktisadi ve kültürel anlamda hareketli dönemlerin yaşandığı bu süreçte yaşanan buhranın aşılması için çeşitli fikirler ortaya atılmış ve çıkış yolları aranmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu yükselme döneminde elde ettiği Batı karşısındaki üstünlüğünü, duraklama ve gerileme dönemlerinde gelişmelerin yeterince takip edilememesi neticesinde kaybetmiş, 18. yüzyıla gelindiğinde, Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı karşısındaki geri kalışı açıkça kendini göstermiştir. Siyasal, kültürel ve iktisadi sıkıntıların yanı sıra, Fransız ihtilalinin ortaya çıkardığı "milliyetçilik" akımının etkisiyle azınlıkların kendi milli devletlerini kurmak istemeleri ve bağımsızlık ideali ile hareket etmeleri neticesinde Osmanlı İmparatorluğu dağılma sürecine girmiştir. Dönemin aydınları, olumsuz işleyen bu süreci durdurup Osmanlı Devleti'nin bekasını sağlamak amacıyla farklı fikir ve görüşler ileri sürmüşlerdir (Eroğlu, 1981: 38-39).

Bu sıkıntılı süreçte ön plana çıkan aydınlardan biri de büyük Asya'dan küçük Asya'ya kadar fikirleriyle etkili olmuş Yusuf Akçura'dır. Akçura, Türk toplumunun

yaşam felsefesinin belirlenmesinde, özellikle de Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ve milli devlet anlayışının oluşmasında önemli fikri katkılar yapan bir Türk aydınıdır. O, Türk milletinin ve İslam ümmetinin içinde bulunduğu durumda Osmanlı Devleti'ni son kale olarak görmüş ve yaşamı boyunca Türk milletinin tam bağımsız, güçlü ve müreffeh bir konuma ulaşması için mücadele vermiştir. Bu çalışmada Yusuf Akçura'nın öne çıkan bazı fikirleri sosyolojik bir bakış açısıyla ele alınmaya çalışılmıştır.

1. Yusuf Akçura ve Düşünce Sistemi

Yusuf Akçura (Akçuraoğlu Yusuf), Kazan (Tatar) Türklerinden olup, 2 Aralık 1876'da İdil (Volga) nehri üzerindeki Simbir (bugünkü adı: Ulyanovsk) şehrinde dünyaya gelmiştir (Temir, 1997: 9). Farklı coğrafyalarda, farklı kültürlerde bulunmuş bir fikir adamı olan Akçura, Rusya'da ve Türkiye'de büyüyüp eğitim almış, bir süre Avrupa'da eğitimini devam ettirmiş, Batının bilimsel ve fikri yapısından haberdar olmuştur. Birçok ülke ve toplumu gözlemleme fırsatı bulan Akçura'nın bu seyahatleri ve aldığı eğitimler, fikirlerinin oluşmasında ve şekillenmesinde etkili olmuştur (Akkuş, 2009: 18).

Akçura'nın fikir dünyasının şekillenmesinde üvey babası Dağıstanlı Osman Bey, amcası İbrahim Bey, eniştesi İsmail Gaspıralı önemli bir yer tutmaktadır. Dağıstanlı Osman Bey ve amcası İbrahim Bey'den kültür, ahlak, din ve terbiye dersleri alarak kendini geliştiren Akçura, İsmail Gaspıralı'nın "dilde, fikirde ve işte birlik" söyleminden oldukça etkilenmiştir. Diğer taraftan Kazan Tatarlarının Yenileşme Hareketinin (Cedidciler) öncülerinden Şehabeddin Mercani, Alimcan Barudi ve Kayyum Nasıri Yusuf Akçura'nın düşünce yapısının gelişmesinde etkili olmuşlardır. Cedidci hareketten edindiği fikir, Türk toplumunun din anlayışında değişimin gerekliliği üzerinedir (Çakmak & Yücel, 2002: 27-28). Bununla birlikte ona göre, modernleşme çalışmaları da dini ilkeleri saf dışı bırakan veya İslami kurumları dikkate almayan bir anlayışla yürütülmemeliydi. Toplumun dinsel anlayışlarında değişim ile kültürel modernleşme hareketleri birbirinin vazgeçilmezi olarak ele alınması gerekiyordu ve İslamiyet ve gelişme birbirlerine uyum sağlayarak birlikte yürümeliydiler. Akçura, İslamiyet'e karşı olan, dinsel kurumları dışarıda bırakan tüm reform girişimlerine cephe almıştır. Örneğin; Tanzimat'ı eleştirmesinin bir nedeni de bu hareketin siyasi önderlerinin İslami kurumları hesaba katmadan, İslam'ın dışında bir gelişme ve devleti modernleştirme tutumu içinde olduklarını düşünmesidir (Georgeon, 1996: 25).

Yusuf Akçura'yı etkileyen diğer önemli bir akım da kültür, dil ve tarih alanlarında yeni yeni filizlenen Türkçülüktür. 19. yüzyılın ikinci yarısında hem Rusya'da yaşayan Türkler hem de Osmanlı Türkleri arasında geçmişe özellikle de Türk kültürüne yönelik bir ilgi uyanmış ve bu ilgi yüzyılın sonuna doğru gi-

derek artmıştır. (Georgeon, 1996: 27). Akçura, Türkolojiye aşinalığını öncelikle amcası İbrahim Akçurin'e borçludur. Türkiye'de ise Veled Çelebi, Necib Asım, Bursalı Mehmet Tahir gibi ilk Türkçülerin yapıt ve makaleleri etkili olmuştur (Akçura, Hatıralarım, 2005: 101). Ayrıca 1894'te Ahmet Cevdet tarafından yayımlanmaya başlayan "İkdam" gazetesi de Akçura'nın milliyetçi bir yaklaşım tarzı kazanmasına önemli katkılar sağlamıştır (Georgeon, 1996: 28).

Akçura'nın etkilendiği bir başka grup ise, Fransa'da eğitimi sırasında ders aldığı hocalarıdır. Paris'te, Emile Boutmy, Albert Sorel, Funck Brentano, Leroy-Beaulieu gibi döneminin önemli düşünürlerinden ders almıştır. Bunların ortak niteliği milliyetçi bir anlayışa sahip olmalarıdır (Mardin, 2006: 278). Avrupa'da aldığı dersler, hocaları ve çevresi, onun şahsiyeti üzerinde ve gelişmesinde önemli etkiler yapmıştır. Avrupa'da bir taraftan geleneksel inançlarını devam ettirmiş, diğer taraftan da Batı toplumuna haiz sosyal faaliyetlere katılmıştır (Esin, 1987: 36).

Akçura'nın fikirlerinde kendini gösteren diğer bir unsur da "güç ve yaşamak için mücadele" temasıdır. Akçura bu konuda Darwin'in fikirlerinden ve daha çok da var olma mücadelesi temasını toplum ve tarih alanında da geçerli kabul eden Spencer ve Taine'nin yapıtlarından etkilenmiştir. Darwinci Şema, Akçura'nın, Rusya'daki Türklerin Ruslar arasındaki konumunu daha iyi kavramasını sağlamıştır. Yaşam mücadelesi bir tarih anahtarıydı ve bu doğrultuda "Doğu Sorunu" nu açıklarken başvurduğu tezlerden biri de "güç teması" olmuştur. Var olma mücadelesinde geçerli olan doğal ayıklama olgusunun, gücün ele geçirilmesini zorunlu kıldığını düşünen Akçura'nın en önemli ideali Türklere Avrupa'nın her türlü hegemonyasına karşı direnme gücü verecek siyasal sistemi bulmaktı (Akçura, Şark Meselesine Dair, 31 Aralık 1902: 1-2).

Akçura'nın olay ve olguları değerlendirirken dikkat çektiği bir husus da ekonomidir. Ekonomik sebepleri sosyal, siyasal tutum ve tavırların önemli kaynakları arasında değerlendiren Akçura, yaşam mücadelesinin kazanılması için de iktisadi gücün önemine işaret etmiştir. 1902'de Şura-yı Ümmet'te yayımlanan "Mesele-i Şarkiyye'ye Dair" adlı makalesinde Şark meselesinin diplomatik ve dinsel yönlerini bir yana bırakarak ekonomik boyutu üzerine yoğunlaşmıştır (Akçura, Mesele-i Şarkiyyeye Dair, 1 Aralık 1902: 1-3). Bu o dönem için özgün bir yaklaşımdır.

Akçura'nın düşünce sisteminin şu temel görüşler üzerine kurulu olduğu söylenebilir:

1. Türk Milliyetçiliği
2. Güç ve Yaşamak İçin Mücadele Teması
3. Ekonomi

Akçura, başta ailesi olmak üzere yaşadığı ve etkilendiği çevrelerden aldığı bilgi ve kültürle, ileri görüşlü, mücadeleci ve çalışkan bir kişiliğe sahip Türk milliyetçisi olarak yetişmiş ve hayatı boyunca faaliyetlerine bu çizgide devam etmiştir. O, her durumda milletinin çıkarlarını düşünüp ona göre hareket eden bir Türk aydınıdır.

2. Siyasi Fikirleri

Yusuf Akçura'nın bütün fikirlerinin özünde Türk milliyetçiliği anlayışı vardır. Akçura, dönemin siyasi atmosferi içinde Osmanlıcılık ve İslamcılık fikir akımlarının yanında, Türkçülüğün siyasi bir hüviyet kazanmasında ciddi çabaları olmuş, bundan dolayı da Pantürkizm'in babası olarak nitelendirilmiştir (Akkuş, 2009: 10).

Akçura, Avrupa'daki fikir hareketlerini tahlilinde dil ve tarih incelemelerinin milliyet fikrini doğurduğunu, önceleri ırk manasında gelişen bu kavramın, 19. yüzyıldan itibaren siyasi ve kültürel bir anlam kazanmaya başladığını belirtmiştir. Neticede hâkimiyetin millete ait olduğu düşüncesi, milli hâkimiyet ve milli devlet anlayışını doğurmuştur (Akçura, 2004: 27-61). Çok milletli yapılar yerini ulus-devletlere bırakırken Osmanlı Devleti'nin bundan etkilenmemesi düşünülemezdi. Buradan hareketle Akçura, Osmanlı Devleti'nin içerisinde bulunduğu durumu göz önünde bulundurarak, Türk milletinin geleceğinin çok milletli ve patrimonyal bir yönetim sisteminden millete dayalı demokratik bir ulus-devlete geçişle korunacağına inanmıştır. Bu bağlamda Akçura'nın milliyetçilik anlayışının temel hedefi kayıtsız ve şartsız milli egemenliktir (Akçura, 2006: 113-115, 141-162).

Akçura, Osmanlının son döneminde uygulanmaya çalışılan siyaset biçimlerini (Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük) açık ve net ortaya koyarak uygulanabilirliklerini tartışmıştır. Akçura, Osmanlıcılık siyasetini, Osmanlı memleketindeki Müslim ve gayr-ı Müslim halka aynı siyasi hakları tanımak ve aynı vazifeleri yüklemekle, aralarında eşitlik sağlamak; fikirlerce ve dince serbestlik vermek ve bu eşitlik ve serbestlikten faydalanarak Amerikan milleti gibi bir Osmanlı milleti meydana getirmek ve Osmanlı Devletini muhafaza etmek olarak tanımlamıştır (Akçura, Üç Tarz-ı Siyaset, 2005: 36). Osmanlıcılık fikrinin idealde tartışılabileceğini fakat reelde uygulama imkanının olmadığını ortaya koyarak "Osmanlı milleti meydana getirmekle uğraşmanın beyhude bir yorgunluk" olacağını ifade eden Akçura (Akçura, Üç Tarz-ı Siyaset, 2005: 50-54), "Millet-i Osmaniye" tabirini hiçbir zaman yazılarında kullanmamış, bunun yerine, "Heyet-i Osmaniye", "Heyet-i Müctemiai Osmaniye", "Osmanlı ülkesinde oturan muhtelif akvam" tabirlerini kullanmıştır (Togay, 1944: 77).

Akçura, İslamcılık politikasının Genç Osmanlılıktan, yani Osmanlı milleti meydana getirmeye çalışan fırkadan doğduğunu belirtmiştir. Osmanlı milleti

oluşturma siyasetinin başarısızlığı üzerine "İslamiyet politikası" meydana çıkmıştır. Bu siyasetle, öncelikle Osmanlı İmparatorluğu içinde yaşayan Müslümanlar, sonra da bütün yeryüzündekiler soy farkına bakılmaksızın dindeki ortaklıktan istifade ile tamamen birleştirilmeye çalışılacaktır. Her Müslüman'ın en küçük yaştan ezberlediği "din ve millet birdir" ilkesine uyarak bütün Müslümanlar "tek bir millet" haline getirilmeye çalışılacaktır. Akçura, "Panislamizm" teriminin Abdülaziz'in son devirlerinde ortaya çıktığını, II. Abdülhamit'in de bu siyaseti tatbike çalıştığını ifade etmiştir. Bu dönemle birlikte genel siyasette İslam dininin önemli bir yer tuttuğunu belirten Akçura, bu siyasi doktrin ile Osmanlı Devletinin, Tanzimat devrinde terk etmek istediği dini devlet şeklini yeniden almaya çalıştığına dikkat çekmiştir (Akçura, Üç Tarz-ı Siyaset, 2005: 38-41). Akçura'ya göre, bu siyasetin tatbiki ile Osmanlı tebaasındaki dini nifak artacak, gayr-ı Müslimlerin bulunduğu topraklar kaybedilecek, Türklerin arasına da Müslim ve gayr-ı Müslim farkı girecek, soydan gelen kardeşlik, din ihtilafı ile bozulacaktır. Fakat buna mukabil, Osmanlı idaresindeki bütün Müslümanlar ve onun bir parçası olan Türkler, pek güçlü bir bağla sımsıkı birleşecekler, böylece farklı cins ve dinden oluşmuş "Osmanlı Milleti"ne nispetle daha sıkı ve daha kuvvetli bir topluluk, İslam topluluğu meydana getirilecektir. İslam Birliği Siyaseti'nin uygulanabilirliği noktasında her Müslüman'ın, Türk veya İranîyim demeden evvel, "Elhamdü-lillah Müslümanın…" dediğini belirten Akçura, İslam dünyasının büyük kısmının Osmanlı Türkleri hakanını İslam'ın halifesi olarak tanıdığını ve bu noktada İslam'ın kuvvetli olduğunu ifade etmiştir. Buna mukabil Avrupalı güçlerin Müslüman dünyasının üçte ikisi üzerindeki hâkimiyeti bu siyasetin tatbiki önündeki en büyük engeli oluşturuyordu. O halde, İslamiyet'te var olan güçten Pantürkizm yararlanmalıydı (Akçura, Üç Tarz-ı Siyaset, 2005: 55-60).

Akçura, "Türk Birliği" siyasetiyle Osmanlı ülkesindeki Türklerin, hem dini hem ırki bağlarla, yalnız dini olmaktan daha sıkı, birleşeceklerine ve esasen Türk olmadığı halde bir dereceye kadar Türkleşmiş sair Müslim unsurların Türklüğü benimseyeceğine inanmaktadır. Akçura'ya göre bu siyasetin asıl büyük faydası; dilleri, ırkları, adetleri ve hatta ekseriyetinin dinleri bir olan ve Asya kıtasının büyük bir kısmıyla Avrupa'nın şarkına yayılmış bulunan Türklerin birleşmesine ve böylece diğer büyük milletler arasında varlığını muhafaza edebilecek büyük bir siyasi milliyet teşkil etmelerine hizmet edecek ve bu büyük toplulukta Türk toplumlarının en güçlü ve en medenileşmişi olduğu için Osmanlı Devleti en mühim rolü oynayacaktı. Bu faydalara mukabil, Osmanlı ülkesinde meskûn, Müslim olup da Türk olmayan ve Türkleştirilmesi de mümkün bulunmayan kavimlerin Osmanlı Devleti elinden çıkması ve İslamiyet'in Türk ve Türk olmayan kısımlara ayrılarak, artık Osmanlı Devleti'nin Türk olmayan Müslümanlarla ciddi bir münasebeti kalmaması mahzurları vardı. Türkleri birleş-

tirmek politikasının tatbikindeki dahili engeller İslam siyasetine nazaran daha fazlaydı. Her ne kadar, Batının tesiriyle Türkler arasına milliyet fikirleri girmeye başlamış ise de, bu henüz çok yeniydi. Türklük fikirleri, Türk edebiyatı, Türkleri birleştirmek hayali henüz yeni doğmuş bir çocuk gibiydi. İslamiyet'te görülen o kuvvetli teşkilattan, o pür hayat ve pür heyecan hissiyattan, hülasa sağlam bir ittihadı meydana getirebilecek madde ve hazırlıktan hemen hiçbirisi Türklükte yoktu. Ekseri Türkler mazilerini unutmuş bir halde bulunuyorlardı. Fakat birleşmesi muhtemel Türklerin büyük bir kısmı Müslüman'dı. Bu cihetle İslam dini, büyük Türk milliyetinin teşekkülünde mühim bir unsur olabilirdi (Akçura, Üç Tarz-ı Siyaset, 2005: 58-60). Diğer taraftan toplumlarda bireyselleşme ve vicdan serbestliğinin arttığına ve dinlerin, siyasi ve içtimai ehemmiyetlerini kaybetmeye başladığına dikkat çeken Akçura, dinlerin milletlerle birleşerek ve onlara yardımcı olarak siyasi ve içtimai önemlerini muhafaza edebileceklerini dile getirmiş ve Rusya'da Ortodoksluğu, Almanya'da Protestanlığı, İngiltere'de Anglikanlığı, muhtelif memleketlerde Katolikliği örnek göstermiştir (Akçura, Üç Tarz-ı Siyaset, 2005: 60). Bu bağlamda İslamiyet de sosyal ve siyasi etkinliğini ve önemini devam ettirebilmek için Türkçülük siyasetine destek olmalıdır.

Türkçülüğün başarılı olabilmesi için maddi bir temele oturtulmasını da şart gören Akçura, milliyetin arzuya bağlı olmayıp tabii bir hal olduğunu, kandan ve nesilden neşet ettiğini belirtir (Akçura, Türkçülük-Türkçülüğün Tarihi Gelişimi, 1978: 24). Fakat Yusuf Akçura'nın milliyetçiliği ırkçı çizgide de değildir. O kendini 'Demokratik Türkçü' olarak tarif etmiş, emperyalist milliyetçiliğin dünyada henüz bitmediğini, fakat er ya da geç yok olmaya mahkum olduğunu söylemiştir (Akçura, 2006: 7-10).

3. Çağdaşlaşma Fikirleri

Yusuf Akçura'nın da aralarında bulunduğu Türkçü aydınların çağdaşlaşma konusundaki fikirleri, Türk toplumunda, imparatorluktan millete, doğu medeniyetinden batı medeniyetine geçiş sürecinde önemli tesirler icra etmiştir (Sarınay, 2004: 242).

Çağdaşlaşmayı, Türkler için bir hayat-memat meselesi olarak ele alan Akçura, diğer Türkçü aydınların batıdan sadece ilim ve teknik almak isteyişlerine karşın daha liberal bir anlayış içindedir. Akçura'ya göre, medeniyet bir bütündür, onu maddi ve fikri yönleriyle ayırmak yanlıştır. Avrupalılar gibi düşünmek ve talim etmek gerekir. Muasırlaşmak için mekteplere büyük önem verilmelidir (Akçura, Fünun ve Felsefe Sanihaları, 3 Ekim 1912: 727-728). Akçura, Batı'da ortaya konan eserlerden faydalanabilmek, bilimsel gelişmeleri takip edebilmek için Türk Yurdu'nda tercüme faaliyetlerine de sayfa açmıştır (Tuncer, 1990: 504).

Akçura, çağdaşlaşmanın gereği olarak demokratik bir devletin, halk hâkimiyetine dayanması ve milli olması gerektiğini inancındadır. Bu doğrultuda saltanat ve hilafet müesseselerinin kaldırılması gerekiyordu. Özellikle hilafet müessesinin milletin aleyhine şer güçlerinin elinde önemli bir koz olarak kullanıldığının altını çizen Akçura, halifeliğin kaldırılması hususunda meclisteki en büyük destekçilerden biri olmuştur (TBMM Gizli Celse Zabıtları, 8 Kanunuevvel 1339/1923). 1922 yılında saltanatın kaldırılması, Cumhuriyetin ilanı ve halifeliğin kaldırılması gibi gelişmeler, TBMM'nin çağdaşlaşma yolunda atmış olduğu önemli adımlar olarak görülmektedir.

Türkçü aydınların ve Yusuf Akçura'nın çağdaşlaşma anlayışı içinde kadın hakları konusu da önemli bir yer tutmaktadır. Türkçü aydınlar, kadın hakları konusunda Avrupa'yı örnek almaktan ziyade, bu konudaki fikirlerini eski Türk toplum hayatı ile temellendirmektedirler. Fikirlerinin özünü toplum ve ailede kadın ve erkeğin eşitliği oluşturur (Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, 2002: 444-450). "Kadının şimdiki hali katiyen Türklerin adabından değildir" diyen Akçura, eski Türk kadınlarının erkekle eşdeğer olduklarını ve toplumda kadının mevkiinin yüksek olduğunu belirtmiştir. Akçura'ya göre, Cengiz'in Cengiz olmasını annesi sağlamıştı. Cengizhan'ın annesi at üzerinde gezen ve askeri kumanda eden bir nevi padişah gibiydi. Kadının toplumsal statüsünün düşüklüğü nedeniyle İslam toplumlarını felç olmuş toplumlar olarak değerlendiren Akçura'ya göre, Osmanlı Devleti'nde de Türk kadınları Orta Afrika'nın zencileri kadar cahil bırakılmışlardı ve acınacak haldeydiler. Akçura, sosyal ve iktisadi açıdan Türk milletinin gelişmesi için Türk kadınlarının haremden çıkarılarak serbestleştirilmesini, kızların okutularak eğitim seviyelerinin yükseltilmesini, kadınların iktisadi faaliyetlere katılmalarını, çarşaf ve peçenin kaldırılması gerektiğini savunmuştur. Akçura, kadınların sosyal, kültürel ve iktisadi açıdan seviyelerinin yükseltilmesini, aynı zamanda bir anne olarak milliyetçi nesiller yetiştirilmesi için de gerekli görmekteydi (Akçura, Konferans, Eylül 1329/1913: 197-204; Akçura, Türk Kadınlarında İktisadi Terakkiyat, Temmuz 1330: 2392-2393; Akçura, Kız Sultani Mektebi, 25 Haziran 1911: 267-268).

4. Eğitimle İlgili Fikirleri

Türk toplumu ve İslam ümmetinin içinde bulunduğu sorunların temelinde eğitim ve öğretim anlayışının yattığına vurgu yapan Akçura, 'iskolastik' olarak adlandırdığı ve otoriteye körü körüne boyun eğme ve ezbercilik üzerine kurulu anlayışın terkedilerek rasyonel ve tecrübi bir eğitim öğretim anlayışının inşa edilmesi üzerinde durmuştur.

Akçura, iskolastik düşünceyi, zihinsel ve ahlaki otoriteye körü körüne boyun eğmek, var olan gerçekleri eleştirmeden, sınamadan, olduğu gibi kabul et-

mek, öykünmek olarak tanımlamıştır. Bu, doğayı ve gerçekleri gözlemleyerek belli yargılara varmak yerine istihareye yatma eğilimiydi. Avrupa, skolastik düşünce tarzından Rönesans döneminde kurtulmuştu. Fakat medreselerin Orta Çağ'da giderek bağnazlaşması, Müslüman din bilginlerinin içtihat düşüncesini terk etmesiyle, skolastik düşüncenin etkisi Müslüman ve Türk aleminde sürüyordu. Fakat bu sorun, sistemin tasfiyesi ve yerlerine sivil mekteplerin getirilmesiyle çözülecek gibi değildi. Akçura 1925'te verdiği bir konferansta medreselerin kapatılmasını alkışlayanların yanılgıya kapıldığını belirtmiştir. Ona göre, Hafız ya da Sadi gibi otoritelerin yerini Durkheim, Auguste Comte ve Büchner almış, fakat öğretilere boyun eğme tutumu değişmemiştir (Akçura, İskolastik Usül Nedir, 1925: 219-224; Akçura, Fünun ve Felsefe Sanihaları, 1912: 727-728; Akçura, Nur ve Zulmet, 1903: 2-3).

Şark toplumlarında ve özellikle Türk toplumunda mevcut olan ezberci ve şekilci anlayışa karşı çıkan Akçura, Türk toplumundaki en önemli ve yaygın görülen hastalığın sözle eylem arasının birleşmeyecek kadar açılmış olması olduğunu ifade etmiştir. Akçura, örnek olarak hadislerin asıl manasına ehemmiyet vermeden acelece okunduğunu veya bunların sadece söz söyleyip âlimlik taslamak için ezberlendiğini dile getirmiş ve şunları ifade etmiştir: *"Ezberimizde birçok hadis-i nebeviye vardır. Sırası geldikçe, hatta gelmeden bunları okuyarak âlimlik satmayı pek severiz. Ama o hadislerin emir ve nehyini sözden işe geçirmek hatırımıza bile gelmez. Hatta geçirecekler bulunsa mani olmak bile isteriz. Mesela, hepimiz ta çocukluğumuzdan beri işite işite iyice hıfz ettiğimiz 'İlim, Müslüman erkek ve kadın, herkese farzdır.' hadis-i şerifiyle amel etmek isteyenlerin vay haline!".* Akçura, bu anlayışın neticesinde Türk toplumunda erkeklerin yüzde yetmiş veya sekseninin okuma yazma bilmediklerini, buna mukabil kadınların ise yüzde doksan beş veya doksan dokuzunun cahil olduğunu ve Orta Afrika zencilerinden pek az farklarının olduğunu ifade etmiştir. Akçura, *"Bu dünya kafire cennet, mü'mine zindandır."* hadisini naklederek, bu anlayış ve bu gidişle zindan değil, Müslümanların idama mahkum edildiği siyaset meydanı olacağını ifade etmiş ve toplumun geri kalmışlığını eğitimin yetersizliğine bağlamıştır (Akçura, Kız Sultani Mektebi, 1911: 267-268).

Türk toplumunda nurun zulmete galip gelmesini isteyenlerin, her şeyden evvel ilmin milletimiz arasında yayılmasına ve ilerlemesine hizmet etmeleri gerektiğini ifade eden Akçura (Akçura, Nur ve Zulmet, 1903: 3), ilmin hayat için olduğunu, fakat ferdi hayattan ziyade toplumsal hayat için olduğunu belirtmiştir (Akçura, Darül-Fünunlarda Talebe Hayatı ve Talebe Ruhu, 1925: 17-26). Bu anlayış inşa edilirken de toplumun tüm sosyal kesimlerinin (kadın-erkek) eğitim seviyesinin yükseltilmesi zorunluluğuna işaret etmiştir.

Akçura'ya göre eğitim, toplumda ortak bir emel oluşturmalıdır. Nizamiye mekteplerinin ne dini, ne milli ve vatani, ne de diğer bir ideal veremedikleri-

ni ortaya koyan Akçura'ya göre, okumuş adamlarımızın müşterek bir idealden mahrum olmalarına bir sebep de memleketimize kök salan ecnebi mekteplerdir (Akçura, Emel, 1912: 487-491). Toplumda ortak bir emel oluşturmak için dil büyük önem taşımaktadır. Akçura, eğitimin mutlaka kendi dilimiz olan Türkçe ile verilmesi gerektiğini belirtmekte ve bu şekilde öğrencilere milli şuurun verilebileceğine inanmaktadır (Akçura, Düşünülecek Meselelerimizden, 1915: 2460-2462). Çünkü dil, bir toplumun maddi ve manevi değerlerinin, duygu ve düşüncelerinin gelecek kuşaklara aktarıldığı önemli bir iletişim aracı, kültürün en önemli unsurlarından biridir. Farklı dillerde verilen eğitimle aynı toplum içerisinde farklı kültürlerle kültürlenmiş bireylerin ortaya çıkacağı ve böyle bir neslin ortak emelden yoksun kalacağı bir hakikattir. Millilik vasfından uzak eğitim anlayışına karşı çıkan Akçura, Türk tarihinin yabancıların etkisinden uzak, siyasi, milli, sosyal ve iktisadi olayların dikkate alınarak yazılması ve okunması gerektiğini belirtmiştir. Tarihin hayat için, milletlerin varlıklarını muhafaza etmek için olduğunu belirten Akçura, şark meselesi konusunda şu dikkat çekici tespiti yapmıştır: *"Şark için bir şark meselesi mutasavver midir? Eğer vakalara garptan bakılırsa, bir 'şark meselesi' mevcut olabilir; fakat vakalara bizim taraftan, şarktan bakılırsa, bir 'şark meselesi' değil, bir 'garp meselesi' vardır. Ve bu mesele o suretle telakki ve tetkik edilmek icap eder."* (Akçura, Tarihi Görüşe Dair, 1341: 349-357).

5. İktisadi Fikirleri

Akçura'nın en önemli ideali, Türk toplumu ve İslam ümmeti için Avrupa'nın her türlü hegemonyasına karşı direnme gücü verecek siyasal sistem inşa etmekti. Tam bağımsız ve güçlü bir toplum inşa etmenin yolu ise öncelikle ekonomik açıdan güçlü ve bağımsız bir toplum inşa etmektir. Akçura, bu doğrultuda, amacı ekonomik bağımsızlık olan "milli iktisat" fikrinin hararetli savunucularından biri olmuştur. Akçura'nın milli iktisat düşüncesi, Tanzimat döneminden beri egemen olan ve Osmanlı pazarlarının Avrupa sanayi mallarıyla dolması neticesinde, Osmanlı sanayisinin ve yerel zanaatkârların çökmesini beraberinde getiren liberalizm düşüncesine taban tabana zıttı. Akçura'nın liberal ekonomiye muhalefeti, özellikle o dönemde Avrupa ile Osmanlı Devleti arasındaki ticari ilişkileri düzenleyen serbest mücadeleye yönelik eleştiriler olarak ortaya çıkmıştır (Akçura, 1329 Senesinde Türk Dünyası, 1330: 2098-2104). İktisadi olarak güçlü ve bağımsız olmadan kültürel ve siyasi bağımsızlıkların mümkün olmadığını ifade eden Akçura, Kurtuluş Savaşı sonrasında da kazanılan savaşın cihad-ı asgar (küçük cihad) olduğunu, asıl bundan sonra kazanılması gereken savaşın cihad-ı ekber (büyük cihad) olduğunu söylemiştir. Bu büyük meydan muharebesi ise top ve tüfekle değil, tırpan, mala, pergel, örs, çekiç, atölye, buhar ve makine ile iktisadi alanda yapılacaktır. Bu bağlamda geleceğin büyüğü olan çocuklara

ve gençlere, mekteplerde de iktisadi eğitim ve öğretimin verilmesi gerektiğini savunmuştur (Akçura, 2006, s. 102-103).

Akçura'ya göre, Osmanlı Devleti'nin son zamanlarında gittikçe beliren milliyet cereyanı sadece siyasi olaylardan, fikri cereyanlardan doğmuş değildir. En az bunlar kadar etkili faktör, iktisadi etkenlerdir. Türkler arasındaki milli his ve fikirlerin doğup gelişmesinde de fikri sebepler kadar maddi sebepler de etkili olmuştur (Akçura, Türklük, 1328: 191-192; Akçura, 2006: 165). Tatar milliyetçiliğinin gelişmesinde Tatarların ekonomik düzeylerinin etkili olduğunu savunan Akçura, dinsel ve milli benlikleri korumada burjuvazinin önemine dikkat çekmiştir (Akçura, 1329 Senesinde Türk Dünyası, 1330: 2098-2104). Osmanlı Devleti'nde bir burjuva sınıfı yoktu. Akçura, Osmanlı Devleti'nde bu açığı Rum, Ermeni ve Yahudi gibi gayr-ı Müslim unsurların tamamladığını belirtmiş ve bu durumun tehlikeli bir vaziyet olduğunu, yerli bir Türk burjuvazisinin oluşması gerektiğini (Akçura, İktisat, 1333: 3521-3523), bu yolda milli müesseseler ve milli mütefekkirlerin tamamının yardım etmekle mükellef olduğunu dile getirmiştir (Akçura, 2006: 111). Akçura, burjuvazisi esas olarak Alman ve Musevilerden oluşan ve 18. yüzyılın sonunda paylaşılarak bağımsızlığını yitiren Lehistan Krallığını örnek göstermiş ve Osmanlı İmparatorluğu'nun da aynı kaderi paylaşma tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu ifade etmiştir. Bu kaderden kaçınmak için hiç olmazsa gayr-i Müslim Osmanlılarla rekabet edebilecek Osmanlı-Türk sanayi ve ticaret erbabının oluşması gerektiğini savunan Akçura, böyle bir sınıfın Türkiye'de oluşması için öncelikle *"bir Osmanlı Türküne layık meşgale ancak askerlikle memurluktur diyen hatalı ve zararlı zihniyetin değişmesi gerektiğini"* söylemiştir (Akçura, 1329 Senesinde Türk Dünyası, 1330: 2102-2103). Akçura'ya göre, eğer Türkler kendi içlerinden bir sermayedar burjuva sınıfı çıkaramayacak olurlarsa yalnız memur ve köylüden ibaret Osmanlı toplumunun muasır bir devlet halinde devamlı yaşayabilmesi zorlaşacaktır. (Akçura, İktisat, Ağustos 1333: 3522).

Akçura, tarihteki en uzun süren savaşın İslam-Hıristiyanlık savaşı olduğunu ve bu savaşların son üç-dört asırlık safhasının "Şark Meselesi" (Akçura, Garp Nazarında Şark Meselesi, 1916: 3241-3246) olarak isimlendirildiğini söylemiştir. Bütün Haçlı Seferlerinde aynı davanın görüldüğünü ve aynı gayenin takip edildiğini, bunun da *"Din-i İslam'ı yeryüzünden kaldırmak, Müslümanları imha etmek!..."* olduğunu ifade eden Akçura, Tanzimat'la birlikte ülkeye fazlaca sermaye ve para girdiğini, bunun da aslında bir haçlı seferi olduğunu söylemiştir. Ülkeye çok fazla Avrupa ürünlerinin ve sermayesinin girmesiyle yerli esnaf ve sanayinin çöktüğünü ve bunun sonucunda Avrupa'nın istediği gibi kullanabileceği, ucuz, ancak boğaz tokluğuna çalıştırılabilen bir nevi iş hayvanı yerlilerin oluşacağını belirtmiştir (Akçura, 2006: 33-47). Akçura, bununla ilgili olarak *"… Avrupa sermayedarlığının geceli gündüzlü çalıştırdığı iki kölesinden birisi Gar-*

bın amelesi ise, diğeri de Şarkın bütün ahalisidir…" demiştir (Akçura, Alâim-i İnkılab, 1910: 129-131).

Avrupa,'nın Osmanlı'yı akıllıca, tatlı göstererek borçlandırdığını ve Düyunu Umumiye'nin, Avrupa kapitalinin Türkiye ekonomisinin bağımsızlığını asmak için hazırladığı bir sehpa olduğunu söylemiş, bütün bunların başlangıcı olarak gördüğü Tanzimat'ı hayırlı bir iş değil, aksine ülkeyi, devleti yıkıp esir edecek "yok edici" bir silah olarak görmüştür. Akçura bununla ilgili olarak şu düşünceleri dile getirmiştir: *"Tanzimat efendiler, Şark Meselesi'nin iktisadi devresinde, Avrupa'nın Osmanlı Devleti aleyhine kullandığı, yok edici silah olmuştur: Sırf sermaye ile ve bu devrede sermayenin iki itaat eden hizmetçisi mahiyetinde olan hars ve siyaset ile evvelleri harp ve siyasetle nail olduğundan daha çok kazanmıştır. Hıristiyanların bu bilmem kaçıncı seferinde, Müslümanlar üzerine havale ettiği bu yeni zehirli silah yani sermaye yalnız siyasi istiklali, milli hâkimiyeti değil, yalnız dini ve milliyeti de değil, geçim vasıtalarını da kökünden kesiyor ve bu suretle Müslümanların hayatına, varlığına taarruz ediyordu. Tam başarı halinde, Şark'ın ahalisi Avrupalıların kul ve kölesi olacaktır; Avrupa Şark'ı, ruhsuz bir ceset haline getirecek, istediği gibi kullanacaktır. Müstakil geçim sebepleri olmayan insanlar, rızıklarını dağıtan kimselerin her türlü emel ve düşüncelerine boyun eğmeye, tam itaat ile itaat etmeye mecburdurlar. Aç insanlar, yumuşak hamur gibi istenilen şekil ve kıyafete sokulabilirler…"* (Akçura, 2006: 44-48).

Tüm halkın ekonomik seferberliğe katılması gerektiğini dile getiren Akçura, bütün Türk yurdunun yoğun bir çalışma ve faaliyet sahası olduğu zaman cihad-ı ekberin kazanılacağını, Türk milletinin hakiki hürriyet ve istiklaline kavuşacağını belirtmiş, bu yolda kadın-erkek herkesi cihad-ı ekbere davet etmiştir (Akçura, 2006: 107-112).

6. Din Anlayışı

Düşünce yapısı ve ortaya koyduğu fikirler görünürde maddi temellere dayalı ve rasyonel bir karakter arz etse de Akçura'nın fikirlerinde din (İslam) önemli bir referans olmuştur (Akkuş, 2009: 87-98). Özellikle Cumhuriyet dönemine kadar İslamiyet'e karşı olan, hatta dinsel kurumları dışarıda bırakan tüm reform girişimlerine cephe almıştır. Tanzimat'ı eleştirmesinin bir nedeni, bu hareketin siyasal önderleri olan kişilerin, İslami kurumları hesaba katmadan, İslam'ın dışında bir gelişme ve devleti modernleştirme tutumu içinde olmalarıdır (Georgeon, 1996: 25). Akçura'nın fikirlerinin merkezinde yer alan Türk milliyetçiliği anlayışı da İslam'dan uzak, din dışı bir muhtevaya sahip değildir. Ona göre, din ile milliyet arasında soyut düşüncelerde var gibi görünen tezat, gerçek hayatta mevcut değildir (Akçura, 2006: 87-88). İslam dininin Türk milletinin milli benliğini muhafazada ve milliyet şuurunun gelişiminde çok önemli bir yeri olduğuna dikkat çeken Akçura (Akçura, Hatıralarım, 2005: 47-49), milletleşme ve

ilerleme sürecinde İslamiyet'in önemli fonksiyonlar icra edeceğine inanmıştır. Özellikle sosyal meselelerde dinin önemini vurgulamış, dinin sosyolojik temelleri üzerinde durmuş, dini argümanlarını daha çok bunun üzerine inşa etmiştir (Çakmak & Yücel, 2002: 50-51). Akçura'ya göre, Türk toplumunda din (İslam) ve milliyetçilik, ilerleme yolunda birlikte hareket etmelidir. Dinin eski dinamizmine kavuşması için de bu zorunludur. Dinle milliyetin birbirini desteklemesi ile toplumda en güçlü sosyal bütünleşme sağlanabilecektir (Akçura, Üç Tarz-ı Siyaset, 2005: 60; Akçura, Türkçülük-Türkçülüğün Tarihi Gelişimi, 1978: 172).

Toplumsal bütünleşme ve kaynaşmayı sağlama noktasında İslam'ın güçlü bir unsur olabileceğini belirten Akçura, *"Hâlâ her Müslüman, Türk veya İranîyim demeden evvel, 'Elhamdü-lillah Müslümanım…' diyor… Hâlâ bütün Müslümanlar, günde beş defa Mükerrem Mekke'ye yüz çeviriyor ve Kâbe'ye yüz sürüp Hacer-i Esved'i öpmek için büyük bir heyecan ile yeryüzünün her tarafından muhtelif sıkıntıya katlanarak koşuyorlar"* diyerek İslam'ın bu noktadaki gücünü vurgulamıştır (Akçura, Üç Tarz-ı Siyaset, 2005: 58). Buna karşın Osmanlı aydınlarının dini konulardaki ilgisizliğinden yakınan Akçura'ya göre, Osmanlı aydınları dini tören ve bayramlara hiç saygı göstermiyorlardı. Ona göre bayramlar toplum içerisinde bir dinamizmin ve ataletten kurtulmanın sembolüdür. Bayramlar adeta cemiyet makinesinin yağı gibidir. Dinin modern uygarlıkla hiçbir zaman çatışmayacağını savunan Akçura, Avrupa'nın en ileri uygarlıkları olan Anglosakson ve Germen uygarlıklarını örnek göstererek özellikle bayram ziyaretlerinin içtimai bir vazife olduğunu dile getirmiş ve memleketinin parçalanmasını istemeyenlerin bayramlara iştirak etmesi gerektiğini söylemiştir (Akçura, Bayram İhtiyacı, 1913: 953-955).

Hemen her din sistemi, kurumsallaşma ve gelenekleşme süreçlerinden sonra muhafazakar bir yapıya bürünüp değişmeye karşı oldukça dayanıklı birtakım inançlar ve ritüeller ihtiva eder. Bu muhafazakârlığın yanı sıra, zamanla halk arasında dinin yanlış anlaşılmasından kaynaklanan tutumlar ve din olarak algılanan sosyal kabuller de değişme ve ilerleme önünde ciddi engeller oluşturabilmektedir. Bu noktada Yusuf Akçura, geleneklere duyulan körü körüne saygının ve içtihat kapısının kapandığı anlayışının İslam'ın dinamizmini kırdığına, toplumsal gelişme ve değişme önünde engel teşkil ettiğine inanmaktadır. Akçura, "iskolastik" olarak adlandırdığı bu düşünce yapısına karşı çıkmış ve skolastik düşünceyi, zihinsel ve ahlaki otoriteye körü körüne boyun eğme, var olan gerçekleri eleştirmeden, sınamadan olduğu gibi kabul etmek olarak tanımlamıştır. Akçura'ya göre, Avrupa skolastik düşünceden Rönesans döneminde kurtulmuştu, fakat bu düşüncenin etkisi Müslüman ve Türk âleminde sürüyordu. Müslüman-Türk âleminde de bu skolastik düşünce kırılmalıydı ve özellikle içtihat kapısının kapandığı yönündeki düşünceler değişmeliydi (Akçura, İskolastik Usül Nedir, 1925: 219-224).

Akçura'ya göre, dinde (toplumun din anlayışında) reform gerekliydi ve dinsel reformla kültürel modernleşme hareketlerini birlikte ele almak gerekiyordu. İslamiyet ve gelişmenin, birbirine uyum sağlayarak birlikte yürümesi gerektiğini savunan Akçura, "İslamiyet'i esasat itibariyle asr-ı saadete, tatbikat itibariyle asr-ı hazıra irca ve tevkif etmek" biçiminde dile getirilen modernleşme hareketi taraftarıdır (Georgeon, 1996: 25). Akçura, Tanzimat dönemi yöneticilerini, İslamiyet'i yıkılmaya terk etmekle ve onu bağnaz ulemanın eline bırakmakla suçlamıştır. Halbuki yapılması gereken şey, Türk toplumunun din anlayışındaki yanlışlıkların giderilmesiydi. İslamiyet'in ilerleme düşüncesine uyum sağlaması, bizzat medreselerin bünyesinde gerçekleşmeliydi (Akçura, Medreselerin Islahı, 1910: 5-9). Akçura'nın İslamiyet'te reform konusundaki diğer bir tezi de, İslamiyet'in millileştirilmesinin zorunluluğuydu. Burada kastedilen milli din, Türk halkının dini edebiyatı kendi ana diliyle öğrenmesini sağlamak, Arapça'nın tekelini kırmak, en önemlisi de Kur'an'ı Türkçe'ye çevirmekti. Bu, skolastik zihniyetten kurtulmak için de gerekliydi (Akçura, Türklük, 1328: 190-191).

Osmanlı Devleti'nin uçuruma doğru yuvarlandığını belirten Akçura, Müslümanların ise bu durumu kadere bağladıklarını ifade etmiştir. Akçura, kadere imanın İslam'ın akaidinden olduğunu, ancak kader meselesinin bir türlü halledilemediğini ve çeşitli görüşlerin varlığını dile getirmiş, bu tartışmalar arasında Osmanlı Devleti'ndeki Müslümanların konumunu da şöyle ifade etmiştir: *"Osmanlı Devleti'ndeki Müslümanların zahiri itikatları Ehl-i Sünnet Ve'l Cemaat (Maturidi) ise de gerçekte mezheb-i cebriyeye mensupturlar."* Müslümanların cüz'i iradeyi kullanmayarak her musibetin sebebi olarak kaderi görmek ve her lütfu ondan beklemek gibi yanlış bir kader anlayışına sahip olduklarını belirten Akçura, *"musibet ve saadeti, zatımızdan hariç bir kuvvette, kaderde, padişahta aramamalıyız. Necat ve saadet kendimizdedir!"* demiştir (Akçura, Kader, 1902: 2). Bu bağlamda Akçura, Türk toplumunun, gelişme ve ilerlemesi önünde bir engel olarak kader anlayışının değişmesi ve dini yanlış yorumlamalardan kurtulması gerektiğine temas etmiştir.

Yüksek medeniyetler ile İslami ilkeler arasında bağlantı kuran Akçura'ya göre, toplumsal düzen, sosyal bütünleşme ve gelişme sağlanması için İslami temel ilkeler toplumda yaygınlaştırılmalıdır (Akçura, Sarhoşluğa Karşı, 1915: 2651-2654; Akçura, Bayram İhtiyacı, 1913: 953-955).

Sonuç

Yusuf Akçura, yaşadığı dönemde Türk toplumunun ve İslam ümmetinin karşılaştığı birçok sorunla ilgili fikirler ortaya koymuştur. Bunu yaparken dönemin siyasi, sosyal, iktisadi, dini ve kültürel atmosferinden etkilendiği bir vakıa olan Akçura'nın Türk-İslam düşün hayatına da yeni açılımlar kazandırdığı bir gerçektir.

Türk fikir tarihine Pantürkizmin babası olarak geçen Yusuf Akçura, Türk toplumunun yaşam felsefesinin belirlenmesinde, özellikle de Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ve milli devlet anlayışının oluşmasında önemli fikri katkılar yapan bir Türk aydınıdır. O, Türk milletinin içinde bulunduğu durumda Osmanlı Devleti'ni son kale, Türkçülüğü de tek çıkar yol olarak görmüş ve yaşamı boyunca bu yolda mücadelesini vermiş büyük bir Türk düşünürüdür.

Akçura, Tanzimat dönemi sonrası ortaya çıkan Osmanlıcılık ve İslamcılık gibi fikir akımlarının yanında Türkçülük akımından bahsetmiş ve Türkçülük fikrinin siyasi sahada düşünülmesine katkı sağlamıştır. Akçura'nın öne sürdüğü ve Osmanlının öze dönüşü olarak kabul edilebilecek olan milliyetçilik anlayışı, dinden uzak bir anlama sahip değildir. Tam aksine dini, milli duyguları pekiştirici bir araç olarak görmüştür. Akçura'ya göre, İslam dini, büyük Türk milletinin teşekkülünde mühim bir unsur olabilir. Akçura, Osmanlı Devleti'nde Türkçülük siyasetinin uygulamaya konularak Osmanlı ülkesindeki Türklerin hem dini hem ırkî bağlarla pek sıkı bir birliktelik meydana getireceğine inanmaktadır. O, dinle milliyetin birbirini desteklemesi gerektiği ve toplumda ancak bu şekilde en güçlü sosyal bütünleşmenin sağlanabileceği kanaatindedir.

Akçura'nın öne sürdüğü önemli fikirlerinden biri de, Türk toplumunun din anlayışındaki yanlışlıkların giderilmesi gerektiğidir. Özellikle Müslümanların cüz'i iradeyi kullanmayarak her musibetin sebebi olarak kaderi görmek ve her lütfu ondan beklemek gibi yanlış bir kader anlayışına sahip olduklarını belirten Akçura, kurtuluş ve mutluluğun Müslümanların kendi elinde olduğunu dile getirmiştir. Akçura'ya göre, geleneklere duyulan körü körüne saygı, kişisel araştırma çabalarını (içtihat) kırmış ve böylece, İslamiyet dinamizmini yitirmiştir. İslamiyet'in tarihsel dinamizmine yeniden kavuşması için dinsel reformla (toplumun din anlayışının değişmesi) kültürel modernleşme hareketlerini birlikte ele almak gerekir. İslamiyet ve gelişme, birbirine uyum sağlayarak birlikte yürümelidirler. Yusuf Akçura, Türk toplumunda hâkim olan ve başta eğitim ve din olmak üzere her alanda etkisini devam ettiren skolâstik anlayışın da kırılması gerektiği inancındadır. Toplumda skolâstik anlayışın etkisi kırılarak bir ilerleme sağlanabilecektir.

Ekonomik bağımsızlık ve güç olmadan verilen mücadelenin başarılı olamayacağının altını çizen Akçura, Türk toplumunun içine girdiği buhrandan ancak çalışmayla, kadın-erkek, genç-yaşlı herkesin özverili çalışmasıyla çıkabileceği kanaatindedir. Mazisinde büyük imparatorluklar kuran, geniş coğrafyalara ve milletlere hükmeden Türk milletinin, milli ve manevi değerlerine bağlı olmakla birlikte çağdaşlaşma yolunda ilerleyerek eski güçlü günlerine geri dönebileceği inancındadır.

Akçura'nın ortaya koyduğu fikirler ve yaşadığı dönemde Türk toplumunun karşılaştığı problemlere çözüm önerileri genel olarak değerlendirildiğinde, bu

fikirlerin aradan bir asırlık zaman geçmiş olmasına rağmen günümüz Türk toplumu için de tazeliğini koruduğu söylenebilir. Bugün de milletin ve devletin bekası, milliyetçilik ve din, ekonomi, dışa bağımlılık, eğitim, ezbercilik ve şekilcilik, kadının sosyal statüsü vb. konular sıkça gündeme getirilmektedir. Aradan geçen bunca zamana rağmen bu problemlerin hala çözüm beklediği görülmektedir.

Notlar

(*) Prof. Dr. SDÜ. İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

(**) Dr. DİB Isparta İl Müftülüğü Din Hizmetleri Uzmanı.

(***) Bu çalışma; 10-12 Ekim 2018 tarihlerinde, "Orta Asya Alimlerinin İslam Medeniyetine Katkıları" Uluslararası Sempozyumunda, "20. Yüzyılda Bir Türk-İslam Sevdalısı: Yusuf Akçura ve Bazı Düşünceleri" isimli bildirinin geliştirilmiş halidir.

Kaynaklar

Akçura, Y. (3 Nisan 1330). "1329 Senesinde Türk Dünyası", *Türk Yurdu , VI* (3), 2098-2104.

Akçura, Y. (23 Ekim 1910). "Alâim-i İnkılab", *Sırat-ı Müstakim , 5*, 129-131.

Akçura, Y. (13 Kasım 1913). "Bayram İhtiyacı", *Türk Yurdu , 5*, 953-955.

Akçura, Y. (2006). *Siyaset ve İktisat,* E. Mura (Dü.), Ankara: Sinemis Yayınları.

Akçura, Y. (Nisan 1925). "Darül-Fünunlarda Talebe Hayatı ve Talebe Ruhu", *Türk Yurdu , 2*, 17-26.

Akçura, Y. (8 Kanun-ı Sani 1330/21 Ocak 1915). "Düşünülecek Meselelerimizden", *Türk Yurdu , 7/3*, 2460-2462.

Akçura, Y. (14 Haziran 1328/27 Haziran 1912). "Emel", *Türk Yurdu , 2*, 484-491.

Akçura, Y. (3 Ekim 1912). "Fünun ve Felsefe Sanihaları", *Türk Yurdu , 2*, 727-728.

Akçura, Y. (7 Aralık 1916). "Garp Nazarında Şark Meselesi", *Türk Yurdu , C. 2*, 3241-3246.

Akçura, Y. (2005). *Hatıralarım,* E. Mura (Dü.) Ankara: Hece Yayınları.

Akçura, Y. (Ağustos 1333). "İktisat", *Türk Yurdu , XII* (12), 3521-3523.

Akçura, Y. (Nisan 1925). "İskolastik Usül Nedir", *Tedrisat Mecmuası* (66), 219-224.

Akçura, Y. (9 Mayıs 1902). "Kader", *Şura-yı Ümmet* , 2.

Akçura, Y. (25 Haziran 1911). "Kız Sultani Mektebi", *Sırat-ı Müstakim, 6*, 267-268.

Akçura, Y. (Eylül 1329/1913). "Konferans", *Mektep Müzesi* , 197-204.

Akçura, Y. (7 Mart 1910). "Medreselerin Islahı", *Sırat-ı Müstakim , 4*, 5-9.

Akçura, Y. (1 Aralık 1902). "Mesele-i Şarkiyyeye Dair", *Şura-yı Ümmet* (17), 1-3.

Akçura, Y. (2004). *Muâsır Avrupa'da Siyasî ve İçtimaî Fikirler ve Fikri Cereyanlar,* A. Efe (Dü.) İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları.

Akçura, Y. (29 Ocak 1903). "Nur ve Zulmet", *Şura-yı Ümmet* (21), 2-3.

Akçura, Y. (15 Eylül 1905). "Rusya İhtilaline Dair", *Şura-yı Ümmet* , 2-3.

Akçura, Y. (1 Temmuz 1915). "Sarhoşluğa Karşı", *Türk Yurdu , 8*, 2651-2654.

Akçura, Y. (31 Aralık 1902). "Şark Meselesine Dair", *Şura-yı Ümmet* (19), 1-2.

Akçura, Y. (1341). "Tarihi Görüşe Dair", *Türk Yurdu , I* (5), 349-357.

Akçura, Y. (Temmuz 1330). "Türk Kadınlarında İktisadi Terakkiyat", *Türk Yurdu , 6*, 2392-2393.

Akçura, Y. (1978). *Türkçülük-Türkçülüğün Tarihi Gelişimi,* İstanbul: Türk Kültür Yayınları.

Akçura, Y. (1328). "Türklük", *Salname-i Servet-i Fünun* , 187-192.

Akçura, Y. (2005). *Üç Tarz-ı Siyaset,* E. Z. Karal (Dü.) Ankara: Lotus Yayınevi.

Akçura, Y. (1933). *Zamanımız Avrupa Siyasi Tarihi,* Ankara: Hakimiyeti Milliye Matbaası.

Akkuş, H. İ. (2009). *Yusuf Akçura'nın Din ve Toplum Anlayışı* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Berkes, N. (2002). *Türkiye'de Çağdaşlaşma,* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Çakmak, O., & Yücel, A. (2002). *Yusuf Akçura,* Ankara: Alternatif Yayınları.

Eroğlu, H. (1981). *Türk Devrim Tarihi* (Beşinci b.), Ankara.

Esin, E. (1987). "Akçuraoğlu Yusuf Bey'e Dair Hatıralar", *Ölümünün Ellinci Yılında Yusuf Akçura Sempozyumu.* Ankara.

Georgeon, F. (1996). *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Yusuf AKÇURA,* A. Er (Çev.), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Mardin, Ş. (2006). *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908,* İstanbul: İletişim Yayınları.

Sarınay, Y. (2004). *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları,* İstanbul: Ötüken Neşriyat.

TBMM Gizli Celse Zabıtları. (8 Kanunuevvel 1339 (1923)).

Temir, A. (1997). *Yusuf Akçura,* Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

Togay, M. F. (1944). *Yusuf Akçura'nın Hayatı,* İstanbul: Hüsnütabiat Basımevi.

Tuncer, H. (1990). *Türk Yurdu (1911-1931) Üzerine Bir İnceleme,* Kültür Bakanlığı Yayınları.

Toplum Bilimleri Dergisi

Arif Olgun KÖZLEME (*)

BATI EKSENİNDE CUMHURİYET DÖNEMİ TÜRK MODERNLEŞMESİ

öz

Bir ulus-devlet olarak kurulan Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlı toplum yapısından birçok önemli unsuru da devralmıştır. Bunun en belirgin örneği ise, tepeden inmeci bir yaklaşımla Osmanlı Batılılaşmasının öncülüğünü yapan devletçi-seçkicilerdir. Ancak Osmanlıda din ve gelenekten kaynağını alan devletçi-seçkinciler, Cumhuriyet döneminde otoritelerini laik halk egemenliğine dayamışlardır. Fakat halk egemenliği burada sözde kalmıştır. Devletçi-seçkinciler, çok partili döneme kadar devleti jakoben bir anlayışa yönetmişlerse de, bu dönemden itibaren "devletin gerçek sahipleri" olarak konumlarını her geçen gün kaybetmeye başlamışlardır. İç ve dış gelişmeler bu değişimde önemli rol oynamıştır. Bu gelişmeler, yeni dünya düzeni, şehre göç, değişen ekonomik hayat, İslam'ın yükselişi ve küreselleşme olarak sıralanabilir. Küreselleşme sürecinde, Türk halkı, hem devletçi-seçkincilere, hem de küresel etkilere bir tepki olarak milli olanı da modernleşmenin ana bir unsuru haline getirmiştir. Bunda küreselleşmenin kendi modelini getirirken imkân verdiği özgürlük ortamın etkisi büyük olmuştur. Bunun neticesinde söz ve karar hakkının millette geçmesiyle, milli değerlerin dikkate alındığı ve küresel gelişmelere de açık olunan yeni bir modernleşme ortaya çıkmıştır. Gelinen noktanın tespiti açısından bu çalışma, Cumhuriyet dönemi modernleşme seyrinin olumlu ve

olumsuz yanlarını ana hatlarıyla ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışma belge tarama ve onları yorumlama metodu üzerine kurulmuştur.

anahtar kelimeler

Ulus-devlet, Türkiye, devletçi-seçkinciler, Modernleşme ve Küreselleşme.

Turkish Modernization on the Western Axis in the Republican Period

abstract

The Republic of Turkey has established as a nation-state. However, the new Republic has taken many elements from the Ottoman social structure. The most concrete indicator of this is the statist- elitists. The statist-elitists have applied modernization with the understanding of jekoben. The legitimacy of statist-elitist in the Ottoman Empire was derived from religion and tradition. The source of their authority in the Republican era has formed the secular popular sovereignty. The statist-elitists began to lose their power in the multi-party period. Internal and external developments played an important role in this change. These developments can be listed as the new world order, migration to the city, changing economic life, the rise of Islam and globalization. Stateist-elitists have entered a crisis of legitimacy in the global era. Local values have been highlighted against globalization. This has taken place in the free environment of globalization. Thus, national and global values have begun a new modernization. This study aims to outline the positive and negative aspects of the course of modernization in the Republican period. The study is based on the method of documenting and interpreting them.

keywords

The nation-state, Turkey, statist-elitists, Modernization and Globalization.

Giriş

Birinci Paylaşım Savaşı'nın sonunda Türkiye Cumhuriyeti, siyasal açıdan Osmanlı Devleti'ne tam bir tepki olarak ortaya çıkmış gibi gözükse de, pek çok alanda olduğu gibi siyasal açıdan da Osmanlı toplum yapısından birçok önemli unsuru devralmıştır. Bunlar arasından belki de en çok söz etmeye değer olanın, Cumhuriyet döneminde de devam eden, toplum yapısını Batılılaşma yolunda devletçi-seçkinci bir anlayışla tepeden inme düzenleme geleneğinin, Osmanlı döneminden kalan bir miras olduğudur (Kongar, 2014: 318). Ancak, bütün söz hakkı devletçi-seçkinci kesimde olmak kaydıyla, Osmanlıda din ve gelenekten kaynağını alan egemenlik, Cumhuriyet döneminde laik halk egemenliği kavra-

mıyla yer değiştirmiştir (Lewis, 1996: 275). Osmanlıdan miras kalan seçkinci-halk ikiliği Cumhuriyet döneminde uzun süre varlığını devam ettirmiştir (Mardin, 1995: 63). Öyle ki, 1950'ye kadar hukuken bürokrat olsa da, politikacı gibi davranan devletçi-seçkincilerin önemli bir kısmını oluşturan profesyonel devlet memurları, özgürlüklerin ve serbest girişimciliğin önünde bir engel olarak bürokratik imparatorluk kurucuları (Atay, 1966: 203) tavrıyla halktan kopuk ama halk adına, toplumun yapısı dikkate alınmadan bir modernleştirme projesi uygulamışlardır. Ancak çevreden gelerek merkezi zorlayan milli değerleri önemseyen siyasal halk hareketinin mücadelesi, küresel gelişmelerle daha da güçlenerek devletçi-seçkincilerin konumunu geçen yüzyılın sonları itibariyle büyük ölçüde kırmıştır. Bu değişimin ortaya çıkmasında, ikinci Paylaşım Savaşı sonrası değişen dünya konjoktürü, 1950'lerde köyden şehre göçün yoğunlaşması, göreli de olsa tarım toplumundan sanayi toplumuna doğru geçiş, siyasal İslamın yükselişi ve 1980'lerden itibaren dünyayı saran küreselleşme ana sebepler olarak sayılabilir. Küreselleşme kendi modelini getirirken imkân verdiği özgürlük ortamı neticesinde bu süreçte Türk halkı, hem devletçi-seçkincilere, hem de küresel etkilere bir tepki olarak yerel (milli) olanı da modernleşmenin ana unsuru haline getirmiştir. Gelinen noktada halk iradesinin en geçerli olduğu, milli ve küresel değerlerin mecz edildiği bir modernleşme ortaya çıkmıştır. Yeni modernleşme anlayışında her şey mükemmel olmasa da, en azından Türkiye Batı'dan kendisine doğrunun emredildiği bir ülke görünümünden de büyük ölçüde sıyrılmak suretiyle, halk iradesinin ve öz değerlerin konuya dâhil olduğu yeni bir modernleşme aşamasına geçmiş gibi gözükmektedir. Bu çalışma, İmparatorluktan ulus-devlete geçişte ve oradan da bugünlere gelinen noktada, Türk modernleşmesinin seyrini büyük ölçüde siyasete bağlı olarak başarılı olan ve başarılı olmayan yanlarını ana hatlarıyla ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmanın yöntemi, Türk modernleşmesini bir şekilde ele almış olan bilimsel çalışmaların ve Cumhuriyetin kuruluş dönemi ile ilgili belgelerin incelenmesi ve değerlendirilmesi şeklinde olmuştur.

Hanedanlıktan Cumhuriyete: Yönetim Sisteminin Modernleşmesi

Savaş veya savaş sonrası ortamlar bir değişim ve devrim için uygun zamanlardır. Ekonomisi çıkmaza girmiş, toplumsal olarak dağınık bir görünüm ve siyasal sıkışmışlık arz eden Osmanlının son dönemlerinde meydan gelen Birinci Paylaşım Savaşı ile devletin dağılma aşamasına girmesi ve bu şartlar altında Kurtuluş Savaşı'nın kazanılması, köklü bir değişim için uygun şartları ortaya çıkarmıştır. Vatanı kurtarmak ve yeniden diriliş için neredeyse her gün yeni reçeteler gündeme gelmiştir. Halkın katılımıyla Kurtuluş Savaşı kazanıldıktan sonra, Tanzimat'tan beri mücadelesi verilen halk iradesine dayalı bir yönetim

şekli, şartların el vermesiyle ulus-devlet olarak vücut bulmuştur. Anti-emperyalist olan Cumhuriyet'in kurucu kadrosu, her yönüyle emperyalist Batı'nın örnek alınmasını da tek çare olarak görmüştür. Sınıfsız bir toplum, milli ekonomi ve halk egemenliğine dayalı bir yönetim şekli söylemi bu dönemde her zaman dillendirilmişse de, Osmanlıdan seküllerleşerek Cumhuriyet'e miras kalan devletçi-seçkinci kesim, Cumhuriyet'in ilk yıllarından sonra sınıfsız toplum ve halk egemenliği düşüncelerini sözde bırakacak bir uygulamayla inkılâpları sürdürmüşlerdir. Geçmişten kopuşun sağlanabilmesi veya inkılâpların oturabilmesi için bu yöntem gerekli görülmüş de olabilir. Ancak sağlıksız olan jekoben devletçi-seçkincilerin bu durumu kalıcı kılmaya çalışmış olmasıdır. Zira halktan kopuk değişim hareketlerinin arzu edilen başarıyı gerçekleştirme konusunda imkânlarının az olacağını söylemek gerekmektedir. Cumhuriyet ihtilalı halk tarafından yapılmış değil, halk için yapılmış bir ihtilaldır (Tahir, 1992: 41). Halk tarafından yapılan Kurtuluş Savaşı'dır. Özellikle Tanzimat'la başlayan bu gelenek, her devrin muktedirleri tarafından devam ettirilmiştir. Tanzimat'tan Cumhuriyete modernite adına bu ülkede yapılan yenilikler, ne feodal güçlerle burjuvanın bir çatışmasından, ne de ekonomik açıdan egemen tabakaların veya halkın baskısından kaynaklanmıştır. Batı burjuvazisinin normlarının ve kuruluşlarının modern yeni hayat tarzlarının Türkiye'de uygulanması, toplum tarafından değil, devlet yoluyla devletçi-seçkinci kesim tarafından uygulanmıştır.

Kemalist devrimin en önemli yanları olarak modern rejimin ulusal bağımsızlığa, halk egemenliğine, cumhuriyet hükümet türüne, din-devlet ayrımı prensiplerine dayanması, gösterilse de (Berkes, 1975: 89), halk egemenliğinden ve devrimlere halkın katkısından bahsetmek oldukça zordur. Batı'da sonuç vermiş olan çağdaş düşünce biçimleri Anadolu halkına ikna yolu ile değil, tepeden inme tedbirlerle benimsetilmeye çalışılmıştır. Yapılan inkılâpların tasarım, karar ve uygulama gibi hiçbir safhasında devletin emirlerinin yerine getirilmesi haricinde, halkın, bu faaliyetlere katılma oranı yok denecek kadar düşük olmuştur. Hâlbuki halkın çoğunluğu için bağımsızlık savaşının anlamı, Cumhuriyetin ulusal başarısından çok, İslam'ın Müslüman olmayanlar üzerindeki başarısı olarak görülmüştür. (Steinhaus, 1973: 101-102). İnkılâplarda halkın ikna edilmesinden öte, halkın küstürülmesi ve sindirilmesi söz konusudur. Kurtuluş Savaşı'nın kazanılması ve çağdaş ulus-devletin kurulması konularında bu millete takdire şayan büyük hizmetleri olan kurucu kadronun, belki de o dönem şartlarında o şekilde yapmaya mecbur olduğu her uygulamasını, demokratik, milli irade kapsamında ve mutlak mükemmel olarak değerlendirmek bilimselliğin dışında, ancak ideolojik bir yaklaşım olabilir. İşi daha ileriye vardırıp, Kemalizm bir ideoloji değildir, tarihi olay ve olgular üzerine bir görüştür dedikten sonra, esasında Kemalizm bir sosyalizmdir, ama milli bir sosyalizmdir (Berkes, 1975: 89), veya Atatürk ideolojisi anti-emperyalist ve Batılıdır; emperyalizm, Batılılığın kaçınıl-

maz bir sonucudur (Kongar, 2008: 18) gibi anlamsız bir totolojiden ibaret olan mebzul miktarda değerlendirmeleri, Kemalizm'i kendi ideolojileri ve çıkarları doğrultusunda kullanmaya dönük çabalar olarak görmek gerekmektedir.

Cumhuriyetin kuruluş yıllarında arka arkaya yapılan inkılâplarla, din ve devlet işleri birbirinden ayrılmış ve dini kurumların siyasi hayattaki önemi azaltılmıştır. Buna karşılık devletin dini kurumlar üzerindeki kontrolü artırılmıştır. Osmanlıda olduğunun aksine, din, kişiye ek kimlik kazandıran bir hüviyet seviyesine indirgenmiştir. Dinin yerine milliyet veya milli bilinç, vatandaşın kimliğinin temel prensipleri haline getirilmiştir (Acun, 2012: 41-59). Bu farklılaşmaya rağmen, Osmanlı toplum yapısı, Cumhuriyetin en önemli belirleyicilerinden biri olmuştur. Bu yapı, bir yandan toplumun çeşitli ilişkilerinde Osmanlı dönemindeki geleneklerin devamını sağlarken, öte yandan siyasal iktidarın da niteliğini biçimlendirmiştir (Kongar, 2014: 318). Tanzimat döneminde başlayan ve II. Meşrutiyet döneminde iyice belirginleşen Batı'nın gülü ve dikeniyle bir bütün olarak alınması gerektiği fikri, Cumhuriyet devri inkılâpçılarını da kapsamaktadır (Turhan, 2015: 62-68). Bir sürekliliği içinde barındıran ve Osmanlıdan devralınan Türk modernleşmesi, Osmanlı geleneğinden gelen devletçi-seçkinci bürokrasi eliyle yürütülmüştür. Bu yüzden Osmanlının meşruti yönetim ve beşeri hukuk alanındaki pek çok yenilik tecrübesi ve ideolojik birikimi, Cumhuriyet'i kuran devletçi-seçkinci kadrolarının işini oldukça kolaylaştırmıştır. Milli Mücadele'nin TBMM aracılığıyla yürütülmesi, meclisin milli iradeyi temsil etmesi ve üzerinde her hangi bir kuvvetin bulunmaması anlayışı, Osmanlı parlamento geleneğinin Cumhuriyet dönemindeki bir yansıması olarak ortaya çıkmıştır (Acun, 1012: 41-59). Gerçekte Cumhuriyet, Tanzimat'tan, daha da ötesi II. Mahmud'dan beri gelen değişmelerin tabii bir sonudur, denebilir. Ancak Cumhuriyet, modernleşmeyi her anlamda tam Batılı olmayı kesinlikle tercih ederek, Tanzimat geleneğinden ayrılan farklı bir yol izlemiştir (Güngör, 2007: 22).

Esasında Atatürk devrimlerini Batılılaşma yolunda daha önce tartışılmış, fakat çözümlenememiş bir takım sorunlara yeni çözüm yolları olarak görmek gerekmektedir. Atatürk döneminin önceki yenilik hareketlerinden farkı, bu sorunları ilk kez ele almış olması değil, daha önceleri defaatle tartışıldığı halde çözümlenememiş müzmin konulara büyük ölçüde ve kendi mantığı çerçevesinde çözüm getirmiş olmasıdır (Mardin, 1995: 161). Ancak meselelerin çözümüne halkın dâhil edilememesi, farklı sorunların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Cumhuriyet dönemi devrimlerinin esas amacı, çevresine hâkimiyet kuran ve iradesini tamamen kendi özünden alan bir inan tipinden müteşekkil bir toplum meydana getirmekti (Mardin, 1995: 162). Atatürk'ün: *"Efendiler, dünyada her şey için, medeniyet için, hayat için, muvaffakiyet için en hakiki mürşit ilimdir, fendir. İlim ve fen'in dışında mürşit aramak gaflettir, cehalettir, delalettir. Yalnız, ilim ve fen'in yaşadığımız her dakikadaki safhalarını, ilerlemesini, idrak*

etmek ve terakkiyâtını zamanla takip etmek şarttır" (Söylev Demeçler II, 1959: 194), sözünden ileri derecede seküler bir amacın devrimlerin çerçevesini oluşturduğunu anlamak mümkündür. Gerçekte Osmanlıda ilk başlayan Batılılaşma, İslam ile pozitivist ilkeleri birleştirmeye veya en azından uzlaştırmaya dönük bir çabadır. Ancak Tanzimat'ta tohumları ekilen, Meşrutiyetler döneminde filizlenen ve Cumhuriyette vücut bulan yeni anlayışla, İslam bir kenara bırakılarak, kurtarıcı olarak tam bir pozitivizm tek çıkar yol olarak görülmüş ve inkılâpların çerçevesi buna göre şekillenmiştir (Mardin, 1964: 170). Türk inkılâbının lideri Mustafa Kemal Atatürk de, manevi mirasının bilim ve akıl olduğunu (Kongar, 2008: 46) söyleyerek inkılâpların ideolojisinin dayanağının altını net bir şekilde çizmiştir. Bu çerçevede, monarşinin yerine cumhuriyet, mozaik yerine ulus bir devlet, statik bir halk yerine dinamik bir toplum, ulemanın önderliği yerine müspet bilim ve bilim insanları, teolojik referanslar yerine salt beşeri bir hukuk sistemi, tebaa yerine anayasal olarak sınıfsız bir toplum ve imparatorluk ekonomisi yerine milli-devletçi bir ekonomi ikame edilmek istenmiştir. Medeni olmayan milletlerin medeni olanların ayakları altında kalmaya mahkûm olacağına inanmış olan Cumhuriyet'in kurucu kadrosu, medeni veya modern olma konusunda tavizsiz bir yol izlemek istemişlerdir. Medeniyetten kastın veya onun tek adresi ve ölçütünün, Türkiye'nin de bir parçası olmak zorunda olduğuna kesin kanaat getirilmiş olan Batı medeniyetinin olduğudur. Medeniyetin adresi olarak görülen Batı'nın esasta ve şekilde olduğu gibi takip edilmesi, kurtuluşun veya yükselişin tek çıkar yol olduğu tereddütsüz bir karar şeklini almıştır (Lewis, 1996: 267).

Ancak çarenin teke indirgendiği durumlarda yapılan doğru olsa bile, birçok gerçekliğin de gözden kaçırılacağı muhtemeldir. Bununla birlikte gidişatta beliren yanlışları gündeme getirecek muhalefete de izin verilmemişse, geri dönülmez hataların yapılması kaçınılmazdır. Çünkü en doğru olan, serbest tartışabilme ortamında bütün tarafların ortak akla ulaşmasıyla ortaya konulabilmektedir. Kurtuluş Savaşı sırasında veya sonrasında bir değişim konusunda bütün tarafların konsensüsü bulunmaktaydı. Buna karşılık modernleşme konusunda yöntem ve içerik olarak farklı yaklaşımlar da mevcuttu. İnkılâpların top yekûn bir halk hareketine dönüşememiş olmasında tekçi yaklaşım uygulanmasının bir eksiklik olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Çünkü modernleşme konusunda olmazsa olmaz olarak tek bir yöntemin kabul edilmesi, değişim hareketinin hem engellerle karşılaşmasına, hem de halka istenilen seviyede inememesine yol açmıştır. Cumhuriyetin kuruluş ve tek parti döneminde uyguladığı esasta ve şekilde olduğu gibi Batı'yı takip etme anlayışının birçok eleştiriye uğramış olması da bunu göstermektedir. Kemal Tahir'e göre, bir toplumun modernleşmesi için tarihini inkâr etmesi, ondan kesinlikle kopmaya çalışması zorunlu değildir. Çünkü yiğitlik gibi bilim ve kültür de, insanlığın baba mirasıdır. Bu ortak

maldan miras payını çekip almak içinse sadece onu kullanabilme, yararlı kılma gücünü ispatlamak yeterli olacaktır. Maddi ve manevi alanlarda modernleşmek veya rasyonel düşünceye ulaşabilmek için Türkiye'deki uygulanış biçimiyle Batılılaşmak bir zorunluluk değildir. Batılılaşma, Batılı olmayan bir toplumun, kendi benliğinden vazgeçerek veya ondan tamamen sıyrılarak başka bir şey olmaya çabalamasıdır. Hâlbuki bu imkânsızı zorlamak anlamına gelmektedir. Bir toplumun içinde debelendiği zorlukların sebepleri tarihinin derinliklerinde bulunduğu gibi, kurtuluşunun yolları da, tarihinin derinliklerinden gelmektedir. Çağın üstün hayat seviyesine erişebilmek için, gözlerin Batı'ya dikilerek ve bu istikametin tek doğru yol olduğuna iman edilmesi bir milleti çukurun içine düşürebilir (1992: 13). Kemal Tahir'in bu düşüncesi de eleştirilebilir; ancak bütün düşünce, yöntemler ve uygulamalar da eleştiriye açık olmalıdır. O dönemde takip edilen Batı'nın en önemli özelliğinin bu olduğunu da belirtmek lazımdır. Osmanlıdan başlayarak halkla birlikte değil de, halkı adam etme anlayışı üzerine kurulu bir değişim siyaseti, yine halk tarafından ve deneme yanılma yoluyla, zamanla, olması gereken mecraya sokulmak zorunda kalınmıştır.

1839 Tanzimat'ın ilanına kadar götürülebilecek olan kurtuluş için her yönüyle Batı'nın örnek alınması anlayışı üzerine kurulu Türk Batılılaşması, Cumhuriyet'in kuruluş döneminde daha derinden seyretmişse de, eskisine kıyaslayarak hayran bırakıcı bir hikâye ortaya koyacak durumda da olamamıştır. Tanzimat döneminde olduğu gibi, Batı medeniyetini benimsemek ve böylece Batı devletleri camiasına girmek Cumhuriyet'in kurucu kadrosunun da bir misyonudur. 20 yüzyılın sonlarına kadar resmi bir dış politika olarak bu yaklaşım devam ettirilmişse de, Batı tarafından itilmiş, reddedilmiş ve hor görülmüş bir devlet görüntüsü de yine aynı zamanlara kadar bir şekilde devam etmiştir. Geçen süreç içerisinde amaçlanan hedefe ulaşamamış olmak, elbette ki geriye dönük nasıl bir hata yapıldığını sorgulatmaya başlamıştır. (Güngör, 2007: 11-12). Bu sorgulamalar neticesinde çevrenin merkezi, diğer bir söylemle halkın yönetimi büyük ölçüde ele geçirmeside, devletçi-seçkincilerin yeterli zaman içerisinde hedeflerine ulaşamamasının oldukça etkili olduğu söylenebilir. Gerçekte 1950'lerden bugüne Türk siyasal tarihini bu şekilde okumak gerekmektedir.

İnkılâplar ve Tek Parti Dönemi Modernleşmesi

1924 yılından başlayarak kademeli bir şekilde gerçekleştirilen İnkılâplarla Türk hukuk sistemi laik ve sivil bir karaktere bürünmeye başlamıştır. Batıdan iktibas edilen bir takım kanunlarla Türk hukuk sisteminin Batılı anlamda modern bir yapıya sahip olması istenmiştir. Eğitimden giyime, aile ilişkilerinden sosyal hayatın bütün alanlarına dönük bu düzenlemeler, zaman içerisinde Türk toplumunun yapısında bir takım değişmeleri beraberinde getirmiştir. Bireye, top-

luma ve devlete yönelik hayatın neredeyse bütününü kapsayan bir yenileşme projesi olarak inkılâplar, kökten bir değişimi amaçlamıştır. II. Mahmud dönemi ile başlayan zoraki değişim geleneğinin en sert şekli bu dönemde yaşanmıştır. Eski düzenin gittiğini ve yerine yeni düzenin geldiğini gösterebilmek ve muhalefetin direncini kırabilmek için travmatik düzenlemeler yapılmıştır. II. Mahmut döneminde modern giysi tarzının alameti olarak sarık yerine Tunus'tan getirilen fes, bu dönemde geleneğin ve geriliğin alamet-i farikası addedilerek şapka ile değiştirilmiştir. Üstelik modernliğin bu yeni alametini giymek zorunlu olmuştur (Lewis, 1996: 267). Şapka inkılâbı ile ilgili Mustafa Kemal 1927 Ekiminde şöyle demiştir: *"Efendiler, milletimizin başında, cehil, gaflet ve taassubun ve terakki ve temeddün düşmanlığının alamet-i farikası gibi telakki olunan fesi atarak onun yerine bütün medeni âlemce serpuş olarak kullanılan şapkayı giymek ve bu suretle, Türk milletinin, medeni hayatı içtimaiyeden, zihniyet itibariyle de, hiçbir farkı olmadığını göstermek bir lâzıme idi"* (Atatürk, 1965: 895). Böylece fesin kaldırılması modern olma yolunda bir zorunluluk olarak görülmüştür. Çünkü fes kafaların üstünde bilgisizliğin, bağnazlığın göstergesi olarak algılanmaktaydı. Uygarlaşmaya ve her türlü ilerlemeye karşı duyulan nefretin bir simgesi ve geleneğin temsilcisi olan fes kaldırılmalıydı. Medeni bir millet olunduğu izlenimini vermek adına her alanda olduğu gibi kılık kıyafet alanında da inkılâplar yapılarken geleneğin çoğu kez istihza edildiği görülmektedir. 28 Ağustos 1925'te İnebolu'da yaptığı bir konuşmada Mustafa Kemal, mevcut geleneksel giyim tarzının hem milli hem de beynelmilel olmadığını söyledikten sonra konuşmasını şu şekilde sürdürmüştür: *"…Arkadaşlar, Turan kıyafetini araştırıp ihya eylemeye mahal yoktur. Medeni ve beynelmilel kıyafet bizim için çok cevherli, milletimiz için layık bir kıyafettir. Onu iktisa edeceğiz. Ayakta iskarpin veya fotin, bacakta pantolon, yelek, gömlek, kravat, yakalık, caket ve bittabi bunların mütemmimi olmak üzere başta siperi şemsli serpuş, bunu çok açık söylemek isterim, bu serpuşun ismine şapka denir"* (Saray ve Tosun, 2005: 132-133). Öyle ki, fes, sarık ve İslami saat ayarları gibi burjuva toplumunun olmadığı geleneksel zamanları sembolize eden ne varsa, psikolojik önem açısından doğrudan doğruya Batılılaşmanın önünde birer politik ve ideolojik engeller olarak görülmüşlerdir (Steinhaus, 1973: 125).

Osmanlıdan Cumhuriyet'e hukuk alanındaki en temel değişiklikler, egemenliğin saltanattan millete geçmesi ve hukuk sisteminin sekülerleşmesi yolunda daha derinden bir değişim sürecinin başlamasıdır (Acun, 2012: 41-59). Esasında Medeni Kanun, Ceza Kanunu ve özeklikle ticaret kanunları, Cumhuriyetten önce Batı örnek alınarak düzenlenmiştir. Ancak şeriat ile beşeri kanunlar birlikte yürümeye devam etmiştir. Bu durumdan kurtulmak için 1924'te Şeriye Nezaretinin ve Şer'i mahkemelerin kapatılmasından itibaren yeni bir yola girilmiştir. İsviçre Medeni Kanununun çok ufak değişikliklerle aynen kabulü, İslam

hukuk görüşüne son vermiştir. Daha sonra İtalyan örneğine göre Ceza Kanunu, İsviçre Neuchatel Kantonu kanunları örnek alınarak hazırlanan Medeni Usul Kanunu ve Almanya örnek alınarak yapılan Ceza Usul Kanunu ile Batılılaşma hedefine dönük hukuk alanındaki reformlar 1930 yılı itibariyle tamamlanmış oldu (Steinhaus, 1973: 126). Bu değişikliklerin etkileri Anayasada da görülmüştür. Cumhurbaşkanı ve milletvekilleri için hazırlanmış olan Kur'an üzerine yemin etme usulü kaldırılmıştır. İslam'ın devletin resmi dini olduğu maddesi Anayasadan çıkarılmıştır. Yine Anayasaya göre şeriat yasalarının kaldırıldığının açıklanması, Cumhuriyetin laik karakterde olacağını ortaya koymuştur. Cumhuriyet'in kurucu kadroları, Batı'dan farklı ve kendi içinde değişik sosyo-kültürel geleneklerle oluşan, kısmen feodal, tarıma dayalı üretim koşullarına bağlı olan bir topluma, Batı burjuva hukukunun uygulanmasıyla, ortaya çıkacak sorunları gerçekçi bir tutumla çözümleyebilecek bir tutum içerisinde olmamıştır. Bu yüzden İsviçre Medeni Kanununun Türk toplum gerçeklerine uymamasından kaynaklı sorunlar karşısında, yaptırıma gidilmesi konusunda gevşek durulmak zorunda kalınmıştır. Yeniliklerin ortaya çıkaracağı kaçınılmaz olan sorunları ortadan kaldırmaya dönük politik tedbirler alınmamıştır. Uyum teknik mekanizması yaratılmadan evlenme, doğum gibi işlemlerin Batı'dan aynen alınması, geniş kitlelerin bu yasaları benimsemesini zorlaştırmıştır. Halkın çoğunluğunun imam nikâhını "bizim nikâhımız", medeni nikâhı da "devlet nikâhı" Olarak adlandırması bunu göstermektedir. Türk-İslam gerçekleriyle Batı Avrupa hukuku arasındaki ikiliği gidermek için zoraki uygulatmanın dışında, herhangi bir çaba içerisine girilmemiştir. Söz konusu kanunlar Anadolu halkından çok, Batı hukuk fakültelerine bağlı kalmışlardır (Steinhaus, 1973: 128-131).

Osmanlı modernleşme sürecinde yapılan yenilikler daha çok Batı'dan kültür unsurları aktarma yoluyla bir modernleşmeyi amaçlarken, Cumhuriyet döneminde yapılan inkılâplar ise, temel olarak bir kültür değişmesini sağlamayı amaçlamıştır. Bu yüzden Cumhuriyet inkılâpları ile kültürü belirleyen temel değerler sisteminin değişmesine dönük bir arzunun olduğu söylenebilir. Batı medeniyetinin bir bütün olduğu ve yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin de bu medeniyet dairesi içerisinde olması gerektiği anlayışıyla, Batı'nın bilim ve tekniğinin yanında değerlerinin de alınmasının en doğru yol olduğu düşünülerek topyekûn bir değişme gerçekleştirilmek istenmiştir. Batı'nın ilerlemesini onun üst yapısında ve Frenkçe yaşamında gören Tanzimat aydının eksik düşüncesi ve bu çerçevede ancak bir yeniden dirilişin mümkün olacağına inanan sığ yaklaşımı büyük ölçüde devletçi-seçkinci Cumhuriyet aydını için de geçerlidir (Mardin, 1995: 240-241). 1924'ten sonra Cumhuriyet yönetimini ele alan devletçi-seçkinci kesim, eğitim sistemi yoluyla Batı kültürünü her yönüyle aktarmayı bir metot olarak belirlemiştir (Eskicumalı, 2003: 15-29). Aynı amaç doğrultusunda Osmanlının son dönemlerinde tartışılan ama uygulama zemini bulamayan Latin Alfabesine

geçiş ve dilde sadeleştirme gibi pek çok yenilik hızla hayata geçirilmiştir. Alfabe değişikliğinde gerekçe olarak Arap alfabesiyle okuma yazmanın zorluğu ve bu alfabenin Türkçenin yapı özellikleri ile bağdaşmadığı ileri sürülmüşse de, gerçek amacın genç kuşakların Osmanlı Devleti'nin politik-kültürel geleneklerinden kesin olarak koparılarak, Osmanlı-İslam tarihinden, Anadolu ve Türkiye Cumhuriyeti tarihine geçişi gerçekleştirmek olduğu açıktır (Etinhaus, 1973: 124). Çünkü Latin Alfabesine geçiş ve dilde sadeleştirme ile amaçlanan dili Türkleştirme politikası, sadece Arapça ve Farsça'ya karşı uygulanmıştır. Esas amaç ise, Batı ile ilgili olan her şeyin yeni Cumhuriyette daha kolay hayat bulmasını sağlamaktır.

Osmanlının kullandığı Arap alfabesine yönelik ıslah çalışmalarının tarihi Tanzimat dönemine kadar gitmektedir. II. Meşrutiyet döneminde ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında Latin alfabesine geçiş tartışılmış; ancak kesinlikle reddedilmiştir. 1924 Anayasasıyla ilgili yapılan laikleşme çabaları, Takrir-i Sükûn kanununun çıkarılması ve Cumhuriyet Halk Fırkası'nın yönetimde hâkimiyet sağlamasıyla, 1928'de laikleşmenin tamamlanması yönünde önemli görülen harf inkılâbı yapılmıştır. Böylece Batı kültürü aktarımının daha kolay olması, İslam özdeşliğinin törpülenmesi, yeni alfabe ile bir okuma-yazma seferberliği başlatılması ve SSCB hâkimiyeti altındaki Türk dillerinde Latin alfabesine geçilmesi üzerine onlarla bağların kopmaması gibi düşüncelerle Latin alfabesine geçilmiştir. Bernard Lewis bu sebepler doğrultusunda yapılan harf inkılâbını laikleşme başlığı altında ele alarak, bu inkılâpla gerçekleştirilmek istenen asıl hedefi vurgulamak istemiştir (1996: 275-278). Yine aynı yazara göre, Cumartesi öğleden sonrasından Pazartesi sabahına kadar hafta tatili kabul edilmesi ve soyadı kanunun kabulü, İslam geleneğinden köklü bir ayrılmadır. Cuma saati hariç, haftalık bir tatili öngörmemiş olan İslam'da ve İslami gelenekte hem dinlenme hem de alış-veriş için camilerin etrafında yoğunlaşan pazarlarda Cuma günü hayat daha canlı olarak devam ederdi. Batı saat ve takviminin kabulünün mantıki bir sonucu ve idari ve iktisadi açıdan Batı ile entegrasyonun kolaylaşmasının bir aracı olarak haftalık tatilin Cumartesi-Pazara kaydırılması, İslam geleneğinden köklü bir ayrılma olarak görülmüştür (Lewis, 1996: 287).

Cumhuriyet'in kurucu kadroları, Atatürk hayatta iken, Batı modelli bir ulus devlet kurma, padişahlık yerine Cumhuriyeti ikame etme, Batı medeniyetini var eden temel güç olarak düşünülen müspet bilimi tek rehber kabul etme, sınıfsız bir toplum oluşturma, iktisadi kalkınmayı sağlama ve statik bir toplum yapısından dinamik bir toplum yapısına geçme adına özetle şunları yapmışlardır:

- 1 Kasım 1922'de Hilafetin saltanattan ayrılarak saltanatın kaldırılması,
- 29 Ekim 1923'te Cumhuriyet'in ilan edilmesi,
- 3 Mart 1924'te Halifeliğin, Şer'iye ve Evkaf Vekaletleri'nin kaldırılması ve eğitimin birliğini sağlamak için Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun çıkarılması,

- 2 Eylül 1925'te tekke ve zaviyelerin, ayrıca ziyaret maksadıyla türbelerin kapatılması,
- 26 Aralık 1925'te Batı esaslı takvimin kabul edilmesi,
- 17 Şubat 1926'da İsviçre Medeni Kanunu'nun çok az değişikliklerle Türk Medeni Kanunu olarak kabul edilmesi,
- 16 Nisan 1928'de *"Türkiye Devleti'nin dini İslam Dinidir"* maddesinin anayasadan çıkarılması,
- 24 Mayıs 1928'de Latin Alfabesinin yeni Türk harfleri olarak kabul edilmesi,
- 4 Aralık 1928'de Âli İktisat Meclisi'nin açılması,
- 1 Eylül 1929'da devlete bağlı okullardan Arapça ve Farsça öğreniminin kaldırılması,
- 3 Nisan 1930'da Belediye Kanunu'nda kadınlara seçme ve seçilme hakkının verilmesi,
- 15 Nisan 1931'de Türk Tarih Kurumu'nun (Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti) kurulması,
- 10 Mayıs 1931'de devletçiliğin, Cumhuriyet Halk Partisi Programı'na girmesi,
- 12 Temmuz 1932'de Türk Dil Kurumu'nun (Türk Dili Tetkik Cemiyeti) kurulması,
- 1 Aralık 1933'te Ekonomi Bakanlığı tarafından hazırlanan Birinci Beş Yıllık Plan'ın kabul edilmesi,
- 26 Kasım 1934'te Efendi, Paşa, Bey gibi geleneğe ait lakapların kaldırılması,
- 5 Aralık 1934'te Türk kadınlarına milletvekili seçme ve seçilme hakkı ile ilgili kanunun çıkarılması,
- 8 Haziran 1936'da Büyük Millet Meclisi'nde İş Kanunu'nun kabul edilmesi,
- 5 Şubat 1937'de Altı Ok'un anayasaya konulması (Mardin, 1983a: 86-88).

Esasında bu maddeler ve burada zikredilmeyen diğer inkılâplarla yapılmak istenen, Batı düşüncesinin temelinde yatan rasyonelliği ve kendi çevresine hâkim olan insan tipini yeni kurulan ulus-devlette ikame etmektir. Böylece insan iradesinin Tanrı ile paylaşıldığı dini içerikli ikili dünya görüşüne son vererek bunun sonucunda iktisadi kalkınmaya giden yol oluşturulmak istenmiştir. Yeni modern devlette, kişilerin otoritesi üzerine kurulu bir şeref anlayışından ve te-

baa fikrinden, çerçevesi yasalarla belirli sınıfsız bir toplum ve vatandaş anlayışına geçilmek istenmiştir (Mardin, 1983b: 23-48).

Kültürün diğer alanlarında, halk kültürü ve gündelik hayat düzeyinde, Osmanlıdan Cumhuriyet'e değişmenin, yukarıda bahsedilen sahalara göre daha dirençli olduğu söylenebilir. Halkın inanışları, alışkanlıkları ve değer sisteminin toplamı olan zihniyet ise, değişmeye en fazla direnç gösteren ve değişmenin uzun zaman aldığı bir sürede gerçekleştiği sahadır (Güngör, 2007: 143-158). Müzik, mutfak, halkın kullandığı eşyalar, eğlence, kahvehane gibi gündelik hayatla ilgili konularda ve başka etnik gruplarla birlikte yaşama, farklı kültürlere gösterilen hoşgörü gibi alışkanlık ve zihniyetle ilgili alanlarda, sürekliliğin izlerini tespit etmek mümkündür. Yine de bu dönemde ilk kez, halkın günlük hayatı devletin müdahale edebileceği sahalar arasına dâhil olmuştur. Yapılacak değişmelerin, uzun vadede halkın zihniyetinde değişme meydana getireceğine inanılarak, kıyafetten takvim ve saate, alfabeden eğitime kadar, günlük hayatın çeşitli alanlarında yapılan bu düzenlemeler, Batı tarzı bir hayat sürme yoluyla, Batı zihniyetine erişmenin mümkün olacağı düşüncesinden kaynaklanmıştır (Eskicumalı, 2003: 15-29). Ancak yapılanların çoğu, Osmanlıda olduğu gibi, Batı'yı derinlemesine anlamadan şekilde kalan taklit girişimleri olduğundan ve yüzlerce yıllık Türk toplum yapısının özellikleri hesaba katılmadan, kendi irfanına güvenin kaybolduğu bir haleti ruhiye ile yapıldığı için istenilen başarı elde edilememiştir. Osmanlılarda başlayıp Cumhuriyet'te devam eden Batılılaşma hareketi, bünyedeki milli uyanış ve davranışın yokluğu sebebiyle sorunlu başlayıp sorunlu sürmüştür (Tahir, 1992: 35). Bu yüzden geçmişten sert bir kopuşla bir değişim gerçekleştirmek isteyen Cumhuriyet inkılâplarının, zaman geçtikçe daha milli ve olgun bir sorgulamayla gözden geçirilmesi ihtiyacı hissedilmiştir.

Batı'nın kendi iç dinamiklerinden kaynaklanan modernleşmesi, Türkiye'de dışarıdan bir zorlamayla gerçekleştirilmek istendiği için bu bir modernleşme değil, bir modernleştirme projesi olmuştur. Bu durum, halkı modernleştirmek isteyenlerle halk arasında bir çatışmayı da beraberinde getirmiştir. Değişimde Batılılaşma hâkim renk olduğu için, dış görünümü oldukça önemseyen şekilcilik, modernleştirme sürecinin değişmeyen özellikleri arasında yerini almıştır (Vatandaş, 2012: 63-100). II. Meşrutiyet'ten itibaren halkın değerlerini çok dikkate almayan seçkinci anlayışın ani ve zoraki modernleştirme projeleri, zihinsel ve toplumsal değişmelerin hazmedilmemesine ve dolayısıyla uygulamaların kalıcı olmamasına sebep olmuştur. Batı modernitesinde değişmenin en önemli unsurları arasında yer alan ve dengeli bir değişmeyi sağlama özelliği olan muhalefetin, Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren uzun yıllar bastırılması, modernleştirme çabalarına bir şüpheyi ve tepkiyi doğurmuştur. Türk toplumunun yapısı ve inancı göz önüne alınmaksızın Batı'daki anlam ve biçimiyle bir sekülerleşmeye zorlanması laikliğin geniş halk kitleri tarafından sahiplenilme-

sini zorlaştırmıştır (Vatandaş, 2012: 63-100). Dinin sadece bir vicdan meselesi olarak görüldüğü bu dönemin yönetici veya aydınlarının laiklik anlayışı, laikliğin yalnızca din ile siyasetin arasında bir alaka kurulmaması değil, sosyal hayatın bütün yönlerinin din ile ilişkisinin kesilmesi şeklindedir. Bu çerçeveden laiklik, sosyal hayatın her yönünü dini olandan kesinlikle ayırmak ve bunun yerine sosyal hayatın her yönünü rasyonel veya bilimsel ölçütlerle tanzim etmek (Sitembölükbaşı, 1995: 50) olarak anlaşılmış ve uygulanmıştır. Üstelik Türk insanını tarihinden, kimliğinden ve birikiminden koparma potansiyeli taşıyan bu anlayış, 21. yüzyılın başlarına kadar da bir şekilde uygulamada kalmıştır. Bu anlayışın bir sonucu olarak gerçekleşen toplumsal, siyasal baskı ve dini alana müdahale, bir kısım insanları kendi devletine ve diğer bir kısım insanları da kendi öz değerlerine yabancılaştırmak gibi sosyal, kültürel ve siyasal sorunları ortaya çıkarmıştır. Laiklik, Batı'da olduğu gibi, sadece devletle dinin birbirinden ayrılması olarak anlaşılıp uygulanmamıştır. Devletin din üzerindeki denetimini güçlendirecek biçimde, dinin devletin kontrol ve düzenleme sahasına alınması, laikliğin anlaşılması ve kabul edilmesi önünde büyük engel oluşturmuştur. Öyle ki, 1924'te kurulan ve laik bir parti olan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın parti programında yer alan "parti, dini inanç ve düşüncelere saygılıdır" ifadesi bir sorun olarak görülmüş ve başka sebeplerle parti kapatılmıştır. Dine müdahale bununla da sınırlı kalmamış, 1928'de Fuat Köprülü başkanlığında kurulan bir komisyon vasıtasıyla dini zamana uydurma çabası altında dinde reform da yapılmak istenmiştir. Ancak gelen tepkiler üzerine en azından bu uygulamadan vazgeçilmiştir (Köktaş, 2012: 194). Bütün bu yapılanları bir din karşıtlığından ziyade, büyük ölçüde Osmanlıda olduğu şekliyle bir geriye dönüş olacağı endişesi altında yapılmış olabileceğini de belirtmek gerekmektedir.

