



# Journal of Social Sciences

Semi-Annual Refereed Academic Journal

Vol: 4 Number: 7 January-June 2010



Cilt: 4 Sayı: 7  
Ocak-Haziran 2010



# Toplum Bilimleri Dergisi

Altı Aylık Hakemli Bilimsel Dergi

Cilt: 4 Sayı: 7 Ocak - Haziran 2010

Ünver GÜNAY

Sociology of Social Groups and Religious Groups in Contemporary Turkey

Beylü DİKEÇLİGİL

The Formation and Transformation of Scientific Paradigms in the Sociological Context

M. Ali KİRMAN

New Religious Movements in the Light of Sociological Theories

Hakkı KARAŞAHİN

A Meta-Evaluation of Charisma, Charismatic Authority and Routinization of Charisma: A Sample on Osman Hulusi Efendi Tariqat

İbrahim SEZGÜL

Pragmatism and Ethics

Özcan GÜNGÖR

A Study to the Subject of Cemevi from Sociological Perspective

Mine GÖZÜBÜYÜK TAMER

The Role of Non-Governmental Organizations in Turkey's EU Membership Process

Ercan ERGÜN & Ertuğrul Hamit ARSLANTÜRK

Goal Interdependence, Leader-Member Exchange and Effects of Leader Power on the Team Effectiveness

Özcan GÜNGÖR

Sociological Factors Which Creates the Birth of Foundations as Social Institutions

Bayram SEVİNÇ

Creating an Otherness

İsmail GÜLLÜ

İlahiyat Fakültelerinde Okuyan Yabancı Uyruklu Öğrencilerin Dini Sosyalleşmeleri Üzerine Bir Araştırma (Erciyes Üniversitesi Örneği)

Mizrap POLAT

Isa/Jesus im Islamischen Religionsunterricht im Westen

İbrahim SEZGÜL

Leadership and Ethics: An Evaluation in the Context of Traditional, Modern and Postmodern Definitions of Leadership

İsmail GÖNENÇ

Religion-State Separation Model of France and French Laïcité

Ünver GÜNAY

Gruplar Soyolojisi ve Günümüz Türkiye'sinde Dini Gruplar

Beylü DİKEÇLİGİL

Bilimsel Paradigmaların Oluşumunda ve Dönüşümünde Sosyolojik Bağlam

M. Ali KİRMAN

Sosyolojik Teoriler Işığında Yeni Dini Hareketler

Hakkı KARAŞAHİN

Karizma, Karizmatik Otorite ve Karizmanın Rutinleşmesi Üzerine Bir Meta-Değerlendirme: Osman Hulusi Efendi Tariqatı Örneği

İbrahim SEZGÜL

Pragmatism and Ethics

Özcan GÜNGÖR

Cemevi Konusuna Sosyolojik Bakış Denemesi

Mine GÖZÜBÜYÜK TAMER

Avrupa Birliğine Adaylık Sürecinde Sivil Toplum Kuruluşlarının Rolü (Türk Ocakları ve İktisadi Kalkınma Vakfı Örneği)

Ercan ERGÜN & Ertuğrul Hamit ARSLANTÜRK

Karşılıklı Amaç Bağlılığı, Lider-Üye Etkileşimi ve Liderin Gücünün Takım Etkinliği Üzerine Etkileri

Özcan GÜNGÖR

Sosyal Bir Kurum Olarak Vakfı Doğuran Sebepler

Bayram SEVİNÇ

Bir Öteki Yaratmak

İsmail GÜLLÜ

İlahiyat Fakültelerinde Okuyan Yabancı Uyruklu Öğrencilerin Dini Sosyalleşmeleri Üzerine Bir Araştırma (Erciyes Üniversitesi Örneği)

Mizrap POLAT

Isa/Jesus Im Islamischen Religionsunterricht Im Westen

İbrahim SEZGÜL

Liderlik ve Etik: Geleneksel, Modern ve Postmodern Liderlik Tanımları Bağlamında Bir Değerlendirme

İsmail GÖNENÇ

Fransa'nın Din – Devlet Ayrımı Modeli ve Fransız Laikliği

## Toplum Bilimleri Dergisi



ISSN 1306-7877



917713061787001



Toplum Bilimleri Dergisi  
Cihan Sokak No: 37/1 Sıhhiye/ANKARA  
e-posta: toplumbilimleridergisi@gmail.com

ISSN: 1306-7877  
Ocak-Haziran 2010  
Cilt: 4 Sayı: 7

Baskı Tarihi: 10 Haziran 2010  
1. Baskı: 500 adet

Baskı Hazırlık  
Selman Ali METİN  
Büyük Sanayi 1. Cad. 107/34  
İskitler/Ankara  
Tel: (0312) 341 77 73  
selmanalimetin@gmail.com

Baskı Yeri  
Ümit Ofset Matbaacılık  
Kazım Karabekir Cad.  
No: 41/1-2 İskitler/Ankara  
Tel: (0312) 384 26 27  
www.umitofset.com.tr

Abone Bedeli  
Yurtiçi (Yıllık) : 50 TL  
Yurtdışı (Yıllık) : 40 \$ / 30 €  
İndirimli : 40 TL

**Abonelik**  
Yurt içinden abone olmak için abone bedelini İhsan Çapcıoğlu  
05404828 nolu PTT Bank hesabına yatırarak lütfen adınızı, açık adresinizi,  
posta kodunuzu ve hangi sayıdan itibaren abone olmak istediğinizi  
toplumbilimleridergisi@gmail.com adresine e-posta yoluyla bildiriniz.

1. Toplum Bilimleri Dergisi (TBD) yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
2. TBD'nde, özgün çalışma, çeviri, araştırma notu, kitap ve tez değerlendirmesi, tanıtım, edisyon kritik, sadeleştirme ve benzeri çalışmalar yayımlanır.
3. TBD'nde yayımlanacak yazılar, ekleri de dahil olmak üzere en fazla 25 dergi sayfası ile sınırlıdır. Daha uzun yazılarda kısaltma istenebilir.
4. Türkçe makalelerde İngilizce, yabancı dillerdeki makalelerde ise Türkçe başlık, özet (ortalama 50 kelime) ve anahtar kelimeler (3-10 kelime arası) verilmelidir.
5. Yazılarda, Türk Dil Kurumu imla kılavuzu ve dergimizin benimsediği esaslar dikkate alınır.
6. 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) içinde. Princeton, NJ: Princeton University Press.
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 yazının yayımlanmasına Yayın Kurulu karar verir.
9. TBD'nde, sosyal bilimler kapsamına giren yazılar yayımlanır.
10. TBD'nde yayımlanan yazıların her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.
11. Yayımlanmış yazılardan TBD ibaresi kullanılarak yararlanılabilir.
12. TBD'ne gönderilen yazılar, daha önce başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
13. Yazılar [toplumbilimleridergisi@gmail.com](mailto:toplumbilimleridergisi@gmail.com) adresine gönderilmelidir.

# Toplum Bilimleri

Altı Aylık Hakemli Bilimsel Dergi

Cilt: 4 Sayı: 7  
Ocak - Haziran 2010  
ISSN 1306-7877



# Journal of Social Sciences

Semi-Annual Academic Journal

Vol: 4 Num: 7  
January - June 2010  
ISSN 1306-7877



**Journal of Social Sciences**

Hakemli Bilimsel Dergi/Semi-Annual Academic Journal

Cilt: 4 Sayı: 7/Volume: 4 Number: 7  
Ocak - Haziran 2010/ January - June 2010

**Sahibi/Owner**

Motif Yayıncılık Rek. Paz. ve Tic. Ltd. Şti. adına Mehmet Orhan Özcan

**Editörler Kurulu/Editorial Board**

Niyazi Akyüz, Fazlı Arabacı, Şahin Gürsoy, İhsan Çapcıoğlu

**Yayın Kurulu/Managing Committee**

Fazlı Arabacı, Niyazi Akyüz, Adil Çiftci, Şahin Gürsoy, Celalettin Çelik,  
Mehmet Akgül, Ahmet Onay, İhsan Çapcıoğlu, Fatma Odabaşı,  
Kemalettin Taş, Mehmet Cem Şahin

**Danışma Kurulu/Advisory Board**

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

**Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor**

Kaya Kuzucu

**Sekreteryaya ve Redaksiyon/Secretariat & Proof Reading**

İhsan Çapcıoğlu

**Toplum Bilimleri Dergisi/Journal of Social Sciences**

ISSN 1306-7877

Cihan Sokak No: 37/1 Sıhhiye / ANKARA

e-posta: toplumbilimleridergisi@gmail.com

## İÇİNDEKİLER

### Makaleler

- Ünver GÜNAY • 7  
Gruplar Soyolojisi ve Günümüz Türkiye'sinde Dini Gruplar
- Beylü DİKEÇLİGİL • 53  
Bilimsel Paradigmaların Oluşumunda ve Dönüşümünde Sosyolojik Bağlam
- M. Ali KIRMAN • 63  
Sosyolojik Teoriler Işığında Yeni Dini Hareketler
- Hakkı KARAŞAHİN • 81  
Karizma, Karizmatik Otorite ve Karizmanın Rutinleşmesi Üzerine Bir Meta-Değerlendirme: Osman Hulusi Efendi Tarikatı Örneği
- İbrahim SEZGÜL • 99  
Pragmatism and Ethics
- Özcan GÜNGÖR • 109  
Cemevi Konusuna Sosyolojik Bakış Denemesi
- Mine GÖZÜBÜYÜK TAMER • 123  
Avrupa Birliğine Adaylık Sürecinde Sivil Toplum Kuruluşlarının Rolü (Türk Ocakları ve İktisadi Kalkınma Vakfı Örneği)
- Ercan ERGÜN & Ertuğrul Hamit ARSLANTÜRK • 147  
Karşılıklı Amaç Bağlılığı, Lider-Üye Etkileşimi ve Liderin Gücünün Takım Etkinliği Üzerine Etkileri
- Özcan GÜNGÖR • 177  
Sosyal Bir Kurum Olarak Vakfı Doğuran Sebepler
- Bayram SEVİNÇ • 195  
Bir Öteki Yaratmak
- İsmail GÜLLÜ • 211  
İlahiyat Fakültelerinde Okuyan Yabancı Uyruklu Öğrencilerin Dini Sosyalleşmeleri Üzerine Bir Araştırma (Erciyes Üniversitesi Örneği)
- Mizrap POLAT • 229  
Isa/Jesus Im Islamischen Religionsunterricht Im Westen

- İbrahim SEZGÜL • 239  
Liderlik ve Etik: Geleneksel, Modern ve Postmodern Liderlik  
Tanımları Bağlamında Bir Değerlendirme

- İsmail GÖNENÇ • 253  
Fransa'nın Din – Devlet Ayrımı Modeli ve Fransız Laikliği

Çeviriler ↙

- Michael S. NORTHCOTT • 265  
Din Araştırmalarında Sosyolojik Yaklaşımlar

- Abdülbaki GÖLPINARLI • 293  
İbn Seb'in

Tanıtlımlar ↙

- Hakkı KARAŞAHİN • 313  
Din Sosyolojisine Giriş

- Fatma KENEVİR • 317  
VI. Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı  
Türkiye'de Dini Grup Araştırmalarının Teorik ve Metodolojik  
Sorunları

- Halil AYDINALP • 321  
Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence

- Halil AYDINALP • 327  
Brother Against Brother: Violence and Extremism in Israeli Politics  
From Altalena to the Rabin Assassination



Ünver GÜNAY (\*)

---

## GRUPLAR SOYOLOJİSİ VE GÜNÜMÜZ TÜRKİYE'SİNDE DİNİ GRUPLAR

### abstract

#### **Sociology of social groups and religious groups in contemporary Turkey.**

Like social psychologists, sociologists have a special interest in the study of social group phenomenon. Sociologists of religion, on the other hand, concerned with religion as a group phenomenon. Religious groups are among the most studied topics of the sociology of religion. E. I. Bailey's distinction of "*religious*" and "*secular*" groups is important in the study of religious groups, because the sociologists of religion concerned with groups whether "*religious*" or "*secular*". On the other hand, J. Wach's classification of the religious groups, as "*identical groups*" and "*specifically religious groups*" is also important. New religious movements and groups are contemporary phenomenon. As an important phenomenon of modern Turkey's social, cultural and religious life, religious groups demand special interest from the sociologists of religion. In fact, the sociological study of religion in modern Turkey is in its beginnings, there have non been done systematic sociological studies on the religious groups of the contemporary Turkey. Therefore this study will be an initiatory work.

### key words

Social group, religious group, identical religious group, specifically religious group, heterodox group.

## 1. Giriş

İlahiyat Fakültelerinin Din Sosyolojisi Anabilim Dalı öğretim elemanlarının katılımı ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin ev sahipliğinde, 06-08 Haziran 2009 tarihlerinde, Çanakkale-Biga’da, VI.sı düzenlenen, “Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı” vesilesiyle gerçekleştirilen sempozyumun konusu “*Günümüz Türkiye’sinde Dini Grup Araştırmalarının Teorik - Metodolojik Sorunları*” şeklinde belirlenmiş olup, bu çerçevede benden “*Gruplar Sosyolojisi ve Günümüz Türkiye’sinde Dini Gruplar*” konulu bir bildiri sunmam istenmiştir. Sempozyumun konusunun bu şekilde belirlenmiş olmasının önemi ve isabetliliğine öncelikle işaret etmek gerekiyor. Hakikaten sosyolojide gruplar konusu oldukça önemli bir yer işgal ettiği gibi, dinî gruplar konusu da din sosyolojisinin en temelli konularından birini oluşturuyor. Üstelik günümüz Türkiye’sinde dini gruplar meselesi üzerinde son derecede büyük bir titizlik ve hassasiyetle durulması gereken bir konu olarak karşımıza çıkıyor. Böylesine önemli ve hassas bir konunun bilimsel perspektifte incelenmesinin teorik ve metodolojik sorunlarının bu sempozyumda çeşitli bildiriler aracılığı ile tartışılmasının, toplantının verimliliği ve katılımcılara sağlayacağı olumlu kazançlar bakımından önemini ısrarla vurgulamalıdır. Bu bildiride ele alınan konunun da bu bağlamda yerini aldığını önemle belirtmeliyim. Bununla birlikte, aslında bildirinin konusunun iki başlılığına da işaret etmelidir. Zira “*sosyal grupların sosyolojisi*” başlı başına oldukça karmaşık bir sorun, çok geniş ve çetrefil bir sosyoloji meselesidir. “*Dinî grupların sosyolojisi*” de ona bir biçimde bağlı ancak bir ölçüde ayrı ve önemli bir konu olarak karşımıza çıkıyor. Öyle ki, 1959-60 öğretim yılında Alman sosyolog *Hans Freyer*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde misafir profesör olarak verdiği din sosyolojisi derslerinin notlarının yayımından ibaret olan “*Din Sosyolojisi*” adı eserinde konuyu, önce genel olarak sosyolojide gruplar ve sonra da din sosyolojisinde dinî gruplar meselelerini ele almak suretiyle işliyor (Bk.: Freyer, 1964). Bu bakımdan, bu çalışmada öncelikle gruplar sosyolojisi üzerinde kısaca durmak, sonra dinî gruplar konusuna başlıca sorunları itibarıyla işaret etmek ve nihayet son bölümde günümüz Türkiye’sinde dini gruplar meselesini özellikle teorik ve metodolojik yönleri ile genel bir çerçevede ele almak uygun düşüyor.

## 2. Sosyal Grupların Sosyoloji

Tanımlı konusunda farklı anlayışlar bulunmakla birlikte, en genel çerçevede “*sosyal grup*” teriminin, birbirleriyle “*karşılıklı etkileşim*” içerisinde olan ve aralarında toplumsal ilişkiler oluşturan insan kümeleri yahut topluluklarını ifade ettiği belirtilebilir. Zira insanlar, ortak amaçlara erişmek üzere, aralarında belli bir işbirliği kurabilmekte ve birbirleriyle toplumsal ilişkilere girişebilmektedirler. Esasen insan, sosyal bir varlık olup, birlikte yaşamak, topluluk, toplum ve grup oluşturmak insanın en temelli özelliklerinden biridir. Gerçi sosyal felsefede,

insanın fitraten sosyal bir varlık mı olduğu yoksa bunu sonradan ve arızî bir biçimde mi kazandığı hususu tartışılmıştır. Bununla birlikte, genellikle insanın toplumsal bir varlık olduğu görüşü yaygındır. Nitekim meselâ Antik dönemin büyük filozofu Aristo insanın toplumsallığını ifade etmek üzere “*anthopos zoon politikon*” (sosyal varlık) tabirini kullanmış ve insan gruplaşmaları üzerinde önemle durmuştur. XIV. yüzyılda yaşamış büyük İslâm âlimi İbn Haldun da *Mukaddime* adlı eserinde “*insan toplumu zarurîdir*” ifadesiyle toplum hayatının gerekliliğini veciz bir biçimde dile getirmiş ve sosyal gruplaşma şekilleri üzerinde önemle durmuştur (Bk.: İbn Haldun, 1967: 39). Esasen, genellikle İslam bilginleri, insanın toplumsal bir varlık oluşunun doğuştanlığı görüşünü paylaşıyorlar. Anlaşılan “*münzevi insan*” yani toplum hayatından uzakta tek başına yaşayan insan modeli ancak mücerret olarak zihnen düşünülebilmıştır; zira toplum hayatının dışında bir insan mevcut olmayıp, insanlığın, ne kadar eski tarihine inerse inelim, insanları daima, birlikte yaşayan topluluklar ve gruplar halinde bulmaktayız. Bu bakımdan, insanı her şeyden önce fizikî bir varlık olarak ele alıp, toplumsal yaşayışın onun özünde saklı bir hali ve yaratılışının temelli bir niteliği olduğunu reddeden görüşler hatalı görünüyorlar.

Esasen, sosyal gruplar konusu, eski dönemlerden bu yana düşünürlerin dikkatini üzerine çekmiş önemli bir meseledir. Öyle ki, meselâ X. yüzyılda yaşamış bir İslâm filozofu olan Farabî'nin (870-950) üzerine eğildiği toplumsal konulardan biri de sosyal gruplar meselesi olmuştur. Gerçi, “*grup*” terimi, Türkçeye son dönemde Batı dillerinden gelmiştir. Anlaşılan terim orada ancak XVIII. yüzyıldan itibaren sosyal bir anlam ve yaygınlık kazanmıştır. Öte yandan, anlaşılan, terim başlangıçta belli bir eşya kümesini ifade için kullanılmış, sonra hayvan grupları ve bunu takiben de insan kümeleri için kullanılabilir olmuştur. Türkçede, sosyal grupları ifade etmek üzere “*zümre*” teriminin kullanıldığı da görülmüştür. Hakikaten meselâ Türk düşünürü ve sosyologu H. Z. Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü* adlı eserinde bunun tipik bir örneğini sunmakta (Bk.: Ülken 1969: 338-339), ona din sosyologu M. R. Ayas eklenmektedir (Bk.: Ayas, 1991). Mamafih meselâ Ülken, sosyal grup anlamında zümre kelimesine, bir toplumu oluşturan “*alt gruplar*” yahut “*küçük gruplar*” anlamını yüklüyor görünmekte; bu bağlamda o, toplumu, “*zümrelerin meydana getirdiği az veya çok karmaşık ve organlaşmış bir bütün*” şeklinde tanımlamaktadır (Ülken, 1969: 338). Buna karşılık, genellikle sosyoloji literatüründe gruplar, basit ya da karmaşık bir toplumun içerisinde yer alan alt grupların yanı sıra, yerine göre, bizzat toplumu da ifade edebiliyor. Başka bir deyişle, genellikle sosyal gruplar, küçük gruplar olarak karşımıza çıkmakla birlikte, toplum da geniş ve büyük bir sosyal gruptan ibarettir. Her halükârda, Batı dillerinden Türkçeye gelen grup terimi giderek yerleşmiş ve hem gündelik dilde ve hem de bilimsel ve sosyolojik literatürde yaygın bir kullanıma erişmiştir. Öte yandan, Batı'da, sosyal gruplar meselesine yaklaşımlarda ilk önceleri felsefî ve metafizik mülahazalar daha ön planda görünmüş, buna karşılık zamanla bu anlayış yerini daha bilimsel, sosyolojik ve sosyal psikolojik yaklaşım

çerçeveleri ve modellerine bırakmıştır. Anlaşılan XVII. ve XVIII. yüzyıllarda Batı'da gruplar konusuna yaklaşımlara felsefi perspektifte “toplumsal sözleşme” anlayışı egemendir. Nitekim meselâ T. Hobbes’un (1588-1679) yahut J. J. Rousseau’nun (1712-1778) düşünce sistemi ve eserlerinde konuya böylesine bir anlayıştan hareketle yaklaşımın örneklerini bulmak mümkündür. Esasen, anlaşılan bu anlayışın etkileri XIX. yüzyıl boyunca ve hatta XX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar bir şekilde devam etmiş; bu çerçevede, birey/grup ilişkisi ve toplumsal düzenin varlığı “grup ruhu” yahut “grup zihni” gibi metafizik ve mistik kavramlarla açıklanmak istenmiştir (Kağıtçıbaşı, 1979: 14). Her halükârda, sosyoloji bilimine adını veren ve onun ilk sistematik tasnifini yapan A. Comte’da (1793-1857) grup meselesi aslı bir konu olarak yerini almış ve yapısal bakımdan “sosyal statik”, değişim açısından da “sosyal dinamik” başlığı altında incelenmiş olup, mesele XIX. yüzyılın ikinci yarısı ve XX. yüzyılda sosyolojik önemini koruduğu gibi, günümüz sosyolojisi için de öyle olmaya devam etmektedir. Nitekim klasik sosyologlar ve mesela E. Durkheim (1858-1917) ve M. Weber’in (1864-1920) eserlerinde sosyal gruplar ve hatta dinî gruplar konuları üzerinde önemle duruluyor. Hatta klasik sosyolojinin bu iki ismi, dini gruplar konusunda kayda değer sosyologlar olarak dikkati çekiyor. Öyle ki, meselâ Durkheim sosyolojisinde dinî ve sosyal gruplar konusuna yaklaşımda “kolektif şuur” terimi anahtar bir kavram olarak karşımıza çıkıyor. Anlaşılan, bu konuda Durkheim, Wundt ile önemli ölçüde birleşmekte; onlara G. Le Bon’un konuya yaklaşımı eklenmektedir. Sosyal grupların sosyoloji bakımından Tönnies’in (1855-1936) organik ve sıcak bağlara dayalı “Gemeinschaft” (cemaat) ile, sözleşmeler, soğuk bağlar ve çıkar ilişkilerine dayanmakta olan “Gesellschaft” (cemiyet) şeklindeki ikili ayırımı da önem arz ediyor.

Öte yandan, başta ABD olmak üzere, sosyal gruplar konusunda, sosyologların yanı sıra sosyal psikologlar ve hatta bireyci psikologların katkılarının önemini de belirtmek gerekiyor. Meselâ ABD’de, 1908 yılında ilk sosyal psikoloji ders kitabını yayınlayan sosyolog E. A. Ross, Tarde’in (1843-1904) etkisi altında kalarak sosyal davranışın temeline “taklit”i yerleştirmiştir. Aynı dönemde yayınlanan bir başka sosyal psikoloji kitabının yazarı olan İngiliz psikolog Mc Dougall ise “içgüdü”ye yönelmesinin yanı sıra, dönemin sosyoloji anlayışının etkisi altında “grup zihni” kavramını da kabul etmiştir. Buna karşılık, Charles Cooley (1867-1929) ve G. H. Mead gibi sosyolog-psikologlar, grup konusuna felsefi ve metafizik mülahazalar bağlamında yaklaşımlara karşı çıkarak, “sembolik etkileşimcilik” denilen ve bireyden soyutlanmış bir grup kavramı yerine, bireyde sosyal benliğin gelişimini esas alan ve bu amaçla “sosyalleşme” kavramını devreye sokan bir akımın temsilcileri oldular. Bu çerçevede meselâ Cooley’in 1909’da yaptığı “primary group” (birincil grup) ve “secondary group” (ikincil grup) ayırımı kayda değerdir. Nitekim onun özellikle “ilk gruplar” veya “temel gruplar” da denilen birincil grupları “yüz yüze ilişkilerin egemen olduğu topluluklar” şeklindeki tanımları, sosyolojisinin yanı sıra gruplar konusunda sosyal psikoloji çalışmalarının

gelişmesi bakımından da oldukça etkili olmuştur. Esasen, grup konusuna metafizik yaklaşımın kırılmasında sembolik etkileşimciliğin etkisinin önemini vurgulamak gerekmektedir. Buna, davranışçılık akımının etkisi eklenmiştir. Bireyci görüşe yönelen F. H. Allport, 1924'te yayınlanan sosyal psikoloji kitabında grup ruhu kavramına karşı çıkmış, grup araştırmalarında laboratuvar deneyi yöntemine ağırlık vermiştir (Kağıtçıbaşı, 1979: 16). Buna, Moreno, Jenning, Lewin, Bales, Homans, Kelley ve Cattell'in çalışmaları eklenmiştir. Bunlardan meselâ Lewin ve öğrencilerinin grup dinamiği üzerine olan laboratuvar deneyi çalışmaları, grup yapısı ve sürecinin incelenmesi bakımından oldukça etkili olmuş, böylece gruplar sosyolojisinin önemli bir alt dalı olan "*küçük gruplar sosyolojisi*"nin (*small-group sociology*) önemli bir gelişme imkânı elde ettiği görülmüştür. Özellikle ABD'de, 1930'lu yıllardan itibaren küçük grupların incelenmesine olan ilgide kayda değer bir artış gözlenmiştir. Bu bağlamda E. Mayo'nun iş ekolü ve özellikle de endüstriyel iş gruplarında insan ilişkileri üzerine çalışmaları, deneysel psikologların gruplarda liderlik konusunun incelenmesine yönelmesi ve nihayet Moreno'nun küçük grupların incelenmesi için ortaya attığı "*sosyometri*" yöntemi kayda değerdir. Esasen, grup incelemelerinde bu üç yaklaşım giderek birbirine karışıp kaynaşmış; böylece oluşan sosyal psikoloji ekolü, küçük grupların yapısı, ahengi, ahlakı, grup önderliği ve grubun birey üzerindeki etkileri konularının incelenmesine özel bir önem atfetmiştir. Bu bağlamda, küçük gruplar sosyolojisi'nin T. Parsons'un "*sosyal sistemler*" üzerine olan analizleri ve metodolojisinden oldukça etkilendiğine önemle işaret etmelidir.

Gruplar konusu ile ilgili olarak araştırmacıların üzerine eğildiği temel meselelerden biri grup dinamiğidir. Grupların yapısı ve önderlik konusu üzerinde de önemle durulmuş; küçük grupların yanı sıra öteki grup türleri ve özellikle ara gruplar yahut dinî gruplar konuları üzerine gruplar sosyolojisi yahut psikososyolojisi bakımından önemli çalışmalar gerçekleştirilmiştir. Sosyal gruplar konusunda, üzerinde en çok durulan hususlardan biri, onların mahiyeti meselesidir. Sosyal grupların mahiyetinden söz ederken ilk önce onların, insanların birlikte yaşamaları vakıası sonucu ortaya çıkan şekiller olduklarını belirtmelidir. Dinamik açıdan bakıldığında bir toplum, daimî surette dalgalanan, çalkalanan ve değişikliğe uğrayan bir durum ve mahiyet arz eder. Buna karşılık, topluma statik açıdan bakıldığında onun muayyen bir kuruluş veya "*yapı*"ya (*strüktür*) sahip olduğu görülür. Bu iki değişik bakış açısı birleştirildiğinde toplumun, bir yandan sürekli olarak değişikliğe uğrayan bir kitle olmasına karşılık, aynı zamanda daima belli bir birlik ve bütünlük arz eden bir yapıya ve düzene sahip bulunduğu anlaşılır. Esasen, belli bir yapıya ve düzene sahip bulunan toplumda ortaya çıkan her çeşit dalgalanma ve değişiklik bir süre sonra toplumun bünyesine mal olur ve böylece toplum, daima bir yapıya sahip olma özelliğini korur. İşte toplumun böyle daima belli bir yapı arz etmesi olgusu, sosyal hayatın "*gruplaşma*" özelliğinden ileri gelen bir durumdur. Zira insanlar toplu halde yaşadıkları gibi, hemen her toplum da, belli pek çok ünitelerden yani toplumsal kategoriler,

gruplar ve alt gruplardan oluşmaktadır. Gerçekte, büyük ya da küçük her organize insan topluluğu bir sosyal gruptur. Nitekim gerçi “sosyal grup” kavramının tarifi konusunda sosyologlar arasında tam bir birlik bulunmamakla birlikte, genellikle bununla yoğunluğu, büyüklüğü ve sayısı çok değişik olabilen insan birlikleri kast edilmektedir. Sosyal gruplar, insanların bir araya toplanmaları sonucu ortaya çıkan topluluklardır. Ancak, insanların her çeşit birleşmeleri sosyal grubu meydana getirmemektedir. Meselâ, genellikle sosyologlar, sosyal grupları, geçici insan birikmeleri ve özellikle “sosyal kategori”lerden ayırt ediyorlar. Bir sosyal grubun olabilmesi için, her şeyden önce birden fazla insanın bir arada bulunması gerekiyor. Ayrıca bu topluluğun öteki insanlardan ayrı, başlı başına bir birlik meydana getirmesi, bir varlık kazanması ve topluluk içerisinde her üyeye düşen bir “statü”nün var olduğu “yapısal bir sistem”in oluşması gerekiyor. Nitekim sosyal grup, orada bir “teşkilat” ve her üyenin bir rolünün bulunduğu bir “roller sistemi” olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı şekilde sosyal grup, içerisinde belli bir teşkilatlanmayı da beraberinde getiriyor. Bu bakımdan, bir sosyal grup, ona dâhil olan üyelerin aritmetik toplamından ibaret değil, hem kendisini oluşturan üyeleri hem de onların aritmetik toplamını aşan bir olgudur. Özgül bir varlık olarak grubun belli bir “toplumsal sinerjisi” bulunmaktadır. Grupta ona varlık kazandıran belirli “norm”lar, onun varlığını meşrulaştırıcı bir “ideoloji” ve grup üyelerini birleştiren “moral” öğeler bulunmaktadır. Bu yapısal ve fonksiyonel özelliklerden başka, sosyal grup mensupları, müşterek bir “kültür”ün içinde faaliyet ve karşılıklı münasebet halindedir. Müşterek kültür, grup üyelerinin ortak bir “tarih”e sahip olmaları da demektir. Şu halde sosyal grup; doğan, gelişen, kendini muhafaza eden ve yerine göre dağılan bir varlıktır. Esasen sosyal grubun ayakta kalması bir takım “müessese”lerin teşekkülünü icap ettirir. Sosyal grupların bir de “psikolojik” özelliği mevcuttur. Çünkü sosyal grup üyelerinin, kendilerini grubun mensubu saymaları veya öyle hissetmeleri ve öteki grup üyelerinin de onları o şekilde kabul etmeleri gerekir. Üyelerin gruba vaki iştiraklerini ifade eden bu duyguya “mensubiyet duygusu”, “birlik” veya “grup şuuru” ya da “biz duygusu” adı verilmektedir. Bu anlamda her sosyal grup aynı zamanda sosyal psikolojik bir gerçeklik olarak karşımıza çıkıyor. Genellikle sosyologlar, bu sosyal psikolojik duygunun teşekkül etmediği sosyal kategorileri gerçek sosyal gruplardan ayırmakta ve İngiliz sosyologu Ginsberg’in tabiriyle onları “Quasi” (Şibih) gruplar olarak adlandırmaktadırlar. Zira meselâ bir toplumda aynı yaşta bulunanlar, belli bir sosyal kategoriye mensup olmaları sebebiyle istatistik bir yekûn teşkil ederlerse de, onlarda belli bir kuruluşa bağlı olarak bir roller sistemi ve aynı zamanda muayyen bir bütün oluşturacak bir birlik duygusu teşekkül etmemiştir. Bu bakımdan onlar, aralarındaki benzerlik, yakınlık veya karşılıklı münasebetler gibi bazı müşterek özelliklerine bakılarak, hakiki bir sosyal grup sayılmazlar. Aslında şibih gruplar, kendilerinden hakiki sosyal grupların doğdukları “sosyal kategoriler”dir. Zira onların sahip oldukları müşterek hususiyetler, bazen bir birlik hissini doğmasına ve böylece yekûnun muayyen bir sosyal kuruluşa erişerek gerçek sosyal grubun teşekkülüne zemin teşkil edebilir-

ler. Hakikaten, mesela belli bir iş kolunda çalışanlar, ilk plânda sadece sayısal bir toplamdan ibaret görünürler. Ancak, bazı müşterek menfaatler dolayısıyla, onların arasında bir birlik duygusu oluşabilir ve onlar bir dernek veya sendikaya dönüşerek, gerçek bir sosyal grup hüviyetini kazanabilirler. Sosyal grubun bu psikolojik boyutu, gruba mensubiyet dolayısıyla üyelerde ortaya çıkacak bir “*tutum*” problemini de beraberinde getirecektir. Esasen, birçok kimselerin aynı gruba mensubiyeti, aralarında karşılıklı münasebet ve etkileşim halinde bulunmaları yani birbirlerine etki ve tepkilerinin olması da demektir. Bu bakımdan, sosyal grupları, “*sosyal hayatta insanların ortak amaçlara erişmek için, aralarında belli bir derecede işbirliği kurarak, karşılıklı münasebetler tesis ettikleri teşekküller*” şeklinde tanımlamak da mümkündür. Gerçekte, grup üyelerinin birbirleriyle olan “*grup içi*” (*in-group*) münasebetlerinden başka, grubun dışındakilerle (*out-group*) ve grubun başka gruplarla münasebetleri de bahis konusudur. Sosyal grupta mevcut enteraksiyon, üyeler arasında ve dolayısıyla grupta bir birleşme ortaya çıkarabileceği gibi, bazı rekabet ve ihtilafları da doğurabilir. Esasen, sosyal grubun hayatiyetinin istikrarı ve sürekliliği açısından, grubun bütünleşmesinin sağlanması ve korunması büyük bir önem taşır. Aslında, sosyal grup üyeleri arasında, her şeyden önce, onları birbirine bağlayan müşterek menfaatler veya değerler ya da idealler söz konusudur ve grubun tüm faaliyeti temelde bu amacın gerçekleştirilmesine yöneliktir. Birçok durumlarda sosyal gruplar, insanların belli ihtiyaçlarını karşılamak üzere ortaya çıkar. Bu bakımdan, sosyal gruplar, “*ortak amaçların izlenmesi hususunda, sosyal normlara, yararlılara ve değerlere uygun olarak, karşılıklı rolleri yerine getiren kişilerden oluşmuş bir yapıya sahip ve benzerlerinden ayrılıp bütünleşebilen topluluklar*” şeklinde tanımlanmaktadır (Dönmezer, 1978: 182).

İnsanlar daima bir takım grupların içinde yaşar ve sürekli yeni gruplar oluşturma eğilimindedir. Zaten, sosyal hayatta bizzat toplum büyük bir sosyal gruptur ve onun içerisinde başka birçok alt-gruplar yer almakta, bu husus sosyal gruplarla ilgili kayda değer bir başka özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Esasen, “*küçük grup*”, “*büyük grup*” tabirleri, sosyal grupların çeşitlerinin bulunduğu gerçeğine işaret etmektedir. Gerçekte sosyal grupların pek çok çeşitleri mevcuttur. Aile, klân, kabile, köy, şehir, millet, dernek gibi topluluklar sosyal grup örnekleridir. Öte yandan, çeşitli sosyal grupları, muhtelif ölçütlerden hareketle tasnif ederek, belli tiplerde toplamak mümkündür. Bu tasnif ve tipoloji işleminde, şüphesiz seçilen ölçüt büyük bir önem taşıyacaktır. Meselâ, küçük ve büyük gruplar ayrımı, genellikle grupların nüfusunun azlık ya da çokluğu nazarı itibara alınarak yapılmış bir sınıflamadır. Gayelerine göre ise, sosyal grupları; “*basit gruplar*” ve “*kümülatif gruplar*” diye ikiye ayırmak mümkündür. Basit gruplar, tek bir gaye için oluşmuş sosyal teşekküllerdir. Kümülatif gruplar ise birçok amaçların birbirine bağladığı fertlerden müteşekkildir. Ayrıca sosyal grupları, yine gayelerine göre meslekî, ailevî, siyasî, dinî, vs. maksatlı gruplar şeklinde tasnif etmek de mümkündür. Sosyal grupların teşkilatlanma tarzları da, onların

tasnifinde önemli bir ölçüt oluşturmaktadır. Bu bakımdan onlar, ilkin *“teşkilatı olmayan gruplar”* (kalabalık, halk) ve *“teşkilatlı gruplar”* diye ikiye ayrılmaktadır. Teşkilatlı gruplar da *“resmî gruplar”* ve *“gayri resmî gruplar”*, *“demokratik gruplar”* ve *“otoriter gruplar”* gibi çeşitli şekillerde sınıflamalara tabi tutulmaktadır. Yukarıda, *“ilk gruplar”* ve *“ikinci gruplar”* ayırımına işaret edilmişti. Aile, arkadaşlık, dostluk ve oyun grupları, içerisinde az sayıda kimsenin bulunduğu ve yüz yüze münasebetlerin hâkim olduğu, sevgi, sempati gibi unsurlara dayalı ilk grup örnekleridir. Modern toplumlarda sayıları gittikçe artan çeşitli şirketler, dernekler vs, üyeleri arasında daha çok akılcı ve kategorik münasebetlere yer veren ve genellikle kişilerin isteyerek ve çoğunlukla sözleşme yoluyla oraya dâhil oldukları ikinci dereceden sosyal gruplardır. Bu gruplarda duygudan ziyade belli bir formaliteye bağlı şekli ve hukukî unsurlar ve objektif kurallar egemendir. İlkel toplumlarla, dar boyutlu, akrabalık ve komşuluk temellerine dayalı köy, kasaba gibi geleneksel ve cemaatvâri toplumlarda ilk grup özelliklerine dayalı münasebetler egemendir. Buna karşılık günümüzün, menfaat bağlarının hâkim olduğu, geniş organizasyonlara yönelmiş, resmî, bürokratik, rasyonel ve objektif hukuk kaidelerine dayalı modern toplumlarında ikinci dereceden münasebet şekilleri giderek egemen olmaktadır. Mamafih, bu tür toplumlarda da, ilk grupların insanların yaşayış özelliklerini taşıyan münasebet şekilleri mevcuttur.

### 3. Dinî Grupların Sosyolojisi

Türleri bakımından sosyal grupların, *“seküler”* ve *“dinî”* şeklinde iki ana kategoride değerlendirilebileceği de ifade edilmiştir (Bailey, 1998: 218). Mamafih, yukarıda sayılan genel özellikleri, seküler veya dinî, sosyal grupların hemen her türünde genellikle bulmak mümkündür. Her halükârda, dinî gruplar, sosyal grupların özel bir türünü oluşturmaktadır. Bu bakımdan sosyolog, sosyal psikolog ve hatta öteki sosyal yahut din bilimcileri ve özellikle de din sosyologları dinî gruplar meselesi üzerinde önemle durmuş ve hatta teoriler ortaya koymuşlardır. Meselâ Durkheim ve Weber gibi Batı’da din sosyolojisinin başlı temsilcileri arasında yer alan sosyologlar, dinî gruplar meselesi üzerinde önemle durdular. E. Troeltsch’ün başlıca meselesi, Hıristiyan kilise ve grupların incelenmesi oldu. J. Wach ve G. Mensching, dinî grupların evrensel ve makro düzeyde tipolojik sosyolojik etüdünü konu edindiler. Dinî gruplar konusu sosyologlarca, çok çeşitli yaklaşım çerçeveleri bağlamında ele alınmıştır. Konu, *“küçük boyutlu gruplar”* ve *“yeni dinî oluşumlar”* bağlamında üzerinde en çok durulan meselelerden biridir. Freyer’e göre, aslında, din sosyolojisinde dinî gruplar meselesi, bir dinin hangi sosyal gruplarda yaşadığı ve hangi sosyal grupların doğuşuna sebebiyet verdiği konularına bağlı bulunmaktadır (Freyer, 1964:38). Gerçekte ise, her din bizzat bir sosyal grup olan bir toplumda ortaya çıkar ve yayılır. Nitekim sosyal hayatta din daima bir topluluk, cemaat, ümmet ya da bir grup veya insan topluluğu içerisinde hayatiyet bulur. Üstelik dinin, inananları birbirine bağlayıcı



ve birleştirici bir etkisi mevcuttur. Aynı dine inanan kimseler bir birlik, topluluk ve grup meydana getirirler. Wach'ın tipolojisi esas alındığında, dinî gruplara bütüncü bir göz atış, dinin iki ana sosyal grup türünde hayatîyet bulunduğunu tespiti imkân veriyor. İlki, dinin organik cemaat içinde vücut bulduğu şekildedir ki, bu türe “*tabiî dinî grup*” veya “*özdeş dinî gurup*”, ikincisi dinden doğan grup türü olup, buna da “*sırf dinî grup*” ya da “*özgül*” (*spesifik*) dinî grup adı verilmektedir (Wach, 1995. Krş.: Freyer, 1964:39). Dinî grupların, bu şekilde ikiye ayrılmasının, dinler tarihi içinde birbirini izleyen iki ayrı safhaya işaret ettiği öne sürülmüştür. Buna göre, tabiî dinî gruplar “*ilkel*” kültür seviyesindeki toplumlarla “*çok tanrılı*” (*politeist*) halk dinlerinin, sırf dinî grupları ise yüksek ve monoteist dinlerin topluluk şekilleri olmaktadır. Bununla birlikte, bu iki safhalı ayırımın mutlak olmadığı anlaşılıyor, zira ilkel kültür seviyesinde sırf dinî gruplara rastlandığı gibi, tek tanrılı ve yüksek dinlerin egemen olduğu karmaşık kültürler ve hatta modern cemiyetlerde bile özdeş dinî grup ve cemaat örneklerini bulmak kabildir.

### 3.1. Özdeş Dini Gruplar

“*Aile*”, “*klan*”, “*kabile*”, “*mahalli birlikler*” yani “*köyler ve şehirler*”, “*millet*” ve “*yaş grupları*”, tarih boyunca, organik cemaat bağları ile dinî bağların çakıştığı doğal yahut özdeş dinî grupların karakteristik örnekleri olagelmışlerdir. Bunlardan *aile* grubu, modern antropolojinin gösterdiği üzere, anne, baba, çocuklar ve bazen de yakın akrabaların sıkı bir hayat birliği oluşturacak şekilde toplanıp birleşerek yaşadıkları, hemen bütün toplumlarda rastlanan, biyolojik, psikolojik, hukukî, ahlakî, ekonomik, kültürel ve dinî bağlara dayalı temel bir sosyal birimdir. Dinî bağın tarih boyunca arz ettiği durumda gözlemlendiği üzere, aile birliğini sağlayan bağlardan bazıları zamanla daha da güçlenmiş veya duruma göre zayıflamıştır. İnsanlık tarihinin özellikle ilk dönemlerinde aile her şeyden önce dinî bir cemaat olarak karşımıza çıkıyor. Aile grubu, bu dinî önemini, başta İslâm dini olmak üzere, bütün semavî ve evrensel dinlerde de korumuş; ancak modern zamanlarda ortaya çıkan sekülerleşme onun dinî işlevlerinde önemli değişiklikleri beraberinde getirmiştir. Yine de, dinî yaşayış bakımından aile grubu, modern ve hatta post-modern dönemde de temel bir sosyal ünite olarak yerini korumakta, özellikle dinî eğitim ve sosyalleşme açısından önemli işlevler görmektedir. Bu bakımdan, günümüz Türkiye'sinde din konusundaki sosyolojik incelemeler bağlamında aile grubu üzerine gerçekleştirilecek din sosyolojisi çalışmalarının önemi büyüktür. Öte yandan, aile grubundan daha büyük bir organik grup ve aynı zamanda doğal bir dinî grup türü “*klan*”dır. Menşeyini Keltçeden alan, oğul anlamına gelen, İskoçya'da kabile veya aileye mensubiyeti ifade eden klan sözcüğünün Türkçedeki karşılığı “*sop*”tur. Bununla birlikte, Osmanlıcada “*se-miyye*” terimi kullanılmışsa da, günümüz Türk sosyoloji literatüründe klan terimi yaygın bir kullanıma erişmiştir. Aslında klan, ailenin sınırlarını aşan ve fakat yine de gerçek veya itibarî bir kan akrabalığına dayanan organik bir grup ve aynı zamanda doğal bir dinî gruptur. Klanın ortak atası kabul edilen bitki, hayvan veya eşyaya “*totem*” ve bu totemde klan fertlerini birbirine bağlayan ve hepsinde

müşterek olduğu sanılan cevhere de “mana” adı verilmektedir ve o kutsaldır. Onda hem saygı duyulan ve hem de korkulan güç ve niteliklerin bulunduğu inanılmakta, bu güce çarpıcı kuvvet anlamında “tabu” denmektedir. Böylece klan, gerçek veya itibarî bir kan bağına dayanan tabii bir grup olduğu gibi, aynı zamanda “totemizm” denilen bir din türünün de taşıyıcısı olmakta, nitekim *Din hayatının İlkel Biçimleri* adlı eserinde Durkheim, bu din türünün en ilk din formu olduğunu öne sürmektedir. Samilerde olduğu gibi, Türk din tarihinin ilk dönemlerinde de Totemizm izlerinin bulunduğu iddiası tartışmalı bir konu olmaya devam etmektedir. Kan hısımlığının yanı sıra komşuluğun etkisiyle oluşmuş “mahalli birlikler” olan köyler ve şehirler tabii gruplar olmalarının yanı sıra aynı zamanda özdeş dini gruplar olarak da karşımıza çıkıyor. Sosyal antropoloji bilimi, toplumun teşkilatlanması ve tabakalaşmasında komşuluğun önemli bir yerinin bulunduğunu ortaya koyuyor. Modern antropologlardan çok daha önce, eski Yunan filozofu Aristo, yan yana pek çok aile kolonilerinden ibaret olan evlerden müteşekkil “kome”yi yani küçük köy cemaatini, aile ve akrabalık grubundan hemen sonra gelen sosyal ünite olarak telâkki etmiştir. Komşuluk esasına dayalı birlikte ikametinin ortaya çıkardığı mahalli sosyal ünitelerin, din sosyolojisinde aynı zamanda tabii dinî cemaatler olarak karşımıza çıktıkları görülmektedir. Gerçekten de, özellikle politeist dinlerde ilâhların yer ve bölgelere göre sınıflandırmaları dikkati çekicidir. Esasen bu dinlerde, birçok mahalli ünitelerin (köyler, şehirler) her birinin kendilerine mahsus bir veya bir kaç ilâhının bulunduğu ve bu sosyal ünitelerin mensuplarının bu ilâhlara özel ibadetler ve ayinler icra ettikleri görülmektedir. Bu tür grupların mensuplarının hep birlikte icra ettikleri dinî ayinler, törenler ve özel tanrıların şerefine kutladıkları dinî bayramların, grup bağlantısını artıran ve güçlendiren işlevlerinin olduğu anlaşılıyor. Gençlerin yetişkinler safına kabulü, mahalli ünitelerin tanrıları önünde düzenlenen giriş ayinlerini müteakip gerçekleşiyordu. Zamanla küçük mahallî üniteler genişleyip site veya şehir halini alınca, dinî grupların sosyolojisi açısından yeni gelişmeler ortaya çıkmıştır. Böylesine bir gelişmede, ekonomik faktörlerin yanı sıra, anlaşılabilir dinî etmenler de çok önemli roller oynamıştır. Nitekim meselâ Sümerlerde görüldüğü üzere, dünya yüzünde rastlanan tipik ilk şehir örneklerinin, bir mabet etrafında oluşmuş “tapınak-şehir”ler olmaları kayda değerdir. Her halükârda, tapınak-site’lerin zamanla çeşitli etkenler altında gelişmeleri “site-devlet”leri doğurmuş, imparatorluklar buradan gelişmiştir. Din sosyolojisi üzerine olan eserinin bir bölümünü, din ile münasebetleri açısından şehir sosyolojisine ayırmış bulunan Weber, bütün kültürlerde şehirlerin ve özellikle büyük şehirlerin taşradan gelen göçlerle kurulduğu vakiasına işaret etmektedir. Genellikle köyden şehre hicret edenler, oraya daha önce oturdukları yerde geçerli olan dinî ve sosyal şartları, daha önceki sosyal münasebetlerden doğan bazı zaruretleri ve özellikle aile ve klana mensubiyetin yüklediği vecibeleri de birlikte getirmektedirler. Bununla birlikte, köyden şehre göç edenlerin şehirde yeni bir dinî ve sosyal çevre ile karşı karşıya gelmeleri de söz konusudur ve bu iki durumun dinî yaşayış bakımından doğurduğu sonuçları günümüzde ve meselâ Tür-

kiye'de özellikle "gecekondulaşma" olgusu bağlamında ele almak, Türk din sosyolojisi bakımından büyük bir önem taşımaktadır. Esasen Türkiye, özellikle hızlı sosyal ve kültürel değişme, şehirleşme, köyden şehre ve hatta başka ülkelerin büyük sanayi sitelerine göç hadiseleri ile karşı karşıyadır. Bu bakımından, şehirleşme ve din, gecekondulaşma ve din, göç ve din ve özellikle yurtdışına göç ve din ve bunun doğurduğu yeniden sosyalleşme, kimlik ve eğitim problemlerinin incelenmesi önemlidir. Bunlara, modern yahut değişmekte ve gelişmekte olan şehrin dinî yaşayışına ilişkin öteki meselelerin sosyolojik incelenmesi ekleniyor. Türkiye bu konuda önemli örnekleri barındıran adeta bir laboratuvar olarak karşımıza çıkıyor. Meselâ sosyal tabakalaşma ve din, dinî sosyalleşme, yeni dinî hareketler ve cemaatler, dinî çoğulculuk ve "dünyevileşme" (sekülerizasyon) meseleleri en tipik konulardır. Zira son bir kaç yüzyıldan bu yana Batıda ortaya çıkıp etkileri giderek bütün dünyayı saran sanayileşme, modern teknoloji, eğitim-öğretim, modern kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması, doğum ve köyden şehre göç neticesi şehirlerde şimdiye kadar hiç bir devirde görülmemiş sayıda nüfus kitleleri yığılmıştır. Bu da modern şehir toplumlarında pek çok sosyal değişimleri beraberinde sürüklemiştir. Üstelik bu değişiklikler çeşitli yollarla köy toplumlarını da etkilemiştir. Bütün bu değişiklik ve etkiler, günümüz dünyasının köy, kasaba ve şehirlerinin dinî yaşayışlarında yeni gelişme ve değişimleri ve bunlarla ilgili birçok din sosyolojisi problemlerini ortaya çıkarmıştır. Üstelik olay, Türkiye açısından çok daha tipik ve üzerinde önemle durulması gereken bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Kan hısımlığının yanı sıra yerine göre komşuluk faktörünün de işin içine karıştığı bir organik cemaat yahut grup türü "kabile"dir. Üstelik kabileden organik cemaat bağları ile dinî bağlar çakıştığından, bu sosyal ünite çeşidi de tabii dinî grupların önemli bir türü olarak karşımıza çıkmaktadır. Esasen hemen her kabilenin kendine mahsus bir dini mevcuttur ve genellikle çok tanrılı dinler, aynı zamanda kabile dini hüviyetini taşımaktadırlar. Kabile ve onun bir türevi olan aşiretin, Türkiye'de mahalli toplumsal yapı ve teşkilatlanmanın dinle ilişkileri ve etkileşiminin sosyolojik incelenmesi bakımından önemi, günümüzde de, belli bir ölçüde devam etmektedir. Kan ve komşuluk bağlarının yanı sıra ortak bir tarih ve geleneklere sahip bulunan bir başka sosyal grup da "millet"tir ve o da, her şeyden önce akrabalık, gelenek, dil, kültür birliği olarak karşımıza çıkmakta, bu bağlamda din faktörü de önemli bir etken olarak yerini almaktadır. Nitekim çeşitli milletlerin kendilerine mahsus dinî formlara sahip oldukları dinler tarihidinden bilinmektedir. Daha doğrusu milletler tabii ve organik cemaat bağlarının dinî bağlarla güçlendirildiği sosyal ünitelerdir. Nitekim "milli dinler" bir millete bağlı inanç ve tapınmanın tipik örnekleridirler. Mamafih bir milletin mensuplarının birçok dinlere veya mezheplere mensubiyeti de malûmdur. Bu durum, birçok sosyal ve sosyolojik problemleri de beraberinde getiriyor. Nitekim bu gün din sosyolojisinde üzerinde önemle durulan "dinî çoğulculuk" (dini plüralizm) olayı, bir anlamda aynı bir devlet veya siyasi idare çatısı altında muhtelif dinî grup veya mezheplerin yer alması hadisesini ifade etmektedir. Aynı bir milletin veya aynı kültür dairesine mensup kişilerin

farklı din veya mezheplere mensubiyeti olgusu, bütünleşme, çatışma ve hoşgörü bağlamında birçok toplumsal sorunları barındırmaktadır. Konunun tarihte ve özellikle de günümüz toplumları ve meselâ Türkiye açısından incelenmesi din sosyolojisi bakımından büyük bir önemi haizdir. Bir milletin mensuplarının müşterek bir dine sahip olmaları, onların sosyal, kültürel ve siyasî bakımlardan birlik olmalarına ve üstelik dinî bir birlik oluşturmalarına imkân vermekte ve böylece onlar ortaklaşa bir esenlik etrafında güçlü bir şekilde bütünleşebilmektedir. Hatta bu bütünleşme, milletin çeşitli sebeplerle yeryüzüne yayılmasına rağmen, millî birliğin sağlanması ve korunmasında, önemli ve etkili bir yol olarak kendini göstermektedir. Yahudi milleti ve dininde bunun tipik bir örneğini bulmak mümkündür. Nitekim küçük Hıristiyan, Budist veya Musevi, vs. unsurlara rağmen Türklerin millî birliklerinin ve kimliklerinin tespitinde, İslâmiyet'e girmelerinden itibaren bu dinin önemli bir rolünün bulunduğu gözlenmektedir. Öyle ki, din sosyolojisi ile ilgili çalışmalarını, Türklerin din sosyolojilerinin ortaya konulması konusuna adanmış bulunan büyük Türk sosyologu ve düşünürü Ziya Gökalp'e göre İslâmiyet, Türklerin millî birlikleri ve hüviyetlerini oluşturmaları ve korumalarında temel bir rol oynamıştır ve oynamaya devam etmektedir. O derecede ki, Gökalp'e göre, Müslümanlıktan ayrılan Türk unsurları genellikle millî kimliklerini de zamanla yitirmiş ve başka millet, kültür, medeniyet ve dinlerin içerisinde eriyip gitmişlerdir. Her halükârda, tabii bağlarla dinî bağların aynılaştığı grup şekillerinden biri de "*cinsiyet ve yaş grupları*"dır. Zira yerine göre aynı yaşta olanlar veya aynı cinsiyete mensup bulunanlar çok sıkı bir şekilde kenetlenmiş dinî üniteler oluşturabilmektedir. İlkel kültürlerde bunun örneklerini bulmak mümkün olmaktadır. İslâmiyet'te ilk *fütüvvet* gruplarının yaş grupları oldukları bilinmektedir. *İhvan-ı Safa*'da da yaşlara göre taksimat mevcuttur. Bir yaş grubundan diğerine geçiş belli ayinlerle olmaktadır. Bazı durumlarda cinsiyete göre bölünmenin yaş farklılaşması ile birleştiği vakidir, üstelik bu durum dinde de yankılar uyandırabilmektedir. Birçok halklarda gençlik çağı ile olgunluk dönemi arasındaki ayırım çizgisi erginliğe geçiş törenleri ile kutlanmaktadır. Cinsiyet ve yaş gruplarının dindarlığının incelenmesi, günümüz Türk din sosyolojisi bakımından oldukça önemlidir, ancak üzerinde yeterince durulmamıştır (Krş.: Günay, 2001: 239-252; Wach, 1995: 93-149; Mensching, 1951; Freyer, 1964: 40-47; Taplamacıoğlu, 1975: 212-226).

### 3.2. Özgül Dinî Gruplar

Günümüz Türkiye'si, özdeş dinî grupların yanı sıra özgül dinî grupların sosyolojik incelenmesi bakımından da din sosyologu için, oldukça tipik örnekleriyle, verimli bir araştırma alanı sunmaktadır. Yukarıda işaret edildiği gibi, dinî grupların ikinci çeşidi olan spesifik yani özgül dinî gruplar ya da sırf dinî gruplar üyelerini her şeyden önce din bağı ile birbirine bağlayan topluluk şekilleridir. Bu demektir ki, bu tür gruplarda manevî ve dinî bağ, tabii ve organik bağlardan daha güçlüdür. Zira bu tür gruplarda üyelerin birbirleriyle olan münasebetleri "*din kardeşliği*" esasına dayanır ve grup manevî bir bütünlük manzarası arz eder. Bu

hava içinde üyeler, tabîi olarak var olan akrabalık bağlarını ikinci plana iter, üstelik bazen bu itiş çok daha ileri bir derecede tezahür edebilir. Bununla birlikte, sırf dinî grupların kendilerinden önceki eski sosyal yapılarla olan bu aşikâr zıddiyeti, onların her zaman için eski sosyal münasebetlerini bütünüyle tasfiye etmeleri anlamına da gelmiyor. Zira yeni dinî grubu oluşturanlar genellikle yine kendi aileleri, akrabaları, kabileleri, köyleri, şehirleri ve milletlerine mensup olmayı sürdürürler. Onların sırf dinî gruba girişleri, kendilerinin keyfiyet itibariyle öncekilerden farklı, yeni bir cemaate intisaplarını sağlar. Sırf dinî grupları öncekilerden ayıran önemli bir husus da, orada eski inançlar, gelenekler ve göreneklerin tamamen veya kısmen kaybolmuş veya önemlerini kaybetmiş yahut da başka anlamlara bürünmüş bir hal almasında toplanmaktadır. Yeni bir dinî inanç etrafında toplananlar, müşterek dinî tören ve tapınmalarla birbirlerine kenetlenir ve dış dünyaya karşı yeni bir tutum oluştururlar. Bu durum, yeni dinin taraftarlarını geleneksel toplum içinde farklılaştırır ve hatta yalnızlığa iter. Bununla birlikte bu farklılaşma ve yalnızlaşma, yeni dinî grubun kendi içine katlanması ve grup mensuplarının arasındaki kardeşlik ve beraberliğin artması sonucunu doğurur. Bu arada yeni dinî grup yeni taraftarlar kazanır. Organik cemaatin, geleneksel ve tabîi grupların baskıları karşısında kendi içine kıvrılmak zorunda kalan sırf dinî gruplar “gizli cemiyetler” olarak kalmaya mahkûm olurlar. Aslında, geleneksel toplumdaki kopan bir sırf dinî grubu öncekilerden ayıran başlıca hususiyetler, orada yeni bir dünya görüşü, yeni bir toplum düzeni ve evvelkilere kıyasla farklı bir takım değerlendirmelerin yer etmesidir. Mamafih, bazı durumlarda, organik cemaate ait değerler, varlığını gizli ve kapalı bir şekilde sürdüren sırf dinî grubun içerisinde de geçerli olabilmektedir. Bu durumda tabîi ve organik cemaat ile sırf dinî grup arasında uzlaşma vardır demektir. Bununla birlikte bazı durumlarda bu uzlaşma sağlanamaz ve sırf dinî cemaat kendi içine katlanarak dünya işlerine aldırışsız kalır ve kendini oradaki değerlere bağlı görmez. Her halükârda, başlangıçta bir kaç kişilik olan yeni dinî zümrenin halkası gruba yeni katılmalar dolayısıyla gittikçe genişleyebilir. Bazıları misyonerlik, bazıları irşat ve davet, bazıları cihat ve bazıları da sirayet yoluyla yayılıp genişler. Mamafih, bir dinin yayılması hususunda genellikle tek bir yol ve yöntemden ziyade, zaman içerisinde duruma göre çeşitli usullerin etkili oldukları gözlenmektedir. Sırf dinî gruplarla ilgili önemli bir husus da, onlardan bir kısmının ortaya çıktıkları toplumdaki geleneksel dini yıkarak onun yerini almak ve daha sonra da sınırlarını gittikçe genişletmek suretiyle yayılmış olmalarıdır. Öte yandan, onlardan bazıları, kapalı bir cemiyet halinde iken başka yerlere göç ederek kendilerine uygun yeni ortamlar bulmaları, bazıları da millî bir hüviyet taşırlarken yeni yorumlarla evrensel bir statüye kavuşmaları sonucu yayılır. Meselâ, İslâmiyet'in durumu birincisine, Hıristiyanlığınki ikincisine ve Yahudiliğinki de üçüncüsüne örnek teşkil edebilir.

Sırf dinî gruplara gerek ilkel dinler ve toplumlar ve gerekse millî dinler seviyelerinde de rastlanabilmektedir. Bu çevrelerde bu tür grupların iki ana türü

bulunmaktadır. Bunlardan birincisi “*gizli dinî cemiyetler*”, ikincisi de “*sır cemiyetleri*”dir. Az karmaşık toplumlar ve medeniyetlerde rastlanan gizli dinî cemiyetler sırf dinî grupların tipik örnekleridir. Mamafih gizli cemiyetlere daha karmaşık toplumlar ve medeniyetlerde ve hatta günümüzün modern toplumlarında da rastlanmaktadır. İkel toplumlarda gizli cemiyetler sırf dinî sebeplerle kurulmuş topluluklar olarak karşımıza çıkıyor. Karmaşık toplumlara doğru gidildikçe işin içerisine dinî faktörlerin yanı sıra başka nedenler de karışıyor. Özellikle modern toplumlarda sırf dinî amaçlara dayalı gizli cemiyetlerin yanı sıra tamamen dünyevî maksatlara (ekonomik, sosyal, kültürel, siyasî, vs.) yönelik gizli cemiyetlerin kuruldukları, birçok durumlarda ise bunların birleştikleri görülüyor. Tarihi ile ilgili olarak pek çok eserler kaleme alınmışsa da (Hutin 1966), “*gizli cemiyet*” terimi ile neyin kast edildiği çoğu zaman tam bir açıklıkla ifade edilmiş değildir. Bazıları “*sır*” (*mister*) derneklerini gizli cemiyetler kategorisine dâhil ediyor. Aynı şekilde bir kısım meslek grupları, tarikatlar, felsefî ve siyasî amaçlı derneklerin gizli cemiyetlerden sayıldıkları dikkati çekmektedir. Oysaki bunlar gizli cemiyetlerden farklı oldukları gibi, bir kısım cinsiyet, yaş ve meslek gruplarını da gizli cemiyetlerden ayırt etmek gerekir. Çünkü gizli cemiyetler, özel bir tecrübeden geçirilen ve belli şartları haiz oldukları anlaşılan kişilerin alındıkları dinî grup çeşitleridir ve bu tür gizli cemiyetlere pek çok ilkel toplumlarda rastlanmaktadır. Gizli dinî cemiyetleri yapıları bakımından üç tipte toplamak mümkündür ki bunlar; peygamber, önder, ıslahatçı gibi adlar altındaki “*ferdî rehberliğe dayanan*” gizli dinî cemiyetler -bunlara “*karizmatik*” kuruluşlar da denilebilir-, bir din içerisinde “*itizal sonucu oluşan*” gizli dinî cemiyetler ve nihayet “*mer-tebeler düzenine bağlı*” (*hiyerarşik*) gizli dinî cemiyetlerdir. “*Sır*” (*mister*) cemiyetlerine, gelişmiş eski kültürlerin çoğunda rastlanmaktadır. Genellikle gizli cemiyetlerin kurucularını bulmak imkânsız olduğu halde, sır cemiyetlerinde biraz bulanık da olsa, cemiyetin efsanevî veya tarihî bir kurucusunun bulunduğu görülmektedir. Bu cemiyetlerde, özellikle ilkel gizli dinî cemiyetlere kıyasla daha ince ve teferruatlı ve daha gelişmiş efsaneler, doktrinler, ilâhiyat ve ayin usullerine rastlanmaktadır. Sır cemiyetlerinde aslî gaye dinîdir. Ancak onlarda, meselâ karşılıklı yardımlaşma gibi başka sosyal, ekonomik ve hatta politik gayelerin de kısmen rol oynadığı söylenebilir. Bu itibarla dinî amaçlı sır cemiyetlerini, onların aynı zamanda içlerinde besledikleri başka gayelere göre tiplere ayırmak mümkündür. Bununla birlikte, sır cemiyetleri, yaş ve mesleğe dayalı gruplar ve loncalardan oldukça farklıdır. Başlangıçta sır cemiyetlerinin sahip oldukları “*mister dini*” ve kültü, ister ferdî isterse kolektif olsun, gerçek bir dinî hareket sonucu ortaya çıkar. Ekseriyetle bu dinî hareket, geleneksel ve yerleşik dine karşı bir tepki hareketi olarak başlar. Böylece teşekkül eden dinî grup sağlam bir tarzda oturarak varlığını uzun yıllar sürdürebilir veya tersine çok kısa ömürlü olabilir. Sır kültü, grubun üyeleri tarafından büyük bir gizlilikle saklanır. Antik Greko-Romen dünyası sır kültlerinin klâsik örnekleriyle doludur. Öte yandan, sır kültürleri, anlaşılabilir yüksek ve evrensel dinler zemininde giderek gereklilik kazanan ve kaidevî tezahürlere dönüşen sırf dinî grupların ilk örnekleridir.

Evrensel dinleri karakterize eden önemli bir husus, onlarda dini tesis eden bir şahsın (peygamber, din kurucusu) mevcudiyetidir. Bu bakımdan bu dinlere "müesses dinler" adı da verilmektedir. Bu anlamda, sosyolojik bakımdan *Konfüçyus, Buda, Jaina, Zerdüş, Mani, Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammet* birer din kurucusudur. Bu büyük din kurucularının, toplumlarında önceden var olan geleneksel dinlere oranla yeni ve orijinal olan dinî tecrübeleri inanç, düşünce ve fiil alanlarında son derecede büyük bir genişlik ve zenginliğin ortaya çıkmasına vesile olmuş, meselâ böylece grup dayanışması bakımından yeni anlayışlar ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan, dünya tarihi içinde büyük ve evrensel dinlerin tarihi ve bu dinlerin kuruluş dönemleri, tarihî bakımından son derecede önemli gelişmelerin başlangıcına işaret etmektedir. Nitekim Alman filozofu K. Jaspers'in "mihver çağı" (*axial age*) adını verdiği, M.Ö. 800'lerden M. 200-600'lere uzanan dönem (Hodgson 1974, I:111), dinî grupların sosyolojisi bakımından oldukça önemlidir. Zira bu dönem, dünya ölçüsünde büyük dinî figürlerin ortaya çıkmasına ve bunların etrafında sırf din bağı ile oluşmuş gelenek ve cemaatlerin teessüsüne imkân vermiştir. Nitekim bundan böyle bu gruplar, geleneksel tabii dinî gruplara nispetle, dünya ölçüsünde süreklilik ve yaygınlık kazandılar.

Müesses dinlerin cemaatlerine, dinî grupların sosyolojisi açısından yaklaşıldığında, bu grupların doğuşunda, çevrelerinin ve oralardaki sosyal, sosyo-ekonomik ve kültürel şartların oynadıkları rolü aydınlığa kavuşturmak meselesi şüphesiz çok önemlidir. Bu dinlerin kurucularının ve onlara ilk tâbi olanların belli sosyal tabaka veya çevrelerden geldiklerini veya bu cemaatlerin oluşmasında falan veya filan sosyal, ekonomik, politik, vb. şartların, değişimlerin ve mahrumiyetlerin büyük bir rol oynadığını tespit etmek mümkündür. Bu bağlamda, meselâ "yoksunluk teorisi" (*deprivation theory*) önemli bir açılıma imkân verebilir. Nitekim Weber, Troeltsch, Niebuhr, Glock ve B. Wilson gibi Batılı din sosyologlarının geliştirdikleri "yoksunluk teorisi", dinî grupların sosyolojik ve sosyal psikolojik analizinde oldukça yararlanmış, ancak teoriye birçok eleştiriler de yapılmıştır. Her halükârda meselâ Weber, tarihî büyük dinlerin hemen daima toplumsal bir "kriz" ortamında doğduğu vakasına dikkat çekiyor. Bununla birlikte, bu dinî grupların içinde doğdukları geri-plâna bakarak onları, sosyolojistler veya Tarihî Maddecilerin yaptıkları gibi, determinist bir tarzda söz konusu bu geri-plândaki sosyal, sosyo-ekonomik veya kültürel şartların gelişmesi, değişmesi ve kesişmesinin bir sonucuna indirgemek hatalı ve eksik görünmektedir. Zira temelde münhasıran dinî olan saikleri hiç bir şekilde gözden uzak tutmak ve onları her şeyden önce sırf dinî hareketler olarak değerlendirmek oldukça önemlidir. Bu cümleden olarak, meselâ dindeki Allah inancı, ibadet, inanma ve tapınma ihtiyaçları gibi hususları münhasıran dinî olan bir grubun doğuşu meselesinde göz ardı etmek, şüphesiz dini, ruhandan ve özünden mahrum bırakmak olacaktır. Kaldı ki, bu tür sırf dinî grupların üyelerini birleştiren manevî ve dinî bağın kaynaklandığı, din kurucusunun dinî tecrübesi ve bu tecrübenin ihtiva ettiği vahiy ve tebliğlerin, her çeşit toplumsal sınırlamaların üs-

tünde ve ötesinde yüce ve ilâhi bir kaynağa dayanmakta olduğu hususunda bütün müminler hemfikirdir ve ona öylece inanmaktadırlar. Buna göre, menşei dinî tecrübenin içinde neşet ettiği toplumsal, ekonomik ve kültürel şartların ve değişmelerin belki de onun tezahür etmesi için uygun ortamlar oluşturduklarını belirtmek daha uygun olacaktır. Zira bu tür orijinal dinî tecrübelerin, geleneksel, kurumlaşmış ve istikrar arz eden bir dinî, toplumsal ve kültürel ortamda ortaya çıkma ve başarıya erişme şansları pek bulunmamaktadır. Buna karşılık toplumsal bunalım, değişme ve çözülme ortamları veya ileri derecede kurumlaşmamış dinî, sosyal ve kültürel yapılarda onların başarı şansı yükselmektedir.

Esasen, bir yeni dinî hareket, bir değişim veya bunalım ortamında kendini göstermiş bile olsa, kurumlaşmış dinî ve sosyo-kültürel yapı adına geleneksel toplumun ve onun önderlerinin tepkisi ile kaçınılmaz olarak karşılaşmaktadır. Her halükârda, din kurucusunun sırf dinî olan orijinal tecrübesi, ilk anda kendisinin yaşadığı ve bildiği sübjektif bir realitedir. Ancak böylesine önemli ve etkili bir tecrübenin objektifleşerek fertler arası bir görünüme bürünmek ve bir dinî grup ya da cemaat oluşturabilmek özelliği kuvve halinde de olsa mevcuttur. Nitekim sosyolojik bakımdan incelendiğinde, din kurucularının bu sırf dinî tecrübelerini çevrelerine açtıkları ve az bir zaman sonra onların etrafında ilk anda sınırları çok dar ve küçük bir grubun yani bir *"ilk cemaat"*in teşekkül ettiği görülmektedir. Gerçekte bu grup, dinden doğan grupların ya da sırf dinî grupların ilk ve aslî şeklidir. Çünkü bu ilk cemaat, tamamen ve münhasıran dini kuran şahsın cemaat üyeleri üzerinde doğrudan doğruya sırf dinî tecrübesinden neşet eden cazibe aracılığıyla icra ettiği tesir neticesi vücut bulmuştur. Bu ilk cemaate daha yakından bakıldığında, onun mensuplarının belli bir sosyal, ekonomik veya kültürel çevreden geldikleri yahut farklı çevrelere ve sosyal kategori ve statülere sahip buldukları tespit edilebilir. Her halükârda, ilk cemaatin oldukça açık bir yapısı mevcuttur. Bu yapı içerisinde din kurucusu, şahsiyeti ve statüsü itibarıyla merkezî bir mevkie sahip olup, yeni dinin taraftarları onun etrafında toplanmışlardır. Şu halde, ilk cemaatin, dairevî bir yapıya sahip olduğu anlaşılmaktadır. Mamafih, bu dairevî yapının, biraz daha yakından incelendiğinde, merkezden itibaren iç içe halkalardan müteşekkil olduğu görülecektir. Zira ilk dinî cemaat mensuplarından biri veya bir kaç ötekiler arasında temayüz ederek din kurucusuna daha yakın bir mevkie erişebilmekte, hatta onun en yakını ya da sırdaşı olabilmektedir. Ayrıca en gayretli ve ateşli taraftarlar da din kurucusuna ikinci derecede yakın bir durum ve statüye erişebilmektedir. Bundan sonra, yeni dinî gruba girmiş olmakla birlikte, din kurucusuna birinci veya ikinci derecedekiler kadar yakın olmayan salıklar veya müminler gelir. Mamafih bu kategoriler nispeten genel ve itibarî olup, daha derinliğine yapı analizlerinde onların birçok alt-kategorilere bölündüklerini tespit etmek mümkündür. Kurucunun etrafında kenetlenen ilk dinî cemaat, daha sonra bütün karmaşık yapısıyla teşekkül ve teesüs ederek bir *"ümme"* veya *"kilise"* hüviyetine bürünecek olan dinî cemaatin nüvesini oluşturur. İlk dinî cemaat içerisinde görülen yaş, cinsiyet, mevki, statü



ve fonksiyon farkları, ileride oluşacak karmaşık yapıda açıkça tezahür edecek olan farklılaşmanın ilk habercisi şeklinde mülâhaza olunabilir. Bütün bunlar ise, Batıda, özellikle Weber, Troeltsch, Niebuhr, Becker, Yinger, Robertson, Wallis, Swatos, B. Wilson, B. Johnson gibi sosyologların konuyla ilgili dikkate değer çalışma ve görüşleri bağlamında şekillenmiş olup, çeşitli varyantlar içeren “*Kilise-Mezhep teorisi*”nin (*Church/Sect theory*), bu konudaki önemini göstermektedir. Bununla birlikte, özellikle başta Troeltsch olmak üzere sözü edilen Batılı din sosyologlarının bu teoriyi, Hıristiyan dünyasındaki dinî grupların sosyolojik analizi bağlamında ortaya koyduklarını önemle belirtmek gerekir. Zira, gerçi Wach, bu teorinin evrensel uygulanaşı denemesinin tipik bir örneğini sunmuşsa da (Wach, 1995: 89-258), onun Hıristiyan dünyasının dışındaki dinî grup, teşkilat ve dindarlıkların sosyolojik analizine uygulanması meselesi oldukça tartışmalıdır.

Özdeş dinî grupların doğuşu ve gelişmesi hususunda “*büyük adamlar*” veya “*karizmatik önderler*” teorisinin önemine de işaret etmelidir. Nitekim Weber'in konuyla ilgili görüş ve analizleri dikkate değerdir. Weber, din önderinin taraftarları üzerinde kendi şahsiyeti vasıtasıyla icra ettiği tesiri ifade etmek üzere “*karizma*” terimini kullanmış olup, terim sözü edilen kuramın temelinde yerini almaktadır. Aslında, Yunanca bir kelime olan karizma tabiri, bir kimsenin müstesna bir derûnî ve manevî cezbe gücüyle mücehhez olması anlamına gelmektedir. Esasen Weber, karizma terimini genel bir anlamda kullanmakta ve bir kimsenin başkalarına tesir edebilme hususundaki her çeşit olağanüstü kabiliyetini bu tabirle ifade etmektedir. Bu anlamda, yerine göre bir devlet başkanının, bir siyasî önderin ve bir askerî kumandanın karizmatik gücünden söz edilmektedir. Sosyal grupları “*geleneksel*”, “*kanunî*” ve “*karizmatik*” gruplar olmak üzere üçe ayıran Weber, üçüncü grupta, yukarıda sözü edilen karizmatik bir cazibeye sahip bulunan bir önderin etrafından toplanmış bulunan grupları kast etmektedir. Bununla birlikte, karizma tabiri menşesinde dinîdir ve din sosyolojisinde karizmatik grup terimi, bir dinî liderin veya kurucunun etrafında bütünleşen dinî cemaatlere yani sırf dinî gruplara delâlet etmektedir. Bu yolla, bu tür grupların teşekkülünün, sırf dinî amillere, dinî önderin şahsiyetinden ve orijinal ve mukaddes dinî tecrübesinden intişar eden derunî güce dayandığı anlatılmak istenmektedir. Böylesine bir karizmatik bağ, tasavvur olunabilecek en güçlü ve en sıkı bağlardan biridir. Bu bakımdan, yeni teşekkül etmekte olan dinin başlangıç safhasını oluşturan karizmatik ilk dinî cemaat içerisinde, karizmatik kişiliğin yani din kurucusunun vefatı önemli bir dönüm noktasını oluşturmaktadır. Zira karizmatik grup, bu suretle üyelerinin onun etrafında kenetlendiği merkezî şahsiyeti yani dini kuran yahut onun esaslarını va'z veya tebliğ eden şahsı kaybetmiştir. Bu kayıp, karizmatik dinî grubun bünyesinde esaslı değişikliklerin ortaya çıkmasına vesile olacaktır. Grup dağılma veya hiç değilse parçalanma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Genellikle böylesine kritik durumlarda, dini kuranın en yakını veya emini olanlar yahut ilk tilmizler veya onlardan biri -genellikle en etkini ve seçki-

ni- ortaya çıkmakta ve din kurucusunun cemaat içindeki birleştiricilik ve önderlik fonksiyonunu üzerine almaktadır. Ancak, gerçekte hiçbir zaman dini kurana şahsın yerini tamamen doldurmak, onun yerine geçmek söz konusu değildir ve hiçbir peygamberin, din kurucusunun veya önderin yerini alan şahıs bunu iddia etmemiştir. Çünkü dinî cemaatin mensupları, din kurucusunun nev'i şahsına münhasır bir şahsiyet olduğuna ve onun yerini hiç bir kimsenin dolduramayacağına inanmaktadır. Esasen bu anlamda onun karizması ona bu müstesna mevkii ziyadesiyle bahşetmektedir. Nitekim bu durum, ileride dinî grubun içinde ortaya çıkacak olan ayrılıklar ve hatta bölünmelerde temel bir rol oynayacaktır.

Aslında, din kurucusunun vefatından sonra yeni dinî cemaati parçalanmadan ayakta tutan en etkili şey, yeni dinin getirmiş olduğu dinî esaslar, inançlar ve ibadetlerdir. Başka bir deyişle, bu dönemden itibaren, grup bağı, karizmatik özelliğini giderek kaybeder. Yerini, dini tesis edenin bıraktığı dinî miras yani yeni dinin ortaya koyduğu din nazariyesi, inançlar, ibadetler, ayin ve törenler, gelenek ve görenekler ve nihayet din kurucusunun sağlığında ya da vefatından sonra oluşan bir takım teşkilat esasları almaya başlar. Aslında, daha din kurucusunun sağlığında, grup birliği ve bütünleşmesinin sağlanmasında ve dayanışmanın artmasında önemli işlevleri bulunan yeni dinin inanç ve ibadet esasları ve usulleri, din kurucusunun vefatını takip eden bu devrede nesiller boyunca hiç bir değişikliğe uğramaksızın devam edebilmeleri için, muayyen ve sabit esaslara bağlanmak zorundadır. Bununla birlikte, yeni dinî cemaatin hayat kullarının, inananların sayısının giderek artması ve cemaatin genişleyip çeşitlenmesi ve nihayet farklılaşmasına paralel olarak yeniden gözden geçirilip, yeni açıklamaların yapılması gerekir ve ancak bu sayede yeni din, sayıları giderek artan taraftarlarının yeni sosyal, sosyo-ekonomik ve kültürel şartlarına uyum sağlayabilir. Öte yandan, bu safhada, yeni dinin sözlü gelenekleri yazılı hale getirilir, yazılı gelenekler derlenerek kitap halinde toplanır. Dinî akideler yeni ve köklü tarif ve açıklamalara kavuşur. Bu bakımdan, bundan böyle, yeni dinin temel inanç esasları ile ilgili olarak yapılacak yeni açıklama ve görüşler resmî ve "Sünnî" (veya Ortodoks) dinden inhiraf olarak değerlendirileceklerdir. Esasen, karizmaya dayalı bir otorite istisnâdir. Onun hukukî bakımdan kurumlaşması ve resmîleşmesi söz konusu değildir. Karizmatik otoritenin memurları olmaz, taraftarları, bağlıları ve tilmizleri olur. O, dinî önderin veya din kurucusunun şahsî değeri, kutsal, tarihî ve örnek karakteri üzerine temellenmiştir, onda şiddete yer yoktur, psikolojik bir hâkimiyet ve boyun eğme esastır. Şu halde, karizmatik otorite ve itaatın temelinde psikolojik ve sosyal psikolojik bakımlardan heyecan yatmaktadır. Bu bakımdan karizma ve buna bağlı otorite, aslında değişim, çözüme ve yeniden kuruluş dönemlerinin karakteristik bir tezahürüdür. Yapı ve düzen oturmaya, kurumlaşmaya ve gelenekleşmeye başlayınca, heyecan unsuru şiddetini giderek kaybeder. Buna bağlı olarak, karizmatik otorite de yerini, teşkilat, kurum ve geleneğe bırakır. Dinî bünyelerde kuruluşu müteakip teşkilatlan-

ma ve kurumlaşma dönemlerinden itibaren kendini gösteren ve giderek tam bir gelenekleşmeye dönüşen bu sürece Weber, “karizmanın rutinizasyonu” adını veriyor. Mamafih Weber karizmayı, “kişisel” ve “fonksiyonel” şeklinde ikiye ayırıyor. Anlaşılan kuruluş döneminde ilk tür etkilidir. Onu takip eden dönemlerde ise ikincisi ön plandadır. Ancak kişisel karizma, kuruluşu izleyen dönemlerde de yerine göre etkin olabiliyor.

Yeni dinî grup yahut cemaatin giderek karmaşık bir yapıya bürünmesi sürecine bağlı olarak ortaya çıkan dinî teşkilatlanmada rol oynayan faktörleri Mensching, üç ana kategoride topluyor: “Sağlam bir dinî geleneğe duyulan ihtiyaç, dinde objektifleşme ihtiyacı ve nihayet kitlelerin farklı yapı ve eğilimlerinden kaynaklanan ihtiyaçlar” (Mensching 1951: 231-244). Evrensel eğilimli müesses bir din, ister istemez oldukça heterojen kitleleri bağrında toplayacak; bu kitleler dinî durumları, ihtiyaçları ve temayülleri itibariyle aralarında büyük farklılıklar arz edecektir. Bu bakımdan, meselâ Weber, “din virtüözleri” ile “alelâde dindar” tipleri birbirinden ayırıyor. Her halükârda, dinî cemaate dâhil olan geniş yığınları oluşturan kişilerin farklı dinî temayül ve ihtiyaçları, değişik dindarlık şekillerinin teşekkülüne imkân verecek ve bütün bunların gerektiğinde ayrı teşkilatlara bağlanmaları gerekecektir. Meselâ, hemen her dinde mezhepler ve tarikatlar aracılığıyla ortaya çıkan farklı oluşum ve teşkilatlanmalar bu durumun tipik örnekleridir. Dinî cemaatlerin bu şekilde teşkilatlanması, genelde iki tarzda olmaktadır: İlki, “azamî” (maksimist) teşkilatlanmadır ki, burada sıkı bir şekilde ve hiyerarşik bir teşkilatlanma söz konusudur. İkincisi, “asgarî” (minimist) teşkilatlanmadır. Bu teşkilat tipi, bütün müminlerin eşitliği ilkesine dayanır. Dinî teşkilatlanmanın bu iki tipinin arasında birincisine veya ikincisine daha çok yakınlık arz eden birçok ara ve alt tipler tespit etmek de mümkündür. Hatta aynı bir dinin çeşitli mezhepleri arasında bu iki tipin yanı sıra birçok ara tiplerin mevcudiyetine de şahit olunmaktadır. Her halükârda, dinde müessesleşme muhtelif yollarla olmaktadır. Bunlardan biri, dinî tecrübenin anlatım şekillerinden birisi ve belki de en önemlisi olan iman esaslarının sağlam bir şekilde tespiti suretiyle ortaya çıkan kurumlaşmadır. Gerçi dini kuran veya tebliğ eden önder, kendine vahiy yoluyla nazil olan hususları müminlere bildirdiğinden, onlar artık son şekillerini almışlardır. Ancak bu tebliğler üzerinde yine de dikkatle durmak, onları bir tertibe sokmak ve hatta alelâde kimseler ve kültür seviyesi düşük halk tabakaları tarafından anlaşılabilir bir hale getirmek için bir takım yorumlara ve içtihatlarla girişmek ve tefsir etmek gerekmektedir. Bu ise, dinî akidenin sistematik tefsiri ile mümkün olur. Böylece yeni dinin ilâhiyatı sistemleşir ve kurumlaşır.

Yeni bir dinin ortaya çıkıp yayılması, yeni bir cemaatin oluşması ve yapısının giderek karmaşıklaşması, üstelik onun değişik kültür, çevre, medeniyet, felsefî nazariyeler ve başka dinlerle karşılaşması veya temasa geçmesi, dinin kurumlaşması ve ilâhiyat sisteminin sağlam esaslara dayandırılması konusunda önemli bir gelişmeyi de beraberinde getirir. Bu da, yeni dinin inanç temellerinin

öteki dinler ve felsefî sistemler karşısındaki durumunun belirlenmesi ve hatta onlara karşı savunulmasıdır. Mamafih yeni durum ve şartlar orada bu konuda mezhepleşmelere imkân verdiği gibi, öte yandan değişen durumlara göre yeni yorumlara kapı açmak üzere yeni bilimler, fikir akımları ve ekolleri da kendilerini göstermekten geri durmaz. Dinde teşkilatlanma ve kurumlaşmanın yollarından biri de, ayin ve ibadet usullerinin sağlam esaslara bağlanması suretiyle tespiti- dir. Özellikle dinin giderek geniş sahalara yayılması ve büyük kitleleri bağrında toplamaya başlaması, ayin ve ibadet usullerinde bir birliğin sağlanması ve korunması ve hatta onların bir elden yönetimine ihtiyaç hissettirecektir. Gerçi başlangıçta ibadet hizmetlerini gönüllü olarak yerine getiren kimseler bulunur. Ancak zamanla bu hizmetleri yürütecek bir teşkilata ihtiyaç duyulur. Bu durumda, cemaat içerisinde bu hizmetleri yürütecek bir “*din adamları*” (*rahipler, ruhban sınıfı*) veya “*din görevlileri*” zümresi teessüs eder. Bu zümrenin sıkı bir dinî geleneğe, rahiplik hak ve imtiyazlarına ve makamlarına bağlı olarak hiyerarşik biçimde teşkilatlanması mümkündür. Ancak, dinî görevlerin bir silsile-i meratib yerine demokratik ve eşitlikçi bir tarzda umuma teşmili de kabildir. Her halükârda, özellikle bir ruhban sınıfının hiyerarşik bir biçimde teşekkülü, bu teşkilatın özgül dinî cemaatin alelâde üyeleriyle ilişkileri açısından birçok problemleri de beraberinde getirir ve giderek rahiplerle dinî grubun diğer üyeleri arasında bir uçurum ortaya çıkar. Rahiplere, dinî grubun alelâde mensuplarına yani lâiklere yüklenmeyen birçok dinî ve ahlakî mükellefiyetler yüklenir. Öte yandan, dinî grubun bünyesine dâhil muhtelif sosyal çevrelerin karmaşık yapılarında iktisadî, siyasî, sosyal ve kültürel birçok tamamlayıcı işlevlerin -yardımlaşma, eğitim-öğretim hizmetleri, vs.- yürütülmesi, cemaat bünyesinde işlevsel bir işbirliğinin kurulmasına imkân verir. Nihayet, teşkilatlanma ve kurumlaşma, dinî o- rite tiplerinin daha net bir ayırımını mümkün kılar.