Tek parti döneminde gelişen dine müdahale anlayışı bunlarla da sınırlı kalmamıştır. Ramazan ve kandillerde camilerin mahyalarına "Para biriktir", "Var ol İnönü", " Atatürk" ve "Ne mutlu Türküm diyene" gibi dini doğrudan ilgilendirmeyen ve her hangi bir kutsallık da içermeyen ifadeler asılması (Kara, 2010: 75-83), laiklik veya yeni bir inanç anlayışı oluşturma adına dinin mahremine bir müdahale olarak algılanmıştır. Dine müdahalenin hat safhaya ulaştığını gösteren ve aynı zamanda dindarları en çok yaralayarak devletine küstüren dine müdahalelerden biri de, ezanın 4 Şubat 1933'ten 16 Haziran 1950'ye kadar yaklaşık 18 yıl Türkçe okutulması olmuştur (Aydar, 2016: 5-48). Ezanın Türkçe okutulmasın dinin daha iyi anlaşılması, Türkçe ve Türklük adına olmadığı 18 yıllık uygulamasında görülmüştür. Ezanın veya dinin daha iyi anlaşılması için bunun yapılmadığı, ezanın bütün kelimeleri Türkçeleştirilirken "hayyealelfelah" ibaresindeki kurtuluş anlamına gelen "felah" kelimesinin "haydi felaha" şeklinde bırakılmasından anlaşılmaktadır. Çünkü tek rehber olarak akıl ve bilimi gören Cumhuriyet'in kurucu kadrolarının, dinin bir kurtuluş yolu olarak görül-

mesini istemediklerini akla getirmektedir. Amacın dinin daha iyi anlaşılması ve Türkçenin önemsenmesi olsaydı, kurtuluş anlamına gelen "felah" kelimesinin de Türkçeleştirilmesi beklenirdi. Bu Batılılaşma adına seküler bir toplum oluştururken, dinsiz toplum olamayacağı gerçeğinden hareketle, sosyal ve siyasal hayatta işlevsizleştirilmiş milli bir din yaratma gayretlerini akla getirmektedir.

Kendilerini anti-emperyalist ve aynı zamanda Batıcı olarak ortaya koyan Cumhuriyet'in kurucuları, Batı tipi bir toplum meydana getirme arzularının bir gereği olarak, Batı'nın uzun bir dönemde geçirdiği aşamaları daha hızlı geçmek için yine devletçi-seçkinci mantıkla kısa yollar aramışlardır. Cumhuriyet'in altı (altı ok) ilkesi, bu kısa yoldan Batılılaşmayı gerçekleştirmek maksadıyla ama Osmanlıda olduğu gibi zoraki bir yöntemle uygulamaya konulmuştur (Kongar, 1983: 305-323). Bunun ideolojik taşıyıcılık görevi ise Cumhuriyet Halk Partisi'ne verilmiştir (Kongar, 2008: 279). 1931'de kurulan Halk Evleri vasıtasıyla topluma benimsetilmek istenen söz konusu ideoloji, yine devletçi-seçkinciler eliyle halkı dizayn etmeye çalışan bir toplumsal mühendislik hareketi olarak uygulanmıştır. Ancak Cumhuriyet Halk Partisi'nin kendi umdesine aldığı bu görev, çok partili hayata geçişle birlikte sıkıntı yaşamaya başlamıştır. Muhalefete karşı Halk Partisi'nin kendisini Cumhuriyetin varisi olarak konumlandırması, inkılâpların geniş halk tabanları tarafından sorgulanmasına, en azından onlara şüpheyle bakılmasına yol açmıştır. Böylece devleti veya merkezi temsil ettiğini düşünen Halk Partisi ile daha çok çevrenin sözcüsü olmaya çalışan muhalefet ve onların temsil ettiği kesimler arasında mücadele yoğunlaşmıştır. Bu mücadele sürecinde inkılâpların aşırı seküler ve halktan kopuk olduğu eleştirileri en çok tartışılan meselelerden olmuştur.

Cumhuriyet'in kurucu kadroları Kurtuluş Savaşı sırasında ve sonrasında emperyalizme karşı bir duruş sergilemişlerdir. Ancak bu kültürel değil, siyasal ve ekonomik emperyalizme karşı bir duruştur. Çünkü Batılılaşma yolunda söz konusu coğrafyanın hayat ve düşünce tarzının yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nde yaşam tarzı haline getirmek, kurucu kadroların en büyük ideali olmuştur. Siyasal ve ekonomik açıdan örnek alınan yine Batı Avrupa olmasına rağmen, karar ve uygulamalar genellikle kurucu kadronun iradesi dâhilindedir. Çünkü Birinci Paylaşım Savaşı'ndan yıpranarak çıkmış ve çok geçmeden İkinci Paylaşım Savaşı hazırlıklarına ve hemen arkasından da savaşa başlamış olan Batı'nın yeni Türk Devleti'ni hegemonyası altına alacak kudretinin de tam olarak var olduğu söylenemez. Ancak savaşın bitimini takiben SSCB'nin 1946'da Türk-Rus dostluğunun bittiğini ilan ederek, Montreux Antlaşmasını yeniden düzenlenmesini ve komünist yayılmacılığın gereği olarak Kars ve yöresini istemesi, Türkiye Cumhuriyeti'ni kapitalist ve emperyalist Batı'ya daha çok yaklaştırmıştır. Şu farkla ki, savaştan oldukça yıpranmış ve zayıf olarak çıkmış Avrupa devletleri de ABD'ye muhtaç hale gelmiş olduğundan, Türkiye için de emperyal

ve hegomanik yeni Batı'nın adresi Amerika olmuştur. ABD ve Batı'nın baskısı, ayrıca ekonomik darlığın da etkisiyle, hükümet kendi ürettiği mallarının satımını tüccarlara bırakarak devletçilik politikasını yumuşatmıştır. Eylül 1946'da Türk parasının değeri %100'den fazla düşürülmüş ve ithalatta kısıtlamalar gevşetilmiştir. 1947'de Türkiye Cumhuriyet'i, Truman Doktrini adı altında Amerikan askeri yardımını kabul etmiştir. Amerika'nın amacı komünizmle mücadele olarak sunulmuşsa da, gerçek amacının yenidünya hâkimiyeti olduğu sonradan anlaşılmıştır (Steinhaus, 1973: 167-168). Aynı yıl önerilen ve bir yıl sonra da hayata geçirilen Marshall Planı'nın Türkiye Cumhuriyeti'ni de kapsaması, genç Cumhuriyeti siyasal ve ekonomik açıdan da yeni hegomanik gücün etkisine sokmuştur. Söz konusu yardım, ABD'nin İkinci Paylaşım Savaşı'ndan yıpranmış olarak çıkan ve komünizme karşı zayıf olduğu düşünülen Avrupa ülkelerine ve yine komünizm tehlikesi altında olan Türkiye Cumhuriyeti'ne ekonomik yardım şeklinde gerçekleşmiştir. Ancak komünizm tehlikesinin ortadan kalkmasının üzerinden çok zaman geçmiş olmasına rağmen ABD'nin Avrupa ve Türkiye Cumhuriyeti üzerinde her alanda yürüttüğü hâkimiyet politikası bitmemiştir. 1952'de Türkiye'nin NATO'ya da girmesi ile dünyanın yeni emperyal gücü ABD, hem dış hem de iç politikada Türkiye'de önemli bir unsur haline gelmeye başlamıştır (Steinhaus, 1973: 168). Bu aynı zamanda aşrı sekülerizmin –ki buna iç kamuoyunun itirazları hat safhaya çıkmıştı- yumuşatılarak Amerikanize yeni bir modernleşmeyi bu topraklarda başlatmıştır.

Çok partili hayata (demokrasiye) geçiş, tek parti dönemi yönetiminin arzuladığı bir tercih değildir. Aynı zamanda bu tam bir demokrasi de değildir. ABD'nin ve Batı'nın komünizme karşı Türkiye'yi safında tutmak için zorlaması, İkinci Paylaşım Savaşı'nın sonunda baskı rejimlerinin (nazizm ve faşizm) yıkılmış olması (Kongar, 2008: 144), devletçi ekonomin tıkanması ve Anadolu'da halkın tek parti yönetimine karşı biriken kızgınlığının (Eroğlu, 1972: 46-47) bir karşı devrime dönüşmesinin önünü kesmek için kontrollü veya güdümlü bir demokrasinin zorunlu görülmesinin bir sonucudur. Uzun yıllar seçimlerle iktidara gelenlerin muktedir olamaması ve buna karşılık kurucu değerlere sıkı sıkıya bağlı devletçi-seçkincilerin bürokrasi eliyle tahakkümü, üstelik halkın iradesinin yönetime yansıdığı düşünülen zamanlarda milli iradeye müdahale ve darbeler bu şekilde bir değerlendirmeyi doğru kılmaktadır. Zira Türkiye fiilen savaşa girmediği halde Türk halkı İkinci Paylaşım Savaşı yıllarında yoksulluğun tavan yaptığı ve hürriyetlerin ise dibe vurduğu sıkıntılı bir dönem yaşamıştır. Tek parti rejimi veya milli şefin (İnönü) otoritesi onarılmayacak bir hal almıştır. Tek parti yönetiminin özellikle köylü üzerinde kolluk kuvvetleri vasıtasıyla kurduğu diktatoryal baskı, dayanılmaz bir hal almıştır. Çay, şeker, gaz ve bez gibi mübrem ihtiyaçlarını karşılamayacak kadar yoksul düşürülen halk, ölülerini bazen kefensiz toprağa vermek zorunda kalmıştır. Öte yandan bütün bu olanların gazetelerde,

kamuoyunda eleştirilmesine izin verilmeyen bir devlet zorbalığına da halk maruz bırakılmıştır (Burçak, 1979: 26-27). Uzun yıllar iradesi dikkate alınmamış ve baskılanmış halkın tepkisini yumuşatma adına, İlahiyatçı Şemsettin Günaltay'ın başbakan yapılması ve ölüleri gömecek imam kalmadı eleştirilerine dönük olarak İmam Hatip Okullarının açılması gibi gönül almaya dönük politikaları halk samimi bulmamıştır. Halkın istediği himmet değil, Kurtuluş Savaşı yıllarında ve hemen sonrasında sıkça dillendirilmiş olan, kendi kaderini yine kendi iradesiyle belirlemektir. Halkın büyük çoğunda biriken bu kızgınlığın sonuçları 14 Mayıs 1950 seçimlerinde görülmüştür (Günal: 2012: 167). Bu yüzden çok partili hayata geçişi, dünya konjoktürünün ve Halk Partisinin Türk halkına bir himmetinin ötesinde, Türk toplumunun kendi yapısına mahsus halk destekli ve liberal içerikli bir modernleşmeyi başlatma çabası olarak da görmek mümkündür.

Şartların da uygun olması hasebiyle Cumhuriyetin ilk yıllarında yapılan zoraki Batılılaşma hareketleri, öncekilerden daha derin ve daha etkili olmuştur. Ancak Batılı tarzda farklılaşmış, uzmanlaşmış ve örgütlenmiş bir şehirli sanayi toplum yapısının yolunun açılması 1950'leri bulmuştur. 1950'lerde bu değişimi sağlayan ise, köylünün topraktan koparak şehirlere gelmeye başlaması ve modern yöntemlerle tarımın yapılmaya başlanmasıdır (Kıray, 1999: 7). Ancak toplumsal yapının her alanında gerçekleştirilmek istenen değişmeler, Türk toplum yapısının iç dinamiklerinden ziyade dış baskının ve siyasi zorlamaların neticesinde gerçekleştiği için Türk modernleşmesi her daim sancılı olmuştur. Yapısı gereği sürekli değişim dinamiğine sahip olan toplumlar, daha çok dış etkenlere bağlı olarak zorunlu bir değişim sürecine girdiğinde geçmiş ve gelecek dengesi arasında bir sarsılma yaşayabilmektedirler. Esasında üç asırlık Türk Batılılaşmasının hikâyesinin bu olduğu da söylenebilir.

1927 nüfus sayımına göre on üç milyon olan ve %80'i köylerde yaşayan tarıma dayalı Türk toplumunun modern bir sanayi toplumuna dönüşüm çabaları belli aşamalardan geçmiştir. İlk etapta çok uluslu devletten ulus devlete, ümmetten millete doğru çoğunluğu Türklerden oluşacak olan ulus bir devlet olma yoluna gidilmiştir (Acun, 2012: 41-59). Devletçi- seçkinci yöneticilerin bir model olarak ortaya koyduğu Batılı hayat tarzı genel olarak büyük şehirlerde ve ülkenin batı kıyılarında zemin bulabilmiştir. 1950'ler itibariyle nüfusun hala büyük kesiminin yaşadığı köyler, eski sistemle tarımla uğraşan, İslami ve pratik bir halk inanışı sistemini paylaşan, geniş aile ve akrabalık ilişkileri içinde kendi kendine yeten adeta izole hayat sürdürmekteydiler. Esasında halk terimi de bunlar için kullanılmaktaydı (Kıray, 1999: 332). Ancak bu kırsal tablonun yanı başında, büyük kentlerde yeni ve yoğun bir ekonomi ve ticaret anlayışı da gelişmekteydi. Geleneksel denetim kurumları dönüşüm geçirerek geleneksel ticaret ve alışveriş de dâhil olmak üzere yerini yeni bir teknokrat bürokrasiye bırakmaya başlamıştır. Geleneksel denetim ve ticari kuruluşlar bankalar, ticari firmalar, sigorta

şirketleri, liman servisleri, demiryolları ve posta idaresi gibi sınırlı ama etkili kurumların gölgesinde kalmıştır. Bu durum yeni bir işçi sınıfını ortaya çıkarmıştır. Bu yeni işçi sınıfı, tütün, üzüm, incir işleme veya tekstil gibi yeni ortaya çıkmaya başlayan hafif sanayi kuruluşlarında çalışmaya başlamıştır. 1950'lerdeki gelişmelerle birlikte büyük şehirler, geleneksel yaşam biçimini sürdürenlerle farklı bir yaşam biçimine yönelen yeni grupları içeren ikili bir özellik göstermeye başlamıştır. Farklı konut tipleri, yeni alışveriş mekânları ve tüketici davranışları, konser ve tiyatro gibi Batılı tarzda farklı eğlence biçimleri ve gazeteler 1940'lı yıllardan farklı şehir hayatının yeni unsurları haline gelmeye başlamıştır.

1940'ların ortalarında büyük merkezlerde görece türdeş modern şehir hayatı ve kırsal alanlarda ise oldukça fakir, az nüfuslu köy hayatı ülkenin toplumsal yapısını karakterize etmekteydi (Kıray, 1999: 332). Bu ikiliği ortadan kaldırmak ve inkılâpların bütün toplum kesimlerinde benimsetilmesi amacına dönük, Halk Partisinin 1932'de kurduğu Halk Evleri ve 1940'da kurduğu Köy Enstitüleri de bu sorunu aşamamıştır (Steinhaus, 1973: 134-135). 1940'larda halk Partisinin uzun süredir sürdürdüğü devletçi-seçkinciler eliyle zoraki dönüştürme politikası sert bir şekilde eleştirilmeye başlanmıştır. Esasında devletçi-seçkincilerin büyük şehirlerde kotardığı inkılâpların geniş halk tabanına yayılıp onaylanmadığı bu zaman zarfında anlaşılmaya başlanmıştır. Basının, din ve toplumsal özgürlüklerin kısıtlanması, ekonominin tamamen devlet elinde bulunması ve bu durumun devletin veya devletçi-seçkinci kesimin çıkarlarına hizmet ediyor olması, halk arasında geniş yankıların uyanmasına yol açmıştır. Toplumsal bu tepkiyi gören Adnan Menderes ve arkadaşlarının Halk Partisinden ayrılarak, kurdukları Demokrat Parti aracılığı ile halkın beklentisine göre söylem geliştirmişlerdir. Bu gelişme üzerine hükümet, devletçi-seçkinciler eliyle yürütülen, zoraki, tavizsiz ve aşırı seküler, toplumu ve devleti dönüştürme politikalarını gevşetmek zorunda kalmıştır (Steinhaus, 1973: 163-164). Devlet ve bireyi bütünleştirmeye dönük bu açılım, geç kalınmış olsa da, çok partili dönemin başarmaya çalışacağı önemli konulardan biri olma özelliğini uzun süre devam ettirmiş veya ettirmektedir.

Çok Partili Dönemle Birlikte Türk Modernleşmesinin Seyri

1950'lerde tarımda ve eski köy hayatındaki değişimle birlikte Türk toplum yapısında bütün toplumu etkileyen bir dönüşüm başlamıştır. Bu yeni durum, binlerce yıl öncesine dayanan eski kırsal toplumu temelden sarsarak, toplumsal tabakalaşma sistemini, meslek yapısını ve bütün insan ilişkilerini etkilemiştir. Yeni hayat tarzları, yeni tüketim kalıpları, değişen değerler, ticarileşmiş yeni eğlence etkinlikleri, kitle iletişimin ve medyanın etkisinin artması, kadının statüsündeki değişiklikler başta olmak üzere hayatın ve toplumun her alanı bu değişimden

nasibini almıştır. Sanayileşmiş şehirli bir toplum olma yolunda oldukça önemli bir mesafe kat etmiş olan Türk toplumunun yapısındaki bu değişmeler, yeni siyasal yapıları, yeni hukuk sistemlerini, yeni hayat tarzlarını, yeni eğitim anlayışı ve yeni sanat formları gibi yeni toplum kurumlarını da beraberinde getirmiştir.

Öte yandan köyden şehre gelen bu insanlar, bütün değerlerinden sıyrılmamışlardır. Zamanla şehirli hayat tarzı ile eski değerlerini uyumlu hale getiren bu kesimler, ülkenin yönetim tarzına ve politikalarına yön veren, Cumhuriyet'in kuruluşundan beri yönetimi deruhte eden devletçi-seçkinci kesimin devlet egemenliğini de sarsmışlardır. Taşradan şehre gelen insanlar, devletle doğrudan karşı karşıya kalmışlardır. Bu insanlar çok geçmeden devletle bağ kuracak faaliyet veya örgütlenmeler içerisine girmişlerdir. Sivil toplum örgütlerinin henüz yeterince gelişmediği bu dönemde, daha çok siyasal örgütlere sığınılmıştır. Bu sosyolojiyi Demokrat Parti çok iyi görmüştür. 1950'lerde Demokrat Parti'nin, devlet yönetiminden uzak tutulan ve hayat anlayışı ötelenen büyük çoğunluğa dönük politikaları kapsamında, Türkiye'yi bürokrasiden kurtarma ve dini pratiği liberalleştirme gayretleri (Mardin, 1990: 30-62), devletçi-seçkinci gücün karşısında yeni bir siyasal gücün çıkmasına giden yolu aralamıştır. Çünkü tek parti döneminde devletçi,-seçkinci yapı, halktan ziyade sivil ve asker bürokrasiye bağlı olmuştur. Ekonomiden sosyal hayatın düzenlenmesine kadar bu yapı, kendisini hem yetkin, hem de sorumlu görmüştür (Kongar, 1977: 149-150). Oysa Demokrat Parti, gelenekçi-liberaller tarafından desteklenen ve halk iradesini dikkate alan bir anlayışın temsilcisi olarak devletçi-seçkinci yapıya karşı olmuştur (Kongar, 2008: 149). Esasında Türk halkının laiklik ile doğrudan bir sorunu olmamıştır. Halkın itiraz ettiği, kendisinin değer verdiği her şeyi hiçleştiren daha da sertleştirilmiş Fransız laiklik anlayışının uygulanması olmuştur. Yoksa çok partili hayata geçişle birlikte uygulanmak istenen Anglo-Sokson türü laiklik anlayışıyla halkın bir sorunu olmamıştır. Sorun, laikliliğin devletçi-seçkincilerin elinde müdahale edici, dönüştürücü ideolojik bir enstrüman olarak kullanılması olmuştur. Laiklik, bireyi inşa etmekten öte bir devlet tutumu olarak kaldığında, Türk modernleşmesinde devlet millet bütünleşmesinin önünde önemli bir engel olmadığının anlaşılması ise ancak 21. yüzyılda görülebilmiştir.

27 Mayıs 1960'da başlayan darbeler döneminde halkın devletle bağ kurduğu ve sığınağı gördüğü siyasal örgütlerin sık sık lağvedilmesi, insanları devletle ilişkilerinde ve aynı zamanda toplumsal tatmin işlevlerinin yerine getirilmesinde, siyasal partiler yerine, tarikatlara ve cemaatlere mahkûm etmiştir. Böylece Türk modernleşmesinde belirleyici bir aktör olarak siyasal İslam daha da güçlenerek siyasal aktör olarak sahnedeki yerini almıştır. İslamcılık hem bir modernleşme hareketi, hem de bir modernleşme ürünüdür (Kara, 2011: 262-277). Dünya konjoktürüne ve ekonomik değişmelere bağlı değişen Türk toplum yapısının etkisi göz ardı edilmemekle birlikte, bu aynı zamanda siyaseti tahak-

küm altına almaya çalışan devletçi-seçkinci bürokrasinin hiç öngörmediği ironik bir sonucu da ortaya çıkarmıştır. Devletçi-seçkinciler, yürüttükleri aşırı seküler modernleşme projesinde "her şeyi bilen" tek aktör olma imtiyazını kaybetmeye başlamıştır. Siyasal İslam'ın yükselişini sadece ABD'nin komünizme karşı yapılandırmaya çalıştığı yeşil kuşak projesine indirgeme girişimleri, onlarca yıl jakoben anlayışla yürütülen Batılılaşmadaki yöntem hatalarının etkisini görmezden gelme çabaları olarak meselenin çözümüne yardımcı olmamıştır.

Kendilerini devletin asıl sahibi olarak gören devletçi-seçkinci yapının temsilcilerinin çoğu, dünyada gelişen konjoktürün de etkisiyle, 1960'lardan itibaren bir dönüşüm geçirerek sol cenahta kendilerini konumlandırmaya başlamışlardır (Kongar, 2008: 167). Ancak bu durum, ulus devletler karşısında evrensel değerleri öne çıkaran sol düşünceye sahip devletçi-seçkinci kesimin devletin asli sahibi oldukları iddiasını zora sokmuştur. Devletçi-seçkinci kesimin bu açmazına 12 Eylül Askeri Darbesi imdada yetişmiştir. Sol payelerini tamamen atmayan söz konusu kesim, darbe ortamının Kemalizm'i öne çıkarması ve çok geçmeden SSCB'nin de dağılması ile solcu Kemalist olarak tekrar konumlanmışlardır. Yıllarca halktan kopuk olarak halk adına memleketi yöneten ve kendisine destek veren bir tabanda yaratan bu kesim, bürokrasideki gücü sayesinde uzun zaman iktidar olamamışsa da, muktedir olmayı ve Türk modernleşmesinin istikametine yön vermeyi büyük ölçüde başarmıştır. Ancak küresel etkinin yoğunlaştığı ve post-modern yeni hayat tarzının kabul gördüğü 20. yüzyılın sonlarına doğru, ekonomik ve sosyal gelişmelerle birlikte dünyada Aydınlanma kalıntısı tavizsiz seküler düşüncenin derinden sorgulanmasıyla, Türkiye'de devletçi-seçkinci kesimin devletin asıl sahibi olduklarına dönük anti-demokrat anlayışları meşruiyet krizine girmiştir. Böylece Batı'ya dönük Türk modernleşmesinde yerli ve milli değerlerin de dikkate alındığı ve teslimiyetten öte fayda anlayışının öne çıktığı yeni bir anlayış başlamıştır. Yeni durum bir modernleşme olarak adlandırılsa da, bir Batılılaşma olarak değerlendirilemez. Bunu Osmanlının son dönemlerinde ortaya çıkan Batıcı, Türkçü ve İslamcı anlayışlarının hepsinin bir sentezi olarak görmek gerekir. Yeni anlayışın, devletin ve aydınların 300 yıllık Batılılaşamama sorunu karşısında, el yordamıyla halkın tespit ederek yönetimin önüne koyduğu alternatif bir modernleşme yöntemi olduğu belirtilmelidir. Halkın müdahil olduğu ve devlet millet bütünleşmesini de sağlayan bu yeni modernleşme anlayışı, dini öteleyen değil, din ve milli değerlerle birlikte bir modernleş anlayışıdır.

Toplum yapısından kaynaklı bu yeni siyasal güç, Batılılaşmanın yöntemini ve kapsamını sorgulamaya başlamıştır. 1970'lerden sonra Türkiye'nin tarım toplumunun kıtlık ekonomisinden çıkarak göreli de olsa bolluk ve tüketim ekonomisine geçmesinde bu değişimin payı önemli olmuştur. Hem şehirlerin modernleşmiş kesimleri hem de köyden şehre göçenler, tüketici ve oy kullanan

çoğunluklar olarak siyasal bir duruş sergilemeye başlamışlardır. Bu durum sadece yeni ilişki şekillerini orta çıkarmakla kalmamış, aynı zamanda yeni siyasal politikaları da üretmiştir (Kıray, 1999: 369). Bir yandan modern dünyanın diğer milletlere incitici bakışı ve onları sömürüsü, diğer yandan da devletçi-seçkinci grubun değerleri ile barışık bu yeni siyasal güç ile devlet otoritesi ve imkânlarını paylaşmak istememesi, siyasal İslam'ı ortaya çıkarmıştır. Modernite ile barışık ama kendi iç dinamikleri ile gelişme ve değişmeyi yine kendi olarak gerçekleştirmeyi önceleyen bu yeni yaklaşım, üç asır boyunca devam eden Batılılaşma anlayışına farklı bir yön çizmiştir.

Demokrat Parti'nin iktidara gelmesiyle birlikte uyguladığı devletçi anlayıştan uzak yeni liberal ekonomik politika, Türk toplum yapında da önemli değişimler meydana getirmiştir. Traktörün tarım hayatına yoğun olarak girmesiyle ortaya çıkan işçi fazlalığı köyden şehre göçü hızlandırmıştır. Özel sektörün önünün açılması sonucunda büyük şehirlerin kenarlarında kurulan fabrikalar ve işletmelerin ucuz işçi ihtiyacını taşradan gelen göçmenlerle gidermek istemesi köyden şehre yatay nüfus hareketini daha da hızlandırmıştır. Şehre gelen ve gecekondu adı altında yeni fiziki yerleşim alanını ortaya çıkaran bu nüfus hareketi, şehirleşememe, medeni değerlere adapte olamama, bütünleşememe veya bütün bunlara sosyo-ekonomik açından izin verilmeme gibi sorunlarla karşılaşmışlardır. Kendilerinin özellikle seküler ve müreffeh şehirliler tarafından öteki olarak görülerek dışlandığını fark eden bu insanlar, bir yandan hemşehrilik bağlarına, bir yandan siyasal partilerin il ve ilçe teşkilatları gibi yerel örgütlenmelere, bir yandan da tarikatlar ve cemaatlere sığınmak zorunda kalmışlardır (Kongar, 2008: 151). Bu durum zamanla siyasal İslam'ın gelişmesine giden yolu da aralamıştır. Böylece devletçi-seçkincilerle gelenekçi-liberaller arasında siyasal bir erk mücadelesi de başlamıştır. Mücadele 27 Mayıs Askeri Darbesinin halk iradesine el koymasıyla, Osmanlıdan beri unutulan darbe kültürünü yeniden faal hale getirmiştir. Ancak şu farkla ki, Osmanlıda darbeler, yönetimi veya yönetimdeki bazı kişileri hedef alırken, 27 Mayıs ile başlayıp devam eden Cumhuriyet dönemi askeri veya bürokratik darbeler yönetimlerden öte, yönetimlerim arkasındaki halk iradesini hedef almıştır. Çünkü devletçi-seçkincilere göre, halk memleketin kaderi üzerinde karar verecek yetkinliğe sahip değildir. 27 Mayıs Darbesini doğuran sebepler, Demokrat Parti'nin anti demokrat uygulamaları, kendi yandaşlarına ayrıcalıklı davranması ve Atatürk devrimlerinden ödün vermesi (Özbudun, 1966: 15) olarak sıralansa da, bu iddiaların altı hala doldurulmuş değildir. Çünkü meselenin Türkiye'nin nasıl bir modernleşme yürüteceği konusunda sadece bir iktidar mücadelesi olduğu açıktır. Demokrat Parti veya o çizgiyi devam ettirenlerin yöntem haricinde Cumhuriyet, modernleşme ve demokrasi gibi Batı değerleriyle ilgili hiçbir sorunları olmamıştır. Öte yandan Cumhuriyet dönemi modernleşme sürecinde meydana gelen askeri müdahale-

leri, Anadolu insanının kendi iradesiyle milli ve yerli bir modernleşmeyi gerçekleştirmesine dönük arzusunu, kendi menfaatleri açısından bir tehlike görerek durdurmaya dönük dış etki ve yönlendirmelerden tamamen ayrı düşünmek de gerçekçi olmayabilir. 27 Mayıs 1960 Darbesinin Demokrat Parti'nin üçüncü döneminden sonra özellikle dış politika konusunda ABD ile paralel yürümekten ayrılma çabalarının sonucu olduğuna inanılması ve Türk kamuoyunda 12 Eylül Askeri Darbesinin arkasındaki güç olarak sürekli gündeme gelen "our boys did/ bizim çocuklar yaptı" (Bkz. Okur, 2014: 67-93) ifadesiyle ABD etkisinin sürekli konuşulması böyle bir yorumu anlamlı kılmaktadır.

27 Mayıs Askeri Darbesinin ardından yapılanlar, Türkiye Cumhuriyeti'nin modernleşme yolunda halkın iradesinin yönetime yansımaması yönünde gerçekleşmiştir. Dünya konjoktürü gereği Temmuz 1961 Anayasası ile demokrasiye geçilmişse de, Anayasa Mahkemesi, Milli Güvenlik Kurulu, Hâkimler Yüksek Kurulu gibi kurumlar vasıtasıyla siyasetin zabt-ü rabt altına alındığı kontrollü bir demokrasi anlayışı devam ettirilmek istenmiştir. 1961 Anayasası ile milli iradeyi kontrol altına almak için icat edilen Cumhuriyet Senatosu'na seçilmişlerin yanında atanmış ve tabii senatörler de bulundurularak, devletçi-seçkincilerin göstermelik demokrasi adı altında tek Parti döneminin aşırı seküler ve müdahaleci modernleşme anlayışı sürdürülmeye çalışılmıştır. Böylece yerli güçler karşısında devletçi-seçkinciler (bürokrasi) varlıklarını korumak istemişlerdir (Küçükömer, 1994: 108). Ancak darbeciler siyasi partilerin kurulmasına izin verdikten sonra, 15 Ekim 1961'de yapılan ilk seçimlerde askeri ve sivil bürokrasinin beklenti veya istekleri olan CHP'ye halkın teveccüh etmemesi, modernleşmenin halka rağmen yapılamayacağını da göstermiştir. Öte yandan askeri ve sivil bürokrasinin Cumhuriyeti kurucu politikanın yürütülmesi adına, siyaset ve halk iradesi üzerinde vesayetlerini sürdürme çabaları bugün de devam etmektedir.

Esasında her toplum, hem sürekli değişirken, hem de sürekli bir denge halindedir. Aynı zamanda her toplumda değişmenin itici gücü olarak, birbirleriyle çatışma halinde öğeler de bulunmaktadır. Bunlarla birlikte toplumlar, kendilerinden önce daha çok değişmiş ve gelişmiş olan toplumların modellerini de izleyebilirler. Toplumsal bütünlüğü ve toplumun dengesini bozmadığı müddetçe bunun hiçbir sakıncası da yoktur. Ancak devletçi-seçkincilerin Türk toplumunu Batılılaşma modelinde dönüştürme metotlarında, söz konusu kesimin etkisini kaybedeceği küresel döneme kadar toplumun denge ve bütünlüğü büyük ölçüde göz ardı edilmiştir. Bu yüzden dönem dönem Türk toplum yapısında veya siyasal hayatında dengeyi bulma adına ara formlar veya siyasal İslam gibi denge ve bütünlüğü yeniden inşa etmek isteyen hareketler ortaya çıkmıştır. Bu anlamda toplumsal ve siyasal ihtiyaca binaen ortaya çıkan milli hareketleri, bazen yapıldığı gibi modernite projesinin aşınması veya siyasal İslamın yükselişi (Tekeli, 1997: 428), adlandırmalarının altında sapma bir hareketmiş şeklinde değer-

lendirmek isabetli değildir. Bunun yerine bu ve benzeri hareketleri, toplumun yeniden gerçekler üzerine kurulu dengeyi ve doğruyu keşfi çabası olarak görmenin ideolojilerden uzak daha gerçekçi bir yaklaşım olduğudur. Bu anlamda Şerif Mardin'in, dini sosyal hayatın içinde görmek isteyen ve Milli Nizam Partisi ile başlayıp devam eden siyasal anlayışı, Türk tarihinde daha önce görülmemiş bir şekilde modernizm ile milli değerler arasında şu veya bu şekilde başarılı bir sentez oluşturmayı başarmış (Mardin, 1991: 109), siyasal bir hareket olarak görmesi, ideolojiden uzak anlamaya dönük bilimsel bir yaklaşımdır.

1950'lerden 1980'lere kadar Türk toplum yapısında meydana gelen değişmelerin, sanayileşme ve teknoloji ile birlikte dünyanın yaşadığı hızlı dönüşümün dışında kaldığı düşünülemez. Öyle ki, II. Dünya Savaşı'ndan bu günlere küresel çerçevede meydana gelen değişmeler, dünyanın her hangi bir yerinde hemen on yılda yeni tip bir ve hiyerarşik bir himaye sisteminin öne çıktığı, zamanla işlevini yitirdiği, önceliğini yeni tür ve daha karmaşık bir ilişkiler sistemine bıraktığı görülmektedir. Bulunduğu konumdan ve yönünü Batı'ya dönmüş olmasından dolayı Türkiye'nin de bu hızlı değişme süreçlerinden yoğun olarak nasibini aldığı bir gerçekliktir. 1980'lerden itibaren başlayan küresel etkinin yeni bir değişim yaratmasına kadar olan dönemin değişme süreci (modernleşmesi), bu tarihi arka plan çerçevesinde şekillenmiştir (Kıray, 1999: 333).

Küresel Etki Altında Türk Modernleşmesi

1980'lerden sonra Türk modernleşme anlayışının değişmesini sağlayan bazı süreçler ortaya çıkmıştır. Bu sürçlerden biri, modernitenin anlamının değişmesi ya da alternatif modernitelerin ortaya çıkmasıdır. Sadece seküler kaynaklı bir modernitenin eleştirilmeye başlanması, siyasal İslam'ın bir kimlik göstergesi olarak güç kazanması, mevcut siyasal hayatın düşünce ve anlayışta bir demokratik kültürü oluşturması, eski katı seküler modernite anlayışının büyük ölçüde değişmesine yol açmıştır. Bir diğer süreç ise, Cumhuriyetin kuruluşundan beri devam eden güçlü ve bilen devletçi-seçkinci geleneğin 1980'lerden sonra meşruiyetinin sorgulanmaya başlanması ve bu konuda daha demokratik bir anlayışın gelişerek başka demokratik ve sivil inisiyatiflerin de yönetimde söz sahibi olmak istemesidir (Özbudun ve Keyman, 2003: 303-326). Bahse konu olan bu süreçlerin ortaya çıkmasını sağlayan en önemli etken ise hiç şüphesiz küreselleşme olmuştur. Ekonomik alanda başlayıp ancak ulaşım, haberleşme ve bilgi-işlem teknolojisindeki hızlı gelişmelerden dolayı toplumların kendilerine ait bütün alanlarındaki farklılıkların ortadan kalktığı bir süreci ifade eden küreselleşme (Eşkinat, 1998: 7-13), kültürel anlamda, hem Batılı değerlerin ve kültür kalıplarının evrenselleşmesini, hem de yerel değerlerin ve geleneklerin yeniden canlanmasını sağlamıştır. Kültürel bağlamda küreselleşme, benzerliklerin

yanında farklılıkların da evrenselleşmesiyle, yerel (gelenek) ile modernliğin eş zamanlı yaşandığı bir süreci (Yetim, 2004: 135) başlatmıştır denebilir. Çünkü küreselleşme, kültürleri bir değişime zorlarken, yaratmış olduğu özgürlük ortamı sayesinde, tezat bir şekilde tepki olarak yerel farklılıkların keşfi ve sahiplenilmesini de sağlamaktadır (Smith, 2002: 6). Ancak moderniteden kopuk olmayan bu tepki, aynı zamanda yerelin küreselleşmesi veya yeni bir modernleşme olarak da görülebilir.

Türkiye'de küreselleşmenin önemli etkisiyle modernleşme sürecine kısmen de olsa halkın dâhil edildiği 1983 sonrası dönem, siyasal İslamı veya dini içerikli terörizmi artırdığı gerekçesiyle eleştirilmiştir (Kongar, 2008: 225). Ancak demokratik talepler karşılanmadan, siyasal alanda liberal bir ortam oluşturulmadan, Cumhuriyet'in kurucu kadrolarının ön gördüğü ve çağdaş medeniyetin en önemli göstergelerinden biri olan bireyselliğin toplumda nasıl gelişeceği konusu ise görmezden gelinmiştir. Diğer sorunlu bir değerlendirme de, İslam ile terörizmin birlikte anılması ve bunun da ortaya çıkışının demokratik özgürlüklere bağlanmasıdır. Yasakçı ve dizayn edici ortamın devamının bir meşruiyet kaynağı olarak bu şekilde bir birliktelik bilinçli olarak ortaya konmaya çalışılmışsa, bu ancak gerçek kimlikleriyle var olmak isteyen ve devlet yönetiminde söz sahibi olmak isteyen halkın (siyasal İslamın) elini güçlendirmiştir. Hâlbuki burada gözden kaçırılan veya görmezden gelinen, iletişim imkânlarının geliştiği, modernitenin eleştirildiği yeni dünyada, bireyin kendisinin inşasında devletin ve elitlerin son sözü söylemesine olan itirazıdır. İster modernizm adına olsun, isterse de Cumhuriyetin kurucu değerleri adına olsun, değerlerini yaşamada ve kendi doğrularının belirlenmesinde Türk halkı, üstelik millilik ve yerlilik sorunu da yaşayan ve kendisini devletin asıl sahibi olarak görmeye alışmış devletçi-seçkincilerin bilen, emreden tahakkümünü reddetmiştir.

Bürokrasi dirense de küresel dönem, liderlik olarak da çağın ruhunun kavrandığı (Günal, 2012: 180) modernleşmenin yöntem ve anlayışını değiştirmeye başladığı başka bir aşamanın habercisi olmuştur. Bu durum dışarıdan ithal edilmiş siyasal bir fikirmiş gibi "siyasal İslam" nitelemesiyle yaftalanmayacak kadar kökleri derin olan bir sosyolojidir. 1987'de Avrupa Birliği'ne tam üyelik başvurusunda bulunan ve dünya ekonomisi ile bütünleşmeye çalışan Türkiye'nin, bu dönem için muasır medeniyet üzerine çıkma hedefinden ayrıldığı eleştirisinden öte, kendi değerleriyle bu amacını daha da tahkim ederek evrensel ile milliğin birleştirildiği farklı bir modernleşmeden bahsedilebilir. Şu gerçek açıkça belirtilmelidir ki, askeri ve sivil bürokrasinin hüküm sürdüğü anti demokratik veya vesayetçi bir ülkede modernlikten söz edilemez. Devletçi-seçkincilerin mülkün gerçek sahibi edasıyla onlarca yıl milleti "aydınlatma" veya "adam etme" tavrına halkın itirazı ile anlayış ve yöntem değişerek gerçek modernleşmede daha ileri bir seviyeye çıkıldığından söz edilebilir. Küreselliğin giderek etkisini daha

da artırmaya başladığı ve demokratik hak ve özgürlüklerin öne çıktığı söz konusu dönemde, Türk devlet sisteminde ve modernleşme anlayışında devletçi-seçkinci cephe çözülürken, buna kaşın gelenekçi-liberal cephe her geçen gün gücünü artırmaya devam etmektedir (Kongar, 2014: 368).

Yine aynı döneme denk gelen toplumlar arası bağlantıların artmasıyla Türk toplumunda dışa dönüklüğün artması ve karşılıklı etkileşimin hız kazanması bir kültürel süreç olarak eski modernite anlayışını değişmeye zorlamıştır. Öte yandan, küresel özellik kazanan Batı kültürel değerlerine karşılık veya bir tepki olarak seküler modernite anlayışından dolayı uzun süre ihmal edilen Türk kültür ve kimliğinin yeniden canlanması da, değişimi sağlayan bir başka süreç olarak gerçekleşmiştir. 1980'lerden bu yana Türk modernleşmesinin gittikçe öne çıkan özelliği, bir yanda ekonomik liberalleşmenin, öbür yanda yükselen gelenekçiliğin ya da öze dönüşün birlikte yükselişe geçmesi olmuştur (Özbudun ve Keyman, 2003: 303-326). Bu durum, küreselleşmenin ekonomik alanla sınırlı kalmadığını, toplumsal, siyasal ve kültürel hayatta farklı etkiler yaratmasıyla farklı sonuçlar doğurarak ekonomik küreselleşme ile el ele yürüdüğünü göstermektedir.

Böylece özellikle 1980'lerden sonra küresel etkininin de içinde olduğu Türk modernleşmesi, Batı'ya veya dünyaya açık bir Türk-İslam senteziyle muasır medeniyetin üzerine çıkmayı hedefleyen daha yerli anlayışa dönüşmüştür denebilir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında zirve noktasına ulaşan ve onlarca yıl devam eden her alanda bütünüyle Batılılara benzeme ve İslam'dan soyutlanma anlayışı, küresel dönem ile birlikte büyük ölçüde kapanmıştır. Söz konusu dönemde Türk modernleşmesinin kaynağının sadece seküler-rasyonel düşünceyle sınırlayan anlayışa karşı yoğun eleştiri zirve noktasına ulaşmıştır. Bunun getirisi olarak İslami söylem hem siyasal aktör olarak, hem de kimlik oluşumunun önemli bir dayanağı olarak güç kazanmıştır. Bu dönemde modernliğin demokrasi bağlamında algılanmaya başlanması, sivil topluma, vatandaşlığa ve demokratik bireye duyulan ilginin canlanması, Türkiye'de farklı bir modernleşme sürecinin ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Yeni modernleşme sürecinde sadece devletin laik olabileceği düşüncesi gelişerek, devletin bir ideoloji olarak laikliği halka dayatması sivil toplum, bireyin özgürlüğü ve farklı modernleşme anlayışları adına reddedilmiştir (Özbudun ve Keyman, 2003: 306-10). Aynı dönemin bir diğer özelliği de, güçlü devlet geleneğinin meşruiyet krizine girmiş olmasıdır. Güçlü devletten kasıt, sivil hayatın belirlenme hakkının bütünüyle devletin elinde olmasıdır. Çünkü bu anlayışın sonucu olarak halkın seçtiği hükümetler değişse de, halkın ve hükümetin iradesinin dışında belirleyici olan devlet (bürokrasi) olmuştur. Cumhuriyet'in kuruluşundan 1980'lere kadar devletin sivil toplumdan neredeyse bütünüyle bağımsız hareket ettiği bu dönemin baş aktörü ise, kendilerini devlet veya devletin asıl sahipleri olarak gören devletçi-seçkinciler olmuştur.

Bir millet başka milletlerden farklı bir yaşayış ve davranış tarzı geliştirerek, kendi milli kültürünü şekillendirmektedir (Kafesoğlu, 1991: 16). Bir milli kültür, başka kültürler tarafından tek yönlü bir etkiye veya asimilasyona maruz kaldığında, o toplumda genel olarak iki davranıştan biri gerçekleşir. Ya kültürel etkilenmeye veya asimilasyona direnç gösterilir, ya da bu durum kabul edilir (Büyükuslu, 2000: 122). Küresel kültür karşısında Türk toplumu ise, bir asimilasyonu da veya küresel kültür karşısında kapalı bir toplum olarak kalmayı da uygun bulmamıştır. Küresel süreçte Türk toplumunda hem daha önce ötelenmiş kendi özüne dönüş, hem de menfaate dayalı küresel kültüre açık olma gibi göreli dengeli modernleşme gerçekleşmeye başlamıştır. Yeni dönemde Batı'nın tahakkümünü kabul etme ve Batılı gibi olma yerine, eşit doğrultuda bir işbirliği ve etkileşim anlayışı ortaya çıkmıştır. Türk toplumu bugün, Türkiye'yi kendilerinin bir parçası sayıp saymama konusundaki kararsızlığını sürdüren Batı dünyasının en uzak ucu olarak görme yerine, kendisini çevrelerinde yeni oluşan bir dünyanın yeniden merkezinde görmeye başlamıştır. Bu sebepten yerel (lokal) değerlerin de önemsendiği yeni durumu, globalleşme olarak değil, glokalleşme olarak görenler de olmuştur (Gürdoğan, 2002: 53). Küresel süreçte bireysel özgürlüklerin ve çok sesliliğin bir erdem olarak görülmesinden dolayı, (Köseoğlu, 2002: 125) toplumları kendilerini önceki dönemlerdeki gibi baskı altında tutmak oldukça zorlaşmıştır. Bunun en somut olarak yaşandığı yerlerden biri Türkiye olmuştur. Küreselleşmenin sunduğu özgürlük ortamının bir getirisi olarak, devletin veya bürokrasinin her şeyin doğrusunu belirleyen tavrı geçerliliğini kaybetmiştir. Büyük ölçüde halk iradesinin öncülüğünde yerel (milli) değerlerle modern değerlerin menfaat çerçevesinde bütünleştirildiği bir modernlik anlayışı başlamıştır. Ancak küresel sağanaklar (ekonomik, siyasal ve silahlı güçler) karşısında bir kimlik erozyonuna uğramamak için, dünya pazarlarında, teknoloji ve bilgi üretiminde sağlam bir yer tutulmasının elzem olduğu da görülmektedir. Aksi durumda küreselleşme karşısında Türkiye'nin ya tahakküm altına gireceği, ya da birçok ülkeye yapıldığı gibi zorla küreselleştirilmek isteneceği gibi güç bir durumla karşı karşıya kalması kuvvetle muhtemeldir. Bilim ve teknoloji evrensel medeniyetin bir ürünü olarak insanlığa hizmet ediyor olsa da, asıl avantajı onu üreten ve pazarlayan toplumlara sağladığı muhakkaktır. Küresel bir köy haline geldiği düşünülen dünyanın, herkesin aynı köy içerisinde kendi mahallesini öncelediği düşünüldüğünde, bilim, teknoloji ve ekonomik güce sahip olarak dünya pazarlarında yer almanın önemi açık biçimde ortaya çıkmaktadır.

Küreselleşme, Türkiye'nin jeo-stratejik konumu, Türkiye'nin uzun süreden beri yüzünü Batı'ya dönmüş olması ve pek çok kültürel değeri bağrında barındıran Anadolu toplumunun özelliği gibi sebeplerden dolayı dünyanın birçok ülkesine oranla bu topraklarda daha derin etkiler bırakmıştır (Bayar, 2008: 25-34). Bireyselliğin artması, Türk aile geleneğini sarsılması, milli değerlerdeki yoz-

laşma ve tüketim kültüründeki aşırı çılgınlık gibi küreselleşmenin Türk toplum yapısına pek çok olumsuz etkisinden bahsedilebilir. Ayrıca son derece komplike ve girift bir özelliğe sahip olan küreselleşme gerçekliği, yoğun iç içe geçmişliğe rağmen küresel ölçekli hayat ve evrensel değerlerle standardı oluşturmaktan ziyade, Batı ve Amerikan değer ve çıkarlarına yaygınlık kazandıran bir tek yanlılığa da sahiptir (Gürsoy, 2007: 94). Bu yüzden küreselleşme, toplumların karşılıklı iletişim ve etkileşimi olarak değil, sürekli kar ve hükmetme amacına dönük olarak kendi öz değerlerinden de uzaklaşmakta olan Batı'nın derinlikten yoksun tek düze hayat tarzını bütün dünyaya hâkim kılması olarak da görülebilir. Dünyanın neredeyse her yerinde ABD bayrağı taşıyan T-shirtler giyilmesi, İngilizcenin küresel dil haline gelmesi, bütün coğrafyalarda Batı'dan yayılan müziklerin dinlenmesi gibi olgular, kültürel açıdan bir karşılıklı etkileşimin yaşandığı bir küreselleşme (Sağlam, 2007: 8-9) değil, ekonomik güç ve tahakküm amacının öne çıktığı derinliksiz bir pop ve tüketim kültürünün dünyaya hâkim olması olarak eleştirilebilir. Küresel kültür ile ilgili benzer eleştiriler Türkiye için de söylenebilir. Sığ bir modernleşme olarak küresel tüketim kültürünün yaygınlaşması sürecinde, Türk toplumunun beslenmeden giyim tarzına kadar küresel alışkanlıkları oluşmuştur. Küresel fast foodları tüketmek, küresel markaları giyinmek ve hatta din dâhil olmak üzere günlük hayatı küresel modaya göre düzenlemek bir modernite göstergesi olarak algılanmaya başlanmıştır.

Öte yandan yıllarca milli kültürün ötelenmesinden de kaynaklanan ilk şoklar atlatıldıktan sonra, yine küresel şartlardan kaynaklı özgürlük taleplerini artırması, küresel tek tipleştirmeye karşılık milli değerlerin sahiplenilerek küresel boyuta taşınmasını sağlaması, Türk siyasi hayatında uzun süreden beri egemen olan devletçi-seçkinci yapının güç kaybetmesine sebep olması gibi olumlu yansımaları da olmuştur. Olumlu ve olumsuz yanları ile pek çok araştırmaya konu olan küreselleşmenin, bütün dünyada olduğu gibi, Türk toplum yapısında da meydana getirdiği değişmeler, tam olarak anlaşılmış da değildir. Etkisini artırarak devam eden küreselleşmenin, Türk toplumunda veya bütün dünya toplumlarında nasıl bir değişme meydana getireceğinin cevabını bugünden vermek kolay bir durum değildir. Daha çok olumsuz etkileri ile tartışılsa bile, küreselleşme, yaşanılan bir gerçeklik olduğundan onunla ilgili eleştirilerin ve önerilerin bu hakikat çerçevesinde ele alınması daha faydalı olacaktır.

Türk modernleşmesinde bugün itibariyle gelinen nokta, üç asırlık modernleşememenin özgür bir şekilde eleştirilebilmesi, Türk toplumunun Batı karşısında uzun süreden beri yaşadığı aşağılık kompleksini büyük oranda atması, Batı değerlerinin eleştirilemez kutsallıklarını yitirmesi ve yöntem olarak Türk toplumunun kendi el yordamıyla bularak başlattığı milli kalarak modernleşme anlayışı şeklindedir. 2017 itibariyle nüfusunun %92, 5 il ve ilçelerde yaşayan (TUİK, 2017) ve hatırı sayılır oranda bir orta sınıfın da oluşmuş olduğu Türkiye'de, mo-

dernleşme gibi geçmişi ve geleceği ilgilendiren önemli bir meselenin toplum yapısından veya halktan kopuk olarak sadece bürokrasinin doğrularına göre yürütmenin gelinen noktada imkân dışı kaldığı söylenebilir. Buna en somut örnek olarak, 15 Temmuz 2016'da devlet içine sızmış veya sızdırılmış olan, iplerinin ucunun dışarıdaki ellerde olduğu aşikâr da olan, FETÖ'nün darbe girişimine karşı Türk milletinin canı pahasına ve kendi iradesine sahip çıkma adına ortay koymuş olduğu demokratik duruş gösterilebilir.

Sonuç ve Değerlendirme

Siyasal bakımdan Osmanlı Devleti'ne bir tepki olarak kurulmuş olan Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlının bir mirasçısı olarak onun toplum yapısından pek çok unsuru bazen olduğu gibi, bazen biraz değiştirerek alıp ve uygulamıştır. Çünkü yeni cumhuriyet Osmanlı toplum yapısı üzerine kurulmuştur. Osmanlıdan alınanlar arasında bu çalışmanın amacı açısından da en çok söz etmeye değer olan ise, Osmanlıda da modernleşmeyi yürütmüş olan devletçi-seçkinci yapı ve onun jakoben anlayışı olduğudur. Şu farkla ki, Osmanlıda din ve gelenekten gücünü alan devletçi-seçkincilerin egemenlik hakkı, Cumhuriyet döneminde laik halk egemenliği şeklinde bir söyleme dönüşmüştür. Ancak halk egemenliği sadece sözlerde var olabilmiştir. Türk modernleşmesi sürecine halkın kısmen de olsa iradesini ortaya koyabilmesi için, çok partili hayatın uygulamaya geçtiği 1950'liler beklenecektir. Tek parti döneminde devletçi-seçkincilerin hem bürokrat, hem de politikacı tavrı ve yetkisiyle aşırı seküler bir modernleşme yürüttükleri ifade edilmelidir. Tek parti dönemi devleti oluşturan devletçi-seçkinciler, özgürlüklerin ve serbest girişimciliğin önünde bir engel olarak, Türk toplum yapısından kopuk bir modernleşme yürütmüşlerdir. Ancak çok partili hayata geçişle birlikte çevreden gelerek merkezi zorlayan, milli değerleri önemseyen siyasal halk hareketinin milletin kaderine sahip çıkma mücadelesi, küresel gelişmelerle daha da güçlenerek devletçi-seçkincilerin konumunu ve tavizsiz seküler modernleşme anlayışını geçen yüzyılın sonları itibariyle büyük ölçüde kırmıştır. Bu değişimin temel sebepleri olarak, İkinci Paylaşım Savaşı sonrası değişen dünya konjonktürünün Türkiye'yi değişime zorlaması, 1950'lerde köyden şehre göçün başlaması, 1970'lerden sonra tarım toplumundan sanayi ve refah toplumuna doğru göreli de olsa bir geçişin olması, tek parti döneminde ötelenen dini değerlerin baskıya tepkiden kaynaklı siyasallaşarak yükselişe geçmesi ve 1980'lerden itibaren dünyayı saran küreselleşmenin Türkiye'yi de derinden etkilemesi ifade edilebilir. Türkiye'de küreselleşmenin seyri, kendi global modelini getirirken yaratmış olduğu özgürlük ortamı neticesinde, devletçi-seçkincilerin gücünün kırıldığı ve küresel etkilere bir tepki olarak milli olanın da modernleşmeye dâhil edildiği bir çerçevede rota belirlemiştir. Küresel dönem modernleşmesinin her yönüyle olumlu olduğu söylenemez. Ancak Türkiye'nin

Batı tahakkümünden büyük ölçüde kurtularak, öz değerlerin ötelenmediği ve halk iradesinin modernleşmede söz sahibi olduğu bir ortamı meydana getirmiş olması sebebiyle olumludur. Son söz olarak, Osmanlıdan devralınan, kurtuluş için her yönüyle Batının örnek alınması gerektiği düşüncesi üzerine bina edilmeye çalışılan ve tepeden inmeci bir yöntemle uygulanan Cumhuriyet dönemi Türk modernleşmesi, süreç içerisinde halkın devlet idaresinde iradesini kullanabilme imkânına kavuşmasıyla, daha sağlıklı, daha gerçekçi ve daha sonuç alınabilir bir aşamaya geçtiği gelinen nokta itibariyle görülmüştür denebilir.

Notlar

(*) Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
E-posta: olgunkozleme@gmail.com

Kaynaklar

Acun, Fatma (2012), "Değişme ve Süreklilik: Osmanlının Torunları Cumhuriyetin Çocukları", *Dünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, Ed. Mehmet Zincirkıran, Bursa, Dora Yayıncılık, ss. 41-59.

Atatürk, Mustafa Kemal (1969), *Nutuk II (1920-1927)*, İstanbul: Milli eğitim Basımevi.

Aydar, Hidayet (2016), "Ezanın Tarihi ve Başka Dillerde Okunması Meselesi", *Balıkesir İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/1, ss. 5-48.

Bayar, Fırat (2008) "Küreselleşme Kavramı ve Küreselleşme Sürecinde Türkiye", *Uluslararası Ekonomik Sorunlar Dergisi,* Sayı 32, ss. 25-34.

Berkes, Niyazi (1973), *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Bilgi Yayınevi.

Berkes, Niyazi (1975), *Türk Düşüncesinde Batı Sorunu,* Ankara: Bilgi Basımevi

Burçak, Rıfkı Salim (1979), *Türkiye'de Demokrasiye Geçiş: 1945-1950*, Ankara: Olgaç Yayınevi.

Büyükuslu, Ali Rıza (2000), "Küreselleşmenin Sosyal ve Kültürel Hayattaki Etkisi", *Küreselleşmenin İnsan Yüzü*, İstanbul: Alfa Yayınları.

Eroğlu, Cem (1970), Demokrat Parti: Tarihi ve İdeolojisi, Ankara: Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.

Eskicumalı, Ahmet (2003) "Eğitim ve Toplumsal Değişme: Türkiye'nin Değişim Sürecinde Eğitimin Rolü, 1923-1946", *Boğaziçi Üniversitesi Eğitim Dergisi*, 19/2, ss. 15-29.

Eşkinat, Rana (1998), *Küreselleşme ve Türkiye Ekonomisine Etkisi*, Eskişehir: Eskişehir Anadolu Üniversitesi Yayınları.

Günal, Erdoğan (2012), "Türkiye'de Siyaset ve Demokrasi", Dünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı, Bursa: Dora Yayıncılık.

Güngör, Erol (2007), Dünden Bugünden Tarih- Kültür ve Milliyetçilik, İstanbul: Ötüken Yayınları.

Gürdoğan, Nazif (2002), "Globalleşmeye Karşı Glokalleşme ve Türkiye'nin Geleceği", Küreselleşme, İslam Dünyası ve Türkiye, İstanbul: Ensar Neşriyat.

Kafesoğlu, Ali Rıza (1992), *Türk Milli Kültürü*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

Kara, İsmail (2010), *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kara, İsmail (2011), *Şeyhefendinin Rüyasındaki Türkiye*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kıray, Mübeccel B. (1999), *Toplumsal Yapı Toplumsa Değişme,* İstanbul: Bağlam Yayınları.

Kıray, Mübeccel B. (1998), *Değişen Toplum Yapısı*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Kongar, Emre (1977), "Devletçilik ve Günümüzdeki Sonuçları", *Atatürk Döneminin Ekonomik ve Toplumsal Sorunları Sempozyumu,* İstanbul: İstanbul Yüksek İktisat ve Ticaret Mektebi Mezunları Derneği Yayını.

Kongar, Emre (1983), *Devrim Tarihi ve Toplumbilim Açısından Atatürk*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Kongar, Emre (2008), *21. Yüzyılda Türkiye: 2000'li Yıllarda Türkiye'nin Toplumsal Yapısı,* İstanbul: Remzi Kitabevi.

Kongar, Emre (2008), *Devrim Tarihi ve Toplumbilim Açısından Atatürk,* İstanbul: Remzi Kitabevi.

Kongar, Emre (2014), *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği,* İstanbul: Remzi Kitabevi.

Köktaş, M. Emin (2012), "Türkiye'de Din ve Siyaset: Demokratikleşme Sürecinin Bir Problem Alanı", *Dünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı,* Bursa: Dora yayıncılık.

Köseoğlu, Nevzat (2002), *Küreselleşme ve Milli Hayat,* İstanbul: Ötüken Yayınları.

Küçükömer, İdris (1994), *Düzenin Yabancılaşması,* İstanbul: Bağlam Yayınları.

Lewis, Bernard (1996), *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Çev: Metin Kıratlı, Ankara: TTK Yayınları.

Mardin, Şerif (1964), *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1895-1908),* Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Mardin, Şerif (1983a), "Atatürkçülüğün Kökenleri", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi,* C. I, ss. 86-88, İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Şerif (1983b), "Yenileşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk", *Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk,* ss. 29-48, İstanbul: Eczacıbaşı Vakfı Yayınları.

Mardin, Şerif (1990), "Atatürk Devrimlerini Hazırlayan Faktörler", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset: Makaleler I,* İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Şerif (1992), *Türkiye'de Din ve Siyaset: Makaleler III,* İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Şerif (1990), "Atatürk ve Türk Devrimi", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset: Makaleler I*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Şerif (1995), "Türk Düşüncesinde Batı Sorunu", *Türk Modernleşmesi: Makaleler 4*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Şerif (1990), "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset: Makaleler I,* İstanbul: İletişim Yayınları.

Okur, Mehmet Akif (2014), "Türkiye-ABD İlişkilerinin 12 Eylül Kavşağı: Amerikan Belgeleri Darbe Hakkında Ne Anlatıyor?", *Uluslararası Hukuk ve Politika Dergisi,* 10/40, ss. 67-93.

Özbudun, Ergun (1966), *The Role of Military Turkish Politics,* Cambridge, Massachusetts, Center for International Affairs, Harvard Universty.

Özbudun, Ergun; Fuat, Keyman (2003), "Türkiye'de Kültürel Küreselleşme Berger", *Bir Küre Bin Bir Küreselleşme,* Eds Peter L. Berger ve Samuel P Huntington, Çev: Ayla Ortaç, İstanbul: Kitap Yayınevi.

Sağlam, Serdar (2007), "Küreselleşmeye Yaklaşımlar", *Genç Sosyal Bilim Forumu AGORA,* S. 13.

Saray, Mehmet ve Tosun, Hüseyin (2005), *Atatürk ve Çağdaşlaşma: Belgeler ve Görüşler,* Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.

Sitembölükbaşı, Şaban (1995), *Türkiye'de İslam'ın Yeniden İnkişafı (1950-1960),* Ankara: İSAM Yayınları.

Smith, Anthony D. (2002), *Küreselleşme Çağında Milliyetçilik,* Çev: Derya Kömürcü, İstanbul: Everest Yayınları.

Steinhaus, Kurt (1973), *Atatürk Devrimi Sosyolojisi,* Çev: M. Akkaş, İstanbul: Sander Yayınları.

Tahir, Kemal (1992), *Notlar/Batılılaşma,* İstanbul: Bağlam Yayınları.

Tekeli, Tunç (1997), "Türkiye Bağlamında Modernite Projesi ve İslam", *Türk İş Yıllığı 1997: 1990'ların Bilançosu,* Ankara: Türkiye İşçi Sendikaları Federasyonu.

Turhan, Mümtaz (2015), *Garplılaşmanın Neresindeyiz?,* 1. Baskı, Ankara: Altınordu Yayınları.

TÜİK, *Türkiye İstatistik Yıllığı,* Ankara: Aralık 2017.

Vatandaş, Celalettin (2012), "Kapsam ve Yöntem Açısından Türk Modernleşmesi", *Dünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı,* Ed. Mehmet Zincirkıran, Bursa, Dora Yayıncılık, s. 63-100.

Yetim, Nalan (2004), "Küresel Üretim Yapılanmasına Kültürel Yanıtlar: Ulusal-Yerel", *Doğu-Batı Dergisi,* S. 18, ss. 129-140.

Toplum Bilimleri Dergisi

Zekiye DEMİR (*)

BOŞANMA VE NEDENLERİ İLE İLGİLİ DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULUNA YÖNELTİLEN SORULAR (**)

öz

Din ve aile insanlığın tarihi kadar eski iki kurumdur. Modernleşme ile dinin toplumsal hayatta değer kaybedeceği hatta silineceği ailenin de birçok fonksiyonunu başka kurumlara devredip zayıflayacağı varsayılmıştı. Ancak bu iddialar boşa çıktı. Dinin hala kitleler için etkisi, ailenin de önemi devam etmektedir. Aile kurumu önemlidir ama sorunsuz da değildir. Tüm dünyada genel bir eğilim vardır; Kaba evlilik oranları düşerken boşanma oranları artmaktadır. Türkiye için de durum böyledir. Peki, boşanma oranları niçin her geçen gün artmaktadır? Diyanet İşleri Başkanlığı, Din İşleri Yüksek Kuruluna aile hayatı, boşanma ve nedenleri ile ilgili gelen sorular bu kapsamda irdelenmektedir.

anahtar kelimeler

Aile hayatı, Boşanma, Boşanma nedenleri, Diyanet.

Questions About Divorce And Causes of Divorce Directed at Religious Affairs High Board

abstract

Religion and family are two institutions as old as human history. It was assumed that, with modernization, the religion would lose value in the social life, even be disregarded, and the family would transfer many of its functions to other institutions and become weak. However, these assumptions turned out to

be false. The religion is still an influence for the masses, and the family still continues to be significant. The institution of family is important but not free of problems. There is a general trend all over the world: Rates of marriage per 1000 people are decreasing, whereas rates of divorce are increasing. This trend is also apparent in Turkey. So, why are rates of divorce increasing day by day? In this study, questions directed at the High Council of Religious Affairs of the Presidency of Religious Affairs, Turkey, about family life, divorce and its causes are examined.

keywords

Family life, Divorce, Causes of Divorce, Presidency of Religious Affairs.

Giriş

Din ve aile bireysel ve toplumsal hayat için iki önemli kurumdur. Hem din hem de aile sekülerleşme tezine[1] göre toplum hayatından tamamen çıkmasa da önemli ölçüde etki veya fonksiyonlarını kaybedip zayıflayacaktı. Geçen zaman bu düşüncenin pek de doğru olmadığını ortaya koymuştur. Bugün birçok sosyal araştırmacı, düşünür özellikle de din sosyologları inanç, ibadet ve kurumlarıyla dinin insan hayatında etkili olmaya devam ettiği ve edeceği görüşündedir.[2] Aile ise bireysel ve toplumsal önemi tartışılmaz bir kurum olarak görülmekte hemen her toplum kurulmasına yönelik teşvikler yapmakta, güçlendirilmesi için tedbirler almakta, bu bağlamda politikalar üretmektedir.

Aile kurumu evlilikle oluşmaktadır. Medeni hukuk tanımına göre evlilik "aynı cinsiyette bulunmayan iki kişinin hukuk düzeninin öngördüğü şekilde süreklilik hedefiyle kurdukları hayat ortaklığıdır."[3] İslâm hukukuna göre de evlilik, "aralarında evlenmeyi engelleyen bir yakınlık veya durum bulunmayan bir kadınla bir erkeğin, şartlarına uygun olarak yapacakları evlenme akdinin doğurduğu hukuki ve sosyal sonuç"[4] olarak tanımlanmaktadır. Hem medeni hem de dini tanımda karşılıklı hak ve yükümlülükler doğuran bir tür anlaşma vurgusu vardır. Hiçbir anlaşma yoktur ki evlilik kadar toplum üzerinde etkili, evrensel ve genel kabul görür olsun.

Evlilik sözleşmesinin bozulmasıyla boşanma gerçekleşir. Boşanma, evliliğin aksine, hemen her toplumda ve inanç çeşidinde pek istenmeyen ama zorunlu olarak kabul gören bir durumdur. Boşanmayı imkânsız kılan toplumlar da vardır. Ancak boşanma da evlenme gibi önemli bir sosyal gerçekliktir ve farklı yönleriyle bilimsel çalışmalara konu olmaktadır.

Bu çalışmada Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kuruluna[5] internet yolu ile yöneltilen *aile hayatı* ile ilgili soruların hangi alt başlıkları içerdiği, bu başlıklar içinde boşanma ile ilgili sorunların yoğunluğu ve konu çeşitliliği

ile boşanma nedenlerinin neler olduğu, boşanma nedenleri açısından cinsiyet farklılaşmasının olup olmadığı ele alınmaktadır. Bu kapsamda 2015 yılı[6] içinde Kurul'un resmi internet sitesindeki Dini Bilgilendirme Platformuna[7] gelen soruları değerlendirmeye alınmıştır.

Diyanet, Aile Hayatı[8]

Diyanet İşleri Başkanlığı, sosyal hayatın vazgeçilmez bir unsuru olan dine dair işlerin yürütülmesi için 3 Mart 1924 tarih ve 429 sayılı Kanunla kurulmuştur. Mevzuatta yapılan çeşitli düzenlemelerin ardından görevi, "İslâm Dininin inançları, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek" olarak belirlenmiştir.[9] Yurt içi ve yurt dışında faaliyetlerde bulunmaktadır. Toplum nezdinde güvenilirliği de oldukça yüksek kurumlar arasında yer almaktadır. Yurt dışındaki Türklerle yapılan bir araştırmada Diyanet İşleri Başkanlığı'na olan güvenin %78.6 olduğu tespit edilmiştir.[10]

Hayatın vazgeçilmez unsuru, insan neslinin devamını sağlayan en temel, vazgeçilmez ve henüz alternatifi oluşturulamamış bir kurum olan aile, dinlerin de önemli konuları arasındadır. İslâm dini evlilik kurumuna büyük önem vermektedir. İslâm dininin temel kaynağı olan âyet[11] ve hadislerde[12] bu açıkça ortaya konulmuştur. Ülkemizde din ve aile konusunun faaliyet kapsamında bulunduğu kurumların başında Diyanet İşleri Başkanlığı gelmektedir. Özellikle son on yıldır hem merkezde hem de taşrada kurulan birimler aracığı ile aileye yönelik yoğun hizmetler yürütülmektedir. Bu bağlamda merkezde 2011 yılında aile ile ilgili daire başkanlığı kurulmuş ve buna bağlı taşra birimleri oluşturulmuştur. Bu kapsamda kitap ve süreli yayınlar yapılmaktadır.[13]

Diyanet tarafından yapılan çalışmalardan biri de vatandaşlardan gelen sorulara cevap vermek iletilen sorunlara çözüm üretmektir. Diyanet'in dîni konularda en yüksek karar ve danışma organı olan Din İşleri Yüksek Kurulunun yasada sayılan görevleri arasında ilk sırada "dîni soruları cevaplandırmak" gelmektedir. Kurul'a yurtiçinden ve yurtdışından telefonla, mektupla ve elektronik postayla veya bizzat gelerek soru sorulabilmektedir. Bunlar arasında soru soranlarla ilgili en sağlıklı veri Dîni Bilgilendirme Platformuna erişerek yöneltilen sorulardan elde edilmektedir. Zira bu platformda soru sorabilmek için soru şablonunda yer alan bilgilerin ve TC kimlik numarasının Merkezi Nüfus İdaresi Sistemi (MERNİS)[14] bilgileriyle eşleşmesi gerekmektedir. Yani sanal ve tüzel kişiler değil sadece TC kimlik numarası ile ayrıştırılabilir kişiler soru sorabilmektedir.

Dîni bilgilendirme platformu soru şablonunda 24 ana başlık bulunmakta ve sorusu olan kendisini ilgilendiren birini seçmektedir. Ardından ilgili ana başlığın alt başlıkları açılmaktadır. Burada alt başlıklardan sorusuna yakın olanı işaretle-

dikten sonra bir metin kutusu gelmektedir. Buraya sorusunu yazıp Kurul'a göndermektedir. Kurul'a gelen soru bir uzmana yönlendirilmekte, uzman sorunun cevabını verdikten sonra kontrol uzmanına göndermekte, o da onayladıktan sonra yine elektronik posta ile cevap, soruyu sorana gönderilmektedir.

Kurul'a 2015 yılı içinde toplam 27.659 soru gelmiştir. Bunların içinde sırayla *sosyal hayat*, (5.152 soru, %18,6), *namaz* (3.574 soru, %12,9*)* ve *aile hayatı* (2.958 soru, %10,7) soruları ilk üç sırada yer almaktadır.

Toplam soru sayısına bakıldığında 27.659 sorunun 6.939'u (%25,1) kadınlar, 20.720'si (%74,9) erkekler tarafından sorulmuştur. Konu başlıkları kendi içinde oranlandığında kadınların en çok soru sorduğu alan (%78,1) *kadınların özel durumu,* erkeklerin en çok sorduğu alan ise (%87,4) *ticari hayat* olmuştur (Tablo 1).

Tablo 1. 2015 Yılında Kurul'a Gelen Sorular

	ANA KONULAR	KADIN		ERKEK		TOPLAM	
		Sayı	Oran	Sayı	Oran	Sayı	Oran
1	Sosyal Hayat	1.289	25	3.863	75	5.152	100
2	Namaz	689	19,3	2.885	80,7	3.574	100
3	**Aile Hayatı**	**1.022**	**34,6**	**1.936**	**65,4**	**2.958**	100
4	Ticari Hayat	322	12,6	2.234	87,4	2.556	100
5	Akaid (İnanç)	500	21	1.878	79	2.378	100
6	Oruç	426	30,3	978	69,7	1.404	100
7	Zekât ve Sadaka	260	19,9	1.048	80,1	1.308	100
8	Taharet (Temizlik)	226	19,9	908	80,1	1.134	100
9	Dua ve Zikir	282	32,3	591	67,7	873	100
10	Ahlak	203	24,6	621	75,4	824	100
11	Kadınlara Özel	640	78,1	179	21,9	819	100
12	Hz. Peygamber	96	12,4	678	87,6	774	100
13	Kurban	143	24,4	444	75,6	587	100
14	Adak ve Yemin	169	35,1	312	64,9	481	100
15	Dinler	74	18,7	321	81,3	395	100
16	Hac ve Umre	94	25	282	75	376	100
17	Miras ve Vasiyet	83	23,2	275	76,8	358	100
18	Bidat ve Hurafeler	86	24,5	265	75,5	351	100
19	Mezhepler	77	23,5	251	76,5	328	100
20	Tıp ve Sağlık	106	33	215	67	321	100
21	Tasavvuf	31	13,5	199	86,5	230	100
22	Kuran-ı Kerim	59	28	152	72	211	100
23	Yiyecek ve İçecekler	53	24,9	160	75,1	213	100
24	Vakıf	9	16,7	45	83,3	54	100
	TOPLAM	**6.939**	**25,1**	**20.720**	**74,9**	**27.659**	**100**

Kadınların ve erkeklerin yönelttikleri tüm soruların ayrı ayrı kendi içinde yoğunluğuna bakıldığında; kadınların ilk üç sırada yer alan soruları; *sosyal hayat* (%18,6), *aile hayatı* (%14,8) ve *namaz* (%10) ile ilgilidir. Bunları takiben de kadınlırının özel durumları ile ilgili sorular gelmektedir (%9,3) Erkeklerin sorularının yoğunluğuna gelince; ilk üç sırada *sosyal hayat* (%18,6), *namaz* (%13,9) ve *ticari hayat* (%10,8) gelmektedir. Bunları *aile hayatı* soruları takip etmektedir (9,3) (Tablo 2).

Tablo 2. Cinsiyet Bazında Soruların Konularına Göre Yoğunluğu

	ANA KONULAR	KADIN			ANA KONULAR	ERKEK	
		Sayı	Oran			Sayı	Oran
1	Sosyal Hayat	1.289	18,6	1	Sosyal Hayat	3.863	18,6
2	*Aile Hayatı*	*1.022*	14,8	2	Namaz	2.885	13,9
3	Namaz	689	10	3	Ticari Hayat	2.234	10,8
4	Kadınlara Özel	640	9,3	4	*Aile Hayatı*	*1.936*	9,3
5-24	...	...	...	5-24	...	...	...
	TOPLAM	6.939	100		TOPLAM	20.720	100

Bu tabloda dikkati çeken durum, her iki cinsin ilk dört sırada yer alan sorularına baktığımızda *sosyal hayat*, *namaz* ve *aile hayatı* ortak konulardır. Kadınlarda ilk dörde giren diğer konu *kadınların özel durumu* iken erkeklerde *ticari hayat* olmuştur. Dikkati çeken bir başka durum da *aile hayatının* kadınlarda ikinci sırada iken erkeklerde dördüncü sırada yer almasıdır. Bu sonuçlardan kadınlar için *aile hayatı* ile ilgili soruların erkeklere göre daha öncelikli olduğunu söyleyebiliriz.

"Aile Hayatı" ile ilgili soruların alt başlıklarına, bunların yoğunluğuna ve cinsiyet farklılaşmasının olup olmadığına bakıldığında şöyle bir durum ortaya çıkmaktadır: 2015 yılında Aile Hayatı ile ilgili gelen soru sayısı 2.958'dir. Soru şablonunda bu sorular 9 alt başlığa ayrılmıştır: Boşanma, Cinsel Hayat, Evlat Edinme, Evlilik (Nikâh), Evlilik Öncesi (Nişan), Miras ve Vasiyet, Nafaka, Süt Emzirme ve Genel. Sorular incelediğinde 'Genel' başlığı altında bazı soruların kümelendiği görülmüş bu nedenle yeni bir sınıflamaya gidilmiştir. Buna göre *aile Hayatı* başlığı 28 alt başlıkta tasniflenmiştir. Bunlar arasında ilk üç sırada boşanma (%23,8), nikâh (%16,7) ve isim koyma (%13) ile ilgili sorular yer almaktadır (Tablo 3).

Tablo 3. Aile Hayatı Soruları Alt Başlıkları

	Aile Hayatı Soruları	Kadın		Erkek		Toplam	
		Sayı	Oran	Sayı	Oran	Sayı	Oran
1	Boşanma	217	21,2	486	25,1	703	23,8
2	Nikâh	167	16,3	327	16,9	494	16,7
3	İsim koyma	145	14,2	239	12,3	384	13,0
4	Cinsel hayat	45	4,4	173	8,9	218	7,4
5	Akraba ilişkileri	58	5,7	74	3,8	132	4,5
6	Karıkoca ilişkisi	51	5,0	80	4,1	131	4,4
7	Anne baba çocuk ilişkisi	43	4,2	67	3,5	110	3,7
8	Mehir	33	3,2	54	2,8	87	2,9
9	Dua beddua muska büyü cin	29	2,8	48	2,5	77	2,6
10	Süt emzirme-hısımlık	36	3,5	40	2,1	76	2,6
11	Mahremiyet	16	1,6	43	2,2	59	2,0
12	Evlilik öncesi tanışma, tanıma	18	1,8	30	1,5	48	1,6
13	Doğum kontrol, kordon bağlama, çocuk aldırma	14	1,4	34	1,8	48	1,6
14	Nişan-nişanlı	19	1,9	27	1,4	46	1,6
15	Ölen yakın kişi	15	1,5	23	1,2	38	1,3
16	Çocuk yetiştirme, terbiye	14	1,4	22	1,1	36	1,2
17	Kadının çalışması	18	1,8	13	0,7	31	1,0
18	Miras-vasiyet	6	0,6	22	1,1	28	0,9
19	Rüya	12	1,2	11	0,6	23	0,8
20	Çocuk olması için yöntem	8	0,8	12	0,6	20	0,7
21	İbadet ve aile	5	0,5	15	0,8	20	0,7
22	Evlat edinme	7	0,7	12	0,6	19	0,6
23	Banka kredisi (ev, araba, düğün)	6	0,6	11	0,6	17	0,6
24	Nafaka	6	0,6	6	0,3	12	0,4
25	İçki, kumar, piyango, iddia, internet	5	0,5	6	0,3	11	0,4
26	Erkeğin altın yüzük takması	4	0,4	7	0,4	11	0,4
27	Yılbaşı	0	0,0	2	0,1	2	0,1
28	Diğer	25	2,4	52	2,7	77	2,6
	TOPLAM	**1022**	100,0	**1936**	100,0	**2958**	100,0

Tablo 4'de görüldüğü üzere hem kadınlar hem de erkekler için aile hayatı ile ilgili ilk üç sırada olan sorular *boşanma* (kadınlar %21,2; erkekler %25,1), *nikâh* (kadınlar %16,3; erkekler %16,9) ve *isim koyma*dır (kadınlar %14,2; erkekler %12,3).

Boşanma ile ilgili soruların içeriği oldukça çeşitlidir ve kadınla erkek arasında farklılaşma söz konusudur. Erkeklerin boşanma ile ilgili sorularının ağırlığını "bir defada üç talak meselesi" oluşturmaktadır: "Öfke ile karıma üç defa boş ol dedim. Biz tamamen ayrıldık mı?" gibi. Kadınların da "şartlı boşanma" ile ilgili soruları göze çarpmaktadır: "Eşim bana kardeşini ararsan 'boş ol' dedi, kardeşimi aradım, biz boşanmış olduk mu? "Annene gidersen 'boş ol' dedi, gittim durumumuz ne oldu?" gibi.

Nikâh aile hayatı ile ilgili soruların ikinci sırasında yer almaktadır. Bu başlık altında sorulan sorulara bakıldığında en çok; "nikâhta denklik", "resmi ve dîni nikâh durumu", "öğrencilerin, nişanlıların ve flört eden gençlerin harama girmeyelim diye dîni nikâh yapması" ile ilgili soruların geldiği görülmektedir. Bu sorularda cinsiyet açısından bariz bir farklılık bulunmamaktadır.

İsim koyma sorularında erkek ve kadın arasında içerik itibariyle pek bir çeşitlilik yoktur. Kadınlar da erkekler de çocuğa verilecek ismin caiz (İslâm açısından uygun) olup olmadığını sormaktadır. "Kızımız olacak, adını Ceylin veya Aden koymak uygun mudur?" gibi. Soruya konu olan isimlere baktığımızda çoğunun moda veya popüler dizilerdeki yeni duyulan isimler olduğu gözükmektedir. Az da olsa "Kadir, Melik gibi Allah'ın sıfatları ile ilgili isimler caiz midir?" diye sorulmuştur. İsim koyma ile ilgili sorular içinde cinsiyet açısından dikkati çeken bir nokta vardır. Bazı kadınların "Annenin onayı alınmadan bebeğe isim koyulabilir mi?", "Bizim isim koyma üzerinde hiç hakkımız yok mu?" gibi sorularının olduğu görülmüştür. Bu gibi sorulardan *isim koyma* konusunda yaşanmış incinmişliğin dîni bir temelinin olup olmadığının öğrenilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır.

Kadınlar için soru yoğunluğu açısından dördüncü sırada *Akraba ilişkileri* bulunmaktadır (%5,7). Bu sorun erkeklerde altıncı sıraya düşmektedir (%3,8). Akraba ile ilişkiler konusundaki soruların içeriği de oldukça zengindir. Kadınların sorularını daha çok "Eşimin ailesi huzurumuzu bozuyor, irtibatı kessem günaha girer miyim?", "Kayınvalidem eşimi bana karşı dolduruyor, ona karşı dîni sorumluluğum nedir?" gibi, *eşin akrabaları ile ilgili yaşanan sorular* oluşturmaktadır. Erkeklerin ise daha çok *kendi akrabaları ile ilgili soruları* bulunmaktadır. Bunu *eş ile kendi ailesi arasında kalmayla* ilgili soruları takip etmektedir.

Erkekler için aile hayatında dördüncü sıradaki sorular *cinsel hayat* ile ilgilidir (%8,9). Cinsel hayata ilişkin sorular kadınlarda altıncı sıraya düşmüştür. Bu konu, oran olarak da kadınlarda yarı yarıya düşüktür (%4,4). Erkekler için konu ile ilgili soru oldukça çeşitli olmakla birlikte daha çok *cinsel ilişki ve boy abdesti* üzerinde yoğunlaşmaktadır. Kadınların soruları da *eşin cinsel talebine yorgunluk, hastalık gibi durumlarda dinen cevap verme sorumluluğu olup olmadığı* ile alakadır. Soruların yoğunluğuna dair oranlar, evlilikte cinselliğin kadınlara nazaran erkeklerde daha öncelikli bir sorun alanı olduğunu göstermektedir.

Aile hayatı ile ilgili gelen sorularda kadınla erkeği farklılaştıran soru alanının *cinsel hayat* ve *akraba ilişkileri* olduğu gözükmektedir (Tablo 4). Ayrıca farklılaşma açısından kadının çalışma hayatı, süt emzirme-süt hısımlığı, mehir, akraba, karı-koca ve anne-baba-çocuk ilişkisi konularında kadınların erkeklere oranla soruları daha yoğunlukludur.

Tablo 4. Önem Sırası ve Cinsiyete Göre Aile Hayatı Soruları

	Aile Hayatı Soruları	Kadın	
		Sayı	Oran
1	Boşanma	217	21,2
2	Nikâh	167	16,3
3	İsim koyma	145	14,2
4	*Akraba ilişkileri*	58	5,7
5	Karıkoca ilişkisi	51	5
6	Cinsel hayat	45	4,4
7-28	…	…	…
	Toplam Soru	1.022	100

	Aile Hayatı Soruları	Erkek	
		Sayı	Oran
1	Boşanma	486	25,1
2	Nikâh	327	16,9
3	İsim koyma	239	12,3
4	*Cinsel hayat*	173	8,9
5	Karıkoca ilişkisi	80	4,1
6	Akraba ilişkileri	74	3,8
7-28	…	…	…
	Toplam Soru	1.936	100

Boşanma

Türk Dil Kurumu Sözlüğüne göre boşanma, yasal olarak kurulmuş bir evlilik ilişkisinin yine yasal biçimde ortadan kaldırılması,[15] İslâm hukukuna göre boşanma (talak) nikâh akdinin bozulmasıdır.[16] Hem tek taraflı irade beyanıyla, hem anlaşarak evlilik birliğine son vermeyle hem de mahkeme kararıyla meydana gelir.[17] Medeni hukuka göre ise eşlerden birinin kanunda gösterilen boşanma nedenlerinden birine dayalı olarak açacağı dava sonunda koşulları oluşmuş ise, hâkim kararı ile evlilik birliğine son verilmesidir.[18]

Bu tanımlara paralel biçimde toplumsal kullanımda da iki tür boşanmadan söz edilebilir. Tıpkı evlenirken kıyılan dîni nikâh, resmi nikâh gibi boşanma da resmi boşanma, dîni boşanma olarak sınıflandırılır ve resmi boşanma deyince mahkeme aracılığı ile gerçekleşen boşanma işlemi, dîni boşanma deyince de genellikle erkeğin sözlü olarak boşanma iradesini beyan eden sözler aracılığı ile gerçekleşen boşanma kastedilir. Resmi boşanmalarda sonuç hâkim, dîni boşanmada ise genelde erkek yani koca tarafından ilan edilir.

Boşanma, günümüzün önemli toplumsal sorunlarından biri haline gelmiştir. Hızlı toplumsal değişme ile bireylerin hayata bakışlarında da değişimler ortaya çıkmaktadır. Geleneksel yaşam tarzı içinde evlilik ilişkisini sonlandırma yani boşanma, toplumsal olarak pek hoş görülmeyen bir davranıştı. Boşanmış erkeğe ve kadına, bir kadını ya da bir erkeği idare edemeyen, geçimsiz ve beceriksiz gözüyle bakılırdı hatta kötü bir şey yaptığı hissi yaşatılırdı. Bu bakış dolaylı veya

doğrudan toplumsal gözetim ve baskı sağlardı. Evlilik ilişkisi her iki taraf için de dayanılmaz hale gelmedikçe, bu toplumsal baskı, boşanma önünde önemli bir bariyer görevi görürdü. Zamanla tarafların ekonomik bağımsızlık kazanmış olması, bireyler üzerinde bu şekilde doğrudan veya dolaylı bir toplumsal gözetim baskısının azalması, bu bağlamda komşuların bile birbirinden pek haberdar ol(a)maması, yaygın izlenen filmlerdeki karakterlerin de katkısıyla boşanma, oldukça sıradanlaşmış, eskisi kadar toplumsal gözetim ve baskı olmadan iki kişi tarafından kararlaştırılan bir durum haline gelmeye başlamıştır.

Tüm dünyada genel eğilimin, evlilik hızı ile boşanma hızı arasında ters orantısal ilişkinin olması, bu ikisi arasındaki makasın da gün geçtikçe açılması yani evlenme hızı düşerken boşanma hızının artıyor olmasıdır. Bu durum hem Avrupa'dan hem de ülkemizden aldığımız istatistik verilerinde açıkça görülmektedir. Eurostat verilerine göre Avrupa'da evlilik hızı düşerken boşanma hızı artmaktadır. Evlilik çağında yetişkin bireylerin tek başına yaşaması, evlilik dışı doğumların artmasına, evlilik dışı doğumlar da yeni birçok toplumsal soruna yol açmaktadır. Eurostat'ın en son yayınladığı 2015 yılı kaba boşanma oranın en yüksek olduğu ülke binde 3,2 ile Litvanya'dır. Bunu 3,0 ile Moldovya, 2,9 ile Danimarka takip etmektedir. 39 ülke arasında Türkiye 1,7 ile 25. sıradadır. Boşanma oranının en düşük olduğu ülke 0,6 ile İrlanda ve Bosna Hersek'tir (Eurostat veri tabanı).[19]

Ülkemizde de tıpkı Avrupa'da olduğu gibi evlilik hızı düşerken boşanma oranlarında artış görülmektedir.[20] TÜİK verilerine göre 2015 yılı kaba boşanma hızının en yüksek olduğu il, binde 2,63 ile İzmir'dir. Bu ili binde 2,55 ile Muğla, binde 2,46 ile Antalya izlemektedir. Kaba boşanma hızının en düşük olduğu iller ise binde 0,15 ile Hakkâri ve Şırnak'tır. Bu illeri binde 0,23 ile Siirt, binde 0,25 ile Muş izlemektedir.[21] Bu verilerde dikkat çeken husus; boşanma oranlarının ülkenin batı ve kıyı illerinde yüksek, doğu illerinde ise düşük olmasıdır.

Yaygınlık kazanmasına rağmen boşanma toplumsal olarak "istenmeyen", boşanan çiftler yanında onların diğer aile bireyleri üzerinde de olumsuz etkiler bırakan, sonuçları üzücü ve geri dönüşü çoğu kez olmayan bir karardır. İslâm dîni de boşanmayı hoş karşılamaz ama evliliğin yürümediği, tıkandığı ve taraflar açısından çekilmez hale geldiği takdirde uygulanabilecek bir çıkış yolu olarak boşanmaya izin verir. Bu durum bir hadiste "Yüce Allah'a en sevimsiz gelen meşru işlerden biri, boşanmadır" biçiminde ifade edilir.[22]

Sosyal bir olgu olan boşanma, resmiyette bir kararla bitmekle birlikte, bir anda olup biten bir olay olarak görülemez. Bunu hazırlayan sebepler, boşanma esnasında ve boşanma sonrası karşılaşılan durumlar, sorunlar vardır. Bu nedenle Din İşleri Yüksek Kuruluna gelen sorular da -boşanma sebepleri gibi boşanmaya götüren boşanma öncesi sorunlar ve sorular, üç talak meselesi, boşanma sözleri, kadının boşaması, şartlı boşama gibi boşanma esnasında yaşananlarla ilgili soru-

lar ve hülle, tazminat, nafaka, mal paylaşımı, mihr, boşanmış eşler arasında mahremiyet sınırı gibi boşanma sonrası durumlarla ilgili sorular- bunu açıkça gösterir. Kısaca Kurul'a boşanma ile ilgili gelen sorular oldukça çeşitlilik arz eder.

Yukarıda da ifade edildiği gibi 2015 yılında Kurulu Dîni Bilgilendirme Platformuna toplam 27.659 soru gelmiştir. Genel soru oranında kadınların oranı %25,1, erkeklerin ise %74,9'dur. Bu sorular 24 ana başlığa ayrıldığında *aile hayatı* ile ilgili 2.958 soru ile üçüncü sırada yer almaktadır. Burada da kadınların oranı %34,6, erkeklerin oranı ise %65,4'dür. *Aile hayatı* soruları da kendi içinde birçok konuyu içerir. Bu konular 28 alt başlık altında incelendiğinde *aile hayatı* ile ilgili 703 soru ile birinci sırada boşanma meselesi karşımıza çıkmaktadır. Boşanma sorularının %30,9'u kadınlar, %69,1'i erkekler tarafından gelmiştir. Tablo 5'te boşanma sorularının alt başlıkları bulunmaktadır.

Tablo 5. Boşanma Soruları Alt Başlıkları

	Boşanma Konuları	Kadın		Erkek		Toplam	
		Sayı	Oran	Sayı	Oran	Sayı	Oran
1	Üç Talak Meselesi	53	24,4	117	24,1	170	24,2
2	Boşanmanın gerçekleşmesi	33	15,2	79	16,3	112	15,9
3	Boşanma sözleri, kinâye	16	7,4	71	14,6	87	12,4
4	Resmi-Dîni boşanma	29	13,4	58	11,9	87	12,4
5	Kadının boşaması-Erkeğin boşamaması	25	11,5	33	6,8	58	8,3
6	Boşanma sebebi-gerekçesi	18	8,3	24	4,9	42	6,0
7	Şartlı boşanma	15	6,9	27	5,6	42	6,0
8	Mihir	7	3,2	20	4,1	27	3,8
9	Nikâhın düşmesi	5	2,3	11	2,3	16	2,3
10	Rici-dönüşlü talak	4	1,8	10	2,1	14	2,0
11	İddet	4	1,8	8	1,6	12	1,7
12	Süre	2	0,9	8	1,6	10	1,4
13	Nafaka-mal paylaşımı	1	0,5	5	1,0	6	0,9
14	Bain-dönüşsüz talak	0	0,0	4	0,8	4	0,6
15	Boşanma sonrası tavsiye	1	0,5	3	0,6	4	0,6
16	Boşanma aşamasında çocuk aldırma	1	0,5	2	0,4	3	0,4
17	Tekrar evlenme	1	0,5	1	0,2	2	0,3
18	Boşanmak-boşanmamak için dua	1	0,5	1	0,2	2	0,3
19	Hülle	0	0,0	2	0,4	2	0,3
20	Manevi tazminat	1	0,5	0	0,0	1	0,1
21	Boşanma hakkını devir	0	0,0	1	0,2	1	0,1
22	Boşanmış eşlerin birbirine sınırı	0	0,0	1	0,2	1	0,1
		217	100	486	100	703	100

Boşanma sorularının ¼'ünü üç talak-boşanma konusu oluşturmaktadır. Dîni hassasiyeti olan ve boşanma sorunu yaşayan kişiler için üç talak konusu ciddi bir meseledir. İslâm'a göre evli çiftler arasında üç bağ vardır. Buna göre koca, eşini en fazla iki defa boşayabilir. Birinci ve ikinci boşamada usulüne uygun bir şekilde eşine dönebilir. Üçüncü kez de boşanma gerçekleşmiş ise, aradaki bağ yani evlilik tamamen bitmiştir.[23] Üç talak uygulaması erkeğin duygularına ve tahriklere kapılarak hareket etmesini önlemek, verdiği boşanma kararını tekrar gözden geçirmek ve emin olmak için bir fırsat olarak görülmelidir.[24] Evliliği bitirmeden iki kez daha evli kalmaya şans vermektir. Dîni duyarlılığı olan kadın veya erkek için bu üç bağ önemlidir. Sorulara bakıldığında erkeğin öfkeyle, sarhoşken ya da bile isteye *aynı anda* üç kez "boş ol" demesi, farklı zamanlarda üç kez demişse de "sarhoştu" veya "istemeden" dedi veya "pişman oldu" gibi gerekçesi soru içeriklerini oluşturmaktadır. İlginçtir ki boşanma ile ilgili gelen sorular içinde üç talak-boşanma meselesiyle ilgili soruların toplam boşanma soruları içindeki yoğunluğu kadın ve erkeklerde aynı orandadır (%24). Bu, boşanma ile karşı karşıya olanlar açısından kadın erkek farkı olmaksızın aynı yoğunlukta önemli olduğunu göstermektedir.

Boşanma Nedenleri

Hadislerde boşanma gerekçeleri tek tek sayılmamış ama geçerli bir sebep olmaksızın boşanma talep etmek kınanmıştır.[25] Türk Medeni Hukuk'una göre ise boşanmanın özel nedenleri şöyle sıralanır: Zina; hayata kast, pek kötü ve onur kırıcı davranış; suç işleme ve haysiyetsiz hayat sürme; terk; akıl hastalığı. Ayrıca boşanmanın genel nedeni olarak da; evlilik birliğinin temelden sarsılması, eşlerin anlaşarak boşanmak istemeleri, hâkim tarafından boşanma talebinin reddinden sonra üç yıl eşlerin bir araya gelmemeleri sayılır. Özel veya genel bu nedenlerden birisi gerçekleşmeden boşanma kararı verilemez.[26] Sayılan genel nedenler içinde 'evlilik birliğinin temelinden sarsılması' içine birçok konu girmektedir. Bunlardan bazıları: eşine iftira atmak, aile sırlarını açıklamak, eşinin ailesi ile görüşmemek, eşin ailesine hakaret, başkasını sevdiğini söylemek, eşini sevmediğini söylemek, aşırı kıskançlık, bağımsız konut sağlamamak, cimri olmak, üvey çocuklara kötü davranmak, evi sık sık terk etmek, eşin hastalığı, cinsel ilişki kuramamak ya da kaçınmak, zorla ters ilişki, ev eşyasına zarar vermek, sürekli alkol almak, haklı sebep olmaksızın yıkanmaktan kaçınmak, fuhşa zorlamak, sürekli kavga etmek...[27] Bu liste uzayıp gitmektedir.