Sosyal grupların daima çeşitli alt gruplardan oluşması özelliği, onların özel bir türü olan dinî gruplar için de oldukça geçerli ve hatta oldukça önemlidir. Nitekim dinî grubun bünyesinin çeşitli alt gruplara bölünmesi, birçok sonuçları ve hatta sorunları beraberinde getirmektedir. Gerçi, dinde asıl olan birlik ve bütünlüştür ve bu bakımdan şüphesiz dinin en önemli sosyal fonksiyonlarından biri toplumsal birlik ve beraberliğin sağlanmasıdır. Bununla birlikte, bir dinî grubu büyümesi ve gelişmesi engellerle karşılaşır. Türlü kişisel, toplumsal, kültürel, siyasal, ekonomik, vs. şartlar, ihtiyaçlar ve gelişmeler gibi din dışı sebeplerin yanı sıra doğrudan doğruya dinî etmenler dinî grubun gelişim seyrini etkiler. Bütün bu nedenlerle, hemen tüm dinî grup ve cemaatlerin ve özellikle evrensel büyük dinlerin, gelişmelerinin ana temayüllerine karşı zaman zaman bir takım ikaz, itiraz ve protestolarla karşılaştıkları ve sonuçta onların pek çok alt gruplara bölündükleri görülmektedir. Öyle ki, çeşitli dinî gruplar üzerine önemli sosyolojik araştırmaları gerçekleştirmiş bulunan Fransız sosyologu M. Mauss, dinlerde mezheplerin ortaya çıkışının genel bir eğilim ve vakia olduğunu, özellikle birçok milletler ve kültürlerden kişileri bağrında toplayan evrensel dinlerin tabii

şekilde mezheplere bölündüklerini ifade etmektedir. Mauss'a göre, dinler tarihinde mezhep sadece tabîi ve normal bir hadise değil, aynı zamanda temel bir hadisedir. Esasen dinler genellikle mezhep şeklinde doğarlar; ana dini birçok bakımlardan tenkit eder ve ilk planda onun bir mezhebi imiş gibi organize olurlar. Mezhepleşme olayı sebebiyle meselâ belki de “*Saf Budizm*” hiç bir zaman var olmamıştır, çünkü bu dinin klâsik geleneği içinde yer alan on sekiz mezhebin pek çoğu çok eski tarihlere, Budizm'in kuruluşu dönemine uzanmaktadır (Mauss, 1903-4: 293-294. Krş.: Cuvillier, 1962: 1121-1125). Her halükârda, çok insicamlıymış gibi görünen dinî cemaatlerin bile, çok çeşitli alt-grup, mezhep, tarikat ve eğilimleri bağrılarında taşıdıklarını önemle belirtmelidir.

Dinî gruplarda, çeşitli alt grupların oluşumuna yol açan dinî ikaz, itiraz ve protestolar din sosyologlarının ve özellikle de J. Wach'ın, dinî grupların sosyolojisi bakımından üzerinde önemli durduğu meselelerden biridir (Bk.: Wach, 1995: 204-258). Şekil bakımından dinî ikaz, itiraz ve protestolar ikiye ayrılıyor: Bunlardan birincisi “*ferdî*” tipteki itirazlar, ikincisi “*kolektif*” itiraz ve protestolardır. Birinci tipe, daha çok dinin tüm emirlerine harfiyen bağlı bulunan muhafazakâr dindarlarda rastlanır. Bu kişiler, dindaşlarının dinî yaşayışlarını kendilerinininkine nispetle daha gevşek bulduklarından onlarla ihtilafa düşer, dinin emirlerine sıkı ve sert bir şekilde bağlılığın ve dini hakkıyla yaşamanın ancak kendilerini çevrelerinden tecrit etmek suretiyle mümkün olabileceğine kani olarak, inziva yolunu seçerler. Hemen bütün büyük dinlerde bunun örneklerine rastlanmaktadır. Mamafih, ferdî protestolar zamanla kolektif bir hal alabilmektedir; çünkü ferdî bir protestocuya başkaları da katılabilmekte ve böylece muterizler bir grup oluşturmaktadır. Esasen bu durum, dinî ikaz, itiraz ve protestoların da grup teşkil edici özelliğinden kaynaklanır. Genellikle, tüm dinlerde gözlenen mistik karakterli “*ezoterik*” hareketler, ferdî ve kolektif özellikleri tarihlerinin akışı içinde değişmiş bulunan dinî protesto hareketleridir. İkaz, itiraz ve protestolar, ister ferdî isterse kolektif olsun, “*geçici*” olabilecekleri gibi “*sürekli*” de olabilir. Aynı şekilde onlar “*kısmî*” olabilecekleri yani dinî tecrübenin anlatımlarından sadece biri veya tek bir konuyla ilgili olabilecekleri gibi, “*genel*” de olabilir ve böylece dinî hayatın tüm tezahürlerini kapsayabilir. Öte yandan, ikaz, itiraz ve protestolar dinî hayatta teferruata taalluk edebilir veya temel prensipleri alâkadar edebilir. Aynı şekilde onlar, “*yumuşak*” olabilecekleri gibi gayet “*şiddetli*” de olabilir. Nihayet ikaz, itiraz ve protestoyu yapanlar dinî bir fonksiyon ifa ediyor olabilir veya olmayabilir. Kolektif protestonun köklü bir mahiyete sahip olduğu durumlarda, protestocuların ana dinî gruptan ayrılmaları tehlikesi mevcuttur. Ancak, sonucu ayrılma ile biten itiraz hareketlerinin genellikle başlangıçta bir ayrılma istekleri söz konusu değildir. Aksine ana dinî grup içinde kalmak ve onu ıslah etmek düşüncesi hâkimdir. Ancak zamanla ortaya çıkan gelişmeler muterizlerin ana dinî cemaatten ayrılmaları sonucunu doğurabilir. Eğer öyle bir ayrılma ve bölünme olmazsa, bu durumda yeni hareketin dinî grup tarafından tasvibi söz konusudur. Bu son durumda itirazcıların dinî cemaatin grup bağlarını

koparmaksızın yapmak istedikleri değişiklikleri başardıkları anlaşılır. Bir kısım eğilimler ise, tam bir kopuş ortaya çıkmaksızın ana dinî cemaat içinde tali gruplar halinde varlıklarını sürdürür. Esasen, bir “*ümme*t” veya “*kilise*” şeklinde teşkilatlanarak müesseseseleşmiş olup, üstelik kurucunun dinî mirasına sadakati dolayısıyla “*Sünnî*” veya “*Ortodoks*” olarak nitelenen ana dinî bünyenin din anlayışından her inhiraf bir itizeldir. Ancak, duruma göre, yeni bir grup veya alt grup teşekkül edebilmekte veya itizâlî hareket başarılı olamadan sönüp gitmektedir. Her halükârda, dinî ikaz, itiraz ve protestoların ortaya çıkışı ve gelişmesinde dinî, siyasî, ekonomik, kültürel, vb. birçok durum, şart ve faktörlerin doğrudan doğruya veya dolaylı şekilde rol oynayacakları muhakkaktır. Aynı şekilde onlarda iç sebeplerin yanı sıra yerine göre dış sebepler de etkili olabilmektedir. Her durumda onlar sadece teolojik tartışmalardan neşet etmiş değildir. Hatta pek çok durumlarda, siyasî, sosyal, ekonomik, etnik ve kültürel sebepler daha etkili görünüyor. Siyasî ve etnik farklılıkların yeni dinî düşünce ekollerin ve mezheplerin doğuşuna sebebiyet vermiş olmalarının pek çok örneklerini, dinlerin ve mezheplerin tarihleri bize cömertçe sunuyor. Bir kısım halkların kendi öz dinî inanç ve kanaatlerine sahip olma arzuları ve eğilimleri, onların hâkim dinî ve manevî otoritelere karşı çıkmaları ve onlarla mücadeleye girmeleri sonucunu doğurmuştur. Hatta bazı durumlarda, evrensel bir dinin mahalli tezahürleri yeni bir canlılık ve hayat kaynağı olarak görülmüş ve böylece onlar müsamaha ile karşılanmış ve hatta teşvik görmüşlerdir. Esasen, bu faktörlerin hepsini bulup çıkarmak kolay bir iş de değildir. Mamafih, onların belli başlılarına işaret etmek gerekirse, dinî ikaz, itiraz ve protestoların dinî tecrübenin teorik, pratik ve sosyolojik ifadelerinde tezahür edebildikleri göz önüne alındığında, dinî cemaatler içerisinde inanç, ibadet ve teşkilatla ilgili çeşitli meselelerin ihtilaf kaynağı olabilecekleri anlaşılacaktır. Hakikaten, çeşitli dinî cemaatlerde ortaya çıkan ihtilaf-lara göz atıldığında bunlar arasında “*akîdevî*” meselelerin önemli bir yer tuttukları görülmektedir. Bu cümleden olarak başta Tanrı inancı, onun tabiatı, sıfatları ve dünya ile ilişkileri konuları olmak üzere kader, irade, mebde ve mead, peygamberlik, vs. birçok akîdevî mesele çeşitli dinî cemaatlerin bünyesinde tartışma konusu olmuş ve inanç konusundaki ayrılıklara mesnet teşkil etmiştir. Ancak, dinî ikaz, itiraz ve protestolar “*ibadet*” konularından da kaynaklanabilir. Zira dinin geniş sahalara, farklı sosyal ve kültürel çevrelere yayılması bu dinî cemaat bünyelerinde ayin ve ibadet konularında bir zenginleşme ve çeşitlenmeye imkân vermiş, ibadet yerlerinin eskiden ve ilk dinî cemaat döneminde görülene nispetle gayet değişik ve ihtişamlı bir görünüme büründüğü görülmüştür. Bu gelişmeler karşısında, yapılan ikaz, itiraz ve protestoların, dinî ayinlerin, ibadet usulleri ve yerlerinin, din kurucusunun yaşadığı dönemdeki aslî, sade ve basit şekillerine irca edilmesi gerektiği şeklindeki püritanist eğilimler etrafında toplandıkları görülür. Bir başka ikaz, itiraz ve protesto kaynağı da “*teşkilat*” ve “*yönetim*” meselesidir ve anlaşılan dinî cemaatlerin bünyesinde en şiddetli ve en kararlı mücadeleler teşkilat konusundaki ihtilaf-larda ortaya çıkmaktadır. Zira, teşkilatlanmış bir dinin formel yönlerine itiraz edenler, kiliseleşmiş bir ana dinî

cemaat bünyesinde teessüs eden her kuruluş, görev ve makamı dine aykırı ve günah olarak değerlendirmekte ve ilk dinî cemaatin sadeliğine dönüşü talep ve iddia etmektedirler. Bu cümleden olarak, ruhban sınıfının hiyerarşik teşkilatı, dinî cemaatin özüne aykırı bulunarak sıklıkla ret olunmakta, dinî makam ve rütbe sahiplerinin o toplumda maddî otorite elde etmeleri ve siyasî meselelere karışmaları da itiraz konusu edilmektedir. Nihayet, dinî ikaz, itiraz ve protestolara imkân ve sebebiyet veren önemli bir olay da, dinin va'z ettiği "*ahlâkî ve sosyal davranış kuralları*"dır. Zira bu kurallar, dinin ilk ortaya çıktığı dar, küçük ve sınırlı çevreden oldukça değişik sosyo-kültürel çevrelere yayılmasına paralel olarak gevşeme, önemlerini kısmen veya tamamen yitirme veya bazen oralardaki yeni durumlara intibak veya onlarla uzlaşma gibi gelişme ve değişimlere sahne olabilmektedir. Meselâ ziraat toplumunda ortaya çıkan bir dinin ticaret toplumuna, yerleşik veya göçebe topluma, köy veya şehir hayatına, modern sınaî ve teknolojik topluma geçmesi bu durumların ortaya çıkmasına vesile olabilir. Böyle durumlarda dinin emir ve yasaklarına eskisi gibi uyulmadığı, dinden uzaklaşıldığı, dinin elden gittiği, bu tür gelişmelere, gevşeklik ve uzlaşmalara karşı çıkılarak onlarla mücadele edilmesi gerektiği öne sürülerek ikaz, itiraz ve protestoların yükseltildiği görülmektedir. Çeşitli dinlerde her türlü yeniliğe karşı çıkan "*mizoneist*" hareketler bunun örnekleridir. Aynı şekilde, dinin aslı veya geleneksel akideleri, emir ve yasakları ve uygulamaları ile toplumsal değişme ve gelişmeler arasında kopukluk, uyumsuzluk ve hatta aykırılık ortaya çıktığı durumlarda, ikisi arasında uzlaşma sağlanması talep ve iddiasının da ikaz ve itirazlara vesile olduğuna işaret etmelidir. Çeşitli dinlerde görülen ihyacı, reformist ve modernist cereyanlar bunun tipik örnekleridir. Öte yandan, bir kısım tenkit ve itirazlar ilim ve akıl adına yapılmaktadır. Her halükârda, müesses bir dinî cemaat, ümmet veya kilisenin, teşkilatlanıp kurumlaşarak geleneksel bir hal alması karşısında, çeşitli sebep ve iddialarla dinî ikaz, itiraz ve protestolarda bulunan kimselere başkalarının iltihakı neticesi hareket kolektif bir karaktere bürünür. Bu tür hareketler, temelde birçok kimseleri toplayan bir durum arz ederse, neticede ana dinî bünye içinde yeni alt gruplar veya ondan tamamen ayrılan yeni dinî cemaatler oluşur. Zira dinî ikaz, itiraz ve protestoların grup teşkil edici özelliği mevcuttur. Şüphesiz dinî ikaz, itiraz veya protesto hareketini başlatanlar daha başlangıçta ana dinî cemaatten ayrılmayı hedef edinmiş olabilir veya tersine en azından başlangıçta bunu hiç düşünmemiş bulunabilirler. Her halükârda, dinî ikaz, itiraz ve protesto hareketleri veya dinî konulardaki çeşitli görüş ayrılıkları ya da başka iç ve dış sebeplerden kaynaklanan dinî hareketler yeni dinî grup ve cemaatlerin teşekkülüne imkân verebilmektedir. Mamefi, bu yeni dinî cemaatlerin birçok çeşitlerinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Zira yeni dinî cemaat, grup veya alt grup gevşek bir yapı ve teşkilatta sahip bir züht ve takva hareketi özelliğine sahip olabileceği gibi, nispeten daha düzenli bir yapı ve teşkilata sahip bir ihvan birliği, bir tarikat, bir mezhep veya bağımsız bir dinî grup yahut alt grup şeklinde teessüs edebilmektedir. Ana dinî bünyeden hiç bir şekilde ayrılmayı düşünmeyip, dinî esasların daha içten, daha yoğun ve daha

dindarca bir züht ve takva ile yaşanmasını hedef edinen ve dinî ümmet mensuplarının tamamını bu harekete dâhil etmeyi arzulayan, gevşek yapılı dinî grup hareketleri bu türe dâhildir. Wach, bu grupları “*collegium pietatis*” şeklinde adlandırmakta ve onların olağan şartlarda gerçekleştirilenlerden daha üstün bir manevî ve ahlâkî mükemmelliğe erişmeye çalıştıklarını ve bu amaçla sıkı bir disiplin, şiddetli bir dindarlık ve vecd ile karakterize olduklarını beyan ediyor (Wach 1995: 224-229). Bütün ümmetin ihtidasını amaçlamakla birlikte, genellikle mahdut sayıdaki üyeleri bünyelerinde toplayan bu cemaatler diğer müminlere örnek olmak için sıklıkla açık dinî toplantılar düzenlerler. Züht ve takva hareketlerinin daha ileri bir şeklini, onlardan daha düzenli bir teşkilata sahip bulunan ve üyeleri arasında çok sıkı bir bağlılığı gerçekleştiren, bu bakımdan da kendilerine “*ihvan birlikleri*” tabir olunan cemaatler oluşturmaktadır (Wach 1995: 230-232). Bu cemaatlerin karakteristik özellikleri arasında, onların daha derin bir bilgi arayışı içerisinde olmaları sayılabilir. Genellikle bu tip dinî gruplarda da, ana dinî cemaatten kopmadan dinî esasları daha içten yaşama niyet ve arzusu dikkati çekmektedir. Esasen bu birlik mensuplarını bir araya getiren temel bağ, çok sıkı bir teşkilattan ziyade zihniyettir. Onlar ana dinî cemaate karşı tenkitçi bir tutum ortaya koyarlar. Mamafih, cemaat içerisinde gerçekleştirilen sıkı kardeşlik bağı ve müşterek hayat birliği ortaklaşa mülkiyete kadar uzanabilen eğilimleri ortaya çıkarabilmektedir. Ana dinî bünye içerisinde alt gruplar şeklinde tezahür eden cemaatlerin üçüncü ve ihvan birliklerine nispetle daha ileri derecedeki bir şeklini “*tarikât*” cemaatleri oluşturur. Züht ve takva hareketleri ile bunların daha sistematik şekilleri olan tasavvufî mistik cereyanlara ve bu sonuncuların halk katında düzenli bir biçimde teşkilatlanmış şekillerini oluşturan tarikat gruplarına hemen bütün müesses dinî bünyelerde rastlamak mümkün olmaktadır. Wach tarikatı, daha kapalı bir cemaat içerisinde ortak bir takva hayatı yaşamaya karar vermiş bulunan kimselerin kurduğu ve teşkilatlandığı bir cemaat olarak tanımlanmaktadır. O, bu cemaatin, tekeli bir özelliğe sahip olduğunu, bu bakımdan da kişisel sadakat üzerinde ısrar ettiğini; bir manastır veya tarikat üyelerini birleştiren şeyin değişmez ikametgâh, özel kıyafet, ortak yemek, özel ibadetler ve müşterek çalışma olduğunu ve cemaat mensupları arasında manevî kardeşlik düşüncesinin tabii teşkilatın yerini aldığını belirtiyor (Wach 1995: 232-237). Şüphesiz bunlar tarikat cemaatlerinde şu veya bu ölçüde gözlenen genel özellikleridir. Esasen, çeşitli dinlerdeki tarikat cemaatleri, aralarındaki bu benzerliklerin yanı sıra, dikkate değer farklılıklara ve karakteristik özelliklere sahiptirler. Dinî ikaz, itiraz ve protestolar yerine göre ana dinî bünyeden bir kopuşu da ifade edebilmektedir. Böylece oluşan itizâlî gruplara bütün büyük dinî cemaatlerin tarihinde rastlamak mümkündür. Mamafih, birçok itizal hareketlerinde hiç değilse başlangıçta ana dinî bünyeden kopma isteği bulunmamaktadır. Esasen, muhtelif itizaller neticesi çeşitli mezheplere ayrılmış bir büyük dinî grup içerisinde hangisinin ana dinî cemaat, hangisinin de alt grup olduğunu ayırt etmek güçleşmekte, böyle durumlarda büyük dinî cemaat veya ümmet, birçok mezheplerin toplamından oluşan büyük kitleyi ifade etmektedir.



Aslında, ana dinî bünye içinde kalarak onu ıslah etme düşüncesini birçok itizal hareketlerinin başlangıcında bulmak mümkündür. Öte yandan, sonuçta ana dinî bünyeden kopuşu ortaya çıkaran ihtilafa akidevî, ibadetle ilgili veya teşkilata müteallik hususlardaki görüş ayrılıkları gibi sırf dinî amiller sebebiyet verebilir. Olayda, çeşitli tarihî, sosyal, siyasî ve kültürel faktörler de rol oynamaktadır. Hatta yakın zamanlarda, “*sekteryанизм*”i münhasıran sosyal ve ekonomik şartlar ve faktörlerin sonucu şeklinde açıklama eğilimi giderek güçlenmektedir. Bu çerçevede, meselâ Amerikan “*denominasyonizm*”i üzerinde sosyo-ekonomik etmenlerin büyük bir rol oynadıkları anlaşılmaktadır. Mamafih, bu cemaatlerin ortaya çıkışında yine de sırf dinî faktörlerin gözden uzak tutulmaması gerekmektedir. Genellikle mezhep cemaatleri veya bağımsız dinî gruplar, siyasî iktidardaki anî değişiklikler veya toplumun yeniden bir yöne yönelmesi gibi, yerleşik ve kireçleşmiş bir düzenin çökmeye başladığı anlarda vücut bulmakta ve bu şekilde oluşan bir mezhep gerçekte toplumun yeniden bir bütünleşme gayreti olmaktadır. Esasen, “*mezhep*” (*sect*) kavramı ile neyin kast edildiği hususu da oldukça tartışmalıdır. Weber ve Troeltsch mezhebi, müesseseleşmiş kilise cemaatinden farklı, “*sözleşmeli bir toplum*” şeklinde tanımlıyorlar. Ancak kilise cemaati ile mezhep cemaati arasındaki bu ayırım mutlak değildir. Zira bir mezhebin kilise cemaatine dönüşmesi mümkündür. H. R. Niebuhr, kiliseyi tabîi sosyal gruplaşma ile karşılaştırmakta ve bir kimsenin normal olarak bir milletin içinde olduğu gibi bir kilise cemaatinin de içinde dünyaya gözlerini açtığını belirtiyor. Buna karşılık, Niebuhr göre, bir mezhebe girmek gerekmektedir, çünkü mezhebe mensubiyet kişinin ferdî iradesine dayanmaktadır. Bununla birlikte, onun bu tespiti bir dereceye kadar geçerli olabilmektedir. Zira bir kilise cemaatine de sonradan girilebileceği gibi, birçok kimselerin nesiller boyu yerleşmiş bir mezhebe mensup oldukları da vakidir. Bir mezhebi, kilise cemaatinden ayıran en önemli farkın, mezhebin daima devletten ayrı, özel bir dinî cemaat olmasında toplandığı da öne sürülmüştür. Ancak, bu ölçüt de, mezhebi tanım için yeterli görünmüyor. Zira bir kere birçok kiliseler devletten uzak kaldıkları gibi, zaten günümüzde din-devlet münasebetlerinde esas teşkil eden laiklik ilkesi de, din işleri ile devlet işlerinin ayrılığı temeline dayanıyor. Öte yandan, genellikle mezhepçi grupların devlet müdahalesinden çekindikleri doğru ise de, bir ara Japonya'daki Şinto mezhebinin durumunda görüldüğü üzere, bir mezhebin resmî otoritelerin güçlü desteğini kabul ettiği ve ona sığındığı da vakidir. Troeltsch, mezhebin selektif karakterle temayüz ettiğini belirtiyor. Wach ise, genellikle mezheplerin ahlâkî seviyelerinin çok yüksek olduğunu ve mensupları arasındaki dinî samimiyetin onları kilise cemaatinden ayırt ettiğini ifade ediyor. Wach'a göre, mezhebi karakterize eden şiddet ve sıkılık, çoğu zaman dışa ait teferruatta (elbise, terminoloji) ifadesini bulmakta, genellikle mezhepçi gruplarda, geleneğin yerini alan karizmatik otoriteye karşı büyük bir saygı dikkati çekmekte, öte yandan mezhep içinde zamanla ortaya çıkabilecek çekişmeler yeni alt grupların ve cemaatlerin teşekkülüne imkân vermektedir (Wach 1995: 248-258). Ana dinî cemaatin inanç esaslarından itizal ve onu parçalama özelliği-

nin, bir mezhebin mümeyyiz vasfı olduğunu ifade eden Mensching mezhepleri, “dogmatik” ve “ameli” şeklinde iki ana kategoriye ayrılmaktadır. Birinciler, inanç konusundaki ayrılıklar üzerine teessüs etmişlerdir. İkincilerin ise, ibadet gibi pratik konulardaki farklılıklardan neşet ettiler. Mamafih Mensching, bu ikinci kategoriye dâhil bulunanların aslında birer “ekol” olduklarını, bu bakımdan da mezhepten ayırt edilmeleri gerektiğini belirtmektedir. Nitekim anlaşılan, meselâ İslâmiyet'teki birçok fıkıh ve kelâm mezheplerinin aslında mezhep değil fakat birer ekoldür. Zira onlar, temelde içtihat farklılıkları üzerine teessüs etmişlerdir. Bu bakımdan onları, diğer dinî bünyelerde rastlanan itizalî gruplar olan mezhep cemaatlerinden ayırt etmek gerekmektedir (Mensching 1951: 216-217). Esasen, Arapçada “mezhep” kelimesi “gidilen yol” anlamını ifade etmekte ve dinî terminolojide itizalî grupları anlatmak üzere kullanılmakla birlikte, zamanla daha çok Ehl-i Sünnet içerisindeki kelâmî ve fikhî ekolleri ifadede kullanılmaya başlanmıştır. İslâm'da itizalî dinî grupları belirtmek üzere kullanılan terimlerden biri de “fırka”dır. Başkalarından ayrı bir insan topluluğu manasında bu terim, belki de İslâmiyet'teki itizalî grupları en iyi şekilde ifade edebilecek durumdadır. Esasen, yukarıda genellikle dinlerde mezhepleşmenin dinî inanç, ibadet, ahlâk ve teşkilat konularındaki görüş ayrılıklarından kaynaklandığı bildirilmişse de, İslâm'da fırkaların başlangıçta her şeyden önce siyasî sebeplerden kaynaklandığı da belirtmelidir. Gerçi bu fırkalardan her birinde zamanla muhtelif fikhî, kelâmî, tefsirî, vs. ekoller teessüs etmiş ve böylece temelinde siyasî görüş ayrılıklarından kaynaklanan fırkalar giderek dinî ve sosyal farklılıklar üzerine istinat eder bir duruma gelmişlerdir. Ancak, yine de İslâm'da fırkaların teşekkülünde, menşesinde siyasî faktörlerin yattığını gözden uzak tutmamak gerekir. Mamafih İslâmiyet'te itizalî gruplar ve mezheplerin ortaya çıkışı ve teşekkülünde, temelde coğrafi, sosyo-ekonomik, etnik ve kültürel faktörlerin yattığı da öne sürülmüştür (Kırş.: Wach, 1995: 153-258; Mensching 1951; Freyer, 1964: 47-64; Taplamacıoğlu, 1975: 226-239; Çağatay, Çubukçu, 1981; Günay, 2001: 252-285).

### 3.3. Yeni Dinî Oluşumlar

Günümüzün modern dünyasında sınaî ve teknolojik gelişme ve değişimler ve bunlara uyumun beraberinde getirdiği sorunlar ise, Müslüman topluluklar için, öncekilerle karşılaştırıldığında oldukça değişik ve hayati önemi haiz problemler olarak kendilerini gösteriyor. Nitekim bu bağlamda, sırf dinî gruplar olarak, çağdaş dönemde ortaya çıkan ve gelişen birtakım dinî oluşumları ayrı bir kategoride ele almak uygun düşüyor. Gerek Hıristiyan Batı dünyası ve gerekse de onun dışında kalan ve Japonya gibi ileri derecede sınaî ve teknolojik gelişmelerin kaydedildiği toplumlarda ve hatta modern Batı medeniyetinin etkilerine maruz kalan tüm geleneksel kültürlerde “yeni dinî hareketler” yahut “alternatif dinî hareketler” ya da “marjinal dinî hareketler” veya “kültler” veyahut “kült grupları” denilen dinî canlanma olayları ve oluşumları, zamanımızda bu konulara eğilen araştırmacıların dikkat ve ilgisinden kaçmıyor. Meselâ kült grupları

oldukça gevşek yapılı ve açık dini topluluklar olarak dikkati çekiyorlar. Yeni dini oluşumlar için sıklıkla kullanılan “*denomination*” terimi ile bu gruplar geleneksel kiliseler ve mezhep gruplarından ayırt edilmek, çoğulculuk vurgulanmak isteniyor. Zira onlardan farklı olarak bu gruplara üyelik isteğe bağlıdır. Öte yandan, bu gruplarda, kilise ve devlet ayırımı anlayışı egemendir ve onlar diğer dinî gruplara karşı oldukça hoşgörülüdür. Din bilimcileri ve özellikle de din sosyologları olayları dikkatle gözlemleyerek gelişmeleri anlamaya ve onları teorik bir çerçevede açıklamaya çalışıyor. Bilimsel veriler bize, temelinde çoğulcu (plüralist), değişken ve uçarı karakterli toplumların, yeni dinî hareket, grup ve oluşumların ortaya çıkışı ve gelişmesi için çok uygun bir ortam oluşturduğunu öğretiyor. Hızlı sosyal, sosyo-ekonomik ve kültürel değişimlerin yahut medeniyet değişikliklerinin yaşandığı toplumların bu tür yeni dinî oluşumlar için ideal ortamlar teşkil ettikleri anlaşılıyor. Meselâ Endonezya’da, 60 milyondan fazla insanın, devletin resmen tanıdığı kategoriye dâhil mahallî yeni dinî hareket, grup ve oluşumlara tabi oldukları gözleniyor. Bu bağlamda Batı ülkeleri ve özellikle ABD, yeni dinî grupların oluşumu ve hayatyeti için dünyada en verimli bir ülke, adeta bir merkez üs olarak görünmekte ve hatta mevcut durumu itibarıyla o, dinî cemaatlerin bir “*süper market*”i şeklinde tanımlanabilmektedir. Nitekim dinî çoğulculuk bakımından tüm dünya ülkeleri için model oluşturduğu öne sürülen ABD toplumu ve onun dinî hayatı “*denominasyonel toplum*” şeklinde tanımlanmıştır (Greeley, 1972). Öyle ki, özellikle Doğu kökenli dinler ve yeni dinî hareketler, dünyanın öteki ülkelerine göre belki de en çok orada neşvünema bulabilmektedir. Nitekim 405 bin Hıristiyan ibadet yerine sahip bulunan ABD’de, sadece Hıristiyan cemaatlerin sayısı 2550 olup, bunların önemli bir bölümü Hıristiyan menşelidir. Ancak onlar, “*nontraditional*” ve “*nonconventional*” kategorilerinde değerlendirilebilecek yeni dinî oluşumlardır. Anlaşılan, başta Asya kökenliler olmak üzere, bu gün orada Hıristiyanlığın dışında 600 dolaylarında yeni dinî cemaat mevcut olup, şu hale göre bu ülkedeki dinî cemaatlerin sayısı üç bini aşkındır ve bunların çok büyük bir bölümü yüzyılımızda oraya yerleşmiş yeni dinî gruplardır (Bk.: O’Brien and Palmer 1993: 105-106 v.d.). *Yeni Dinî Hareketler* denilen, dünya ölçüsündeki dinî canlanma olaylarının kökleri aslında bütün dünyada XIX. yüzyılda kendini göstermeye başlamış, ancak onların asıl gelişmesi XX. yüzyılda olmuştur. Bu nedenle, genellikle araştırmacılar, yeni dinî oluşumları, yüzyılın karakteristik bir dinî-toplumsal olgusu şeklinde değerlendiriyor. Özellikle iletişim alanında kaydedilen büyük gelişmeler, zamanımızın “*bilgi*” ve “*iletişim çağı*” şeklinde adlandırılmasına imkân verdiği gibi, iletişim araçları, dinî fikirlerin dünya ölçüsünde eskiden olduğundan çok daha hızlı ve geniş alanlara yayılması sonucunu da doğurmuştur. İran devriminde bile, medyanın ve özellikle kasetler yoluyla iletişimin ne denli büyük bir rol oynadığı biliniyor. Çağdaş iletişim olgusu ve özellikle de modernleşme ve sekülerizm süreçlerinden etkilenme sonucu meydana gelen değişimler, dünya ölçüsünde yeni dinî hareket ve oluşumların gelişmesi için uygun bir ortam yaratmıştır. Buna, iki defa dünya ölçüsünde geçirilmiş bulunan savaş tecrübesi, konvansiyonel silah-

ların ötesinde çok büyük tahrip gücüne sahip modern nükleer yahut biyolojik silahların gelişmesinin insanlığın dünya yüzündeki geleceği bakımından beraberinde getirdiği tehdit ekleniyor. Ayrıca, modern Batı medeniyetinin aşırı materyalist eğilimleri gibi birçok gelişme ve değişimler ve bu çerçevede kendini gösteren inanç ve otorite boşluğu, ahlâkî buhran vb. birçok faktörün etkisi altında kendini göstermeye başlayan toplumsal anomi ortamının rolünü de ilave etmelidir. Bu nedenle, araştırmacıların önemli bir bölümü, meselâ Hıristiyan Batı dünyasında kendini gösteren yeni dinî oluşumları, Batı toplumlarında birkaç yüzyıldan beri gelişen aşırı modernleşme hareketlerinin doğal bir sonucu olarak görüyor. Üstelik orada geleneksel dinî değerlere dönüşle birlikte ve özellikle de ileri derecede sanayileşmiş ve modernleşmiş ABD gibi ülkelerden başlayarak “*Sanayi sonrası*” veya “*ötesi*” yahut “*Postmodern*” ya da “*ültra-modern*” denilen yeni bir çağın ve yeni bir toplum modelinin gelişmekte olduğundan söz ediliyor. Buna göre, Batı’da Orta Çağın şartlarında gelişmiş ve kurumlaşmış şekli altında Kilise’nin temsil ettiği geleneksel Hıristiyanlık ve Hıristiyan kültürü, aşırı derecede lâikleşmiş, akılcı ve pozitivist düşünceli modern insanın ve toplumun beklenti ve ihtiyaçlarına cevap veremeyince, geleneksel dinin bıraktığı boşluk, bu yeni dini hareketler tarafından doldurulmaya çalışılmaktadır (Türkdoğan, 1997: 33-38. Krş.: Bell. 419-444; Wilson 1976). Zira teknik ilerleme ve rasyonel planlama sonucu gelişen aşırı sekülerizm, toplumsal hayatta geleneksel formu altındaki dini bir kenara itmiş, Weber’in deyişi ile modern dönemde dünyanın adeta “*büyüsü bozulmuş*”tur. Dinde tabiatüstü inancın yıkılması, önce toplumsal sisteme yansımış, kültür ve değerler yöneliminde bir takım sosyal patlamalara ve davranış bozukluklarına yol açmıştır. Bu nedenle de Batı’da ortaya çıkan Punk ve Dazlaklar gibi birtakım hareketlerin, “*karşıt-kültür*” (*counter-culture*) sapmaları şeklinde kendilerini gösteriyor olmaları anlamlıdır. Zira önemli bir bölümü itibarıyla bu yeni dinî oluşumlar hâkim kültür veya resmî kiliselerden sapmak suretiyle ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevede, özellikle Hıristiyan Batı dünyasında kendilerini gösteren bu çoğu mistik eğilimli yeni dinî hareket, grup ve oluşumların önemli bir bölümünün ABD, İngiltere ve Almanya gibi ülkelere Hindistan, Kore ve Japonya gibi Asya ülkelerinden ithal suretiyle gelmiş olmaları da kayda değerdir. Hatta bu çerçevede, Şeyh Nazım Kıbrısî’nin İngiltere’deki Nakşî cemaati örneğinde olduğu gibi, Müslüman tarikat ve cemaatler bile Batı ülkelerine uzanabilmiş ve oralarda cazibe merkezleri olarak cemaatler oluşturabilmişlerdir (Atay 1996). Bu bakımdan, başka birçok araştırmacı ve sosyolog, Batı’daki yeni dinî oluşumları tek hatlı ve salt bir sekülerleşme nazariyesi ile anlayıp açıklamaya kalkışmanın yetersizliği üzerinde duruyor. Zira Batı’da gözlenen yeni dinî hareketlerin bir bölümü Batı toplumlarının kendi dinî, tarihî ve sosyo-kültürel değişim süreçlerinin bir ürünüdür. Nitekim yukarıda yeni dinî hareketlerin gelişmesi için çok uygun bir şekilde kendini gösterdiğine işaret ettiğimiz yeni ortam, aynı zamanda geleneksel dinlerin bünyelerinde oluşan yeni akım ve hareketlerle de karakterize olmaya başlamış ve adeta geleneksel dinlerin yeni şartlarda bir yeniden uyum süreci ve çabası içerisine girdiklerine de şahit olunmuştur.

Anlaşılan, dinde modernleşme eğilimleri de, başta Hıristiyan ya da İslâm dünyaları olmak üzere, hemen bütün dünyada bu çerçevede tipik bir biçimde ortaya çıkan bir yeniden uyum gayretinin karakteristik anlatımı olmaktadır. Bu bakımdan, yeni dinî oluşumları, sosyo-kültürel transformasyon perspektifine oturarak anlamaya çalışmak mümkün olduğu gibi, bir kısım araştırmacılar da onları, toplumların ve meselâ Batı'nın kendi öz dinî, kültürel, toplumsal ve tarihsel dinamğine atfetmek suretiyle kavramaya yahut fonksiyonalist, psikolojist, fenomenolojik veya entegratif yaklaşım ve teorilerle açıklamaya eğilim gösteriyorlar (Bk.: Robbins, 1988). Böylece, Batı toplumlarında ahlâkî belirsizlik, kültürel karmaşa, cemaatvari özelliklerin yitirilişi ve ferdiyetçiliğin yaygınlaşması ve bunun sonucunda yaygınlaşan yalnızlık duygusu, sivil dinin gerilemesi veya düz hatlı sekülerleşme gibi çok çeşitli faktörlerin bu yeni dinî oluşumlarda çapraz etkilerinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda oluşturulan kriz ve reentegrasyon teorileri ile modernleşme nazariyeleri ise orada yeni dinî hareketleri anlayıp açıklamak üzere ortaya konulmuş bulunan görüşler için, temel iki ana teorik çerçeve olarak karşımıza çıkıyor. Her hâlükârda, Batı'da, bazılarınin kökleri XIX. yüzyıla uzanan yeni dinî hareketler, özellikle yüzyılımızda altmışlı yıllardan itibaren bunlara uzak Doğu menşeli mistik hareketlerin eklenmesi ile yeni bir boyut kazanmış; yetmişli yıllardan itibaren de adeta Hıristiyan bünye bizzat kendi içinden yeni hareketlerin oluşmasına imkân vermek suretiyle buna cevap vermiştir. Bunlara Satanik Kiliseler yahut UFO grupları ya da radikal gruplar yahut etnik protesto cemaatleri, vs. ekleniyor. Bunlardan bazıları dünyaya karşı "olumsuz" tavırlar sergiliyor. Terapötik gruplar örneğinde görüldüğü üzere, ötekiler tersine "olumlu" tavra yöneliyor. Gerçi bu gelişmeler Batı dünyasında meselâ Almanya'da özellikle genç kuşaklar arasında ve en iyimser verilere göre % 0,04 gibi oldukça düşük bir düzeyde taraftarlar bulabilmektedir. Bununla birlikte özellikle toplumsal değişimleri döngüsel bir perspektiften görenler bu ve benzeri gelişmeleri dine yeniden dönüş nazariyeleri için temel bir veri haline dönüştürebilmektedirler. Bu nazariyelerin tutarlılığı konusu bir yana, orada toplumsal gelişmelerin ne ölçüde hassasiyetle takip edildiğini, bu konularda yapılan pek çok araştırmalar ortaya koymaktadır (Meselâ bk.: Wilson, 1999).

#### 4. Günümüz Türkiye'sinde Dini Gruplar

Türkiye'de, yetmiş iki milyona erişen ülke nüfusu ile "ulus" (*millet*) büyük grup olarak mülhaza edilirse, bu büyük grubun içinde, dinî bakımdan başlıca üç alt gruptan söz edilebilir. Zira büyüklük bakımından birbirleriyle orantısız da olsalar, vahiy edilmiş üç büyük din yani Müslümanlık, Hıristiyanlık ve Yahudilik ana toplumsal bünyede kendi alt grupları yahut cemaatlerine sahiptir. Bununla birlikte, Türkiye'de, bu üç büyük dinin mensuplarının yanı sıra başka din ve inançlara mensup bulunan grup ve topluluklar da yaşamaktadır.

#### 4.1. Gayri Müslim Gruplar

Hukuki bakımdan azınlık statüsünde olan Yahudi ve Hıristiyanlar ile onlara eklenen diğer dinî gruplar, Müslüman çoğunluğa göre oldukça küçük topluluklardır. Üstelik onların da, duruma göre, alt grupları bulunmakta; meselâ Hıristiyanlar; Rum Ortodoks, Ermeni Apostolik (Gregoriyen), Süryani Ortodoks, Katolik ve Protestan cemaatlerden ve Yahudiler de, başlıca Sefarad'lar ve Aşkenazi Musevi cemaatlerinden oluşmaktadır. İstatistiksel rakamlar değişmekle birlikte, anlaşılan Türkiye'deki Ortodoks Rumların toplam sayısı 4.000, Süryanilerin 15.000, Protestanların 3000, Gregoriyen Ermenilerin 65.000, Yahudilerin 25.000, Bahailerin 10.000, Yezidilerin 5.000, Yahova Şahitlerinin ise 3.300 dolaylarındadır. Ayrıca oldukça az sayıda Keldanî, Nesturi, Bulgar Ortodoks, Gürcü, Maroni ve Roma Katolik kiliselerinin mensupları ve hatta Hindûlar da mevcuttur. Nitekim Türkiye'de 100 kadar Hindû dinine mensup ailenin yaşadığı ve bunların fert olarak toplam sayılarının 250 olduğu anlaşılmaktadır (Bk.: "Hinduism in Turkey"). Anlaşılan Türkiye'deki Yahudilerin yaklaşık 22.000'i İstanbul'da, 2.000'i İzmir'de ve geri kalan kısmı da Ankara ve Adana'da yaşamaktadır. Bu Yahudi topluluğunun büyük bölümü yani yaklaşık % 96'sı Sefarad'tır. Bunlar XV. yüzyılda İspanya'daki Engizisyon'dan kaçarak Osmanlı İmparatorluğuna sığınan Yahudilerdir. Türkiye'deki Yahudilerin %4'ü ise, Aşkenaz Musevisi olup, bunların toplam sayısı da 1.000 dolaylarındadır (Bk.: "Türkiye'de Yahudilik"). Öte yandan, Türkiye'de, çok az sayıda Karaim mezhebine bağlı Musevi de bulunmaktadır. Karaimler İstanbul'da yaşamaktadır. Esasen Türkiye'deki gayri Müslimlerin büyük bölümü İstanbul'dadır. Nitekim Fener Rum Patrikhanesi'nin merkezi de, 1453'ten bu yana İstanbul'da bulunmaktadır. Ayrıca Antakya'da bir Ortodoks Patrikliği mevcuttur. Türkiye'de, bir Türk Ortodoks Patrikliği de bulunuyor, ancak onun pek cemaatinin olmadığından söz ediliyor. Ermeni Patrikhanesinin merkezi 1461'den bu yana İstanbul'dadır. İstanbul'da ayrıca Katolik Ermeni Kilisesi ve Evangelik Ermeni Kilisesi mevcut olup, Türkiye'deki Ermeniler bu üç kiliseye bölünmüştür. Türkiye'de başta İstanbul olmak üzere muhtelif yerlerde Hıristiyanlara ve Yahudilere ait birçok kilise, sinagog ve sayıları 161'e erişen çeşitli vakıflar bulunmaktadır. Bu vakıfların 61'i Fener Patrikhanesine, 50'si Ermeni Patrikhanesine, 20'si de Yahudilere aittir. Süryani, Keldani, Bulgar Ortodoks, Gürcü ve Maronilerin de vakıfları mevcuttur. Türkiye'deki Hıristiyan misyonerlerin sayısının 1.100 dolaylarında olduğu sanılmaktadır (Bk.: IRFR 2007).

#### 4.2. Müslüman Gruplar

Her halükarda, Türkiye'deki dinî kümeler yahut alt grupların en büyüğü Müslüman Türklere aittir. Zira laik Türkiye Cumhuriyetinin vatandaşlarının çok büyük bölümü (% 99.8) İslam dinine mensuptur. Yine de, meselâ bir kanaat araştırmasını sonuçlarına göre, Türkiye'de bir dine inanların oranı % 96.8 olup, %3.2 bir dine inanmadığını ifade etmektedir (Bk.: KONDA 2007). Ana Müslüman grubun büyük alt grubu Sünnîlerden oluşuyor. Sünnî grubun büyük bölümü

Maturidî-Hanefî mezhebine mensup olup, ona Şafiiler ekleniyor. İkinci küme, Alevî-Bektaşî, Tahtacı, Şîî-Caferî, Ehli Hak, Nusayrî, Yezidî heterodoks alt-gruplarından oluşuyor. İstatistiksel kestiriler, Türkiye'deki Müslüman heterodoks grupların toplam ülke nüfusunun % 10'u ile % 20'i arasında değişen bir sayıda olduğunu öne sürüyor. Nitekim meselâ D. Shankland'a göre, Türkiye'deki Alevîlerin oranı % 15 (10.6 milyon) tir (Shankland 2006: 81). Şüphesiz, bütün bu dinî grup ve alt grupların din sosyolojisinin yaklaşım perspektifinde incelenmesi önemlidir. Bununla birlikte, Türkiye'deki Hıristiyan, Yahudi ve öteki din ve inanç grupları üzerine, din sosyolojisi açısından bilimsel araştırmalar henüz pek başlamış görünmüyor. Sünnî yahut heterodoks Müslüman gruplar üzerine olan din sosyolojisi çalışmaları ise ancak başlangıç döneminde olup, daha yapılması gereken çok şey bulunuyor.

### 4.3. Tarikat Grupları

Öte yandan, Türkiye'de Müslüman dinî grupların sosyolojisi bakımından, tarikat vb. dinî ve mistik grupların incelenmesi oldukça önem arz ediyor. Esasen, dinî grup, cemaat ve hareketler deyince akla çoğu zaman ilk planda bu sonuçlar geliyor. Zira her ne kadar resmen yasak da olsalar, Türkiye'de tarikat vb. grupların Cumhuriyet dönemi boyunca ve günümüzde bir biçimde varlıklarını sürdürdükleri biliniyor. Gerçekte onların kökü, Türk toplumu ve hatta İslam tarihinin derinliklerine uzanıyor. Bilindiği üzere tarikatlar, İslam'da Tasavvufun popüler formları şeklinde oluşup geliştiler. Ancak, zamanla Tasavvuf, ilk dönemlerin yüksek ahlâkî değerleri ve ideallerinden ve züht ve takvadan giderek uzaklaştı, özellikle Osmanlının son dönemlerinde, Tekke ve tarikatlar cahil kişilerin elinde tembellik ve meskenet yuvalarına, ahlâkî kural tanımazlığa tefessüh etti. Üstelik bir değişim dönemi bunları daha çok aktif siyasî ve ideolojik eğilimlere yöneltti. Tekke geleneğinin tam bir çözülme sürecinin içerisine sürüklenmiş olması, Osmanlının son dönemlerinde toplumda tarikatlarla ilgili ciddi tartışmalara yol açtı. Meselâ modernistler, tekkelerin çöktüğünü kabul etmekle birlikte, daha çok onların ıslahından yana tavır sergilediler (Kara, 1985: 991-993). Ancak, ıslah gayretleri, Tekke ve Zaviyelerin, Osmanlının son dönemindeki düşkünlüğünü düzetmeye yetmedi. Modern hayat şartları ve çağdaş eğitim, şeyh-mürît karizmatik ilişkisine dayalı, bu bakımdan da insanın insan tarafından sömürülmesine, çarpık kişilik gelişmesine, sosyo-ekonomik ve siyasal istismara müsait, üstelik dünyaya gözlerini kapatan Süflîliği büyük ölçüde gözden düşürdü. Bununla birlikte, İslâm dünyasında Türkiye Cumhuriyetinden başka hiçbir ülke, tekke ve zaviyeleri kapatarak tarikat faaliyetlerini yasaklama cesaretini gösteremedi. Çağdaş bir ülke olmak emelinde olan Türkiye Cumhuriyeti, dinin siyasal amaçlarla istismarının engellenmesi ilkesine dayalı laikliği hedefledi. Nitekim anlaşılan Türkiye'de, Cumhuriyet'le birlikte, birer istismar yuvası halinde dejenere olmuş bulunan tekke ve zaviyelerin kapatılması ve tarikatların yasaklanması, bu hedefe gidişte önemli bir adımı oluşturmuştur. Esasen kanun, büyük ölçüde caydırıcı bir rol oynamış, bu bakımdan onu takiben tekke ve zavi-

yelerin kapılarını kapattıkları gözlenmiş, nitekim tarikatlardan bazılarının bundan böyle herhangi bir faaliyetine rastlanmamıştır. Bununla birlikte, anlaşılan onların en azından önemli bir bölümü, resmî kapatma kararı karşısında faaliyetlerini yeraltına kaydırma yoluna gitmiş ve şartlar müsait olduğu andan itibaren de gün yüzüne çıkmıştır. Bu bakımdan, Cumhuriyet döneminde Türkiye’de tarikatların önemli bir bölümü fiilen ancak yeraltına girmiş bir biçimde faaliyetlerini sürdürdü. Bir yabancı gözlemci, hususiyile Nakşibendîler ve Kadiriîlerin özellikle Doğu’da faal durumda kaldıkları ve yeraltı medrese ağı aracılığıyla dinî öğretimi sürdürdükleri; ailelere ekonomik destek verdikleri, iş ve toplumsal hareketlilik sağladıkları olgusuna dikkat çekiyor (Tapper, 1993: 18). Her halükârda, Cumhuriyet döneminde dinî-mistik bir renk içeren cemaatleşme olayları ve hareketlerini, geleneksel modelden modern ve çağdaş bir toplum modeline yönelen “*tranzisyonel*” bir toplumun kendi iç ve dış dinamikleri çerçevesinde yaşamakta olduğu değişim ve dönüşüm ve bunlara uyum ve uyumsuzluk olguları ve çelişkiler biçiminde değerlendirmek uygun düşüyor. Nitekim Cumhuriyet Türkiye’sinde kendini yeniden gösteren tarikat vb. hareketlerin en belirgin özelliği, çağdaşlaşma yolundaki gelişme, değişim ve dönüşümler, gelgitler, zikzaklar ve bu suretle oluşan uyum ve uyumsuzluk süreç ve olguları olarak kendilerini göstermelerinde toplanıyor. Bununla birlikte, Türkiye’de, bir bakıma tarikatları, merkezîyetçi bir anlayışla din ve toplumu ve hatta devleti birleştirmeye çalışarak, fonksiyonel olarak dini bir toplumsal kontrol mekanizması şeklinde işleten tekeli eğilime karşı dinî kendiliğindenliğin tepkisel bir tezahürü olarak görmek de gerekiyor. Esasen, eskiden olduğu gibi ve Cumhuriyet döneminde daha da belirgin olarak tarikatlar ve Süfizm kökenli öteki yeni dinî cemaat ve oluşumlar münhasıren dinî olgular da değildir. Aslında anlaşılan tüm mistik oluşumlar bir şekilde tepkisel bir özelliğe sahip bulunuyor. Bu tepkisel özellik, tarikatların bünyelerinde Milenarist hareketlerin Mehdici kurtuluş inancı ve ideolojisine oldukça sık ve güçlü bir biçimde yer vermiş olmalarından yahut sıklıkla itiraz ve protesto işlevlerini üstlenmiş bulunmalarından da anlaşılıyor. Nitekim Cumhuriyet dönemi Türkiye’sindeki sûfî oluşumların yanı sıra öteki dinî-mistik akımların önemli bir bölümü bu temaya bünyelerinde yaygın bir biçimde yer vermektedir. Her halükârda, Cumhuriyet döneminin dinî-mistik oluşumlarının tepkisel özelliği, bilinen birçoklarından daha da çarpıcı bir biçimde karşımıza çıkmakta; bunda şüphesiz onların illegal yeraltı oluşumları veya “*paralel din*” konumuna sahip bulunmalarının önemli bir payı bulunmaktadır. Nitekim daha Cumhuriyetin kuruluş döneminde, bu tür bir tepkisel tavrın açık tezahürünü meselâ Nakşî hareketlerin Atatürk inkılâplarına karşı protesto eylemlerinde gözlemek mümkün olmaktadır. Esasen, özellikle Halidi Nakşibendîlik, Sünnî eğilimlere de güçlü bir biçimde yer vererek sadece Osmanlı İmparatorluğunda değil fakat bütün İslâm dünyasında Batı etkisi altındaki değişimlere karşı en güçlü tepkiyi dile getirdiği gibi, Türkiye’de Cumhuriyetin kuruluş döneminde değişime tepkiye de anlaşılan o öncülük etmiş bulunmaktadır. Gerçi, rejimin giderek güçlenip oturması, alenî tepkilerin hiç değilse bir dönem arkasının ke-



silmesi ile sonuçlanmıştır. Ancak yine de, 1940'lı yıllar saldırgan tarikat olaylarına sahne olmaktan da geri durmamış; özellikle Halvetîliğin Berberî kanadını oluşturan Ticanîliğin Türkiye'deki uzantısının lâik Cumhuriyete saldırgan tavırları dikkati çekmiş; 1941'lerde Atatürk heykellerine saldırıları 1946'larda Türkçe ezanı tenkitler izlemiş, benzeri eylemler müteakip dönemde de sürmüştür (Krş.: Çağatay, 1972: 42-43). Esasen, bu dönemde, Osmanlıdan intikal eden tarikatların önemli bir bölümü, varlıkları ve hayatîyetlerini bir şekilde sürdürmeyi başarmıştır. Bu çerçevede, dönemin güçlü Nakşî şeyhleri olan *Abdülhakim Arvasî* (Ölm. 1953) ve *Mehmet Zahit Kotku* dikkati çekmekte; 1920'ler ve sonraki döneme damgasını vuran bir başka Nakşibendî kaynaklı oluşum da Doğu Anadolu'da Van yöresinde, Halidî Nakşibendî medreselerinde yetişmiş bulunan *Said-i Nursî*'nin (ölm. 1960) fikirleri ve eylemi etrafında gelişen ve Cumhuriyet dönemi dinî-mistik hareketleri arasındaki yerini güçlü bir biçimde almayı başaran *Nurculuk* hareketi olmaktadır. Bir yabancı araştırmacı, özellikle 1925-1950 arasındaki dönemde, Türkiye'de tarikatların varlıklarını camiler vasıtasıyla sürdürmüş olmaları hususu üzerinde önemle duruyor (Zarcone, 1993: 99-107). Hakikaten, meselâ Halidî Nakşibendiliğine mensup *Gümüşhaneviyye*, İstanbul'da varlığını bu yolla sahip olduğu camilerde sürdürmüştü. Bu bakımdan, anlaşılan bir tarikatın varlığı ve hayatîyetinin devamında, onun bir tekke veya camide kurumlaşmış olmasının önemi büyük oluyor. Nitekim tekkelerin kapatılarak tarikatların yasaklanmasının üzerinden uzun bir zaman geçmiş olmasına rağmen bugün Türkiye'de *Nakşibendîlik*, *Halvetîlik*, *Kadirîlik* ve *Rifaîlik* varlıklarını ancak bu yolla güçlü bir şekilde sürdürebiliyorlar. Bunlara nispetle, öteki tarikatların birçoğu ya silik bir şekilde var olabilmiş veya ortadan tamamen kaybolmuşsa, bunda onların tekkelerini, en azından bir cami ile bütünleştirmek ve böylece cemaatine, onun eğitimine, manevî silsilesine ve karizmasına süreklilik kazandırmak suretiyle ayakta tutamamış olmasının rolü büyüktür. Nitekim *Bektaşilik* ve *Mevlevîlik*, gizliden devam eden tekkelere sahip olmadıklarından varlıkları ve geleneklerini öyle pek güçlü bir biçimde korumayı başarabilmiş görünmüyorlar. Buna karşılık, Gümüşhanevîye şubesi daha sonra dergâhını İskender Paşa Camiine taşımış ve cemaat müteakip dönemde bu cami adı ile bütünleştirilmiştir. Yine Müceddidi kolundan *H. Hilmi Işık*, uzun süre Arvasî'nin yanında bulunmuş, ölümünden sonra şeyhlik icazetini, Üsküdar ve Kadıköy'de Müftülük yapmış oğlundan almıştı. Böylece, şayet şeyh bir camide imamet veya Diyanet Teşkilatında bir görev elde etmişse, bu görevine bağlı olarak yapılan va'z ve nasihatlerle okunan hutbeler, tarikatın manevî kültürünün cemaat düzeyinde sürekliliği bakımından önemli bir rol oynamıştır. Şüphesiz tarikatların, Cumhuriyet döneminde, yasaklanmış olmalarına rağmen hayatîyetlerini devam ettirme yollarının en etkili olanlarından birisi, şeyhlerin camide veya özel yerler yahut evlerdeki sohbet toplantıları olmuş, bu yolla hem geleneksel tarikat kültürü süreklilik kazanmış, hem de şeyhler manevî rehberler olarak mesajlarını cemaatlerine iletebilmişlerdir. Şeyhlerin sohbetleri mürit eğitiminin devamlılığı açısından çok önemli bir rol oynamıştır. Öte yandan, sohbetlerin yanı sıra şeyh-

ler müritlerine yerine göre özel dersler vermiş, tarikat eğitimine yönelik belli kitapları okumalarını sağlamışlardır. Onların risaleleri, şiirleri, ilâhileri, hem sözlü olarak hem de yerine göre derlenerek okunmayı sürdürdü ve böylece tarikat kültürü ve eğitiminin devamlılığına önemli katkılarda bulundu. Meselâ Arvasî, müritlerine Rabbanî'nin Mektubat'ını okumalarını tavsiye ediyordu. Tekke yahut camiin, sohbetlerin, va'z ve nasihatların, özel dersler ve kitapların yanı sıra belli tarikat unvanlarının resmen değilse de toplumsal ve kültürel olarak muhafaza edilmiş olmasının da Cumhuriyetten sonra tarikatların devamlılığında önemli bir rolü oldu. Anlaşılan yasağa rağmen el altından şeyhlik ve halifelik icazetnâmeleri verilmeye devam edilmiştir. Hatta bir kısım şeyhler öldüklerinde mezar taşlarına bile şeyhlik unvanları nakşolunarak tarikata süreklilik kazandırılmaya çalışılmıştır. Keza onların türbeleri de taraftarlarını cezbetmeye devam etti. Öte yandan tutuklamalar, hapisler, sürgünler, zülme uğradıkları söylentileri tarikat şeyhlerinin karizmasına süreklilik kazandırmış, şeyhlerin kerametlerine dair kulaktan kulağa anlatılanlar onların gücüne güç katmıştır. Böylece Türkiye'de, manevî aktarma mekanizması yoluyla tarikat geleneği canlı bir biçimde sürdürüldü. Bununla birlikte, Cumhuriyet döneminde, tarikat olgusunda asıl canlanma, çok partili döneme geçiş ve özellikle de Demokrat Partinin iktidara gelişini müteakip dinî politikalarda gözlenen ılımlılığa paralel olarak kendini daha bariz bir biçimde göstermeye başladı. Böylece, siyasî değişimlerin, toplumda sûfi eğilimlerin artışı ve tarikat olaylarının sıklaşması olgusu ile olan sıkı bağlantısı, tarihte daha önceki benzerlerinde olduğu gibi, Türkiye Cumhuriyetinde de bir kez daha gözlenme imkânını sumaktaydı. Ancak, II. Dünya Savaşını takip eden dönemde Türkiye, aynı zamanda tarımın makineleşmesi hadisesine paralel olarak önemli bir yapısal değişime de sahne olmaya başladı ve böylece köyden şehre ve özellikle de büyük şehir merkezleri ve İstanbul gibi metropollere büyük bir iç göç olgusu baş gösterdi. Hatta olay orada da durmadı ve 1960'lı yıllardan itibaren yurt dışına ve özellikle de Batı Avrupa ülkelerine bir göç olgusu yaşanmaya başlandı. Türkiye'de büyük şehirler köylerden başlayan bu akımı yeterince massedebilecek bir sınaî, sosyo-ekonomik ve kültürel kapasiteye sahip olmadığından şehirlerin çevresinde gecekondulaşma olayı çok büyük boyutlara ulaştı ve işte Türkiye'de dinî yeniden canlanma ve özellikle de tarikat olgusu ile bu yapısal değişim süreci arasında çok sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Nitekim özellikle 1970'li yıllardan itibaren, çeşitli nedenlerle Türkiye'de değişim çok hızlandığından, tarikatların gelişmesinin de buna paralel olarak yeni bir ivme kazandığına şahit olundu. 1980 ihtilâli sonrası dönem ise, Cumhuriyet Türkiye'sinde tarikatların canlanışının âdeta "*altın dönemi*" olarak karakterize oldu. Böylece, Türkiye'de Cumhuriyet döneminde kanunî yasağa rağmen tarikatların önemli bir bölümü, tepkisel bir biçimde yeniden canlanmaya ve faaliyetlerini değişen şartlarda alenî bir gösteriye dönüştürmeye başladılar. Gerçi, 28 Şubat 1997 sonrası dönem tarikatların bu aleniyetine belli bir ket vurmuş görünmekle birlikte, müteakip gelişmeler bağlamında en azından "*paralel din*" formu altında onların varlıklarını sürdürmeye devam ettikleri bilinmek-

tedir. Esasen, Türkiye'de Cumhuriyetle başlayan ve II. Dünya savaşını takiben hızlanan değişim ve buna uyumsuzluk ve direniş öteki birçok etmenlerle birleşince, eskinin bir tür uzantısı olan yeni tarikat şubeleri ortaya çıktı. Bu çerçevede, Sünnilikle uyumlu eski sûfi tarikat geleneğinin daha sıkı bir devamı olarak 1950'lerden sonraki dönemde Nakşibendîliğin özellikle *Halidiyye* kolu önemli gelişmeler kaydetti. Dağıstanî (Ölm. 1936), Kotku (Ölm.1980), M. S. Ramazanoğlu, M. Ustaosmanoğlu ve M. Raşid Erol gibi şeyhlerin faaliyetleri, *İskender Paşa Cemaati*, *Erenköy Cemaati*, *İsmail Ağa Cemaati* ve *Menzil Dergâhı* gibi adlarla anılan Nakşibendî cemaatlerinin oluşumuna imkân verdi. 1950'li yıllardan itibaren Türkiye'de hızlanan değişim ortamı, dünyaya meylin artışı ve özellikle başta İstanbul gibi şehirlerden itibaren toplumda geleneksel bağların çözülmeye başlaması ve ferdiyetçiliğin yaygınlaşması, buna uyum sağlamakta bocalayan, yalnızlığa itilmiş, iç huzuru, umut ve güven arayışı içerisindeki kimseler ve özellikle de gençler için tarikatlar, önemli çekim merkezi oluşturmuştur. Böylece genişleyen ve güçlenen tarikatlar, Türkiye'de hızlanan değişim ve yeni şartlar ve ortama uygun olarak, bundan böyle manevî eğitim ve irşat faaliyetlerinin ötesinde toplumsal, kültürel, ekonomik ve siyasal faaliyetlere yöneldiler. Bunlara, Kuran kursları, camiler, öğrenci yurtları ve pansiyonlar tesisi ve bunların ayakta tutulması, ülkenin ekonomik, kültürel ve siyasal sorunlarının çözümü gibi ileri amaçlara ve şeyhler bizzat aktif politikada yer alması bile müritleri aracılığı ile bu faaliyetleri yürütme şeklindeki faaliyetler eklendi. Modern hayata bir tür uyum ve daha doğrusu bu çerçevede ona İslâmî sûfi değer ve ideallere göre bir ruh ve anlam yükleme arayışı tarikatları modern teknolojiyi kabul etmekte ancak tüketimciliği ve özellikle de kadının modern iş hayatına aktif biçimde katılımını tenkide götürmekteydi (Krş.: Çakır, 1991: 17-24; Demirci, 1996: 164). Nitekim çevrelerinde değişik meslek ve düzeylerden insanları toplamayı başaran tarikat ve cemaat önderleri duruma göre çağrılarını daha çok zengin iş adamları çevresine yöneltmiş görünmekte; ancak yerine göre onlar toplumun orta ve alt tabakalarına, dar gelir çevrelerine yöneltmeyi de bilmektedirler. Bu çerçevede, taşra kökenli gecekonduların ezik insanlarına, modern hayatın reddi teması etrafında şekillenen, yardımlaşma ve tevekkül ahlâkına dayalı, şekli ve geleneksel çizgileri ağır basan bir kimliğe dayalı dindarlık kültürü oluşturulmaya çalışılmakta oluşu kayda değerdir. Anlaşılan İstanbul, Osmanlı döneminde olduğu gibi Cumhuriyet döneminde de Türkiye'deki tarikat hayatının ve teşkilatının büyük ölçüde ana merkezini oluşturmaktadır. Ancak, Anadolu da başta şehir ve kasaba merkezleri üzere serpiştirilmiş bir biçimde bu tür oluşum ve cemaatlere sahip bulunmaktadır. Meselâ Rıfâîlerin Ankara, Çorum, Kayseri ve Erzurum'da cemaatlerinin mevcut olduğu anlaşılmakta; onların zikir törenleri vücuda şiş batırıp ateş yutmak, cam yemek, vb. çarpıcı eylemlerle vecd içinde hipnotize olmuş gruplar için spektaküler bir gösteriye dönüşmektedir. Kadîrlilik Karadeniz'de oldukça güçlü, ancak serpiştirilmiş vaziyette ülkenin muhtelif yerlerinde cemaatlere sahip bulunmaktadır. Her halükârda, Cumhuriyet döneminde Türkiye'de Sünnî tarikat şehirli ve en çok kasabalı bir fenomen ol-

maya devam etmekte; onun köylere nüfuzu nadir hallerde ve kasaba ve şehirle temasın çok sık olup değişimin etkilerinin güçlü bir biçimde ortaya çıktığı durumlarda vaki olmakta ve esasen böylesine durumlarda şehirli bir fenomen olarak tarikatı büyük çoğunluk itibarıyla köylüler kendi geleneksel dinî kültürlerine yabancı bularak bir ölçüde yadırgamaktadır (Bk.: Vergin 1985: 18). Buna karşılık Anadolu’da, taşra kent ve kasabaları, önemli tarikat cemaatlerini barındırmak suretiyle, tarikatların şehirli veya en azından kasabalı bir fenomen olduğu hususunu doğruluyor. Her halükârda taşra, çoğu zaman mahalli ve bazen de ulusal düzeyde sūfî oluşumlara imkân vermekte; onlar köylü, kasabalı çiftçi, memur, esnaf, zengin, şehirli, gecekondu gibi değişik toplum katmanları ve çevrelerden müritleri bünyelerinde toplayabilmektedir. Meselâ Halidî Nakşilikten, tam hidayetin Mehdî zamanında olacağı beklentisi ile bir dinî kurtuluş hareketi özelliğine sahip *Menzil dergâhı*, köylü bir tarikatın, 1970’li yıllardan itibaren Ülke çapında çok büyük bir cazibe merkezine dönüşümünün tipik bir örneğini sunuyor. Anlaşılan, dönemin sosyo-politik şartları *Menzil dergâhı*’nı yerellikten çıkararak ulusal bir cazibeye eriştirmiş; İstanbul dâhil her hafta otobüslerle yurdun dört bir yanından çok çeşitli çevrelere mensup kişilerin *Menzil’e* akın ettikleri gözlenmiştir. Şeyhleri aynı aileden çıkan bu cemaat bir yönüyle bir “köy” veya “aşiret tarikatı” şeklinde değerlendirilmek istenmiş (Ocak 1984: 15); ancak bu, *dergâh* mahallî bir konuma sahip olduğu ölçüde isabetli görünmüştür. Anlaşılan tarikat şeyhleri, insan psikolojisini çok iyi bilmekte, yerine göre çok geniş kitleleri mobilize edebilecek kapasitelere erişebilmekte ve hatta bunu sosyo-politik alanlara da kaydırabilmektedir. Esasen, onlar her düzeyden insanı cezb edebiliyor. Öyle ki, köy kökenli ve doğru dürüst bir okuması-yazması olmadığı gibi ciddî hiçbir dinî öğrenimden de geçmemiş ancak keramet ve heyecan unsurlarını şiirsel anlatımla maharetle birleştirmeyi başarmış şeyhler, şehir ve kasaba çevrelerinde, yüksek öğrenim ve hatta dinî yüksek öğrenim görmüş birçok kimseleri kendilerine mürit olarak ram etmeyi başarabilmektedir. Üstelik ölümlerinden sonra bu şeyhlerin mezarları türbeleştirilerek kült konusu olmaya devam ediyor. Her halde, mistik ve esrarengiz olana fitrî eğilimin, imajinasyon, mitolojik unsur ve rüya temalarıyla ahenkli bir biçimde birleştiği bu hipnotize olmuş mürit tipler için şeyhlerin kerametleri ve coşkulu ilâhîleri olağanüstü bir karizmatik cazibe gücüne sahiptir. Toplumsal değişme açısından *Cerrahî* tarikatı üzerine gerçekleştirdiği çalışmasında F. Atacan, hızla değişen Türkiye’de Nakşibendî oluşumların alt gelir gruplarını harekete geçirici yeni etkin örgütlenme modelleri geliştirmek suretiyle yaygınlık ve önem kazandıklarını belirtiyor. Buna karşılık, *Cerrahî*ler gibi alt-orta ve üst-orta tabakalara dayanan tarikatlar birer ara form olarak uyum mekanizması fonksiyonu görmek suretiyle önemlerini artırmışlardır. Klâsik tarikat yapısını koruyan Mevlevîler, Rıfâîler ve Kadirîler toplumsal yapı ile bütünleştiklerinden nispeten zayıf kalmakta; her halükârda, hızlı sosyo-ekonomik değişimin güvensizlik ortamında, İstanbul’da *Cerrahî* tarikatı, önemli bir sosyal güvenlik mekanizması olarak çalışmakta ve bu mekanizma sayesinde hem grubun kendi içinde bütünleşmesi hem de dış sosyal yapıya en-

tegrasyon sağlanmaktadır (Atacan, 1990: 18-19). Buna karşılık, Müslüman Türklerin ve özellikle de Anadolu'nun dinî tarihinde çok önemli bir yer tutmuş bulunan heterodoks Sûfliğin önemli temsilcileri olarak Bektaşiler, Sünnî tarikatların mensuplarının aksine Cumhuriyete, reformlara ve bunların sonucunda ortaya çıkan değişimlere olumsuz tavırlar sergilemedikleri gibi tersine onları desteklediler. Böylece onlar yeni rejimle bütünleşmek suretiyle yeraltına itilmiş de olmadılar. Ancak, örgütsüzlük eğitimsizlikle birleşince Bektaşî geleneğinde belli bir gerileme kendini göstermiştir. 1960'lı yıllarda, Doğu Anadolu'da, Maraş ve Elbistan'da Alevî ve Bektaşî köylerinde yaptığı araştırmaların sonucunda Yalman, Doğu Anadolu'da İslâmî toplulukların canlılığına işaret ediyor. Bunlarla büyük şehirlerdeki seküler elit arasındaki iletişim eksikliği, merkezin Osmanlıda olduğu gibi Sünnî ulema yapısını üretmeye devam ettiği, ancak Sünnî/Alevî-Bektaşî ayırımının da siyasal istismar için çok uygun bir zemin oluşturduğunu belirtiyor (Yalman 1969: 41-60). Nitekim Türkiye'deki gelişmeler, Alevî-Bektaşîleri ideolojik ve politik zeminlere çekerek istismar eğilimlerini güçlü bir biçimde besliyor. Buna karşılık, bunları karşılıklı saygı ve hoşgörü çizgisinde kaynaştırma eğilimleri daha cılız görünüyor. Oysa en azından tarihî olarak Sûfilik, hoşgörünün kendisinin en önemli bir karakteristiği olması ile övünüyor. Sûfiyâne yaşam alanında, Cumhuriyet dönemi, ne fikir ne edebiyat ne de musiki alanlarında Mevlâna, Yunus ve hatta Süleyman Çelebi, Şeyh Galip, Dede Efendi gibi büyük mutasavvıfların eserlerine benzer yaratmalara gidebildi. Osmanlıdakinin büyük ölçüde bir devamı olarak, bu dönemde de yüzeysellik, taklitçilik, mâziperestlik, şekilcilik ve ayıncılık, dinî yaşayışın öteki alanlarında olduğu gibi tasavvufî hayata da damgasını vurdu ve onu sıradanlaştırdı. Yine de, halk kültürü düzeyinde, meselâ Erzurum yöresinde, *Alvarlı Mehmet Efe* örneğinde görüldüğü üzere, coşkulu şiirsel anlatıma dayalı ilâhileri ile sûfiler, bir şekilde Cumhuriyet dönemi Türk din hayatı ve kültürüne bir çeşitlilik ve zenginlik katarak damgalarını vurmaya başladılar. Öte yandan, yine Osmanlı'nın bir devamı olarak Cumhuriyet döneminde, *İsmail Fennî Ertuğrul* ve *Kenan Rufaî* (Ölm. 1950) örneklerinde gözlemlendiği üzere, entelektüel tasavvuf özentileri de, cılız da olsa, eksik olmadı. Sonuncusunun, İslâm ahlâkını modern bir biçimde yorumladığı ve dergâhını bir kültür akademisi haline getirmeyi amaçladığı ifade ediliyorsa da (Güner, 1991: 317), anlaşılabilir bir hayat felsefesi olarak tasavvuf orijinali yakalayabilmek için dâhilerini beklemektedir (Bk.: Güner, Ecer, 1999; Güner, 2002: 141-162).

#### 4.4. Yeni Oluşumlar

Cumhuriyet döneminin hızlı değişim ve tepki ortamı, kaynağını tasavvuftan alan, ancak geleneksel tarikatlardan oldukça farklı, yeni tip yapı ve örgütlenme biçimlerine ve böylece oluşan yeni grup, cemaat ve hareketlere de kaynaklık etti. Bu çerçevede, Müceddidî Nakşî çevrelerden gelmiş bulunan dinî-mistik-karizmatik önder tipler ve bunların başlattıkları dinî-mistik-karizmatik oluşumlar olan *Nurculuk*, *Süleymançılık* ve *Işıkçılık* dikkate değerdir. Bunlara, aslında Nurculuğun bir alt kolu olarak gelişen ve dünya ölçüsünde bir teşkilatlanmaya uza-

nan *Gülen* hareketi ve cemaati eklenmektedir. Bunlar, tasavvufi bir kaynaktan hareket etmiş olmakla birlikte, geleneksel anlamda tarikat şeklinde görünmemekte, ancak tarikatların yeni şartlarda yeni birer cemaat tipi olarak yeni tarz örgütlenme şekillerini bize sunmaktadırlar. Buna karşılık, meselâ *İskender Evrensoğlu* olayı başlı başına ele alınması gereken bir olgudur. Türkiye’de, Cumhuriyet sonrası dinsel örgütlenmelere örnek olarak Nurculuk hareketini inceleyen bir yabancı araştırmacı, bu hareketin içerisinde Said-i Nursî’yi bir rehber olmaktan çok bir sembol ve araç biçiminde değerlendiriyor (Dumont, 1986: 43). Her halükârda Nursî bu çevrelere, Risaleleri aracılığıyla, içerisinde “*mehdî*” veya “*müceddid*” kavramları yahut kendisine atfedilen bazı keramet örneklerinde olduğu üzere tasavvufî unsurlara da yer veren bir “*Kur’an’a dönüş*” çağrısı sunmuş; bu arada, hakkında takibata geçilmiş olması popülaritesini artırmış; hareket 1950’lerden sonra dinî fikirlerin yayılması konusundaki yumuşamadan yararlanarak, özellikle şehir ve kasaba çevrelerinde etkili olmayı başarmıştır (Kırş.: Mardin, 1992). Etkisi, 1960’da ölümünden sonra da özellikle şehir ve kasaba çevrelerinde artarak devam etmiş; buna karşılık köylere pek nüfuz edememiştir. Öte yandan hareket, kendi içinde bir birlik oluşturamamış ve *Yeni Asya*, *Meşveret*, *Yeni Nesil*, *Yazıcılar*, *Med-Zehra*, *Fethullahçılar*, *Sakarya Cemaati*, *Aczimendâler* gibi birçok alt-gruplara ayrılmak suretiyle farklı eğilimlere yönelmiştir. Her şeye rağmen Nurculuk içerisinde, Batı ile işbirliğine açık bir eğilim ile daha sıkı ve geleneksel bir İslâmî düzen isteyenler arasındaki ayrılığın temel farklılaşma çizgisini oluşturduğu anlaşılmaktadır. Hareketin güçlü bir alt yapısı mevcuttur ve zamanla yayın evleri, enstitüleri, öğretim merkezleri, yurtları, kursları, üniversiteleri ile yurt dışına uzanan uluslararası bir genişlik ve etkinliğe erişmiştir. Açık bir grup izlenimini vermekle birlikte, içyapısı itibarıyla hiyerarşik bir bünyeye sahip bulunduğu anlaşılmaktadır (Dumont, 1986: 50-52). Nakşîlikten kaynaklanan ve tesis ettiği yatılı Kur’an Kursları ve yurtlar aracılığı ile Türkiye’de olduğu kadar Avrupa’daki Türk işçileri arasında da oldukça etkili yeni bir dinî-mistik-karizmatik örgütlenme ve cemaatleşme örneğini gerçekleştirmeyi başarmış bulunan bir hareket de Süleymanlıdır. Cemaatin faaliyetleri geleneksel tarikatlarınkinden oldukça farklıdır. Yine de orada Nakşî kaynaktan gelen izleri bulmak mümkün olmaktadır. Bununla birlikte, şeyhin, ölümünden sonra arkasında yazılı pek eser bırakmamış olması kayda değerdir. Her halükârda cemaat, şeyhin ölümünden sonra, klâsik anlamdaki bir tarikat özelliğinden iyice uzaklaşarak, faaliyetlerini, öğrencilere Kur’an öğretimini merkez alan bir tür geleneksel Sünnî medrese öğretimi yönünde sürdürmüş, orada doğrudan doğruya tasavvuf öğretimine yer verildiğine pek şahit olunmamıştır. Çok partili döneme geçiş, Kur’an Kurslarından başka, devletin açtığı öteki birçok dinî öğretim kurumlarını da beraberinde getirmiş; bu gelişmenin tepkisel sonucu ise yeni tür okulların mezunları ile çoğunlukla Süleymanlıların kontrolündeki kurslardan mezun olanlar arasında, Diyanet teşkilatı içerisinde, şiddetli bir rekabetin başlamasına yol açmıştı. Bu rekabet giderek şiddetli bir mücadeleye dönüştü. Diyanetle olan bu mücadele kıyasıya devam ederken, öte yandan Süleymanlılar,

dernek, Kur'an Kursu, yurt ve pansiyon şeklindeki örgütlenmelerini yurt içi ve hatta yurt dışında başta Almanya olmak üzere sürdürdüler. Hatta anlaşılan Almanya'da teşkilatlanma bakımından Süleymancılar en önce davranmışlar; camiler, Kur'an Kursları, İslâm Kültür Merkezleri ve İslâm Kültür Merkezleri Birliği tesisi suretiyle güçlü bir teşkilat oluşturmuşlardır. Oldukça iyi donatılmış yurtlarında binlerce öğrenci barınmaktadır. Anlaşılan Süleymancılar faaliyetlerini artık daha çok yurt ve pansiyon hizmetlerine kaydırmış görünmektedirler. Cemaatin ayakta kalabilmesi için, onların ticarî faaliyetlerinden söz ediliyor. Türkiye'de, Cumhuriyetle birlikte meydana gelen değişim ve modernleşmeye karşı Süleymancılar, katı bir tür din anlayışından hareketle oldukça sert bir vaziyet alışı tipik temsilcileridir. Birçok faaliyetlerini, köyler dâhil, geniş kitlelere yönelik olarak sürdürüyorlar. Yine de onların, birçok durumlarda geleneksel bir dindarlık anlayışı ve yaşayışına sahip bulunan geniş kitleler tarafından yadırganarak karşılanıyor olmaları kayda değerdir. Her halükârda bu sıkı gelenekçi dindarlığın İbn Teymiye çizgisindeki sert bir dindarlık da olmadığı, bu sonuncusu veya paralelindekilere yönelttikleri tenkitlerden anlaşılıyor (Bk.: Çakır, 1991:125-139; Güner, 1986: 163-174; Kirman, 1999). Cumhuriyet Türkiye'sinde, ciddî sûfi izler taşıyarak ortaya çıkan, yeni dinî örgütler kategorisinde değerlendirilmesi gereken bir başka tipik dinî-mistik-karizmatik oluşum da Işıkçılıktır. Hareketin önderi, 1960 İhtilâli akabinde Ordudan ihraç edilmiş, İmam Rabbanî'nin *Mektubat*'ından mülhem ve *Saadet-i Ebediyye* adlı, ilmihal tarzında kaleme alınan eserinde topladığı fikirlerini, belli bir kısım aydınların da dâhil olduğu geniş bir çevreye yaymak ve etrafında bir cemaat oluşturmak imkânı elde etmiştir. Saadet-i Ebediyye'nin çeşitli dillere tercümelere yapıldı. Bununla birlikte hareket, bilinen klâsik tarikatlar anlamında bir tekke örgütlenmesi yoluna gitmedi. Gevşek yapılı bir örgütlenme modelinde kaldı. Yayın organları ve zamanla holdingleşen şirketi bir vakıf etrafında oluştu. Hareketin fikrî cephesinde, Müceddidî Nakşîlîğin tasavvufu Ehli Sünnet'i bağdaştıran çizgisi esas alındı; ancak geleneksel bir din anlayışı ile bid'atlara karşı çok sıkı bir tavır ve zihniyet geliştirildi. Hatta din konusunda yeniliğe bir tür karşı oluşla karakterize olan bu tutum, dinî yaşayış alanında, Türkiye'de oldukça büyük ölçüde yaygınlık kazanmış bulunan uygulamalara kadar götürüldü. *Mektubat*'ın yanı sıra, İslâm tasavvufunun öteki klasik eserleri, sûfleri, ahlâki ve kültürüne de oldukça değer veriliyor. Modernist akımlar ve onların temsilcilerine ise şiddetle karşı çıkılıyor ve geleneksel bir çizgi tutturulmaya çalışılıyor. Hareketin öğrenci yurtları, dergi, gazete, radyo ve televizyon gibi basın ve yayın organları, finans, inşaat ve ticaret şirketleri aracılığı ile kendine güçlü bir alt yapı oluşturma yoluna girmiş olması kayda değerdir (Bk.: Günay, Ecer, 1999; Günay, 2002: 141-162).

## 5. Değerlendirme ve Sonuç

Görüldüğü üzere sosyolojide gruplar konusu çok önemli olduğu gibi, sosyolojinin bir alt dalı sayılan, ancak bir başka yaklaşımda modern din bilimlerinin

arasında yerini alan din sosyolojisinde de dinî gruplar konusu oldukça önemlidir; nitekim din sosyologları “*dinî grupların sosyolojisi*” üzerinde önemle durmuşlardır. Bununla birlikte, din sosyolojisi bakımından, dinî gruplar ve özellikle de günümüz Türkiye’inde dinî gruplar konusu üzerine olan çalışmaların, henüz başlangıç safhasında olduğu ve daha yapılması gereken çok şeyin bulunduğu önemle vurgulanmalıdır. Gerçi, ilahiyat fakültelerinin din sosyolojisi anabilim dalında görev yapan din sosyologları, Türkiye’deki dinî grup ve cemaatlerin sosyolojisine tamamen yabancı kalmış da değillerdir. Konuyla ilgili ilk tespitler, ilahiyatçı din sosyologlarının çalışmalarının, din, dinî yaşayış, sosyo-kültürel yapı ve değişme (34), küreselleşme (24), Diyanet (20), kadın (18), gençlik (17), Alevilik- Bektaşilik (15) gibi heterodoks gruplar, yöntem (14), laiklik (13), demokrasi (6), Yezidilik (4), Süryaniler (2), güncel ve tarihsel boyutları altında dinî ve sosyo-kültürel yaşantı, çok kültürlülük, hoşgörü, adak ve ziyaret dindarlığı, popüler din ve dindarlıklar, çeşitli toplum kesimlerinin dinî tutum ve davranışları, sosyalleşme, eğitim, yaş, şiddet, modernleşme, post-modernizm, kimlik, cemaat ve tarikatlar, radikal dinci hareketler, poligami, dinî ve kültürel hayat, göç, şehirleşme, gecekondulaşma, sosyal çözülme/bütünleşme, terör ve şiddet, yeni dini hareketler, Mevlevilik, Kadirilik, Rufailik, Nakşilik vs. grup, cemaat ve tarikatlar üzerine monografiler gibi dinî gruplar sosyolojisinin çok çeşitli meselelerini sosyolojik bir yaklaşım perspektifinde ele almaya yöneldiklerini göstermektedir (Bk.: Bayyığıt, 1986: 403-445; Çapcıoğlu, 2003: 207-255; Efe 2007. Ayrıca krş.: Günay, 2001:183-167). Yine de, Türkiye’deki çeşitli dinî gruplar üzerine sosyolojik yaklaşım perspektifinde alan araştırmalarının sayısı oldukça sınırlı sayıda kalmış görünüyor. Esasen, yapılan çalışmaların çoğunun deskriptif sosyografi düzeyinde olup, teorik ve metodolojik alt yapılarının oldukça cılız kaldığı da anlaşılıyor. Oysa daha düzeyli karşılaştırmalı ve sistematik sosyolojik analizlere yönelmek gerekiyor. Konuyla ilgili, bir kısım masa başı çalışmasında, yerli ve özellikle de yabancı literatürden derleme ve aktarma eğilimi yahut spekülasyon merakı oldukça güçlü biçimde kendini gösteriyor. Konunun tarihi ve dinî ve özellikle de İslam’da dinî gruplar meselesinin araştırılması bağlamında hemen hemen aynı durumda olduğuna işaret etmelidir. Meselâ Batılı din sosyologlarının dinî grupların, teşkilatların ve dindarlığın sosyolojik incelenmesi bağlamında ortaya koydukları “*Kilise-Mezhep teorisi*”nin, İslam tarihi boyunca ortaya çıkan grupların veya Türkiye’de kendini gösteren dinî grupların analizine uygulanışı ve tartışılıp değerlendirilişinin örneklerine pek rastlanmıyor. Türkiye’deki dinî grupların yapısı ve dinamiğinin sosyometrik bir analizi de pek gerçekleştirilmiş görünmüyor. Keza onların meselâ “*rasyonel seçim teorisi*”, “*alış-veriş kuramı*”, “*çatışma kuramları*”, “*yosunluk kuramı*” gibi teorik sosyolojik yaklaşım ve analizler çerçevesinde ele alınması da önem arz ediyor. “*Yapısal-İşlevselci kuram*”ın yahut “*modernleşme kuramı*” ya da “*sekülerleşme kuramı*”nın uygulanışının nadir örnekleri de geliştirilmeye muhtaç görünüyor. Zira Türkiye’de dinî gruplar ve özellikle tarikat vb. grup, cemaat ve oluşumlar çok yönlü analizleri gerektiren olgular olarak karşımıza çıkıyor. Meselâ Türkiye’de,



özellikle değişen şartlar ve bu çerçevede 1950'lerden itibaren ülkede yaşanmaya başlayan ve 1980 sonrası dönemde hızlanan değişim ortamının, tarikatların ve benzeri oluşumların en azından bir bölümünün İslâm'ı bir protesto ideolojisine dönüştürme eğilimlerini artırdığı biliniyor. Bu şekli ile onlar İslamiyet'i, modern kültüre karşı geleneksel bir form altında sembolleştirerek, "*karşıt-kültür*" şeklinde yansıtıyor; hatta onların bir bölümü, 1970'li yıllardan itibaren, öteki İslâm ülkelerinde görüldüğü gibi, Türkiye'de de kendini gösteren, "*siyasal*" yahut "*ideolojik*" bir "*radikal İslâm*" anlayışı ve toplumu buna göre dönüştürme çerçevesinde politik eğilimler sergileyebiliyor. Nitekim bir kısım tarikatların, böylesine bir eğilimi, İslâm dünyasında kökleri en azından XVIII. yüzyıla kadar uzanan bir tarihî derinlikte göstermeye başladıkları anlaşılıyor. Meselâ, değişimin yarattığı karışık ortamda, hızla değişen dünyaya ideolojik bir İslâm anlayışından hareketle bir yön ve şekil verme anlayışı, bir kısım Tekke mensuplarına oldukça cazip görünmüştür (Bk.: Mardin, 1993:90-95). Nitekim Cumhuriyet Türkiye'sinde tarikatların siyasal eğilimi, çok partili döneme geçişi müteakip, dinin siyasal alanla giderek daha sıkı bir biçimde ilişkiye konulmasına paralel bir seyir takip etmiştir. Bu bakımdan, işlevselci yaklaşım perspektifinde, konu ile ilgili dikkate değer bir araştırmayı gerçekleştirmeyi başaran F. Atacan, Türkiye'de "*ariform*" niteliğindeki tarikatlarla "*ideolojik*" temelli olanları birbirinden ayırmak gereğini duymuştur (Atacan, 1990: 17). Bununla birlikte, burada söz konusu olan "*sert*" ideolojik tavırlar olmalıdır; zira dinî-mistik bir dünya görüşü ve hayat anlayışı çerçevesinde "*yumuşak*" bir ideoloji Sûfilik ve tarikatların özünde zaten mevcuttur. Her halükârda, anlaşılın tarikatlar eskiden olduğu gibi, günümüzde de nadiren salt dinî-mistik oluşumlar olarak kalıyor; ekonomik, siyasal ve ideolojik eğilimler, başlangıç noktalarında dünyaya karşı olumsuz bir tavır ve onu terk ve bazen de ret yatan bu mistik oluşumlar için bir cazibe konusu olmaya devam ediyor. Ancak tarikatların, ideolojik, sosyo-ekonomik ve politik boyutları da var ve anlaşılın hızla değişen Türkiye'de değişim ve buna uyum mekanizmaları toplumsal bir olgu olarak ister istemez onların bu boyutlarını giderek ön plana çıkarmış bulunuyor. Öyle ki araştırmacılar, modern Türk toplumunda tarikatları ve öteki dinî cemaatleri daha çok bu boyutları ve fonksiyonları altında algılamaya eğilim gösteriyor (Meselâ bk.: Kuran, 1995: 168-169. Krş.: Demirci, 1996 :136-137). Buna göre, hızla şehirleşen ve değişen Türkiye'de tarikatlar ve Sûfilik kökenli öteki dinî cemaatler, mensupları için en başta birer dayanışma, yardımlaşma, sosyal güvenlik ve hatta eski mahallî cemaatlerin yerine birer sosyo-kültürel kimlik mekanizması işlevlerini üstleniyorlar. Öte yandan, onların meselâ değişen topluma uyum çerçevesinde sosyalleştirici, ahlâkî, manevî ve psikolojik işlevlerine de işaret etmek gerekiyor. Ancak onların, son tahlilde başka hiçbir gerçeklik alanına indirgenmesi mümkün olmayan dinî-mistik yönü bulunuyor. Bununla birlikte, bu duruma bakarak, Cumhuriyet Türkiye'sinde sûfî tarikatlar ve benzeri cemaatleşme olgusunu, tarihî, toplumsal, sosyo-ekonomik, siyasal ve kültürel çerçevesinden tecrit edip, sırf-dinî mistik boyutuna indirgeyerek spiri-tüalist bir yaklaşım çerçevesinde sadece manevî iç dinamiklerinden hareketle

anlayıp açıklamaya kalkışmak da tek yanlı ve yanıltıcı oluyor. Bununla birlikte, olayı sadece çevresel faktörler ve dinamikler çerçevesindeki salt bir determinizm perspektifinde algılamaya kalkışan pozitivist, sosyolojist, psikolojist, historisist yahut tarihsel maddeci yaklaşımlar da anlaşılın aynı şekilde tek yanlı “indirgemeciliğe” (*reductionism*) sürüklenme hatasını işliyor. “*Gemeinschaft*” (*cemaat*) ilişkilerden “*Gesellschaft*” (*menfaat cemiyeti*) ilişkilere geçişin en önemli uyum problemini oluşturduğu Türkiye’de sūfî oluşumlar, kendi iç ve dış dinamikleri çerçevesinde çok yönlü, çok boyutlu, çok işlevli, ancak son tahlilde yine de Cumhuriyet dönemi Türkiye’sine özgü olgulardır. Bu bakımdan, bir yabancı araştırmacı olayda, din-gelenek/modernleşme-sekülerleşme ikileminin etkilerinin bulunduğunu belirtiyor. Yeni ekonomik koşullar, dış kökenli para kaynakları, modern eğitim-öğretim ve iletişim araçlarının, değişimin ve bu çerçevede yabancı değerlerin baskısı altında bunalan bir toplumun kimlik arayışı buna ekleniyor. Daha genel bir bağlamda, anti-materyalizm ve postmodernizm gibi daha geniş XX. yüzyıl sonu hareketlerinin Türkiye’deki yankısının etkilerini de belirtmek gerekiyor. Ancak yine de olayın Türkiye’ye özgü olduğu ve farklı evreleri ile dışavurumların daha özgül etkenlere dayandırılabilceği ifade ediliyor (Tapper, 1993: 30-31). Buna karşılık, bir Türk sosyologu, A. Bennigsen’in Sovyetler Birliğindeki Müslüman topluluklarda gözlediği biçimde (Bennigsen, Lemerrier-Quellejey, 1988), Türkiye’de “*Volk İslâmî*”n yasal olmayan çizgide “*sūfî*” gelişmelerin yasal çizgide “*komiser*” imajını oluşturduğu ve böylece kültürel yaşantıya “*paralel İslâm*”ın sokulduğunu ve *Volk İslâm*’ın kendine daha güvenilir yerler aramak için sūfî geleneğe sarıldığını belirtiyor. Buna göre, olayda aşırı sekülârizm veya dünyevileşmenin etkileri bulunuyor. 1950’lerden sonra kapitalleşme sürecinin gündeme getirilmiş olması sonucu “*cemaatçi yapı*”dan “*cemiyetçi yapı*”ya yahut “*gelenekli yapı*”dan “*modern toplum*”a ve “*kültür*”e geçişin yol açtığı önemli ve köklü bir dönüşümün etkileri de bulunmaktadır. Zira bu çerçevede, dayanışma ve birliktelik gibi eski yapısal unsurlar çözülmeye başlamış ve bunun yerine kültürel bağlara dayalı ilişkiler sistemi geçirilmek istenmiştir. Anlaşılın, Batının iki yüzyılda tamamladığı teknolojik ilerleme ve sanayileşme sürecini Türkiye’nin çok kısa bir zamanda kat etmeye çalışması, toplumun geleneksel yapısal değerlerini derinden etkilemiştir. Böylece aile, akrabalık ve yöresel bağların çözülmeye başlaması, yapısal bir kimlik zemininin de kaybolmaya yüz tutması olgusunu beraberinde sürüklemiştir. Bu durumda kalabalıklar içerisinde yalnız kalan insanları toplamak için din, milliyetçilikle de birleşmek suretiyle, toplayıcı, birleştirici ve çekici bir unsur olarak ön plana çıkmıştır. Her halükârda, geleneksel toplumdan modernleşmeye geçiş düz bir çizgide gitmemekte, önemli toplumsal bunalımlara ve gerginliklere yol açmakta, değerler sistemini alt-üst etmekte, bu durumda “*standart kültür*” veya “*büyük toplum*” diye belirlenen çoğunluk kültüründe “*karşıt-kültür*” ve “*alt-kültür*”lerin tepkileri belirlemekte, gecekondu ve varoş çizgisinde gelişen marjinal gruplaşmalar bu karşıt-kültür alanını teşkil etmektedir. Nitekim II. Dünya savaşından sonra ve özellikle 1970’li ve 1980’li yıllardan itibaren Türkiye’de geleneksel İslâm’ın

yükselişinde bu ortamın payı bulunmaktadır. Zira, yeni yapısal paradigma tüm gelenekli dokuyu bozmuş, kişiyi bir belirsizlik içine itmiştir. Bu, bir anlamda kimlik arayışıdır. Türkiye'de, "Sûfi" hareketin İslamcı üst tabakaya yansması ve "cemaatleşme", hem "aydıncı İslâm" hem de "Volk İslâm"ın mobilizasyonudur ve toplum dinamiğinin alt ve üst katlarında yeni İslâmci oluşumlar böylece ortaya çıkmıştır. Gerçekte ise, daha geniş bir perspektiften bakıldığında, tüm İslâm ülkelerinde, Batı'nın sömürgeci ve oryantalist eğilimli politikalarına karşı bu bir diriliş, bir çeşit "katarsis" (*ruhu yıkama*) eylemi biçimidir (Türkdoğan, 1997: 35-38). Nitekim sanayileşme ve bunun beraberinde getirdiği toplumsal değişimin fonksiyonel olarak din alanındaki yankılarını başlıca Ereğli çevresindeki gözlemlerinden hareketle ele alan Vergin'e göre de, Türkiye'de özellikle son dönemde gözlenen "dinsellikteki artış", aslında ekonomik gelişmeye paralel olarak toplumu istilâ eden yabancı kültür değerlerinin yarattığı bir bunalımın tepkisel anlatımıdır (Vergin, 1985: 9-28). M. Kıray'ın fonksiyonalist modelinden hareketle, Türkiye'de dinin tarikat düzeyinde geçirdiği değişimi inceleyen Atacan ise, özellikle II. Dünya savaşını takip eden dönemden itibaren gerçekleşen yapısal değişime paralel olarak dinin de hem örgütlenme hem de değerler, davranış biçimleri ve dünya görüşü bakımından önemli değişimlere sahne olduğunu belirtiyor. Bu çerçevede bu gün Türkiye'de İslâmî yeniden canlanış denilen olgunun, gerçekte değişen toplum yapısında dinin yeni bir tarzda kendine yeni bir konum aramasından ibaret bulunduğunu ifade ediyor (Atacan, 1990: 135). Hume'un, *Dinin Tabii Tarihi (The Natural History of Religion)* adlı eserindeki, dinî tarihin "politeizm ile monoteizm arasındaki bir salınma" şeklinde açıklanabileceği şeklindeki teorisi ile *İbn Haldun*'un, siyasal sistemin dinamiklerini "elitlerin kabilevi sirkülasyonu" ile açıklayan nazariyesini birleştirerek Müslüman dinî-sosyal ve siyasal hayata uygulayan Gellner, İslâm tarihi içerisinde Müslüman dinî hayatın "kitabî İslâm"ın şehir medeniyetine dayalı sıkı monoteizmi ile kabilelerin mistik eğilimli "sûfi İslâm"ı arasında ve Orta Çağ boyunca Müslüman toplumsal ve siyasal hayatın da merkezî iktidar ve onun şehir medeniyeti ile kırsal bölgelerin kabile asabiyeti arasında gelgitlerle karakterize olan bir döngüsellikte cereyan ettiğini öne sürmekte (Gellner, 1968: 5-14); nazariye, modern dönemin Müslüman toplumlarının dinî-toplumsal oluşumları ve dönüşümlerine uygulanmaya başlayınca, bu çift kutuplu salınma, *Gemeinschaft*'ı yani "gelenekli toplum yapısı"ı temsil eden taşra kültürü veya kırsal kültür yapısı ile temelinde modern Batı kaynaklı "Gesellschaft" (*cemiyet*) tipi şehir kültürü arasındaki bir döngüye dönüşmekte ve yeni şekli altında bu paradigmayı modern dönemin Müslüman topluluklarına uygulayanlar, militan İslâmci hareketi, tabanının çevresel kasabalarda gelişmiş olması sebebiyle, *köy/şehir* ikilemi çerçevesinde algılamak (Kupfershmiat, 1987: 403-419), bir Türk sosyologu da, Türkiye'deki İslâmî canlanmayı çevreye ve özellikle de taşra kasabalarına odaklayarak, süreci "çevrenin merkezi fetih hareketi" biçiminde değerlendirmekte (Mardin, 1989: 163-186); teoriyi Türkiye'deki çevresel nitelikli sûfi tarikatlara uygulayan S. Ayata, taşra kasabasının geleneksel din görüşlerinin radikal inançlara dönüşmesi için son

derecede elverişli bir ortam oluşturduğunu düşünmektedir (Ayata, 1993: 134). Anlaşılan, Gellner'in salınma nazariyesi, çok sistemli olmasa da, Türkiye'de Sûfizm kökenli dinî cemaat ve tarikatların bilimsel incelenmesinde bir referans oluşturabilmiştir. Ancak, burada modern Türkiye'de din ve özellikle de tarikatlar konusundaki bu tür genellemeleri belli bir ihtiyatla karşılamak gerektiğine de önemle işaret etmelidir. Zira, günümüz Türkiye'sinde tarikatlar ve öteki dinî-mistik cemaat, grup ve oluşumlar hangi ölçüde çevrenin yahut taşranın merkeze yahut şehre egemen olmaya başlamasının göstergesi sayılırsa sayılsın yine de olay bir şekil altında daha çok şehirli bir fenomen şeklinde görünmektedir (Tapper, 1993: 30; Günay, Ecer, 1999; Günay, 2002: 141-162). Bu bakımdan, Türkiye'de dinî grupların sosyolojisi bağlamında, çok yönlü karşılaştırmalı ve sistematik sosyolojik analizlerinin önemi büyüktür. Türkiye'de heterodoks grupların sosyolojisinin teorik ve metodolojik yönlerinin geliştirilmesi ve konunun alan çalışmaları yahut belgesel çalışmalar bağlamında, karşılaştırmalı ve sistematik yaklaşımlarla ele alınması meselesi de oldukça önemlidir. Türk din sosyologlarının, günümüz Türkiye'sinde dinî grupların sosyolojisi bakımından, daha yapması gereken çok iş bulunmaktadır.

## Notlar

- (\*) Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
e-posta: ugunay@erciyes.edu.tr

## Kaynaklar

- Atacan, F. 1990. Sosyal Değişme ve Tarikat: Cerrahiler, İstanbul.
- Atay, T. 1996. Batıda Bir Nakşî Cemaati: Şeyh Nazım Kıbrısı Örneği, İstanbul.
- Ayas, R. 1991. Türkiye'de İlk Tarikat Zümreleşmeleri Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Araştırma, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Ayata, S. 1993. "Çevresel Nitelikteki Geleksen Tarikatlar", *Çağdaş Türkiye'de İslam*, Ed.: Richard Tapper, İstanbul: Sarmal Yay., 133-170.
- Bailey, E. I. 1998. "Groups", in *Encyclopedia of Religion and Society* (William H. Swatos, Jr. Editor), 218.
- Bayyığıt, M. 1986. "Türkiye'de Genel ve Özel Din Sosyolojisi İle İlgili Bir Bibliyografya Denemesi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, 403-445.
- Bell, D. 1977. "The Return of Sacred?", *British Journal of Sociology*, 8/4, 419-444.
- Bennigsen, A. Lemerrier-Quellejey Ch.1988. *Sûfî ve Komiser. Rusya'da İslâm Tarikatları* (Çev.: O. Türer), Ankara.
- Cuvillier, A. 1962. *Manuel de Sociologie*, III (Additif) Sociologie des Religions, Paris: PUF.
- Çağatay, N. 1972. *Türkiye'de Gericî Eylemler*, Ankara.
- Çağatay, N. Çubukçu İ. A. 1981. *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara; Fazlurrahman, *İslâm*, İstanbul.
- Çakır, R. 1991. Ayet ve Slogan. Türkiye'de İslâmî Oluşumlar, İstanbul.
- Çapcıoğlu, İ. 2003. "Türkiye'de Akademisyen Din Sosyologları Bibliyografyası", *A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, XLIV/2, 207-255.
- Demirci, E. Y. 1996. Modernisation, Religion and Politics in Turkey: The Case of Iskenderpaşa Community, Manchester, (Doktora Tezi).
- Dönmez, S. 1978. *Sosyoloji*, İstanbul.

- Dumont P. 1986. "Disciples of the light: The Nurju Movement in Turkey", *Central Asian Survey*, 5/2, 33-60.
- Efe, A. 2007. Türkiye'de Akademik Din Sosyolojisi Araştırmaları (İlahiyat Fakülteleri Örneği). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Fazlurrahman, 1981. *İslâm*, İstanbul.
- Freyer, H. 1964. *Din Sosyolojisi*, (Çev. T. Kalpsüz), Ankara: İlahiyat Fakültesi Yay.
- Gellner, E. 1968. "A Pendulum Swing Theory of Islam", *Annales de Sociologie*.
- Greeley, A. 1972. *Denominational Society*, Scott Foresman.
- Günay, Ü. 2002. "Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Tarikatlar", *İslâmîyât*, V/4, 141-162.
- \_\_\_\_\_. 2001. *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Günay, Ü. Ecer, A.V. 1999. *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yay.
- Güner, A. 1986. *Tarikatlar*, İstanbul.
- \_\_\_\_\_. 1991. *Tarikatlar Ansiklopedisi*, İstanbul.
- "Hinduism in Turkey", *Wikipedia*, ([http://en.wikipedia.org/wiki/Hinduism\\_in\\_Turkey](http://en.wikipedia.org/wiki/Hinduism_in_Turkey). 26.02.2009).
- Hodgson, M. 1974. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, Chicago: University of Chicago Press, I.
- Hutin, S. 1966. *Les Sociétés Secrètes*, Paris: PUF.
- İbn Haldun 1967. *el- Mukaddime*, Beyrut.
- International Religious Freedom Report* (IRFR) 2007, <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2007/90204.htm>. 26.02.2009.
- Kağıtçıbaşı, Ç. 1979. *İnsan ve İnsanlar*, İstanbul.
- Kara, M. 1985. "Tanzimat'tan Cumhuriyete Tasavvuf ve Tarikatlar", *Türkiye Ansiklopedisi*, IV, İstanbul: İletişim Yay., 991- 993.
- Kirman, M. A. 1999. *Süleymanlık*, Ankara (Doktora Tezi).
- Kupfershmiat, M. 1987. "Reformist and Militant Islam in Urban and Rural Egypt", *Middle Eastern Studies*, 23/4, 403-419.
- Kuran, T. 1995. "Islamic Economics and The Islamic Subeconomy", *Journal of Economic Perspectives*, IX/4, 168-169.
- Mardin, Ş. 1989. "Culture and Religion Towards the Year 2000", *Turkey in the Year 2000*, Ankara: Türk Siyaset Bilimi Derneği.
- \_\_\_\_\_. 1992. Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişme: Bediüzzaman Said Nursî Olayı, İstanbul.
- \_\_\_\_\_. 1993. "Türk Tarihinde Nakşibendî Tarikati", *Çağdaş Türkiye'de İslâm*, 90-95.
- Mauss, M. 1903-4, *Année Sociologique*, VIII, 293-294.
- Mensching, G. 1951. *Sociologie Religieuse*, Paris: Payot.
- O'Brien, J. and Palmer, M. 1993, *The State of Religion Atlas*, Londra: Simon and Schuster Ltd.
- Ocak, A. Y. 1984. Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliya Menkıbeleri, Ankara.
- Religion, secularism and the veil in daily life*, KONDA Research and Consultancy 08.09.2007 Milliyet (KONDA 2007).
- Robbins Th. 1988. *Cults, Coverts and Charisma: The Sociology of New Religious Movements*, *Current Sociology*, XXXVI/1, Bahar.
- Shankland, D. 2006. *Structure and Function in Turkish Society*. İstanbul: Isis Press.
- Taplamacıoğlu, M. 1975. *Din Sosyolojisi*, Ankara.
- Tapper, R. 1993. *Çağdaş Türkiye'de İslâm*, (Çev.: Özden Arıkan), İstanbul.
- Türkdoğan, O. 1997. "Batı ve Türk Toplumunda Yeni Dinî Hareketler", *Türk Yurdu*, Nisan-Mayıs, 17/116-117, 33-38.
- "Türkiye'de Yahudilik", *Vikipedi*, ([http://tr.wikipedia.org/wiki/T%C3\\_%BCrkiye'de\\_Yahudilik](http://tr.wikipedia.org/wiki/T%C3_%BCrkiye'de_Yahudilik). 26.02.2009).
- Ülken, H. Z. 1969. *Sosyoloji Sözlüğü*, İstanbul: Milli Eğitim Yayınevi.

- Vergin, N. 1985. "Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış", *Tarih ve Toplum*, Bahar-Yaz 29-30, 9-28.
- Wach, J. 1995. *Din Sosyolojisi* (Çev.: Ü. Günay), İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay.
- Wilson, B. R. 1976. *Contemporary Transformation of Religion*, New York: Harper and Row.
- \_\_\_\_\_. 1999. *New Religions Movements : Challenge and Response*. Florence, KY, USA: Routledge.
- Yalman, N. 1969. "İslamic Reform and Mystic Tradition in Eastern Turkey", *Archives Europeennes de Sociologie*, V/10, 41-60.
- Zarcone, Th. 1993. "Nakşibendîler ve Türkiye Cumhuriyeti", *Türkiye Günlüğü*, 23, Yaz, 99-107.

Beylü DİKEÇLİGİL (\*)

---

## BİLİMSEL PARADİGMALARIN OLUŞUMUNDA VE DÖNÜŞÜMÜNDE SOSYOLOJİK BAĞLAM\*\*

### abstract

**The Formation and Transformation of Scientific Paradigms in the Sociological Context.** The subject of this paper is to analyze the relations between scientific paradigms and sociological context. A paradigm is a series of axioms appropriated by scientific community on what science is about and the way of doing it. Ontological axioms on the nature of reality, epistemological axioms on the knowledge of that reality to be appropriated and methodological axioms on how it to be appropriated. Since the dawn of humanity different civilizations have given three different answers to the questions concerning the essence of existence: As matter, as idea, and as matter-idea interpenetration. As science is concerned these three ontological axioms, i.e., matter, idea and matter-idea interpenetration, have given way to three different paradigms, that is, positivistic, phenomenological and new science paradigms. The first two paradigms are based on dichotomic logic whereas the new science paradigm is based on fuzzy logic. Dealing with the subject within this context, the purpose of this paper is to into attention that developments in science and matter-idea interpenetration has gone hand in hand leading to the reality of new science paradigm.

### key words

Scientific paradigm, ontology, epistemology, methodology, civilization, positivism, new science, holistic science, systems science, sociological context

## 1. Giriş

1962 yılı, bilim felsefesi ve metodolojisinde; bilimin ne olduğu, bilim düşüncesinin nasıl değiştiği ve bilimsel bilgi birikiminin nasıl oluştuğu konusundaki tartışmaların yepyeni bir boyuta taşınacağı bir tarihe işaret eder. Bir teorik fizikçi olarak bilim tarihi üzerinde çalışan Thomas Kuhn'un (1922–1996) söz konusu tarihte yayınlanan *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı eserinin etkisi, yedi yıl sonraki ikinci baskısına kadar geçen sürede, sadece bilim felsefesi ve metodoloji ile sınırlı kalmamış, bütün disiplinlerde bilim kavramı üzerinde kafa yoran bilim insanlarını da kuşatmıştır. Günümüzde paradigma kavramına, gizli veya açık bir atıf yapmaksızın bilimden ve bilimsel düşünceden, kısacası bilime ait herhangi bir şeyden söz edebilmek neredeyse imkansızdır, diyebiliriz. Bilim anlayışı olarak da adlandırabileceğimiz paradigma; bilimin ne olduğuna, nasıl yapılması gerektiğine ilişkin ve epistemik cemaat tarafından benimsenmiş bir dizi önkabullerdir.

Bilim tarihine baktığımızda bilimin ne olduğu, bilimsel bilgiye nasıl ulaşılabileceğine ilişkin anlayışın çağlara ve kültürlerle göre değiştiğini görüyoruz. Bilim anlayışı ile onun oluştuğu sosyolojik bağlam (insan, sosyo-kültürel doku, tarihsel şartlar ve coğrafi mekanın bileşkesi) arasında sıkı bir ilişki vardır. Bu ilişki çift yönlüdür. Gerek bir anlayış tarzı gerekse ürünleri olarak bilim, sadece içinde bulunduğu sosyo-kültürel ortamdan etkilenmekle kalmaz; aynı zamanda onu da etkiler.

Bizi burada ilgilendiren, en geniş sosyolojik bağlam olarak medeniyetin her bilimsel paradigmanın ana kaynağı olan ontolojik önkabulü, yani varlığın doğasına ilişkin önkabulü, dolayısıyla paradigmayı nasıl biçimlendirdiği sorusudur.

## 2. Bilimsel Paradigma: Bilim Anlayışını Oluşturan Atıf Çerçevesi

Bilim anlayışı diyebileceğimiz paradigma, bilimin ne olması gerektiği ve bilimsel bilgiye nasıl ulaşılabileceğini gösterir; bir dizi ontolojik, epistemolojik ve metodolojik sayılıya /aksiyoma dayanır: özellikle varlık ve bilgiye dair ilk ve son ilkelerle ilgili olduğu için aslında metafizik temellidir. İç içe geçmiş sayıtlıların oluşturduğu bir zihniyet atmosferi olarak paradigma; gerçekliğin doğası, bireyin bu dünyadaki yeri, hatta bütün bunların anlamı hakkında bir bakış açısı sunar. Bir paradigma benimsendiğinde bir inanç sistemi halini alır; bu yüzden değiştirilmesi çok zordur.

Paradigmanın gücü, olağan/normal bilime sunduğu araştırma modelinin ve yönteminin işlerliğine bağlıdır. Olağan bilim, paradigmanın yol göstericiliğinde bilimsel araştırmalar yapar. Normal bilim paradigmanın öngördüğü sorunlar, araştırma modelleri ve yöntemleri çerçevesinde, paradigmanın sayıtlılarını sorgulamaksızın hatta ontolojik ve çoğu epistemolojik kabullerden pek fazla haberdar olmaksızın yapılan bilimsel faaliyetlerdir.



Ancak benimsenmiş olan paradigmanın çatısı altında normal bilim ile çözülemeyen sorunlar ortaya çıkar ki bunlara Kuhn anomali adını verir. Sürekli ve derin anomaliler bunalıma yol açar. Bunalımın alternatif paradigmanın getirdiği çözüm ile sona ermesi, bilimsel devrim yani paradigma dönüşümü demektir. Ne var ki, paradigmanın bilime dair bir inanç sistemi olması nedeniyle bu dönüşüm uzun yıllar alacaktır (1).

### Paradigma Ne İşe Yarar? : Paradigmanın İşlevleri

Paradigma epistemik cemaatte bir ortak anlayışın / konsensüsün oluşmasını sağlayarak bilim cemaatine; bilimin amacı ve işlevi; izlenecek teorik ve metodolojik kurallar; neyin gözlemleneceği ve irdeleneceği; ne tür soruların sorulması ve araştırılması gerektiği, bu soruların nasıl ifade edileceği; başvurulacak yöntemler, teknikler ve araçlar; bilimsel araştırma sonuçlarının nasıl yorumlanacağı ve araştırmaların bilimselliğini değerlendirecek ölçütler konusunda yol gösteren bazı standartlar sunar.

### Paradigmanın Bileşenleri: Ontolojik, Epistemolojik ve Metodolojik Sayılıtlar

Bilim anlayışı; bilimin konusu olan gerçekliğin / varlığın doğasına ilişkin *ontolojik*, edinilmek istenen bilgiye ilişkin *epistemolojik* ve bilgiye nasıl ulaşılabileceğine ilişkin *metodolojik* olmak üzere birbiri içine yuvalanmış üç bilgi türü ile belirlenir. Paradigma bu bilgileri kendisine temel alır. Bilime konu olan alanların dışında kalan bu sayılıtlara kısaca bir göz atalım.

Tablo 1. Paradigmayı Biçimlendiren Temel Sayılıtlar (2)

Ontolojik (varlığa dair) Sayılıtlar	Epistemolojik (bilgiye dair) Sayılıtlar	Metodolojik (yönteme dair) Sayılıtlar
Gerçekliğin kaynağı/doğası nedir? Gerçekliğin doğası nedir? Olgular arasındaki ilişkiler nasıldır? İnsanın doğası nedir? Toplumun doğası nedir? Birey-toplum/yapı ilişkisinin doğası nedir?  (Son üçü, sosyal bilimlere ait)	Bilginin kaynağı/doğası nedir? Ne kadar bilebiliriz? Bilim nedir? Bilim ve diğer bilgi bağları arasında nasıl bir ilişki vardır? Bilgi edinmenin amacı nedir? Bilen ve bilinen arasındaki nasıl bir ilişki vardır?	Araştırmacının amacı nedir? Araştırma yöntemi nasıl olmalıdır? Araştırmacının rolü nedir / ne olmalıdır? Değerlerin rolü nedir? (*) Araştırma raporunun dili nasıl olmalıdır? (**)  (Son iki sayılıttan birincisine aksiyolojik* sayıltı, ikincisine ise retoriksel** sayıltı da denilmektedir)

Sayıtlar, bilimsel olarak sınılanması mümkün olmayan alanlara ait olan ve doğru olarak kabul edilen zihinsel hareket noktalarıdır; bilim yapmanın önkoşullarıdır. Gözlem ve deneye konu olmayan bilgiyi 'anlamsız' kabul edip, bilime konu etmeyen pozitivism bile bu bilim dışı sayıtlara dayanır. Neden böyle olmuştur? Sayıtlara neden ihtiyaç duyulur? Bu tamamen insanın, zihnin doğası ile ilgilidir. İnsan zihni boş bir levha (tabula rasa) değildir. İnsan, anlam atfetmeksizin iletişim kuramaz. İnsanoğlu kendisini içten ve dıştan kuşatan gerçekliği, en basitten en karmaşık görünümüne kadar, anlamak ve anlamlandırabilmek için 'Ne, Niçin ve Nasıl' kelimeleri ile oluşan sorular sorar. Ne'liğe ve amaca yönelik sorular (NE?, NİÇİN?) bilimin alanına girmeyen ve onun cevaplayamadığı sorulardır.

Oysa bilimsel teorilerin, temel referans çerçevesi sunan bu tür soruların cevaplarına da ihtiyacı vardır. Bilimsel bulguların bir teori içinde yorumlanabilmesi için bilimin dışında sayılan bu bilgiler, aksiyomlar/sayıtlar olarak düşünce sürecinde yer alırlar. Sayıtlar bilimsel teoriyi oluşturan yapı taşlarından biridir. Bu yüzden bilime yön vermiş yani bilimsel devrimlere neden olan paradigma dönüşümlerini sağlamış bilim insanlarının neden felsefe, din gibi alanlarla yakından ilgili olduklarını, bilim felsefesine yöneldiklerini daha iyi anlayabiliyoruz.

Sayıtlar, bilim dışı alanların bilgisine dayandıkları için aslında metafiziktirler; bugün bilimdeki gelişmeler sayesinde varlığın doğasına ilişkin bilimsel bilgilerimizin artmış olmasına rağmen, bu bilgilerin varlık alanını tümüyle kapsamaları nedeniyle sayıtlar yine de bu özelliklerini korurlar. Ne var ki, bilimsel bilginin ışığı bir nebze olsa da üzerlerine düşmüştür. Bu nedenle bilim anlayışını etkileyen, yani paradigma dönüşümünü sağlayan önemde buluş/ lar yapmış olan bilim insanları teorilerinde kullandıkları bu önkabulleri oluştururken, içinde yaşadıkları sosyolojik bağlamdan, daha geniş anlamda ait oldukları medeniyetten etkilenirler. Bu noktada bilim paradigması ile sosyolojik bağlamın ilişkisine adım atarız.

### 3. Sayıtlar ve Sosyo-Kültürel Bağlamın İlişkisi

#### Paradigmatik Sayıtların Ana Kaynağı: Üst-kültür Sisteminin Yapısal Unsurları

Her bir medeniyetin varlık ve bilgiye dair 'Ne, Niçin ve Nasıl' sorularına buldukları cevaplar farklıdır. İnsanoğlu varolduğundan bu yana, bu soruları sormuş ve her sosyo-kültürel sistem kendisine bilişsel bir evren haritası oluşturmaya çalışmıştır. Belirli kültür daireleri diyebileceğimiz medeniyetlerin bilişsel haritaları birbirlerinden farklıdır. Bu nedenle her bir medeniyetin bireyi farklı evrende yaşar. Başta bilim ve sanat olmak üzere toplumsal hayatın bütün görünümleri, içinde buldukları kültür dairesinin (3) sunduğu önkabullerin rengini alır. Medeniyet ve bilim anlayışı arasındaki ilişkiyi kurarken, 20. yüzyıl sosyolojisinin zirvelerinden biri olan Pitirim Sorokin'in değişme teorisinden faydalanabi-

liriz. Sorokin, benzer kültürleri kuşatan üst-kültür sistemlerini (ki, geniş anlamda medeniyetleri), kendisinin belirlemiş olduğu dört yapısal unsura göre sınıflandırır. Bu sınıflamada gerçekliğin doğasına ilişkin verilen üç cevap üç medeniyet tipini göstermektedir. Gerçekliğin yapı taşı; *madde* olarak kabul eden duyumcul, *ide* olarak kabul eden düşünsel ve *madde-ide iç içeliği* olarak gören idealistik üst-kültür sistemi yani üç medeniyet ile karşılaşırız.

Tablo 2.Yapısal Unsurlar Bakımından Üst-kültür Sistemleri (4)

Yapısal unsurlar/Temel Ölçütler	Üst-kültür Sistemleri		
	<i>Duyumcul</i>	<i>Düşünsel</i>	<i>İdealistik</i>
<i>Gerçekliğin Doğası</i>	Maddidir; duyu organları ile algılanabilir niteliktedir (duyusal).	Ruhsal,sonul, bölünemez nitelikte. Zahiri olanın ardında yatar.	Çok katlıdır. Duyusal, akli ve duyusuüstü olmak üzere iç içe geçmiş üç boyuttan oluşur.
<i>Tatmin Edilmesi Gereken İhtiyaçlar ve Ulaşılması Gereken Hedefler</i>	Bedeni ve dünyevi (fiziksel)	Esas itibarıyla ruhsal (spiritüel)	Başat bir maddi amacı vardır; ancak iç bütünlük manevi unsurlarca sağlanır.
<i>İhtiyaçların ve Sonul Hedeflerin Karşılama Sınırı</i>	Yukarıda söz konusu edilen ihtiyaçların sonuna kadar tatmin edilmesi amaçlanır.		Maddi ihtiyaçların karşılanması gerekli; ancak sınırını manevi değerler belirler.
<i>Tatmin Yöntemleri</i>	Maddi ihtiyaçların karşılanması için dış dünyanın dönüştürülmesine çalışılır.	Maddi ihtiyaçların azaltılması ya da onlarından tüümüyle arınması için oto-kontrol uygulanır.	Hem maddi dünya hem de iç dünya kontrol edilip dönüştürmeye çalışılır.

Üst kültür sistemine kimliğini veren gerçekliğin tasavvurudur. Nasıl bir gerçeklikte yaşıyoruz? Bu gerçekliğin yapı taşı nedir? Bu soruların cevabı diğer bütün kavrayışları biçimlendirmektedir. Sosyo-kültürel yapının bileşenlerinden (sanat, felsefe, din, dil, hukuk, siyaset, ekonomi, eğitim vb.) biri olan bilim de bütünün bir bağıntısı olması nedeniyle ait olduğu bütünün bu özelliğini yansıtır. Bilimsel paradigmanın iç içe geçmiş, birbiri içine gömülmüş olan sayıltıları arasındaki bağıntıyı görebilmek amacıyla paradigmayı bir güneş sistemine benzetebiliriz. Sistemin güneşi, ontolojik sayıltıdır. Diğerleri güneşe bağlı olarak yö-rüngelerine otururlar. Bir paradigmayı anlamanın yolu onun güneşinin ne oldu-

ğuna bakmaktır. Sistemin güneşine baktığımızda, Batı bilim düşüncesinde üç farklı paradigmayı görebiliyoruz: Pozitivistik, Fenomenolojik ve Bütüncül Paradigma...

Rönesans ile yeşermeye başlayan bilim anlayışı, 17. yüzyılda modern felsefenin desteğinde modern bilim adını almış ve 19. yüzyılda pozitivist paradigma olarak şekillenmiştir. Biliyoruz ki, modern/pozitivist bilim anlayışı 'madde'yi varlığın kaynağı olarak görür. Fenomenolojik paradigma ise sosyal bilim paradigmasıdır. Pozitivistik sosyal bilim paradigması karşısında fenomenolojik paradigma için ise için gerçekliğin kaynağı idedir. Bu iki bilim anlayışı, Batı felsefesini biçimlendiren madde ve ide karşıtlığının 19. yüzyıldaki bir görünümüdür. Bütüncül bilim paradigması ise yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde kuantum fiziğindeki buluşlarla birlikte yeşermeye başlamış ve çeşitli teorilerce de desteklenerek büyümüştür. Bütüncül bilim, ilk iki paradigmanın iki parçalı mekanistik evren anlayışının dışında çok katlı ve iç içe geçmiş dinamik bir bütün şeklindeki evren algısına dayanır. Aşağıdaki kavram tablosunda fenomenolojik paradigma (2) sosyal bilimlere ait olduğu için yer almadı; bu makalenin hedef kitlesi dikkate alınarak, sosyal bilimler ve doğa bilimleri için ortak olan diğer iki paradigma karşılaştırıldı.

*Tablo 2: Modern Bilim ve Yeni Bilimin Temel Sayılıları (5)*

Sayıtlılar	Pozitivistik bilim anlayışı	Yeni / bütüncü bilim anlayışı
Gerçekliğin doğası	Madde temelinde, madde ve ide şeklinde iki parçalı mekanistik bir yapı	Maddi ve maddi olmayanın iç içeliği temelinde, farklı görünümleri olan dinamik ve ahenkli bir bütün
Parça ve bütün ilişkisi	Mekanistik bütünü anlamak için bütünü indirgenebileceği en küçük parça (atom; hücre; aile vb.)	Parça-Bütün bağıntısı: Parçaların özellikleri ancak ve ancak bütünün dinamiklerinden anlaşılabilir,
Yapı ve süreç	Temel yapılar vardır. Bu yapılar faktörlerin etkisi ile ilişkide bulunurlar.	Her yapı, arka plandaki bir sürecin tezahürüdür. Parçalar değil bağıntılar önemlidir. İlişkiler ağının tamamı, kendi zatında dinamiktir.
Olgular arası ilişkiler	Determinizm (Neden-sonuç zinciri); öngörme/ yordama	Determinizm- indeterminizm iç içeliği; çok faktörlü etkileşim; öngörülemezlik
İnsan	Rasyonel, dışsal kanunlara itaat eden ve bilim yolu ile doğayı/toplumu dönüştüren	İnsan evrenin yetkin bir parçası; hayat dokusunun özel bir ilmeği
Bilimin amacı	Doğayı/toplumu denetim altına almak	Doğayı ve insanı anlamak ve açıklamak

Bilimsel araştırmanın amacı	Açıklama ve yordama	Açıklama ve anlama: Anlatmak
Bilgi edinme süreci	Bilimsel bilgi gözlemciden ve bilgi sürecinden bağımsızdır.	Bilgi süreci, dolayısıyla bilimsel bilgi ontolojik (ve epistemolojik) kabullere göre biçimlenir.
Bilimsel araştırma yöntemi	Gözlem ve deney	Deney-akıl-sezgi içiçeliği
Bilimsel bilginin niteliği	Mutlak, kesin bilgi	Geçici kesin bilgi
Bilimsel düşünme yöntemi	Teori kuruluncaya kadar tümevarım; teorinin sınanma sürecinde tümdengelim	Hipo-dedüktif yöntem
Mantık	Klasik mantık	Doğanın küçük bir bölümü için klasik mantık ve daha çok bulanık mantık

Makale metninin sınırları nedeniyle, diğer sayıtlıların kaynağı varsaydığımız ‘gerçekliğin doğası, bilimin amacı ve paradigmanın dayandığı mantık’ üzerinde duracağız.

F. Bacon’un (1561–1626) ‘doğa kanunlarını bularak doğayı insanın hizmetinde kullanmak’ olarak belirlediği bilimin amacı ile Decartes’in (1596–1650) iki parçalı mekanistik evren tasarımı modern bilimi şekillendirmiştir diyebiliriz. Belirli kanunlarına göre bir makina gibi işleyen evren vardır ve bu gerçeklik madde ve zihin olarak iki karşıt parçadan oluşur; ne var ki gözlemlenemeyen ve deneylenemeyen zihin (bir anlamda, maddi olmayan her şey) maddi olana indirgenebilir ve böylece işleyişin kanunları bulunarak matematiksel olarak ifade edilebilir. Nitekim iki parçalı mekanistik evren tasarımının ve indirgemeciliğin verimli etkileri kendisini göstermeye başladı. Newton (1642–1727) kendinden önceki birikimi de kullanarak en uzak yıldızların hareketleri ile bir elmanın yere düşmesini basit denklemlerle birbirine bağladı. Newton mekaniğinin mükemmel işleyişi 19. yüzyılın sonlarına kadar, ışığın ikili yapısının keşfine kadar sürdü. Işığın hem dalga hem de paketçikler şeklinde yayılması, bir ‘anomalı’ olarak derin bir bunalıma yol açtı. Zira klasik mantığa / Aristo mantığına/ dikotomik mantığa göre “hem/hem de’ düşüncesi, çelişmezlik ilkesine aykırıydı; ışık ya dalga ya da paketçikler şeklinde yayılabilirdi.

Bu konudaki çözümler 1920’lerde kuantum fiziğinden geldi. İlk çözüm Heisenberg’in (1901–1976) belirsizlik ilkesi ile geldi: “Bir yönü vurgulamak, öbür yönü belirsiz kılar; ikisi arasındaki bağıntı belirsizlik ilkesince tayin edilmiştir”(6). Bu ilke aynı zamanda modern bilimin determinizm ve tahmin edilebilirlik ilkelelerinin mutlak olmadığını göstermiş oldu. Sorunun tamamen çözülmesi ise

1927’de Niels Bohr’un tamamlayıcılık/ bütünleyicilik ilkesi ile olur: “Her tanım diğerini dışarıda bırakır, ne var ki ikisi de gereklidir; birbirlerini tamamlar. Dalga ve paketçik, madde ve enerji gibi karşıt görülen özellikler, gerçekliğin birbirini tamamlayan, bütünleyen iki farklı tasviridir”(6). Bohr’un eski Çin geleneğinden faydalanarak formüle ettiği bu ilke, sadece bilimde geçerli olmadı, içe içe geçmiş, birbiri içine yuvalanmış farklı görünüşleriyle karmaşık sanılan hayatı (gerçekliği) anlamaya da yardımcı oldu. Aynı şekilde “izafiyet kuramı (Einstein, 1879-1955), ....elektiriksel alan, aynı anda bir manyetik alanı birleştirilmiştir”(7). Madde ve maddi olmayanın ayrılmazlığının bilimsel olarak ortaya konulması, diğer disiplinlerde de yankı bulmuştur. Sistem teorisi ve sibernetik üzerinde de yoğunlaşmış olan İngiliz antropolog, sosyal bilimci Gregory Bateson (1904–1980) zihnin yapısına dair fikirleri ile yeni bilim paradigmasına katkısı olmuştur. Doğanın yapısı ile zihnin yapısının birbirinin yansımaları olduğu, zihin ve doğanın ayrılmaz bir bütün oluşturduğuna dair ileri sürdüğü görüşü zihin ile ilgili bilimsel çalışmaların önünü açmıştır. Zihin bir nesne değil, bir süreçtir (8). Bateson “Batı düşüncesi ve kültüründe bir yığın soruna sebebiyet vermiş olan Kartezyen ayırımı gerçekten aşma yolunda ilk başarılı girişimi temsil eden kökten biçimde yeni bir zihin kavramı geliştirmiştir” (9).

#### 4. Sonuç

Bilimsel paradigmanın özü olan varlığın doğasına dair önkabulün, Batı’da madde-zihin olmak üzere iki parçalı mekanistik bir yapı şeklinde oluşması bir tesadüf değildi. Batı felsefesi ve Batı bilimi, eski Yunan felsefesindeki materyalizm ve idealizm karşıtlığı ve dikotomik mantık üzerine kurulmuştur. “Bu dikotomi Batı felsefi düşününde o kadar derinliğine etkili olmuştur ki, hiç abartmasız, Batılı düşünüş tarzının bir profilini bize verir”(10). Bilimde devrim yaratan buluşlar ve onlarla oluşan yeni evren tasarımı karşısında pozitivist paradigmanın zorlanmasının derinde saklı duran bu karşıtlık mantığı olmuştur. Bunalım ancak dikotomik mantıktan vazgeçildiğinde çözülebilmştir.

Kartezyen tasarımdan çok farklı bir gerçeklikle yüzyüze gelen kuantum fizikçileri Batı felsefesinde bulamadıkları, bilimsel bilginin yorumlanması için gerekli olan, bilgileri uzak doğu mistik geleneklerinde bulmuşlardır. Sufi geleneğe uzak kalmalarında tarihsel ve sosyolojik şartların belirleyici rolü olmuştur, diyebiliriz. Ne var ki, bugün yeni/ bütüncül bilimin oluşmasına katılan disiplinlerin ve teorilerin (kuantum fiziği, relativite, sistem teorisi, sibernetik, kaos teorisi, gaia hipotezi vb.) paradigma bağlamında hem anlaşılmasında hem geliştirilmesinde sufi geleneğin rolü umulandan fazla olabilir. “Hak cihana doludur, kimseler O’nu bilmez/ Sen O’nu senden iste O senden ayrı olmaz” diyen Yunus Emre ‘hem-hem de’ mantığının yaşayan kültüre ne kadar sinmiş olduğunu gösterir. Tümel ve tikelin (genel ilkeler ile özel durumların) karşı konumda olmayıp, birbirleri içine yuvalanmış olduğunu yansıtması bakımından Mevlana’nın, “prizmadan geçen güneş ışınının yedi renge dönüşmesi” örneğini hatırlayalım.

Determinizm-indeterminizm bağıntısının anlaşılmasında külli irade-cüzi irade ilişkisi önemli rol oynayacaktır. Kelebek etkisi, “kısmet kavramı ile daha kolay anlaşılabilir” (11). Bu konuda örnekleri çoğaltabiliriz. Diyebiliriz ki, bu sosyolojik bağlam içinde Türk bilim insanları, dolayısıyla yeni bilim doğal bir şansa sahip görünüyor.

İzin verirseniz makaleyi M. İkbâl’den bir alıntı ile sonlandırmak istiyorum: “Göğsünün içinde yıldızları aşip gidecek bir yol vardır. Lakin sen kendini tanıımıyorsun. Bir kere de tohum gibi gözünü kendi içine aç ki, yerin altından bir fidan olup yükselsin.”

## Notlar

- \* Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi  
e-posta: bdikecligil@erciyes.edu.tr
- \*\* Bu makale, Bilimde Modern Yöntemler Sempozyumu BMYS’2005, İstanbul Teknik Üniversitesi Bulanık Mantık ve Teknolojisi Kulübü (BUMAT) ve Kocaeli Üniversitesi ile birlikte 16–18 Kasım 2005 tarihlerinde Grand Yükseliş Otelinde yapılan sempozyumda sunulan bildirinin gözden geçirilmiş halidir.

## Kaynaklar

- Kuhn, T., *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul, Alan Yayıncılık, 1982.
- Dikeçligil, B., “Sosyolojide Metodlar Arası Farklılaşma ve Bütünleşme”, *Sosyolojide Bütünleşme ve Farklılaşma –Üçüncü Ulusal Sosyoloji Kongresi*, 97-126, Ankara 2003.
- Başak, S., *Kültür Olgusu Analizleri ve Üç Tarz-ı Siyaset*, Ankara, Odak Yayınevi, 2004.
- Başer Erkilet, A., “Bilge Bir Sosyolog: Pitirim Sorokin’in Tarih Felsefesi”, 10-25, *Tarih Çevresi*, 18, Eylül-Ekim 1995.
- Dikeçligil, B., “Batı’da Değişen Bilim Anlayışı ve Türkiye’de Sosyal Araştırmalar”, Mahmut Tezcan ve Nilgün Çelebi (yay. haz), *Sosyolojide Son Gelişmeler ve Türkiye’deki Etkileri*, 39-58, Ankara: Unesco Türkiye Milli Komisyonu, 1993.
- Capra, F., *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev. Mustafa Armağan, İstanbul, İnsan Yayınları, 1989.
- Capra, F., *Fiziğin Tao’su*, çev. Kaan Ökten, İstanbul, Arıtan Yayınevi, 1991.
- Capra, F., *The Hidden Connection*, New York, Random Hause, 2002.
- Capra, F., *Yeni Bir Düşünce*, çev. Mustafa Armağan, İstanbul, Ağaç Yayıncılık, 1992.
- Özlem, D., “Doğa Bilimleri ve Sosyal Bilimler Ayırımının Dünü ve Bugünü Üzerine”, 7-39, *Toplum ve Bilim*, 56, Bahar, 1998.
- Alatlı, A., ‘Hayır!’ Diyebilmeli İnsan, İstanbul, *Zaman Kitap*, 2005.





M. Ali KIRMAN (\*)

---

## SOSYOLOJİK TEORİLER İŞIĞINDA YENİ DİNİ HAREKETLER\*\*

### **abstract**

**New Religious Movements in the Light of Sociological Theories.** This paper is focused on the new religious movements in sociological theories. These religious movements differ significantly in some one or more respects as to belief or practice. Therefore, the phenomenon of new religious movements is difficult to explain and to classify. However some theoretical attempts are developed for explanation of participation to new religious movements. These are relative deprivation, brainwashing, rational choice, resource mobilization. In this paper presents a brief evaluation of three theories: relative deprivation, brainwashing and rational choice.

### **key words**

New religious movements, sociological theories, relative deprivation theory, brainwashing theory, rational choice theory.

## 1. Giriş: Bir Olgu Olarak Yeni Dini Hareketler

İkinci Dünya Savaşı sonrası süreçte dünya çapında yaşanan hızlı ve kapsamlı değişimlere paralel olarak özellikle sanayileşmiş Batı toplumlarında birçok yeni dinî hareketin ortaya çıktığı ve kısa zamanda tüm dünyada yaygınlık kazanarak “küresel bir olgu” haline dönüştüğü bilinmektedir. Yeni ve küresel bir olgu olarak ortaya çıkan yeni dinî hareketlerin çok yönlü ve çok karmaşık olan doğalarının anlaşılması için birbirinden farklı tanımlamalar yapılmıştır. Söz gelimi yeni dinî hareketlerin “yeni dinler”, “sekt”, “kült”, “yeni dindarlık biçimleri”, “zararlı örgütler”, “yeni dinî hareketler” gibi çok çeşitli kavramlarla ifade edilmeye çalışılması bu gerçeğin en açık ifadesi durumundadır. Türkiye’de de söz konusu hareketler “kült grupları”, “tarikatlar”, “yeni çağın dinleri”, “yeni dinî hareketler” gibi farklı kavramlarla ifade edilmektedir. Çok çeşitli çevreler tarafından yapılmış olan bu tanımlardan her birinin, yeni dinî hareket olgusunun belli yönlerini yansıtmakla birlikte söz konusu olguyu tam olarak kuşatamadığı, bir takım zayıf ve eksik yanlarının olduğu da açıktır. Yeni dinî hareketlerle ilgili yapılan tanımlamaları genel olarak dinî çevrelerin yaptığı “teolojik tanımlamalar” ve akademisyenlerin yaptığı “bilimsel tanımlamalar” şeklinde iki ana başlık altında toplamak mümkündür. Ancak son zamanlarda, yeni dinî hareketlerin son derece değişken tabiatlı olmaları nedeniyle yapılan tanımlamaların kısa zamanda yetersiz bir konuma düştüğünü ve yeni tanımlamaların geliştirilmesi gerektiğinden de söz edilmektedir (Kirman 2003a: 28-9).

Teolojik tanımlama yapanlar ‘yargılayıcı’ ve ‘aşağılayıcı’ bir takım çağrışımlar içeren ‘kült’ kavramını kullanırken, akademisyenler ise daha nesnel bir kavram olan ‘yeni dinî hareketler’ kavramını tercih etmektedirler. Şu halde “*Yeni dinî hareket*” kavramı, çoğu 1950’lerden sonra ortaya çıkan, 1970’lerden itibaren de yaygın bir ilgi görmeye başlayan ve söylemlerinde coşkun bir dinî, ruhî ve felsefî yaşantı vaat eden birbirinden farklı oluşumları ifade etmek için kullanılmaktadır (Barker 1992:9). Daha sade bir ifade ile söz konusu hareketleri dini duyguların yeni ifade biçimleri olarak nitelemek mümkündür. Bununla birlikte yapı ve dış görünüm olarak ele alındığında ise, yeni dinî hareketleri, çağdaş dünyadaki özel ve kamusal alanlar arasındaki sınırları kaldırma sebebi olarak kavramsallaştırmak da mümkündür.

## 2. Teorik Yaklaşımlar ve Modeller

Yeni dinî hareketlerin belli bir toplumsal taban bularak yaygınlaşması üzerine çok değişik kesimlerden farklı tepkiler yükselmiştir. Bu çerçevede söz konusu hareketler, başlangıçta genel olarak kuşkuyla karşılanmış ve hatta çeşitli ithamlarla damgalanmıştır. Bununla birlikte yeni dinî hareketlere katılımın nasıl gerçekleştiği; özellikle gençlerin bu hareketlere nasıl ve niçin girdikleri; yeni üyelerin önemli bir kısmının hareket içinde kısa bir süre kaldıktan sonra niçin geri çıktıkları; bu hareketlere yönelen ve üye olan insanların gerçekten din mi

değiştirdikleri yoksa beyinlerinin mi yıkandığı; bu hareketlerin üyelerine ne sundukları, ne vaat ettikleri veya katılanların bu hareketlerde ne buldukları konusunda ciddi tartışmalar ve araştırmalar da yapılmıştır. Yeni dinî hareketler olgusu ile bu hareketlere yönelişle birlikte söz konusu olguyu anlamak ve açıklamak üzere yapılan araştırmalar neticesinde Din Sosyolojisi disiplini içerisinde büyük bir literatür ortaya çıkmış ve birçok teori geliştirilmiştir. Bu bağlamda sosyologların, yeni dinî hareketleri “sosyal değişme”, “görelî yoksunluk”, “kaynak mobilizasyonu”, “beyin yıkama”, “rasyonel seçim” vb. çeşitli teorik yaklaşımlar ve modeller çerçevesinde ele aldıkları görülmür. Bu bildiride “görelî yoksunluk”, “beyin yıkama” ve “rasyonel seçim” ele alınacaktır.

### 2.1. Görelî Yoksunluk Kuramı

Yeni dinî hareketlerin ortaya çıkışıyla birlikte bu hareketlerin niçin ve nasıl ortaya çıktığı, hangi yollarla taraftar topladığı ile ilgili olarak akademik bir ilginin de her geçen gün arttığı gözlenmiştir. Bu tür hareketlerin II. Dünya Savaşı sonrası başta ileri düzeyde sanayileşmiş modern Batı toplumlarında, daha sonra hemen hemen bütün dünyada görülmeye başladığı, ortaya çıktıkları toplumların da hızlı toplumsal ve kültürel değişmelerle karakterize oldukları bilinmektedir. Yeni dinî hareketlerin içinde buldukları toplumlarda yaşanan toplumsal değişim ve dönüşüm tecrübesine paralel bir gelişme çizgisi izlediği gerçeğini göz önüne alan araştırmacılar da, dünya ölçeğinde yaşanan toplumsal transformasyon tecrübesinin yol açtığı değişmelerin bu tür hareketlerin ortaya çıkışında etkili olduğu sonucuna varmaktadır. Nitekim söz konusu hareketlerin hangi sosyo-kültürel vasatta ortaya çıktığı ve kültürel açıdan ne gibi anlam ifade ettiği ile ilgilenen bir sosyolog, bu tür hareketlerin doğmasında modern dünyanın sosyal yapılarında gözlenen, özellikle küreselleşmeyle birlikte büyük bir ivme kazanan değişim ve dönüşüm tecrübelerinin önemli olduğunu belirtir (bkz. Dawson 1998:590-2). Yeni dinî hareketlerin doğuşunda hızlı toplumsal değişmelerin yanı sıra bu değişmelere bağlı olarak marjinalliğin ve görelî yoksunluğun son derece etkin olduğunu belirten başka sosyologlar da vardır (bkz. Haralambos and Holborn 1997:472-4).

Bu bağlamda *The Future of Religion* ve *A Theory of Religion* aslı çalışmalarıyla tanınan Stark ve Bainbridge de yeni dinî hareketlerin oluşumunu izah ederken “görelî yoksunluk” kavramını kullanırlar. Yerleşik bir dinî gelenek içerisinde olmakla birlikte sahip olduğu inançla dış dünya arasında bir uyum veya paralellik kuramayan, yani inancıyla hayatın reel pratiğini bağdaştıramayan insanların yeni dinî oluşumlara yöneldiklerini belirtirler (Stark and Bainbridge 1985:131). Onlara göre yerleşik dinî gelenek içinde ortaya çıkan ve sosyokültürel çevresiyle gerilim ya da çatışma içinde olan bir dini hareketler sekt olarak, buna karşılık yerleşik olmayan bir dinî geleneği temsil eden dinî oluşumlar da kült olarak tanımlanır (Stark and Bainbridge 1987:17).

Anlaşıldığı kadarıyla yeni dinî hareketlerin doğuşu ile ilgili en önemli açıklama biçimlerinden biri *görelî yoksunluk* (relative deprivation) yaklaşımıdır. Görelî yoksunluk, insanların kendilerini ait olduğu grup veya diğer grup üyeleriyle karşılaştırmaları neticesinde kendi özel durumlarında gözledikleri dezavantajlar nedeniyle kendilerini yoksunluk, mahrumiyet içinde hissetmeleri durumunu ifade eder. Bu karşılaştırmalar, genellikle, toplumsal konum itibarıyla etkili ve güçlü olanlara karşı yapılır. Karşılaştırılan kimseler gerçek olabildiği gibi hayali kişiler de olabilir. İhtiyaçlarını karşılamada yeterli maddî gücü olan biri de görelî yoksunluk hissine kapılabilir (Kirman 2004a: 91).

Bu teoriye göre bazı bireyler, nispeten eğitilmiş ve üst-orta sınıfa mensup varlıklı ailelerden gelmelerine rağmen, öznel olarak bir yoksunluk duygusu hissedebilirler. Bunlar, kendilerini aşırı derecede materyalist ve gayri şahsî (formel) ilişkilerin egemen olduğu bir dünyada yalnız görerek, ruhsal yönden yoksun oldukları hissine kapılırlar. Zira etrafındaki kişilerle ilişkide yoksunluk standardını bireyin kendisi belirler (Kirman 2004a:91). Oysa nesnel bir değerlendirme yapıldığında, toplumdaki yoksul kesimlerin orta veya üst sınıfa mensup olanlara göre daha çok mahrumiyet içerisinde oldukları açıktır. Çünkü onların maddî imkânları kısıtlıdır. Ancak varlıklı üst-orta sınıf öznel olarak yoksullardan daha büyük bir mahrumiyet duygusuna kapılabilirler. Aslında maddî yönden zengindirler; ihtiyaçları rahatlıkla karşılayabilirler. Fakat manevî yönden aşırı derece maddiyatçı, yalnız ve gayri şahsî gördükleri dünyada görelî bir yoksunluk içerisindedirler (Haralambos and Holborn 1997:473). Bu durumda da kurtuluş yolu olarak muhtemelen aralarında rahat edebilecekleri informal ilişkiler, yani sıcak ve samimi bir ortam sağladığına inandıkları bir dinî gruba katılmaktadırlar.

Bu kuram daha ziyade yeni dinî hareketlere katılanların bu hareketlere niçin katıldıklarını açıklar. Yeni dinî hareketlerin modern bir olgu olması nedeniyle bu hareketlere katılanların katılma sebebini açıklarken modernleşme sürecinin göz önüne alınması gerekmektedir. Bu süreçte, geçmişin klasik ve mutlak yoksullukların, bir diğer ifadeyle, insanların alım-gücüne bağlı ekonomik yoksulluklarının ağırlığının azaldığını, buna karşılık karmaşık 'manevî' türden yoksunlukların giderek daha çok önem kazanmaya başladığı gözlemlenmektedir.

Bireylerin sosyal davranışlarını düzenleyen kuralların toplumsal değişimin bir sonucu olarak bireylerin zihinlerinde belirsizleşmeye başlaması, geleneksel norm ve değerleri altüst etmeye başlamıştır. Ahlakî belirsizlik, kültürel karmaşa, yapısal farklılaşmanın yarattığı girift sosyo-ekonomik sistemin kırılmaları sebebiyet vermemesi için yeni bütünleştirici mekanizmaların oluşturulamaması, egoizm ve bireyselciliğin yaygınlaşması, yalnızlık duygusu, dünyanın aşırı materyalist ve gayri şahsî olarak algılanışı gibi nedenlerin bu tür dinî grupların doğup gelişmeleri için uygun şartları hazırladığını söylemek mümkündür (Bodur 2003:5-6).

Sosyologların bir kısmı, görelî yoksunluk duygusunun bilhassa hayat yolunun başlangıcında bulunan gençlerde çok daha güçlü olduğunu belirtmektedir.

Özellikle gençlerin rağbet ettiği bu tür grupların doğuşunda daha çok bazı sosyal değişimlerle ilişkili olarak, bir gençlik kültüründen de söz etmektedirler. Mesela Wallis, *The Elementary Forms at the New Religious Life* adlı eserinde (1984), eğitimde geçirilen zamanın uzamasına paralel olarak, önemli ölçüde özgürlük tecrübesi geçiren, aile ve iş sorumluluklarından uzak ve biraz daha idealist gençlerin sayısında bir artış olduğundan söz etmektedir. Bu gruplar içinde yer alan gençlerin eğitimlerini tamamlayıp hayata atıldıklarında karşılaştıkları reel durum karşısında çelişki yaşadıklarını da bu kapsamda belirtmek gerekir. Ayrıca teknolojik gelişmeyle beraber yoksulluğun ve ekonomik dar boğazların yok olacağı şeklinde aşırı iyimser beklentinin zamanla yerini hayal kırıklığına terk etmesi de bu hareketlerin ortaya çıkışında etkili olmaktadır. Anlaşılan bunalımlar, eğitim seviyesinin yükselmesi, eğitimde geçirilen zamanın uzaması ve yeni ideallerin doğması değişik dünya görüşlerine ve yaşam tarzlarına olan ilgiyi artırmaktadır. Dolayısıyla görece yoksunluk, insanların beklentilerinin yüksek, ancak bunların gerçekleşme oranının düşük, yani beklenti-tatmin arasındaki açıklığın büyük olduğu durumlarda yaşanan çok güçlü bir duygu olup, insanları toplumsal bir harekete katılmaya, mevcut durumu değiştirmeye yönelten en önemli etkenlerden biri olarak kabul edilir.

Toplumda marjinal olan gruplar içerisinde dinî grupların doğmasının muhtemel olduğunu ifade eden Weber'in açıklama tarzına göre, ana sosyal yaşam çizgisinin dışında kalan gruplara mensup olanlar, kendilerini, layık oldukları ekonomik ödüllere ya da prestije sahip olamadıkları hissine kapırlırlar. Aslında iyi eğitilmiş ve toplumda sosyo-ekonomik açıdan üst tabakaya mensup olan genç kesimin içinde buldukları durumu ve şartları yetersiz görmeleri nedeniyle görece yoksunluk duygusuna kapıldıkları söz konusu olabilmektedir. Bu tür problemlerin çözüm yollarından biri, bireyin, içinde bulunduğu durumunun dinî yönden açıklanması ve haklılandırılması temeline dayanan dinî bir gruba meyletmesi biçiminde olmaktadır. Böylece dinî grup, mensuplarının imtiyazsız konumlarına bir açıklama getirecek ve onlara hem öbür dünyada hem de bu dünyada yakın gelecekte bir şeref duygusu kazandırma vaadinde bulunacaktır. Bütün bunların yanında toplumda grupların marjinalleşmesine yol açacak çok çeşitli durumların olabileceğini de ifade etmek gerekir.

İlk kez 1856 yılında Alexis de Tocqueville'in üzerinde durduğu, daha sonra da James C. Davies tarafından geliştirilmiş olan (Aron 1986:279-281) görece yoksunluk kavramı, özellikle yeni toplumsal hareketlere ve yeni dinî hareketlere üye olan veya sempati duyanların durumunu izah etmede oldukça elverişli bir yaklaşım olarak sıkça kullanılmasına rağmen insanların toplumsal bir harekete katılmalarını tam olarak açıklayamamakla eleştirilmiştir. Zira yoksunluk duygusu içinde olan bazı kişiler toplumsal harekete katılırken, diğerleri ilgisiz kalabilmektedir (Kirman 2004a:91). Aynı şekilde görece yoksunluk, oldukça varlıklı orta sınıfa mensup gençlerin toplumda niçin marjinalleştiklerini de açıklamakta yetersiz bulunmuştur.

## 2.2. Beyin Yıkama Teorileri

Yeni dinî hareketlerle ilgili teorilerden biri de, yeni dinî hareketlerin hangi yollarla üye temin ettikleri, üyelerinde güçlü bir bağlılık duygusunu nasıl ve hangi yollarla oluşturdukları ile ilgili olarak ortaya atılan “beyin yıkama teorisi”dir (bkz. Kirman 2004b). Beyin yıkama teorilerinin genelde 1950 Kore Savaşında esir alınan Amerikan askerleri üzerinde denenmiş uygulamalara atıflar yapılarak temellendirilmeye çalışıldığı görülür. Beyin yıkama tekniklerinin, ilk önce 1930’lu yıllarda Rusya’da, 1949’da da Çin’de uygulanmış olduğu kabul edilir. Aslında beyin yıkama uygulamasının tarihi çok daha öncelere, söz gelimi 19. yüzyıl Avrupasına kadar götürülebilir. Ancak beyin yıkama teorilerinin ortaya çıkışı yeni dinî hareketlerin yaygınlaşması ile eş zamanlıdır. İlk kez 1970’li yılların sonunda ABD’de kurgulanmış ve kullanılmış, daha sonra Batı Avrupa ülkelerinde de yaygınlaşmış, ancak zamanla ciddi eleştirilere uğramıştır.

Beyin yıkama kavramı, anlaşılmaz, karşı konulmaz, akıl almaz ve hatta büyüsel yöntemler kullanmak suretiyle insan aklını kontrol altına almak veya insanların zihninde düşünsel ve ideolojik bir dönüşüm yaratmak amacıyla doğrudan veya dolaylı olarak yapılan her türlü sistemli telkin, yönlendirme ve baskıyı içeren bir uygulama ya da bir propaganda tekniğini ifade eder. Bir tür “zorla ikna” olan beyin yıkama, gizemli bir teknik kullanmak suretiyle sistematik olarak aklın saptırılması ve tahrip edilmesi demektir. Beyin yıkama kavramının sosyal psikolojide çok özel bir anlamı vardır. Sosyal psikolojide beyin yıkama, insanların bir inanç sistemini, bir davranışlar bütünü veya bir dünya görüşünü gönülsüz olarak benimsemelerine yol açan bir süreci ifade etmek üzere kullanılır (Roberts 1990:102).

Genellikle inançların, düşünme süreçlerinin ve bilincin değiştirilmesi veya saptırılması şeklinde ortaya çıkan beyin yıkama uygulamalarında potansiyel üyeleri cezbeden, mevcut üyelerin gruba bağlılığını sıkılaştıran, güçlü manipülasyon araçları kullanılmaktadır. Bu yüzden beyin yıkama, bir grubun taraftar kazanmasında etkili bir propaganda yöntemidir. Beyin yıkama kavramının olumsuz çağrışımlarını ortadan kaldırmak için zamanla “zihin denetimi” (mind control) ve “düşünce devrimi” (thought reform) kavramları kullanılır olmuştur.

Yeni dinî hareketlere katılanların beyinlerinin yıkandığı ya da akıllarının kontrol altına alındığı şeklindeki açıklamaların yaygın kabul görmesinin birçok köklü teolojik, sosyolojik ve ekonomik sebeplere dayandığı söylenebilir. Her şeyden önce böyle bir açıklama, yerleşik dinlerle yeni ortaya çıkan kültürleri birbirinden ayırmada güçlü ve kullanımı kolay bir araç olma özelliği taşımaktadır. Ayrıca incelenen dinî hareket dışında hiç kimseyi herhangi bir sorumluluk altına sokmamaktadır. Bu durumda hem dinî hareketlere katılan kişiler hem de anne babaları ve sosyal çevreleri pasif bir konuma itilerek bütün sorumluluk grubun kendisine yüklenmektedir (Barker 1992:17). Bir diğer sebep de, yeni dinî hareketlere yönelik en ciddi muhalefeti sergileyen kültür karşıtı hareketin yoğun propagandasıdır. Kültür karşıtları, yeni dinî hareketleri, bireysel özgürlüğü ve gele-

neksel değerleri yıkan zararlı akımlar olarak görürler. Öte yandan medyanın tiraj veya reyting kaygısıyla beyin yıkama uygulamalarını sürekli gündemde tuttuğu da bilinmektedir. Hatta günümüzde son derece yaygınlaşan kitle iletişim araçlarının “yüceltici imalar” içeren yayınlarla geniş halk kitleleri üzerindeki etkisi, çoğu zaman beyin yıkamaya benzetilmektedir (Barker 1992:20).

### 2.2.1. Beyin Yıkama Teorilerinin Çeşitleri

Yeni dinî hareketlerin nasıl ve hangi yöntemlerle üye bulduklarını, üyelerinde bağlılık duygusunu nasıl oluşturduklarını açıklamak üzere geliştirilen beyin yıkama teorileri genel olarak iki kategoride ele alınmaktadır. Buna göre ilk kategoride yer alanlar “ilk nesil” ya da “klasik”, ikinci kategoride yer alanlar ise “ikinci nesil” ya da “modern” olarak nitelenmektedir.

Beyin yıkama uygulamalarında kullanılan yöntem ve tekniklerin bir kısmı özellik itibarıyla fiziksel iken, bir diğer kısmı da psiko-sosyaldir. İnsanların yaşamlarını sürdürmek için gereken temel ihtiyaçlar, her ne kadar Abraham Maslow tarafından yedi kategoride ele alınmış (Atkinson vd. 1990:525) ise de, genel olarak iki başlık altında toplamak mümkündür. Birincisi fizyolojik ihtiyaçlardır. Bunlar evrensel olup, yemek yeme, su içme, uyuma, dinlenme, giyinme gibi vücudun fonksiyonlarının yerine getirilmesi için zorunlu olan ihtiyaçları içermektedir. İkincisi ise psiko-sosyal ihtiyaçlardır. Bunlar da sosyal hayattaki ilişkiler ile bu ilişkilerde etkili olan aşk, sevgi, ilgi, itibar ve kabul görmek gibi ihtiyaçları ifade eder. Beyin yıkama uygulamalarında kullanılan yöntem ve tekniklerle hem fizyolojik hem de psiko-sosyal ihtiyaçlar istismar edilir.

Klasik beyin yıkama teorileri, daha ziyade insanların yaşamlarını sürdürürken gereksinim duydukları fizyolojik ihtiyaçların, özellikle yemek yeme, su içme, uyuma, dinlenme gibi temel ihtiyaçların istismar edilmesine yönelik uygulamaları ve bu amaçla kullanılan yöntem ve teknikleri ifade eder. “İlk nesil” olarak da adlandırılan bu teknikler ve taktikler, daha ziyade kaba kuvvet ve zor kullanmak suretiyle muhatabı ikna etmeye, yani “fizikî ikna”ya dayanmaktadır. Zorla ikna etme esasına dayanan klasik beyin yıkama teorilerinde, daha ziyade Rus psikolog Pavlov’un, köpeklerin davranışlarını değiştirmeye ve şartlandırmaya yönelik olarak yaptığı ve aslında çok sağlam temellere dayanmayan deneylere atıflar yapılmaktaydı.

Klasik bir beyin yıkama operasyonunda sıklıkla başvuru teknikler arasında şunlar belirtilebilir: Avlanmak üzere hedef seçilen kişi veya kurban, çoğu zaman şehir dışında bir kampta veya toplama merkezinde yalnız başına bir hücreye kapatılır; çevreyle tüm ilişkisi kesilerek tam anlamıyla tecrit edilir; uzun süreli, gün boyu süren denetim altında tutulur; aşırı baskılara dayanma kapasitesini incelemek için ani şoklar ve uyarılar verilir; fizikî yönden kaba davranışlarda, fiilî ve sözlü saldırılarda ve tacizlerde bulunulur; uyku ve yemek düzeni bilinçli olarak bozulur; yemekler hücreye mekanik yollarla ulaştırılır; tuvalete çıkma izni bile verilmez, uzun süre pislikleriyle baş başa bırakılır; psiko-

teknolojiler ve yöntemler kullanmak suretiyle duyuları maniple edilir ve şuuraltı seslere açık hale getirilir; sürekli ve yüksek dozda uyuşturucu verilerek madde bağımlısı haline getirilir; haberleşme imkanları kısıtlanır; intihar veya cinayete yöneltmek amacıyla sürekli taciz ve tahrikler yapılır; telkin edilen inanç veya düşüncenin reddedilmesini engellemek üzere korkutular, tehdit edilir; çeşitli propaganda teknikleri yardımıyla bir inancı benimseyerek öncekini reddetmenin sonuçları cazip gösterilir; maddî yönden yardım ve destek vaatlerinde bulunulur. Böylece kurbana metafizik bir kaygı ve korku aşılanarak her yönden bir güçsüzlük ve zayıflık hissi uyandırılır. Daha sonra belli aralıklarla dışarı çıkarılan adaya özenle hazırlanmış bazı sloganlar sürekli olarak dinletilip tekrarlaması, hatta ezberlemesi istenir. Ayrıca, çeşitli grup tartışmaları içerisine yönlendirilerek ezberlediği sloganların doğruluğuna iyice inandırılır (Tolan 1996:482-3).

Yeni dinî hareketlere yönelişi açıklamada fizikî iknaya dayalı klasik beyin yıkama modelinin yetersizliğinin anlaşılması üzerine yeni bir teorik çerçeve oluşturulması gereği duyulmuştur. “İkinci nesil” olarak da anılan bu yeni model, fizyolojik ihtiyaçlardan ziyade psiko-sosyal ihtiyaçların istismarına dayanan eylemleri ifade etmektedir. Bu modele göre, potansiyel üyeleri, sempatanları etkilemek ve üye yapmak için bireysel ve sosyal hayattaki ilişkilerde etkili olan aşk, sevgi, ilgi, kabul görme, mükâfat, ceza, günah ve diğer duygu yüklü taktikler kullanılmaktadır. Özellikle gençlerin duygu ve düşüncelerini yanıltarak onları kendi saflarına çekerken kullanılan taktikler sevgi, ilgi ve iltifat bombardımanı şeklinde olumlu yönde olabileceği gibi, bireyin korku, suçluluk veya günahkârlık duygusuna atıflar yapmak suretiyle olumsuz yönde de olabilir, hatta bazen her iki yola birden başvurulabilir. Ayrıca ders verme, sohbetler yapma, grubun ideolojisini yansıtan belli kitapların okunmasına izin verme, ilahî veya marş söyletme, duygusal filmler ve tiyatro oyunları izlettirme gibi yoğun sosyal etkileşim ve sosyalizasyon süreçleri işletilmektedir. Anlaşılın yeni dinî hareketler tarafından sıkça kullanıldığı ileri sürülen modern beyin yıkama teknikleri, şiddete ve zor kullanmaya dayalı “fizikî ikna”dan ziyade “psikolojik ikna”ya dayanmaktadır. Ancak psiko-sosyal ihtiyaçların karşılanmasına yönelik böyle bir ikna, zora dayalı fizikî iknadan çok daha etkili olmaktadır (Richardson 1993:76-7).

Yeni dinî hareketlerin üye temin ederken, sevgi ve ilgi özlemi çeken insanlara, özellikle gençlere yaklaştıkları ve onların eğitim düzeyi yüksek, ekonomik yönden bağımsız, hayatını yönlendirebilecek kadar zeki ve güçlü, ancak görece yoksun oldukları gerçeğine uygun davrandıkları, dolayısıyla muhataplarına özgürlük ve değer vermek suretiyle taraftar topladıkları söylenebilir. Söz gelimi mürit avcıları, gençlere yaklaşırken devamlı gülümserler, son derece nazik davranırlar ve muhatabın kişiliğine, görünüşüne ve kıyafetine sürekli iltifat ederler (Enroth 1998:146-7). Muhatabına zeki ve uyanık biri olduğunu, hiç kimsenin kendisine zorla bir şey yaptırmasının mümkün olmadığını ifade ettikten sonra “seni davet edeceğim toplantıya bu akşam mı yarın akşam mı gelmek istersin” diyerek karşısındakini ciddiye aldığını, önemseydiğini hissettirir ve özgür tercihte



bulunması için seçenek sunarlar. Böylece potansiyel üye, grup tarafından düzenlenen sosyal etkileşim ortamına çekilmiş olur. Bir dinî inancı benimseme veya bir dinî gruba katılmada oldukça önemli olan etkileşim, Lofland ve Stark'ın (1965) süreç modelinde de önemli bir aşama olarak kabul edilir. Bu aşamada özgüven kazanan birey için yeniden sosyalleşme süreci başlamış olur.

### 2.2.2. Eleştirel Bir Değerlendirme

Gerek klasik gerekse modern beyin yıkama teorileri hakkında ciddi eleştiriler yapılmıştır. Bu eleştirileri şu şekilde sıralamak mümkündür:

- a) Beyin yıkama teorilerini savunanların ideolojik eğilimleri ve önyargıları teorilerin geçerliliğini zayıflatmıştır. Ferdiyetçi bir kültüre sahip olmakla tanımlanan Amerika'da 1950'li yıllarda toplumcu, kolektivist bir anlayışa dayanan komünizme, toplumsal sorunların kolektivizmle çözülmesine karşı güçlü bir ideolojik hava egemendi. Böyle bir kültürde yetişen insanlar, 1970'li ve 80'li yıllarda komünal, cemaatçi eğilimleri güçlü olan çok sayıda yeni dinî hareketin yaygınlaşması ile ilgili yapmış oldukları açıklamalara ve geliştirmiş oldukları teorilere komünizm karşıtlığını yansıtmışlardır (Richardson 1993:81-2). Bu bağlamda beyin yıkama teorilerinin bir başka problemi de, etnosentrizm ve hatta ırkçılıkla ilgili olmasıdır.
- b) Beyin yıkama teorisi üzerinde çalışanların metodolojik açıdan ciddi açmazlarının olduğu da bilinmektedir. Bir grup akademisyene göre, beyin yıkama uygulamalarının ve tekniklerinin anlaşılması açısından dinî inancını değiştirerek bir başka dinî gruba geçen insanların tecrübelerine ve şahitliğine güvenmedikçe ciddi metodolojik sorunlar ortaya çıkmaktadır. Ancak din değiştiren kişilerin, tanınma, şöhret olma ve hatta ekonomik çıkarlar elde etme maksadıyla gerek kült karşıtı hareket ve gerekse medya ile iletişim kurma konusunda çok istekli davrandıkları; ayrıca ayrıldığı grubun üyesi veya temsilcisi olmadıkları göz önüne alındığında sözlerinin maksatlı olabileceği gerçeğine karşı dikkatli olunmalıdır. Söz gelimi bir dinî hareketten gönüllü ayrılanların tersine deprogramming uygulamasına maruz kalanların, bazı dinî hareketlerin fizikî ikna ve işkence yollarının en aşırısına başvurdukları şeklindeki iddialarıyla hareket etmenin çok fazla açıklayıcı olmayacağı açıktır. Dolayısıyla bu iddiaların başka verilerle desteklenmesi gerekmektedir (Barker 1992:102-3).
- c) Beyin yıkama teorilerinin dayandırıldığı ilk dönem klasik çalışmalarda kullanılan az sayıda örneklemin geneli temsil yeteneğinin oldukça sınırlı olduğu gözden kaçırılarak çok çabuk genellemeler yapılması yanlış yorumlara neden olmaktadır. Mesela Schein ve Lifton'ın, beyin yıkama tekniklerinin kısa süreli davranış değişikliğine yol açmadaki gücünü kabul etmekle birlikte uzun süreli bir değişim yaratmada yetersiz olduğunu açıklamış olmaları gözden kaçırılmaktadır. William S. Bainbridge de, beyin yıkama teorilerinin akademisyenler tarafından niçin reddedildiğinin sebeplerini sıralarken bu teorilerin ampirik kanıtlarla desteklenmediğini, fakat buna rağmen dinin

statüsünü inkar etmek amacıyla sapkın ve zararlı olarak algılanan gruplar için bir araç olarak kullanıldığını belirtir (1997:235-6).

- d) Beyin yıkama teorilerinde yeni dinî hareketlerin insanları etkileme gücü ve özellikleri ihmal edilmekte ve bu hareketlere katılım, olumsuz bir yaşantı içine girmekle eşdeğer tutulmakta ve eleştirilmektedir. Bir diğer ifadeyle, eski inancını değiştirerek yeni bir dinî harekete yönelen insanların üyeliklerini sürdürmelerini anlamak için sadece beyin yıkama tezine dayanarak izah etmek olayı açıklamaktan ziyade daha da karıştırmaktadır. Zira yapılan araştırmalar, yeni dinî hareketlerin inanç ve ideolojisinin gençler için belli bir cazibe kaynağı olduğu, yani üyelerin, bu hareketlerde kendilerini çeken bir şeyler, değişik özellikler buldukları ve bu şekilde cezbedildikleri gerçeğini ortaya koymaktadır. Meseleye sosyal psikoloji açısından yaklaşıldığında dinî inançlarını değiştirerek yeni bir dinî harekete yönelen insanların böyle bir değişim ve dönüşüme karar vermelerinde sevgi, korku, endişe, umut, beklentiler ile geçmiş tecrübelerin de etkili olduğu belirtilmektedir (Barker 1992:19).
- e) Beyin yıkama teorilerinin, yeni dinî hareket olgusunu değerlendirirken gereğinden fazla abarttığı söylenebilir. Zira yeni dinî hareketlerin kısa süreli başarı elde ettikleri, uzun ömürlü olmadıkları gerçeği göz önüne alındığında aslında beyin yıkama teorilerinin yetersizliği anlaşılmaktadır. Bazı sosyologlara göre beyin yıkama teorilerinde, dinî inancını değiştirerek yeni bir gruba katılanlar pasif birer 'kurban' olarak kabul edilmekte, katılımın gönüllü olarak gerçekleşebileceği gerçeği gözden kaçırılmaktadır. Nitekim yapılan araştırmalar, bu hareketlerin üyeleri arasında eğitim düzeyi yüksek kişiler olduğu gibi; kendi işini yapan serbest meslek sahiplerinin de bulunduğunu, bir diğer ifadeyle, üyelerin sosyo-ekonomik ve kültürel açıdan ortanın üstü gibi özellikler taşıyanların da yer aldığını göstermektedir. Oysa beyni yıkanan insanların genelde eğitim ve sosyo-ekonomik düzeylerinin düşük olması beklenir.
- f) Bazı sosyologlar, beyin yıkama teorilerinin savunulması ve bilinçli bir şekilde sürekli gündemde tutulması ile yeni dinî hareketlerden ayrılanlara önerilen bir terapi programı olan 'deprogramming' uygulamalarının başlı başına sektör haline gelmesi arasındaki ilişkiye dikkat çekerler ve bu teorilerin söz konusu uygulamalarının meşrulaştırılması için kullanıldığını belirtirler. Gerçekten de, masraflar hariç 20 ila 80 bin dolar gibi yüksek meblağlar karşılığında yürütülen deprogramming uygulamaları, müthiş bir sektör haline gelmiştir. Dolayısıyla bu sektörün varlığını sürdürebilmesi, her şeyden önce beyin yıkama teorilerinin sürekli gündemde tutulmasına bağlıdır (Kelley 1987:96-7).

Özetle söylemek gerekirse, insanların yeni dinî hareketlere niçin katıldıkları ile ilgili olarak yapılan çeyrek asırlık bilimsel çalışmalar neticesinde, beyin yıkama teorilerinin belli ölçüde bir açıklama sunmakla birlikte yeni dinlere bağlılığın

dinamiklerini tam anlamıyla açıklamada uygun bir teori olmadığı sonucuna varılmıştır. Beyin yıkama teorileri, her ne kadar marjinal bir takım kült karşıtı çevreler tarafından hâlâ kullanılmakta ise de, 1996'dan itibaren yeni dinî hareketlerle ilgili davalarda belirleyici faktör olma özelliğini yitirmiştir.