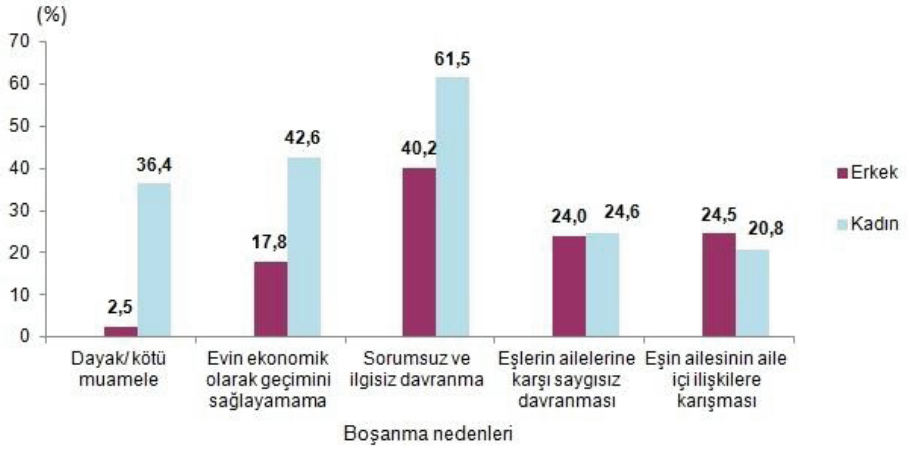
Boşanma sebepleri yelpazesi yukarıda da görüldüğü gibi oldukça geniştir. Ama en çok boşanmaya hangi durumlar, hangi sorunlar, hangi konular sebep olmaktadır? Bu konuda ülkemizde TBMM, Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, TÜİK gibi hem kamusal kurumların hem de araştırmacıların çalışmaları bulun-

maktadır. Boşanmış kişilerle yapılan alan araştırmalarında hem kanunda yer alan boşanma sebeplerinin varlığından (mahkemeye başvururken kanunun saydığı maddelerden birini sebep olarak göstererek boşanmaya başvurulma) hem de asıl sebepten bahsedilir. İdari kayıtlara dayalı resmi verilerde zaman zaman gerçek neden ile kayda geçen neden arasında farklılıklar olabilmektedir. Bunun sebebi kayda geçen duruma taraf bireylerin gerçek nedenlerini değişik gerekçelerle saklamaları olabildiği gibi kaydı tutan kişilerin özensizliği de olabilir. Boşanma kayıtlarında da kaydın tutulmasının asıl amacı boşanmayı resmileştirmektir. Sebep tarafların beyanı ile sınırlı olup, kayıt memurları veya hâkimler asıl sebebin ne olduğu konusuna değil, boşanmanın şartlarının oluşup oluşmadığına bakarlar. Bu yüzden kayda geçen boşanma nedenleri ile gerçek nedenler her kayıtta örtüşmeyebilir, yapılan bilimsel çalışmalarda boşanma dilekçesinde gösterilen boşanma sebebi ile gerçek anlaşmazlık sebebinin farklılıklarının olduğu görülmektedir. Bir çalışmada boşanmaya neden olan gerçek sebeplerin başında; eşlerin farklı kişisel özelliklere sahip olmalarından kaynaklanan uyumsuzluklar, modern hayatın getirdiği otorite sorunu, eşlerin birbirine yönelik değil de başkalarına yönelik kusurlu halleri, eşlerin evi- çocuğu ihmal gibi birbirine karşı kusurları, cinsel sadakatsizlik gibi gayr-ı ahlaki davranışlarda bulunmaları gelmektedir.[28]

TÜİK veri tabanından yıllara göre boşanma nedenleri araştırıldığında resmi kayıtlara göre boşanma nedeni %95 civarında '*geçimsizlik*'tir. Ama bu neden incelendiğinde yani geçimsizliğin kaynağına bakıldığında TÜİK'e göre eşlerin birbirlerine karşı sorumsuz ve ilgisiz davranması en önemli boşanma nedeni olarak karşımıza çıkmaktadır. Aile Yapısı Araştırmasında en az bir kez boşanmış bireylerin boşanma nedenleri incelendiğinde; Türkiye genelinde en fazla boşanma nedeninin %50,9 ile sorumsuz ve ilgisiz davranma olduğu, bunu %30,2 ile evin ekonomik olarak geçimini sağlayamama ve %24,3 ile eşlerin ailelerine karşı saygısız davranması sorununun izlediği görülmektedir.[29]

Boşanma nedenlerine cinsiyet açısından bakmak önemlidir. Bu bağlamda aynı çalışmada boşanma nedenleri cinsiyete göre de incelenmiştir. Buna göre; en önemli boşanma nedeni olarak her iki cinsiyette de sorumsuz ve ilgisiz davranma olduğu tespit edilmiştir. Bu oran, kadınlar için %61,5, erkekler için ise %40,2'dır. Kadınlar için sorumsuz ve ilgisiz davranmadan sonra en önemli boşanma nedenleri %42,6 ile evin ekonomik olarak geçimini sağlayamama, %36,4 ile dayak/kötü muamele oldu. Erkekler için sorumsuz ve ilgisiz davranmadan sonra en önemli boşanma nedenleri ise %24,5 ile eşin ailesinin aile içi ilişkilere karışması ve %24 ile eşlerin ailelerine karşı saygısız davranması olduğu görülmüştür.[30]

Cinsiyete göre en önemli boşanma nedenleri[31]



Boşanma nedenleri üzerine Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı da birçok araştırma yapmıştır. Bu araştırmaların birinde boşanma nedenleri yakın çevrenin evliliğe müdahalesi (%40) ile duygusal ilişki (%38) olarak çıkmıştır. Bunu aldatma (%35), ekonomik sorunlar (%34), şiddet (%34) takip etmektedir. Eski eşinin veya kendisinin alışkanlıkları, (%31), ev içi görev ve sorumluluklar (%29), yaşam tarzı (%25) veya değerleri/hayat görüşü (%20), cinsel hayat (%20) nedeniyle evliliğinin sona erdiğini belirtenlerin oranı da azımsanmayacak düzeydedir. Çocuk bakımıyla yeteri kadar ilgilenilmemesi de (%18) boşanmaya yol açan hususlar arasındadır. Boşanma gerekçeleri arasında öne çıkan diğer gerekçeler çalışma hayatı / işsizlik (%15), evlilik öncesi eşini yeteri kadar tanımamadır (%15). Kadınlar arasında şiddet, alışkanlıklar veya aldatma, erkekler arasındaysa yakın çevre nedeniyle ayrıldığını belirtme durumu yaygındır. Ekonomik sıkıntılar hem kadın hem de erkeklerde boşanma gerekçeleri olarak öne çıkmaktadır. Aynı çalışmada evliliğin ilk beş yılı içinde gerçekleşen boşanma sebepleri olarak kadın için; şiddet, alışkanlıklar, aldatma, duygusal ilişki ve ekonomik sorunlar gösterilirken erkek için; yakın çevre, duygusal ilişki, ekonomik sorunlar ile aldatma, ev içi görev ve sorumluluklar gösterilmiştir.[32]

Ülkemizde boşanma nedeni çalışmalarına bakıldığında[33] kanunda sayılan özel nedenlerden çok genel nedenler karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenler cinsiyet ve evlilik süresi gibi yapısal özelliklere göre de değişebilmektedir. Ama genel olarak boşanma nedeni nedir dendiğinde 'geçimsizlik' denilebilir. Bu durum biraz açıldığında da eşlerin birbirine kötü muamelesi, eşlerin aileleri ve yakın çevreleri ile yaşanan sorunlar, şiddet, aldatma, alışkanlıklar, yaşam tarzı ve değer farklılıkları, ekonomik sorunlar gibi nedenler yaygın bir şekilde boşanma nedeni olarak karşımıza çıkmaktadır.

Diyanet İşleri Başkanlığı'na da boşanma nedenleri ile ilgili sorular gelmektedir. Bunlar boşanmayı düşünen ancak yaşadığı sorunun boşanma nedeni sayılıp sayılamayacağını, boşandığında dinen sorumlu tutulup tutulmayacağını öğrenmek içindir. Kurul'a bir yıl içinde gelen boşanma konulu 703 sorudan daha önce de bahsedildiği gibi ilk sırayı üç talak meselesi almaktadır. Boşanmayı düşünen ancak bunun gerekçe olup olmadığı ve dinen bu gerekçe ile boşanmanın doğru olup olmadığı konusunda gelen sorular, boşanma konulu toplam 22 tür soru içinde 6. sıradadır (Tablo 5). Bu sıralamaya cinsiyet açısından bakıldığında boşanma sebebi soruları kadınlarda 5. erkeklerde ise 7. sıradadır (Tablo 6).

Tablo 6. Boşanma ile ilgili Kurula gelen sorularda cinsiyete göre öncelikli konular

	Boşanma Konuları	Kadın			Boşanma Konuları	Erkek	
		Sayı	Oran			Sayı	Oran
1	Üç Talak Meselesi	53	24,4	1	Üç Talak Meselesi	117	24,1
2	Boşanmanın gerçekleşmesi	33	15,2	2	Boşanmanın gerçekleşmesi	79	16,3
3	Resmi-Dîni boşanma	29	13,4	3	Boşanma sözleri, kinaye	71	14,6
4	Kadının boşaması-Erkeğin boşamaması	25	11,5	4	Resmi-Dîni boşanma	58	11,9
5	Boşanma sebebi-gerekçesi	18	8,3	5	Kadının boşaması-Erkeğin boşamaması	33	6,8
6	Boşanma sözleri, kinâye	16	7,4	6	Şartlı boşanma	27	5,6
7	Şartlı boşanma	15	6,9	7	Boşanma sebebi-gerekçesi	24	4,9
8-22	...	...	...	8-22	...	...	...
	Toplam	217	100		Toplam	486	100

Dîni duyarlılığı olup boşanmayı düşünen kişilerin boşanma sebebi olabilir mi ya da bu sebeple boşansam günah olur mu dediği soru sayısı 41 adettir. Boşanmaya sebebiyet verebilecek konular olarak da başta; hakaret, huysuzluk-sinirlilik, kavga- geçimsizlik, eşin ailesi ile sorun yaşama ve eşin inanç problemi gelmektedir. Bunları cinsel yaşam başlığında toplayabileceğimiz sorunlar (kocanın porno izlemesi, erkeğin ters ilişki talebi, erkeğin homoseksüelliği, cinsel sorunlar) ve eşin söz dinlememesi, alkol bağımlılığı, eşin çocuk istememesi, uyuşturucu, hastalık, cemaat taassubu, yaş farkı, anlaşmazlık, sigara, yalan, kötü huy, karşı cinsle mesajlaşma, zihinsel engellilik, alış veriş, akraba ile ilişkiler, aldatma/zina, uygunsuz davranışlar takip etmektedir.

Yukarıda ülkemizdeki boşanmış çiftlerin boşanma sebepleri üzerine yapılmış araştırmalarla Kurul'a boşanmayı düşünen kişilerin sebepleri arasında konu çeşitliliği ve benzerliği açısından paralelliğin olduğu görülmektedir. Ayrıca Kurul'a gelen sorulardan dikkati çeken diğer hususları da şöyle sıralayabiliriz.

Boşanma istatistiklerinin gösterdiği gibi evliliğin ilk beş yılı kritik yıllardır ve TÜİK verilerine göre boşanmanın yaklaşık %40'ı ilk beş yıl içinde gerçekleşmektedir. Kurul'a gelen boşanma nedeni ile ilgili sorularına, "iki yıllık evliyim", "bir aylık evliyim", "yedi ayılık evliyim" gibi yıl belirterek başlayanların hemen hepsi evliliklerinin ilk beş yılındadır. Bunların yarıdan çoğu kadındır ve sorun olarak da sürekli tartışma, uyuşamama, şiddetli geçimsizlik, ailelerle ilişkiler, dîni yaşam uyumsuzluğu gibi sebeplerle boşanmayı düşündüklerini ifade etmektedir.

Yukarıdaki çalışmalardan farklı olarak Kurul'a gelen sorularda doğrudan fiziki şiddete maruz kaldığı için boşanmayı düşünlere rastlanmamıştır. "Eşim bana hakaret ediyor, bağırıyor" gibi sözlü ve psikolojik şiddet, farklı sorunlarla birlikte ifade edilmiştir. Şiddetin bu türünden (sözlü ve psikolojik) dolayı hem kadın hem de erkek şikâyetçi olmuş ve boşanmayı gündemlerine almıştır. "Eşim istemediğim halde bana porno izletmek istiyor" gibi çok az da olsa cinsel şiddet unsuru içeren boşanma nedenine de rastlanmıştır bu tür şikâyetler kadınlar tarafından dile getirilmiştir. Ama genel olarak doğrudan beden bütünlüğüne yönelik şiddetten dolayı ayrılmayı düşündüğünü bildiren soruya rastlanmamıştır.

En çok boşanma sebebi[34] olabilecek sorular aşağıdaki şekildedir:

Eşin olumsuz davranışı. "Eşim huysuz, sinirli ve beni daima aşağılıyor, bana sürekli hakaret ediyor. Artık dayanamıyorum. Boşansam caiz midir?" tarzındaki sorular hem kadın hem de erkek tarafından dile getirilen sorulardır.

Yakın akraba krizi. Yakın akrabadan kasıt kadının ya da erkeğin ailesidir. Kadın için "Kocam kendisindeki boşanma hakkını zulüm aracı olarak kullanıyor ve ailemle görüştürmüyor. Ben artık dayanamıyorum. Boşansam günah olur mu?", " Eşimin ailesi her şeyimize karışıyor, eşimi bana karşı dolduruyorlar, ben kimle evliyim eşimle mi, ailesiyle mi, ben artık çekemiyorum, ayrılmayı düşünüyorum ne dersiniz" tarzındaki aile ilişkileri boşanmaya götüren sorunlardır. Erkekler içinse "Eşimin bana ve aileme saygısı yok. Boşanmayı düşünüyorum. Ne tavsiye edersiniz?", "Eşim ve annem arasında büyük sıkıntı çekiyorum. Eşim ailemle de iyi geçinmiyor. Annem bir şey olsa hakkımı helal etmem diyor. Arada kaldım. Boşansam vebal alır mıyım?" gibi sorulardır.

Dîni hayat farkı. Diyanete gelen sorularda dikkat çeken, diğer çalışmalarda yaşam farkı olarak sunulan sorunların altınında yer alacak bir konu 'eşin inanç problemidir'. Evlenmeden önce bu boyutta olduğunu tahmin edemediği inanç farkından veya evlendikten sonra eşin dîni yaşantı veya inanç konusunda değişim geçirmesinden dolayı boşanma düşünülmektedir. "Eşim evlendiğimizde

Müslümandı. Şimdi Allah'ı, kitabı, peygamberi inkâr ediyor. Bir de kızımız var. Boşanmayı düşünüyorum ama kararsızım ne yapmalıyım? Devam etmem dinen caiz mi?", "2 yıllık evliyiz. Eşim namaz kılmıyor boy abdesti almıyor. Bu sebeple boşansam caiz midir?" şeklindeki sorular hem erkek hem kadın tarafından dile getirilebilmiştir.

Cinsel yaşam. Kadınlar tarafından "Kocam benden ters ilişki istiyor, hatta zorluyor boşanmak istiyorum", "Hamileyim kocam porno izliyor ve bana da izletip uygulatmaya çalışıyor. Kocamdan tiksiniyorum, bu sebeple boşanmayı düşünüyorum", "Kocam erkeklerle de ilişkiye giriyor ve ben bu evliliği daha fazla sürdürmek istemiyorum, haksız mıyım" gibi cinselliğin koca tarafından meşru zemin dışına çıkması ile ilgili soruları dikkati çekmektedir. Erkekler tarafından ise "Karım hasta iki yıldır ilişkiye giremiyoruz. Ben ayrılıp yeniden evlenmek istiyorum, Bu caiz midir?" sorusunda olduğu gibi meşru zeminde ihtiyaçlarını karşılamada güçlük çekmek de boşanmaya götürebilmektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kuruluna 2015 yılı içinde internet yolu ile gelen toplam 27.659 adet soru ve bunların içinden aile ile ilgili olan 2.958 adet soru konu ve cinsiyet açısından değerlendirildiğinde özetle şunları söyleyebiliriz:

> Din İşleri Yüksek Kurulu'na erkeklerden kadınlara oranla çok daha fazla soru gelmektedir. Kanaatimizce bunun temel nedeni erkeklerin kadınlara oranla dış dünya ile daha irtibatlı olmalarından ve internet erişimine kadınlardan daha kolay ulaşabilmeleridir. Gelen soruların hiçbirinde "kocam ya da oğlum şunu soruyor" gibi bir ifadeyle karşılaşılmadığı halde "Annem şunu sormamı istedi, karım diyor ki" gibi dolaylı sorularla karşılaşılması bu yorumu teyit etmektedir. Ayrıca çalışma hayatında erkeklerin kadınlardan daha ağırlıklı olması ve işyerlerinden internete ulaşım imkânlarının evlere göre daha çok olması da internet yoluyla soru sorabilme imkânını erkeklerin daha fazla kullanmasına neden olmuş olabilir.
>
> 24 Ana konu başlığı içinde "Aile hayatı" Kurul'a en çok soru gelen konulardan biridir. Kadınların *aile hayatı* ile ilgili soruları erkeklerden daha önceliklidir.
>
> Aile hayatı içine aile ile ilgili ibadetten, cinselliğe, mahremiyetten, çalışma hayatına kadar hayatın birçok alanını kuşatan konular girmektedir. Bu konular kategorize edildiğinde en öncelikli sorunun, "boşanma" olduğu görülmektedir. Boşanma konusundaki sorular aile ile ilgili soruların yaklaşık dörtte birini oluşturmaktadır. Bunu

nikâh ve isim koyma ile ilgili sorular takip etmektedir. Bu soruların önem sıralaması cinsiyete göre değişmemektedir.

Aile hayatı ile ilgili kadın ve erkeğin sorularının farklılaştığı alanın cinsel hayat ve akraba ilişkileri olduğu görülmektedir. Cinsel hayat ile ilgili erkekler daha çok, akraba ilişkileri ile ilgili de kadınlar daha çok soru sormaktadır.

Aile hayatı ile ilgili 2.958 soru içinde 703 soru ile ilk sırayı boşanma konusu almıştır. Boşanma ile ilgili sorular değerlendirildiğinde;

Tüm dünyada olduğu gibi ülkemizde de evlilik hızı düşerken boşanma hızı artmaktadır. Aile hayatı ile ilgili sorularda ilk sırayı boşanmanın alması da bunu doğrulamaktadır. Ayrıca cinsiyet açısından soru yoğunluğuna baktığımızda genel soru içinde kadınların yoğunluğu ¼ oranındayken, *aile hayatında* olduğu gibi boşanma sorularında da kadınların oranı 1/3 oranı civarındadır. Genelden özele yani aile hayatına ve boşanmaya giderken kadınların soru sayısı artmaktadır.

Boşanma ile ilgili soruların büyük bir oranını (1/4) üç talak meselesi oluşturmaktadır. Bu hem kadınlar için hem de erkekler için eşit orandadır. Toplumu bu mesele ile ilgili aydınlatıcı çalışmaların yapılması gerektiği anlaşılmaktadır.

Kadının boşaması, erkeğin boşamaması konusu sorular içinde cinsiyet farklılığının hissedildiği alanın başında gelmektedir. Kadınların bu konuda erkeklerden daha çok soru sorduğu görülmektedir.

Toplumumuzda medeni hukuk ile İslâm hukukunun karşı karşıya geldiği alanlardan biri de evlenme ve boşanmadır. Bu bağlamda resmi-dîni boşanmanın nasıl gerçekleştiği, resmi boşanıldığında dinen de boşanmanın gerçekleşip gerçekleşmeyeceği konusu da her iki cinsin soru öncelikleri arasındadır. Ayrıca mihr, nafaka, mal paylaşımı ve tazminat konularında da resmi ve dîni hükümlerin birbirinden farklılığı bireyler için bir sorun alanı oluşturmaktadır.

Boşanmanın istenilmeyen bir durum olduğu kesindir. Bu durumu azaltmak için boşanma sebepleri üzerine yoğunlaşmak gerekmektedir. Medeni kanunun saydığı özel veya genel boşanma sebepleri gösterilerek boşanmaya müracaat edilmektedir. Ancak çalışmalar gösteriyor ki resmi kayıtların dışında boşanmaya sebep oluşturacak başka konular da vardır. Hatta boşanma çoğu zaman tek bir sebepten değil birkaç sebebin bileşeninden oluşmaktadır. Bu hem boşanmış kişilerin boşanma gerekçelerinde hem de boşanmayı düşünenlerin Kurul'a sorduğu sorularda görmek mümkündür. Tıpkı "Eşim hem kaba, hem sürekli hakaret ediyor, hem de ailesi ile iyi anlaşmadığımdan şikâyet ediyor. Ailesi de

her şeyimize karışıyor. Ben boşanmak istiyorum, vebal altında kalır mıyım?" sorusunda görüldüğü gibi bir soru birçok sorunu içermektedir.

Boşanmış kişilerle yapılan çalışmalarda boşanma sebepleri ile Kurul'a gelen ve boşanmayı düşünen kişilerin sebeplerinde çoğunlukta paralellik bulunmakla birlikte farklılık da bulunmaktadır. Bunlar:

> Boşanma çoğu zaman tek bir sebepten değil birkaç sebebin bileşeninden oluşmaktadır. Bu hem boşanmış kişilerin boşanma gerekçelerinde hem de boşanmayı düşünenlerin Kurul'a sorduğu sorularda görülmektedir.
>
> İstatistikler ve alan çalışmaları boşanmanın en çok evliliğin ilk beş yılında gerçekleştiğini göstermektedir. Kurul'a gelen ve boşanmayı düşünen kişilerde de yaş belirterek soru sormaları sorunların hepsinin evliliklerinin ilk yıllarında olduğu görülmüştür.
>
> Hakaret-aşağılama-huysuzluk-sinirlilik gibi eşin olumsuz davranışı ve yakın akraba sorunu boşanmaya götüren etmenlerin ön sıralarında gelmektedir. Dîni yaşam farklılığı diğer çalışmalarda ön sırada çıkmazken kurumsal kimlik nedeniyle Kurul'a gelen boşanma nedeni oluşturacak sorunların ön sıralarında gelmektedir. Cinsel hayat da hem boşanmış kişilerde hem de boşanmayı düşünen kişilerde boşanma nedenleri arasında önemli yer tutmaktadır.
>
> Şiddet konusu boşanma ile ilgili çalışmalarda ön sıralarda çıkarken Kurul'a gelen sorularda boşanmayı düşünen kişilerde fiziki şiddete dair soruya rastlanmakla birlikte sözlü-psikolojik şiddetin izleri birçok soruda bulunmaktadır.

Notlar

(*) Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi.

(**) Bu konu 08.03.2018 tarihinde KADEM'in Boşanma temalı IV. Toplumsal Cinsiyet Adaleti Kongresinde yazar tarafından bildiri olarak sunulmuştur.

1 Sekülerleşme tezi, modernleşme ve gelişmenin, dini inanç, sembol ve kurumların kamu ve özel hayattan dışlanmasına yol açacağını öngören iddiadır. Ömer Demir ve Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü* (Ankara: Adres Yayınları, 2005), 357.

2 Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları* (Rağbet Yayınları. İstanbul, 2000). William Sims Bainbridge, "Bilim ve Din" içinde: *Din Sosyolojisi Yaşadığımız Dünya*, (Ed) Peter L. Berger, (Ankara: İmge Kitapevi, 2012), 14.

3 https://hukukkanali.wordpress.com/2016/04/21/evliligin-tanimi/ (erişim: 25.12.2017)

4 http://www.hayrettinkaraman.net/kitap/meseleler/1076 (erişim: 25.12.2017)

5 Din İşleri Yüksek Kurulu bundan sonra Kurul olarak kısaltılacaktır.

6 Tüm yılı içeren son veri 2015 yılına aittir. Zira 2016 başında Kurula gelen bir soruya verilen cevap nedeniyle dini bilgilendirme platformu kapatılmış ve 2017 yılının son ayı yeniden

açılmıştır.

7 https://fetva.diyanet.gov.tr/Dini-Soru-Cevap-Anasayfa.

8 Aile hayatı ile ilgili kullanılan veriler Zekiye Demir'in "Diyanet Fetvaları Üzerinden Aile Hayatına Yönelik Sorular ve Cinsiyet İlişkisi" aldı tebliğden yararlanılmıştır.

9 http://www.mevzuat.gov.tr/Metin.Aspx?MevzuatKod=1.5.633&MevzuatIliski=0&sourceXmlSearch= (erişim: 25.12.2017)

10 Almanya'da 15 yaş ve üzeri 1545 kadınla yapılan bir araştırmada Diyaneti tanıyanlara yöneltilen "*Diyanet İşleri Başkanlığı güvenilir bir kurum mudur*?" sorusuna %78,6 *evet*, %18,9 *fikirim yok* ve %2,5 *hayır* cevabı alınmıştır. Zekiye Demir, *Almanya'da Yaşayan Türk Kadınları. Durumları, Sorunları, Din ve Diyanet Algıları*, (Ankara: DİB yayınları, 2010), 189.

11 Örnek: "Kendisi ile huzur bulasınız diye size eşler yarattık" (Rûm, 30/21).

12 Örnek: "Ey gençler sizden evlenmeye güç yetirenler evlensin" (Buhari, Nikáh, 3).

13 Demir, 2010; DİB, 2014; DİB, 2015; DİB, 2017 gibi çeşitli kitap çalışmaları yapılmakta ve aylık olarak aile dergisi çıkartılmaktadır.

14 Merkezi Nüfus İdaresi Sistemi (MERNİS), İçişleri Bakanlığı'na bağlı Nüfus ve Vatandaşlık İşleri Genel Müdürlüğünce yürütülen ve 2000'li yıllarda uygulamaya alınabilen merkezi nüfus bilgileri sistemidir.

15 http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5a79d8cebe97e6.29700437 (erişim:03.01.2018)

16 H. İbrahim Acar, "Talak", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 496-500.

17 Akif Aydın, "Aile Hayatı", *İlmihal II İslâm ve Toplum* (Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 195-246.

18 Ali İhsan Özuğur, *Evlilik Birliğini Sona Erdiren Nedenler. Boşanma, Ayrılık ve Evlenmenin İptali* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2013), 93.

19 http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/images/a/aa/Crude_divorce_rate%2C_selected_years%2C_1960-2015_%28per_1_000_persons%29.png (erişim: 05.02.2018)

20 http://www.tuik.gov.tr/basinOdasi/haberler/2016_32_20160316.pdf (erişim: 04.02.2018)

21 http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=24642 (erişim: 04.02.2018)

22 Diyanet İşleri Başkanlığı. *Hadislerle İslâm 4* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013),163. Ebu Davud, Talak, 3; İM2018 İbh Mace, Talak, 1.

23 Mehmet Selim Aslan, *İslâm Aile Hukuku* (Bursa: Emin Yayınları, 2015), 203.

24 Ülfet Görgülü, "İslâm Aile Hukukunda Bid'i Talak Meselesi", *İslâm Hukuku Araştırma Dergisi* 30 (2017), 339.

25 Hadislerle İslâm, 2013: 163. Ebu Davud, Talak, 17-18. Hadislerle İslâm, 171

26 Özuğur, *Evlilik Birliğini Sona Erdiren Nedenler. Boşanma, Ayrılık ve Evlenmenin İptali*, 93.

27 http://www.hukukihaber.net/pratik-bilgiler/medeni-kanunda-yer-alan-bosanma-sebepleri-h53595.html (erişim:25.01.2018)

28 Ahmet Battal, *Boşanma Sebepleri. Bilimsel Araştırma Projesi Uygulama Sonuçları* (Nihai Rapor), Akademik Dayanışma Araştırma ve Geliştirme Vakfı (İstanbul: Eflatun Matbaacılık. 2008), 43-45.

Not: Bu çalışmada boşanmanmış çiftlere boşanma nedeni olarak birden çok seçenek işaretleyebilmiştir. Bundan dolayı nedenler toplamı 100 ü aşmaktadır.

29 TÜİK, Haber Bülteni. 18 Ocak 2017. Sayı:21869

30 TÜİK, Haber Bülteni. 18 Ocak 2017. Sayı:21869

31 TÜİK Haber Bülteni. 18 Ocak 2017. Sayı 21869.

32 TC. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı *Türkiye Boşanma Nedenleri Araştırması TBNA* (Ankara:2014): 75-76.

Not: Bu çalışmada boşanmanmış çiftlere boşanma nedeni olarak birden çok seçenek işaretleyebilmiştir. Bundan dolayı nedenler toplamı 100 ü aşmaktadır.

33 Battal, *Boşanma Sebepleri*, 2008; Demirkan vd. *Boşanma Nedenleri Araştırması*, 2009; Aydın ve Baran, *Toplumsal Değişme Sürecinde Evlenme Boşanma*, 2010; Aktaş, *Boşanma Nedenleri ve Boşanma Sonrasında Karşılaşılan Güçlükler,* 2011; TC. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, *Türkiye Boşanma Nedenleri Araştırması,* 2014; Sevim vd. *Boşanan Erkeklerin Sorunları üzerine Sosyolojik bir Araştırma*, 2016; Aybey, *Boşanma Sorunlarında Dini Danışmanlık Ve Rehberlik,* 2016; TÜİK 2016; TÜİK 2017.

34 Boşanma sebepleri konusunda ayrıntılı bilgi ve açıklamalar için bkz. İhsan Çapcıoğlu, "Sekülerleşen Toplumda Bireyselleşen Aile", *Turkish Studies*, (Winter 2018), 13/2: 19-34; "Sadakatsizliğin Bireye, Aileye ve Topluma yansımları", *Sadakat ve Güven Bağlamında Aile*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2018, ss. 87-99.

Kaynaklar

Acar, H. İbrahim (2010). "Talak", 39: 496-500, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları.

Aktaş, Özgül (2011). "Boşanma Nedenleri ve Boşanma Sonrasında Karşılaşılan Güçlükler". (Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi), İzmir: TC. Dokuz Eylül Üniversitesi.

Aslan, Mehmet Selim (2015). *İslâm Aile Hukuku*. Bursa: Emin Yayınları.

Atabey, Salih (2016). "Boşanma Sorunlarında Dîni Danışmanlık ve Rehberlik: Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 15/59: 1447-1455.

Aydın, Akif (2004). "Aile Hayatı", ss. 195-246, *İlmihal II İslâm ve Toplum*, Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları.

Aydın, Okay ve Gülen Baran (2010). "Toplumsal Değişme Sürecinde Evlenme ve Boşanma", *Toplum ve Sosyal Hizmet* 21/2: 117-126.

Bainbridge, William Sims (2012). Din Sosyolojisi. Yaşadığımız Dünya. "Bilim ve Din" içinde. (Ed) P. Clarke. (Çev. Ed. İhsan Çapcıoğlu), Ankara: İmge Kitapevi.

Battal, Ahmet (2008). *Boşanma Sebepleri. Bilimsel Araştırma Projesi Uygulama Sonuçları* (Nihai Rapor). Akademik Dayanışma Araştırma ve Geliştirme Vakfı. İstanbul: Eflatun Matbaacılık.

Berger, Peter L (2000). *Kutsal Şemsiye. Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*. İstanbul: Rağbet Yayınları.

Çapcıoğlu, İhsan (2018). "Sekülerleşen Toplumda Bireyselleşen Aile", *Turkish Studies*, 13/2: 19-34.

Çapcıoğlu, İhsan (2018). "Sadakatsizliğin Bireye, Aileye ve Topluma yansımları", ss. 87-99, *Sadakat ve Güven Bağlamında Aile*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Demir, Ömer ve Mustafa Acar (2005). *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ankara: Adres Yayınları.

Demir, Zekiye (2008). *Aile Huzuru*, Ankara: DİB Yayınları..

-------- (2010). *Almanya'da Yaşayan Türk Kadınları. Durumları, Sorunları, Din ve Diyanet Algıları*, Ankara: DİB Yayınları.

--------- (2016). "Diyanet Fetvaları Üzerinden Aile Hayatına Yönelik Sorular ve Cinsiyet İlişkisi", 1st International Women's Congress, Ankara/Turkey, (Yayınlanmamış Tebliğ). 15 Kasım 2016.

Demirkan, Semra Yurtkuran vd. (2009), *Boşanma Nedeni Araştırması*. Ankara: TC. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü.

Diyanet İşleri Başkanlığı (2013). *Hadislerle İslâm 4*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Diyanet İşleri Başkanlığı (2014). *Ailem* (11 kitapçıklı seri). Ankara: DİB Yayınları.

Diyanet İşleri Başkanlığı (2015). *Aile İle İlgili Sıkça Sorulan Sorular*. Ankara: DİB Yayınları.

Diyanet İşleri Başkanlığı (2017). Aile Olmak. Ankara: DİB Yayınları.

Görgülü, Ülfet (2017). "İslâm Aile Hukukunda Bid'i Talak Meselesi", *İslâm Hukuku Araştırma Dergisi,* 30: 337-363.

http://www.hayrettinkaraman.net/kitap/meseleler/1076.htm (erişim: 25.12.2017)

http://www.mevzuat.gov.tr/Metin.Aspx?MevzuatKod=1.5.633&MevzuatIliski=0&sourceXmlSearch= (erişim: 14.01.2018) .

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5a79d8cebe97e6.29700437 (erişim:03.01.2018).

https://fetva.diyanet.gov.tr/Dini-Soru-Cevap-Anasayfa.

http://www.hukukihaber.net/pratik-bilgiler/medeni-kanunda-yer-alan-bosanma-sebepleri-h53595.html (erişim:25.01.2018).

https://hukukkanali.wordpress.com/2016/04/21/evliligin-tanimi/ (erişim: 25.12.2017).

https://www.oecd.org/els/family/SF_3_1_Marriage_and_divorce_rates.pdf (erişim: 17.01.2018).

Özuğur, Ali İhsan (2013). *Evlilik Birliğini Sona Erdiren Nedenler. Boşanma, Ayrılık ve Evlenmenin İptali*, Ankara: Seçkin Yayınları.

Sevim, Yelda, Ayşenur Güldeste, Canan Öner (2016). "Boşanan Erkeklerin Sorunları üzerine Sosyolojik bir Araştırma (Elazığ İli Örneği)", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 26/2: 293-312.

TC. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı (2014). *Türkiye Boşanma Nedenleri Araştırması TBNA*, Ankara.

TUİK, Haber Bülteni. 18 Ocak 2017. Sayı:21869 http://www.tuik.gov.tr/HbPrint.do?id=21869 (erişim:25.02.2018).

Türkiye Diyanet Vakfı. *İlmihal II. İslâm ve Toplum.* Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Toplum Bilimleri Dergisi

Tuncay AKGÜN (*)

DİN FELSEFESİ AÇISINDAN HRİSTİYANLIKTAKİ CEHENNEM İNANCINA GENEL BİR BAKIŞ

öz

Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi teistik dinler arasında gerek inanç esasları gerekse Tanrı anlayışı açısından bazı önemli farklar olmasına rağmen, Tanrı'nın birçok sıfatında, cehennemin varlığı ve orada çekilecek ceza konusunda görüş birliği olduğunu görürüz. Konumuzu ilgilendiren bu sıfatlar Tanrı'nın Kâdir-i Mutlak, Mutlak Adalet sahibi, Mutlak Âlim, Salt İyi, Merhamet sahibi Ebedi olması sıfatlarıdır. Fakat cehennemin teolojik tasvirlerini bu sıfatlara sahip bir varlık ile beraber düşündüğümüzde ortaya bazı problemlerin çıktığı açıktır. Çünkü bir dindar için tanrısal iyilik sadece dünyevi iyilik şeklinde algılanmaz. O, bu iyiliği metafizik ve aşkın bir tarzda da anlayarak onun anlam içeriğini çok daha farklı ve geniş tutabilir. Aynı şeyler adalet sıfatı için de söylenebilir. Tanrısal adalet sadece "göze göz dişe diş" şeklindeki eşitlikçi ve dengeleyici bir hukuk ilkesi olarak yorumlanmayabilir. Yine bazılarına göre merhametli bir Tanrı tasavvuru ile cehennemdeki korkunç işkenceler ve hem de bunların ebedi olarak yaşanacak olması Tanrı'nın merhamet sıfatı ile ilgili bazı sorunları beraberinde taşıyabilir. Ebedi cehennem inancı ile ilgili bazı teolog ve kelamcılar Allah dışında hiç bir varlığın bâki kalma vasfına haiz olamayacağı itirazını dile getirmişlerdir. Nasıl ki ezelde hiçbir şey Zât-ı Bârî ile beraber değildi ise, ebedde de böyle olacak, Allah'tan gayrı bir mevcut bulunmayacaktır.

anahtar kelimeler

Hristiyanlık, Teizm, Cehennem, Din Felsefesi, Tanrı, Adalet, İyilik, Merhamet, Sevgi.

A General Overview on the Christianity's Belief in Hell on the Basis of the Religion Philosophy

abstract

Although there are some important differences between the theological religions such as Judaism, Christianity and Islam, both in terms of faith rudiments and God understanding, we see that there is a consensus in many of God's attributes and about the existence of hell and the punishment in hell.1 These attributes which concern our subject are God being Omnipotent, Absolute Justice, Absolute Wise, Pure Good, Mercy, Eternal. But when we consider the theological depictions of hell together with an entity with these attributes, it is clear that some problems occur. For a religionist, deific goodness is not only perceived as secular goodness. By understanding this kindness metaphysically and transcendently, He can keep its meaning much more diverse and wide. The same can be said fort he attribute 'justice'. Deific justice may not only be interpreted as an equitable and balancing law principle in the form of "an ey efor an eye and a tooth for a tooth". Again, according to some, with a compassionate God vision, the terrible tortures in the hell, and their eternal living, may arise some problems about God's compassion. Some theologians hell have expressed the objection that no entity other than *Allah* can be vested with being everlasting, related to the belief about eternal hell faith. Just as nothing had ever been with Supreme Being in preeternity, it would be so in post eternity, and there would be no existence except *Allah*.

keywords

Christianity, Theism, Hell, Philosophy of Religion, God, Justice, Goodness, Mercy, Love.

Giriş

Din felsefesi dini inançlar üzerinde akıl düzleminde ortaya konulan rasyonel ve eleştirel bir düşünme faaliyetidir. Eskatoloji ya da 'ölümden sonra hayat' konusu dinlerin temel inançlarından biri olduğu için din felsefesinin bu konuya bigâne olması elbette beklenemez. En nihayetinde bu konu hayatın anlamı, niçin var olduğumuz gibi varoluşsal konularla birlikte iyilerin ödüllendirilmesi, kötülerin cezalandırılması gibi ahlaki tartışmaları içerisinde barındırmaktadır. Cehennem inancı aynı zamanda kişinin sahip olduğu Tanrı tasavvuruyla da yakından ilgilidir. Dolayısıyla bu konu Tanrı-insan ilişkisini de içine alan önemli bir konudur. Tanrı'nın sıfatlarından 'adalet' sıfatını ön plana çıkartanlar için cehennem inancı başka bir şekilde anlaşılırken, merhamet ya da sevgi sıfatını ön plana çıkartanlar için daha başka anlaşılabilmektedir. Bu makalede amacımız teistik bir din olan Hristiyanlıktaki cehennem inancının mahiyeti ve bu inanç etrafında din felsefesi literatüründe ortaya çıkan tartışmaları ve temel görüş-

leri ele almaktır. Din felsefesi literatürü açısından söylersek Hristiyan dünyada cehennem inancı etrafında ortaya çıkan tartışmalar halen canlılığını korumakta ve bu konu üzerinde birçok makale, kitap ve tez yazılmaktadır.

Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi teistik dinlerin en önemli inanç esaslarından biri olan ölümden sonraki yaşam çağdaş din felsefesinde genellikle yeniden diriliş konusu çerçevesinde tartışılmış, böyle bir dirilişin olup olmayacağı, eğer varsa bu dirilişin ruhen mi yoksa bedenen mi olacağı, kişisel kimlik problemi gibi konular üzerine odaklanılmıştır. Oysa bu yaşamın en önemli unsurları olan cennet ve cehennem inancının çok fazla tartışma konusu edilmediğini ve din felsefesi ile ilgili çalışmalarda belirgin bir şekilde yer almadığını görmekteyiz (Akdemir, 2013a: 132-133).

Biyolojik ve kozmik kökenlerimiz hakkında görüş beyan edilmesi gerektiğinde, inananlar sadece aile ya da ulus değil, nihai olarak "Tanrı'dan" geldiklerini ifade ederler. Aynı şekilde evrenin ve içindekilerin de Tanrı'ya döneceği ifade edilir (Hayes, 1996: 91-92). Ölüm sonrası hayat veya öldükten sonra hesaba çekilme düşüncesi ve inancı, insanlık tarihi boyunca zihinleri hep meşgul etmiş, semavi ve gayr-ı semavi hemen hemen bütün dinler bu inancı insanlara temel bir inanç önermesi olarak sunmuşlardır. Bazı dinlerde ve inanışlarda farklı farklı isimlerle anılsa da, iyilerin gideceği yere cennet, kötülerin cezalandırılacağı yere de cehennem adı verilir (Tunçbilek, 2006: 15). Kelime olarak derin kuyu anlamına gelen cehennem, azaba müstahak olan kulların azap görecekleri ateşin veya yerin adıdır (Tunçbilek, 2006: 16).

Geleneksel teizmin karşı karşıya kaldığı en çetin zorluklardan biri kötülük problemidir. Bazılarına göre Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da yani bu üç dinin inanç sisteminde dünyada var olandan farklı bir kötülük türü daha vardır. Bu özel türden kötülük, bazı insanların sonsuza kadar berbat bir işkence içinde cehennemde kalacağıdır. Geleneksel görüşe göre cehennemde olmak bir kişinin başına gelebilecek en kötü şeydir. İlk soru böyle bir kötülüğün nasıl haklı çıkarılabileceği ile ilgilidir (Kvanvig, 1993: 3). Kötülük sorunu ateistlerin cephaneliğindeki ana silahlardan biridir. Soru basit bir biçimde şu şekilde ifade edilir: Kötülük ve ıstırabın varlığı, kusursuz bir sevgi ve güç Tanrısının varlığı ile nasıl uyumlu olabilir? Bu yaşamdaki kötülüğün varlığını anlamlandırmak zor iken, cehennem inancı bu anlamlandırma zorluğunu, acıyı ve sefaleti asla bitmeyen bir sonraki yaşamın içine uzatıyor. Bu korkutucu olasılık rasyonel ateistlerin gözünden kaçmamıştır. Çünkü birisi Truvalı Helen'in gerçekten var olup olmadığını pek merak etmeyebilir. Ama cehennem ile ilgilenmemek bambaşka bir meseledir. Cehennemin varlığı hayatımızı derinden etkileyen varoluşsal merkezi önemde bir sorundur (Walls, 2009: 100).

Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi teistik dinler arasında gerek inanç esasları gerekse Tanrı anlayışı açısından bazı farklar olmasına rağmen, Tanrı'nın bir-

çok sıfatında, cehennemin varlığı ve orada çekilecek ceza konusunda neredeyse bir görüş birliği olduğunu görürüz (Wierenga, 1989: 1). Konumuz açısından önemli olan bu sıfatlar: Tanrı'nın mutlak kâdir, mutlak adil, salt iyi, (Peterson, v.dğr., 2006: 87), merhamet sahibi (Swinburne, 1993: 56), ebedi olması (Leftow, 2010: 278), çok seven (Gale, 1996: 285) bir varlık olduğunu gösteren sıfatlardır. Cehennem tasvirlerini bu sıfatlara sahip bir varlık ile beraber düşündüğümüzde ilk bakışta bazı problemlerin var olduğu açıktır. Çünkü bir dindar için tanrısal iyilik sadece dünyevi iyilik şeklinde algılanmaz. O, bu iyiliği metafizik ve aşkın bir tarzda da anlayarak onun anlam içeriğini çok daha farklı ve geniş tutabilir. Aynı şeyler adalet sıfatı için de söylenebilir. Tanrısal adalet sadece "göze göz dişe diş" şeklindeki eşitlikçi ve dengeleyici bir hukuk ilkesi olarak yorumlanmayabilir. Bir dindarın gözünde tanrısal adalet, mutlak bilgi ve kudretle ilişkilendirildiğinde farklı, hatta insanın sahip olduğu dünyevi bilişsellik yeteneği ile bilemeyeceği yeni anlam içeriklerine kavuşabilir. Yine bazılarına göre merhametli ve seven bir Tanrı tasavvuru ile cehennemdeki korkunç işkenceler ve hem de bunların ebedi olarak yaşanacak olması Tanrı'nın merhamet ve sevgi sıfatı ile ilgili bazı sorunları bünyesinde barındırabilir (Akdemir, 2013a: 154).

Cehennem inancı din felsefesinde her zaman tartışılmış ve filozofların dikkatini çekmiştir (Seymour, 1997: 249). Felsefe tarihinde birkaç filozofun bu konuda söyledikleri bile aslında konunun etraflıca ele alınması gereken bir konu olduğunu gösteriyor. Bir mükâfat ve ceza yeri olarak öte dünyadan, Platon'un yüzyıllardır okunan eserlerinde uzun uzun bahsedilmiştir (Eflâtun, 1989: 3,14-15). Hristiyanlığın cehennem doktrini belki varlığını Platon'a borçlu değil ama Hristiyan Platonculuğunun bu inançları güçlendirmeye katkı yaptığı da açıktır (Burkert, 2009: 147).

Cehennem inancı hakkında ateistler ve Hristiyanlığın diğer eleştirmenleri tarafından yüzlerce yıldır esaslı itirazlar ortaya konulmuştur (Walls, 2009: 100). Cehennem öğretisinin pek çok insanı nasıl rahatsız ettiğini görmek zor değildir. İnsanlar büyük acılarla dolu böyle bir kötülüğe Tanrı'nın nasıl izin vereceğini doğal olarak sorarlar. Cehennemin acıları hayal edildiğinde ve bir de oradaki işkencenin ebedi olduğu düşünüldüğünde bu soru ısrarla sorulur (Seymour, 2007: 1). Örneğin Richard Dawkins'in *The God Delusion* adlı kitabında cehennem ile ilgili olan tartışmayı büyük ölçüde cehennem inancı etrafında ortaya konulmuş irrasyonel korkulara odaklaması dikkat çekicidir. Dawkins vaizler ve rahiplerin cehennemle ilgili betimlemelerinin Tanrı'ya iman edenleri bile psikolojik olarak rahatsız ettiğinden ve bu kişilerin neredeyse korkudan dolayı travmatize olmuş öykülerinden bahseder (Dawkins, 2006: 321). Dawkins bu konuda şunları söyler:

> Öğretmenlerin ve rahiplerin çocuklara, ebedi bir cehennemde günahlarından dolayı cezalandırılacaklarına inanmaya teşvik etmelerinin ne olduğunu söylemek gerekirse, bunun için "çocuk istis-

> marı" ifadesinin kullanılmasının abartı olmadığını düşünüyorum (Dawkins, 2006: 318). Cehennem ateşi korkusu, rasyonel insanlara bile çok gerçekçi gelebilir. Televizyon belgeselimden sonra, aldığım birçok mektup arasında, zihni açık ve dürüst olduğu belli olan bir kadının mektubu da vardı. Bu kadın mektubunda şunları yazıyordu: "Beş yaşından itibaren bir Katolik okuluna gittim ve kayışları, sopaları ve köpekleri olan rahibeler tarafından beynim yıkandı. Gençliğim boyunca Darwin'i okudum ve evrim hakkında söyledikleri bana mantıklı geldi. Bununla birlikte, yaşamdaki tezatlardan ve cehennem ateşinden derin bir korku duydum. Daha önce bu problemlerin üstesinden gelmek için bazı psikoterapi seansları almıştım ama artık bu derin korkunun üstesinden gelemiyorum." (Dawkins, 2006: 321)

Dawkins'e göre cehennemin varlığına inananlar, başkalarının lanetlenmesinden zevk alan daima kendini beğenen ikiyüzlülerdir (Walls, 2009: 101). Her halükarda, Dawkins'in cehenneme yaklaşım tarzı, Nietzsche'den beri popüler olan fikrin bir çeşididir ki Nietzsche bunu "Ahlakın Soykütüğü Üzerine" adlı eserinde ele almış (Nietzsche, 2008: 29) ve bu, postmodern düşüncede son derece etkili olmuştur. Ona göre, nezaket, affetme ve merhamet gibi Hristiyan ahlaki idealler, zayıf insanların güçlüler üzerinde bir avantaj elde etmeleri için gerçekten zekice kurgulanmış bir oyundur. Herkes, bilinçli olsun ya da olmasın, "güç istemi" doğrultusunda hareket ediyor. Zavallılar için merhametten bahsedenler ve ezilenlere hizmet edenler, bu dünyanın elitleri üzerinde dolambaçlı bir manipülasyon ve kontrol biçimine giriyorlar. Aynı şekilde, Nietzsche, Hristiyan inançları olan cennetin ve cehennemin, zayıf ve dürüst olmayan insanların güçlü düşmanlarından intikam almalarının bir biçimi olduğunu düşünüyordu (Walls, 2009: 101).

J. Stuart Mill'e göre bu (Hristiyanlıktaki) Tanrı, cehennemi insanın çoğunluğunun kaderi olacağını bilerek yarattı; dürüst olacaksak böyle bir Tanrı iyi ve adil olarak kabul edilemez (Mill, 2009: 18). O şöyle devam eder:

> Vahyin kendisinde yer alan ahlaki zorluklar ve sapkınlıklardan bahsetmiyorum; İncil Hristiyanlığı içinde, en azından sıradan yorumuyla, İsa'nın sözlerini ve karakterini oluşturan tüm güzelliği, iyi huylu ve ahlaki büyüklüğünü neredeyse her yönden aşacak kadar açık bir mahiyet vardır. Örneğin, cehennemi yaratabilen bir varlık, en yüksek ibadet nesnesi olarak görülür, yine bu varlık böyle bir kader (cehennem) için sayısız nesiller yaratır. Doğru ve yanlış bir standardın dehşet çarpıklığı olmadan böyle bir şeye tapmak mümkün mü? Hristiyanlığın bu ortak kabülünde yer alan Tanrı'nın ahlaki karakteri yanında, en sıradan adaletsizlikler ve in-

> sanlığa olan zulümler, önemsizliğe gömülüyor (Mill, 2009: 132). Cehennemi yaratabilecek böyle bir varlığın hem insan ırkını yanılmaz önbilgiyle yarattığı savunuluyor ve hem de onların büyük bir çoğunluğunu korkunç ve sonsuz olan bir işkenceye göndereceği iddia ediliyor (Mill, 2009: 219). İğrenç anlayışa bakın ki bir yandan milyarlarca insanı yaratan bu varlık, diğer yandan onlara sonsuza kadar eziyet etmek için cehennemi yaratıyor (Mill, 2009: 224).

Yukarıda örneklerini verdiğimiz filozoflara göre temelinde nefret ve kin bulunan cehennem inancı irrasyonel olduğu için kınanmalı ve reddedilmelidir. Fakat diğer taraftan cehennem ile ilgili böyle düşünenlerin gözden kaçırdığı bir durum vardır ki o da en nihayetinde cehennem ve onunla ilgili inancın, insanları iyi insan haline getirmek için var olduğudur (Walls, 2009: 101-102).

Cehennem ile ilgili neredeyse son iki asırda ateist düşünürlerin dışında ortaya çıkan fikirler, genellikle Tanrı'nın sevgi dolu bir varlık olduğu konusuna odaklanırlar ve cehennemin nasıl bir yer olduğunu tanımlarken yine Tanrı'nın sevgi dolu karakterine daha fazla dikkat edilmesi gerektiğini iddia ederler. Oysa cehennem hakkındaki gelenekselci fikirler cenneti ve cehennemi açıklamada Tanrı'nın farklı sıfatlarına işaret ederler. Bu görüşte olanlara göre cennet genellikle Tanrı'nın sevgisiyle açıklanırken cehennem daha ziyade Tanrı'nın adaleti ile açıklanır (Kvanvig, 1993: 109).

Özelikle son yıllarda Hristiyanların çoğunun sonsuz ceza kavramıyla ilgili sorunları vardır. Bu ilk bakışta doğal bir şey gibi görünür. Çünkü Kutsal Kitabı okuduklarında onlara Tanrı'nın, günahları için çarmıhta ölen, göğe yükselen ve ona güvenen herkese lütuf ve bağışlama sağlayan, sevgi dolu bir kurtarıcı olduğu öğretilmiştir. İnsanlar sonsuza kadar cezalandırılıyor ve üstelik Yahudi ve Müslümanlar da bu görüşü kabul ediyorlarsa sevecen, merhametli bir Tanrı anlayışını adil ve affetmeyen bir Tanrı ile nasıl uyumlu hale getirebiliriz? Böyle düşünenler için aslında olması gereken, ebedi intikamı düşünen Tanrı yerine sevgi dolu bir Tanrı'dır (Walvoord, 1996: 11).

1. Gelenekselci Cehennem İnancına Genel Bir Bakış

Hristiyan teoloji geleneğinin savunduğu, bu yaşamdan sonra yaptığımız olumsuz şeylere yönelik ceza yani günahkârların günahları için sonsuza kadar cezalandırılacağı inancı, son iki yüzyıl hariç, neredeyse evrensel kabul görmüştür (Swinburne, 1998: 203). Hristiyan dünyada cehenneme ilişkin olarak, detaylarında farklılaşsalar da, karşıt pozisyonda konumlanmış iki ana görüş olduğunu söyleyebiliriz. İlki, Augustine zamanından 19. yüzyıla değin Hristiyan teolojisinde egemen olan cehennemin de cennetin de ebedi olduğu ve küfür/inkâr halindeki günahkâr ruhların sonsuza kadar cehennemde kalmaya mahkûm olduğu şeklindeki *Gelenekselci Cehennem İnancı*, diğeri ise cehennem hayatının

sonsuz olmadığı, bütün günahkâr ruhların günahları ne olursa olsun cezalarını çektikten sonra cennetteki yaşama katılacağı ve İsa ile buluşacağı şeklindeki *Evrenselci Cehennem İnancı*'dır (Akdemir, 2013b: 120). Bu iki ana görüş dışında özellikle son yıllarda Thomas Talbott gibi filozof ve Clark H. Pinnock gibi teologlar tarafından ileri sürülen farklı görüşler de vardır.

Gelenekselci görüşte cehennemin yaratılışı anlatılırken ilk olarak Tanrı'nın kendi dışında her şeyi yarattığına vurgu yapılır. Tanrı özgür iradeli varlıklar olarak insanı yarattığında, cehennemi de yaratmıştır. Bu da dolaylı olarak şu anlama geliyor: Tanrı'nın insana verdiği özgürlükle ilişkili olarak, insanın Tanrı'yı sevmeme, Ona güvenmeme ve Ona itaat etmemeyi tercih etme imkânı vardır. Bu seçimler yapılır ve bu seçimler üzere yaşamaya devam edilirse, yapılan bu seçimin karşılığı olarak cehenneme gitme olasılığı gerçeğe dönüşür. Yani cehennem, özgür bireylerin özgürlüklerini Tanrı'ya yönelme yönünde değil, onu reddetme yönünde kullanma (seçimlerini kötülüğü tercih ederek yapmaları) ihtimaline karşı yaratılmıştır. Böyle yaparak, bu insanlar mümkün olan tek mutluluk kaynağını reddetmiş ve böylece hayal kırıklığı, sefalet ve ıstıraplara da kendi rızaları ile boyun eğmiş olurlar (Walls, 2009: 104).

Gelenekselci görüşe göre Hristiyanların kutsal kitabı Yeni Ahit'te cehennem ve oradaki azap temel inançlar içerisinde yer alır ve cehennemin ebedi olduğu vurgulanır. İncillerde cehennemin "sönmeyen ateşe", "sonsuz ateşe" "sonsuz cezaya" benzetilmesi bunun apaçık örnekleridir (Tunçbilek, 2006: 18). James İncil'i hariç, cehenneme yapılan tüm göndermeler, bizzat Mesih'ten duyulmuştur ve ölümden sonra kötülerin sonsuza kadar cezalandırılması konusunda bariz bir vurgu vardır (Walvoord, 1996: 20). Vahiy kitabı Tanrı'ya sonsuzluk atfeder ve aynı zamanda Tanrı'nın gazabı sonsuza kadar devam eder (Walvoord, 1996: 26). Ebedi ceza meselesinden kuşkulanmak, ya Tanrı sözü'nden şüphe etmeyi ya da onun basit, normal yorumunu inkâr etmeyi gerektirir (Walvoord, 1996: 26-27).

Gelenekselci görüşe göre Yeni Ahitte yer alan ifadelerden ölümden sonraki hayatta iyilerin hayatının sonsuz olması gibi, kötülerin de hayatı da sonsuz olacaktır. Örneğin bir ayette *"Sonra solundakilere şöyle diyecek: Ey lanetliler, çekilin önümden! İblis'le melekleri için hazırlanmış sönmez ateşe gidin"*[1] denilerek cehennemin kötüler için hazırlanmış sonsuz bir yer olduğuna vurgu yapılır. Temel Hristiyan inançlarının belirlendiği İznik Amentü'sünün ilk satırında yaratılış şöyle özetlenmiştir: "Her şeye gücü yeten Tanrı'ya, yeryüzü ve gökyüzünün yaratıcısına ve görünür olan ve görünmeyen her şeye inanıyoruz." Burada önemli olan iddia, Tanrı'nın kendisinden dışında her şeyi yaratmasıdır. Üstelik yarattığı her şey iyidir. Hristiyanlık için temel olan bu iddia, cehennem hakkındaki kafa karışıklığını artırır. Çünkü Tanrı var olan her şeyi yarattıysa, o zaman cehennemi de yaratmış olmalı ve onun yarattığı her şey iyi ise cehennem de iyi

olmalı ama açık olan şu ki cehennem iyi bir şey değildir. Kafa karışıklığı görünür ve görünmez her şeyi yaratan Tanrı'nın mahiyeti üzerine düşünüldüğünde iyice artar (Walls, 2009: 102).

Sınırlı yaşamdaki sınırlı günahın ebedi cezayı hak ettiğini savunan gelenekselci cehennem inancını savunanların başında Augustine, Anselm ve Aquinas gelmektedir. Cehennemi günahların cezası için sonsuz bir işkence yeri olarak benimseyen Augustine "*Tanrı'nın Şehri*" kitabında, toplumsal olarak kabul edilebilir ceza biçimleriyle analojik karşılaştırmalar yaparak cehennemin ceza olarak adalet ilkesine aykırı bir yer olmadığını savunur (Seymour, 2007: 38-39). Geleneksel cehennem inancının bir öğreti olarak formatının Augustine'e dayandırıldığını görmekteyiz. O, cehennemin, hem beden hem de ruhta gerçekleşecek sonsuz bilinçli bir azap durumu olduğunu iddia eder. Elbette Augustine'nin vizyonunun gücü çok etkilidir ve bin yıldan uzun bir süredir Hristiyan dünyaya egemen olmuştur (Pinnock, 1996: 139). Augustine "*Tanrı'nın Şehri*" eserinin özellikle 21. bölümünde, cehennemliklerin fiziksel özelliklerini koruyarak ve bilinçlerini de yitirmeksizin sonsuza kadar maddi ve manevi acı çekeceklerini fantastik bir dille anlatır. Bu anlatılar, yakın zamanda ölen ünlü teolog Clark H. Pinnock'a göre, tarihsel süreç içerisinde Hristiyanlığın cehenneme ilişkin öğretisel inancı haline gelmiştir. Ayrıca yine ona göre, bu inancın şekillenmesinde Hristiyanlık öncesi düşüncelerin de etkisi belirleyici olmuştur. Bu noktada itham ettiği düşünce ise mimarını Platon olarak ilan ettiği ruh-beden düalizmidir. "Hellenistik bir inanç" olarak nitelediği bu düşünce ona göre, eskatoloji konusundaki Hristiyan zihnini/dünyasını Hristiyanlığın başlangıcından beri hep domine etmiştir. Platon'a göre, ruh ve beden bölünemeyen, parçalanamayan ve birbirine indirgenemeyen iki ayrı töz idi. Dolayısıyla insan her ne kadar dünyevi anlamda ölümlü ise de, ruhsal olarak ölümsüzdür; onun ruhu sonsuza kadar varlığını koruyacaktır (Akdemir, 2013a: 140).

Öğretimde de vaazda da soyut imgeler için somut imgeler tercih edilir. Bu nedenle cennete ve cehenneme yapılan kavramsal referanslar somutlaştırılarak sunulur (Crockett, 1996: 54). Çağlar boyunca cehennem betimlemeleri kiliseye egemen olmuştur. Birkaç aykırı düşünce haricinde bu görüş Augustine (5.yy)'den reformculara (16.yy) kadar Hristiyan düşüncesini etkisi altına almıştır. Bu düşünce nihayetinde Luther ve Calvin gibilerinin eleştirileri ile yüzleşmek zorunda kalmıştır (Crockett, 1996: 46). On sekizinci ve On dokuzuncu yüzyıllarda Luther ve Calvin'in uyarılarından sonra bile, önde gelen vaizler ve ilahiyatçılar, cehennemin kötülerin sonsuza kadar yakılacağı bir ateş denizi olacağını düşünmüşlerdir (Crockett, 1996: 48).

Anselm ise sadece adalete vurgu yapmak yerine Tanrı'nın iyiliği ve merhameti ile adaleti arasındaki ilişkiyi farklı bir şekilde açıklamaya çalışır. Ona göre Tanrı, kendi haysiyetini tehlikeye atmayacak şekilde iyidir, Onun mülkünde ölçüsüzlüğün, düzensizliğin yeri yoktur bu yüzden cezasız günah, evrenin ahlaki

düzenini bozar. Yani bu onun evren için koyduğu nizama uygun değildir. Günahın önemi, kişinin günah işlemek için ödemek zorunda olduğu bedelle ölçülür. Bu bedel sonsuz olduğundan, günah da sonsuz bir negatif değere sahiptir. Günah işlemek Tanrı'ya sonsuz bir şekilde borçlanmaktır. Anselm, günahın sonsuz suçluluğu göz önüne alındığında, günahkârın sonsuz bir cezaya katlanmak zorunda olduğu sonucuna böyle varır. Bu da ona göre cehennemi gerçek bir olasılık haline getirir (Seymour, 2007: 48-49). Anselm'in görüşü, Hristiyan dünyanın ürettiği soteriyolojideki[2] en ünlü ve en çok eleştirilen felsefi düşüncedir. Bazı filozoflar bu teorideki ahlaki unsurları sakıncalı bulurlar (Seymour, 2007: 49). Talbott'a göre, herhangi bir suça; günaha karşılık gelebilecek hiçbir eşit ceza yoktur. Ona göre Anselm Augustine'nin teorisini kabul etmenin ötesinde çarpıtmış ve sonuç olarak, tüm suçların esasen aynı cezayı gerektirdiği sonucuna varmıştır. Talbott'a göre cehennemde sonsuz işkence inancı, bu intikamcı teorinin temelde en zayıf tarafıdır (Talbott, 1993: 160).

Bir sonraki önemli figür T. Aquinas ise cehennemi savunurken bize hem geleneksel hem de özgün argümanlar sunar. Katolik bir filozofa yakışır şekilde Aquinas, kilise babalarının geleneksel konumundan yararlanır. O, eğer insanlar ebedi varlıklar olacaklar ise doğal olarak o zaman ceza da ebedidir görüşünü benimser. Peki adalet argümanı ne olacak, bu argüman varsayımsal olarak sonlu günahlarımızın sonsuza kadar cezalandırılmaya layık olduğu varsayımına meydan okur. Aquinas buna bir örnekle cevap verir. Ona göre devlet bir katili hayat boyu hapse atmak ve tekrar öldürmesine izin vermek arasında bir seçim yapmak zorunda kalsaydı, ömür boyu hapsetme kararı iki kötülükten daha az kötü olanı seçilmiş olduğu için doğru bir karar olurdu (Seymour, 2007: 40).

Yine Leibniz de gelenekselci ekol içinde ebedi ceza inancını destekler (Leibniz, 2007: 208) ve bunu çeşitli şekillerde ifade eder. O, ebedi cehennem gerçekliğini tasdik ederek bazı insanların lanetleneceğini bazılarının ise kurtulacağını tasdikler. Leibniz'in, ebedi ceza inancı lehine görüş bildirdiği şüphe götürmez, ama o böyle bir cezanın gerekçesini net bir şekilde ifade etmez (Strickland, 2009: 309).

2. Evrenselci Cehennem İnancı ve Cehennem İnancı İle İlgili Diğer Yorumlar

Çağdaş felsefe ve teoloji çevrelerinde cehennem öğretisi can alıcı bir öneme sahiptir. Geçmiş yüzyılların önemli bir konusu haline geldikten sonra, cehennem inancı, özellikle felsefi teolojinin tekrar ilgisini çekmiştir. Egemen görüş ebedi cezanın kabul edilmemesi olmuştur (Van Holten, 1999: 37). Geleneksel görüş ile ilgili ciddi sorunlar nedeniyle alternatif yorumların önerilmesi doğaldır. Bunları genel özellikleri ile bilmenin konumuz açısından faydalı olacağını düşünüyoruz.

Evrenselci cehennem inancında bütün günahkar ruhların -günahları ne olursa olsun- cezalarını belli bir süre çekecekleri yani bütün ruhların hepsinin sonunda kurtarılacağı savunulur (Walvoord, 1996: 14). Bu görüşü savunanlara göre kötülerin sonsuza dek Tanrı'nın huzurundan kovulacağı sonucuna varmak, gerçekten dehşet vericidir (Crockett, 1996: 61). Adalet argümanına göre, sonlu bir günahın sonsuz cezayı hak etmesi tartışmaya açıktır (Seymour, 2007: 39). Bu argüman insanların işledikleri bütün günahların sonlu olduğuna dikkat çeker. Tarihteki en kötü kişiler bile sonsuz miktarda günah işlememişlerdir; Neron, Cengiz Han ve Hitler hepside nihayetinde sınırlı sayıda insana sınırlı miktarda zarar vermişlerdir. Üstelik cezaların işlenilen günah ile orantılı olması gerektiği bu argümanın ikinci temel teizidir. Örneğin küçük bir hırsızlığı ömür boyu hapis cezası ile cezalandırmamalıyız. Sonuç olarak, evrenselci görüşü savunanlara göre hiçbir insan sonsuz cezalandırmayı hak etmez, çünkü insanların günahları sonludur ve orantılılık ilkesi nedeniyle yalnızca sonlu bir cezayı hak ederler. Tanrı kusursuz bir şekilde adalet sıfatına sahip olduğuna göre O, insanları hak etmedikleri bir cezaya çarptırmayacaktır. Cehennem sonsuz bir ceza yeri ise, bu argümana göre Tanrı'nın herhangi bir insanı cehenneme göndermesi mümkün olamaz (Seymour, 2007: 37).

Anlaşıldığı üzere bu görüşte cehennem, bütün sakinlerini toplayan onları arındıran ve temizleyen bir ateşe dönüşüyor. Günahkârların cehennemde çekeceği ceza sonsuz olmayacak fakat herkes için kurtuluş ile sonuçlanacaktır. Bu, insana çekici gelen bir yorumdur çünkü bu görüşte hem Tanrı mutlak zaferini korur hem de günah da ciddiye alınmış olur. Aynı zamanda, gelenekselcilerin de kabul etmesi kolay bir durum, çünkü kurtuluşa seçilen insan sayısını da arttırmaktır. Bu yorum diğerlerine göre daha az sorun çıkaran bir yorumdur (Pinnock, 1996: 141-142)

Genel olarak ifade etmek gerekirse cehennem hakkındaki görüşlerin "Tutucu" ve "Liberal" görüşler diye ayrıldığını görüyoruz. Aşağıda biraz daha detaylandıracağımız bu görüşlere göre örneğin Liberaller, ölüm anında kurtuluşa erişemeyen bazılarına, ek şanslar verileceğine inanıyorlar. Liberal görüşün önemli temsilcisi ve *Kötülük ve Sevgi Tanrısı* isimli eserin yazarı John Hick, her ruha mükemmel olmak için ihtiyaç duyduğu kadar zaman verileceğini öne sürer (Seymour, 2007: 100). Hick, Liberal görüşler içerisinde en popüler olan evrenselcilik doktrinini Tanrı'nın iyiliği ve her şeye gücü yetmesine dayandırır; eğer Tanrı kusursuzsa, herkesi kurtarmak isterse, ve eğer Tanrı her şeye kâdirse, herkesi kurtarabilir (Hick, 2010: 196,247). Hick, gelenekselci cehennem inancında var olan sonsuza kadar cezalandırma fikrini reddeder (Van Holten, 1999: 45). Yine Clark H. Pinnock gibi geleneksel cehennem inancına karşı olanlar öncelikle böyle bir inanca duygusal bir tepki verirler. Pinnock'a göre cehennem inancı, İsa Mesih'te ortaya çıkan Tanrı'nın vahyiyle uzlaştırılamaz. O, sınırsız bir merhamet Tanrısı değil midir? Bu durumda böyle bir zulüm ve vahşet tanrısını nasıl tasarlayabiliriz? İnsanları sonsuz bir işkenceye tabi tutmak İsa'nın "Baba" sının

yapacağı bir şey midir? Düşmanlarımızı bile sevmemizi söyleyen Tanrı, kendi düşmanlarından sonsuz bir intikam almak istemez. Pinnock'a göre intikam arzusunu acımasızca ve doyumsuzca tatmin etmeye çalışan bir kimse hakkında ne düşünürsek Tanrı hakkında da onu düşünürüz (Pinnock, 1996: 140).

Alternatif yorumlar içinde ilk görüş *Ortodoks* görüştür, bu görüşe göre Kutsal Kitap hem kötülüğün cezalandırılmasının sonsuz olduğunu hem de Tanrı'nın bir sevgi ve merhamet Tanrı'sı olduğunu vahyediyorsa, burada bir problem var demektir. Cehennem inancı ile ilgili ikinci görüş ise bir çok takipçisi de olan *Metaforik* yaklaşımdır. Kötülerin kurtarılmayacağını ve iflah olmayacağını kabul eden bu görüş, kutsal kitabın ortaya koyduğu acı çekme sahnelerini literal olarak ele almaz (Walvoord, 1996: 12-13). Metaforik yaklaşım, en ılımlı revizyondur, bu nedenle, geleneği onurlandırmak isteyenler için de en cazip olasılıktır. Bu yaklaşım cehennemdeki bitmeyen acıların mahiyetini metaforik anlamda yeniden gözden geçirmeyi içerir. Augustine elbette, böyle düşünenlere "Neden ateşin maddi olmadığını ve yakmayacağını düşünüyorsunuz?" diyerek karşı çıkmıştır (Pinnock, 1996: 141). Yaklaşık dört yüz elli yıl önce, kutsal metinlerdeki *"Yabası elindedir. Harman yerini temizleyecek, buğdayını toplayıp ambara yığacak, samanı ise sönmeyen ateşte yakacak."* (Matta 3:12) ifadesi gibi "ebedi ateş" in metaforik olarak daha doğru anlaşıldığını belirten kişi John Calvin'dir. Ona göre kutsal yazının birçok pasajından çıkarabileceğimiz şey, bunun [sonsuz ateş] metaforik bir ifade olduğudur. Calvin'den kısa bir süre önce ise Martin Luther, sanatçıların cehennem portrelerini reddetmiş ve onların hiçbir değerinin olmadığını söylemiştir. (Crockett, 1996: 44).

Bunların dışında *Yok Olma Teorisi* diye isimlendirebileceğimiz bir teori vardır. Bu teoriyi savunanlara göre de Tanrı'nın iyi bir varlık olduğu iddiasıyla klasik haliyle cehennem inancı birbiriyle bağdaşmaz. Pinnock gibilerinin düşüncesi olan bu düşünce imha etme ya da koşullu ölümsüzlük olarak adlandırılan üçüncü bir olasılığı gündeme getirir. Pinnock Tanrı'nın, günahkârlara sonsuz acı ve ölümsüzlük vermediğini, ancak sonunda nihayet yok olmalarına izin vereceğini ileri sürer (Pinnock, 1996: 142). Pinnock'a göre insanların sonsuzca ve acımasızca acı çekmeleri olağan ahlaki standartlarla ve/veya Kutsal Kitap'ın ruhuyla kıyaslandığında, Tanrı ile değil Şeytanla ilişkilendirilmesi daha kolay bir manzara ortaya çıkmaktadır (Akdemir, 2013a: 143). Bu teoriyi savunanlara göre ortaçağdaki cehennem inancı, Tanrı'yı kullarını seven, onların iyiliklerini isteyen merhametli bir varlık olmaktan çıkarıp daha çok sadist bir işkenceciye dönüştürüyor gibi görünmektedir (Clark, 2001: 15). Sonsuz cezalandırma Pinnock'a göre hiçbir olumlu işleve ve yapıcı amaca sahip değildir; o sadece, İncil' de açıklanan Tanrı'nın sevgisini geçersiz kılan bütünüyle bir kindarlık örneğidir. Bu münasebetle o Tanrı'nın ne iyiliği ile ne de adaleti ile bağdaştırılabilir. Onun geleneksel cehennem doktrinine yönelttiği felsefi nitelikli bir diğer eleştirisi ise daha önce de değindiğimiz gibi, bu doktrinin kabul edilmesinin Tanrı'nın kendisini kozmolojik bir düalizme mahkûm ettiği şeklinde bir sonuç üreteceği yönündeki endi-

şedir. Şöyle ki, şayet cehennemin de Tanrı'dan bağımsız, zorunlu olarak ebedi bir varlık olma imkânını kabul edecek olursak, bu Tanrı dışında bir diğer sonsuz ve bağımsız varlığı kabul etmemiz anlamına gelecektir ki, özelde Hristiyan teolojisi genelde ise teizm için onaylanamaz bir görüştür bu. Oysaki Pinnock' a göre, mutlak kudret ve mükemmel düzeyde iyilik sıfatlarına sahip bir Tanrı' dan dan bizim beklediğimiz ve ona da yakışan, tarihin sonunda hem kendi zaferini ilan etmesi hem de insanoğlunu kurtuluşa, mutluluğa erdirmesidir (Akdemir, 2013a: 145-146). Ancak o, iddiasını yukarıda söylediği gibi genel bir izlenime dayandırmakla da yetinmez. İncil'deki spesifik ifadelere/saptamalara müracaat ederek bu ifadelerin kendi görüşünün kitabi dayanakları olduğunu söyler. Örneğin, Yeni Ahit'te geçen, Tanrı'nın, "ruh ve bedenin yok edilmesinin kendi kudreti dahilinde olduğu" (Matta 10:28), benzetme yoluyla "iyi meyve vermeyen her ağacı ateşe atacağı" (Matta 3:10), "buğdayı ambara yığıp, samanı ise yakacağı" (Matta 3:12) şeklindeki İncil ifadelerinin Tanrı'nın kaybedenleri sonsuza kadar cehennemde yakmayıp aksine cehennem ateşi ile yokluğa göndereceğini daha fazla desteklediği iddia eder (Akdemir, 2013a: 150).

Günümüzde ise Hristiyan filozoflar arasında Hristiyan teizminin en popüler versiyonu, Thomas Talbott'un *Ilımlı Muhafazakâr Teizm* adını verdiği versiyondur. Cehennemle ilgili ılımlı muhafazakâr teizm Tanrı'nın kusursuz bir şekilde ve evrensel olarak merhametli olduğunu kabul eder ve bu nedenle de bazılarının lanetlenmiş olduğu fikrini reddeder (Reitan, 2002: 429-430). Yani Talbott cennetin ve cehennemin varlığının aynı anda imkânsız olduğuna inanır. Tanrı'nın tüm insanların kurtuluşunu sağlaması zorunludur ve Talbott'a göre, Tanrı, bu sonucu ortaya çıkarmak için belki de bizleri (cehennem inancı ile) tamamen aldatıyordur. Fakat bu argümanların haklılığını tartışmadan önce daha ayrıntılı olarak ilahi iyiliğin ne anlama geldiğini sormamız gerekiyor. Örneğin günümüz düşünürlerinden Eleonore Stump, Tanrı'nın iyiliği kavramını doğru bir şekilde tanımlayarak, onu cehennemin varlığıyla bağdaştıracağımızı düşünüyor (Seymour, 2007: 95). Yine William Lane Craig, cehennemdeki cezanın Tanrı'nın adalet ve sevgisiyle tutarlı olduğuna inanır çünkü İsa'yı reddetme konusunda iyi bilgilendirilmiş bu özgür karar vericiler yani insanlar aslında Tanrı tarafından değil kendileri tarafından cezalandırılmışlardır (Craig, 1989: 176). Craig Tanrı'nın, bazı kişilerin kendilerini özgürce lanetlemelerine izin vermesinin ve bu insanların kaybetmiş kişiler olarak sonsuza dek sefil ve acı içinde olmalarının en azından mantıksal olarak mümkün olduğunu düşünür (Talbott, 1992: 508).

3. Cehennem İnancı Etrafında Tanrı'nın Ahlakiliği ve Bazı Sıfatları ile İlgili Ortaya Çıkan Tartışmalar

Cehennem inancı ilgili en büyük problem, Tanrı'nın ahlaken mükemmel olduğu, yani Tanrı'nın daima ahlaki açıdan doğru olanı yaptığı varsayımı üzerine ortaya çıkar. Bazıları, Tanrı'nın iyiliğinin, ahlaki açıdan iyi olmayı zorunlu olarak içerme-

sini reddetmiştir (Van Holten, 1999: 40-41). Brian Davies gibi düşünürlere göre Tanrı'nın bir şekilde, ahlakın üstünde ya da ötesinde olduğu düşünülmelidir (Davies, 1993: 50). Din felsefecilerinin çoğu bu görüşleri kabul etmezler çünkü onlar Tanrı'nın yarattıklarına karşı ahlaki sorumlulukları olduğunu düşünürler (Seymour, 2007: 44). Tanrı'nın ahlakiliği ve bazı sıfatları ile ilgili ortaya çıkan tartışmaların gelenekselci cehennem inancı ile ilgili olduğunu görmekteyiz. Zaten evrenselci görüşün ve diğer alternatif yorumların ortaya çıkmasının sebebi de büyük ölçüde bu problemdir.

Geleneksel teizm dolayısıyla da gelenekselci cehennem inancı Tanrı'nın insanların tabi olduğu ahlak prensiplerine tabi olduğunu kabul etmez. Bu minval üzerine ahlakın bizim üstümüzde olduğunu ve doğru olanı yapmadığımız zaman ahlaki ilkelerin bizleri yargıladığını söyler. Tanrı zaten ahlakın taleplerini mükemmel ve zorunlu olarak yerine getirir; aslında, onun iyiliğini anlatmanın en iyi örneği Tanrı için yanlış bir şey yapmanın imkânsız olduğudur. Bu durumda ahlak bizim için vardır, Tanrı için değil sonucu ortaya çıkar (Kvanvig, 1993: 114).

Eğer Tanrı ahlaktan öte ise, o zaman Tanrı'nın yaptığı hiçbir şey, kötülük ya da haksızlık olarak nitelenemez. Bu durumun en bariz ve sakıncalı kusuru, Tanrı'nın mükemmel olduğuna karar vermeyi sağlayan nitelik ya da nitelikleri Ona yükleme olasılığını ortadan kaldırmasıdır. Bununla birlikte, bu sonucun bedeli vardır çünkü Tanrı'nın ahlakın üstünde olması durumunda, Tanrı'nın yaptığı hiçbir şeyin doğru ya da iyi olduğu da söylenemez; eğer biri bu yöntemi takip ederse, Tanrı'nın niteliği ve eylemleri hakkında, Tanrı'nın Tanrı olduğu ifadesinden daha fazla bilgi vermeyen önemsiz bir hakikate ulaşmış olacaktır. Bu sorunlara yol açan yanlışlık, tek tanrılı dinler geleneğinde uzun ve etkileyici bir geleneğe sahip olan Tanrı'nın egemenliğini koruma arzusunda değil, Tanrı ile diğer varlıklar arasındaki ilişkinin felsefi olarak nasıl anlaşılacağı ile ilgili durumda ortaya çıkar. Belki burada söylenilecek olan şey, Tanrı'nın iyiliğinin anlaşılmasının bağlayıcı ahlaki kurallarının insanları bağlayan ahlaki kurallar gibi olmamasıdır (Kvanvig, 1993: 113-114).

Tanrı'nın bir şekilde, ahlakın üstünde ya da ötesinde olduğu düşünüldüğünde başka bir durum daha ortaya çıkar. Örneğin bir Hristiyan, Tanrı'nın ahlaki açıdan kötü bir şey yapmayacağına, mesela soykırım yapmayacağına nasıl emin olabilir (Van Holten, 1999: 40-41). En azından Augustine'e kadar uzandığını iddia edebileceğimiz uzun teolojik geleneğe göre, Tanrı'nın adaleti ve merhameti birbirinden farklı şeylerdir. Ve bu gelenek Tanrı'nın merhamet ve adaletinin Ona ait farklı ve zıt nitelikleri olmadığını, tam tersine bu niteliklerin birbirini tamamlayan nitelikler olduğunu savunur (Talbott, 1993: 151-152).

Geleneksel görüş bazı köklü itirazlara maruz kalır. Geleneksel görüşe karşı çıkanlara göre bu konuda yüzleşilmesi gereken ahlaki ve metafizik sorunlar vardır. Tanrı'nın iyiliğiyle çelişen ve ahlak tasavvurumuzu bozacak şekilde hareket ettiğini tasvir eden geleneksel görüşü çevreleyen ahlaki sorunlara genel olarak

bir bakalım. Hristiyan teolojisine göre Tanrı, İsa Mesih'te sınırsız merhamet olarak kendisini gösterir. Tanrı tüm dünyayı yani içindekileri sever. İncil'deki ifadelere baktığımızda (Örneğin Luke 15:11-32), geleneksel görüşün ileri sürdüğü gibi Tanrı sadist ve acımasız bir işkenceci değil, günahkarlara karşı bile affedici ve sevgi dolu bir Baba'dır. Buna rağmen Tanrı'nın insanlara sonsuza kadar eziyet edeceğini savunan gelenekselci cehennem inancını kabul ettiğimizde Tanrı'nın affediliğini ve sevgisini nereye koyacağız? Cehennemin nasıl bir yer olduğu ile ilgili gelenekselci görüş, İncil'de ortaya konulan Tanrı'nın sıfatları ile tam olarak bağdaşmaz; öyleyse cehennemin sonsuz cezalandırma olduğunu iddia etmeden önce iki kez düşünmeliyiz (Pinnock, 1996: 149).

Geleneksel görüş karşıtlarına göre sonsuz işkence, ahlak temelinde kabul edilir bir şey değildir. Çünkü bu düşünceye göre Tanrı, ölmesine bile izin vermediği düşmanlarına sonsuz bir Auschwitz[3] hayatı sürdüren, kana susamış bir canavar gibi davranır. Herhangi biri böyle bir Tanrı'ya nasıl sevgi duyabilir? Bu durumda ondan korkulacağı kesindir ama onu sevip saygı duyabilir miyiz? Üstelik sonsuz ve kasıtlı işkence fikri, kötülük problemini de çözülmesi zor seviyelere getirmektedir. Bu durumda eğer Hristiyanlar Tanrı'nın bazılarını sonsuza kadar cehennemde işkence etme niyeti ile yarattığına gerçekten inanıyorlarsa, Hristiyanlığı savunmak için gösterdikleri çabadan vazgeçmeliler diyen Antony Flew gibilerine fırsat verilmiş olur (Pinnock, 1996: 149-150).

Geleneksel görüşe katılmayanlara göre cehennem inancı ahlaki testi geçmek zorundadır ve Pinnock ileri sürdüğü versiyonun bunu yapabileceğini düşünür. Yukarıda Pinnock'un savunduğunu ifade ettiğimiz *Yok Olma Teorisi*'ni savunan biri, sonsuz işkenceyi savunmak zorunda değildir ve insan özgürlüğüne yönelmiş olan bu kişi, cehenneme ilahi kader noktasında bakmak zorunda değildir. Pinnock'a göre, Tanrı günahkârlara kötü davranmada haklıdır ve bunda ahlaki olarak bir sorun yoktur çünkü Tanrı insan seçimlerine saygı duyar. Günahkârlar kurtarılmayı istemedikleri için Tanrı onları kurtarmayacaktır. Tanrı elbette bütün insanların kurtuluşunu ister fakat insana verilen özgürlük nedeniyle onlardan bir kısmı kurtarılmayacaktır. Aslında cehennemin var olduğunu iddia etmek varoluşsal anlamda insana önem vermek anlamına gelir. Adalet ilkeleri cehennemin mahiyetine ilişkin geleneksel inanç için ciddi bir sorun teşkil etmektedir çünkü Tanrı'nın adaletsiz hareket ettiğini tasvir etmektedir. Tanrı'nın karakteri hakkında sorulara yol açar ve doğal adalet duygumuzu bozar (Pinnock, 1996: 149). Pinnock sonsuz eziyetin hiç bir amaca hizmet etmediğini ve İncil'de vahyedilen Tanrı sevgisiyle bu kindarlığın uyumsuzluk sergilemekte olduğunu ortaya koymaya çalışır (Pinnock, 1996: 153).

3.1. Cehennem İnancı ve Mutlak Adil Tanrı

Anselm ve T. Aquinas gibi teologlar, insanlardan bazılarının cehennemde acılar içinde sonsuza kadar kalacağı inancını, Tanrı'nın mükemmel adaletinin bir gere-

ği olarak savunmuşlardır. Bu anlayışa göre, Tanrı, günahkar insanlara da günahsız insanlar gibi eşit davranırsa haksızlık etmiş olur (Adams, 1975: 433-434).

Son yıllarda Tanrı'nın ahlaki yasaya, en azından geleneksel anlayıştaki gibi bir ahlaki yasaya tabi olmadığına inanan Marilyn Mccord Adams gibi filozoflar vardır; bu teolojik kabule göre, cehennem öğretisine karşı adalet argümanı ileri sürülemez. Ona göre Tanrı hiçbir şeye hiçbir zaman haksızlık etmeyeceği için Tanrı'nın adaleti diye bir problem söz konusu olamaz. Bu, adalet argümanına cevap vermenin en basit yoludur fakat din felsefecileri için cazibesi sınırlı olmuştur. (Seymour, 2007: 44). Adams'a göre cehennem Tanrı'nın adaletinin bir gereğidir. Ancak sorun burada adaletin nasıl anlaşılacağıdır. Ona göre gerek insani planda gerekse tanrısal planda adalet şu üç ilke üzerine kuruludur: (1) benzer durumlarda benzer şekillerde davranmak anlamında eşitlik, (2) bir kimseye hak ettiğinden daha kötü davranmamak ve (3) bir kimseye hak ettiğinden daha iyi davranmamak anlamında denklik. Adams'a göre, sonlu dünyevi yaşamlarındaki sınırlı sayıdaki/ miktardaki hataları nedeni ile insanların sonsuz bir cezaya ve mutlak bir mutsuzluğa mahkûm edilmeleri (1)inci ilke ile uyumlu iken, (2)inci ve (3) üncü ilke ile uyuşmamaktadır. Ayrıca o, sadece adaletle değil, Hristiyanlıktaki sevgi ve merhamet Tanrı'sı fikri ile de çelişmektedir. Sonsuzca çekilen bir acı Tanrı'nın sevgisi ve merhameti konusunda başarısızlığa uğradığı anlamına gelmektedir. Kitab-ı Mukaddes'te ifade edildiği şekliyle tanımlanan bir Tanrı hiç kimsenin ebedi olarak mahvolmasına ya da sonsuzca acı çekmesine müsaade etmemelidir. Aksi takdirde, yani bazı kimseler ebedi olarak cehenneme mahkûm edilecek olursa bu, tanrısal planın başarısızlığa uğradığı anlamına gelecektir ki, bunun da ilahi amaçlar düşünüldüğünde kabul edilebilir bir tarafı yoktur. Çünkü cehennem sonuçta herkesin arınmasına ve kurtarılmasına yardımcı olmayacaksa, yani iyi bir amaca hizmet etmeyecekse bizatihi kendisi paradigmatik bir kötülük örneği olarak kalacaktır (Akdemir, 2013b: 121).

Anlaşılan o ki adalet ve sevgiden oluşan bu resme bütün olarak bakmadığımız sürece cennetin ve cehennemin varlığını açıklayamayız. Burada önemli olan Tanrı'nın bu sıfatlarından hangisinin baskın olduğudur. Tanrı'nın sevgisi adaleti tarafından sınırlanıyor mu? Yani Tanrı'yı motive eden esas sıfatı adaleti midir? Nicolas Malebranche ikinci görüşü savunur. Ona göre, adalet Tanrı'nın yüce ahlaki özniteliğidir, diğerlerinin tümü ona tamamen bağlı ve ondan türetilmiştir. Malebranche için, Tanrı ile onun yarattıkları arasındaki ilişkinin her yönü adalet sıfatına dayanır (Kvanvig, 1993: 117). Bazılarına göre bu görüşün de önemli zayıflıkları vardır. En önemlisi, eğer adalet Tanrı'nın temel motivasyon özelliği ise, bu yaratılmışlar açısından zor bir durumdur. Söz konusu olan adalet türü yani intikam adaleti aktif veya yaratıcı olmaktan ziyade tepkiseldir. Adalet, zaten var olan halihazırda meydana gelmiş durumlara ve bireylere cevap vermemize yol açmaktadır. Oysa yaratıcı olarak varlığa sevgi ile yaklaşmak daha doğal olandır (Kvanvig, 1993: 117-118).

Son iki asırda yaşamış filozof ve teologların birçoğuna göre geleneksel cehennem inancının düzeltilmesi gereken yerleri olduğu açıktır. Onlar bu öğretiden Tanrı'nın, yargılama gününde günahkâr olan insanları, bu yaşamdaki kötülükleri için bir ceza olarak sonsuza kadar azaba maruz bırakacağını anlamışlardır. 'Göze göz' ilkesi ve suçla doğrudan orantılı bir cezalandırma yükümlülüğü getiren diğer ilkeler, yalnızca, muazzam veya sonsuz sayıda kişiye sınırlı zarar veren fiilleri içermeyen davalara başvurulduğunda makul olabilir. Bununla birlikte, makul olan kendi sınırları içinde, insanın acı çekmeye ve bu dünyada insan yaşamının sınırlı uzunluğuna neden olacak sınırlı gücü göz önüne alındığında, yukarıda bahsedilen cehennem öğretisini haklı çıkaramazlardı. Eğer bir insanın, bu dünyadaki eylemleriyle, ebedi lanetlemeyi hak etmesinin bir ahlak ilkesi olmadığını düşünmekte haklıysak, o zaman düşündüğümüz cehennem öğretisi Tanrı'nın kusursuz adaletiyle ifade edilemez. Dahası, böylesi bir cehennem öğretisi Tanrı'nın mükemmel adaletiyle bağdaşmaz (Adams, 1975: 447).

3.2. Cehennem İnancı ve Mutlak İyi/İyiliğin Kaynağı Tanrı

Cehennem inancı, bazı kişilerin sonsuz mutsuzluk yaşayacağının mantıksal ve epistemik olarak mümkün olduğunu iddia eden inançtır. Cehennem karşıtı görüşlerin çoğu da, bu inancın, Tanrı'nın iyilik sıfatı ile çeliştiğini savunurlar ve böyle bir vakıanın gerçekleşme ihtimalinin mantıksal olarak imkânsız olduğunu göstermeyi amaçlarlar (Seymour, 2007: 5). Geleneksel teizme göre Tanrı özsel olarak mükemmel iyidir sadece iyi değil iyiliğin bizzat kendisidir (Plantinga, 2003: 46). Tanrı ahlaken salt iyi (mahza hayr) dir (Peterson, 2006: 90). Onun mükemmel varlığının bir parçası olan iyi olma sıfatı ahlakın gereklerini ihlal etmez (Kvanvig, 1993: 114). Bir varlığı ahlaken salt iyi diye nitelemek için ne tür karakter özellikleri, davranış ilkeleri vb. gerekiyorsa, bunların Tanrı'da da var olduğunun kabul edilmesi gerekir. Fakat iyilik ve Tanrı arasındaki ilişkiyle alakalı temel soru, ahlaki iyiliğin kıstasının kaynağıyla ilgilidir. Tanrı'dan bağımsız olarak bir iyilik ölçütü var mıdır ki, Tanrı da bütün diğer kişiler gibi ona uymaya mecbur olsun (Peterson, v.dğr., 2006: 90)? Konumuz ile ilgili problem ise cehennemin mükemmel derecede iyi olan Tanrı tarafından yaratılıp yaratılmayacağıdır.

Aquinas eserlerinde tanrısal iyiliğin tanımını yapmıştır. Aquinas'a göre iyiliğin özü onun bir şekilde arzu edilebilen olmasıdır. İyilik herkesin arzuladığı şeydir. Apaçık olan bir şeyin sadece mükemmel olduğu ölçüde arzu edilebilir olduğudur, zira her şey kendi mükemmelliğini arzular. Ancak her şey gerçek olduğu sürece mükemmeldir. Öyleyse bu durumda bir şey var oldukça mükemmeldir, zira her şeyi gerçek kılan var olmaktır. Böyle olunca iyilikle varlığın gerçekten aynı şey olduğu ortaya çıkmış olur (Aquinas, 1981: 29-30). Ancak bu şu anlama da gelmemelidir: Örneğin var olan bir şeyin ziyadesiyle var olması daha iyi olduğu anlamına gelmez. Tıpkı şişman bir başkanın daha iyi bir başkan

olacağı gibi. Bir şeyin varlığı ve dolayısıyla iyiliği, daha fazla kütleye sahip olması değil, mahiyetinin gereğini yerine getirmesiyle artar. Bir insan, insanlığın daha mükemmel bir örneği haline gelerek varlık ve iyilik kazanır, daha büyük ve cüsseli olarak değil. Aquinas'ın bakış açısına göre sevgi, kısmen sevilen şeyin iyiliğinin arzusudur. Bir şey için en iyisini yapmak onun varlığını tamamlamasına yardımcı olmaktır. Varlığını tamamlamasına yardımcı olmak kendisini ifade etmesine yardımcı olmaktır. Örneğin, bir çiçeğin mahiyeti, bu türlere uygun olan ışık, su ve besin miktarını vererek çiçek türlerinin oluşmasıyla türler tarafından tanımlanır. İnsanın mahiyeti, iyiliği sevmek ve akla göre yaşamaktır. Tanrı nihai iyilik olduğu için, bu, insanların mahiyetlerin en iyi şekilde Tanrı'yı sevmek ve O'na itaat etmekle ifade ettikleri anlamına gelir. Peki, Tanrı'dan yüz çeviren ve boğazına kadar kötülüğe batmış olan insanlar? Tanrı bu ruhları yok etmeli mi? Bu, sevgi dolu bir karşılık olmayacaktır, çünkü yok olma, varlığın mutlak olarak ortadan kaldırılmasıdır. Sevgi sevilen şeyin iyiliğini arzular, ama iyilik ve varlık aynı olduğu için yok etme sevilmeyecektir. Bu yüzden Tanrı, var olanı korur ve onların mahiyetlerinin gereğini olabildiğince çok yerine getirmelerini sağlar. Varlığın tam bir yok oluşu olarak ölüm yani yok olmak Thomistic görüşte en kötü şey olsa gerektir. Buradan çıkan sonuç Tanrının öte dünyada kullarını sonsuza kadar yaşatacağıdır (Seymour, 2007: 96).

Aquinas'ın teorisi diğer filozofların dikkatinden kaçmamış ve onların eleştirisinden kurtulamamıştır. Bu görüş ile ilgili eleştirilerden biri iyilikle varlığın özdeşleştirilmesi meselesidir. Kvanvig'in ortaya koyduğu gibi, "Birisini sevmek, yalnızca o kişi için nesnel olarak iyi olanı değil, aynı zamanda en derinden istediği şeyi - en azından nesnel olarak iyi olanla çelişmediği sürece istemektir. Koleje gitmek bir kişi için objektif olarak en iyisi olabilir, ama eğer kişi çalışmaktan yorulduysa ve bunun yerine bir işte çalışmak isterse, ebeveyni bu kişinin isteğine saygı göstermelidir (Seymour, 2007: 99). Yaradan'ın yaratıklarına olan özenini ve ilgisini anlatmak için ebeveynin çocuklarına olan ilgisi, Kutsal Yazılar tarafından bize sunulan paradigmadik bir metafordur (Walls, 2009: 15-16). Yine ebeveyn analojisi ile ilgili başka bir örnekte gazla dolu bir odada bir ebeveynin iki yaşındaki çocuğu elindeki çakmakla başbaşa bırakmasıdır. Çocuğun gazı ateşleme ya da ateşlememe kararı gerçeğine rağmen bu ebeveyn yine de zalim olacaktır. Bizler de Tanrı'nın çocuklarıyız, her ne kadar iradeli varlıklar olarak yaratılmış olsak da çok fazla günaha sokulma potansiyeli ve çarpık gerçeklik algısı ile karşı karşıyayız. Çocukları olarak Tanrı'nın ezeli kaderimizle ilgili durumu bizim seçimlerimize bırakması zalimlik olur (Seymour, 2007: 100).

Tabii ki, bir şeyi sevmek iyiliğini desteklemeyi içeriyorsa, Tanrı'nın nasıl sevilebileceğini merak edebiliriz, çünkü Tanrı'nın iyiliği mükemmeldir ve bu iyiliğin zamanla gelişen ya da terfi kat eden bir yapısı yoktur. Ama burada basitlik doktrini hatırlamak yardımcı olur (Stump, 1986: 193). Aquinas'a göre Tanrı basittir, iyiliği ile özdeştir; Yani, bir anlamda, ilahi tabiatın kendisinin üstün iyilik

olduğunu söylemek doğrudur (Stump, 1986: 186). Anlaşıldığı üzere Aquinas ve onun gibi düşünenlere göre Tanrı'nın insanı yok etmeyip cehennemde bile sonsuza kadar yaşatması esasen iyiliktir. Yok etse idi bu kötülük olacaktı. Ayrıca yukarıdaki itiraza başka bir cevap da Tanrı'ın yarattığı her şey iyi olduğu ve ancak gereği gibi kullanıldığında bizi mutlu edebileceği görüşüdür. Dahası, yarattığı her şey bir anlamda onun yansımasıdır. Ancak dikkat etmeliyiz ki, onlar sadece Tanrı'nın bir yansımasıdır; Tanrı değillerdir (Walls, 2009: 103). Tanrı'nın iyiliği ifadesinin başka bir anlamda, yani metafizik anlamda düşünülmesini gerektiğini ifade edenler de olmuştur. Bazılarına göre de cehennem inancı ile Tanrı'nın iyi olması arasındaki çelişkiyi, cehennem inancına bir ayar vererek değil, ilahi iyilik kavramını yeniden yorumlayarak çözmeye çalışılmalıyız (Van Holten, 1999: 40-41).

3.3. Cehennem İnancı ve Mutlak Merhamet ve Sevgi Sahibi Tanrı

Geleneksel Hristiyan teolojisi, Tanrı'nın insana yaklaşımını öncelikle sevgi temelinde tanımlar. Peki neden sevgiden adalete geçiliyor? İnsanlık bu konuda olumlu davranmadığı zaman, ortaya çıkan durumun bir karşılığı olması için Tanrı'nın adaletine başvurulmaktadır. Gelenekselci cehennem inancını savunanlar cehennem hakkındaki sorulara sıklıkla Tanrı'nın sadece sevgi dolu bir Tanrı değil, aynı zamanda mutlak adil bir Tanrı olduğunu hatırlatarak yanıt verirler (Kvanvig, 1993: 108). Fakat inananlar için Tanrı sadece kendisine inanılan bir varlık değil sevgi dolu bir varlıktır. Tanrı'nın adalet ve sevgi sıfatlarının cehennem inancı ile olan ilişkisi farklıdır. İlahi adalet ile cehennem arasında tutarlı bir ilişki kurulabilirken, sevgi sıfatında tutarsız olma ihtimali vardır (Seymour, 2007: 95). Diğer yandan yukarıda kısmen ifade ettiğimiz gibi ilahi adaletin ilahi sevginin kullanımına sınırlar koyduğuna inanılır. Tanrı, yaratıkları için sevgide bile haksız davranmayacaktır. Thomas Talbott Tanrı'nın tüm insanlık için sevgi beslediğini düşünen birinin gelenekselci cehennem görüşünü sürdüremeyeceğini ısrarla savunur (Kvanvig, 1993: 108). Buradaki temel soru eğer Tanrı bir sevgi Tanrısı ise, herhangi birini cehenneme nasıl gönderebilir? (Walls, 2009: 103) Son dönem düşünürleri, geleneksel cehennem öğretisine, özellikle Tanrı'nın sevgisiyle açıkça çeliştiği için itiraz etme eğiliminde idiler. Örneğin, John Hick, cehennemi, sevgi dolu bir Tanrı'nın faaliyetlerini açıklayamayan 'günahkar bir hayal gücünün' ürünü olarak görür ve reddedilmesi gerektiğini ifade eder (Hick, 2010: 92). Hick'e göre böyle bir cehennem öğretisi Tanrı'nın sevgisiyle çelişir (Adams, 1975: 434).

Diğer taraftan sevgi, mahiyeti gereği zorlanabilecek, programlanabilecek ya da manipüle edilebilecek bir şey değildir. Daha ziyade, alındığı kadar özgürce verilmelidir. Yani sevgi karşılıklıdır. Tanrı'nın sevgi dolu bir varlık olduğunu düşünenler aynı zamanda onu sevenler olmalıdırlar. İnsanın Tanrı'nın arzu ettiği ilişki türüne girmesi ve onu sürdürmesi için, Tanrı'yı özgürce sevmeli, güvenme-

li ve ona itaat etmelidir. Ki İncil'de de bunu destekleyen ifadeler vardır (Walls, 2009: 104).

Kutsal Kitabın ebedi cezayı haber verdiğini kabul edenlerden bazıları, yine de, bu kavramı, Tanrı'nın sevgisi ve lütfu gerçeğini göz önüne alarak hafifletmeye çalışırlar. Azaba duçar olacak olanların ebedi cezası ile ilgili kanıt onunla ilgili itirazların yorumsal değil teolojik olduğunu gözler önüne sermektedir. Bu, teoloji ya da bir yorum sistemi ile İncil'in tefsiri arasındaki yüzlerce yıldır var olan gerginliği ortaya koymaktadır. Böyle düşünenlere göre eğer tefsir nihai belirleyici ise, Kutsal Kitabın sonsuza kadar cezayı bildirmesinin tek doğru sonuç olduğu yüzeysel bir değerlendirme olacaktır. Aksi takdirde ortaya çıkan durum, sonsuz cezayı reddeden pek çok kişinin Kutsal Kitabın doğruluğunu ve kesinliğini hatta İsa'nın öğretilerini bile reddetmesi olacaktır. Sonsuz ceza fikrinin karşılaştığı ilk itirazın temelinde, Tanrı'nın bir sevgi ve merhamet Tanrı'sı olduğunun Kutsal Yazılar'da şüpheye mahal bırakmayacak şekilde açık bir şekilde var olmasıdır. Böyle düşünenlere göre bir kişinin, bir taraftan Kutsal Kitapta Tanrı'nın sevgisi ve merhametinin vahyedildiğini kabul etmesi, diğer taraftan aynı kitabın ebedi cezayı haber verdiğini kabul etmesi bir çelişkidir (Walvoord, 1996: 27). Yukarıda bahsettiğimiz Ilımlı Muhafazakâr Teizmi savunan Talbott gibi gelenekselci görüşe karşı olanlara göre bu durumda affetme ve cezalandırma aynı varlığa ait ve aynı amacı hedefliyorsa, günahkârların affetmeyi hak ettiği fikri, cezayı hak ettikleri düşüncesinden daha saçma değildir. Ona göre Yeni Ahit'in dikkatimizi yönlendirdiği benzetmeye daha yakından bakalım. Tanrı ile sevgi dolu bir ebeveyn arasındaki benzerlik. Seven ebeveynler genellikle itaatsiz çocuklarını affetme yükümlülüğünü kabul etmiyor mu (Talbott, 1993: 164)?

Sonuç

Cehennem inancı ve bu inanç etrafında ortaya çıkan felsefi ve teolojik tartışmalara baktığımızda aslında konunun din felsefesindeki önemli güncel tartışmalardan biri olduğunu gördük. Bu konudaki tartışmaların gelenekselci ve liberal görüş diyebileceğimiz iki ana damar üzerinde konumlandığını gördük. Gelenekselci görüşün Augustine'a kadar uzanan bir geçmişi olmasına rağmen liberal görüşün yaklaşık iki yüz yıllık bir geçmişe sahip olduğu anlaşılıyor. Anlaşılan o ki gelenekselci cehennem inancının son dönemlerde yaygın bir şekilde tartışılmasının nedeni bu inancın Tanrı'nın sıfatları ve kusursuz bir varlık olması ile çelişiyor olduğunun düşünülmesidir. Temel eleştiri eğer Tanrı kusursuzsa, adaletsiz bir şey yapamaz, yani sonlu varlık olan insanın günahlarını sonsuz bir ceza ile cezalandıramaz. Yine sonsuz merhamet ve sevgi sahibi ve iyiliğin kaynağı olan Tanrı'nın insanlara sonsuza kadar işkence etmesi düşünülemez. Böylece, cehennem inancı ile ilgili en büyük problem onun en başta bir ahlaki problem olmasıdır. Gelenekselci cehennem inancının yeniden yorumlanması ihtiyacını ortaya çıkaran da bu ahlaki problemin geçerliliğini halen devam ettirmesidir.

Diğer taraftan cehennem inancı ile ilgili ortaya çıkan tutumların bir belirleyicisinin de kişinin sahip olduğu Tanrı anlayışı olduğu ortaya çıkmış bulunuyor. Nitekim Augustine, Anselm ve Aquinas gibi cehennem inancı konusunda gelenekselci/muhafazakar ekolü temsil eden filozof ve teologların Tanrı'nın sıfatlarının bir bütünlük içinde anlaşılması gerektiğini iddia ettiklerini görmekteyiz. Bu yüzden onların cehennem inancı konusunda Tanrı'nın sevgi, merhamet ve iyilik sıfatlarını görmezden gelmediklerini fakat bu inancın doğru bir yere oturtulabilmesi için de adalet sıfatına önemli bir vurgu yaptıklarını görmekteyiz. Yine onlar cehennem inancı konusunda Kutsal Kitabın söylediklerini metaforik olarak anlamak yerine literal olarak anlamayı tercih etmişlerdir. Konunun tamamen metafizik bir konu olması, bu yüzden de onların bu konuda spekülatif düşünceler ortaya koymanın faydasız olduğuna inanmaları onların böyle düşünmelerinde etkili olmuşa benziyor. Yine onların Tanrı'nın sıfatlarını anlamada analojik yöntemi kullanmaları böyle düşünmelerine etki eden başka bir konudur. Nihayetinde gelenekselci görüşün en önemli savunucuları ortaçağda yaşamışlardır. Dolayısıyla içinde bulundukları sosyo-kültürel ortam ve Kilisenin etkisini göz ardı etmemek gerektiğini düşünüyoruz. Nitekim ortaçağdan çıkıp yeniçağa ve modern çağlara doğru geldikçe kilisenin etkisinin azalması ile gelenekselci görüşün felsefi ve teolojik düşüncede etkisinin kırılmaya başladığını görmekteyiz.

Cehennem inancı konusunda özellikle son iki asırda din felsefecileri arasında gelenekselci tutumun eleştirildiğini ve bazıları tarafından terkedilmeye başladığını, liberal bir tutumun benimsendiğini görmekteyiz. Metaforik Yaklaşım, Evrenselcilik, Yok olma teorisi ve Ilımlı Muhafazakâr Teizm gibi yaklaşımların ortaya çıkmasında hem kilisenin etkisinin azalması hem de modern çağın ortaya çıkardığı bazı düşünme biçimlerinin ve kavramlarının etkisi olduğunu görmekteyiz. Ortaçağda insana Tanrı karşısında biçilen rol sadece kulluk rolü yani itaat idi ve insan bu ilişkide edilgen bir pozisyonda idi. Fakat Avrupa'da yaklaşık olarak 17. yüzyıl civarında ortaya çıkmaya başlayan, zamanla tüm dünyaya yayılan toplumsal değerler sistemi ve organizasyonu olarak kendini sunan modernite, kendini genel anlamda gelenek ile karşıtlık ve ondan kopuş temeli üzerinde bina etmiş; bireysel, toplumsal ve politik yaşam alanlarının tamamında bir dönüşüme ya da değişime sebep olmuştur. Modernite sadece insanı ve sosyal hayatı etkilemekle kalmamış, teolojiyi ve din anlayışını da etkilemiştir. Ortaya koyduğu Hümanizm, İnsan Hakları, Özgürlük, Sekülarizm vs. kavramların ve ideolojilerin etkisiyle, mülkünde dilediğini yapan, yaptıklarının/yapacaklarının sebebi "vardır bir hikmeti" cihetinde sorulmayan, eleştirilmeyen, cezalandırıcı bir Tanrı yerine, seven ve merhamet eden bir Tanrı imajına daha çok vurgu yapılmasına sebep olmuştur. Nitekim teoloji ile antropoloji arasındaki ilişkiyi en güzel şekilde anlatan Ksenofanes (Öl. M.Ö 475) bunu şu sözü ile anlatmak istemişti. "Nitekim Habeşler tanrılarını kendileri gibi kara ve yassı burunlu; Trakyalılar sarışın ve mavi gözlü olarak düşünürler. Öküzlerin ve aslanların resim

çizme kabiliyeti olsaydı onlar da Tanrılarını öküz ve aslan şeklinde çizerlerdi." Antropomorfik unsurları bünyesinde çokca barındıran bir din olan Hristiyanlıkta bunun en güzel örneği 'Tanrı'nın çocukları', 'Baba' kültüdür. Son dönem filozoflarından Talbott ve onun gibi düşünenler tarafından ifade edilen ebeveyn örneği gelenekselci cehennem inancının eleştirisinde bol bol kullanılmıştır.

Son olarak gelenekselci cehennem inancı ve onun keyfiyeti ile ilgili son dönemde alternatif düşünce ve yorumların ortaya çıkmasının bir diğer sebebi de, bu konunun gelenekselci ekolün savunduğu haliyle ateistlerin elinde güçlü bir silaha dönüşmesinin önüne geçme düşüncesidir diyebiliriz. Son yıllarda özellikle Batı'da gerek ateizm, gerekse agnostisizmin ciddi bir yükselişe geçmesi, konuyla ilgilenen akademisyenleri, teologları ve filozofları Evrenselcilik, Metaforik anlayış, Yok Etme Teorisi ve Ilımlı Muhafazakâr Teizm gibi alternatif anlayışlara itmiş olabilir.

Notlar

(*) Dr. Öğr. Ü., Hacı Bayram Veli Üniversitesi Polatlı İlahiyat Fakültesi.
E-posta: tuncay.akgun@hbv.edu.tr

1 Matta, 25/41. *Yeni Ahit*, https://incil.info/arama/İşaya+66:24 (Erişim Tarihi: 21/10/2018).

2 Teolojinin sevap ve kurtuluş ile ilgilenen dalı

3 Auschwitz-Birkenau, Nazi Almanya'sı tarafından II. Dünya Savaşı döneminde kurulmuş en büyük toplama, zorunlu çalışma ve sistematik katliam kamp.

Kaynaklar

Adams, M. M. (1975). Hell and the God of Justice. *Religious Studies*, (*11*)4, 433-447.

Akdemir, F. (2013). Clark H. Pinnock'un Felsefî Teolojisinde Geleneksel Cehennem İnancının Eleştirisi ve Yok-Etmeci Cehennem Anlayışının Savunusu. *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür, ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, *X* (1), 131-156.

Akdemir, F. (2013). Marilyn Mccord Adams'ın Din Felsefesinde Korkunç Kötülükler ve Cehennem Sorunu. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (*II)*38, 111-128.

Altundağ, M. (2007). Kur'an'da Müşkil Bir Mesele: Cehennem Azabının Ebediliği. *Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyyat Fakültesi'nin Elmi Mecmuasi = Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin İlmi Mecmuası*, 7, 41-88.

Aquinas, T. (1981). *Summa Theologica.* Public Domain.

Burkert, W. (2009). Pleading for Hell: Postulates, Fantasies, and the Senselessness of Punishment. *Numen*, 56, 141-160.

Craig, W. L. (1989). "'No Other Name": A Middle Knowledge Perspective on the Exclusivity Salvation Through Christ, *Faith and Philosophy*, *(6)*2, 172-188.

Crockett, W. V. (1996). The Metaphorical View. *Four Views on Hell.* (Ed. W. Crockett, G. Rapids). Michigan: Zondervan.

Crockett, W. V. (1996). Response to John F. Walvoord. *Four Views on Hell,* (Ed. W. Crockett, G. Rapids). Michigan: Zondervan.

Davies, B. (1993). *An Introduction to the Philosophy of Religion*. U.S.A: Oxford University Press.

Dawkins, R. (2006). *The God Delusion*, Great Britain: Bantam Press.

Eflâtun (1989). *Phaidon.* (Çev. S. K. Yetkin, H. R. Atademir). İstanbul: M.E.B Yayınları.

Gale, R. M. (1996). *On the Nature and Existence of God*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hayes, Z. J. (1996). The Purgatorıal View. *Four Views on Hell,* (Ed. W. Crockett, G. Rapids). Michigan: Zondervan.

Hick, J. (2010). *Evil and the God of Love*, U.K: Palgrave Macmillan.

Holten, W. V. (1999). Hell and the Goodness of God. *Religious Studies*, (*35)*1, 37-55.

Kvanvig, J. L. (1993). *The Problem of Hell*. Newyork: Oxford University Press.

Leftow, B. (2010). Eternity. *A Companion to Philosophy of Religion*. (Ed. C. Taliaferro, P. Draper and P. L. Quinn). U.S.A: Blackwell Publishing Ltd.

Leibniz, G.W. (2007) *Theodicy*.(Ed. Austin Farrer, Trans. E.M. Huggard) U.S.A: Bibliobazaar.

Nietzsche, F. (2008). *On the Genealogy of Morality,* (Ed. K. Ansell-Pearson, Trans. C. Diethe). Cambridge: Cambridge University Press.

Mill, J.S. (2009). *Three Essays on Religion*. Reprint ed., (Ed. L. J. Matz). Canada: Broadview Press.

Peterson, M., Hasker, W., Reichenbach, B., & Basinger, D. (2006). Akıl ve İnanç-Din Felsefesine Giriş. İstanbul: Küre Yayınları.

Pinnock, C. H. (1996). The Conditional View. *Four Views on Hell.* (Ed. W. Crockett, G. Rapids). Michigan: Zondervan.

Plantinga, A. (2003). *Does God Have a Nature?* Milwaukee-Wisconsin: Marquette University Press.

Reitan, E. (2002). Eternal Damnation and Blessed Ignorance: Is the Damnation of Some Incompatible with the Salvation of Any? *Religious Studies*, (*38)*4, 429-450.

Seymour, C. (2007). *A Theodicy of Hell.* Netharlands: Springer.

Seymour, C. (1997). On Choosing Hell. *Religious Studies*, *33*(3), 249-266.

Strickland, L. (2009). Leibniz on Eternal Punıshment. *British Journal for the History of Philosophy* (*17*)2, 307-331.

Stump, E. (1986). Dante's Hell Aquinas's Moral Theory, and the Love of God. *Canadian Journal of Philosophy,* (*16*)2, 181-198.

Swinburne, R. (1993), *The Coherence of Theism*, Oxford: Oxford University Press.

Swinburne, R. (1998), *Providence and the Problem of Evil*. Oxford: Clarendon Press.

Talbott, T. (1992). Craig on the Possibility of Eternal Damnation. *Religious Studies*, (*28*)4, 495-510.

Talbott, T. (1993). Punishment, Forgiveness, and Divine Justice. *Religious Studies*, (*29*)2, 151-168.

Tunçbilek, H. S. (2006). İslâm Düşüncesinde Cehennemin ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası Problemi. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (*6*)1, 15-33.

Walls, J. L. (2009). How Could God Create Hell? *God Is Great, God Is Good: Why Believing in God Is Reasonable and Responsible*, (Ed. W. L. Craig, C. Meister). U.S.A: InterVarsity Press.

Walvoord, J. (1996). The Literal View. *Four Views on Hell.* (Ed. W. Crockett, G. Rapids). Michigan: Zondervan.

Wierenga, E. R. (1989). *The Nature of God: An Inquiry into Divine Attributes.* U.S.A: Cornel University Press.

Toplum Bilimleri Dergisi

Mehmet MASATOĞLU (*)

RAMAYANA DESTANINDAKİ KARAKTERLERİN ANALİZİ (**)

öz

Bu makalede Rama, Sita, Lakşmana, Hanuman ve Ravana örnekliğinde Hinduların ideal dini ve sosyal hayatının nasıl idame ettirmesi gerektiğini örnekleyen Ramayana destanı ele alınacak olup, karakterlerin durumlar karşısında tutum ve davranışlarının neleri ifade ettiğine değinilmeye çalışılacaktır. Karakter analizine geçmeden önce Ramayana destanının ve yazarının bir analizi yapılacak; Hindulardaki yeri ve önemi tayin edilecektir. Karakter analizinde ise Rama ile örneklenen dharma'ya uygun davranışların neler olduğu; Sita ile Hindu kadınının kocasına nasıl davranması gerektiği; Lakşmana ile kardeş bağının nasıl olması gerektiği; Ravana ile adharma davranışların sebep ve sonuçları tayin edilmeye çalışılacaktır.

anahtar kelimeler

Hinduizm, Ramayana, Dharma, Adharma, Rama, Sita, Ravana.

Analysis of the Main Figures in Ramayana

abstract

In this essay, we are to assess how Hinduism describes an ideal form of religiosity through social life and what are the necessary elements of it by focusing on narrative embodied in Ramayana figures as one of the main resources of the myth represents the attitudes and behaviors. Before the characteristics of

figures get defined, we try to analyze the epic and its authors. Also, we debate about the importance of this epic among the Hindu community and its role in their lifestyle. And finally, we try to define the religious reality that could be seen in Heroes life and make some interpretations about these attitudes and behaviors which are essential in Hinduism.

keywords

Hinduism, Ramayana, Dharma, Adharma, Rama, Sita, Ravana.

Giriş

Hinduizm'in teşekkül ve gelişim süreci içerisinde ortaya çıkan birçok kutsal metin bulunmaktadır. Bu külliyat genel olarak Şruti; vahyedilen/ilham edilen ve Smriti; akledilen olmak üzere iki grupta sınıflandırılmaktadır. (Johnson, 2009: 309) Ramayana destanı bu külliyat içerisinde beşerî kaynaklı olduğu kabul edilen smriti grubunda yer almaktadır. (Brockington, 1998: 4) "Rama'nın Hayat Hikayesi" (Williams, 1772: 1280) anlamına gelen Ramayana, Ayodhya krallığında yaşanan tahta kimin çıkacağı geriliminin sonucunda ortaya çıkan anlaşmazlıklar yüzünden tahtın asıl varisi olan Rama'nın haksız yere sürgüne gönderilmesi, sürgünde iken eşi Sita'nın Ravana tarafından kaçırılması, Rama tarafından kurtarılması ve Ayodhya'ya gelerek krallığın başına geçmesi gibi konular işlenmektedir. (Kutlutürk, 2014: 18)

Ramayana destanının ana karakteri Rama'dır. Fakat onu ve görüşlerini ön plana çıkaran diğer karakterlerin de ayrıca ele alınması Rama'nın değerini ortaya koymaktadır. Dharma üzerine kurulu olan destan aynı zamanda diğer kavramları da işlemekte, bazı görüşleri desteklemekte bazılarına ise karşı çıkmaktadır.[1] Hinduizm'de avatara inancı gereği Vişnu Rama biçiminde dünyaya gelmiş; dini ve sosyal düzeni sağlamak için bedenlenmiştir. (Whalling, 1980: 83) Destana bu perspektiften bakıldığında dharma'nın dünyadaki tatbiki Rama'nın tavır ve davranışlarında görülmektedir.

Bu çalışmada Hindular nezdinde İtihasalar olarak bilinen destanlardan biri olan Ramayana destanının kahramanlarından Rama, Sita, Lakşmana, Hanuman ve Ravana ele alınacaktır. Böylelikle Hinduların hem dini hem sosyal hayatını tahsis eden dini metinlerden biri olan Ramayana'nın örnekliğinde dharma ve adharma kavramlarının ne olduğu; sıradan kişilerin dini ve sosyal hayatını nasıl idame ettirmeleri gerektiği ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. Destanın Yazarı, Tarihi ve Ölçüsü

Ramayana Destanı, Hint kutsal metinleri içerisinde yer alan *İtihasa* (evvel zaman içinde) kitaplardan biridir. (Ruben, 1946: 153) Destanı kompoze eden ve

destanın bir karakteri olarak karşımıza çıkan ermiş Valmiki olarak kabul edilmektedir. (Ramayana, 1.4:2) Destanın konusu Rama-ayana yani Rama'nın hayat hikâyesi anlamına gelmekte ve Rama'yı başkahraman yaparak Hinduizm içerisinde merkezi bir yere sahip olan *dharma* üzerine konular işlemektedir.

Destanın şairi hakkında çok fazla bilgi mevcut değildir. Efsanevi bir isim olduğu düşünülse de geleneksel olarak Valmiki'nin, Koşala bölgesinde yaşadığı düşünülmektedir. (Winternitz, 1981: 507) Onun hakkında efsanevi bir anlatıma, Ömer R. Doğrul'un çevirisiyle Ramayana destanında rastlanılmaktadır. Eserde Valmiki'nin destanı oluşturmadan önceki hayatı şu şekilde anlatılmaktadır:

"*Ratnakar*[2] *adında bir eşkiya vardır. Ormandan geçen kimselerin yollarını keser ve paralarını gasp ederek geçinir. Birgün karşısına ṛşi Narada*[3] *çıkar ve ona da diğer kimselere yaptığı gibi ya canını ya malını sorusunu sorar. Ermişte kendisini; züht hayatından sonra Vişnu'dan ölümsüz varlıklar arasına katılma hakkına sahip, Vişnu'nun müridi, halka doğru yolu göstermeye çalışan bir adam olarak tanıtır. Sonrasında malının olmadığı ama alabiliyorsa canını almasını söyler. Ratnakar'da elinde bulunan tek şeyin ölümsüzlük olduğunu öğrenince, ölümsüzlüğün sırrını öğretmesini ister. Narada'da ona Tanrı'ya sürekli dua etmesini, züht hayatını seçmesini ve çileci gibi yaşamasını söyler. Ölümsüzlüğe ulaşabilmek için; Tanrı'dan yeryüzüne tekrar gelişinin hikâyesini öğrenip, bütün insanlığın okuyacağı, nesillerce konuşulacak bir destan yaratma lütfuna erişilebileceğini ona öğütler ve bu sözler üzerine Ratnakar eşkiyalığı bırakır.*

Ratnakar, ilk olarak Ganj kenarına gider ve yoga yapmaya başlar. O ibadet ederken etrafı karınca yuvalarıyla örülür ve kendisi de bir yığın karınca gibi görünmeye başlar. Uzun bir ibadetin ardından Tanrı Vişnu'nun Rama adıyla insan kılığına girdiğini görür ve bunun üzerine ayağa kalkar. Etrafındaki karınca yuvalarını görünce "meğerse ben Valmiki[4] *imişim der."* (Doğrul, 1975: 11-15)

Ömer R. Doğrul'un çevirisini hangi kaynaktan yaptığı bilinmemekle beraber geleneksel olarak kabul gören Ramayana destanında Valmiki, Bala Kanda ve Uttara Kanda kitaplarında destanın bir karakteri olarak karşımıza çıkmaktadır. Destanın Bala Kanda kitabında ulu ermiş Narada ile konuşmasıyla destan başlamaktadır:

कोन्वस्मिन्साम्प्रतं लोके गुणवान्कश्च वीर्यवान् ।
धर्मज्ञश्च कृतज्ञश्च सत्यवाक्यो दृढव्रतः।।

Kim bu dünyada mükemmel niteliklerle donatılmış;
Dharma sahibi, iyilik bilen, sözünün eri olan muhteşem insan?

चारित्रेण च को युक्तस्सर्वभूतेषु को हित: ।

विद्वान्क: कस्समर्थश्च कश्चैकप्रियदर्शन: ।।

Kim bu tüm canlılara yardım etmeyi seven, her şeyi bilen, yetenekli, hoş görüntüsü olan, iyiliği yöneten kişi?

आत्मवान्को जितक्रोधो द्युतिमान्कोऽनसूयक: ।

कस्य बिभ्यति देवाश्च जातरोषस्य संयुगे ।।

Cesaretli, öfkesini yenmiş, görkemli, fesattan mahrum olan, kızdırıldığında göksel varlıkların bile korktuğu kişi kim?

Destanın son bölümü olan Uttara Kanda bölümünde ise Rama'nın eşi Sita, Valmiki'nin çile yerine gidip ona sığınmaktadır. Sita, çocuklarını (Lava ve Kuşa) Valmiki'nin himayesinde dünyaya getirmektedir ve Valmiki çocuklara Ramayana'yı ezberleten kişi olarak destanda yer almaktadır. (Ramayana, 1.4:7)

Destanın ne zaman yazıya geçirildiğine dair kesin bir tarih bilgisi bulunmamaktadır. Fakat uzmanlar çekirdek yapıya bakarak hangi döneme ait metinler olduğuna dair öngörüde bulunmaktadırlar. (Lal, 2008: 3; Narayan, 2006: 23) Destanda da geçtiği üzere –Valmiki'nin Lava ve Kuşa'ya Ramayana'yı ezberlettiği ve çocukların Rama'ya törende kendi hikayesini anlattıkları gibi- Ramayana'nın sözlü gelenekle nesilden nesle aktarıldığı söylenmektedir. Hindu geleneğine göre Vişnu'nun Rama olarak bedenlenişi ve yaşanılan olaylar dört mitik çağdan[5] ikincisi olan *Tretayuga*'da vuku bulmuş ve nihayetinde Hindu nezdinde Ramayana'nın oluşturulma tarihi bu dönemi kapsamaktadır. (Rao, 2005: 7617)

Geleneğin görüşünün yanısıra akademisyenlere göre Ramayana'nın yazıya geçirilip son halini kazanması yaklaşık MÖ 3. yüzyıla kadar sürmektedir. (Lal, 2008: 3; Kaya, 2002: 15) Yazıya geçirilene kadar sözlü olarak devam eden destan *kavya* adı verilen "süslü şiirsel anlatım tarzının" ilki olarak bilinmektedir ve yazarı kabul edilen Valmiki de bu tarzın ilk ustası, yani *adi kavi* olarak kabul edilmektedir. (Kaya, 2002: 11)

Destan Sanskrit dilinde yazıya geçirilmiştir. Ortalama 24.000 beyittir (şloka) ve 7 kitaba (kanda) bölünmüştür. Destanın üç düzeltilmiş nüshası bulunmaktadır: (I) Kuzey-Doğu Hint (Keşmiri), (II) Bengal Versiyonu ve (III) Bombay Versiyonu'dur. (Winternitz, 1981: 498) Her bir düzeltilmiş nüsha yaklaşık be-

yitlerin üçte biri kadar diğer ikisine göre farklılık göstermektedir ve Bombay versiyonu metnin en eski formunu ihtiva etmektedir. (Macdonnel, 1900: 303)

MÖ 300- MÖ 100 yılları arasında yazıya geçirilen eserler dikkatle incelenmelidir. (Ruben, 1946: 153) Çünkü içerdiği konular genellikle toplumun şekillendirilmesine yöneliktir. Ramayana Destanında olduğu gibi diğer eserlerde de (Örneğin Şastralar) farklı kastlardaki bireylerin yerine getirmesi gereken sorumluluklardan bahsedilmektedir. Bir kralın ülkesini dharma'ya uygun olarak nasıl yöneteceği, çeşitli kastlardaki kadın ve erkeklerin birbirine olan davranış tutumları, karı-kocanın birbirine olan vazifeleri, karma, yeniden doğuş ve benzeri gibi Hindu bireyinin sürdürmesi gereken hayata dair ayrıntılar bulunmaktadır. Özünde dharma inancı yer alan Hindu yaşam tarzını ve ahlakını yönlendirici eserlerdir. Bu bakımdan karakterlerinin incelenmesi bir bakıma yaşanması gereken Hindu dini ve sosyal hayatının nasıl olması gerektiğini ortaya çıkaracaktır.

2. Destandaki Karakterler ve Ahlaki Yapı

Ramayana Destanındaki karakterler Hindu dini hayatını ve ahlakını düzenlemesi açısından önem arz etmektedir. Karakterlerin karşılaştığı olaylara verdiği tepkiler dini; halkın öğüt niteliğinde olan bu davranışları sahiplenip uygulamaya çalışması ise destanın sosyolojik yanı olarak yorumlanabilir.

2.1. Rama

Ramayana Destanında Rama Vişnu'nun avatara'sı olarak yer almaktadır. Henüz Vişnu bedenlenmeden önce birtakım olaylar vuku bulmuştur. Bunlardan biri ilerde Rama'nın babası olacak kral Daşaratha'nın işlediği bir günahtan ötürü çocuk sahibi olamaması diğeri ise ruhani varlıkların (Gandharvalar, Siddhalar ermişler vb.) Brahma'ya Ravana'dan rahatsız olduklarını dile getirmesidir. Kral Daşaratha çocuk sahibi olmak istemektedir ve vezirleri ona aşvamedha töreni[6] düzenlemesini tavsiye etmektedirler. İki olayın kesişim noktası ve çözümü olarak Vişnu, Rama olarak dünyaya gelmektedir.

Rama hem erdemli bir savaşçı hem de dindar ve sadık bir kişiliğe sahiptir. O, Vedaları ve Şaddarşana'yı bilen, her zaman dürüstlüğün, adaletin ve güvenin temsilciliğini yapan biridir. (Ramayana, 1.1: 8-9) Brahma onu şu şekilde anmaktadır:

"*Rama! Sen Vişnu'sun. Sen asla bozguna uğramayan, parçalanmayan ve yıkılmayansın. Dünyaların ötesindesin. İnsanlar senin mahiyetini tam anlamıyla kavrayamazlar. Sen her varlıkta görünensin. Bütün alemi korursun, gözetirsin ve yeryüzünü ayakta tutarsın.*" (Ramayana, 6. 105: 12-25)

Rama, üvey annesinin ihtirasları yüzünden sürgüne gönderilmek zorunda kalmaktadır. Kişiliği gereği babasına karşı çıkmamaktadır. Oysa Rama, içinde yer aldığı sınıfı (kşatriya) gereği savaşçı bir karakter olmasına rağmen itiraz etmeyip sürgüne gitmeyi kabul etmesini Walter Ruben şu şekilde yorumlamaktadır: "*Tıpkı Şakyaların*[7] *atalarından birinin yani Buddha ailesinden bir üyenin başına gelmiş olduğu gibi Rama da fena bir üvey ana tarafından sürgün edilmiştir.*" (Ruben, 1942: 175) Bu bakımdan Rama'nın bu davranışında gizli ya da bilinçaltı bir Buddhist etkinin varlığından söz edilebilir. Nitekim Ramayana Destanında geçen ana konuya Buddhist edebiyatta da yer verilmektedir.[8] Fakat yazıya geçiriliş dönemlerine bakıldığında Buddhist dini külliyatı daha eski görünmektedir. Bununla birlikte Ramayana Hindular için büyük önem arz etmesine karşın Buddhistler için Daşaratha Cataka küçük bir hikaye olarak geçmektedir. Weber'e göre Buddhizmin kuvvetli bir şekilde etkisi altına aldığı bir ülkede Buddhist olmayan bir yazar tarafından yazılmış bir destan kahramanın, savaşçı bir karakterden öte Buddhist bir keşiş karakteri taşımasının anlaşılabilir olduğunu söylemiştir. (Winternitz, 1981: 510) Sözlü gelenekle başlayan destanın anlatımı daha sonraya yazıya geçirilirken değişimlere uğramış olma ihtimalinin bulunduğu söylenebilir.

Rama'nın doğuştan gelen bazı niteliklerinin (erdemli, saygılı, dürüst, dindar) yanı sıra, rişi Vişvamitra, kendisini geliştirip yetiştirmesine yardımcı olmuş ve çeşitli silahlar elde edip büyük savaşa hazırlanmasında etkili olmuştur. (Ramayana, 1.50:20-21) Bu durum onun kendini keşfetme sürecini ve yaptığı iyi eylemler neticesinde semeresini elde etmektedir. Nitekim ermişlere yaptığı yardımlarla edindiği tecrübeler ona *adharma*'ya karşı durma konusunda güçlenmesini sağlamıştır.

Sıradan birinin kolayca yargılayabileceği Rama'nın bazı eylemlerinden de bahsetmek gerekir. İlk bakışta ahlaki gelmeyecek fakat açıklamalarıyla muhatabını ikna eden Rama'nın, göze çarpan iki olayı vardır. Bunlardan ilki; Maymun Sugriva ile kardeşi Vali savaşırken Rama, Sugriva'nın tarafında yer almakta ve bu savaşa fiilen müdahil olmaktadır. Savaşta Rama, Vali'yi arkasından vurmaktadır. Oysa erdemli bir kişi düşmanını arkasından vurmamalı, göğüs göğse çarpışmalıdır. Aslında Rama, sadece dostları arasında değil düşmanları arasında da dürüstlüğü, yiğitliği ve adaletli oluşu ile tanınmaktadır. Düşmanını arkasından vuracak karakterde biri değildir. Nitekim Vali'nin, Rama'ya karşı söylemiş olduğu şu sözler bu durumu gözler önüne sermektedir:

हत्वा बाणेन काकुत्स्थ माम् इह अनपराधिनम्|

किम् वक्ष्यसि सताम् मध्ये कर्म कृत्वा जुगुप्सितम्||

Vali: "Sen soylu birisin, nasıl olur da ben başkasıyla dövüşürken beni okunla vurursun?" (Ramayana, 4. 17: 35*)*

राजहा ब्रह्महा गोघ्नः चोरः प्राणिवधे रतः |

नास्तिकः परिवेत्ता च सर्वे निरय गामिनः ||

Rama: "Sen ki kral katili, Brahmin düşmanı, inek öldüren, hırsız, ateist (nastika) Ağabeyinin eşini kaçıran. Bu yüzden cehenneme gitmeyi hak ediyorsun." (Ramayana, 4. 17: 36.)

Vali bu hareketinden dolayı Rama'yı kınamaktadır fakat Rama'nın yaptığı eylemin bir gerekçesi vardır. Vali, zamanında kardeşi Sugriva'nın karısı Ruma'yı kaçırmıştır. Onu arzulaması erdemsizlik yani *adharma* bir davranıştır. Bundan dolayı ceza alması gerekmektedir. Ayrıca Rama'ya göre Vali bir maymundur ve avlanmasında sakınca yoktur. Yaptığı davranışın asıl nedeni ise *karma* doktrine dayanmaktadır ve Vali, yapmış olduğu kötü eylemin karşılığını mutlaka alacaktır. Rama tarafından arkasından vurulmayı bir nevi hak etmiştir. Bunların ötesinde anlatılan bu olayda Rama'nın dostlarına olan sevgi ve bağlılığı da ön plana çıkmaktadır.

Rama'nın eşi Sita'yı kaçıran Ravana'ya karşı savaş açması da bu durumu destekler niteliktedir. Nitekim Ravana, savunmasız bir kadını kaçırmış ve evli bir kadına şehvetle bakmıştır. Ravana'nın Sita'yı elde etme arzusu erdemsizlik yani adharma bir davranıştır. Bu tür davranışlarda bulunan kimseler helak olurlar. Nitekim destanın sonunda Ravana'nın sonu da Vali gibi olmuştur.

İkinci olay ise Rama'nın Sita'ya karşı olan tutumudur. Rama, Sita'nın ne kadar sadık bir eş olduğunu bilmesine rağmen Ravana'nın elinden kurtardıktan sonra onun masumiyetini ölçmek için ateş testine[9] girmesini ister. Sita'nın zor durumda kaldığını gören İndra, Rama'ya yaklaşarak: "*Ey Rama, sen Tanrı olduğun için Sita'nın masum olup olmadığını bilmen gerekmez mi? Neden böyle bir işkence ve sorgulama gereği duyuyorsun?*" (Ramayana, 6. 116: 5) diyerek bir sitemde bulunur. İndra, burada Rama'yı bütün evrenin yaratıcısı olarak betimlemekte ve bilgi bakımından en donanımlı kimse olarak tarif etmektedir. Nihayetinde Sita, Lakşmana'nın hazırladığı ateşe "*Kalbim hep Rama ile birlikte oldu, dünyanın tanığı ateş tanrısı beni her açıdan korusun*" diyerek girer. (Ramayana, 6. 116: 25.) Aslında Rama, Sita'nın bu testi geçeceğinden emindir. Fakat kendisinin emin olması yetmez halkının da bunu görmesi gerekmektedir. Rama, "*halkın şüphe duyacağı bir kral ve onun eşi nasıl hükümdar olabilir*" düşüncesi ile Sita'nın bu teste girmesini istemiştir. Dolayısıyla Rama, hiçbir konuda, şüphe duyulan ya da kötü örnek teşkil eden biri olmak istememektedir.

Rama'nın bir diğer karakter özelliği ise merhamet olarak karşımıza çıkmaktadır. Hatta bu merhametini düşmanı olan Ravana'ya karşı bile göstermektedir. Rama, Ravana ile girmiş olduğu savaş esnasında onun dinlenmesine izin verecek kadar merhametli bir karakterdir. Hatta düşmanını öldürdükten sonra cenaze töreninin yapılmasına da izin vermiştir.

एषोहिताग्निश्च महातपाश्च | वेदन्तगः कर्मसु चाग्र्यशूरः |

एतस्य यत्प्रेतगतस्य कृत्यं | तत्कर्तुमिच्छामि तव प्रसादात् ||

O her zaman kutsal ateşi yaktı. Dini ritüelleri yerine getirdi.
Kutsal kitapların ve Vedalar'ın tamamına hakimdi.
Öbür dünyaya ulaşması için cenaze töreninin yapılmasına izin veriyorum.
(Ramayana, 6. 109: 23.)

2.2 Sita

Kral Canaka'nın kızı ve Rama'nın eşi olan Sita, destanın erdemli kadın karakteridir. Tıpkı Rama'nın Hint halkına örnek teşkil eden erkek modelini oluşturduğu gibi Sita da erdemli kadın örneğini oluşturmaktadır. Sita, kelime olarak saban izi anlamına gelmektedir. (Williams, 1772: 1116) Kral Canaka sabanla toprağı sürerken sabanın açtığı yarıkta bulmasından dolayı ona bu isimi vermiştir. (Ramayana, 1. 6: 13b-14a) Aynı zamanda ona rahimden doğmayan anlamında ayonica da denmektedir. Sita'nın ana rahminden değil de topraktan çıkması onun verimlilik, üreme ve bereketle ilişkilendirilmesini sağlamıştır. Ruben'e göre ise Rama'nın eşi Sita, bir kraliçe değil, çiftçilerin taptığı eski bir tarla ve ziraat ilahesidir. (Ruben, 1946: 155)

Sita evlilik çağına geldiğinde, kral Canaka bir yarışma düzenlemektedir. Yarışmayı kazanmak ve Sita ile evlenebilmenin şartı, Şiva'nın yayını gerebilmektir.[10] Nitekim, yarışma süresince nice kral ve prens bu yayı germeyi denemiş, ancak başarılı olamamıştır. Rama'ya sıra gelene kadar da aynı şekilde kimse yayı geremez. Rama ise sadece germekle kalmaz, yayı ortadan ikiye ayırır. Kral Canaka verdiği sözde durur ve kızı Sita ile Rama'yı evlendirir.

पश्यताम् नृ सहस्राणाम् बहूनाम् रघुनंदनः |

आरोपयत् स धर्मात्मा स लीलम् इव तत् धनुः ||

Binlerce erkeğin şahitliğinde doğru düşünceli Rama,
Raghu'nun mirası Yayı kolay bir şekilde gerdi. (Ramayana, 1. 67: 16)

Sita, her daim Rama'ya sadık kalan bir eş profili çizmektedir. Bu durumu Rama sürgüne gönderilirken saray yerine eşinin yanında kalmayı tercih etmesinde görmek mümkündür. Ona göre; *"Bir kadının gerçek koruyucusu ne anne ne baba ne oğul ne kız arkadaşları ne de kendisidir; gerçek koruyucusu yalnızca kocasıdır."* (Ramayana, 2. 27: 3) Aynı şekilde sürgüne gönderildiklerinde ve ormanda yaşamak zorunda kaldıklarında da eşi ile birlikte pek çok sıkıntıya göğüs germiştir. Ravana tarafından kaçırılıp tehdit edildiğinde de yine eşine karşı sadakatini göstermiştir.

Sadakati ve sabrının yanında Sita, aynı zamanda çok şefkatli bir kişidir. Ormanda yaşadıkları sürede eşi Rama ile birlikte çeşitli çile yerlerini dolaşırken, çileci ermişler Rama'dan yardım isterler. Sita ise Rama'dan, devleri, kötü ruhları öldürmesini fakat suçsuz canlılara dokunmamasını ister. (Ramayana, 3. 9: 3-4a) İkisinin de tek düşüncesi vardır: *Dharma*'ya uygun davranmak ve *adharma*-[11]dan kaçınmaktır.

Sita'nın en büyük erdemi yani dharma, Rama'ya sadık kalmaktır. Sita, eşine olan sadakatini ateş testine girerek herkesin önünde kanıtlamıştır. Bu olay, erdemli ve iffetli bir kadın olduğunun en büyük kanıtıdır. Halkın önünde ateş testine giren Sita, Toprak Ana'ya yakarır ve erdemli ve iffetli ise kendisini yanına almasını ister. Yakarışı kabul edilir ve Sita'yı yanına alır. Böylelikle Sita karakteri Toprak Ananın onu almasıyla göksel varlıklar arasında yerini almış olur. (Ramayana 7. 97: 10) Bir bakıma Ruben'in Sita, "ziraat tanrıçasıdır" söylemi doğrulanmış olmaktadır.

Destanda Sita'nın erdemli davranışları sadakat ve iffet üzerine yoğunlaşmaktadır. O Hint halkına nasıl bir eş olunacağının örnekliğini sunar. Sadakatin ve iffetin ne kadar önemli olduğunu gösterir. O, gözünü kırpmadan uğruna ölüme gidecek kadar eşine aşık ve sadıktır.

2.3 Lakşmana

Rama'nın kardeşi olan Lakşmana Rama'nın en büyük destekçisi ve yardımcısıdır. Doğumundan dünyadan ayrılışına kadar her daim Rama'nın yanında olmuştur. Sürgüne giderken ve savaşırken hep onunla birliktedir.

Sita nasıl bir sadık eş profili çiziyorsa, Lakşmana da o şekilde sadık bir kardeş portresi çizmektedir. Lakşmana, Rama'yı kendisine örnek almış ve yapacağı her eylemi danışmıştır.

परवान् अस्मि काकुत्स्थ त्वयि वर्ष शतम् स्थिते |

स्वयम् तु रुचिरे देशे क्रियताम् इति माम् वद ||

Yüz sene yaşasam yine de sana danışacağım,
Yeri sen göster ve bana ne yapmam gerektiğini söyle. (Ramayana, 3. 15: 7)

Lakşmana aynı zamanda Rama'nın sürgüne gitmemesi tahtın gerçek sahibinin o olduğunu düşünmektedir. (Ramayana, 2. 21-23) Bu konuda ona taht için savaşmasını öğütlemiş fakat cevap olarak Rama, ona babasının sözünü çiğnemeyeceğini bunun *adharma* davranış olduğunu söylemiştir. (Ramayana, 2. 23: 41.) Teklifini kabul etmemesi üzerine onunla geleceğini Rama olmadan cennetin bile boş olacağını söylemiştir. (Ramayana, 2. 31: 3-5)

Lakşmana, 14 sene süren sürgün hayatı boyunca Rama ve Sita'ya hizmet etmiştir. Hiç yerinmeden onlara ormanda çile yerlerinde kulübeler ve yemekler yapmış, meyve ve çiçek toplamıştır. Rama'nın kendisine verdiği görevleri hiç aksatmadan yerine getirmiştir. Hatta destanda Lakşmana'nın tek itaatsizliği olarak gösterilen şu olay, onun görevine ve Rama'ya olan bağlılığını gözler önüne serer: Ormanda yaşarken Sita, bir geyik görür ve Rama'dan bunu getirmesini ister. Rama, geyiğin peşinden giderken Lakşmana'ya Sita'nın yanında kalmasını, ona göz kulak olmasını söyler. Aslında ifrit geyik kılığına girmiştir ve bu Sita'yı kaçırmak için yapılan bir oyundur. Rama, geyiğin peşinden gittikten sonra bazı sesler işitilir ve Rama'nın yardıma ihtiyacı varmış gibi gösterilmiştir. Başlangıçta Lakşmana bu duruma inanmaz ve Sita'yı yalnız bırakmaz. Fakat Sita, Lakşmana'ya sitem eder: "*Sen ağabeyinin düşmanı mısın? Neden zor durumdayken ona yardım etmiyorsun.*" (Ramayana, 3.45:15) Lakşmana, burada bir ikileme düşmektedir. Rama'ya verdiği sözü mü tutmalıdır yoksa Rama'ya yardım etmeye mi gitmelidir? Sita'nın ısrarlarına dayanamaz ve Rama'ya yardım etmek için onun peşinden gider. Sita'nın yalnız kalmasını fırsat bilen Ravana, onu kaçırır. Rama, bu sırada geyik kılığındaki ifriti öldürmüş geri dönmektedir. Yolda Lakşmana ile karşılaşırlar. Rama, Sita'yı yalnız bırakmasından dolayı Lakşmana'ya çok öfkelenir. (Ramayana, 3.59)

Destanda Lakşmana'nın tek itaatsizliği bu davranışıdır. Aslında bu olayda da Sita'nın sözleri yumuşak kalpli Lakşmana üzerinde etkili olmuştur. Sita'nın kaçırılmasında asıl sorumlu kendisi olmamasına rağmen pişmanlık duymuş ve Rama ile birlikte onu aramaya koyulmuştur.

Lakşmana, her ne olursa olsun Rama'nın yanından asla ayrılmamıştır. Sorgusuz sualsiz Rama'nın isteklerini yerine getirmiş ve itaat etmiştir. Rama için canından vazgeçmeye hazır bir karakter olarak destanda yer almıştır.

2.4 Hanuman

Destanda en önemli kahramanlardan biri de şüphesiz maymun karakter Hanuman'dır. Hanuman, destanda Rüzgar Tanrısı Vayu'nun oğlu olarak yer almaktadır:

कपि रूपम् परित्यज्य हनुमान् मारुतात्मजः |

भिक्षु रूपम् ततो भेजे शठबुद्धितया कपिः ||

Rüzgar Tanrısının oğlu Hanuman, Maymun biçimini gizleyip,
bir dilenci kılığına girerek iki kardeşin yanına yaklaştı. (Ramayana, 4. 3: 2)

Rama ile Lakşmana Sita'yı aramak için tüm Hindistan'ı dolaşmaktadırlar. Ormanda arama yaparken maymunların yaşadığı bölgeye gelirler. Maymunlar kralı Sugriva onları fark eder ve niyetlerini öğrenmek için askeri Hanuman'ı yanlarına gönderir. Rama, Hanuman'a olan biteni anlatır, niyetlerinin onlara zarar vermek olmadığına ikna eder. (Ramayana, 4.4) Hanuman ile Rama arasında Bir güven tesis edilir ve ikisi dost olurlar. Hanuman bu andan itibaren canı pahasına Rama'ya sadakat gösterir ve Sita'nın bulunması konusunda ona yardım etmiştir.

Destanın mitolojik kahramanlarından biri olan Hanuman, Sita'yı bulmak amacıyla Lanka adasına havadan uçarak gitmiş ve Rakşasaların[12] İndrası sayılan Ravana'nın şehrini havadan seyretmiştir. (Kaya, 1992: 198) Hanuman'ın önderliğindeki ordu okyanus kıyısına geldiğinde ümitsizliğe kapılmış fakat Hanuman devreye girerek Lanka adasına uçarak gidebileceğini söylemiştir. Hanuman'ın kendine güvenen ve üstlendiği görevi yerine getiren bir kişiliği vardır. En zor durumlarda dahi inancını yitirmeyen, başarısızlığı kabullenmeyen bir kişiliğe sahiptir.

Destanın mitolojik anlatımlarından biri de Hanuma'nın, Lanka adasına uçuşu sırasında dinlenmek için okyanustan çıkan Mahendra dağı ile ilgilidir. Bu dağın zirvesine çıkan ve buradan Sita'nın kaçırıldığı Lanka adasına büyük bir sıçrayış yapan Hanuman'a, dağın okyanustan çıkışı şu şekilde anlatılır:

Hanuman, Mahendra dağının zirvesine tırmanmış ve meşhur sıçrayışını gerçekleştirmiştir. (Ramayana, 5.1:2) Yolda dinlenebileceği hiçbir yer yokken Mainaka dağı okyanustan çıkar ve zamanında babasının ona yardım ettiğini borcunu ödemek istediğini dile getirerek dinlenmesine yardımcı olur. Mahendra, Hanuman'a anlatır: "*Satya Yuga devrinde, Sevgili Hanuman, dağların kanatları vardı. Sağa sola istedikleri gibi uçabilirlerdi. Bu durum tanrıları, ermişleri ve diğer yaratıkları korkuya düşürdü. İndra'dan yardım isteyip ona yalvardılar. Indra da şimşeğiyle onların kanatlarını kesti. Benimkini de kesecekti, ama beni Rüzgar Tanrısı, yani senin baban kurtardı ve bu okyanusa fırlattı.*" (Kaya, 2002: 159-160) Bu anlatıma göre, Mahendra dağı, Hanuman'ın babasının kendisine yaptığı iyiliğin karşılığında borcunu ödemek istemiş ve Hanuman'ın dinlenmesi için okyanusun içinden çıkmıştır. Dinlendikten sonra Lanka'ya ulaşan Hanuman, Sita'yı arar ve onu bulur. Onu kurtarmak için geldiğini söyler. Ancak Sita'nın eşi-

ne olan sadakati burada da kendini gösterir. Kurtarılmak için dahi olsa kocasından bir başkasına dokunamayacağını söyleyen Sita, ona şöyle der:

भर्तुः भक्तिम् पुरः कृत्य रामात् अन्यस्य वानर |

न अहम् स्प्रष्टुम् पदा गात्रम् इच्छेयम् वानर उत्तम ||

Oh Hanuman, maymunların en yücesi, Ben Rama'ya bağlılık yemini ettim. Rama'dan başka hiçbir varlığa dokunamam. (Ramayana, 5. 37: 60)

Hanuman'ın Rama'ya olan yardım ve sadakati sadece Sita'yı kurtarmak için yardım etmesi ile sınırlı değildir. Savaş sırasında Birçok Rakşasa öldüren Hanuman, savaş sonrasında da Rama'nın yanından ayrılmamıştır. Rama'nın kendisine verdiği her türlü görevi layığıyla yerine getirmiştir. Rama'nın verdiği görevlerinden biri destanda şu şekilde ifade bulur:

उपयातं च मां सौम्य भरताय निवेदय |

सह राक्षसराजेन हरीणामीश्वरेण च ||

Hoşgörülü Hanuman, gidip Bharata'ya Vibhişana ve maymunların kralı Sugriva ile birlikte Ayodhya'ya yaklaştığımı bildir. (Ramayana, 5. 125: 12)

Hanuman verilen her görevi yerine getiren, zorluklar karşısında ümitsizliğe düşmeyen ve çevresindekilere de cesaret veren bir karakter görünümündedir. Bu özellikleri ile, cesaret, azim ve sadakatin timsalidir. Hanuman'ın kahramanlıkları Hintliler arasında çok sevilmektedir. Bu sebeple Hindular Hanuman'ın resimlerini ve heykellerini evlerinde bulundururlar.

2.5 Ravana

Destanda, erdemli davranışları ile örnek teşkil eden Rama karakterinin karşısında, dharma'ya uygun hareket etmeyen Ravana yer alır. Ravana, Rama'nın ezeli düşmanıdır.

Ravana, üç çeşit olduğu söylenen rakşasaların kralıdır. Bu üç çeşit; Yakshalar gibi yarı kutsal ve iyilik sever olanlar, tanrıların amansız düşmanları ve geceleri mezarlıklarda dolaşan, kurban törenlerini bozan, insan eti yiyen devler ve şeytanlardan oluşmaktadır. (Kaya, 2003: 156) Hanuman, Ravana'nın ülkesi Lanka'ya girdiğinde Ravana'nın emrindeki rakşasaları şu şekilde tasvir etmektedir: "*Bazılarının saçı keçeleşmiş, bazısı traşlı, bazısı geyik derisi ile örtünmüş,*

bazısı çırılçıplak, bazısı elinde darbha otu demetleri, meyveler, sopar taşır, bazı ise yırtık elbiselerle etrafta dolaşır. Bazılarının tek gözü, tek kulağı, sarkık memeleri vardır. Bazısı cüce ve bakılmayacak kadar çirkindir. Bunların bir kısmı okçu, bir kısmı kılıç ustasıdır. Bazısı ne çok şişman ne de çok zayıf, ne çok uzun ne çok kısa, ne çok beyaz ne çok kara, ne kambur ne de cücedir. Bazısı çirkin, bazısı yakışıklı, kimisi de naziktir." (Ramayana, 5.4:14-21) Ravana böyle bir yaratıkların hakimi olarak destanda yer almaktadır.

Hanuman Ravana'nın tasvirini ise şöyle yapmaktadır: "*Şeytanların hükümdarı, tıpkı bir fırtına bulutu gibi, pırıl pırıl parlayan küpeleri, kırmızı gözleri, altından elbisesi, safran ve sandal ağacı kokularıyla sıvanmış kolları ve bacaklarıyla, toz içinde eflatun bir bulut gibi parlayarak yatıyor. Göksel giysilerle süslenmiş olan ve bakanları büyüleyen bu kişinin, istediği zaman şekil değiştirme gücü var. Yattığı yerden, ağaçları, korulukları ve sayısız çalılıkları ile tanınan Mandra dağına benziyor. Eğlenceden bitkin düşmüş, paha biçilmez değerde mücevherlerle süslenmiş, erkek şeytanların zevk kaynağı, dişi şeytanların sevgilisi, ziyafetten sonra altın yatağında baygın yatmakta ve yılan gibi tıslamaktadır.*" (Ramayana 5.6:36-41) Ravana her ne kadar rakşasaların başı olsa da baba tarafından Brahmin'dir. Onun on başı (dashagriva) vardır. Brahma'ya adadığı on bin yıl süren sıkı bir kefaret dönemi sonunda bu on başı elde etmiştir. Dört Veda kitabını ve altı felsefe görüşünü bilmesini simgelemektedir. Aslında Ravana, Vedik dini törenlerine bağlı bir kişidir. Tanrı Brahma Ravana'nın kendisinden bir ihsan tercih etmesini söyler. Bunun üzerine Ravana ancak bir insan tarafından öldürülebilir olmayı tercih etmektedir. Edindiği bu lütuf ile ermişlere ve hatta tanrılara kafa tutmaya, onları rahatsız etmeye başlamıştır. Ravana kibre kapılmıştır. Bu kibir onu ahlaksızlaştırmakla birlikte aynı zamanda sonunu da hazırlamaktadır. Eziyetlere dayanamayan ermişler ve göksel varlıklar Brahma'ya rahatsızlıklarını dile getirmektedirler:

भगवन् त्वत् प्रसादेन रावणो नाम राक्षसः |

सर्वान् नो बाधते वीर्यात् शासितुम् तम् न शक्नुमः ||

Bhagavan (Tanrım), kontrolünde güçlük çektiğimiz

Ravana adındaki Rakşasa, bize, senden edindiği lütuflarla eziyet ediyor.
(Ramayana 1. 15: 6)

Ramayana'da dikkat çekici bir husus da arketip olarak Rama ile Ravana'nın savaşı Rig Veda'da geçen Tanrı Indra ile Rakşasa Vritra arasındaki savaşa benzetildiğidir.

तयोरभून्महद्युद्धमन्योन्यवधकाङ्क्षिणोः |

अनासाद्यमचिन्त्यन् च वृत्रवासवयोरिव ||

Birbirlerini öldürmek için cesurca çarpışan müthiş bir şavaş vuku buluyordu. Tasavur edilemeyen ve hesaplanamayan, aynı Vritra ile Indra'nın arasında yapılan savaş gibi. (Ramayana, 6. 99: 31)

Birinci bölümün sonradan ekleme olduğunu kabul edilecek olursa; olay karşısında çaresiz kalan Vedik Tanrılarının, yardımına ihtiyaç duyduğu bir Epik Tanrı fikrinin ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Böylece Vedik tanrıları destanda arka planda kalmakta yerine avatara inancı ön plana çıkarılmaktadır.

Ravana'nın adharma davranışlardan biri de başkasının eşine sarkıntılık yapması ve ona sahip olmaya çalışmasıdır. Ravana, kız kardeşinin intikamını almak için Sita'yı kaçırmaktadır. Fakat daha sonra bu amacından sapar ve Sita'nın evli olduğunu bilmesine rağmen ona sahip olmaya çalışmaktadır. "Güzel kadın göğüslerini, karnını ve fil hortumu gibi güzel bacaklarını benden neden gizliyorsun? … İstediğin kadar giysi, mücevher, koku, pahalı içki veririm sana… Gel benim karım ol… Ne zenginlikte ne güçte ne de şöhrette Rama benimle boy ölçüşebilir…" (Ramayana, 5.20) Ravana'nın eşi Mandodari, kardeşleri ve vezirleri Ravana'ya Sita'yı geri gönderme uyarısında bulunmalarına rağmen inatçı tavrı yüzünden kimseyi dinlemez. Böylelikle hem iffetli bir kadını zorla alıkoymuş hem de inatçı ve kibirli bir tavır sergilemiş olmaktadır. Onun bu tutum ve davranışları dharma'ya uygun olmadığından bedelini ağır ödeyecektir.

Sonuç

Başta destanın ana kahramanı Rama olmak üzere bahsi geçen diğer karakterler de bir kurgu dahilinde olaylar karşısında Hinduların nasıl dini ve sosyal bir tavır takınmalarının örnekliğini sunmuşlardır. Karakterler en kısa haliyle şu şekilde özetlenebilir: Rama, adil bir yönetici, sadık bir eş, iyi bir dost, üstün bir kahraman, her zaman kendisine güvenle yanaşılabilecek bir liman, bütün güzel karakterleri kendisinde barındıran, inancını koruyan, mütevazılığı elden bırakmayan, başkalarının acılarını paylaşan ve daima doğrudan yana tavır alan bir kişi olarak destanda yer almaktadır. Eşi Sita ise her koşulda eşinin yanında bulunan sadık bir eş, dini uygulamaları bilen ve öğütleyen, canlıları ve tabiatı koruyan, iffetli bir kişilik çizmektedir. Rama'nın kardeşi Lakşmana, her daim ağabeyi Rama'nın yanında yer alan, kardeşleri uğruna canını ortaya koyabilen, yiğit, tıpkı ağabeyi gibi düşmanlarına karşı dürüst bir karakter olarak yer almak-

tadır. Hanuman, maymunların en yücesi, dilediği zaman büyüyüp küçülebilen, savaşta doğru olanın taraftarı, büyük hizmetkar, alçakgönüllü, en zor durumlarda dahi inancını ve ümidini kaybetmeyen, başarısızlığı kabullenmeyen, Rama ve Laksmana'nın kurtarıcısı olarak geçmektedir. Son olarak destanın kötü karakteri Ravana, şeytani kral, rakşasaların kralı, on başlı, asketik uygulamalarla güçler edinmiş ve bu gücü kötüye kullanan, edep ve ahlaktan yoksun, kadınlara sarkıntılık eden, kibirli bir kişilik profili çizmektedir. Tüm bu karakter özellikleri Hinduların tavır ve davranışlarında görüldüğünde bu karakterlere referans yapılarak kişiler takdir ya da tahkir görmektedirler.

Ramayana destanı birçok yönden ele alınabilir. Bunlardan biri de karakter analizi üzerinden işlenmek istenen konunun ne olduğudur. Aslında karakter analizi ile ortaya çıkan başlıca konu dharma – adharma gerilimidir. Karakterler Hindu müntesiplerine dharma'nın ve adharma'nın örnekliğini yansıtmaktadır. Dolayısıyla destanın biri zahiri diğeri batıni iki yönü bulunduğu söylenebilir. Zahiri olarak Rama'nın kahramanlık hikayesini işlemektedir. Batıni yönünü ele alındığında ise; destanın *dharma* üzerine kurulu olduğunu, insanların tabiatlarını ele alarak her insanın özel bir tabiatını vurgulandığı söylenebilir.

Notlar

(*) Ankara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri ABD, Dinler Tarihi doktora öğrencisi.
E-posta: masatoglu87@gmail.com

(**) Bu çalışma Ramayana Destanına Göre Hinduizm adlı yüksek lisans tezi temel alınarak hazırlanmıştır.

1 Ramayana destanının temelini oluşturan dharma anlayışı artha, kama ve mokşa ile aynı doğrultuda görünmesine rağmen dharma'nın üstünlüğü vurgulanmıştır. Örneğin aşağıda bahsedilecek olan Lakşmana ve Rama diyaloğu. Bununla birlikte artha'yı ön plana çıkaran materyalist carvaka inancına sahip bir zahidin düşüncelerine de karşı çıkılmaktadır. Bkz. Ralph T. H. Griffith, Ramayana, ss. 762-765.

2 Ratnakar, "mücevher avcısı" anlamına gelmektedir. Monier Williams, Sanskrit Dictionary, s. 830.

3 Rşi Narada'nın Rig Veda ilahilerini kompoze edildiğine inanılır ve aynı zamanda adı Atharvaveda'da da geçmektedir. W.J. Johnson, A Dictionary of Hinduism, Oxford University Press, New York, 2009 s.216.

4 Valmiki, "karınca yuvalarına bürünen adam" anlamına gelmektedir. Monier Williams, Sanskrit Dictionary, s. 8394.

5 Bu devirler/çağlar; Satyayuga, Tretayuga, Dvaparyuga ve Kaliyuga'dır.

6 At kurbanı anlamına gelmektedir. M. Monier Williams, A Sanskrit-English Dictionary, s. 134. Yapılan tören ise çocuk sahibi olabilmek için kısrak bir atın kurban edilmesidir. Aynı zamanda Aşvamedha töreni; Rigveda I. 162 - 163'de; Satapatha Brahmana XIII'de ve Katyayana Sutra XX. 6: 78'de geçmektedir.

7 Buddha'nın bağlı olduğu soy.

8 Buddhist külliyatta Dasaratha Cataka olarak geçmektedir. The Jataka, trs. W.H.D. Rouse, ed. Edward B. Cowell, Cambridge University Press, 1901, No:461.

9 Agnipravesha, ateşe girmek anlamına gelmektedir. Sita iffetini kanıtlamak için ateşe girmiştir. Dul kalan kadının ateşe girmesi olan Sati uygulamasında da kullanılmış olmakla birlikte metin ve uygulamalara göre değişiklik göstermektedir. Bkz. James Lochtefeld, The illustrated Encyclopedia of Hinduism, The Rosen Publishing Group, New York, 2002, s. 16.

10 Şiva'nın yayı da Linga gibi gücü temsil etmektedir. Yunan mitolojisindeki Herakles'de olduğu gibi Rama'nın yayı germesi maddi ve manevi gücü simgelemektedir. Bkz. J. E. Cirlot, A Dictionary of Symbols, s. 31. Ayrıca Yay motifi Eski Türklerde de oldukça önemli bir motiftir. Altın yay Oğuz Kağan Destanında hükümdarlık için bir nişane olarak gösterilmektedir.

11 Adharma, Dharma kavramının Sanskrit dilinde "a" ön ekini alarak olumsuzu yapılmış halidir. Anlam olarak erdem dışı, ahlak dışı, günah anlamlarına gelir.

12 Hint mitolojisinde bir tür cinler ve kötü ruhlar topluluğudur. Kırmızı saçlı, kırmızı gözlü ve sivri dişli olarak tasvir edilmektedir. W. J. Johnson, A Dictionary of Hinduism, Oxford University Press, New York, 2009, s. 258.

Kaynaklar

Brockington J. (1998). The Sanskrit Epics, Leiden: Brill.

Cirlot, J. E. (1971). A Dictionary of Symbols, London: Routledge.

Griffith, T. H. R. (1895). Ramayana, Benares: Luzac Co.

Johnson, W. J. (2009). A Dictionary of Hinduism, New York: Oxford University Press.

Kaya, K. (1992). "Hint Masal ve Efsanelerinde "Havada Uçma" Motifi ve Vimanalar", Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, V: 1.

Kaya, K. (2002). Hint Destanları, Ankara: İmge Kitabevi.

Kaya, K. (2003). Hint Mitolojisi Sözlüğü, Ankara: İmge Kitabevi.

Kutlutürk, C. (2014) "Hindu Dinî Geleneğinde Rama Avatarasının Örnekliği", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 55:1.

Lal, B. B. (2008). Rama: His Historicity, Mandir and Setu, New Delhi: Aryan Books.

Lochtefeld, J. (2002). The illustrated Encyclopedia of Hinduism, New York: The Rosen Publishing Group.

Macdonnel, A. (1900). A History of Sanskrit Literature, New York: D. Appleton and Company.

Narayan R. K. (2006). The Ramayana, New York: Penguin Books.

Ramayana Destanı (1975). çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul: Nakışlar Yayınevi.

Ramayana Destanı (2002). çev. Korhan Kaya, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Rao, V. N. (2005) "Ramayana", Encyclopedia of Religion, XI, USA: Thomson Gale.

Ruben, W. (1942). Eski Hind Tarihi, Ankara.

Ruben, W. (1946). "Hint Epopelerine Dair" Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, IV: 2.

The Jataka, (1901). trs. W.H.D. Rouse, ed. Edward B. Cowell, Cambridge University Press.

Whaling F. (1980). The Rise of the Religious Significance of Rama, Delhi: Motilal Banarsidass Publications.

Williams, M. (1772). A Sanskrit-English Dictionary, London: Clarendon Press.

Winternitz, M. (1981). A History of Indian Literature, Delhi: Mothilal Banarsidass Publications.

Toplum Bilimleri Dergisi

Halil İbrahim AKKUŞ (*) & Ramazan UÇAR (**)

DİNDARLIK TİPOLOJİLERİ BAĞLAMINDA TÜRK TOPLUMU (***)

öz

İnsanlık tarihi boyunca doğrudan ya da dolaylı olarak din ile teması olmayan hiçbir toplum yoktur. Din ve toplum arasındaki ilişki tek yönlü olmayıp, karşılıklı bir etkileşim söz konusudur. Bir taraftan dinin birey ve toplumları her yönden etkilediği görülmekle birlikte diğer taraftan sosyal, siyasal, kültürel vb. durumların da din üzerinde etkisinin olduğu bir gerçektir. Bireylerin ve toplumların iç ve dış dinamiklerden farklı şekillerde etkilenmesi ve bu doğrultuda zihinlerde farklılaşan din algısı, "yaşanan din" olarak tanımlanan dindarlığın farklılaşmasını da beraberinde getirmektedir.

Türkiye ve Türk toplumu sanayileşme, şehirleşme, teknolojik ilerlemeler ve diğer faktörlerin etkisiyle geleneksellikten modernliğe/postmodernliğe doğru bir geçiş dönemi yaşamaktadır. Türk toplumunun karşı karşıya olduğu bu değişim ve dönüşüm dinamiği içinde dinin yeri ve rolünü ortaya koymak özellikle din sosyolojisi açısından büyük önem taşımaktadır. Bu doğrultuda çalışmamızın amacı, Türk toplumunun dindarlık yönelimini, diğer bir ifadeyle toplumumuzun hangi inanç ve uygulamaları dindarlık göstergesi olarak algıladığını, dindarlık tipolojileri bağlamında tutumlara katılım düzeylerini, Batı Akdeniz örnekliğinde ampirik veriler ışığında ortaya koymaktır.

anahtar kelimeler

Din, Dindarlık Algısı, Türk Toplumu, Sosyal Farklılaşma, Tipoloji.

Turkish Society in the Context of Typologies of Religiosity

abstract

Throughout human history, there isn't community who is not in a relationship with religion, directly or indirectly. The relationship between religion and society is not in a one way direction, on the contrary there are mutual interaction. On the one hand, religion seems to affect individuals and societies in every way; on the other hand, social, political, cultural, etc. it is also a reality that situations have an effect on religion. The differentiation of individuals and societies in different forms from internal and external dynamics and in this way the differentiated sense of religion in mind brings about the differentiation of the religiosity defined as "living religion".

Turkey and the Turkish community have a transition period right from traditionalism to modernity/postmodernity under the influence in industrialization, urbanization, technological advances and other factors. To reveal the role and place of religion in this dynamic of change and transformation that Turkish society faces is great importance in terms of sociology of religion in particular. The aim of our work in this direction is to reveal the perception of religiousness of the Turkish society, in other words, which beliefs and practices our society perceives as a sign of religiosity, levels of participation in attitudes in the context of religiosity typologies, in the light of empirical data in the Western Mediterranean.

keywords

Religion, Perception of Religiosity, Turkish Society, Social Differentiation, Typology.

Giriş

Yeryüzünde ilk toplumla birlikte var olan din fenomeni, tarih boyunca toplumları çeşitli şekillerde etkilemiştir. İnsanlık tarihi aynı zamanda din tarihidir. Toplumsal bir fenomen olan din, hem bireysel, hem toplumsal, hem maddi, hem manevi açıdan, insanın her yönüyle etkileşim içerisinde olduğu bir olgudur. Peter L. Berger'in de ifade ettiği gibi her insan topluluğu bir dünya kurma girişimidir ve bu girişimde yer alan unsurlar arasında dinin özel bir yeri vardır (Berger, 2011: 51). Din, inananlarına yeni bir zihniyet verir ve onların dış dünyaya karşı tutumlarında ve davranışlarında belirleyici bir etkiye sahiptir (Freyer, 1964: 71; Köktaş, 1997: 13). Weber'e göre de dinler, ekonomik ve toplumsal bir ahlak yaratır ve geliştirirler (Weber, 1999: 148, 154). Diğer taraftan coğrafi, sosyal, siyasi, iktisadi ve kültürel faktörlerin de din ve dini algı üzerindeki etkisi yadsınamaz (Weber, 2006: 340).

Dinin toplum üzerinde etkili olmasında meşrulaştırıcılık özelliği önemli bir rol oynar. Din, davranış ve düşünceleri, inanç ve bilinçleri, bilgi ve tezleri, siyasal ve toplumsal kurumları, mevcut düzeni, onlara kutsallık kazandırmak ve ontolojik statüler bahşetmek, yani onları kutsal ve kozmik referans çevresine yerleştirmek suretiyle meşrulaştırır. Başka bir ifadeyle din, beşeri açıdan tanımlanan gerçeklikleri, nihai ve kutsal bir realiteye bağlayarak sübjektif ve objektif düzlemde meşrulaştırır (Okumuş, 2013: 95). Dini meşrulaştırmalar, sadece mevcut sosyal durum ve düzeni haklılaştırmak, açıklamak ve geçerli kılmak için kullanılmazlar. Aynı zamanda tersi istikamette mevcut sosyal düzeni eleştirmek, reddetmek ve ayrılıkçı grupların eylemlerini haklı çıkarmak için de kullanılabilir (Okumuş, 2005a: 53; Berger, 1995: 425-465).

Dinin toplumsal alanda önemli işlevlerinden birisi hiç kuşkusuz toplumsal bütünleşme noktasındaki etkisidir. İdeal bir toplumsal bütünleşme noktasında din, hayati bir önemi haizdir. Bu bağlamda dini grupların birinci türü olan "doğal dini gruplar"da temel toplumsal bütünleşme faktörlerinin en önemlilerinden biri din olduğu gibi, dini grupların ikinci türü olan "sırf dini gruplar" da din bağı sayesinde birleşmiş üyelerden oluşmaktadır. Dinin sosyal bütünleşmeyi sağlayıcı fonksiyonunun yanı sıra ihtilafa vesile olucu, protesto rolü oynayıcı, toplumsal farklılaşmayı tetikleyen etkisi de bulunmaktadır (Günay, 2000: 294-295). Dinin diğer önemli bir işlevi toplumsal kontrol, yani bireyleri toplum kuralları sınırlarında tutmaya yardım etmektir. Din, ferdi hem dışardan itaate zorlayan, hem de bunu ferdin kendi vicdanında sağlayan dış ve iç kuvvetlerle yakından ilişkilidir. Toplumsal kontrol bireyi sadece dışardan zorlamaz, aynı zamanda kişinin bilincinde içselleşerek "vicdan" denilen tarzda da etkili olur (Çiftçi, Wuthnow & Berger, 2002: 131-133). Dinin bir diğer işlevi sosyal yapılandırmadır. Din genellikle sosyal yapıları meşrulaştırma işlevi görürken, bazen de bilfiil bu yapılanmanın prensiplerini ortaya koyar. Geleneksel Hint kast sistemi buna örnek gösterilebilir. Siyasi liderlere büyük avantajlar sağlayan bu son derece karmaşık yapının büyük ihtimalle Brahman ruhbanlığının ürünü olduğu ifade edilebilir. Bu durum dinin meşrulaştırıcı özelliği açısından tahlil edilebilirse de aynı zamanda toplumsal yapılarda farklılıklar ortaya çıkaran ölçütleri sağlama imkan ve ihtimalini göstermesi açısından önemlidir. Burada bir bakıma meşrulaştırma ve yapılandırma işlevleri iç içe geçmiştir (Çiftçi, Wuthnow & Berger, 2002: 134).

Din-toplum ilişkileri açısından din ve kültür etkileşimine de temas etmek yerinde olacaktır. Bir toplumun kültürü, maddi ve manevi unsurlar şeklinde iki boyutludur. Din, manevi unsurlar içerisinde özel ve önemli bir yere sahiptir. Tarih boyunca dinsiz bir insanla karşılaşma imkanı bulunmakla birlikte, dinsiz bir toplumun olmadığı görülmektedir. Hemen her toplum, beşeri ya da ilahi kaynaklı olsun din adına bir şeylere inanmış ve hayatlarını ona göre düzenle-

miştir. Öncelikle din, bir kültür içinde ortaya çıktığında ya da kültürle buluştuğunda onu kendi temel değerleri doğrultusunda değiştirmek ve kendi öğretilerine göre yeniden düzenlemek ister. Bu beşeri ya da ilahi hemen her dinin temel özelliğidir. Din, kültürü etkilemeye çalıştığı gibi kültür de din üzerinde etkili olmaktadır. Dinlerin kendilerine göre bir inanç, ibadet ve toplumsal boyutları vardır ve bu boyutlar kültürle temasa geçtiğinde, kültür dini kendi yapısı doğrultusunda kabul etmeye çalışır (Akdoğan, 2012: 437-451). Dolayısıyla din ve kültür arasında karşılıklı bir etkileşim vardır ve din ne sadece o kültürün bir ürünüdür, ne de içinde yer aldığı kültürü bütünüyle kuşatır. Örneğin İslam dini İslam öncesi kültürü bütün yönleriyle reddetmemiştir. İslam öncesi Arap toplumunun bir kısım ailevi, iktisadi, edebi vb. uygulamalarını aynen ya da küçük değişikliklerle devam ettirerek İslam'a dayalı yeni bir kültür inşa etmeye çalışmıştır. Aynı şekilde yeni bir din kabul eden topluluklar, kültürel bir değişim yaşamakla birlikte eski kültürüne ait bir takım öğelere dini bir hüviyet kazandırarak devam ettirebilirler. Bununla birlikte farklı kültürlerin aynı din havzası içinde bir araya gelmesi sonucunda yaşanan etkileşimle daha önce herhangi bir toplumda etkin olmayan davranış o dini benimseyen milletlerin ortak davranışı haline gelebilir (Bilgin, 2013: 113-116). Neticede din, mevcut kültürel yapıyla kaynaşarak bir bütünlük oluşturur ve insanların gündelik yaşamlarına girer.

Doğduğu anda kendi dışında kurulmuş bir dünya ile karşılaşan birey, toplumsallaşma sürecinde bu verili dünyayı içselleştirir ve sosyal kişiliğinin bir parçası haline getirir. Hemcinsleriyle, toplumsal düzenle ve aşkın kutsal evrenle uygun olarak kendisini konumlandırır (Luckmann, 2003: 64-65). Bireyin dini tutum ve davranışları da ağırlıklı olarak bu sosyalleşme sürecinde inşa edilir. Sosyal hayatta din ile kültür bir bütünlük oluşturarak bireylerin gündelik hayatına yansır. Bu yansıma doğal olarak insandan insana, toplumdan topluma farklılık gösterir. Zaman, mekan ve şartlara göre, kültürel yapılara bağlı olarak bireylerin ve toplumların dini algı ve hayatlarında da değişim ve farklılıklar ortaya çıkabilmektedir (Akdoğan, 2012: 450-451).

Türk toplumu sanayileşme, şehirleşme, teknolojik ilerlemeler ve diğer faktörlerin etkisiyle geleneksellikten modernliğe/postmodernliğe doğru bir geçiş süreci yaşamaktadır. Dünyada ve doğal olarak ülkemizde yaşanan hızlı sosyal değişme ve gelişmeler toplumların din ve dindarlıkla ilgili konulara bakışını önemli ölçüde etkilemiş, bu durum kişilerin dindarlıkla ilgili tutumlarında farklılaşmaları da beraberinde getirmiştir. Genelde toplumların, özelde ise Türk toplumunun içerisinde barındırdığı dini algı ve dini hayat farklılıklarının ortaya net olarak konulabilmesi ve dini hayat haritalarının çıkarılabilmesi, zaman içerisinde meydana gelen değişimlerin gözlemlenebilmesi için yapılan ve yapılacak olan araştırmalarının önemi büyüktür. Çalışmamız Türk toplumunun dindarlık anlayışını, hangi inanç ve davranışları dindarlık içerisinde gördüğünü, yani din-

darlığa ne gibi bir anlam yükleyip yöneldiği dindarlık tiplerini analiz ederek ortaya koymayı amaçlamaktadır.

1. Din ve Dindarlık

İnsanın psişik ve sosyal birçok açıdan etkileşim halinde bulunduğu bir olgu olarak dinin mahiyeti, tarif edenin kişiliği, tarifin yapıldığı dönemin ve toplumun genel şartları, çok yönlülük arz etmesine rağmen tek yönlü ele almak gibi hususlar, herkes tarafından kabul görecek, bütün din ve inançları kapsayacak bir din tarifi yapılmasının önünde büyük engel oluşturmuştur (Taş, 2012: 38). Din kavramı için ortaya çıkan farklılıklar ve belirsizlikler dindarlık kavramı için de geçerlidir (Subaşı, 2002: 17-40). Ne tür bir yaşama biçiminin dindarlık olarak adlandırılabileceği konusunda mutabakat mevcut değildir. Çünkü insanların farklı değer ve davranışlara verdikleri öneme göre dindarlık anlayışları değişmekte, farklılaşmaktadır. Bundan dolayı her grubun veya bireyin dindarlık anlayışı farklı olabilmekte ve dindarlığa farklı kesimler farklı anlamlar yükleyebilmektedir. Yani "dindarlık" görece bir kavramdır (Taş, 2005: 46). Bununla birlikte ortaya bir dindarlık tanımı koymak gerekirse, dindarlık, bir kişinin mensubu olduğu dine ait inanç, ibadet ve sembollere ilişkin kabul, yoğunlaşma ve meşgul olma derecesi olarak tanımlanmıştır (kurt, 2009: 1-26). Diğer bir tanımla dindarlık, bireyin iman-amel temelinde ortaya koyduğu dini tutum, deneyim ve davranış biçimini, yani inanılan dinin emir ve yasakları doğrultusunda yaşamayı ifade eden ve inanç, bilgi, tecrübe, ibadet, etki gibi boyutları olan bir olgudur (Okumuş, 2005b: 38).

Dindarlık, yaşama ve hissetme yönüyle bireysel, tezahürleri yönüyle de sosyal bir olgudur (Onay, 2004: 197). Başka bir ifadeyle dindarlık, bireysel tecrübe yönüyle ne kadar sübjektif bir karakter taşırsa, toplumsal yansımaları açısından o kadar objektif ve gözlemlenebilir bir özelliği haizdir (Taş, 2005: 18). Burada yaşanan dinin iki veçhesi söz konusu olmaktadır. Sübjektif din, dinin fertlerde yaşayan ve derinleşebilen köküdür. Objektif din ise dinin nesnelleşmesi, müesseseleşmesi, adet ve gelenekleşmesidir. Bu ayrım iki türlü din anlamında değil, bir bütünün iki ayrı cepheden görünüşü anlamındadır (Sezen, 2004: 93-96).

Modern toplumlarda dini hayat ile ilgili ortaya konan teoriler genel olarak tek bir değerler dizisinin egemenliği altındadır. Bu değerler dizisi, rasyonelleşme süreci, bireysel özerklik iddiası ve kurumların farklılaşması anlamına gelen modernite ile din olgusu arasında var olduğu iddia edilen yapısal uyumsuzluk paradigmasıdır. Bu yaklaşım Marksist ve Durkheimci anlayışların katkılarıyla şekillendirilmiştir. Fakat bunların ötesinde dini karakterize eden mutlak akıl ile bilim ve teknolojiye dayalı moderniteyi karakterize eden bilimsel akıl arasındaki tipik çatışma yorumundan faydalanılmıştır (Hervıeu-Leger, 2006: 137-138). Modern sanayi toplumlarında pozitivist bakış açısıyla dinin çökmekte olduğu,

çağdaş dünyanın gittikçe daha az dini hale geldiği (Luckmann, 2003: 72) kabul edilmekteydi. Comte'un üç hal yasasına göre modern Batı en ileri ve olgunluk dönemi kabul ettiği pozitivist döneme gelmişti. Bu dönemde dinin yerini bilim, din adamının yerini de bilim adamı alacaktı ve diğer toplumlar da gelişmişlik yolunda Avrupa'nın yolunda yürüyeceklerdi (Aron, 1994: 61-62). Fakat beklenin aksine din, toplumların hayatından tamamen çıkıp gitmediği gibi bireylerinin dine yöneliminde de artma meydana gelmiştir.

Yapılan çalışmalar ve araştırmalarda "İnsanlar niçin dindar olmaktadır?" sorusuna dört farklı kuram ile cevap bulunmaya çalışılmıştır. Bunlar: Yoksunluk Kuramı, Sosyalleşme Kuramı, Rasyonel Seçim Kuramı ve Anlam ve Aidiyet Arayışı Kuramıdır (Furseth & Repstad, 2011: 203).

Yoksunluk kuramı ile bireylerin hayatta engellerle karşılaştıkları ve alternatif aradıkları durumlarda dinin bir telafi mekanizması işlevi gördüğü için bu durumda bireylerin dine yöneldikleri ileri sürülmüştür. Bu kuramın fikri temelleri Karl Marx'a kadar uzanmaktadır (Marx, 1992: 244). Charles Glock yoksunluğun beş şekli arasında ayrıma gitmiştir: Ekonomik, sosyal, organizmal, ahlaki ve psikolojik (Glock, 1961: 24-36). Sosyalleşme kuramı, dini davranış, inanç ve tecrübelerin, bireyin içinde yetiştiği kültürün bir unsuru olarak kuşaktan kuşağa aktarılmasını ifade etmektedir (Argyle & Beıt-Hallahmi, 2004: 247-280). İslam dini de bireyin sosyalleştiği ortamın kişinin dini tercih ve kabulleri üzerindeki etkisine dikkat çekmiştir. Hz. Peygamber'in *"Her doğan çocuk fıtrat üzere doğar. Sonra anne ve babası onu Yahudi, Hıristiyan veya Mecûsî yapar."* (Buhârî, Cenâiz, 92) anlamındaki hadisi, bireyin dini yönelim tercihinde ilk sosyalleştiği ortam olan ailenin etkisini ortaya koyması açısından manidardır.

Bireylerin piyasada nasıl davrandıkları konusuna eğilen ekonomi kuramından ilham alan rasyonel seçim kuramına göre sosyal aktörler hedeflerine daima asgari risk ve maliyetle ulaşmaya çalışırlar. Birey içinde bulunduğu durumları rasyonel biçimde değerlendirerek mümkün olan en iyi alternatife yönelecek, kazanımları maksimize ederken kayıpları minimize etmeye çalışacaktır. Bu bağlamda rasyonel seçim kuramı, dinin bireylere bir çeşit fayda ve ödül temin ya da vaat ettiği için bireylerin dine yöneldiklerini ortaya koymuştur. Bu doğrultuda bireyler kendilerine en fazla yarar ve ödül sağlayacaklarını düşündükleri dini gruplara yöneleceklerdir (Furseth & Repstad, 2011: 213). Bireylerin dine niçin yöneldikleri hususunda ileri sürülen dördüncü kuram, insanların anlam ve aidiyet arayışı neticesinde dine yöneldikleri savıdır. Birey içinde bulunduğu dünyayı ve hayatta karşılaştığı/karşılaşacağı olayları, problemleri, acıları anlamlandırma arayışı içerisindedir. Din geleneksel biçimde önemli teodisiler sağlayıcısıdır ve Berger'in de ifade ettiği gibi teodisilerin en önemli işlevlerinden biri, toplumsal açıdan yaygın güç ve ayrıcalık eşitsizliklerini açıklayabilmeleridir (Berger, 2011: 129-131). Yine bireyler yalnızca anlamlı olan şeyleri bulmaya çalışmamakta, aynı zamanda bir topluluğa bağlanma ihtiyacı da taşımaktadır. Bu doğrultuda

fertlerin hayatı anlamlandırma ve bir topluluğa bağlanma istek ve ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla dine ve dini gruplara yöneldiği ifade edilmiştir (Furseth & Repstad, 2011: 217-220).

Neticede din, bireylerin hayatında her dönem bir şekilde var olmuş ve olmaya devam etmektedir. Bu noktada din sosyolojisi açısından araştırılması ve incelenmesi gereken önemli problematik konulardan biri de bireylerin farklı dönem ve şatlarda dini yönelimleri, dini yaşama yoğunlukları ve düzeylerinde ortaya çıkan farklılaşmalar olmuştur. Bu doğrultuda dindarlık ölçekleri geliştirilmiş, tipolojiler oluşturulmuş, dindarlık ölçme çalışmaları yapılmış ve yapılmaya devam etmektedir.

2. Dindarlık Tipolojileri

Din sosyolojisi araştırmalarında konunun daha derinlemesine analiz edilmesi ve konuyla ilgili verilen ortak nitelikler etrafında tasnif edilmesine imkan sağlaması açısından tipolojiler oluşturmak önemlidir. Weber'e göre de sosyolojinin ilk görevi tipsel olanı anlamaktır (Özlem, 2001: 171). Dindarlık yönünden insanlar oldukça çeşitlilik göstermekle birlikte benzer özellikler göz önüne alınarak kişilerin dindarlık anlayışlarını belirli tiplere ayırmak mümkündür (Peker, 2011: 145). Yapılan araştırma ve çalışmalarda bireylerin çeşitli renk ve şekillerde ortaya çıkan dini yaşantılarındaki farklılıkları objektif olarak ortaya koyabilmek için çeşitli tipolojiler geliştirilmiştir.

Max Weber, toplumsal tabakalaşmadaki farklılaşmaya göre farklı dindarlık tiplerini ayırt etmiştir. Weber'in dindarlık tipolojisinde çiftçi dindarlığı, şövalye ruhlu savaşçıların dindarlığı, tüccar ve zanaatkar dindarlığı, şehir dindarlığı, köy dindarlığı, entektüellerin veya aydınların dindarlığı, büyüsel dindarlık, ayinci dindarlık, kurtuluş dinleri, dünyevi zahitlik, uhrevi zahitlik gibi tipolojiler mevcuttur (Weber, 2006: 339-382). G. Mensching sosyal sınıflara göre yaptığı tipolojiyle dindarlığı dört tipe ayırmıştır: Göçebe dindarlığı, asillerin dindarlığı, köylü dindarlığı ve burjuvazi dindarlığı (Mensching, 2004: 247-252).

Gabriel Le Bras insan-din ilişkisi çerçevesinde dörtlü bir tasnif geliştirmiştir. Bunlardan birincisi, dini hayata yabancı olanlar, dinden ayrılmış olanlar, bölünenler, dinden kopmuş olanlar ve bir dine bağlı olmayanlar şeklinde; ikincisi, dini kabul edenler, belirli zamanlarda dini kabul edenler, dine ilgisiz olanlar şeklinde; üçüncüsü, dini yaşayanlar, dine saygı duyanlar ve uyanlar, düzenli olarak dine uyanlar şeklinde; son olarak da sofular, dindar, muttaki kişiler şeklinde tipolojiler oluşturmuştur. Le Bras dini davranışlar bağlamında da yine dört tip ortaya koymuştur. Bunlardan birincisi, herhangi bir dini davranışı olmayanlar; ikincisi, evlilik, doğum, ölüm gibi hayatın belirli dönemlerine ya da Noel, Paskalya gibi yılın belli zaman dilimlerine ait davranışlar; üçüncüsü, Pazar ayini,

günah çıkarma gibi periyodik davranışlar ve dördüncüsü, istisnai ve tekrarlanan davranışlardır (Desroche, 2014: 293-306).

Bir diğer dindarlık tipolojisi M. Argyle tarafından geliştirilmiştir. Argyle, dindarlığı tutucu dindarlık, protestan dindarlık, sekt dindarlık ve liberal dindarlık olmak üzere dört tipe ayırmıştır. Böylelikle dindarlığın çeşitli şekillerinin belli sosyal durumlar ve davranış tarzlarına uygun olduğunu tespit etmeye çalışmıştır (Köktaş, 1993: 49). Allport ve Ross tarafından kullanılan ve dini kişilik yönünden iç güdümlü ve dış güdümlü dindarlar şeklinde ikiye ayıran tasnif, özellikle din psikolojisinde en çok kullanılan tipolojilerdendir. İç güdümlü dindarlık, hayatın din ile belirlendiği, dinin diğer tüm düşünce ve değerlerin üzerinde olduğu tam bir teslimiyet halini ifade eder. Dış güdümlü dindarlık ise, dinin çıkarlar için alet edildiği, faydacı bir anlayışı ifade eder (Allport & Ross, 1967: 432-443; Yıldız, 2001: 19-42). C.G. Jung bireyleri dini şahsiyet yönünden içe dönük ve dışa dönük olmak üzere iki tipe ayırmıştır. Dışa dönük tipler arasında dünyadan beklenti içinde olan, akla önem veren, din ve dünya hayatını birlikte yürütenler yer alırken, içe dönükler arasında mistikler, suçluluk korkusu içinde olanlar ve duygulu tipler yer almaktadır (Peker, 2011: 145-146).

M. Taplamacıoğlu, dini yaşayışın şiddet ve yoğunluğuna göre beşli bir dindarlık tipolojisi oluşturmuştur. Bunlar; namaz-oruç gibi ibadetleri yerine getirmediği gibi cenaze dışında hiçbir dini törene katılmayan gayr-i amil dindarlar; içinde yaşadığı toplumun ve ortamın durumuna göre vaziyet alan idare-i maslahatçı dindarlar; namaz-oruç gibi dini ödevlerini yerine getirip ibadet dışında iş güçleriyle uğraşan, oldukça dürüst hayat süren dini bütün dindarlar; günlerinin çoğunu ibadetle geçiren, yeniliklere karşı olmakla birlikte zararlı bir şekilde engelleme yoluna gitmeyen sofu dindarlar; İslam'ı doğru anlayamamış, pek çok şeyin haram ve günah olduğunu savunan, yeniliklere karşı çıkıp herkesten şüphelenen, dinin imanın silinip gittiğine inanmış softa veya yobaz dindarlardır (Taplamacıoğlu, 1962: 141-151).

Ünver Günay, dini yaşayışta şiddetin azlık-çokluğuna göre ve dini hayatın biçimine göre olmak üzere iki ayrı tipoloji geliştirmiştir. Günay, şiddetin azlık-çokluğuna göre beş dindarlık tipi belirlemiştir. Bunlar, ateşli dindarlar, alaca dindarlar, mevsimine göre dindarlar, beynamazlar ve ilgisiz dindarlardır. Dini yaşayış biçimine göre dindarlık tipleri ise, geleneksel halk dindarlığı, seçkinlerin dindarlığı, laik dindarlık ve tranzisyonel dindarlık tipleridir (Günay, 1999: 259-264).

Yapılan çalışmalarda ortaya konan bir diğer dindarlık tipolojisi ise din bilginlerinin ya da eğitimli insanların ortaya koydukları "yüksek ya da kitabî dindarlık" diye adlandırılan dindarlık ile onun yanı başında geniş halk tabakasında bu tabakaya has "Popüler dindarlık" tipidir. Derin düşünceli azınlığın büyük geleneği, derin düşünceye sahip olmayan çoğunluğun küçük geleneği oluştur-

duğunu ortaya koyan Redfield, "büyük gelenek-küçük gelenek" ayrımı ile bu konuda sonraki araştırmacılara ilham kaynağı olmuştur (Arslan, 2008: 9-34). Gazali de avam ve havas olarak nitelendirdiği bu iki kesimin sosyolojik özelliklerini dikkate alarak inanç yapılarındaki farklılıklara işaret etmiştir (Gazali, 1975: 237 vd.). Türk sosyolojisinde "aşağı" ve "yüksek" kültür farklılaşmasına Gökalp'in de dikkat çektiği görülür (Gökalp, 1968: 93).