### 2.3. Rasyonel Seçim Kuramı

Yeni dinî hareketlerle ilgili teorilerden biri de, "rasyonel seçim kuramı"dır (bkz. Kirman 2006). Özellikler yirminci yüzyılın özellikle ikinci yarısından itibaren sosyal, ekonomik ve teknolojik alanda hızlı ve yoğun bir değişimi ifade eden ve başlangıcından itibaren ekonomik yönü baskın olan küreselleşme sürecinde ekonomik faktörlerin, ekonomik kavramların sürekli ön planda olduğu, hemen her olgunun bu kavramlarla açıklanmaya çalışıldığı gözlenmektedir. Tarihin en eski dönemlerinden itibaren insanların dine ve ekonomiye ilgilerinin hiçbir zaman azalmadığı bilinmekle birlikte bu ilginin, içinde bulunulan küreselleşme sürecinde zirveye çıktığı söylenebilir. Artık insanların, attıkları her adımda, söyledikleri her sözde, "homo economicus" tanımına uygun olarak ekonomik düşündükleri, "maliyet-kâr analizi" yaparak rasyonel tercihlerde buldukları anlaşılmaktadır (bkz. Kirman 2005b:102; 2005c:153). Ekonomik olduğu kadar son derece çoğulcu bir yapıyı temsil eden küreselleşme sürecinde "dinî pazarlar"ın kurulması ve dinî grupların "ticarî firma" gibi çalışarak "müşteri" ve "kaynak" temini için birbirleriyle kıyasıya mücadele etmelerine bakılırsa, bir din piyasasından söz etmek mümkün hale gelmiştir (Bruce 2000:32). Daha açık bir anlamıyla küresel planda yaşanan gelişmelerden dinin de etkilendiği sonucuna varılabilir. Anlaşılan dinî alanda, özellikle dinî gruplar düzeyinde büyük bir değişim ve pazara uyum süreci yaşanmaktadır. Bu gelişmeleri göz önüne alan din sosyologlarının yapmış oldukları araştırmalarda modern dünyada dinle ilgili en etkili teorik bakış açısı olarak kabul edilen klasik sekülerleşme tezi gibi mevcut teorik yaklaşımların yeterlilikleri de sorgulanmaya başlamış (Berger 2002a; 2002b; Stark 1999; Köse 2002; Kirman 2005a) ve bu çerçevede yeni teorik yaklaşımlar geliştirme çalışmaları hız kazanmıştır. Bu çabalardan biri de, dinin ekonomik bir modelini oluşturma çalışmalarıdır (bkz. Kirman 2005c).

İnsanların mevcut inançlarını niçin değiştirdikleri ve yeni bir dinî inanca veya harekete niçin katıldıkları ile ilgili olarak başlangıçta fizikî iknaya dayalı klasik beyin yıkama teorilerine başvurulmuş; ancak bu teoriler, öncülüğünü sosyologların yaptığı bir grup akademisyen ve araştırmacı tarafından dinî gruplara katılımı açıklamada yeterli görülmediği için eleştiriye uğramıştır (Kirman 2004b:130-2). Onlara göre insanlar, kandırılarak ya da beyinleri yıkanarak bir gruba katılmazlar; aksine uzun bir araştırma döneminden sonra kâr-zarar analizi yaparak bilinçli ve rasyonel bir tercihle bu hareketlere yönelirler. Nitekim yeni dinî hareketlerin toplumsal tabanının sosyo-kültürel düzeyinin yüksek olduğu (Kirman 1999:231-3) göz önüne alındığında, böyle bir izah tarzının oldukça tatminkâr olduğu anlaşılmaktadır. Şu halde kapsamlı bir sosyolojik analize tâbi

tutmadan dini veya dinî hareketleri irrasyonellikle eşdeğer saymak ve bir dinî oluşum içinde yer alanları da beyinleri yıkanmış ya da aldatılmış kişiler olarak nitelemek yanıltıcı olacaktır. Nitekim yapılan çok sayıda sosyolojik araştırmada yeni dinî hareketlere katılanlarda pek az patolojik vaka tespit edilmiştir (Rambo 1993:158). Bir başka araştırma da (Spickard 1998), barınma ve yeme içme vb. ihtiyaçların temininde onların da herkes gibi aynı rasyonel süreçleri kullandıklarını ortaya koymuştur. Dolayısıyla dinî hareketlere katılan insanlar, bu hareketlerde bir şeyler bulmakta; hareketler de üyelerine bir şeyler sunmaktadır. Anlaşılan, dinî gruplarla üyeler arasında bir “arz-talep ilişkisi” söz konusudur (Kirman 2005c:149).

### 2.3.1. Kuramın Muhtevası ve Temel Kabulleri

Dine ekonomik bir gözle bakma ve dinî olguları açıklarken ekonominin kavramlarını kullanma şeklinde kendini gösteren bu yeni yaklaşım tarzı, din sosyolojisi literatüründe, “dinî ekonomi” veya “dinî pazarlar modeli” olarak adlandırıldığı gibi, daha genel bir ifadeyle “dine ekonomik yaklaşım” veya “dinin ekonomik modeli” ya da kısaca “ekonomik model” olarak da anılmaktadır. Bu yaklaşımı savunanlar arasında, başta Laurence R. Iannaccone olmak üzere Rodney Stark, William S. Bainbridge, Roger Finke ve Stephen Warner gibi isimler sayılabilir (Bruce 2000:32).

Bu yeni yaklaşımın temelini “rasyonel seçim kuramı” ve bu kuramın temel bileşenlerinden olan arz ve talep yönlü yaklaşımlar ile rekabet, alt-kültürel farklılıklar, sosyal izolasyon gibi alt parametrelerden oluşmaktadır (Perl and Olson 2000:13-6). Bir diğer ifadeyle, dinî davranışı açıklamak üzere geliştirilen ekonomik modelin en önemli bileşenlerinden biri, rasyonel seçim kuramıdır. Rasyonel seçim kuramını özetleyen en iyi ifadenin, “insanlar bir tercih yapmak durumunda kaldıklarında genellikle en iyi davranış tarzı olduğuna inandıkları şeyi seçerler” cümlesi olduğu söylenebilir (Jary and Jary 1991:407).

İnsanların toplumsal davranışını, yani sosyal aksiyonu anlamak ve açıklamak üzere geliştirilen sosyolojik rasyonalite teorilerinden biri olan rasyonel seçim kuramı (Demir 1999:42-3), daha sonra dinî davranışın açıklanması amacıyla dine uygulanmıştır (bkz. Kirman 2006). Rasyonel seçim paradigmasını din sosyolojisinde son derece sistematik bir şekilde uygulayan bir sosyolog olan Laurence R. Iannaccone, bu kuramının temel varsayımlarını üç ana başlık altında belirler:

1. Bireyler rasyonel olarak hareket ederler, yani yapacakları davranışların maliyetini ve getireceği kârı hesap eder ve kârı en yüksek olanı tercih ederler.
2. Bireylerin, maliyet ve kâr hesabı yaparken göz önünde bulundurduğu öncelikler, kişilere ve zamana göre değişkenlik göstermez.
3. Toplumsal çıktılar, bireysel davranışların toplamı ve etkileşiminden meydana gelen bir denge oluşturur (Iannaccone 1995:77; 1997:26).

Bu kabullerden hareket eden Iannaccone, tutarlı bir dinî pazar modeli inşa etmeye çalışır. “Dinî pazarlar” kavramı, dinî cemaatlerin varlıklarını sürdürülebilmek için kaynak ve üye bulma mücadelesi verdikleri toplumsal alanları nitelendirmek üzere kullanılmaktadır (Kirman 2004a:64). Yeni dinî hareketlerin artmasıyla birlikte üye bulmak için aralarında rekabet etmeleri ve üyelerinin bir takım ihtiyaçlarını karşılamak için yoğun çaba sarfetmeleri nedeniyle dinî gruplar “ticarî firma”lara, üyeler de “müşteri”lere benzetilmiştir. Buna göre dinî pazara gelen “müşteriler”, tıpkı seküler bir mal alışverişi yaptıkları gibi, alacakları dinî malın veya hizmetin maliyetini ve kârını, getirisini ve götürüsünü hesap ederler ve en cazip manevî yatırım seçeneğini tercih ederek en yüksek manevî kazancı elde etmeye çalışırlar. Dinî üreticiler de rakipleri kadar cezbedici olabilmek için ‘mal’ ve ‘hizmet’ sunma çabası ve gayreti içerisinde olurlar (bkz. Kirman 2005a; 2005b:102). Günümüzde artık din, reklamı yapılır ve pazarlanır, üretilir ve tüketilir, talep edilir ve arz edilir olmuştur (Iannaccone 1992:123). Şu halde bu modele göre bir din piyasasının varlığından ve bu piyasanın tabiatüstü karşılıklar açısından “borsa” işlevi gördüğünden söz etmek mümkündür. Bir diğer ifadeyle rasyonel seçim kuramına göre her cemaat, dinî pazarda bir stant oluşturarak kendi ürününü pazarlamaya, yeni ve daha çok müşteriler bulmaya, bunun için reklam ve propaganda yapmaya, böylece pazar payını arttırmaya çalışmaktadır. Eğitim düzeyleri, sosyal ve ekonomik statüleri yükselen insanlar da bu pazara gelerek kendilerine sunulan ürün ve hizmetleri “maliyet-kâr analizi” yapmak suretiyle rasyonel tercihlerde bulunacaklardır. Anlaşıldığı üzere, dinin ekonomik teorisi, her şeyden önce dini, bir mal, meta ya da tercih edilebilecek bir nesne olarak görür.

Belirtilmesi gereken bir husus, insanların özgür tercih yapabilmeleri her şeyden önce çoğulcu bir toplumsal yapının varlığına bağlıdır. Zira serbest dinî pazarlarda sürdürülen dinî faaliyetler ile dinî çoğulculuk arasında son derece yakın, fakat karmaşık bir ilişki söz konusudur. Dinî ve cemaatçi normların yaygınlaşma derecesine bağlı olarak pazar payı geniş olan dinî grupların daha fazla faaliyet içerisinde olması ve insanlara çok çeşitli ürün ve hizmetler sunması doğaldır. Böyle bir çoğulcu yapıda insanlar, inandıkları dini tıpkı pazardaki bir müşteri gibi araştırır, inceler ve eğer beğenirlerse seçerler ve o dinin esaslarına bağlanırlar. Yapmış oldukları tercihler değişmez değildir. İnsanlar dinî kimliklerini ve dinî inançlarını her zaman değiştirme hakkına ve imkânına sahiptirler ve zaman zaman bu haklarını kullanır ve bir başka inanca meyledebilirler. Nitekim yeni dinî hareketlerin 1970’lerden itibaren tüm dünyada küresel bir olgu olarak yaygınlık kazanmasıyla birlikte din değiştirme olaylarında büyük bir artışın yaşandığı bilinmektedir (Kirman 2003b: 269-270).

Diğer pazarlarda müşterilerin tercih özgürlüğü malın kalitesini, miktarını ve özelliklerini belirlediği gibi, dinî pazarda da dindar müşterilerin seçme özgürlüğü vardır ve bu özgürlük dinî ürün ve hizmetleri belirlemekte ve rekabeti arttırmaktadır. Anlaşılan dinî pazarlar ne kadar rekabetçi olursa müşteri için cazip bir

malî temin etmenin maliyeti de o kadar düşük olacaktır (Iannaccone 1991:158-9). Buna karşılık tekelin egemen olduğu bir piyasada ürün ve hizmetlerin maliyetleri de yüksek olacaktır.

Dinî aktiviteleri ekonominin biliminin kanunlarından hareketle açıklamaya çalışan bu modele göre, dinî alanda da tıpkı ekonominin arz-talep kanunu geçerlidir. Dinin ekonomik modeli içerisinde önemli bir yer tutan rasyonel seçim yaklaşımının iki temel ayağı vardır: Dinî faaliyetlerin “arz yönü”ne vurgu yapan “arz yönlü rasyonel seçim kuramı” olarak bilinir. Dinî faaliyetlerin “talep yönü”ne vurgu yapan ikinci yaklaşım ise, “talep yönlü rasyonel seçim kuramı” olarak bilinir (bkz. Kirman 2005c:154-5). Netice itibariyle her iki yaklaşımın merkezinde de dine uyarlanan bir “pazar benzetmesi” vardır ve bu pazarda bireylerin “rasyonel tercihleri” söz konusudur.

### 2.3.2. Kuramın Eleştirisi

Her ne kadar önemli ölçüde açıklayıcı ve öğretici olsa da, her teorik yaklaşım gibi, dinin ekonomik modeli de bir takım eleştirilere uğramıştır (bkz. Goode 1997; Scottt 1999). Sözelimi John Scott’a göre, kendi çıkarını düşünen bireylerin dinî pazarlarda rasyonel tercihlerde bulunması esası üzerine kurulu olan bu model, bireylerin dinî gruplarda yapmış oldukları kolektif davranışlarına nasıl yöneldikleri; insanların diğerkam olmaya yönelten toplumsal normları niçin benimsedikleri; bireylerin davranışları çıkar eksenli ise, bu durumda toplumsal hayatın nasıl mümkün olduğu; toplumsal yapının bireysel davranışlara indirgenmesinin mümkün olup olmadığı gibi sorulara yeteri kadar açıklayıcı cevaplar sunamamaktadır (Scottt 1999).

Öte yandan bu modelle ilgilenenlerin bir yandan modelin evrenselliği üzerinde dururken, bir yandan da serbest dinî pazarların ideal tipi olarak sık sık ABD’nin çoğulcu dinî yapısına atıfta bulunmak suretiyle sadece bu ülkeye dayalı açıklamalarda bulunmaları, Amerikan dininin sosyolojik yönden araştırılmasında “yeni bir paradigma” öneren modelin sıkça kullandığı “serbest pazar” benzetmesinin ABD dışında uygulama imkanı ve dolayısıyla geçerliliği ile ilgili kuşkuların doğmasına yol açmaktadır (Warner 1993:1080; 1997; Phillips 1998).

En ciddi eleştirilerden biri de rasyonel seçim kuramının, toplumsal gerçekliğin bazı alanlarını aydınlatmada tartışılmaz bir değeri olmasına rağmen iki önemli açmazı olduğu yönündedir. İlki, bazı teknik zorlukları aşmada ciddi sıkıntılar taşıması; ikincisi, pozitif ve pragmatist epistemolojilerle işbirliği halinde olması, yani bireylerin değişkenlik gösteren toplumsal davranışlarını analiz etmeye fazla ilgi göstermemesi şeklinde özetlenebilir (Jary and Jary 1991:407).

Yapılan eleştirilerden biri de, rasyonel seçim kuramının arz yönüne vurgu yapan yaklaşımın temel kabullerinden olan, dinin telafi edici olduğu için talep göreceği, aksi takdirde ilgi görmeyeceği düşüncesinin geçerli olamayacağı yönündedir. Öte yandan rasyonel seçim kuramının talep yönüne vurgu yapan yaklaşımın temel kabullerine de itiraz eden muhalifler, bu kabullerden biri olan

maliyet-kâr analizini de sorgularlar (Sharot 2002) ve dinin rasyonel bir seçime konu olabileceği fikrini çok fazla ciddiye almazlar. Bu çerçevede insanların, her zaman maliyet-kâr hesabıyla hareket edemediklerini; maliyeti en alt düzeye indirme ve kârı en yüksek düzeye çıkarmada her zaman başarılı olamadıklarını belirtirler (Goode 1997:33; Spickard 1998:101-2; Demir 1999:57). Dine bağlılıkta bazen rasyonel bir seçim söz konusu iken, bazen de daha başka faktörler, irrasyonellikler devreye girebilmektedir. Bir diğer ifadeyle, ekonomik model içerisinde ayrıcalıklı bir konuma sahip olan rasyonel seçim kuramı, kabul edebilir bir yeterlilik düzeyine sahip ise de, ortaya koyduğu rasyonelliğin her zaman geçerli olduğunu düşünmeye gerek yoktur.

Dine ekonomik açıdan yaklaşanlar, insanların dinî davranışlarını nitelerken yararlı bir araç olarak ekonominin dilini kullanırlar. Buna karşın muhalifler, her şeyden önce, dini analiz ederken “pazar”, “mal”, “firma”, “müşteri”, “mübadele-değer”, “sermaye” gibi benzetmeler kullanılmasının uygunsuzluğuna işaret ederler (Sharot 2002). Roland Robertson da, yapmış olduğu bir çalışmada (Robertson 1992), din dilinin ekonomikleşmesinin geç modernliğin bir oyunu, aldatması olduğunu belirtir. Bu dönemde her şey, hatta din bile bir meta haline gelmiştir. Ancak geç dönem antikitede durum, modern dünyadakinden çok farklı değildi. Hatta birçoklarının inanmış gözüktüğü Ortaçağ Katolisizmi de, bir dinî sistem olarak rakipleriyle baş edebilecek durumdan uzaktı. Anlaşılan dinî alanda metalaşma yeni sayılmasa da, dinin ekonomik modeli, din kavramını ticarî bir meta gibi ele almakla eleştirilmiştir. Oysa dinî metaların yapısı ve bunların üretildiği şartlar farklıdır. Bu gerçeği, dinin ekonomik modelini oluşturmaya çalışan teorisyenler de kabul etmektedir. Söz gelimi Iannaccone’a göre, dinî metalar, araba, bilgisayar gibi fizikî mallar kategorisinde olmayıp, soyutturlar. Seküler malların tersine dinî metalar doğaüstü güçlere dayanır. Bu yüzden dinî metalar esas itibarıyla risklidir. Onların varlığı ve yararı inanmaya bağlıdır (Iannaccone 1992:124-5). Hal böyle iken her şeyin tamamen homo-economicus şeklinde aşırı rasyonel yaklaşımlar çerçevesinde ele alınması eleştirilmektedir. Bu çerçevede rasyonel seçim kuramının, dinî alana uygulanmaya elverişli gözüксе de mevcut yapıları, tarihî ve sosyo-kültürel bağlamları dikkate almadığı (Sharot 2002), bir diğer ifadeyle, tarih ve dinden bağımsız, sahte evrensel bir insan modeli ortaya koyduğu, oysa gerçek hayata bakıldığında tam tersi durumların söz konusu olabildiği belirtilmektedir.

### 3. Sonuç

İkinci Dünya Savaşı sonrası süreçte dünya çapında yaşanan hızlı ve kapsamlı değişimlere paralel olarak özellikle sanayileşmiş Batı toplumlarında birçok yeni dinî hareketin ortaya çıktığı ve kısa zamanda tüm dünyada yaygınlık kazanarak “küresel bir olgu” haline dönüştüğü belirtilmişti. Yeni dinî hareketler olgusu ile bu hareketlere yönelik olgusunu anlamak ve açıklamak üzere yapılan araştırmalar neticesinde Din Sosyolojisi disiplini içerisinde büyük bir literatür

ortaya çıkmış ve birçok teori geliştirilmiştir. Bu kapsamda ileri sürülen yeni teorik yaklaşımlar ve modeller arasında “görelî yoksunluk”, “beyin yıkama”, “rasyonel seçim” ve “kaynak mobilizasyonu” kuramları sayılabilir. Ancak, önemli ölçüde açıklayıcı ve öğretici olsa da, her teorik yaklaşım veya model aynı zamanda çeşitli yönlerden eleştiriye de uğramıştır. Anlaşılan yeni dinî hareketler için özgün ve kapsamlı bir model olarak kabul edilebilecek bütüncül ve kapsamlı yeni bir açıklama tarzı geliştirebilmiş değildir. Bununla birlikte her ne kadar eleştirilse de geliştirilmeye çalışılan bu yeni yaklaşım ve modeller sosyologlar tarafından sıklıkla kullanılmaya devam etmektedir. Zira ileri sürülen her kuram, her ne kadar eleştirilse de, dinin sosyal bilimsel incelenmesinde çok güçlü araçlar sunması hasebiyle üzerinde durulması gereken bir model olarak kendisini tanıtmaktadır.

### Notlar

- \* Doç. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
e-posta: makirman@hotmail.com
- \*\* Bu makale 6-8 Haziran 2009 tarihleri arasında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından Çanakkale’de düzenlenen “VI. Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı’na sunulmuş bildirinin gözden geçirilmiş halidir.

### Kaynaklar

- Aron, R. (1986), *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev. K.Alemdar, Ankara, Türkiye İş Bankası Yay.
- Atkinson, R. L., R. C. Atkinson, E. E. Smith, D. J. Benn, E. R. Hilgard (1990), *Introduction to Psychology*, 10<sup>th</sup> edition, Orlando Florida: Harcourt Brace Jovanovich Inc.
- Bainbridge, W. S. (1997), *The Sociology of Religious Movements*, New York and London, Routledge
- Barker, E. (1992), *New Religious Movements*, 3<sup>rd</sup> edition, London, HMSO Publications
- Berger, P. L. (2002a), “Sekülerizmin Gerilemesi”, çev. A.Köse, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, İstanbul, Ufuk Yay., 11-32
- Berger, P. L. (2002b), “Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine”, çev. A.Köse, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, İstanbul, Ufuk Yay., s.75-93
- Bodur, H. E. (2003), “Moonculuk Hareketi ve Ülkemizde Cemaat Türü Benzer Bir Yapılanmanın Sosyolojik Analizi”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, 2-38
- Bruce, S. (2000), “The Supply Side Model of Religion: The Nordic and Baltic States”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 39/1, 32-46
- Dawson, L. (1998), “The Cultural Significance of New Religious Movements and Globalization: A Theoretical Prolegomenon”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37/4, 580-595
- Demir, A. (1999), “Rasyonel Seçim Teorisinde Eylem Açıklaması”, *AÜDTCF Sosyoloji Dergisi*, 2, 41-64
- Enroth, R. (1998), *Tarikatlar ve Yeni Dinler*, çev. L.Kınran, İstanbul, Yay.
- Goode, W. J. (1997), “Rational Choice Theory”, *American Sociologist*, 28/2, 22-41
- Haralambos, M. and M. Holborn (1997), *Sociology*, 4<sup>th</sup> edition, London, Collins Educational
- Iannaccone, L. R. (1991), “The Consequences of Religious Market Regulation: Adam Smith and the Economics of Religion”, *Rationality and Society*, 3/2, 156-177



- Iannaccone, L. R. (1992), "Religious Markets and the Economics of Religion", *Social Compass*, 39 (1), 123-131
- Iannaccone, L. R. (1995), "Voodoo Economics? Reviewing the Rational Choice Approach to Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34/1, 76-88
- Iannaccone, L. R. (1997), "Rational Choice: Framework for the Scientific Study of Religion", in *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*, Lawrence A. Young (ed.), New York, Routledge, 25-44
- Jary, D. and J. Jary (1991), *The Harper Collins Dictionary of Sociology*, New York, Harper Collins Publishers
- Kelley, D. M. (1987), "Religious Liberty and Socio-Political Values: Legal Threats to Conversion in the United States", A.R. Brockway and J.P. Rajashekar (eds.), *New Religious Movements and the Church*, Geneva, 89-115
- Kirman, M. A. (1999), "Batıda Ortaya Çıkan Yeni Dinî Hareketlerin Bazı Özellikleri ve Toplumsal Tabanları", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 2/4, 223-233
- Kirman, M. A. (2003a), "Yeni Dinî Hareketleri Tanımlama Problemi ve Tipolojik Yaklaşımlar", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 3/4, 23-47
- Kirman, M. A. (2003b), "Küresel Bir Olgu Olarak Din Değiştirme ve Aile Kurumuna Etkisi", *Dinî Araştırmalar*, 6/17, 269-280
- Kirman, M. A. (2004a), *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Rağbet Yay.
- Kirman, M. A. (2004b), "Beyin Yıkama Teorileri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 45/1, 107-132
- Kirman, M. A. (2005a), *Din ve Sekülerleşme*, Adana, Karahan Yay.
- Kirman, M. A. (2005b), "Küreselleşme Sürecinde Dinî Pazarlar", *İslamiyat*, 8/1, 101-111
- Kirman, M. A. (2006), "Rasyonel Seçim Teorisi ve Din", 6-7 Temmuz 2006 tarihleri arasında Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen "III. Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Türk Din Sosyolojisinin Temel Sorunları" konulu sempozyuma sunulan tebliğ, Elazığ.
- Kirman, M. Ali (2005c), "Dinin Ekonomik Modeli", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18-19, 147-161
- Köse, A. (2002), *Sekülerizm Sorgulanıyor*, İstanbul, Ufuk Yay.
- Lofland, J. and R. Stark (1965), "Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective", *American Sociological Review*, 30, 862-875
- Perl, P. and D. V.A. Olson (2000), "Religious Market Share and Intensity of Church Involvement in Five Denominations", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 39/1, 12-31
- Phillips, R. (1998), "Religious Market Share and Mormon Church Activity", *Sociology of Religion*, 59/2, 117-130
- Rambo, L. (1993), *Understanding Religious Conversion*, New Haven and London, Yale University Press
- Richardson, J. T. (1993), "A Social Psychological Critique of 'Brainwashing' Claims about Recruitment to New Religions", in *The Handbook of Cults and Sects in America*, J. Hadden & D. Bromley (eds.), Greenwich, CT: JAI Press
- Roberts, K. A. (1990), *Religion in Sociological Perspective*, 2<sup>nd</sup> edition, California, Wadsworth Publishing Company
- Robertson, R. (1992), "The Economization of Religion? Reflections on the Promise and Limitations of the Economic Approach", *Social Compass*, 39/1, 147-157
- Scott, J. (1999), "Rational Choice Theory", in *Theory and Society: Understanding the Present*, G. Browning, A. Halcli, N. Hewlett and F. Webster (eds.), London: Sage Publications
- Sharot, S. (2002), "Beyond Christianity: A Critique of the Rational Choice Theory of Religion from a Weberian and Comparative Religions Perspective", *Sociology of Religion*, 63/4, 427-454

- Spickard, J. V. (1998), "Rethinking Religious Social Action: What is 'Rational' About Rational-Choice Theory?" *Sociology of Religion*, 59/2, 99-116
- Stark, R. (1999), "Secularization: R.I.P.", *Sociology of Religion*, 60/3, 249-273 (Türkçe çevirisi için bkz. "Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme", çev. A.Köse, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, İstanbul, Ufuk Yay., 33-74)
- Stark, R. and W. S. Bainbridge (1985), *The Future of Religion*, Berkeley, University of California Press
- Stark, R. and W. S. Bainbridge (1987), *A Theory of Religion*, New York, Peter Lang
- Tolan, B. (1996), *Toplum Bilimlerine Giriş*, 4.baskı, Ankara, Murat & Adım
- Wallis, R. (1984), *The Elementary Forms of the New Religious Life*, London, Routledge and Kegan Paul
- Warner, R. S. (1993), "Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States", *American Journal of Sociology*, 98/5, 1044-1093
- Warner, R. S. (1997), "Convergence toward the New Paradigm: A Case of Induction", in *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*, (ed.) L. A. Young, New York, Routledge, 87-101

Hakkı KARAŞAHİN (\*)

---

## KARİZMA, KARİZMATİK OTORİTE VE KARİZMANIN RUTİNLEŞMESİ ÜZERİNE BİR META- DEĞERLENDİRME: OSMAN HULUSİ EFENDİ TARİKATI ÖRNEĞİ

### abstract

**A Meta-Evaluation of Charisma, Charismatic Authority and Routinization of Charisma: A Sample on Osman Hulusi Efendi Tariqat.** In this paper we study the understandings of charismatic leadership of the disciples devoted to Nakhshibendi-Halidi tariqat the center of which is in Darende town of Malatya province in Turkey and the structural features of Sheikh Es-Seyyid Osman Hulusi Efendi's charismatic leadership in the framework of Weber's conception of charisma, charismatic authority and routinization of charisma. The peculiarities of Osman Hulusi Efendi's charismatic leadership and authority are inquired upon his disciples' statements and his own words. However, the solution of the question posed in the study rest on the re-evaluation of the findings of a book about him which is called "Es-Seyyid Osman Hulusi Efendi'nin Tasavvufi Görüşleri ve Halidi Cemaati" (1998). The thesis is reinterpreted in a meta-assessment technique. Weber's conceptions charisma, charismatic authority, and routinization of charisma are used as conceptual frameworks. In this way, reporting is experimented via correlating the theory and empirical data. As a consequence, the questions where and how empirical data support and where and how they diverge the theory are reported in a critical perspective.

### key words

Sociology of religion, charisma, charismatic authority, routinization of charisma, charismatic leadership, meta-evaluation, Nakhshibendi-Halidi tariqat, Turkey.

## Problem ve Amaç

Bu araştırma, Malatya ili Darende ilçesinde bir Nakşî-Halidî tarikat kolu kuran, Es-Seyyid Osman Hulusî Efendi'nin(Karaşahin,1998) karizmatik özellikleri ile tasavvufî liderliği arasında müridleri tarafından kurulan ilişkiler ağının analizini, Weber'in "karizma", "karizmatik otorite" ve "karizmanın rutinleşmesi" kavramlarını, Osman Hulusî Efendi ve tarikatı örneğinde uygulamayı konu edinmektedir.

Araştırma, niçin Osman Hulusî Efendi karizmatik lider(şeyh) olarak kabul edilmiştir? problemini çözümlenmektedir. Başka bir ifadeyle araştırmada Osman Hulusî Efendi'nin müridleri tarafından kabul edilen karizmatik liderliği ve otoritesinin yapısal özellikleri nelerdir? şeklindeki temel problemin analizi yapılmaktadır. Buna göre araştırmada Weberyan yaklaşımla Hulusî Efendi'nin karizmatik kişiliğinin ve karizmatik otoritesinin niteliklerini incelemek amaçlanmıştır.

## Metot ve Teknikler

Araştırma probleminin analizinde "Es-Seyyid Osman Hulusî Efendi'nin Tasavvufî Görüşleri ve Hali Cemaati"(Karaşahin, 1998) konulu çalışmanın verilerinden yararlanılmıştır. Söz konusu çalışmanın verileri, katılımcı gözlem, yapılandırılmamış mülakat ve dokümanter teknik vasıtasıyla toplanmıştır. Araştırmada nitel metodolojik yaklaşımla verilerin toplanması ve rapor edilmesi tercih edilmiştir. Çünkü Karizmatik bir lider çevresinde örgütlenmiş tarikat gruplarında özellikle nakşilik gibi gündelik yaşamda gizlilik prensibini benimseyen gruplarda nicel metodolojinin kullanılması, ilgili dinî guruplar hakkında sağlıklı, güvenilir ve geçerli verilerin elde edilmesini imkânsızlaştırmaktadır. Dinî guruplar hakkında anket, yapılandırılmış mülakat gibi nicel teknikler vasıtasıyla toplanan verilerin rapor edildiği araştırmalar, nitel verilerle desteklenmediği takdirde oldukça yanıltıcı sonuçlara ve bulgulara ulaştırabilir. Bütün bu metodolojik sorunlardan dolayı araştırmada nicel teknikler yerine nitel teknikler kullanılarak veriler toplanmıştır.

İşte bu araştırmada da katılımcı gözlem, yapılandırılmamış mülakat ve dokümanter teknikler vasıtasıyla toplanan verilerin rapor edildiği, "Es-Seyyid Osman Hulusî Efendi'nin Tasavvufî Görüşleri ve Hali Cemaati" (Karaşahin, 1998) isimli araştırmanın bulgularını meta-değerlendirme (Scriven, 1991; Stufflebeam, Daniel L.-Anthony J. Shinkfield, 2007; Sağlam-Yüksel, 2007) tekniği uygulayarak yeniden yorumlamak amaçlanmaktadır. Bunun için söz konusu araştırma bulguları üzerine Weber'in karizma, karizmatik otorite ve karizmanın rutinleşmesi kavramları, birer kavramsal ızgara gibi uygulanmıştır. Böylece araştırmada, kuram ile empirik veriler arasında bağ kurularak raporlaştırma denenmiştir. Neticede empirik verilerin kuramı hangi açılardan desteklediği veya nerelerde kuramdan ayrıldığı eleştirel bir yaklaşımla rapor edilmiştir.

Bütün bu metodolojik ve kuramsal yaklaşımıyla araştırmının, Türkiye’de uygulamalı din sosyolojisi alanına yeni açılımlar kazandıracığı umulmaktadır. Sonuçta, meta-değerlendirme tekniği gibi farklı teknikler kullanılarak yapılacak uygulamalı din sosyolojisi çalışmaları, Türkiye’deki dinî hayatın anlaşılmasına yeni katkılar yapacak, anlamlar katacak ve din sosyolojisinin zenginleşmesine imkân verecektir.

## Sayıtlılar

Peygamberlerin, şeyhlerin, şamanların, kahramanların ve politik önderlerin, sıradan insanlardan ayıran olağanüstü güçlere ya da niteliklere sahip olduklarına inanılmaktadır. Onlar, sıradan insanlarda olmayan birtakım semavî veya örnek niteliklere sahip oldukları için karizmatik bir lider olarak kabul edilmişlerdir(karizma) (Weber, 1993a: 325-326; Weber, 1995b: 352).

Karizmatik lidere bağlanma veya onun otoritesini tanıma, gönüllük esasına göre gerçekleşir. Karizmatik lidere olan bu bağ, ona tam bir adanma şeklinde olur. Yapısal olarak karizmatik toplulukta her türlü sosyal eylem, liderin karizması ile donatılmıştır. Karizmatik dini liderler, Tanrısal esinlenme, içine doğma ve metafizik bir açıklamaya dayanarak, müridlerine yeni yükümlülükler ve öğütler sunarlar. Karizmatik liderler, müridlerin toplumsal yaşamlarında ve dinî dünyalarında köklü değişim ve dönüşümlere yol açarlar. Karizmatik lider, misyonuna dayanarak itaat ve yandaş kitleleri ister. Hitap ettiği bireyler ve toplum, onun mesajına inanmazlar ve otoritesini benimsemezlerse karizmatik liderliği ve misyonu çöker. Karizmatik liderliği ve mesajına inanan topluluğun ise efendisi olur(karizmatik otorite) (Weber, 1993a: 327-330; Weber, 1995b: 354-358; Ak-yüz, 2000: 275-291).

Saf karizmatik otoritenin yok olmaması için bir müridler kümesine, bir organizasyona veya teşkilatlanmaya dönüşmesi gerekir. Onun için karizmatik otorite dinamik bir karaktere sahiptir. Başlangıçtaki saf karizmatik otorite ya gelenekselleşir ya rasyonelleşir ya da her ikisinin karışımından meydana gelen bir yapıya dönüşür(karizmanın rutinleşmesi) (Weber, 1995b: 359-365).

## Es-Seyyid Osman Hulusi Efendi’nin Karizmatik Özellikleri

Osman Hulusi Efendi’nin bireysel özellikleri, anlam ve içerik bakımından karizmatik lider çevresinde örgütlenmiş bir dinî grubun teşekkülüne neden olmuştur. Ehramcıade İsmail Hakkı Toprak’ın (Eraydın, 1997: 145-149; Karaşahin, 1998) şeyhliğini yaptığı, Nakşî-Halidî tarikat gurubu içinde parlak bir hikayesi olan Hulusi Efendi, karizmatik liderin (Şeyh Ehramcıade İsmail Hakkı Toprak’ın) vefatı üzerine karizmatik yapıda meydana gelen parçalanma ve kaos ortamında şeyhliğini ilan etmiştir. Karizmatik lider Ehramcıade’nin vefatı üzerine öndersiz kalan müridlere, kendi karizmatik liderliğini ve tarikat mesajını kabul etmelerine yönelik onun tarafından yapılan bu çağrıya birçok mürid gönüllü olarak uymuştur. Şeyhliğinin temel niteliklerini ve bireysel özelliklerini belirginleştiren olağa-

nüstü güç ve yeteneklerine inanan, Türkiye'nin birçok bölgesine yayılan geniş bir mürid kitlesini, karizmatik önderliğinin çevresinde toplamayı başarmıştır. Bu nedenle araştırmada Osman Hulusi Efendi'nin şeyh olmasındaki başarısında, müridlere ilettiği tarikat mesajlarına inanılmasında, karizmatik niteliklerinin kabul edilmesinde ve karizmatik otoritesinin rutinleşmesinde etkin olan faktörler incelenecektir.

### Allah Tarafından Seçilme

Allah'ın, ruhlar aleminde Hulusi Efendi'ye bahsettiği niteliklerin, doğuşuyla birlikte inkişafı, karizmatik gücünün dayandığı en temel faktör olarak ön plana çıkmaktadır. Nitekim "onlar doğuştan kâmil ve tâhirdirler. Evliyanın gençliği veya çocukluğu diye bir tanımı yoktur" sözleri bu anlayışı desteklemektedir (Karaşahin, 1998: 83).

Müridleri, Hulusi Efendi'nin gösterdiği olağanüstü hadiselerle dayanarak, çocukluğunda manevi yönden büyük bir karizmatik lider olacağını anlaşıldığını savunmaktadırlar. Onlar, Hulusi Efendi'nin çocukluğundan itibaren karizmatik gücünü anlatan gözlemlere inanmaktadırlar. Bu konuda Özkes, "Hulusi Efendi'nin manen büyük birisi olacağı daha onun çocukluğundaki bazı durumlarla da belli oluyordu. Kalp gözü açık olan annesi Fâtıma Hatun, onu hiçbir zaman abdestsiz emzirememiştir. Çünkü annesi abdestsiz olursa o, emmiyordu" demektedir (Özkes, 1991a: 31). "Allah (c.c.)'ın kudreti, celali, cemali, birtakım sıfatları, o kullarda daha da açık bir şekilde temayüz eder. Çünkü onlar evvelâ Allah'ın ahlâkıyla sonra da Habib-i Kibriya (s.a.v.)'in ahlâkıyla ahlâklanmaya çalışırlardır. İster inanırsınız ister inanmazsınız yine de ezeliyet nasibinin eserinden tevlihd eden hadiselerdir. Çünkü kelpten terzi olmaz. Zenciyi hamama sokmakla beyaz yapamazsınız" (Karaşahin, 1998: 83) biçimindeki anlatı, ruhların yaratıldığı emir aleminde Allah tarafından Hulusi Efendi'nin seçildiği ve nice karizmatik özelliklerin kendisine bahşedildiği inancının müridler arasındaki tezahürüdür.

Aynı şekilde Ş. Ateş'in, "mazhariyetleri, yaratılışları ve yetiştirilmeleri itibarıyla erişilmez meziyetlerin ve sıfatların sahibi olduğu muhakkaktır" (Ateş, 1994: 11) sözünden de anlaşılacağı gibi müridleri arasında Hulusi Efendi'nin, yaratılışında tasavvufi anlamdaki meziyet ve sıfatlarla donatılmış olduğu inancı yaygındır. O bakımdan onun daha çocukluğundan itibaren tasavvufi yolculukta kaydettiği belirtilen hızlı ilerlemesinin nedenleri arasında, Allah vergisi olan ve daha yaratılışında bahşedildiğine inanılan sıfat ve yeteneklerin inkişaf etmesi hadisesine olan inançlar çok önemlidir.

Bu anlayışlara göre mürşidler ezelde seçilmiş insanlardır ve bu takdire uygun olarak, onlarda Allah'ın bir takım sıfatları açıkça tezahür edebilir. Hattâ onların veya daha genel bir ifade ile müridlerin hangi tarikata girecekleri Allah tarafından takdir edilmiştir. Öyleyse Hulusi Efendi'nin, karizmatik bir lider olarak başarısı ve karizmatik otoritesi, Allah tarafından seçilmiş olduğu inancına dayanmaktadır.

## Peygamber Tarafından Seçilme

Türk kültüründe Hz. Peygambere duyulan sevgi ve saygı, tasavvuf kültüründe de inanç, pratik ve semboller bütünü olarak sistemleşmiştir. Bu olgu, Hulusi Efendi tarikat grubu için de aynen geçerlidir. Nitekim müridler arasında Hulusi Efendinin Allah tarafından seçilmiş olduğu inancı ile birlikte Hz. Peygambere dayanan bir karizma anlayışı da yaygındır. Hulusi Efendi'nin gerek kendisinin gerekse yakın çevresinin ve müntesiplerinin ifadelerine göre rüya veya tayyi mekân yoluyla Hz. Peygamber ile görüştüğü muhtelif menkıbeler anlatılmaktadır: “Şeyhimiz İsmail Hakkı Toprak tayyi mekan sahibidir. Bir teeccüt esnasında bizleri de refakatine alıp tayyi mekan yolu ile Medine-i Münevvere'ye erdirmişti. Kendileri Ravza-i Muthahharanın kapısından sürünerek içeri girdiler. Biz dahi yanındayken ashab-ı suffeye ayrılan mahalde, Peygamber (s.a.v.) efendimizin riyaset ettiği bir cemaatin, sonsuz bir huşu ve huzur içerisinde murakâbede oturduklarını gördüm. Şeyhimiz İsmail Hakkı Hazretleri, Resulüllah efendimizin ellerini öptüklerinde buyurdular ki; İsmail, bize Hulusi'yi mi getirdin? Evet, Efendimiz diye cevapları üzerine biz acizaneye dönerek, O yüce Peygamber buyurdu ki, gel evladım görüşelim. Mübarek ellerini öptüğümde İmam Hüseyin efendimizi işaret ederek; geç dedenin yanına otur. Vaki emre uyararak sevgili ceddim imam Hüseyin hazretlerinin yanına oturdum. Vak'anın devamını düştüğüm heyecan ve sermestlik nedeniyle hatırlamıyorum” (Karaşahin, 1998: 77-78).

Hulusi Efendi'nin, Hz. Peygamber ile münasebetini karakterize eden önemli bir olgu da rüya fenomenidir. Genellikle bu tür menkıbeler, rüyada Hz. Peygamber'in tezahürlerini içermektedir. Örneğin, “Hulusi Efendi, sık sık oruç tutmaktadır. Ama misafir gelince de orucunu bozmak âdetidir. Bir gün iftara yarım saat kala bir misafiri gelir. Hulusi Efendi, ‘az bir vakit kaldı; onun için orucumu bozmayayım’ der. O gün gece rüyasında Peygamber (s.a.v.)'i görür. Rasülüllah rüyasında, ‘Hulusi, güzel bir âdetiniz vardı, onu bozdunuz’ diye buyurur. Artık Hulusi Efendi, o günden sonra misafiri geldiğinde mutlaka orucunu bozmaya devam eder”.

“1981 yılında Hulusi Efendi, bir müridi ile birlikte Darende'den Sivas'a gitmek üzere yola çıkar. Yolda yürürlerken Hulusi Efendi, ‘oğul elini ver’ diye emredince mürid, elini verir ve onun elini öper. Sivas'a varınca o gece mürid bir rüya görür. Rüyasında ona, ‘Peygamber Efendimiz şu camide, git ziyaret et’ denilir. Bunun üzerine o camiye gider ve tanımadığı bir şahsı orada görünce ‘burada ne Peygamber Efendimiz olur ne de Hulusi Efendimiz’ der. O perde kaybolduktan sonra Hulusi Efendi'yi görür ve orada Peygamber (s.a.v.)'in nûr u ilâhisi siyah bir perdeye aksetmektedir. Efendi, başıyla ona işaret ederek, ‘içeri gir’ diye emreder. Mürid, uyandığında kalbi yerinden çıkıverecek sanır. Sabah olunca Hulusi Efendi'in huzuruna çıkar. Hulusi Efendi, ona tebessüm ederek, ‘Oğul, Allah rüyanı mübarek etsin. Bir sana, bir de Ankara'da Şenda hanıma gösterdik’ şeklinde konuşur” (Karaşahin, 1998: 84-85).

“Halini Peygamberimizin haline uyduran, sireten ona benzeyen Hulusi Efendi, şeklen de ona benziyordu. Bu durum bazı ihvanın rüyasında Peygamberimiz tarafından teyit edilmiştir. Bu anlatımlara göre Peygamberimiz, kendisini rüyada görenlere, “Hulusi’imiz bize çok benzer buyurmuştur” (Özkes, 1991a: 31; Karaşahin, 1998: 85).

Bütün bu menkıbeler, Hulusi Efendi’nin Hz. Peygamber kaynaklı karizmatik gücünü ya bizzat kendisinin ya da müridlerin rüyalarında, Hz. Peygamberin tezahür etmesine bağlamaktadır. O halde hem kendi hem de çevresindekilerin Hz. Peygamber’i rüyalarında görmeleri ve bu rüyalarda onunla ilgili sözleri, onun karizmatik gücünün kaynağının Hz. Peygamber’e ulaştığını açıklamaktadır. Bu durum Hulusi Efendi’yi, diğer müridlerden üstün kılan en temel niteliktir.

### Kalıtısal Karizma: Seyyidlik

Hulusi Efendi, Hz. Peygamber’in sadece dini ve kültürel bir varisçisi değil aynı zamanda onun soyundan gelen bir seyiddir. Başka bir ifadeyle Hulusi Efendi ile Hz. Peygamber arasında hem dini hem de nesep bakımından kalıtısal karizmatik bir bağ kurulmaktadır. Nitekim 1915 yılında Malatya ili Darende ilçesinde doğan Osman Hulusi Efendi’nin, anne tarafından şerif, baba tarafından seyid olduğuna inanılmaktadır. Ancak annesi Fatıma Hanım tarafından nesebini, Hz. Peygamber’e ulaştıran silsile tam olarak bilinmemektedir. Hulusi Efendi, babası Hasan Feyzi Efendi tarafından Hz. Hüseyin vasıtasıyla Hz. Peygamber soyundan geldiğini, “silsile-i nesebini” yazarak göstermiştir (Ateş, 1986: X-XIII; Sarıoğlu, 1994: 12; Karaşahin, 1998: 61-62).

Bu kalıtısal zincir halkasında önemli tarihi ve karizmatik şahsiyetler yer almaktadır. Bunlar arasında Somuncu Baba dikkat çekmektedir. Somuncu Baba, gerek Osmanlı Devleti gerekse toplum tarafından karizmatik önderliği kabul edilmiş ve onun soyundan gelenlere sosyo-ekonomik ayrıcalıklar tanınmıştır (Uzunçarşılı, 1988: 162-165; Akgündüz, 1992: 69-94; Yılmaz, 1997: 17-23; Tektaş, 1995: 10-15). Schimmel’in de belirttiği gibi ümmetin Peygamber ailesinde ve Ehl-i beytinde var olduğuna inandığı kalıtısal karizmatik güç, daha sonraları sufiliğin gözde ve önemli bir unsuru durumuna gelmiştir (Schimmel, 2000: 253-254). Bu nedenle Somuncu Baba’nın karizmatik kişiliği, Türk toplumunda onun soyundan geldiğine inanılan ailelerin sosyo-ekonomik statü kazanmalarında etkin bir rol oynamıştır.

Hulusi Efendi’nin, Somuncu Baba vasıtasıyla Hz. Muhammed’le kurduğu kalıtısal karizmaya yönelik sunduğu mesaja müridleri inanmaktadır. Hulusi Efendi, şiirlerinde de Peygamber soyu ile aktarılan kalıtısal karizmaya sık sık atıfta bulunmuş ve sufi şiir örnekleriyle seyid olduğunu hitap ettiği kitleye bildirmiştir (Ateş, 1986a: 27; Ateş, 1996b: 67; Ateş, 1996c: 177).

Müridlerin, karizmatik bir lider olarak şeyhlik vazifesinin Hulusi Efendi’ye verildiğini belirtirken Ehamcızade’dan naklettikleri, “oğlum Hulusi, senin ecda-



dın bizim sertâcımızdır” şeklindeki ifade olsun, gerekse onun kendi ağzından aktardıkları Hz. Peygamberle buluşma hadisesinde “Rasülullah’ın Hz. Hüseyin’e işaretle geç dedenin yanına otur” (Karaşahin, 1998: 87) biçimindeki ifadeleri olsun, bu tarikat grubunda seyyidliğin, şeyhin karizmatik otoritesinin temel dayanaklarından birisi olduğunu göstermektedir.

Şemseddin Ateş’e göre, “neslindeki asalet, Hulusi Efendi’nin kısa zamanda akılların idrak edemeyeceği şekilde ilerlemesini sağlamıştır”. Özkes’e göre de, “Hulusi Efendi’yi manen yüksek kılan şeylerin başında, hiç şüphesiz -altın silsileden- Peygamber Efendimiz’in soyundan gelmesi yer alır. Çünkü bu soyu Allah tertemiz kılmış, dinin ihyâsıyla vazifelendirmiş, onları sevmeyi ümmete vacip kılmıştır. Çünkü Cenab-ı Allah bu soyu çok seviyor”(Özkes,1991a:30; Karaşahin,1998:74). Gülseren de onun tasavvufî statüsünün iki ana kaynaktan beslendiğini vurgulamaktadır: Bunlardan birincisi, seyyidliktir. İkincisi ise Sivaslı Ehamcızade’ye gönülden bağlanmış, maneviyatından istifade etmiş, sohbetlerinde bulunmuş ve ondan “el almış” olmasıdır (Gülseren, 1990:15).

Bu anlatılardan da anlaşılacağı üzere müridleri, Hulusi Efendi’nin tasavvufî alandaki başarısını kalıtsal karizmaya bağlamaktadır. Bu nedenle onun kalıtsal karizması, karizmatik bir lider olarak benimsenmesinde ve karizmatik otoritesinin gelenekselleşerek bir tarikat organizasyonuna dönüşmesinde çok önemlidir. Bu bakımdan onun tasavvufî liderliğinin, karizmasının ve karizmatik otoritesinin dayandığı faktörlerden bir başkası da Hz. Peygamber’in soyundan geldiği anlayışı yani kalıtsal karizmadır.

### Karizmatik Bir Lidere Adanma: Tarikata İntisap

Sufî yaşam tarzı ve kültürü, seyyid olarak doğup büyüyen Hulusi Efendi’nin içinde yaşadığı toplumsal çevrenin en hakim unsurudur. Burada tasavvuf, en canlı şekilde sosyo-kültürel ve gündelik hayatı kuşatmıştır. Onun ailesi, suffi hayatı benimseyen aynı zamanda davranış ve tutumlarını buna göre belirleyen, gereklerini yerine getiren bir kurum niteliği taşımaktadır. Zira, baba ve annenin şeyh Ehamcızade’nin (Eraydın,1997:145-149) ileri gelen müridlerinden oldukları bilinmektedir.

Ailesi gibi Hulusi Efendi de yedi (bazılarına göre beş) yaşında şeyh Ehamcızade’ye intisap etmiştir. Böylece yeni bir yaşam modelinin veya nice makam ve mertebelere ulaşacağı sürecin ilk adımını atmış ve kendisini onun karizmatik liderliğine adanmıştır. Bu tür karizmatik bir lidere adanma olayını tasvir eden menkıbe şöyledir: “Ehamcızade Darende’ye gelir. Yolda gördüğü çocuğa (Hulusi Efendi’ye), talebelerinden birinin evini sorar. Bu çocuk, onu gideceği eve kadar götürür. Çocuğun bu davranışından memnun kalan şeyh, ‘oğlum sana para vereyim’ deyince çocuk, ‘Efendim ben para değil himmet isterim’ der. Şeyh, ‘peki oğul! Himmet ettik parayı da al’ buyurur” (Karaşahin, 1998: 72).

Ehramcızade'nin karizmatik liderliğinin denetimi, gözetimi altında tasavvufi hayata hızlı bir giriş yapan ve onun tarikatının gönüllü bir müridi olan Hulusi Efendi, şeyhini razı ve hoşnut edebilmek için hiçbir fedakârlık ve zahmetten kaçınmamıştır. Şeyhine karşı olan sorumlulukları, severek, isteyerek ve özenle yaptığını tasvir eden birçok menkıbe vardır: "Şeyh Toprak Darende'ye geldiklerinde yalnızca Hulusi Efendi'nin hane-i saadetlerinde misafir olarak kalırdı. Bu misafirlik süresince o ve hanımı, hiç uyumadan sabahlara kadar kapılarda beklerlerdi. Hulusi Efendi, tüm varlığıyla hizmette bulunur ve edeben şeyhine pek fazla yaklaşmazlardı. Çağırmadıkça huzuruna varmaz, sormadıkça konuşmazlardı. Bizzat kendisi mutfakta yiyecek ve içeceklerin hazırlanmasına yardım eder, elleriyle çay verirdi. Rahat hareket edebilmek için kapı ağzında otururlardı. Şeyhi çay içerken bardağı boşalır boşalmaz, hemen koşarak yanına varır, bardağını alır, mutfığa gider, bardağı ve tabağını güzelce yıkar ve taze çay doldurup takdim ederlerdi".

"Sivas'a sık sık ziyarete gider, cebinde harçlığı bitinceye kadar orada kalır ve hizmete devam ederdi. Harçlığı bittiğinde müsaade ister, arkadaşlarından borç alarak Darende'ye dönerdi" şeklindeki anlatılar, onun şeyhine gösterdiği edep, saygı ve adanmanın hangi boyut ve düzeyde olduğunu açıklığa kavuşturacak niteliktedir.

Müridlerinin anlattıklarına göre şeyhi ile Hulusi Efendi arasında oldukça sıkı ve çok güçlü bir bağ olduğu anlaşılmaktadır. Bu anlatılar şunlardır: Hulusi Efendi, şeyhine intisap ettikten bir müddet sonra hastalanır. Bunu duyan Toprak Darende'ye gelir ve babasına; "müsaade ederseniz oğlunuz Hulusi'yi Sivas'a götürüp, tedavi ettireyim" diyerek, onu Sivas'a götürür ve kendisine şöyle der: "Oğlum Hulusi! Hiç endişelenme gömleğimi satar seni yine tedavi ettiririm".

Yine bir defasında Hulusi Efendi, "Sivaslılar dutu çok sever" diyerek Ehramcızade'ye dut kurusu ikram etmiştir. Onun, bu ikramına çok memnun olan Ehramcızade, "Hulusi bizim gönlümüzü bir avuç dutla almıştır" demiştir.

Ehramcızade'nin Onun hakkında; "Oğlum Hulusi! Münezzehe işlerin münezzehe kişilerin ellerinden olmasını isteriz. Şu levhayı müsait bir yere asıverin" ve "Hulusi, bizim evlâdımız ve gözümüzün nurudur" gibi bir çok söz söylediği nakledilmektedir (Karaşahin, 1998: 78).

Böylelikle Hulusi Efendi, Nakşiliğin Halidi koluna bağlı Ehramcızade'ye ve onun tarikatına gönüllü olarak kendisini bağlamıştır. Bu gönüllü bağlılık gittikçe güçlenerek şeyhinin karizma ve feyzinin kendisine hızlı ve etkili bir biçimde aktarılmasını kolaylaştırmıştır. Tasavvuf kültüründe olduğu gibi şeyhe adanmışlık, nazar, aşk ve fenafişşeyh gibi sufi kuramının en seçkin mertebe ve makamlarına birer birer ulaşmasını sağlamıştır. Bu sufi yolunun makam ve mertebelerinde yaşadığı nice haz, zevk ve ruhsal tecrübeyi tasavvuf edebiyatının klasik sembol ve rumuzlarıyla şiirlerinde anlatmıştır (Ateş, 1986a; Ateş, 1996b; Ateş, 1996c).

## Keramet Gösterme

Tasavvufta keramet, Allah'ın lütfu ile şeyhlerin gösterdikleri olağanüstü olaylar olarak tanımlanmakta ve karizmatik liderliğin delili olarak görülmektedir. İnsanı, karizmatik liderliğin üstün yetenek ve güçlerine inandırmaya iten faktörlerden birisi de onun keramet gösterme özelliğidir. Nitekim geleneksel tasavvuf kültüründe karizmatik liderlerin keramet anlatıları ile dolu nice sözlü ve yazılı belge vardır. Çünkü tasavvuftaki keramet kuramı, zamanla karizmatik önderliğin en önemli ve vaz geçilmez bir unsuru haline dönüşmüştür. Bununla birlikte keramet kuramında her ne kadar keramet göstermenin veliliğin bir özelliği olarak kabul edilse de büyük karizmatik önderlerde keramete karşı çok temkinli yaklaşım egemen olmuştur. Büyük karizmatik önderler, kerameti tasavvufi yaşamdaki tuzak olarak görmüşlerdir. Bu tuzaklara insanların kolayca düşebileceği endişesiyle bu tür eylemlere fazla itibar edilmemesi gerektiğini öğütlemişlerdir. Bu açıdan tasavvuf kültüründe “keramet tellallığından” büyük bir nefret eğiliminin günümüze kadar ulaştığını söylemek mümkündür (Schimmel, 2000:230-244). Geleneksel tasavvufta olduğu gibi Hulusi Efendi tarikatında da veli, velayet veya evliyaullah kültürü ön plana çıkmaktadır. Bu kültüre göre veliler zorunlu kalmadıkça keramet göstermezler. Bir taraftan kerametın veliliğın temel özelliğı olduğu inancı diğer taraftan kerametın sufi yolculukta tuzak, engel, aldatmaca ve sapkınlığa müsait bir yapı olarak görüldüğünün en kaba ifadesi şu sözde deşifre edilmiştir: “Keramet kadınların ay haline (hayız) benzer” (Schimmel,2000: 243-244). Tasavvuf kültüründe yaygın olarak kullanılan bu anlayışı, Hulusi Efendi'nin şeyhi Ehamcıade de aynen ifade etmiştir(Eraydın,1997:147).

Sapkın, kirli veya değersiz dünyevî ve uhrevî amaçlar için bu olağanüstü güçleri kullanma tehlikesine karşı velileri ve onların yolundan giden müridleri korumaya yönelik geniş bir kültür geliştirilmiştir. Tasavvufun bu yapısal çerçevesi içerisinde veliler, zaman zaman ve zorunlu kaldıkları hallerde bu harikulade güçlerini kullanmaktan da geri kalmamışlardır. Nitekim Hulusi Efendi tarikatında da karizmatik önderliğin kanıtı olarak, onun birçok keramet gösterdiğine yönelik büyük bir sözlü ve yazılı kültür inşa edilmiştir.

Hulusi Efendi'nin gösterdiği belirtilen kerametler, “tabiat olaylarına müdahale etme, hayvanlara hükmetme, kalplerde ve akıllarda olanı bilme, uzakta cereyan eden hadiselerle vakıf olma, vuku bulmak üzere olan ya da yola çıkmış gelmekte olan şeyleri önceden haber verme, fizik ötesi (mana alemi) bilgi, hırsızlık yapanları yakalatma ve dünyada müridlerinin malını, canını koruma, ahrette şefaet etme ve tasavvufi hayatlarında onları tehlikeden koruma ve kurtarma, dinî konularda inancı zayıf olan kişileri ikna edebilme gücü ve özellikle meyve ağaçlarını bereketli kılma” vb. gibi merkezî konular çevresinde odaklanmaktadır(Karaşahin, 1998:88-91).

Allah tarafından seçilmişliğin veya karizmatik niteliklerin kanıtı olarak inanılan kerametlerin sürekliliği, karizmatik liderliğin kabulündeki başarıyı kökleştirmekte ve karizmatik otoritenin sona ermesini engellemektedir. Çünkü keramet-

ler, karizmatik liderliğin misyonunun ve mesajının tanınmasında ve geniş bir yandaş kitlesinin kazanılmasında çok etkin bir rol oynar. Şeyh olduğu iddiasını, onaylamak veya reddetmek şeyhin göstereceği olağanüstü olaylara ve yeteneklere dayanan ikna etme gücüne bağlıdır. Böylelikle keramet, karizmatik otoritenin kalıcı ve başarılı olmasını sağlamaktadır. Anlatılan kerametler, Hulusi Efendi'nin olağanüstü kutsal güçlerle donatılmış olduğu konusunda ikna edici bir araca dönüşmekte ve insanları peşinden sürükleme gücünü pekiştirmektedir. Bu nedenle müridleri arasında Hulusi Efendi'nin fevkalâde gücünün, Allah'ın lütfuna bağlı olarak kerametler vasıtasıyla tezahür etmesi, karizmatik otoritesinin geniş bir mürid kitlesini kuşatmasında ve karizmasının rutinleşmesinde etkin bir faktördür.

### Bilgelik

Hulusi Efendi'nin karizmatik liderliğinin geniş bir mürid kitlesi tarafından benimsenmesinde en az kerametler kadar etkili olan bir başka karizmatik özelliği de bilgeliktir. Nitekim daha çocuk denilecek yaşlarda imam olan babasından dini bilgiler ve Kur'an-ı Kerim okumasını öğrenmiş ve yedi yaşında Kur'an-ı Kerim'i hatmetmiştir. Yaygın din eğitiminin yanı sıra Dutluk Sıbyan Mektebine başlayan Hulusi Efendi, 1928-29 eğitim-öğretim yılında Darende Cumhuriyet İlkokulundan mezun olarak örgün eğitimini tamamlamıştır(Karashaşin,1998:62-63).

Hulusi Efendi, bir şiirinde Emsile<sup>1</sup>, Bina<sup>2</sup>, Maksûd<sup>3</sup>, Merah<sup>4</sup> gibi Arapça cümle yapısı ve kuruluşunun öğretildiği Nahiv eserlerini, Birgivi Muhammed Efendi'nin, Avâmil, İbni Hâcib'in, "Molla Câmi" diye bilinen Kâfiye gibi Osmanlı medreselerinde okutulan en meşhur kelime türemeleri ve fiil çekimleri konularını işleyen temel Arapça gramer bilimini ifade eden Sarf kitaplarını okuduğunu belirtmektedir. Yine aynı şiirinde Hulusi Efendi, mantığın tasdikat kısmına yönelik okumalara ilave olarak, Molla Fenari'nin, Fenarî olarak şöhret bulan Şerh-i İşagoci isimli mantık eserini de okuyarak mantık öğrendiğini, belagat, tefsir okuduğunu ve Leyla ile Mecnun gibi tasavvufî aşk hikâyesini ezberlediğini ifade etmektedir(Ateş, 1996c:78-79).

Buna göre Hulusi Efendi, Arapça dil bilgisi, mantık, belagat, tefsir ve edebiyat gibi alanlarda bilgi ve kültürünü geliştirmeye yönelik sürekli bir eylem içerisinde olmuştur. Müridleri de onu, çok okuyan, kitap ve bilgiye önem veren örnek bir şahsiyet olarak kabul etmektedirler. Ancak onun bilgeliğinin Allah vergisi olduğuna inanmaktadırlar. Örneğin müridlerinden Hafız Korkmaz'ın aşağıdaki beyiti, onu şu şekilde sıfatlamaktadır:

*Almadın gerçi zâhir hocasından dersi,*

*Okutup ilm-i ledün fâiku'l-akran etmiş (Ateş, 1986a: VIII).*

Bu şiire göre Hulusi Efendi'nin bilgeliğinin, Allah vergisi ve ilham kaynaklı olduğuna inanılmaktadır. Çünkü "ledünni bilgiler" kendi ve başkalarının gayreti

olmadan, kula Allah tarafından verilen bilgiler anlamına gelmekte ve ancak tasavvufta, “evliyanın büyüklerine ilham yolu ile verildiği” bilinmektedir. Bu açıdan ilham kaynaklı bilgelik kültürünün geleneksel tasavvuf anlayışında çok etkin bir işleve sahip olduğunu gösteren oldukça fazla veri bulmak mümkündür (Şemseddin Sami, 1989:1238).

Allah’ın ilham vasıtasıyla kendisine bahsettiği bilgilerden beslenen Hulusi Efendi’nin bilgelik özelliğinin unsurlarını niteleyen anlatılar, geleneksel tasavvuftaki bu tür bilgelik anlayışını pekiştiren en zengin örnekleri sunmaktadır: Örneğin, “zamanın Kangal müftüsü, Hulusi Efendi’yi ziyarete gelir ve karşılaştıklarında ona sarılır. Bu esnada Hulusi Efendi, müftüye ‘bir hacıya sarılan bir nebeye sarılmıştır’ mealindeki hadisi söyler. Hemen, ‘bu hadisin yerini göstermeliyim’ diyerek ‘Şir’atül-İslam’ isimli eseri alarak hadisin geçtiği yeri gösterir. Bir süre sohbet edildikten sonra sofraya getirilir. Hulusi Efendi, ‘yemeğe tuzla başlanması’ konulu hadisi okur. Bunun üzerine müftü: ‘Okuduğunuz hadisin yerini gösterir misiniz?’ der. O, hemen önündeki sehpa üzerinde bulunan kitaplarından birini alır ve kitabı açar açmaz bahsedilen hadis çıkar. Kitabı müftüye uzatır. Bu hadiseye müftü çok şaşırır. Sivas’a döndüğünde bu olayı İsmail Hakkı Toprak’a anlatır. Toprak: ‘Gardaş! onu da biz yetiştirdik; onu da biz yetiştirdik’ şeklinde cevap verir”.

“Zamanın Darendede müftüsü onun, ‘bir gün gelir O’da döner sözünden’ beytini okuyunca, ‘böyle bir şeyi nasıl söyleyebilir? Bu adam! Allah’a bunu nasıl der?’ diye düşünerek bir gece sabaha kadar uykusuz kalarak araştırır. Fakat bir netice elde edemez. Ertesi gün Hulusi Efendi’nin huzuruna gelir. Müftü, onun bulunduğu yere girer girmez, ‘ne o hoca uykusuz bıraktı değil mi?’ der. Hoca, bu duruma çok şaşırır. Hemen ardından müftüye, ‘Kur’an-ı Kerim’in filan suresindeki şu ayete aç bak’ der. Müftü, onun söylediği ayete bakar ve endişesinin haksız olduğunu anlayarak, ondan özür diler” (Karaşahin, 1998:64-66).

Bu menkıbelerde, hadis ve ayetlerin kaynaklarını ve kaynaklardaki sayfalarını, onun mükemmel bilgeliğini sınanan müftüleri bile şaşırtacak düzeyde bildiği anlatılmaktadır. Tarikat mensupları arasında anlatılan bu tür menkıbeler, onun herhangi bir örgün din eğitimi almamasına rağmen oldukça üst düzeyde örgün din eğitimi almış müftülerden daha ileri düzeyde dinî bilgilere ve kültüre hakim olduğunu vurgulamaktadır. Bu ise müridlerin, ancak Allah vergisi bir bilgelik sıfatıyla mümkün olabileceği yönündeki genel bir inancını yansıtmaktadır.

Görüldüğü üzere Hulusi Efendi’nin karizmatik liderliğinde ve otoritesinde bilgelik özelliğinin etkin bir faktör olduğu anlaşılmaktadır. Bu bilgelik, bir yandan kendi çalışkanlığı ve gayretiyle elde ettiği diğer taraftan Allah’ın ona lütfettiği sezgilere ve bilgilere dayanan karizmatik bir niteliktir. Ancak, Tanrısal ilham kaynaklı ledünni bilgiler, karizmatik liderliğin çürütülemeyecek ve aksi iddia edilemeyecek delili ve kanıtı kabul edilirler. Bu tür bilgelik karizmatik liderin

hitap ettiği kitleden istediği itaat etmeyi ve bağlanmayı sağlamada daha etkindir.

## Şairlik

Birçok bilge şair mutasavvıf gibi Hulusi Efendi de mesajını müridlere klasik tasavvuf edebiyatının sembollerinden, modellerinden, remizlerinden ve gizemli şiir üslûbundan yararlanarak iletmiştir. Onun lirik şiirlerinde Türk tasavvuf edebiyatının temelini oluşturan kimi kavram, terminoloji, konu, sembol ve imgeler veya Kur'an-ı Kerim'den alınan ayet, kıssa ya da hadisler doğrudan sufi kuramının simgeleri haline dönüşmüştür. Klasik İslam tasavvuf şiir geleneğinde olduğu gibi Hulusi Efendi'nin şiirlerinde bazen bade, saki, kase, kirpik, leb, aşk, maşuk, Leyla ile Mecnun, Kerem ile Aslı, Ferhat ile Şirin gibi dünyevî ile uhrevî imgeler arasında geleneksel ilişkiler ve örüntüler sürdürülmektedir. Bazen üçler, yediler, kırklar, anka kuşu, kaf dağı, Hızır gibi geleneksel dinî motifler, bazen de Hz. Adem, Hz. Yakup, Hz. Yusuf, Hz. Süleyman, Hz. Yunus, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa, Hz. Muhammed gibi Peygamberler, Cebrail, Ezrail, İsrail gibi melekler, Hz. Meryem, Hz. Ebu Bekir, Hz. Ali, Hz. Hüseyin, Hallac-ı Mansur, İbrahim b. Ethem gibi tarihi şahsiyetler sufi kuramının inşasında sınırsız imkanlar sunmaktadır (Ateş, 1986a; Ateş, 1996b; Ateş, 1996c). Aynı zamanda bu semboller, motifler geleneksel İslam tasavvuf kültürünün yeniden üretimi ve inşası, dinî ve gündelik toplumsal yaşamda yeni ilişkiler yaratma bakımından oldukça etkili ve şaşırtıcı bir güç vermektedir. Bu güç, "onun söylediği her şiirin Kur'an ve Sünnet'e dayandığı" şeklindeki bir anlayışın üretilmesinde ve yayılmasında çok önemli bir rol oynamıştır (Çiçek, 1997:s63-73). Nitekim daha yedi yaşlarında tasavvuf edebiyatının en seçkin şiir örneklerindeki kavram ve konuları işleyen şiirler okumaya ve yazmaya başladığı ifade edilmektedir (Özkes, 1991a:32).

Hulusi Efendi'nin şairlik yeteneğinin "Allah vergisi" (Uzun, 1997:151-152) ve rüya yoluyla Hz. Peygamber ve şeyhi Toprak'tan ilham kaynaklı olduğuna inanılmaktadır. Onun şairliğinin kaynağını açıklayan anlatılar, "şiirlerin, zaman zaman birden ağızından dökülürmesi" veya "içine doğması" şeklindeki ortak noktada odaklanmaktadır. Bu olgunun geleneksel tasavvuftaki ilham anlayışıyla örtüştüğü görülmektedir. Örneğin, Hulusi Efendi'den şöyle bir menkıbe aktarılmaktadır: "Bir gün teheccüd vakti, Somuncu Baba camisinin gusülhanesinde oturuyordum. O anda şiir yazmaya başladım: O sırada İsa beylerin Ahmet içeri girerek, 'ne yazıyorsun Baba Sultan?' deyince kalem birden durdu, şiiri tamamlayamadan oradan ayrıldım".

Hulusi Efendi'nin tasavvufî şiirlerinin söyleniş veya yazılış sebepleriyle ilgili, önemli bir sözlü gelenek oluşmuştur. Müridler arasında, Şeyhlerinin şairlik yeteneğinin Allah vergisi olmasından, rüyalarla Hz. Peygamber ve şeyh Toprak'tan aldığı ilhamlara bağlanmasından, tasavvufî öğretisini mecazî ve sembolik üslupla Arapça, Farsça terkip ve kelimelerle ifade etmesinden dolayı, Divan'ı tarikatın pratikleri arasına girmiştir. Divan'ındaki beyitlerin ve kasidelerin birçoğu ilahi

formunda bestelenerek kaset koleksiyonu oluşturulmuştur. Müridler, bu ilahileri, iş yerlerinde, evlerinde zikir telâkkisi ile dinlemektedirler.

Hulusi Efendi'nin şairlik yönü çevresinde şekillenen anlayışlar ve uygulamalar, onun şeyhlik makamına yükselen karizmatik liderlerde gözlenen olağanüstü güçlerle, yeteneklerle ve niteliklerle donatıldığı inancını ortaya koyması açısından önemlidir. Bu nedenle henüz ilkokul eğitimini bile tamamlamayan bir çocuğun, en seçkin mutasavvıf şairler gibi dil, uslûp, muhteva ve sanat bakımından oldukça üst düzeyde şiirler yazdığının kabul edilmesi, onun karizmatik otoritesinin kalıcılığını sağlayan bir başka etkidir. Bu bakımdan onun şiirlerinin toplandığı "Divan" isimli eseri hakkındaki, "mükemmel ve olağanüstü bir eseri ancak Evliyaullah yazabilir"(Karaşahin,1998:94-98) şeklindeki değerlendirmeler de Hulusi Efendi'nin karizmatik otoritesinin kaynağının açıklanmasında şairliğin rolünü göstermektedir. Netice Hulusi Efendi, Tanrısal esinlenme ve içine doğma kaynaklı şiirleri ile geleneksel tasavvuf kültürünü yeniden yorumlamış ve çevresinde toplanan cemaati için metafizik açıklamalar getirmiş ve yeni yükümlülükler öğütlemiştir.

### Maharet, Beceri ve Ustalık

Müridlerin, Hulusi Efendi'nin, tıpkı şairliği gibi geleneksel marangozluk ve oymacılık sanatlarını da mükemmel olarak icra ettiğine olan inançları tamdır(Özkes, 1996b). Nitekim Hulusi Efendi'nin çok mükemmel ahşap oyma ustası olduğu ve restore ettirdiği Hamid-i Veli camisinin ahşap işlemelerini, bizzat kendi elleriyle yaptığı belirtilmektedir. Geleneksel tasavvufta her zanaat, bir pire, sahabeye veya Peygamber'e dayandırılmaktadır. Marangozluk ve ahşap işleme zanaatının ustasının ise Hz. Nuh olduğu kabul edilmektedir. Bu nedenle Gündüz, Hulusi Efendi'nin bu yönünü, "Nuh meşreb" olarak nitelendirmektedir(Gündüz, 1997:228).

Marangozluk mesleğini geçimlik meta temini için yapmayan Hulusi Efendi, gençlik yıllarında bir süre ticaretle uğraşmıştır. 1945 yılında ise Darende müftülüğünce Şeyh Hamdi-i Veli camisine, babasının yerine imam olarak atanmıştır. Hulusi Efendi, imamlık mesleğini 1987 tarihinde emekli oluncaya kadar başarıyla sürdürmüştür(Karaşahin,1998:66-67).

Neticede Osman Hulusi Efendi'nin el attığı her iş alanında üstün bir başarı, ustalık, maharet ve beceri gösterdiği kabul edilmektedir. Bütün bunlar, onun Allah tarafından değişik zanaat ve meslek dallarında olağanüstü yetenek ve becerilerle donatıldığına inanıldığını göstermektedir. Çünkü geleneksel İslam kültüründe meşhur olan Hz. Nuh örneği, Allah'ın Hz. Nuh'a marangozluk mesleğine yönelik yetenek ve beceriler verdiğinin ve bu mesleğin inceliklerini öğrettiğinin sembolik ifadesidir. Öyleyse çeşitli zanaat ve meslek alanlarındaki sıradan ustalara nasip olmayacak olağanüstü yetenek ve becerilerin onda mevcut olduğuna inanılması karizmanın bir başka tezahürüdür. Onun çeşitli ticaret ve za-

naat dallarındaki girişimciliği ve üstün başarısı, karizmasının sürekliliğini ve gelekselleşerek rutinleştiğini anlatmaktadır.

### Erdemlilik

Hulusi Efendi'nin, tevazu ve güzel ahlâk sahibi, yardım sever, cömert bir şahsiyet olduğu, ailesi ve çevresinden hiçbir kimseyi incitmediği ifade edilmektedir. O, müridlerine, kötülüklerinden veya düşmanlıklarından dolayı konuşan birisine karşılık vermemeyi önermiş, "hasmın sitemini anlamamak, hasma sitemdir" şeklinde tavsiye etmiştir. Bir kötülükle karşılaşıldığında veya bir sataşan olursa karşılık vermeden "ben abdestliyim" ya da "camiye gidiyorum, camiden Hakk'ın huzurundan yeni çıkıyorum, ben oruçluyum" diyerek oradan uzaklaşılmasını öğütlemiştir (Cengiz,1990). Bunlardan başka onun erdemlilik yönüne vurgu yapan birçok anlatı vardır:

"Bir gün dostları onu ziyarete gelirler. Ama evinde 'erişte' denilen kurutulmuş hamurdan başka ikram edilecek bir şey yoktur. Sadece bu yemeği ikram etmek zorunda kalır. Yemekten sonra Şeyh Hamid-i Veli camisinde sohbet eder otururlar. O sırada Sivas'ta bulunan mürşidi İsmail Hakkı Toprak, 'keşke şimdi Darende'de Şeyh Hamid-i Veli camisinin peykesi altında olaydım' diye hayıflanır".

"Şeyh Hamid-i Veli camiinin imamı iken, günlerdir aç ve çok sıkışık durumda olduklarını söyleyerek kendisinden yardım isteyen bir kadının durumuna çok üzülür. Bu kadına bir pusula yazarak esnaf tanıdığına gönderir ve her türlü ihtiyacının karşılanmasını ister. O zaman kendisinin aylık ücreti 50 kûsur Liradır. Kadının ihtiyaçları ise bu meblağın çok çok üstündedir. Buna rağmen kadının ihtiyaçlarının hepsini karşılar. Bunun üzerine kadın 'ya Rabbi! Sen bu zatı haclara nasip et, himmetlerine muhtaç olduğumuz bu zattan razı ol!...' diye dua eder. Neticede kendisi, defalarca hacca gitmesini, bu kadının duasının sebep olabileceği kanaatinde olduğunu ifade etmiştir" (Karaşahin, 1998:76-77).

Hulusi Efendi'nin karizmasını öne çıkaran bir başka menkıbe de şöyledir: "O, 1986 yılında Gönen'e gider. Müridlerinden birisi onun Gönen'e geldiğini duyunca onu ziyaret eder. Ziyareti esnasında kalbinden, 'Allah'ım! Efendi hazretlerinin hakiki sıfatını bana göstermeyi nasip et' diye geçirir. O anda bu mürid, onda müşahede ettiği durumu şu şekilde tasvir etmektedir: 'Hazretin hali değişti ve öyle güzelleşti, öyle gençleşti ki, bunu tarif etmeye kadir değilim. Efendim bana gösterdi, herkese göstereceğini'" (Karaşahin, 1998:78-79).

Bu anlatılar ile Osman Hulusi Efendi'nin, cömert, yardımsever, problem çözme ve güzel ahlak gibi erdemlerle donatılmış bir karizmatik lider olduğuna vurgu yapılmaktadır. Onun elde ettiği tasavvufî kazanımların ve başarısının dayandığı temeller üzerinde ve karizmatik liderliğinin kabul edilmesinde erdemlilik yönünün etkin bir diğer faktör olduğunu göstermektedir.



## Sonuç

Din sosyolojisinde Weber, peygamberler, şamanlar, şeyhler, kahramanlar, önderler gibi dini, tasavvufi, siyasî, askerî liderlerin karizmalarını, karizmatik otoritelerini ve karizmalarının rutinleşmesini kuramsal olarak çözümlenmiştir. Weber'in bu kuramsal çözümlemesini karizma, karizmatik otorite ve karizmanın rutinleşmesi kavramları çerçevesinde Es-Seyyid Osman Hulusi Efendi Tarikatı örneğinde uygulayarak, alan araştırması verileri kuramla bağlantılı bir biçimde rapor edilmiştir. Bir başka ifadeyle ana hatlarıyla kuramla empirik veriler arasında bağ kurulmuş ve kuramı nasıl desteklediği analiz edilmiştir.

Weber'in karizma kavramı, Osman Hulusi Efendi ve tarikat geleneğine uygulandığında onda sıradan insanlarda olmayan birtakım semavî yetenekler veya örnek nitelikler, en azından kimi bakımlardan herkese nasip olmayan Allah vergisi özel istisna güçler ile donatılmış olduğuna inanıldığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Weber'in karizmatik liderlerin yapısal özelliklerine yönelik yaptığı analizde olduğu gibi Hulusi Efendi, Müslüman bir toplumda tarikat şeyhi olduğu için karizmatik liderliğini ve tarikat mesajını geleneksel İslam ve tasavvuf kültürüne dayandırmıştır. Emir aleminde Allah tarafından lütuf edilen güç ve yeteneklerin, bu dünyaya gelişinde tezahür ettiğine inanılan bir karizmatik liderdir. Onun karizmatik liderliği Allah vergisi güçlerden kaynaklanmaktadır.

Hulusi Efendi'nin emir aleminde Allah tarafından seçilmişlik inancına bağlı üstün güç, meziyet, yetenek ve özellikler, doğumundan itibaren hayatı boyunca zaman zaman kerametler, ilham kaynaklı şiirler, kimi yaşanmış hikayeler vb gibi bir çok araç, olgu ve olayla inkişaf etmiştir. Allah tarafından seçilmişlik inancına, tasavvuf kültüründe sık rastlanan, nesep bakımından kurulan kalıtsal karizma(seyyidlik) vasıtasıyla veya rüya ve mana aleminde Hz. Peygamber'in tezahür ederek ona bir çok ayrıcalıklar bahşettiğine yönelik bulgular da Weber'in karizmatik liderlerin nitelikleri ile ilgili açıklamalarını desteklemektedir. Çünkü, Hz. Peygamber tarafından seçilmişlik inancıyla ve kalıtsal karizmayla ilgili araştırma bulguları, Hulusi Efendi'nin karizmatik liderliğinin geniş bir mürid kitlesi tarafından kabul edilmesine, karizmatik otoritesinin başarılı bir şekilde rutinleşerek tarikat grubu içerisinde vaz geçilmez bir yapı olmasına neden olduğunu göstermektedir. Hz. Peygamberle kurulan kalıtsal karizma ve tasavvufî bağla ilgili anlayışlar, şeyhin karizmasının başarısız olarak yok olup gitmesini engellemiş, karizmatik liderin sunduğu tarikat davetine kolayca müridler icabet etmişlerdir. Bununla birlikte karizmatik lider, tasavvuf ve tarikat anlayışını, Tanrısal esinlenme, içine doğma ve ilham vb gibi yollarla yazdığı geleneksel tekke edebiyatının sembol, remiz ve konularıyla işlenmiş şiirleriyle açıklamış, birçok öğüt ve yükümlülükler geliştirmiştir. Ancak Weber'in ifade ettiği gibi bu tasavvuf teorisi ve tarikat pratiği bütünüyle yeni ve orijinal değildir. Weber'in karizmanın yaratıcı ve karizmatik mesajın yenilikçi ve atılımcı olmasına odaklanan(Turner, 1991:58) kuramsal yaklaşımının tam tersine kökleri, Nakşibendî-Halidî tarikat geleneğine kadar inen aynı ağacın bir dalı olan karizmatik yapıdır. Belki de bu

karizmatik yapıda yeni olarak nitelenebilecek tek olgu, bazı tasavvuf ve tarikat uygulamalarının modern koşullara göre yeniden yorumlanarak yeniden inşa edilmesidir.

Weber'e göre karizma dünyevî bir güç olmasına karşın ekonomik örgütlenme ve alt yapı sistemine dayanmaz. Karizmatik liderler, dünyevî işlerden, mesleklerden ve ailevî görevlerden uzak kalırlar. Kısaca onlar, bu dünyaya yönelik eğilimlerden kaçınırlar. Weber'in bu yaklaşımının aksine Hulusi Efendi, el attığı her iş alanında üstün başarı göstermiş, değişik meslek ve iş dallarındaki beceri ve mahareti, müridleri tarafından önemli bir karizmatik özellik olarak kabul edilmiştir.

Hulusi Efendi'nin otoritesine bağlanma, karizmatik liderliğine işaret eden Allah vergisi niteliklere, kerametlere, gözlemlenen olağanüstü hadiselerle, karizmatik liderin ölümünden önce gerek sözlü gerekse onu seçtiğini gösteren menkıbelere dayanarak gönüllülük ilkesine göre gerçekleşmiştir. Ancak karizmatik otoritenin meşruluğunun temelini bu tür keramet gibi olağanüstü hadiseler oluşturmaz. Müridlerin, onun karizmatik özelliklerine inanmaları, karizmatik otoritenin meşruluğunun temelini oluşturur. Bu tür inanma, karizmatik lidere coşku veya umutla tam bir kişisel adanmayı sağlamıştır. Karizmanın meşruluğu, uygulamada çürütülemeyen Allah, Hz. Peygamber ve karizmatik lider tarafından seçilmiş olma, seyyidlik, şairlik, maharet, beceri ve erdemlilik gibi karizmatik özelliklere dayanmaktadır.

Weber'e göre bu tür karizmatik otorite, bir müridler topluluğuna veya bir yandaşlar kümesine dönüşmek zorundadır. Aksi halde karizma, geçici bir olay olarak kalır ve kaybolur. Bu bakımdan Weber'in karizmanın rutinleşmesi analizine göre Hulusi Efendi'nin karizmatik otoritesi de dinamik karaktere sahiptir(Weber, 1993a:325-330). Onun karizmatik önderliğinde bir mürid halkası çevresinde toplanarak, Nakşî-Halidî tarikatının bir başka tarikat kolu olarak yapılanmıştır. Karizmatik gurup üyeliği, liderin karizmasının çekim gücü ile gerçekleşmiştir. Böylelikle onun karizmatik nitelikleri gelenekselleşerek, karizmatik bir tarikat grubuna dönüşmüş ve şeyhin karizmasının sürekliliği korunmuştur.

Weber'e göre karizmatik bir lider, mesajını kendi sınıf çıkarlarına uyduran güçlü sosyal sınıflar tarafından benimsendiğinde başarılı olur. Bu formül Hulusi Efendi ve tarikatına uygulandığında onun tasavvuf ve dünya görüşünü kabul eden müridler, kendi ekonomik ve sosyal çıkarlarına göre yeniden yorumladıktan ve şekillendirdikten sonra karizmatik doktrin ancak gelenekselleşir ve rutinleşir. Halbuki araştırma bulguları, Hulusi Efendi'nin karizmatik otoritesinin başarısının temelinde müridlere sosyo-ekonomik yarar ve çıkar temini ile hiçbir ilgi kuramamıştır. Kuramla paradoksal olarak, Hulusi Efendi'nin karizmatik özelliklerinin aksi iddia edilemeyecek veya çürütülemeyecek delil, işaret ve göstergelerle sabit olduğuna duyulan ülküsel inanca bağlı olarak, karizmatik liderliği çevresinde bir tarikat grubu oluşmuştur.

Bu araştırmada Weber'in karizma, karizmatik otorite ve karizmanın rutinleşmesi kavramları, İslam dini bünyesinde ortaya çıkan tasavvuf hareketinin karizmatik gruplarının bir örneği olan Es-Seyyid Osman Hulusi Efendi ve tarikatına uygulandığında kuramla pratik arasında bazı uyumsuzlukların olduğu sonucu ortaya çıkmıştır. Weber'in diğer İslam, Hz. Muhammed ve tasavvufa yönelik bazı çözümlerinde olduğu gibi Müslüman toplumlardaki karizmatik yapılarla ilgili yaklaşımları da zaman zaman ekonomik indirgemeci bir analizden öteye gidememiştir (Turner, 1997:54-55).

Sonuç olarak, Hulusi Efendi, Ehramcızade liderliğindeki Nakşibendi tarikatının Halidî koluna girmiş, kendisini Şeyhi Ehramcızade'ye ve tarikatına adamıştır. Şeyh Ehramcızade'nin müridliğe kabul ettiği andan karizmatik bir şeyhliğe yükseldiği süreç içerisinde bir dizi sufi tecrübeyi yansıtan olağanüstü güç ve yeteneklerin tezahürleri, müridlerin objektif tasavvufi tecrübeleriyle ve gözlemleriyle kanıtlanmış ve onun karizmatik tarikat mesajına inanan bir mürid halkası çevresinde toplanmıştır. Osman Hulusi Efendi'nin karizmatik liderliği ve otoritesini kabul eden müridlerin sayısı gün geçtikçe artmış ve bu karizmatik yapı, sadece Malatya-Darende ile sınırlı kalmayıp, başta Maraş, Adana, İstanbul, Ankara gibi önemli şehir merkezleri olmak üzere Türkiye'nin değişik şehir ve kasabalarına yayılmayı başarmıştır.