Bunların yanı sıra aktif dindarlık, pasif dindarlık; sufi dindarlık, fıkhi dindarlık; şehir dindarlığı ve köy dindarlığı; radikal dindarlık, ılımlı dindarlık; tutucu dindarlık ve serbest dindarlık; samimi dindarlık ve gösterişçi dindarlık şeklinde de tipleştirmeler yapılmıştır (Okumuş, 2005a: 40-43).

Araştırmamızda Kemaleddin Taş tarafından geliştirilen "Dindarlık Kriterleri Ölçeği" kullanıldığından, Taş'ın aynı ölçek üzerinde yaptığı analizler sonucu oluşturduğu üçlü tipoloji kullanılmıştır. Bunlar, "gelenksel/ilmihalci dindarlık", "modernist/hümanist dindarlık" ve "popüler/ hurafeci dindarlık"tır (Taş, 2005: 27-34).

a) Geleneksel/İlmihalci Dindarlık

Gelenek, uzun bir zaman sürecinde toplumda yerleşmiş olan ve nesilden nesile aktarılarak gelen inançlar, değerler ve kabuller bütünü (Kirman, 2004: 87), toplumsal pratikler kümesi (Marshall, 1999: 258-259) olarak tanımlanmıştır.

Gelenek terimi günümüzde karşılaşılan en karmaşık kelimelerden biridir. Kimi zaman "gelenek" denildiğinde belli bir yolu izleme, belli bir çerçevede hareket etme anlaşılır. En popüler anlamıyla gelenek, örf, adet ve töre anlamında kullanılmaktadır. Bu anlamıyla gelenek, toplumda belli bir davranış kümesini yönlendiren, belli davranış kalıpları üreten ve insanları bu kalıplara göre davranmaya zorlayan ideolojik bir aygıttır. Birisi çok dar ve spesifik, diğeri çok genel ve sınırları belirsiz anlamlar dışında dini dozu çok yüksek üçüncü bir anlamı daha vardır. Bu anlamıyla gelenek çekip çıkarılamaz biçimde dine ve vahye, kutsallığa, ortodoksi kavramına, otoriteye, sürekliliğe bağlıdır. Bu, dinle geleneğin aynı şeyler olduğu anlamına gelmez. Din, kişiyi Allah'a bağlayan asli yön iken gelenek hakikatin daha dışa dönük ve parçalı olan yüzünü oluşturur (Armağan, 1992: 11-12). Diğer bir ifadeyle dinin kapsamına vahiy ve peygamberin söz ve uygulamaları girerken, geleneğin kapsamına dini metinlerden çıkarılan yorum ve uygulamalar girmektedir. Gelenek dinin ortaya çıktığı ilk dönemde değil, ilk tâbilerinin üzerinden iki ya da üç nesil geçtikten sonra oluşmaya başlar (taş, 2005: 57).

Geleneğin en önemli vasıfları arasında süreklilik, istikrar, hiyerarşi, otorite, geçmişe ve büyüklere saygı, itaat, ortodoksi ve kutsiyet zikredilebilir. Gelenek, süreklilik zinciriyle geçmişten bugüne oradan da geleceğe bağlanmak ister. Bu

süreklilik onun varlık şartıdır. Meydana gelebilecek herhangi bir kopma, geleneğin otantikliğini zedeler, zamanla yozlaşmasına sebep olabilir. Bunun yanında geleneğin sürekliliğini sağlaması için istikrarın da olması gerekir. Sürekliliğin değişimler karşısında istikrarlı şekilde devam ettirilmesi gerekir. Geçmişe saygı, geleneğin önemli bir diğer vasfıdır. Geleneği oluşturmuş olanlardan kurulu olan geçmiş, bugünden daha saygı değer, daha otantik bir dönemi teşkil eder. Bundan dolayı gelenek, geçmişin tartışılmasını, sorgulanmasını istemez hatta yerine göre yasak eder. Bunların yanı sıra gelenek meydana getirdiği yapıya, bu yapının gereklerine ve kurallarına kayıtsız şartsız itaat ister. Bu itaat, zoraki ve dayatılmış bir baş eğme tavrı değil, bilakis içselleştirilmiş bir itaattir. Gelenek içerisinde belirlenen kurallar ve hayat düzeni bireylere aşılanarak, neyin bilinip neyin bilinemeyeceği, neyin iyi neyin kötü olduğu gibi hususların çerçevesi çizilmiştir. Çözüm yollarını geleneğin içinde bulan kişi geleneğin dışında bir çözüm yolu arama ihtiyacı hissetmez ve geleneğin gücüne itaat etmeye devam eder. Gelenek, mensuplarına güvenilir olduğunu aşılar. Güvenilir olmak, gelenek için olduğu kadar mensupları için de hayati önem arz eder. Çünkü güvensizlikten kaynaklanabilecek şüphe, uzun zaman sürecinden o güne kadar gelmiş zincirin halkalarında kopma meydana getirebilir. Bundan dolayıdır ki, her gelenek, müntesiplerine "kendi geleneğinin üstün olduğu" şeklinde bir ideoloji empoze eder. Bu ideoloji, "biz" duygusu ortaya çıkarır ve "biz"in dışında kalanlar "öteki" olarak nitelendirilir. Geleneğin bir başka vasfı da ortodoksidir. Her gelenekte hak ile batıl ayrımı vazgeçilmezdir ve bu ayrımın kaçınılmaz şekilde hak olanın korunmasına yönelik yapılandırılması gerekir. İşte bu yapı ortodoksidir. Ortodoksisi olamayan gelenek hak ile batıl arasında ayrım yapamayacağından zayıflayacak ve hakikati temsil yeteneğini kaybedecektir. Dini hakikatin ne olduğunu belirleyen, geleneğin düzen ve sürekliliğini sağlayan vasıta ise geleneğin otoritesidir. Otorite, bu görevi yerine getiren kişiler tarafından sağlanır. Geleneğin bir diğer önemli unsuru ise kutsiyettir. Kutsal, olağanüstü, aşkın görülen ve o şekilde tecrübe edilen olayları içerir. Bunun da en önemli unsuru, kişinin tabiatüstü sayılan varlığa sevgi ve korkuya dayalı bir duyguyla bağlanmasıdır (Taş, 2005: 54-56).

Yukarıda sıralanan niteliklerin yanında geleneğin paradoksal olarak nitelenebilecek özellikleri de vardır. Geleneğin paradoksu normal olmayan hızlı değişim dönemlerinde kendini gösterir. Olağan dönemlerde gelenek ortak bir davranış kalıbı oluşturmak suretiyle sağlam bir dayanak temin eder. İnsanlar gelenek sayesinde nasıl davranacaklarından emindirler, gelecekten endişeleri yoktur, ayakları yere sağlam basmaktadır. Fakat hızlı değişim dönemlerinde gelenek, bir ayak bağı, gelişmenin önünde bir engel olarak görülmeye başlanır. Bireylerin geleceğe umutla bakmalarına ve ayaklarının yere sağlam basmasına vesile olan gelenek bu durumda çıkarıp atılması gereken bir pranga veya dönüştürülmesi gereken bir engel olarak görülmektedir. Gelenek klasik anlamda

sahih ve geçerli bilginin aktarılması demektir. Fakat bu durumda aktarmanın bize kadar nasıl geldiği, aktarılan şeyin aslını yansıtıp yansıtmadığı, dolayısıyla aktarmanın ne kadar güvenilir biçimde yapıldığı soruları zihinleri meşgul etmektedir. Bilginin aktarılma sürecinde, kasıtlı veya değil, meydana gelen değişme ve çarpıtmalarla ortaya çıkan yanıltıcı bilgiler, geleneğin bünyesinde sahih bilgi vasfını alacaktır. Bu haliyle gelenek kendisinde hem sahih, hem de çarpıtılmış olanı birlikte bulundurmaktadır ki, bu da onun diğer paradoksudur (Armağan, 1992: 15-16).

Geleneksel dindarlık, modern dönem öncesi geleneksel toplum tipinde ortaya çıkmış ve bu dönemde bir takım özelliklerini kazanmış dindarlık şeklidir. Bu sebeple hem kitlelerde yaygın olan eski döneme ait dini inançları, hem de modern öncesi dönemlerde resmi kitabi dinde yapılan yorumları içerisinde barındırmaktadır. Başka bir ifadeyle geleneksel dindarlık içerisinde, popüler dini inanışlar ile birlikte kitabi veya resmi dindarlık da bulunmaktadır. Nitekim ilk dönem öne çıkan İslam âlimleri yüksek kitabi dindarlığın yanında geleneksel dindarlığın da temsilcileri olmuşlardır (Arslan, 2004: 31).

Bu bilgiler ışığında uygulamalı araştırmamızda kullanılacak dindarlık tiplerinden birisi olan "geleneksel/ilmihalci dindarlık" ile kastedilmek istenen şey; toplumumuzun genel kesiminde kabul gören, Kur'an ve sünnet ışığında ağırlıklı olarak ilk dönemlerde ortaya konan dini kaynaklara, din büyüklerinin görüşlerine ve ilmihal bilgilerine dayanan, dinin emir ve yasaklarına uymanın önem taşıdığı, inancın yanında ibadetleri yerine getirmenin de ön planda tutulduğu dindarlık anlayışıdır (Taş, 2005: 58-59).

b) Modernist/Hümanist Dindarlık

Zaman içerisinde bir toplumun yapısında, bu yapının çeşitli fonksiyonlarında ve bireylerinin üstlendiği toplumsal rollerde, yani toplumdaki ilişkiler sisteminde, toplumsal kurumlarda ve bireylerin davranışlarında meydana gelen değişmeler olarak tanımlanan sosyal değişmenin (Kirman, 2004: 232) tesiri ile beraber toplum içinde dinin yer ve rolünün değişmesi de normal bir gelişmedir. Diğer bir ifadeyle, toplumsal bir fenomen olarak din, toplum içerisinde vuku bulan toplumsal olaylar ve değişmeden etkilenmekte (Günay, 2000: 343), toplumun din anlayışında da değişmeler görülmektedir.

Bireysellik ve rasyonellik trendlerinin oluşturduğu modernleşme, geleneksel dini düşüncenin ve yaşantının bireyin zihin dünyasında ve kurumsal yapıda egemenliğini yitirmesine yol açmış (Avcı, 2012: 48), dinin mahiyetini ve modern dünyadaki yerini değiştirmiştir (Taş, 2005: 59). Geleneksel toplumda sosyal hayatın tepe noktasında bulunan din, modern sanayi toplumunda ortaya çıkan sekülarizasyon neticesi ferdileşerek birçok toplumsal tesirlerinden arınmış ve kendi öz alanına çekilmiş, kişilerin özel yaşantılarıyla ilgili bir vicdan ve

şahsi seçim meselesi haline gelmiştir. Öte yandan modern sanayi toplumunda dini inançlara ve uygulamalara olan rağbet eskiye oranla büyük bir düşüş kaydetmiştir (Coşkun, 2005: 82). Dini uygulamalara rağbetteki bu düşüş, özellikle şehir ve çevrelerinde daha büyük boyutlarda kendini göstermiştir. Kısacası modern toplum, eskinin geleneksel toplumlarındaki dini birlik, beraberlik ve bütünlüğün yerine, dine bağlılık ve dini yaşayış açısından bir plüralizm, geleneksel ve kurumlaşmış dindarlıkta bir gevşeme, ilgisizlik, dine ve özellikle geleneksel dindarlığa karşı tenkitle karakterize olmaktadır. Diğer taraftan bu durumun sadece sanayi toplumlarıyla sınırlı kalmayıp, geri kalmış veya gelişmekte olan toplumları da kuşatan bir yaygınlık alanı bulduğu söylenebilir (Günay, 2000: 360-361).

Rasyonalizasyon, iş bölümü ve kurumsallaşma gibi önemli değişimlerin yaşandığı şehirleşme ve modernleşme sürecinde, kültürel yapıda olduğu gibi geleneksel dindarlık formlarında da ciddi sarsıntılar ortaya çıkabilmektedir. Modernleşme ile beraber yaşanan kültürel değişme, çatışma ve uyum süreçleri, hayatı ve toplumu anlamlandırmada farklı bir dini anlayışı da beraberinde getirmektedir (Çelik, 2002: 80-81). Diğer taraftan modernleşme ile beraber kendini gösteren sekülarizasyonla toplum ve kültür alanları, dini kurumlar ve sembollerin egemenliğinden çıkmıştır. Nasıl ki toplum ve kültürün sekülarizasyonu söz konusuysa aynı şekilde bilincin sekülarizasyonu da söz konusudur. Bu, modern dünyanın dini açıklamalardan yararlanmaksızın dünyayı ve kendi yaşamlarını yorumlayan gittikçe artan sayıda bireyler ürettiği anlamına gelir (Berger, 2011: 197). Yani modern toplumda din etken faktör olmaktan çıkarak edilgen bir görünüme geçmiştir. Bu süreçte kurumsal alanların özelleşmesi süreci dini artan bir şekilde öznel ve özel bir gerçekliğe dönüştüren gelişmeyi başlatmıştır. Din bir kez "özel iş" olarak tanımlandığında birey sadece kendi sosyal biyografisi ile belirlenen tercihlerle yönlendirilen ve kendisinin uygun gördüğü anlamlar türü içinden bir tercihte bulunacaktır (Luckmann, 2003: 92). Yani din toplumsal olmaktan ziyade bireysel bir hal almıştır. Ancak bu durum dinin toplumsal hayattan tamamen çekildiği anlamına gelmemektedir, dinin sadece sosyal hayattaki görev ve fonksiyonlarında bir değişiklik meydana gelmiştir (Taş, 2005: 61).

Modern toplumlarda dinin geçirmekte olduğu sarsıntı esasında bir "intibak problemi"dir. Sanayileşme öncesi kültür ve medeniyet şartlarında hayatiyet bulmuş, kurumsallaşmış ve gelenekleşmiş din ve dindarlıklar, yeni ve değişen şartlara uymaya çalışmakta, sarsıntı, uyumsuzluk, geri dönüş ve yeni arayışlar intibak sürecine bağlı olarak kendini göstermektedir. Bu noktada eskinin geleneksel din anlayışları ve dindarlıkları sarsılırken modern toplumlarda şehirlerden başlayarak daha şahsi, daha akılcı yaşanan yeni dindarlık şekilleri kendini göstermektedir. Manevi boşluk, yalnızlık, başarısızlık ve huzursuzluklar yeni maneviyat arayışlarını ve ihtiyaçlarını da hemen her toplumda beraberinde sürüklemekte toplum hayatının tabiatı boşluk kabul etmemektedir. Nitekim

bundan dolayıdır ki, dinin toplumlarda tamamen marjinalleştiği veya silinmeye yüz tuttuğu durumlarda dahi "ikame dinler" denilen bir takım ideolojik sistemlerin veya yeni fanatik eğilimlerin ya da kendilerini boşlukta hisseden kişilerin kimlik problemlerini ve toplumla yeniden bütünleşmelerini sağlamak üzere yeni ve özel "görünmez dinin" devreye girdiği ve boşluğu doldurmaya çalıştığı görülmektedir (Günay, 2000: 364-365).

Bu bilgiler ışığında alan araştırmamızda kullanılacak dindarlık tiplerinden biri olan "modernist/hümanist dindarlık", vicdan temizliği, doğruluk, iyilik, yardımseverlik gibi bir takım ahlaki değerlerin önemsendiği, dini otorite olarak kabul edilen kişilere bağlanmanın zorunluluk taşımadığı, inancın temel gösterge olduğu, ancak dindeki kurallara uymanın ve dini ritüelleri yerine getirmenin ikinci plana alındığı, hümanist yaklaşıma sahip bir dindarlık anlayışını karşılamaktadır (Taş, 2005: 63-64).

c) Popüler/Hurafeci Dindarlık

Türk toplumunun çok yönlü ve çok boyutlu olan dini yaşantısı içerisinde popüler dindarlık geniş halk kitlelerinde yaygın olarak görülmektedir. Bu nedenle popüler dindarlık, Türk toplumunun dini hayatını ve din algısını anlama açısından önemli bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır (Arslan, 2006: 289-319).

Popüler dindarlık kavramı "halk (folk) kültürü" ve popüler kültür kavramlarıyla yakından ilgilidir. Halk kültürü daha çok endüstri öncesi toplumların geleneksel halk kültürünü ve günümüzün taşra ve köylü kültürünü içine almaktadır. Popüler kültür ise ağırlıklı olarak sanayileşme sonrası şehir ortamında yaşayan geniş halk kesiminin oluşturduğu kültür tarzının adıdır. Fakat popüler kültürün sadece günümüze dönük yönüne bakıp onun geçmişe ait inanış ve uygulamaları içinde taşımadığını ve bu bakımdan gelip geçici olduğunu düşünmek isabetli olmaz. Çünkü popüler kültür halk tarafından oluşturulan ve sürekliliği olan bir kültürdür. Belli bir dönemde moda olup yaygınlaşan, ama sonrasında kısa zamanda etkisini kaybederek yok olan geçici kültür tarzları için sosyolojide daha çok "kitle kültürü" kavramı kullanılmaktadır. Bu bağlamda popüler dindarlık tipi hem evrensel dinler öncesi toplumlardan kalan günümüzdeki yaygın inanışları, hem de evrensel/kitabi dinlerin inanç ve uygulamalarını içinde barındıran dindarlık anlayışıdır (Arslan, 2004: 27-29).

Bu noktada hemen bütün büyük dinlerde, önemli ölçüde resmi ve kitabi dindarlık tarafından şekillenen geleneksel dindarlık ile halk dindarlığını veya diğer bir ifadeyle popüler dindarlığı kayda değer çizgilerle birbirinden ayırmak gerekir. "Halk dindarlığı" veya "popüler dindarlık", "resmi" veya "kitabi" yahut "entelektüel dindarlık" biçimlerine göre daima özel bir formu teşkil etmiştir. Nitekim İslamiyet'te "avam" ile "havas" dindarlıkları arasında gözetilen ayrım bu durumun tipik bir göstergesidir. Popüler dindarlık, içerisinde yer verdiği bü-

yüsel, mistik ve mitolojik unsur ve vurgularla, kutsal metinlere yahut naslara ya da onların değişik biçimlerde kabul görmüş ve kurumsallaşmış bir yorumuna sıkı bir bağlılık esasına dayalı kitabi yahut resmi dindarlıktan önemli ölçüde ayrılmaktadır (Günay, 2000: 302). Bununla birlikte popüler dindarlık, daha çok geleneksel biçimlere sahip olmanın yanında bazı modern ve postmodern tezahürleri de içinde barındırabilmektedir. Bütün bu özellikleri dolayısıyla popüler dindarlık, geleneksel dindarlığa göre farklılık arz etmekte ve kendine özgü anlam alanı olan bir dindarlık tipi olarak ortaya çıkmaktadır (Taş, 2005: 65).

Popüler dindarlık sadece aynı dini sitemin büyük geleneğiyle çeliştiği zaman söz konusu olmaz. Bunun yanı sıra onunla birtakım karşılıklı ilişkiler içerisine girdiği ve bazı farklı kombinasyonlar oluşturduğu durumlarda da ortaya çıkabilir. Bu sebeple popüler dindarlığı resmi/kitabi dindarlıkla daima çelişik halde kabul ederek diğer yönleri görmezden gelmek doğru bir bakış açısı değildir. Popüler dindarlıkta, toplumun anlama düzeylerinin sonucu olarak, yüksek tipli evrensel dinlerin genişlemesi ve müntesiplerinin artmasıyla eski inanışların dinin içerisinde örtülü bir şekilde varlığını devam ettirmesi durumu da söz konusudur. Bu itibarla popüler dindarlık, bütün yüksek tipli dinlerde ve dolayısıyla İslamiyet içerisinde varlığını uzun yıllar devam ettirebilmekte, hatta ortodoks temellere ve desteğe de sahip olabilmektedir. Buradan hareketle popüler dindarlığı, yüksek tipli, organizeli, kurumsal olmayan inanç, ritüel ve pratikleri içeren bir dindarlık anlayışı olarak tanımlayabiliriz. Dolayısıyla popüler dindarlık, çoğunlukla kitabi dindarlığın muhtevasını ve sınırlarını oluşturan dini doktrin ve teolojik sistemleştirmeden yoksun, dini otorite ve kurumların dışında gelişen, terkibi bir özelliğe sahip, nispeten sistemsiz inanç ve uygulamalardan oluşur. Bu bağlamda popüler dindarlık, öğretiden çok büyü, kehanet, falcılık ve benzeri faydacı hususları, şer'i hükümlerden çok dini coşkuyu esas alarak, aracılardan kaçınmak bir yana gerçekte vasıtalara dayalı olarak şekillenmektedir (Arslan, 2004: 56-58). Bu doğrultuda popüler dindarlığın dini otorite ve kurumların onayından nispeten uzak inanışlar, ibadet ve uygulamaları bünyesinde barındırdığı, "emredilen değil", "yaşanan" ve "uygulanan" bir yapı sergilediği ifade edilebilir. Türk toplumundaki popüler dindarlık anlayışı da, bir inanç ve sosyal hayat tarzı olarak yorumlanan ve yaşanan, İslam'ın esaslarına belli ölçüler içerisinde sadık kalmakla birlikte daha ziyade geleneksel yaşantının belirlediği, kısmen hurafelerle karışık bir dindarlık tarzıdır. Toplumumuz açısından popüler dindarlık içerisinde yer alan unsurlar, topluma bir dünya görüşü, bir kişisel denge yöntemi sağlamakta ve isteklerine ulaşmasına vasıta olmaktadır (Taş, 2005: 66). Dönem dönem insanların nasıl olup da inandıklarına hayret ettiğimiz hurafelerin gücü buradan gelmektedir (Mardin, 2004: 168-169).

Hemen her dinde olduğu gibi İslam kültüründe de rastlanılan hurafeler, özellikle halkın din anlayışında etkin ve yaygın bir rol oynamaktadır. Dinin temel prensiplerine uygun olmadığı için dini yorumlarda yer alması istenmediği hal-

de yaşamaya devam eden hurafelerin sirayeti ve yaygınlaşması incelendiğinde, söz konusu inanç ve kanaatlerin özellikle din değiştirme sırasında yeni dine geçtiği veya diğer din ve kültürlerle temaslar sonucunda alındığı düşünülmektedir (Arpaguş, 2015: 59). Dolayısıyla popüler dindarlığın içeriğinde yüksek kitabi dinlere uygun kavram ve inançlarla birlikte geleneksel kabul ve hurafelerin karışımına karşılık gelebilecek bir senkretizm mevcuttur. Bu bileşim, çeşitli ihtiyaç ve yönelimleri temine yönelik potansiyel desteğe, diğer bir ifadeyle pragmatik eksene işaret eder (Taş, 2005: 67).

Popüler dindarlık, aralarında kesin ilişkiler sayısı az olan çok sayıda unsuru ihtiva eden bir sisteme sahiptir. Böyle bir sistem ise dışsal etkilere karşı koymada oldukça etkili olur. Çünkü popüler dindarlığın içinde yer alan unsurlardan birinde ortaya çıkan değişme bütün yapıyı etkilemeyebilir. Türk toplumunda kitabi/resmi din anlayışının yanında farklı şekillerde bulunan ve bölgeden bölgeye belirgin tarzda değişiklikler gösterebilen sosyal değer, düşünüş ve adetlerin oluşturduğu bir popüler dindarlık mevcuttur. Bunula birlikte popüler dindarlık, İslam öncesi dönemlerden gelen bir kısım inanç ve uygulamaları, resmi/kitabi din tarafından yasaklanmış ya da yasaklanmamış dini uygulamaları da ihtiva eder. Ülkemizde geniş kitlelerde yaygınlık gösteren popüler dindarlık, İslam'ın normatif, resmi/kitabi yorumunun prensiplerini reddetmeksizin ve ilke bağlamında Müslüman din alimlerini eleştirmeksizin geleneksel dindarlıktan büyük oranda bağımsız olarak ayrı bir alanda varlığını göstermektedir. Bunlar kişiler üzerinde kendini çok canlı gösteren, sıkıntı ve ihtiyaç durumlarında, törensel faaliyetlerde ortaya çıkabilen bir dizi heyecan, değer ve ideallerde kendini hissettirmekte, bireysel ve toplumsal hayata ilişkin problemlere karşı pratik çözümler sunmaktadır. Bu şekliyle popüler dindarlık, geleneksel toplumda olduğu gibi modern toplumlarda da oldukça sürekli ve önemli bir yer işgal eder (Taş, 2005: 67-68).

Bu bilgiler doğrultusunda araştırmamızda kullanılacak dindarlık tiplerinden biri olan popüler/hurafeci dindarlık; geleneksel dindarlıkta yer alan bazı hususları da içine almakla birlikte, İslam öncesi Türk kültürü ve diğer kültürlerden de izler taşıyan, bununla birlikte modern dönemdeki bazı olguları da içine alarak farklı toplumsal katmanlarda ve geniş kitlelerde varlık gösterebilen, halk arasında farklı formatlarda kurumsallaşmamış olarak bulunan ve "yaşanan din" olarak da kabul edilebilecek bir dindarlık anlayışını karşılamaktadır (Taş, 2005: 69).

3. Araştırmanın Evreni, Örneklem ve Veri Toplama Aracı

Araştırma alanına giren obje ya da fertlerin tümüne "evren/anakütle" denir. Ne var ki evrendeki kişilerin tümüne ulaşılması mümkün olmadığından evreni temsil eden bir örneklem üzerinde çalışmak zorunlu olmaktadır. Evrenden belli metotlarla seçilmiş, evreni temsil yetisine sahip daha küçük gruba "örneklem"

denir (Arslantürk, 2004: 102-103). Bu araştırmanın evrenini Isparta, Burdur, Antalya illerinde yaşayan bireyler oluşturmaktadır. Araştırmamızda örneklemin evreni iyi temsil edebilmesi için demografik ve sosyo-kültürel yapılar göz önüne alınarak kota örneklemesi tekniği (Arslantürk, 2004: 108-109) ve "orantılı dağıtım yaklaşımı"na (Serper & Aytaç, 2000: 68) göre örneklem dağılımı gerçekleştirilmiş, örneklem hacminin il ve ilçe merkezlerinde uygulanacak anket sayıları nüfuslarla orantılı olarak belirlenmiştir. Örneklem içerisinde yer alacak belde ve köylerin seçimi için de "basit tesadüfi örnekleme" (Yazıcıoğlu & Erdoğan, 2004: 35-38) yöntemi kullanılmıştır. Araştırmaya 18 yaş ve üzerinde her eğitim ve sosyo-ekonomik düzeyde, farklı meslek ve toplumsal statüden bireylerin katılması sağlanmaya gayret gösterilmiştir. 18 yaşla sınırlama yapılmasının sebebi, bu yaşla beraber bireylerin reşit çağa ulaştığının kabulü, duygusal çağın etkisinden sıyrılarak davranışların yavaş yavaş reel bir yapıya kavuştuğu ve din konusunda da tutumların netleşmeye başladığı yaş grubu olarak düşünmemizdir. Veri toplama aracı (anket formu) ile örneklem grubunda uyguladığımız 1188 anket dikkatlice tetkik edilmiş, eksik ya da geçersiz anketler çıkarıldıktan sonra SPSS programına 1071 anketin veri girişi yapılarak veriler analiz edilmiştir. Anket tekniği ile birlikte anket sonrası yapılan mülakat ve gözlem tekniği ile de veri toplanmaya çalışılmıştır.

Araştırmamızda veri toplama aracı olarak "Kişisel Bilgi Anketi" ve "Dindarlık Kriterleri Ölçeği" bölümlerinden oluşan bir anket formu kullanılmıştır. "Kişisel Bilgi Anketi", deneklerin kişisel durumları hakkında bilgi edinmek, bu bilgilerle tutum puanları arasındaki ilişkiyi görebilmek için geliştirilmiştir. Kişisel bilgi anketinde dindarlık algısı ile ilişkili ve dindarlık kriterlerine yönelik tutumları etkileyebileceği düşünülen bağımsız değişkenlere yer verilmiştir. Araştırmanın bağımlı değişkeni olarak TAŞ tarafından 2005 yılında üniversite öğrencilerinin dindarlık kriterlerini ölçmek için geliştirilen, geçerlik ve güvenirliği test edilmiş "Dindarlık Kriterleri Ölçeği" kullanılmıştır. "Dindarlık Kriterleri Ölçeği" likert tipi beşli derecelendirmeli (Tavşancıl, 2005: 138-139) bir ölçektir. Ölçek üç faktörden meydana gelen toplamda 48 maddeden oluşmuştur. Ölçekte birinci faktör "Geleneksel/İlmihalci Dindarlık" 19 maddeden, ikinci faktör "Modernist/Hümanist Dindarlık" 18 maddeden, üçüncü faktör "Popüler/Hurafeci Dindarlık" 11 maddeden oluşmaktadır (Taş, 2005: 27-34).

Ankete katılan kişiler, dindarlık kriterlerine yönelik tutumlarının derecelerini belirten seçenekleri işaretlemişler ve her kişinin işaretlediği seçeneğe göre puanları toplanarak tutum puanları hesaplanmıştır. Ölçekte her bir madde için "Tamamen Katılıyorum", "Katılıyorum", "Kararsızım", "Katılmıyorum" ve "Hiç Katılmıyorum" şeklinde beş seçenek bulunmaktadır. Cevapların puanlanmasında "Tamamen Katılıyorum" tercihine 5, "Katılıyorum" tercihine 4, "Kararsızım" tercihine 3, "Katılmıyorum" tercihine 2 ve "Hiç Katılmıyorum" tercihine 1 puan verilmiştir.

4. Dindarlık Algısına Yönelik Tutumlara Katılım Düzeyleri

Türk toplumunun dindarlık anlayışına yönelik tutum düzeylerinin dağılımını görebilmek için, dindarlık kriterleri ölçeğindeki her bir maddeye katılım düzeylerinin aritmetik ortalaması alınarak derecelendirme yapılmıştır. Ölçekteki maddeler en olumlu tutum puanının oluştuğu maddeden en olumsuz tutum puanının oluştuğu maddeye doğru bir sıralamaya tabi tutulmuştur. Böylelikle Türk toplumunda dindarlık anlayışları ile ilgili hususlardan hangi maddelere çok yüksek, yüksek, orta ve düşük düzeyde katılımın olduğu genel bir çerçevede değerlendirilebilecektir. Bu düzeyler belirlenirken aşağıdaki tabloda gösterilen puan sınırları dikkate alınmıştır. Değerlendirmede puan aralıklarının eşit olduğu varsayılmış aritmetik ortalamalar için puan aralığı 0.80 olarak hesaplanmıştır (Puan Aralığı = (En Yüksek Değer - En Düşük Değer)/5 = (5-1)/5= 4/5 = 0.80).

Tablo 1: Beşli Derecelemeli Ölçeğin Puan Sınırları

Derece	Puan	Tutum Derecesi
Çok Düşük	1	1.00-1.80
Düşük	2	1.81-2.60
Orta	3	2.61-3.40
Yüksek	4	3.41-4.20
Çok Yüksek	5	4.21-5.00

Tablo 2: Dindarlık Kriterleri Ölçeğindeki Maddelere Katılım Düzeylerinin Derecelendirilmesi

Dindarlık Kriterleri Ölçeğindeki Maddeler	Dindarlık Tipi	Sıra	X	Tutum Derecesi
Hz. Muhammed'in uygulamaları ve yaşantısı bir Müslüman için en güzel örnektir.	GİD	1	4.65	Çok Yüksek
Ahireti unutmamakla birlikte, dünya hayatındaki görev ve sorumlulukları da yerine getirmek gerekir.	GİD	2	4.57	Çok Yüksek
Doğru ve dürüst olmak da, namaz ve oruç gibi birer ibadettir.	MHD	3	4.54	Çok Yüksek
İyi bir Müslüman, bütün davranışlarında Allah'ın rızasına uygun davranmayı amaçlar.	GİD	4	4.54	Çok Yüksek
Görev, sorumluluk ve işlerde helâl ve haram ölçülerine uyulmalıdır.	GİD	5	4.50	Çok Yüksek

Dine uygun bir hayat sürmek için Kur'an'ın yanı sıra Peygamberimize de uymak şarttır.	GİD	6	4.49	Çok Yüksek
Dindarlığın temel göstergeleri; Allah'a iman etmek, ibadetleri yerine getirmek, dinin emir ve yasaklarına uymak ve ahlâklı olmaktır.	GİD	7	4.49	Çok Yüksek
Çalışmak ve insanlara yardım etmek de birer ibadettir.	MHD	8	4.44	Çok Yüksek
İnsanlara inançlarından dolayı değil, insan oldukları için değer vermek ve yakınlık göstermek lazımdır.	MHD	9	4.36	Çok Yüksek
Müslümanın en önemli görevlerinden biri de İslâm'ı başkalarına anlatmak ve öğretmektir.	GİD	10	4.36	Çok Yüksek
Herkesi, kendi inançları doğrultusunda olduğu gibi kabul etmek ve insanlara, din anlayışlarını değiştirmeye zorlamadan saygı göstermek lazımdır.	MHD	11	4.30	Çok Yüksek
Allah'ın rızasını kazanmanın yolu, insanları sevmekten geçer.	MHD	12	4.25	Çok Yüksek
Dindar bir kimse, dinin sosyal hayatla ilgili kurallarını da yerine getirmeye çalışmalıdır.	GİD	13	4.25	Çok Yüksek
Bir kişinin tam anlamıyla dindar olabilmesi için, dinin yasakladığı şeylerin tamamını yapmaktan sakınması gerekir.	GİD	14	4.23	Çok Yüksek
Dindar olmak için herhangi bir tarikata girmeye gerek yoktur.	MHD	15	4.19	Yüksek
Dindarlığın göstergeleri sadece ibadetler değildir; önemli olan vicdan (iç) temizliğidir.	MHD	16	4.15	Yüksek
Dinî inançların yanı sıra millî ve kültürel değerlere de önem vermek gerekir.	MHD	17	4.12	Yüksek
"Dindarlığın en önemli kriteri, dinin bütün emir ve yasaklarını yerine getirmektir.	GİD	18	4.07	Yüksek
Dindar kişi, dinî-sosyal faaliyetlerde bulunmaya ve bu faaliyetlere katkı sağlamaya gayret etmelidir.	GİD	19	4.07	Yüksek
Kur'an ve Hz. Peygamberin yanında din büyüklerini de rehber edinmek, iyi bir Müslüman için gerekli bir özelliktir.	GİD	20	4.03	Yüksek
Kur'an bir Müslüman için temel referans kitabıdır; bunun dışında başka bir kaynağa başvurmaya gerek yoktur.	MHD	21	4.01	Yüksek
Dindar kişi, başkalarına güven veren kimsedir.	GİD	22	3.93	Yüksek

İbadetleri tam manasıyla yerine getirmeden, sadece birtakım evrensel ahlâkî değerlere sahip olmak, ahiret hayatı için yeterli değildir.	GİD	23	3.86	Yüksek
Kişinin davranışlarını olumlu yönde değiştirmiyorsa yapılan ibadetlerin hiçbir değeri yoktur.	MHD	24	3.85	Yüksek
Gerçek anlamda dindar olabilmek için, farz ibadetlerin yanında nafile ibadetleri de yapmak gerekir	GİD	25	3.83	Yüksek
Dindar olmanın temel şartı, ibadetleri yerine getirmekten ziyade ahlâkî bir hayat sürmektir.	MHD	26	3.79	Yüksek
Her mezhep, kişiyi değişik yollardan Allah'a götüren bir yoldur.	GİD	27	3.75	Yüksek
Dindarlığın önemli kriterlerinden birisi de özel gün ve gecelerde mevlit, hatim ve benzeri faaliyetleri yerine getirmektir.	PHD	28	3.71	Yüksek
Mezhepler dinimizin birer zenginliğidir.	GİD	29	3.65	Yüksek
İslam'ı gerçek anlamda yaşayabilmek için, İslam tarihinin ilk dönemlerindeki âlimlerin görüş ve uygulamalarını model olarak almak gerekir.	GİD	30	3.63	Yüksek
Bir kimse tesettüre uygun bir şekilde örtünmeden de dindar olabilir.	MHD	31	3.49	Yüksek
Dünya hayatında insanlığın faydasına olan işleri yapmayan kişi, ibadetleri yerine getirse bile dindar olarak sayılamaz.	MHD	32	3.47	Yüksek
Dindar olan kişi, toplum tarafından kabul gören örf ve âdetlere uymalıdır.	PHD	33	3.35	Orta
Dinde esas olan bu dünya için değil, ahiret için çalışmaktır.	PHD	34	3.33	Orta
Bir insanın dini kadar milliyeti de önemlidir.	PHD	35	3.29	Orta
Dini yaşamak için mezheplere gerek yoktur.	MHD	36	3.26	Orta
Dinî cemaatlerin İslâm'ı anlama ve anlatma biçimleri dinin özüne uygun değildir.	MHD	37	3.20	Orta
Dini, yeni gelişmelere açık bir şekilde, çağın gereklerine göre yaşamak gerekir.	MHD	38	3.19	Orta
Dinin emir ve yasaklarını yerine getirmekten çok, Allah'a tam anlamıyla iman etmek iyi bir Müslüman için yeterli özelliktir.	MHD	39	3.13	Orta

İyi bir Müslüman olabilmek için namaz, oruç, zekat ve benzeri ibadetleri düzenli olarak yapmak yeterlidir.	PHD	40	3.05	Orta
Kişi, sadece mensup olduğu mezhep doğrultusunda dinî hayatını yönlendirmelidir.	PHD	41	3.00	Orta
İbadetleri tam anlamıyla yerine getirmedikçe, Allah'a inanmanın bir önemi yoktur.	PHD	42	2.83	Orta
Bir mezhebe bağlanmadan, gerçek anlamda dindar olunamaz.	GİD	43	2.61	Orta
Muska yaptırmanın, türbe ziyaretinde bulunmanın ve benzeri faaliyetlerden medet ummanın, dinî açıdan bir sakıncası yoktur.	PHD	44	2.22	Düşük
Tam anlamıyla dindar olabilmek için bir din büyüğüne bağlanmak gereklidir.	PHD	45	2.20	Düşük
Dinin emir ve yasaklarını yerine getirmekten çok örf, âdet ve törelere uymak daha önemlidir.	PHD	46	2.11	Düşük
Toplum hayatından olabildiğince uzak kalarak din daha iyi yaşanır.	PHD	47	2.08	Düşük
Günümüzün şartları gereği birikimler faizle değerlendirilebilir.	MHD	48	2.07	Düşük

* GİD: Geleneksel/İlmihalci Dindarlık, MHD: Modernist/Hümanist Dindarlık, PHD: Popüler/Hurafeci Dindarlık

Tablolarda verilen bulgular birlikte değerlendirildiğinde, dindarlık kriterleri ölçeğindeki maddelere katılım düzeylerine ilişkin ortalama puanların 2.07 ile 4.65 arasında değiştiği, örneklem grubunda yer alan bireylerin ölçekte yer alan tutumlardan 14'üne "çok yüksek", 18'ine "yüksek", 11'ine "orta" ve 5'ine "düşük" derecede sahip oldukları görülmektedir.

Türk toplumunun dindarlık anlayışına yönelik "çok yüksek" düzeyde sahip olduğu 14 tutum sırasıyla, "Hz. Muhammed'in uygulamaları ve yaşantısının bir Müslüman için en güzel örnek olduğu"; "Ahireti unutmamakla birlikte, dünya hayatındaki görev ve sorumlulukları da yerine getirmek gerektiği"; "Doğru ve dürüst olmanın, namaz ve oruç gibi birer ibadet kabul edilmesi"; "Bütün davranışlarında Allah'ın rızasına uygun davranmayı amaçlamak"; "Görev, sorumluluk ve işlerde helâl ve haram ölçülerine uyulması"; "Kur'an'ın yanı sıra Peygamberimize de uymanın gerekliliği"; "Dindarlığın temel göstergelerini, Allah'a iman etmek, ibadetleri yerine getirmek, dinin emir ve yasaklarına uymak ve ahlâk-

lı olmak olarak görmek"; "Çalışmak ve insanlara yardım etmeyi birer ibadet kabul etmek"; "İnsanlara inançlarından dolayı değil, insan oldukları için değer vermek ve yakınlık göstermek"; "İslâm'ı başkalarına anlatmak ve öğretmek"; "Herkesi, kendi inançları doğrultusunda olduğu gibi kabul etmek ve insanlara, din anlayışlarını değiştirmeye zorlamadan saygı göstermek"; "Allah'ın rızasını kazanmanın yolunun insanları sevmekten geçtiğine inanmak"; "Dinin sosyal hayatla ilgili kurallarını da yerine getirmek"; "Dinin yasakladığı şeylerin tamamını yapmaktan sakınmak" hususlarından oluşmaktadır.

Tablo 2'de verilen bulgulara bakıldığında toplum tarafından "çok yüksek" düzeyde sahip olunan 14 tutumun 9'unun geleneksel/ilmihalci dindarlık anlayışına, 5'inin ise modernist/hümanist dindarlık anlayışına yönelik tutumlar olduğu, popüler/hurafeci dindarlık tipine yönelik hiçbir tutumun çok yüksek düzeyde benimsenmediği görülmektedir.

Türk toplumunun dindarlık anlayışına yönelik "yüksek" düzeyde sahip olduğu 18 tutum sırasıyla, "Herhangi bir tarikata girmeye gerek olmadığı"; "Dindarlığın göstergelerinin sadece ibadetler olmayıp, önemli olanın vicdan (iç) temizliği olduğu"; "Dinî inançların yanı sıra millî ve kültürel değerlere de önem vermek"; "Dindarlığın en önemli kriterinin dinin bütün emir ve yasaklarını yerine getirmek olduğu"; "Dinî-sosyal faaliyetlerde bulunmaya ve bu faaliyetlere katkı sağlamaya gayret etmek"; "Kur'an ve Hz. Peygamberin yanında din büyüklerini de rehber edinmek"; "Kur'an'ın bir Müslüman için temel referans kitabı olduğu ve bunun dışında başka bir kaynağa başvurmaya gerek olmadığı"; "Başkalarına güven veren kimse olmak"; "İbadetleri tam manasıyla yerine getirmeden, sadece birtakım evrensel ahlâkî değerlere sahip olmanın ahiret hayatı için yeterli olmayacağı"; "Kişinin davranışlarını olumlu yönde değiştirmiyorsa yapılan ibadetlerin hiçbir değerinin olmadığı"; "Farz ibadetlerin yanında nafile ibadetleri de yapmak"; "Dindar olmanın temel şartının ibadetleri yerine getirmekten ziyade ahlâkî bir hayat sürmek olduğu"; "Her mezhebin kişiyi değişik yollardan Allah'a götüren bir yol olduğu"; "Özel gün ve gecelerde mevlit, hatim ve benzeri faaliyetleri yerine getirmek"; "Mezheplerin dinimizin birer zenginliği olduğu"; "İslam tarihinin ilk dönemlerindeki âlimlerin görüş ve uygulamalarını model olarak almak gerektiği"; "Tesettüre uygun bir şekilde örtünmeden de dindar olunabileceği"; "Dünya hayatında insanlığın faydasına olan işleri yapmayan kişinin ibadetleri yerine getirse bile dindar olarak sayılamayacağı" hususlarından oluşmaktadır.

Tablo 2'de verilen bulgulara bakıldığında toplum tarafından "yüksek" düzeyde sahip olunan 18 tutumun 9'unun geleneksel/ilmihalci dindarlık anlayışına, 8'inin modernist/hümanist dindarlık anlayışına ve 1'inin popüler/hurafeci dindarlık anlayışına yönelik tutumlar olduğu görülmektedir.

Türk toplumunun dindarlık anlayışına yönelik "orta" düzeyde kabul ettiği 11 tutum sırasıyla, "Toplum tarafından kabul gören örf ve âdetlere uyma"; "Dinde esas olanın bu dünya için değil, ahiret için çalışmak olduğu"; "Bir insanın dini kadar milliyetinin de önemli olduğu"; "Dini yaşamak için mezheplere gerek olmadığı"; "Dinî cemaatlerin İslâm'ı anlama ve anlatma biçimlerinin dinin özüne uygun olmadığı"; "Dini, yeni gelişmelere açık bir şekilde, çağın gereklerine göre yaşamak"; "Dinin emir ve yasaklarını yerine getirmekten çok, Allah'a tam anlamıyla iman etmeyi iyi bir Müslüman için yeterli bulma"; "İyi bir Müslüman olabilmek için namaz, oruç, zekat ve benzeri ibadetleri düzenli olarak yapmayı yeterli bulma"; "Sadece mensup olunan mezhep doğrultusunda dinî hayatın yönlendirmesi"; "İbadetleri tam anlamıyla yerine getirmeden Allah'a inanmanın bir öneminin olmadığını kabul etme"; "Bir mezhebe bağlanmadan, gerçek anlamda dindar olunamayacağı" hususlarından oluşmaktadır.

Tablo 2'de verilen bulgulara bakıldığında toplum tarafından "orta" düzeyde kabul edilen 11 tutumun 1'inin geleneksel/ilmihalci dindarlık, 4'ünün modernist/hümanist dindarlık, 6'sının ise popüler/hurafeci dindarlık anlayışına yönelik tutumlar olduğu görülmektedir.

Türk toplumunun dindarlık anlayışına yönelik "düşük" düzeyde katıldığı 5 tutum sırasıyla, "Muska yaptırma, türbe ziyaretinde bulunma ve benzeri faaliyetlerden medet ummanın, dinî açıdan bir sakıncasının olmayacağı"; "Tam anlamıyla dindar olabilmek için bir din büyüğüne bağlanmanın gerekliliği"; "Dinin emir ve yasaklarını yerine getirmekten çok örf, âdet ve törelere uymayı daha önemli olarak görmek"; "Toplum hayatından olabildiğince uzak kalarak dinin daha iyi yaşanacağı"; "Günümüzün şartları gereği birikimlerin faizle değerlendirilebileceği" hususlarından oluşmaktadır.

Tablo 2'de verilen bulgulara bakıldığında toplum tarafından "düşük" düzeyde kabul edilen 5 tutumun 1'inin modernist/hümanist dindarlık, 4'ünün ise popüler/hurafeci dindarlık anlayışına yönelik tutumlar olduğu görülmektedir.

Sonuç

Türk toplumunu, geleneksel/ilmihalci, modernist/hümanist ve popüler/hurafeci dindarlık tiplerinden yalnızca birinin içerisine koymak mümkün görünmemektedir. Türk toplumunun dindarlık kriteri olarak kabul ettiği ya da etmediği hususlar her üç dindarlık tipinde de farklı oranlarda yer almakla birlikte, çok yüksek ve yüksek düzeyde kabul ettiği tutumların geleneksel/ilmihalci ve modernist/hümanist dindarlık tipine yönelik tutumlar olduğu görülmektedir. Bu doğrultuda tutum olarak Türk toplumunun daha çok hem geleneksel/ilmihalci, hem modernist/hümanist dindarlığın farklı yönlerini taşıyan "eklektik/karma dindarlık" olarak adlandırılabilecek bir dindarlık algısına[1] sahip olduğu söyle-

nebilir. Sahip olunan bu yönelimin eylemsel karşılığı olarak son dönemlerde sıkça karşılaşılan, bir yönüyle modernist bir hayat anlayışı benimserken diğer taraftan namaz, oruç, kurban vb. ritüelleri uygulamaya gayret gösteren, yeri geldiğinde dini otoriteleri kısmen de olsa referans alan bireyler örnek gösterilebilir. Popüler/hurafeci dindarlık tipine yönelik tutumlara orta ve düşük düzeyde yönelim olmakla birlikte, bunun davranış boyutuna yansımasında çeşitli faktörlerin de etkisiyle farklılıklar görülebilmektedir. Her ne kadar tutum boyutuyla popüler/hurafeci anlayışa mesafeli bir yaklaşım sergilense de fiili duruma bakıldığında toplum içinde dikkate değer ölçüde popüler/hurafeci dindarlık uygulamalarının hakim olduğu görülebilir. Toplumsal kabullerde örf ve adetlerin yaptırım gücünün çoğu zaman dinin asli kaynaklarında yer alan ilkelerin önüne geçebildiği görülmektedir. Dolayısıyla Türk toplumunda bireylerin dindarlık algı ve yönelimlerinde, içerisinde bulunulan sosyo-kültürel, siyasi ve psikolojik faktörlere göre, tutum ve davranış boyutlarıyla farklılaşmaların ve geçişkenliklerin ortaya çıktığı söylenebilir.

Türk toplumu şu anki yapısıyla ne tam olarak geleneksellikten sıyrılabilmiş, ne de tam olarak modern olabilmiştir. Değişimin yönü açısından geriye dönüp salt geleneksel bir toplum yapısına dönüş nasıl mümkün görünmüyorsa, modernleşme çizgisinde ilerledikçe geleneğin bütün izlerinin yok olacağı beklentisi de boş hayal gibi durmaktadır. Fakat toplum hangi süreç ve dönemde olursa olsun, birey o dönemin yapısına göre din ve dindarlık algısına sahip olacak, bir şekilde kutsalla olan ilişkisini ayarlayacaktır. Sosyolojik olarak toplumsal yaşantının bir realitesi olan din, bütünüyle modernleşmenin zıddı bir yaşayış olarak da değerlendirilmemelidir. Dolayısıyla "toplum ne kadar modernleşirse dinden o kadar uzaklaşacağı" anlayışının tersine, bu süreçle bilgisizlik, şekilcilik ve salt taklitten uzak, zenginleşen, toplumsal yaşantıda önemi ve fonksiyonu artan bir din ve dindarlık ortaya çıkabilir. Bu bağlamda Türk toplumunun dindarlık algı ve yönelimini daha net ortaya koyabilme, yaşanan değişim ve dönüşümleri tespit edebilme adına yapılacak alan çalışmaları önem taşımaktadır.

Notlar

(*) Dr. DİB Isparta İl Müftülüğü Din Hizmetleri Uzmanı.

(**) Prof. Dr. SDÜ. İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

(***) Bu çalışma, "Türk Toplumunun Dindarlık Algısı (Batı Akdeniz Örneği)" isimli doktora tezinin verilerinden faydalanılarak üretilmiştir.

Kaynaklar

Akdoğan, A. (2012). Kültür ve Din. N. Akyüz, & İ. Çapcıoğlu (ed.) içinde, *Din Sosyolojisi El Kitabı* (s. 437-451). Ankara: Grafiker Yay.

Allport, G. W., & Ross, J. (1967). Personal Religious Orientation and Prejudice. *Journal of Personality And Social Psychology, 5*(4), 432-443.

Argyle, M., & Beit-Hallahmi, B. (2004). Dini Davranış Teorileri. (A. Kuşat, M. Korkmaz, & İ. Güllü, Dü) *EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (16), 247-280. http://sbedergi.erciyes.edu.tr/sayi_16/15_kusat.pdf adresinden alındı

Armağan, M. (1992). *Gelenek.* İstanbul: Ağaç Yayıncılık.

Aron, R. (1994). *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri.* (K. Alemdar, Çev.) Ankara: Bilgi Yay.

Arpaguş, H. K. (2015). *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı ve Kaynakları.* İstanbul: İFAV Yay.

Arslan, M. (2004). *Türk Popüler Dindarlığı.* İstanbul: Dem Yayınları.

Arslan, M. (2006). Dindarlık Farklılaşması ve Popüler Dindarlık. Ü. GÜNAY, & C. ÇELİK (Dü) içinde, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi* (s. 289-319). Adana: Karahan Kitabevi.

Arslan, M. (2008). Popüler Dini Yönelimlerin İncelenmesinde Karşılaşılan Güçlükler ve Çözüm Önerileri. *Değerler Eğitimi Dergisi, 6*(15), 9-34.

Arslantürk, Z. (2004). *Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metot ve Teknikleri.* İstanbul: Çamlıca Yay.

Avcı, Ö. (2012). *İstanbul'da Dindar Üniversite Gençliği İki Dünya Arasında.* İstanbul: İletişim Yay.

Berger, P. L. (1995). Dini Kurumlar. (A. Çiftçi, Dü.) *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*(IX), 425-465.

Berger, P. L. (2011). *Kutsal Şemsiye.* (A. Coşkun, Çev.) İstanbul: Rağbet Yayınları.

Bilgin, V. (2013). Din ve Kültür. M. Bayyiğit (Ed.) içinde, *Din Sosyolojisi.* Konya: Palet Yay.

Coşkun, A. (2005). *Sosyal Değişme ve Dini Normlar.* İstanbul: Dem Yayınları.

Çelik, C. (2002). *Şehirleşme ve Din .* Konya: Çizgi Kitabevi.

Çiftçi, A., Wuthnow, R., & Berger, P. (2002). *Din ve Modernlik (Toplumbilim Yazıları I).* (A. Çiftçi, Ed., & A. Çiftçi, Çev.) Ankara: Ankara Okulu Yay.

Desroche, H. (2014). Morfolojik Sosyolojiden Tipolojik Sosyolojiye. (İ. ER, Dü.) *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 4*(1), 293-306. http://dergipark.gov.tr/uluifd/issue/13504/163328 adresinden alındı

Freyer, H. (1964). *Din Sosyolojisi.* (T. Kalpsüz, Çev.) Ankara Üniversitesi Basımevi.

Furseth, I., & Repstad, P. (2011). *Din Sosyolojisine Giriş Klasik ve Çağdaş Kuramlar.* (İ. Çapcıoğlu & H. Aydınalp, Çev.) Ankara: Birleşik Yay.

Gazali. (1975). *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* (Cilt 1). (A. Serdaroğlu, Çev.) İstanbul: Bedir Yay.

Glock, C. Y. (1961). The Role of Deprivation in the Origin and Evolution of Religious Groups. *Survey Research Center* (A-15), 24-36.

Gökalp, Z. (1968). *Türkçülüğün Esasları.* Ankara: Varlık Yayınları.

Günay, Ü. (1999). *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat.* İstanbul: Erzurum Kitaplığı.

Günay, Ü. (2000). *Din Sosyolojisi.* İstanbul: İnsan Yay.

Hervieu-LEGER, D. (2006). Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler. B. Solmaz, & İ. Çapcıoğlu (Dü) içinde, *Din Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar.* Konya: Çizgi Kitabevi.

Kirman, M. A. (2004). *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü.* İstanbul: Rağbet Yay.

Köktaş, M. E. (1993). *Türkiye'de Dini Hayat.* İstanbul: İşaret Yay.

Köktaş, M. E. (1997). *Din ve Siyaset,.* Vadi Yayınları.

Kurt, A. (2009). Dindarlığı Etkileyen Faktörler. *UÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, 18*(2), 1-26.

Luckmann, T. (2003). *Görünmeyen Din.* (A. Coşkun, & F. Aydın, Çev.) İstanbul: Rağbet Yay.

Mardin, Ş. (2004). *Din ve İdeoloji.* İstanbul: İletişim Yay.

Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü.* (O. Akınhay, & D. Kömürcü, Çev.) Ankara: Bilim ve Sanat Yay.

Marx, K. (1992). *Early Writings.* (R. Livingstone, & G. Benton, Çev.) London: Penguın Books.

Mensching, G. (2004). *Dini Sosyoloji.* (M. Aydın, Çev.) Konya: Din Bilimleri Yayınları.

Okumuş, E. (2005a). *Gösterişçi Dindarlık.* İstanbul: Ark Kitapları.

Okumuş, E. (2005b). *Dinin Meşrulaştırma Gücü.* İstanbul: Özgü Yayınları.

Okumuş, E. (2013). Sosyolojinin Din Sorunsalı. M. Bayyiğit (Dü.) içinde, *Din Sosyolojisi.* Konya: Palet Yay.

Onay, A. (2004). *Dindarlık, Etkileşim ve Değişim.* İstanbul: Dem Yay.

Özlem, D. (2001). *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji.* İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

Peker, H. (2011). *Din Psikolojisi.* İstanbul: Çamlıca Yay.

Serper, Ö., & Aytaç, M. (2000). *Örnekleme, Ezgi Kitabevi.* Bursa.

Sezen, Y. (2004). *İslam'ın Sosyolojik Yorumu.* İstanbul: İz Yay.

Subaşı, N. (Ekim-Aralık 2002). Türk(İye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler. *İslâmiyât, V*(4), 17–40.

Taplamacıoğlu, M. (1962). Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerinde Bir Anket Denemesi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 10*(1), 141-151.

Taş, K. (2005). *Üniversite Gençliğinin Dindarlık Kriterleri.* Ankara: Alter Yay.

Taş, K. (2012). Sosyolojik Din Tanımları. N. Akyüz, & İ. Çapcıoğlu (Dü) içinde, *Din Sosyolojisi El Kitabı.* Ankara: Grafiker Yay.

Tavşancıl, E. (2005). *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi.* Ankara: Nobel Yayınları.

Weber, M. (1999). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu.* (Z. Gürata, Çev.) Ankara: Ayraç Yayınevi.

Weber, M. (2006). *Sosyoloji Yazıları.* (T. Parla, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.

Yazıcıoğlu, Y., & Erdoğan, S. (2004). *SPSS Uygulamalı Bilimsel Araştırma Yöntemleri.* Ankara: Detay Yay.

Yıldız, M. (2001). Dindarlığın Tanımı ve Boyutları Üzerine Psikolojik Bir Çalışma. *Tabula-Rasa* (1), 19-42.

Endnotes

1 Kemaleddin Taş tarafından üniversite gençliği örneklem alınarak yapılan alan araştırmasında da gençliğin "eklektik/karma dindarlık" olarak adlandırılabilecek bir dindarlık anlayışına sahip olduğunu ortaya konmuştur (Bkz. Taş, 2005, s. 177).

Toplum Bilimleri Dergisi

Arif Olgun KÖZLEME (*)

BUHRANLARIN GÖLGESİNDE III. SELİM VE II. MAHMUT DÖNEMİ MODERNLEŞME GİRİŞİMLERİ

öz

Osmanlı Devleti 18. yüzyılda Batı'ya karşısında geri kaldığını peş peşe gelen yenilgilerle anlayabilmiştir. Yenilgi şaşkınlığın hayranlığa dönüşmesi veya bu gerçeğin kabul edilmesiyle Batı eksenli yenileşme çabaları başlamıştır. Açık kapı bırakılan 18. yüzyıl boyunca Osmanlı yenileşme hareketleri tabii halinde yürümüştür. 1789 yılında tahta çıkan III. Selim, daha kapsamlı ve müdahaleci bir yaklaşımla yenilik hareketlerini hızlandırmak istemiştir. Ancak ideal tip Batı olsa da, Batı'dakini aksine halktan kopuk ve bürokrasinin desteğinden büyük ölçüde yoksun olduğu için, bu hem onun hayatına, hem de yeniliklerin akim kalmasına yol açmıştır. Profan bir özellik taşımayan Nizam-ı Cedid hareketi, askeri alanın dışına pek taşamamıştır. Yeniden diriliş ve merkezi yönetimin güçlenmesi için tek yol olarak Batı ekseninde bir yenileşmeyi zorunlu gören II. Mahmut, mecburi ve daha kapsamlı bir yenilik hareketinin içine girmiştir. Ancak devletin niteliği ve toplumun yapısı pek hesaba katılmaksızın, Batı toplumlarının kendi ihtiyaçları doğrultusunda geliştirdiği modernleşme modelinin olduğu gibi alınma çabasına taklit ve şekilciliğin de eklenmesi, önceki ve sonraki dönemlerde olduğu gibi bu dönen yeniliklerini de kısır bırakmıştır. Sonraki dönemlerin yeniliklerine yöntem ve anlayış bakımından bir alt yapı teşkil eden söz konusu iki dönem modernleşmesi, yapılması bir gereklilik olarak vurgulansa da, yöntem

ve sonuçları bakımından yanlışlıklar ve başarısızlıklar içerdiğini de ortaya koymak bu çalışmanın amacı olmuştur. Çalışma, konu ile ilgili literatürün incelenmesi ve değerlendirilmesi yöntemi üzerine kurulmuştur.

anahtar kelimeler

Batılılaşma, Modernleşme, Değişim, III. Selim ve II. Mahmut.

Modernization Attempts in the Shadow of Crisis in the Period of Selim II and Mahmoud II Sultans

abstract

In the 18th century, the Ottoman Empire understood that it remained behind the West. because defeats had come one after another. The defeat shock turned into admiration over time. Later, the fact that the West had advanced was accepted. so the faces turned to the West. Anymore the doors have opened to Western civilization. III. Selim wanted to accelerate the innovation movements with approach a more comprehensive and intrusive approach. No longer the West has been the ideal type. However, in contrast to the West, innovations were made with a jacobin understanding. This was the end of the III. Selim and his innovations Nizam-i Cedid movement was not profane. it was largely confined to military space. II. Mahmut has initiated compulsory and a more extensive novelty movement. Westernization for salvation has been considered the sole remedy. However, the nature of the state and the structure of the society are not taken into account. Innovations stayed in shape and imitation. targeted success was not achieved. These two periods have influenced subsequent innovations. Innovations are inevitable in these periods. however, it contains errors and failures in terms of method and results. Proving this is the purpose of the study. The study is based on the method of examination and evaluation of related literature.

keywords

Westernization, Modernization, Changing, Selim III and Mahmoud II.

Giriş

13. yüzyılın sonunda küçük bir beylik olarak kurulan Osmanlı devleti, çok geçmeden dünyanın en büyük siyasal güçlerinden biri haline gelmiştir. Saraydan toplum yapısına, ordusunun niteliğinden dış ilişkilerine kadar zamanın en iyi organizasyonlarına sahip olması, kısa süre onu büyük güç yapan sebepler olmuştur. Neredeyse bütün savaşlarda Avrupalıları yenen Osmanlı, üsten baktığı ve farklı gördüğü Batı medeniyeti ile bir rekabeti gerekli görmemiştir. Ayrıca gücünün etkisiyle aksamaya başlayan yönlerini ya görememiş, ya da önemse-

memiştir. Ancak Osmanlıya oranla çok daha hızlı değişme ve gelişme sürekliliği gösteren Batı'nın 17. yüzyılın sonlarına doğru cephede üstünlük kurmaya başlaması, yüzleri kademeli olarak Batı'ya çevirmiştir. Zincirleme yenilgiler sonucunda şaşkınlığın hayranlığa dönüşmesiyle, Lale Devri ile birlikte Osmanlı Batılılaşması veya bir başka deyimle modernleşme çabaları başlamıştır. 18. yüzyıl boyunca serbest seyreden modernleşme girişimleri eski gücün yeniden elde edilmesi amacıyla inişli çıkışlı olarak devam etmiştir. 18. yüzyılın sonlarına doğru tahta çıkan III. Selim'in, devletin içine düştüğü durumu görmesi ve şehzadeliğinden beri Batı ile olan ilişkileri, onu yarı serbest yarı mecburi bir yenilik hareketinin içine sokmuştur. Ancak bunu yaparken, Batı'dakinin aksine halk desteğinden kopuk olunması ve bürokrasinin buna hazırlanmamış olması, III. Selim'in Nizam-ı Cedit hareketini akim kılmıştır. Bu dönem yenilikleri bir sekülerleşme değildir; daha çok askeri alanlarda bir yenilenme ile tekrar merkezi yönetimi güçlü kılma çabası olarak seyretmiştir. III. Selim'in tahttan indirilerek katledilişinin ardından tahta çıkın II. Mahmud, devletin yeniden ihyası için Batı eksenli yeniliklerin devamını kaçınılmaz görmüştür. Bütün yeniliklerin önünde bir engel teşkil eden yeniçerinin de kaldırılmasından sonra II. Mahmud, daha çok mecburi bir anlayışla yenilikleri askeri alanın dışına çıkararak genişletme çabası içine girmiştir. II. Mahmud'un yöntem olarak başlattığı zoraki değişim anlayışı, bir yöntem olarak sonraki dönemleri de etkilemiştir. Bu dönemdeki yeniliklerin mecburi istikamette seyretmesi, yine de dönemin yenilik hareketlerini taklit ve şekil sığlığından kurtaramamıştır. Osmanlının Batı'yı esas alarak bir modernleşme çabasına girmesi hem anlaşılabilir, hem de zorunlu bir durumdur. Zor durumdan çıkabilmek için o dönemde Batı'dan başka Osmanlının referans olarak alabileceği başka bir toplum modeli de mevcut değildir. Ancak devletin ve toplumun kendine özgü nitelikleri göz önüne alınmaksızın, başka bir toplumun kendi ihtiyaçları doğrultusunda saptamış olduğu modernleşme modelinin olduğu gibi benimsenip uygulaması, bu iki dönem ve sonraki dönemlerdeki yeniliklerinin başarısının önünde en büyük engel olmuştur. Bununla birlikte bu iki dönemin yenilik hareketleri, sonraki dönemlerin yeniliklerine alt yapı ve model olarak bir zemin hazırlamıştır. Söz konusu iki dönem aynı zamanda Osmanlı Devleti'nde savaş ve iç isyanların yoğun olduğu bir dönem olduğu için, yenilik çalışmaları sürekli buhranların gölgesinde yapılmaya çalışılmıştır. Bu çalışma, Türk modernleşmesinde önemli bir aşama olarak görülen III. Selim ve II. Mahmut dönem yeniliklerinin bir gereklilik olduğunu, ancak yöntem ve sonuçları bakımından yanlışlıklar ve başarısızlıklar içerdiğini ana hatları ile ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmanın diğer bir amacı da, Osmanlı Batılılaşma sürecinde bu iki dönem ıslahatlarının gerçek birer yenilik olup olmadığını ve toplumsal değişme açısından sonraki dönemlere nasıl bir anlayış bıraktığının tespitini yapabilmektir. Çalışmanın yöntemi, söz konusu iki dönemin yenilikle-

ri ile ilgili yapılmış olan bilimsel çalışmaların incelenmesi ve değerlendirilmesi şeklinde olmuştur.

III. Selim Dönemi Yeniliklerini Zorlayan Şartlar

Lale Devri ile Batı'ya yüzünü dönmeye başlayan Osmanlı Devleti, Tanzimat ile birlikte yoğun bir modernleşme çabası içine girmiştir. Ancak köklü bir Batılılaşmanın uygulamaya sokulmak istendiği Tanzimat döneminin alt yapısı III. Selim ve II. Mahmut dönemlerinde atılmıştır. Bu iki hükümdar döneminde yapılanlar sonraki dönemler için çok şey ifade etse de, bunlar arasında tartışmasız en mühim olanı 1826'da Yeniçerinin kaldırılmasıdır. Eğer bu yapılmamış olsaydı, Tanzimat'ın doğması ve buna bağlı sonraki yenilikler yapılması muhtemelen daha zor olacaktı. Bu iki dönemin ortak özelliği genel olarak askeri alandaki yeniliklere yoğunlaşmış olmasıdır. Çünkü ordu modernize edildiğinde, Batı'ya karşı yenilgilerin durdurulabileceği düşüncesi devam etmektedir. Buna rağmen söz konusu bu iki hükümdar dönemleri, Osmanlı toplumunu modernleşme fikrine alıştırması bakımından oldukça önemlidir (Kona, 2005: 79).

Osmanlı toplumu ilk kez 1699 Karlofça Antlaşması'nın imzalanmasını takiben Batılılaşmayı bir ihtiyaç olarak görmeye başlamıştır. Zira Karlofça Antlaşması, Osmanlı Devleti'nin Batı karşısında güçten düştüğünün ilk işareti olmuştur. Bu antlaşmaya kadar Batılı Hıristiyan devletlerden haraç alan Osmanlı devleti, söz konusu antlaşmayla birlikte bu devletlerin istekleri doğrultusunda politika belirlemek durumunda kalmıştır (Berkes, 2011: 41). Batı karşısındaki bu ciddi ilk yenilgi ile daha önce Avrupa ve Avrupalı kavramlarına oldukça uzak olan, hatta bazı Avrupalı devletlere ekonomik imtiyaz sağlayacak kadar güçlü olan Osmanlı Devleti, ilk Batılılaşma eğilimlerine başlamıştır (Kona, 2005: 80).

Güçlü Osmanlı Devleti'nin toplum ve devlet yapısında bir takım yenilikler yapılması gerektiği yönündeki düşüncenin ortaya çıkmasının önemli sebepleri arasında, 16. yüzyıldan itibaren devlet sisteminin sarsılmaya başlaması, sonraki yüzyıllarda ekonomik gerileme ve sarsıntılar sayılabilir. 16. yüzyıla kadar devletin en tepesinden aşağısına kadar uyumunu devam ettiren geleneksel devlet sistemi, 17. ve 18. yüzyıllara gelindiğinde, padişahlık için taht mücadelesi, ulemanın giderek çağa uygun bilim anlayışından kopması ve yeniçeri ocağının da maddi menfaatler uğruna esas işlerini yapmayarak ekonomik ilişkiler içine girmesi bir yozlaşmayı da beraberinde getirmiştir. 18. yüzyılın sonlarına gelindiğinde, tam olarak işlemeyen bir adalet mekanizması, mülki idare ve sosyal hayatta büyük karışıklıların olduğu bir devlet görüntüsü ortaya çıkmıştır. Bunların dışında dış ve önemli bir etki olarak 1879 Fransız İhtilalı'nın yarattığı ulusal bağımsızlık hareketleri, farklı milliyetlerden oluşan Osmanlı Devlet'ini bütünlüğünü koruma ve sorunlarını aşma konusunda oldukça sıkıntılı bir duruma

düşürmüştür. Ayrıca Batı'nın 19. yüzyıl başlarından itibaren ulaşmaya başladığı siyasal, sosyal ve ekonomik seviye karşısında Osmanlı Devleti'nin geri kalmış muhtaç durumu (Cem, 2004: 215), devletin ve toplumun bünyesinde bir değişimin elzem olduğu inancını ortaya çıkarmıştır (Kona, 2005: 80). Öte yandan, Fransız ihtilalının patlak vermesi aynı zamanda Osmanlı devletini o dönem için kurtarmıştır da denebilir. Çünkü İstanbul'a kadar yolları açılan düşman orduları, ihtilal sebebiyle Avrupa'daki krallık hükümetlerini ürküterek kendi meselelerine dönmelerini sağlamıştır (Berkes, 2011: 91).

Yaklaşık iki yüz yıllık siyasal ve toplumsal sorunlar sonucu Osmanlı Devleti tekrar eski gücünü kazanmak amacıyla geleneksel siyasal ve toplumsal örgütlerini eski şekline döndürme çabası içine girmiştir. Ancak bu bir sekülerleşme çabası değildir. Zira Osmanlı devlet ve toplum yapısı henüz profan bir anlayışa uygun şartlardan da uzaktı. Bu yüzden Osmanlının en azından ilk modernleşme çabalarında dinden ayrı siyasal kurum ve kuralları getirme ve toplumu buna ikna etme şeklinde bir yaklaşımı olmamıştır. Osmanlı bütün alanlardaki, özellikle de askeri alandaki yenileşme girişimlerini hazır bulunan Batı modelini örnek alarak uygulamaya başlamıştır (Kona, 2005: 81).

Esasında Osmanlının Batı'yı esas alarak bir modernleşme çabasına girmesi anlaşılabilir bir durumdur. Çünkü o dönemde Osmanlının referans olarak alabileceği başka bir toplum modeli de bulunmamaktadır. Ancak buradaki eksiklik, devletin ve toplumun kendine özgü nitelikleri göz önüne alınmaksızın, başka bir toplumun kendi ihtiyaçları doğrultusunda saptamış olduğu modernleşme modelini olduğu gibi benimseyip uygulamasıdır (Kona, 2005: 81). 1789'dan itibaren başlatılan bütün Batılılaşma çabalarında aynı durumu görmek mümkündür.

III. Selim Dönemi Yenilikleri

Lale devri ile saray ve üst kesimde başlayan Batı etkisi, 1789 Fransız İhtilali ile tekrar bir ivme kazanmıştır. Bu tarihe kadar sosyal ve siyasal yenileşmesini büyük ölçüde tamamlayan Avrupa karşısında Osmanlının hissedilir bir gecikme yaşadığı da görülmüştür. Görülen bu gerçeklik üzerine 1789 Fransız İhtilalı'ndan kısa bir süre sonra Padişah III. Selim modernleşme hareketlerini başlatmıştır. Çünkü Kırımın Ruslar tarafından ilhakıyla Osmanlının Rusya ve Avusturya ile başlayan savaşı sırasında tahta çıkan III. Selim, bu savaşta Osmanlı ordularının ve devletin içine düştüğü durum karşısında bir yeniliğin elzem olduğu kanaatine ulaşmıştır (Turhan, 1994: 138). Bu çabaların ilk basamağı olarak devlet sistemini düzeltmek için zamanın ileri gelenlerinden ve bazı yabancılardan devlet yapısının durumu ile ilgili raporlar hazırlanması istenmiştir (Kona, 2005: 82). Bu devir yenileşme hareketlerinin belirgin özelliklerinden biri, serbest ve mec-

buru değişme anlayışı arasında bir geçiş dönemi olarak her ikisinden de izler taşımasıdır. Halka dönük yeniliklerle ilgili bir zorakilik olmasa da, ordu ile ilgili değişmelerde bir mecburiyet görülmektedir (Turhan, 1994: 137).

Fransız İhtilali ile birlikte Osmanlı ve Batı arasında aşılmaz bir set gibi duran Darü'l İslam ve Darü'l-Harb anlayışını aşmaya çalışan bir fikir hareketi ilk defa olarak ortaya çıkmaya başlamıştır. Özgürlük, eşitlik ve milliyet kavramları Batı'daki anlamları ile Osmanlı topraklarına taşınmaya başlamıştır. Elbette bu fikirler o dönemde yarattığı etki bakımından sınırlı kalmış veya susturulmuştur. Yine de bu başlangıç zaman içinde sadece Türkiye'nin değil bütün İslam dünyasının çehresini, kendi hakkındaki görüşünü ve beklentilerini değiştirecek bir dönüşümün kapısını aralamıştır (Lewis, 2010: 75-78). Lale Devri ile başlayan ve Fransız İhtilali ile hızlanan yenileşme çabaları, kurtuluş için yeni bir medeniyet yoluna gidilmesi gerektiği düşüncelerini doğurmuştur. Ancak, bu dönem yeniliklerinde Osmanlı toplumunun temel yapısına bakılmayarak tavanın süslenilmesine özenilmesi, Avrupa'da başlayan bilim ve sanatların yayılmasının sağlanması gerekirken, medeniyet nehirlerinin getirdiği çer-çöpe, israf ve sefahata aldanılmasını doğurmuştur. Aynı zamanda halkın yüksek tabakanın bu halinden nefret ederek onların yeni yöntemlerle yaptıkları her yenilikten ürkerek bunu kötü görmeye başlaması, yeniliklerin başarısının önünde büyük bir engel olarak durmaya başlamıştır (Cevdet Paşa, 1994: 67-68). Derce farklılıkları ile birlikte aynı durum, sonraki dönem yenilikleri için de söylenebilir.

III. Selim döneminde ilk defa askeri alandaki modernleşmenin dışına çıkılarak, Avrupa devletler dengesine katılma, Batılı devletler ile ikili ilişkiler kurma ve bu devletlerin başkentlerine (Viyana, Berlin, Paris ve Londra) düzenli elçilik heyetleri gönderme, gibi girişimler görülmektedir (Naff, 1963: 295-315). Elçilik heyetlerine özellikle Batı devletlerinin idare tarzını, askeri ve mülki teşkilatını, donanmalarını ve siyaset anlayışlarını yakından inceleyerek kendi ülkeleri açısından yararlı olacak her türlü bilgiyi, zamanı israf etmeden gece gündüz çalışarak, kendi ülkelerine transfer etmeleri talimatı verilmiştir (Turhan, 1994: 141). Öte yandan III. Selim'in ilk modernleşme adımı da, 1793'te kendi tahtına sadık yeni bir merkezi ordu çabaları ile başlamıştır (Karpat, 2008: 79). Yine bu dönmede modernitenin seyri açısından rasyonel düşüncenin ve bilimselliğin önemini fark eden ilk aydın grubunun da oluşmaya başladığı belirtilmelidir (Berkes, 2011: 99). Karlofça antlaşmasından sonra Batı karşısında sürekli bir gerileme içerisinde olan Osmanlı Devleti, III. Selim zamanında kurtuluşun yolunun Batılılaşmak olduğuna inanmıştır (Turhan, 1948: 104). III. Selim veliahtlığı döneminde sürekli yazışma halinde olduğu Fransız kralı XVI. Louis'ten genellikle bilge bir ağabey edasıyla sürekli tavsiyeler aldığı yıllarda (Uzunçarşılı, 1938: 191-246), saltanatı döneminde neler yapacağını da tasarlamış olmalıdır. Bu yüzden Prototip Fransa olmak üzere III. Selim dönemi yeniden diriliş için

gözlerin Batı'ya çevrildiği dönem olmuştur. Ancak bu dönemde Batılılaşmanın lokomotifini genellikle askeri alandaki yenilikler oluşturmuştur.

Kendisine karşı oluşan muhalefete rağmen III. Selim, yenilik yanlısı küçük bir grupla 1792-1793 yıllarını kapsayan dönemde topluca Nizam-ı Cedid (Yeni Düzen) adıyla bilinecek olan bir dizi yeni düzenleme ve talimatı yürürlüğe sokmuştur. Kendisi de bu yenilikler uğruna hayatını feda etmiştir. Nizam-ı Cedid adının, Fransa'da ihtilal düzeninin benimsediği Yeni Düzen adıyla nitelenmiş olması da yeniliklerin ilham merkezini ortaya koymaktadır (Akşin, 2012: 24). İdari ve mali konulara ilişkin bir takım düzenlemelerden oluşan Nizam-ı Cedid, askeri teknolojinin geliştirilmesi dışında pek bir işlerlik kazanmamıştır. Zaten başlangıçta yeni sistemin düzenlemelerine genel olarak verilmiş olan Nizam-ı Cedid tabiri, zaman içinde neredeyse sadece yeni kurulan askeri birlikler için kullanılmaya başlanmıştır (Lewis, 2010: 82). Ancak bu yenilikler kapsamında oluşturulan *Meşveret Meclisi* ve padişahın kararlarını bu meclise danışarak alma isteği, Batı'da görülen meşruti sisteme benzer bir siyasal model oluşturma çabası bakımından önemli bir modernleşme hareketi olarak değerlendirilebilir (Kona, 2005: 82).

III. Selim'in Osmanlı devlet yapısının düzeltilmesi için Nizam-ı Cedid kapsamında iyi niyetli girişimine rağmen, *Meşveret Meclisi* uygulamaya konulamayarak sadece formalitede kalmıştır. III. Selim'in Nizam-ı Cedid kapsamında gündeme getirdiği diğer konular, ordu ve eğitime ilişkindir. Esasında idari ve mali unsurların bütünü ile bağlantılı olan bu hareket istenilen başarıyı getirememişse de, en azından askeri ve eğitim alanlarında kayda değer yenilikler getirmiştir. 1792 Kumbarahane, 1794 Mühendishane-i Berri Hümayun adı ile okullar açılmıştır. Batı'dakine benzer şekilde modern ordu kurulması ve mevcut ocakların da ıslahı ile ilgili çalışmalar başlatılmıştır. Yeni kurulmakta olan ordunun ihtiyaçları için Fransızcadan kitaplar çevrilmiştir. Yeni ordunun üniformaları, silahları ve talim kitapçıkları da genellikle Fransız kökenli olmuştur (Karpat, 2008: 83). Bu okullarda öğretmen ve eğitmen olarak Fransız subaylar görev yapmışlardır. Öğrencilerin Fransızca öğrenmesi ise zorunlu kılınmıştır. Çoğunluğu Fransızca, 400'e yakın Avrupa kaynaklı eserden oluşan bir kütüphane de kurulmuştur (Lewis, 2010: 83). Bu eserler arasında Fransız ansiklopedisi de bulunmaktadır (Tanpınar, 2012: 55). Ancak bu yenilikler, ekonomik yetersizlikler, plansızlık, yeniçerilerin, ulema ve geleneksel yönetici tabakanın karşıtlığı sebebiyle büyük ölçüde akim kalmıştır. Bununla birlikte bütün bu yeniliklerin semeresi olarak biraz taklit de olsa, en azından askeri okullarda Başta Fransa olmak üzere Batı ekseninde yeni bir toplumsal unsurun yaratılabilmesi olmuştur. Bu dönemde Batı'ya dönük bir toplumsal kesimin oluşturulması dışında, gerçekten memleketin asli ihtiyaçlarına dönük yenilikler de söz konusudur. Barut, kâğıt, kumaş fabrikası ve imalathaneleri kurulması, daha çok bilimsel eserler basmak üzere

Üsküdar'da ikinci bir matbaanın açılması bu dönemin önemli yenilikleri arasındadır (Turhan, 1994: 140).

Fransızların hala hatırı sayılır bir güç olan Osmanlı Devleti'nin 1789 devrimine desteğini sağlamak için ilişkileri yoğunlaştırması, çok geçmeden payitahtta Türkçe konuşan Fransızlar, uzun süredir Batı ile ilişki içerisinde olan yerli Hıristiyanlar ve bunlardan etkilenen bazı Türkler biraz Batı'nın taklidi de olsa, geleneksel Osmanlı toplumundan farklı yeni bir toplum oluşturmaya başlamışlardır. İlk başlarda Osmanlı Devleti'nin Fransız İhtilalini Hıristiyan Batı'nın meselesi olarak görmesi ve devrim Fransa'sının coşkun iyimserliği, yönetimde ve aydın kesimde bazı Türklerin ilham ve rehberlik için yüzlerini Fransız merkezli Batı medeniyetine çevirmesine yol açmıştır (Lewis, 2010: 89-91). Ancak daha sonra yerli Hıristiyanların kendi hürriyetleri uğruna mücadeleye girişmesi ve Fransa'nın Yunan bağımsızlığına desteği ve Fransa'nın Osmanlı topraklarına saldırması, Fransız ihtilalına karşı bir tepkiyi de doğurmaya başlamıştır. Bununla birlikte bir tepki hareketinin oluşmasına rağmen, Fransız etkisi Osmanlı topraklarında büyümeye devam etmiştir.

Batı ilk yenileşme girişimine din gibi çok hassas bir alandan başlanmıştır. İlk önce kutsal kitabın vaaz ettiği din ile kilisenin dayattığı din arasındaki ayrıma dikkat çekilmiş ve bu konuda da dinin ötesinde dini araçsallaştıran kilise ve din adamları ile hesaplaşılmıştır. Bu konuda da, bir dayatma yerine halkın ikna edilmesi metot olarak seçilmiştir. Bu yüzden Batı'nın modernleşme çabalarında bürokrasinin ve halkın muhafazakâr yönünün yoğun bir tepkisi olmamıştır. Osmanlı ise, yenileşme hareketlerine din yerine askeri ve maarif alanlarında başlamıştır. 1807'de gerçekleşen Boğaz Yamakları İsyanı ve Kabakçı Mustafa İsyanı gibi muhafazakâr nitelikli isyanlar, hem yenilikleri durdurmuş hem de gelecekte girişilecek yenilik hareketlerinin akıbeti konusunda ipucu da vermiştir. Çünkü farklı dinamiklere ve toplumsal yapılara sahip olan bu iki medeniyetin özel durumları dikkate alınmadan plansız ve taklitle yenileşme hareketlerine girişilmesi, menfaatleri zedelenecek olan çevreleri harekete geçirmiş ve aynı zamanda söz konusu kesimlerin çoğu kez halk nazarında destek bulmalarına da yol açmıştır. Esasında bu dönemin modernleşmesinin halk tabanında yeterince kabul görmemesinin sebebi olarak, III. Selim yeniliklerinin halka hizmeti amaçlamasından çok, öncelikle iç ve dış politik amaçlar güdülmesi olduğu söylenebilir (Karpat, 2008: 78). 1798'de Mısır'ın Fransızlar tarafından işgali üzerine İngiltere'ye yaklaşılması, Fransızların bölgenden çıkarılmasına müteakip burayı İngiliz güçlerinin işgal üzerine tekrar Fransa'ya yaklaşılması ve yeniliklerde de toplumun ihtiyaçlarından çok yaklaşılan ülkelerin isteklerinin gözetilmesi, özelde III. Selim döneminde ve genelde 19. asır boyunca Osmanlının yaptığı yeniliklerde istenilen başarının ortaya konulamamasının ana sebeplerinden birini oluşturmuştur. Çünkü bu durum bir sekülerleşmeden öte bürokraside Batı

yanlısı ve halktan kopuk bir yapıyı oluşturmuş, bu da özellikle Müslüman kesim ile devlet arasında bir yabancılaşmayı doğurmuştur.

II. Mahmut Dönemi Yenilikleri

III. Selim'in tahttan indirilerek katledilişinin ardından Alemdar Mustafa Paşa tarafından tahta çıkarılan II. Mahmut, devletin yeniden ihyası için yeniliklerin devamını kaçınılmaz görmüştür. Bu yüzden o, dönem dönem Osmanlı Devleti'nin Büyük petrosu olarak da adlandırılmıştır (Lewis, 2010: 107). Kimilerine göre o, Osmanlı padişahları içinde en açık ve en çağdaş düşünceli, yenilik yanlısı bir hükümdarı olarak, Osmanlı Devleti'ne çağdaş bir karakter vermek, devleti maddi ve manevi yönden ıslah etmek ve yenileştirmek için durmaksızın mücadele etmiştir (Engelhardt, 2010: 7). Ancak II. Mahmut'un Batı'ya benzemek adına giriştiği yenilikler, kendisinin Gâvur Padişah olarak nitelenmesine rağmen (Berkes, 2011: 169), asıl değiştirilmesi gereken devlet yapısının değişmesinde çok işe yaramamıştır. İstenilen başarı elde edilememiş olsa da, Batılılaşmanın gerçek manada II. Mamud döneminde başladığı söylenebilir. Bu dönemde II. Mahmud'un, saltanat işlerinden usandım, diyeceği kadar yoğun geçen yenileşme çabaları, sonraki devirlerdeki değişmelerin yönünü tayin etmiştir. Çünkü bu dönem, bugünlere kadar devam edip gelen mecburi ve güdümlü değişmelerin başlangıcı olmuştur (Turhan, 1994: 146).

Bu dönemde yapılan ilk yeniliklerden biri, Sadrazam Alemdar Mustafa Paşa'nın da girişimiyle, devletin dağılmasını önlemeye dönük olarak Âyanlarla Sened-i İttifak anlaşmasının kabul edilmesidir. Osmanlı Devleti'nde önemli bir yeri olan ayanlar, her hangi bir şehir, kasaba veya bir grup içindeki önde gelen insanlardır. Ayanlar zamanla devletin içinde etkili bir güç haline gelmişlerdir. 19. yüzyıla gelindiğinde bazı eyaletlerde neredeyse yarı bağımsız hale gelen ayanlar, merkezi otorite tarafından halledilmesi gereken bir güvenlik sorunu olarak görülmeye başlanmıştır. İstanbul'a davet edilen Âyanlarla yapılan bu anlaşma belgesi gereğince, Âyanların hak ve görevlerine resmiyet kazandırılmıştır. Böylece taşrada toprağı işleyen ve gerektiğinde devlete asker temin eden bir güç konumundaki Âyanlar, merkezi devlete kanunlar çerçevesinde bağlanarak devletin dağılma tehlikesinin önüne geçilmeye çalışılmıştır. Her ne kadar bu senet uygulanma imkânı bulamamışsa da, kendisi Osmanlı Devleti'nin bir çeşit ilk Anayasası olarak da görülebilir. Çünkü vergi sisteminden, suçun cezalandırılmasına kadar pek çok insan haklarını ilgilendiren bu senet, modern alamda bir hukuk devletine geçişin çabası olarak nitelenebilir. Devletle Âyanlar arasındaki karşılıklı hak ve görevleri belirleyen senet, kimilerine göre 1215'te kabul edilen İngiliz Magna Carta'sı ile benzerlikler göstermektedir (Akşin, 2012: 26). İngiltere'de Magna Carta, vergi sisteminden ceza anlayışına özgürlük ve

demokrasi mücadelesinin başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Hukuk devletine geçiş konusunda Sened-i İttifak için de aynı şeyler söylenebilse de, merkezi yönetimin gücünü artırmaya dönük bir otoriterleşmeyi hedef aldığı için bir yenilikten öte bir geriye gidiş olarak görenler de bulunmaktadır. Ancak çok uluslu bir yapıya ve eyalet yönetim sistemine sahip olan Osmanlı Devleti'nin, bütünlüğünü koruyabilmesi için bu dönemde merkezi otoritenin güçlendirilmesi de kaçınılmaz bir durumdur. Zira Mısır Âyanı Mehmet Ali Paşa meselesi sebebiyle Osmanlı devletinin güçlü ülkelere bağımlı hale gelmesi, bu yaklaşımı haklı çıkarmaktadır. Sırf bu örnek bile Osmanlının kendi devlet ve toplum yapısı gerçekleri çerçevesinde bir yenileşmeye gitmesinin hem bir zorunluluk, hem de daha yararlı olacağını göstermektedir. Öte yandan merkezi otoriteyi güçlendirmenin yanında keyfiliği de önlemek adına yapılan bu sened, Osmanlı Devleti geleneğinde yeni bir durum olarak ortaya çıkmıştır (İnalcık, 1964: 607). Aynı şekilde merkezi otoritenin yetkilerini kanun çerçevesinde belirlediği veya sınırladığı için, bu sened, modern Türk devletine giden yolda ilk amme hukuku kaidesi sayılabilecek bir vesika olarak da görülmüştür (İnalcık, 1964: 603).

II. Mahmut dönemi veya bütün 19. yüzyıl Avrupa devletleri için mutlak monarşilerin yumuşatılarak meşruti monarşilere girişildiği uzun soluklu bir yeniden yapılanma dönemi olmuşken, Osmanlı Devleti'nde yapılan yeniliklerde genellikle padişahların otoritesinin güçlendirilmesi öne çıkmıştır. Bu dönemde merkez ve taşra teşkilatı, Batı modelinde yeniden yapılandırılmaya çalışılmıştır (Acun, 2012: 47). Batı olduğu şekliyle modern bir devlet yapısının Osmanlı Devleti'nde de kurulabilmesi için, güçlü bir merkezi yapı elzem görülmüştür. Bu durum, Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu sosyal ve siyasal sebeplerden kaynaklanmış olsa da, modernleşme yolunda yenilikleri akamete uğratacak bir çelişkiyi de ortaya çıkarmıştır.

II. Mahmut, Avrupa'yı örnek alarak devletin yönetim yapısında önemli yenilik girişimlerinde bulunmuşsa da (Engelhardt, 2010: 9), bu dönemi tereddütsüz bir mutlak monarşi dönemidir. Modernleşme yolunda yapılan pek çok yenilik merkezi devletin gücünü artırmaya dönük olmuştur. Yerel bir güç olan Tımar sisteminin kaldırılmıştır. Yeniçeri kaldırılarak gücü merkezi otoriteye devredilmiştir. Benzer şekilde yeniliklerin önünde engel teşkil eden ulemanın mali ve idari özerkliğine son verilmiştir. Yapılacak siyasal yeniliklerin siyasi elitler tarafından tepki görmememsi için son sözü hükümdara bırakan Hükümet Şurası, Adliye İşleri Yüksek Kurulu, Askeri Şura Dairesi gibi danışma meclislerinin kurulmuştur. Yukarıda da bahsedildiği üzere, Alemdar Mustafa Paşa tarafından hazırlatılan merkez ile yerel güçlerin karşılıklı dayanışma içinde bulunmasını öngören Sened-i İttifak onaylanmıştır. Daha da uzatılabilecek bu liste, merkezi otoritenin gücünü daha da pekiştirme amacı taşımaktadır (Kona, 2005: 84). Merkezi otoritenin güçlendirilmesi veya yeniden şekillendirilmesi, bu dönemin en belirgin özelliğidir.

II. Mahmud, 1826'da yeniçerilerin ortadan kaldırılmasından 1839'da ölümüne kadarki on üç yıllık sürede hatırı sayılır bir yenilik programı uygulamaya girişmiştir. Geleneksel bir askeri ve bürokratik güç olarak her değişime karşı çıkan yeniçerinin ortadan kaldırılmasından önce herhangi bir yenilik hareketi hiç de kolay olmamıştır. Onun uyguladığı yenilik programı, sonraki dönemlerin –ki buna yirminci yüzyıl da dâhil edilebilir- Türk yenilikçilerinin takip edeceği yolun ana hatlarını çizmiştir. Bu dönemin yeniliklerinin temel özelliği olarak, yeni bir düzen meydana getirmek için önce mevcut olanın ortadan kaldırılması şeklinde olmuştur (Lewis, 2010: 112).

Öte yandan bu dönemde başlatılan yenilik girişimleri, gelecek dönemdeki yenileşme çabalarına temel teşkil edecek bir mahiyete de sahiptir. Bu dönemde devlet organı şeklinde kurulan meclisler ileride yapılandırılamaya çalışılacak olan hukuk devletinin ilk örneğini ortaya koymuştur. Meclis-i Vala-yı Ahkâm-ı Adliyve, MecIis-i Vükela, Dar-ı Şûra-yı Bab-ı Âli, Dar-ı Şûra-yı Askeri gibi kurulan meclisler bürokratik kurumlaşmayı da gerçekleştirme kabiliyeti sağlayarak Tanzimat'a zemin hazırlayan önemli ıslahatlar olarak öne çıkmışlardır. Şeyhülislamlık hükümet yönetimi dışında bırakılarak sadece din işlerinden sorumlu bir niteliğe büründürülerek din-devlet ayrımına giden yolda kapı arlanmıştır. Keyfi olarak verilen cezalara son vermek amacıyla çeşitli ceza kanunları çıkarılmıştır. Padişahın emrinde ülkeyi yöneten Divan-ı Hümayun yerine, Batı örnek alınarak bakanlar kurulu oluşturulmuştur. Dışişleri, içişleri, ticaret ve maliye gibi bakanlıklar kurularak devlet yönetiminde daha esaslı bir işbölümüne gidilmek istenmiştir (Yücel ve Sevim, 1993: 212-213). Bu dönemin Batılılaşma çabalarının en önemli iki özelliği, başta eğitim sistemi olmak üzere pek çok alanda Batı'nın örnek alınması ve Tanzimat hareketine zemin hazırlaması olmuştur (Kona, 2005: 85).

II. Mahmud döneminde eğitim alanındaki yenilikler genellikle yeni ordunun ihtiyaçlarına karşılamaya dönük olmuştur. Eğitimi bütün alanlara genişletmek ve daha da geliştirmek için bu dönemde sıkı muhalefete rağmen Avrupa'ya ilk kez öğrenci gönderilmiştir (Karal, 1947: 166). Özellikle ordunun sağlık ihtiyaçlarını karşılamak için 1826'da İstanbul'da Mekteb-i Tıbbiye açılmıştır. İlk ve orta öğretim olarak yeni tıbbiyeye öğrenci hazırlayan hazırlık bölümü, müfredatı ile bir ölçüde laik bir öğretim yapısına sahipti. Sivillere bakacak olan hekimlerin eğitimi ise, hala Süleymaniye medresesinin tıp bölümü gibi daha geleneksel kurumlarda yapılmaktaydı (Lewis, 2010: 118). Yeniçerinin kaldırılması ile birlikte tarih olan mehterhane yerine, 1831-1834 yılları arasında yeni ordunun davulcu ve trampetçi ihtiyacını karşılamak için Batı tarzında bir bando olan Muzika-i Hümayun, yeni kurulan Asakir-i Mansure-i Muhammediye ordusunun modern tarzda yetişebilmesi için Mekteb-i Ulum-i Harbiye mektepleri açılmıştır. Her iki okuldaki eğitmenler Avrupa'dan getirilmiştir (Lewis, 2010: 118).

Bu dönemde eğitimi askeriyenin dışına da genişletme çabaları da olmuştur. Söz konusu çabaların bir yansıması olarak, devlet memuru ve tercüman yetiştirme amacıyla, Sultan Ahmet ve Süleymaniye külliyelerinde Mekteb-i Maarif-i Adliye ve Mekteb-i Ulum-i Edebiyye isminde iki hazırlık okulu açılmıştır. Gurebâ Mektepleri ile birlikte söz konusu okullar modernleşme adına sivil mektepler olarak bu devrin sonlarında açılmıştır (Bkz. Ergin, 1977: 386-407). Mekteb-i Maarif-i Adliye ve Mekteb-i Ulum-i Edebiyye okullarında geleneksel eğitim sistemi hâkimse de, Fransızca öğretimi ve bazı modern konuların eğitimi gibi yenilikler de bulunmaktaydı. Yine 1838'de, siviller için ilk ve orta öğretim konusu ele alınmış ve aynı dönemde pek başarılı olunmamışsa da sonraki dönemlerde yaygınlaşacak olan rüştiye okulları tasarlanmıştır (Lewis, 2010: 119).