## Notlar

- (\*) Dr. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
e-posta:hakkikarasahin@gmail.com
1. Yazarı bilinmiyor.
  2. Yazarı bilinmiyor.
  3. Yazarı bilinmiyor. Ancak İmam Birgivi'nin bu esere yazdığı şerhi, yüzlerce şerh arasında en meşhur olanıdır.
  4. Ahmet b.Ali b.Mesut'un sarf ve nahiv konularından bahseden bu esere Kemalpaşazade'nin yaptığı "Felâh" isimli şerhi ve Bursalı Ahmet Efendi'nin Merah Şerhi vardır.

## Kaynaklar

- Akgündüz, Ahmet, *Somuncu Baba ve Neseb-i Alîsi*, İstanbul, 1992.
- Akyüz, Niyazi, "Dinlerin Teşekkülünde Dini Liderlerin Karizması", *A.Ü.İ.F.D.*, C. XLI, Ankara, 2000, s.275-291.
- Ateş, Osman Hulusi, *Divan-ı Hulusi-i Daredevî*, (Haz. A. Yalçın), İstanbul, 1986a.
- \_\_\_\_\_, *Divan-ı Hulusi-i Daredevî Seçme İlahiler*, (Haz. D. Bak -N. Sarıoğlu ve Arkadaşları), İstanbul, 1996b.
- \_\_\_\_\_, *Mektubât-ı Hulûsî-i Daredevî*, (Haz. M. Akkuş), Ankara, 1996c.
- Ateş, Şemseddin, "Osman Hulusi Efendi'nin Çocukluğu ve Gençliği I", *Somuncu Baba Dergisi*, Sayı, 2, Eylül 1994, s. 11-14.
- cengiz, M. Ali, "Memleketin Kaybı: Hulusi Hoca", *Yeni Malatya*, 25 Haziran 1990.
- Çiçek, Yakup, "Divan'ı Hulusi'ye Kur'an Sünnet Açısından Bir Bakış", *Somuncu Baba ve Es-Seyyid Osman Hulusi Efendi Sempozyumu Tebliğleri*, Ankara, 1997, s. 63-73.
- Eraydın, Selçuk, "İsmail Hakkı Toprak", *Somuncu Baba ve Es-Seyyid Osman Hulusi Efendi Sempozyumu Tebliğleri*, Ankara, 1997, s. 145- 149.

- Gündüz, İrfan, "Es-Seyyid Osman Hulûsi Efendi'nin Tarikat ve İrşad Anlayışı", Somuncu Baba ve Es-Seyyid Osman Hulusi Efendi Sempozyumu Tebliğleri, Ankara, 1997, s. 227-232.
- Gülseren, Metin, "Hulûsi Efeni'nin Ardından", *Öğüt Dergisi*, Temmuz 1990, s.15.
- Karaşahin, Hakkı, Es-Seyyid Osman Hulusi Efendi'nin Tasavvufi Görüşleri ve Halidi Cemaati, (Yüksek Lisans Tezi), Kayseri, 1998.
- Özkes, İlhan, Es-Seyyid Osman Hulusi Efendi Hayatı ve Eserleri, İstanbul, 1991a.
- \_\_\_\_\_, "Es-Seyyid Osman Hulusi Efendi'nin Hayatı", Yeni Fikir Gazetesi, Kahramanmaraş, 20 Temmuz 1996b.
- Sağlam, Mustafa-Yüksel, İsmail, "Program Değerlendirmede Meta-Analiz ve Meta-Değerlendirme Yöntemleri", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı, 18, Ağustos 2007.
- Sarioğlu, Mevlüd, "Hacı Osman Hulusi Daredevî", *Somuncu Baba Dergisi*, Sayı, 1, Haziran, 1994a, s.12-14.
- Schimmel, Annemarie, *Tasavvufun Boyutları*, İstanbul, 2000.
- Scriven, Michael, *Evaluation Thesaurus*, Newbury Park, California, 1991.
- Stufflebam, Daniel L.-Anthony, J. Shinkfield, *Evaluation Theory, Models, and Applications*, San Francisco, 2007.
- Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türki*, İstanbul, 1989.
- Tektaş, Musa, "Osman Hulusi Efendi'nin İmametî", *Somuncu Baba Dergisi*, Sayı, 4, Nisan 1995, s. 10-15.
- Turner, Brayn S., *Max Weber ve İslam*, (Çev. Yasin Aktay), Konya, 1997.
- Uzun, Mustafa, "Hulusi Efendi Divanı'na Edebi Bir Bakış", Somuncu Baba ve Es-Seyyid Osman Hulusi Efendi Sempozyumu Tebliğleri, Ankara, 1997, s. 151-152.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilatı*, Ankara, 1988.
- Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, (Çev. Taha Parla), İstanbul, 1993a.
- \_\_\_\_\_, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, Ankara, 1995b.
- Yılmaz, Hasan Kamil, "XV. Asırda Anadolu Mutasavvıfları Arasında Somuncu Babanın Yeri", Somuncu Baba ve Es-Seyyid Osman Hulusi Efendi Sempozyumu Tebliğleri, Ankara, 1997, s. 17-23.

İbrahim SEZGÜL (\*)

---

## PRAGMATISM AND ETHICS

### özeti

**Pragmatizm ve Etik:** Bu çalışma iki önemli kavram arasındaki ilişkiyi ve bunların karşılıklı etkileşimlerinin sonucunu değerlendirmeyi denemektedir; 'Pragmatizm' ve 'Etik'. Akademisyenler arasında çoğunlukla 'Pragmatik Etik' olarak telaffuz edilen 'Pragmatizm' ve 'Etik'in birleşmesinin son hali, ya da daha doğrusu, 'Pragmatizm' ve 'Etik' in karşılıklı ilişkisi, iki farklı 'kriterler' arayışıyla alakalı olan ilginç bir yaklaşım ortaya koymaktadır. 'Pragmatik Etik' ile 'Etik'in bilinen normlarının 'kriterler' kabullerini ayırt etmek için bu çalışma üç ana bölüme ayrılmıştır. İlk iki bölüm 'Pragmatizm' ve 'Etik' in geçmişi hakkında kısa şekilde bilgi vermeyi denerken, üçüncü bölüm alanda yer alan daha önceden gerçekleştirilmiş olan çalışmalara da gönderme yaparak 'Etik'in pragmatik bir bakış açısıyla değerlendirilmesine odaklanmaktadır. Sonuç olarak, bu çalışma 'Pragmatik Etik' ve 'Etik'in farklı 'kriterler' arayışını karşılaştırmayı amaçlamaktadır.

### anahtar kelimeler

Pragmatizm, Etik, Pragmatik Etik, Felsefe.

## 1. Introduction

Beginning from the ancient times mankind has been in pursuit of definite criteria in terms of which they would choose a way to live. People, concerned with the questions relevant to moral issues, have always had multifarious arguments. Philosophers, in particular, have always been seeking substantial moral propositions in order to convey a resolution to the questions ‘what is good and what is bad?’ or ‘What is right and what is wrong?’. Ethics, at this juncture, as a branch of philosophy plays an important role in dealing with such questions (Warne, 2006). Embracing issues such as ‘how to live a good life’, ‘rights and responsibilities’, ‘the language of right and wrong’, ‘moral decisions consisting of what good and bad is’, ‘Ethics’ seeks to project on the questions regarding ‘how to live a good life’, ‘rights and responsibilities’, ‘the language of right and wrong’, ‘moral decisions’ (Ethics, n.d.).

At the turn of the 19<sup>th</sup> century, a new philosophical doctrine by the name of ‘Pragmatism’ was founded by some intellectuals in U.S. and albeit strong criticisms of scholars against it in the field of philosophy, it rapidly spread over to various scopes such as education, biology, economics, politics depending on its connection with ‘Ethics’ (Ormerod, 2006). The focal point of Pragmatism, a theory of meaning involving experience and experimentalism in essence, is that the meaning of a proposition can only be determined in terms of its practical consequences (Putham, 1995). In other words, since the truth means what works, the prerequisite of a true proposition is that it works (Hospers, 1967).

This study seeks to evaluate both the connection and the outcome of the interaction between the two important concepts; ‘Ethics’ and ‘Pragmatism’. Mostly enunciated as ‘Pragmatic Ethics’ among scholars, the ultimate consolidation, or rather, interaction of ‘Ethics’ and ‘Pragmatism’, ‘Pragmatic Ethics’ favors an interesting approach as far as it is relevant to two discrete backgrounds of criteria pursuit. While defending a stance against any prior criteria, ‘Pragmatic Ethics’ refers to criteria itself (LaFollette, 2000).

Therefore, in order to discriminate between the criteria conception of ‘Pragmatic Ethics’ and common norms of ‘Ethics’, this study falls into three major parts. While the first two parts consist of brief background information under the titles of ‘Pragmatism and Its Background’ and ‘Ethics’, the third part of the study focuses on the evaluation of ‘Ethics’ in a pragmatist standpoint referring to the previous studies carried out in the field under the title of ‘Ethics, When Pragmatic’.

## 2. Pragmatism and Its Background

Pragmatism, which can also be traced back to classical antiquity period in skeptical terms, emerged in the late 19th century in the U.S. as a philosophical doctrine depending on the maxim of Charles Saunders Peirce (Ormerod, 2006)

and is also identified with some additional names such as William James and John Dewey who contributed a lot to its development (Skrentny, 1994). Peirce (1878), depending on the positivist criterion, claims that the empirical consequences of a proposition determine its meaning. Accordingly, in terms of pragmatism it is necessary that accepting the meaning of a proposition, one find the practical consequences of the proposition bearing it. Otherwise, the proposition must be relinquished inasmuch as it is not practical. Peirce, with his new theory of meaning, was pursuing a kind of scientific practice and objectivity by means of which he could legitimize his resistance to idealism. After all, in the earlier discussions of Peirce, Dewey, James and Chauncey Wright in the famous 'Metaphysical Club' disclaimed a free-standing mental faculty as the idea of belief was definitely rejected. A belief in terms of pragmatism can only be assessed in connection with an action (Putham, 1995). On the one hand, this strict approach and distrust of pragmatism to the concepts such as mind, intend, free will and causation as stressed by Smith (1990) referring to Posner (1986), in a sense, constricts the scope of metaphysical entities, while the later contribution of James to the conception of pragmatism provides a fluency notwithstanding the more personal and subjective meaning of efficacy brought simultaneously on the other. James standing the issue on its head claimed that the pragmatic efficacy could not be subject to an abstracted community comprising scientist; rather it should be open to ordinary people (Ormerod, 2006). Later, pragmatism continued its journey with the further developments of Dewey who, similar to James, insisted on reducing the scientific evaluation of pragmatism to a more social plane including ordinary people (Smith, 1990).

### 2.1. Connection of Pragmatism with Ethics

Pragmatism as a theory of meaning spread over to various scopes such as education, biology, economics, politics depending on its connection with 'Ethics'. The way human beings live is fundamentally tied up to habitual actions that are to be determined in terms of a moral choice, which accentuates the connection between the scopes pragmatism spread in relation to 'Ethics' (LaFollette, 2000). Thus, in order to well appreciate the approach of 'Pragmatism' to 'Ethics', the following part of this paper seeks to provide a brief overview under the titles of 'Ethics' and 'Ethics, When Pragmatic'.

### 3. Ethics

Ethics, a subsidiary discipline of philosophy which is also known as moral philosophy, seeks to account for issues about morality. More precisely, it is after the concepts such as justice, virtue, good and bad, right or wrong. Today, 'Ethics' can roughly be classified under five main branches by the names of 'Meta-Ethics', 'Normative Ethics', 'Moral Psychology', 'Applied Ethics', and 'Descriptive Ethics'. 'Meta Ethics' concerns theoretical sense and moral proposi-

tions as regards their values of truth and constituents while 'Normative Ethics' deals with practical aspect of determining an action in terms of its moral aspect. In other words, 'Meta Ethics' investigate the meaning and the interconnection of the meanings pertaining to ethical words and 'Normative Ethics' scrutinizes what sort of concepts are good and what sort of actions are right (Hospers, 1967). As for 'Moral Psychology', it covers the pursuit of rules concerning the true nature of moral capacity and its development. The last but one, 'Applied Ethics' is concerned with the attainment of potential moral values in the wake of specific conditions (Oderberg, 2000) while the final one, 'Descriptive Ethics' investigates what sort of moral values are committed to by people in an empirical attitude (Parker, 2005).

When 'Ethics' is the subject, Greek Philosophy occupies a substantial place in the history of philosophy. Normative in essence, a few Greek philosophers that are generally acknowledged as the founder fathers of Western philosophy contributed to the issue of 'Ethics' to a great extent, or rather, it is their work which brought the issue until the 20th century when 'Normative Ethics' turned out to be a subject of great complexity and left its place to 'Meta Ethics' during the mid-20th century (Price, 1985). As such, it would be so becoming first to dwell on primary ancient theories of the figures such as Socrates, Plato and Aristotle concerning 'Ethics'.

### 3.1. Well Known Greek Philosophers And Ethics

As far as 'Ethics' is concerned, Socrates, Plato and Aristotle, by far the most well-known ones among the Greek Philosophers, all gave place to *eudaimonia* in their school of thoughts. Although their ethical philosophy unanimously unite on the idea that *eudaimonia* is a premise for human excellence, their understanding on the fabric of *eudaimonia* or on the way to be followed in order to reach it shows diversity. Another point is that the translations of the term *eudaimonia* fall short of giving the precise meaning of the term in English, which partly depends on the occasion that the equivalences of the term such as *happiness, flourishing, well being, pleasure* do not reflect all functions of it and is partly due to the way all three philosophers and their successors used the term. Even though some scholars opt for using transliteration of the term instead of its translation, it is not sufficient for realizing the functional demarcation of *eudaimonia* on the grounds that the above-mentioned issues preclude an intended unity of meaning between each school of thought as regards the usage of the term (Reshotko, 2009).

#### 3.1.1. Socrates and Ethics

It would not be so pretentious to claim that it was Socrates who was a springboard for 'Ethics' since he was the first to consider morality systematically. This attempt of his also gave both a historical continuity and a profound



influence to the succeeding speculations (Rogers, 1925). Socrates, only accessible by Plato's dialogues, exhibits two discrete characters (Rowe, 1999), the first one of which claims to know nothing about virtue and asks questions to other characters in the *Apology* and in certain open ended dialogues that are called aporetic such as *Charmides*, *Laches*, *Crito*, *Euthydemus*, and *Euthyphro* while the second of which is conclusive and gives positive teachings concerning virtue, usually asking only rhetorical questions in order to reinforce his arguments in the dialogues such as *Republic*, *Phaedo*, *Phaedrus*, and *Philebus*. Also, there are dialogues that synthesize the aporetic and conclusive ones such as *Protagoras*, *Meno* and *Gorgias* (Stanford Encyclopedia of Philosophy).

Similar to all ancient philosophers, Socrates claimed that the most important thing all human beings are in pursuit of is *Eudaimonia*, the highest human good which is assessed as divine by Socrates. *Eudaimonia* with this attribute of divinity is therefore out of reach by human beings, who are under the yoke of time and space. All the same, human beings should strive for the nearest approximation of *eudaimonia* for the sake of their own benefit (Reshotko, 2009).

Socratic intellectualism conveys two dramatic and important aspects in terms of 'Ethics'; virtue amounts to knowledge and virtue equates with happiness (Guelley, 1952). Therefore, one who has knowledge will be enabled both to know what is right and to do it, which will bring about happiness (Sahakian & Sahakian, 1993).

### 3.1.2. Plato and Ethics

Plato, very similar to all ancient philosophers, adopted a virtue perception evaluating the highest objective of moral thought as again being *eudaimonia* which, to great extent, amounts to happiness. However, the concept of happiness for Plato is not consistent with what the traditional view purports. Instead in a metaphysical manner he describes his own perception of happiness as a kind of perfection which is earned through austere and self disclaiming disciplines such as the soul's obligation to avoid the pleasures of the body and the subordination of individual wishes and aims to the community (Mackenzie, 1985). Plato during his life period made various modifications on his ethical thought. Although there is no indication that the pursuit of virtue exceeds the limits of human realm in his early dialogues (Gulley, 1952), this changes towards an all embracing metaphysical view of knowledge in his middle dialogues. Now there exists a conception of *Forms* which depends on a kind of precise knowledge transcends all types of goodness subject to the characteristics of humanity. The conception of forms is not dependent on a state of self but rather on a more macro scale, comprises problems and difficulties to be solved (Nails, 2010). After all, moral values, as he asserts, are to be based on a political order:

“Plato's key argument is that ruling a state is or should be a skill, based on precise knowledge of certain suprasensible, eternal, and unchanging realities called Forms [ideal], notably those of the social and political virtues, but also those of the rest of reality”. (Saunders, 2010)

Rowe (1999), referring to David Roochnik (1991) points to the development of the concept of moral knowledge in his late dialogues in comparison to the earlier ones. In fact, although Plato with his presupposition sees nothing more than an analogy between human issues and cosmic harmony in his middle dialogues, this attitude of his changes towards adopting a unity between the microcosm of humanity and the aggregate order of the universe.

Ultimately, in view of his early, middle and late dialogues, Plato exhibits a changing attitude regarding the conception of ‘Ethics’. Initiating with happiness, a term which is generally acknowledged to be a common denominator in relation to ‘Ethics’ conception of most ancient philosophers, he seeks to establish a holistic metaphysical conception of ‘Ethics’. In the end, he purports the integrity of the human affairs and the whole universe.

### 3.1.3. Aristotle and Ethics

The term virtue, the fundamental element of Aristotle’s moral theory, is a transliteration of the Latin word *virtus* that was used by Latin authors as an equivalent of the Greek *arete* which refers to excellence of manly qualities. Aristotle in his most substantial ethical work ‘Nicomachean Ethics’ regards *arete* as a concept relevant to another term *ergon* which means something’s own proper function, or distinctive mark (Ju, T., 1998). When a human being lives in compliance with his or her *ergon*, then he or she achieves *arete* and reaches the intended goal of *eudaimonia* as such. In other words, to reach *eudaimonia* human beings should first exert themselves to use their potential at best, which will make them virtuous and *eudaimon* therefore (Ward, L., 2001).

*Eudaimonia* for Aristotle, in contrast to its prevalent translation as ‘happiness’ by the majority of the scholars, is different from ‘happiness’ from several aspects; first ‘happiness’ is a psychological state while *eudaimonia* as Aristotle argues is an activity; second, people can definitely misunderstand whether their lives are *eudaimon*, whereas this is not probable for their evaluation of happiness; and third, *eudaimonia* is not a transitory state as ‘happiness’, which means one cannot be *eudaimon* just for one moment and then change his situation (Warne, 2006).

Accordingly, *eudaimonia*, closest in meaning, refers to the contentment attained as a result of doing the good. So to speak, Aristotle’s ethical system depends on self-realization which literally discriminates between human beings and animals in that the faculty only peculiar to human beings is their reason whereby they may exercise their best capacity in order to reach self realization (Hospers, 1967).

#### 4. Ethics, When Pragmatic

As LaFollete (2000) construes, pragmatists deny any kind of prior criteria that have to do with 'Ethics' at the expense of any theory whatsoever, whether it is a Utilitarian, Kantian, Contractualist or Divine Command or else. Correspondingly, pragmatists also reject any criterial view of morality bearing the criteria such as possessing logical priority, being fixed, complete and applicable, which expounds the stance of pragmatism against most of the moral theories nestling the notion that morality is mainly a conscious adherence to prior and fixed criteria. Here the objection of pragmatists is not to the concept of criteria. On the contrary, criteria are rather necessary when they serve as tools for analysis and heuristics. To this end, criteria isolate features of action relevant to morality as long as they are perceived to have supplanted characteristics. Action being the case, pragmatists' approach to 'Ethics' on the subject of deliberation is not congruous with many philosophers. While pragmatists accept deliberation is significant in order to shape, change and reinforce habits, they do not agree on the idea that everything around us comprises total and exact deliberation. Human activities explained as consisting of habitual actions in pragmatists' standpoint represent merely indirect guidance that creates a border between exact deliberation and habitual action. Pragmatists assert that mundane activities such as walking cannot be explicated through deliberation. Instead, they evaluate such activities as behavioral repetitions. Through repetition human beings obtain experience and learn from this experience gradually. This approach, therefore, contradicts the idea that criteria are fixed and thoughts univocally shape experience and moral measures.

Liszka (n.d.), points to the teleological framework put forth by Pierce for 'Pragmatic Ethics'. Pierce's framework, based on the two intellectual developments of 19th century, the central limit theorem and Darwin's theory of evolution, alleges that truth builds on a self correction process via sufficiently long process of inquiry, which leads to the end that all things including morality have an inclination to take habits.

Therefore, pragmatists, specifically Dewey, explicate the entire creative intelligence by means of habits that are conditioned by the social element of every activity. 'Ethics', in this sense, dealing with experience through active biological impulses of human being, and obtaining a social characteristic via habits, turns out to be a scientifically more organic concept, especially as the ethical notion of *rightness* is reduced to an organic reaction (Elliott, 1927).

Habits according to LaFollette (2000) also amount to *will* in Dewey's account. Contrary to the idea that individuals cannot choose on account of the social forces that shape habits, habits transmit the past choices of human beings into present action. To this end, habits construct the self; they are will. What is more, habits are changeable. Since human beings are capable of changing the environment in which they live, they affect the habits which they sus-

tain and which they do not as such. Human beings try many habits but they adopt few of them. An inevitable outcome of this approach is that habits emerge prior to experience and constitute moral aspect of 'Ethics' and cannot be fixed.

## 5. Conclusion

Under the light of the information given so far, especially in conformity with LaFollette's (2000) argument that specifies the function of habits, 'Pragmatic Ethics' employs criteria if not criterial. To be more precise, 'Pragmatic Ethics' while denying any kind of prior and fixed criteria, first, seems to revoke all sorts of criteria that have been employed by 'Ethics' although criteria are welcome as long as they are consistent with change. Second, habits at first sight seem to constrict the field of 'Ethics' disregarding its established norms while they enable pragmatics to penetrate and be applicable for other fields through creating a moral connection in between these fields and 'Ethics'.

Accordingly, 'Pragmatic Ethics', instead of reconciling with 'Ethics', reduces its moral norms and imparts more flexibility to it, which, meanwhile, enables it to spread other fields utilizing ethics.

## Notlar

\* Dr., e-posta: sezugul@gmail.com

## References

- Elliott, W., Y. (1927). Pragmatic Ethics, Positivist Law, and the Constitutional State. *Economica*. (19), pp. 1-26.
- Ethics, (n.d.). *Ethics Guide*. Retrieved from <http://www.bbc.co.uk/>.
- Gulley, N. (1952). Ethical Analysis in Plato's Earlier Dialogues. *The Classical Quarterly, New Series*. (2), ½, pp.74-82.
- Hospers, J. (1967). *An Introduction to Philosophical Analysis*. Englewood: Prentice-Hall
- Ju, T. (1989). Virtue: Confucius and Aristotle. *Philosophy East and West*. (48), 2, pp.323-347.
- LaFollette, H., (2000). Pragmatic Ethics. In LaFollette, H. (ed.) *Blackwell Guide to Ethical Theory*. (pp. 400-420). Oxford: Blackwell.
- Liszka, J. (n.d.). *What is Pragmatic Ethics*. Retrieved from <http://www.american-philosophy.org/>.
- Mackenzie, M., M. (1985). Plato's Moral Theory. *Journal of Medical Ethics*. (11), 2, pp.88-91.
- Murphy, N., & Ellis G., F., R. (1996). *On the Moral Nature of the Universe*. Minneapolis: Fortress Press.
- Nails, D., (2009). In Stanford Encyclopedia of Philosophy. Retrieved from <http://plato.stanford.edu/>.
- Oderberg, D., S. (2000). *Applied Ethics: a non-consequentialist approach*. Oxford: Blackwell
- Ormerod, R. (2006). The History and Ideas of Pragmatism. *The Journal of the Operational Research Society*. (57), 8, pp.892-909.
- Parker, L., S.(2005). Ethical Expertise, Maternal Thinking, and the Work of Clinical Ethicists. In Rasmussen L. (ed.) *Ethics Expertise: History, Contemporary Perspectives, and Applications*. Dordrecht: Springer

- Peirce, C., S.(1879). *How to Make Our Ideas Clear* [pdf document]. Retrieved from <http://courses.media.mit.edu..>
- Price, A., W. (1985). Aristotle's Ethics. *Journal of Medical Ethics.* (11), 3, pp.150-152.
- Putham, H. (1995). Pragmatism. *Proceedings of the Aristotelian Society.* (95), pp.291-306.
- Reshotko, N. (2009). Socrates and Plato on Sophia, Eudaimonia, and Their Facsimiles. *History of Philosophy Quarterly.*(26), 1, pp.1-19.
- Rogers, A., K. (1925). The Ethics of Socrates. *The Philosophical Review.*(34), 2, pp.117-143.
- Rowe, C. (1999). Review: Socrates and Plato. *Phronesis.*(44),1, pp.72-82.
- Sahakian, W., S. & Sahakian, M. L. (1993). *Ideas of the Great Philosophers.* Massachusetts: Fall River Press.
- Saunders, T., J.(1993). In Cambridge Collections Online. Retrieved from [http://cco.cambridge.org/public\\_home](http://cco.cambridge.org/public_home).
- Skrentny, J., D. (1994). Pragmatism, Institutionalism, and The Construction of Unemployment Discrimination. *Sociological Forum.* (9), 3, pp.343-369.
- Smith, S., D. (1990). The Pursuit of Pragmatism. *The Yale Law Journal.* (100), 2, pp.409-449.
- Ward, L. (2001). The Problem of Courage in Aristotle's "Nicomachean Ethics". *The American Political Science Review.* (95),1, pp.71-83.
- Warne, C. (2006). *Aristotle's Nicomachean Ethics.* Hampshire: Ashford Colour Press.



Özcan GÜNGÖR (\*)

---

## CEMEVİ KONUSUNA SOSYOLOJİK BAKIŞ DENEMESİ

### abstract

**A Study to the Subject of Cemevi from Sociological Perspective.** To acknowledge a Cemevi as a legitimate house of worship is to recognize Alevi as a new religion with it. It is a well known fact that Alevi have traditionally been recognized as a mystical fold within Islam. The function of the mosque and Cemevi, their respective purpose, their goals and the crowds that attend them are quite distinct. On the other hand, to accept it as something that has risen out of no where, to treat it as though there is no social demand for them and consequently accepting that the easiest and most convenient solution to the problem is simply granting these institutes their recognition as “special houses of worship” but this will carry the matter over into a constitutional context where other mystic groups can and most likely will bring forth similar demands in the future. We have in this article introduced the Cemevi, traced its roots from a historical perspective and have described their basic function and afterwards have identified the different opinions on the matter and categorized them and have revisited the religious and historical texts with the hope that it will be of benefit to people so they can have a better understanding from a sociological point of view.

### key words

Mosque, House of Gathering, Dervish Lodge, Exclusive House of Worship, Alevism-Bektash

Sanayi devriminin sona ermesi, kentleşmenin sosyolojik sınırlara gelip dayanması ve küreselleşmeyle beraber ulus devletin derin bir sarsıntı geçirmesi yeni kimlik ve aidiyet arayışlarını öne çıkardı. Her dinsel ve sosyal grup gibi Aleviler de bu zorlu süreci yaşamaktadırlar. Bu dönemde alevi aydınları ve çoğu kanaat önderi kendilerini tanımlarlarken ve kendilerine keşfedilmeye başlanmış kimlik arayışına girerlerken “Sünnilik ve Sünnileri” ötekileştirip tarihteki yaşanmış kırgınlıkları da bu gruba yükleyerek bir “ötekileştirme” yapmaktadırlar. Bunun sonucu olarak da “ötekine” ait ne varsa bunun zıddı üretilmeye çalışılmaktadır. Bu şartlar altında insanların kendi şahsi anlam dünyalarını yarıştırma-ları, konuları daha da karmaşık ve çözümlemesi zor alanlara götürmektedir.

Son zamanlarda gerek genel Türk toplumu gerekse de özelde Alevi vatan-daşlar arasında en çok konuşulan konuların başında Cemevi'nin ibadethane kabul edilip edilemeyeceği, ibadethane olarak kabul edilmesi halinde Cami'nin alternatifi olup olmayacağı sorusu gelmektedir. Bu amacı gerçekleştirmek için örgütlü Aleviliğin son yıllarda bir çok adımlarını hep beraber görmekteyiz.<sup>1</sup> Aslında cemevi sorununa ilişkin bakış ve önerilerde Aleviliğin İslam içi veya dışı olduğu düşüncesi ve iddiasının da cevabı aranmaktadır. (Selmanpakoğlu, 2009)

Konunun teolojik/dinî boyutu olduğu kadar hukuki, siyasi, sosyolojik, tarihi ve kültürel boyutları da önemli bir yer tutmaktadır. Dolayısıyla konuya sadece ihtiyaç-talep veya tarihteki dergah perspektifinden bakmak konunun tam anlamıyla anlaşılmasına sebep olabilir. Bunun yanında konunun aşırı siyasallaşmış olmasının yanında kompleks yapısı “Cemevi” konusunda yazılacak olanların sınırlandırılmasını ve dikkatli bir üslubu gerektirmektedir. Dolayısıyla bu makalada biz “Cemevi” konusunu ele alırken “teolojik” ve “tarihsel” verilerden beslenen “sosyolojik” bakış açısıyla sınırlandırmaya gayret göstereceğiz.

## Cemevi Tarihi ve Fonksiyonları

Cemevi kısaca bir kısım özel ibadet ve kültürel motifli tasavvufi merasimlerin icra edildiği sosyol bir kurumdur. Aslında Cemevlerinde icra edilen merasimlere baktığımızda onun ne olduğuna dair fikir yürütme imkânımız olacaktır. Aleviliğin dinsel tecrübe ve gelenekleri ışığında değerlendirildiğinde Cemevlerinin en temel fonksiyonunun Ayin'i Cem'lerde ortaya çıktığını görmekteyiz.

Her tarikatta veya dinsel kaynaklı hareketlerde olduğu gibi, Alevilik-Bektaşiliğin kendine has ayin ve erkleri vardır, bunlara Tasavvufi ifadesiyle ayin-i cem denir. Ayin-i Cem, Farsça bir tamlamadır. Ancak Farsça bir kelime olan Ayin, “adet, görenek, kanun, töre ayin zamanda usul ve ibadet tarzı” anlamlarına gelir. Arapça bir kelime olan cem ise, “toplanmak, topluluk, toplantı, cemi-yet” demektir. Ayin-i cem “toplantı töresi, cem adeti, cem töreni, bir araya gelme yolu” anlamına gelir. Bu ayinlerin, görgü cemi, Abdül Musa birlik cemi, Hızır cemi, aşure cemi, Sultan Nevruz cemi, kısa cem ve muhabbet cemi, ikrar verme cemi, musahip cemi, Kerbela ayini, koldan kopan erkani dardan indirme erkani, baş okutma erkani ve daha pek çok çeşidi vardır. Gerçekleştiriliş tarzla-



rına, katılanlarda aranan niteliklere, yapılış zamanlarına göre birbirinden farklıdır.

Bir zikir töreni olarak cem âyini (Bakır, 2001: 111) ve âyin-i cem'in yapıldığı yer olan cemevi de, Aleviliğin dinî kimliğini tanımlama açısından çok önemli iki motiftir. Cem âyinine başlamadan önce abdest almak, tövbe etmek, yeni girenin ikrar verme zorunluluğu,<sup>2</sup> semahla birlikte Allah'ı zikretmek, belirli âdâb ve erkân içerisinde âyine katılmak gibi seremoniler; başta Mevlevilik olmak üzere birçoğu başka İslam tarikatlerinde de görülen mistik/tasavvufi unsurlardır. (Öztürk, 1992: 214-218) Aynı şekilde, dedelerin talipleri her yıl ziyaret ederek ikrar tazelemeleri ve 'dört kapı-kırk makam' şeklinde sembolize edilen ilkeler de birer tarikat erkânıdır. (Gürsoy-Kılıç, 2009: 86)

Tarihsel olarak klasik bir cemevi yapılanmasından söz etmek mümkün görünmese de bilhassa Bektaşilik için tekke ve zaviyelerin varlığı ve fonksiyonları bilinmektedir. Erken dönem bir gözlemcinin kaydettiği gibi; "Bizim ibadet ettiğimiz yer olarak cami gibi bir mekan yoktur. Özel olarak kişilerin evlerinde toplanır ve ibadet ederiz. Allah ibadet yerlerinden daha kutsaldır ve o bizim içimizde yaşar. Parayı ve emeği taş, toprağa yatırmaktansa ihtiyaç içindeki insanlara göndermek daha iyidir" (Trowbridge, 1921: 261) İfadelerinin yanında yine başka bir gözlemcinin yorumuyla "köylerinde cami olsa da insanların buraya gitmeye pek gönüllü olmadıkları, bunun yanında bazı kimselerin evlerinde önlem olarak ayinlerini yaptıklarının" kaydedildiğini görmekteyiz. (White, 1908: 225-239)

Tarihsel bağlamından farklı olarak Cemevlerinin bilhassa 80'li yıllardan sonra ihtilalin etkisi ve yükselen islamcı akımların talep ve hareketliliğiyle birlikte iyice arttığı ve o yıllardan sonra hızlı bir şekilde ortaya çıktıkları görülmektedir. Bu süreçle birlikte Cemevleri Aleviliğin hızlı bir şekilde ortaya çıkışının en önemli sembolüdür (Vorhoff, 1998: 40-50). Bunun yanında zamanla özellikle örgütlü Aleviler için Cemevi açmak ve oralarda örgütlenmek bir kimlik kazanma ve kimliğini ifade etme anlamında görülmeye başlanmıştır. (Csordas, 2009: 131)

Özellikle bazı aşırı sol grupların bu mekanları kendi ideolojik kimlikleri için halkın tepkisine rağmen zaman zaman kullandıkları da görülmektedir. Toplumun büyük kesiminin öfkesinin bu kurumlara yönelmesinin en önemli sebebi ise hiç kuşkusuz, güvenlik güçleriyle yapılan silahlı çatışmalarda öldürülen teröristlerin (örgüt mensuplarının) cenazelerinin ısrarla Cemevleri'nden kaldırılmasıdır.(Özden, 2006)<sup>3</sup> Özellikle bazı bölgelerdeki Cemevlerini, terör grupları eğitim sahası olarak ve bağlılarına da kimlik kazandırma mekanı olarak görmek ve değerlendirmek tutumu içerisindeyler. Yapılan bir araştırmada da Alevi kimliğinde meydana gelen kaymalardan Cemevlerinin de etkilendiğini düşünen Alevilerin, kimlik kaybına uğramış, amacından uzaklaştırılmış mekanları kabul etmedikleri görülmektedir. (Güngör, 2007: 231)

Burada dikkat çeken sorun şudur; Alevilik İslam dışı bir din veya inanç öğretisi olarak tanımlanmadığı sürece, Aleviliğe özgü bir ibadethane olan cemevi,

Cami'ye alternatif olarak düşünülemez. Alevilik İslam içi bir algı, yorum ve yaşama biçimi olarak tanımlandığında, ibadethane olarak kabul edilen cemevini, camiye karşı konumlandırılması nasıl olacaktır? Cemevi ile ilgili tartışmanın üzerinde yoğunlaştığı temel sorun esasen bu noktadadır. Cemevini ayrı bir dinin mabedi olarak sunmak isteyen anlayış tarih, kültür, teolojik ve sosyolojik açıdan tamamen yanlış önkabullerle yola çıktığı için toplumsal tabanda yer edinebilmesi çok zor görünmektedir.

Özel ibadethane olarak kabul edilecek Cemevi, Aleviliğin İslam içi bir algı, yorum ve yaşama biçimi olarak tanımlanması durumunda da, Cami'ye alternatif olarak düşünülemez. Bunun nedenlerini şu şekilde sıralayabiliriz: "Her şeyden önce cemevi, bütün Müslümanlara değil sadece Alevilere özgü bir ibadethane, başka bir ifadeyle, mistik kurumsallıkla ilintili "özel" bir ibadethane durumundadır. Çünkü geleneksel Alevilikte, Muharrem cemi hariç, âyin-i cem'e/cem törenine musahip olmayanlar ve çocuklar katılamamaktadır.

Cemevi'nin cami'ye alternatif bir ibadethane olamayacağının en temel sebeplerinden birisi de, Cami'nin, ezan ve hilal gibi, İslam'ı temsil eden dinî bir sembol olmasıdır. Cami'nin İslam'ı temsil eden bir sembol olması, onun aynı zamanda "mabed" olmasıyla da yakından ilgilidir. Mabed ile ibadethane arasında belirgin önemli farklar vardır. Her dinin nasıl bir itikad sistemi, bir teolojisi varsa, bir de mabed'i vardır. Sinegog/havra Yahudiliğin, Kilise Hıristiyanlığın, Cami de İslam'ın mabedidir. Bu konu tartışılmayacak kadar açıktır.

Mabed/Cami, sıradan bir ibadethane olmanın ötesinde, aynı zamanda çok önemli dinî bir semboldür; cami, sadece ibadethane olmanın ötesinde, bütün olarak İslam'ı temsil etmesi, Allah'ın evi manasına gelmesi, kutsal ve ilahî olana işaret etmesi, Müslümanların birlik ve beraberliğini göstermesi gibi çok yönlü bir anlam zenginliğine sahiptir. (Gürsoy-Kılıç, 2009: 92) Dinî sembol, aynı zamanda, tarih-üstü kalan bir gerçekliğe gönderme yapar; insanın veya grubun tecrübi, algısal, manevi ve psikolojik yönlerine hitap eder. (Tokat, 2004: 20) Bu bağlamda değerlendirildiğinde mabed/cami, 1500 yıllık tarihsel İslam tecrübesine hitap eder, o tecrübeyi canlı tutar. Sayılan bu özelliklerine ilave olarak, kutsala gönderme yaptığı anda, kendisi de kutsalın gücüne iştirak eden, dolayısıyla kutsallaşan dinî sembol/cami, sosyolojik açıdan birleştirici ve bütünleştirici bir fonksiyon da görür.(Tokat, 2004: 165-167) Oysa ibadethane olarak tanımlanan cemevi, bu anlam zenginliklerine sahip değildir; o mistik bir tören olan âyin-i cem'in/cem töreninin icra edildiği bir mekan olmanın yanında bir kısım kültürel aktivitelerin yerine getirildiği anlam dünyasına işaret etmektedir. Bu yönüyle cemevi, tarihte tekke, dergah ve zaviyelerin geleneksel fonksiyonunu icra etmenin yanında bazı yönleriyle geliştirilmiş ve modern dönemde Aleviliğe özgü bir kurum durumunda değerlendirilebilir.

Cemevlerinin statüsüyle ilgili konulara hangi açıdan bakılırsa bakılsın ortada yeni bir durumun varlığı kendisi göstermektedir. Yani Cemevleri modern dönemde gördüğü hizmetler itibariyle klasik manadaki tekke ve zaviyelere mo-

del olarak benzemekle birlikte kendi tarihsel tecrübelerinden farklılaşmış modern kuruluşlardır. Bu konum biraz da “fiili durum”un zorunlu oluşundandır<sup>4</sup>, halen kanunlar açısından böyle yapılanma mümkün değildir, her ne kadar Cumhurbaşkanları, Başbakanlar Hacı Bektaş Veli’yi anma programlarına katılsalar da bu böyledir. Bu açıdan Çamuroğlu’nun ifade ettiği “Cami, bütün Müslümanların ibadethanesidir. Cemevi ise özel bir ibadet türünün yapıldığı bir mekândır. Alevi Müslümanlar, bazı özel ibadetlerini de cemevinde yaparlar.” Yaklaşımı sorunu çözümlenmede yardımcı olacak bir ifadedir.(Akkır, 2009: 40)

Alevilik araştırmaları ve tarihi göstermektedir ki İslam’ın hakim olmadığı hiç bir toprakta Alevilik de yoktur. Dolayısıyla Alevilik, müntesiplerinin de ifade ettiği gibi İslam’ın içinde hatta bazılarının ifadeleriyle “İslam’ın özü”dür. Her ne kadar Alevilerin kendilerini İslam’ın içinde gördüklerini her fırsatta ifade ettikleri ve bunun da hemen hemen bütün araştırmalarda ortaya çıktığını görsek de (Csordas, 2009: 132) Cemevini bir azınlık sorunu ve Alevileri de bir azınlık gibi görme tutumu Batı aleminde yaygın bir yanlış olarak varlığını devam ettirmektedir.<sup>5</sup>

Konuyu cemevlerinin fonksiyonları açısından ele alacak olursak

- Cem evleri ibadet, edeb ve erkân yeridir.
- Cem evleri sorgu, sual ve karar yeri ve dar meydanıdır.
- Semah yeri ve kırklar meydanıdır.
- İkrar yeri olarak er, bacı meydanıdır.
- Müsahibliğin kabul ve onay yeri olarak birlik meydanıdır.
- Ortak kararların alındığı meclis yeridir.
- Pirin isteklerini tebliğ ettiği yerdir.
- Tasavvuf eğitiminin yapıldığı eğitim yeridir.
- Hakk'a ve Halka sığınma yeridir.
- Ölmezden evvel ölmenin yeridir.
- Yeniden doğum yeridir.
- Mevki ve makam ayrılığı olmayan eşitlik meydanıdır.
- Herkesin lokmaları ile katıldığı paylaşım yeridir.
- Kamil insanların İrfan meclisidir.
- "Dört kitap ve kırk makamın anlamı Elif'tedir" diyenler için insanlık mekânıdır.
- Gerçekler meydanıdır. Bu meydanda da yalnızca “gerçeğe Hû” denir.

İfade edilen bu fonksiyonların tamamı İslam ahlakı ve öğretisi içinde “kamil insan” olma sıfatının kazanılması için gerekli yol ve yöntemleri işaret eder. Ancak bu yol ve yöntemler sadece bağlılarını ilgilendirmektedir. Genel İslam dini anlayışı içerisinde cemevlerinin fonksiyonu olarak ifade edilen bu usüller aslında tasavvuf eğitimi olarak ifade edilmektedir.

Diğer taraftan bir kısım insanların cemevlerine girmesinde yasaktır:

- Nefsi için eşini boşayanlar,

- Dedikodu edenler,
- Yalancı şahitlik yapanlar,
- Adam öldürenler, can incitenler,
- Haram kazanç sağlayıp kul hakkı yiyenler,
- Eline, diline, beline sahip olmayanlar,
- Komşu hakkı, ata hakkı bilmeyenler,
- Verdiği ikrardan dönenler (Cem Vakfı, 2009)

Görüldüğü üzere müslüman toplumunda bu tür insanların varlığı da bilinmektedir, bir tasavvufi eğitim ve caydırıcılık için cemevlerinin bu insanlara kapalı tutulması anlaşılabilir sebeplere dayansa da bu hataların içinde olan insanları genel ibadethanelerden (mabedlerden) uzak tutulması düşüncesi evrensel din anlayışına uygun görünmemektedir.

## CEMEVİ SORUNUNA YAKLAŞIMLAR

Cem ayınlarının yapıldığı mekanlar için, geçmişte “Cem Evi” şeklinde tek bir kavramlaştırma da söz konusu değildir. Bazen bu ayınların yapıldığı yerler, halk meydanı, meydan odası, meydan evi, mihman evi, kırklar evi, erenler meydanı, kırklar meydanı, ibadet meydanı, niyaz meclisi ve benzeri adlarla bilinmektedir. Şehir Bektaşilerinde ve yerleşik hayata geçen Kızılbaş Alevilerin yaşadıkları bazı yerleşim merkezlerinde, bu ayınler dergah, tekke ve zaviyelerde yapılırdı. Tekkesi, zaviyesi ve dergahı olmayan köylerde, bu ayin ve erkanlar için özel mekanlar olmadığı gibi, belirli gün ve gecelerde periyodik olarak da yapılmıyordu. Ayrıca yapılan cemlere, her yaştan insan katılamıyordu. Özellikle çocuklar, belli ayinlere katılabiliyordu. Alevi-Bektaşiliğin tarihinde, on iki hizmetin verildiği cemle şehirde dergahta köyde ise kış aylarında muhiplerden birisinin evinde yapılırdı.

Tarikat niyazının (Ayin-i Cem) yapıldığı mekanlar olarak işlev gören, ancak bugün farklı şekilde algılanan ve Alevilerce ibadethane olarak kabul edilmeye başlanan Cem evlerinin dini, hukuki ve sosyolojik statüsü henüz netleşmiş değildir. Başlangıçta Cem evleri, hukuki açıdan bir ibadethane olarak değil, vakıf demek ve kültür merkezi adı altında faaliyet göstermekteydi. Ancak bugün Bektaşiliğe ait tarikat niyazlarının gerçekleştirildiği genel ibadet mekanları olarak görülmek istenmektedir.

Cemevlerinin, geleneksel Alevilik de yeri olmaması sebebiyle, modern zamanlardaki konumunu da görmezden gelmek bilimsel bir tavır olmayacaktır. Modern zamanın getirdiği değişim ve ihtiyaçlar eski dergahlara nazaran daha fonksiyonel bir yapı olarak Cemevlerini toplumun karşısına çıkarmıştır.

Burada sorun olarak karşımıza çıkan taraf Cemevlerinin Camiye alternatif ya da dengi bir kurum olarak sunulması isteğidir. Esasen bütün Müslümanların ibadet mahalli İslam'ın başından itibaren Câmî'dir. İslam tarihinde farklı itikadi ve fihki mezhepler ve tasavvufi hareketler ortaya çıkmıştır ancak Şia da dahil hiç

bir yeni oluşum yeni bir “mabed” kurma iddiasında olmamışlardır. (Üzüm, 1997: 37; Arslanoğlu, 2006; Yıldız, 2003: 199)

Cemevi ile ilgili tartışmaların sağlıklı ve objektif bir şekilde değerlendirilebilmesi için öncelikle “ibadet”, “ibadethane” ve “mabed” kelimelerinin kısa bir kavram analizine ihtiyaç bulunmaktadır.

İbadet, Allah'a gönülden, isteyerek yönelmek, tapmak ve boyun eğmek gibi anlamlara gelmektedir. İnsanın yaratılışındaki din duygusunun varlığı gibi, ibadet etme, yüce ve kutsala tapınma da insanın doğuştan getirdiği özellikleridir, dolayısıyla ibadet, insan için doğal ve var oluşsal bir ihtiyaç durumundadır. Her bir dinin kendine has bu ihtiyaca verdiği cevapları vardır. Bu ibadet şekilleri, dinin ritüelini, yani ibadet ve âyin merasimlerini oluşturur. Dinde, namaz ve oruç gibi, yerine getirme şekli ayrıntıları ile belirlenmiş ibadetler olduğu gibi şekil, biçim ve zamanı belirlenmemiş ibadetler de vardır. Bu bağlamda Alevi erkânı içerisinde tanımlanan cem ayinleri ibadet bilinci ve zevki ile yapıldığında icra edenlere has özel bir ibadettir. Ancak unutulmamalıdır ki, herhangi bir fiili ibadet haline getiren unsur, o fiilin formu/şekli değil yerine getiriliş niyetidir. Dolayısıyla ibadet bilinci ve niyeti ile yapılan her fiil gibi aynı bilinç ve niyetle yapılan cem töreninin de “ibadet” olarak değerlendirilmemesi ve bu ibadetin yapıldığı yeri de bu manada “ibadethane” olarak kabul edilmesi için dinî herhangi bir sebep bulunmamaktadır. (Gürsoy-Kılıç, 2009: 91)

Diğer bir ifadeyle ibadet ile ilgili bu değerlendirmenin ışığında cem töreni'nin icra edildiği mekan olan cemevi de “ibadethane” olmaktadır. Cemevi'nin ibadethane olarak kabulünün tartışma konusu edilmesinin hukukî gerekçeleri ile, dinî ve teolojik gerekçeleri birbirinden farklıdır. “İbadethane” olarak kabul edilmesi durumunda cemevi'nin cami'ye alternatif olacağı düşüncesi, konu ile ilgili tartışmaların en temel dinî gerekçesi durumundadır. Bu durumda cevabı aranması gereken temel soru, “ibadethane” olarak kabulünün cemevi'ni cami'ye gerçekten alternatif bir konuma getirip, getirmeyeceği sorusu olmaktadır.

Bunun yanında her dinin emirleri içerisinde ayrıntıları dinin asıl kaynakları tarafından ayrıntılarıyla belirlenen ibadetlerin yerine getirilmesi için de herkes için “ibadethane” gereklidir. Bu ibadethanenin herkesce kabul edilen formların icra edildiği yer olması onun kabulü ve yaygınlığını gösterir. Bir yerin ibadet edilen yer olması anlamında “özel ibadethane” olmasıyla bütün inananlarının kabul ettiği “ibadethane” olması arasında dini, hukuki ve sosyolojik farklılıklar mevcuttur.

Aleviliğin temel ilkesi olarak kelimeyi şehadet hiç bir şüpheye mahal bırakmayacak şekilde kabul edilmekle birlikte bazı genel ibadetler konusunda Alevilerin gevşek bir yapılarının olduğunu kaydedilmekte olup, namaz ibadeti de bunlardan biri olarak ifade edilmektedir. (Vesterlund-Svanberg, 1999: 138)

Aslında bu sorunun temelinde dinin formel bir emir olarak müslümanlardan istediği “namaz” ibadetinin kabulü ve yerine getirilişiyle alakalı olduğundan

Alevilerin namazla ilgili tutumlarının da gözönünde bulundurulması gerekmektedir. Eğer iddia edildiği gibi Aleviler açısından namaz sadece içten ve şekilsiz yapılan bir dua veya yakarışsa bunun belirli bir azınlık tarafından değil genel Alevilik anlayışı içerisindeki insanlar arasında da bilimsel olarak doğrulanması gerekmektedir. Aksine Alevî/Bektâsîlerde namaz ibadeti temel referans kitaplarında anılmakla beraber,(Bozkurt, 2006: 125; Özcan, 2007: 70-75) farklı yorumlara açık yanların da olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Alevîlerde namaz ibadeti farziyyetine inanılmakla birlikte bunu değişik yorumlayanlar da mevcuttur.(Zelyut, 1991: 67; Bozkurt, 2000: 154; Arslanoğlu, 2006a) Yine namaz ibadeti dinin bir emri olduğuna dair sosyolojik tutum da yapılan alan araştırmalarında bir hayli yüksek görülmektedir.(Uçar, 2004: 158; Güngör, 2007: 277)

Hacı Bektâş Velî Makalat'ta şeriatın makamlarını belirtirken üçüncü makam içinde namaz kılmayı zikretmektedir, (Güzel, 2002: 82, 277) bununla uyumlu olarak Bursa'da bulunan Bektâşî dergahlarından olan Ramazan Baba Dergahı'nın Vakfiyesinde, "Yapılması gerekli işler arasında "Dergah'ın dervişlerinin beş vakit namaz kılması" zikredilmiş" (Kara, 1993: 69) olması enteresan bir bulgudur.

Bir kısım aşırı sol grupları istisna tutarsak, Cemevi'nin günümüzde "ibadethane" olarak tanınması üzerinde bu kadar ısrar edilmesinin arka planındaki sebeplerden biri de, dinî olmaktan ziyade, mevcut hukukî sorunlar olabilir. Tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla başlayan süreçte Aleviler ayinlerini ancak bu kurumlar içerisinde çoğu zaman gizlice icra etmişlerdir. Bu esnada da zaman zaman baskı ve korkularla karşı karşıya kalmışlardır. Günümüzde geleneksel manada bir tekke ve zaviye izni alma mümkün görünmediğinden, Aleviler de kültürel veya kimliksel talepler şeklinde cemevi formatını yasallaştırmak istiyor olabilirler.

Diğer taraftan gözönünde tutulması gerekir ki sosyal ve siyasal etkili istemler ve baskılar ile dile getirilen Alevilikle ilgili kamusal beklentilerin, Alevilik kadar yerleşik geleneklere ve örgütlenme biçimine sahip diğer tarikatlar açısından da benzer talep ve hak arayışlarını beraberinde getireceği; bu durumun ise, kurucu iradenin temel yapı taşlarından birisinin ortadan kalkmasına yol açacağı ayrı bir sorun olarak ortada durmaktadır.(Kutlu, 2001: 21-40) Öte yandan Cemevlerine yasal olarak ibadethane özelliği verilmesinin türk milliyetçiliğinin engellediği bir durum olarak göstermeye çalışmak yanlı bir tutumu ortaya çıkarmaktadır.(Kieser, H. L., 2006: 80)

Cemevlerinin ibadethane olarak kabul edilmesi ve dedelere maaş bağlanması isteğinin altında yatan belirgin faktörlerden birisi de, geleneğin en önemli figürlerinden birisi olan dedelik kurumunun geleneksel misyon ve fonksiyonlarının devamını sağlamak olabilir. (Kutlu, 2001: 21-40) Modern Alevilik içerisinde Dedelerin konumu ve bilgilerinin daima sorgulama sebebi olarak görülmesinin temelinde Dedelerin yeterli eğitim ve ekonomik imkanlarından yararlanamaması olarak ifade edilebilir.<sup>6</sup>

Sosyolojik anlama açısından Cemevlerine bakışı temelde şu dört kategoride tanımlayabiliriz:

- a) Genel İslam Merkezli anlayış (Dergah anlayışı içerisinde),
- b) Türk Kültürü merkezli anlayış, c) Yeni bir mabed mekanı merkezli anlayış,
- d) Geleneksel formu içerisinde ancak tam bir dergah da olmayan bazı sosyal faaliyetlerin icra edildiği yer anlayışı olarak bakış:

a) İslam merkezli bakış, Cemevlerini İslam mabedinden ayrı düşünmek yerine Caminin fonksiyonlarında, bilhassa Emevi döneminden kalma yanlış uygulamalarla eksiklik meydana çıktığını dile getirmekle birlikte, cemevlerinin camilere alternatif olamayacağını ve İslam'ın Kur'an'ın ve Peygamber ailesinin görüşleri çerçevesinde yaşanması gerektiğini savunmakta oldukları görülmektedir. Cemevlerinin statüsü konusunda bu kesimin çoğu kez yok sayıldığı da görülmektedir. Öyleki Anadolu'da bazı bölgelerde cami ve cemevi aynı kompleks içinde birlikte görev icra etmektedirler. Elbette aşırı Marksist bakış açısına sahip olanlar bu görüşe inananları Alevilik anlayışını yozlaştırma ve sünneleştirme eğilimi taşıdıklarını düşünüp eleştirmektedirler. Bu yaklaşımın temel noktası; cemevleri "ibadethane" kabul edildiğinde Aleviliği İslam inancı içerisinde gören, namazın ve cumanın farziyyetini kabul eden Alevilerin ayrı bir "din"denmiş gibi sunulması ciddi sorunları da beraberinde getireceği şeklindedir. (Radikal, 2005; Yenişafak, 2008) Genel Sünni diye adlandırılan kesimin de cemevi sorununa bakışta bu yönde eğilimleri oldukları düşünülmektedir.

b) Türk kültürü merkezli bakış, Cemevlerinde icra edilen bir kısım merasimlerin eski Türk boylarında da görüldüğü dolayısıyla bu mekanların kendine has bir yapısının olduğu dergah ve tekke gibi sonradan ortaya çıkan yapılardan farklılık arzettiğini düşünenleri de görmekteyiz. Alevilikte yol dilinin Türkçe olması ve merasimlerde de okunan nefeslerde Türkçenin kullanılması bu anlayışı çıkarmıştır denebilir.<sup>7</sup> Buna ilaveten Ali Rıza Selmanpakoğlu, Aleviliğin farklı bir din gibi sunulmasının Türkiye'nin bütünlüğüne zarar verdiğini ifade etmekle birlikte Avrupa Birliği'nin ilerleme raporunda Alevilerin azınlık olarak gösterilmesini de 'Türkiye üzerinde oynanan yeni bir oyun' olarak nitelendirirken, cemevlerinin de ibadet yeri değil 'kültür merkezi' olduğunu düşündüğünü ifade ederek, cemevlerinin daha ziyade kültürel yönüne dikkat çekmektedir. (Selmanpakoğlu, 2005)

c) Cemevlerini yeni bir mabed türü olarak görme merkezli bakış, Aleviliğin yeni bir din olduğu ve bu yeni dinin de kendine ait bir mabedi olması gerektiği düşüncesini taşımaktadırlar. Bu mekanları karma bir inanç sisteminin ritüellerinin icra edildiği ve bu ritüellerin de Hz. Ali, Ehli Beyt ve İslam'dan olduğu kadar Zerdüştlük, Mazdek/Mani dinlerinden ve Budizmden etkilenmiş başlı başına bir inanç şeklinde olduğu açısından nitelemektedirler.<sup>8</sup>

Bu anlayışın bir sonucu olarak genellikle Batılılar tarafından hazırlanan din özgürlüğü raporlarında Aleviliğin cemevi problemi diğer dinlerin ibadethanele-

riyle ilgili sorunlarıyla birlikte ele alınmaktadır. Bunun yanında Cemevlerinin Türk hükümetince "ibadethane" olarak kabul edilmemesi ısrarla bir sorun olarak görülmektedir. (Oehring, O-Ceyhan, G., 2009) Cemevlerini ayrı bir dinin ibadet merkezi görüp kendilerini de müslüman olmayan Alevi olarak tanımlayanlar bu görüşün savunucusudurlar.(Düzel, 2005)

Kılıç'ın da dikkat çektiği üzere Cemevlerini ayrı bir ibadethane şeklinde tanımlama çabası içinde olan kimselerin yeni bir din ihdas etme düşüncelerinin yanında, Diyanet ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri söz konusu olduğunda, sanki İslam içi bir inanç grubuymuş gibi hareket etmeleri bir paradoksu gözler önüne sermektedir. Bu da sorunu çözümsüzlüğe götüren önemli bir faktördür.(Kılıç, 2000: 35)

d) Cemevlerini geleneksel formu içerisinde değerlendiren bakış, bu mekanların varlığının gerekli olduğunu düşünen ama yeni bir anlayışla değil klasik anlayışıyla bu ihtiyacı ifade eden insanlar da bulunmaktadır. İdeolojik bakışlardan uzak Anadolu Alevileri bu kapsamda değerlendirilebilir. Bu toplulukların da Cemevlerine ve Dedelere yardım edilmesi isteği olduğu bildirilmelidir. (Güngör, 2007: 2004)

### Sonuç Yerine: Muhtemel Çözüm Önerileri

Bir dinin mabediyle o dine dair mistik, ilmi, kültürel ve benzeri faaliyetlerin gerçekleştirildiği mekânları birbirinden ayırmak gerekir. Daha çok tasavvuf erbabının icra ettiği bir erkân yeri olan Cemevlerinin genel bir "mabed" olarak ibadethane olarak Kabul edilmesi dini metinler, ondört asırlık dini tecrübe, bunlar çerçevesinde oluşan ortak Müslüman akli ve bilimsel bilgi açısından uygun düşmediği söylenebilir.

Bunun yanında bu ve benzeri mekanların yasal sistem içinde sosyal, ekonomik ve kültürel olarak çeşitli yollarla desteklenmesinin yerinde ve gerekli olduğu dile getirilmelidir. Haddi zatında yeni bir durum olarak "Cemevi" toplumun önünde durmaktadır, ortak akıl bu konuda sağduyu ve açık yüreklilikle gündeme getirilip, çözüme gidilmelidir.

Bilindiği üzere Türkiye'de camilerin yapımı işlemini yerel derneklerin yaptığı gözönüne alınırsa, devletin cami yapımına bir katkısının olmadığı açıktır. Aleviler de cemevlerini kendileri açar ve bunu da bütün halka ilan edebilirler, ancak Aleviliğin yapısı gereği bu kapılar zaten herkes için açık olmayacaktır. Cemevleri de tıpkı Camiler gibi ihtiyaç duyulan yerlerde dernekleşme yoluyla oluşmaktadır. Dernekler yoluyla kurumsallaşan Cemevlerinde görev yapacak gönül eğitimi ve din eğitimi almış kimselere de uygun yollarla destek verilmelidir.

Alevilerin hemen hemen bütün konulardaki isteklerine bazı istisnalar olmakla birlikte, özellikle ateizmi veya Marksist-Leninist düşünceyi benimsemiş kişilerin tercümanlık yapmaları toplumun genelinde bu isteklerin Aleviler için



değil de kendi ideolojik yapılanmaları için yapıldığı izlenimini doğurmaktadır. Bu konuda sağduyulu Alevi önderlerin insiyatif almaları teşvik edilmelidir.

Görüldüğü kadarıyla Alevi-Bektaşiler, son zamanlarda Cemevlerini fiili olarak özel ibadethane olarak benimsemiş durumdadırlar. Ancak genel kanaat Cemevlerinin camiye alternatif olmadığı şeklindedir. Hatta bazı yerlerde alt katı Cemevi olan üst katı Cami olan veya ikisi yan yana bulunan yerler de vardır. Bu iki ayrı kimlik kurumu birbiriyle çatışma zorunda değillerdir, kimlik içiçe geçmiş bir yapıyı da taşımaktadır. Müslümanlık ve onun mabedi üst kimliği, Alevilik-Bektaşilik ve cemevleri de alt kimlik unsuru olarak görülebilir. Bunlar birbirinin zıddı değil, otantik Alevilikte olduğu gibi tamamlayıcı kurumlardır.

İslâm içinde kalmak isteyen Alevîlerin, cemevlerine mabed statüsü tanınmasını istemeleri konunun hukuki ve sosyal zorluklarından kaynaklandığı anlamına gelebilir. Çünkü Kur'an, bütün Müslümanlara ayrı ve karşıt cemaatler oluşturmadan bir arada aynı mescidlerde, camilerde ibadet etmelerini emretmekte (Bakara Sûresi/2:43) ve farklılık, karşıtlık üzere herhangi bir ibadethane yapılmasına asla izin vermemektedir. (Tevbe Sûresi/9:107) Bu bakımdan, cemevlerine "mabed" statüsü isteme, İslâm'ın dışında olmayı ima eder. Cemevlerine ancak "özel ibadethane" statüsü verilebilir ki bu düzenleme de yeni anayasa değişikliğini gerektirmektedir.

Tarih itibarıyla bir benzetme yapacak olursak, cemevleri, Mescid ve Camiye alternatif bir genel ibadethane değil Bektaşiliğin erkan ve niyazlarının icra edildiği mekan, kültür evleri veya dergahlara benzemektedir. Çünkü Alevi-Bektaşî büyükleri ve Horasan Erenleri olarak bilinen Hacı Bektaş Veli, Koyun Baba, Abdal Musa, Türabi Baba, Hasan Dede, Geyikli Baba, Karaca Ahmet, Şahkulu Sultan, Sara Saltık ve Gülbaba'nın türbe ve tekkelerinin hemen yanıbaşında günümüze kadar ulaşan camiler ve bazı Alevi köylerindeki tarihi camiler, Alevi-Bektaşî ve Sünnisiyle bütün Müslümanların ortak genel mabedinin mescid/cami olduğu konusunda bir tartışmanın olmadığını gösterir.

Mescid ve Camii mezhepler ortaya çıkmadan önce var olduğundan Sünnilere veya Alevilere has bir ibadethane olmayıp mezhepler üstü genel bir ibadethanedir. Dolayısıyla Cem evlerine, bir kısmında olduğu gibi mescid konulduğu takdirde veya camilere cemevi eklendiğinde ikisi birbirinin alternatifi olmaktan çıkacaktır. Ama Cem evlerini Camiye alternatif olarak sunacak her iddia ve formülün Aleviliği müstakil bir dine dönüştürenlerin işini kolaylaştıracağı açıktır. Cem evlerinin bu kurumların dört kapı, kırk makam anlayışına uygun olarak kurumsallaşması bu kurumun dini ve hukuki açıdan konumunun netleştirilmesi-ne yardımcı olacaktır.

## Notlar

- \* Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
e-posta: ozgunturk@yahoo.com

- <sup>1</sup> Bunlardan ikisi için bkz: İstanbul Ümraniye'deki Taşdelen Belediye Meclisi 6 Haziran'da Hacı Bektaş Derneği tarafından yapılan ibadethane başvurusunu kabul etti. Alınan kararla 2 bin metrekarelik alan beldenin imar planlarında, cemevi olarak gösterildi. (19.06.2009, Radikal Gazetesi) Bu karar Türkiye'de bir ilki teşkil etmektedir ayrıca bu yeni durumu kendi lehlerine çevirmek üzere Alevi dernek ve örgütleri cemevlerinin ibadethane olarak değerlendirilmesi için imza kampanyaları düzenlemiştir ve toplanan imzaları da başta Cumhurbaşkanlığı olmak üzere, Başbakanlık ve Avrupa Parlamentosuna göndermişlerdir. Bu kampanyaya katılımın hangi düzeyde olduğu net değildir, özellikle bazı illerinde bu kampanyaya destek verilmemiştir. Konu ve kampanyayla ilgili bir haber için bkz: (Evrensel, 2006)
- <sup>2</sup> İkrar verme, bir tarikata giriş ritüeli olarak tövbe edip şeyhe bağlanmayı, tarikat âdâb ve erkânını kabullenmeyi sözle beyan ederek pirden/şeyhten el alma şeklinde gerçekleşir. Benzeri bir ritüel hemen her tarikat için geçerlidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Elçi, 1998: 250, 251)
- <sup>3</sup> Bunun yanında teröristlerin cemevlerinden cenazelerinin kaldırılmasına karşı tepki veren bir çok Alevi derneğini de görmekteyiz.
- <sup>4</sup> 677 sayılı tekke ve zaviyelerin kaldırılmasıyla ilgili kanundan uzun bir zaman sonra Aleviler Bektaşî tekkelerini "Cemevi" adı altında organize etmeye başlamışlardır. Bu durum fiili bir zorunluluk olarak ortaya çıkmıştır denebilir.
- <sup>5</sup> Konuyla ilgili bir çarpıtma örneği olması açısından Prof. Dr. Sönmez Kutlu'nun verdiği bir röportajın daha sonar kendi ifadelerinin dışında değerlendirilmesi ve anayapının değiştirilmesinin bir örneği için bkz. (Kutlu, 2007)
- <sup>6</sup> Günümüzde bu kurumun çok az yerler istisna pek bir fonksiyonelliğinin kalmamış olduğu ifade edilmektedir. Genel olarak bu durumun hızlı değişim ve dönüşüme ayak uyduramamaktan kaynaklandığı ve yeni neslin tenkit edici tutumlarının menkıbeye ve sözlü geleneğe dayanan bu kişilerin liderliğini sorgular duruma getirdiği düşünülmektedir. (Er, 2000: 29; Uçar, 2004: 46) Öte yandan bu sözlü geleneği Kabul etmeyen yeni nesil, yazılı bir gelenek oluşturma gayreti içine girmiş olsalar da ortaya çıkan yeni kimlik unsurlarının asli Alevilikten uzak olduğu söylenebilir. (Yavuz, 1999: 71-75; Bozkurt, 2000: 90)
- <sup>7</sup> Karacaahmet Sultan Derneği 2005 yılında Dedeler ve Babalar Kurultayı düzenlemiş ve burada kabul edilen ilkelerden biri de Alevilik tanımındaki tasavvufi vurgudur "Alevilik, İslam'dır Hakk-Muhammed-Ali yolunun Kırklar Meclisinde olgunlaştığı ve Oniki İmamlarla devam eden; İmam Cafer-i Sadık'ın akıl ölçüsünü rehber olarak alan, Horasan erenlerinin himmetleriyle Anadolu'ya gelen Hazret-i Pîr'le ve ulu ozanlarımızın nefesleriyle hayat bulan inancın adıdır. Alevilik inancı, hayatın amacını insanın ham ervahlıktan çıkararak insan-ı kâmil olup özüne dönmek olarak tanımlar. Bunun için de; Mürşid, Pîr ve Rehber huzurunda ikrar verilerek Dört Kapı Kırk Makam aşamasından geçilir. İnancımızın uygulandığı mekân cemevidir. (Şener, 2005)
- <sup>8</sup> Bu iki yazar ve başkaca kimseler de Aleviliği ayrı bir din olarak görmekte, daha ziyade bir karma inanç olduğu düşüncesinin sonucu Aleviliği yen bir din gibi sunma düşüncesi ni ortaya çıkarmaktadır. Bkz. (Şelva, 1994: 8; Xemgin, 1995; Gürsoy-Kılıç, 2009: 83)

## Kaynaklar

- Akkır, R., (2009) "Reha Çamuroğlu İle Röportaj", DEM, Y.2, S.6., [http://www.degerleregitimi.org/dem\\_dergi/?sayfa=roportaj&s=1](http://www.degerleregitimi.org/dem_dergi/?sayfa=roportaj&s=1)
- Arslanoglu, İ., (2006): "Çubuk Yöresi Alevî Ocakları ve Kurucuları", <http://w3.gazi.edu.tr/web/iarslan/cubukAleviocalari.pdf>
- .....(2006a): "Dede Ahmet Kuzukıran ile Söyleşi", 2006

- <http://w3.gazi.edu.tr/~iarslan/dedeahmet.pdf> [09.04.2007]
- Bakır, M. R., (2001): Tasavvufi Bir Kavram Olarak Cem ve Bektaşilik'teki Yorumu, (Basılmamış Y.L. Tezi), Ankara
- Bozkurt, F., (2000): *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik*, İstanbul
- Bozkurt, V., (2006): *Değişen Dünyada Sosyoloji*, Bursa
- Cemvakfi, (2009): "*Cem ve Cemevleri*", <http://www.cemvakfi.org/blddetay.asp?ID=120>
- Csordas, T. J., (2009): Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization, U.of California Publ., Los Angeles
- Düzel, N., (2005): "*Alevilik İslam'ın İçinde Değil*", Kazın Genç'le söylesi, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=16646310.01.2005>
- Elçi, A. Ç., (1998): *Alevi-Bektaşî Törenleri ve Semahlar*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 1998
- Er, P., (2000): "Anadolu Aleviliği'nde Dedelik Kurumu, İşlevleri, ve Güncel Konumu", Yol Dergisi, S.5, Mayıs-Haziran, Ankara
- Evrensel, (2006): "Cemevi için İmza Kampanyası", <http://www.evrensel.net/04/12/06/toplum.html#2>
- Güngör, Ö., (2007), Araftaki Kimlik: Alevilik-Bektaşilik, Akasya Yay., Ankara
- Gürsoy, Ş., -Kılıç, R., (2009): *Türkiye Aleviliği Sosyo-Kültürel Yapı Çözümlemesi*, Nobel Yayın, Ankara
- Güzel, A., (2002): Hacı Bektaş Veli Ve Makalat, Ankara
- Kara, M., (1993): Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler, Bursa
- Kılıç, R., (2000): "Türkiye'de Alevilik ve Bektaşiliğin Güncel Meseleleri Hakkında", Türk Yurdu, c. XXV, sayı 210, Ankara
- Kieser, H. L, (2006): *Turkey Beyond Nationalism Towards Post-Nationalist Identities*, Edit. By Hans-Lukas, Kieser, Tauris Co., Ltd, New York
- Kutlu, S., (2001): "*Alevilik-Bektaşiliğin Diyanette Temsili Problemi*", İslâmîyât Dergisi, C., 4, Sayı:1
- (2007):<http://www.sonmezkutlu.com/?&Bid=206158>;[http://washingtontimes.com/world/20070109-111943773r\\_page2.htm](http://washingtontimes.com/world/20070109-111943773r_page2.htm) 10 OCAK 2007
- Oehring, O-Ceyhan, G., (2009): *TURKEY: Religious freedom survey*, ("Forum 18 News Service," November 27, 2009), <http://wwwrn.org/articles/32019/>
- Özcan, H., (2007): *Alevi/Bektaşî İnancına Bakışlar*, Fatih Üni. Yay., İstanbul
- Özden, S., (2006), "*Canlı Bomba Cemevinden Kaldırıldı*" <http://www.semavat.com/haberarsivi/64653-canli-bomba-cemevinden-kaldirildi.html>
- Öztürk, Y. N., (1992), *Tarih Boyunca Bektaşilik*, İstanbul
- Radikal, (2005): <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=161667>, 17 Ağustos 2005
- Selmanpakoğlu, A. R., "Cemevleri Kültür Merkezidir" (2005): Zaman, 17.08.2005
- Selmanpakoğlu, C., (2009): "The Arguments on the Representation of Cem Worship of Places", [http://www.cerenselmanpakoglu.com/yazilar/The\\_Arguments\\_on\\_the\\_Representati\\_on\\_of\\_Cem\\_Houses\\_as\\_Worship\\_Places.pdf](http://www.cerenselmanpakoglu.com/yazilar/The_Arguments_on_the_Representati_on_of_Cem_Houses_as_Worship_Places.pdf)
- Şelva, D., (1994): "*Alevilik*", Pir Dergisi, Y.1., S.1
- Şener, C., (2005): "Dedeler ve Babalar Kurultayı Yapıldı", 11.04.2005, <http://www.karacaahmet.com/Content.ASPX/3/33396/cemal-%C5%9Fener--karacaahmet-ulu-veli-ak%C4%B1lan%C4%B1r-gelen-deli>
- Tokat, L., (2004): *Dinde Sembolizm*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları,
- Trowbridge, S. V. R, (1921): "*The Alevism*", The Moslem World, Vol.11, 1921, by Hartford Seminary Foundation, Cairo-Egypt
- Uçar, R., (2004): Günümüzde Alevilik-Bektaşilik Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma (Abdal Musa Tekkesi Örneği), (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara

- Üzüm, İ., (1997): *Günümüz Aleviliği*, İstanbul, 1997
- Vesterlund, D.,-Svanberg, I., (1999): *Islam Outside The Arab World*, St.Martins Pres., NY
- Vorhoff, K., (1998): "Academic and Journalistic Publications on the Alevi and Bektashi of Turkey," in Tord Olson, Elizabeth Özdalga and Catharina Raudvere (eds.), *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives* (İstanbul: Swedish Research Institute in İstanbul )
- White, G. E., (1908): "*The Shia Turks*", Journal Of Transactions of the Victoria Institute, Wol. XL., London
- Yıldız, H., (2003): *Amasya Yöresi Alevileri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Samsun
- Xemgin, E., (1995): *Aleviliğin Kökenindeki Mazda İnancı ve Zerdüş Öğretisi*, İstanbul
- Yavuz, H., (1999): "*Alevilerin Türkiye'deki Medya Kimlikleri: "Ortaya Çıkış"ın Serüveni*", Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler, Bektâşiler ve Nusayriler, İstanbul, İstanbul, 1999
- Yenişafak, (2008): <http://yenisafak.com.tr/Gundem/Default.aspx?t=12.12.2008&i=155578>, 12 Aralık 2008
- Zelyut, R., (1991): *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik.*, İstanbul,

# AVRUPA BİRLİĞİNE ADAYLIK SÜRECİNDE SİVİL TOPLUM KURULUŞLARININ ROLÜ (Türk Ocakları ve İktisadi Kalkınma Vakfı Örneği)

## abstract

At the process begins with Turkey's a joint application for membership on 31 July 1959 on the European Economic Community, relationships followed with ups and down and periodically interrupted and Turkey's candidacy status was accepted in the early 2000's. Today, Turkey's EU membership process has been experienced. In this process, many scholars, researchers, journalists, thinkers and non-governmental organizations in Turkey are being put forward their ideas with respect to the demands for social change about the EU membership. Some of them claim that the future of EU is full of unknown and has its own problems and has prejudices against Turkey and even Turkey is passing different stage that other member states not passed. Other sides support the membership of Turkey by assessing of trumps in Turkey's has in the process. In this context, Turkey has to determine a strategy that being aware of what it brings to Turkey and what it takes from Turkey. Besides state's activities, the role of non-governmental organizations are being fore in the process Nongovernmental organizations are being contributed in the shaping of public opinion and state policy. This contribution as can be opposite to the process as well as support of this process. Within this framework, the main subject of this study is to identify the area of function, methods of operation, impact on manufacturing public opinion of Economic Development Foundations one of the NGO's whose influence and efficiency have been gradually increasing since the application process and afterwards candidatedship period of Turkey Membership to EU and Turkish Association founded nearly a century ago, to determine their contribution to Turkey's strategic benefits for entering EU and to define their reasons to be for or against EU in accordance with this aim.

## key words

Globalization, Nation-state, Nationalism, Democracy, Civil Society, Non-governmental Organizations (NGOs), European Union

## Giriş

Yirminci yüzyıl iki dünya savaşına, bilim ve teknolojiye yaşanan devrimlere ve bunalım süreçlerine sahne olmuş ve geldiği aşama itibariyle geleceğe yönelik birçok tartışmaya zemin hazırlamıştır. Özellikle 1980'li yıllardan itibaren ekonomik, siyasal ve kültürel alanlarda yaşanan değişimlerle; modern dönemin ve siyasette sınıf mücadelesinin giderek azaldığı, modernist ideolojilerin krize girdiği vb. düşünülmekte ve bu değişimlerin post-modernite dediğimiz yeni bir dönemi, yeni bir durumu ya da yeni bir toplumsal aşamayı yarattığı düşüncesi akademik ve kamusal söylem içinde ön plana çıkmaktadır.

Bu yüzyıl politikalarının büyük oranda devletin ideal boyutu ve gücü konularında süren tartışmalar etrafında şekillendiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bu tür tartışmalar arasında küreselleşme, kapitalizm, ulus-devlet, milliyetçilik, demokrasi ve sivil toplum gibi kavramlar ön plana çıkarak sorgulanmaya başlamıştır. Her bir kavrama yüklenen anlamlar, süreçler, unsurlar ve faydaları konusu özellikle ekonomi, siyaset, sosyoloji, felsefe gibi birçok bilim dalında tartışma konusu olup farklılık arz etmektedir. Düşünürler konuya ilişkin fikirlerini tartışma platformlarında ya da yazılarında dile getirmekte olup kapitalizmin geleceğini, küreselleşmenin sonuçlarını, demokrasinin çıkmazlarını vs. tartışmakta bu bağlamda üçüncü yol arayışları önem kazanmaktadır. Yeni bir dünya düzeni mi kurulmaktadır? Bu yeni düzende siyasi, iktisadi ve sosyal yapılanma ne şekilde vuku bulacak ve varlığını nasıl devam ettirecektir? Bu gelişmeler karşısında üçüncü dünya ülkelerinin durumu nasıl olacaktır, gelişmeler nasıl bir yapılanmayı öngörmektedir? Uluslar-üstü yapılanmalar ne gibi sonuçlar doğuracak, ulus-devletlerin akıbeti ne olacaktır? Tüm bu sorular çerçevesinde tartışmalara devam edilmektedir. Düşünürlerin anlaştıkları ortak nokta ise dünyanın gidişatı hakkında belirsizliğin hâkim olduğudur. Bu belirsizlik ve kriz durumu içerisinde “üçüncü yol<sup>1</sup>” arayışları öne çıkmakta ve dünyanın gidişatına bir yön ve biçim verilmek istenmektedir.

21.yüzyıl başlarında ise tarihe 11 Eylül vakası olarak geçen ve Dünya Ticaret Örgütü'nün yerle bir olması ile hafızalara kazınan olayın gerçekleşmesi ve bu tarihten itibaren dünyanın içinde bulunduğu krizin derinleşmesi, küresel ekonomik krizin tüm dünyayı etkisi altına alması dünya devletlerini, dünyanın gidişatı konusunda alınacak tedbirlerin olası etkilerini ve sonuçlarını sorgulamasını zorunlu hale getirmiştir.

Etkileri dünyanın en ücra yerinde bile hissedilebilen bu önemli değişim ve dönüşümler, küresel siyasetin biçimlenişini anlama ve yorumlamaya, yenedünya düzenini tanımlamaya yönelik yeni tezler ileri sürülmesine neden olmuştur.

Bu tezler arasında, “uyumlu bir dünya”nın doğuşu varsayımından hareket edenler olduğu gibi dünyayı Batı-Doğu, Kuzey-Güney, Merkez-Çevre, Geleneksel-Modern ya da Gelişmiş-gelişmekte olan gibi terimlerle çözümlenmeye çalışılarda olmuştur. Dünyada aşağı yukarı 184 devlet olduğunu ve dünya siste-

minde tek önemli aktörler olarak devletlerin yer aldığını öne sürenlerin yanı sıra devletlerin de zayıflaması olgusunu göz önüne alarak “tam kaos” fikrini savunan kuramcılar da yorumlarda bulunmuşlardır. Yenidünyayı açıklamada Soğuk Savaş sonrası dünyada en yaygın, en önemli ve en tehlikeli anlaşmazlıkların sosyal ya da ekonomik olarak tanımlanan gruplar ya da sınıflar arasında değil “medeniyetler<sup>2</sup>” arasında ortaya çıkacağı savı da ileri sürülen tezler arasındadır. Sonuç olarak, tüm bu farklı yorumlar çerçevesinde her bir ülke yenedünya düzeni içerisinde kendi konumu belirlemek adına önlemler almak ve politikalarını belirlemek durumundadır.

1980’li yıllardan günümüze Türkiye’de yaşanan toplumsal değişimin, dünyada yaşanan değişim ve dönüşümlerden ve bu bağlamda yapılan tartışmalardan bağımsız olduğu düşünülemez. Söz konusu tartışmalar ışığı altında Türkiye’de de yeni arayışlar mevcuttur. Türkiye’de diğer ulus-devletler gibi dünyanın yaşadığı küreselleşme ve bölgesel bloklaşma süreçleri içinde yer alırken dünyada yaşanmakta olan dönüşüme katkıda bulunmakta ve aynı zamanda kendisini sürdürme yollarını aramaktadır. Türkiye, dünyadaki bu gelişmelerden kendisini soyutlayamayacağından dolayı tartışılacak her konu, alınacak her türlü tedbir, ortaya çıkacak her bir gelişme Türkiye’yi derinden etkileyecektir. Dolayısıyla, Türkiye’de dünyanın yeniden yapılanması süreci içerisinde yer almakta ve bu süreçte karşılaşılan birçok problemi bertaraf etmek adına önlemler almaktadır. Bu bağlamda, 40 yılı aşkın süredir devlet politikası haline gelen ve uluslar üstü bir birlik olarak görülmeye başlanan AB<sup>3</sup> çatısı altına girmeye çalışan Türkiye’nin de bu çerçeve içinde kendi açısından problemlere bakmasında fayda vardır.

AB’ye adaylık sürecinde devlet faaliyetleri yanında sivil toplum kuruluşlarının katkısı da ön plana çıkmaktadır. Özellikle, Türk kamuoyunda AB üyeliğine destek güçlü olmakla birlikte AB’nin tarihçesi, işleyişi, kuralları ve politikaları hakkında sahip olunan bilgi düzeyi oldukça zayıftır. Yine aynı şekilde AB üye devletleri arasında da hararetli tartışmalar kültür ve dinden, daha pratik anlamdaki sorunlara kadar bir dizi farklı tema üzerinde odaklanmaktadır. Bir yandan, Türk Devletinin ve halkının AB standartlarına uymayan değerlere ve uygulamalara sahip olduğu iddia edilirken, öte yandan Türkiye’nin farklı bir kültürel yapıya sahip, AB Üye Devletleriyle aynı şekilde demokratik ilkelere bağlı olan bir ülke olarak tasvir edilmektedir. Ayrıca büyüklüğü, gelir düzeyi ve coğrafi konumu nedeniyle, Türkiye’nin AB’ye katılımının yaratabileceği etki de yoğun bir şekilde tartışılmaktadır. Dolayısıyla, gerek yurt içinde vatandaşlarımızın gerekse yurt dışında Birliğe üye devletlerin yeterince bilgilendirilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda, sivil toplum kuruluşları bilgi eksikliklerini giderilebilmekte, AB hakkında sahip olduğu bilgi düzeyini arttırılabilmekte ve sonuç itibarıyla insanlara Birliğe üyeliğin olumlu/olumsuz katkıları anlatılabilmektedir. Böylece gelecekte AB’ye üye olunması veya olunmaması halinde ortaya çıkacak fırsatlar ve zorluklar konusunda daha fazla bilinç oluşturulması sivil toplum kuruluşları aracılığıyla temin edilebilmektedir.

Bunun yanı sıra, süreç içerisinde, sivil toplum kuruluşları, müzakerelere doğrudan dâhil olmasa da katılım sürecinin önem taşıyan bir paydaşı haline gelmektedir. İyi bir altyapı ve kapsamlı bir hazırlıkla başlatılan müzakereler de, toplumun güçlü desteğini de arkasına alarak kısa sürede başarı ile tamamlanabilir. Sivil toplum kuruluşları aracılığıyla katılım müzakerelerine toplumun katkısının ne ölçüde sağlandığının ortaya konması önemlidir. Sivil toplum kuruluşlarının rolü, katılım sürecinin vatandaşlar üzerindeki etkileri konusunda farkındalık yaratmaktan, çeşitli çıkar gruplarını temsil etmeye ve politika oluşturma sürecine girdi sağlamaya kadar uzanan geniş bir yelpazeyi içermektedir. Öyleki, süreci destekleyen sivil toplum kuruluşlarının katkılarıyla müzakereler sürecinde lobicilik ve bilgilendirme çalışmaları ile AB'ye üye devletler arasındaki tartışmalar yönlendirilebilmektedir. Bu çerçevede, katılım sürecinin ne anlama geldiği, nasıl bir yöntemle sürdürüldüğü ve ne tür bir alt yapı hazırlığı gerektirdiği, diğer aday ülkelerin örnekleri de incelenerek çok iyi değerlendirilmeli ve sivil toplum kuruluşlarınca yürütülecek çalışmalar bu saptamalar ışığında şekillendirilmelidir. Dolayısıyla, AB ile müzakereler sürecinde sivil toplum kuruluşlarının, toplumun temsilcileri olarak sürece ilişkin kararlara katılımlarının sağlanabilmesi gerekmektedir.

Bu kapsamda küreselleşme, sivil toplum, ulus-devlet, demokrasi ve milliyetçilik gibi kavramlara ilişkin farklı kuramlardan hareketle (temelde Giddens ve Bauman bu konulardaki görüşlerinden yararlanmak suretiyle) Türkiye'nin AB'ye adaylık sürecinde sivil toplum kuruluşların rol ve önemini ortaya koyabilmek amacıyla iki farklı sivil toplum kuruluşu örneklem olarak ele alınarak incelenmiştir.

Örneklem seçiminde AB'ye adaylık sürecinde liberal söyleme sahip İktisadi Kalkınma Vakfı ile milliyetçiliği ön plana çıkaran Türk Ocakları seçilmiş olup bu iki sivil toplum kuruluşunun yöneticileri ile nitel araştırmanın özellikleri çerçevesinde görüşme yapılmış ve doküman analizi veri toplama teknikleri kullanılmıştır. Derinlemesine mülakat çerçevesinde 18 soru hazırlanmış ve sorular her iki sivil toplum kuruluşunun yetkili ve uzman kişilerine sorulmuştur. Merkezi İstanbul'da bulunan İktisadi Kalkınma Vakfı'nın Eski Genel sekreter vekili Leyla Tunç YELTİN ve Genel Sekreter Vekili ÇİSEL İLERİ ile 28 Haziran 2009 tarihinde ve Genel Sekreter Lerzan ÖZKALE ile 27 Eylül 2009 tarihinde olmak üzere üç kez, merkezi Ankara'da bulunan Türk Ocakları Başkanı Sayın Nuri GÜRGÜR ile 18 Mayıs 2008 tarihinde görüşmeler yapılmıştır.

Literatür taraması yanında saha çalışmalarından elde edilen bilgiler, belli kategorilere ayrılarak ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda; öncelikle çalışmada yer alan sivil toplum kuruluşları hakkında kısa bir bilgi verilmiştir. Söz konusu iki sivil toplum kuruluşunun örgütsel yapı ve mali açıdan kaynaklarının, işlevsel özelliklerinin nasıl olduğu -devlet politikasına etkilerinin ne şekilde olduğu - faaliyet sahalarının neler olduğuna dair sorulara cevap verildikten sonra tam üyelik olgusunu algılatma biçimleri -gerçekleştirdikleri veya gerçekleştire-



cekleri etkinliklerle (yayın, seminer vs.) süreci ele alma ve katılım olgusunu algılatma biçimleri- ortaya konmuştur. Son olarak, bu iki sivil toplum kuruluşunun AB'ye giriş sürecinde temel argümanlarının neler olduğu diğer bir deyişle üyeliği kavrayış biçimleri (küreselleşme, ulus-devlet, demokrasi, milliyetçilik bazında) ele alınmıştır.

### Türk Ocakları ve İktisadi Kalkınma Vakfı Örneği

25 Mart 1912'de devletin çözülme ve dağılma sürecinde olduğu bir ortamda Askeri Tıbbiye 190 öğrencinin aralarında yaptıkları görüşmelerde bir milli kültür teşkilatına ihtiyaç duymaları neticesinde kurulmuş olan Türk Ocakları<sup>4</sup>, gençlik girişiminin somutlaştırdığı bir oluşumdur. Bu bakımdan Türk Ocakları 90 yıllık bir "gönüllüler kurumu" olarak nitelendirilmektedir.

1932 yılında kapatılmış olan Ocak, 1949'da tekrar açılmış, böylece Ocakların günümüze kadar gelen ikinci varlık dönemi, 18 yıllık bir aradan sonra 1949 yılında başlamıştır. Türk Ocağı, bu ikinci kuruluşunun ilk yıllarında gözle görünür etkinlikler gösterememiş hatta çalışmaları uzun süre İstanbul, Tekirdağ ve Karadeniz Ereğlisi'nden ibaret şubelerle sınırlı ve oldukça sönük kalmıştır.

1954 yılından başlayarak gençlerin desteği ile başarılı çalışmalar yapmağa başlayan Ocak, 1958'de Genel Merkez'in Ankara'ya nakledilmesi ile daha etkili çalışmalara yönelmiştir. Genel Merkezde kurulan Gençlik Kolu ile Sanat ve Edebiyat Kolu, Türk Ocağı çalışmalarını Ankara dışına taşımışlardır. Fakat bu etkinlikler 27 Mayıs 1960 Askeri darbesi ile sarsıntıya uğramış ancak bu durum uzun sürmemiş ve Ocak çalışmaları gelişerek sürdürülmüştür. 1968'de başlayıp 1980'e kadar gençler arasında yaşanan sağ-sol çatışmalarından Türk Ocağı da nasibini almıştır. 1970 başlarında, intifa hakkı ile kullandığı yapı Ocağın elinden alınmıştır. Ocak çalışmaları için kira ile tutulmuş, sosyal etkinlikler için uygun olmayan apartman dairelerine sığınılmak mecburiyetinde kalmıştır.

Bütün ülkede siyasi, sosyal ve ekonomik sarsıntılara sebep olan 12 Eylül 1980 askeri darbesi ile birlikte, ülkedeki bütün sivil toplum kuruluşların faaliyetleri durdurulduğundan Türk Ocağı da çalışmalarına ancak 15 Nisan 1984'te yeniden başlayabilmiş ve bu mecburi duraklamadan sonra Ocak, Genel Başkan Prof. Dr. Orhan Düzgüneş ile arkadaşlarının çabaları ile çabuk toparlanmıştır. Yeni atılımlarla ülkenin en aktif gönüllü kuruluşlarından biri durumuna girmiş, mevcut şubelere yenileri eklenmiştir. 1988'den itibaren Türk Yurdu dergisi de düzenli olarak yayınlanmağa başlamıştır. Son dönemlerde ise, büyük artış gösteren ve çalışmaları düzenli, başarılı etkinlerin çalışmaları yanında, Genel Merkezde, sureli ve başarılı etkinlikler düzenlenmektedir.

İktisadi Kalkınma Vakfı<sup>5</sup> (İKV) ise, Avrupa Birliği (AB) ve Türkiye-AB ilişkilerindeki gelişmeler hakkında Türk iş dünyası ve kamuoyunu bilgilendirmek amacıyla 1965 yılında İstanbul Ticaret Odası ve İstanbul Sanayi Odası'nın ortak girişimiyle kurulmuştur. Kuruluşundan bu yana düzenlediği seminerler, konferans-

lar, paneller; yayımladığı araştırmalar; yurtiçinde ve yurtdışında gerçekleştirdiği tanıtım faaliyetleri; yerli ve yabancı kuruluşlarla sürdürdüğü yakın işbirliği ile İKV, ülkemizde olduğu kadar AB nezdinde de AB ve Türkiye-AB ilişkileri konularında saygın ve etkili bir ihtisas kuruluşu haline gelmiştir.

İKV, Türkiye-AB ilişkilerindeki gelişmelere paralel olarak zaman içerisinde faaliyet alanını genişletmiş, mütevelli kurum ve vakıf destekçilerinin sayısını artırmıştır. Aralık 1999 tarihinde Helsinki’de düzenlenen Zirve Toplantısı’nda Türkiye’nin AB üyeliğine aday bir ülke olduğunun teyidi ile birlikte İKV, faaliyetlerini üyelik sürecinin ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak yoğunlaştırmış; Türk iş dünyasının temsilci kuruluşlarından aldığı destekle, Türkiye-AB ilişkileri ile ilgili konularda özel sektörün AB ve kamu ile ilişkilerindeki koordinasyon görevini de üstlenmiştir.

3 Ekim 2005 tarihinde katılım müzakerelerinin açılması kararının alınmasıyla, İKV’nin çalışmaları başta müzakere sürecine hazırlık olmak üzere Avrupa Birliği ve Türkiye-AB ilişkilerinin gündemini oluşturan konular çerçevesinde kamuoyunu bilgilendirmeye, iş dünyasının ve sivil toplum kuruluşlarının sürece en aktif şekilde katılımını sağlamaya ve dış tanıtıma odaklanmaktadır.

Kuruluşundan bu yana, hiçbir konjonktürel dalgalanmadan etkilenmeden AB üyeliği hedefi doğrultusundaki faaliyetlerini kararlılıkla ve aralıksız sürdüren İKV aynı kararlılık ve gayretle araştırma, bilgilendirme, tanıtım, eğitim ve koordinasyon çalışmalarını sürdürmeye ve üyelik sürecinin hızlandırılması ve hedefe bir an önce ulaşılmasına aktif bir şekilde destek vermeye devam etmektedir.

Her iki sivil toplum kuruluşunun örgütsel ve mali yapılarına ilişkin olarak Türk Ocakları Başkanı Sayın Gürgür, doğrudan kendi üyelerinin, taraftarlarının yapmış oldukları bağışlar ve vermiş oldukları aidatların mali kaynaklarını oluşturduklarını söyleyerek şu anda 73 şubeleri olduğunu ve bu şubelerin hepsinin de aynı doğrultuda kendi öz kaynakları ile ihtiyaçlarını karşıladıklarını belirtir. Genel Merkezlerinde de bunun aynı şekilde devam ettiğinin altını çizer.

Türk Ocakları Başkanı, devletten 2002 yılına kadar bütçeden kamu yararına olan dernek ve vakıflara verilen çok cüzi yardımın var olduğunu ancak 2002’de alınan prensip kararıyla devletin bu yardımları bütün vakıf ve dernekler için kestiğini dolayısıyla Türk Ocağı’nın da devletten bu anlamda herhangi bir yardım almadığını belirtir. Sadece hazırladıkları bazı projelerde mesela “Türk Dünyası Gençlik Kurultayı” gibi bir projede tanıtım fonuna ve TİKA’ya başvuru yaparak projelerini sunarak destek istediklerini ve bu desteğin çoğu kere projelerinin incelendikten ve diğer Bakanlıkların görüşü alınıp olumlu bulunduktan sonra karşılandıklarını ifade eder.

İktisadi Kalkınma Vakfı’nın ise bir mütevelli heyeti ve yönetim kurulu bulunmaktadır. Bunun yanı sıra, maaşlı ve uzman personele yer verilmiş olup aynı şekilde maaşlı ve uzman yöneticilerden oluşmuş profesyonel bir yönetim bulunmaktadır. İKV Eski Genel Sekreteri Sayın Lerzan Özkale, üye aidatları dışında,

İKV'nin AB fonlarından yararlandıklarını söyler. Bunun yanı sıra, Özkale, kendilerine uygun gelen konularda proje hazırladıklarını, ama hiçbir projeye uymayan bir çalışma için de kendilerinin kaynak bulmak zorunda olduklarını dile getirmiştir. Ayrıca, AB'nin de kendi öncelikleri doğrultusunda strateji geliştirme planı hazırladıklarını da ilave eder.

### Açıklanan Amaçlar ve Gerçekleştirilen Uygulamalar

Bu başlık altında, ele alınan iki sivil toplum kuruluşunun kuruluş gerekçeleri ve bu gerekçelerin hâlihazırda gerçekleştirilen hizmet ve çalışmalara nasıl yansımalarını ortaya konmak amaçlanmıştır.

Türk Ocakları, Türk sivil toplum kuruluşlarının en eskilerinden biri olup geniş bir üye kitlesine sahiptir. Türk Ocakları Başkanı, Türk Ocaklarının 1912 senesinde devletin çözülme ve dağılma sürecinde olduğu bir ortamda Askeri Tıbbiye 190 öğrencinin aralarında yaptıkları görüşmelerde bir milli kültür teşkilatına ihtiyaç duymaları neticesinde kurulduğunu ifade etmiştir. Ayrıca, *"Bu öğrencilerin bir beyanname ile konuyu kamuoyuna yansıtmalarından sonra İstanbul'da bulunan dönemin önde gelen ve milliyetçi bilinen aydınlarının bu çalışmanın içerisinde yer aldıklarını ve Türk Ocağının resmi kuruluşunun böylece resmen tamamlandığını belirtir. Buna ilaveten, Türk Ocağının kurulması dağılma sürecinde imparatorluk bünyesindeki önce Hristiyan unsurların sonrada Müslüman bazı etnik unsurların ayrılıp bağımsızlık çizgisine kaymaları sonucunda Türk kimliğinin, Türk Milli Kimliğinin varlığını koruma mecburiyetinden doğan ihtiyaçtan doğan hareket"* olduğu vurgulanmıştır<sup>6</sup>.

Türk Ocakları Başkanı, Türk Ocaklarının tam anlamıyla bir sivil toplum kuruluşu olduğunu söyleyerek 1912 den beri kendi alanında çalışırken devletle herhangi bir ilişki kurmaksızın doğrudan bağımsız, özgür, düşünce ve ideallerini ortaya koyabilmek için çalışan bir kuruluş olduklarına dikkat çeker. Bugün de aynı çizgide olduklarını, bağımsız bir kuruluş olarak, herhangi bir maddi destek sağladığı kaynaklarının olmadıklarını ve bu açıdan da ne siyasal ne de başka bakımından bağlı olduğu bir alanın söz konusu olmadığını belirtir.

Ayrıca, Başkan, Türk Ocakları'nın 1912'deki kurulma amaçlarını ve kuruluş ilkelerini özenle koruyarak bunları 2008'e taşıdıklarını, faaliyetlerini sürdürdüklerini hatırlatarak bu açıdan 96 sene içerisinde Türk Ocaklarının belki de Türkiye'de kendi çizgisini en dikkatli koruyan sivil toplum kuruluşların başında geldiğinin altını çizer.

Türk Ocağı Genel Merkezince düzenlenen etkinliklerden biri, iki yılda bir Ekim ayında düzenlenen "Milli Eğitim Sempozyumu"dur. Her biri şubelerle işbirliği yapılarak ayrı bir şehirde yapılan bu bilim toplantıları yapıldıkları şehrin eğitim ve kültür hayatına da katkı ve renk götürmektedir. Bu toplantılar, sonu çift rakamla biten yıllarda yapılmaktadır. Genel Merkez'in iki yılda bir düzenlediği bir başka bilimsel etkinlik, 1987 yılında başlatılan ve sonu tek rakamla biten

yılların Mayıs aylarında gerçekleştirilen "Milliyetçilik ve Milliyetçilik Tarihi İlmi Kongresi"dir. Bu kongreler de, Üniversitelerle işbirliği yapılarak değişik şehirlerde gerçekleştirilmektedir.

Türk Ocaklarının faaliyetlerini genişletmek, özellikle de Türk dünyası ile ilişkileri geliştirmek amacıyla kurulması kararlaştırılan "Türk Ocakları Eğitim ve Kültür Vakfı" 1988 yılında resmîlik kazanmıştır. Böylelikle Türk Dünyası ülkelerinden gelip ülkemize eğitim gören yüz kadar öğrenciye her öğretim yılında burs ve bunların başarılı olanlarına her öğretim yılı sonunda ödül verilmesi sağlanmıştır.

Türk Ocağı'nın başlatıp sürdürdüğü çok önemli bir başka etkinlik de Türk dünyası devlet ve topluluklarından yüzlerce gencin bir araya gelip Türklüğün sorunlarını tartıştığı, ülkelerinin kültürel varlıklarını birbirine tanıttığı ve sağlam dostluk köprüleri kurduğu "Türk Dünyası Gençlik Günleri" adlı yıllık toplantılarıdır. Her yıl Türk Dünyasının ayrı bir ülkesinde düzenlenen bu etkinliği gerçekleştirme hizmetinin yükünü Türk Ocağı üstlenmektedir.

Türk Ocakları Başkanı Ocağın faaliyetlerine ilişkin olarak; "Yurt dışında Türk Dünyası Gençlik Kurultayı bağlamında meydana getirilmiş bulunan bir organizasyonun var olduğunu ve 40'a yakın Türk Cumhuriyeti ve bağımsız otonom Türk topluluklarında kurulmuş olan bir takım kuruluşlarla doğrudan ortak bir faaliyet düzenlediklerini belirterek bunların meydana getirmiş olduğu platformun adının Türk Dünyası Gençlik Birliği olduğunu" söyler. Dolayısıyla gençlik çerçevesinde Türk ocaklarının öncüllüğünde düzenlemesi ile meydana getirilen böyle bir hareketin var olduğu ve bu çalışmalara ilişkin yayınlarının da mevcut olduğunu ileri sürer.

İktisadi Kalkınma Vakfı Eski Genel Sekreteri Özkale, varlık nedeni AB-Türkiye ilişkileri olan başka bir kuruluş olmadığını söyleyerek diğer sivil toplum kuruluşlarından İKV ile aynı alanda çalışma yapanların daha çok genel konular kapsamında Türkiye-AB ilişkilerine değindiklerini belirterek; "*İKV'nin bir Türk özel sektörünün çok öngörülü bir bakışıyla 1965 yılında Türkiye'yi tam üyeliğe götürecektir Ankara anlaşmasının öngördüğü hazırlıklar sırasında özel sektörün bu hazırlığı nasıl yapması gerektiğini araştırmak ve kolaylaştırmak için kurulmuş bir kuruluş*" olduğunu altını çizer.

İktisadi Kalkınma Vakfı Genel Sekreter Vekili Çişel İleri ise İKV'nin her şeyden önce AB konusunda bilinç düzeyini artırmaya yönelik bir kuruluş olduğunu ve bunu da daha çok araştırmalar, projeler yardımıyla yaptıklarını ifade eder. Hem bilgi üretmek hem de o bilgileri yaymayı hedeflediklerini vurgular. Kurucularına da bakıldığında daha çok iş dünyasını temsil eden kişilerden oluştuğunu dolayısıyla iş dünyasının AB ile ilgili bilgi açığını kapamaya yönelik, aynı zamanda AB sürecinin iş dünyası üzerindeki etkilerini incelemeye yönelik yani sürece ağırlıklı olarak biraz o taraftan baktıklarını belirtir. Ama sonuçta İKV'nin hem Türkiye'de AB'nin daha iyi tanınmasını sağlamaya çalıştığını (politika bazında

AB'yi incelediklerini, müzakere sürecini yakından incelediklerini) aynı zamanda da Türkiye'nin AB'de tanıtılması, daha iyi savunulabilmesi ve Türk tarafının da görüşlerinin de ifade edilebilmesine çalışıldığını söyleyerek; *"İKV'nin misyonunun her şeyden önce AB ile Türkiye arasında bilgi hoşgörüsü olmak, hem AB'yi Türkiye'de daha iyi tanıtmak (ideolojik yaklaşımlardan uzak durarak), Türkiye'ye neler getirecek, bunlar üzerinde odaklanmak, objektif verilerle Türk halkını aydınlatmak hem de Türkiye-AB ilişkilerinde Türkiye'nin avukatı olduklarını vurgular. İlişkilerin daha düzgün ilerlemesi, Türkiye'nin kazanılmış haklarının savunulması, Türkiye'nin en iyi şekilde temsil edilmesi"* olarak kuruluş gerekçesini özetler.

İKV müzakere sürecine hazırlık olmak üzere, AB ve Türkiye-AB ilişkilerinin gündemini oluşturan konular çerçevesinde: kamuoyunu bilgilendirmeye iş dünyasının ve sivil toplum kuruluşlarının sürece en aktif şekilde katılımını sağlama ve dış tanıtıma odaklanmaktadır. İKV, bu doğrultuda gerçekleştirdiği faaliyetlerini; araştırma ve yayınlar, projeler, konferans ve seminerler, tanıtım faaliyetleri ve koordinasyon ve diğer faaliyetler olmak üzere beş temel eksen etrafında şekillendirmektedir.

### Kullanılan Yöntemler (Üyeliği Algılatma Biçimleri)

İKV, AB'ye uyum sürecinde Türk özel sektörünü ve kamuoyunu bilgilendirmeye, ayrıca kurum ve kuruluşlar arasındaki işbirliğini güçlendirmeye yönelik projeler gerçekleştirmektedir. Türk Ocakları'da yine AB'ye adaylık sürecinin Türkiye'ye neler kazandırıp ya da kaybettireceğine dair kamuoyunun aydınlatılmasına yönelik faaliyetlerde bulunmaktadırlar.

Türk Ocakları Başkanı, Türk Ocaklarının kendi çizgisi içerisinde özellikle milliyetçi camia içinde etkili olan milliyetçi kamuoyunun oluşmasına önemli ölçüde etki yapan bir kuruluş olduğunu söyleyerek yayınlarıyla çalışmalarından kamuoyunu haberdar ettiklerine dikkat çeker. Türk Ocakları tarafından 2001 yılında düzenlenen "Türkiye-AB ilişkileri" sempozyumu kitabını yayınladıklarını ve buna ilaveten yayınlarında da, çalışmalarında da AB ile olan ilişkileri gündeme getirdiklerini belirtir.

1965 yılından bu yana Avrupa Birliği ve Türkiye-AB konularında uzman bir kuruluş ve bilgi merkezi olarak hizmet veren İKV ise AB ve Türkiye-AB ilişkileri gündemindeki konularda Türkiye ve AB'den uzman ve yetkililerin katılımları ile Türkiye ve çeşitli AB ülkelerinde kamuoyunu bilgilendirici seminer, konferans ve paneller düzenlemektedir. Proje geliştirme ve uygulama konusunda önemli birikim ve deneyime sahip olan İKV, Türkiye'nin AB üyeliğine adaylığının teyidinden itibaren proje üretimine ivme kazandırmıştır. İKV projeleriyle yurtiçinde kamu sektörü, iş dünyası temsilci örgütleri ve meslek kuruluşları; yurtdışında ise çeşitli kurum ve kuruluşlarla işbirliğini geliştirmektedir. Bu çerçevede, İKV'nin yürütmüş olduğu projelere ilişkin başlıklar şu şekildedir<sup>7</sup>: AB ile Katılım Müzakereleri Süreci Projesi, AB Müktesebatının Yatay Olarak Uygulanışının Öncü Türk

Sektörlerine Etkileri Projesi, AB Uyum Sürecinde Türk İş Dünyasının Etki Analizi Kapasitesinin Arttırılması Projesi.

2003-2004 yıllarında Türkiye genelinde 24 ilde gerçekleştirdiği “Katılım Öncesi Süreçte Türkiye-AB Seminerleri” projesinin devamı olarak 2005-2007 yılları arasında farklı illerde gerçekleştirilen seminerlerde “AB ile Katılım Müzakereleri Nedir”, “Müzakere Süreci ve Türkiye-AB İlişkileri”, “Türkiye’nin Müzakere Sürecindeki Çalışmaları” ve “AB’nin Türkiye’ye Sağladığı Olanaklar” konularında uzman kişilerin yaptıkları sunumlarla katılımcıların bilgilendirilmesi amaçlanmıştır. Bu amaca ulaşma için söz konusu sektörleri yakından ilgilendiren müktesebatın uygulanmasına ilişkin Türkiye, AB ve Birliğe yeni üye olmuş ülkelerden, konusunda uzman konuşmacıların katılımıyla birer bilgilendirme semineri gerçekleştirilmiştir. İKV, iştirakçi kuruluşların sektörün AB sürecinde Türkiye’deki durumuna ilişkin görüşlerini de ekleyerek sektörle ilgili AB mevzuatını içeren kısa bir bilgi notu hazırlamış ve seminer davet mektuplarıyla birlikte katılımcılara göndermiştir. Seminerler sonrasında gerçekleştirilen çalıştaylarda, sektör temsilcilerinin de görüşleri alınarak, bu doğrultuda sektör raporları hazırlanmıştır. Sektörün gelecek planlamalarını yapmalarında yol haritası niteliği taşıyacak olan sektör raporlarının, seminer sunumları ile birlikte yayımlanarak ilgili kesimlere dağıtılması hedeflenmiştir. 2007 tarihinde gerçekleştirilen seminerde proje beş ana faaliyet alanı çerçevesinde gerçekleştirilmiştir. Bunlar; bilgilendirme seminerlerinin tanıtılması, seminerlerin gerçekleştirilmesi, çalıştayların gerçekleştirilmesi, sektörel raporların hazırlanarak seminer sunumlarıyla birlikte yayımlanması ve proje sonuçlarının duyurulmasıdır.

3 Ekim 2005 tarihinde katılım müzakerelerinin resmen başlamasıyla birlikte Türkiye-AB ilişkilerinde yeni bir döneme geçilmiş, toplumsal yaşamı düzenleyen hukuk kurallarının tamamını kapsayan AB müktesebatının üstlenileceği ve uygulanacağı bu dönem, son derece kapsamlı bir dönüşümü de beraberinde getirmiştir. Bu çerçevede, ilgili kesimlerin sürecin getireceği değişime en iyi şekilde hazırlanmalarını sağlayacak en etkili araçlardan birisi düzenleyici etki analizleridir. Bu gerçekten yola çıkarak İktisadi Kalkınma Vakfı, düzenleyici etki analizlerine ilişkin olarak üç adet iki günlük eğitim kursu ve üst düzey yöneticilere yönelik bir seminer düzenlenmesinden oluşan “AB Uyum Sürecinde Türk İş Dünyasının Etki Analizi Kapasitesinin Arttırılması Projesi” başlıklı yeni bir proje başlatmıştır. Proje kapsamındaki eğitim kursları ile kamu ve özel sektörde görev yapan uzmanlara etki analizlerinin hazırlanması ve değerlendirilmesi konusunda temel bir eğitim verilmektedir. 2007-2008 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir.

İKV’nin ayrıca koordinasyon, tanıtım ve lobi faaliyetleri de bulunmaktadır<sup>8</sup>. Bunlara ilaveten, İKV Genel Sekreteri Lerzan Özkale bu yıl (2008) ilk defa örneğin ilköğretim 4. sınıf öğretmenlerine ABC projesi adında pilot proje olarak bir çalışma yaptıklarını söyleyerek Ekim ayında hedef kitlesi gazeteciler olan benzer bir projenin yapılacağından bahseder. Ayrıca, AB kurumlarına yönelik Brüksel’de çalışmalar yaptıklarını, Türkiye’den iş âleminde, sanatçılardan, insanlar

götürdüklerini, oradaki komisyon yetkililerine örneğin Türkiye ile ilgili bir konferans verdirdiklerini sonra onların akıllarındaki Türkiye'yi daha iyi tanımalarını sağlayacak soruları orada sorduklarını vurgular.

## Tam Üyeliğe Yönelik Olarak Yapılan Çalışmalarda Üyeliği Kavrayış Biçimleri

### Küreselleşme

Türk Ocaklarının, küreselleşmeyi çağımızın siyasi, sosyal ve ekonomik olaylara damgasını vuran en önemli olgusu olarak görmektedir. Bazılarına göre gelişen bilimsel ve teknolojik şartlar sonucunda mekân kavramı gidererek silinecek, sınırlar büyük çapta ortadan kalkacak, böylece büyük bir köye dönüşmekte olan dünyamızda kültürlerin milli özellikleri kaybolacaktır. Türk Ocakları, bu hükümlerin ve tahminlerin gerçeği yansıtmadığını ve abartılı olduğu kanaatinde olduklarını ifade ederek, küreselleşmenin şüphesiz toplumsal hayatın her alanını etkilediğini ancak bu durumun milli kimliklerin ortadan kalkacağı anlamına gelmediğinin altını çizer. Tersine değişen şartlarla orantılı olarak gelişmiş toplumlarda özelliklerini koruma çabasının giderek yoğunlaştığı belirtilir. Türk Ocaklarına göre<sup>9</sup>; *"En büyük sosyo-politik "entegrasyon" denemesi olan Avrupa Birliği ülkeleri, bir taraftan siyasi hudutların büyük çapta ortadan kaldırıp, para birliğine yönelirken, diğer taraftan başta ulusal dillerin olmak üzere kültürel kimlikleriyle ilgili meselelerde çok etkili tedbirler almak suretiyle bunların korunmasına çalışıyorlar. Küreselleşmenin ekonomik konularda meydana getirdiği sonuçlara mukabil siyasi ve kültürel meselelerde çok farklı tezahürler görüyoruz. Milli devlete ve ona vücut veren kültürel unsurlar, öyle anlaşılıyor ki gelecekte de varlıklarının sürdürecekler, ancak değişen teknolojik ve ekonomik şartlara paralel olarak farklı üslup ve görüntülerle ortaya çıkacaklardır. Milli varlıkların, küreselleşmenin bozucu ve yıkıcı etkilerine karşı mevcudiyetlerini koruyacak dinamikleri geliştirmek mecburiyeti bulunmaktadır".*

İKV ise ekonominin küreselleşmesini dünya çapında gelişen bir ekonomik entegrasyon süreci olarak ifade ederek karşılıklı etkileşimlerle birbirlerini kuvvetlendiren üç unsurun, küreselleşme sürecinin itici gücünü oluşturduğunu belirtir. Bu unsurları:

- Uluslararası ticaretin serbestleştirilmesi ve sermaye hareketleri,
- Teknolojik gelişmelerin hızlanması ve bilgi toplumunun gelişimi,
- Devletin, ekonominin birçok alanından çekilmesiyle beliren deregülasyon

olarak özetler.

### Sivil Toplum

Türk Ocakları Başkanı, dünyadaki gelişmelere paralel olarak sivil toplum kuruluşların hem devletin dışındaki benzeri organizasyon ve faaliyetlerin giderek

daha etkili hale geldiğini ve bunun da doğal olarak Türkiye'ye yansıdığını söyler. Türkiye'de özellikle son yıllarda yapılan yasal değişikliklerle sivil toplum kuruluşlarının daha geniş faaliyet yapmalarına ortam hazırlandığına dikkat çekiyor. Bu yüzden önceki yıllara mesela 25-30 yıl öncesine nazaran Türkiye'de sivil toplum kuruluşları hareketlerinin hem yoğunluk hem kapsam bakımından gelişmiş düzeyde olduğunu belirtir.

Türk Ocakları Başkanı, belli milli konularda Türk dünyası ile ilgili veya Türk Dünyası'nın özgün konularında aynı çizgide hareket ettikleri 100'ün üzerinde sivil toplum kuruluşu olduğunu söyleyerek bunları Türk Dünyası Dayanışma Grubu adıyla oluşturmak suretiyle bir araya getirdiklerini söyler. Bunların içinde sendikaların, vakıfların ve Türk Dünyası için önemli kitlesel tabanı olan kuruluşların var olduğunu söyler. Onlarla ortak çalışmalar düzenlediklerini belirtir. Şubelerinde aynı şekilde kendileri ile paralel çizgide bulunan sivil toplum kuruluşları ile zaman zaman ortaklaşa çalışmalar yaptıklarını ve kendi temel prensipleri kendi çizgilerinde olan kuruluşlarla Türk Ocağı ekseninde bu faaliyetleri düzenlemekte olduğunu söyler.

Yurt dışında Türk Dünyası Gençlik Kurultayı bağlamında meydana getirilmiş bulunan bir organizasyon olduğunu ve 40'a yakın Türk Cumhuriyeti ve bağımsız otonom Türk topluluklarında kurulmuş olan bir takım kuruluşlarla doğrudan ortak bir faaliyet düzenlediklerini ve bunların meydana getirmiş olduğu platformun adının "Türk Dünyası Gençlik Birliği" olduğunu belirtir. Dolayısıyla gençlik çerçevesinde Türk Ocaklarının öncüllüğünde düzenlemesi ile meydana getirilen böyle bir hareket vardır. Bu çalışmalar Türk Ocağı'nın yayınlarında da mevcuttur<sup>10</sup>.

Türk Ocakları Başkanı, AB'nin Türkiye'deki sivil toplum kuruluşlarla ilişkileri bağlamında şunları söyler<sup>11</sup>: *"AB bu konuda da ikiyüzlü davranıyor, bir taraftan bireysel hak ve hüviyetler, hukukun üstünlüğü, evrensel değerleri söz konusu ederek çalışmaları yapıyor, Türkiye'den yasal düzenlemeler istiyor zaman zaman sert baskılar yapıyor ama diğer taraftan bu bireysel hak ve özgürlüklerin grup haklarına dönüştürülmesi böylece bir etnikleşme etnik kimlik kazanma konusunda Türkiye de azınlık milliyetçilerinin ve bölücü örgütlerin çalışmalarını önleyici tedbirler almıyor. Bir çelişki oluyor, bir yandan PKK'yı terör örgütü ilan ediyor diğer taraftan Fransa, Almanya başta olmak üzere bu örgütün faaliyet göstermesine göz yumuyor. Dolayısıyla burada kelimenin tam anlamıyla bir ikiyüzlülük sergileniyor. Keşke Avrupa samimi olsa da tıpkı kendi ülkelerinde yaptıkları gibi bireysel hak ve özgürlükleri grup haklarına dönüştürmeden bir etnik kimlik kazanma ve siyasallaşma noktasına gitmeden yapmaya çalışsa gerçekten Türkiye'de yardımcı olurlar"*.

İKV Eski Genel sekreter vekili Leyla Tunç Yeltin, 3 Ekim 2005 tarihinde Türkiye ile AB arasında katılım müzakerelerinin resmen başlaması ile birlikte Cumhuriyet tarihinin en önemli projesi olan AB üyeliği yolundaki en son ve en zorlu aşamaya girildiğini söyleyerek bu yeni ve zorlu süreçte sivil toplum kuruluşların



rolüne ilişkin şunları söyler<sup>12</sup>: “Bu dönemde iş dünyası temsilci örgütlerinin ve sivil toplum kuruluşlarının eşgüdüm ve işbirliği içinde çalışarak; temsil ettikleri kesimlerin sürece etkili katılımını sağlaması ve yine eşgüdüm içinde iç ve dış tanıtıma odaklanarak süreci kolaylaştırmak için çaba göstermesi gerekmektedir”.

İKV Yönetim Kurulu Başkanı Meral Gezgin Eriş, 23 Temmuz 2001 tarihinde Genel Kurul Toplantısı dolayısıyla düzenlenen "Türkiye-Avrupa Birliği İlişkileri" konulu toplantıda yaptığı konuşmada adaylık sürecinde sivil toplum kuruluşlarının sürece katılımına ilişkin önemini şu sözleriyle dile getirmiştir: “Adaylık sürecinde siyasi ve ekonomik kriterler kadar önemli bir diğer konu da AB müktesebata uyum ve idari kapasitelerin güçlendirilmesidir. Müktesebata uyum, birçok alanda kapsamlı reformlar ve kurumsal yapılarda önemli değişiklikler gerektirmektedir. AB Genel Sekreterliği’nin yoğun çalışmaları ve ilgili kamu kuruluşlarının desteği ile, bugüne kadar uyum yönünde atılan adımlar memnuniyet vericidir. Genel Sekreterliğin oluşturduğu teknik komiteler aracılığı ile bu çalışmalarını iş dünyası ve sivil toplum örgütleri ile koordinasyon halinde yürütmesi de son derece sağlıklı ve doğru bir yaklaşımdır”.

Bugün yaşanan siyasi ve ekonomik sorunların kaynağında, Türkiye’nin bu alanlarda çağdaş dünyanın uyguladığı kuralları ve kurumları oluşturamamış olmasında gören Eriş, yasama, yürütme ve yargının bağımsızlığı ve etkinliğinin sağlandığı, sivil toplum örgütlerinin de özgürce denetim işlevini yerine getirebildiği bir sistemin oluşturulması için AB’nin, önümüzde en başarılı bir örnek olduğunun altını çizer. AB ile bütünleşme hedeflerinin temelinde, bu dönüşümü gerçekleştirme özleminin yattığını belirtir.

### Milliyetçilik

Türk Ocakları’nın milliyetçilik ve milli devlet ile ilgili görüşleri, “Milliyetçilik-Ulusalçılık, Millî devlet – Ulus Devlet” konusundaki kavram kargaşasını aydınlatmak üzere Türk Yurdu çevresinde toplanan Milliyetçi aydınlar tarafından 20-21 Haziran 2009 tarihlerinde düzenlenen “Milliyetçilik - Ulusalçılık Çalıştayı”<sup>13</sup> Sonuç Bildirisi”nden alınmıştır. Bu bildiriye yer alan önemli hususlara aşağıda yer verilmiştir:

“Millî devlet kavramı, batılı literatürde kullanılan anlamından daha geniş bir muhtevaya sahiptir. Modernleşme sürecinde ortaya çıkan “ulus devlet” akılcılığın etkilediği modernleşmenin bir kurgusu görünümündedir. İmparatorlukların ve teokratik yapıların yıkıldığı dönemde ortaya çıkan ulus devlet bu özel çerçevesinde değerlendirilmelidir. Türk milliyetçiliği perspektifinden bakıldığında, devlet kavramı kendi köklü geleneksel kültürümüz içinde anlam bulduğu için devletin millîlik vasfına işaret eden millî devlet kavramı özel anlam taşır ve ulus devlet kavramından daha kapsayıcıdır.

Millî devlet milletin hür ve bağımsız yaşama iradesinin devletin bütün kurum ve kurullarında tezahür ve tecessüm ettiği devlettir. Millî devlet, milletin

siyasî, sosyal ve kültürel olgu olarak varlığına bağlıdır. Milletlerin varlığı sosyolojik olarak birbirinden farklıdır. Dolayısıyla millî devleti, dünden bugüne milletin varlığı ve egemenliğini sürdüren bir kurum olarak değerlendirmek gerekir.

Türk milleti kavramı, bir etnisiteyi değil, bu coğrafyada bin yıldan bu yana yaratılan medeniyeti ortaya koyan ve dün olduğu gibi bugün de, gelecekte de bir arada yaşama iradesine sahip bulunan milleti ifade eder. Millî devlet buna bağlıdır. Küresel güçler etnisiteler üzerinden kendi bölgesel ve küresel çıkarları için yeni “devletler” üretmek istemektedir.

Milletler kendi yarattıkları veya irtibata geçtikleri medeniyetler çerçevesinde insanlık âleminde yer alırlar. Diğer milletler ve alt sosyal gruplarla ilişkilerinde belirleyici olan bu medeniyet ortamıdır. Dolayısıyla Türk milliyetçiliği bu anlamda bu coğrafyanın yarattığı medeniyetin fikrî ifadesidir. Türk milliyetçiliğini tarihi süreç içindeki tecrübeden doğan Türk kültürü ve tarihi beslemektedir. Türk kültürünün insanlık mirasına armağan ettiği bütün eserler ve tarihî birikim, insanîyetçi ve kapsayıcı bir muhtevaya sahip olan milliyetçiliğimizin kodlarını oluşturur.

Milliyetçilik yerine bazıları tarafından özenle kullanılmaya çalışılan “ulusalcılık” kavramı, tarihî süreç kesintiye uğratılarak kurgusal bir millet inşa projesi bağlamında temellendirilen, hem bu ülkenin gerçeklerine hem de tarih felsefesinin ve sosyolojisinin verilerine uygunluk göstermeyen bir kavramdır. Ulusalcılık millet denilen sosyal yapıyı sadece ve salt bir mühendislik malzemesi olarak gördüğü için, kendisini totaliter yaklaşımlardan kurtaramamaktadır. Oysa tarihî sürecin bir muhassalası olarak milleti temel alan milliyetçilik demokratiktir. Çünkü esas olan millet iradesidir”.

İKV Eski Genel Sekreteri Leyla Tunç Yeltin, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin temel ilkelerine bağlı olduğunu, AB'ye üyelik ile milliyetçilik, ulus-devlet ve diğer konularda erozyona uğrayacağı savına katılmadığını söyleyerek üyelik halinde egemenliğin devrinin değil paylaşımının söz konusu olduğunu vurgular. Üyelik için daha iyi olacağını çünkü Bakanlar Konseyi içerisinde karar alma süreci söz hakkı olacağını da hatırlatır. İKV Genel Sekreteri Özkale ise milliyetçilik ile ilgili olarak bölücü toplumsalları bölecek bir milliyetçiliğe hem şahsi hem İKV olarak karşı olduklarını belirterek şunları ilave eder<sup>14</sup>; *“ulusal kimliklerin kültürler zenginliğine yol açması AB'nin hep vurguladığı değil mi ne dilinizden ne ulusal kültürünüzden, geleneklerinizden bunlardan vazgeçmeden ulusların bir araya getirdiği bir uluslar-üstü yapı...AB iktisadi entegrasyonsa da iktisadi entegrasyonunda içinde ulus-devletin özellikleri var, yani bugün AB ülkelerinin tek tek refah arayışları devam ediyor, yani ulus çatısı altındaki refah arayışları da devam ediyor ama mükemmel tarafı nedir, onlar birbirlerinin ayağına dolaşmak veya birbirlerini dışlamak anlamında değil, ulusal refahlarının bir parçasını komşularıyla topyekün refah arayışına da katkıda bulunuyorlar. Bu çok ideal bir durum, yani zengin zenginliğini koruyabilmek için etrafına karşı ördüğü bir yapıdan ya etrafındaki de benimle birlikte zenginleşirse hep beraber daha hızlı zenginleşir*

ve daha barışçı bir dünyada yaşarız noktasına gidiyorlar". Sonuçta, bu sebeplerden dolayı Türkiye'nin geleceğini AB'de gördüklerini vurgular.

### Ulus-Devlet

Türk Ocakları Başkanı, AB'nin zaman zaman bazı politikacı ve aydınların ifade ettikleri gibi belli ilkelerin yerine getirilmesi halinde otomatik üyelik statüsünün kazanıldığı bir kulüp konumunda olmadığını kendi kültür ve medeniyetleri bağlamında ortaya çıkan bir ulus ötesi-ulus üstü bir birliktelik olduğunu söyleyerek bununda temelinde Yunan Felsefesi, Roma Hukuku ve Hristiyan kültürü olduğunu vurgular.

AB'nin Türkiye'yi alma iradesi taşımadığını başından beri ısrarla ifade ettiklerini bu açıdan kendilerini AB'ye bağlamak, onların yönlendirmesine göre iç düzenlemeleri yapmak yerine kendi çıkarlarına uygun bir politika geliştirmenin daha rasyonel olacağını düşünmektedir. Fakat bununda AB ile ilişkilerimizi kesmek anlamına kesinlikle gelmediğinin altını çizer çünkü Türkiye'nin bu coğrafya da bin yıldan beri Avrupa ile devamlı ilişki içinde olduklarına dikkat çeker. Bugün de Avrupa gibi dünya ekonomisinin ikinci büyük potansiyeli olan bilimin, felsefenin düşüncenin gelişmesinde lokomotif işlemi yapmış bulunan sanat ve edebiyatın en seçkin ürünlerinin sergilendiği bir dünya ile ilişkilerimizi kesmemizin abes bir şey olacağını dile getirir. Türkiye'nin dış ticaretinin % 65'ini Avrupa ile yapılmakta olduğunu, her yıl binlerce turist Türkiye'ye geldiğini, Türkiye'den de AB ülkelerine gidildiğini, başka kurumsal ilişkilerimizin olduğunu hatırlatarak bu yüzden Türkiye Avrupa ile ilişkilerinin mutlaka sürdürülmesi gerektiğini ama mutlaka bu ilişkilerin AB'ye üye olma maksatlı değil, onların bize baktıkları gibi pragmatist bir açıdan (kendi çıkarları açısından) bizimde kendi çıkarlarımız açısından bu ilişkileri geliştirme ve sürdürmemiz gerektiğini vurgular.

Türk Ocakları Başkanı, Türk Ocakları Genel Merkezi ile Ankara Ticaret Odası'nın birlikte 16-17 Mart 2001 tarihleri arasında düzenledikleri Türkiye-AB ilişkileri konulu sempozyumunun açış konuşmasında Helsinki zirvesinden itibaren meydana gelen gelişmeleri şu şekilde dile getirir<sup>15</sup> (Kahramanyol 2001:9-10):

"Herşeyden önce Helsinki Zirvesi ile birlikte AB'nin yeni adayları belirleme prosedüründe köklü değişimler meydana geldi. Bunun sonucu olarak adaylığa kabul tek taraflı olarak AB kurullarının yetki ve insiyatifine verilmiş bulunuyor. Kriterlerin kapsamlı şekilde yerine getirilmiş olması bile AB'nin kendi iç dengelerini ve sosyal, politik ve ekonomik hesaplarını ön planda tutarak ret kararı vermesine ya da adaylık sürecini uzamasına engel teşkil etmiyor. Nice Toplantısında Türkiye'ye 2010 yılına kadar üyelik perspektifinin verilmemiş bulunması bu hususta kapılmamız gerektiğini ortaya koymaktadır. Karşılıklı olarak bütün şartlar elverişli şekilde gelişse bile üyelik görüşmelerinin muhtemelen on yıl belki de yirmi yıldan önce başlamayacağını bilmeliyiz".

AB ile ilişkilerimizin kırk yıllık bir geçmişi bulunmasına rağmen kamuoyunun bu konuda açık ve sağlıklı bilgilere sahip olmadığını dile getiren Türk Ocak-

ları Başkanı, Türkiye'nin bu konudaki temel yanlışlardan birisinin de meseleye ak ve kara gibi ikili bir tercih kısıncından bakmaktan kendisini bir türlü kurtaramamış olmasında görmektedir. Oysa ulus ötesi, supranasyonal bir bütünleşme denemesi olan AB'nin, sonuç itibarıyla siyasi ve ekonomik bir oluşum olduğunu bu sebeple olaya metafizik yakıştırmalar yapmak, soyut yorumlar aramak yerine, politik çerçevede çok yönlü olarak bakmaya çalışmak, nesnel değerlendirmelerle yaklaşmak daha gerçekçi bir yaklaşım olduğunu söylemektedir. Ayrıca uzun müzakerelere, mücadelelere ve pazarlıklara dayalı bir politik ve ekonomik entegrasyon anlamına gelen AB ile elbette görüşüleceğinin, çetin pazarlıklar yapılacağıının altını çizer. Türkiye'nin dış ilişkilerinde yeterli araştırmayı, incelemeyi yapmadan acele verilmiş kararlarında her seferinde büyük zararlarla karşı karşıya kaldıklarını belirterek bunun somut örneklerinden birisinin Gümrük Birliği belgesi olduğunu söyler. Ancak tam üyelerin üstlenebileceği yükümlülükleri ülkemize mal eden bu anlaşmanın, beş yıllık uygulanmasının ekonomik, mali ve ticari bilançosunun bile tam olarak yapılabildiğinin söylenemeyeceğine dikat çekmektedir.

Bunun yanı sıra, Türk Ocakları Başkanı AB konusuna eleştirel yaklaşımın, kesinlikle Avrupa'dan kopma şeklinde değerlendirilmemesi gerektiğini söyleyerek, Türkiye'nin Türk Dünyası ile İslam ülkeleri ve bölgesel çerçevede Kafkasya ve Balkanlar'da geliştirmek mecburiyetinde olduğu politikalar, tarihimizden, kültürümüzden ve coğrafi konumumuzdan kaynaklanan nedenlerle güçlendirilmesi, yoğunlaştırılması zorunlu ilişkiler, genel anlamda Avrupa ile özel olarak AB münasebetlerimizde alternatif olarak algılanmayacağıının altını çizmektedir. Ona göre; *"Türkiye'de bazı çevrelerin AB ile ilişkilerimizi 200 yıllık modernleşme ve çağdaşlaşma çabalarımızla bütünleştirmeleri, bu görüşün doğal sonucu olarak Türkiye'yi ne pahasına olursa olsun, neye mal olursa olsun AB'ye girme mecburiyetinde görmeleri vahim bir değerlendirme hatasıdır. Türkiye-AB ilişkileri hangi aşamada olursa olsun tarafların kendilerini tanımalarına, durumlarını tespiti vesile olması açısından önemli yararları olduğunu vurgulamalıyız"*. Kısaca, AB'ye üye olunması halinde "ulus-devlet"lerin sonunun geldiği anlamının çıkartılması gerektiğini savunur.

Özkale, İKV'nin kuruluş amacı sırasında AB'ye üye olunması halinde Türkiye'nin ulus-devlet yapısında ne gibi değişiklikler meydana geleceği ya da üyeliğinin ulus-devletten vazgeçmek anlamına mı geleceği konularında tartışma yapmadıklarını ifade ederek bu tartışmaların o anlama gelmediğinin gayet açık olduğunu söyleyerek şunları ilave eder *"...şayet o anlama geliyor olsaydı Almanya ile Fransa'nın birbirlerini yok etmekle uğraştıkları 1945 yılına kadar ki savaştan 6 yıl sonra kömür çelik topluluğunu kurmaları düşünülemezdi. Dolayısıyla AET o zaman ki adıyla şimdide AB uluslarüstü bir yapı ulus-devleti terk eden bir yapı değil bence. Ulus-devlet kimliklerini, ha ama ulus- devlet ten kasıt nedir? O kuşkusuz zaman içersinde evriliyor, yani ilk ulus-devletlerin ortaya çıkışı*

*ile bugün arasında kuşkusuz bunda bir evrilme var öyle de olmak zorunda her şeyde olduğu gibi”.*

İKV Genel Sekreter Yardımcısı İleri ise İKV'nin mümkün olduğu kadar iş dünyasını temsil ettiği için olayın teknik boyutuna odaklanmış durumda olduğunu yani çok fazla olayın siyasallaşmasını uygun görmediklerini söyleyerek, AB projesini kalkınma projesi olarak gördüklerini dile getirir. AB'ye üyeliği Türkiye'nin sosyo-ekonomik kalkınması olarak görüyor. Bu açıdan da AB-ulus-devlet-egemenlik meselesine çok fazla değinmiyor. Bunları biraz gündem dışında bırakarak: “Genel olarak AB uluslar arası bir işbirliği süreci ve her türlü uluslar arası işbirliği karşılıklı bir bağımlılık yaratır tam bağımsızlık günümüz dünyasında sonuçta yerini karşılıklı bağımlılığa bıraktığı için bu da onun bir sonucu. Ama aynı zamanda değişen günümüz koşullarında bunun gerekli olduğunu düşünüyor. Mümkün olduğu kadar teknik, Türkiye'nin sanayileşmesi, kalkınması, aynı zamanda salt sanayileşmesi değil çevre gibi önceliklerinden uygulanması, sosyal haklar, çevrenin korunması gibi önceliklerinde bu kalkınma önceliklerinin de yedirilmesi gerektiğini düşünüyor. İKV işin siyasi ve daha hassas boyutuna girmemektedir. Türkiye’de AB süreci farklı çevrelerce manipüle edildi. Gerçekten Bu süreç nedir, bu sürecin odağındaki somut şeyler nedir? Mevzuat uyumu, AB ile olan ilişkilerin hukuki haklar temelinde gibi konulara odaklanıyor, diğerini de bunun getireceği doğal sonuç olarak görüyor.

Ayrıca, şu anda dünyada ulus-devletlerden daha büyük güçlerin (sermaye vs.) var olduğunu söyleyen İleri, ulus-devletin ortadan kalkmayacağını ama işlevinin değişeceğini düşünümektedir. Ona göre, bu değişimle ulus devlet takım lideri gibi içinde bulunduğu toplumu örgütleyecek, küresel dünyada kaynakların daha iyi kullanılmasını sağlayacaktır. Bir de mikro-devletlerin oluşacağını (Catalonya gibi İskoçya gibi daha küçük birimler halinde olacak) söylerler. Sonuçta, ulus-devlet adapte olarak, dönüşerek işlevini sürdürecektir.

Özkale ise, AB'yi sürdürmenin yarattığı büyük bir iktisadi çıkarın olduğunu söyleyerek AB üyesi ülkelerin bu çıkarı göz göre terk etmeyeceğine dikkat çekmektedir. Yani AB üye ülkelerin, akılcı oldukları ve bu ortak çıkarı çok açık olduğunu gördükleri için bunu koruyacaklarını düşünümektedir. Tek başına başarılı olsaydı bu kadar hızlı büyüyemeyeceklerini söyleyen Özkale, gelecekte de böyle olacağını bildikleri için bundan kendi elleriyle vazgeçmezler demektedir. Bir diğer husus, AB üye ülkelerin, ortak paraya geçtiklerini ve Almanya gibi en sağlam paralarından birine sahip ülkenin dahi kendi ulusal parasından vazgeçip ortak paraya geçme akılcığını gösterdiyse bunun gelecekte geriye dönmesinin söz konusu olmayacağını belirtmektedir.

## Demokrasi

Türk Ocakları Başkanı, Türk Ocakları Genel Merkezi ile Ankara Ticaret Odası'nın birlikte 16-17 Mart 2001 tarihleri arasında düzenledikleri Türkiye- AB ilişkileri konulu sempozyumunun açılış konuşmasında Helsinki zirvesinden itiba-

ren meydana gelen gelişmeleri açıklarken demokrasi ile ilgili şunları dile getirir (Kahramanyol 2001:9-10)

“Bir kere Türkiye kendisini AB aynasında görmek suretiyle, kıyaslamalar yapmak, eksiklerini, yanlışlarını tespit imkânı buluyor. Kopenhag Kriterleri olarak ifade edilen AB standartlarına uygun sosyal, siyasal, ekonomik ve hukuki bir yapının oluşturulması ihtiyacı AB üyeliği meselesinin ötesinden, gelişmiş medeni bir toplum olmanın gereğidir. İnsanımızı Avrupalıların refah seviyesine ve yaşama şartlarına kavuşturmak, milli gelirimizi bugünkünün birkaç katına çıkarmak, gelir dağılımını adil şekilde düzenlemek, başta sağlık, eğitim, çevre gibi hizmetler olmak üzere günlük yaşayışımızda AB standartlarının sağlanması tartışmasız temel amaçlarımızdır.

Hukukun üstünlüğüne dayalı, insan haklarına saygılı, demokratik normların eksiksiz şekilde uygulandığı, çoğulcu demokrasinin gereği olan bütün kurumların işlerliğinin sağlandığı sosyal, siyasal ve hukuki ortam sırf AB’ye kabul edilebilmemiz amacıyla değil, esas itibarıyla çağdaş medeniyet seviyesine ulaşma idealimizin kapsamında bulunan başlıca esastır. Bu hususlarda kimsenin dayatmasına, zorlamasına ve ders vermesine ihtiyacımız yoktur”.

Bunun yanı sıra Türk Ocakları’nın Demokrasi ile ilgili görüşleri aşağıda özetlenmiştir<sup>16</sup>: “Türkiye’nin temel sıkıntısı yöneten-yönetilen arasında bulunması zaruri olan bağlantının aynı demokratik kurum ve kuralların isteyişinin kendilerini devletin hamisi ve toplumun vasisi sayan çevreler tarafından kesilmesidir; bu kanallardaki akış kesilince toplumun iradesinin, tercih ve isteklerini yönetime intikali büyük ölçüde aksamaktadır. Bu durumda egemenlik ulusa ait olduğu yolundaki aforizma anlamını kaybetmekte, başta seçimler olmak üzere demokratik ritüeller inandırıcılıktan uzak tiyatro oyununa dönüşmektedir. Bu ortamda daha geniş demokratik düzen kurma iddiasıyla girişen çabalar, toplumun ihtiyacı olduğundan veya gerekliliğine inanıldığından dolayı değil, aralarında bulunmaya can attığımız Batılıların cevap ihtiyacından kaynaklanmaktadır. İnsanımıza hak ve hürriyetlerin vesayet makamlarını dilediği düzeyde ve atıfet olarak sunulmasını demokratik düzenin varlığı anlamına gelmeyeceği açıktır”.

İKV, tam üyelikle birlikte Türkiye’de sivil toplum kuruluşlarının güçlenmesiyle katılımcı ve demokratik kültürün temellerinin sağlamlaştırılacağını ileri sürer<sup>17</sup>. Çok farklı alanlarda örgütlenmiş olan bu kuruluşların, karar alma mekanizmalarına etki edebildikleri belirtilmektedir. Bunun yanı sıra, tam üyelik sürecinin hayata geçirilmesiyle hayata geçirilecek reformlarla devletin daha şeffaf bir yapıya kavuşulacağı ileri sürülmektedir. Son olarak, siyasi reformların yanı sıra gerçekleşecek olan ekonomik istikrar ve sağlanacak olan sosyal dengenin de toplumdaki uzlaşma kültürünü sağlamlaştırarak vatandaşların demokrasiye olan inanç ve güvenini artıracacağı ifade edilmektedir.

## Sonuç

Modernleşme sürecinin en önemli aktörü olan ulus-devlet günümüzde kendisini iki yönlü bir süreç içerisinde bulmaktadır. Küreselleşme faktörünün çok farklı alanlarda geliştiğini ve küreselleşmiş bu alanların teknoloji ile hız ve hacim kazandığından hareketle, bu sürecin ulus-devleti ortadan kaldırdığı mı, yoksa küreselleşme olgusunun yeniden yapılandırma sürecine soktuğu sistematik yapıya ulus-devletin uyum sağlamak amacıyla düzenleyici işlevlerinden gö-nüllü olarak mı kendisini geri çektiği konusunda farklı görüşlerin ortaya çıktığı görülmektedir.

"Yeni Dünya Düzeni" söylemleri içinde dünya ülkeleri küreselleşmenin olası etkileri ile başedebilmek adına önlemler almaktadır. Bu çerçevede, Türkiye'de 40 yılı aşkın süredir devlet politikası olan AB'ye üyelik için çalışmalarına hız vermiştir. Özellikle adaylık statüsünün edinildiği 1999 Helsinki Zirvesi sonrasında bu yönde adımlar atılmıştır. 17 Aralık 2004 tarihinde 25 AB üyesi ülkenin devlet ve hükümet başkanlarının Türkiye ile 3 Ekim 2005 tarihinde katılım müzakerelerinin açılması kararını almasıyla Cumhuriyet tarihinin en önemli projesi olan AB üyeliği yolunda önemli bir aşama katedilmiş; ülkemiz yeni ve zorlu bir sürece girmiştir.

Bu süreçte devlet faaliyetleri yanında STK'ların sesleri de duyulmaya başlanmıştır. Modern toplumun başlangıcındaki ilk sivil toplum tartışmalarında sivil toplum, demokrasiyle beraber düşünülmemesine rağmen bugün sivil toplumla demokrasi beraber düşünülmektedir. Öyleki bugün sivil toplum tartışılırken, sivil toplumun öneminden ve dünyadaki sorunlarından konuşurken, "sivil toplum nasıl daha sağlıklı ve işlevsel hale getirilir" gibi soruları sorulurken, hep bir demokrasi referansına gidilmektedir. Giddens'da sivil topluma önem vererek, üçüncü yol politikalarının temel öğelerinden birinin aktif bir sivil toplumun oluşturulması olduğunu ileri sürer. Ona göre, devlet ve sivil toplum her biri diğere yardımı olacak şekilde, fakat aynı zamanda diğeri üzerinde kontrol işlevi de görerek bir ortaklık ilişkisi içerisinde olmalıdır (Giddens 2000: 93).

Güçlü bir sivil toplum, farklı çıkarların temsilini kolaylaştırdığı ve toplumun devlet üzerindeki denetimini arttırdığından vatandaşlar arasında aktif yurttaşlık bilinci oluşacak ve karşılaştıkları sorunlara ortak çözüm üretme yolunda çaba göstermeleri sağlanacaktır. Vatandaşların sorunları sahiplenmesi, daha çabuk ve etkili çözümlere ulaşılmasına neden olacaktır. Dolayısıyla, kamu bilincinin gelişebildiği, demokratik katılıma imkan veren ve iletişime açık birer platform olarak STK'ların, AB sürecinde oynadığı ve oynayacağı büyük rol tartışmasız ve açıktır.

Türkiye'nin Avrupa Birliği üyeliği toplumsal bir projedir. Bu projenin başarılı bir şekilde gerçekleştirilmesinde kamu kurum ve kuruluşlarından özel sektör temsilcilerine, sivil toplum kuruluşlarından üniversiteler ve medya temsilcilerine kadar toplumun tüm kesimlerine görev düşmektedir.

Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne adaylık sürecinde STK'lar tarafından çalışmalar yürütülmektedir. Bu bağlamda, Türkiye'nin AB'ye üyeliği olumlu olarak değerlendirildiği gibi olumsuz olarak değerlendirilip o doğrultuda da faaliyet gösterilmektedir. AB ise Türkiye'deki STK'ların gelişimine önem vermekte ve bu konuda gerekli yasal düzenlemelerin yapılmasını talep etmektedir. Aynı zamanda Türkiye'deki STK'ları güçlendirmek ve geliştirmek adına bir kısım STK ile işbirliği içinde çalışmalar yürütmektedir.

Türkiye'nin AB'ye üyelik talebinin iç politikası açısından iki temel kategori ortaya çıkmaktadır. Birinci kategori AB'ye olumlu yaklaşımlardan oluşmaktadır. Bunlar ideolojiden başlayarak, siyasi ve ekonomik sebeplere dek uzanan birçok nedenden ötürü AB üyeliğinin savunucusu durumdadır. Avrupa'ya olumlu yaklaşımlar, Kopenhag kriterlerini karşılama çabalarının ve katılım öncesinin Türkiye'nin daha demokratik ve başarılı bir ülke olmasına katkıda bulunacağını savunmaktadırlar. Bu kişiler ulusal egemenliğin aşınmasından rahatsız olmamakta ve AB kurumları ile egemenliği paylaşmayı veya egemenliği devretmeyi üyeliğin kabul edilebilir bir maliyeti olarak görmektedirler. Başka bir ifade ile Avrupa'ya olumlu yaklaşımlar, çoğulcu demokrasi, çok kültürlü kimliği ve çok katmanlı yönetimi ile post-modern devlet anlayışına kendilerini daha yakın görmektedirler.

Diğer bir kategori Avrupa'ya şüpheli yaklaşımlardan oluşmaktadır. Bu kategori üyeleri değişime ve reforma karşı çıkmaktadır. Bunlar reformların ulusal güvenliğe ve ülkenin bağımsızlığına karşı birer tehdit olduğunu düşünmektedirler. Tipik olarak bu kişiler aşırı olarak ulus-üstüçülüğe karşı çıkmaktadır. Bu kategorinin üyeleri, AB'den şüphe duymaktadır. AB'nin genel olarak Batı'nın Türkiye'yi zayıflatmak ve topraklarını parçalamayı amaçladıklarını savunmaktadırlar. Bazıları özellikle kültürel haklar ve ifade özgürlüğüyle ilgili reformları AB'nin Türkiye'nin zayıflatılması olarak görmektedir.

Bu kapsamda, çalışmada yer alan her iki sivil toplum kuruluşunun söylemlerinden yola çıkılarak İKV'nin ilk kategoriye ve Türk Ocakları'nın ise ikinci kategoriye girdiği görülmektedir.

Türk Ocakları, çağımızın siyasi, sosyal ve ekonomik olaylara damgasını vuran en önemli olgusu olarak gördükleri küreselleşme süreci ile

“...teknolojik şartlar sonucunda mekân kavramı gidererek silinecek, sınırlar büyük çapta ortadan kalkacak, böylece büyük bir köye dönüşmekte olan dünyamızda kültürlerin milli özellikleri kaybolacaktır. Bu "ulus-devlet"lerin sonunun geldiği anlamını taşımaktadır”

diyerek Giddens'in şüpheciler olarak adlandırdığı grup gibi bu hüküm ve tahminlerin gerçeği yansıtmadığını ve abartılı olduğu kanaatinde olduklarını ifade eder. Onlar, küreselleşmenin şüphesiz toplumsal hayatın her alanını etkilediğini ancak bu durumun milli kimliklerin ortadan kalkacağı anlamına gelmediğinin altını çizerek. Tersine değişen şartlarla orantılı olarak gelişmiş toplumlarda özelliklerini koruma çabası giderek yoğunlaştığını vurgular.



Diğer taraftan İKV'nin küreselleşmeye yönelik ileri sürdüğü fikirler Giddens'in radikaller olarak adlandırdığı grubun anlayışı ile paralellik arz etmektedir. Onlarda radikaller gibi küreselleşmenin tamamen gerçek olduğu ve ve etkisinin istisnasız her yerde hissedileceği konusunda birleşmektedirler. Dolayısıyla, onlar küreselleşmenin dünyanın geleceği için zorunlu bir sonuç olduğuna ve küresel yeni dünya düzeninin olanaklarından yararlanılması gerektiğine inanmaktadırlar. Bu kapsamda, küreselleşen piyasa kavramına vurgu yapmakta ve piyasanın ulusal ve yerel ölçekteki politikalar üzerinde belirleyici bir egemenlik kurduğu düşüncesini vurgulamaktadır. İKV, şu anda dünyada ulus-devletlerden daha büyük güçlerin (sermaye vs.) var olduğunu söyleyerek, ulus-devletin ortadan kalkmayacağını ama işlevinin değişeceğini söyler. Ona göre, bu değişimle ulus devlet takım lideri gibi içinde bulunduğu toplumu örgütleyecek, küresel dünyada kaynakların daha iyi kullanılmasını sağlayacaktır. Bir de mikro-devletlerin oluşacağını (catalonya gibi İskoçya gibi daha küçük birimler halinde olacak) söylerler. Sonuçta, ulus-devlet dönüşerek işlevini sürdürecektir. Sonuçta İKV, yakın gelecekte ulus-devletin ortadan kalkmayacağını ama işlevinin değişeceğini söyler.

AB'ye üyeliği ulus-devlet açısından değerlendiren Türk Ocakları; AB konusunda yapılan yorumlarının AB ile ilişkilerimizi kesmek anlamına kesinlikle gelmediğinin altını çizer. Onlara göre, Türkiye bu coğrafya da bin yıldan beri Avrupa ile devamlı ilişki içinde olmuştur. Bugün de Avrupa gibi dünya ekonomisinin ikinci büyük potansiyeli olan bilimin, felsefenin düşüncenin gelişmesinde lokomotif işleri yapmış bulunan sanat ve edebiyatın en seçkin ürünlerinin sergilendiği bir dünya ile ilişkilerimizi kesmemiz abes bir şey olacağını dile getirirler. Keza Türkiye'nin dış ticaretinin % 65 i Avrupa ile yapıldığı hatırlatılmaktadır. Dolayısıyla AB ile ilişkilerimizi ancak milli mefaatlerimizi üstte tutmak şartıyla, her ne pahasına olsun anlayışından sıyrılarak yürütülmesi taraftarıdır. Son olarak, Smith'in yakın zamanda milletler ve milliyetçiliğin aşılacağını öngörmenin budalalık olacağı söyleminden hareketle hem millet hem de milliyetçiliğin karşılıklı bağımlılık dünyası ve kitlesel iletişim kültürünün vazgeçilmez unsurları olduğu konusunda birleşmektedirler. Bauman'ın "kutuplaşmanın, hareketli sermaye karşısında küresel dünyada yerel kalanlar ile hareket edebilen elitler arasında olduğunu söyleyerek hareketsizliği nedeniyle mekâna bağımlı kalan yerellerin kaçınılmaz olarak küreselleşmenin kurbanları olacakları" düşüncesinden hareketle İKV ekonominin küreselleşmesini dünya çapında gelişen bir ekonomik entegrasyon süreci olarak ifade ederek karşılıklı etkileşimlerle birbirlerini kuvvetlendiren üç unsur; uluslararası ticaretin serbestleştirilmesi ve sermaye hareketleri; teknolojik gelişmelerin hızlanması ve bilgi toplumunun gelişimi ve son olarak devletin, ekonominin birçok alanından çekilmesiyle beliren deregülasyonun, küreselleşme sürecinin itici gücünü oluşturduğunu belirtir. Bu unsurları Giddens'in radikaller adını verdiği grubun söylemleri ile paralellik arz ettiği görülmektedir.

Küreselleşme ekonomik, sosyal ve kültürel boyutta hız kazanırken sivil toplum kuruluşlarının da küreselleşip küreselleşmediği ile ilgili olarak söylemler yine farklılık arz etmektedir. İKV, STK'ların da küreselleşmesi gerektiğini savunmakta olup yurt dışındaki STK'lar ile işbirliği halinde proje yürütmekte ve AB fonlarından yararlanmaktadır.

Ancak Türk Ocakları, AB fonlarından yararlanmamaktadır. Türk Ocakları'da AB'nin bu konuda da ikiyüzlü davrandığını, AB'nin bir taraftan bireysel hak ve hüviyetler, hukukun üstünlüğü, evrensel değerleri söz konusu ederek çalışmalarını yürüttüğünü, Türkiye'den yasal düzenlemeler istediğini zaman zaman sert baskılar yaptığını ama diğer taraftan bu bireysel hak ve özgürlüklerin grup haklarına dönüştürülmesi böylece bir etnikleşme etnik kimlik kazanma konusunda Türkiye de azınlık milliyetçilerinin ve bölücü örgütlerin çalışmalarını önleyici tedbirler almadıklarını söyler. Sonuçta, STK'ların süreçte AB'nin çıkarlarına hizmet ettikleri konusunda birleşirler.

Sonuçta, Giddens'in vurguladığı gibi küreselleşme politik ve ekonomik etkilerin bileşiminden doğan bir dizi karmaşık süreçten oluşmaktadır. Küreselleşme modern toplumları ve dünya düzenini yeniden şekillendiren hızlı sosyal, siyasal ve ekonomik değişmelerin arkasındaki ana siyasal güç olarak görülmektedir. Giddens'a göre, çağdaş küresel etkileşimlerin sonuçları karmaşık, çeşitli ve tahmin edilemez olup, ayrıca beklenmedik ve istenmeyen sonuçları da beraberinde getirebilmektedir. Bu durum bir yanda yeni ulus-üstü sistemler ve güçler üretirken diğer yandan özellikle de gelişmekte olan ülkelerde değişime maruz kalmaktadır. Bir bütün olarak ele alındığında küreselleşme, içinde yaşadığımız toplumun kurumlarını dönüştürmektedir. Türkiye'de diğer ulus-devletler gibi dünyanın yaşadığı küreselleşme ve bölgesel bloklaşma süreçleri içinde yer alırken dünyada yaşanmakta olan dönüşüme katkıda bulunmakta ve aynı zamanda kendisini sürdürme yollarını aramaktadır.

## Notlar

\* Dr.

e-posta:

- 1 "Sosyal Demokrasinin Yenilenmesi" alt başlığını taşıyan 'Üçüncü Yol' isimli eser Giddens'in tanımıyla "genç dönem modern" de karşılaşılan problemlere yeni çözüm önerilerinden bahsetmekte, sosyal demokrasi ve liberal sağ görüşlerin modern sonrası dönemde ortaya çıkan toplumsal değişimler karşısında politika üretmedikleri ve problemleri çözümsüzlüklere terk ettiklerini ve bu çerçevede yeni bir yaklaşıma ihtiyaç duyulduğunu dile getirmektedir. Bu konuda daha fazla bilgi edinmek için bkz: Giddens, A. (2000). Üçüncü Yol. Birey Yayıncılık, İstanbul.
- 2 Huntington'ın yeni dünya düzenini tanımlamak üzere öne sürdüğü "Medeniyetler Çatışması" tezi, son 10 yılda dünya ölçeğinde tartışılmış ve özellikle 11 Eylül sonrasında, gerek sosyal bilimlerin gerekse –ve daha büyük oranda- medyanın, olaylara yaklaşımında referans çerçevesi teşkil etmeye başlamış bir görüştür. Bu konuda daha fazla bilgi edinmek için bkz: Huntington, SAMUEL p. (1996). Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması. (Çev.M.Turhan ve Y.Z.C. Soydemir). İstanbul: Okulayn Us,2004.

- 3 Bu adlandırmayı, tarihi 1992 olmasına rağmen 1957'den günümüze kadar gelen tarih için kullanıyoruz
- 4 Detaylı bilgi için bkz: <http://www.turkocagi.org.tr/kisatarihce.php>
- 5 Bilgi için bkz: <http://www.ikv.org.tr/ikv.php>
- 6 Nuri Gürgür ile Ankara'da 18.05.2009 tarihinde yapılan mülakattan alınmıştır.
- 7 Projelerin detaylarına ulaşmak için bkz: (<http://www.ikv.org.tr/projeler.php#ABKATILIM>)
- 8 Detaylı bilgi için bkz: <http://www.ikv.org.tr/ikv.php>
- 9 Detaylı bilgi için bkz: [www.turkocagi.org.tr](http://www.turkocagi.org.tr)
- 10 Türk Dünyası Gençlik Kurultayları ile ilgili yayınları ile Türk Ocaklar faaliyet raporları Türk Ocakları Genel Merkezden alınabilir.
- 11 Nuri Gürgür ile Ankara'da 18.05.2009 tarihinde yapılan mülakattan alınmıştır.
- 12 Leyla Tunç Yeltin ile İstanbul'da 28 Haziran 2009 tarihinde yapılan mülakattan alınmıştır.
- 13 Oturum yöneticiliğini Türk Ocakları Hars Heyeti Başkanı ve Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü başkanı Sayın Prof. Dr. Mehmet Öz'ün yaptığı çalışmaya Türk düşünce hayatının değerli fikir adamları katkıda bulunmuşlardır. Birinci oturumda millî devlet kavramı ve millî devletin geleceği; İkinci oturumda milliyetçilik ve ulusalcılık arasındaki benzerlik ve farklılıklar, Türk milliyetçiliğinin gelecek vizyonu tartışılmıştır. Üçüncü oturumda ise önceki tartışmaların ışığında millî devlet ve milliyetçilik konusunda genel değerlendirmeler yapılmıştır.  
Bilgi için bkz: <http://www.turkocagi.org.tr/modules.article=1741> (Milliyetçilik- Ulusalcılık Çalıştayı Sonuç Bildirisi)
- 14 Lerzan Özkale ile İstanbul'da 27.09.2009 tarihinde yapılan mülakattan alınmıştır.
- 15 Birer STK olarak Türk Ocakları ile Ankara Ticaret Odası AB'nin her açıdan incelenmesi, araştırılması ve yorumlanması amacıyla düzenledikleri seminere bilim adamlarını, seçkin aydınları davet ederek onların konuya ilişkin tebliğ sunmalarına imkan sağlamışlardır. Seminerde, AB'nin Bugünü ve Geleceği, AB ve Üye Ülkelerde Hukuk ve Yönetim, AB'nin İlkeleri ve Türkiye, Türkiye'nin Seçenekleri ve Alternatif Politika ana başlıkları altında değerli akademisyen ve konu uzmanları görüşlerini dile getirmişlerdir. Ayrıntılı bilgi için bkz: "Türkiye-AB ilişkileri" Yayına Hazırlayan: Mustafa KAHRAMANYOL, Türk Ocakları ve Ankara Ticaret Odası, 16-17 Mart 2001, Ankara
- 16 Ayrıntılı bilgi için bkz: <http://www.turkocagi.org.tr>
- 17 Ayrıntılı bilgi için bkz: AB Tam Üyeliğin Türkiye Vatandaşlarına Sağlayacağı Faydalar İKV Yayınları 173

## Kaynaklar

- Bauman, Zygmunt. (1997). *Küreselleşme*. Çev: Abdullah Yıldız, İstanbul.
- Giddens, Anthony. (2000). *Üçüncü Yol ve Sosyal Demokrasinin Yeniden Dirilişi*. Çev: Mehmet Özay. Birey Yayıncılık. İstanbul
- Giddens, Anthony. (2000). *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*. Çev: Osman Akınhay. Alfa Yayınları, İstanbul.
- Giddens, Anthony. (2004). *The Progressive Manifesto*, Polity, London
- Giddens, Anthony. (2008). *Ulus-Devlet ve Şiddet*. Çev: Cumhur Atay, Kalkedon Yayınları: 47
- İktisadi Kalkınma Vakfı. (2003). *Avrupa Birliği ve Türkiye-AB İlişkileri Almanca*, İstanbul.
- İktisadi Kalkınma Vakfı. (2001). *Avrupa Birliği - Türkiye Kavramlar Sözlüğü*. 157.
- İktisadi Kalkınma Vakfı. (2001). *AB Tam Üyeliğin Türkiye Vatandaşlarına Sağlayacağı Faydalar*. İKV Yayınları 173
- Kahramanyol, Mustafa. (2001). *Türkiye-AB İlişkileri*, Yayına Hazırlayan: Mustafa Kahramanyol, Türk Ocakları ve Ankara Ticaret Odası, Ankara.

Web Sayfaları

<http://www.turkocagi.org.tr>

<http://www.ikv.org.tr>

Kaynak Kişiler

İktisadi Kalkınma Vakfı Eski Genel sekreter vekili Leyla Tunç Yeltin, İstanbul, 28 Haziran 2009

İktisadi Kalkınma Vakfı Genel Sekreter Vekili Çişel İleri, İstanbul, 28 Haziran 2009

İktisadi Kalkınma Vakfı Genel Sekreter Lerzan Özkale, İstanbul, 27 Eylül 2009

Türk Ocakları Başkanı Nuri Gürgür, Ankara, 18 Mayıs 2008

Ercan ERGÜN (\*), Ertuğrul Hamit ARSLANTÜRK (\*)

---

## KARŞILIKLI AMAÇ BAĞLILIĞI, LİDER-ÜYE ETKİLEŞİMİ ve LİDERİN GÜCÜNÜN TAKIM ETKİNLİĞİ ÜZERİNE ETKİLERİ

### abstract

**Goal Interdependence, Leader-Member-Exchange and Effects of Leader Power on the Team Effectiveness.** In this study, both the effect of leader-member-exchange as a mediating variable on interaction and the effect of team members' self construals on the effectiveness of production companies are analyzed. In research, the interdependence that the team members will indicate is stated as goal interdependence (cooperation, competition and independent). A model in which leader-member-exchange (LMX) is taken as a mediating variable and team effectiveness is taken as a dependent variable has been developed. In gathering the necessary data for this research, a survey has been applied to 259 subjects in 54 companies. With regard to the regression analysis, while cooperative behaviours in teams have a positive correlation with both the team effectiveness directly and by means of leader-member-exchange and leader power, competitive behaviours have a negative correlation with both the team effectiveness directly and by means of leader-member-exchange.

### key words

Goal interdependence, leader-member exchange (lmx), leader power, team effectiveness

## 1. Giriş

İşletmelerin, küreselleşen dünyanın hızla değişen ekonomik süreçlerine uyum sağlayabilme problemi, sahip olunan fiziki ve mali kaynaklarla beraber insan kaynaklarının da etkili ve verimli kullanılmasını zorunlu hale getirmiştir. Çalışanların karar alma süreçlerine dahil edilerek motive edilmesi, örgütsel verimliliğin arttırılmasında ve örgüt amaçlarına ulaşılmasında önemli bir etken dir. Bu bağlamda günümüz örgütlerinde takım olgusu, motive olmuş insan kaynağının sinerjisinden verimli şekilde yararlanmanın en önemli aracı olarak görülmektedir.

Bir takım; a) toplumsal olarak etkileşen (yüz yüze veya artan şekilde sanal olarak), b) bir veya daha fazla amaca sahip olan c) örgütsel şekilde ilgili işleri yerine getirmek üzere bir araya getirilmiş d) iş akışı, amaçlar ve sonuçlarla ilgili karşılıklı bağlılık gösteren, e) farklı rollere ve sorumluluklara sahip olan f) iki veya daha çok kişi olarak tanımlanabilir (Kozlowski ve Ilgen, 2006)

Takım oluşturma ve takımı yönetme şekli, takımın başarıya ulaşmasında en önemli unsurlardan biridir. Farklı niteliklere sahip çalışanlardan “takım” oluşturmak belli bir yetkinlik gerektirir. Bu noktada takım liderinin becerileri ve yönetim şekli önem kazanmaktadır. Takım üyelerinin birarada çalışma isteklerini deyim yerindeyse körükleyebilmek, sinerji yaratabilmek ve onları sürekli hedef odaklı tutabilmek takım liderine bağlıdır.

Ataman (2002) takım çalışmasının çalışanların yeteneklerinin geliştirilerek, kendi faaliyetlerine ilişkin kararlarda ve kendi amaçlarını belirlemede inisiyatif kullanmasını esas aldığını belirtmektedir. Ayrıca, takım bazlı bir örgütte yönetim kademelerinin azaltılmasının, bilginin tüm çalışanlarca paylaşımının, performansın yönetim tarafından değil çalışanlar tarafından belirlenmesinin, yöneticilerin kontrolden çok bir tür antrenörlük rolü üstlenmesinin söz konu olduğunu ifade etmiştir.

Takım üyeleri arasındaki karşılıklı bağlılık sayesinde, düşük fiziksel bağlılık nedeniyle oluşan motivasyon zorluklarına karşı konulabilir ve bu durum telafi edilebilir. Böylece, sanal gruplar içindeki yüksek bağlılığın, takım üyelerinin yüksek bireysel motivasyonlarıyla aynı zamanda da genel takım etkinliğiyle ilgili olması beklenir. Ortak yaklaşımlar, takımlarla ilgili üç tür karşılıklı bağlılığı ortaya koymaktadır. İnsan eylemlerinin genel süreç modellerine göre, bu türler, amaçlar (karşılıklı amaç bağlılığı), görev davranışı (karşılıklı görev bağlılığı) ve davranış sonuçlarının değerlendirilmesi (karşılıklı sonuç bağlılığı) ile ilgilidir. Yüz yüze takımlarla ilgili araştırmalarda, karşılıklı bağlılığın üç boyutunun takım üyelerinin motivasyonu ve takım etkinliği ile pozitif ilişkili olduğu gösterilmiştir (Hertel ve ark., 2004).

Takım yönelimi, işbirliği davranışına verilen değer in derecesidir. Takım yönelimli kültürler, üyeleri arasında, birbirine bağımlılığı ve karşılıklı dayanışmayı

artırır ve bireyleri, takımları için özveride bulunmaya teşvik eder. Takım yönelimli kültürler, diğerleriyle iyi geçinmeye ve dostluklar geliştirmeye vurgu yapar. Öncelik ve üstünlük ilişkilerdedir; öyle ki, bireyler ve liderler, üstün nitelikli lider-üye etkileşimleri oluşturmak için güdülenmişlerdir. Buna ilaveten, bireylerin, birbirlerine artan ölçüdeki bağımlılıkları, üstün nitelikli etkileşimleri oluşturmayı ve bunları korumayı daha da önemli hale getirmiştir. Böylece, takım yöneliminin sosyal etkileşimlere doğrudan katkıda bulunması beklenmektedir (Erdoğan ve ark. 2006).

İşletmelerin temel sorunlarından biri, çalışanların bireysel amaçlarıyla örgütün temel amaçlarının uyumlulaştırılmasıdır. Bu sorunu takım çalışmasının örgütsel amaçlara bağlılığı artırması sayesinde çözmek mümkündür. Çalışanların, birbirlerinin amaçlarının ilişkili olduklarını düşündüklerinde yani amaç bağlılığı durumunda üç türlü davranış göstermesi beklenir. Bunlar işbirliği, rekabet ve bireysel davranıştır. (Alper ve ark., 1998). Bu çalışmamızda bu davranışların takım etkinliğine katkısı araştırılmaktadır.

Liderlik, grup veya organizasyon olayı olarak görülmeli ve bu olay bireylerin grupta sergiledikleri rol davranışlarının gözlemlenmesi bağlamında değerlendirilmelidir. Liderlik, bir organizasyondaki grubun üyelerini genel amaçlara ulaşma yolunda etkileyen ve onların davranışlarını koordine eden bir liderin varlığı durumunda ortaya çıkar (Conger ve Kanungo, 1998). Liderliği, liderin kişilik özelliklerine ve durumsal gereklere (izleyiciler, amaçlar, önderin kişisel özellikleri, ortam koşulları) uygun davranışına bağlayan tanımlamalar (Eren, 2003) olmakla beraber bu tanımlamaların çoğu liderin takipçilerine veya astlarına bir çaba sarf ederek etki etme sürecinin varlığına işaret etmektedir (Yukl, 1989a).

Erdoğan ve arkadaşları (2006)'na göre liderlik bir bireyin, diğerlerini, üyesi oldukları organizasyonun etkinlik ve başarısına katkıda bulunmaları yönünde etkileme, motive etme ve etkin kılma yeteneğidir. Liderlerin üye davranışlarına etkilerini inceleyen çeşitli teoriler geliştirilmiştir. Bu teorilerden biri de "lider - üye arası etkileşim teorisi" dir. LÜE teorisi organizasyonlarda sadece hiyerarşik ilişkilere uygulandığı için, aslında LÜE belli bir alana özgü bir teoridir. "Takım ortamı" ile ilgili sınırlı bir genişleme dışında LÜE sadece yönetici ile çalışan arasındaki ikili ilişkiye uyarlanan bir teori olmuştur. LÜE literatüründe, yönetici ile çalışan arasındaki güçlü bir LÜE ilişkisinin, ikili arasındaki ilişkinin tüm yönlerini etkilemesi beklenir. Ancak LÜE modeli sadece iş ortamı ile kısıtlı olduğundan, bu modelin ilişkinin diğer yönlerine etkisi önemli bir konu olarak görülmemiştir (Brower ve ark., 2000).

Bu araştırma, İzmit/Gebze'de mevcut orta boy işletmelerde yönetme ve yönetilme davranışlarında "karşılıklı amaç bağlılığı alternatiflerinin, lider-üye etkileşiminin ve liderin gücünün takım etkinliği üzerindeki etkileri nelerdir?" sorusuna cevap aramaktadır.

Veri toplama metodu olarak anket tekniği seçilmiştir. 50 kişi üzerinde çalışanı olan üretim yönelimli 65 firmaya 650 anket uygulanmak üzere verilmiş, ancak 57 firmadan 310 anket geri dönüşümü sağlanmıştır. Uygulanan anketler değerlendirildikten sonra 259 anket analiz için kabul görmüştür. SPSS 11.5 programı kullanılarak anket çalışmasının sonuçları değerlendirilmiş ve analiz edilmiştir.

## 2. Literatür Taraması ve Teorik ereve

Araştırmamızın bu bölümünde incelenek değerşenlerin tanımlamaları yapılacaktır.

### 2.1. Karşılıklı Amaç Bağlılığı

Karşılıklı bağlılık bir bireyin başka bireyleri etkilemesi ve başka bireylerden etkilenmesi olarak tanımlanabilir. Takımlarda yeler arasındaki karşılıklı bağlılık takımların karakteristik özelliklerindedir. Takımda yelerin projelerini tamamlamak ve üyelik ihtiyaçlarını gidermek için hangi üyelerin bir diğerine, ne derecede güvenmeye ihtiyaç olduğu karşılıklı bağlılıkla ortaya çıkmaktadır. Bağlılık oranının düşük olduğu takımlar genellikle çalışma grupları şeklinde isimlendirilirken, yüksek bağlılık oranına sahip takımlarsa gerçek takım olarak gösterilir (Barrick ve ark., 2007).

Amaç bağlılığı, bir bireyin amacına varmasının diğerlerinin amaçlarını ne şekilde etkilediğini yansıtır. Bazı amaçlar farklı kişilerde farklı amaç bağlılığı algısına neden olmasına rağmen, genel amaçlar farklı kişilerde aynı amaç bağlılığı algısı oluşturacaktır. Amaç bağlılığı negatiften pozitive doğru değerrişim gösterebilir. Pozitif amaç bağlılığı durumunda, bir bireyin hedeflerine varması durumu, diğer grup üyelerinin hedeflerine erişmesinden olumlu şekilde etkilenir. Negatif amaç bağlılığı durumunda, bir bireyin bireysel hedeflerine varması, diğer grup üyelerinin hedeflerine erişmesinden olumsuz şekilde etkilenir (Vijfeijken ve ark., 2002).

Karşılıklı sosyal bağlılık teorisi, bireylerin belirli bir amaca yönelik karşılıklı etkileşimleri ve bu etkileşimlerin sonuçlarıyla ilgilidir. Bireylerin davranışlarının sonuçları başka bireylerin davranışlarından etkileniyorsa karşılıklı bağlılıktan söz edilir. Pozitif ve negatif olmak üzere iki tür sosyal bağlılık vardır. Pozitif sosyal bağlılıkta bireylerin ortak amaçları başarmada birbirlerine destek oldukları görülürken, negatif sosyal bağlılıkta bireylerin davranışları diğer bireylerin amaçlarına ulaşmasını engelleyici şekilde gerçekleşmektedir. Karşılıklı sosyal bağlılık, bağımsızlık ve sosyal etkisizlik farklıdır. Bireyin başarisına başkalarının davranışları etki ediyor fakat bunun tersi gerçekleşmiyorsa bağlılık, bireyin başarisına başkalarının davranışları etki etmediğinde ve tersi de geçerli olduğunda bağımsızlık, başariya ne bireyin ne de başkasının etkisi yoksa sosyal etkisizlik söz konusudur. (Johnson ve Johnson, 2005).



Çalışanların, birbirlerinin amaçlarınınin ilişkili olduklarını düşündüklerinde yani amaç bağlılığı durumunda üç türlü davranış göstermesi beklenir. Bunlar işbirliği, rekabet ve bireysel davranıştır. (Alper ve ark., 1998).