II. Mahmud, Yunan bağımsızlığına engel olamaması ve devletin başına bela olan Mehmet Ali Paşa yönetimindeki Mısır'a özerklik vermesi konuları hariç, devlet otoritesini tekrar sağlama işi başta olmak üzere pek çok konuda başarılı bir padişah olarak görülebilir (Lewis, 2010:109). Ancak bütün gücün tek bir kişinin otoritesinde toplanması, modern Batı'da yaygınlaşmaya başlayan halk iradesi anlayışının ters istikametinde seyretmiştir. Biraz da mecbur kalınan bu durum, pek çok milletten mürekkep ve farklı bir toplumsal yapısı bulunan Osmanlı Devleti'nin Batılı anlamda bir modernleşmeyi gerçekleştirebilmesinin söz konusu dönem için oldukça güç olduğunu göstermektedir.

Bu dönemin merkezileşme politikasının bir yansıması olarak, silah altına alma ve vergilendirmeyi sağlamak amacıyla modern çağda ilk kez 1831 yılında Osmanlı nüfus sayımı ve arazi ölçümü yapılmıştır. Kadınlar silah altına alınmadıkları için sayıma dâhil edilmemişlerdir. Sayımla aynı zamanda arazi ölçümü de yapılmıştır. Şu şekilde toprak mülkiyetini kayıt altına alarak vergi miktarını daha etkin, daha doğru biçimde tespit etme ve toplama amaçlanmıştır (Karal, 1947: 159). Yine merkezileştirme anlayışının bir devamı olarak tımar sistemi de kaldırılmıştır. Tımar sistemi Osmanlı Devleti'nin ilk zamanlarından beri hem toprağı işlemede, hem de devlete asker yetiştirmede önemli rol oynamıştır. Tımar, devlete askerlik hizmeti vermekle yükümlü olan sipahiye (atlı asker), kullanımına verilen bu hizmeti karşılığında toprak tahsis edilmesidir. Toprağın genişliği ve verimliği sipahinin devlete vereceği askerin sayısını da belirlemekteydi. Ancak on altıncı yüzyılın sonlarından itibaren bu kurum bozulmaya başlamıştır. Özellikle taşradaki tımar arazilerinin her geçen gün iltizama dönüşmesi, hem Osmanlının gerilemesinde, hem de tımar sisteminin bozulmasında önemli rol oynamıştır (Lewis, 2010: 127). Özellikle III. Selim döneminde kurulan yeni orduya kaynak oluşturmak için tımar arazilerinin önce miri araziye, sonradan da iltizama çevrilmesi, tımar sisteminin çökmesine ve tımarlı sipahinin de temelden zayıflamasına yol açmıştır. Bu anlayışın bir devamı olarak II. Mahmut, uzun süre merkezin gücüne güç katmış olan, aynı zamanda bir taşra gücü olan tımar

sistemini 1831'de kaldırarak hem kendi gücünü pekiştirmiş, hem de merkezileştirme politikasını bir adım ileriye taşımış oldu (İnalcık, 1941: 237-263). Ayrıca yunan isyanında başarısızlığı iyice ortaya çıkan, her muharebede yenilmeye başlayan, bütün yeniliklere kendi menfaatleri açısından karşı çıkan, devlet yönetim sistemini tıkayan ve artık pek çok kötülüğün çıbanbaşı laçka bir kurum haline gelmiş yeniçeriliğin kaldırmadan bir değişimin mümkün olamayacağını da açıkça gören II. Mahmut, 1836 bu kurumu lağvetmiştir. Öyle ki, yeniçeriliğin lağvı, Vakai Hayriye olarak tesmiye edilecek kadar efkârı umumiyede olumlu karşılanmıştır. Ancak yeni bir ordu kurulup onun durumu görülmeden yeniçeriliğin kaldırılması, devlet ve payitaht güvenliğini zaafa uğratmıştır. Bu da sonraki dönem yenilikçilerine, yeni yerleşip başarı gösterinceye kadar eskiyi ortadan kaldırmanın metot bakımından oldukça mahsurlu olduğunu öğretmiştir. Böylece II. Mahmut, yenilikleri yapabilecek bir ortamı sağlamış olsa da, monarşinin gücünü pekiştirmekle modern Avrupa'da gelişen yeni yönetim sistemine ters bir anlayışı ortaya koyarak, Türk modernleşmesinin hiç de kolay olmayacağının işaretlerini vermiştir.

II. Mahmut merkezileştirme politikasında işleri kolaylaştırmak için haberleşme ve basına da önem vermiştir. Daha önceki yıllarda İstanbul'da ve İzmir'de Fransızca gazeteler çıkmıştı; ancak ilk Türkçe ve yerli gazete Takvim-i Vekayi 1831'de çıkmıştır. Devletin resmi gazetesi olarak yayın hayatına giren söz konusu gazete, daha çok devlet işlerinin ne kadar güzel yapıldığı ile ilgili süslü ifade ve tasvirle sınırlı kalmıştır (White, 1846: 218). Merkezileştirilme politikasının başarılı olması ve padişahın yeniliklerdeki amaçlarının bilinmesi için bu gazeteyi kamu görevlilerinin okuması istenmiştir. Elbette Mehmet Ali Paşa'nın 1828'de Mısır'da yayınlatmaya başladığı, aynı zamanda Ortadoğu'nun ilk yerli gazetesi olan Vakai Mısriyyye'nin II. Mahmud'un böyle bir adım atmasında etkisi büyük olmuştur. Takvim-i Vekayi gazetesinin daha kolay dağıtılabilmesi ve merkezi kontrolün daha kolay sağlanabilmesi için (Karal, 1847: 160-161) 1834 yılında ilk posta teşkilatı kurulmuştur. Bu gelişmelere bağlı olarak yeni yolların yapılması, Hariciye Nezareti'nin kurulmasına bağlı olarak pasaportun ihdası ve karantina sisteminin kurulmasıyla Avrupa'ya gidiş gelişler kolaylaşmış; bu da modern Batı'nın Osmanlı topraklarında daha çok bilinmesine ve şeklen de olsa örnek alınmasına giden kapıyı daha da aralamıştır.

II. Mahmut bir yandan merkezi yönetimin gücünü artırırken, diğer yandan merkezi yapıyı modern tarzda yeniden inşa etmek istemiştir. Dönemin karakterini ve temayüllerini göstermesi bakımından değişmelerin en önemlisi olarak özellikle devlet ve saray teşkilatında, yaşayış tarzında, kılık ve kıyafette meydana getirilen yeniliklerdir. Saray teşkilatı, teşrif ve teşrifatı Avrupa sarayları taklidinde yeniden düzenlenmiştir. Mabeyin müşirlikleri, mabeyin kâtiplikleri ve yaverlikler ihdas edilmiştir. Ancak ortaya çıkan durum ise, eski, mutantan,

muhteşem, vakur, ince ve işlenmiş saray teşrifatı kaybolarak, sade, fakir ve taklitten kaynaklı acemice kurallar şeklinde gerçekleşmiştir (Turhan, 1994: 147-148). Bu girişimin en göze çarpan kısmını kılık-kıyafet uygulamasının oluşturması, II. Mahmud'un devletin modernlik seviyesi konusunda öncelikle Avrupalı gözlemcileri etkileme amacının olduğunu düşündürmektedir. Yine aynı amaçla sadrazam ve vezirlerin isimleri Batı'da olduğu gibi nazır (bakan) olarak adlandırmak, onlara redingot giydirmek, yazıhane, masa ve buralara yine redingotlu memurlar tayin etmek gibi değişimler de yapılmıştır. Ancak bu görünüşte ve eskiyi yozlaştıran değişimler, kendi medeniyetinin taklidi seviyesinde kalan Batılı adama da heyecan vermemiştir. Daha çok isim ve şekil değişikliğinden ibaret olan bu değişiklikler, işlerin yürütülmesi bakımından pek bir farklılık ortaya koyamamakla birlikte, eski ve sarsılmaz kurumların çöküşüne doğru atılan ilk adımın işareti olarak bir değişimin habercisi olmuştur. Bu devirde yapılan yenilikler gerçek bir dirilişi hedeflemesinden çok, bir medeniyetin yenilgiyi kabul eden mensuplarının ayakta kalma adına Batı'ya bir göz kırpması olarak değerlendirilebilir.

II. Mahmud döneminde ağırlıklı olarak modernleşmenin merkezinde yer alan ordunun kılık kıyafetine yönelik temel değişiklikler getirilmiştir. 1826 yılında yeni ordu için ilan edilen yönetmelik gereği, askerin giyeceği üniformalar, Avrupai tarzda tunik (ceket) ve pantolon olarak belirlenmiştir. III. Selim döneminde orduda başlatılan Frenk tarzı kıyafetler 1807 ayaklanmasını ve padişahın sonunu hazırlamışsa da, bu kez benzer değişiklikler bir takım homurdanmalara rağmen kabul görmüştür. Böylece askerlere *şubara* (ucu aşağı doğru sarkan şapka), kısa bir tunik ve çuha yelek, dize kadar inen dar yarım pantolon ve potin dağıtılmıştır (Lewis, 2010, 139-140). Daha sonra şubaranın yetersiz olduğuna kanaat getirilerek onun yerine Kuzey Afrika (Tunus) kökenli fes getirilmiştir. Sarığın yasaklanarak yerine fesin getirilmesi halk tarafından hoş karşılanmamışsa da, yine kayda değer bir mukavemet ve olaya da yol açmamıştır (Ünal, 2003: 107). Zamanla fes, Osmanlı ve İslami gelenekçiliğinin timsali olarak hem savunulmuş, hem de yine aynı gerekçelerle hedef tahtasına konmuştur. Bu yeni gelişme, ilke olarak yaşayış tarzında gayri Müslimlere benzememe konusunda oldukça hassas olan Osmanlı toplumunda bir kırılmayı da başlatmıştır. Bu dönemde kıyafet yeniliğinin memurlara zorunlu hale getirilmesi (Er, 1999: 216), bundan sonraki yenilikleri genellikle mecburi istikamette seyrettirecek bir geleneği de başlatmıştır.

Daha sonra 1829 yılında kıyafet yeniliği sivilleri de kapsayacak şekilde genişletilmiştir. Hatta hangi sınıf memurun nasıl giyineceği ayrıntısına kadar belirlenmiştir. Eski cübbe ve sarık giyilebilmesi neredeyse ulema sınıfından olanlara izin verilmekle sınırlandırılmıştır. Diğer bütün siviller için fes, örtülü zorunlu bir başlık haline getirilmiştir. Cübbe ve terliklerin yerini redingot ve pelerin, pan-

tolon ve siyah deri botlar almıştır. Kıyafetteki bu yeni anlayışta, geleneğe ait mücevherat, kürklü kıyafetler, çeşitli süslemeler ve uzun sakallar artık ötelenmekteydi. Yeni kıyafet tarzının ilk uygulayıcısı ise bizzat II. Mahmud'un kendisi olmuştur. Padişahtan paşalara ve onların vasıtasıyla farklı kademelerdeki memurlara kadar "yeni modern kıyafet" anlayışı yayılmaya başlamıştır.

Aynı dönemde Avrupai masa ve sandalyelerin eski tarz divan ve yastıkların yerini zorlamaya başlaması, yemeklerde çatal-bıçak gibi aletlerin kullanılmaya başlaması, Avrupa toplumunun geçmişte şüpheyle ve küçümsenerek bakılan davranış biçimlerinin Osmanlı toplumunda eskiye nazaran daha yoğun olarak benimsendiğin göstermektedir.

II. Mahmud, Osmanlı teşrifat kurallarına göre yabancı diplomat ağırlamayı bırakarak, bu işi Avrupa tarzına göre yapmaya başlamıştır. Öyle ki, daha önce hiç olmayan şekilde yabancı diplomatların onurlarına verilen kabullerde, padişahın onlarla yüz yüze sohbeti ve kadınlara hürmet göstermesi, Osmanlı geleneksel anlayışından sert bir kopuşu göstermekteydi. Dini bakımdan hiçbir özelliği olmamasına rağmen, sırf Fransa örnek alınarak Perşembe günü resmi tatil olarak uygulanmaya başlanmıştır. Yine Batı'da görüldüğü üzere, resmi dairelerin duvarlarına padişahın portresi de asılmıştır (Lewis, 2010: 143).

Bütün bunlara rağmen Batı eksenli değişimler hala yüzeysel ve şekilde kalmıştır. Çünkü aileyi ve toplumu ilgilendiren konularda İslam hukukunun itirazsız otoritesi devam etmiştir. Evlilik ve boşanma, mülkiyet ve miras, kadın ve kölelerin konumu gibi pek çok mesele özü itibariyle hiçbir değişikliğe uğramamıştır. Yeniliklerini öncülüğünü yapan insanların zihin dünyasında, bu dönem itibariyle dini kurumlarla ilgili herhangi bir değişiklik yoktur (Lewis, 2010: 143-144). Din adına dine eklemlenmiş bidat veya hurafeler konusunda herhangi bir arındırma hareketi hiç gündeme gelmemiştir.

II. Mahmut ve sonraki dönemlerin modernleşme zaaflarından biri veya Japon ve Rus modernleşmelerin farkı, Osmanlı elitleri arasında modernleşme konusunda bir fikir birliğinin olmamasıdır. Ruslar ve Japonların başarısı, yabancı kurum ve iktibasları pratik açıdan değerlendirerek kendi kurum ve gelenekleriyle uyumlu hale getirmek şeklinde olmuştur. Osmanlı yenilikleri genel olarak, yerli eskinin yerine Batılı olan yeniyi taklitle ikame etme üzerine kurulu olduğu için, faydalı olan geleneksel kurumlar da kaybedilmiştir. Bu durum, geleneksel düşünceye sahip insanlar arasında yeniliklere karşı şiddetli direncin doğmasına giden yolu da aralamıştır. Rus ve Japonların modernleşmeye seçici yaklaşmasının aksine, Osmanlı bakış açısı, gerçekleşmesi imkânsız olan toptan bir değişimi tercih etmiştir. Aynı zamanda Rusya ve Japonya'nın dış etkilere ve imtiyazlara fazla maruz kalmamaları da, onların modernleşme sürecinde Osmanlıda olduğu ölçüde emperyal bir durumu da ortaya çıkarmamıştır (Karpat, 2008: 82-83).

II. Mahmud'un sonraki dönemleri de etkileyen modernleşme anlayışı, aşırı derecede şekle takılıp kalınarak özün önemsenmeyip gözden kaçırılması (Noviçev, 1972: 382-395), daha o dönemde başta Metternich (1773-1859 yılları arasında yaşamış Avusturyalı ünlü diplomat) olmak üzere birçok Batılı tarafından da eleştirilmiştir.

Geleneksel Osmanlı ve İslam kurumlarına vurulan her darbeyi "ilerleme" olarak algılayanlar tarafından büyük bir reformcu ve yenilikçi olarak görülen II. Mahmud'un (Karpat, 2008: 89), yaptığı yenilikler konusunda iyi niyetinden şüphe yoktur; ancak iyi niyetin her zaman tek başına yeterli olmadığını da tarih zaman zaman ortaya koymuştur. Üstelik ekonomik ve hatta siyasal açıdan bağımlılık ortamında yapılan yeniliklerin ülke menfaatine her zaman uygun düşmeyeceği de bir gerçektir. İngiliz yardımı ile Anadolu ve Suriye'den Mehmet Ali Paşa'nın birliklerinin kovulmasına karşılık, II. Mahmut'un İngilizlerle yaptığı ticari antlaşmayla İngiliz mallarının Osmanlı topraklarında serbestçe dolaşması, bir sonraki dönemde yerli tekstil sanayinin iyice bozulmasına yol açmıştır. Aynı şekilde Avrupalının desteğini almaya dönük ama Türk toplumuna menfaat sağlayacağı tartışmalı birçok yenilik girişiminin benzer kaderi yaşamış olabileceği gözden kaçırılmamalıdır.

II. Mahmut dönemi ve bu dönemden mülhem sonraki dönemlerin yenilikleri genel olarak belli bir plan ve program çerçevesinden değil, dış ve iç konjonktür gereği günü kurtarmaya dönük kısa vadeli yenilikler oldukları için kurumların işleyişinde aksamalar meydana gelmiştir. Aksamaları gidermek için yapılan her değişiklik de, eskinin yozlaşmasına ve yeninin de oturmamasına giden yolu aralamıştır. Bir toplumun yapısı, yabancı kurumlarla mevcutların birbirlerine uyumluluğu göz önüne tutulmadan iktibas yapılması, o toplumun Batılılaşmasını sağlaması şöyle dursun, kendi kültürü için de bir felaket oluşturabilir (Turhan, 1980: 65). Batılılaşmadan maksat, bir milletin veya bir toplumun kendi örf ve adetleri, ananeleri içinde, zirai, iktisadi, sınaî, siyasi, eğitim, sanat gibi toplumsal faaliyet ve sahaları ihtiva eden genel bir kültürel inkişaftır. Bu inkişafta bize lazım olan ise Batı'nın bilim ve teknikteki bilimsel zihniyetidir. Batı medeniyetini bütünü ile almak mümkün olmadığına göre, oradan iktibas edilecek gerçek kıymetlerin tayininin yapılması, bunların bir an evvel alınması ve benimsenmesi elzem olan bir durumdur (Turhan, 1980: 67). Hâlbuki II. Mahmut ve sonraki dönemlerin Batılılaşması, kendi kültürel yapımızı ve insan unsurumuzu hesaba katmaksızın, büyük ölçüde plansız, şekle ve nicele bağlı olarak yapıldığı için istenilen başarıyı ortaya koyamamıştır. O kadar ki, aradan iki asır geçmesine rağmen Türk Batılılaşması, metodolojik bakımdan hala bir çözüme kavuşmuş değildir. İki kültürün (medeniyetin) serbest karşılaşması sonucunda oluşan taklit anlayışına, bir de zoraki değişim da eklenince sağlıklı bir yöntem ortaya koymak zaten kolay olmamıştır.

II. Mahmut ile başlayıp devam eden üççeyrek asırlık Osmanlı modernleşmesi, kültürel ve dini mirası veya halkının eğitim ve refahını pek önemsemeden hükümet veya belli bir elit tarafından planlanmış ve uygulanmıştır. Devleti kurtarma ve güçlendirme temel amacıyla başlayan bu dönemin modernleşme çabaları, elle tutulur pratik faaliyetlerden çok, bir idari düzenlemeler ağı şeklinde gerçekleşmiştir. Halkın iradesinin hiç dikkate alınmadığı üççeyrek asırlık yenilik hareketleri sürecinde, halka yeniliklerin pratik sonuçlarının dahi açıklanmasına gerek görülmemiştir. Hâlbuki pratik faydaları dikkate alınarak yapılan bazı düzenleme teknikleri ve bir takım teknolojik uygulamalar olum sonuçlar verebilmekteydi. 1808-1876 arası Osmanlı modernleşmesi, farklı sebepleri olmakla birlikte, hem Müslümanların hem de Hıristiyanların yabancılaştırılmasıyla sonuçlanmıştır (Karpat, 2008: 149). Müslümanların büyük kısmı, hükümetleri inanç, kültür ve geleneklerinin gerçek anlamda potansiyel bir düşmanı olarak algılamaya başlamışlardır. Öte yandan, geleneksel, dini ve kültürel özellikleri hükümet kontrolünden uzak olan, fakat meslek bakımından oldukça ileri durumda bulunan Hıristiyanlar, devletin cevap veremeyeceği uzmanlaşmış mesleki hizmetler talep etmişlerdir. Nihai durum olarak her iki kesim de hükümetlerden nefret etme noktasında birleşmişlerdir. Osmanlı yönetim sistemi tarihinin hiçbir döneminde yüzyıllık nafile bir modernleşmenin ilk üççeyreğinde olduğu kadar halkından tecrit olmuş bir devlet yapısı olmamıştır (Karpat, 2008: 150).

II. Mahmut ve sonraki dönemlerdeki Batılılaşmamada Türk toplumunun ve onun yapısının bir engel teşkil etmediği söylenebilir. Böyle bir sorumluluğu halkın sırtına yüklemek gerçeklerden kaçma kolaylığıdır. İlkel bir kabileyi medenileştirmek amacıyla onlara sadece okuma yazma öğretilirse, okuma yazma bilen ilkel bir kabile ortaya çıkmış olur. Bu itibarla kültür ve medeniyet farklarını doğuran, onların halk tabakaları değil, aydın zümrelerinin arasındaki fark ve dünyayı algılama biçimidir. Türk halkı ile Batılı halklar arasında bilgi bakımından kayda değer bir bilgi farkı olmamıştır. Hâlbuki hem Batılılaşma yanlısı hem de karşıtı Türk aydının büyük çoğunluğu ile Batılı aydınlar arasında büyük farklılıklar olmuştur. Binaenaleyh Osmanlının ve Türkiye'nin muasırlaşamamasının sebebi, halkının cehaleti değil, aydınlarının hem keyfiyet, hem de kemiyet bakımından kifayetsiz oluşlarıdır (Turhan, 1980: 87). Ayrıca ıslahat, inkılâp veya değişimin sadece Batılı gibi olmaya çalışmak anlamına geldiğini düşünen Türk aydınının sağlıklı bir dönüşümü sağlayacak öncülüğü yapmasını beklemek de fazla iyimserlik olurdu. Bununla birlikte Batı'nın pek çok alanda üstünlüğüne bağlı o zamanki dünyanın konjöktürel durumu ve Osmanlı toplumunun yaşadığı problemler, alternatifsiz model olarak Batılılaşmayı cazip bir ideale dönüştürdüğü gerçeğini ve bu durumun yarattığı paradoksu da belirtmek gerekmektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

II. Viyana kuşatmasında yaşanan şoktan sonra arka arkaya gelen yenilgiler, Osmanlıda yüzleri Batı'ya çevirmiştir. Zamanla yenilgi şaşkınlığının hayranlığa dönüşmesi veya Osmanlının bunu hazmedebilmesiyle Batı eksenli yenileşme hareketleri de başlamıştır. Yaklaşık bir asır tabii halinde seyreden modernleşme hareketleri, 18. yüzyıl sonlarında III. Selim'in tahta çıkmasıyla daha kapsamlı ve müdahaleci bir şekle bürünmüştür. Fakat Batı'dakinin aksine halktan, toplumun yapısından ve gerçeklerden kopuk merkezileşme üzerine kurulu bu dönemin yenilikleri, hedeflenen başarıyı sağlayamamıştır. Seküler bir özellik taşımayan Nizam-ı Cedid hareketi, büyük ölçüde askeri alanla sınırlı kalmıştır. Yeniden diriliş için III. Selim'in bıraktığı yerden, ancak daha kapsamlı bir yenileşmeyi zorunlu gören II. Mahmut, yeniliklerin başarılması ve devletin bütünlüğü için merkezileşme yoluna girerek, Batı'da gelişen modernite anlayışına ters bir yol izlemiştir. Devlet yapısının da zorladığı bu metoda zorunlu yenilik anlayışı da eklenince halktan kopuk sakil bir moderleşme ortaya çıkmıştır. Batı toplumlarının kendi ihtiyaçları doğrultusunda geliştirdiği modernleşme modelinin Doğrudan alınma çabası, dönemin yeniliklerinde taklit ve şekilciliğe yol açmıştır. Üstelik bu anlayış sonraki dönemlere de tevarüs etmiştir. Bu bakımdan, bugün gelinen noktada Türk modernleşmesinde yaşanan olumlu veya olumsuz olarak temayüz etmiş noktaların arka planını, söz konusu bu iki döneme kadar götürmek mümkündür. Çünkü bu iki dönemde, Batı medeniyeti çerçevesinde bir değişimi istemeyenlerin de ve buna taraftar olanların da Batı medeniyetinin durumu hakkında net bilgiye sahip olmadıkları söylenebilir. Buna III. Selim ve II. Mahmud da dâhil edilebilir. İki medeniyet arasındaki farkın neden kaynaklandığı, Batı medeniyetinin esasını teşkil eden unsurların neler olduğu tam olarak bilinmemektedir. Bu farkın, asırların ortaya koyduğu bilim, bilimsel düşünce ve eşyayı anlama farkından kaynaklandığı görülememiştir. Öte yandan, bugün bile aynı sorunun devam ettiği göz önüne alındığında, Batı ekseninde bir değişimi zorunlu görerek bu işin öncülüğünü yapan söz konusu devrin padişahlarının, o devrin devlet ve fikir erbabının haklarını da teslim etmek gerekmektedir.

Notlar

(*) Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
E-posta: olgunkozleme@gmail.com

Kaynaklar

Acun, Fatma (2012), "Değişme ve Süreklilik: Osmanlının Torunları Cumhuriyetin Çocukları", Dünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı, Ed: Mehmet Zencirkıran, Bursa : Dora Yayıncılık.

Ahmet Cevdet Paşa (1994), Tarih-i Cevdet, Cilt I, İstanbul: Tasvir Gazetecilik ve Matbaacılık.

Akşin, Sina (2012), Kısa Türkiye Tarihi, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Berkes, Niyazi (2011), Türkiye'de Çağdaşlaşma, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Captain Salede, Adolphus vd. (1854), Records of Travels in Turkey, Greece, etc., London: Saunders and Otley, Conduit Street.

Cem (İpekçi), İsmail, (1997), Türkiye'de Geri Kalmışlığın Kısa Tarihi, İstanbul: Can Yayınları.

Engelhardt, Edouard-Philippe (2010), Türkiye'de Çağdaşlaşma Hareketleri: Tanzimat, İstanbul: Örgün Yayınevi.

Er, Hamit (1999), *Osmanlı Devletinde Çağdaşlaşma ve Eğitim*, İstanbul: Rağbet Yayınları.

Ergin, Osman (1977), Türkiye Maarif Tarihi, C. 1-2, İstanbul: Eser Matbaası.

İhsanoğlu, Ekmeleddin (1999), Osmanlı Devleti Tarihi, C. I,

İnalcık, Halil (1941), "Tanzimat Nedir?", Ankara: Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi, S. I, ss. 237-263.

İnalcık, Halil (1964), "Sened-i İttifak ve Gülhane Hattı Hümayünü", *Belleten*, C. XXVIII, no: 112, TTKY., Ankara.

Karal, Enver Ziya (1947), Osmanlı Tarihi V. (Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri), Ankara: TTK Yayınları.

Karpat, Kemal H. (2008), Osmanlı Modernleşmesi: Toplum, Kurumsal Değişim ve Nüfus, Çev: Akile Zorlu Durukan ve Kaan Durukan, Ankara: İmge Kitabevi.

Kona, Gamze Güngörmüş (2005), *Batı'da Aydınlanma Doğu'da Batılılaşma*, İstanbul: Okumuş Adam Yayınları.

Lewis, Bernard (2010), Modern Türkiye'nin Doğuşu, Ankara: Arkadaş Yayınları.

Naff, Thomas (1963), "Reform and the Conduct of Ottoman Diplomacy in the Reign of Selim III (1789-1807)", *Journal of American Oriental Society,* C. 83, S. 8, ss. 295-315.

Noviçev, A.D. (1997), "1839 Gülhane Hatt-ı Hümayunu ve Dış Politikadaki Boyutları", İlmi Araştırmalar Dergisi, Çev: Darhan Hıdırali, NO: 5, ss. 279-289.

Tanpınar, Ahmet Hamdi (1988), 19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul: Çağlayan Kitabevi.

Turhan, Mümtaz (1980), Garplılaşmanın Neresindeyiz?, İstanbul: Yağmur Yayınevi.

Turhan, Mümtaz (1994), Kültür Değişmeleri: Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik, İstanbul: M. Ü. İFAV Yayınları.

Türkdoğan, Orhan (2004), Osmanlıdan Günümüze Türk Toplum Yapısı, İstanbul: Çamlıca Yayınları.

Uzunçarşılı, İsmail H. (1938), "Selim III'ün Veliaht İken Fransız Kralı Lüi İle Muhabereleri", Belleten, No: 5-6, ss. 191-246.

Ülken, Hilmi Ziya (1948), Millet ve Tarih Şuuru, İstanbul: Pulhan Matbaası.

Ünal, N. Hayta (2003) Osmanlı Devletinde Yenileşme Hareketleri, Ankara: Başak Matbaacılık.

White, Charles (1846), Three Years in Constantinople or The Turks in 1844, III. Cilt, London: Henry Colburn.

Yücel, Yaşar ve Sevim, Ali (1992), Türkiye Tarihi, C. IV, Ankara: TTK Yayınları.

Toplum Bilimleri Dergisi

Sevim ARSLAN (*)

HZ. MUSA VE HIZIR KISSASI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

öz

Kehf sûresinde sıra dışı olan üç kıssa anlatılmaktadır. Bu kıssaların ikincisi, sûrenin 60 ve 82. âyetleri arasında yer alan, Hz. Musa'nın ve Allah ü Teâlâ'nın kendisine rahmet ve ilim verdiği salih bir kul (Hızır) arasında gerçekleşen kıssadır. Kıssada yer alan üç hadise bu makalemizde ağırlıklı olarak ele alınmıştır. Bu üç hadise, günlük hayatta yaşadığımız olayları okumada bize nasıl bir bakış açısı kazandırabilir, bu bakış açısı manevî gelişimimize ne tür bir katkı sağlayabilir? Bu çalışmada mezkur soruların cevapları, başta Mevlânâ olmak üzere bazı ariflerin görüşleri esas alınarak ortaya konulmaya çalışılmıştır.

anahtar kelimeler

Kıssa, Hızır, Kehf, Hz. Musa.

An Assessment on the Story of Prophet Moses and Khidr

abstract

There are three peculiarities stories which are unusual, are given in the Surah of Kahf. The second of these chapters, It is a story that takes place between Moses and a righteous servant (Khidr) whom Allah has given mercy and knowledge to him. The three incidents in the story are mainly addressed in this article. What

kind of a contribution can these three perspectives contribute to our spiritual development, which can give us a perspective on the events we are living in everyday life? In this study, the answers of the questions were tried to be put forward based on the views of some of the people, especially Mevlana.

keywords

Story, Khidr, Kehf, Hz. Moses.

Giriş

Kur'ân-ı Kerim'in muhtevası içerisinde önemli yeri olan konulardan birisi de peygamberler, önemli tarihi olaylar ve geçmiş milletleri anlatan kıssalardır. Kıssa kavramı lügat anlamı itibariyle bir kimsenin izini sürüp ardınca gitmek, bir kişiye bir sözü beyan edip bildirmek, bir şeyi makasla kesmek, göğüs, göğsün başı ve ortası, göğüs kemiği gibi manaları taşımaktadır (Rağıb Isfahânî, trs: II, 523; Zebidî, 2004: XVIII, 98-101; Ergin, 2014: 225; Şengül, 1995: 44-51). Ancak bu manalardan baskın olan iz takip etmek manasıdır. Buna göre kıssalar, insanlar tarafından takip edilmesi gereken güzel hasletler olarak kabul görmüştür (Kaya, 2002: 508).

Kıssaların hikmet ve ibret yönü ön planda olduğu için gerçek hikâyelere konu olan olaylar etkili bir üslupla anlatılmış, insanlığın benzer olaylarla karşılaşmasının her zaman mukadder olduğu hatırlatılmıştır. İnsanlık bu yaşanmış hayat hikâyelerinde kendini ve toplumu sorgulama imkânı bulmaktadır. Bu anlatımlar kişilerin ve toplumların yaşamı ve geleceği ile ilgili olarak vereceği kararlarda bir mihenk noktası görevini üstlenmektedir. Dolayısıyla Kur'ân kıssalarında verilmek istenen mesajı algılayabilmek, insanlığın kurtulması ve yaratıcıyı tanıması için önemlidir (Kılıç, 1998: 77-78). Diğer yandan Kur'ân-ı Kerim her zaman aynı idrak ve ilim seviyesine sahip insanlara hitap etmediği için, umuma verilen mesajı kolay anlamasına zemin hazırlayacak anlatım yöntemlerini tercih etmiştir. Bu yüzden Kur'ân teşbih, beliğ-modeli içinde yer alan bu nevi temsillere diğer edebi temsil şekillerinden daha fazla yer vermiştir (Sağlam, 1985: 10-11).

Kıssaların Kur'ân'daki manaları şu şekilde ifade edilmiştir:

1.Peygamberi teselli etmek ve onun irade ve azmini kuvvetlendirmek

2.İnsanların ibret almalarını sağlamak (Yusuf 12/111; Kamer 54/ 5; Teğabûn 64/5).

Kıssalar temelde iki ana gayeyi ön plana çıkarmakla beraber, esasen Kur'ân'ın hedeflediği bütün maksatlara hizmet etmek için yer almışlardır. Bundan dolayı kıssalara genişçe yer verilmesinin birçok sebebi bulunmaktadır. Mesela, iman esaslarını ispat etmek ve bazı dini mevzuları ortaya koymak (Rabbih,

1972: 89). Bütün semavi dinlerin asıllarının bir olduğunu ve Allah tarafından gönderildiğini, bütün peygamberlerin İslam'ı tebliğ ettiklerini ve mü'minlerin tek bir ümmet olduklarını göstermek (Nedvî, 1954: 51). Bu gerçeğin tespit edilmesi ve vicdanlara yerleşmesi için, genellikle birkaç peygamber kıssası aynı sûrede peş peşe, az bir değişiklikle ve kendine has bir üslupla sunulur (Kutub, trs: 121-3). Enbiya sûresinin 48- 92. Âyetlerini ihtiva eden bölümler bunun en güzel örneğidir (Ergin, 2014: 19- 23). Bu bölümde her bir peygamberin kıssası anlatılır ve son âyet bu uzun anlatımın asıl hedefini bildirir: "Muhakkak ki bu sizin ümmetiniz tek bir ümmettir. Ben de sizin Rabbinizim. O halde (başkasına değil) yalnız bana kulluk edin."

Bir diğer neden muhataplarının ders almalarını sağlamak, mü'minlerin ve inkârcıların durumlarını karşılaştırarak, Allah'ı ve âyetlerini inkâr eden toplumların başlarına gelen hadiselerin gözler önüne serilmesi, böylece muhatapların uyarılarak iyiye ve güzele teşvik edilmeleri ve peygamberimizle birlikte inananları manen güçlendirmek. Başka bir ifadeyle, Allahu Teâlâ'nın sonunda mü'minlere yardım edip onları zafere ulaştıracağını, inanmayanların ise acı bir sonla yok olacaklarını açıklamakla Hz. Peygamber'in ve ona inananların kalplerini etkilemeyi ve sağlamlaştırmayı hedefler. İşte bunun için peygamber kıssaları arka arkaya sunulmakta ve dini daveti tekzip edenlerin kötü akıbetleri anlatılarak en sonunda kıssaların zikredilmesindeki asıl maksat ortaya konmaktadır. Hud Sûresi bunun güzel bir örneğidir. Sûrede peygamberlerin tevhid mücadelesi ve kavimlerin başlarına gelenler tek tek anlatıldıktan sonra konuyu sonlandıran tek bir âyetle verilmek istenen mesaj muhataba sunulur (Kutup, trs: 125-6).

"Peygamberlerin haberlerinden kalbini sağlamlaştıracağımız (şeyleri) sana kıssa olarak anlatıyoruz. Bu sûrede de sana hak ve mü'minlere bir öğüt ve ihtar geldi." (Hud 11/120). Görüldüğü üzere burada da peygamber kıssası Peygamberimizin kalbinin sağlamlaştırılması yani mutmain veya teskin olmasının bir sebebi olarak gösterilmiştir. Aynı zamanda müminler için de bir öğüt ve bir ihtar oluşu bildirilmiştir.

Kıssalar nazil olduğu dönemden itibaren bugün de güncelliğini korumakta, bizlere hem öğüt vermekte hem de bizleri ihtar etmektedir. Bu bağlamda Kehf sûresinde geçen Hz. Musa ile Hızır kıssası ve özelliklede bu kıssada yaşanan üç hadise bu çalışmanın temel konusu olarak ele alınmıştır. Bu üç hadisenin bize vereceği öğütler ve ihtarlar, hayatımızı anlamlandırmamızda ve şahsiyet yapılanmamızdaki katkıları, başta Mevlânâ olmak üzere bazı ariflerin görüşleri esas alınarak ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Kehf sûresi Mekke'de özellikle müşriklerin Müslümanlara kaba kuvvet ve ekonomik baskı uyguladığı dönemde inmiştir (Albayrak 2003: 188-210). Bu dö-

nemde inen âyetlere baktığımızda ise müşriklerin dünya hayatına bakışları ve âhiret inancını kabul etmedikleri bilgisi de yer alır (A'raf, 7/51; Casiye, 45/24; Mü'minûn, 23/33-38; Fatır, 35/5). Dolayısıyla bu kıssayı değerlendirirken nazil olduğu dönemde toplumun bu yapısını göz önünde bulundurmak hadiseleri anlamada önemlidir. Kıssada geçen salih kul, hadis kaynaklarında Hızır olarak isimlendirilmiştir (Buhârî, İlim, 16) Biz de bu çalışmamızda salih kuldan "Hızır" diye bahsedeceğiz (Çelebi, 1998: 406-9; Ocak, 1990: 58-72; Yüce, 2011: 249-259; Uludağ 1998: XVII, 410-1).

Kur'ân'da Hz. Musa ve Hızır Kıssası

Bu çalışmanın konusunu oluşturan üç hadiseyi değerlendirmeye geçmeden önce Hz. Musa'nın Hızır'la buluşmasına, Mevlânâ'nın ifade ettiği "Kevnî ihtiyaç" ilkesinden[1] (Küçük 2009: 326-34) baktığımızda Allah ü Teâlâ tarafından Hızır vasıtasıyla Hz. Musa'ya ihtiyaç duyduğu ilmin kendisine ilka edildiğini düşünmemiz mümkündür. Hz Musa'nın hayatına Hızır'ın girmesi bir ihtiyaca binaendir. Bu ihtiyacın varlık sahnesine çıkması aynı zamanda Allah'ın Hz. Musa'ya bir ihsanıdır. Kevnî ihtiyaç ilkesi bugün bizim için de geçerlidir denilebilir.

"Her iki denizin birleştiği yere varınca, balığı unuttular. Balık denizde bir deliğe doğru yola koyulmuştu." Âyetteki bu balığın nasıl hareket ettiği konusunda ve balığın durumu hakkında birçok rivâyet bulunmaktadır (Kurtubi, 2000, XI: 61). Burada balık bir işaret olarak görülür. Bu işareti takip etmek sûretiyle Hz. Musa buluşma noktasını bulmuştur. Buluşma yerini bulması için balığın canlanıp denize kaçması Allah'ın Hz. Musa'ya gösterdiği bir mucizedir (Kurtubi, 2000: XI, 62). Ancak, buluşma noktasına bu işaret olmadan da gidilebilirdi, elbette Allah'ın buna gücü yeterdi. Fakat mucizenin bile bir sebebe bağlı olarak gerçekleştiğini Allah ü Teâlâ burada bize göstermektedir. Zira bu âlem sebepler dünyasıdır. Kur'ân'da Hz. Meryem için" Nihâyet doğum sancısı onu (kuru) bir hurma ağacının dibine gitmeye mecbur etti… Hurma dalını kendine doğru salla, üstüne taze hurma dökülsün." (Meryem, 19/23, 25) buyrulur. Yani kuru hurma ağacından taze hurmanın dökülmesi sıra dışı bir olaydır. Ancak bu olayın gerçekleşmesi için Hz. Meryem'e hurma dalının kendine doğru sallaması istenmiştir. Görüldüğü üzere bu sıra dışı hadise de dalın sallanmasıyla, bir sebebe sarılmak suretiyle gerçekleştiriliyor. Yine Kehf sûresindeki diğer kıssalara baktığımızda da sıra dışı diyebileceğimiz hadiselerin bulunduğunu görmekteyiz. Kehf sûresinde Zülkarneyn'in sahip olduğu sıra dışı güçten bahsederken sebeplere ittiba ettiği vurgulanmıştır. Bunun gibi misaller pek çoktur. Bu da bize gösteriyor ki Allah ü Teâlâ kulları ile bir mucize bile olsa, sebepler üzerinden iletişim kurmaktadır. Bundan dolayı gerek enfusî, gerek afakî olarak sebepler zincirini takip etmek suretiyle yaşadığımız hadiseleri daha sağlıklı yorumlayabilmemiz mümkün olabilecektir.

"Derken kullarımızdan birini buldular ki biz ona katımızdan bir rahmet vermiş, katımızdan ilim öğretmiştik." (Kehf, 18/65). Âyetteki rahmet ifadesi; peygamberlik, nimet (Kurtubi, 2000: XI, 16), velâyet, uzun süre yaşamak gibi manalara gelmekle beraber çoğunluğa göre buradaki rahmet; vahiy, nübüvvet ve peygamberlik manasındadır. Kur'an-ı Kerim'in birçok âyetinde de bu manada kullanılmıştır (Yazır, 2009: V, 3260).

"…katımızdan ilim öğretmiştik." ifadesindeki ilim gayb ilmi olarak değerlendirilmiştir. Tasavvuf terminolojisinde Allah'tan vasıtasız olarak elde edilen ilimlere ilm-i ledün de denilmektedir (Razi, 1990: XXI, 148; Bursevî 1389, V, 270). Görüldüğü üzere bir tarafta "Sana doğru yol olarak öğretilen ilimden, bana da öğretmen için tabi olabilir miyim?" (Kehf, 18/66) demek suretiyle karşısındakinin sahip olduğu ilme talip olan Hz. Musa ve diğer tarafta rahmet ve ilim verilen şahıs yani Hızır bulunmaktadır. Ancak Hızır'ın verdiği ilim uygulamalı olarak anlatılan bir ilimdir ve Hızır'ın Hz. Musa'dan öncelikli olarak istediği şey sabırdır. Zira ilerleyen süreçte hiçbir şey göründüğü gibi olmayacaktır. Nitekim peygamberimiz de "Ya Rabbi eşyanın hakikatini bize göster" diyerek bizleri varlığın hakikatini anlama noktasına yönlendirmiştir.

Hz. Musa da: "inşallah beni sabırlı bulursun. Senin emrine karşı gelmem." (Kehf, 18/68) diyerek bu konuda sabır ve itaatini Allah'ın takdirine bağlamıştır (Razi 1990: XXI, 153). Hızır'ın Hz. Musa'dan istediği ikinci husus; zamanı gelene kadar soru sormamasıdır.

(Kehf, 18/ 70) Elmalı'ya göre ilimde soru sorma; ilmin temeli iken, bu durum ledün ilminde yasaklanmıştır.[2] (Yazır 2009: V, 3264) Hz. Musa bu şartları kabul edildikten sonra bunun üzerine ikisi yola koyuldular. Böylece yolculuk başladı. Biz bu süreçte bahse konu olayları iki açıdan ele alacağız. Birincisi ayetleri okuduğumuzda ilk etapta anlaşılan zahiri manasının bize verdiği mesajlar. İkincisi; zahiri mananın altındaki mana sarmalları veya işârî manalarının verdiği mesajlar.

A. Zahiri Mananın Verdiği Mesajlar

Hz. Musa ve Hızır yolculuğunda üç tane olay bulunmaktadır. Birincisi; geminin delinmesi,

"… Nihâyet gemiye bindiklerinde onu deldi. Hz. Musa "halkını boğmak için mi onu deldin, gerçekten kötü bir iş yaptın, dedi." (Kehf, 18/71) ayette geçtiği şekliyle Hz. Musa geminin delinmesine böyle bir tepki verir. Hızır daha sonra bu olayın arka planını açıklar: "Deldiğim o gemi, denizde çalışan zavallılarındı. Onu kusurlu yapmak istedim. Çünkü onların ilerisinde, bütün gemileri zorla alan bir kral vardı." (Kehf, 18/79) Burada Hızır gemiyi kusurlu göstermek suretiyle güç odakları tarafından ele geçirilmesinin önüne geçmiştir. Bu durum hayatı ve ha-

diseleri yorumlamada bizlere bir ışık tutmaktadır. Zira bizim hayatımızda da sahip olduğumuz nimetler vardır ve bu nimetlerin çeşitli zarar verici güç odakları tarafından tehlikeye maruz kalması söz konusudur. Kıssadaki tabloda güç odağı olarak kral zikredilirken bugün elimizdeki nimete el koymaya çalışan, iktisadî gücü olan, makam sahibi vb. güçlere muktedir veya gizli-aşikâr kıskançlık ve haset duyguları tahrik olmuş kişiler güç odağı olarak karşımıza çıkabilir. Bu durumda güç odakları karşısında kişinin sahip olduğu değerleri korumak ve gizlemek amacıyla stratejik bir savunma taktiği olarak kusurlu göstermesi gerektiği öğretilmektedir. Mevlânâ'nın aşağıdaki söylemleri, bize yol gösterecektir.

"*Tavus kuşunun süslü kanadı, canının düşmanı olmuştur. Birçok hükümdarı da kuvvet ve azameti öldürmüştür. Masum ceylan göbeğindeki misk yüzünden avlanır, sahra tilkisine postu için tuzak kurulup derisi soyulur, Koca fil, dişi için öldürülür."* (Mevlana 1993: I, b. 208-11). Bu beyitlerle sahip olunan nimetin taşıdığı potansiyel riskler nazara verilmiştir. Buna mukabil kurtuluşumuza sebep olacak sahip olmamız gereken ahlakî değerlerimiz için şöyle der*: " Tavus kuşu gibi kanadına bakma, ayağını gör ki kötü gözler sana pusu kurmasın. Artık bundan sonra kendindeki hünerleri ve malı insanlara gösterme sakın*." (Mevlânâ 1993: V, b. 498). Özet olarak diyebiliriz ki, Mevlânâ'nın ifadesiyle insanların çoğu insan yiyicidir (Mevlânâ 1993: II, b. 120), onlardan gelecek olan zararlara karşı maddi ve manevi olarak kişi uyanık olmalı ve tevazu içerisinde şükür ve kanaatle kendini koruma altına alabilmelidir.

İkinci olaya geldiğimizde "Yine yürüyüp giderken bir oğlan çocuğuna rastladılar ve kul hemen onu öldürdü. Hz. Musa: "tertemiz bir canı öldürdün ha! Gerçekten sen çok kötü bir şey yaptın!" dedi. (Kehf, 18/74) şeklinde yine sabredemeyip tepki gösterir. Bunun açıklamasını daha sonra Hızır şöyle yapmaktadır: " onun anne ve babası mü'min insanlardı. Bunun için onlara azgınlık ve inkâr bulaştırmasından korktuk. Rablerinin o çocuktan daha temiz ve onlara daha çok merhamet eden birini vermesini istedik." (Kehf, 18/ 80) Hz. Musa'nın "tertemiz cana nasıl kıydın " ifadesinden hareketle âyette geçen ğulam ifadesi birçok müfessire göre buluğ çağına ermemiş çocuk anlamında ele alınmıştır (Yazır, 2009: V, 3265).

Üçüncü olay ise; "Bundan sonra yürüyüp gittiler. Bir köy halkına vardılar. Onlardan yiyecek istediler. Köy halkı onları misafir etmekten kaçındı. Derken orada yıkılmakta olan bir duvar buldular ve onu Hızır doğrulttu. Bunun üzerine Hz. Musa: "isteseydin bunun ücretini alırdın." dedi (Kehf, 18/77). Bu hadisenin iç yüzünü ise Hızır şöyle açıklar: "Duvar ise şehirdeki iki yetim çocuğun idi. Altında, onlara ait bir hazine vardı. Babaları da iyi bir kimse idi. Rabbin diledi ki, onlar büyüyüp akılları ersin ve Rabbinden bir lütuf olarak kendi hazinelerini çıkarsınlar. Ben bunu kendiliğimden yapmadım…" (Kehf, 18/ 82).

İkinci hadisede Hızır'ın masum bir çocuğu öldürmesi ilk etapta akla ters gelmektedir. Fakat Hızır, bu fiilin sebebini "Ben bunu kendiliğimden yapmadım..." diyerek Allah'ın iradesine bağlamak suretiyle bu duruma açıklık kazandırmıştır. Zira herkes için takdir edilen bir ecel süresi vardır. Bu da ancak Allah'ın takdiriyle sonlanmaktadır. Bunun yanı sıra Allah'ın mü'min kullardan olduğu zikredilen anne baba için hayrı istemesi, çocuğun ölmesiyle imtihan edilmelerine sebep olmuştur. Nitekim başka bir âyet bu durumun açıklayıcısı mesabesindedir. *"İşte, ondan kötülüğü ve fenâlığı def' ettik. Doğrusu o bizim, ihlâsa erdirilmiş kullarımızdandır."* (Yusuf, 12/24).

Üçüncü hadisede babalarının salih bir insan olduğu vurgulanmaktadır. Böyle bir babanın çocuklarına bıraktığı hazinenin Hızır'ın duvarı örmesiyle koruma altına alması da Allah'ın bir lütfu olmaktadır. Hızır burada sebepler zincirinin bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır. Zulüm ve adaletsizlik ise insanların zahirî sebeplere göre verdiği hükümdür. Zira âyet-i kerimede *"Allah kullarına zulmetmez"*[3] (Âl-i İmran, 3/117) buyrulmuştur.

Bu iki hadisenin oluşumunu Mevlânâ'nın bildirdiği âlemde carî olan kevnî adalet ilkesinin tecellisi olarak görmemiz mümkündür. Çünkü kevnî adalet ilkesi, kişinin yüzeysel bir bakışla algıladığı sebepler dairesinde cereyan eden mantıki bir adalet sistemi olmayıp paradoksal bir özelliğe sahiptir. Buna göre adalet icrası, bütünüyle âhirete bırakılmayıp, insan yaptıklarının karşılığını dünyada da görmektedir. Sünnetullah gereği, kişinin yaptıkları kaydedilerek, ona uygun bir karşılık karşısına çıkacaktır. Ancak bu dünya suretler âlemi olduğu için bir şeyin sureti ile manası arasındaki ilişkinin gerçek mahiyeti, suretin manayı perdeleyen işlevi nedeniyle görünmez. Bu yüzden yapılan bir eylemin manası, bu suretler âleminin esası olan manalar âlemine hemen doğmasına rağmen, suretler âleminde o mana, peyderpey ve dolaylı olarak müşahede edilmektedir. Bundan dolayı insan herhangi bir iş yaparken onun doğuracağı manayı düşünerek hareket etmesi gerekmektedir (Küçük, 2009: 305-9). Çünkü Allah her şey için bir sebep yaratmıştır ve bu sebeplere tâbi olmamızı istemektedir. Nitekim *"Ona her şeyden bir sebeb verdik."* (Kehf, 18/84) âyeti bize sebeplere yapışmamız gerektiğini bildirir. Ancak meselenin zahiren görünen boyutu ile birlikte zaman diliminden dolayı direk fark edemediğimiz boyutunu da sebepler dairesi içine almak gerekmektedir. Esasen kevnî adalet ilkesinin kilit noktasını, görünen sebeplerin ardındaki vâkıf olunamayan sebepler oluşturmaktadır.

Bu bağlamda Mevlânâ şöyle der:

> *"Kıyamet gününden evvel herkese layığını verir.*
>
> *Daima kendi ahvalini gözet.*
>
> *Adalette bulundun mu gönül huzurunu gör, zulümden sonra da vicdan azabını."* (Mevlana 1993: VI, b. 4528-32).

Bu beyitlerde de ifade edildiği gibi, sadece âhirette değil bu âlemde de yaptıklarımıza bir karşılık verilmektedir. İyilik istiyorsan iyilik, kötülük istersen kötülük görüyorsun. İmtihanın gereği yaptığı iyilik veya kötülük hemen karşılık bulmuyor ve aynı cinsten değil. Çünkü maddi âlemde insanın yaptığı her işe gayb âleminde bir sûret verilmekte ve o sûret maddi âlem düzleminde bulunan insanı etkilemektedir. Ancak yapılan iş ile hissedilen etki birbirine benzemediğinden insan aradaki ilişkiyi anlayamamaktadır[4] (Jung, 2015: 66- 67). Başka bir ifadeyle hayatta yapılan bir kötülük veya iyiliğin karşılığı, sahibinin idrak edemeyeceği ve aradaki irtibatı kestiremeyeceği bir başka açıdan kişinin karşısına çıkmaktadır. Adaletin direk olmayan bu işleyişi, yine bu âlemin imtihan âlemi olmasıyla bağlantılıdır (Küçük, 2009: 311-13). Dolayısıyla Hz. Musa sûretteki amellerin gayb âlemine yansıyan manalarındaki bağlantıyı müşahede âleminin ölçü ve anlayışına göre değerlendirmeye çalıştığı için Hızır'ın tutum ve davranışlarını algılamada zorlanmış ve sabırsızlık göstermiştir (Kasaboğlu, 2006: 66). Hızır ise sûret ve gayba yansıyan manayla bir bütün olarak baktığı için hadiselere kendinden emin bir insan tavrını sergilemektedir. Zira bütün bunların arkasındaki en önemli fail ise Allah ü Teâlâ'dır. " ..Hiç birini kendi görüşümle yapmış değilim…" 82. âyetiyle, Hızır'ın yaptıklarını bazen kendine bazen Allah'a izafe etmesini göz önünde bulundurursak bu hadiselerin Allah'ın izni, ilmi ve iradesiyle gerçekleştiği ve Hızır'ın bu ilahi planın bir parçası olduğu görülmektedir (Albayrak, 2003: 197).

Neticede ilk etapta şeraite mugayir ve mantık dışı gelen, anlaşılması zor, son iki hadiseyi kevnî adalet ilkesini esas alarak değerlendirdiğimizde daha geniş ve tutarlı bir bakış açısına kavuşmamız mümkün olabilecektir. Bu durumda kaderini, cüz'i iradesini iyi veya kötü yönde kullanmak suretiyle kendi çizen insanın sebepler silsilesini çözebilmesi zordur, kevnî adalet ilkesinin bizim lehimizde gerçekleşmesi için nasıl bir duruş sergileyebiliriz?. Bu noktada istiğfar ve tevbenin, kötüye meyletmede engel olucu bir sebep olması, duâ ve tevekkülün de hayra meyletmede yapıcı bir unsur olması, yine Allah'ın ilâhî kanunları çerçevesinde önemli bir yere sahiptir. Yani hâdiselerin ve varlığın bize göre sır olan hakikatine vakıf olamadığımız için, irademizi en güzel şekilde kullanabilme adına, bir taraftan tevbe halinde diğer taraftan duâ, tevekkül ve teslimiyet halinde olmak gerekmektedir. Çünkü insan günahlarının, hatalarının farkına varıp itiraf ederek pişman olursa, Allah'ın affına müstahak olur. Diğer taraftan kul, kulluğun özü olan duâya yapışır, O'na dayanır ve güvenirse, Allah o insan için hayrı takdir ederek lütufta bulunur. Böylece, kendi kaderini kendi çizen insan tevbe-istiğfar, duâ ve tevekkül esaslarına yapıştığı sürece, Allah'ın lütuflarına mazhar olarak yine kendi kaderini kendi çizecektir (Yılmaz 2014: 257).

B- Hadiselerin İşârî Yorumuna Dair Bazı Ariflerin Görüşleri

Şimdi kıssadaki âyetlerin zahiri anlamlarından hareketle mana katmanlarına dair ariflerin görüşlerini ele alalım:

İbn Arabî görünüşte kötü, gerçekte iyi olan hadiselerin Hz. Musa'nın hayatında pek çok kez geçtiğine dikkatleri çeker. Bunların başında, nehre bırakılmasının görünüşte yok olmaya işaret etmesi gelir. Aslında olayın gerçek anlamı öldürülmekten kurtulmadır. Suya bırakılmak görünüşte yok oluşu göstermektedir, ancak anneye böyle hareket etmesini ilham eden bizzat Allah'tı. Hz. Musa'nın suya bırakılması firavundan kurtulmasının yolu olmaktaydı. Nitekim annesi, oğlunu suya bıraktıktan sonra bir dinginlik ve huzur hissetmiştir. İbn Arabîye göre annenin bu hissiyatı sadece hakikatte değil görünüşte de bir kurtuluş umudu içermektedir (İbnü'l-Arabî, 2013: 500).

İbn Arabî'ye göre Hızır'ın gösterdiği olaylar Hz. Musa'nın daha önce kendisinin yaşadığı olayların görünümünden ibarettir. Nitekim Hz. Musa tanımadığı kimseler için kuyudan ücretsiz su çekmişti. Bu hadisenin benzerini Hızır'da gördüğünde tepki gösterdi; Hızır'ın ebeveynine bir iyilik olarak Allah'ın emriyle öldürdüğü çocuk da, kıptideki hikmeti Hz. Musa'ya öğretmenin yoluydu. Gemiyi tahrip etmesi ise görünüşte tehlike ve yok olmayı içeren sandala konulup nehre bırakılmasının bir benzeriydi. Böylece Hızır, Hz. Musa'nın yaşadığı bir takım olayları kendisine göstermiş ancak Hz. Musa bunların hepsine tepki göstermişti. (İbnü'l- Arabî, 2013: 501).

İbn Arabî'nin yorumlarından hareketle diyebiliriz ki, Hz. Musa'nın yaşadığı olayların onun üzerindeki psikolojik etkisinin ve bilinçaltında oluşturduğu olumsuz kayıtların, Hızır'ın gösterdiği olaylarda anksiyete oluşturduğu ve tepki verdiği görülmektedir. Hz Hızır'la yaşadıkları Hz. Musa'nın bilinçaltı korku ve endişeleriyle yüzleşme imkânı sunmuştur. Böylece Allah Hz. Musa'ya çocukluk ve gençliğinde yaşadığı imtihanların iç yüzünü, Hızır'la yaptığı arkadaşlıkta göstermiş olmaktadır. Dolayısıyla Hızır'la arkadaşlıkları Allah'ın Hz. Musa'ya özel bir lutfudur. Bir nev'i Allah'ın takdiri üzere Hızır, Hz. Musa'da bilinçaltı düzenlemesi yapmıştır denilebilir. Zira Allah onun geçmişinde yaşadıkları bu olaylardan dolayı içinde yaşadığı ezikliğin gereksiz olduğunu göstermek ve suçlu olmadığını bildirmek istemiştir. Bütün bunlar bize göstermektedir ki, hayatımızda yaşadığımız her şey bir anlam örgüsü içerisinde gerçekleşmektedir.

İsmail Hakkı Bursevî'ye göre bu kıssadaki üç hadise insandaki kötü hallerin sembolüdür. Birinci hadisede geçen gemiden maksat, kişinin vücudu; gemiye zorla ele geçirmek isteyen kral, nefistir. Çocuğun öldürülmesi, nefsin heva hevesinin koparılıp atılmasıdır. Nefs bedeni ifsad etmeye, ruh ise ıslah etmeye çalışmaktadır. Hakk'ın hâkim olması için ruhun, nefs ve şehvet gibi yol kesici haramilere engel olması gerekir. Duvarın altındaki hazinenin sahibi olan yetim

ise, ilahi sırlarla dolu olan kalptir. Hakk'ın gizli hazineleri, kalb tasviye edilip ehil olana kadar saklanmalıdır (Bardakçı 1998: 101; Bursevî, 1997: I, 459). Hızır'ın yetim çocuklara ait olduğu söylenen hazineyi korumak için duvar örmesini Bursevî ilahî sırlarla dolu olan kalbi hazineye benzetir. Dolayısıyla her insan da kendinde meknuz olan ilahî cevheri barındıran hazine mesabesindeki kalbi dış ve iç düşmanlardan koruyabilmelidir. Bu manayı te'yid sadedinde Mevlânâ sadece kalbi değil, bir bütün olarak insanı bir altın madenine benzetir ve modern asırda yaşadığımız tehlikelere karşı bizde farkındalık oluşturacak söylemlerde bulunur:

İnsanlık yolunun her tarafı kanla ıslanmış;

Dikkat et de kayma!

Bu zamanda insan çalanlar, altın çalanlardan daha fazla.

Duyarsın; hırsızlar sadece malı değil, aklı da çalarlar.

Hırsızlar altın peşinde koşuyor;

Sen de altın madenisin, kendinden habersiz olma!.

Sen uğraş da kendini bul;

Kendindeki gizli hazineyi araştır! Kendini bul;

Bul ama dikkatli ol, kendini çaldırma!

Bu Hak yolunda açıkgöz bir hırsız pusu kurmuş, seni bekliyor.

Bu hırsıza dikkat et de kendini çaldırma! (Mevlânâ 2000, I, 409).

Bu beyitlerde ifade edildiği üzere insan kendisi bir hazine bu hazineyi gerek iç gerek dış düşmanlardan Hızır misali koruması gerekmektedir.

Niyazî Mısrî ise bu üç hadisenin bir yönüyle genel, bir yönüyle özel olduğunu ifade eder. Genel oluşu, dünyada bu tür olayların her zaman meydana gelebilir olmasıdır. Yani fakirlerin gemileri/ malları, güç sahibi yöneticiler tarafından her gün çalınıyor ve kıyamete kadar da çalınmaya devam edecektir. Çocukların, anne karnında bile olsa her gün binlercesi zaten öldürülüyor ve kıyamete kadar da öldürülecektir. Yine her gün altında define gömülü nice duvarlar yıkılıyor ve yıkılmaya da devam edecektir. Yani bu hadiseler her zamanda ve her yerde vuku bulabilecek şeylerdir.

Özel oluşu ise Hz. Musa'ya has olup ona ders vermek maksatlıdır ve enfüsîdir. Hızır bu şekilde bütün gemilere sahip çıkmaz. Yine aynı şekilde salih anne babaya isyan edecek çocuk çoktur. Hızır onların hepsini öldürmez. Yine bu devirde yer altında gömülü pek çok hazine vardır. Hızır onların hiç birinin üzerine duvar inşa etmez (Mısrî Süleymaniye Ktp: no: 3346, vr. 41b; Cebecioğlu, 2016, 1: 56 -8; Özler, 2004: 112).

Niyazî Mısrî'ye göre dışarıdaki çocuk sevgisi kişideki makam sevgisine karşılık gelmektedir. Makam sevgisi, -çocuğa olan sevgi- silinip yok edilebilinirse insan o zaman azgınlıktan kurtulabilmektedir. Aksi halde çocuk sevgisine -makam sevdasına- düşen kişi, harama düşmekten ve zulüm yapmaktan kurtulamamaktadır (Mısrî Süleymaniye Ktp: no: 3346, vr. 46a- 46b; Cebecioğlu 2016: 73). Niyazî Mısrî de bu minvalde kıssada çocuğun öldürülmesi hadisesini sembolik anlam kazandırarak hubb-ı cahın izalesi olarak değerlendirir. Cebecioğlu bu sembolik anlamdan hareketle şöyle bir çıkarımda bulunur: " Hepimiz bir şekilde makam sahibiyiz,. Mesela babayız, aile reisiyiz; akrabalarımızın yaşça küçük olanlarının büyüğüyüz; bir dernek veya vakıf başkanıyız yâda bir memurlukta belli bir işin yürütülmesiyle görevliyiz; abiyiz, anneyiz, ablayız, bakanız, zenginiz, hakimiz, valiyiz, komutanız, öğretmeniz, müdürüz, imamız, şeyhiz, halifeyiz vs. yani hepimiz bir şekilde bu türden makamların sahibiyiz. Bulunduğumuz makamların hakkını verebiliyor muyuz? Acaba makamlarımız zulme ve harama girmeye yol açıyor mu? (Cebecioğlu, 2016: 73).

Demek ki, makam sahibi olmak problem değildir. Aksine işin tabiatında olması gerekendir. Sorun ise makam sevgisini putlaştıracak derecede merkeze alıp o sevgiden hareketle insanlara zulmetmek ve haksızlık yapmaktır.

Niyazi Mısrî'nin yorumlarına göre âyetler üzerinde tefekkür ederken biri afakî, diğeri enfüsî olmak üzere iki boyutu göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Bu kıssadaki ayetleri de okurken bizdeki hem afaki boyutu ve hem de enfusî yansımalarını görüp kendimizi yapılandırmamız gerekmektedir. Mesela Bakara sûresinde mü'min, kâfir ve münafık insanların özelliklerinden bahsedildiği gibi... Afakî boyutu, dışarda olan kâfir ve münafık ve mü'min insanların taşıdığı hususiyettir. Enfusî boyutu ise kişinin kendi benliğinde var olan mü'min, kâfir ve münafık özelliklerini görebilmesidir.

Bizim davranışlarımız, sözlerimiz, dünya ve insanları değerlendirmemiz içinde bulunduğumuz mertebe ve makama göredir. Bundan dolayı herkes, aleme kendi görüş dairesinden bakmaktadır. Zira mavi cam , güneşi mavi gösterir; kızıl cam kızıl. Ne zaman camlar renkten kurtulur, işte o zaman güneş beyaz görünür. Renksizlik rengi olan beyaz bütün renklerin hakikati olduğundan diğer renklerden daha doğru gösterir (Mevlânâ, 1993: I, b. 2393). Yani, hayatı bakış açılarımıza göre değerlendiririz. Dolayısıyla kibir, ucub, riya, hased, hırs, kıskançlık, şan, şöhret olma sevgisi, sui-zan gibi algılarımızı yanıltan hastalıkları tedavi etmemiz gerekmektir. Aksi takdirde hakikati görebilmede gözlüklerimiz hep renkli olmaya mahkûm olacaktır. Bir başka deyişle İslâm ahlakında yetkinleştiğimizde bizi sağlıklı bakış açılarına kavuşturacak renksizlik gözlüğüne sahip olmamız mümkün olacaktır. Bunun yolu da hakiki olan ilahi sevgiyi gönlümüzde merkeze alarak büyütebilmekten geçer, ancak gönül alemimizde mecazî sevgiler merkezdeyken bu nasıl mümkün olacaktır.? Nitekim *"Bizim yolumuzda*

mücadele edenlere biz yolumuzu açarız." (Ankebût, 29/69) âyeti bize yol göstermektedir. Dolayısıyla kişinin içinde bulunduğu durumun farkındalığı içinde, istekle yola koyulması esas olandır. Hedefe varmaktan ziyade tekâmül potası içinde bulunabilmek önemli olandır.

Sonuç

Kehf suresi sıra dışı hadiselerin yer aldığı bir suredir. Bu hadiselerden biri de Hz. Musa ve Hızır'ın anlatıldığı kıssadır. Düz mantıkla baktığımızda ilk anda anlam veremediğimiz olaylar söz konusudur. Ancak tetkik edildiğinde kâinat ve insan arası oluşumda dengeyi sağlayacak bir mantık silsilesi olduğu ortaya çıkmaktadır. Hadiselere suret ve mana sarmalı açısından bakıldığında paradoks gibi gözüken hadiselerin aslında öyle olmadığı görülmektedir. Zira suret ve mana arasındaki zıtlık Allah'ın kâinata koyduğu bir yasanın göstergesinden ibarettir. Bu da imtihanın bir gereği olarak tezahür etmektedir.

Diğer taraftan Salih kul Hızır mıdır? Hızır kimdir? Onun sahip olduğu ilim, ledün ilim midir veya nasıl bir ilimdir? gibi hususlarda pek çok değerlendirmeler yapılmıştır. Dolayısıyla o konuları tekrar ele almadık. Kıssanın vurgulamak istediği birçok mana olduğunu görmekteyiz. Bu konuda da pek çok çalışma yapılmıştır. Biz de ' bu kıssanın bizim hayatımıza ne gibi bir katkısı olabilir?' sorusundan hareketle bir makalenin sınırları içerisinde muhtemel manaları ortaya koymaya çalıştık.

Değindiğimiz temel noktalar şunlardır: Hz Musa'nın Hızırla buluşması başlı başına önemli bir konudur. Biz sadece o buluşmanın bir yönüne dikkat çekmek istedik; Kevni ihtiyaç ilkesine binaen Allah'ın Hızır'ı göndermesi Hz. Musa'ya ihtiyacı olan ilmin kendisine ilka edilmesini sağlamak içindir. Mevlana'nın karşısına Şemsin çıkması gibi… Dolayısıyla bu ilkeyi Allah'ın kâinata koyduğu bir ilke olarak kabul ettiğimizde aynı süreç bizim için de geçerli olacaktır. Yani manevi açıdan kendimizi besleyip ve hazır olduğumuzda Allah sebepler dairesinde Hızır misali, Şems misali bize destek olacak rehberlik yapacak ve bizim hayatımızda dönüşüm sağlayacak insanları gönderecektir. Bu noktada; sabırlı olmak, kıssada temel şartlar arasında zikredilmektedir. Ayrıca manevi açıdan bazı istidatlarımızın gelişme sürecine kadar, teslimiyetle soru sormadan hadiseleri izlemek de bize bir düstur olarak verilmiştir.

Yolculuk başladıktan sonra yaşanan olaylara baktığımızda; geminin delinmesi, Hz. Musa'nın buna tepki göstermesi… Sonrasında Hızır'ın açıklamaları, suretle mananın aynı olmadığını bize göstermiş ve hayatı anlamlandırmamızda bir ışık tutmuştur. Hiçbir şey göründüğü gibi değildir. Suret mananın önünde bir perdedir. Allah herkese çeşitli nimetler vermiştir. Tarih boyunca tecrübe edilmiştir ki, bu nimetlerin her daim sayısız düşmanları olmuştur. Bu düşmanlara karşı nasıl bir savunma stratejisi geliştirmemiz gerekiyor? İşte bu hususta bu

hadise bize bir taktik göstermiştir. Bu taktik, kusurumuzu nazara vererek karşı tarafın gıbta damarını, kıskançlık, hased duygularını tahrik etmemektir. İnsanın kendini kusurlu göstermesi kişinin kendine varlık vermemesiyle alakalı konulara kadar gider ve önemli bir konudur.

Kıssadaki daha derin bir tefekkür gerektiren ikinci ve üçüncü hadiselere baktığımızda "çocuğun ölümü, karşılıksız bir duvarın örülmesi…". Biz bu hadiselere kader cihetiyle ele almak suretiyle açıklık kazandırmaya çalıştık. Kevnî adalet ilkesi de bu anlamda hayatımızın bütününde geçerli olan bir ilkedir. Hadiseleri okurken bu ilke bize rehberlik edecektir. Bu değerlendirmeler ilk etapta zahiri manadan anlaşılanlardan hareketle yapılan çıkarımlardır. Bir de bu manaların alt manalarına dair bazı ariflerin görüşleri ele alınmıştır. Çocuğun öldürülme hadisesinin enfüsi planda kişideki makam sevgisinin ölmesini temsil etmesi gibi. Dolayısıyla ayetleri afakî boyutuyla tefekkür ederken, enfusî boyutuyla da bizim şahsiyet oluşumumuza sağlayacağı katkıları göz önünde bulundurmak önem arz etmektedir.

Bir diğer husus da insan psikolojisi açısından bu kıssanın önemli bir noktaya vurgu yaptığını düşünmekteyiz. Bu üç olayın Hz. Musa'nın, önceden yaşadığı olaylara karşılık gelmesi ve dolayısıyla Hızır'a karşı daha ziyade tepki vermesi oldukça anlamlıdır. Zira Hz. Musa'nın bilinçaltında yer alan olumsuzluklarla yüzleştirilmek suretiyle tedavi edildiğini düşündürmektedir. Bu hususta kıssa insanda kilitlenen noktaları çözümlemede psikoloji bilimine önemli bir bakış açısı kazandırabilir.

Mevlânâ'ya göre Kevnî ihtiyaç ilkesi; âlemde elde edilecek her şeyin bir ihtiyaca binaen verilmesi şeklinde, Allah'ın âleme koyduğu bir sünnetullahtır. Allah, varlık sahnesinde yarattığı her şeyi, ihtiyaç sahipleri için yaratmıştır. Dolayısıyla bir şeye sahip olabilmenin öncelikli şartı o şeye ihtiyaç hissetmektir. Ona göre İhtiyaç, insanın ne olacağını belirleyen bir ölçüdür. Allah'ın âleme koyduğu her bir nimetten faydalanması, kişinin ihtiyacı ölçüsünde olduğu gibi, kişinin manevi tekâmülü de o kemal düzeyine ihtiyaç duymasıyla mümkün olacaktır. Yani benliğinde bir şeyin ihtiyacını hisseden kişinin o ihtiyaca yönelik motivasyonu ihtiyaç duyduğu şeyi, varlık sahnesine çıkararak ona sahip olmasını sağlayacaktır (Küçük, 2009: 326-34).

Mevlânâ da bu hususta Mesnevîsine başlarken "Bişnev" diyerek başlar. Talebelerinden istediği en önemli şey, dinlemeleridir. Önce dinlemeyi öğrenmek. Ta ki konuşma istidadı kazanıncaya kadar. Çünkü kişi konuşma istidadı kazanmadan konuşmaya çalışırsa hiçbir zaman konuşamayacaktır. Mevlânâ bunu yeni doğan bir bebek üzerinden örneklendirir:

" *Yeni doğan bir bebek, evvela süt içer, bir zaman susup bütünüyle kulak kesilir. Söz söylemeyi öğreninceye kadar söze karşı dudağını yumması lazımdır.*

Şayet kulak vermez, dinlemeden konuşmaya çalışırsa"ti ,ti "eder durur; cihanda kendini dilsiz bırakır. Anadan doğma sağır olan bir kimse hiç(kulak kesilip) dinlemediği için (aynı zamanda) dilsiz olur; (hiç söz işitmemiş olan) nasıl dile gelip konuşsun? Mademki konuşmak için evvela dinlemek gerekiyor. O halde söz tarafına evvela kulak yolundan gel.". (Mesnevî, I, b.1621-7). Maneviyatta da bu işler böyle olmaktadır. Yani bir bebeğin konuşma istidadı gelişinceye kadar dinleyip susmasının gerekliliği gibi maneviyatta da konuşmak için hazır oluşluk halini elde edene kadar soru sormadan susmak gerekmektedir.

Bu konuyu örneklendirme sadedinde, Jung'un bir hastasıyla ilgili görüşlerini aktarmak istiyoruz. *"... son derece genç bir adamdı. Tıp kitaplarında hastalığı ile ilgili konuyu bilinçli bir şekilde özenlice araştırmış ve nevrozuna yardımcı olacak bir çözümleme oluşturmuştu. Düşüncelerinin sonuçlarını, titizlikle kaleme alınmış –neredeyse basılmaya hazır- bir biçimde bana getirdi. Yazdıklarını okumamı ve edindiği bilimsel bilgilere göre iyileşmesi gerekirken niçin hâlâ iyileşmediğini açıklamamı istedi. Getirdiklerini okuduktan sonra, nevrozun nedensel yapısını tanımakla hastalığı iyileştirmek mümkün olsaydı kendisinin de sıkıntılarından tümüyle kurtulmuş olması gerekeceğini söylemek zorunda kaldım. Eğer yakındığı sıkıntılardan kurtulamamışsa bunun nedenini, yaşamı içindeki genel davranışlarını içeren ve hastalık nedenlerinin sınırında yer alan bazı hatalarda aramak gerekiyordu. Genç adamın geçmişinden kışlarını Saint-Maritz ve Nice'de geçirdiğini öğrenmiştim; tatil parasını nereden sağladığını sorduğumda ortaya, kendisini seven ve gerekli parayı günlük yiyeceğinden kısarak biriktiren yoksul bir öğretmen hanım çıktı. Nevrozunun nedeni bu ahlâk dışı davranışında yatıyordu; ayrıca bilimsel açıklamanın bu olguda neden etkisiz kaldığını ortaya koyuyordu… İnsan maddi ve manevi açıdan bir bütün olarak ele alınması gereken bir varlıktır."* (Jung, 2001: 34-36). Bu örnek de bize göstermektedir ki hadiseleri sadece zahirî sebeplere göre değil, zaman diliminden dolayı bizim fark etmekte zorlandığımız arka plandaki sebeplerinin de olabileceğidir. İşte bu noktada, sebebler zincirini takip ettiğimizde kaderde adaletsizlik söz konusu değildir denilebilir.

Bu konuda Carl Gustav Jung da kehf sûresini değerlendirirken kıssaların mantıksal bir düzlemde gerçekleşmediğine vurgu yapmaktadır.

Notlar

(*) Dr. Öğr. Ü., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi.
E-posta: sevimyilma@yahoo.com

1 Mevlânâ'ya göre Kevnî ihtiyaç ilkesi; âlemde elde edilecek her şeyin bir ihtiyaca binaen verilmesi şeklinde, Allah'ın âleme koyduğu bir sünnetullahtır. Allah, varlık sahnesinde yarattığı her şeyi, ihtiyaç sahipleri için yaratmıştır. Dolayısıyla bir şeye sahip olabilmenin öncelikli şartı o şeye ihtiyaç hissetmektir. Ona göre İhtiyaç, insanın ne olacağını belirle-

yen bir ölçüdür. Allah'ın âleme koyduğu her bir nimetten faydalanması, kişinin ihtiyacı ölçüsünde olduğu gibi, kişinin manevi tekâmülü de o kemal düzeyine ihtiyaç duymasıyla mümkün olacaktır. Yani benliğinde bir şeyin ihtiyacını hisseden kişinin o ihtiyaca yönelik motivasyonu ihtiyaç duyduğu şeyi, varlık sahnesine çıkararak ona sahip olmasını sağlayacaktır (Küçük, 2009: 326-34).

2 Mevlânâ da bu hususta Mesnevîsine başlarken "Bişnev" diyerek başlar. Talebelerinden istediği en önemli şey, dinlemeleridir. Önce dinlemeyi öğrenmek. Ta ki konuşma istidadı kazanıncaya kadar. Çünkü kişi konuşma istidadı kazanmadan konuşmaya çalışırsa hiçbir zaman konuşamayacaktır. Mevlânâ bunu yeni doğan bir bebek üzerinden örneklendirir:

" *Yeni doğan bir bebek, evvela süt içer, bir zaman susup bütünüyle kulak kesilir. Söz söylemeyi öğreninceye kadar söze karşı dudağını yumması lazımdır. Şayet kulak vermez, dinlemeden konuşmaya çalışırsa"ti ,ti "eder durur; cihanda kendini dilsiz bırakır. Anadan doğma sağır olan bir kimse hiç(kulak kesilip) dinlemediği için (aynı zamanda) dilsiz olur; (hiç söz işitmemiş olan) nasıl dile gelip konuşsun? Mademki konuşmak için evvela dinlemek gerekiyor. O halde söz tarafına evvela kulak yolundan gel."*. (Mesnevî, I, b.1621-7). Maneviyatta da bu işler böyle olmaktadır. Yani bir bebeğin konuşma istidadı gelişinceye kadar dinleyip susmasının gerekliliği gibi maneviyatta da konuşmak için hazır oluşluk halini elde edene kadar soru sormadan susmak gerekmektedir.

3 Bu konuyu örneklendirme sadedinde, Jung'un bir hastasıyla ilgili görüşlerini aktarmak istiyoruz. *"... son derece genç bir adamdı. Tıp kitaplarında hastalığı ile ilgili konuyu bilinçli bir şekilde özenlice araştırmış ve nevrozuna yardımcı olacak bir çözümleme oluşturmuştu. Düşüncelerinin sonuçlarını, titizlikle kaleme alınmış –neredeyse basılmaya hazır- bir biçimde bana getirdi. Yazdıklarını okumamı ve edindiği bilimsel bilgilere göre iyileşmesi gerekirken niçin hâlâ iyileşmediğini açıklamamı istedi. Getirdiklerini okuduktan sonra, nevrozun nedensel yapısını tanımakla hastalığı iyileştirmek mümkün olsaydı kendisinin de sıkıntılarından tümüyle kurtulmuş olması gerekeceğini söylemek zorunda kaldım. Eğer yakındığı sıkıntılardan kurtulamamışsa bunun nedenini, yaşamı içindeki genel davranışlarını içeren ve hastalık nedenlerinin sınırında yer alan bazı hatalarda aramak gerekiyordu. Genç adamın geçmişinden kışlarını Saint-Maritz ve Nice'de geçirdiğini öğrenmiştim; tatil parasını nereden sağladığını sorduğumda ortaya, kendisini seven ve gerekli parayı günlük yiyeceğinden kısarak biriktiren yoksul bir öğretmen hanım çıktı. Nevrozunun nedeni bu ahlâk dışı davranışında yatıyordu; ayrıca bilimsel açıklamanın bu olguda neden etkisiz kaldığını ortaya koyuyordu… İnsan maddi ve manevi açıdan bir bütün olarak ele alınması gereken bir varlıktır."* (Jung, 2001: 34-36). Bu örnek de bize göstermektedir ki hadiseleri sadece zahirî sebeplere göre değil, zaman diliminden dolayı bizim fark etmekte zorlandığımız arka plandaki sebeplerinin de olabileceğidir. İşte bu noktada, sebebler zincirini takip ettiğimizde kaderde adaletsizlik söz konusu değildir denilebilir.

4 Bu konuda Carl Gustav Jung da kehf sûresini değerlendirirken kıssaların mantıksal bir düzlemde gerçekleşmediğine vurgu yapmaktadır.

Kaynaklar

Abdi Rabbih, Seyyid Abdülhâfiz (1972), *Buhûs fî Kasasi'l-Kur ân*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Lübnâniyye.

Albayrak, İsmail (2003), "Kur'ân ve Tefsir Açısından Hızır Kıssası ve ve Ledün İlmi ", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları V*, İstanbul: İSAV.

Bardakçı, Necmettin (1998), "İsmail Hakkı Bursevî'nin Hz. Musa -Hızır Kıssası Yorumunun İlim – Marifet Uygunluğu Açısından Değerlendirilmesi", *S.Ü. İlahiyat Faültesi Dergisi*, sayı: 5.

Bursevî İsmail Hakkı, *Rûhul Beyân fi Tefsiri'l-Ku'ân*, İstanbul 1389.

Bursevî, İsmail Hakkı (1997), *Kitâbu'n-Netice*, (Hazırlayanlar: Ali Namlı- İmdat Yavaş) İstanbul 1997.

Cebecioğlu Ethem (2016), "Niyazi Mısrî'ye göre Hz. Musa ve Hızır Kıssası: Çocuğun Öldürülmesi", *Akademiar Dergi*, cilt 1, sayı 1.

Çelebi, İlyas (1998), "Hızır", *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları.

Isfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal er-Rağıb, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, Mektebetu Nezar Mustafa el-Baz, trs.

İbnü'l-Arabî (2013), *Fusûsu'l-Hikem*, çev. ve şerh: Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yay.

Jung, Carl Gustav (2015), *Dört Arketip*, çev. Zehra Aksu Yılmazer, İstanbul: Metis Yay.

Kasaboğlu, Abdurrahman (2006), *Carl Gustav Jung'un Kehf Sûresi Tefsiri*, Malatya: Mengüceli Yay.

Kaya, Remzi (2002), "Kur'ân Kıssalarının Tefsir ve Teşrîdeki Yeri", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları* c. III.

Kılıç, Sadık (1998), "Kur'ân Kıssalarının Anlam ve Değeri", IV. Kur'ân Haftası, Kur'ân Sempozyumu,17-18 Ocak Ankara 1998.

Kurtubi, Ahmet b. Ebi Bekr (2000), *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul.

Kutub, Seyyid b. Kutub b. İbrahim Seyyid (trs.), *et-Tasvîru'l-Fenniyyu fi'l-Kur'ân*, trs.

Küçük, Osman Nuri (2009), *Mevlânâ'ya Göre Manevi Gelişim*, İstanbul: İnsan Yay.

Mevlânâ (2000), *Divân-ı Kebîr*, haz.: A. Gölpınarlı, Ankara: KB Yay.

Mısrî, Niyazi, *Risâle-i Hızriyye-i Cedide*, Süleymaniye Ktp, Mahmud Efendi Bölümü, no: 3346, vr. 46a-46b.

Mısrî, *Niyazî, Risale–i Hızriyye–i Kadim*, Süleymaniye Ktp, Mahmud Efendi Bölümü, no: 3346.

Nedvî, Ebu'l-Hasen Ali el-Hüseynî (1954), *en-Nübüvvetü ve'l Enbiya*, Dâru'l-Kalem.

Ocak, Ahmet Yaşar (1990), *İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır–İlyas Kültü*, Ankara.

Özler, Nurten (2004), Tasavvufta Hızır Telakkisi ve Niyazî Mısrî'nin Hızır Risalesi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul.

Razi, Fahreddin (1990), *Mefâtihu'l Gayb*, Beyrut, c. XXI.

Sağlam, Bahaeddin (1985), *Kur'ân Kıssaları İlmi ve Edebi Yönleriyle*, İstanbul: Tebliğ Yay.

Şengül, İdris (1995), *Kur'ân Kıssaları Üzerine*, İzmir.

Uludağ, Süleyman (1998), 'Hızır. Tasavvuf ve Halk İnancı', *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları.

Yavuzoğlu, Ergin (2014), *İslam Toplumunun İnşa Sürecinde Kur'ân Kıssalarının Seyri*, İstanbul.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Ku'ân Dini*, Eser Neşriyat.

Yılmaz, Sevim (2014), *Muhammed İhsan Oğuz ve Tasavvuf Felsefesi*, Ankara: Kalem Yay.

Zebidî, Muhammed Murtaza el-Hüseynî (2004), Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmus, et-Türâsü'l-Arabî, Kuveyt.

Toplum Bilimleri Dergisi

İzzet ÖNAL (*) & Ali COŞKUN (**)

TURİZM DESTİNASYON TERCİHİNDE KOLLEKTİF NOSTALJİ ETKİSİ –ORTADOĞU ÜLKELERİNDEN İSTANBUL'A GELEN ARAP TURİSTLER ÜZERİNDE MUHTEŞEM YÜZYIL DİZİSİ VE TOPKAPI SARAYI HAREM ÖRNEĞİ–

öz

Son 5 yıldır, çok sayıda Ortadoğulu Arap turistin İstanbul'daki Topkapı Sarayı Harem bölümünü ziyaret etmekte olduğu gözlemlenmiştir. Bu araştırma, İstanbul'a gelen Ortadoğulu Arap turistlerin, Topkapı Sarayı Harem bölümü ziyaretlerinde, Muhteşem Yüzyıl TV dizisini izlemiş olmaları sonucu ortaya çıkan kollektif nostaljik duyguların doğrudan etkili olduğu varsayımından hareket edilerek gerçekleştirilmiş ve hipotezin nitel yöntemle test edilmesi amaçlanmıştır. Doğrudan gözlem metoduyla elde edilen araştırmanın bulguları neticesinde, turizm destinasyon tercihinde kolektif nostaljinin doğrudan etkili olduğu hipotezinin, tüm katılımcı turistler tarafından doğrulandığı gözlemlenmiştir.

anahtar kelimeler

Nostaljik Duygular, Kolektif Nostalji, TV Dizi Turizmi, Turizm Destinasyon Seçimi, Muhteşem Yüzyıl Dizisi, Ortadoğulu Arap Turistler, Topkapı Sarayı Harem.

Effects of Collective Nostalgia on Tourism Destination Choice

abstract

It has been observed for the last 5 years that increasing number of Middle Eastern Arabic tourists visiting the Topkapı Palace Harem Section in Istanbul. It is aimed in this study to test the hypothesis of "there is a direct positive effect of the collective nostalgia on tourism destination choice" since it is assumed for this research that there is a direct effect of the nostaljik emotions that are aroused on the Middle Eastern Arabic audience after watching the Turkish TV serial, Muhteşem Yüzyıl, on choosing Istanbul, which hosts the Harem that is most favoured part in the serial, as a tourism destination. Having derived the data using the observation method applied in the research, it is concluded that the hypothesis of "there is a direct positive effect of the collective nostalgic emotions on choosing tourism destination." is valid.

keywords

Nostalgic Emotions, Collective Nostalgia, TV Serial Tourism, Tourism Destination Choice, Muhteşem Yüzyıl TV Serial, Middle Eastern Arabic Tourists, Topkapi Palace Harem Section.

Giriş

Televizyonlarda gösterilen dizilerin beğenilmesi ve seyirciler üzerinde duygusal etki bırakmaları nedeniyle, dizilere konu kişilerin, mekanların ve ortamların ziyaret edilmesine dönük yeni bir tür turizm destinasyonları oluşturmasına yol açmaktadır. İnsanlar, her geçen gün artan sayıda ve farklı nedenlerle kendi toplumları dışına çıkıp başka toplumlara ve coğrafyalara seyahat etmektedir. Birçok araştırmacı turizmde destinasyon seçimine hangi faktörlerin rol oynadığı üzerine ilgilerini yoğunlaştırmıştır. Araştırmalara göre destinasyon tercihi oluşumunda bireyin sahip olduğu psikolojik etmenler ve pek çok uyarıcı etken de rol oynamaktadır. İnsanları bir başka turizm destinasyonuna çeken nedenlerden bir tanesi de özellikle post modern dönemde yaygınlaşan nostaljik duygulardır. Bu araştırmada uyarıcı etken olarak tarihi şahsiyetleri konu edinen bir TV dizisinin (Muhteşem Yüzyıl), bir toplumda (Ortadoğulu Arap toplumu) açığa çıkardığı nostaljik duyguların, destinasyon seçimine dönük davranışsal etkisi konu edinilmiştir.

Bu araştırmanın amacı, Muhteşem Yüzyıl gibi Türk TV dizileri aracılığıyla Ortadoğulu Arap turistlerde yaratılan nostalji duygusunun, İstanbul'un bir turizm destinasyon olarak seçimindeki davranışsal etkisinin belirlenmesidir.

Bu araştırma şu şekilde yapılandırılmıştır. Öncelikle, bu araştırmanın anahtar kavramı olan nostalji üzerinde durularak literatür araştırması gerçekleştirilmiştir. Devamında, araştırmanın var olan tek hipotezi gösterilmiştir. Üçüncü

olarak, araştırma uygulamasının yer aldığı, gözlem tekniği ile gerçekleştirilen uygulama bölümünde elde edilen bulgular ve veriler sunulmuştur. Son olarak ise, gözlem sonucu elde edilen bulguların değerlendirilmesi yapılmış ve hipotezin doğrulaması gerçekleştirilmiştir.

Toplumsal ve Kültürel Bir Olgu Olarak Turizm ve Nostalji

Turizm, insanların eğlence ve keyif başta olmak üzere çeşitli amaçlarla kendi yaşadıkları yerlerin dışındaki yerlere gidip gezmesi ile alakalı sosyal, kültürel, psikolojik ve ekonomik bir olgudur. Bazen tatil, bazen kültür, bazen tarih, bazen ticaret ama gerek kişisel gerekse toplumsal veya ekonomik nedenlerle olsun, her insan bir mekandan başka bir mekana gittiğinde duygusal değişiklikler yaşar veya gözlemler. Sonunda da bazen geçmişe dair nostaljik duygular bazen de geleceğe dair planlar ile tekrar yaşadığı yere geri döner. Bu çerçevede turizmin her birey için başlı başına kişisel bir tecrübe olduğu söylenilebilmektedir.

Turizm, aynı zamanda seyahat eden turistin kendisi de dahil olmak üzere ziyaret ettiği yerdeki insanların, çevrenin, toplumun ve ekonominin üzerinde etki bıraktığı bir sektördür. Bu nedenle turizm, oldukça dinamik ve canlı bir alandır. Özellikle son yüzyıl içerisinde kendi içinde sürekli büyüme göstererek dünyanın en hızlı büyüyen ekonomik sektörlerinden birisi haline gelmiş dolayısıyla sosyo-ekonomik gelişme için birçok ülkede en önemli fırsat kapısı olarak görülmeye başlanmıştır. Nitekim bugünkü dünya ekonomi piyasasında turizm gelirleri petrol, gıda ve otomobil gibi birçok dev sektörü geride bırakarak dünya ticaretinin en önemli oyuncularından birisi olmuş ve gelişmekte olan birçok ülkenin en önemli gelir kaynağı haline gelmiştir. Turizm sayesinde ayrıca birçok yan sektör de büyüyüp yeni istihdam ve gelir alanları ortaya çıkmıştır. İşte böylesi öneme sahip bir sektörde dünya çapında büyük rekabetlerin oluşması kaçınılmazdır.

Bu gelişmeler ışığında artık her ülke büyüyen bu dev pazardan daha fazla pay alabilmek için yeni rekabet stratejileri ortaya koymakta ve özellikle turizm destinasyonlarına daha fazla turist çekebilmek için yarışmaktadır. Oluşturulan rekabet stratejilerinin ana hedefinde ise pazar payının artırılması ve bunun sürdürülebilirliği yer almaktadır. Turistin herhangi bir destinasyonu ziyareti esnasında olumlu izlenimler edinmesi ve bunun ziyaret süresince ve sonrasındaki tutum ve davranışlara olumlu olarak yansıması ve daha da ileri giderek turistin ziyaret sonrasında da bir reklam aracı fonksiyonu görerek yeni potansiyel müşterilere ulaşması böylece pazar payının hem korunup hem de artırılması, turizm sektöründe temel stratejik hedeflerden birisidir. Bu bağlamda ülke ve şehirler bazında destinasyon imajlarını daha iyi hale getirebilmek ve turistlerin davranışsal niyetlerini de olumlu yönde etkileyebilmek için çalışmalar yapılmaktadır.

Turizm Destinasyonu Seçiminde Nostaljik Duygular

Turistlerin destinasyonlar arasında seçim yaparken aradığı kriter destinasyonun ilgilerini çeken bir özelliğe sahip olmasıdır. Bu özelliklerden birisi destinasyonun sahip olduğu nostaljik esintidir. Nitekim nostaljik bir öğe olarak müzeler turistlerin seyahatleri sırasında en çok ziyaret ettiği yerlerin başında gelmektedir (Ek-1). Bu bağlamda yapılan araştırmalar nostaljinin satınalma niyetleri, tutum ve algılar gibi bir dizi tüketici tepkisini önemli derecede etkilediğini belirterek çok etkili ve ikna edici bir araç olduğunu vurgulamaktadır (Havlena ve Holak, 1991; Muehling ve Sprott, 2004; Pascal vd., 2002).

TDK Büyük Türkçe Sözlüğünde nostalji; "geçmişte kalan güzelliklere olan özlem duygusu ve bu duygunun baskın bir duruma gelmesi, geçmişseverlik" olarak tanımlanmaktadır. Oxford Dictionary of Englishde ise nostalji; "geçmişte var olan mutluluk verici kişisel bir durumla bağ kurarak, özellikle belirli bir dönem veya yere dair duygusal özlem ve özdeşleşme duyumsaması" şeklinde ifade edilmiştir.

Nostaljik temalı filmler veya geçmiş zamanlı kostümleri taklit eden giyim tarzları göstermektedir ki nostalji toplumsal bir deneyim de olabilmektedir ve bu durum nostaljinin sosyal bir olgu olduğu gerçeğini ortaya çıkarmaktadır.

Nostalji "bir kimsenin ergenlik, çocukluk ve hatta doğum öncesi bir dönemde kendisinin tecrübe ettiği ya da etmediği popüler, yaygın veya moda olan objelere (insanlar, yerler veya şeylere) karşı bir tercihte bulunmasıdır (genel hoşnutluk, olumlu davranış veya destekleyici etkide bulunması)" (Holbrook ve Schindler, 1991).

Kollektif nostalji bir kültürü, nesli ya da ulusu temsil eden bir geçmişe duyulan acı-tatlı özlemi ifade etmektedir. Bu bireyci bir olgu değildir; aksine, aynı bağlamda sunulduğunda benzer bir zeminden gelen bireyler arasında duyguyu daha tutarlı hale getiren toplumcu bir nosyondur. Bu kavram bir kültürün veya ülkenin mensupları tarafından tecrübe edilen benzer duyguları anlatmakta da kullanılabilmektedir (Baker ve Kenedy, 1994). Nostaljik duygunun yoğunluğu, uyarılmış nostaljinin derecesine bağlıdır (yani tecrübenin doğrudan oluşu).

Turizm bağlamında nostaljik duygu illa ki bireyin bir destinasyona yapmış olduğu önceki kişisel ziyareti neticesinde ortaya çıkmak zorunda değildir. Yani ziyaretçi destinasyonu kendisini farklı bir zaman dilimine ulaştıran bir araç olarak gördüğü için de nostaljik duyguya kapılabilmektedir. Sonuç olarak, bireylerin nostaljik duygular hissederek bir uyarıcıya verdikleri tepkiyi anlamlandırmak tüketici davranışları kapsamında anlamlı çıkarımlar yapmak için yardımcı olacaktır.

Nostalji bireyin kendi tecrübe etmediği de dahil kaybolan herhangi bir şey için de duyabildiği melankolik bir duygudur. Kişi kendi tecrübe etmediği yer ve zamanlara ait objeleri, kitaplar ve hikayeler gibi sözlü ve yazılı materyaller

aracılığı ile aklının bir köşesine yazmıştır ve bu tür duygular tarihi bir mekanı gezerken açığa çıkmaktadır (Baker ve Kenedy, 1994).

Kültürel özelliklere sahip destinasyonlar turizmde cazibe merkezidir ve böyle olmaya devam edecektir. Bu yüzdendir ki birçok ülke tarihsel kimliği ve farklılığı öne çıkmış alanları daha da önemseyerek buralara turist çekme yoluna gitmektedir. Özellikle kolektif nostalji bu tür kültür turizmi için hayli öneme sahip bir kavramdır (Yeh vd., 2012: 174).

Tarihi bir mekanı ziyaret ederken, turistlerin kendilerini bir anda geçmişte buldukları, o tarihsel zaman ve mekana yolculuk yaptıkları ve daha önce sadece okuyarak bildikleri yer veya kişileri gezi esnasında düşünerek duygusal atmosfer yaşadıkları da varsayıldığında, ortaya çıkan nostaljik duygu, turistlerin davranışsal niyetleri üzerinde de önemli bir etki bırakmaktadır (Yeh vd., 2012: 169).

TV dizisi ile canlanan kollektif nostaljik duygular neticesinde tercih edilen ilgili destinasyonlarda aynı duygu teyid ve tatmin edilmektedir. Dizi kahramanlarının yaşadığı yerlerde adım atmak ve ekranda gördükleri o yerlerde vakit geçirmek ve yaşananlara dair daha önce hayal ettiklerini şimdi gerçekten hissetmek çok çekici bir turizm nedeni haline gelmektedir. Böylece, özel bir turist türü olarak tekrar özlem duydukları şeylere karşı tekrar ziyaret etme isteğine sahip tarihsel nostaljik turist tiplemesi doğmaktadır.

Tarihsel nostaljik turist, kendisi daha önce hiç doğrudan ziyaret etmediği fakat medya, filmler, hikayeler, kitaplar gibi dolaylı yollarla kendisine bilgisi ulaşmış olan idealindeki bir kültür ortamını ziyaret eden turisttir (Stern, 1992).

Nostalji kavramının sosyolojik açıdan ele alınması Davis (1979)'in çalışmasına dayanmaktadır. Davis (1979) nostalji kavramını askeri ve tıp alanlarındaki kullanımlarının tamamen dışında sosyolojik açıdan tanımlayarak özellikle daha önce tanışık olunan bir ortama dair duygusal bir durumla özdeşleştirmiştir. O?na göre nostalji psikolojik bir ihtiyaçtır.Sonraki yıllarda nostaljinin içerisinde olumlu duyguları ve hatta mutluluğu barındıran bir olgu olduğunun altı çizilmiş ve varoluşsal fonksiyonlar icra eden, kimlik ve anlam arayışında önemli role sahip bir duygu olarak görülmüştür (Sedikides vd., 2004).

Araştırmanın Bulguları

Bu çalışmada, kollektif nostaljik duygular, turizm destinasyon seçimine dönük olumlu davranışsal etkiye sahip olduğu tezinden yola çıkılmıştır. 10 ayrı Ortadoğulu Arap turist grubu için, kendisi de uzun yıllardır kokartlı turist rehberliği yapan araştırmacı[1] tarafından Topkapı Sarayı'ndaki Harem turu esnasında, katılımcılara *"Muhteşem Yüzyıl" dizisini seyrettiniz mi? Veya beğeniyor musunuz?" sorusu sorulmadan*, tur esnasındaki konuşmalarından ve sorularından, *tüm katılımcıların;*

Muhteşem Yüzyıl TV dizisini hiç kaçırmadan ve büyük bir beğeniyle ve yoğun duygularla seyrettikleri, ve dizinin kahramanlarından Kanuni Sultan Süleyman, Hürrem Sultan, Sümbül Ağa, Valide Sultan ve Kanuni'nin oğulları Mustafa'ya karşı tarifi imkansız olumlu duygular besledikleri, sorular sordukları, Sultan'ın gözetleme kafesi, Ağalar'ın koğuşu, Valide Sultan'ın cariyelere emirler verdiği salonu ve gözde cariyeler avlusu gibi dizide yer alan aynı mekanlar üzerinde geziyor olmaktan dolayı kendilerini tarihi yaşıyormuş gibi hissettikleri gözlemlenmiştir.

Katılımcılara, Harem turu bitiminde, *"İstanbul'a gelmenizde, dizinin etkisi oldu mu?"* sorusu yöneltilmiş ve tümü *"Ooo Huyyam ve Suleyman, Sümbül Ağa… Allah hepsine rahmet etsin… onlar için gelmeye değer…, iyi ki geldik…, hala inanamıyoruz burada olduğumuza…, (aralarından 2 katılımcı) Mustafa'nın kabrini görmek için Bursa'ya da gideceğiz… Süleyman ve Hürrem'in mezarlarının olduğu Süleymaniye Camisi'ne de gideceğiz…"* gibi ifadeler kullanarak kendilerinden hayranlık, minnet ve takdir içeren yanıtlar alınmıştır. Muhteşem Yüzyıl dizisi kahramanlarından olan, 16. Yüzyılda yaşamış ve Ortadoğu'dan Avusturya'ya kadar geniş bir coğrafyada hüküm sürerek, başarıları ile Avrupa ve tüm dünyada Muhteşem diye ünlenen Kanuni Sultan Süleyman ve Hürrem Sultan'ın o yüzyılda yaşadıkları, Ortadoğu ülkelerinden gelen katılımcı Arap turistler üzerinde, geçmişe dönük duygusal özlem ve özdeşleşme yaratmış olduğu ve dizinin çekildiği İstanbul'daki Topkapı Sarayı ve Harem Bölümünü ziyaret etme konusunda davranışsal olumlu bir etki doğurduğu doğrudan gözlemlenmiştir.

Sonuç

İnsanoğlu her zaman tarihine meraklı, tarihini araştıran ve bazen nostaljik özlemlerle tarihini yaşamak isteyen, bazen de başka medeniyetlerin tarihi kalıntılarını yerinde görmek isteyen ve bunun için zevkle ufak coğrafyalara seyahat eden bir varlıktır. Aslında mikro düzeyde, şehirleşmeyi yaşayan günümüz insanının, kendi çok yakın atalarının, dedelerinin, ninelerinin doğduğu ve yaşadığı yerleri bile özlemle ve merakla gidip araştırmak, gezmek ve yakın tarihi ile tanışarak kaynaşmak istediği nasıl bir gerçekse, yine günümüz modern insanı günümüzden çok eski tarihlerde gerek kendi uzak atalarının gerekse diğer milletlerin tarihine karşı hep duyarlı olmuş ve büyük bir merak ve istekle, tarihi mekanları her zaman ziyaret etmek istemiştir. İnsanlardaki bu nostaljik duygular, bazen popüler bir film/dizi ya da müziğin etkisi, bir millete ait ortak bir imgenin gündem olması, bireyin ya da toplumun geçmişine veya kültürüne ait özlem duyulan bir başarının kokusunu ve esintisini veren siyasi bir söylem ya da dönem gibi dışarıdan etkilerle çok daha çabuk davranışsal sonuçlar doğurabilmekte ve özlem duyulan o şeye, kimse ya da yere karşı insanı iten bir turizm hareketine dönüşebilmektedir.

Tarih ve mekandan bağımsız olarak salt bireylerin kendi yaşamları içerisinde eksikliğini duyup özlemle ihtiyacını hissettikleri, aslında dünya coğrafyasının herhangi bir yerinde geçmişte ve bugün yaşanmış ve fakat bireyin mevcut kültürel ve toplumsal ortamı nedeniyle yaşayamadığı duyguların, kendi coğrafyası dışında yaşanabildiği, kendisininki gibi bir başka toplumsal ve kültürel ortamın varlığından haberdar olması ile de ortaya çıkan bir duygudur. Geleneksel toplumlarda dini ya da politik nedenlerle baskılandığı için modernite ve özgürlük özlemi çeken kadınların, aynı gelenek ve dini kültüre sahip bir başka ülke kadının pekala başarılı bir şekilde gerçekleştirdiği modern dindar yaşam tarzına öykünüp bir turizm davranışı sergilemesi, günümüzde özellikle Ortadoğulu turistlerin Türkiye'ye dönük tercihlerinde, bu tür nostaljik duygular da etkili olmaktadır.

Bu çerçevede sonuç olarak; İstanbul'da, Muhteşem Yüzyıl dizisine konu olan Topkapı Sarayı Müzesi ve Harem bölümünü 2018 yılında ziyaret eden Ortadoğulu Arap turistlerin, aynı zamanda profesyonel turist rehberliği kokartına sahip tecrübeli bir tur rehberi olan araştırmacı tarafından gerçekleştirilen doğrudan gözlem metodu sonucu elde edilen verilerin incelenmesi neticesinde, Muhteşem Yüzyıl dizisinin, Ortadoğulu Arap turistlerde kolektif nostaljik duygular açığa çıkardığı ve bunun destinasyonun tercih edilmesinde doğrudan etkili olduğu ortaya konulmuştur.

Bir endüstri kolu olarak dünyada artan ilgiyle izlenen film ve dizilerin yarattığı turizm çeşitliliği, turistlerin kendi bireysel ve kollektif nostaljik duygularını açığa çıkarıp özlemlerini gidermelerine olanak sağlayarak, bireysel ve toplumsal hareketliliğe yol açmaktadır. Böylece, insanların turizm destinasyon seçimlerinde film ve dizilerle ortaya çıkan nostaljik duyguların da etkisiyle olumlu davranış göstermekte olduğu hipotezi, Ortadoğulu Arap turistlerin Topkapı Sarayı Harem bölümü ziyaretlerinde gözlem sonucu elde edilen verilerin analiziyle de doğrulanmıştır.

Notlar

(*) Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Ortadoğu ve İslam Araştırmaları Enstitüsü, Ortadoğu Sosyolojisi ve Antropolojisi ABD.

(**) Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi. E-posta: alicoskun64@hotmail.com

1 İzzet Önal, bkz. Ek 1.

Kaynaklar

Baker, Stacey Menzel and Patricia F. Kennedy (1994), "Death By Nostalgia: a Diagnosis of Context-Specific Cases", in *NA-Advances in Consumer Research* Volume 21, eds. Chris T. Allen and Deborah Roedder John, Provo, UT : Association for Consumer Research.

Davis, Fred (1979). *Yearning for Yesterday: A Sociology of Nostalgia*. New York: Free Press.

Muehling, D.D., Sprott, D.E. (2004). The Power of Reflection: An Empirical Examination of Nostalgia Advertising Effects. *Journal of Advertising* 33, (3), 25-36.

Havlena, W. J.,& Holak, S. L. (1991). "The good old days": Observations on Nostalgia and Its Role in Consumer Behavior. *Advances in Consumer Research*, 18, 323.

Holbrook, Morris B. and Robert M. Schindler (1991), "Echoes of the Dear Departed Past: Some Work in Progress on Nostalgia" in: *Advances in Consumer Research*, eds. Rebecca H. Holman and Michael R. Solomon, Provo, UT: Association for Consumer Research, 303-333

Pascal, V.J., Sprott, D.E., Muehling, D.D. (2002). "The Influence of Evoked Nostalgia on Consumers Responses to Advertising: An Exploratory Study", *Journal of Current Issues and Research in Advertising* 24, (1), 39-49.

Sedikides, Constantine; Wildschut, Tim; Baden, Denise (2004), "Nostalgia, Conceptual Issues and Existential Functions", *Handbook of Experimental Existential Psychology*, (ed.) Jeff Greenberg, Chapter 13.

Stern, Barbara B. (1992), "Nostalgia in Advertising Text: Romancing the Past`, in *Advances in Consumer Research*, 19, eds. John F. Sherry, Jr. and Brian Sternthal, Provo, UT: Association for Consumer Research.

TDK Büyük Türkçe Sözlük, Erişim adresi: www.tdk.gov.tr

The New Oxford Dictionary of English. (1998). (J. Pearsall, Ed.). Oxford, UK: Oxford University Press.

Yeh, Shih-Shuo, Chen, Chun, Liu, Yao-Chung (2012). "Nostalgic Emotion, Experiential Value, Destination Image, and Place Attachment of Cultural Tourists", in *Advances in Hospitality and Leisure*. Published online: 2012; 167-169.

EK 1:

Gözlemleri de gerçekleştiren Araştırmacı Yazar İzzet ÖNAL, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Profesyonel Turist Rehberliği Kokartı (2011-2018)

Toplum Bilimleri Dergisi

Turan ÇAKIR (*)

AN OUTLOOK ON EDUCATIONAL INSPECTION IN THE WORLD AND TURKEY IN 21st CENTURY

abstract

It is accepted that inspection has been in existence as from the first government or society as a subsystem in evaluating and developing the works in all system as social, political, economic and cultural. This research that aimed to bring a point of view to educational inspection in Turkey was actualized by document analysis from qualitative research methods. Educational inspection has continued its existence by raising importance via change and transformation that affect from four main principal forces as the religious groups, professional associations, local governments, and the state

keywords

World, Turkey, Education, Educational Inspection.

21. Yüzyılda Dünya'da ve Türkiye'de Eğitim Denetimine Bakış

öz

Denetimin sosyal, ekonomik, politik ve kültürel bütün sistemlerde çalışmaların değerlendirilmesi ve geliştirilmesinde bir alt sistem olarak devlet veya ilk cemiyetten itibaren kuramsal olarak var olduğu kabul edilmektedir. Dünyada ve Türkiye'de eğitim denetimine bakış açısı sağlamayı amaçlayan bu çalışma nitel araştırma yöntemlerinden doküman analiziyle gerçekleştirilmiştir. Eğitim denetimini süreç içerisinde; dini gruplar, mesleki dernekler, mahalli yönetimler ve

devlet olmak üzere dört ana kuvvetten etkilenen değişim ve dönüşümle önemini arttırarak günümüze kadar varlığını sürdürmüştür.

anahtar kelimeler

Dünya, Türkiye, Eğitim, Eğitim Denetimi.

Introduction

More clearly, now that the biggest organization and social institution which is established by humanity is the state and also now that the inbeing who conducts the duties of the state and fertilizes the state most properly is the humanity, inspection is theoretically accepted as being in existence as from the first state or the society. Namely, a need arose to control whether the rules that are established people who manage the society are applied in a correct way. Much as it was simple and primitive, the first surveillance service emerged to meet this need. Accordingly, the historical development of inspection is a changeable process by the establishment and development of each of the organization. Surveillance service has continued its existence by increasing its importance from that day on.

Inspection as an institute is old as the history of humanity in historical development. However, there is absolutely need for an evaluation and inspection for each kind of action of humanity. In this regard, inspection confronts us as a too large and general evaluation function (Erdem, 1998). Inspection is seen as a subsystem that enables works in all systems as social, political and cultural to be evaluated and developed. Namely, inspection is a factor of the management process by the evaluation function (Yıldırım and Derin, 2000).

The answer for the question called ''When was the first time the inspection was started'' is easy and not clear. However, it cannot be definitely determined that the time when the inspection started and also what the titles for the first assigned people were. In addition to all these, it can be said that the inspection started when the first public institutions were organized and also management processes were applied. In other words, every society has given place to inspection in their systems when they got organized. Social and economic developments of our era have obliged a continuous inspection effort by an efficient plan for every system.

Inspection Description

Productivity and effectiveness are based on the skill and efforts of organizations that are the complex structural systems. Educational institutions are the living

quarters where we live a big part of our lives. Qualification of these living quarters is directly proportional to the inspection process and supervisory efficiency of the structure that guide behaviors of the human who live related quarters. There has been barely provided a consensus on the meaning of inspection. Literature has several different descriptions about inspections (Bolin and Panaritis, 1992).

'Inspect' is defined In Turkish Dictionary of Turkish Language Society as ''to look for understanding what will happen'' ''audit'' ''inspection'' ''control'' ''to review whether a work is regularly performed'' (Turkish Language Association, 1971). 'Inspect'' is defined in Şemsettin Sami's Kamus-u Türkî in Arabic letters as ''supervision, look, observe'' ''control, research'' ''analyzing everything to find what is the right form of a thing'' (Köksal, 1974). 'Inspect'' is defined in Hüseyin Kazım Kadri's Turkish Dictionary as ''supervision; keep under surveillance; observe; keep'' (Köksal, 1974). 'Inspect'' is defined in Ferit Develioğlu's Ottoman Turkish-Turkish dictionary as ''keep under surveillance; observe; keep'' (it is mentioned that these words emerged in the 20th century''. ''Audit'' is defined in the same dictionary as ''to control everywhere to find the right form a thing; control'' (Köksal, 1974). 'Inspection'' is defined in Turkish Legal Dictionary as ''being exercised the supervision right on public affairs by the government''. This word in the related dictionary is generally defined as to control whether both organizations and public institutions are managed based on required and codes, rules for the good of public welfare'' (Köksal, 1974).

Meaning of inspection in management science has been changed in terms of scope in time. Namely, in 1941, there were authors who thought that the word of inspection includes all the management factors. However, afterward, it has been accepted that inspection is one of the management factors (Marshall et al., 1959). Inspection is defined in several ways as well as it is used as the synonym of the concepts of authorization, prestige, and authority. In this broadest science, inspection is organizations that are established by a person, groups of persons to purposely affect the behaviors of other person and groups of persons (Tannenbaum, 1968). With reference to Marshall, inspection that is one of the basic components of management is a process for us to measure the data in each stage of production of goods and service and also understand to what extent we have closed to our goals (Marshall, 1959).

Management scientists define inspection as a tool that shows whether management activities are conducted based on the plan, directive, and principles (Tortop, 1974). Inspection is an understanding process whether rule and principles are conducted in line with the purposes of organizational activities (Aydın, 1993). Inspection is the process that observing the ways of civil servants to do their duties; revealing the errors and omissions; taking

precautions to correct the mistakes; solving the problems; introducing the innovations; providing methods to be developed; researching to what extent the organization reaches its goals (Demirtaş and Güneş, 2002). Sometimes while it is used ''inspection'' for the audit style that is also accepted within the control process, and sometimes ''supervision'' is used for the audit style which is accepted as a whole of the broader activities (Başar, 2002).

If we think one of different descriptions, inspection or supervision is a method to control the behavior on behalf of public welfare. The general purpose is determined so as to be turned to the characteristics of sector and organization inspected. Supervision is at least two-dimensional as technic and social. The technic dimension of supervision covers actions such as plan, program, coordination, counseling, and research. In the social dimension, there are behaviors like sensitivity, observation, communication, and innovation. Supervision is conducted based on purposes without noticing the factors in both two dimensions. However, being neglected evaluations of supervision bodies by management is to system's disadvantage.

I would also like to point out that the goal of inspection is to determine malfunctions in operation and also provide purpose, functionality to be guided to the correct way. In this regard, an inspection needs to be in constructive characteristics. The inspection should not be perceived as terrorizing or giving the order. Because improper practices have made inspection a nightmare in many institutions. The important thing is to be able to use inspection finely (Bursalıoğlu, 1985).

Inspection is to get information from input, processing and output factors of the system and also organize these factors for use in the development of the enterprise. Enterprises and institutions who cannot learn from feedbacks get stuck in coincidences in correcting deficiencies, solving the problems and meeting the demands. Inspection makes all these systematic and planned rather than a coincidence (Çakıcı, 1985). It is not backbreaking for people out of this area to make the definition of 'inspection'. American Heritage Dictionary described inspection as observing, managing by watching over (Badiali, 2001).

We saw that the descriptions of the word of inspection do not definitely separate from each other. Type of inspection in management predicates to be inspected compatibility of activities to the regulations on. Inspection bears a meaning that includes activities which increase effectiveness, as well as the definition of inspection, differentiates based on regimes of countries in the international area. These differences can also be observed in state, regions and local government structures from country to country and also within the same

country. It was revealed in numerous studies that inspection has a positive impact on production and effectiveness of institutions and enterprises. In the modern day, a large number of state and governments are in a struggle for developing inspection bodies. Organizations such as management need to compare activities and founding purposes to fulfill the expectations; the inspection mechanism performs this function (Gözübüyük, 1999).

Inspection is essential for every organization without noticing being a private or public institution. Inspection is being determined conformity of activities of an organization to the plan and orders and also evaluated to avoid repetition of any insufficiency (Tortop, 1999). Moreover, the inspection should be relieved of the effect of political streams and people that may always change to provide continuity of government as a social institute; the objectivity of inspection needs to be provided as well (Onar, 1966). Inspection mechanism is a tool to provide this objectivity (Atak, 1999)

Types of Inspection

In modern governments of our era, a series of inspection mechanism has been developed for services to be operated regularly and productively; these mechanisms are also be utilized to keep the rights and freedoms of citizens. Gözübüyük and Tan divided types of inspection into four groups to evaluate the status of management and also specify faulting aspects. These groups are the administrative inspection that is conducted by managerial organizations; political inspection that is conducted by legislative power; judicial control that is conducted by judicial bodies; public opinion inspection that is conducted by people who constitute the public opinion (Gözübüyük and Tan, 1988).

Tortop, İsbir, and Aykaç evaluate inspection that is about the administrative organization as inspections within management and inspections without inspection. With reference to their expressions; the types of inspection without inspection are political inspection, judicial inspection, and public opinion inspection. There are two groups in an inspection within management (administrative inspection); managerial inspection and hierarchical inspection. Hierarchical Inspection: Inspection of superior who has executive power on a subordinate. Managerial Inspection: Inspection that is conducted by inspectors who have not executive power on behalf of the competent authority (Tortop et al., 1993).

Apart from these, KDK (Ombudsman Institution) that is a counterbalance to Ombudsman in European Union countries was established by 6328 numbered Ombudsman Institution Code that came into force by publishing 29,6,2012 dated and 28338 dated official gazettes. The chief goal of this institution is

to review and analyze each kind of activities of administration in terms of conformability to the law and fairness. Applications have been received as from 29,3,2013 (www.ombudsman.gov.tr). In addition, there also are inspection subsystems that are actualized by the international organization and people (United Nations, International Labor Organization, UNESCO, United Nations Food and Agriculture Organization, World Health Organization, International Monetary Fund, International Atomic Energy Agency, etc.) (Baykan, 1995). We see if we look in terms of institutions perform an inspection that inspection can also be conducted by institutions and organizations without the administration. Inspection is called by the organization that performs it. Accepted types are as follows;

Judicial Inspection: The inspection that is conducted by judicial bodies is called as ''judicial inspection''. Inspection of government and other public legal entities via judicial references are provided by people who appeal to authorities (Oktay, 1978). In this type of inspection, individuals have a right to appeal to resort to the jurisdiction for management to obey the legal rules. The person who is damaged by being hard done by operation and actions of the management can demand from governing jurisdictions to cancel the related administrative act or claim damages if there is a loss (Coşkun, 1986). The difference of judicial inspection from other types of inspection is that the decision given is the final judgment order and also all the government bodies have got to obey these rules. Judicial inspection of management is the most effective sanction of loyalty of management to legal rules; the strongest precaution that provides loyalty of management to legal rules; irreplaceable objective method of the democratic state of the law.

It is expressed in the 2nd article of 1982 constitution act that the Republic of Turkey is a ''state of law''. Judicial control that is a mandatory factor of being a democratic constitutional state is organized on 125th and 138th articles of the 1982 constitution act.

Political Inspection: The inspection that is generally conducted by legislative bodies (parliament) is called as ''political inspection''. The duty of parliament is to legislate; however, parliament is executive to control and hold responsible the managing organ (management). The main issue of parliament inspection is the working style of the management. For this purpose, parliament inspects government by the way of supervision and debriefing. Therefore, being inspected the administration by parliament is an ''indirect'' inspection (Acar, 1992). Moreover, it is possible for individuals to transmit their wishes and claims to parliament by using right of petition; inspection is being conducted on this wise (Onar, 1966). 98th, 99th and 100th articles of the 4th part of 1982 constitution act called ''The ways of inspection and knowledge acquisition

of TBMM'' specify the ways of inspection of parliament. 98th article is that ''Grand National Assembly of Turkey uses inspection power via the question, parliamentary investigation, general debate, interpellation and parliamentary inquiry'' (Ergun and Polatoğlu, 1992).

Public Opinion Inspection: The inspection that is conducted by public opinion is called the public opinion inspection. Public opinion inspection is an audit in which the public prejudices the administration by an attitude arising from procedure and activities or also arising from disregard of administration against solving a problem. Public opinion is the expression of opinions of group or groups of people against a contradictive problem. This expression includes both the opinions of majority and minorities. In other words, public opinion is the impressure of the public against a problem (Ergün and Polatoğlu, 1992). It is generally accepted that the most effective factor in molding a public opinion is the media and mass communication. The key feature of these tools whose sphere of influence gradually enlarges by means of technological advancements is that having a chance to transmit event and comments to great masses and also dominate the opinions of the public. Furthermore, autonomous and free organizations (non-governmental organizations) that are effective in forming, conducting and resulting public opinion inspection provide public to be more sensitive by warning and directive activities (Cilacı, 1994).

Administrative (Managerial) Inspection: Administrative inspection is the inspection that is conducted via administrative means, executive organ and methods. Administrative inspection is performed by the administration in person; this is one of the essential difference from other types of inspection. This type of inspection is a kind of self-regulation, self-assessment method that provides administration to work well and correctly. Administrative inspection is performed in various ways. A public enterprise can inspect itself as well as it can be inspected by another public enterprise. Internal auditing or hierarchical inspection means that a public institution inspects itself. It is the internal auditing of an administration that is conducted by inspectors and audit committees on behalf of authority has executive power (Tortop, 1996).

It is external auditing that being inspected a public institution by another public institution. External auditing is the inspection performed by private audit organizations. Harmony and integrity between general management and decentralization organizations are ensured by the external auditing (Coşkun, 1996). We can align the primary ones of these related organizations as the Council of State, Chamber of Accounts, Prime Ministry Supreme Auditing Board and the State Supervisory Council. Administrative inspection is utilized to reach four goals as regularity, convenience, productivity and efficiency (Tortop, 1996). While regularity is a matter of legal and financial affairs as well

as it fulfills the duties of administration. Regularity is to control whether there is obeyed administrative regulations such as circular, rules, imperative and prohibitive provisions.

Purposes of convenience, productivity and efficiency are discussed within the scope of conformability inspection. Conformability aims to improve the administration by researching existing obstacles and precautions for the administrative institute to reach its goal (Erdem, 1988). It is asked for managerial institution/services to be protected against the arbitrariness of people who use public power besides being provided a managerial institution to reach the anticipated results.

Historical Development of Educational Inspection Process in the World

Cramer and Browne (1974) emphasized four prime movers as the educational inspection by religious groups; educational inspection by professional associations; inspection of local society; educational inspection by the government (Oktay, 1999):

The question of who controls the education is not new. With reference to the expressions of Kandel (1933), education was under the control of the church in the middle ages. Local church priests inspected the primary schools; secondary education was controlled and inspected by a patriarch in each of dioceses (Oktay, 1999). Besides the efforts of the church to raise individuals who loyal to the church, chambers of craft and related trades workers developed a system to raise apprentices. Thus, they took place in the educational inspection. While local government units were well-developed in countries like Great Britain where the centralized management and local government are in cooperation, educational inspection is conducted by the centralized government just as other civil services in countries like France where centralization dominates (Cramer and Brown; 1974).

About the relationship between government and education in the 20th century, the government has a monopoly right so as to cover whole control of the system of education of both private and public schools. Indirect control of the education by the system of values, taxpayers and pressure groups became the main topic of conversation because of being accepted that development in social structure as a result of development and dissemination of democracy cannot be left to unilateral approach of the government (Kandel, 1933, p. 53) (Cramer and Browne, 1974).

Humanity has accepted education as the most effective tool of being human down the ages; thoughts and systems on education have been

produced. A human who has comprehended on the great effect of education in constituting of humanity as from the primeval era has continued to be in search of determining the educational goals. It is seen when the thoughts about education are analyzed that the biggest achievement of education in the West is being accepted education as the fundamental and irreplaceable right of humanity (Oktay, 2001).

Traditional Inspection Approaches

Significant movement of thoughts affected the development of educational inspection. These movements do not start and finish in a specific place and time; on the contrary, they slowly emerge and continue in many places. Therefore, previous approaches may continue their effects in this day and time as well (Lovell and Wilas, 1983). Selecting nonprofessionals for school controls (Hammock and Owings, 1955) that are conducted for deciding to what extent education is good as a result of the dissemination of schools and increasing the interest for teacher education at the end of 18th century and early 19th century is a significant step for the future. The method of those related inspectors was perceived as being visited a teacher in class and reported the situation instead of helping the teacher and educational process (Karagözoğlu, 1977).

Inspection started not only to assess teachers but also to deal with developing education method of the teacher to pass from an education approach that adopts different applications between public and noblesses to an education ideal that predicates modernism and equality of opportunity. As inspection concentrates on the teacher and developing the education, control function decreases (Hammock and Owings, 1955).

This mentality has continued by gradually changing. The thought that the inspector needs to be a professional and should help teachers started to gain importance between the years of 1876 and 1900. Because new topics necessitated being raised, new inspectors. Thus, management of inspection passed from unprofessional to the individuals having a profession.

Scientific Inspection Approaches

Inspection process acquired a scientific qualification between the years of 1920 and 1930. This attempt occurred as the result of being applied organization principles to the inspection (Bursalıoğlu, 1991). Educational inspection became the point of interest of investigators during the 1920s and 1930s. Purpose of inspection was perceived as finding education subjects and asking to be applied them from the teacher (Alfonso et al., 1981). 10 numbered decision about

educational inspection was accepted by an unanimous vote after meetings in 6th International Education Conference in July 20, 1937. In related decision, it was adopted and accepted that peace between government and nations would be provided; children and youth would be raised perfectly.

Inspection Approaches Based on Human Relations

Inspection between the years of 1930 and 1940 was discussed in terms of the democratic human relations. It was understood that emotion and excitements of teachers need to be considered to prompt teachers (Bursalıoğlu, 1993). As a result of this circumstance, all the attention was gathered on the ways of influence that organize the human relations and constitute a change in human. The concept of efficiency and beneficialness was discussed in that period. Elton Mayo tried something and obtained specific results. With reference to Mayo, efficiency is based on being socially satisfied every employee (Sağlamer, 1975). It was foreseen in the period after the 1940s that professionals need to participate in research and assessments works in line with determining best-fit behaviors required for being specified goals of education activities in inspection and also determined required behaviors for actualizing related goals.

Modern (Democratic) Inspection Approaches

The modern approach that joins positive sides of supporters of human relations which consider the social needs of individuals and scientific administrators consider the purposes of organization and tries to balance between two of them. General Inspection in Education was argued as the first article of the agenda of 19th International Education Conference of United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) with representers of 74 countries in Geneva between the dates of 9 and 17 July 1956. The scope of 10 numbered recommendation about inspection in education was enlarged in 6th International Education Conference. In addition, 42 numbered decision that includes far-reaching studies on purposes, organization, methods, the power of inspection in education was submitted to Ministries of Education of countries (Arslantürk, 1957).

Within these decisions, it is a remarkable and modern approach that is recommended to conduct the inspection for pre-school institutions and educational establishment for children required special education by professional inspectors (Arslantürk, 1957). Educational inspection application that is based on participative research and assessment and specialized knowledge is emphasized in this approach that is described as a modern inspection approach. Descriptive surveys contributed to the development of inspection services. The 1950s and 1960s are the periods of creativity and

purgation. Participatory-democratic approaches were detailedly analyzed in that period and applied from time to time (Alfonso et al., 1981).

Multidimensional Supervisory Efficiency Approach

Answers for questions of how inspection can be defined; which functions inspection has; how inspectors perceive their own roles; what kind of studies are beneficial; how inspectors are selected could not be found in the 1960s (Leepeer, 1996). Leeper (1969) conducted a study called ''Leeper's Anthology'' that characterize inspection as the rising professions. This study opened issues such as goals, motivation, techniques, the definition of inspection, functions of inspection, perceiving styles of roles of inspectors up for discussion. This study was the pioneer for being conducted different studies on this field till 1989's (Leeper, 1969).

Leeper's this study that is based on opinions of professionals in the related area is significant; because it revealed by a descriptive study that difficulties in the inspection area still continue (Leeper, 1969). The efficiency of educational organizations represents required qualification and quality. Since schools are accepted as an organization, there have been theoretical and empirical studies that endeavor to define efficiency. However, this issue is a complex and difficult problem for both theoreticians and investigators. Because there is not a consensus on both the definition and content of this concept. In other words, since being effective does not mean a single thing, a unidimensional definition is not enough. A school or any organization can be evaluated as ''effective'' or ''ineffective'' based on criteria used. In this regard, being effective is evaluated as a structure that is based on the criteria rather than a concept (definition) (Quin and Rohnbaugh, 1983; Gun and Holdaway, 1986).

It is not possible to talk about efficiency without a systematic theoretical model developed in the inspectional application as well as it is not true to say that any dimension is not the single measure of efficiency (Hoy and Miskel, 1987). Two theoretical models were developed to increase effectiveness in education and education subsystems or decide on efficiency; ''purpose (goal, way) method'' and ''system resources model'' (Hoy and Miskel, 1987; Hendrix and Mcnichols, 1984).

1. Purpose (way) model is based on measuring the efficiency of the organization in reaching goals (Hendrix and Mcnichols, 1984). The efficiency of education institutions is measured by the level in reaching the goals (Hoy and Miskel, 1987).
2. System resources model centered upon the ability to obtain the required resources for the organization (Hendrix and Mcnichols, 1984).

This model measures efficiency as the success of obtaining and using limited and valuable sources around the organization (Hoy and Miskel, 1987).

According to Steers (1977), these two models are subsidiaries of each other. Efficiency concept emerges by joining these two models. Integration of these models includes below concepts about the concept of efficiency; goal attainment; adaptation; integration; success in constituting and continuing value system (Duncan, 1972; Hoy and Ferguson, 1985; Hoy and Miskel, 1987).

Inspection necessitates two types of assessing. One of them is about improving oneself of educators; another one pursues personal decision goal (Olivia, 1989, p. 528). Inspection is beneficial for achieving a goal; it is essential for the system to continue to develop. Supervision plays a significant role in terms of allowing for determining the content of education plan and content; coordinating the program; specifying the direction of school as an organization and developing the programs (Hall, 1992). The effectiveness of inspectional activities was improved based on integration of ''purpose'' and ''system resources'' models (Steers, 1977; Hendrix and Mcnichols; Hoy and Miskel, 1987; Can, 1992). It is seen in this model that each of supervisory dimensions is an indicator of efficiency. This general interest that has been occurred toward developing the education revealed the necessity to scrutinize inspectional applications in this field. A research project that was supported by ASCD (American Supervision and Curriculum Development) was actualized in the 1988-89 academic year (Badiali, 1995).

The research group that was formed by E. Pajak who was the head of American Supervision and Curriculum Development detailedly analyzed studies conducted between the dates of 1975 and 1989. This group that was composed of 14 doctoral students among faculty members, directors of schools, inspectors, teachers, and other training staff scanned books and investigations about the inspection by the help of Georgia University. More than 300 information, opinion and ability expression about professional growth and training development were revealed as a result of this situation. Each of opinions in this list was at least on two sources in the literature. Afterward, this list was classified by contents. 12 dimensions of inspection activities emerged as a result of this classification effort; communication, personal development, teaching services, program development, effective business performance, observation conference, research and program evaluation, relations with the environment, planning and change, problem solving and decision making, personal development, motivation and organization (Pajak, 1990).

Question forms were sent to professional inspectors to evaluate the importance of 12 dimensions of inspection by investigators in the second stage

of the research. personal and demographic information and also the significance level of 12 dimensions of effective inspection application in inspection activities were asked in those question forms. Respondents mentioned their ideas by marking the choice of ''strongly agree'' among the choices of ''strongly agree'' ''agree'' ''disagree'' ''strongly disagree'' (Pajak, 1990).

Research team prepared a second survey to test how more than 300 information, ability and opinion about professional growth and development of teaching are perceived with reference to 12 dimensions of effective inspection Question forms were sent to the addresses of 987 respondents who volunteer for answering. The degree of each expression with 12 dimensions was asked to respondents in the related survey. 88% of respondents answered the questions and 70% of them marked the choice of ''strongly agree'' (Pajak).

Research team actualized the telephone interview with 12 respondents to check on the information, behavior, and skills about supervisory effectiveness. Following questions were asked to participants; which information, behavior or skill is the most important for supervisory efficiency applications; which information, behavior or skill that you would like to insert in a program that aims to raise professional inspectors''. Answers for the questions did not reveal any new information, behavior, and skill. The significance of 12 dimensions of effective inspection was approved one more time in those telephone interviews (Pajak, 1990).

That study became a remarkable step in defining the educational inspection discipline. There were obtained overlapping results about 12 dimensions and information, behavior and skills on these 12 dimensions in many scientific studies (Ph.D.). Inspectors have benefited from those results while preparing education programs for educational establishments such as colleges and universities. Number and application of traditional approaches and descriptions decreased by this systematic model approach on multidimensional supervisory effectiveness. Sergiovanni and Starratt updated the name of their popular book as ''Inspection: Redefinition, 1994'' and published the second edition. Their definition that is based on supervisory effectiveness distinguishes inspection from traditional and hierarchical roles in school organization; it redefines inspection in terms of democratic professional applications. This redefined inspection included rationalism, program evaluation, redefining school mission and also brought an approach which accepted teachers as friends share experiences with each other. With reference to this approach, teachers and inspectors are the members of education society constituted around the common norms and values, not the decision makers that are individually responsible for benefit and losses of their activities (Badiali, 1998).

Moreover, inspectors, directors in the system of education continue to benefit from multidimensional supervisory efficiency in the light of doctorate study that was adapted to Turkey in M.U Department of Early Childhood Education of Institute of Education Sciences by Çakır in 2003. Purpose of inspectors and directors was to improve themselves by finding a chance to control whether supervisory efficiency takes place in their own education programs and policies.

Inspection in Education

Inspection in education is some more different from previous inspection activities in other disciplines. Related difference results from being commented the definition in different styles by everyone.

Definition of Educational Inspection

An audit is defined in education dictionary as the efforts of school officials to take the lead for teachers and other education employees in developing the teaching. An audit includes encouraging teachers to avocationally develop, evaluating the teaching and organizing education goals, materials, and teaching methods by reviewing (Harris, 1963). The audit is the work in which investigating whether education affairs is conducted based on law, code, regulation and circular letters (Demirel, 2001).

Educational inspection involves actions such as developing education process, encouraging to be developed the teaching tool and methods, organizing and redetermining education purposes, encouraging the vocational improvement of teachers (Bilgen, 1987). In this context, inspection can be thought of as preparing more effective conditions, teaching, and learning methods and also evaluating all the factors that affect learning and teaching (Bilir, 1999). Educational inspection is a factor of management processes and school management; it is utilized to find the degree of realization of foreordained education goals. Since the behavior of the inspector affects the productivity of the group, the realization degree of the goals are affected as well (Bursalıoğlu, 1991).

Purpose of Educational Inspection

Başaran and Kaya pointed out that the purpose of inspection in the system of education is to provide and sustain the effectiveness of school that produces the education services. Counseling and developer side of inspection towards providing and sustaining effectiveness in educational organizations gain importance (Başaran, 1988; Kaya, 1991).

Significance of Inspection

Inspection as a subsystem of helps educational purposes to be realized by fulfilling the function and duties. In terms of system properties, inspection can be defined as getting information from input, process, and output of the system; evaluating the information; correcting and developing the goals of the organization based on evaluation results. It can be said that the efficiency, development, and problem-solving skills of organizations that do not feed by inspection results depends on chance. Inspection disentangles the organization process from the coincidence (Gökçe, 1994). In this respect, inspection has a remarkable share in achieving the goals of educational organizations and evaluating the outputs.

Steps of Educational Inspection

It is important to intensely and systematically use inspection system in determining whether education organizations achieve their goals. The first step of inspection is situation determination; the current situation is revealed and data are collected in this stage. Assessment that is the second stage is a work to pass judgment on the issue. The chief goal of assessment is to provide development. The third factor is the correction and development activities. Correcting the deficiencies that emerge at the end of the assessment; correcting the mistakes and obtaining more effective results are talked in this step.

Principles of Educational Inspection

The primary aim of inspection activities in education is to fulfill the objectives determined for educational establishments and actualize a more effective and quality education. In this respect, there is a need for adopting modern educational inspection principles. It is an organizational obligation to make such aid as planned (Başar, 1998).

Aydın aligns these principles as follows;

- Inspection is a purposeful attempt. The goal is to create a development hunger and increase productivity. Inspection is not a purpose; it is a tool that is used to reach a goal,
- It accepts learning and teaching environment as a full,
- The starting point is the urgent problem of the educational environment,
- It is based on collaboration,
- It necessitates a group approach,

- Responsibility is shared,
- There are order and continuity in its program,
- There is democratic leadership in the inspection. Being played the role of leadership by inspection is possible in an environment where there are mutual trust and respect,
- The starting point is the existing structure and conditions,
- It is a set of processes,
- There is given an opportunity for the teacher to know themselves; there is also provided them to find ways to develop their role performances,
- Individual differences are believed,
- Positive human relations approach is observed,
- Interaction is important,
- It is believed in the importance of consensus for the success in inspection,
- It is believed in a continuous research tradition (Aydın, 1993).

Başar aligns the principles of inspection as follows;

Purposefulness: It determines both the reason and purpose of the inspection; Plan: planning inspection based on purposes; Continuity: interaction of past and future dimensions; Objectivity: using measure, remaining neutral, digitizing judgements, validity, reliability and scientificness; Integrity: evaluating the system and around as a whole; Contingency: not wait to get same results from different conditions; Transparency: removing the uncertainty in method, process and results of actions of inspector; Demokracy: providing participation. These principles are applied within interaction and cause-effect relationship (Başar, 1993).

Processes of Educational Inspection

According to scientists and investigators, there are different inspection processes. 10 core processes can be talked when synthesis and basic opinions are gathered. These processes are; Planning, Program Development, Organization, Development of Management Works, Establishing School-Environment Relations and Development, Increasing Personnel Efficiency, Investigation and Research, Control and Guidance, Guidance, Evaluation, Reporting (Cengiz, 1992).

Functions of Educational Inspection

Much as the concepts about the function of inspection in education were received from other institutions at times, it was abided by purposes of education and the dominating regime in the country (Sağlamer, 1975). Functions of education are implicit in the definitions, purposes, and duties of objective educational law. There may be differences in method and techniques in achieving general and special purposes in fulfilling the functions. Several inspection functions can be developed by different concepts. The important thing is the content that is brought under denominations. Functions of inspection can be collected under six titles;

Leadership Function: Supporting the efforts of individuals; encouragement; exhortation; holding a meeting; finding solution offers; providing individual enterprises to arise.

Source Function: Participating in the decision process in educational policy; being a source by informatics way; giving references.

Coordinators Function: Providing interaction and coordination based on organizational structure characteristics in forming educational policies.

Counseling Function: Providing assistance within the scientific and legal frame to understand the educational policy and goals.

Guidance Function: Providing assistance for individually and vocational improving during the learning-teaching process in line with educational policies.

Assessment Function: Bringing feedback about the current situation of function and its operation in the system (Cengiz, 1992).

Types of Educational Inspection

Educational inspection is a subsystem of the system of education as well as it is counseling for increasing productivity and ensuring educational services to be conducted based on law and regulations. General types of inspection are as follows;

Institution inspection; It is being observed, inspected and evaluated human and material resources based on criteria in achieving the goals of an educational establishment (Taymaz, 1997).

Course inspection; It is being observed, analyzed and evaluated the works of teachers in educational activities (Taymaz, 1997).

Individual inspection; It is an inspection that is performed by an inspector. Inspector observes, analyzes and researches on an issue or more than one issue based on his own inspection plan (Taymaz, 1997).

Inspection with the group; It is an inspection that is conducted by two or more than two inspectors. Inspectors observe, analyze and research on services in their profession (Taymaz, 1997).

Close inspection; It is an inspection that is conducted when inspectors are responsible in an institution (Lane, 1996; Taymaz, 1997).

Remote inspection; It is an inspection that is conducted by obtaining data from sources without observation when the inspector and supervised are in different locations (Bursalıoğlu, 1976; Taymaz, 1997).

Continuous inspection; It is being continuously inspected specific institution or individuals by an inspector or authority (Taymaz, 1997).

Technical inspection; It is conducted by professional inspections; it also necessitates expertness (Taymaz, 1997).

Classical inspection; It is an inspection that is bounded by situation determination based on supervision and reporting (Karagözoğlu, 1977; Bursalıoğlu, 1982; Başar, 2000).

Modern inspection; It is constructive and inventor inspection. It is composed of three stages; identification, supervision, and assessment (Başar, 2000).

Clinical inspection; It is a set of activities toward observation and behavior modification. Clinical inspection is to develop the process and teacher. Inspector in clinical inspection plays change inspector role; evaluates performance in a real environment; interacts intensely (Williams, 1972; Iwanicla, 1981; Aydın, 1984; Başar, 2000).

Historical Development of Educational Inspection in Turkey

It is seen when looking at the historical process of educational inspection in Turkey that all the duties collected in centralized government. Primary schools and madrasahs were managed by religious institutions in the Ottoman Empire. Clergymen trained in those institutions under religious effects; there was no pedagogical formation (Türkoğlu, 1977). Cramer and Browne (1974) talked about 4 prime movers in an educational inspection from a historical perspective;

- Educational inspection by religious groups,
- Educational inspection by professional associations,
- Inspection of the local community,
- Educational inspection by the government.

It is not a new question that who will control education. Education was under the control of the church in the middle age. There were published

decisions necessitated being inspected primary schools by church priest. Secondary education was controlled and inspected by the patriarch in every diocese (Kandel, 1933).

While medieval schools endeavored to raise leaders who would be loyal children of the church, chambers of craft and related trades workers developed a system to raise apprentices. Thus, they took place in the educational inspection. While local government units were well-developed in countries like Great Britain where the centralized management and local government are in cooperation, educational inspection is conducted by the centralized government just as other civil services in countries like France where centralization dominates. Inspection of government in the education area is much newer than the participation of the above groups (Cramer and Brown; 1974).

There were developed two main principles that emphasize the relationship between government and education. The first of the principles have a real monopoly right so as to cover control of the system of education including both public and private schools. The second of the principles is the "laissez-faire" doctrine that accepts state intervention to overcome the deficiencies. Moreover, there occurred some changes after the war. Dissemination and development of democracy slid the emphasize from authority and control to the culture of entrepreneurship and sense of obligation. This circumstance caused to being accepted that the development of society could not be left to the uniform approach of the state; there was a need for different experiences and colorfulness (Kandel, 1933). About another development, inspection of education by a single ruler party became the main topic of conversation after the First World War. Moreover, there were also talked about the indirect inspection by a system of values, taxpayers, pressure groups and exams (Cramer and Browne, 1974). The issue of who should manage and inspect education cannot be evaluated differently from history and philosophy of public. A training program that can raise rising generations so as to satisfy the needs of the country is thought as the best program. Such a program causes significant changes in organization and inspection (Cramer and Browne, 1974).

It is seen that almost all duties have collected around the centralized government in the historical process of educational inspection in Turkey. Inspection service was first at the top of the agenda on the purpose of determining vocational aptitudes of teachers in neighborhood schools (Su, 1974). With reference to expression of 1838 dated Meclis-i Umur-u Nafia, ''there is a need for giving importance to science and system of education. Existing schools should be organized for giving importance to science and system of education. Namely, teachers are inspected by inspectors to test

whether they teach anything. First of all, mood and degree of knowledge of teachers are inspected by officials. Capacity and skills of teachers are revealed by these inspectors. The ones who lend themselves to bringing up continue to teachership'' (Koçer, 1987).

Primary schools sustain their functions based on Evkaf Nezareti (Ministry of Foundations); the schools that were established as a result of military requirements sustain their functions based on Maarif Nezareti (Ministry of Education) (Türkoğlu, 1977). Board of General Education was established in line with the decisions of Temporary Education Council for innovation and regulations in 1846. Mekatib-i Umumiye Nezaret (Ministry of Schools) was constituted for the administration of existing schools (Unat, 1964). "Mekatib-i Sıbyanıye Muinliği" and "Mekatib-i Rüşdiye Muinliği" were established and assistance were assigned to inspect in 1847 (Taymaz, 1993).

There was expressed in instruction form for teachers of primary schools that ''There are inspectors to inspect schools and teachers; they are ''school assistants'' (Koçer, 1987). As is seen above, the word of ''muin'' means assistance; the related word is thought as an official duty that helps and leads. Edict of Reform allowed for opening private schools and enterprises; however, all the observation and inspection of schools were inspected by an education commission under the control of the Sultan (Bilir, 1991, p. 40). The word of ''muin'' was used as the synonym of the word of inspector; people who provide inspection service have been called as an inspector (Su, 1974: 3-66).

Education Board was divided into two as administrative and scientific in 1870; inspection affairs were conducted by the administrative department. It was introduced that inspectors help teachers and have a record in which observations and suggestions on teachers are written (Su, 1974; Taymaz, 1997). There were three primary school inspectors who were responsible for İstanbul, Ankara and Rumeli regions in 1879; Libraries Inspector joined them in 1882. Minority and Foreign Schools were established in 1886. While inspectors were working based on related teaching offices, they were collected under the Department of Inspector Officers (Memurin-i Deneltimiyye) in 1889. This rapid change in organizational structure proved that the system was on a quest (Su, 1974; Aydın, 1993).

Innovation moves accelerated in the Second Constitutional Era. Dissemination of education services, enlightening teachers and making investigations for solving the educational problems were at the government's agenda. Responsibility and powers of primary school inspectors were brought into force by "Regulation on Duties of Primary Education Inspectors" in 1910. There was also brought a regulation that inspection of educational

establishments, libraries, museums, and similar cultural organizations are under the control of the central organization; inspector of these related institutions are assigned from teachers who worked in secondary schools and academies (Su, 1974; Aydın, 1993; Taymaz, 1997; Aslan, 1997).

Department of General Inspection was established in the central organization after the change in 1912. This related department was responsible for providing schools and other institutions to be managed based on law and regulations. It is seen that inspection was continuously conducted by general inspectors or the inspectors that were attached to the general inspectors (Aydın, 1993). The most significant development about primary schools and inspection of primary schools was Temporary Primary Education Law in 1913. With reference to the code, primary education inspectors were responsible for inspecting all private and public schools. Inspection duty of general education inspectors was performed by primary school inspectors in case of there was no general education inspector at present (Su, 1974; Koçer, 1987; Aydın, 1993; Taymaz, 1997).

Grand National Assembly of Turkey was established on 1 May 1920; conducting education services was assigned to the Ministry of Education. While there were three inspectors on behalf of the minister in inspection staff of ministry in that date, Board of Inspection was constituted after 1922; staff was increased. In 1923, one director and 10 inspectors were charged to inspect issues relating to general knowledge and education by Regulation on Education Auditors. It was pointed out that the purpose of education is to examine and guide educational establishments to improve (Su, 1974). Regulation on Duties of Primary School Inspectors that came into fore after the proclamation of the republic was not quite a change than previous regulations in terms of content. The Law on Unification of Education that attached all schools to the Ministry of Education and accepted coeducation was the breakthrough change in the related period (İnan, 1983; Aydın, 1993).

Regulation that was prepared in Education Inspectors Congress in May 1925 in Konya came into force in June 1925. Board of Inspection that was composed of a chairman, inspector, and inspector assistant was responsible for the inspection and control of related laws about education. Education Directorates were constituted by 789 numbered National Education Organization Law on 22 March 1926. Regulation relating to the right, power, and duties of MNE inspectors was put into effect in October 1926. The concept of Ministry Inspector was used substituted for the concept of General Inspector by means of this regulation. Inspector assistantship was removed; ministry inspectors were divided into two groups as the center and region inspectors. Center inspectors also divided into groups like education, management library, arts,

and museums inspectors. Region inspectors controlled the civil servants and teachers in their regions. Ministry Supervisory Board was canceled in 1926 and attached to Ministry Inspectors Training and Education Department. Duties of primary education inspectors were specified by Regulation on Primary Education Inspectors in 1927; those duties were restructured under five main groups; inspection, counseling, investigation-examination, and responsibilities. A primary education inspector was assigned to each of the districts. In the same year, Minister of Education, Mustafa Necati asked for inspectors to receive special training. Department of Pedagogics was opened in Ankara Teaching School in the related year (Su, 1974; İnan, 1983; Aydın, 1993; Taymaz, 1997; Bilir, 1999). Ministry Central Organization was enlarged by June 22, 1933, dated and 2287 numbered Law on Central Organization of the Ministry of Education and its Duties for better education services in the country. Ministry Supervisory Board was re-established; the number of inspectors increased to 26; primary education inspectors were inserted in general budget by 3407 numbered law in 1938. It was conditioned that people who want to be an inspector must graduate from the Training Institute of Gazi University or the schools in foreign countries that have accreditation.

Ministry Educators were distributed to inspection regions in 1946 as a new application; however, this application was canceled after a little while. Ministry inspectors collected in the centers of Ankara-İstanbul-İzmir in 1950 (Aydın, 1993; Taymaz, 1997). There were determined provisions on the assignment of inspectors of students by 6389 numbered law in 1954. The competent ones among primary school teachers were subjected to training to meet the need in primary education in 1958; those competent teachers were raised to be inspectors (this application continued till 1966 (Taymaz, 1997, p. 16; Bilir, 1999, p. 52-54). Regulation on Primary School Inspectors that was composed of 38 articles came into force in 1962 in compliance with the 23rd article of 222 numbered Primary Education and Education Act. The related regulation mentioned the duties of primary education inspectors, the ways to do the works, records, and files of primary education inspectors. According to the same regulation, the most significant duties of inspectors were to raise teacher, educator, and directors on the job and also help them to adapt to the profession (Su, 1974; Aydın, 1993).

A new regulation relating to Primary Education Supervisorship was prepared one year after the publication of this 1962 dated regulation. Chapter headings of new Regulation on Primary Education Supervisorship that was composed of 41 articles were the same with previous headings. A new regulation with 28 articles about Primary Education Supervisorship was prepared in 1964. This regulation was composed of five parts as inspectors' record and files and

undesirable issues. Regulation on Supervisory Board of Ministry of Education that was composed of 71 articles came into force in 1967. With reference to the regulation, duties of supervisory board and inspectors are to make examination and investigations for precautions; inspect institutions and organizations that are attached to the Ministry; there were made arrangements on regulation in 1968 (Su, 1974; Aydın, 1993; Taymaz, 1997).

It was decided to be raised primary education inspectors by being subjected teachers to training in 1958 because of inadequacies in meeting the needs by existing inspectors. This application continued to 1966 (Bilir, 1991). Primary Education Inspectors Regulation was put into force in 1969. This related regulation included previous issues and some innovations as well. This regulation emphasized board tasks instead of inspector tasks by constituting Board of Primary Education Inspectors; ''Subjects to be Avoided'' was reorganized. Regulation mentioned duties of inspectors under four groups; Inspection and supervision; professional assistance and on-the-job; examination; investigation (Aydın; 1993).

Primary Education Inspectors Regulation came into force by being reorganized so as to include innovation and changes in 1969. Related regulation specified the duties of primary education inspectors as '' to inspect the works and employees of public and private elementary schools, pre-school institutions, educational establishments for adults, children's libraries, each kind of private teaching institution; help them to raise on-the-job. Moreover ''Board of Primary Education Inspectors'' was established as a new organ. Duties of inspectors were collected under four groups as ''Supervision, Professional Assistance and On-the-Job, Examination and Investigation'' (Su, 1974; Aydın, 1993; Taymaz, 1997).

Chairman of the Supervisory Board of the Ministry became the ordinary member of National Education Council after a change made by 1261 numbered code in 1970; new applications were brought forward on the purpose of improving inspection service of Ministry Supervisory Board as from early 1972-73 academic year. Inspectors were charged in return because of thought that being performed investigation and examination works by the same inspector can negatively affect assessment. It was started to raise inspectors by on-the-job training based on Ministry Inspectors Regulation in 1979 (MEB, 1995; Taymaz, 1997). Meanwhile, ministry inspectors were charged in specific regions country-wide again in 1982 just as in the years of 1949 and 1950. Adana, Diyarbakır, and Erzurum were accepted as inspection centers; however, competent authorities canceled this related application again (Aydın, 1993; MNE, 19955; Taymaz, 1997).

A new structuring started in primary and secondary education by 739 numbered National Education basic Law and also the changes in 222 numbered Law in 1983. Secondary schools were integrated with primary schools under the name of primary education. Thus, a part of these schools constitutes the primary education stage of the system of education. Duty areas of primary education inspectors were determined again. 222 numbered 6th and 23rd article of Primary Education and Educational Act expressed that ''Primary education inspectors are assigned to conduct the services of counseling, inspection, and investigation in primary education institutions. The regulation specifies the qualification, raising style, duties, and authorities, procedures and principles of assignment''.

Overseas organization of Board of Supervisors was canceled by removing overseas student supervisorships after being organized Ministry Supervisory Board as an institution attached to the ministry by 179, 208 and 385 numbered delegated legislation in the years of 1983 and 1984 (MEB, 1995; Taymaz, 1997). Memorandum, publication and in-service training programs were started to improve inspectors' knowledge about principles to be followed in the report publication about general provisions and school audits. Points to take into consideration in the inspection of MNE Public and Private Schools were specified in 1990 (MNE, 1995; Taymaz, 1997).

Formal assignment, entering upon a career, transfer, powers, and responsibilities of primary education inspectors were reorganized by MNE Primary Education Inspectors Regulation published in 27/10/1990 dated and 20678 numbered Official Gazette. Moreover, a new application called ''primary education assistantship'' came into our lives; primary education inspectors have taken place in the inspection of independent secondary schools as from 1991-92 academic year. With reference to the regulation, inspectors who have at least 5 years of experience would participate in in-service training and visit foreign countries and National Education Academy, MNE Foreign Languages Education Center, TODAİE, Public Administration Graduate Programs. Furthermore, it was decided that provisions of ''Group Inspection Guide'' would be obeyed in the inspection of primary education institutions. Afterward, Primary Education Institutions Counselling and Inspection Guide that was prepared based on the provisional 2nd article of the regulation came into force in 1991. A standard was brought in the inspection of teachers work at the same status but different secondary schools (MNE, 1993).

According to (a) sub-article of the 26th article of Duties of Ministry of National Education Law on April 30, 1992, Ministry Supervisory Board took place in the central organization as counseling and inspection unit. Based on the 27th article of the same code, the presidency of inspection board inspects

and investigates each kind of activity and processes of ministry organization and its institutions on behalf of the minister. Other duties of the presidency are as follows; preparing offers for providing ministry to work in keeping with legislation, plan and programme to achieve the goals (MNE, 1992).

There are several provisions in 13,02,1993 dated and 21501 numbered MNE Supervisory Board Regulation. Some of related provisions are as follows; scope, establishment, powers, and responsibilities of supervised, assignment, career conditions, etc. MNE Supervisory Board Regulation came into force by publishing 21717 numbered official gazette. Regulation comprehensively expressed obligations and liabilities, determination principles, personal rights, basis and procedures, and finally powers and responsibilities of inspectors, inspector assistants and authority and responsibilities of the branch office of the supervisory board.

11st and 13th articles of regulation were arranged by the 4th article of January 28, 1997, dated and 97/9192 numbered cabinet decision. A proposal that organizes MNE Supervisory Board Review Evaluation Unit was prepared; Ministry Supervisory Board and Inspectors continued their tasks based on related regulation and instruction (MNE TGHK, 1992, p. 6-7; MNE-C.1, 2000, p. 367-368; MNExC.2, 2000, p. 1242-1260; MNE-C.3, 2000, p. 1912-1920).

18.08.1997 dated and 4306 numbered law amended on several code and regulations including Primary Education Law; time of compulsory primary education was increased to 8 years. MNE Primary Education Inspectors Regulation went into operation by publishing in 13.08.1997 dated and 23785 numbered official gazette.

There was brought a more attentive approach about establishing the head of primary education, determining qualifications, powers, and responsibilities, working principles, service area, assignment conditions, basis and procedures for inspectors and inspector assistants. Duties of inspectors were collected under four main groups as counseling and on-the-job, inspection and assessment, research and investigation. Service areas were restructured; a more attentive approach was brought in inspector selection and training.

MNE Primary Education Institutions and Inspection Regulation was started to be applied in February 2001 based on a 35th article of regulation. Inspection activities continued till 2014. There were revealed significant opinions on inspection problem in the first years of the republic as well as that opinion could not be applied because of economic insufficiencies and traditional mentalities. Since inspection applications in the system of education in Turkey have a characteristic that protects the existing structure and approach and does not provide freedom for inspectors and inspected, it cannot be said that

supervisory effectiveness and benefit actualized by existing structure and conventional inspections.

MNE Board of Inspectors Regulation aims to guide education inspectors; provide a consensus in practice. Legal arrangements are considered in inspections. Systems of education have strategical importance for governments to continue their existence. The inspection that is one of the subsystems of education has a remarkable share in achieving the goals of government agencies and evaluating the outputs.

Notes

(*) Dr. Öğrt. Üy., Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi.
E-posta: tcakir@sau.edu.tr

References

Alfonso, R. J.; Firth, F. R., (1986). *Supervision: Needed Reseacrh*, Journal of Curriculum and Supervision, winter 90: Vol 5, Issue 2.

Atak, Şermin (1999). *Türkiye'de Kamu Yönetiminin Denetiminde Alternatif Yöntemler*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İzmir: 9 Eylül Üniversitesi Sos. Bil. Enst.

Aydın, M. (1984). *İlköğretim Müfettişlerinin Rol Algıları*, Ankara: Basılmamış Araştırma Raporu.

---------- (1993). *Çağdaş Eğitim Denetimi*, 3. Basım, Ankara: PEGEM Yay.

Badiali, B. J. (2001). *Teaching Supervision Chapter: 37,* UNESCO.

Başar, H., (1985). *Eğitim Müfettişlerinin Seçilmesi ve Yetiştirilmesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara: H.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

---------- (2002). *Denetçi Rol ve Yeterlikleri*, Ankara:

Başaran, İ.E., (1996). Eğitim Yönetimi. Ankara: Gül Yayınevi.

Baykan, M., (1995). *Uluslar arası Kuruluşlar ve Türkiye*, Ankara: NATO Derneği Yay., No: 6.

Bilgen, N., (1976). *Milli Eğitim Bakanlığı Merkez Örgütünün Analizi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara: A.Ü. Eğitim Biilimlier Enstitüsü.

Bilir, M., (1991). *Türk Eğitim Sisteminde Teftiş Alt Sisteminin Yapı ve İşleyişi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara: A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Bolin, F. - Panaritis, P., (1992). *Searching for a Common Purpose: A Perspective on the History of Supervision*, In C. Glickman (Ed.), Alewandria: Assocation for Supervision adn Curriculum Development.

Bursalıoğlu, Z., (1985). *Eğitim Yönetiminde Denetleme ve Değerlendirme Sempozyumu (25-26 Nisan 1985).* Ankara: Ankara Üniv. Eğitim Fak. Yay. No: 147.

Can, H., (1992). Organizasyon ve Yönetim**.** Ankara: Adım Yayıncılık.

Cramer, J.F; Brown, G.S., (1977). *Çağdaş Eğitim,* (Çev.Ferhan Oğuzkan), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Cengiz, C., (1992). Milli Eğitim Bakanlığı Bakanlık Müfettişlerinin Yetiştirilmesi ve Teftişin Geliştirilmesi. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Cilacı, M., (1994). *Türk Kamu Yönetiminin Denetlenmesi Yolları*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Konya: Selçuk Üniv.

Coşkun, G., (1986). *Denetimin Yeniden Düzenlenmesi,* Denetçiler Derneği Meslek Dergisi, Yıl: 17, S: 38.

Çakıcı, L., (1985). *Eğitim Yönetiminde Denetleme ve Değerlendirme Sempozyumu (25-26 Nisan 1985).* Ankara: Ankara Üniv. Eğitim Fak. Yay. No: 147.

Demirtaş, H.,Güneş H., (2002). *Eğitim Yönetimi ve Denetimi Sözlüğü,(Denetim maddesi),* Ankara: Anı Yayıncılık.

Duncan, Robert B., (1972). Multiple Decision-Making Structures in Adapting to Environmental Uncertainity: The Impact on Organizational Effectiveness. Human Relatios, 26, 3.

Erdem, Osman (1998). *Birinci Denetim Semineri*, Ankara: Türk Denetim Sisteminin Bugünü ve Geleceği, Denetle Yayınları, Yayın No: 3, Yıl: 3.

Ergun, Turgay; Polatoğlu, Aykut (1992). *Kamu Yönetimine Giriş,* Ankara: TODAİE Yay.

Gun, J.A.; Hodaway, E.A., (1986). Perceptions of Effectivensss, Influence and Satisfaction of Senior High Schools Principals**.** Education Administration Quarterly, 22.2.1986.

Gözübüyük, Şeref (1999). *Yönetim Hukuku,* Ankara: Gül Yayınevi.

Gözübüyük, Ş. – Tan, Turgut (1998). *İdari Hukuku*, Ankara: C. 1.

Gürkan, Tanju (1991). *Finlandiya'da Okul Öncesi Eğitim*, Ankara: A.Ü. Edebiyat Fak. Dergisi, C: 24.

Hall, Patricia Holmes (1992). *A Descpiptive Study of the Supervisory Model Used in a Large Metropolitan School System-The Triad: Support Teacher Model of Baltimore City*, Virginia Podytechnic Institute and State University, Edd.

Hendrix, Wiliam H.; McNichols, Charles W., (1984). Organizational Effectiveness as a Function of Managerial Style, Situational Environment and Effectiveness Criterion**.** The Journal of Experimental Education, spring, 52.

Hoy, W.K.; Ferguson, J., (1985). A Theoretical Framework and Exploration of Organizational Effectiveness of Schools. Education Administration Quarterly, spring, 21, 2.

Hoy, W.K.; Miskel, G.C., (1987). Educational Administration: Theory**.** Research and Practice, Third Edition, New York: Random Hause Inc.

İnan, M.R., (1983). Cumhuriyet Döneminde Eğitim. Atatürk Kitapları 4, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Iwanicki, E. F., (1981). A Professional Growth-Oriented Approach to Evaluating Teacher Performance. Handbook of Teacher Evaluation. London: Sage Pub.Ltd.

Karagözoğlu, G., (1972). *Türk Eğitim Düzeninde Bakanlık Müfettişlerinin Rolü-Araştırma Özeti*, Ankara: M.E.B. Planlama Araştırma ve Koordinasyon Dairesi Yayın Bürosu, Milli Eğitim Basımevi.

---------- (1977). *İlköğretimde Teftiş Uygulamaları*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Sos. Bil. Enst.

Kandel, Isaac L. (1933). Comparulive Education. U.S.A.: Houghton Mifflin Company.

Köksal, E., (1974). *Türkiye'de Merkezi Hükümetin Taşra Örgütünü Denetimi"*, Ankara: Amme İdaresi Dergisi, C: VII, Sayı: 1.

Lane, Williard; Gervin, R.; William, R. (1969). Educational Administration. The MacMillan Company.

Levine, James and others. (1987). *Rural Techers Perceptiyons of the Effectiveness of Various Supervisory Practices*, Research in Rural Education. Vol: 4, No: 2.

Marshall, E. – Rimock, Gladys – Dimock, O., (1959). *Public Administration*, fourth Edition, Holt, Renihert and Vinston Inc.

Milli Eğitim Bakanlığı (1993). Okul Öncesi Eğitimi Komisyon Raporu. T.T.K.B., Şûra Sekreterliği, İstanbul: Ya-pa Yayınevi.

Milli Eğitim Bakanlığı (1996). Avrupa Birliği Ülkeleri Eğitim Politikaları. Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı Avrupa Birliği Masası. Ankara: Milli Eğitim Basımevi.

Milli Eğitim Bakanlığı (2000). Milli Eğitimle İlgili Mevzuat. C. I, II, III, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Oberhuemer, P.; Ulich, M., (1997). *Avrupada Erken Çocuk Eğitimine Perspektif Bakış*, Londra: Paul Chapman Publishing Inc.

Oktay, F., (1999). *Denetim Alt Sistemleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, Ankara: Armağan Yayınevi.

Oktay,C.,(1978). *İdari Yargı Ferdi Girişim Yolu ile Yapılan Denetim*, Ankara: A.Ü. SBFD., C:33, S:1-2.

Oktay, A., (2001). *Yaşamın Sihirli Yılları*, İstanbul: Epsilon Yayınları.

Onar, S. S., (1966). *İdare Hukukunun Umumi Esasları,* İstanbul: İ.Ü. Yayınları, C: 1, 3.

Pajak, E., (1990). *Identification of Dimensions of Supervisory Practice in Education: Reviewing the Literature*, Boston: Annual Meeting of the American Edu. Research Association, MA, April 16-20.

Quin, R.E.; Rohnbaugh, J., (1983). A Special Model of Effectiveness Criteria towards a Competing Values Approach to organizational Analysis. Management Science, 26.3. 983.

Steers, R.M., (1977). Problems in the Measurment of Organizational Effectiveness, Administrative. Science Quarterly, Vol. 20.

Tannenbaum, A. D., (1968). *Control in Organizations,* New York: McGraw-Hill Book Company.

Tortop, N., İsbir, Eyüp G.; Aykaç, B. (1993). *Yönetim Bilimi,* Ankara: Yargı Kitap ve Yayınevi.

Tortop, N., (1974). *Yönetimin Denetlenmesi ve Denetleme Biçimleri*, Ankara: Amme İdaresi Dergisi, C: VII, Sayı: 1.

---------- (1999). *Yönetimin Biliminin Temel İlkeleri*, Ankara: Yaya Kitap ve Yayınevi.

---------- (1996). *Yönetimin Denetlenmesi ve Denetleme Biçimleri*, TODAİE Yay.

Türk Dil Kurumu Sözlüğü (1971). Türk Dil Kurumu Yayınları. Yayın No. 603, Ankara.

Türkoğlu, A., (1983). Fransa, İsviçre ve Romanya Eğitim Sistemleri. A.Ü. E.B.F. Yay., No. 121, Ankara.

Unat, F. R., (1964). Türkiye'de Eğitim Seviyesinin Gelişmesine Bir Bakış. Ankara: Milli Eğitim Basımevi.

Yıldırım, A.; Derin, İ., (2000). Denetim ve Soruşturma Rehberi. Başak Yayıncılık, Ankara.

Williams, F. F., (1994). Clinical Supervision Implementation Strategies and Behavioral Changes: An Etnography of Elemantary School Personnel. Ph.D. Claremont Graduate School and San Diego State University, Disst. Abst.Int., 54, 7.

Toplum Bilimleri Dergisi

Turan ÇAKIR (*)

PRESCHOOL EDUCATION AND INSPECTION PROCESS IN TURKEY

abstract

Preschool education is characterized as the magic year of life. 14th National Education Council defined preschool education as the education process for the development levels and individual characteristics of the children in 0-72 month group, provides them environment opportunities with rich stimulants, supports their physical, mental, emotional and social developments, guides them in the direction of the cultural values of society and prepares them for the primary education. Inspection is the work that evaluates educational activities and also prepares the more effective environment and conditions. This research analyzed the documents relating to preschool education and inspection in Turkey by a documental scanning method. The current problems were revealed by the suggestions developed.

keywords

Preschool Education, Educational Inspection.

Türkiye'de Okulöncesi Eğitim ve Denetim Süreci

öz

Yaşamın sihirli yılları olarak nitelendirilen okulöncesi eğitim; ülkemizde 14. Milli Eğitim Şura'sında; 0-72 ay grubundaki çocukların; gelişim düzeylerine ve bireysel özelliklerine uygun, zengin uyarıcı ve çevre imkânları sağlayan, bedensel, zi-

hinsel duygusal ve sosyal yönden gelişmelerini destekleyen, toplumun kültürel değerleri doğrultusunda en iyi biçimde yönlendiren, ilkokula hazırlayan, temel eğitim bütünlüğü içerisinde yer alan eğitim süreci olarak tanımlanmıştır. Denetim ise; eğitim öğretim etkinliklerinin değerlendirilmesi ve daha etkili ortam ve koşullarının hazırlanması işidir. Bu çalışmada belgesel tarama yöntemiyle Türkiye'deki Okul öncesi eğitim ve denetimine ilişkin dokümanlar incelenmiş, var olan sorunlar, geliştirilen önerilerle ortaya konulmuştur.

anahtar kelimeler

Okulöncesi eğitim, eğitim denetimi.

Introduction

The Turkish education system is organized by predicating Turkish constitution, Laws Regulating Education, Government Programs, Development Plans and National Education Councils on. Principles of education provide education to be republican, secular, scientific, general and equal, functional and modern. The Turkish education system is democratic, modern, scientific, secular and coeducation. Purpose of this related system is to increase the welfare and happiness of Turkish citizens; support and accelerate economic, social and cultural development; make the Turkish Nation is an excellent and creative partner of contemporary civilization. A secular education system that is based on principles of the republic was organized by 789 numbered law on 22 March 1926. Modern education stages were specified besides several new and modern arrangements. The goal of social upheaval process that started by the establishment of the republic is to take a modern turn for traditional social structure; bring modern citizen consciousness; constitute social structure via education**.**

General Purposes of Turkish Education System

The general purpose of Turkish National Education is to raise citizens who adopt Atatürk Nationalism, the sentimental and cultural value of Turkish nation; love and aggrandize his/her family and country; know duties and responsibilities to the Turkish Republic. Besides, raising citizens who have a balanced and healthy character, free and scientific mental power, a broad worldview; value to privateness and enterprise; bear responsibility for society; are creative and productive are also the purposes of Turkish National Education. One of the general purposes of Turkish education is to prepare citizens for life by bringing them required information, skill, and behaviors; provide them to have a profession so as to contribute to the happiness of society.

Thus, Turkish National Education increases the welfare and peace of Turkish citizens and supports and accelerates economic, social and cultural development (MNE, 2001: 3).

Special Purposes of Turkish National Education

Special purposes of the Turkish education system are organized so as to actualize the general purposes. Special purposes of different types of educational establishments are arranged based on the general purposes and fundamental principles.Principles of Turkish National Education are as follows; Generality and equality; the right to education; equality in opportunity; continuity; Ataturk's principles and reforms; democracy education; secularism; scientificness; being planned; coeducation; collaboration between school and family; education anywhere (MNE, 2001: 3-4).

Legal Foundations of Inspection in the Turkish Education System

With reference to the 42nd article of our constitution Education is conducted under the observation and control of the government based on modern science and training principles in line with Ataturk's principles and reforms. It is emphasized in the 56th article of 1739 numbered National Education Basic Law that Ministry of National Education is responsible for conducting, observing and inspecting education services on behalf of the state. Presidency of Supervisory Board took place among counseling and inspection units in the 26th article of 3797 numbered Organization and Duties of Ministry of National Education Law. The 27th article of related law mentioned the duties of Presidency of Supervisory Board. There is the provision on the 53rd article of related law called ''Provincial Organization'' that ''Presidency of Primary Education Inspectors'' is established within Provincial Directorates for National Education''.

There are ''Presidency of Supervisory Board'' in the central organization and ''Presidency of Primary Education Inspectors'' in the provincial organization based on 26th, 27th and 53rd articles of 3797 numbered code.

Counseling, research and inspection works of school and institutions that are attached to the Ministry of National Education are conducted by 28/01/1997 dated and 97/9192 numbered Ministry of National Education Supervisory Board Regulation; 03/10/1993 dated and 21717 numbered Ministry of National Education Supervisory Board Legislation; 13/08/1999 dated and 23785 numbered Ministry of National Education Presidency of Primary Education

Inspectors Regulation; 01/02/2001 dated and 1323 numbered Ministry of National Education Presidency of Primary Education Inspectors Counseling and Inspection Guide.

Organizational Structure and Operation of Inspection Subsystem in Turkish Education System

Administrative supervision of institutions and organizations is conducted by inspection organizations in principle. Hierarchical inspection mandate of minister or executive in organizations like ministries and general directorates covers the whole organization. Under this circumstance, it is impossible for top executives to perform inspection duties in person.With reference to 3046 numbered Law on Establishment and Duty Principles of Ministries ''There are inspectors and a Ministry Supervisory Board attached to the top executive of the organization in each of the ministries, public institute (Gözübüyük, 1999: 77).Ministry of National Education Supervisory Board and Inspectors can be given as an example of the related situation (Karakulak, 1992: 4).Ministry Supervisory Committees are responsible for enlightening the minister about each kind of activity and conducting inspection and research works of ministry organization and related institutions attached to the ministry (Eryılmaz, 1995: 308).

Ministry of National Education Presidency of Supervisory Board

Supervisory Board is composed of a president, lead inspector, inspector and inspector assistants. The board is directly attached to the minister; the center of the board is Ankara. Work centers and offices can be established out of Ankara by the offer of president and confirmation of the minister. Those work centers and offices can be removed or relocated in the same way.Senior inspectors in work centers are responsible for fulfilling the orders of board president; conducting office services; organizing the relationships between inspectors and office; providing a compatible working order among the inspectors (MNE Supervisory Board Regulation, Article 3-4; MNE Supervisory Board Regulation, Article 5-6).

Ministry of National Education Department of Primary Education Inspectors

With reference to a 27th article of August 13, 1999 dated and 23785 numbered MNE Department of Primary Education Inspectors ''Department of Primary Education Inspectors that is composed of a president, vice president, inspector,

inspector assistants to conduct counseling, inspection and assessment works based on directorates of national education in each of the provinces. There are research and assessment commissions within presidency.Again, inspection groups with inspector and inspector assistants are constituted in provinces; inspection groups are divided into the subgroups. There is an inspector from each branch in inspector groups.

Preschool Education and Inspection in Turkey

There are several legislative regulations toward establishing, organizing and conducting pre-school education institutions in Turkey. In this chapter, current legal foundations can be seen by the historical process

The Constitution of the Republic of Turkey

Below articles about pre-school education are as follows; Article 41: Family is the foundation of Turkish Society. State takes required precautions to be protected especially the mother and children and applied family planning (Arslan, 2001: 43). Article 42: Nobody can be starved of the right to education. The scope of the right to education is specified and organized by the law. Education is conducted under observation and control of the state based on modern science and education principles in line with Ataturk's principles and reforms. The educational organization must not be established inconsistently with these principles. Primary education is mandatory for all citizens without noticing gender; education is free in public schools (Arslan, 2001:44). Article 59: State takes precautions that improve the physical and mental health of Turkish citizens from all ages and also encourages society to play sports (Arslan, 2001: 53);

Article 62: State takes required precautions to meet educational and cultural needs and provide social insurance of Turkish people who work in abroad. Besides, the state also takes precautions to help them while returning to the homeland (Arslan, 2001: 54-55).

657 numbered Civil Servants Law

57 numbered Civil Servants Law came into force on July 23, 1965; there was made an amendment by November 29, 1984, dated and 243/29 numbered delegated legislation Article 191: Nurseries and social foundations can be constituted in required places for civil servants. Establishment and working principles of those places are specified by the general regulation of State Personnel Presidency and Finance Ministry (Pazarcı, 1996: 125).Regulation on

Nurseries that are established by state institutions and organizations specify the basis and procedures relating to working and inspection of nurseries (Official Gazette, 1965: 11).

625 numbered Private Schools Law

625 numbered and June 18, 1965, dated Private Schools law was amended by 2843, 3035 and 3236 numbered codes. Article 1: This law (after 3035 numbered amendment) includes provisions about pre-school, primary education and secondary education institutions that are established by Turkish real persons, private person; opening various courses, private teaching institutions, etude centers, tailoring schools and similar organizations (MNE, 2000: 226). Article 2: Private educational institutions are under the observation and inspection of the Ministry of National Education. These institutions cannot organize their activity only for making a gain. However, they can derive a profit to increase the quality of education in line with the purposes of Turkish National Education. Private kindergartens (3035 numbered Law), preschools and vocational schools are free of company and income tax as from the date when they start to education. Other required conditions for institution opening permission are mentioned in regulation (MNE, 2000: 226)

222 numbered Primary Education and Training Law

222 numbered Primary Education and Training Law was accepted on January 5, 1961. Article 6: Primary education institutions are divided into two; optional ones and obligatory ones (MNE, 2000: 121). Article 13: Children who reach the age of compulsory education are trained in pre-school institutions. These related institutions can be established by real and legal persons, municipalities, local governments, and state (MEB, 2000, p. 122).

1739 numbered National Education Basic Law

1739 numbered National Education Basic Law was accepted on June 24, 1973. Article 18: Turkish National Education is composed of two main groups as formal education and non-formal education. Formal training includes pre-school education, primary education, secondary education and higher education institutions (MNE, 2000: 195); Article 19: Pre-school education includes education of children who do not reach compulsory primary education age (MNE, 2000: 196). Article 20: Purpose and duties of pre-school education are to provide children to physically and emotionally develop and prepare the to primary education. Besides, pre-school education creates a common growth

environment for children come from incapable circles and families; provides children to speak Turkish fluently (MNE, 2000: 196)

2828 numbered Law on Social Services and Child Protection Institution

2828 numbered Law on Social Services and Child Protection Institution came into force on May 27, 1983. Article 3: Daily children's home is the social service organizations that are established to raise children in 0-6 age group and also protect and develop physical and mental health of children in the same age group (Yılmaz, 1999: 58)

3797 numbered Law on Organization and Duties of Ministry of National Education

3797 numbered Law on Organization and Duties of Ministry of National Education came into force on April 30, 1992. Article 9: Main service units of the Ministry of National Education are as follows; Article 10: Duties of General Directorate of Pre-school Education are as follows; conducting all duty and services about education and management of school and institutions of children who do not reach the age of compulsory primary education; preparing curriculum and educational equipment and submitting to Turkish Education Board (MNE, 2000: 179-180).

573 numbered Delegated Legislation on Special Education

Delegated Legislation on Special Education that came into force on June 06, 1997 was assigned by Council of Ministers on May 30, 1997, by the power of December 03, 1996 dated and 4216 numbered law about the handicapped. Article 6: Special education services are continued in houses and institutions based on informing and supporting the family who has a child in early childhood. Article 7: Pre-school education is compulsory for children who need special education. This related education is given in special education schools and other pre-school educational establishments. Duration of pre-school education of children can be extended by considering developmental and individual characteristics (MNE, 2000: 362).

4857 numbered Labor Act

4857 numbered Labor Act came into force on June 10, 2003, by being accepted on May 22, 2003 (25134 numbered official gazette). Article 88: The issues such as the periods when pregnant and breastfeeding women cannot be worked; basis and procedures these related women need to obey in unexceptionable

works to work; conditions to establish lactation rooms and child care rooms are mentioned in the regulation of the Ministry of Labor and Social Security (www.calisma.gov.dr/mevzuat).

Pre-school Education Institutions

Pre-school education period is called as the period that takes the time from birth and primary education; pre-school education institution is called as all public and private educational establishments for children who are in pre-school age (MNETD, 2002 Mart: 146).In our country, preschool education is given in public and private preschools of the Ministry of National Education; primary schools; practice classes in girls' vocational high schools; public and private kindergartens, day nurseries and nurseries of Social Services and Child Protection Institution (Commission, 1993: 2-3)Kindergartens: Institutions and organizations give service towards care and education of children in the 2-4 age group. Daily Children's Home: Institutions and organizations that aim education besides healthy growth and care of children in the 0-6 age group are attached to Social Services and Child Protection Institution. Private Daily Children's Home: Institutions and organizations that are established by a private person and organizations aim education besides healthy growth and care of children in 0-6 age group (Official Gazette, 1986, 22781: 11).

Day nursery: Pre-school institution that is attached to the Ministry of National Education and established for the education of children in 36-72 months group. Kindergarten: Pre-school institution that is opened within primary schools and primary education for the education of children 60-72 group. Application class: Pre-school institution within girls' vocational school for the education of 36-72 months group. Private Turkish Kindergarten: Pre-school institution that provides training for children in 36-72 months group and is established based on 625 numbered Law on Private Schools. Private Foreign Kindergarten: Pre-school institution that provides training for children in 36-72 months group and is established by foreign nationals. Private Kindergarten of Minorities: It is an institution that provides pre-school education for minorities' children in 36-72 months group (MNE, Commission, 1993: 3-4; MNE, Journal of Notices, 65, 2534 (March 2002): 146).

Purposes of Pre-school Education

Duties and purposes of pre-school education are as follows;

Providing children physically, mentally, emotionally develop and gain good habits,

Bringing skills for communicating and thinking in a creative way,

Providing children to speak Turkish fluently,

Creating a common growth environment for children come from incapable circle and families,

Preparing children to primary education (MNE, Journal of Notices, 65, 2534 (March 2002):147; National Education Basic Law (1739 S.K.), 1973, art.5; Primary Education and Training Law (222 S.K.) art.6)

Principles of Primary Education

Pre-school period is the basis of life. Learning rate is so high in the related period. General development characteristics of each of the age groups are common. Pre-school education is based on some specific principles. Related principles are as follows;

- Education environment that can support physical, mental and emotional development of children is prepared.
- Ages, developmental features, learning rates, interests and requirements of children are considered while the educational activities are organized.
- It is provided that children gain healthy and good habits besides being sensitive to the environment.
- Educational activities are in characteristics that can develop feelings of participation, responsibility, cooperation, and sharing of children.
- It is aimed to raise children who adopt humanity and love of Atatürk, homeland, nation, flag, family; believe in himself/herself; knows rights and responsibilities.
- It is conducted in love and compassion approach. Children are treated equally and individual characteristics are taken into account. Penalty or pressure are not imposed and there are no restrictions.
- It is determined that whether the goals are achieved. These results are considered while making a plan (MNE, Journal of Notices, 65, 2534 (March 2002): 147).

Working Principles in Pre-school Education Institutions

Regulation on Pre-school Education Institutions was prepared based on 1739 numbered National Education Basic Law, 222 numbered Primary Education Law, 3797 numbered Law on Organization and Duties of Ministry of National

Education, 625 numbered Law on Private Schools and 573 numbered Delegated Legislation on Private Education.

It is essential to perform full-time schooling in pre-schools and application classes. However, there can also be performed halftime schooling by considering the physical situation of schools and demands of parents.

There is conducted halftime or dual education in pre-schools without noticing the education style of the school they are attached to.

Duration of the year of study is at least 180 weekdays in pre-school education institutions. Starting and end time of daily education is determined by governorships.

The teacher does activities for eight hours in preschools and application classes; 6 hours in nursery classes.

It is essential to perform nonstop education in pre-school education institutions; there is no playtime. One training time is 50 minutes.

It is essential that the number of children in a group must not be more than 20. If the number of children is more than 20, the second group is formed. A number of children can be increased to 25 in single nursery classes and application classes by considering the class capacity (MNE, Journal of notices, 65, 2534 (March 2002):147-148).

Development of Pre-school Education Process in Turkey

Since our country has an ever-developing structure, we are in a period of change. Economic and social changes bring new needs and values and cause changes in community life. Pre-school education in Turkey has made almost the same level of progress with western countries (Oktay, 2002: 78).There were organizations that undertook the education of children before establishing pre-school educations in Turkey (Oktay, 2002: 79)Infants' school that was opened in Sultan Fatih period in Ottoman Empire is known as the start of the preschools. Parents sent their children in those institutions for playing games and moving away from the home (Oktay, 1983: 34; 2002: 79). Female and male children went to those institutions as from 5-6 years old till the tanzimat era (Akgündüz, 1986: 34; Akyüz, 1999: 144). Sources show that children in pre-school age were accepted to correctional facilities and ottoman orphanage (Akyüz, 1996: 11; Oktay, 2002: 79).

Establishing pre-school education institutions in several provinces of emperorship coincided to the period before the second constitutional era. It is known that private preschool organizations were opened in some of the provinces before the date of July 23, 1980 (Oktay, 2002: 79-80).However, the

organizational institution of preschools in Ottoman Empire period took place in a formal education system based on 23,09,1913 dated Provisional Primary Education Law (Koçer, 1995: 21).3rd, 4th and 5th articles of related law ordered to be established preschools everywhere in the country (Edis, 1946: 5-6).

A regulation was prepared for preschools that are characterized as institutions which service mental and physical development of children in 4-7 age group (Koçer, 1995: 21; Akyüz, 1996: 12; Oktay, 2002: 81) Regulation on Preschools was published in 1915 after 1912-13 dated Balkan wars. The number of preschools and nursery classes increased after this related regulation (Unat, 1944, 27; Koçer, 1995: 21; Akyüz, 1996: 14; Oktay, 2002: 83).

Much as there were made efforts to develop pre-school education in the last years of the Ottoman empire, those efforts remained incapable because of political, social and economic disasters and problems of the First World War (Oktay, 2002: 83).Since the conditions of the country in foundation years of the republic necessitated to be given priority to primary education, a significant part of resources was directed to schooling and development of schooling. 25 October 1925 dated ministerial view relating to shifting each kind of priority to primary education was reported to provinces (Oktay, 2002: 83).

Two-year kindergarten teaching school was established in Ankara in 1927 as a result of initiatives in Ankara and İzmir in 1926. This school was transferred to Çapa Female Teacher School in 1930-31 academic year. Meanwhile, 29 January 1930 dated Regulation expressed that preschools and nursery classes would not be established anymore; existing budget would be directed to primary education (Ergin, 1977: 212; UNESCO, 1977: 42; Öz, 1983: 240; Oktay, 1983: 16; Meydan, 1984: 11; Koçer, 1995: 22; Akyüz, 1996: 16).

However, with reference to the instruction of Ministry, preschools could be established in case of mothers have nobody to entrustment their children. It is seen that nursery-schools were opened in İstanbul and some of the big cities by municipalities and institutions based on 1930 dated Municipal Law, 1593 numbered Public Health Law in Turkey, 1936 dated Labor code (Koçer, 1995: 22; Oktay, 2002: 84).

There were recommendations based on works arising from legal requirements toward establishing preschools by public and private institutions in the 1940s. According to 4th National Education Council, there is a need for benefiting from various methods to be applied democratic education in the family. 1952 dated ''Preschools Program and Regulation'' and ''Provisional Regulation on Teacher Training for Kindergartens'' emphasized the significance of pre-school education. 5th National Education Council in 1953 mentioned that required aid and support will be provided for establishing pre-school

education institutions (Özalp, 1997: 264-267; Levent, 1982: 429; Koçer, 1995: 22-23; Başaran, 1996: 74; Oktay, 2002: 84).

Turkish Education National Committee'' was established in 1958 to determine the position of the Turkish Education System in the international arena. This committee published ''Turkish Education National Committee Report'' on July 18, 1959, and submitted to Ministry of National Education. It was stated in related report that Preschools were opened by state, local administrations and municipalities before children start to the primary education in reviewed foreign countries; children who are 5 years old are inserted in compulsory education age by this application; preschools are intensely constituted in countries where industry and agriculture developed (Turkish Education National Committee Report, 1959: 4-39; Öz, 1983: 241).

Law on Primary Education and Training'' came into force on January 5, 1961. While the 6th article of related law specified primary education institutions, pre-school education institutions are in an optional part of the same article. The 13th article of the same law mentioned that ''children who do not reach compulsory education age are trained in preschool education institutions. ''National Education Planning Board'' was constituted to spread the system of education in 10 years on January 29, 1961. Primary Education Committee prepared ''Primary Education Committee Report and 10-year Plan'' as a result of 6-weeks effort. It was offered in a related plan that Government Grant should be provided to spread and develop preschools; nursery classes should be opened in insufficient environments; private kindergartens ought to be established for children who need private training. 1961 constitution act brought provisions that obliged to be protected children by the parents and educated the citizens (50th art.) (T.R. Official Gazette, 10705, June 1962: 3; 10859, July 1961: 2-14; Koçer, 1995: 23; Poyraz, 2001: 13; Tekışık, 1971: 10; Öz, 1983: 242-243; Ural, 1986: 15; Meydan, 1984: 11; Yılmaz, 2003: 13; Yangın, 1991: 10; Başaran, 1996: 74; Adem, 1993: 168-169; Kantarcıoğlu, 1993: 10; Akyüz, 1997, p. 178).

20 primary school teachers were assigned for nursery classes in 10 provinces in the 1961-62 academic year. On-the-job training courses were opened for teachers in September 1961; afterward, those teachers went ''pre-school education'' seminar to Italy (Poyraz, 2001: 13)

Regulation on Nursery Classes and Preschools'' was published within the frame of required legislative arrangements of 7th National Education Council in 1962 (5-15 February). Department of Child Development and Education was opened in 3-years Girls' Vocational Schools to raise preschool teachers. This department was strengthened by formation lessons besides professional

training. Again, the same department made a branch that raises teachers for pre-school education institutions by 11,04,1964 dated and 120 numbered Turkish Education Board Decision. ''Application Preschools'' were constituted within girls' technical and vocational high schools in the same years (MNE Journal of Notices, C: 25, June 1962: 1213; Yıldır, 1991: 15; Meydan, 1984: 20; Poyraz, 2001: 13).

Duration of programs of primary education teachers increased 4 years in line with 8th National Education Council decisions toward reorganizing the system in secondary education and passing to higher education in 1970 (28 September-3 October). Courses relating to pre-school education were inserted in curriculums (Yılmaz, 1999: 18; Poyraz, 2001: 13; Kantarcıoğlu, 1993: 14).

Pre-school education took place in the general structure of Turkish National Education System based on 1973 dated and 1739 numbered ''National Education Basic Law'' (19th art.); purposes and duties of pre-school education were determined (20th article); conditions of constituting of pre-school education institutions were mentioned (21st art.). An obligation was imposed for all teachers to graduate from higher education (Öz, 1983: 246; Koçer, 1995: 25; Poyraz, 2001: 13; Yılmaz, 2003:14).

It was mentioned in 9th National Education Council in (24 June-4 July) 1974 that pre-school education institutions can be constituted as independent preschools; moreover, pre-school education institutions can also be constituted as nursery classes that are attached to the first degree of primary education organizations and application classes attached to other educational institutions (Oktay, 2003: 85).

Preschool Branch'' was consisted in General Directorate of Primary Education by March 16, 1977, dated and 16927 numbered ministerial approval. Services relating to pre-school education was conducted by this branch (Meydan, 1984: 20). On-the-job training programs about teachers in preschools and nursery classes were declared by November 2, 1977, dated and 61525 numbered circular letter. The significance of pre-school education at national and international level was verbalized by ''Pre-school Education Seminar'' organized by UNESCO in 20-22 March 1978. This related scientific meeting displayed the expected effect; Ministry of National Education decided to be developed pre-school education as a project. This project was conducted by Administrative Sciences and Application Institute of Boğaziçi University. A publication with 6 scientific reports was prepared by Boğaziçi University group and also by the help of Hacettepe University, Social Services Academy, Ministry of Education, Primary Schools and Directorates of Girls' Technical Education. ''Pre-school Education'' pilot scheme started in 29 provinces by September

12, 1979, dated and 47742 circular letters; ''Educator Training Seminar'' was organized (Öz, 1983: 247-248; Yangın, 1991: 10-11; Meydan, 1984: 20).

1979 International Child Year brought forward child issue again in our country. Several articles including education were published during the year 1979; especially two important scientific meetings were held. One of the meetings was the national meeting organized by International Child Year National Committee in 1979; more than seventy scientific declarations was submitted. Another meeting was the scientific meeting about ''Child and Education''' organized by Turkish Education Association. All these works and historical developments increased the interest towards relating feeling (T.E.D., 1980: 7; Öz, 1983: 249).

After September 12, 1980 ''Basic Education Working Group'' from 41 working groups prepared a Proposed Law on Preschool and Basic Education Institutions. Pre-school education policy was mentioned in ''Educational Policy Working Group'' (MNE, 1982: 12-13; DPT, 1982: 51-59; Öz, 1983: 251-252).

With reference to the decisions of 10th National Education Council (23-26 June) in 1981''Nursery classes need to be discussed at a level that can be obliged in time; pre-school education classes should be popularized so as to be concentrated on Turkish education in rural regions; game and education materials need to be developed; observation tools should be improved for children in pre-school age (MNE, 1982: 13-21; Öz, 1983: 253; Meydan, 1984: 21).

According to the 10th National Education Council Decisions Application Plan, an expert commission that is composed of professionals would be constituted to maintain pre-school education works. Related expertise commission was constituted by 19 January 1982 dated and 2126 numbered ministerial approval. Expertise commission demanded the works of Ankara University, Middle East Technical University Children's Houses Foundation relating to education; information collected was organized by investigating. It was asked to be opened nursery classes by using all opportunities as from 1982-1983 academic year by the 21 January 1982 dated and 2455 numbered circular letter. 427 nursery classes and 1 preschool were established as the result of the circular letter (MNE, 1982: 22-23; Meydan, 1984: 21; Oktay, 2002: 85).

Pre-school education institutions took place in 41st article of the 1982 constitution act. There is the provision called ''State takes required precautions to provide welfare and peace of the family and teach family planning (Turkish Constitution, 1982, art. 41).Plannings were completed by sending the forms relating to on-the-job training of teachers for preschools and nursery classes

by March 14, 1983, dated and 7186 numbered circular letter (1983/65). 150 teachers took on-the-job training in July and August in 1983. Nursery teachers who stayed out of the planning took on-the-job training between the dates of 5-15 September 1983 in 67 city centers and country towns (MNE, 1983: 47; Meydan, 1984: 24).

There was found a local solution for teacher requirement by bringing 12,10,1983 dated and 2917 numbered provision called ''If there is not enough highly educated teacher for preschools and nursery classes, individuals who showed success in courses of Ministry of National Sciences can be assigned as temporary teachers as from the year of 1984 (T.R. Official Gazette, 18044, October 1983: 8; İyigün, 1983: 228-229).

With reference to the 3rd article of 2828 numbered Law on Social Services and Child Protection Institution ''Daily children's home are responsible for caring children; protecting and improving mental and physical of children''. Nursery services were inserted in duties of the Ministry of Health (MNE, 2000, V: I: 249).According to the 9th article of December 14, 1983, dated and 18251 numbered delegated legislation ''General Directorate of Primary Education is responsible for conducting all service and duties about education services of preschools, primary schools, and other educational establishments''. Much as it was continued to conduct preschool affairs with the cooperation of General Directorate of Girls' Technical Education (Official Gazette, 18251, December 1983: 4).