*İşbirliği:* Arslantürk ve Amman (2001) işbirliğini, iki veya daha çok kişi veya grubun ortak bir hedefin takibinde birlikte ve dayanışma içinde hareket ettiği bir süreç olarak tanımlamışlar ve ortak davranış, yardımlaşma davranışı ve ilintili davranış olmak üzere üç tür işbirliğinden söz etmişlerdir. Ortak davranışta sosyal sürece katılan herkes aynı şekilde davranır; yardımlaşma davranışında yardım süreci vasıtasıyla zorluklar ortadan kaldırılmaya çalışılır; ilintili davranışta ise toplu olarak belli bir amacı gerçekleştirmeyi arayan, farklı fakat tamamlayıcı davranışların sergilenmesi söz konusudur.

De Dreu'ya göre (2007), işbirliği bağlılığının olduğu takımlarda üyeler uyuma, konsensusa odaklanarak, sahip oldukları bu barışçıl ortamı ve aralarındaki uyumu koruma eğiliminde olurlar. İşbirlikçi sistemler eşitlikçi kuralları kapsar ve grup başarılarını vurgular. Onlar grup içi ayrılıkları en aza indirmeye çalışırlar, çünkü bu ayrımcılıklar, takım çalışmasına, bilgi paylaşımına ve yardımlaşmaya engel olabilir (Beersma ve ark., 2003).

*Rekabet:* Arslantürk ve Amman (2001)'a göre rekabet, iki veya daha çok kişinin ya da grubun direkt olarak karşılıklı iştirak ettiği amaçların takip edilmesidir. Rekabet davranışında, amaçların olumsuz şekilde ilişkili olduğuna inanılır. İnsanlar, başkalarının kendi hedeflerine erişmesinin kendilerinin başarılarına engel olacağı inancını taşır ve kazan-kaybet stratejisine göre hareket ederler. İnsanlar, diğerleri ne kadar başarılı olursa, kendilerinin amaçlarına ulaşma ihtimalinin o kadar düştüğüne inanırlar. Hedeflerinin uyumlu olmadığına inanarak, kazanmak istediklerinde diğerlerini yanlış yönlendirmeye ve amaçlarından uzak tutmaya çalışırlar (Tjosvold ve ark., 2003).

Beersma ve arkadaşlarına göre (2003) rekabetçi sistemler eşitlik kurallarını içine alır ve bireyleri yüksek performans ya da düşük performans gösterenler olarak ödüllendirip, takım üyeleri arasındaki performans farklılıklarına dikkat çeker. Bu yüzden bazı araştırmacılara göre, rekabet beceriyi ve yeniliği teşvik eder, çünkü rekabet kişiyi daha hızlı, daha akıllı ya da daha ucuz çalışarak diğerlerinin önüne geçmeyi güdüler. Bunun neticesinde de kurum uzun vadeli ihtiyaçlarını karşılamış olacaktır. Diğer araştırmacılara göre ise takım içi rekabet, yapıcı olmaktan ziyade yıkıcıdır. Bireyler ya da alt gruplar, rekabet ederken, kendi amaçlarını kurumun amaçlarının önüne alırlar ve birinin yararına olan başarı, sık sık, diğerlerinin zararına olabilir. Böylesi bir durumda oluşan güvensizlik atmosferi, bilgi ve kaynak paylaşımını kısıtlar ve iletişim sorunlarına yol açar. (Alper ve ark. 1998).

*Bireyselci Amaç Bağlılığı:* Bireyselci amaç bağlılığında amaçlar ilgisiz olarak görülür. İnsanlar, başarılı olup olamayacaklarının kendi çabalarına bağlı olduğu sonucuna varmaktadır. Diğerlerinin amaçlarına erişmesinin kendilerinin başarısı

üzerinde etkisi olmadığı sürece, kendi amaçlarını bireysel olarak takip ederler (Chen ve Tjosvold, 2005). Alper ve arkadaşlarına göre (1998), amaç bağımsızlığı algısına sahip bireyler için, diğerlerinin etkin çalışıp çalışmadığının bir önemi yoktur. Birbirinden bağımsız takım üyeleri, diğerlerinin yararlı fikirler üretip üretmediği ya da iyi çalışıp çalışmadığı hakkında endişe duymazlar. Bireyselci tutum, ilgisizlik ve kayıtsızlığı da beraberinde getirir.

Kültürel psikolojide başkalarıyla ilişki içinde olan birey tanımı, doğu ve batı kültüründen insanları birbirinden ayıran çok önemli bir değişkendir. Batı kültürlerinde insanlar, kendilerini eşsiz ve diğerlerinden bağımsız olarak algırlarlar (bireyselci). Birey yetenekler ve davranışlar gibi içsel tutumlar çerçevesinde değerlendirilir ve bireyin eşsizliğine son derece önem verilir. Doğu kültürlerinde ise (toplulukçu), insanlar kendilerini başkalarına bağlı olarak algırlar ki, birey olma grup üyelikleri, aile, akrabalık bağları, arkadaşlık ilişkileri gibi sosyal roller çerçevesinde düşünülür. Bu yüzden doğu kültürlerinde diğer kişiler ile benzerlikler ve ortak amaçlara sahip olma, batı kültürlerine nazaran çok daha önemlidir (Utz, 2004).

## 2.2. Liderin Gücü

Güç, diğer insanların yapmak istemediklerini onlara yaptırabilme ya da bu konudaki direnişlerin üstesinden gelebilme kapasitesi olarak tanımlanır (Tjosvold ve ark., 1992). Güç-etki yaklaşımı konusunda yapılmış çalışmaların büyük çoğunluğu liderin gücünü, (1) liderin sahip olduğu güç miktarı, (2) bu gücün türü ve (3) bu gücün liderce nasıl uygulandığı ile özdeşleştirirler. Güç, sadece etki altında bulunan astlar için değil aynı zamanda grup üyeleri, amirler ile müşteri ve tedarikçiler gibi organizasyonun dışındaki kişiler için de önemlidir. Güç konusunda yapılmış araştırma ve teorilerin üzerinde önemle durduğu konulardan bazıları, gücün kaynağının ne olduğu, gücün elde edilme biçimi ve gücün karşılıklı etki süreciyle kaybedilmesi olmuştur (Yukl, 1989b).

Güç ve liderlik kavramları şüphesiz birbiriyle ilişkili olup ancak birbirlerinden farklıdır. Güç, denetim olarak izah edilirken; liderlik ortak hedefleri gerçekleştirmede katkıda bulunmak için diğerlerini (takipçiler) "etkileme süreci" şeklinde tanımlanır. Bu sebepten ötürüdür ki, güçlü kişiler illa ki lider değillerdir ancak, liderlik güce işaret eder ve güce ihtiyaç duyar (Giessner ve Schubert, 2007).

Kişi, gücü bilgisinden, yeteneklerinden, itibarından ve mesleki güvenilirliğinden elde edebilir. Bunun yanında, insanlar uzmanlaşmış bilgiye sahip olduklarında ve diğerleri işlerini yaparlarken "bu bilgiye" ihtiyaç duyduklarında bilgi sahibi kişi, güce de sahip olur. Kişilerin çalışma faaliyetleri gücün önemli bir kaynağıdır. Çalışma faaliyetleri oldukça başarılı, açık, algılanabilir ve organizasyonun hedefleriyle uyumlu olduğu takdirde "gücü" arttırıcı bir

rol oynar. Karizma da liderlik için önemli bir nitelik olarak bilinir. Özellikle yöneticinin veya liderin doğrudan bir otoritesi olmadığı yan ilişkilerde karizmanın önemi büyüktür. Organizasyon içerisinde politik iletişim ağı oluşturmak da “güçü” güçlendiren bir unsurdur. Politik iletişim ağı, kişinin organizasyondaki iletişim kanallarına bağlıdır. Bağımlılık algısı oluşturma, organizasyonlarda “güçü” inşa etmede kullanılan diğer önemli bir yöntemdir. Bağımlılık algısı, liderin veya yöneticinin kıt kaynakları (kişiler, donanım, para, bilgi ve ödülleri) yönetmesinde ve bu kaynakları diğerlerine yardım etmek veya onlara mani olmak maksadıyla kullanabilmesi düşüncesinden ortaya çıkmıştır. Güce temel oluşturan kaynakların sonucusu ise, yöneticinin veya liderin önderliğindeki “iş birimidir”. “Gücün” bu kaynağı, departmanın dış çevredeki değişikliklerle ve belirsizliklerle baş edebilme yeteneği ile departmanların yükümlüklerini yerine getirmedeki eşsizliğine bağlı bulunmaktadır. Departmanlar arasındaki “gücün” temposu, “gücün” dinamik karakterinin bir parçasıdır. Organizasyonlarda belirsizliği azaltan departmanlar, yüksek güce de sahip olurlar (Champoux, 1996).

French ve Raven baskın güç çeşitlerini beş başlık altında toplamıştır. Bunlar zorlayıcı güç, ödül gücü, yasal güç, uzmanlık gücü ve referans gücü şeklinde tanımlanmıştır (Wagner ve Hess, 1999; Rahim ve ark. 1994). Zorlayıcı güç, çalışanların, yerleşik kurallara uygun hareket etmemeleri ve liderin etkili olma çabalarına olumlu yanıt verememeleri nedeniyle liderleri tarafından cezalandırabilecekleri algısına sahip olmalarını temel almaktadır. Ödül gücü, çalışanların liderlerinin arzu ettiği davranışları yapmaları durumunda onlar tarafından ödüllendirileceği algısını temel almaktadır. Yasal güç, resmi otoriteden kaynaklanmaktadır. Çalışanların yetkililerin davranışları kontrol etme ve onları yönlendirme hakkını kabul etmesini içerir. Uzmanlık gücü, çalışanların liderlerinin görevleriyle ilgili özel bilgi ve uzmanlığının bulunduğu inancının çalışanlarda oluşturduğu algısını temel almaktadır. Referans/Motive etme gücü, karizmatik güç olarak da adlandırılan bu güç kaynağı takipçilerin, liderin kişilik özelliklerinden veya sahip olduğu vasıflarından etkilenecek, onu örnek alması (özdeşim kurması) temeline dayanır (Rahim ve ark. 2001).

### 2.3. Lider-Üye Etkileşimi (LÜE)

Lider-üye arası etkileşim teorisi (LÜE/LMX-Leader-Member Exchange), liderler ve grup üyeleri arasında oluşan ilişki türlerine dayalıdır (Liden ve ark., 2006). Brower ve arkadaşlarına göre (2000) LÜE teorisi ilk izlerini, Graen ve meslektaşları tarafından geliştirilmiş olan dikey ikili bağlantı teorisinde (DİB/VDL-Vertical Dyad Linkage) göstermektedir. DİB kuramının temel önerisi, liderlerin astlarını yönetme şekillerinde farklılık olduğudur. Şöyle ki; lider, bazı astlarıyla biraz daha yakın bir ilişki geliştirir (grup içi) ve bunlara diğer astlara

(grup dışı) göre daha fazla "müzakere özgürlüğü" tanır. Ancak zamanla "grup içi" ve "grup dışı" ayrımı bir tarafa bırakılmış ve ilişkilerin niteliği zaman boyutuyla ölçülmeye başlanmıştır. Bu gelişme, "her ilişkinin kendine özgü ve tek" olduğunu öne süren orjinal varsayımı da daha uyumludur.

LÜE teorisine göre; her bir ikili ilişkinin temelinde, rol oluşturma süreci veya rol "müzakere" kavramı vardır. Bir amirin rol beklentileri ve astın bu beklentileri yerine getirme ölçüsü, etkileşim sürecinin ilişkisel bağlamını ortaya koyar. Lider açısından etkileşimin kalitesi; güven, destek ve amire verilen ödüllerin düzeyiyle tanımlanabilir. Benzer şekilde, astın bakış açısından güven, destek ve ödüller ilişkinin kalitesiyle bağlantılıdır (Jensen ve ark.,1997).

Lider-üye etkileşim teorisi, lider ve üye arasındaki ilişkilerin niteliği ve kalitesini incelemektedir. Bu teoriyi diğer liderlik yaklaşımlarından ayıran en belirgin özellik ilişkilerin seviyesine odaklanmış olmasıdır. Liderin her üyesine aynı şekilde davranacağı düşüncesinin aksine bazı üyeleriyle farklı ve daha iyi ilişki içerisine girebileceği söylenebilir (Bauer ve ark., 2006).

Lider ve üyesi arasındaki sosyal etkileşim (Greguras ve Ford, 2006), çalışanlarda oluşan 'liderin adaleti' algısı (Erdoğan ve ark., 2006) arttıkça yüksek kaliteli LÜE ilişkisi de artmaktadır. Stewart ve ark. (2005)'da lider ve grup üyeleri arasında ne kadar üstün nitelikte ilişkiler kurulursa, çalışma grubunun performansının da o ölçüde yüksek olacağını belirtmiştir. Karşılıklı güven, saygı ve sorumluluk duyguları lider ve üye arasındaki nitelikli ilişkiyi karakterize etmektedir (Janssen ve Yperen, 2004). LÜE teorisine göre, etkileşimin kalitesi birtakım organizasyonel sonuçlara bağlıdır. LÜE teorisi açısından belki de en önemli sonuç, etkileşim ilişkisinin kalitesi ile örgüt performansı arasındaki ilişkidir. Liderler, üyelerinden verim alabilmek için, ücret artışları, promosyonlar gibi resmi ödüllerin yanı sıra, bir takım resmi olmayan ödüller veya destek, etkileşim ve özgür bırakma gibi ilişki geliştirici unsurlardan faydalanırlar (Jensen ve ark., 1997). LÜE ilişkileri organizasyonda örgütsel performansı arttıracak şekilde sosyal sermaye oluşumunu sağlar. Üstün nitelikli lider-üye etkileşimleri, organizasyonlara yetenekli çalışanları elde tutma ve onları motive etme konularında bir rekabet avantajı kazandırır (Erdoğan ve ark., 2006). Brower ve arkadaşları (2000)'na göre LÜE literatüründe, en geniş şekilde üzerinde durulan beş sonuç; amir ile ilişkilerde memnuniyet ve genel memnuniyet, işe giriş çıkışı sirkülasyonu, performans, sadakat ve vatandaşlık davranışlarıdır.

Nispeten daha düşük karşılıklı etkileşim ve çoğunlukla iş ilişkisini geçmeyen ilişkiler düşük nitelikli etkileşimi karakterize eder. Bu ilişkiler, düşük güven, düşük destek ve daha az ödül sisteminin görüldüğünü açıklamaktadır. Üye istenen performansı gösterdiğinde geleneksel kazanımlar elde etmektedir (Deluga ve Perry, 1991). Liden ve ark. (2006)'a göre, liderler çalışma gruplarındaki üyeler arasında farklı düzeyde destek ve farklı düzeyde kaynak sağladığı zaman, bireyler haksızlık algısına bağlı olarak buna olumsuz tepki vereceklerdir. Buna göre, lider- üye arasındaki ilişkinin niteliğinde makul bir nedene bağlı olmayan geniş

düzeyde bir farklılık olduğunu algıarlarsa, düşük düzey çalışma ve dolayısıyla performansla karşılık verirler.

#### 2.4. Takım Etkinliği

İşletmeler için takım çalışması ürün kalitesi, verimlilik ve performansı artırarak stratejik amaçları gerçekleştirecek ve rekabet avantajı sağlayacak bir unsur olarak önem kazanmaktadır. Takımlarla çalışmak özellikle hem örgütün yeniden yapılanmasını hem de değişim insiyatifinin desteklenmesini kapsayan bir riski kabul etmeyi gerektirir (İnce ve ark., 2004).

Hoegl ve Gemuenden (2001) nitelikli bir takım inşası için gerekli özellikleri aşağıdaki gibi sıralamıştır.

- İletişim (Yeterince sık, samimi, doğrudan ve açık iletişim var mı?)
- Koordinasyon (Takım içinde bireysel gayretler eşzamanlı ve iyi yapılandırılmış mı?)
- Üyelerin Katkısında Denge (Bütün takım üyeleri tüm potansiyellerini kullanarak uzmanlıklarını (ustalık) ortaya koyuyorlar mı?)
- Karşılıklı Destek (Takım üyeleri görevlerini yerine getirirken birbirlerine yardım ediyor ve birbirlerini destekliyor mu?)
- Gayret (Takım üyeleri takımlarının görevlerini yerine getirmek için bütün gayretlerini sarf ediyorlar mı?)
- Uyumluluk (Takım üyeleri takım oluşturmak için motive oluyor mu? Takım ruhu var mı?)

Etkinlik; karar verilen, kararlaştırılan veya istenen etkiyi üretmek olarak tanımlanmaktadır. Böylece etkinlik, takım performansından üretilen bir sonuç olmaktan ziyade, bir çıktının bir öznel veya nesnel standartla kıyaslandığı değerlendirme sürecinin bir sonucudur (Campbell, 1990).

Galdstein'in grup etkinliği modeli yetenekler, çeşitlilik (heterojenlik) vb. grup düzeni değişkenlerini, resmi liderlik, iş kuralları vb. grup yapısını da içine alan girdi faktörlerini kapsar. Ayrıca eğitim, danışma gibi elde edilebilir kaynaklar ile ödüller ve denetimsel kontrol gibi organizasyonel yapı değişkenleriyle organizasyonel girdi faktörlerini de içerir. Bireysel ve organizasyonel seviyede girdi faktörleri ile takım etkinliği arasındaki ilişkilerin grup süreçleri temelinde olduğu ileri sürülmektedir. Bu model ayrıca grup görev karmaşıklığı, belirsizlik ve karşılıklı bağlılığın grup süreçleri ve memnuniyet gibi çıktılar arasındaki ilişkileri dengelediğini göstermektedir (Salas ve arkadaşları, 2007).

Ayrıca takımlara, genel üretkenliği arttırarak işletmeye katkıda bulunmada aşağıdaki strateji tiplerinden yararlanmaları önerilmektedir. (Sessa ve ark., 1999):

- Başlangıçta yüz yüze çalışmak,
- Takım üyeleri arasında birbirine bağlılık yaratılması,

- Uzun dönemli/sürekli takımlar için periyodik yüz yüze toplantılar düzenlenmesi,
- Enformasyonun ne kadar, ne zaman ve nasıl toplanacağına belirlenmesi, tekrar enformasyon toplama sürecinde kimlerin yer alacağına saptanması,
- Geleceğe ilişkin varsayımlar ve çatışmalar için norm ve protokollerin açık biçimde oluşturulması,
- Sanal takım üyelerinin gereksindiği doğallıkta yaratıcı ilişkileri netleştirmek,
- Farklılıkları kabul etmek ve onurlandırmak.

### 3. Kavramsal Model ve Hipotezlerin Geliştirilmesi

Bu başlık altında, karşılıklı amaç bağlılığı alternatifleri, lider-üye arası etkileşim, liderin gücü ve takım etkinliği değişkenleri arasındaki ilişkiler literatür desteğiyle irdelenmiştir.

#### 3.1. Karşılıklı Amaç Bağlılığı Alternatifleri ile Lider-Üye Etkileşimi İlişkisi

Küreselleşme ile birlikte birçok uluslararası şirket farklı ülkelere yatırım yapmakta ve üst düzey yöneticilerini yatırım yaptığı ülkelere görevlendirmektedir. Bu çerçevede liderlerin o ülkelerdeki farklı kültüre sahip çalışanlarla nasıl etkileşimde bulunacağı önemli bir rol oynamaktadır. Son yıllarda Çin, yabancı yatırımları yoğun alan ülkelerden biridir. Özellikle bu sebeplerden dolayı Chen ve Tjosvold, Çin'deki lider üye arasındaki etkileşim konuları ile ilgili yoğun çalışmalar yapmaktadır. Chen ve Tjosvold (2005), sadece işbirliği değil, rekabetçi ve bireysel amaç bağlılıklarının çalışan ve yabancı yöneticiler arasındaki lider üye arası etkileşiminin, liderin etkinliğini, çalışan bağlılığını, gelecekteki işbirliğini geliştirdiğini ortaya koymaktadırlar. Bununla beraber işbirlikçi amaçların, engellerin üstesinden gelmek ve farklı ülkelerde etkin bir liderlik geliştirmekte daha fazla ön plana çıkabileceğini belirtmektedirler.

LÜE'nin çok çeşitli ülke ve kültürlerde yönetici ve liderlerin astlarıyla ilişkilerinin kalitesini ve liderlerin başarısını arttırmada ne denli önemli olduğuna dair çok sayıda araştırma olmasına rağmen karşılıklı amaç bağlılığı alternatiflerinin LÜE üzerindeki etkisine dair çalışmaların sayısı çok yetersizdir (Chen ve Tjosvold, 2006).

Yapılan araştırmalar, takım üyeleri arasındaki işbirlikçi amaçların, liderlerin hem üretkenliğe hem de bireylere değer verdiğinin bir göstergesi olabilir. İşbirlikçi amaç güden takım üyeleri, birbirlerine etkin bir şekilde yardım eder ve böylece başarılı bir şekilde beraberce amaca ulaşırlar. Onlar birbirlerini destekledikçe ve birbirlerine yardım ettikçe, beklenen görevleri gerçekleştirirler ve birey olarak da arkalarında onlara sürekli destek veren birilerini hissederler. Bunu da liderlerinin hem üretkenliğe hem de kendilerine değer vermesine bağ-

larlar (Chen ve ark., 2006). Çalışanların bu şekildeki lider algısının LÜE ilişkilerini geliştireceği söylenebilir.

Chen ve Tjosvold (2005), araştırmalarında rekabetçi amaçların LÜE ilişkilerini zayıflatacağını öngörmüşlerdir. Yapısal eşitlik modeliyle elde ettikleri sonuçlarda, rekabetçi ve bireyselci hedeflerin değil fakat işbirlikçi hedeflerin çalışanlarla onların yöneticileri arasındaki LÜE ilişkilerini güçlendirdiği, lider etkinliğini, çalışan bağlılığını ve gelecekte birlikte çalışma arzusunu arttırdığını yönünde bulgular elde etmişlerdir.

Bir başka çalışmada, rekabetçi amaçların, engellenme ile ilişkili olduğu görülmüş ve bölünmüş ilişkilere ve düşük performansa neden olduğu belirlenmiştir (Stanne ve ark., 1999).

Chen ve Tjosvold (2005) yönetici ve çalışanlar arasındaki ilişkinin değeri üzerinde yoğunlaşarak, bireysel amaçların LÜE ilişkilerini zayıflatacağını bulmuşlardır. Araştırmacılara göre, yönetici ve çalışanların birbirleriyle ilişkilerinin kalitesi çalışanların performansını ve liderlik etkinliğini artırır.

O halde yukarıda bahsettiğimiz literatür ışığında, şu hipotezler oluşturulabilir:

H1a: Çalışanlarda işbirliği düzeyi arttıkça lider-üye etkileşimi artar.

H1b: Çalışanlarda rekabet düzeyi arttıkça lider-üye etkileşimi azalır.

H1c: Çalışanlarda bireyselci davranış düzeyi arttıkça lider-üye etkileşimi azalır.

### 3.2. Karşılıklı Amaç Bağlılığı Alternatifleri ile Takım Etkinliği İlişkisi

Takımlar her zaman etkin değillerdir (Cohen ve Bailey, 1997). Yapılan teorik ve ampirik çalışmalar, takımların etkinliğini arttırmak için amaç bağlılığını geliştirmekle mümkün olabileceğini göstermektedir (Alper ve ark., 1998). Hertel, Konrad ve Orlikowski (2004), 31 sanal takımla gerçekleştirdikleri çalışmada; "amaç", "görev" ve "sonuç" bağlılıklarıyla ilgili işletme uygulamalarının, takımların etkinliği ile karşılıklı ilişki içinde olduğunu ortaya koymuşlardır. Bu çalışmaya göre; daha etkin takımlarda, amaç belirleme süreçleri ve "görev bağlılığı" kalitesi, daha az etkin takımlara kıyasla daha yüksektir.

Yapılan birçok araştırma (De Dreu ve Carnevale, 2003; Hinsz ve ark., 1997) takımlarda algılanan işbirliği düzeyinin yükselmesiyle, bilgi paylaşımının ve takım etkinliğinin arttığı yönünde bizlere önemli kanıtlar sunmaktadır. İşbirliğinin yüksek olduğu takımlarda görev alan üyeler birbirleriyle ne kadar çok işbirliği içindelerse, o kadar çok bilgiyi paylaşıyor, o kadar çok öğreniyor ve takım etkinliği de o oranda artıyor.

Stanne, Johnson ve Johnson (1999) meta analiz çalışmalarında, işbirliğinin rekabetçi yaklaşıma göre çok daha yüksek bireysel başarıyı ve yüksek grup üretkenliğini beraberinde getirdiğini göstermişlerdir. Ayrıca, Chen ve arkadaşlarına göre (2006) de, işbirlikçi tutum rekabetçi tutuma nazaran birçok görevin gerçek-

leştirilmesinde, üretkenliği arttırıcı bir tutum olarak görünmektedir. Üretkenlikteki bu artışın takım etkinliğini de arttıracağı söylenebilir. Öte yandan, görev bağlılığının artması işbirlikçi davranışların artmasını, performansın daha da yükselmesini ve etkinliğin çoğalmasını sağlar (van der Vegt ve ark. 1999).

Çok sayıda çalışma, işbirlikçi gruplarda, bilgi alışverişi yaygın olduğunu ispatlama yönündedir. Ancak böyle gruplarda üyeler bilgileri karşılıklı alıp vererek, yaygın görüşü benimseyerek ve kusurları yok sayarak vasatın altında kararlar alma tehlikesiyle karşı karşıya kalırlar. Fikir ayrılığının olması, farklı fikirlere sahip olma, prososyal motivasyon ve işbirliği bağlılığı topyekun birlikte olduğunda, bu durum takım etkinliğini güçlendirici yönde etki etmektedir (De Dreu, 2007).

İşbirliğinin ve rekabetin performans üzerindeki etkisi yıllardır sürekli araştırılmasına rağmen çok kısa zaman öncesine kadar, bu terimlerin teorik bir analizi yapılmamıştır. Günümüz araştırmalarının dikkat çeken tarafı ise işbirlikçi ortamın, bireyleri rekabetçi ortama göre daha fazla motive ettiğini savunmuş olmalarıdır. Birçok çalışmanın sonucu bu görüşü desteklerken, diğer birçoğu da rekabetçi ortamın işbirlikçi ortama göre çok daha motive edici olduğu görüşündedirler (Bruning ve ark. 1966).

Yapılan bazı çalışmalar rekabetin yoğun olarak yaşandığı takımlarda, üyelerin daha yaratıcı olduğu yönünde bulgular elde etmişlerdir. Böyle takımlarda üyeler planlama ve koordinasyon konusunda daha fazla motive olurlarken, takım üyeleri kendi aralarında fikir oluşturmada daha başarısız bulunmuştur (De Dreu, 2007).

Chen ve çalışma arkadaşlarına göre (2006), kişiler arası rekabetin, işbirliği ve karşılıklı bilgi alışverişini azaltarak, çok basit işler dışında, ilişkileri kalıplaştırdığı ve performansı azalttığı gözlemlenmiştir.

Bireysel amaçların rekabetçi amaçlar kadar güçlü olmasa da, işbirliği ve karşılıklı bilgi alışverişini azaltarak, basit işler dışında ilişkileri standartlaştırdığı ve performansı azalttığı söylenebilir (Chen ve ark., 2006).

Alper ve çalışma arkadaşlarına göre (1998), bireysellik diğerlerinin ilgi ve ihtiyaçlarına karşı kayıtsızlık getirir ve kişinin etkileşimden kaçınmasına neden olur. İletişim kurmak ve kaynak alışverişi yapmak için çok az istek duyarlar. Genellikle bireyselliğin grup etkileşimi ve üretkenliği üzerinde rekabet kadar güçlü etkileri olmasa da benzer şekilde olumsuz etkileri olduğu gözlemlenmiştir.

O halde yukarıda bahsettiğimiz literatür ve bulgular ışığında, şu hipotezler oluşturulabilir:

H2a: Takımlarda çalışanlar arası işbirliği düzeyi arttıkça takım etkinliği artar.

H2b: Takımlarda çalışanlar arası rekabet düzeyi arttıkça takım etkinliği azalır.



H2c: Takımlarda çalışanlar arası bireysel davranış arttıkça takım etkinliği azalır.

### 3.3. Lider-Üye Etkileşimi ile Takım Etkinliği İlişkisi

Grup ve takım performansı liderlik literatüründe belki de en önemli kavram ve değişken olmasına rağmen ve grup performansının liderin etkinliğini artırma yönünde önemli etkisi olduğu bilinmesine karşın çok ilginçtir ki; bugüne kadar yapılan LÜE ile ilgili akademik çalışmalarda grup veya takım performansı etkileri ihmal edilmiştir (Liden ve ark., 2006).

Bazı LÜE araştırmaları, grup üyeleri arasında bir liderin geliştirdiği kalite veya ilişkiler ne kadar yüksekse, grup performansının da o ölçüde yüksek olduğunu ortaya koymaktadır. Üyelerinin çoğunluğu veya tamamı yüksek kaliteli LÜE ilişkilerine dâhil olan ve dolayısıyla da grup etkinliğine katkıda bulunmak üzere olumlu tavırlar ve çabalar gösteren iş grupları, performans avantajlarını ortaya koymalıdır. Anlaşılacağı üzere, LÜE kalitesi, farklı iş gruplarında performans avantajlarıyla da ilişkili olmalıdır (Stewart ve Johnson, 2005).

Liden ve çalışma arkadaşlarına göre (2006) önemli sayıda araştırma LÜE'in bireysel performans üzerinde önemli rol oynadığına dair yapılmıştır. Söz konusu ilişkiyi daha detaylı incelemek için bir meta analiz çalışması yapılarak, LÜE ile performans oranları arasında anlamlı ve pozitif bir ilişki bulgulanmıştır.

LÜE ve astların performansı arasında yapılmış çok sayıda çalışmalar bulunmaktadır. Bunlar arasında Dunegan, Duchon ve Uhl-Bien, Graen, Novak ve Sommerkamp ile Klein & Kim LÜE ile astların performansı arasında istatistiksel olarak anlamlı ve pozitif ilişkiler bulurken, Rosse ve Kraut LÜE ve astların performansı arasında çok güçlü olmayan bir ilişki bulgulanmış, Liden, Wayne, ve Stilwell ve Vecchio ise istatistiksel olarak anlamlı olmayan ilişkiler bulmuşlardır (Dunegan ve ark., 2002).

Chen ve çalışma arkadaşlarına göre (2006), en son yapılan liderlik araştırmaları, liderin etkinliği için, lider ile çalışanlar arası nitelikli ilişkinin çok önemli olduğunu vurgulamaktadır. Yüksek nitelikli lider ilişkilerinin hem gerekli hem de performansı teşvik ettiği gözlemlenmiştir.

Biz bu çalışmamızda literatürdeki bu eksiklikten yola çıkarak ve yukarıda bahsettiğimiz LÜE'nin çeşitli performans ilişkilerinde ılımlaştırıcı etkisinden ve gerekse astların performansına, bireysel performans ve gerekse çalışanların işle ilgili tavırlarına olumlu etkide bulunmasından ilham alarak şu hipotezleri kurmayı gerekli gördük:

H3a: Lider-üye etkileşimi, işbirliği ve takım etkinliği arasında ara değişkendir.

H3b: Lider-üye etkileşimi, rekabet ve takım etkinliği arasında ara değişkendir.

H3c: Lider-üye etkileşimi, bireyselci davranış ve takım etkinliği arasında ara değişkendir

H4a: Lider-üye etkileşimi arttıkça takım etkinliği artar.

### 3.4. Karşılıklı Amaç Bağlılığı Alternatifleri ile Liderin Gücü İlişkisi

Tjosvold, Andrews ve Struthers (1992), liderin gücü ve amaç bağlılığı konusunda yaptıkları araştırmalarında, amaç bağlılığının ve “gücün” liderlerin etkilime derecesini yükselttiğini bulgulamışlardır. Kanadalı işgörenler ve yöneticiler arasında yaptıkları çalışmayla, işbirlikçi hedeflere sahip olan ve işbirliğinin “gücün” üzerinde olumlu etkisi olduğuna inanan yöneticilerin, işgörenlerini çok daha etkin bir şekilde yönetebildiklerini ve bu durumda işgörenlerin işe bağlılıklarını arttırıcı yönde işgörenlerin çıkardıkları işin kalitesine olumlu katkıda buldukları sonucuna varılmıştır. Yaptıkları korelasyon analizi ile araştırmacılar, liderin gücünün, işbirliği ile istatistiksel olarak anlamlı ve pozitif yönde ( $r = .50^{***}$ ), liderin gücü ile rekabetçilik ile istatistiksel olarak anlamlı ve negatif yönde ( $r = -.26^{***}$ ) yine liderin gücü ile bireycilik arasında istatistiksel olarak anlamlı ve negatif yönde ( $r = -.37^{***}$ ) ilişkiler bulmuşlardır.

Geçmişte yapılmış varsayımlar, amaç bağlılığının güveni ve gizlilikten kaçınmayı arttıracağı yönündeydi. İşbirlikçi ortamlarda, insanlar karşılıklı yardımlaşmayı ummaktadırlar. Böylesi ortamlarda işgörenler yöneticilerinin etkisine açıktırlar. Çünkü astlar, yöneticilerinin kendi iyiliklerini düşündüklerine inanırlar. İşgörelere göre yöneticiler astlarının hedeflerini gerçekleştirmede onlara yardımcıdır. Öte yandan, rekabetçi ortamlarda, çalışanlar yöneticilerinin etkisine kapalıdırlar. Yöneticilerinden etkilenmek istemezler. Çünkü yöneticilerin kendi hedeflerini gerçekleştirme heveslisi oldukları korkusuna kapılırlar. Bu nedenle astlar kendilerine bağımsız hedefler koyarak şüpheli bir şekilde çalışmaktan kurtulurlar (Tjosvold ve ark., 1992).

Yapılmış bu çalışmalardan yapılan destekle, rekabetçi ve bireysel hedefler geliştiren yöneticilere kıyasla işbirlikçi hedefler geliştiren yöneticilerin, astlarını daha etkin yönetebileceklerini, bu durumun da liderin gücünü “arttırıcı” yönde katkıda bulunacağı yönünde varsayımda bulunmak anlamlı olacaktır. O halde;

H5a: Çalışanlarda işbirliği düzeyi arttıkça liderin gücü artar.

H5b: Çalışanlarda rekabet düzeyi arttıkça liderin gücü azalır.

H5c: Çalışanlarda bireyselci davranış düzeyi arttıkça liderin gücü azalır.

### 3.5. Liderin Gücü ile Takım Etkinliği İlişkisi

Rahim, Khan ve Udin (1994), liderin gücünün dayanak noktalarının astlarının örgütsel bağlılığına ve etkinliğine [performans, uyum (conformance), bağlılık (dependability) ve kişisel adaptasyon (adjustment)] olan etkisi üzerinde çalışmışlardır. Gelişmekte olan bir ülke olan Bangladeş’te çok sayıda işgören ve yöneticisi üzerinde yapılan bu çalışmada 2 adımlı hiyerarşik regresyon analizi ile

uzmanlık gücünün, bağlılığı pozitif yönde etkilediği bulgulanmıştır. Zorlayıcı güç, etkinliğe negatif yönde etkide bulunurken; uzmanlık gücü, etkinliğe pozitif yönde etkide bulunmuştur. Amerika gibi gelişmiş ülkelerde yapılan çalışmalar liderin uzmanlık gücü ile yasal gücünün iş performansı ile ilişki içinde; karizmatik lider gücünün ise genel olarak örgütsel bağlılıkla etkileşim halinde olduğunu göstermektedir. Bu çalışmalarda ayrıca, liderin ceza gücü ile liderin ödül gücünün iş performansına ve örgütsel bağlılığa istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde etki etmediği anlaşılmıştır.

French ve Raven'in 1960'larda ve 1970'lerde liderin gücünün dayanak noktaları ile liderin takipçilerinin etkinliği (iş performansı, süpervizörün isteklerine itaat, işten ayrılma niyeti, devamsızlık vb.) arasındaki ilişkiye dair çok sayıda çalışması bulunmaktadır. Bu çalışmalar arasındaki ortak sonuç; liderin gücünün 3 dayanak noktasının -liderin zorlayıcı gücü, liderin ödül gücü, liderin yasal gücü- iş performansına en az katkıda bulunduğu yönündedir (Rahim ve ark. 2001).

Rahim ve Afza (1992) Amerika'daki muhasebeciler arasında uyguladıkları araştırmalarında liderin gücü ile takipçilerin iş tatmini, işe bağlılığı ve işten ayrılma niyeti arasındaki ilişkileri incelemişler; liderin uzmanlık gücü ile liderin karizmatik gücünün, takipçilerin örgütsel bağlılığına olumlu katkıda bulunduğunu ispatlamışlardır. Liderin karizmatik gücü ile takipçilerin iş tatmini arasında pozitif; liderin uzmanlık gücü ile liderin karizmatik gücünün takipçilerin itaatkarlık tutumlarıyla yine pozitif korelasyon içerisinde bulunması, araştırmalarından elde edilen diğer bulgular arasındadır.

Literatürde liderin gücüyle takım etkinliği arasında yapılmış bir araştırmaya rastlanmamaktadır. Liderin gücü ile çalışanların yüksek performansı, iş tatmini, uyumu, işe bağlılığı ve güveni arasındaki ilişkilerin, liderin gücü ile takım etkinliği ilişkisini açıklamada bize yol göstereceği düşüncesinden hareketle, yukarıda bahsettiğimiz araştırmalar ışığında aşağıdaki hipotezleri kurduk,

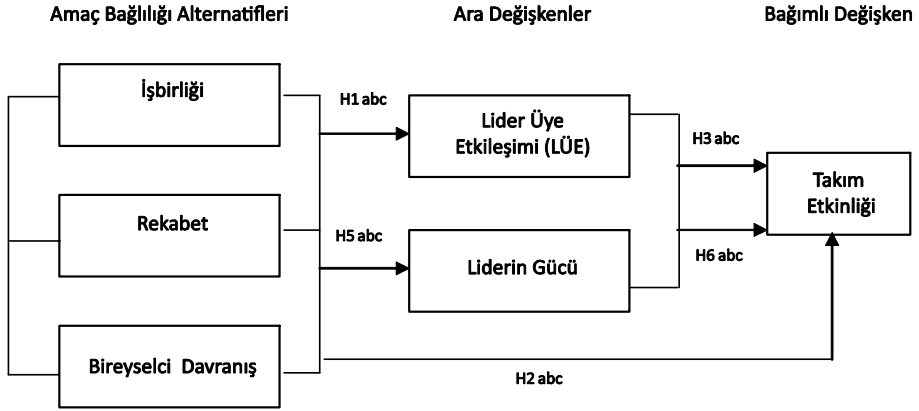
H6a: Liderin gücü, işbirliği ve takım etkinliği arasında ara değişkendir.

H6b: Liderin gücü, rekabet ve takım etkinliği arasında ara değişkendir.

H6c: Liderin gücü, bireyselci davranış ve takım etkinliği arasında ara değişkendir.

H7a: Liderin gücü arttıkça takım etkinliği artar.

Araştırmada sınanacak bütün bu hipotezleri, aşağıdaki şekilde Araştırma Modeli olarak görselleştirebiliriz:



Şekil 1: Araştırma Modeli

#### 4. ARAŞTIRMA METODOLOJİSİ

Bu bölümde, anket ölçeklerinin hazırlanmasına ve faktör analizine yer verilecektir.

##### 4.1. Anket Ölçeklerinin Hazırlanması

Bu araştırmada uygulanan anketlerin cevaplandırılmasında 5'li likert ölçeği kullanılmıştır. Ölçekteki değerlendirme seçenekleri ise şu şekildedir: 1- Kesinlikle Katılmıyorum, 2 - Katılmıyorum, 3- Kararsızım, 4- Katılıyorum ve 5- Kesinlikle Katılıyorum.

*Takımlarda İşbirlikçi Amaçlar:* Takımlarda işbirlikçi amaçları ölçmek için beş (5) soru kullanılmıştır. Bu sorular Chen, Tjosvold ve Liu (2006) ölçeğinden alınmıştır.

*Takımlarda Rekabetçi Amaçlar:* Takımlarda rekabetçi amaçları ölçmek için beş (5) soru kullanılmıştır. Bu soruların oluşturulmasında Chen, Tjosvold ve Liu (2006) ölçeğinden yararlanılmıştır.

*Takımlarda Bireysel Amaçlar:* Takımlarda bireysel amaçları ölçmek için yedi (6) soru kullanılmıştır. Bu sorular Chen, Tjosvold ve Liu (2006) ölçeğinden faydalanılarak düzenlenmiştir.

*Lider Üye Etkileşimi (LÜE/LMX):* Lider üye etkileşimi ile ilgili (5) soru anketimizde kullanılmıştır. Bu sorular Chen ve Tjosvold (2006) ölçeğinden alınmıştır.

*Takım Etkinliği:* Takım etkinliği ile ilgili beş (5) soru anketimizde kullanılmıştır. Bu sorular Chen ve Tjosvold (2006) ölçeğinden alınarak düzenlenmiştir.

*Liderin Gücü:* Liderin gücü ile ilgili (9) soru anketimizde kullanılmıştır. Bu sorular Tjosvold ve arkadaşları (1992) ve Rahim (1989) makalelerindeki ölçeklerden uyarlanmıştır.

## 4.2. Faktör Analizi

Değişkenler arasındaki karşılıklı bağlılığı irdelemek amacıyla değişkenler faktör analizine tabi tutulmuştur. Faktörler beklediğimiz gibi oluşmuş, aynı gruba giren soruların her bir denek için değerlerinin ortalamaları alınarak değişkenlerin sayısal değerleri hesaplanmıştır. Faktör analizi çalışmasında karşılıklı amaç bağlılığı alternatifleri soruları 17 soru ile analiz edilmiştir. Takımlarda işbirlikçi amaçlar 5 soru, takımlarda rekabetçi amaçlar 5 soru takımlarda bireysel amaçlar ise 7 soru ile ölçülmüştür. Lider üye etkileşimi 5 soru ile ölçülürken, takım etkinliği 5 soru ile ölçülmüştür. Faktör analizi sonucu bireysel amaçlardan TBA15 sorusu faktör yükü,50'nin altında olduğu için çıkartılmış ve tekrar analiz yapılmıştır. Buna göre; Tablo 1'de karşılıklı amaç bağlılığı alternatifleri, Tablo 2'de lider-üye etkileşimi ve liderin gücü, son olarak Tablo 3'de takım etkinliği değişkenlerine ait faktör analizi sonuçları ve açıklanan toplam varyanslar görülmektedir. Bu sonuçlar, değişkenleri ölçmek için kullandığımız anket sorularının bir bütünlük arz ettiğini ve değişkenlere doğru yüklendiğini göstermektedir.

Tablo 1: Karşılıklı Amaç Bağlılığı Alternatiflerine Ait Faktör Analizi Sonuçları

	Takımlarda İşbirlikçi Amaçlar	Takımlarda Rekabetçi Amaçlar	Takımlarda Bireysel Amaçlar
TİA1	,739		
TİA2	,791		
TİA3	,796		
TİA4	,800		
TİA5	,785		
TRA6		,727	
TRA7		,722	
TRA8	-,432	,663	
TRA9		,695	
TRA10	-,450	,592	
TBA11			,679
TBA12			,626
TBA13			,614
TBA14			,562
TBA16			,770
TBA17			,656

Açıklanan Toplam Varyans: 58,353

*Ekstraksiyon Metodu:* Temel Bileşenler Analizi.

*Rotasyon Metodu:* Kaiser Normalizasyon ile Varimaks.

TİA: Takımlarda İşbirlikçi Amaçlar, TRA: Takımlarda Rekabetçi Amaçlar,

TBA: Takımlarda Bireyselci Amaçlar

Tablo 2: Lider-Üye Etkileşimi ve Liderin Gücü Değişkenlerine Ait Faktör Analizi Sonuçları

	Lider-Üye Etkileşimi	Liderin Gücü
LÜE18	,652	
LÜE19	,798	
LÜE20	,807	
LÜE21	,825	
LÜE22	,777	
LG23		,544
LG24	,419	,525
LG25	,406	,642
LG26		,742
LG27		,705
LG28		,726
LG29		,769
LG30		,746
LG31		,752

Açıklanan Toplam Varyans: 59,091

*Ekstraksiyon Metodu:* Temel Bileşenler Analizi.

*Rotasyon Metodu:* Kaiser Normalizasyon ile Varimaks.

LÜE: Lider Üye Etkileşimi, LG: Liderin Gücü

Tablo 3: Takım Etkinliği Değişkenine Ait Faktör Analizi Sonuçları

	Takım Etkinliği
TE32	,803
TE33	,864
TE34	,882
TE35	,891
TE36	,808

Açıklanan Toplam Varyans: 72,317

*Ekstraksiyon Metodu:* Temel Bileşenler Analizi.

*Rotasyon Metodu:* Kaiser Normalizasyon ile Varimaks.

TE: Takım Etkinliği

## 5. Araştırma Bulguları

Araştırma bulguları; katılımcıların genel profilini, korelasyon ve regresyon analizlerini içermektedir.

### 5.1. Araştırma Grubunun Genel Profili

Araştırmaya katılanların % 63,9'ü erkek ve % 36,1'i kadındır. Katılımcıların yaş ortalaması 32'nin üzerinde, çalışma yılları ise ortalama 6 yılın üzerindedir. Araştırmaya katılanların % 3,5'i ilk ve ortaokul, % 23,8 i lise,% 19,5 yüksekokul, % 41'i lisans ve % 12,1'i lisansüstü mezunudur. Araştırmaya katılanların % 46,7'si üretim (satın alma, imalat, kalite kontrol, Ar-ge), %11'i muhasebe-finans, %7,8'i insan kaynakları, %12,5'i satış-pazarlama, %22 ise diğer bölümlerde çalışmaktadır. Araştırmaya katılanların % 11,4'ü işçi, %44,6'si büro çalışanı, %6,3'ü ustabaşı veya usta, %32,2'si orta kademe yöneticisi, %5,1'i üst kademe yöneticisi; %4ü işletmenin sahibi/ortağıdır.

### 5.2. Korelasyon Katsayıları, Ortalamaları ve Standart Sapma Değerleri

Tablo 4'te tüm değişkenlere ilişkin ortalama, standart sapma, Cronbach alfa ( $\alpha$ ) ve korelasyon analizine yer verilmiştir. Cronbach 0,70 alfa katsayısını içsel güvenilirlik için yeterli kabul etmiştir (Ergün, 2003). İki değişken arasındaki birlikteliği ve yönü belirlemek için en sık kullanılan istatistiksel yöntem korelasyon analizidir. Değişkenler arasındaki korelasyon sonuçlarına bakıldığında; takımlarda işbirliği davranışının, lider üye etkileşimi, liderin gücü ve takım etkinliği ile  $p<0.01$  seviyesinde pozitif bir ilişkiye sahipken, rekabetçi ve bireysel davranış açısından  $p<0.01$  seviyesinde negatif bir ilişkiye sahip olduğu görülmektedir. Rekabetçi davranış ile bireysel davranışın  $p<0.01$  seviyesinde pozitif bir ilişkiye sahip olduğu görülürken, rekabetçi davranış ile lider-üye etkileşimi, takım etkinliği ve liderin gücünün  $p<0.01$  seviyesinde negatif ilişkiye sahip oldukları görülmektedir. Lider-üye etkileşimi ve liderin gücünün  $p<0.01$  seviyesinde takım etkinliği ile pozitif bir ilişkiye sahip oldukları sonuçları bulgulanmıştır. Bunların yanı sıra Tablo 4'te görüleceği üzere değişkenlerin güvenilirlik ve iç tutarlılığını test eden Cronbach  $\alpha$  değerleri literatürde kabul edilen .70'in üzerinde olduğu görülmektedir.

Tablo 4: Değişkenlere İlişkin Tanımlayıcı İstatistikler ve Korelasyonlar

		Ort.	S.S.	$\alpha$	1	2	3	4	5	6
1	İşbirliği	3,5496	,74480	0.81	1.00					
2	Rekabet	2,7026	,86742	0.86	-,510**	1.00				
3	Bireyselci Davranış	3,2358	,68898	0.75	-,263**	,437**	1.00			
4	Lider Üye Etkileşimi	3,5283	,77721	0.87	,623**	-,268**	,069	1.00		
5	Liderin Gücü	3,4648	,73590	0.89	,481**	-,366**	-,107	,596**	1.00	
6	Takım Etkinliği	3,6444	,72828	0.90	,584**	-,355**	,121	,587**	607**	1.00

\*\*Korelasyon, 0.01 düzeyinde anlamlıdır. Ort.= Ortalama S.S.= Standart Sapma  $\alpha$ = Alfa

### 5.3. Regresyon Analizleri ve Hipotez Testleri

Araştırma kapsamındaki hipotezleri test etmek için çoklu regresyon analizi kullanılmıştır. Çoklu regresyon analizi iki veya daha fazla tahmin değişkenlerinin kullanıldığı regresyon analizidir ve amacı regresyon denkleminin parametrelerinin değerlerini saptamaktır. Elde edilen sonuçlar aşağıda sırası ile açıklanmıştır.

Model 1’de işbirliği, rekabet ve bireyselci davranışın lider-üye etkileşimi üzerindeki etkisi, model 2’de bu değişkenlerin takım etkinliği üzerindeki etkisi, model 3’te lider-üye etkileşiminin takım etkinliği üzerindeki etkisi, model 4’te lider-üye etkileşiminin işbirliği, rekabet ve bireyselci davranış ile takım etkinliği arasında ara değişken olma etkisi (bkz. Tablo 5), model 5’te işbirliği, rekabet ve bireyselci davranışın liderin gücüne etkisi, model 6’da liderin gücünün takım etkinliği üzerine etkisi ve model 7’de liderin gücünün işbirliği, rekabet ve bireyselci davranış ile takım etkinliği arasında ara değişken olma etkisinin sonuçları görülmektedir (bkz. Tablo 6).

Tablo 5: Karşılıklı amaç bağlılığı alternatifleri ile takım etkinliği ilişkisinde lider-üye etkileşiminin ara değişken etkisine ait regresyon analizi sonuçları

Bağımsız Değişkenler	Model 1 Lider-üye Etkileşimi		Model 2 Takım Etkinliği		Model 3 Takım Etkinliği		Model 4 Takım Etkinliği	
	$\beta$	t	$\beta$	t	$\beta$	t	$\beta$	t
İşbirliği	,661	11,639***	,551	9,344***	-	-	,308	4,501***
Rekabet	,029	,472	-,105	-1,654*	-	-	-,115	-1,942**
Bireyselci Davranış	,093	1,714*	,070	1,247	-	-	,036	,679
Lider üye Etkileşimi(LÜE)	-	-	-	-	0.587	11.587***	,367***	6,002***
F	55.565		45.627		134.491		47.963	
R <sup>2</sup>	0.397		0.343		0.342		0.432	
Düzeltilmiş R <sup>2</sup>	0.390		0.351		0.344		0.423	

\*\*\*Katsayı 0.01 düzeyinde anlamlı

\*\* Katsayı 0.05 düzeyinde anlamlı

\* Katsayı 0.10 düzeyinde anlamlı



Tablo 6: Karşılıklı amaç bağlılığı alternatifleri ile takım etkinliği ilişkisinde liderin gücünün ara değişken etkisine ait regresyon analizi sonuçları

Bağımsız Değişkenler	Model 5 Liderin Gücü		Model 6 Takım Etkinliği		Model 7 Takım Etkinliği	
	$\beta$	t	$\beta$	t	$\beta$	t
İşbirliği	,405	6,389***	-	-	,379	6,614***
Rekabet	-,195	-2,866**	-	-	-,025	-,438
Bireyselci Davranış	,087	1,433	-	-	,034	,672
Liderin Gücü	-	-	0.607	12.199***	,418	7,926***
F	29.171		148.816		58.095	
R <sup>2</sup>	0.258		0.369		0.481	
Düzeltilmiş R <sup>2</sup>	0.249		0.366		0.472	

\*\*\*Katsayı 0.01 düzeyinde anlamlı

\*\* Katsayı 0.05 düzeyinde anlamlı

\* Katsayı 0.10 düzeyinde anlamlı

### 5.3.1. Karşılıklı Amaç Bağlılığı Alternatiflerinin Lider-Üye Etkileşimi Üzerindeki Etkileri

İşbirliği, rekabet ve bireyselci davranışın lider-üye etkileşimi üzerindeki etkisinin araştırıldığı model 1, istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur ( $F=55.565$ ;  $p<0.001$ ). Regresyon analizi sonucunda takımlardaki amaç bağlılıklarından işbirlikçi davranışın ( $\beta=.661$ ;  $p<0.01$ ) ve bireyselci davranışın ( $\beta=.093$ ;  $p<0.10$ ) lider-üye etkileşimini artırdığı görülmektedir. Rekabetçi davranışın lider-üye etkileşimine bir etkisi görülmemektedir. Bu bulgular doğrultusunda, H1a hipotezi desteklenirken, H1b,c hipotezleri desteklenememiştir.

### 5.3.2. Karşılıklı Amaç Bağlılığı Alternatiflerinin Takım Etkinliği Üzerindeki Etkileri

İşbirliği, rekabet ve bireyselci davranışın takım etkinliği üzerindeki etkisinin araştırıldığı model 2, istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur ( $F=55.565$ ;  $p<0.001$ ). İşbirliğinin ( $\beta=.551$ ;  $p<0.01$ ) pozitif ve anlamlı, rekabetçi davranışın ( $\beta=-.105$ ;  $p<0.10$ ) ise negatif ve anlamlı bir etkiye sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bireyselci davranışın takım etkinliği üzerindeki etkisi istatistiksel olarak anlamlı olmadığı için, H2a,b hipotezleri desteklenmiş, sadece H2c hipotezi desteklenmemiştir.

### 5.3.3. Lider-Üye Etkileşiminin Takım Etkinliği Üzerindeki Etkileri

Model 3'te lider-üye etkileşiminin takım etkinliği üzerindeki etkisi araştırılmaktadır. İlgili model, istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur ( $F=134.941$ ;  $p<0.001$ ). Model 3 incelendiğinde lider-üye etkileşimi ( $\beta=587$ ;  $p<0.01$ ) arttıkça takım etkinliğinin arttığı görülmektedir. Bu sonuçla H4a hipotezi desteklenmiştir.

### 5.3.4. Karşılıklı Amaç Bağlılığı Alternatiflerinin Liderin Gücü Üzerindeki Etkileri

İşbirliği, rekabet ve bireyselci davranışın liderin gücü üzerindeki etkilerinin araştırıldığı model 5, istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur ( $F=29.171$ ;  $p<0.001$ ). Regresyon analizi sonucunda takımlardaki amaç bağlılıklarından işbirliği davranışının ( $\beta=.405$ ;  $p<0.01$ ) liderin gücünü arttırdığı görülürken, rekabetçi davranışın ( $\beta=-.195$ ;  $p<0.05$ ) liderin gücünü azalttığı görülmektedir. Bireyselci davranışın liderin gücüne herhangi bir etkisi görülmemektedir. Bu bulgular doğrultusunda H5a,b hipotezleri desteklenirken, H5c hipotezi desteklenmemiştir.

### 5.3.5. Liderin Gücünün Takım Etkinliği Üzerindeki Etkileri

Model 6'da liderin gücünün takım etkinliği üzerindeki etkisi araştırılmaktadır. İlgili model, istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur ( $F=148.816$ ;  $p<0.001$ ). Model 6 incelendiğinde liderin gücü ( $\beta=607$ ;  $p<0.01$ ) arttıkça takım etkinliğinin arttığı görülmektedir. Bu sonuca göre H7a hipotezi desteklenmiştir.

## 5.4. Ara Değişken Etkileri

Baron ve Kenny'ye (1986) göre, bir değişkenin ara değişken olabilmesi için; (a) bağımsız değişkenin ara değişken üzerinde bir etkiye sahip olması (model 1, model 5), (b) bağımsız değişkenin bağımlı değişken üzerinde bir etkiye sahip olması (model 2), (c) ara değişkenin bağımlı değişken üzerinde bir etkiye sahip olması (model 3, model 6) ve ara değişken modele dahil edildiğinde (model 4, model 7), bağımsız değişkenlerin bağımlı değişken üzerindeki etkisini (model 2) kaybetmesi (tam ara değişken) veya etkisinde azalma olması (kısmi ara değişken) şartı aranır. Bu çerçevede hem hipotezlerin testi hem de ara değişken etkisini ölçmek için oluşturulan regresyon sonuçları Tablo 5'te (LÜE'nin etkisi) ve Tablo 6'da (liderin gücünün etkisi) görülmektedir.

Baron ve Kenny'ye (1986) göre bir değişkenin ara değişken olabilmesi için aranan şartlardan birisi, bağımsız değişkenlerin ara değişken üzerinde etkili olmasıdır. Bu bulgular doğrultusunda işbirliği ve bireyselci davranışın lider-üye etkileşimi üzerinde istatistiksel olarak anlamlı etkiye sahip olmaları nedeniyle ara değişkenle ilgili H3a,c hipotezlerinin geçerliliği devam ederken, rekabetçi davranışın lider-üye etkileşimi üzerindeki etkisi istatistiksel olarak anlamlı olmadığı için, H3b hipotezi geçerliliğini yitirmiş ve desteklenememiştir.

Ara değişken etkisinden söz edebilmemiz için aranan şartlardan bir diğeri de, bağımsız değişkenlerin bağımlı değişken üzerinde etkili olmasıdır. Model 2'de takım etkinliğine işbirliğinin etkisi görülürken, bireyselci davranışın etkisi görülmemektedir. Rekabetçi davranışın model 1'de ara değişken üzerindeki etkisi anlamsız bulunduğundan, ara değişken analizi ile ilgili sadece H3a hipotezinin geçerliliği devam etmektedir. Ara değişken analizi ile ilgili olarak aranan şartlardan üçüncüsü olan, ara değişkenin bağımlı değişken üzerinde etkili oldu-

ğu görülmektedir. Bu bulguya göre H3a hipotezinin geçerliliği hala devam etmektedir.

Model 4 istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur ( $F=47.963$ ;  $p<0.001$ ). Model 4'te işbirliği, rekabet, bireyselci davranış ve lider-üye etkileşiminin takım etkinliği üzerindeki etkisi araştırılmaktadır. Lider-üye etkileşiminin ara değişken olarak modele dâhil edildiği model 4 incelendiğinde takım etkinliğine, işbirliğinin ( $p<0.01$ ) pozitif ve anlamlı, rekabetin ( $p<0.05$ ) ise negatif ve anlamlı olarak etki ettiği görülmektedir. Bireyselci davranışın ise herhangi bir etkisi görülmektedir.

Ara değişken analizi ile ilgili geçerliliği hala devam eden H3a hipotezinin kabul edilebilmesi için, bağımsız değişkenlerin bağımlı değişken üzerindeki model 2'deki etkisinin ara değişken modele dâhil edildiğinde (model 4'te) azalması ya da ortadan kalkması gerekmektedir. Regresyon modelleri incelendiğinde, işbirliğinin model 2'de takım etkinliğine anlamlı ve pozitif olan etkisi,  $\beta=.661$ ;  $p<0.01$  iken model 4'te bu etkinin  $\beta=.301$ ;  $p<0.01$ 'e düştüğü, ancak istatistiksel olarak hala anlamlı olduğu görülmektedir. Bu bulgu doğrultusunda, H3a hipotezi kısmen desteklenmektedir. Yani lider-üye etkileşimi, takımlarda işbirliği ve takım etkinliği arasında kısmi ara değişkendir. Bu sonuç bize, takımlarda işbirlikçi davranışların takım etkinliğini hem doğrudan hem de lider-üye etkileşimi üzerinden etkilediğini göstermektedir.

Araştırmanın bulguları doğrultusunda işbirliği ve rekabet liderin gücü üzerinde istatistiksel olarak anlamlı etkiye sahip oldukları için liderin gücünün ara değişken olmasıyla ilgili H6a,b hipotezlerinin geçerliliği devam etmektedir. Ancak, bireyselci davranışın liderin gücü üzerindeki etkisi istatistiksel olarak anlamlı olmadığı için, H6c hipotezi desteklenememiştir.

Model 2'de işbirliği ve rekabetin takım etkinliğine etkisi görülürken, bireyselciliğin etkisi görülmemektedir. Bireyselci davranışın model 5'de ara değişken üzerindeki etkisi anlamsız bulunduğundan, ara değişken analizi ile ilgili H6a,b hipotezinin geçerliliği devam etmektedir. Ayrıca, Liderin gücünün takım etkinliği üzerinde etkili olduğu görülmektedir. Bu bulguya göre H6a,b hipotezinin geçerliliği hala devam etmektedir.

Model 7 istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur ( $F=58.095$ ;  $p<0.001$ ). Model 7'te işbirliği, rekabet, bireyselci davranış ve liderin gücünün takım etkinliği üzerindeki etkisi araştırılmaktadır. Liderin gücünün ara değişken olarak modele dâhil edildiği model 7 incelendiğinde, işbirliğinin ( $p<0.01$ ) takım etkinliğine pozitif ve anlamlı etkisi görülürken, rekabetin ve bireyselci davranışın takım etkinliğine anlamlı bir etkisi görülmemektedir.

Ara değişken analizi ile ilgili geçerliliği hala devam eden H6a,b hipotezlerinin kabul edilebilmesi için, bağımsız değişkenlerin bağımlı değişken üzerindeki model 2'deki etkilerinin ara değişken modele dâhil edildiğinde (model 7'te) azalması ya da ortadan kalkması gerekmektedir. Regresyon modelleri incelen-

diğinde, işbirliğinin model 2'deki anlamlı ve pozitif etkisinin model 7'de anlamlı şekilde değişmediği bulgulanmıştır. Bu nedenle H6a hipotezi desteklenmemiştir. Rekabetin ( $\beta = -.105$ ;  $p < 0.10$ ) model 2'de takım etkinliğine anlamlı ve negatif olan etkisinin model 7'de tamamen ortadan kalktığı görülmektedir. Bu bulgu doğrultusunda, H6b hipotezi desteklenmektedir. Yani liderin gücü, takımlarda rekabet ve takım etkinliği arasında tam ara değişkendir. Bu sonuç bize, takımlarda rekabetçi davranışların takımın etkinliğini hem doğrudan hem de liderin gücü üzerinden etkilediğini göstermektedir.

## 6. Sonuç ve Öneriler

Son yıllarda firmaların dış çevredeki değişimlere ve rekabete hızlı ve esnek tepki gösterebilmesi gerekmektedir. Bu gereklilik, yeni ve kaliteli ürün ve hizmetlerin oluşmasında takımların etkinliği ve verimliliğinin önemi ortaya çıkarılmıştır. Firmaların kendi iç yapısındaki çalışanların ve bu çalışanların oluşturduğu ekiplerin özelliklerinin ve çalışma yapısının tespiti de zorunlu hale gelmiştir.

Türkiye'de yapılan çalışmalarda ekip çalışmasının örgütün başarısına olumlu etkiler yaptığı pek görülmemektedir. Bunun sebeplerinden birinin takım üyelerinin her birinin bireysel hedeflerinin takımın ortak hedefleriyle uyumsuz olması durumu olduğu söylenebilir. Bu çalışmanın sonucu göstermiştir ki, bireysel hedefler ve grup hedefleri birbiriyle uyumlu olduğu sürece takım başarısı artmaktadır. Bunun yanı sıra etkin takım liderliği ve üyeler arası etkileşimin kalitesi de bu başarıyı pekiştirir.

LÜE özellikle 1995 sonrası işletme literatüründe yoğun bir şekilde çalışılmaktadır. Yapılan çalışmaların pek çoğunun Çin kaynaklı olduğu görülmektedir. Hem ulusal hem de uluslar arası yatırımların daha çok Uzak Doğu ülkelerine yapıyor olması özellikle yabancı yöneticiler ve yerel çalışanlar arasında problemler çıkarmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi doğu kültüründeki ekip çalışmalarında lider-üye etkileşimi, batı kültürlerinden farklılık arz etmektedir. Bu duruma kolektivist yapının etkisi olduğu söylenebilir. Yapmış olduğumuz çalışma da takımlardaki işbirlikçi davranışın kolektivist yapıyla daha ilişkili ve uyumlu olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Aynı zamanda takımda rekabetçi davranışların takımların başarısına ve etkinliğine olumsuz etki yaptığı görülmektedir.

Bu araştırmanın önemli parametresi, takım etkinliğidir. Araştırma neticesinde, işletmelerde tam anlamıyla bir takım bilincinin olmadığı, grup birlikteliğinin olduğu görüldü. Bu bağlamda, aynı departmanda birlikte çalışmanın takım olarak görülmesi daha doğru olacaktır. Bu durum profesyonel işletmecilik problemi olarak görülmelidir. Sonuçlar ışığında liderin öncelikle takım bilincini oluşturması gerektiği söylenebilir. Ayrıca lider, takım amaçlarını belirlerken çalışanların istek ve ihtiyaçlarını göz önünde bulundurmalı ve işbirliği ortamının sağlanmasına yönelik hareket etmelidir. Çalışanların kendi amaçlarını gerçekleştirmesine takıma zarar vermediği sürece, çalışandan daha fazla verim almak, çalı-

şanın kendisini geliştirmesini sağlamak ve farklı fikirleri ortaya çıkarmak adına müsaade etmesi gerektiği söylenebilir.

Çalışmamız sonucunda elde ettiğimiz bulgular literatürden farklılıklar içermektedir. Bunun sebeplerinden birisinin insan ilişkileri ile ilgili sonuçların kültürden kültüre farklılık göstermesi olduğunu düşünüyoruz. Bu bağlamda aynı araştırmanın farklı kültür özellikleri gösteren yerlerde yapılarak sonuçların karşılaştırılması yararlı olacaktır. Ayrıca uygulama alanımız sadece üretim yönelimli firmalar olarak ele alınmıştır. Bundan dolayı, bu çalışmanın; hizmet sektörü ve kamu kesimi gibi farklı alanlardaki çalışanları da kapsayacak şekilde incelenmesi uygun olacaktır. Son olarak, araştırma parametreleri ele alındığında takım ilişkileri ve etkinliği konusunda literatürde var olduğunu düşündüğümüz bir eksiklik giderilmeye çalışılmışsa da, bizim kullandığımız parametrelerin farklı parametrelerle (karşılıklı amaç bağlılığı alternatiflerinin lider etkinliğine, yeniliğe, açık görüşlü olmaya, gelecekte yapılmayı düşünülen işbirliğine, bireysel performans vs. etkisi, lider üye etkileşiminin ve liderin gücünün iş tatminine, çalışan memnuniyetine, takım içi adalete, güvene vs. etkisi) etkileşimlerini araştırmaya değer görmekteyiz.

## Notlar

- \* Yrd. Doç. Dr., Gebze İleri teknoloji Enstitüsü  
e-posta: eergun@gyte.edu.tr

## Kaynaklar

- Alper, S., Tjosvold, D., and Law, K.S. (1998), Interdependence and Controversy in Group Decision Making: Antecedents to Effective Self-Managing Teams. *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 74, pp.33–52.
- Arslantürk, Z. ve Amman, T. (2001), *Sosyoloji*. Çamlıca Yayınları, İstanbul.
- Ataman, G. (2002), *İşletme Yönetimi*, Türkmen Kitabevi, İstanbul.
- Baron R. M. and Kenny D. A. (1986), The Moderator-Mediator Variable Distinction in Social Psychological Research: Conceptual, Strategic, and Statistical Considerations. *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 51, No. 6, pp. 1173–1182.
- Barrick, M.R.; Bradley, B.H. and Colbert, A.E. (2007), The Moderating Role of Top Management Team Interdependence: Implications for Real Teams and Working Groups. *Academy of Management Journal*, 50, pp. 544-557.
- Bauer, T.N.; Erdoğan, B.; Liden, R.C. and Wayne, S.J. (2006), A Longitudinal Study of The Moderating Role of Extraversion Leader-Member Exchange, Performance, and Turnover During New Executive Development. *Journal of Applied Psychology*, 91, pp. 298-310.
- Beersma, B.; Hollenbeck J.R.; Humphrey, S.E.; Moon, H.; Conlon, D.E. and Ilgen, D.R. (2003), Cooperation, Competition, and Team Performance: Toward A Contingency Approach. *Academy of Management Journal*, 46, pp. 572-590.
- Brower, H.H; Schoorman, F.D. and Tan, H.H. (2000), A Model of Relational Leadership: The Integration of Trust and Leader-Member Exchange. *Leadership Quarterly*, 11, pp. 227-250.

- Bruning, J.L.; Sommer, D.K. and Jones, B.R. (1966), The Motivational Effects of Cooperation and Competition in the Means-Independent Situation. *The Journal Of Social Psychology*, 68, pp. 269-274.
- Campbell, J. P. (1990), Modeling The Performance Prediction Problem in Industrial and Organizational Psychology. In M. D. Dunnette & L. M. Hough (Eds.), *Handbook of Industrial and Organizational Psychology*, 1, pp. 687-732.
- Champoux, J.E. (1996), *Organizational Behavior: Integrating Individuals, Groups, and Processes*. Minneapolis/St.Paul: West Publishing.
- Chen G.; Tjosvold, D. and Liu, C. (2006), Cooperative Goals, Leader People and Productivity Values: Their Contribution to Top Management Teams in China. *Journal of Management Studies*, 43, pp. 1177-1200.
- Chen, Y.F. and Tjosvold, D. (2005), Cross-Cultural Leadership: Goal Interdependence and Leader-Member Relations in Foreign Ventures in China. *Journal of International Management*, 11, pp. 417-439.
- Chen, Y.F. and Tjosvold, D. (2006), Participative Leadership by American and Chinese Managers in China: The Role of Relationships (LMX) *Journal of Management Studies* 43, pp. 1727-1752.
- Cohen, S. H. and Bailey, D. E. (1997), What Makes Teams Work: Group Effectiveness Research From The Shop Floor to The Executive Suite. *Journal of Management*, 23, pp. 239-290.
- Conger, J.A. and Kanungo, R.N. (1998), *Charismatic Leadership in Organizations*. London: Sage Publication.
- De Dreu, C.K.W. (2007), Cooperative Outcome Interdependence, Task Reflexivity, and Team Effectiveness: A Motivated Information Processing Perspective, *Journal of Applied Psychology*, 92, pp. 628-638.
- De Dreu, C.K.W. and Carnevale, P.J.D. (2003), Motivational Bases for Information Processing and Strategic Choice in Conflict and Negotiation. In M. P. Zanna (Ed.), *Advances in Experimental Social Psychology*, 35, pp. 235-291. New York: Academic Pres
- Deluga, R.J. and Perry, J.T. (1991), The Relationship of Subordinate Upward Influencing Behaviour, Satisfaction and Perceived Superior Effectiveness With Leader-Member Exchanges. *Journal of Occupational Psychology*, 64, pp. 239-252.
- Dunegan, K.J.; Uhl-Bien, M. and Duchon, D. (2002), Lmx and Subordinate Performance: The Moderating Effects of Task Characteristics. *Journal of Business and Psychology*, 17, pp. 275-285.
- Erdoğan, B.; Liden, R.C. and Kraimer, M.L. (2006), Justice and Leader-Member Exchange: The Moderating Role of Organizational Culture. *Academy of Management Journal*, 49, pp. 395-406.
- Eren, E. (2003), *Yönetim ve Organizasyon*, Beta Yayınları, İstanbul.
- Ergün, E. (2003), İşletmelerdeki Kültürel Özelliklerin Örgüt Performansına Etkisi Üzerine Bir Uygulama. Yayınlanmış Doktora Tezi, GYTE, Gebze.
- Giessner, S.R. and Schubert, T.W. (2007), High in The Hierarchy: How Vertical Location and Judgments of Leaders' Power are Interrelated. *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 104, pp. 30-44.
- Greguras, G.J. and Ford, J.M. (2006), An Examination of The Multidimensionality of Supervisor and Subordinate Perceptions of Leader-Member Exchange. *Journal of Occupational and Organizational Psychology*, 79, pp. 433-465.
- Hertel, G.; Konradt, U. and Orlikowski, B. (2004), Managing Distance by Interdependence: Goal Setting, Task Interdependence, and Team-Based Rewards in Virtual Teams. *European Journal of Work and Organizational Psychology*, 13, pp. 1-28.

- Hinsz, V. B.; Tindale, R. S. and Vollrath, D. A. (1997), The Emerging Conceptualization of Groups As Information Processors. *Psychological Bulletin*, 121, pp. 43-64.
- Hoegl, M. and Gemuenden, H.G. (2001), Teamwork Quality and The Success of Innovative Projects: A Theoretical Concept and Empirical Evidence. *Organization Science*, 12, pp. 435-449.
- İnce, M.; Bedük, A. ve Aydoğan, E. (2004), Örgütlerde Takım Çalışmasına Yönelik Liderlik Nitelikleri. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11, pp. 423-446.
- Janssen, O. and Yperen, N.W. (2004), Employees' Goal Orientations, the Quality of Leader-Member Exchange, and Outcomes of Job Performance and Job Satisfaction. *Academy of Management Journal*, 47, pp. 368-384.
- Jensen, J.L.; Olberding, J.C. and Rodgers, R. (1997), The Quality of Leader-Member Exchange (Lmx) and Member Performance: A Meta Analytic Review. *Academy of Management Proceedings*, pp. 320-324.
- Johnson, D.W. and Johnson, R.T. (2005), New Developments in Social Interdependence Theory. *Genetic, Social and General Psychology Monographs*, 131, pp. 285-358.
- Kozlowski, S.W.J. and Ilgen, D.R. (2006), Enhancing The Effectiveness of Work Groups and Teams. *Psychological Science in The Public Interest*, 7, pp. 77-124.
- Liden, R. C.; Erdogan, B.; Wayne, S. J. and Sparrowe, R.T. (2006), Leader-Member Exchange, Differentiation, and Task Interdependence: Implications for Individual and Group Performance. *Journal of Organizational Behavior*, 27, pp. 723-746.
- Rahim, M.A. (1989), Relationships of Leader Power to Compliance and Satisfaction With Supervision: Evidence From A National Sample of Managers. *Journal of Management*. 15, pp. 545-556.
- Rahim, M.A. and Afza, M. (1992), Leader Power, Commitment, Satisfaction, Compliance, and Propensity to Leave A Job Among U.S. Accountants. *The Journal of Social Psychology*, 133, pp. 611-625.
- Rahim, M.A.; Antonioni, D. and Psenicka C. (2001), A Structural Equations Model of Leader Power, Subordinates' Styles of Handling Conflict, and Job Performance. *The International Journal of Conflict Management*, 12, pp. 191-211.
- Rahim, M.A.; Khan A.A. and Uddin S.J. (1994), Leader Power and Subordinates' Organizational Commitment and Effectiveness: Test of A Theory in A Developing Country. *The International Executive*, 36, pp. 327-341.
- Salas, E.; Stagl, K.C.; Burke, C.S. and Goodwin, G.F. (2007), Modeling Complex Systems, Fostering Team Effectiveness in Organizations: Toward An Integrative Theoretical Framework. *Symposium on Motivation University of Nebraska Press*, 51, pp. 185-245.
- Sessa, V. I.; Hansen, M. C.; Prestridge, S. and Kossler, M. E. (1999), *Geographical Distributed Teams: An Annotated Bibliography*. Center for Creative Leadership, Greensboro, North Carolina.
- Stanne, M. B.; Johnson, D. W. and Johnson, R. T. (1999), Does Competition Enhance or Inhibit Motor Performance: A Meta-Analysis. *Psychological Bulletin*, 125, pp. 133-154.
- Stewart, M.M. and Johnson, O. E. (2005), Workgroup Demography and Group Performance: The Moderating Effect of Leader-Member Exchange. *Academy of Management Best Conference Paper*.
- Tjosvold, D.; Andrews, I.R. and Struthers, J.T. (1992), Leadership Influence: Goal Interdependence and Power. *The Journal of Social Psychology*, 132, pp. 39-50.
- Tjosvold, D.; Law, K.S. and Sun H.F. (2003), Collectivistic and Individualistic Values: Their effects on Group Dynamics and Productivity in China. *Group Decision and Negotiation*, 12, pp. 243-263.
- Utz, S. (2004), Self-Construal and Cooperation: Is The Interdependent Self More Cooperative Than The Independent Self?. *Self and Identity Psychology Press*, 3, pp. 177-190.

- Van der Vegt, G.; Emans, B. and Van de Vliert, E. (1999), Effects of Interdependencies in Project Teams. *The Journal of Social Psychology*, 139, pp. 202-214.
- Vijfeijken, H.; Kleingeld, A.; Tuijl, H.; Algera, J. A. and Thierry, H. (2002), Task Complexity and Task, Goal, and Reward Interdependence in Group Performance Management: A Prescriptive Model. *European Journal of Work and Organizational Psychology*, 11, pp. 363–383.
- Wagner, B.T. and Hess C.W. (1999), Supervisors' Use of Social Power With Graduate Supervisees in Speech-Language Pathology. *Journal of Communication Disorders*, 32, pp. 351-368.
- Yukl, G.A. (1989a), *Leadership in Organizations*. Prentice-Hall International, Inc, New Jersey.
- Yukl, G. (1989b), Managerial Leadership: A Review of Theory and Research. *Journal of Management*, 15, pp. 251-289.



## Ek 1: Değişkenlere Ait Ölçekler

## Karşılıklı Amaç Bağlılığı Alternatifleri

TİA1-Takım üyeleri (çalışanlar) olarak başarı ve başarısızlıkları paylaşıyoruz.	1	2	3	4	5
TİA2-Takım üyelerinin herbiri (çalışanlar) takım arkadaşlarının başarılı olmasını arzu eder.	1	2	3	4	5
TİA3-Takım üyeleri (çalışanlar) olarak birbiri ile uyumlu ve tutarlı amaçlara ulaşmak için çaba sarf ederiz.	1	2	3	4	5
TİA4-Takım üyeleri olarak amaçlarımız birbiriyle uyumludur.	1	2	3	4	5
TİA5-Takım üyeleri olarak birlikte çalıştığımızda genellikle ortak amaçlara sahibiz.	1	2	3	4	5
TRA6-Takımdaki üyeler (çalışanlar) kendi kişisel amaçlarını diğer takım üyelerinin amacından önde tutar.	1	2	3	4	5
TRA7-Takım üyeleri (çalışanlar) arasındaki ilişki biri kazanırken diğerinin kaybetmesi biçimindedir	1	2	3	4	5
TRA8-Takım üyeleri (çalışanlar) birbirlerine üstünlük taslamaktan hoşlanırlar.	1	2	3	4	5
TRA9-Takım üyeleri (çalışanlar) birbirleriyle çelişen amaçlara sahiptirler.	1	2	3	4	5
TRA10-Takım üyeleri kendi bireysel isteklerinin tamamlanmasına yüksek öncelik verirken diğerlerine düşük önem verir	1	2	3	4	5
TBA11-Her bir takım üyesi (çalışan) sadece kendine düşen işi yapar	1	2	3	4	5
TBA12-Takım üyelerinin (çalışanların) bireysel işlerinde elde ettikleri başarılar onları mutlu eder.	1	2	3	4	5
TBA13-Takım üyeleri (çalışanlar) kendi bağımsız amaç ve hedefleri için çalışır	1	2	3	4	5
TBA14-Bir takım üyesinin (çalışanın) başarısı bir başka üyenin başarısı ile ilişkilendirilemez	1	2	3	4	5
TBA15-Takım üyeleri (çalışanlar) bireysel çabaları sonucu alacakları ödüllerden hoşlanırlar.	1	2	3	4	5
TBA16-Takım üyeleri (çalışanlar) kendi bireysel işlerinin tamamlanmasına daha fazla ilgilidir	1	2	3	4	5
TBA17-Takım üyeleri (çalışanlar) yapılan işlerde kendi payına ne düşeceğine odaklanırlar.	1	2	3	4	5

### Lider-Üye Etkileşimi

LÜE18-Lider ve çalışanlar olarak birbirimizin iş yerindeki problem ve ihtiyaçlarımızı önemseriz.	1	2	3	4	5
LÜE19-Lider ve çalışanlar olarak birbirimizin potansiyelini biliriz.	1	2	3	4	5
LÜE20-Lider ve çalışanlar olarak sorunları çözmek için elimizdeki kaynakları birleştirmeye yöneliriz.	1	2	3	4	5
LÜE21-Lider ve çalışanlar olarak birbirimizin kapasitesine güvenimiz.	1	2	3	4	5
LÜE22-Lider ve çalışanlar olarak birbirimizin çalışmalarından memnunuz.	1	2	3	4	5

### Liderin Gücü

LG23-Amirim işimin beni memnun edecek şekilde dizayn edilmesini sağlayabilir.	1	2	3	4	5
LG24-Amirim görevimi en iyi şekilde yerine getirecek ruh haline girmemi sağlayabilir	1	2	3	4	5
LG25-Amirim görevimi en iyi tamamlayacak şekilde kendimi tanımamı sağlar.	1	2	3	4	5
LG26-Amirim, işimle ilgili teknik önerilerde bulunur.	1	2	3	4	5
LG27-Amirim, işimle ilgili öneriler sunar.	1	2	3	4	5
LG28-Amirim, işimle ilgili gerekli teknik bilgileri bana sağlar.	1	2	3	4	5
LG29-Amirim, kendimi değerli hissetmemi sağlar	1	2	3	4	5
LG30-Amirim, çevremde kişisel olarak kabul görmemi sağlar.	1	2	3	4	5
LG31-Amirim, beni tasvip ettiğini (beğendiğini) hissettirir.	1	2	3	4	5

### Takım Etkinliği

TE32-Takım üyeleri etkin ve verimli bir şekilde çalışır.	1	2	3	4	5
TE33-Takım üyeleri işlerinde dikkate değer çaba ortaya koyar.	1	2	3	4	5
TE34-Takım üyeleri işlerinin kaliteli olmasına önem verir.	1	2	3	4	5
TE35-Takım üyeleri yapılan işin kaliteli olması konusunda sorumluluğa sahiptir.	1	2	3	4	5
TE36-Takım üyeleri işlerini zamanında teslim etmek konusunda üzerlerine düşen görevi yapar.	1	2	3	4	5

Özcan GÜNGÖR (\*)

---

## SOSYAL BİR KURUM OLARAK VAKFI DOĞURAN SEBEPLER

### abstract

**Sociological Factors Which Creates the Birth of Foundations as Social Institutions.** There are many reasons which pushes human being to set up (establish) foundations. We can notice these reasons from what they built. Establishing foundations had a crucial importance in Turkish-Islamic communities. The purpose of why they were doing this was that they were both trying to reach to sake of Allah and to fulfill the targets of Islamic civilization. In this study, our aim is to explain these factors from the perspective of sociology by using Turkish-Islamic resources. As a result, these foundations which was established and shaped by our own values and understanding of life were unique and different than the other foundations which we see in other communities.

### key words

Turkish-Islamic Civilization, Foundation, Social Institutions, Sociological Aspect, Social Values, Social Needs

## Giriş

Vakıf düşüncesini doğuran etkenler başlığı hiç şüphesiz iddialı bir başlık olur, fakat biz bu makalede konuyu sınırlama adına sadece islam'da vakıf düşüncesini doğuran sosyolojik sebeplere ve bu sebeplerin sonucu olarak ortaya çıkan eserlerden de bakışımızın pratik iz düşümünü tespit ederken konuya bir sosyoloji kavramı olan "sosyal kurum" açısından da değinmeye çalıştık.<sup>1</sup> Bu makalede sosyolojik kaynaklara, Türk-İslam kültür kaynaklarına ve klasik İslam medeniyeti kaynaklarına eldeki imkanlar nispetinde müracaat etmeye gayret gösterdik.

İnsan davranışlarının bütün yönleri ile kavranamayacak ve tahmin edilemeyecek kadar engin ve çeşitli olduğu gerçeği bizi vakıf düşüncesinin temel sebeplerini; soyut varsayımlar veya modeller ile yeterince açıklayamayacağımız sonucuna götürmektedir. Bu sebeple çözümlememizde aynı zamanda "eserden müessire" metoduyla çözüm ve tahliller yapılmaya çalışılacaktır.

Vakıf ait olduğu toplumun sosyal bünyesi, kültürel yapısı ve değerlerinden doğmuştur. Başka bir ifade ile vakıf bireysel ve toplumsal ihtiyaçların ve arzuların karşılanmasını sağlayan değerlerin hayata geçirilmesidir. (Erşahin, 2003: 322) Bu manada vakıflar bir medeniyetin iz düşümü ve hayata bakan yönlerinin göstergesidir. Bu bağlamda Türk-İslam toplumlarında din ve milli kültürün içiçe geçmiş olduğu göz önüne alınınca hangi kurumun daha çok kültürel veya dini etkenlerden teşekkül ettiğini ortaya koymak ve kurumların yapısını da bu açılardan tahlil etmek oldukça güçtür. (Carrier, 1987: 338)

Bir topluluğun dini veya dini olmayan faaliyetlerine yön veren şey sadece sosyal hayatın içinde gizli olan elemanlar değil, aynı zamanda onların kompleks olarak birleşmiş bulunan kültürel yapı faktörleridir. (Carrier, 1987: 346) İnsan ihtiyaçlarının karşılanması büyük oranda kültüre dayanan değer hükümlerine bağlı olduğundan bu noktada Türk-Müslüman toplumlar için İslamilik ve Türk kültürü söz konusu edilebilir. İşte tam da bu noktada makalenin ana damarı kendisini ortaya koymaktadır: İslam ve Türk medeniyetinin dini, ahlaki, sosyal, ekonomik ve kültürel ihtiyaçlara verdiği cevaplar müslümanlarda vakıf düşüncesinin sosyolojik kurum açısından doğuşunu hazırlayan temel dinamiklerdir denebilir.

Diğer taraftan özellikle günümüzde devletlerin "sosyal devleti" oluşturmak için kullandığı önemli aygıtlardan biri de vakıf kurumudur. Dolayısıyla vakıfların doğuşuna etki eden sebeplere tarihi olanın yanında yenileri de eklenmektedir. Aslında, vakıfların bir sosyal siyaset kurumu olarak teşvik edilip oluşturulmaları yeni değildir. Ayrıca, sadece bizim ülkemize özgü de değildir. Özellikle günümüzde, başta ABD olmak üzere, (Jaffe, 1993: 160) birçok Avrupa ülkesinde de bu sosyal kurumların önemli işlevler yerine getirdiğine şahit oluyoruz. (Emiroğlu, 2007) Demek ki insanın ihtiyaçlarını belirleyen sebeplere bağlı olarak vakıf

düşüncesinde yeni etkenler de ortaya çıkabilmekte olup makalede bu konu da göz önüne alınmaya çalışılacaktır.

Vakfın ortaya çıkışını kısaca dört aşamada gerçekleşen bir sosyal kurum olarak yorumlayabiliriz: a-düşünce aşaması: ihtiyaç duyulan hizmetin ortaya çıkması ve insanların böyle bir kuruma ihtiyaç duyarak buna ilişkin strateji hazırlama, örgütlenme, plan ve projenin hazırlanma düşüncesi; b-fiziki yapılaşma aşaması; tasarlanan ve ihtiyaç duyulan düşünce doğrultusunda maddi unsurların ortaya konması, buna ilişkin yapıların oluşturulması ve kuvveden fiile geçiş; c-hukuki aşama, oluşan bu sosyal kurumun statüsünü belirleyecek olan vakfiyenin yazılması; d-süreklilik aşaması, oluşturulan ve kurumsallaştırılan bu vakfın devamı için gerekli insan kaynağını oluşturma, yetkilendirme ve yenileri için zemin hazırlama. Biz bu makalede vakfın daha çok düşünce aşamasını ortaya çıkan eserlerden de yararlanarak ele almaya gayret göstereceğiz.