Principles, personal conditions, the tariff of fares, inspection rules, procedures and principles relating to establishment and working of daily children's home were determined by 26,12,1983 dated and 18263 numbered Regulation on Establishment and Working Principles of Daily Children's Home (T.R. Official Gazette, 18263, December 1983: 4-11).

Working groups were constituted toward being applied decisions of 10th Council by December 28, 1983, dated and 48399 numbered undersecretariat's orders; related groups were made a single commission in terms of productivity (Öz, 1983, p. 254). March 10, 1984, dated and 18337 numbered Regulation on Preschools and Nursery Classes mentioned provisions relating priorities about establishing pre-school education establishments (Meydan, 1984: 24).

600 preschool and nursery teachers in Trabzon, Ankara, Aydın and Samsun received on-the-job training between the dates of 9 and 20 July in 1984; entirely 300 primary school head teachers whose 159 were in Gaziantep and 150 were in Kırklareli Provinces received on-the-job training; entirely 1050 teachers and 300 school managers in Samsun, Amasya, and Ankara received on-the-job training between the dates of July 23 and August 3 in 1984.

Development works for pre-school education continued in the years of 1985, 1986 and 87. 2265 nursery classes were established in 1985; 2835 nursery classes were planned to be established in 1986. 321 nursery classes were constituted in 1987 as the result of the efforts of General Directorate of Girls' Technical Education and Department of Private Education Institutions (MEGSB, 1987: 72).

With reference to the 8th article of 222 numbered Primary Education and Training Law, preschool and nursery class teachers who graduated from secondary education started to an associate degree program (Gazi-Anadolu and Marmara). 4000 teachers received associate degree program till the end of 1991.

12nd National Education Council described preschool teaching as 2-year higher education level relating to Turkish Education System, Higher Education and Teacher Training Programs in (18-22 June) 1988. High-school graduates were assigned as teacher assistants or educator after pedagogic formation. It was decided to develop pre-school education programs so as to meet the deficiencies of family environment (MEGSB, 12nd National Education Council, 1988: 193-194; Oktay, 2002: 85).

Preschool Education Program'' came into force by March 16, 1989, dated and 38 numbered Turkish Education Board Council. Legislation construction and equipment works were accelerated by 25 September 1989 dated and 17192 numbered circular letter (MNE Execution plan, 1989: 2; Yangın, 1991: 11; Akyol, 1990: 6).The number of preschool and nursery classes increased to 3625; the number of students increased to 113.383; the number of teachers increased to 6624 in early 1990-1991. 530 preschool teachers were assigned in 1991. 10 primary education inspectors were taken from the department of preschool education (Yangın, 1991:12).

General Directorate of Preschool Education was constituted in 1992 by 3797 numbered Law on the Organization and Duties of the Ministry of National Education (MNE, 1992: 3).14th National Education Council prioritized preschool education differ from other councils in (27-29 September) 1993. According to the decisions of the related council, preschool education was prioritized; preschool education legislation and pre-school education models sub-commission were constituted to continue to application works (MNE 14th National Education Council, Commission Report, 1993: 2-37; Oktay, 2002: 85-86).

In the light of development and innovations in education, September 21, 1994, dated and 590 numbered decision of Turkish Education Board was accepted to form a basis for education program and support developments of

pre-school age children in all fields as from the years of 1994 and 1995. It is seen that subjects were thought as tools to bring prepared behaviors; a master schedule was improved based on child-centered active learning principle (MNE, 1994: 2; Oktay, 1999: 90).Although the institutions under different names in pre-school education field service toward the same purpose, Government Program and Ministry of National Education Executive Plan gave place for the provision called ''Regulations on Pre-School Education'' to remove the difference and untidiness in education programs (Yılmaz, 1994: 9).

15th National Education Council gave importance to the issue of ''increasing compulsory education to 8 years'' in (13-17 May) 1996. There was taken a significant decision about the need of being inserted preschool education in the scope of compulsory education. The same council decided on issues about popularizing family participation programs and parent schools (MNE, 1995: 7-9; Oktay, 2002: 86).Regulation on Preschool Education Institutions'' came into force by publishing on 21 July 1996 dated and 22703 numbered official gazette (T.R. Official Gazette, 22703, July 1996: 5-12).

1475 numbered Regulation on Principles and Procedures for the Establishment of the Institutions under the Labor Law'' was brought into force by preparing the officials of MNR Ministry of Labor and Social Security (Uluğbay, 1998: 34).306 numbered Law went into operation by publishing on August 18, 1997, dated and 23084 numbered Official Gazette. 8-years compulsory education started as from 1997-98 academic year as required by related law. 30 independent preschools and 157 nursery classes were established in 1998. 1277 temporary teachers were assigned in pre-school education institutions that have teacher need. It was tried to achieve pre-school education goals by the collaboration of Turkish Radio and Television Association, nongovernmental organizations, foundations, private institutions (MNE-APKKB, 1998: 47; Uluğbay, 1998: 35-36).

February 26, 2002, dated regulation on Pre-school Education Institutions reorganized the rules on the establishment, management, education and working of public and private pre-school education institutions of Ministry of National Education (MNE Journal of Notices, 2534, March 2002: 146-162). It was determined in findings obtained from studies relating to ''Pre-school Education Programs'' that teachers could not sufficiently focus on required goals and behaviors. Modern program development approaches were updated in light of previous experiences and accepted by 31.5.2002 dated and 270 numbered decision of Turkish Education Board. Related updating came into force by being declared June 2002-2537 dated Journal of Notices (MNE, Journal of Notices, 2537, June 2002: 413-427; Yılmaz, 2003: 17).

Pre-school education reached 11% in Turkey as from 2001-2002 academic year. Education opportunity was provided for 289.118 children by 415 preschools that were newly opened in a 2001-2002 academic year. There was seen 1431% increase in a number of public preschools; 489% in a number of public nursery classes; 289% in the number of children; 250% increase in a number of teachers between the years of 1992 and 2002. Much as the increase in a number of the institution, student and teacher are remarkable, the related increase is far removed from meeting the real need of age population.

The works to improve the quality of pre-school education in Turkey has been continued by the cooperation of the Ministry and the Nongovernmental organizations by benefiting from models such as multi-purpose preschool education centers that aim to minimize the educational differences between families and provide equality in opportunity (Oktay, 2002: 90-94; Yılmaz, 2003:14-15)

However, being adopted the importance of the issue and popularized pre-school education could not develop in parallel with the rate in other education levels. Pre-school education is at a low level by 11% schooling rate. This rate can increase to 100% in Western Countries.

It was started to be raised teachers for pre-school education institutions by establishing the Department of Preschool Teachership in Atatürk University Faculty of Education and Marmara University as from 1987.This related institution still services as the Department of Preschool Teaching in Atatürk University Faculty of Education and Marmara University.There emerged institutional integrity that raises teacher at every stage from the preschool to the university in Turkey as from 1991-1992 (Oktay, 1993: 76).

Accordingly, there has been provided a significant development in pre-school education field. Authorities have not still reached targeted schooling rates in four and five-year plans. Almost 11% of age population could be trained despite all efforts.Being understood the importance of pre-school education plays a significant role in being conducted works by several private and government agencies (14th National Education Council, 1993: 235-236).

92% of pre-school education institutions, 93% of students and 87% of teachers are official as from the end of 2002.

In our country, preschool education is given in public and private preschools of the Ministry of National Education; primary schools; practice classes in girls' vocational high schools; public and private kindergartens, day nurseries and nurseries of Social Services and Child Protection Institution (Commission, 1993)

General Directorate of Pre-school Education was established in by 3797 numbered Law on Organization and Duties of Ministry of National Education

because of ever-increasing need and importance (MNE, 1992). Pre-school education as a pilot scheme in 22 provinces was inserted in the scope of compulsory education as a result of social awareness studies constituted by Ministry, Universities and related public institutions, nongovernmental organizations in the 2018-2019 academic year.

Inspection of Pre-school Education in Turkey

Importance of Inspection in Pre-school Education

Inspection is utilized to determine the current situation about our educational goals. We can find the relations between goals and present state via inspection. New plans are developed if there are deviations.Gains of the system of education returns to the society as qualified manpower. The system of education has a significant role in forming human resources direct the future of society. The system of education is affected by all social institutions; education affects human development because of its social features.

Education organization needs to fulfill these significant activities in communal living. Achieving the goals is one of the important conditions for organizations to survive. Achieving the goals are based on ideally using all the sources. Organization employees should work by obeying the rules determined. Observing and inspecting the studies in organizations is the condition for productivity. Inspection subsystem is a department that continuously deals with inspection of works (Cengiz, 1991: 95).Educational institutions that are the social institutions are obliged to show their activities to society. An institution which do not fulfill their social duties and also the organizations whose effectiveness is not trusted lose their position in time. Quality of education needs to be measured and evaluated by objective methods (Turgut, 1985: 103).

Education activities are detailedly analyzed during the inspection. In the light of existing information, it is tried to determine whether the works are effective to provide the desired productivity. Criteria in assessment are the target behaviors determined. Realization level of these behaviors is found. The consistency of challenges in achieving the goals relating to realization level of goals is researched. Methods are improved about difficulty levels of challenges in application. Data are submitted to decision making centers at the end of the inspection system. Inspection system has a significant function to be provided proper studies to the goals of the system of education. The chief goal of the inspection as an instrument of modern management is to increase the productivity of the organization (Açıkalın, 1992: 148).

Education is the work that evaluating all the factors affect learning and preparing environment conditions for more effective teaching and learning environment conditions. The primary aim of the school is to actualize learning.

All the activities in school are directly or indirectly about realizing learning. Inspection is a factor that aims to realize learning (Aydın, 1984: 11-12).

Legal Foundations of Pre-School Education

All institutions and organizations in the Republic of Turkey that is the state of law endeavor to conduct their activities based on their rights and obligations within the legal framework. Inspection subsystem that is one of the most important and irreplaceable subsystems of education performs its duties based on the constitution, regulation, and circular letters.

The purpose of a 53rd article of Regulation on MNE Presidency of Primary School Inspectors is as follows;

Establishing presidency of primary education inspectors; providing related presidencies to work; determining required qualifications for candidates of inspectors and inspector assistants; specifying assignment and evaluation conditions of related conditions; increasing effectiveness and productivity in inspection and counseling services.

Moreover, related law described the responsibilities of personnel of presidency of primary school educators; duty, power, and responsibilities of primary education inspectors and inspector assistants; assignment, selection and raising conditions of inspectors and inspector assistants; establishment and duties of presidencies of primary education inspectors (MNE, 2000: 1369-1389).

Descriptions in related law are as follows; Inspector: Primary education inspector; Inspector assistant: Primary education inspector assistant; Leader; director, head assistant of director; Institution; public and private schools and other service units; Inspection area: the location of inspection groups of the province (MNE, 2000: 1370).

d sub-article of 42nd article of the same regulation defined duty and powers of inspectors as counseling and on-the-job training; inspection and assessment (MNE, 2000: 1378). With reference to the same article of the related regulation, pre-school education institutions and application classes are inspected by the primary education inspectors.

Within this framework, the purpose of counseling and inspection is specified in the 5th article of the January 01, 2001 dated and 2521 numbered Regulation on MNE Presidencies of Primary Education Inspectors Counseling and Inspection (MNE, Journal of Notices., 2521, January 2001: 30).

Inspection activities in all pre-school education institutions of the Ministry of National Education are conducted as inspection activities, executive inspection, teacher inspection, seminar, and course inspection.

Inspection Applications with Group in Pre-school Education Institutions

Purpose of working with a group is to obtain a group product and benefit from the product at the same time. Inspector has four functions in group inspection as leadership, observation, counseling, and spectatorship (Taymaz, 1993: 92).

The 35th article of Regulation on MNE Primary Education Inspectors mentioned that the inspection activities are performed with a group inspection. According to the same regulation, inspection regions and groups are divided into inspection areas by considering the number of school administrators and teachers by the opinion of the provincial director of national education and also the approval of governorship. Inspection groups that are composed of a sufficient number of inspector and inspector assistant are constituted. Inspectors and inspector assistants are balancedly distributed to the inspection groups by the opinion of the provincial director of national education and also the approval of governorship 15 days before the start of the academic year. It is essential to perform a duty in the same inspection region for two years; however, the inspection region can be changed before two years force majeure (MNE, 2000: 1377).

Within this scope, inspection responsibility is taken under the scope of directors of schools in 2015. These related activities were conducted by public officials under the titles of primary education inspector and education inspector as from the first years of Republic

It is mentioned in the 17th article of 652 numbered Delegated Legislation on Organizations and Duties of Ministry of National Education that Education inspectors are conducted an inspection, investigation, and research works by an approach that avoids irregularities in issues within the duty area of the Ministry

It is aimed by August 20, 2017, dated and 30160 numbered Instruction on Duty, Power, Responsibility and Working Principles of Presidency of Supervisory Board to provide a consensus in practice about pre-school education as from 2017-2018 academic year. Current legal arrangements are considered in inspections.

All institutions and organizations in the Republic of Turkey that is the state of law endeavor to conduct their activities based on their rights and obligations within the legal framework. Inspection subsystem that is one of the most important and irreplaceable subsystems of education performs its duties based on the constitution, regulation, and circular letters.

Notes

(*) Dr. Öğrt. Üy., Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi.
E-posta: tcakir@sau.edu.tr

References

Akgündüz, H., (1986). Primary School. Ankara: Kadıoğlu Publishing House.

Akyol, A., (1990). Education in the Grand National Assembly of Turkey. Ankara: Course Equipments Center Publishing House.

---------- (1994). History of Turkish Education. İstanbul: Kültür College Publications.

Akyüz, Y., (1997). History of Establishment and Development of Kindergartens in Turkey. 1st National Children's Culture Congress, A.U. Child Culture Research and Application Center Publ., Ankara.

Aydın, M., (1982). Role Perceptions of Primary School Inspectors (Unpublished Research Report). Ankara.

Başaran, İ.E., (1996). Education Management. Ankara: Gül Publishing House.

Cengiz, C., (1992). Training of Ministry of National Education Inspectors and Improving Inspection. İstanbul: Milli Eğitim Publishing House.

Edis, B., (1946). Annotative Temporary Primary Education Law. İstanbul: Milli Eğitim Publishing House.

Ergin, O., (1977). History of Turkish Education. C. 1-2, İstanbul: Eser Publishing House.

Gözübüyük, Ş., (1999).Management Law. Ankara: Gül Publishing House.

Kantarcıoğlu, S., (1993). Kindergarten Organization. Teacher Books: 94, İstanbul: Milli Eğitim Publishing House.

Koçer, H. A., (1995). Emergence and Development of Modern Education in Turkey. Research-Review Series, İstanbul: Milli Eğitim Publishing House.

Levent, E., (1982). "Pre-school education" State Planning Organization, Education Sector Report. Ankara: Başbakanlık Publishing House.

Meydan, S., (1984) Pre-school Education Activities. Ya-pa 1. Seminar on Pre-School Education and Dissemination of Pre-School Education 1984. İstanbul: Ya-pa Publications.

Ministry of National Education, Youth and Sports (1986). Official Preschools and Kindergartens Research. MEGSB Official Preschools and Kindergartens Research, Edition Number. 152, Ankara: Publishing House.

Ministry of National Education (1949). Fourth Education Council. İstanbul: Maarif Publishing House.

---------- (1953). Fifth Education Council. İstanbul: Milli Eğitim Publishing House.

---------- (1962). Seventh Education Council. Ankara: Milli Eğitim Publishing House.

MEB

---------- (1966). Schoolchildren in the Netherlands. Teacher's Books: 120, (Translator: Dr.Yusuf Tunca), İstanbul: Milli Eğitim Publishing House.

---------- (1971). Eight Education Council. Ankara: Milli Eğitim Publishing House

---------- (1975). Ninth Education Council. İstanbul: Milli Eğitim Publishing House.

---------- (1982). Ministry of National Education White Book. Ankara: Milli Eğitim Publishing House.

---------- (1982). Tenth Education Council. Ankara: Milli Eğitim Publishing House.

Ministry of National Education (1983). Education in the Republican Period. Series of Science and Cultural Works No. 1, İstanbul: Milli Eğitim Publishing House.

---------- (1983).Board of Education (1923-1983). Ankara: General Directorate for Apprenticeship and Non-formal Education Publishing house

---------- (1988). Twelfth Education Council. Ankara: Milli Eğitim Publishing House.

---------- (1992). Law on Organization and Duties of MNE. Ankara: Vocational and Technical School Publishing House.

---------- (1993). Preschool Education Commission Report. T.T.K.B., Secretariat of the Council, İstanbul: Ya-pa Publishing House.

---------- (1993). Fourteenth Education Council. İstanbul: Milli Eğitim Publishing House,

---------- (1996). Education Policies of European Union Countries. Board of Education Avrupa Birliği Masası. Ankara: Milli Eğitim Publishing House.

---------- (1996). Education Systems of European Union Member States. Foreign Relations Department. Ankara: Milli Eğitim Publishing House.

---------- (1996). Fifteenth National Education Council. İstanbul: Milli Eğitim Publishing House.

---------- (1997). Eight Year Uninterrupted Compulsory Education. Research Planning and Coordination Board. Ankara: Ajans Türk Publishing House

---------- (1999). Educational Systems in the Republican Period. Foreign Relations Department. Ankara: Milli Eğitim Publishing House.

---------- (2000). National Education Legislation. C. I, İstanbul: Milli Eğitim Publishing House.

---------- (2000). National Education Legislation. C. II, İstanbul: Milli Eğitim Publishing House.

---------- (2000). National Education Legislation. C. III, İstanbul: Milli Eğitim Publishing House.

Oktay, Ayla (1983). School Maturity. İstanbul University Faculty of Literature Publications, Edition number. 3089, İstanbul.

---------- (1983). Past and Present of Pre-School Education in Turkey. Journal of Education and Science, 7, Ankara.

---------- (2002). Magic Years of Life. İstanbul: Epsilon Publications.

Öz, M.F., (1983). "Pre-school education" Education in the Republican Period. Series of Science and Cultural Works, İstanbul: Milli Eğitim Publishing House.

Özalp, R.; Ataünal, A., (1977). Organization Board in Turkish National Education System. İstanbul.

Pazarcı, Ş., (1996). State Civil Servants Law and Judgment Decisions. Ankara: Adalet Publishing House Co.Ltd

Poyraz, H., (2001). Principles and Methods of Pre-School Education. Ankara: Anı Publications.

T.R. Official Gazette (10705). Primary Education Law (222 S.K.). 12 Ocak 1961. Ankara: Başbakanlık Publishing House.

---------- (18059). Law on Social Services and Child Protection Institution (2828 S.K.), May 27, 1983. Ankara: Başbakanlık Publishing House.

---------- (23084). 1739; 222; 3308; 3797; 3418 Law on the Taking of Contribution to Education from Some Paper and Transactions (4306 S.K.) in 1739; 222; 3308; 3797; 3418 numbered laws, August 18, 1997. Ankara: Başbakanlık Publishing House.

Taymaz, H., (1993). Inspection: Concepts, Principles, Methods. Ankara: Pegem Publishing House.

The Constitution of the Republic of Turkey (2001). Güldağ Publishing House, İstanbul.

Toplum Bilimleri Dergisi

Ali COŞKUN (*)

ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK, ÇOĞULCULUK VE DİNSEL ÇEŞİTLİLİK LİTERATÜRÜ

Giriş

Bu çalışmada çokkültürlülük, çoğulculuk ve dinsel çeşitliliğe bir girişin ardından, Muhammed Legenhausen'in *İslam and Religious Pluralism* kitabının kısa bir tanıtımı yapılacak ve son olarak ilgili literatürden bahsedilecektir.

Dinlerin çokluğu, çeşitliliği ve farklılığı problemi günümüz dünyasında özel bir bilinç haline gelse de aslında çok eski bir problemdir. Yine çok eski dönemlerde başlayan küreselleşme sürecinin günümüzde hız kazanmasıyla bu bilinç de hızlanma, artış ve yaygınlık kazanmıştır. Söz konusu problemin önemini artıran süreç, esasen sosyolojik ve antropolojik bir süreç olan çok kültürlülük, çoğul, farklı ve çeşitli kültürlülük sürecidir. Dünyamız her zamankinden daha çok kültürel çoğulculuğa doğru evirilmektedir. Gerek kültürel gerekse dinsel çoğulculuk çok kültürlülüğün doğal bir sonucu olarak gözükmektedir. Problem; Din Sosyolojisi, Din Antropolojisi, Din Psikolojisi, Din Eğitimi ve Dinler Tarihinde dinler ve kültürler arası ilişkiler, Din Felsefesinde ise dinlerin çeşitliliği ve çokluğu başlığı altında incelenmektedir. Hatta son dönem Din Felsefesi literatüründe ilişki tarzlarından ve bakış açılarından bir tanesi olmasına rağmen sorun, dini çoğulculuk başlığı altında incelenmeye doğru bir kayış yaşamıştır. Problemi tam olarak anlayabilmek için dinlerin yapı, öğreti ve tarihleri hakkında derin bir bilgiye sahip olmak gerekmekte ve külli bir bakışla yüksek bir ilim anlayışı geliştirmek kaçınılmaz olmaktadır.

Soruna ilişkin ortaya çıkan başlıca din felsefesi bakış açıları üç grupta toplanmaktadır: Dışlayıcılık, Kapsayıcılık ve Çoğulculuk. Dışlayıcılık için, exclusivism, absolutizm/ dini mutlakçılık, tekelcilik/monopolizm, fanatism/bağnazlık, inhisarcılık, müsamahasızlık/intolarantism, vb. kavramlar da kullanılmakta ve ilerleyen aşamalarında birer sonuç bakış açıları veya süreçler olarak dini rekabet, çatışma, fundamentalizm/extremism/köktendincilik ve dini radikalizm, belki birde yayılmacılık ve misyonerlik faaliyetleri ortaya çıkmaktadır. Kapsayıcılık için, inclusivism, teşmilcilik, izafiyetçilik gibi kavramlar kullanılmakta, Çoğulculuk içinse pluralism, hoşgörülülük, tahammül karlık, saygılılık, uzlaşmacılık, ılımlılık, vb adlandırmalar kullanılmakta sonuçta ekümenizm ve diyalog süreçleri doğmaktadır. Bu her üç ilişki tipinde de ortak sorunsalı; dinlerin kurtarıcılık, hakikati temsilcilik, doğruluk, özgürleştiricilik ve bir arada yaşayabilirlik gibi iddiaları oluşturmaktadır. Bu iddialar karşısında dışlayıcı tutum; söz konusu iddiaları inhisarına alırken, kapsayıcı tutum dışlayıcılık ve çoğulculuk arasında bir konumda yer alarak söz konusu iddiaları izafileştirmekte ve çoğulcu tutum ise her dinin eşit derecede benzer iddiaları karşıladığına inanmaktadır.

Her üç tutum da dünya dinlerinin öğretilerinde, yorumlarında ve tarihlerinde bir şekilde bulunmakta, dinler doğuş ve inşa dönemlerinde ve inananlarının bağlılığını sürdürme ve artırma süreçlerinde daha çok inhisarcı, çok kültürlü ve birlikte yaşamayı arama süreçlerinde ise daha çok kapsayıcı ve çoğulcu olabilmekteler. Günümüz din felsefesinde dini çoğulculuğun şampiyonluğunu John Hick üslenmiş durumdadır. Bu arada dinler arası çoğulculuğa dini çoğulculuk, dinler içindeki çoğulculuğa da dinde çoğulculuk dendiğini belirtelim. Bir din içi inhisarcılık tartışması örneği olarak İslam mezheplerinin Fırka-i Naciye tartışmalarını hatırlamak yeterlidir. Bu konuda son yıllarda Türkçemizde dikkat çekici bir literatür oluşmuş bulunuyor. 1980'li yıllarda adı konmamış bir polemik, cennet tekelciliği bağlamında Süleyman Ateş ve Talat Koçyiğit arasında cereyan etmişti. Doksanlı ve iki binli yıllarda değişik bilim dallarından çok sayıda uzman tartışmaya dahil oldu. Çeviri veya telif, makale ve kitap isimleri listeyi uzatacağı ve tüketemeyeceği için sırf isim zikretmek gerekirse; din sosyologlarından Ünver Günay ve Yümni Sezen'in; din eğitimcilerinden Beyza Bilgin ve Recep Kaymakcan'ın; din felsefecilerinden Adnan Aslan, Cafer Sadık Yaran, Rahim Acar, Ruhattin Yazoğlu ve Recep Kılıç'ın ve dinler tarihçilerinden de Mahmut Aydın'ın konuya ilişkin yayınları bulunmaktadır.

Muhammed Legenhausen'in *İslam and Religious Pluralism* Başlıklı Eseri

Biraz ayrıntılı bilgi vereceğimiz Muhammed Legenhausen'in kitabı, Islam and Religious Pluralism, London: al-Hoda, 1999, I-X-185s İngilizce literatüre İslam'ın

bakış açısını sunması bakımından önemli bir katkı gibi gözüküyor. Kitap esas itibariyle bir Giriş ve İki Bölümden oluşmaktadır. Birinci Bölüm, Liberalizm ve Çoğulculuk başlığını taşımakta olup politik liberalizm ve dini liberalizmin veya liberal Protestanlığın nasıl dini çoğulculuğa yol açtığını ele alarak konunun tarihçesine değinmektedir. Bu kapsamda yazar; Batı'da özellikle 'bırakın yapsınlar, bırakın geçsinler' düsturuyla hareket eden politik liberallerden ve Aydınlanma döneminin deist Tanrı ve doğal din anlayışlarından etkilenen liberal Protestan ilâhiyatçı ve filozofların etkisiyle XVIII. ve XIX. yüzyıllar boyunca ortaya çıkan aşırı Sübjektivizmin, dini tamamen ferdî bir olaymış gibi anlama eğilimini doğurduğundan bahsetmektedir. Her iki politik ve dini liberal çevrenin; modernite ve bilindiğinden ve sanıldığından çok daha erken bir dönemde başlayan küreselleşme ve sekülerleşme sürecinde dinlerin barış içinde bir arada yaşamaları ve dini çoğulculuk adına ve onların sosyal öğretilerini ve normlarını birer engel olmaktan çıkarıp bireysel, kişisel ve psikolojik bir özde/çekirdekte buluşmak adına, dinlerin deruni mistik boyutlarına, Hakikat anlayışlarına ve dini tecrübeye vurgu yaptıklarından söz edilmektedir (7-31). John Hick'in dini çoğulculuğuna geniş bir yer ayıran (31-91) yazar, önce onun görüşlerini serimlemekte ve daha sonra onu bir "indirgemeci dini çoğulculuk" olarak niteleyerek Müslümanların buna karşı dikkatli olmalarını ve böyle bir çoğulculuğu reddetmeleri gerektiğini vurgulamaktadır. Tabiî ki İslam'ın bu konudaki görüşünün "indirgemeci olmayan bir dini çoğulculuk" olduğunu vurgulamaktadır. Yazar böyle bir çoğulculuğun İslam tarih, kültür ve toplumlarına yabancı olmadığına örnekler verseydi daha iyi olurdu. Zira tarihte *Pax İslamica* ve *Pax Ottomana*'nın hâkim olduğu dönemlerde; Kudüs, İstanbul, Saraybosna ve Gırnata'nın (Endülüs İspanya'sının) barış ve adalet içerisinde birer uzun dini çoğulculuk dönemleri yaşadığı vurgulanmalıdır. Buralarda İslam, Hıristiyanlık ve Yahudilik uzun süre birlikte yaşayabilmişlerdir. Yazar daha sonra dinlerin önemli farklılığını izafileştirmesinden dolayı kapsayıcılığın da reddedilmesi gerektiğini öne sürer.

Kitabın İkinci Bölümü, "İslam'ın İndirgemeci-Olmayan Dini Çoğulculuğu" başlığını taşımakta olup İndirgemeci olan dini çoğulculuğu Sufilerin nasıl reddettiğini açıklamaktadır. John Hick tarafından alıntılanan Mevlana'nın dinlerin çeşitliliğine dair söylediği "lambalar çeşitli fakat ışık aynı" sözünün çarpıtıldığını belirten yazar, dinlerin bâtınen aynı olsa da zahiren farklılaştığını, aynı Tasavvuf sisteminde 'şeriatsız tarikatın' kabul edilmediğini de söylemek gerektiğini ilave eder. Daha sonra F. Schoun gibi dinlerin aşkın birliğini savunan Gelenekçilerin Ezeli Hikmet veya 'Perennial Philosophy' görüşlerinin de Dinler İçindeki Kültürel Çeşitliliği ve Kültürler İçindeki Dini Çeşitliliği vurgulamasından dolayı indirgemeci dini çoğulculuğa geçit vermeyeceğinden bahsetmektedir. Zira buradan dinlerin kültürel göreceliliği çıkmamaktadır. Bu kısmı büyük ölçüde Türk Din Felsefecisi ve arkadaşım Adnan Aslan'ın bir makalesi ve doktora tezine dayan-

dıran yazar Schoun ve S. H. Nasr'ın Ezeli Hikmet anlayışlarının dini çeşitliliği izah etmede başarılı olsa da dini çoğulculuk sorununa bakışlarının sorunlu olduğuna değinmektedir. Bu bölümün ilerleyen başlıkları Müslüman Filozof ve Kelamcıların da, İslam'ın İlahi vahyin en zirve noktasını oluşturduğuna ilişkin görüşlerinden dolayı indirgemeci dini çoğulculuğa geçit vermediklerinden bahseder. Esasen kelamcıların gerek bir müslümanı gerekse bir başka dinden olan kişileri tekfir etme ve zındık sayma kriterlerine temas eden bölümün son başlığının ele aldığı konu gerçekten heyecan verici. Bu kısımları okurken aklıma hep İmamı Gazali'nin Türkçeye *İslam'da Müsamaha* diye çevrilen *Faysalü't-Tefrika Beyne'l-İslam ve'z-Zenadika* kitabındaki kriterler gelmiştir. Dolayısıyla Gazali'nin birçok konuda olduğu gibi bu konuda da kalem oynattığını ve öncülük ettiğini hatırlamak gerekir. Gazali'nin bu kitabı daha çok dinde çoğulculuk problemine odaklanmış bulunuyor.

Kısaca kitap konusuyla ilgili özgün bir çalışma olup önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Kitabın içeriğinden Türk okuyucusu da haberdar olmalı. Bu yüzden akademik branşı ve kariyeri ne olursa olsun bir yüksek himmet sahibinin bu kitabı çevirmesi gerektiği kanaatindeyim.

Çokkültürlülük, Çoğulculuk ve Dinsel Çeşitlilik Literatürü

- Adnan Aslan, *Dini Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol*, İstanbul: İSAM Yayınları
- Adnan Aslan, *Dinler ve Hakikat- J. Hick ve S. H. Nasr'ın Felsefesinde Dini Çoğulculuk*- İstanbul: İSAM Yayınları.
- Ahmet Bostancı, Hz. Peygamber'in Gayri Müslimlerle İlişkileri -
- Ali Coşkun, *Küreselleşme, Çokkültürlülük ve İslam*, İstanbul: Rağbet Yay., 2012.
- Bhikhu Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek: Kültürel Çeşitlilik ve Siyasal Teori*, çev. Bilge Tanrıseven, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2002.,
- Cafer Sadık Yaran, *İslam ve Öteki: Dinlerin Doğruluk/Kurtarıcılık ve Birarada Yaşama Sorunu,* İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001.
- Cemal Özel, *Türkiye'de Çokkültürlülük Çoğulculuk ve Din,* (Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE:; 2012.
- Charles Tylor, *Çokkültürlülük: Tanınma Politikası*, ed. Cem Akaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.
- Gerd Baumann, *Çokkültürlülük Bilmecesi: Ulusal, Etnik ve Dinsel Kimlikleri Yeniden Düşünmek*, çev. Işıl Demirakın, Ankara: Dost Yayıncılık, 2006.

- Hanifi Özcan, *Maturidi'de Dini Çoğulculuk*, İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1995.
- Hüseyin Yılmaz, *Ezeli Hikmet ve Dinler*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Jacques Waardenburg, *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışları*, çev. Fuat Aydın, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- John Hick, *İnançların Gökkuşağı: Dinsel Çoğulculuk Eleştirel Diyaloğlar*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Kürşat Demirci, *Yahudilik ve Dini Çoğulculuk*, İstanbul: Ayışığı Yay.
- Lütfü Ülver, *Peter L. Berger ve Rodney Stark'ın Din Kuramlarında Dinsel Çoğulculuk Anlayışı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 2013.
- Mahmut Aydın, *Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları: Hristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Milena Doytcheva, *Çokkültürlülük*, çev. Tuba Akıncılar Onmuş, İstanbul: İletişim Yay., 2009.
- Muhammed Legenhausen, *Islam and Religious Pluralism*, London: al-Hoda, 1999, I-X-185s.
- Nurullah Altaş, *Çokkültürlülük ve Din Eğitimi*, Ank.: Nobel yay, 2003.
- Nurullah Koltaş, *Geleneksel Ekol ve İslam*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Rahim Acar, *Dini Çoğulculuk: İdealler ve Gerçekler,* Ankara: Elis Yayınları, 2007.
- Ramazan Yazçiçek, *Anonim Din Anlayışı ve Dinsel Çoğulculuk-*
- Remziye Yılmaz, *Kültürel Çeşitlilik ve Din*, Ank.: Sinemis Yay, 2005.
- Ruhattin Yazoğlu-Hüsnü Aydeniz, *Dini Çoğulculuk: John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Ruhattin Yazoğlu, *Dini Çoğulculuk Sorunu: John Hick Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- William Chittic, *Hayal Âlemleri- İbn Arabi ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi,* Çev. Serkan Özburun, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.

Notlar

(*) Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
E-posta: alicoskun64@hotmail.com

Toplum Bilimleri Dergisi

Niyazi AKYÜZ (*)

MODERNLEŞEN MÜSLÜMANLAR: NURCULAR, NAKŞİLER, MİLLİ GÖRÜŞ VE AK PARTİ

Yazar: M. Hakan Yavuz

Orijinal Adı: İslamic Political Identify in Turkey (2003).

Çeviren: Ahmet Yıldız

Yayınevi: Kitap Yayınevi (İstanbul).

Yayın Tarihi: 2005

ISBN: 979-975-8704-90-2.

424 s.

Yazar, Bayburt'ta geçen çocukluk ve ilk gençlik yıllarında toplumun gündelik hayatında Nakşiliğin ve Nurculuğun nasıl etkili olduğunu, çarşı esnafının konuşma ve tartışmalarının bu çerçevede geliştiğini, demokratik bir tartışma ortamı olduğunu anlatır. Ankara Siyasal Bilgiler Fakültesine başladığında aynı derecede güçlü demokratik bir tartışma ortamı bulamadığını, laik ve Kemalist seçkinci kişilerin egemenliğinde didaktik bir eğilimin var olduğunu söyler. Batıda Milwaukee ve Medison- Wisconsin tamamen farklı olduğunu ve Bayburt'ta gördüğü özgür tartışma ortamına benzer bir ortamla karşılaştığını belirtir. Türkiye'de laiklik, Müslümanlık ve İslamcı siyasal hareketler, cemaatler konusundaki bilgi birikimi ile tanınan yazar, Siyasal Bilgiler Fakültesi'ni 1987'de bitirdikten sonra A.B.D.'de Wisconsin Üniversitesi'nde yüksek lisans ve doktora

yapmıştır. Doktora tezi olarak hazırladığı bu çalışması ilkin İngilizce olarak Oxford University Press tarafından yayınlanmıştır.

Türkiye'deki İslami sosyal ve siyasal hareketlerin, devlet ve toplum arasındaki sınırları yeniden çizerek ve kendi entelektüel ve moral değerlerini yeniden oluşturarak sivil toplumu güçlendirmeye çalıştıklarını, bunu yaparken laik devleti ortadan kaldırmaktan çok gündelik hayatı yeniden kurmak için uğraştıklarını belirtmektedir (s. 9).

Yazarın kendi ifadesinden, bu çalışmanın çağdaş Türk İslami sosyal ve siyasal hareketlere odaklanarak, İslam dünyası genelinde İslam, demokratikleşme ve siyaset meselesine ışık tutmada faydalı olacağını umduğunu anlıyoruz.

Daha da ötesi, bu kitabın, neoliberal ekonomik politikalar sonucunda ortaya çıkan dağılma ve gerilimin aşılması için devletin İslam'ı kullanma politikası ile çeşitli sosyal grupların kimlik taleplerinde bulunmalarını, sosyal ve ekonomik alanlara nüfuz etmelerini haklılaştırmaları için İslam'ı kullanma biçimlerini incelemekte olduğunu, yine kendisi ifade etmektedir (s. 10).

Yazar Türkiye örneğini inceleyerek, İslami hareketlerin dünya çapında dönüşüm ve siyasallaşmasını daha geniş bir perspektif içinde onaylamaya çalışmaktadır: "Bu çalışma, Türkiye'deki çağdaş İslami hareketlere ilişkin olarak, diğer Müslüman ülkelere de uygulanabilir olduğunu düşündüğüm üç sonuca ulaşmaktadır:

- Birincisi, çağdaş İslami hareketlerin üzerinde çalıştığı zemin homojen değildir ve İslami kimliğin anlamını yeniden tanımlamaya çalışan, birbirleriyle rekabet halindeki grupların damgasını taşımaktadır.
- İkincisi, gözetim, denetim ve standardizasyonu sağlayan laik-ulus devlet yapısının genişlemesine; yeni sosyo-ekonomik ve kültürel sınıfların doğmasına ve İslami grupların siyasallaşmasına hız kazandırmaktadır.
- Üçüncüsü, Müslümanların egemen devlet ideolojisinden ve denetiminden bağımsızlaşarak, kamusal alanda yeni mevkiler edinmek için çabalamaları sonucunu doğurmaktadır"(s. 19-20).

Yazar, Türkiye'de devlet ve toplum arasındaki etkileşimi inceleyerek, İslam'ın farklı dönemlerde dört strateji geliştirdiğini belirtir.

1. "Manevi –Ahlaki" İslami Hareket (1925-1950)
2. Bir medeniyet biçimi olarak "Kültürel" İslami Hareketler (1950-1970)
3. İktidarı ele geçirmeye çalışan "Siyasal" İslami Hareketler (1970'ten günümüze)
4. Toplumu dönüştürmeye yönelik "Sosyo-ekonomik" İslami Hareketler (1983'ten günümüze) (s. 21-22).

10 bölümden oluşan bu çalışmanın ilk dört bölümünde İslami kimlik hareketlerinin çerçevesi ortaya konmaktadır. Beşinci Bölüm'de Müslümanların

İslami siyasal kimliklerini nasıl oluşturdukları ve içselleştirdikleri incelenmektedir. Altıncı Bölüm'de sufi tarikatları üzerinde duruluyor. Yedinci Bölüm'de İslami söylemlerin sosyal dinamiklerini, Risale-i Nur Külliyatı çerçevesinde oluşan 'metin temelli' en güçlü İslami hareket olan Nur hareketi, Sekizinci Bölüm'de Gülen hareketi, Dokuzuncu Bölüm'de Erbakan'ın Milli Görüş hareketi inceleniyor. Onuncu Bölüm'de askeri-sivil egemen kesimlerin sivil topluma karşı, milli güvenlik kavramını nasıl kullandığı üzerinde duruluyor.

Yazar, araştırmanın metodolojisi hakkında bilgi verirken, din ve siyasetin incelenmesinde üç ana teorik yaklaşımı referans vermektedir: Özcü, Bağlamcı ve İnşacı yaklaşım. İslam'ı *Özcülük*, "metin" ve siyasal gelişmeler bağlamında değerlendirdiğinde; İslam'ın sabit değişmeyen ve modernlik de dahil her türlü değişime direnen bir tabiatının var olduğunu ifade eden bazı yazar ve düşünürlerden alıntılar yapıyor. Bu şekilde düşünenleri yetersiz görüyor ve Müslümanların inanç ve pratik çeşitliliğinin yekpare olarak görülemeyeceğini savunuyor.

İslami sosyal hareketlere *Bağlamsalcı* bakanların, "fikirlere ve değerlere rol biçmeyi reddeden bir tarzda İslami kimliği esas itibariyle hızlı sosyal dönüşümün bir sonucu olarak" gördüklerini ifade eden yazar, bu bakış açısının İslami siyasal bilincin yükselişini anlamak için, gelişen sosyal ve siyasal bağlamları içindeki fikirleri ve gelenekleri içeren bir çerçeveye ihtiyacı olduğunu söyler.

Önceki iki teoriyi de reddeden yazar, herhangi bir toplumun beşeri inşa olduğunu, çoklu yorum ve etkilere maruz bulunduğunu iddia eder. **İnşacılık** teorisi bağlamında, özne olma konumunu, eşyalaştırılmış İslam'a değil, eylemleri belirli bağlılıklar ve ağlar çerçevesinde yaşayan Müslümanlara atfeder. İslami sosyal hareketleri sivil toplumun dağılmasını temsil eden hareketler olarak değil, aksine, güçlenmesine katkıda bulunan hareketler olarak görür (s. 29).

İslami hareketlerin karakteristik özelliğini yazarımız şöyle belirtmektedir: "İslami olarak görülen ile İslami olmayan arasındaki sınır, İslam tarafından değil, Müslümanlar tarafından belirlenmektedir. Yani Müslümanlar İslami geleneğin pasif kabul edicileri olmadığı gibi, davranışları da İslami emirler tarafından tayin edilmemektedir. Modern şartlara göre geleneksel yerel referans çerçeveleri yetersiz kaldığında özellikle Müslüman entelektüeller yeni bir zihinsel harita belirlemek için, geleneksel kavramlara ve kurumlara yeni anlamlar yüklemek için yeniden düşünme ve içtihat kavramına başvurmaktadır" (s. 45). "Türkiye'de modern İslami hareketlerin ana hedefi ya toplumda yeni alanlar oluşturmak ya da devlete nüfuz ederek onu kendi kimlikleri ile (Selçuklu ve Osmanlı geçmiş algılarına göre) yeniden biçimlendirmek olmuştur" (s. 58).

Yazara göre Türkiye'de iki milliyetçilik birbiriyle rekabet etmeyi sürdürdü: Laik, dilsel milliyetçilik ve dinsel cemaat milliyetçiliği. Devletin din karşısındaki olumsuz tavrı açık hale geldikçe yani seçkinlerin devşirdiği siyasal ve ekonomik çıkarlardan pay almayan toplumsal gruplar, İslam'ı, Kemalist devlete karşı

koymada kullanabilecekleri bir ideoloji olarak gördü. 1923 ve 1950 arasındaki dönemde, Türk toplumundaki kültürel devrime tepki olarak iki muhalif hareket biçimi ortaya çıktı. Bunlar Nakşibendi ve Nurcu dinsel hareketlerdi. Nurculuk nefsin temizlenmesini ve benlik bilincinin doğru kurulmasını amaçlayan manevi veya içe dönük bir harekettir. İçe dönük bu hareket gayri meşru olarak algılandığı için, kendisini devlet kontrolünden kurtaracak yollar aradı. İnsan nefsinin dönüşümünü ve şahsi dindarlığı toplumsal ve nihai olarak devlet kontrolünü sağlamaktan geçtiğini gördü. Nur hareketinden farklı olarak, Nakşibendi tarikatı, devrimci ve çatışmacı bir strateji izledi… Muttaki Müslümanlar, din karşıtı bir devlette Müslüman ahlakının ve kimliğinin sürdürülebilmesi için yeni bir ekol olarak "ev" üzerinde odaklandılar (s. 72-84).

1950'li yıllarla beraber, önce DP zamanında, sonra da AP zamanında dinsel söylemlerin siyasette prim yaptığını fark eden siyasetçiler, bir taraftan bu tehlikeli dinsel söylemlerin yaygınlaşmasını engellemekle uğraşırken, diğer taraftan bu söylemlerin siyaset yapmadaki kolaylığından faydalanma yolunu tercih etmeye başladılar. 1980 darbesini takip eden dönem bir dönüm noktası idi. Bu dönemde darbenin lideri olan Kenan Evren, askeri hükümetin politikalarını belirleyen kişi oldu. Laik politikaları ve fikirleri desteklemek için ve askeri hükümetin sosyal tabanını genişletmek için İslam'ı kullanmış, ayrıca Diyanet İşleri Başkanlığını anayasal bir kurum haline getirmiştir (s. 87).

Yazar, anlatımına Nakşibendi tarikatında söze dayalı tekkelerin, metne dayalı cemaatlere dönüşmesi, medya teknolojisi ve yeni bir özerk Müslüman entelektüel sınıfın aracılığı ile mümkün kılındığını belirterek devam eder. Bu durum geleneksel sufi tekkelerini ortadan kaldırmamıştır. Nakşiler gibi Nurcular da radyo, televizyon, dergi ve gazete gibi her türlü medya iletişim araçlarından yararlanmıştır. Bu yayınlar kolektif İslami bilinci pekiştirmiş, geleneksel ulemanın otoritesini zayıflatmış, muhalif söylemlerin artmasına sebep olmuştur. Gazete ve radyolardan daha çok zamanı ve mekanı sıkıştıran televizyon ve diğer görsel sembolik imajlara kadar uzanan bir çok aracı kullanarak gündelik hayatın normlarını tanımlamış, kendi grup kimliklerini pekiştirmişlerdir (s. 143-146).

Yazar Said Nursi'nin İslami bilincin canlandırılmasının devlet ölçeğinde değil, bireysel ölçekle gerçekleştirilmesinin zorunlu olduğunu düşündüğünü söyleyerek bir başka muhalefet kaynağından da bahsediyordu: "Nursi'nin yazıları üç ana hedef ortaya koyar: Birincisi Müslümanların bilincini yükseltmek, ikincisi materyalizm ve pozitivizmin entelektüel söylemlerini çürütmek, üçüncüsü toplumun ortak değeri olan İslam'ı yeniden ele alarak ortak hafızayı iyileştirmek" (s. 212).

Yazar, Said Nursi'nin metin merkezli okumalara dayanan ve içe dönük hicret yaklaşımının, aksiyona vurgu yapan bir yapıya dönüşmüş hali olarak Gülen

hareketinden de söz eder. Piyasa medya ve eğitimdeki tüm fırsat alanlarını değerlendirmeye çalışan Gülen hareketinin, milliyetçi reflekslere sahip olduğunu, radikal İslami hareketlere ve siyasal İslam'ın devletle çatışmacı görüntüsüne karşı devletle uzlaşmacı bir tutum sergilediğini ve devletten yana tavır aldığını vurgular (s. 242).

İskenderpaşa Cemaati destekli Refah partisinin siyaset dünyasına girişinden sonra Türk Silahlı Kuvvetleri'nin rejimi tehlikede görmesi neticesinde demokrasiyi askıya alacak tavırlar sergilediğini vurgulayarak, Refah Partisinin ordu ve sivil bürokrasi ile yaşadığı gerilimden ders çıkaran parti içindeki yenilikçi kanat partiden ayrılarak Ak Parti'yi kurdu. Partinin başına R. Tayyip Erdoğan geçti.

R. Tayyip Erdoğan yaptığı konuşmalarda kendi kaderi ile milletin kaderini aynı gördüğünü söylüyordu. "Ancak, Türk siyasal hayatında iz bırakmış diğer siyasal oyuncular gibi, Erdoğan da partinin kendinde cisimleştiğini görmekte, sade bir üye değil, bir sultan rolü oynamaktadır. Bu bakımdan, Erdoğan da Erbakan'ın yaptığı hataların aynısını yapabilir."

Ak Parti, ayrıldığı refah çizgisinin mirasına sahip çıktığı gibi muhafazakar-milliyetçi ve merkez sağın da temsilcisi olma iddiasındadır. Süreç içerisinde Avrupa Birliğinden gelen uyarı ve demokratikleşme talepleri, kargaşa ortamında nerdeyse toplumun tüm kesimlerinin Avrupa Birliğinin değerlerini bir umut ve normalleşme fırsatı olarak değerlendirmesi üzerine, Ak Parti'de Avrupa Birliğinin değerlerini kabul etme ve nihai olarak AB'ye girmeyi politikalarının temelini oluşturmaktadır.

Sonuç olarak M. Hakan Yavuz, "Modernleşen Müslümanlar" kitabında Cumhuriyet döneminde Mustafa Kemal Atatürk ve arkadaşlarının, referansını dinden almayan yeni bir Türkiye kurmak için yaptığı hamlelerin başarısızlığının arkasındaki faktörlerden, Nakşibendi tarikatından yolunu başka bir kulvarla ayırmış çeşitli cemaatlerin yaptığı karşı hamleleri analiz ediyor. Bu analizini, sosyolojik ve bilimsel bir teorinin kavramlarıyla temellendiriyor. Yazar zaman zaman Kemalist kadroları, sosyolojik olarak altını dolduramadığı ve genel geçer kalıp yargılarla acımasızca, sübjektif olarak ve hak etmediği şekilde suçluyor. Bu suçlamalar araştırmanın sosyolojik değerini azaltmaktadır. Yine de ülkemizin dini siyasi tarihinin aydınlatılmasına ve Din Sosyolojisi biliminin verilerinin zenginleştirilmesine yapacağı katkıları düşünürsek, şu anda baskısı bulunmasa da kitabın okunmasının son derece faydalı olacağını düşünmekteyim.

Notlar

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

Toplum Bilimleri Dergisi

Şahin KIZILABDULLAH (*)

VI. ULUSLARARASI ŞEYH ŞABAN-I VELİ YESEVÎLİK SEMPOZYUMU 23-25 KASIM 2018 KASTAMONU

Kastamonu, şehir olarak Anadolu'nun en köklü tarih ve kültür merkezlerinden biri olarak bilinir. Nitekim 2018 yılında Türk Dünyası Kültür Başkenti unvanının Kastamonu'ya verilmesi de bu durumu tasdiklemektedir. Türk Dünyası Başkenti olması dolayısıyla Kastamonu, 2018 yılında birçok kültürel, sosyal ve akademik etkinliğe ev sahipliği yapmıştır. Bunlardan bir tanesi de geleneksel hale gelen Şeyh Şaban-ı Veli Sempozyumudur.

Bu yıl 23-25 Kasım 2018 tarihleri arasında, Kastamonu Üniversitesi'nin ev sahipliğinde "VI. ULUSLARARASI ŞEYH ŞABAN-I VELİ SEMPOZYUMU", "YESEVÎLİK" üst başlığı ile gerçekleştirildi. Türk-İslam kültür, edebiyat ve tasavvufunun öncüsü olan Hoca Ahmet Yesevi'nin merkez noktası alındığı sempozyum, akademisyen, üniversite öğrencisi, yerel yöneticiler ve vatandaşların yoğun katılımı ile başarılı bir şekilde gerçekleştirildi. Kastamonu Belediye Başkanı Tahsin Babaş, Kastamonu Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Seyit Aydın, Amasya Üniversitesi Rektör Yardımcısı Prof. Dr. Kemal Polat, Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Binasını Yaptırma Derneği Başkanı Mehmet İhsan Oğuz ve şehrin yerel yöneticileri, sempozyuma katılımları ile destek verdiler.

Sempozyum, iki günde, dört salonda eş zamanlı olarak gerçekleştirilen dörder oturum şeklinde planlandı. Sempozyumun, KÜ Rektörü Prof. Dr. Seyit Aydın'ın, KÜİF Dekanı Prof. Dr. Mehmet Atalan'ın ve Kastamonu Belediye Başkanı Tahsin Babaş'ın açılış konuşmaları ile başladı.

Birinci oturumda Hoca Ahmet Yesevi'yi yetiştiren ortam, hocaları, yaşadığı dönemin siyasi, sosyal ve kültürel hayatına ışık tutan tebliğlere yer verildi. Yusuf Hemedani ve Arslan Baba'nın Ahmet Yesevi'ye etkileri incelenirken, onların ilim halkaları üzerinden bu eğitimin sahabelere kadar nasıl uzandığı üzerinde duruldu. Bu manada Doç. Dr. Bekir Tatlı'nın Arslan Baba'nın sahabeliği üzerine sunduğu tebliğ zikre değerdi. Doç. Dr. Mehmet Nadir Özdemir ise, Yesevi öğretisinin Türklerin İslamlaşma sürecine yaptığı katkıyı açıklamaktaydı. Eş zamanlı diğer salonda ise Divan-ı Hikmetteki diğer dinler ve peygamberlerin yanı sıra, Bektaşilikteki Yesevi izleri ve Yeseviliğin günümüz dindarlığına tuttuğu ışık ele alındı. Bir diğer salonda ise Divan-ı Hikmette ibadetler, hadis ve ayet kullanımlarına dair örneklerin olduğu doyurucu sunumlar gerçekleştirildi.

İkinci oturum çerçevesinde Ahmet Yesevi'nin tasavvufi anlayışı, ahlak anlayışı, Yesevi düşüncenin Bektaşilik ve başta Yunus Emre olmak üzere, Anadolu'daki etkileri üzerine sunumlar geçekleştirildi. Divan-ı Hikmetteki güzellik ve estetik anlayışlarının da ortaya koyulduğu sunumlar ilgi ile takip edildi. Güler Koca tarafından, Divan-ı Hikmetteki Arapça kelimelerin kullanıma dair tebliğ, verilen bol örnekleri, dil ve üslup açısından yapılan değerlendirmeleri ile dikkat çekmekteydi.

Üçüncü oturumun konuları arasında Yeseviliğin günümüz ahlak ve tasavvuf anlayışına etkisi ve karşılaştırılması, Balkanlardan Türkistan'ın farklı bölgelerinde Yesevi izlerinin incelenmesi, Yeseviliğin kendisinden sonraki dönem şairlerine etkileri bulunmaktaydı. Doç. Dr. Hammet Arslan tarafından sunulan, "Yesevi Hikmetlerinde Cehalet ve Cahil Eleştirisi" başlıklı tebliğ, Yesevi'nin ilme verdiği değeri ortaya koyması bakımından önemli bilgiler içermekteydi.

Dördüncü oturum için programda yer verilen bazı katılımcıların hazır bulunmaması dolayısı ile, sempozyum icra kurulu tarafından salonlar arası birleştirmeler gerçekleştirildi. Bu oturumda Prof. Dr. Bekir Şişman tarafından Yesevi öğretisinin günümüze yansımaları ele alındı. Aynı zamanda "Seyr-i Süluk" ve "İnsan-ı Kamil" gibi temel tasavvufi kavramlar üzerinde değerlendirmelerde bulunuldu. Erhan Salih Fidan tarafından sunulan, Divan-ı Hikmette "Ümmet" kavramının ele alındığı tebliğde Fidan, Yesevi'nin ümmet kavramına yüklediği iki ayrı anlama vurgu yaptı. Fidan, Yesevi'nin hem Hz. Muhammet Ümmeti hem de yalancı ümmet olarak gayr-ı Müslimleri ümmet kavramı içerisinde ele aldığına dikkat çekti.

Sempozyum değerlendirme oturumunda ise, K.Ü. Rektörü Prof. Dr. Seyit Aydın, Prof. Dr. Metin Yasa, Prof. Dr. M. Necmettin Bardakçı, Prof. Dr. F. Kerim Kazanç, Prof. Dr. Bekir Şişman, Prof. Dr. H. Ömer Özden, Prof. Dr. Ahmet Yıldırım söz aldılar. Sayın Yasa, Divan-ı Hikmette öne çıkan kavramlardan, iman, irfan, akıl ve aşk kavramlarına vurgu yaptı ve sempozyum tebliğlerinde de bu kavram-

ların ön plana çıktığına dikkat çekti. Sayın Bardakçı ise, günümüz insanın duyduğu rol model eksikliğine temas ederek, Ahmet Yesevi'nin örnekliğine vurgu yaptı. Sayın Yıldırım, sempozyum bildirilerinin seçiminden duyduğu memnuniyeti ifade etti ve genel çalışmaların daha özellikli çalışmalara evrildiğine dikkat çekti. Bu sunumlardan oluşan müktesebatın eğitim, din hizmetleri gibi alanlarda kullanılabileceğine işaret etti. Sayın Kazanç ise, Ahmet Yesevi'nin Hikmetler söylemek suretiyle muhatabı bulunduğu Türk kitlelerinin İslamlaşması, onların ahlaki noktada olgunlaşmasına sağladığı büyük katkıya dikkat çekti.

Sempozyum, Türk Dünyası Kültür Başkenti Kastamonu'nun tarihi ve kültürel mirasının bazı örneklerini görmek üzere gerçekleştirilen gezi ile sona erdi.

Notlar

(*) Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
E-posta: sahinkizilabdullah@gmail.com

Toplum Bilimleri Dergisi

Niyazi AKYÜZ (*)

BATI DÜŞÜNCESİNDEKİ BÜYÜK DEĞİŞME

Yazar: Paul Hazard

Çeviren: Erol Güngör

Orijinal Adı: La Crise de la Conscience Europêenne

Yayınevi: Tur Yayınları (İstanbul).

Yayın Tarihi: 1981

ISBN: (Yok)

469 sayfa.

Fransız Akademisi üyelerinden biri olan meşhur edebiyat tarihçisi Paul Hazard (1878-1944) bu eserinde Avrupa düşüncesinin 1680-1715 yılları arasında geçirdiği köklü değişimin hikayesini, çok anlaşılır, çok akıcı bir üslupla ifade ediyor. Modern batı düşüncesinin temelini oluşturan bu zihniyet dönüşümü, bir taraftan Newton'la başlayan modern ilim hareketine, bir taraftan da Hıristiyanlığın ve Kilise'nin eski nüfuzunu büyük ölçüde kıran karşılaştırmalı din araştırmalarına dayanmaktadır. Yazar, bütün bu hem baş döndürücü hem de karmaşık gelişmeleri, edebiyatçılığının verdiği maharetle sürükleyici, herkesin anlayacağı bir üslupla ve adeta hikaye gibi anlatmaktadır.

Kitap, 4 Kısım ve 1 Sonuç'tan oluşmaktadır.

- 1. Kısım beş bölüm halinde düzenlenmiştir. Birinci bölüm, 'Durgunluktan Harekete Geçiş' ismini taşır: Klasik zihniyetin istikrarı temsil ettiği, fakat 17. Yüzyılın sonlarından başlayarak Avrupa'da seyahat zevk ve alışkanlığının ortaya çıktığı, bunun da Avrupa'daki durgunluğu harekete çevirdiği anlatılır.
- 1. Kısım'ın ikinci bölümü 'Eskiden Yeniye Geçiş' ismini taşıyor. Bu dönemin tarih anlayışının eskiyle yeni arasındaki kavgayla ve eski tarihi bilgilere duyulan güvensizlikle karakterize olduğu söylenebilir.
- 1. Kısım'ın üçüncü bölümü 'Kuzeyden Gelen Işık'ı anlatıyor: Avrupa'da entelektüel hakimiyeti her zaman elinde tutan Latinlerin bu hakimiyeti 'Kuzey'i temsil eden İngiltere'nin tehdidi altında ve bu tehdit yabana atılır bir tehdit değil.
- 1. Kısım'ın dördüncü bölümünde 'Protestanlık'ın ortaya çıkışı ele alınıyor: Avrupa'da Ortodoks din anlayışını temsil eden Fransa'nın din alanındaki hakimiyeti de Kalvinizmin yani Protestanlığın tehdidi ile karşı karşıya kalıyor. Böylece dinde de kudret merkezi 'Kuzey'e geçiyor ve Avrupa düşünce tarihinde aykırı zihniyet zafer kazanıyor.
- 1. Kısım'ın beşinci bölümünde geleneksel inançlara karşı mücadeleyi hazırlayan büyük psikolojik değişmelere doğru giderken 'Pierre Bayle'ın şüpheciliği konu ediliyor.
- 2. Kısım'ın birinci bölümü, mana değiştiren "akıl" kelimesinin bir tenkid melekesi haline gelişi ve hür düşünürleri de konu eden 'Rasyonalistler'de cisimleşiyor.
- 2. Kısım'ın ikinci bölümü, akılcıların dinin teorik ve pratik olarak sırtını dayadığı kehanetlere, büyücülüğe, tabiatüstü fikrine itirazı ve nihayet 'Mucize'nin İnkarı'yla sonuçlanıyor.
- 2. Kısım'ın üçüncü bölümünde araştırıcı düşünce kutsal metinlerin karşısına dikiliyor ve böylece aklın metin tenkidi gücü ortaya çıkıyor: 'Richard Simon ve Kutsal Kitabın Yorumu'.
- 2. Kısım'ın dördüncü bölümünde akılcılar karşısında sarsılmaz imanıyla dimdik durmaya çalışan Bossuet, her taraftan gelen saldırılarla fena hırpalanıyor ve imanı tehdid eden rasyonalist prensipleri Spinoza, Melabranche ve Descartes'ta görüldüğü haliyle ortaya koyuyor. Artık dünyaya ait her şeyden el-etek çeken Bossuet'in tek emeli kalıyor: Tanrı'ya ulaşmak.
- 2. Kısım'ın beşinci bölümünün başlığı 'Leibnitz ve Mezhep Birliği Teşebbüsünün Sonu'. Avrupa'nın Katolikler ve Protestanlar şeklinde bö-

lündüğünü gören Leibnitz mezhepleri birleştirmek istiyor. Bu iş ancak Bossuet'nin rızasıyla başarılabilir. Fakat kavga o kadar şiddetli ki, sonuç olumsuz.

- 'Yeniden Kurma Çalışmaları' ismini taşıyan 3. Kısım'ın birinci bölümü 'Locke'un Emprisisizm'inden bahsediyor. Locke, pironizmin (sonuca varma amacı taşımadan her şey üzerinde tartışmak) tehdidi altındaki düşünceye kesinlik sağlıyor: Psikolojik olgu. Yani Locke, duyularımızla kavrayabildiğimiz dünyayı araştırırken, metafizikten vazgeçiyor. Locke'un Empirisisizm'inin etkisi, Locke'un istediği kadar olmasa da derin olduğunu söylemek mümkündür.
- 3. Kısım'ın ikinci bölümü 'Deizm ve Tabiat Kanunu' hakkında bilgiler veriyor. İlkin İtalya'da ortaya çıkan, sonra Fransa'ya geçen ve özellikle İngiltere'de daha fazla taraftar bulan "Deizm"e verilen çeşitli anlamlar, 'Tanrı' fikrinin muhafaza edilmesine yol açarken, Deistler aynı zamanda bir 'Tabiat Kanunu'na tabi olma eğilimi içindedir. Böylece Deistler evrenin devamını sağlayan düzene uygun olarak hür davrandıklarına inanıyorlar.
- 3. Kısım'ın üçüncü bölümü 'Tabii Hukuk'u ele alıyor. Bir tarafta 'İlahi Hukuk'un şanlı temsilcisi XIV. Louis ve farklı bir şekilde mutlak bir kudretin zaruretine işaret eden Hobbes'un 'Leviathan' adlı eseriyle Avrupa'yı sarsması ve derin tesirler uyandırması. Diğer tarafta üç çeyrek yüzyıl içinde Groot'un, Spinoza'nın, Pufendorf'un ve Cumberland'ın 'Tabii Hukuk Doktrini'ne şekil veren eserlerinin uyandırdığı büyük yankı. İlahi hukuk taraftarlarıyla tabii hukuk taraftarları arasında gitgide daha belirgin hale gelen şiddetli mücadeleler başlar. Nant fermanının iptali, İngiliz ihtilali, Locke'un etkisi, Fénelon'un faaliyetleri, Thomasius ve Gravina'nın eserleri ve sonuç: Hukuk'un laikleşmesi.
- 3. Kısım'ın dördüncü bölümünün başlığı, 'Sosyal Ahlak' adını taşıyor. Bayle, ahlak ile dinin birbirinden ayrı değerler olduğunu ifade ediyor. O'na göre dini prensiplerin, pratik hayat üzerinde etkisi yoktur; Tanrı'yı inkar edenlerin de pekala ahlaklı ve fazıl olmaları mümkündür, cezası ve mükafatı olmayan bir ahlak sistemi dini ahlaktan daha ehvendir. Bundan sonra işin en zor kısmı kalıyor: 'Beşeri bir ahlak' kurmak. Bunu da eski çağa müracaat ederek aşmaya çalışıyorlar: Ciceron, dürüst insanların ahlakı. Örf ve adetlerin izafiliği fikri. Mandeville ve 'Arılar Masalı'.
- 3. Kısım'ın beşinci bölümü 'Yeryüzünde Mutluluk'u söz konusu ediyor: Gelecekten hiçbir şey beklemeyen ve hemen gerçekleştirilebilen bir 'Mutluluk'. Fontenelle'in 'küçük mutluluklar' teorisi ve Shaftesbury'nin 'neşeli mizaç' teorisi devreye giriyor: Hayatın trajik duygusu, neşeli bir

ruh hali ve mizah yoluyla ortadan kaldırılabilir mi. Bu sorunun cevabı yeni bir faziletin doğuşunu müjdeliyor: Hayatın ve Tanrı'nın iyilik ve güzellikle ilgili yönlerine odaklanmak vurgulamak, sonunda da hoşgörürlüğü yaymak.

- 3. Kısım'ın altıncı bölümü 'İlim ve İlerleme'yi konu ediyor. Fontenelle'in çabaları, ilmi herkes için anlaşılır hale getirme amacını taşıyor. İlmin de mükemmel hali 'Matematik'. Fakat tecrübe metodu ile matematiğin uzlaştırılması gerekiyor. Yani matematiğin kesinliği ile tecrübi araştırmaların bu kesinlik için gereken araştırma yetersizliği: Kurulan araştırma grupları. Tabiat olaylarının devamlılığının araştırılmasını kolaylaştırmak için bulunan sonsuz küçükler hesabı, Newton'un Tabiat Felsefesinin Matematik Esasları: bütün gayretler, mucizelere duyulan köklü inanca karşı ilmin kesinliğinin ortaya konması için. Sonuçta ilim adamına büyük değer veriliyor ve mutluluk getirecek olan ilerlemeye inanç kuvvetleniyor.
- 3. Kısım'ın yedinci bölümü 'Yeni bir İnsanlık Örneğine Doğru' başlığını taşıyor. 17. Yüzyıl sonunda çözülen 'Dürüst İnsan' tipine karşı hayatı yönetmek için yeni bir modele ihtiyaç duyuluyor. Ancak bu yeni insan tipinin aristokrat değil, burjuva olması isteniyor. Bu tipin geliştirilmesinde İngiliz ahlakçıları Addison ve Steele büyük rol oynuyor: İngiliz modelinin yayılışı. Fransa da bir model öneriyor: Filozof.
- 4. Kısım'ın ismi "Edebiyat, Sanat ve Sezgi Dünyası"dır. Birinci bölümü 'Şiirsiz bir Devir'den bahseder. Şiirin tahayyül ve duyguyu besleyen yönlerinden dolayı, artık bundan sonraki dönemin şiir değil nesir dönemi olduğu yolunda kuvvetli temayüller ortaya çıkar: Hatta şairlerin 'yalancı' olduğu bile söylenir. Böylece şiir için bir kısırlık dönemi başlar ve tenkid zafer kazanır.
- 4. Kısım'ın ikinci bölümü 'Dünyadan Manzaralar' sunar. Hayal gücü, şiirin dışında başka bir yoldan İngiltere, İtalya ve Fransa'da kendini gösterir: Peri masalları, Bin bir gece hikayeleri, Korsanlar ve avcılar. Diğer yanda neşeli mizaçlılar, rasyonalistlerin iddialarına karşı kendi hayatlarının zevklerini ileri sürerler.
- 4. Kısım'ın üçüncü bölümünde 'Gülme ve Gözyaşları: Opera'nın Zaferi' isimli bir başlık var. Avrupa edebiyatında baş gösteren hafif komedi akımı ile beslenen tiyatroda gülme eğilimi ortay çıkıyor. Bu durum, Avrupa toplumlarında görülen değişim sonucunda kadınların geleneksek rollerin dışına çıkışını sağlıyor ve İngiltere'de duygucu bir tiyatroya eğilimi artırıyor: Ve Opera'nın zaferi. Akılcılar karşı çıksa da Opera bütün Avrupa'ya yayılıyor: Özellikle İtalyan Operası.

- 4. Kısım'ın dördüncü bölümü, 'Milliyetçi, Halkçı ve İnsiyakçı Görüşler' ismini taşıyor. Evrensel temayüllerle dolu bu klasisizm çağında bile milli farklılık duygusu, yani milli unsurlar varlığını sürdürüyor: Özellikle İngiltere'nin, İtalyanların, Almanların farklı millet olma karakterinin sağlamlığı. Halkçı unsurlar, halk iktidarı anlayışı devam ediyor: Addison eski İngiliz türkülerini övüyor. İnsiyak: Akla indirgenemeyen özellik. Hayvanların ruhları tartışması, ilkel tabiata hayranlık, ilkel insiyakların medeniyete üstünlüğü düşüncesinin sonucunda; 'İnsanın ilk halinden bugüne kalmış tek şey, İlahi insiyak'.
- 4. Kısım'ın beşinci bölümünün başlığı 'Huzursuzluk Psikolojisi'. Locke, ruhun temel olgularının duyumlar olduğunu iddia ederek geleneksel sıralamayı altüst ediyor ve huzursuzluğu, zihin hayatımızın esası haline getiriyor. Duygusallığın değeri yeniden ele alınıyor: Sanat eşittir tutku. Sanat eserlerinin doğuşunda maddi sebeplerin etkisi üzerinde duruluyor. Ve nihayet 'Yeni ilim' anlayışının doğuşunda Vico'nun orijinalliği ve onun eserinde yaratıcı muhayyilenin rolü üzerinde duruluyor.
- 4. Kısım'ın altıncı bölümünün başlığı 'Tutuşan Ruhlar'. İmansızların hücumlarına karşı duygulara hitap eden bir yol olarak tutuşan ruhların ateşini söndürecek bir bakış açısı arayışı, din ihtiyacının sonsuzluğunu ispat etmektedir: Ethique'den doğan Mistisizm, Pietizm, Quietizm. Ayrıca Fénelon'un psikolojiye verdiği önem, uzakta da olsa bir mükemmelliğe ulaşma hedefinin göstergesidir. Saf sevgi, cezbeli ruhlar konusunda bütün Avrupa'da muazzam bir mayalanma görülüyor. Öyle ki Bourignon, filozoflardan şöyle söz ediyor: "Onların sakatlığı ilahi imanın aydınlığına hiç yer vermeden, her şeyi insan aklı ile kavramak istemelerinden ileri geliyor".

Sonuç olarak; sonuna kadar sıkılmadan okunabilecek bu kitap, savaşlardan bitap düşen, enerjisini birbirinin enerjisin tüketmek yolunda kullanan Avrupa'nın nihayet uyanıp, başka toplum ve kültürlerin varlığını kabul edip, meşru görüp, tüketilen bu enerjiyi başka yerlere kaydırıp, savaşların verdiği mutsuzluğu, kendi mutluluklarını artırmak için seferber etmesi sürecinin, kültürel, dini, siyasi, ekonomik ve sosyal motiflerini anlatmaktadır.

Notlar

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

Toplum Bilimleri Dergisi

Şahin KIZILABDULLAH (*)

II. AFRİKALI ÖĞRENCİLER ULUSLARARASI SEMPOZYUMU 12 ARALIK 2018/ANKARA

3 Aralık 2008'de kurulan Ankara Üniversitesi Afrika Çalışmaları Araştırma ve Uygulama Merkezi (AÇAUM), Türkiye'de bir üniversiteye bağlı olarak açılan ilk Afrika çalışmaları merkezidir. AÇAUM'un amacı, Türkiye'de Afrika kıtasını tanıtmak, Afrika'nın tarihine, coğrafyasına, kültürüne ve güncel sorunlarına dikkat çekmek ve Afrika ülkelerinde de Türkiye'yi tanıtmak ve bilinir kılmaktır. Bu çerçevede bir takım akademik, kültürel ve tarihi etkinliğe ev sahipliği yapan AÇAUM, Afrikalı Yüksek Öğrenim öğrencilerinin katılımı ile ilk uluslararası sempozyumunu 26 Mart 2015 tarihinde gerçekleştirmişti. Aynı sempozyumun ikincisi 12 Aralık 2018 tarihinde, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde gerçekleştirdi.

12 Aralık Çarşamba günü saat 14:00 da başlayan sempozyuma, Ankara Üniversitesi Rektör Yardımcısı Prof. Dr. Sibel Ayşıl Özkan, AÇAUM Müdürü Prof. Dr. Nahide Bozkurt, Mdr. Yrd. Prof Dr. Ahmet Nedim Serinsu, İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal, TİKA yöneticileri, Öğretim üyeleri ve öğrenciler katıldı.

Prof. Dr. Sibel Ayşıl Özkan, açılış konuşmasında Türkiye'nin din eğitimi ve öğretiminde sahip olduğu müktesebata dikkat çekerek, AÜ İlahiyat Fakültesi'nin misyonuna vurgu yaptı. Sağlıklı bir din eğitim ve öğretiminin önemine işaret eden Özkan, ülkemizin içinden geçtiği son yıllardaki en önemli problemlerin

sağlıksız dini bilgilenmeden kaynaklandığını ifade etti. Daha sonra söz alan AÇAUM Müdürü Prof. Dr. Nahide Bozkurt ise, AÇAUM'un tarihçesi, misyonu ve vizyonu, gerçekleştirdiği etkinlikler ve ülkemizdeki önemini vurguladı. Bu manda, ikincisi düzenlenen Afrikalı Öğrenciler Uluslararası Sempozyumunun temasının Afrika ülkelerindeki Din Eğitimi ve Öğretimi olarak belirlendiğini ifade etti. AÜ İlahiyat Fakültesi dekanı Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal da, İlahiyat Fakültesinin ülkemiz akademisine yaptığı katkılara dikkat çekti. Aynı zamanda fakülte öğretim üyelerinin Üniversitenin etkinliklerine sağladığı katkılardan söz etti.

Açılış konuşmalarının akabinde, İlahiyat Fakültesi öğretim elemanı Dr. Şahin Kızılabdullah tarafından, "Afro-Amerikalıların Amerika'daki Dini Tarihi ve Durumu" başlıklı açılış tebliği sunuldu. Kızılabdullah, Afro-Amerikalıların ABD'nin tarihindeki önemine işaret ederek, tarihten günümüze ülkenin en hassas konularının başında Afro-Amerikalıların yer aldığını ifade etti. Afrika'nın dini durumu ile ilgili bilgier veren konuşmacı, Yerel Afrika Dinleri, Hıristiyanlık ve İslamiyet'in Afrikada yaylış sürecini anlattı. Köle ticaretinin başlaması ile Amerika'ya gerçekleşen göçler ve göç ettirilenlerin etnik ve dini yapıları hakkında ayrıntılı bilgiler verdi. 18.yy'dan itibaren Afro-Amerikalıların Hıristiyanlaştırılmaya başladığını belirten Kızılabdullah, ilk göçlerde yaklaşık %30 civarında Afro-Amerikalının Müslüman iken şuan bu oranın %1-2 seviyelerine indiğine işaret etti. Afro-Amerikalılar tarafından kurulan "Black Church" olarak isimlendirilen Hıristiyan geleneği hakkında bilgiler veren konuşmacı, bu geleneği diğerlerinden ayıran özelliklerine dikkat çekti. İkinci olarak Afro-Amerikalı Müslümanların durumuna değinen Kızılabdullah, İslam Milleti "Nation of Islam" grubu da dahil olmak üzere, Müslüman Afrikalıların Amerika'daki tarihi hakkında dinleyicileri aydınlattı. Kızılabdullah son olarak, Afro-Amerikalıların tarihinde önemli bir süreç olan Sivil Haklar Hareketi, bu hareketin lideri Dr. King ve sivil hak mücadeleleri esnasında meydana gelen önemli olayları izah etti.

Sempozyumun Afrikalı öğrenciler tarafından gerçekleştirilen sunumlarına Aden JARSO, Faduma Mohammed ABDULLAHİ, Mustafa ACAR, Sahibe MANDE, Emine TAYYAR-Furkan DEMİR birer tebliğ ile katıldı. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora öğrencisi olan Aden JARSO, Kenya örneğine dair bir sunum gerçekleştirdi. Kenya'nın dini yapısı hakkında kısa bilgiler verdikten sonra Jarso, bu toplulukların ülke eğitim sistemindeki durumuna değindi. Nüfus itibariyle Hıristiyan, Müslüman ve Hindu gruplarının ülke yönetimi tarafından tanınan gruplar olduğuna dikkat çekti. Hırsitiyan nüfusun yoğunluğu ve Kenya'nın tarihi geçmişi itibariyle Hıristiyanlığın ülkedeki etkisine dikkat çeken konuşmacı, birçok okulun Hıristiyanlar tarafından idare edildiğine değindi. Jarso, devlet okullarının yanı sıra bu dini grupların kendilerine ait özel eğitim kurumlarına da sahip olduğu bilgisini paylaştı.

Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, yüksek lisans öğrencisi Fa-

duma Mohammed ABDULLAHİ, "Somali'de Din Eğitimi ve Öğretimi" başlıklı tebliğinin girişinde, 14 milyon nüfuslu "Afrika Boynuzu" lakaplı Somali hakkında genel bilgiler sundu. Ülkesinin tanıtımından sonra Abdullahi, %99 Müslüman olan Somali'yi diğer Afrika ülkelerinden ayıran özelliklerine değindi ve genel eğitim-öğretim sürecinin başlamasından önce, geleneksel yöntemlerle gerçekleştirilen Kuran öğretimi merkezli din eğitimi ve hafızlık çalışmaları hakkında bilgiler verdi. Konuşmacı, Arapça, Kuran ve temel dini bilgiler eğitiminin yapıldığı bu süreç tüm Somalilliler için aynı zamanda eğitim öğretim faaliyetlerinin de bir başlangıcı olarak kabul edildiğini dile getirdi. Abdullahi, bu eğitimin gönüllü hocalar tarafından ve ailelerin hediyeleri(bağışları) ile gerçekleştirildiğini belirtti. Son olarak konuşmacı, İlkokul eğitmi olarak değerlendirilen bu 2-3 yıllık sürecin akabinde, örgün eğitim ortaokul düzeyinde başladığını ve matematik, tarih gibi derslerin okutulduğunu, dini ilimlerde ihtisaslaşmak isteyenlerin ise, klasik dini ilimlerin okutulduğu medreselerde Arapça, Tefsir, Hadis, İslam Hukuku vb dersler okuyarak bilgilerini artırabildiğini ifade etti.

Üçüncü konuşmacı olarak Mustafa Acar, Etiopya(Habeşistan) din eğitimi ve öğretimi hakkında bir tebliğ sundu. Etiopya'nın tarihi sürecine ve Osmanlı ile olan derin ilişkilerine dikkat çeken konuşmacı, Etiopya'nın İslam ile tanışmasına vurgu yaptı. Medine'den önce İslam ile tanışan bölgenin, diğer Afrika ülkelerinin aksine sömürge haline gelmemesinden dolayı, köklü bir dini ve kültürel mirasa sahip olduğuna dikkat çekti. Acar, 4 milyonunu kızların oluşturduğu 8 milyon çocuğun maddi imkânsızlıklar neticesinde eğitim öğretim haklarından mahrum kaldığı gerçeğini paylaştı. Ülkenin zorunlu bir eğitim sisteminin olmadığına dikkat çeken konuşmacı, devlet okullarında din eğitimi verilmediğini bu eksikliğin özel vakıflar ve kuruluşlar eliyle yürütüldüğünü dile getirdi. Misyonerlik faaliyetleri çerçevesinde Hıristiyan okullarının yaygınlığına işaret eden Acar, Müslümanların ise medreseler, cami halkaları ve sufi tekkeleri eliyle eğitim öğretimi gerçekleştirdiğine dikkat çekti. Konuşmacı, İslam İşleri Yüksek Konseyi, Müslümanların Maslahatını Koruma Cemiyeti, Hayır kurumları çatısı altında yetimlere, muhtaçlara barınma imkânı yanında dini eğitim içerikli aktiviteler, Camilerdeki ilim halkaları, Ortaokul ve lise düzeyinde son on yılda açılan okullar, Selefi Medreseler, Ahbaş Medreseleri ve Sufi Medresleri'nin bu eğitim faaliyetleri gerçekleştirdiğini belirtti.

Dördüncü konuşmacı olan Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora öğrencisi Sahibe Mande, Burkino Faso'daki din eğitim-öğretimini anlattı. Mande, "Güvenilir İnsanlar Ülkesi" anlamına gelen Burkino Faso'nun uzun yıllar Fransız sömürgesi olarak kaldığını ve 20.yy'ın ortalarında bağımsızlığını kazandığını belirtti. 20 milyona yaklaşan nüfusunun birçok etnik kimlikten oluştuğuna dikkat çeken konuşmacı, bu nüfusun %75'nin Müslüman %23 kadarının ise Hıristiyanlardan meydana geldiğini ifade etmiştir. Oranının az olmasına rağ-

men Katolik kilisesi başta olmak üzere, Hıristiyan grupların eğiti-öğretim faaliyetlerinde etkin rol oynadığı belirtilmiştir. Mande, ülkede 6 yıl ilkokul, 3 yıl ortaokul ve 3 yıl da lise olmak üzere 12 yıllık bir eğitim sürecinin olduğunu belirtmiştir. Tebliğci, din eğitimi açısından ise geleneksel ve modern medreseler olmak üzere iki tip eğitim-öğretim kurumunun varlığına dikkat çekmiş, Arapça, Kuran, Tefsir, Hadis, Fıkıh gibi temel İslami ilimlerin bu okullarda okutulduğunu belirtmiştir. Mande, resmi dilin Fransızca olması nedeniyle modern medreselerde Fransızcanın da öğretildiğine dikkat çekmiştir. Konuşmacı, İslam eğitiminin karşılaştığı sorunları belirterek sunumunu noktalamıştır.

Son konuşmacılar olarak, Emine Tayyar ve Furkan Demir isimli Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri "Türkiye'de Ders Kitaplarında Afrika" adlı tebliğlerini sunmuşlardır. Demir, yaptıkları incelemenin yöntemi hakkında bilgiler vermiş ve sözü Tayyar'a bırakmıştır. Tayyar da lise ders kitaplarından 9-10-11 ve 12 sınıf Tarih kitapları içerisinde Afrika ile ilgili bilgilere yer verilen üniteleri ve konu başlıklarını dinleyicilerle paylaşmıştır. İki konuşmacı da bu araştırmanın neticesinde, ders kitaplarında Afrika'ya, siyasi tarih açısından yer verildiğini, Türklerin ve İslam'ın Afrika'daki varlığı, Mısır ve Helen uygarlıklarının Afrika ile ilişkileri, Osmanlı dönemi ve Afrika bağlantısı ile Avrupa ülkelerinin sömürgecilik sürecinde Afrika'daki faaliyetleri başlıklarının ön plana çıktığına dikkat çekmişlerdir.

Sunumların sonunda AÇAUM Mdr. Yrd. Prof. Dr. Ahmet Nedim Serinsu, sempozyum hakkında bir değerlendirme yapmıştır. Serinsu, birçok uygarlığa ev sahipliği yapan Afrika'nın nasıl "Kara Kıta" haline getirildiğine dikkat çekmiş ve Türkiye Cumhuriyeti'nin Orta Asya'dan Afrika'ya dünyanın birçok bölgesine götürdüğü hizmetlerden söz etmiştir. Müzakereci, tüm sunumları başarılı bulduğunu belirterek bunun birer başlangıç olduğunu dile getirmiştir. Serinsu, Afrika'daki din eğitim ve öğretiminde kullanılan yöntemlere ve metot eksikliklerine işaret ederek, bilimsel bilgiye duyulan ihtiyaca vurgu yapmıştır. Türkiye'de yetişmekte olan Afrikalı öğrencilerin ise hem kendileri hem de ülkeleri açısından büyük birer şans olduğuna dikkat çeken konuşmacı, bu öğrencilerin gelecekte ülkelerinde yaşayabilecekleri istihdam sorununun aşılması ile ülkelerinin din eğitim ve öğretimine büyük katkılar sunacağını belirtmiştir. Katılımcılara teşekkür belgelerinin takdim edilmesi ile sempozyum tamamlanmıştır.

Notlar

(*) Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
E-posta: sahinkizilabdullah@gmail.com

Toplum Bilimleri Dergisi

Ferda DEMİR AYCAN (*)

STATE AND SOCIETY IN FATIMID EGYPT

KİTABIN ADI: STATE AND SOCIETY IN FATIMID EGYPT
YAZAR: YAACOV LEV
YAYINEVİ: E. J. BRILL-LEIDEN, NETHERLANDS
YAYIN TARİHİ: 1991
218 SAYFA
ISBN: 90-04-09344-3

Ortaçağ dönemi Ortadoğu toplumsal, ekonomik, askeri tarihi ve 9-12. yüzyıllar arası Suriye ve Mısır üzerine araştırmalar yapan Yaacov Lev'in 'State and Society in Fatimid Egypt' adlı kitabı, Mısır dönemi Fatımi tarihine ilişkin önemli çağdaş dönem çalışmalarından biridir. Fatımiler döneminde Mısır'da devlet ve toplumu inceleyen bu eser, Mısır tarihinden bir kesit olmasının yanında geniş ölçekte Şii-Sünni çatışması ya da Akdeniz tarihinden bir bölüm olarak da görülmeye imkân tanımaktadır. Kitap, giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.

İsmaililiğin ortaya çıkışından Fatımilerin devletleşme sürecine kadar olan tarihsel sürecin zaman ve bölge açısından ele alındığı giriş bölümünde, kitabın çalışma alanının sınırlarını ve önemini yansıtmaktadır. Fatımi Devleti'nin Şii-İsmaili niteliği, Fatımiler ve Ortaçağda Müslüman dünya, Fatımi tarihi kaynakları olarak başlıca üç konuya vurgu yapılmaktadır. Lev, öncelikle İsmaili öğretinin tarihi siyasi gelişmelerden etkilendiğini belirterek, Fatımi siyasetinin ve İsmaili öğretinin Müslüman dünyadaki etkilerine ilişkin farklı teorilere kısaca değinmektedir. Buna göre Fatımiler ilan ettikleri hilafeti ilahi bir buyruk olarak açıklarken, Sünni dünyanın temsilcisi Abbasiler, Fatımi hilafetini yönetime el koyanlar olarak nitelemiştir.

Fatımilerin siyasi yapılanmasını, İsmaili baş kadı Numan b. Muhammed'in (363/974) hukuk kitabı doğrultusunda açıklayan yazar, halifenin siyasetteki merkeziliği ve dini alandaki imamet arasında ilişki kurulduğuna dikkat çekmiştir. Devlet geleneği bakımından yeterli donanıma sahip olmayan Fatımiler, İsmaili öğretinin yanı sıra yerleştikleri bölgelerde var olan düzen, devlet yapılanması ve Müslüman dünyanın o günkü durumundan etkilenmişlerdir.

Lev, Mısır dönemi Fatımi tarihinin, dönemin şehir hayatına -ki genelde başkentle sınırlıdır- ilişkin önemli bilgi içerdiğini belirtir. Fatımi tarihine ilişkin başlıca kaynak ve müelliflerine ilişkin yazar, Makrizi'nin, Kadı Numan, İmadüddin İdris'in tarihçiliği hakkında kısa bilgi vermektedir.

Mısır'ın fethinden yıkılışına kadar, devletin siyasi tarihine, yönetim unsurları ve çevrelerine yer verilen birinci bölümde Fatımi imamlarının iktidardaki misyonu, askeri faaliyetlerin devlet siyasetine etkisi, devletin çöküş dönemi, Fatımi ailesi, vezirler, bürokratlar, köleler, hadımağalardan oluşan yönetim çevreleri ele alınmaktadır. Mısır'ın alınışı ile Fatımiler ve başta Fustat olmak üzere Mısır halkı arasında, uzlaşma sağlamak amacıyla yapılan görüşmelere yer verilmiştir. Bu doğrultuda Fatımilerin Mısır halkına gönderdiği emannâme Mısır toplumunun o dönemki durumuna ilişkin önemli bilgiler verir. Belgede, Bizans ve Müslüman dünyada olası diğer tehdit unsurlarından söz edilerek, Fatımilerin Mısır'a girmeleri gerekçelendirilmiştir. Bu emannâme ile önemli bölümü Sünni olan Mısır'daki Müslüman halka, yeni mescidlerin inşa edilmesi, eskilerinin elden geçirilip düzenlenmesi, din adamlarına ödenek verilmesi gibi birtakım dini vaatlerde bulunulmasının yanısıra vergi, maliye, hac hizmetleri gibi Mısır iç siyasetine ilişkin meselelere değinilmiştir. Yazar, Mısır toplumunun geniş kitlelerine hitap eden inandırıcı bir belge olarak nitelediği emannâmede birleştirici din anlayışının hâkim olduğunu ifade etmektedir.

Birinci bölümün önemli konularından biri de Fatımilere karşı başlayan ayaklanmalardır. Özellikle İsmaililerden ayrı bir grup olarak ortaya Karmatilerin ayaklanması ve yönetimin aldığı önlemler ayrıntılı ele alınmıştır.

Fatımilerin ilerleme politikası uyguladığı Suriye ve Irak'a nispeten, Mısır'da dikkate değer direnişin bulunmadığını belirten Lev, Fatımi yönetiminin bu dönemde uyguladığı siyaseti, Mısır ileri gelenleri ile işbirliği sağlayarak ülkede hâkimiyeti güçlendirmek ve İsmaililiği tedrici yerleştirmek olarak iki yönüyle özetlemiştir.

Fatımilerin Mısır'a yerleşme döneminin ardından ülkede yapılan düzenleme ve yeniliklere değinilmiş, barış ve huzur ortamının sağlandığı halife Aziz Billah (365-386/975-966) döneminde yapılan faaliyetler ve bayındırlık ile ilgili çalışmalara yer verilmiştir.

Kölelik sistemine ilişkin bilgi verdiği sırada yazar, devlet işlerinin birçok alanında ve orduda görevlendirilen hadımağaların geniş yetki kazandığını ve bazılarının saygınlık elde ettiğini ifade etmiştir.

Yönetimde görülmeye başlayan zaafiyetlerin başlıca nedenleri olarak Fatımi-İsmaili inanışın Nizari-Tayyibi olarak ikiye ayrılması, yetkileri genişleyen vezirlerin karşısında halifenin otoritesinin sarsılması, hanedan içi çekişmelerden söz edilmiştir.

Ana konusu Fatımi ordu ve donanmasının oluşum ve gelişimi olan ikinci bölümde, askeri sistemin iç siyaset ve toplumdaki etkisi ele alınmıştır. Fatımi sosyal ve askeri tarihinin birbiriyle yakından ilişkili olduğunu belirten yazar, adeta bir bütünün iki parçası olarak bu düzeni 'toplumsal-askeri yapı' olarak nitelemiştir. Fatımilerin başlangıçta Ağlebi (184-297/800-909) askeri geleneğini dönüştürerek kabile yapısına dayalı geliştirdikleri askeri sistem, Mısır döneminde oluşturulan sistemli ordu ve donanma yapısı, Haçlı Seferleri ve Fatımi siyasetinin askerileşmesi ikinci bölümün önemli temaları olmuştur. Yazar, Fatımilerin kabilevi yapıda kurdukları asker gücünü zamanı ile uyumlu bulmayarak, kendinden önce var olan Emevi ve Abbasi askeri sistemine benzetmiştir. Başlangıçta Berberi Kutame Kabilesi'nin etkin olduğu orduda, Fatımilerin Suriye'de ilerleme politikasına bağlı olarak Aziz döneminde orduda yeniliğe gidilmiştir. Askeri sistemdeki değişim ile Türk, Fars, Deylem gibi farklı etnik unsurlar orduda güç kazanmış, buna karşılık Kutame Kabilesi'nin ordudaki merkeziliği zayıflamıştır. Mısır'a Selahaddin Eyyubi'nin getirdiği genel kabul gören ikta sisteminin, onuncu yüzyılın ikinci yarısı ve onbirinci yüzyılın ilk yarısında Halife Hâkim (386-411/996-1021) ve Halife Mustansır (623-640/1226-1242) dönemlerinin siyasi ve askeri durumuna göre, kendine özgü bir şekilde uygulandığı, bölümün tartışma konularından biri olmuştur.

Fatımi ordusunun sosyal ve ekonomik hayatta oldukça etkili olduğunu ifade eden Lev, yönetimdeki zayıflamaya bağlı olarak ordudaki etnik unsurlar arasındaki dengelerin değişimine değinmektedir. Son dönemde siyahi askerlerin ve Ermeni kumandanların etkin olduğu ordunun, Fatımi hanedanın yıkılıp, Eyyubilerin Mısır'a hakim olması ile birinin etnik diğerinin dini durumundan dolayı yeni düzende yer bulamadığını ifade etmiştir.

Kitabın üçüncü bölümünde, en geniş anlamıyla Fatımi Mısır'ında dini ve toplumsal yaşam ele alınmaktadır. Fatımi Mısır'ında İsmaililiğin yeri, kent toplumu ve kurumları, gayri müslim cemaatlerin durumunun tartışıldığı bölümde Mısır'ın eski merkezi Fustat ve yeni kurulan başşehir Kahire, bölümün esas konu alanı olmuştur. Fatımilerin Mısır'da uyguladığı Şii- İsmaili mezhep politikasının aşamalı uygulanma sürecini ele alan yazar, halkın çoğunluğunun Sünni Müslüman olduğu ülkede, yönetimde ve dini uygulamalarda İsmaili öğretinin hâkim oluşunda, görevlendirilen kadıların etkisine dikkat çekmiştir. Buna göre, İsmaililiğin Mısır'da yapılanması bir anda gerçekleşmemiş, sürecin başında Sünni kadıların görevlendirilmesine, halk ve yönetim arasında ılımlı ilişkilerin geliştirilmesi için önem verilmiştir. İsmaili öğretinin yönetim ve toplumun gereklerine göre hukuk sistemini geliştirmesi ve kadılarının görevlendirilmesi

ile, Fatımiler din politikalarını tam anlamıyla uygulamışlardır. Fatımiler dönemi kadılık sisteminde Numan ailesinin önemine değinen Lev, ailenin ülke genelinde İsmaili vekiller görevlendirerek, merkezdeki hukuk sisteminin önemli yürütücüsü olduğundan söz eder. Başlıca görev alanlarının Fatımi propagandası, saray ve Mescid-i Atik ve Ezher gibi büyük mescidlerde halka açık dersleri yürütmek, ülke genelinde yargının yürütülmesi, mezalime başkanlık, bağışların yönetilmesi olan kadılar arasından Sünni olanlar, Fatımi propaganda alanının dışında tutulmuştur. Numan ailesinin İsmaili hukuk sistemindeki otoritesinin son bulmasının ardından, giderek güçlenen vezirlerin hukuk sistemi üzerinde söz sahibi olduğu, zaman zaman yargı ve idari otoritenin birleştiği anlaşılmaktadır. Devletin zayıfladığı son dönemde İsmaili üstünlük etkisini kaybederken, mezhepler kendi hukuk işlerini yürütmeye başlamış, Sünnilik İskenderiye'den başlayarak ülke genelinde canlanmıştır.

Kitabın bu bölümünde Fatımilerin yürüttükleri mezhep propagandasının nitelik ve işlevi ayrıntılı ele alınmaktadır. Saray ve Ezher başta olmak üzere İsmaili öğretinin yaygınlaştırılması için verilen yaygın eğitim-öğretim ile kitleleri kazanmak amaçlanırken, dış siyasette yürütülen propaganda faaliyetleri ile, ilerleme politikası uygulanan bölgelerde var olan yönetimlerin zayıflatılması amaçlanmıştır. Eğitim- öğretim faaliyetlerinin yanı sıra İsmaili öğretiye göre yapılan tören ve kutlamalara ilişkin tanım ve ayrıntı verilmektedir. Yazar, din ve siyasetin kaynaşmasını, önemli bölümü Ezher'de yapılan tören ve kutlamaları ortak niteliği olarak yorumlamıştır.

Fatımiler döneminde Mısır'da İsmaili öğretinin başlıca özelliklerine ve tarihsel seyrine değinilen sonuç bölümünde, araştırmacılara İsmaililiğin özünün anlaşılması ve tartışılması önerisinde bulunulmuştur. Sonuç olarak yazar, kitlelerde karşılık bulan ya da sonraki yönetimlerin çıkarına uygun olan çok az uygulama dışında, Fatımilerin Mısır'da bıraktığı izlerin geçici olduğu yargısına varmıştır.

Yaacov Lev'in Fatımi Devleti'nin ve Mısır toplumu üzerine hazırladığı bu çalışma, alanında dikkate değer ve yararlı görülmekle birlikte, kitapta tartışmaya açık birtakım bağlamlar bulunmaktadır. Toplumsal yapının askeri sistem doğrultusunda ele alınması, Fatımilerin Mısır döneminin tümüne genellenebilecek bir öneri olmamalıdır. Bunun yanı sıra, köle sınıfından olan hadımağaların devlet işlerinde yetkilendirilmesi ve siyasette oldukça etkin olarak yansıtılmasının yanılgı içerebileceği dikkat alınmalıdır.

Notlar

(*) Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
E-posta: fdaycan@ankara.edu.tr ferdademiraycan@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 kelimeden 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.