## A- Sosyolojik Olarak Sosyal Kurum

### a.1. Tanım

Genel sosyolojik bir eğilime göre kurumlar şöyle doğar: insanlar önce ihtiyaçlarını karşılamak üzere bir eylemde bulunurlar, eylemler tekrarlanır, tekrarlanan eylemler alışkanlığa dönüşür, alışkanlıklar zamanla adet halini alır. Adetler kurallaştırılır (norm), nihayet normlar kurumlaşır. Söz konusu edilen süreç kısaca şöyle gösterilebilir:

Eylem-tekrar-alışkanlık-adet-norm-kurum (Kösemeihal, 1955: 259)

Kurum terimi günlük kullanımda ve sosyolojik manada farklı anlamları ihtiva etmektedir. Kurum sosyolojik olarak kültürün bir kısmıdır, insanların yaşam tarzlarının örüntüleşmiş bir parçasıdır. Bir başka deyişle çoğunluğun paylaştığı davranış örüntüleridir. (Aydın, 1997: 13) Kurum, kültür normlarının yerleşmiş, belli ve sürekli tatmin yollarıdır. Diğer bir tabirle ihtiyaçları karşılama biçimleri veya metotlarıdır.(Krech, 1983: 127) Kurum, soyut olup, değişebilme özelliğine sahip olsa da zamana karşı direnen istikrarlı bir yapısı vardır. (Kirman, 2004: 134)

Kurumun tam bir tanımının yapılabilmesi için belli özellikleri göz önünde bulundurulmalıdır. Buna göre:

1. Kurumlar belli bir amacı gerçekleştirmeye yöneliktirler.
2. Söz konusu ihtiyacın gerçekleştiriliş biçimi oldukça süreklilik kazanmıştır.
3. Kurumlar gerek alt kurumlarıyla gerekse diğerleriyle yapılanmış, örgütlenmiş ve eşgüdümlemişdir.
4. Her kurum diğerleriyle yakından ilişkili olmasına rağmen kendi alanında biricik bir yapıdır.

5. Kurumlar zorunlu olarak değer yüklüdürler. Çünkü kültürün normatif kodlarını ihtiva ederler. (Aydın, 1997: 14; Social Institution, 2009)
6. Sosyal davranışlar sosyal süreçlerin aracılığı ile kurum haline gelirler.

Kısaca kurum; sosyal kişilerin temel ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla ortaya çıkmış, süreklilik kazanmış, eşgüdümlemiş oldukça onaylanmış ve yaygın sosyal örüntü, rol ve ilişki yapısıdır. (Arslantürk-Amman, 2000: 299) Bir sosyal gruba meydana getiren fertlerin bu grubu yürütebilmek, görevlerini yerine getirebilmek üzere kurulu olarak buldukları veya kurup geliştirdikleri usullere (norm/kural) kurum adı verilir. (Rosenber, 1983: 17; Fichter, 1996: 115). Önemli bir sosyal gereksinimi ya da işlevi karşılamaya yönelik birbirleriyle ilişkili organize olmuş, normlar, sosyal ilişki ve rollerden oluşan bütün. Normlar, sosyal ilişki ve roller kurumun temel ögesidir.(Kızılçelik-Erjem, 1996: 334)

Başka bir açıdan; bir sosyal gruba meydana getiren fertlerin bu grubu yürütebilmek, görevlerini yerine getirebilmek üzere kurulu olarak buldukları veya kurup geliştirdikleri usullere (norm veya kurallara) kurum denir. (Bilgiseven, 1995: 13)

Kültür ve toplumun sürekliliği için, temel kurumların karşılıklı bağımlı işleyişinin eşgüdümlü ağı, son derece önemlidir. Hiçbir kurum kendi başına var olamaz. Her bir kurum çeşitli derecelerde diğerlerini etkiler ve diğerlerinden etkilenir. Temel kurumlarla yan kurumların içiçe olduğu ve birbirinden ayrılmanın mümkün olmadığı durumlarda vardır.

## a.2.Kurumların İşlevleri

Kurumlar toplumda bir ihtiyacı karşılamaktadırlar, yani bir işlevi yerine getirirler. Bu bağlamda kısaca kurumların “olumlu” (Fichter, 1996: 121) işlevlerine kısaca bakmak lazımdır.

1. Kurumlar, kişilerin sosyal davranışlarını kolaylaştırırlar. Toplumun düşünce ve eylem tarzları birey topluma girmeden önce büyük ölçüde düzenlenmiş ve planlanmıştır.
2. Kurumlar toplam kültürün istikrarlılığı ve eşgüdümü için birer ajan olarak da hizmet ederler. Süreklilik, sağlamlık, dayanıklılık insan davranışlarını istikrarlı ve uyumlu hale getiren kurumlar sayesinde sağlanır.
3. Kurumlar, toplumun sistemli ve ideal düzeyde beklentilerini içerirler. Kurumlar, sadece belli bir ideal davranışları işaretlemekle kalmazlar, sapmayı ve sosyal bir baskı ile bunların telafisine de imkan sağlarlar. (Aydın, 1997: 16-17)
4. Kurumlar gruplarda yüksek düzeyde bir bütünleşmeye; işbirliği ve dayanışmaya yol açar.
5. Kurumlar fertte, sayesinde kendi özel yetenek ve isteklerini geliştirebileceği, önceden var olan roller temin ederler. (Arslantürk-Amman, 2000: 303; Silverblatt, 2004: 36, 38)

Toplum olarak adlandırılan bütün içinde her kurumun varlığı bir anlamda o kurumun yerine getirmekle yükümlü olduğu göreve dayanmaktadır. Toplumun sosyal yapısını meydana getiren kurumlar ve bunların fonksiyonları dolayısıyla sosyal sistem ahenkli bir şekilde işleyebilmektedir. Bu bağlamda, yerine getirdiği fonksiyonlar itibarıyla kurumlar, toplumda yüksek düzeyde bir bütünleşme ve eşgüdümüne yol açmaktadır. (Erkal, 1993: 88)

Tarihte Türk ve İslam aleminde vakıfların işlevlerini ortaya çıkan medeniyetlerde görmek mümkündür, bunun yanında vakıfların kurumsal yapılarında meydana gelen bozulmalar ve fonksiyon kaymaları onları işlevsizliğe doğru itebilmektedir.

### a.3.Kurumların Sınıflandırılması

Kurumlar üç temel özellik olan; “evrensellik, zorunluluk, ve önemlilik” açısından ikiye ayrılabilir:

1-Temel kurumlar, 2-Yardımcı kurumlar (Erkal, 1993: 88; Bottomore, 1996: 19-20)

Evrensellikten amaç en ilkelinden en gelişmişine kadar tüm toplumlarda yaygın olarak bulunmasıdır. Zorunluluk, onun bir başka kurumla karşılanamaması; önem ise toplum genelinde yaygın bir biçimde değer verilmesidir. İşte bu özellikleri taşıyan kurumlar temel kurumlardır ve hemen tüm sosyologlarca bunlar; Aile, eğitim, din, ekonomi, siyaset, ve boş zamanları değerlendirme kurumlarıdır. İnsanlığın başlangıçlarından birisini “ana kurum” kabul edip diğerlerini ondan türetme çabasından olanlara rağmen şimdi bunlar, biri diğerine indirgenemeyen temel kurumlardır. (Sociology Guide, 2009; Fichter, 1996: 115) Bunların dışında kalan yüzlerce sosyal kurum, herhangi birinin alt kurumu olarak yer alırlar. (Aydın, 1997: 20) Burada vakıf kurumunu hem temel kurumların içine hem de bilhassa bunların bir çoğunun katkısıyla ortaya çıkan bir kurum olarak değerlendirmek pekala mümkündür.

Bizi bu sonuca götürecek olan da İslam’ın yeryüzü ölçeğinde yayılması ve kendi nizamını oluşturmasından sonra, vakıf kurumunun, toplumsal düzen ve sistemin ayrılmaz bir parçası haline gelmiş olmasıdır. Hatta bu manada İslam medeniyeti bir ölçüde bir vakıf medeniyetidir. (Güngör, 1987: 161, 162)

Bir kere hangi kurum olursa olsun genel kültürel yapının bir parçasıdır ve birinde meydana gelen her hangi bir değişim diğerlerini de etkiler. Mesela ekonomi kurumunda meydana gelen bir kriz, dini ahlaki bir çöküntü diğer kurumları da kapsar. Bu meydana vakıf kurumunun da bu sosyal yapı ve kurumlardaki değişiklikler ona gösterilen ilgide de kendini gösterir.

Son tahlilde her toplumun aile, din, eğitim, ekonomi, siyaset, ve boş zamanlarını değerlendirme temel kurumları vardır. Demek bu formel yapılar evrenseldir, insanlar arasında ortaktır. Bu şekil yönünden evrenselliğin yanında kurumlar toplumlara göre fevkaledede bir içerik çeşitliliği gösterirler. Artık burada

her kurumun içeriği farklıdır.(Aydın, 1997: 20) İnsanların yaşadığı coğrafi çevrenin büyük farklılıklar göstermesi ve bu çevrenin insanların sosyal davranışlarını geliştirme tarzları üzerinde belli derecelerde etkilere sahip bulunmasıdır. Bunun en açık örneği İslam kurumlarının değişik, toplumlarda farklı özellikler göstermesidir.(Fichter, 1996: 124) Abbasiler döneminde Türklerin İslam dünyasına nüfuzuyla İslam kurumlarında bir değişikliğin doğduğu ve bunun Selçuklu ve Osmanlı'larda doruk noktasını ulaştığı bilinmektedir. Aynı şekilde vakıf kurumunun aldığı değişiklikler de buna dahildir.

### C- Vakfın Tanımı

İslâm hukukunda vakıf muamelesi için "Vakıf", "Habs veya Hums" ve "Sadaka" olmak üzere üç terim kullanılmıştır. Vakıf veya vakıf (va-ka-fe) kökünden arapça bir mastar olup; sözlükte; hapsetmek ve alıkoymak demektir. Kök anlamın kapsamı giderek genişlemiş ve bir malı; mülkiyetin nakli sonucunu doğuran tasarruflardan menedip, gelirini sürekli olarak yoksullara tahsis etmek anlamını kazanmıştır. Çoğulu "evkâf" ve "vukûf"tur. Vakıf kelimesi bir isim olarak, edilgen kök, yani "vakfedilen mal" anlamını ifade eder. Osmanlı Devleti uygulamasında "evkif" tabiri, bu anlamda vakfın çoğuludur. (Mahzur, İ., t.y.: 969, 970)

Vakıf, bir hukukî müessese olarak şöyle tarif edilmiştir: Vakıf; kendisinden yararlanmak mümkün ve caiz olan bir malı, devamlı olarak Allah'ın mülkü olmak üzere temlik ve temellükten menetmek ve menfaatini (gelirini), Allah rızası için bir hayır cihetine tasadduk etmektir. Burada mal, vakfedenin mülkiyetinden çıkar ve Allah'ın (toplumun) mülkü haline gelir. Böyle bir malın yönetimi artık vakıfnamedeki şartlara ve genel esaslara göre olur. (Kubeysi, 1977: 75-78; Berki, 1969: 9)

Sosyolojik olarak vakfın, toplumsal yapı içindeki fonksiyonlarını belirleyebilmek için toplum, toplumsal kurum, ve toplumsal sistemin bir bütün olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. (Akgül, 1995: 105) Toplum, bir kurumsallaşmış davranış biçimleri bütünü ya da sistemidir. Kurumlaşmış davranış biçimi demek, uzun zaman ve mekan dilimleri içinde durmadan tekrarlanan, ya da modern toplumsal kuramın diliyle sosyal olarak üretilen davranış ve inanç biçimidir.(Giddens, 1993: 18-19)

Durdurmak, alıkoymak manalarına gelen vakfın bir yönüyle temeli; dünyanın faniliği, her canlının ölümü tadıcı olması, ancak geçici olan bu dünya ve hayatının da boşuna olmadığı, dünyanın ahirette hasadı alınacak bir tarla olduğu, dolayısıyla "geçici" olanın "durdurulmasını"nın yani hayır ve hasenatın öbür dünyada devşirilmesine imkan verecek olanın da hayri hizmetler yapmak ve kalıcı kurumlar açmak olduğu düşüncesidir.(Bayyığıt, 2001: 60)

Kısaca İslam'da vakıf kurumu, toplumda sosyal adaleti, barışı, dayanışmayı, ilkelerde bütünleşmeyi ve paylaşmayı temsil eden çağdaş sosyal organizasyonların, gönüllü kuruluşların en eski ve en canlı örneğini oluşturmaktadır.(Kirman,



2004: 244) Çağdaş manada vakıfların kar amaçlı kuruluşlar olmayıp, daha ziyade manevi alanla ilgili çalışmalar yürüten bir sosyal kurum olduğunu da dikkate almamız gerekmektedir. (Ott, 2001: 2, 4).

### c.1. İslam Dininin Vakfın Oluşumuna Doğrudan Etki Eden İlkeleri

İslam'ın ortaya çıkışıyla, kendi dinamikleri ve değerler silsilesi yoluyla oluşturulan toplum modeli, kendi kurumlarını üreterek, evrensel bir sistem örmüştür. Toplumun dikey ve yatay ilişki sistemi neticesinde ortaya çıkan farklılıklar ya da toplumsal şartların dayattığı farklılaşmalardan doğan zorunluluklar, toplumun yedek veya özel kurumları tarafından normalize edilmiştir. Yani toplumsal sistemin üzerinde şekillendiği "dünya görüşü", yerine getirilmesi gereken işlevleri icra edecek kurumları üretebilmiştir. İslam dışı toplumsal düzenlerde görülen, sosyal, ekonomik ve kültürel yapıların ürettiği dengesizlikler ve çelişkiler, ilgili toplumlarda doğal bir durum ve "olgu" olarak ele alınıp, problemin "tarihsel süreçleri" ya da "diyalektik" sorumluluklara havale edilmesi, benzer kurumların ortaya çıkışını engellemiştir. (Akgül, 1995: 106)

İslam toplumlarında vakıf düşüncesinin temel sebebinin dini olduğunu söylemek bir abartı olmayacaktır. Elbette insanın yaratılışında olan yardımlaşma hissi insanlık tarihi kadar eskidir. Bu his, İslam dininde dini emir ve ilkelerle birleşip teşvik edilince daha da kuvvet kazanmaktadır. Doğrusu İslam toplumlarından vakıf düşüncesinin temeli daha çok "dini his" şeklinde ortaya çıkmış görünmektedir. (Yediyıldız, 1982a: 26-27) Çünkü genel olarak "insanların en hayırlısı, insanlara faydalı olan; malın en hayırlısı, Allah yolunda harcanan, vakfın en hayırlısı da insanların en çok duydukları ihtiyacı karşılayandır" düşüncesini kendilerine prensib edinen topluluk adeta bir birleriyle bu konuda yarışmışlardır.

İslâm âleminde vakıfların dinî bir mahiyet taşıması, onların devamlılığını sağlıyordu. Nitekim, dinî inanç ve düşüncenin güçlü olduğu kurumlar olarak vakıflar, siyasî çalkantı ve idari istikrarsızlıklar dışında kalıyorlardı. Bu sayede onlar, Müslüman toplum hayatında "istikrar" ve "devamlılık" sembolü olarak devam ediyorlardı. Nitekim, vakfedilen gayr-i menkuller, herhangi bir sebeple müsadere edilemeyeceği, kullanım sahası değiştirilemeyeceği ve vakfiyedeki esaslara aykırı davranmadıkça mütevellileri değiştirilemeyeceği için bu müesseseler, çoğu zaman siyasî ve idari müdahalelerin dışında kalıyorlardı. (Döndüren-Kazıcı, 1982: 301)

İslâmiyet, kuruluşundan itibaren ulvî ve insanî gayeleri hedef alan her kurumu geliştirmeye çalıştığı için vakıfları da faydalı görerek onları teşriî sahasına almıştır. Sadaka, Kurban ve Zekât gibi toplumsal dini ilkelerin gayesi de fakir ve yoksulları bu sıkıntılarından kurtarmak olduğundan, İslâm'da önemli bir mevkiye sahip kurumlar olarak vakıflar teşvik edilmiş ve kurumsallaştırılmışlardır.

İslâm dünyasında, vakıfların geniş bir şekilde yer edip gelişmesinde Hz. Peygamber'in sözlü teşvikinin yanında, bizzat kendisinin de vakıf yapması, önemli bir etken olmuştur. Hz. Peygamber Medine'de kendisine ait bulunan

hurma bahçesini vakf edip hâsılatını "havadis-i dehr"e yani İslâm'ın müdafaasını icab ettirecek konu ve buna ilişkin gerekli ihtiyaçlara tahsis etmiştir. Kur'ân-ı Kerîm ile Hz. Peygamberin emir ve tatbikatları Müslümanlar için uyulması gereken bir vazife telakki edildiğinden bu konuda mü'minler arasında adeta bir yarış sürüp gitmiştir. (Öztürk, 1995: 122-124)<sup>2</sup>

Hz. Peygamber'in ashabı da O'nun yolunda yürüyerek çeşitli vakıflar kurmak suretiyle insanlığa hizmet etmişlerdir. Nitekim Câbir (r.a) "Ben, Muhacir ve Ensar'dan mal ve kudret sahibi bir kimse bilmem ki vakıf ve tasaddukta bulunmuş olmasın" diyerek bu durumu belirtmek ister. Bunun içindir ki, Müslüman şehir, kasaba ve köylerde sayısız vakıf vücuda getirilmiştir.(Döndüren-Kazıcı, 2000: 301)

Vakıflar, İslâm ülkelerinin tamamında sayılamayacak kadar çok ve önemli hizmetler ifa ediyorlardı. Hz. Peygamber ve halifelerinin kurdukları vakıflardan sonra, imkânı olan her Müslüman, böyle bir tesis kurmak için büyük bir gayretle çalışıyordu. Bu durum, sadece zengin Müslümanları değil, aynı zamanda devlet başkanlarını ve devletleri de harekete getiriyordu. İslam dünyasında insanlara faydalı olan her hizmetin ibadet telakki edilmesinin neticesi olarak vakıflar, toplumun yararına olan her sağlam birer teminat ve sigorta vazifesi görmüşlerdir. Ayrıca günümüzde devletin yerine getirmekle yükümlü birçok kamu hizmetleri de, özellikle Osmanlı döneminde, vakıf yoluyla ifa edilmiştir.(Akgündüz, 1990: 76) Öyle ki şu söz darbı mesel gibi bir gerçeği en güzel şekilde ortaya koyar "vakıflar sayesinde, bir adam, vakıf bir evde doğar, vakıf beşikte uyur, vakıf mallardan yer içer, vakıf kitaplardan okur, vakıf bir okulda hocalık eder, vakıf idarelerinden ücret alır, öldüğü zaman vakıf bir tabuta konur ve vakıf bir mezarlığa gömülürdü."

Bir yönüyle vakfiyelerde sıkça geçen ahiret telakkisi bu çerçevede cennete nail olma ümidi, cehennem azabından korunma kaygısı, dünya hayatının faniliği fikri vakfın zihni arka planını kısmen göstermektedir.(Ateş, 1985: 11-24) Bizim kültürümüzde kul hakkına girdiği için, "velayet" "vasiyet" ve "vakıf" kastederek; "İtteku'l-voveyn"; "şu üç 'vav'dan sakınınız denmiştir. (Velikahyaoğlu, 2007) Ve bunlara zarar verilmesi dini bir temele oturtularak kültür haline getirilmiştir.

## D-Vakıf Kurumunu Doğuran Sosyolojik Sebepler<sup>3</sup>

### d.1-İnsanın Psiko-Sosyal Yapısı

Vakıflar başlangıçta ferdi ihtiyaçların giderilmesi amacıyla ortaya çıkmışken daha sonraları, bu müesseseye ilgi gösteren milletlerin sosyo kültürel yapısı, ihtiyaçları, eğilimleri ve zenginliklerine göre gelişerek hayatın her safhasında yerini almıştır. Bu sayede, eğitim, sağlık, sosyal güvenlik, bayındırlık, ulaşım ve güzel sanatlar gibi, bir toplumun insani hasletlerini geliştirerek, onu, başarıya ulaştıracak bir çok sektörün kurucusu ve işleticisi olmuştur.

İnsanlığın ilerlemesini sağlayan bilim sevgisi ve öğrenme merakı tarihin her döneminde saygı, sevgi, güç ve iktidar aracı olmuştur. Bu niteliklere sahip olmak isteyen kişi kendisi bilim yapmak için vakıf kurabileceği gibi başkalarının çalışmasını destek de verebilir. Bunun en açık örneklerinden biri vakıf kütüphaneleridir. (Erşahin, 2003: 334)

Vakıf, insanın sosyo-psikolojik yapısı ile dini inançlarla, iktisadi ve sosyal hayatın birleştiği noktada yer almaktadır. Toplumsal, kültürel şartlara ve beklentilere göre insanlarda zaman zaman çok önemli bir güdü haline gelen ve önplana çıkan, hayatında ve ölümünden sonra hayırla yadedilme, iyi bir kişi olarak bilinme gibi sosyo-psikolojik motiflerin, vakıf sistemi yoluyla, iktisadi, mali ve sosyal yönden arzulan bazı hizmetleri gerçekleştirmede ne derece etken olabildiği tarihteki örnekleriyle ortadadır. (Kozak, 1985)

Vakıf yapanın kişilerin sosyo-psikolojik tutumu itibarıyla değerlendirilmesinde şu tutumu görebiliriz. Zengin bir kişi eğer malını vakfetmese ya servetini zevk ve sefa içinde harcayacak veya bazı kimselerin servet kazanmasına yardımcı olacaktır ancak her iki halde de bu zengin kişinin malından belirli bir kişi veya aile istifade edecek ve servet dağılıp gidecekti. Halbuki böyle kişiler mallarını vakfettiklerinde, daimi bir hayır yapma ve yararlı olma düşüncesi kendilerinde ortaya çıkacağından bu yolu seçmeye yönelebilmektedirler

Diğer taraftan her insanın yapısında, öldükten sonra arkasından insanlığın kendisini iyilikle yad etmesi, hayırla anması arzu ve isteği vardır. Bu, büyülenme hissi değildir; insanın fitraten bu suretle, bu meyil ve özellikle yaratılmış olmasının işaretidir. Böylece arkasında vakıf bırakan kişileri halk da unutmayaacağı gibi onlar için de aynı durum teşvik edici olmaktadır. Bu toplumsal birlik, dayanışma ve işbirliği için bulunmaz bir motivasyondur. (Berki, 1969: 19-21)

Bugün, belki vakıf kurma fikrinde yatan temel düşünce, artık materyal olarak –yani maddi muhteva olarak- dini bir sorumluluk olmadığı durumlarda olabilir. Fakat formel olarak yani içeriği devamlı değişen bir temel çerçeve olarak asırlardır insan tabiatında yaşayan “iyilik” ve “adalet” ideleridir. Çünkü insan bir yandan iyilik, adalet, hakkaniyet değerleri ile bezenmiş bir varlık iken diğer taraftan içinde bulunduğu tarihi ve toplumsal hayat gerçekliğinde egosunu tatmine çalışan, ölüm korkusunu giderme çabasında bir canlı vasfını korumaktadır. İnsandaki bu varlık antinomisi kendini bütün kültür alanlarında gösterir. Bu düşünce ve ruh insanın varlığında mevcuttur; sadece tarih boyunca dayandığı en yüksek kriterler olarak insanoğlu “dini” ve “aklı” seçmiştir. İşte vakıf kurmak düşüncesinde de bu değişen en yüksek kriterler, değişmez bir formel temelde oluştukları için, modern dünyada zaman zaman dini kaynaktan çağdaş sınıai ticari ve ekonomik yararlar alanına kolaylıkla geçmişlerdir. (Yörükoğlu, 1985: 115)

İnsan sosyo-psikolojik yapısı bakımından çelişkilerle dolu bir varlıktır. Hayrı da şerri de; kendini de başkalarına da düşünür. İnsanın ihtiyaçları arasında yer

alan mutluluk, bireysel tatmin, kendini gerçekleştirme, kendisinden sonra iyi ad bırakma, ölümsüzleşme/ebediyen yaşama, onaylanma ve ideallerinin devam etmesi gibi ruhsal ve sosyal arzular vakıf kurma düşüncesinin temel dinamikleri arasında sayılabilir. (Erşahin, 2004: 329)

#### d.2-İnsanın Toplumsal Yönü

Vakıf, karşılıklı yardımlaşma esasına dayanan ve insanlığın tarih boyunca iftihar edeceği bir kurumdur. Bilindiği gibi, insanlar gerek fikri ve gerekse bedeni kabiliyetleri açısından, birbirinden farklı olarak yaratılmışlardır. Kuvvetlileri de vardır, zayıfları da vardır; zengini de vardır, fakiri de vardır. Zayıflarda daima bir sığınma hissi mevcut olduğu gibi kuvvetlilerde de himaye etme hissi ve sahip çıkma duygusu görülür. Bu duygular sayesinde toplum hayatı düzenli devam eder. O halde karşılıklı yardımlaşma, medeni hayatın esası ve temelidir. En güzel yardımlaşma ise bir şey beklemeden yapılan yardımlaşmadır ki insanoğlu da bu ihtiyacını vakıflar yoluyla sağlamıştır. (Akgündüz, 1990: 119) Ayrıca sosyolojik açıdan toplum hayatında güven ve huzurun asgari şartı da budur. Bu sağlandığı takdirde; zayıflardan kuvvetlilere hürmet ve itaat; kuvvetlilerden zayıflara ise iyilik ve merhamet duyguları artar. Aksi halde zayıflardan ihtilal sesleri, kıskançlık bağirtıları yükselir; kuvvetlilerden ise zulüm ve hakaretler fıskırır.

Vakfi doğuran toplumsal etkenleri ele alırken onun gördüğü hizmetlerden de yola çıkılabilir yani insan ve yaşayan her canlının ihtiyaçları bu müesseseyi doğurmuştur. Örneğin toplumsal ihtiyaçlar açısından camiler sadece namaz kılma yerleri değil, dine dayalı ahlak, ilim ve irfan kürsülerinin bulunduğu, içinde yüzlerce talebeye ilim öğreten eğitim-öğretim halkalarının bulunduğu yerlerdir. Vakıflar bilhassa bütçesi, mali ve iktisadi kudret kapasitesi amme hizmetlerini gereği gibi görmeye müsait olmayan memleketlerde halkın amme hizmetlerine sürekli ve en etkili şekilde iştirakini sağlar. Devlet işlerinde hükümetlerle milletin mali ve iktisadi bakımdan el ele vermesini temin eder. (Berki, 1969: 19,21) Bu sebeple bir yerdeki sosyal ve dinsel bir ihtiyaç yeterli kimseleri bu konuda toplumsal sorumluluk almaya itmektir.

Gelir dağılımı adaletsizliğinin sonucu olarak ortaya çıkan sınıfsal çatışmaları önlemek ve sosyal barışı sağlamak büyük ölçüde kişisel serveti toplumsallaştırmakla mümkündür. Bu ihtiyacı gören zenginlerden bir kısmı vakıflar kurmuşlardır. (Yediyıldız, 1988: 406) İşte belki de Türk-İslam medeniyetinde Marksist manada bir sınıfın oluşmamasında vakıfların bu toplumsal fonksiyonunun büyük rolü olmuştur.

#### d.3-Siyasi ve Sosyal Zemin

Ülken'in dikkat çektiği vakfın yoğun olarak ortaya çıktığı dönemdeki siyasi ve sosyal zemini de unutmamak gerekiyor şöyle ki: Beylikler döneminde Anadolu'da görülen her türlü imar hareketlerinin en güzel şekilde korunması söz konusudur. Bu yeni kurulan ilim kurumlarını, "hayrat" binalarını göçebe başkanla-

rının baskısından koruyacak sağlam bir sosyal kurum bulunuyordu ki bu da vakıflardı. Bu süreç bir anlamda medeniyetin tapusu görevini görüyordu. (Ülken, 1971: 13) Özellikle siyasi kargaşaların olduğu dönemlerde vakıf mallarının tarumar edilmesi tedbiri bir tarafa bunlara ait yerel tasarruflara bile rastlanılması güç görünmektedir. Bu durum bu tür siyasi belirsizlik dönemlerinde vakfın doğuşuna doğrudan etki eden unsurlardan görünmektedir.

Diğer taraftan Osmanlı da, zaman zaman vezirlerin öldürülmesi, mallarının müsadere edilmesi adet haline geldi. Bu yönetim şeklinde servet birikmesine, kuvvetli ailelerin kurulmasına, devamlı bir konak eğitiminin ve geleneğinin doğmasına imkan yoktu. Anadolu beylikleri de ortadan kalktığı için devlet idaresi başında “kapı kulu” denen sınıftan geçici aileler bulunuyor, toprak tasarrufu aynı suretle toprağa bağlanması ve onu tam anlamı ile işletmesi mümkün olmayan yine bu sınıftan kimselerin elinde toplanıyordu. Kapıkulundan beylerbeyi, vali, has ve zeamet sahibi olanlar, yerlerine ısındıktan ve nüfuz kazanmaya başladıktan sonra ellerinden bu gücün alınması, hayatlarının tehlikeye düşmesi onları da merkeze karşı uyanık bulundurmağa sevk etti. Siyasi bütünlüğü sağlama maksadıyla tutulan bu yolun zararı ortada olmakla beraber, buna karşı tek koruma çaresi vakıf sistemi idi. Çünkü mülk, akar, toprak, hatta serveti Allah adına kamu hizmetine vakf etmek servet dağılmasını ve muhtemel elkoymalardan koruyacak başlıca tedbirdi.(Ülken, 1971: 19)

İslam fütuhatinin süratli gelişmesi sonucunda İslam toplumu birdenbire büyük bir servet ve refah derecesine yükselmiştir. Bu durum aynı zamanda bir takım sosyal ihtiyaçları da beraberinde getirmiştir. Bu fetihler sonucunda İslam kültür ve ahlakının yerleşmesi için müslüman alimler (mutasavvıflar) gerek kendileri gerekse de etrafındaki kişileri teşvik etmek suretiyle bu siyasi durumun ortaya çıkardığı yeni imkanı değerlendirmişlerdir. Yörükoğlu, 1985: 119)

#### d.4.Kültürel Etki

Türk hayatında evvela örf ve teamül hukuku ile ortaya çıkan, sonradan yazılmış hukuk ile teyit olunan yardımlaşma ve dayanışma hareketleri milli ve manevi geleneklerin başında gelir. Geniş bir coğrafi sahaya yayılmış olan Türk topluluklarının hepsinde sevgi, şefkat, merhamet, misafirperverlik, yardım...gibi hasletler tarihin her devrinde kendini gösterir. Zaten bunun delili de Türklerin yaşadığı yerlerde ki vakıf eserlerinin diğer İslami beldelerdekinden kat kat fazla olmasıyla görülmektedir.(Kunter, 1969: 8)

Türklerin kolektif kimliklerine ait bu tutum onlar arasında bu kurumların yaygın bir şekilde oluşmasına, ihtiyaçlara bu yolla cevap verilmesine ve insanlığa yararlı işler bırakılmasına etki etmiştir. Bunun sonucu olarak da buldukları her yere, gittikleri her coğrafyaya bu insani ufuklarını götürmüş ve yüksek bir medeniyet teşekkül ettirmişlerdir.

#### d.5. İslam'ı Yayma Aşkı

Genelde kabul edilen maddi ve manevi bu sebeplerin yanında, Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde, tamamen Hayri amaçla birçok vakıflar kurulmasında şüphesiz başka amillerde vardır. Bize göre bunların başında, nihai hedeflere ulaşmada, toplumla devlet arasında hiçbir ihtilaf ve uyumsuzluğun olmaması geliyordu. Her iki kesimde bu dünyada varolma gayesini, İslam'ı daha çok insana ulaştırmada onun daha çok insan tarafından kabul edilmesinin sağlanmasında, dünyanın imar ve ihyasında görüyordu. Bu anlayıştır ki, dervişleri ordulardan önce fethedilecek ülkelere sevk ediyordu.(Barkan, 1942: 279-386) Oralarda inşa edilen zaviyelerle coğrafya vatanlaşıyor ve insanlar toprağa bağlanıyordu. Fetihlerden sağlanan servetler, fethedilen beldelerin İslam mimarisi esaslarına göre imarına sarf ediliyor, böylece islamı benimseyen insanlara fiziki ve sosyal alt yapısı sağlanmış oluyordu. Bu aynı zamanda halka hizmetle hakka gitmenin ve vakıfta esas olan "kurbet kasti"ni elde etmenin en güzel yoluydu. (Öztürk, 1995a: 20)

#### d.6.Ekonomik Sebepler

Ekonomik durumu zayıf olanlara yardım etme düşüncesinin yanında, kimi insanlardaki çok mal kazanma hırsı, servet artırma arzusu, servet teşhiri ve har-cama duygusu da negatif bir tutum olarak görünse de vakfı doğuran sosyolojik sebepler arasında sayılabilir.(Kozak, 1985: 60; Berki, 1969: 20)

Örneği para vakıflarında ekonomik faaliyetlerin özü ve itici gücü kâr unsuru olarak görünmektedir. Üretim, dolaşım, paylaşım veya tüketim safhalarından herhangi birisinde kâra hak kazanabilmek için, İslâm hukuku önce, yapılacak ticaret işinin meşrû olmasını ister. İkinci olarak da şu üç unsurdan en az birisinin bulunmasını şart koşar: Emek, sermaye ve tazmin etme riski. İslâm'da bu üçüncüsü "Vücûh Şirketi"nde ortaya çıkar. Bu da, iki veya daha çok kişinin sermayesiz, borç para kullanmak veya vadeli mal alıp satmak suretiyle elde edecekleri kâr, borçların riskini üstlendikleri orana göre paylaşması esasına dayanır

İslâm toplumlarında finans sorunu, İslâm'ın çıkışından 14. yüzyıl başlarına kadar, karz-ı hasen, zekât, sadaka dışında büyük ölçüde risk esasına ve kâr-zarar ortaklığı prensibine dayalı olarak çözümlenmiştir. Bununla birlikte büyük vakıflar, daima geniş servet kaynaklarına sahip ve iktisadi-mali seviye bakımından kudretli imparatorluklar zamanında tesis edilebilmişlerdir.(Döndüren-Kazıcı, 2000: 175–185)

Kişiyi vakıf yapmaya yönelten ekonomik sebeplerden birinin de kazancını toplum önünde meşrulaştırma ihtiyacı olduğu düşünebilir. Bazı kimselerin kazanç yolları bazen meşru bazen gayri meşru olabiliyor (Yediyıldız, 1982: 47–49). Özellikle gayri meşru kazancın sürdürülebilir olması ve halk gözünde meşrulaştırılmasında, bugünün deyimiyle paranın aklanmasında vakıflar önemli araçlardan biri haline gelebiliyor. Varlıklı kişiler özellikle aile vakfı veya yarı-ailevi vakıf-

lar yoluyla hem geleceklerini teminat altına alıyorlar, hem de varlıklarını meşrulaştırabiliyorlar (Erşahin, 2003: 333).

#### d.7.Düşünce ve İdeoloji

Siyasal iktidarlar veya kişiler benimsedikleri ideoloji, meslek, mezhep veya meşrebi halka benimsetmek, karşı akımları zayıflatmak için vakıf kurmak ihtiyacını her zaman duymuşlardır. Demek ki vakıf kurma düşüncesi her zaman dini veya kültürel formlarda değil, bazen de ideolojiyi yayma ve benimsetme veya gönüllüler hareketini organize etmek için de kurulabiliyor. (Myers, Anderson, Risman, 1997)<sup>4</sup>.

İnsanın gönül verdiği ideoloji de onu bir takım ekonomik, sosyal vb. hususlarda fedakarlığa götürebilir, kişinin gönül verdiği bu düşünce onun için bir değer ifade eder. İşte bu şekilde oluşan vakıflara da rastlamaktayız. Örneğin Rıza Nur'un vakfının şartı gelirlerinin sadece "Turan" davasına harcanmasıdır. (Kunter, 1969: 10; Erşahin, 2003: 334)

#### d.8.Devlet Halk Arası İlişkileri

Halkın hiçbir zorlama olmaksızın devlete olan desteğini bu kurumlar aracılığıyla yerini getirdiğini görmekteyiz. Aynı zamanda, yalnız devlete desteği bakımından değil, zengin ve hali vakti yerinde olan kimselerin halk içinde kazandıkları statülerini korumak düşüncesiyle veya içinde yaşayıp sayesinde zengin ve mevki sahibi oldukları topluma karşı bir vicdan borcunu yerine getirmek niyetiyle yaptıkları sosyal hizmetlerle, toplumda karşılıklı sevgi ve saygı bağlarını güçlendirdiği gibi, insanların birbirleri ile kaynaşmalarına da vesile olmaktadır (Bayyigit, 2001: 64) Bu durumlarda çoğu zaman devletin hizmet götürmede zorlandığı alanlarda halkın kendi arasında oluşturduğu birliklerle bu tür kurumlar oluşturduğunu da görmekteyiz.

Böylece, toplumun sosyal dayanışma açısından önemli bir fonksiyonu olduğunu gördüğümüz vakıfların, iyi işlediği ve korunduğu zamanlarda; insan şahsiyetinin ve hayatının korunması, kurtarılıp geliştirilmesi, insanların hayatta karşılaşılabilecekleri maddi ve manevi zorlukların, ıstırap ve sıkıntıların giderilmesi, hayatın güzelleştirilip insan haysiyetinin korunması, sosyal düzenin her türlü tehlike ve sarsıntılardan kurtarılmasına yardım ettiği görülür. (Şeker, 1991: 139)

### E-Eserden Müessire Giderek İnsan İhtiyaçları ve Vakıflar

Vakıf bilindiği gibi toplum hayatının ve devletin devamında, istikrarında önemli rol oynamış, toplumsal, kültürel, iktisadi, siyasi ve ahlaki, sanatsal vazifeler görmüş bir kurumdur. Diğergamlığın, maddi fedakarlığın, mal ve madde esaretine düşmemenin en güzel örneklerini teşkil eden vakıf müessesinin tarihimizde oynadığı role bakarak da onun ne gibi etkenlerin neticesinde ortaya çıktığını anlayabiliriz.

Örneğin Osmanlı'da dini hizmetler, eğitim, sağlık, bayındırlık, şehircilik hizmetlerinin yanısıra, askeri hizmetlerin bir bölümü vakıflar tarafından yerine getirilmektedir. Devlet iç ve dış güvenliğin yanısıra adli hizmetlerin haricinde hiçbir hizmetin yerine getirilmesine karışmıyor. Bütün özel hizmetler ve bugünkü modern devletin yerine getirmesi gereken kamu hizmetleri özel sektör olarak adlandırabileceğimiz vakıflar tarafından yerine getirilmektedir. Devlet sadece iç ve dış güvenliği sağlayıcı faaliyetlerini yerine getirmiş, onun haricindeki bütün alanı, bütün hizmetleri vakıflara terketmiş. Kendini o alandan çekmekle de daha çok elde ettiği gelirleri veya kamuya aktarmadığı harcamaları daha çok iç ve dış güvenliğin tesisine harcamıştır. (Ertem, 2007) Diğer yandan günümüzde zaten vakıflar 3. sektör olarak yani özel ve kamu müesseseleri haricinde üçüncü sektör olarak adlandırılmaktadır. (Ott, 2001: 4)

Dini hizmetlerin yerine getirilmesinde birçok gönüllü kurum devreye girmektedir. İlahi veya beşeri dinlere mensup bütün topluluklarda vakıf niteliğinde ibadethaneler görülmektedir. İslam'ın hayatın her alanıyla ilgilendiği düşünülürse dini olanla olmayanı, dünyevi olanla uhrevi olanı ayırmanın güçlüğü daha iyi anlaşılır. İktisadi bir değer olan Zekât'ın, Fitra'nın nereye kadar dünyevi, nereye kadar uhrevi olduğunu ayırmanın güçlüğü ortadadır.

Bu sebeple, vakfın bu alanda doğması ve gelişmesi direkt olarak dinin bir emri ve toplumsal hayatın bir zorlayıcı unsurudur. Toplu ibadet ihtiyacı, temeli vakıf özelliği taşıyan ibadethaneyi doğurmuştur. (Erşahin, 2003: 327) Bir de o zaman ibadethanelerin gördüğü çok yönlü işlev akla getirilirse bu etkileşim daha iyi anlaşılır. Şöyle ki cami etrafında kümelenen binalar ve hizmetler grubu, sosyal teşkilatlar bütünlüğü olarak, bilginin ürettiği ve yayıldığı, ilmin geliştiği, köy veya şehrin nüvesini teşkil eden müesseseler vazifesini görmüştür. İnsanın sosyal bir varlık olarak ihtiyaçları ile paralel bu müesseselerin doğmasına etki etmiştir.

Eğitim ve öğretime tahsis edilen vakıflar ve vakıf müesseseleri her gün bugün eğitim denilen teşkilatlı eğitim-öğretim faaliyetleri ile yaygın eğitim denilen her çeşit halk eğitimi ve öğretimi faaliyetlerini deruhte ediyordu. Daimi ve güvenilir bir gelir kaynağına kavuşan medreseler ve mektep öğretimi ilmi ve idari bakımdan muhtar olduğu için siyasi müdahalelerden korunduğu gibi mali bakımdan da muhtar oluyordu: dolayısıyla harpler, ihtilaller ve benzeri toplumsal ve siyasi sarsıntılar bu faaliyetleri engellemiyordu.

Vakıflar Türk şehirlerinin kurulup gelişmesinde büyük rol oynamıştır. Fethedilen şehirlerin yenileştirilmesi ve Türk şehri haline getirilmesinde, özellikle de yeni kurulan şehirlerde vakıf kurumu ve hizmet binalarının rolü büyük olmuştur. (Ülken, 1971: 31) Bunun sonucunda oluşan vakıf müesseseleri ferdin ıslahı ve huzuru, cemiyetin nizamı ve sükûnu, şehirlerin kurulması, ihyası ve imarı, bunun için belediye hizmetlerinin götürülmesi gibi geniş ve şümüllü meseleleri halletmek hususunda da çeşitli ve kalıcı hizmetler vermişlerdir.



Yine şehirlerde su ihtiyacının temini için su kuyuları, su bentleri, çeşmeler, su yolları, su kemerleri, halka su dağıtmak kasdıyla sebillerin inşası, sokakların aydınlatılması, temiz tutulması, bahçeler açılması, temiz tutulması, tükürük ve balgamların örtülmesi için kül serpilmesi gibi, mahallenin ve şehrin emniyetini temini gibi pek çok hususlar vakıfların gördüğü belediye hizmetlerinden bazılarıdır. Bu hizmetlerin Türk-İslam medeniyet ilkeleri açısından vazgeçilmez olmasının yanında vakfı ortaya çıkaran ihtiyaç alanları olarak da görüyoruz.

Bunlara yol, geçit ve köprülerin güvenliği, yabancı tüccarların ticaret yollarının milletlerarası ulaşımın emniyet içinde yapılması, bunun için kervansaraylar kurulması ve işletilmesi, bir kısım köylerin bu hususta vazifelenirilmesi, şehirde açlık çekilmemesi için uzak diyarlardan zahire vs.'nin temini, kulelerin inşası ve muhafazası, deniz fenerlerinin inşası ve muhafazası, ruh hastalarının tedavisi, harplerde harap olan iskan yerlerinin imar ve ihyası, kuşları barındırmak için kuş evlerinin kurulması gibi akla hayale gelebilen her hususta vakıfların verdiği hizmetleri de ilave etmek lazımdır. (Bolay, 1986: 17-23) Dolayısıyla toplumsal olarak ortaya çıkan ihtiyaçların karşılanmasında Türk-İslam medeniyetinin ürettiği temel kurum daha ziyade vakıflar olarak karşımıza çıkmaktadır.

## Sonuç

Vakıf müessesesi, her ne kadar benzeri müesseselere, başka millet ve devletlerde de rastlamak mümkün olsa da, esas formatını İslam hukukuna ve Müslüman Türk milletine borçlu ve bize özgü bir kurumdur desek fazla mubalağa sayılmayacaktır. Toplum hayatında tek gerçeğin menfaat olduğuna inananlar ve menfaati esas kabul edenler, yardımlaşmanın ve bireyler arası münasebetlerin tek bir şeklini bilirler; o da bir menfaat karşılığı olan yardımlaşmadır. Bu anlayışta olanlar, taraflardan sadece birine yararlı olan şartı bile kabul edemezler. İşte hayatın gayesinin sadece menfaat değil, kurbet yani sevap, ibadet ve fazilet olduğuna inanan Müslümanlar ve Müslüman ecdadımız, bir diğer yardımlaşma şeklini daha kabul etmektedirler ki, bu tamamen fedakârlığa, Allah rızasına ve fazilet anlayışına dayanmaktadır.

Önemli olan, vakfı ortaya çıkaran sebepleri tespitten ziyade, ortaya çıkışını kolaylaştıran ve asırlar boyunca varlığını korumasını sağlayan, kültüre, topluma ve yaşanan İslam tarihine bağlı içteki sebeplerin neler olduğunu dikkate almaktır. Vakfı ortaya çıkaran bir çok sebep saymakla beraber bütün bunlar gösteriyor ki, vakfın varlığını ve asırlar boyu değişik bölgelerde hayatını sürdürebilmiş olmasını sadece birkaç sebebe bağlamak mümkün değildir. Her devrede ve her bölgede onu ayakta tutan değişik sebepler bulmak mümkündür. Ancak kısaca bu sebepleri insanın sosyo-psikolojik yapısı, insanın toplumsal yönü, siyasi ve sosyal zeminin vakıf kurmaya teşvik edici olması, kültürel etkinin yaygınlaşması, İslam'ı yayma aşkı, ideolojik bakış ve devlet halk kaynaşması olarak kategorize edebiliriz.

Diğer yandan ihtiyaçlara binaen ortaya çıkan eserlerden de vakıf kurmaya iten sebepleri anlamamıza yardımcı olmaktadır. Bu da başta camiler, hanlar, hamamlar, kervansaraylar, yollar, çeşmeler, köprüler ve buna benzer bir çok insan ihtiyacından kaynaklanan vakıflar da olmuştur.

Toplumun çeşitli zümrelere, kastlara ve sınıflara ayrıldığı toplumsal yapı-larda, bir biriyle “barışık” olmanın, insancıl bir toplumsal düzen kurmanın imkânının olması mümkün değildir. Batı toplumlarında ortaya çıkan ve her sınıfın ya da kesimin “hakları”nı korumak ve kollamak üzere ihdas edilen kurumlar, sonuçta barışın, huzurun, ve güvenin tesisi yerine, çatışmaların ve sıkıntıların temel sebebi olmaktadır. Çünkü mevcut anormal durumun oluşmasını ve çeliş-kilerin doğallığını ilgili toplumların “dünya görüşü” beslemektedir. Çünkü modern toplumlarda sosyal ilişkileri düzenleyen temel öğe, “bireysel çıkar” ilişki-sidir. İşte vakıfların Müslüman insanlarda uyandırdığı duygular onların varlığının da sebebidir.

Yaratandan dolayı yaratılanı hoş görme ilkesi Allah sevgisinin sosyal boyu-tudur. İşte bu zihniyet insanlara hizmet etmeyi de bir ibadet olarak değerlen-dirmiş ve her alanda vakıfların doğmasına sebep olmuştur.

Sonuç olarak, her şeyi ile bize özgü bir dünya görüşünün ürettiği insan, ta-biat ve toplum anlayışının yansımaları olan ve başka hiçbir toplumun hayatında bu denli geniş ve etkili görülmemeyen vakıflar ve hizmet alanları, İslam’ın toplu-mumuza kazandırdığı gönül genişliği ve Allah rızası için, bu gönüle, tüm insanlığı sığdırma idealinin tezahürleridir.

## Notlar

\* Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
e-posta: ozgunturk@yahoo.com

<sup>1</sup> Vakfı doğuran amiller hususuna eğilenlerin izah tarzlarını şöyle sıralayabiliriz. Sosyolojik-Psikolojik izah tarzı (Yediyıldız, 1988); Hukuki-Tarihi izah tarzı; (Akgündüz, 1988); Ekono-mik izah tarzı (Kozak, 1985); dini izah tarzı olarak (Klasik Müslüman müellifler); Felsefi izah tarzı; Yazır, A.H., (1995); tarihi-hukuki ve sosyal izah tarzı (Köprülü, 1983); dini ve ah-laki izah tarzı (Erşahin, 2003).

<sup>2</sup> Öztürk, N., (1995): *Elmalılı M. Hamdi Yazır Gözüyle Vakıflar*, Ank, 1995, s.122, 124; Bu konuyla ilgili Kur’an’ı Kerim’de ve hadislerde bir çok atıf görmek mümkündür.. Ayetler için bkz., Bakara Suresi, 148,177,195, 197, 215; Ali İmran, 92; Hac Suresi, 27; Fatır, 32; Maide, 2, 48; Nisa, 36, 37, 114; Nahl, 90, 91; Hadid, 18; Zilzal, 7; Yasin, 12; Münafikun, 10, 11; Haşr, 9; Müminun, 61. Hadisler için bkz., Buhari, Zekat 30; Müslim, Vasiyye, 14; Ebu Davud, Vesaya, 14, Tirmizi, Ahkam, 36; Müslim Zekat 55; Buhârî, Sulh 11, Cihâd 72, 128; Müslim, Zekât 56; Ebû Dâvûd, Tatavvu’ 12, Edeb 160; Buhârî, Mezâlim 3; Müslim, Birr 58; Ebû Dâvûd, Edeb 38; Tirmizî, Hudûd 3, Birr 19; İbn Mâce, Mukaddime 17; Müs-lim, Zikr 38; İbni Mâce, Mukaddime 17

<sup>3</sup> Konuya ABD’de vakıf türü organizasyonların yapısı itibarıyla bakan ve bu sebepleri değişik açılardan inceleyen sosyolojik bir makale için bkz., (Dimaggio, P.,-Anheier, H., 1990: 137-159)

- <sup>4</sup> Bu durumun Batı dünyasındaki tipik örneklerinden birini konu alan çalışma için bkz. Kristen Myer, K.-Anderson, C.-Risman, B., 1997.

## Kaynaklar

- Akgül, M., (1995) “*Sosyo-Kültürel Bir Kurum Olarak Vakıf*”, Diyanet İlmî Dergi, C.31., S.1.
- Akgündüz, A., (1988): İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi, Ankara
- .....(1990a): *Belgeler Gerçekleri Konuşuyor 1*, Nil Yay., İzmir
- .....(1990): *Belgeler Gerçekleri Konuşuyor 2*, Nil Yay., İzmir
- Arslantürk, Z.,- Amman, T., (2000): *Sosyoloji*, Kaknus Yay., İstanbul
- Ateş, İ., (1985): “*Ölüm Ya da Ölümsüzlüğe Göç*”, Vakıflar Der., S.XIX
- Aydın, M., (1997): *Kurumlar Sosyolojisi*, Vadi Yay., Ankara
- Barkan, Ö. L., (1942): “İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, Vakıflar Dergisi S.2.
- Bayyığıt, M., (2001): “*Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Kurumu Olarak Vakıflar*”, Selçuk Üni. İlahiyat Fak., 2001 Bahar, S.XI., Konya.
- Berki, A. H., (1969) “*Hukuki ve İctimai Bakımdan Vakıf*”, Vakıflar Dergisi, S.V.
- Berki, Ş., (1969): “*Vakfın Lüzumu, Faydaları ve Vakıfları Teşvik*”, Vakıflar Dergisi, S.V
- Bilgiseven, A. K., (1995): *Genel Sosyoloji*, Filiz Kit., İstanbul
- Bolay, S. H., (1986): “*Vakıfların Dünkü ve Yarınki Rollerini*”, 1.Vakıf Şurası, Ankara.
- Bottomore, T., (1996): *Toplumbilim*, Çev., Ünsal OSKAY, Der Yay., İstanbul
- Carrier, P. H., (1987): ARRİER, “*Bir Ülkenin Kıymet Hükümleri ve Dini Müesseseleri Nasıl İnce-lenir*”, çev. Münir Koştaş, A.Ü.İ.F.D, C.XXIX, Ankara
- Dimaggio, P.,-Anheier, H., (1990): *The Sociology of Non-Profit Organizations and Sectors*, Annual Rewiev of Sociology, Vol, 16, s.137/159, August 1990
- Döndüren, H., -Kazıcı, Z., (200): “*Vakıf Mad*”, Şamil İslam Ans., Şamil Yay., İstanbul
- El-Kubeysi, (1977) *Ahkâmü'l-Vakf*, Bağdat, C.I
- Emiroğlu, İ., (2007): “*Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Vakıfları ve Sosyal Devlet*”, <http://www.siyasalvakfi.org.index>
- Erkal, M., (1993): *Sosyoloji (Toplumbilim)*, Der Yay., İstanbul
- Erşahin, S., (2003): “*Vakıf Düşüncesini Doğuran Temel Dinamikler Üzerine*”, İslami Araştırmalar, C.16, S.2.
- Ertem, A., (2007): *Tarihte ve Günümüzde Vakıf Müessesesi*, <http://www.siyasalvakfi.org.index>
- Fichter, J., (1996): *Sosyoloji Nedir?*, Çev. Nilgün ÇELEBİ, Atilla Kit., Ankara
- Giddens, A., (1993): *Sosyoloji*, İhtar Yay., Erz., 1993.
- Güngör, E., (1987): *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, Ötügen Yay., İstanbul
- Jaffe, D., (1993):, Sociological and Religious Origins of the Non-Profit Sector in Israel, International Sociology, Vol.8, No:2, 1993
- Kızılçelik, S.,-Erjem, Y., (1996): *Açıklamalı Sosyoloji Sözlüğü*, Saray Kit., İzmir
- Kirman, M. A., (2004): *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yay., İstanbul
- Krech, D., (1983): *Cemiyet İçinde Fert*, C.2., Çev. M. Turhan, MEB Yay., İstanbul
- Kozak, E., (1985): Bir Sosyal Siyaset Müessesesi Olarak Vakıf, İstanbul
- Köprülü, F., (1983): İslam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi, İstanbul
- Köseihal, N. Ş., (1955): *Sosyoloji Tarihi*, Remzi Kit., İstanbul
- Kunter, H. B., (1969): “*Türk-İslam Sanat Eserlerine Vücut Veren Manevi Amiller*”, Vakıflar Dergisi, S.8
- Mahzur, İ. (t.y): *Lisanu'l-Arab*, Beyrut, t.y., C.III
- Myer, K.,-Anderson, C.-Risman, B., (1997): *Feminist Foundations Toward Transforming Sociology*, Sage Publ., California
- Ott, S., (2001): *The Nature of the Nonprofit Sector*, Colarodo, 2001

- Öztürk, N., (1995): Elmalılı M. Hamdi Yazır Gözüyle Vakıflar, Ankara
- .....(1995a): Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi, TDV Yay, Ankara
- Rosenberg, M., (1983): *Introduction to Sociology*, Methuen Publ., Canada
- Silverblatt, A., (2004): Media as Social Institution, *American Behavioral Scientist*, Vol.48, No.1, Sept., 2004
- Social Institutions, (200): <http://plato.stanford.edu/entries/social-institutions/11/09/2009>
- Sociology Guide, (2009): <http://www.sociologyguide.com/basic-concepts/Social-Institutions.php>, 11.27.2009
- Şeker, M., (1991): İslam'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri, DİB Yay., Ankara
- Ülken, H. Z., (1971): "*Vakıf Sistemi ve Türk Şehirciliği*", Vakıflar Dergisi, S.9
- Velikahyaoğlu, N., (2007): *Vakıf Ve Manevi Sorumluluk*, [www.osmanli.org.tr](http://www.osmanli.org.tr)
- Yazır, A.H., (1995): *Ahkamu'l-Evkaf*, Yay, N.Öztürk, Ankara
- Yediyıldız, B., (1988): "Türk kültür Sistemi İçinde Vakfın Yeri", *Vak. Der.*, S.20.
- .....(1982) "Müessese Toplum Münasebetleri Çerçevesinde XVIII.Asır Türk Toplumunu ve Vakıf Müessesesi", *Vak., Der.*, S.10
- .....(1982a): "Vakıf Müessesesinin XVIII.Asır Türk Toplumundaki Rolü", *Vakıflar Dergisi*, Ankara
- Yörükoğlu, Ö., (1985): "Vakıf Müessesesinin Hukuki, Tarihi, Felsefi Temelleri", 1.Vakıf Haftası, Ankara

Bayram SEVİNÇ (\*)

---

## BİR ÖTEKİ YARATMAK

### abstract

**Creating an Otherness.** The purpose of this article is to analyze the overall situation of European Muslims and their image in Europe. The presence of Islam and Muslims in Europe today is a discussion topic. Muslims came to Europe as immigrants in the 1960s and later have become citizens. Today, the position this non- immigrants Muslim citizens is controversial. While Anti- Islamism excludes Muslims ideologically, by the way an islamophobia takes place in the European society. The media have a great impact on this issue and it is essentially related to the identity politics.

### key words

Islamophobia, Anti-Islamism, European Muslims, Cartoon Crisis, Islam and the West, Xenophobia

## Giriş

Birarada yaşama pratiği hiç bu denli tartışma konusu olmamıştı; zira bugün farklılık, sınırların ötesinde bir varoluşu değil yüz yüze bulunan yabancıyı temsil etmekte ve bu bağlamda günümüz Avrupa'sında İslam bir pratik arayışının en belirgin fenomenidir. Bu fenomende medya, başat aktörlerden biri olarak tarihe farklı bir renk vermiştir. İnsanın anlam evrenini şekillendiren çağdaş dinamiklerin katalizör sistemlerinin önde gelen formlarından medya, zihin kodlarının inşasında ve yeniden üretiminde etkinliğini arttırarak devam ettirmektedir. Medya, çağın algılarının paradigma öncü birliği olarak imaj savaşlarını öncelikli hale getirirken dinî alan bu kaçınılmaz evreden uzak kalamamaktadır. Bu bağlamda dini sistemlerin ve mensuplarının imajlarının simülasyonunun hâkimiyetine doğru giden bir alanda varoluş mücadelesi veren bireyler, aynı zamanda kendi otantik formlarının da ilanına yönelik gayret göstermektedir.

İmaj, kimlik beyanının uğrak merkezlerinden biri olarak dönemsel bir şekilde farklı araçlarla sağlansa da hep etkin bir formdur. İmaj, kendini veya ötekiyi algılama bağlamında kültürden ve kültürün bileşenlerinden bağımsız olarak inşa bulan bir unsur olmadığı için her standardın kısmen kuramsal ve çoğunlukla pratiksel bir kültür temelliliği söz konusudur. Bu bağlamda kültürel kodların tarihsel devamlılığı ve değişme durumları da önem kazanan birimler olur ki kavramsallaştırmaların nötr niteliği, bu kültür temelli bağımlılığı bertaraf etmez. Dolayısıyla bir dinî sistem olarak İslam'ın ve inanan gruplarının imajının batı kültüründeki tarihsel gelişiminin izlerine günümüz dünyasında rastlamak söz konusu olmaktadır.

Bu makalede temelde batı algısının ürettiği İslam imajının çağcıl paradigmadaki kodlarının sembol krizleri (karikatür ve minare krizi) bağlamında, 11 Eylül olaylarının da belirleyiciliğine atıfla, bir analizi hedeflenmektedir. Böylece ana eksenlerde sınırlar yoklanarak günümüz batı dünyasının İslam ve Müslüman algısının genel tablosunun belirgin çizgileri ve kimlik stratejisi gündeme getirilecektir. İmaj savaşlarının yaşandığı bu alanda, İslam için yeniden üretilen imaj formunda en etkin araçlardan birinin medya olduğu günümüzde, kitlelerin ve kamusal alanın şekillendirilmesinde öne çıkan stratejik birimlerin analiziyle birlikte günümüz dünyasında Avrupalı Müslüman tanımlamasına karşıt konum tutunulmasının algısal düzlemi de ele alınacaktır. Dahası, bu bir korku analizidir. Çağdaş ümitvâr unsurlar incelemeye dâhil edilmeyecektir.

## Oryantalist Geleneğin Yeniden Üretimi: İslamofobi

İslam ve batı karşılaşmasının serüveni yüzyıllara dayanırken İslam'ın batı dünyasındaki (Endülüs deneyiminden sonraki ikinci) varlığı birkaç yüzyıllık yerli bir form olmasıyla dikkat çeker. Dolayısıyla Müslümanların batıyla olan iletişim ve etkileşiminin bu tarihî derinliği, deneyimlerin de derin köklere sahip olduğunu, bu arada islamofobianın da derin izleklerinin bulunduğunu ifade etmektedir

ki İngiliz düşünce kuruluşu Runnymede Trust, *"İslamofobia: A Challenge for Us All"* başlıklı raporunda (1997) İslam korkusunun 11 Eylül'ün ürünü olmadığını, öncesine dayandığını belirtir. Rapor'un iddiası, islamofobinin kökeninin yüzyılların derin katmanlarında bulunduğu ve son yirmi yılda daha da belirginleşip uçlara kayarak tehlikeli bir boyuta ulaştığı yönündedir (Canatan, 2007: 22). Günümüz batı dünyasında İslam ve Müslüman varlığı, bir güvenlik sorunu, bir sosyo-kültürel yapı sorunu, bir ekonomik sorun, bir kimlik sorunu ve nihayetinde bir politik-stratejik sorun olarak da algılanmaktadır. Bütün bu algı düzleminde ortaya çıkan islamofobi, bir Avrupalı kimliği yaratma düzleminde işlevselleştirilmiş kadim kodları kullanan ideolojik bir araç olarak gündeme gelir (Bkz. Özlem, 2007:197)

Runnymede Trust, yaygınlaşan anti-Müslüman kin ve onun pratik sonuçlarının (Müslüman birey ve cemaatlerin sosyal yaşamın ana örüntüsünden dışlanması şeklinde) yeni bir kavramı gerektirdiğini belirterek islamofobiyi kullanır. Daha önce de kullanılan bu kavramın yaygınlaşması, kurumun bu metni yayınlamasıyla önemli bir ivme kazanır (Richardson, 2004:21). Batı'nın İslam algısındaki kodlar, islamofobi kavramına varmadan önce İslam düşmanlığının köruklendiği tarihsel ve kültürel önyargıların üretimi ve yeniden üretimi bağlamında bir serüvene sahiptir. İslamofobi gibi sosyal bir doğuş olarak da nitelik bulan bir korkunun yanı sıra tarihî ve kültürel çatışma ve nefret materyallerini kullanarak İslam(laşma) karşıtı (anti-islamizm) bir tutum da sergileyen aktörler söz konusudur. Bu bağlamda islamofobi daha çok sosyolojik içerik taşıırken anti-islamizm ise ideolojik ve politik bir tutumu dile getirir (Canatan, 2007:43). Kurumun islamofobiyi İslam'ın açık ve kapalı algılanması çerçevesinde ayrımlayarak tanımlaması ([www.runnymedetrust.org](http://www.runnymedetrust.org)) göz önünde bulundurulduğunda islamofobi, oryantalist geleneğin tarihin spekülatif ve üretilmiş imajları savunması gibi bir yelpazede her türlü dışlamayı kapsayan bir forma sahiptir. Bu fobi, "İslam'a karşı önyargılar, Müslümanları aşağılama sözleri, kinle beslenmiş hal ve hareketler, sosyal alanda eşitsizlikler. Bunun yanında dışlamalar, dinî boyutları yanında, yabancı, göçmen, azınlık boyutlarını da kapsamaktadır." (Aydın ve Yardım, 2008:11).

Runnymede Trust araştırmasına göre islamofoblar; İslam'ın tek bir blok, değişime karşı direnç gösteren, farklı ve 'öteki' olduğunu, başka kültürlerle bir ortak yönü olmadığı gibi karşılıklı etkileşime de girmediğini düşünürler. Batı medeniyetine oranla geri kalmış, barbar, irrasyonel, gelişmemiş ve cinsiyet ayrımcılığı taraftarı görürler; İslam'ı doğası itibarıyla şiddet yanlısı, baskıcı, tehditkâr, terörü destekleyen ve bir medeniyetler çatışmasına girişmiş olarak kabul ederler; İslam'ı siyasal bir ideoloji olarak görür ve bunun İslamî rejim ve partiler tarafından siyasî ve askerî kazanımlar için kullanıldığını düşünürler (Er ve Ataman, 2008:760-1).

Batı ve İslam karşılaşmasında çağlar boyu gelen imaj kirliliği ve mitsel düzlemelerin kodlara sinen gizil yapısının yanı sıra günümüz dünyasında yeni bir

olgu olarak islamofobi, en geç altmışlı yıllarla kadar geri götürülebilir. “Çünkü bu zaman diliminde Avrupa’ya ciddi anlamda kitlesel olarak Müslüman göçü başlamış ve bu göç, orada daha sonra Müslüman toplulukların yerleşmesine vesile olmuştur.” Avrupa’da göç kavramının zihinlerdeki karşılığının Müslüman birey olduğu bir döneme varan toplumsal yapı değişikliği sonucunda göçmen politikalarının doğrudan muhatabı haline gelen Müslüman aktörler, aynı zamanda kimlik politikalarının ve sembol dizgelerinin de temel birimi olurlar. Bu bağlamda göçmen karşıtlığının muadilinin Müslüman karşıtlığı olduğu bir döneme girildiği dile getirilebilir (Canatan, 2007:27-35). Göçmen nüfus, zamanla vatandaşlara dönüşmüş, eskiden ziyaretçi olanlar aktör, tüketici olanlar üretici, dinleyici olanlar konuşmacı, seçmen olanlar seçilen ve ayırık olanlar bitişik olduğunda kimlik stratejileri bu kitleye yönelik dışlayıcı niteliğe bürünmüştür. Avrupalı aktör için koloni sonrası dönemde kendisine dahil olan bu bireyleri eşit yurttaş olarak algılamak sorunlu bir deneyim olmuştur (Bkz. Cesari, 2003). Özellikle üçüncü neslin aynı zamanda hem tam bir Müslüman hem de tam bir Avrupalı olma paradigması geliştirdiği görülür ki izolasyon stratejisi burada daha etkin bir gündem kazanır (Bkz. Ramadan, 2002: 158-166; Ayrıca Bkz. Tibi, 2000: 234-6). Burada dışlama mekanizması dini (İslam’ı) sabit bir form olarak ve antik negatif kodlarla betimleyerek göçmen kimliğini yeniden üretmiştir ki esasen din, göçmenin beraberinde götüreceği sarılıp sarmalanmış kültürel bir bavul değil bir pusuladır; sabit bir yönü gösterir yalnızca (Bkz. Baumann, 2006:80).

Göç, sosyo-kültürel düzlemde günümüz batı dünyasının İslam imajının şekillenmesinde en etkin faktörlerden biri olarak ilk dönemlerde (ikinci dünya savaşından 80’li yıllara kadar) Avrupa için işgücü sağlayan geçici bir olgudur. Bu bağlamda Müslüman aktörler de güçlü bir nefret ve düşmanlık tutumuyla karşılaşmazlar; çünkü konumları gereği karşıt (veya yanı başındaki öteki) değildirler; dahası ‘konuk işçilik’ döneminde Müslüman aktör, kötü koşullarda çalıştırılan zavallı birey olarak algılanır. Bu dönemdeki göçü belirleyen irade göç veren değil alan ülke olduğu için düşmanlıktan çok konuklara yönelik bir tavrın sergilenmesi söz konusudur. 1970’lere geldiğinde göç resmen durdurulur; fakat buna rağmen kaçak işgücü ve aile birleşimi gibi yollarla devam eder ve aşırı sağcı ve ırkçı çevrelerin göçe karşı bir direniş göstermelerine neden olur. “İlk düşmanlıklar bu çevreden gelmiştir. Avrupa’da gerçek bir islamofobi veya anti-islamizmden bahsedebilmek için 1979 yılında gerçekleşen İran İslam Devrimi’ne kadar beklemek gerekmiştir.” (Canatan, 2007:44-5).

İran Devrimi sonrasında İslam algısı Sovyet bloğunun yıkılmasıyla yeni bir boyuta taşınır ve İslam, batının komünizm yerine bulduğu yeni *ikame öteki* olarak konumlandırılır (Bacık, 2006:17; Halliday, 1998:123). 2001 yılında ise bu konumlandırma ve tanımlamalar, kuramsal boyuttan pratiğe (eylemlere) yönelen ve şiddeti artan bir nefret stratejisiyle birlikte yürütülür. Bu dönemlerde İslam, bir din, bir uygarlık bir kimlik sembolü vb. düzlemlerde karşıt konumda tanımlanır. Bu çabaların en meşhuru olan Huntington’ın tezi (1993:22-49), ulus-



lararası ilişkiler analizlerinde bulunan realist (devlet merkezli) ve neorealist (sistem merkezli) kuramlara karşın kültür, din ve medeniyet unsurlarını merkeze almış ve şiddet içermesi olasılık düzeyinde tutulan fakat kendisi kaçınılmaz olan bir çatışma analizi ortaya koymuştur. Huntington'un tezi, yeni bir paradigma olmama, medeniyetlerin içerdiği farklılıkları ve çatışmaları göz ardı etme, medeniyetleri tekil, tek tipçi olarak algılama; tutarsızlıklar taşıma, metodolojik hatalar ve gerçeği yansıtmayan genelleştirmeler içermeye, seçici algılamalarla tarih okuma, İslam hakkındaki oryantalist ötekileştirme algısını sürdürme ve taşıma, Amerikan dış politikasını yönlendirme amaçlı yazma, dahası soğuk savaş sonrası yeni düşmanlar yaratma girişiminde olma ve tezin kendi iddiasını ironik bir biçimde doğrulama olasılığı gibi boyutlarda eleştirilmiştir (Erdem, 2006:80-9). Bu tez, oryantalist düşüncenin İslam ve demokrasi arasında uyumsuzluk olduğu iddiasını yinelemiş ve uyuşmanın mümkünlüğünü tamamen ihtimal dışı olarak görmemiştir. Huntington, İslam'ı -tıpkı oryantalistler gibi- tek tip bir inanç sistemi ve pratik dizgesi olarak ele almış ve böylece gerçekçi bir İslam yorumunun önünü tıkamıştır. İslam'ı batının ötekisi, ondan daha aşığı statüde, bir tehlike ve düşman olarak konumlandırılan oryantalist yaklaşımı benimseyen Huntington, İslam'ın çeşitliliğini ve lehine argümanları da ihmal etmiştir (Erdem, 2006:100-5). Esasen İslam söz konusu olduğunda ihmaller saymakla bitmez ki sözgelimi Avrupa'da ayrımcılıkla, ırkçılıkla ilgili yasalara Müslümanların dâhil edilmemesi tartışma konusudur (Bkz. Bloul, 2003).

Batı dünyası 11 Eylül olaylarıyla beraber yeni bir ötekiyle yeni bir kimlik politikasına yönelik tutumlar sergilemiştir ki sözgelimi Bernard Lewis (1990) ve ondan ilham alan Huntington'un çatışma tezi neo-muhafazakârlar için 11 Eylül olaylarının kültürel kimliğin ön plana çıkarılmasıyla, yani inanç ve değerler arasındaki farklılıkların etkisiyle, açıklanmasına kaynaklık etmiştir. 11 Eylül sonrasında ortaya konan temel argüman, İslam ve terör arasındaki organik bağ olmuştur. Müslümanların da daha güçlü önyargılarla değerlendirildiği bir dünyaya kapı aralayan 11 Eylül olayları sonrasında stratejik dönüşümler söz konusu olmuş ve ortaya konan nefret politikası, gerçek kimliklerin beyanına set çekmiştir. Sözgelimi Amerikan medyasının yayın politikası bu olayları kınayan Müslümanların (liderler, politikacılar, akademisyenler vb.) seslerinin çıkmasına engel olmuş ve kutlama yapan Filistinlilerin görüntülerinin gün boyu yayınlanma gibi politikalarla çatışmaların zihinlerde belli bir imajla kalmasını sağlanmaya çalışmıştır (Malik, 2006:193-201). Batı medyası Rabita gibi İslamcı hareketleri veya katı Vahabilik gibi formları sürekli lanse etmekle Müslümanlara yönelik olumsuz imaj ve önyargıları daha da şiddetlendirmiş ve Müslüman-terörist arasında bir organik bağı zihinlerde normalleştirerek çatışmacı söylem üreten ideologların hedeflerine hizmet etmiştir (Bodur, 2005:68-9). En temel sorun son tahlilde stereotipleştiren bir medya paradigmasının yaygın etkinliğidir (Nimer, 2002: 174).

1979 tarihinde gerçekleşen İran İslam Devrimi sonrasında batı dünyasında İslam hakkındaki önyargıların ve ırkçı tavırların aktivize edilmesi, 11 Eylül olaylarından sonra ivme kazanan korku söylemlerinin en yakın kırılma noktası olarak dile getirilir. Tarihsel kodların yeniden üretiminin ideolojik aygıtlara dönüştüğü 11 Eylül sonrasında Avrupa’da özellikle Hollanda ve İngiltere’de islamofobi tartışmaları ortaya çıkar (Canatan, 2007:19). Esposito, İslam tehdidi efsanesinin gerçekliğini tartışır ve 1980’lerde İran devriminin ihracından duyulan korkunun hâkimiyetinden bahsedilecekse 1990’larda da küresel İslam tehdidi hayaletinden bahsedilmesi gerektiğini dile getirir. İslam’ın farklılıklarını ‘İslamî fundamentalizm’ adı altında sınıflandırma eğiliminin çağdaş İslam’ı şiddet ve terörizmle anma söylemi olarak belirlediğini ifade eder. Batılı yöneticiler için İslam tehdidi söyleminin merkezî noktası veya somut hali/kendisi, aynı zamanda İslamî uyanışın da kaynağını teşkil eden modern İslamî organizasyonlardır. İslam, bazılarının göre bitkin ve etkisiz yönetimlerin indirilmesi için bir tehdit iken bazıları için ise istikrar bozucudur. Esposito, geçmişte pan-Arap veya pan-İslam olarak dile getirilen tehdidin yanı sıra bugün bir devam veya yeni bir efsanenin (mitin) üretimine tanık olduğumuzu ifade eder. O’na göre İslam üçlü bir tehdit olarak algılanmaktadır: siyasal, demografik ve dinî-sosyal. Oysa kendisi çağdaş İslam’ı bir tehdit değil bir *meşdan okuma* olarak görür. İslam, zenginliğini ve çeşitliliğini tekil bir tehdit olarak sınıflandıran batıya bu indirgemecilikten dolayı meşdan okur. İslam’ın İbrahimî kökenine vurgu yaparak Yahudi ve Hıristiyanların İslam inancının ve İbrahim’in çocukları olarak Müslüman kardeşlerinin farkına varması yönünde ve İslam ve onun aşırı gruplar tarafından sömürülmesi - Hıristiyan ve Yahudi aşırı gruplarda olabildiği gibi- arasındaki ayrımın farkına varma bağlamında bir meşdan okumayla karşı karşıya kaldıklarını belirtir (Esposito, 1994:39-45).

### Postmodern Kimlik Politikası

Herhangi bir eserin içeriğini Müslümanları düşman kılmak olarak betimlemek, batının kimlik politikasının biz ve onlar ayrımında düşman inşasının paradigmatik sınırlarına işaret etmektir. İslamofobi kavramı batı tarafından üretilen ve Müslümanlarca kavranan bir terkip olarak kimlik politikalarında biz ve onlar ayrımı yaptığı gibi medeniyetler çatışması kavramsallaştırması düzleminde kimlik inşasına ve korunum politikasına yönelmeyi de besler (Bkz. Gottschalk ve Greenberg, 2008:3). Bu oryantalist inşa mantığı, karşıt argümanların pervasız üretimini de sonuç verir ki söz gelimi Danimarka’da 2000 yılından 2003 yılına kadar medya ve Danimarka Halk Partisi, Somalili ailelerin kız çocuklarını sünnet ettirdiği (ilkel biçim ve ortamlarda) iddiasını gündemde tutarak İslam’ın geleneklerinin modern Avrupa yaşam paradigmasına zıt olduğu ilanına çalışır. Yapılan araştırma ve inceleme sonucunda yayınlanan rapor, bu sünnet iddialarının asılsız olduğunu ortaya koyar; fakat üç yıllık bir dezenformasyon ve öteki yaratma çabalarının failerinden onarıcı bir gayret görülmez. Bu süreç, kimlik stra-

tejilerinin göçmen dışlayan bir ayıklama işleminin bazı bireylerin ters göçe yönelmesine neden olur (Kuyucuoğlu, 2007:409-10). Avrupa'yla organik uyumsuzluk taşıyan Müslüman imajının bir benzeri, 11 Eylül sonrası Amerikan halkında da belirir. Ellerine bir kalem alıp İslam deyince akıllarına gelen kelimeleri yazmaları istenen çoğu Amerikalının cevaplarında ortaya çıkan örüntü şu algıları öne çıkarır: Şiddetle ilişkili olarak algıladıkları isim ve olaylar (Usame bin Ladin, 11 Eylül olayları, Filistinli intihar bombacıları); Baskı ile ilişkili fikir ve pratikler (cihad, peçe, İslam Hukuku gibi); ve orta doğuyla sınırlı yerler (Suudi Arabistan, Irak ve İran gibi). Hacc, Kur'an gibi başka bazı karşılıklar olsa da önce çıkan baskın algı bu yöndedir (Gottschalk ve Greenberg, 2008:3). 11 Eylül sonrasında din ve terör arasında kurulan bağ sadece Müslümanları ilgilendiren bir sonuç üretmez; haclı seferleri, kutsal savaş gibi kavramların yaygın olarak kullanıldığı bu dönemde üretilen argüman Yahudi ve Hıristiyanlar için de din ve terör bağı düzleminde bir sorunsal olarak okunabilir (Wessels, 2006, 169).

Bu tarz bir algının ortaya çıkmasının temel parametrelerinden biri, batılı aklın modern dönemin kodlarından devşirdiği postmodern kimlik stratejileridir ki Müslüman aktörün bir görünürlük kazanması, son dönem stratejisinin radikal niteliklerinin temel kaynağıdır. Bir başka ifadeyle Müslümanlar, başörtüsü, sakal, cellabiye, sarık, cami, minare ve ezan gibi İslam'ın yerel ve evrensel şearleriyle batılı özne için bir görünürlük arz edince karşıt bir korku, kaygı, nefret ve bazı bazı düşmanlık tutumları söz konusu olur. Müslüman aktör görünürlük taşımadığı, gündelik hayatın pratiklerine kendi iradesini de katmadığı sürece hangi inanç formunu taşıdığıнын bir önemi yoktur ve korku üretme mekanizması pek söz konusu olmaz (Okumuş, 2007:125). Bu kimlik süreci temelde Müslüman bireyin batıya göçünün serüveniyle paralellik arz eder. 1960'lı yıllarda *iş gücü* olarak Avrupa ekonomisine ivme kazandıran Müslüman göçmen, kültürel ve dinsel kimliği, popülasyonu ve bu popülasyonun tümtoplumla bütünleşmesi bağlamında batılı aktör için bir değerlendirme konusu olmaz. 70'li yıllara gelindiğinde ise özellikle Müslüman azınlığın dinsel ve kültürel kimlikleri gündemin ana konusu olur. Bu süreç Avrupa ülkelerinde yeni kimlik stratejilerine yönelim doğurur ki söz gelimi Danimarka'da bazı siyasî parti temsilcileri ve medya kuruluşları, 1980'li yılların sonu ile 1990'lı yılların başında, Müslümanları yerel konularına aldırmaksızın bir soyut kavram düzleminde (ümme gibi) algılayarak topyekun bir değerlendirmeye tabi tutarlar (Kuyucuoğlu, 2007:407).

Esasen batı algısındaki İslam tasavvurunun topyekuncu mantığı, istenilen local varoluşların bir kimlik politikası haline getirilip sembolik düzlemde üretilip yeniden üretime tabi tutulmasını ifade eden bir kimlik inşa alışkanlığı mirasıdır. Sözgelimi Pascal, *Les Pensées* adlı eserinde "İsa, Muhammed'in olmadığı her şeydir" (Hourani, 2001:22) formülünü serdederken Ortaçağda Thomas Aquinas'ın İslam'ın bir şiddet dini olduğu iddiasının (Jamieson, 2008:16) yeniden üretimini örnekler ve bu ve benzeri çatışma merkezli algı serüveniyle son yıllarda Avrupa'nın radikal kesimlerinin kimlik politikalarındaki tarihsel kodların içeri-

ğine akış yönü verir. Günümüzde radikal kimlik stratejilerinde müslüman kimliğine yönelik söylemler dinî niteliği çok öne çıkarmadan temel insan haklarına (bu arada batı değerlerine) karşıt bir konum biçilerek tarihî kodların seküler üst dille ifadesi söz konusudur. Haddizatında geçmiş söylemlerin teolojik niteliklerinin günümüz dünyasında referans alınmadığı yönündeki algının şunu da dikkate alması gerekir ki İslam, sosyal düzlemde öteki olarak zalimleri konumlandırır (Bakara, 192) ve farklı inanç mensuplarının olduğu gibi kabulüyle birlikte yaşama pratiğinin yönünü belirler (Şentürk, 2007:22). Bu tutum nedeniyledir ki batının bazı aktörleri, din olarak İslam'ı çatışmacı olarak betimleseler de medeniyet olarak sergilediklerine hayranlık gösterirler (Bkz. Kalın, 2008:48). Seküler üst dil kullanımı, Kudüs ve Atina paradigmaları arasında gidip gelen batının günümüzde söylemlerini Atina paradigmasına göre belirlediğini simgeler (Kalın, 2008:29). Öte yandan her ülke İslamı batı karşıtı olarak konumlandırma stratejisini, kendisinin İslam'la değil, İslam'ın batıyla bir sorunu olduğu imajına yönelik olarak üretir (Bkz. Bauman, 2006:72).

Postmodern dönemde kimlik tanımlamalarında modern dönemden farklılaşan niteliklerden biri, Müslüman Avrupalıların bireysel ve dezavantajlı yaşam standardından çıkıp grupsal ve eşit koşullar içeren bir forma sahip olmaya doğru giden sembolik görüntüler vermesidir. Günümüz ulus devletleri öncelleri olan imparatorluklardan temelde birey (vatandaş) temelli düzenlemelerle ayrılır; çünkü imparatorluklar özünde grup temelli bir yönetim anlayışı ve sosyal dizayn taşırlar. Sözelimi Osmanlı İmparatorluğu millet sistemi düzenlemesiyle farklılıkların birarada yaşama dokusunu inşa etmişti. Burada özyönetimli cemaatler salt dinsel nitelikteydi ve Müslüman Osmanlıların kendi dinî gruplarını önceleyen sistem benimsemişlerdi. Kendi aralarında eşit kabul edilen diğer dinî gruplardaki üyelerin kendi cemaatleri karşısında inanç ve örgütlenme hakları olmadığı gibi, herkesin bir yerlere ait olması zorunluymuştu (Walzer, 1997:33). Osmanlı örneğinde olduğu gibi imparatorluklar kişiler arası değil gruplar arası bir sistem benimsemişken ulus devlet bireylerarası bir sistem benimser ve tekil olarak dinî grupça hakların temellendirilmesi gibi topluluksal düzenlemelerden uzak durur. Ulus devlet yurttaşlarına haklar tanır ve yükümlülükler belirler ki kamusal alanda bir homojenlik talebi olduğu için azınlıklara yönelik bir egemen kültüre asimile olma talebi taşır. "On dokuzuncu yüzyıl Alman Yahudileri kendilerini 'sokakta Alman evde Yahudi' olarak tanımlarken, özel hayatı bir hoşgörü koşulu haline getiren ulus devlet normunu kastediyorlardı" (Walzer, 1997:41-2).

### Anti-Müslüman Önyargıların Rutinleşmesi

İslamofobi, basitçe bireysel ve kurumsal düzlem olmak üzere iki kısma ayrılabilir. Bireysel fobi kişi (ve grup) düzleminde gerçekleşir ve kurumsal olana oranla zorlayıcı niteliği daha düşüktür. Runnymede Trust'a göre kurumsal islamofobi, "[s]istemli bir şekilde toplumda Müslümanlar ile müslüman olmayanlar arasında eşitsizlikleri yansıtan ve üreten yerleşik yasalar, alışkanlıklar ve pratik-

ler olarak tanımlanabilir” (Canatan, 2007:36). Runnymede Trust, çağlar boyu ırkçılığın sahip olduğu iki temel mekanizmayı dile getirir: Farklılığı tanımlama tarzı olarak fiziksel veya biyolojik temelli üretilmiş işaretler (ten rengi, saç, beden tipi gibi) ve gelenek, din, giyim tarzı gibi kültürel özellikler. Müslümanların çoğunluğu her iki boyutla tanımlanmış ve tanınmıştır (Richardson, 2004:3). Gündelik dışlama pratikleri bağlamında değerlendirildiğinde islamofobinin sosyo-kültürel nitelikleri daha belirgin hale gelir ki böylece islamofobi, “[b]atılı toplumların İslam hakkındaki korku, nefret, kınama, küçümseme gibi tutumlarını” ifade eder. Bu gündelik dışlama pratikleri, güncel formunun arkasında bir tarihsel ve kültürel kaynak skalası barındırır (Canatan, 2007:42). Dahası, birinin sosyal kökeninde İslam olması bu dışlama pratiği için yeterli görülmektedir; oysa on milyonu aşan Avrupalı Müslümanların içersinde dinî kökenlerden, doktrinden ve pratikten uzaklaşan kesimlerin varlığı söz konusudur ve bunlar da aynı dışlama mekanizmasına tabi tutulmaktadır (Bkz. Wessels, 2006: 162-3).

İslamofobinin boyutları Runnymede Trust’ın incelemesi dikkate alınırsa dört temel maddeye indirgenebilir: Önyargı, ayrımcılık, dışlama ve fiziki şiddet (Canatan, 2007:24). Bu bağlamda meydana gelen olayların gündelik yaşamın pratiklerine yansıyan boyutları, öngyargı ve dışlamanın rutinleşmesini doğurur ki bu nedenle çarşıda, sokakta, yolda, komşuluk ilişkilerinde, toplu taşıma araçlarında vb. kamusal mekânlarda görünürlük taşıyan müslüman Avrupalı kimliğinin bir nefret ögesi olma durumu söz konusu olabilmektedir. Bu denetimsel baskının kamusal alanın yanı sıra mahrem alanda da tehdit olarak algılanması söz konusudur. Bu bağlamda diğer Avrupa ülkeleri gibi islamofobinin 80’li yıllarda filizlenip 90’lı yıllarda dal budak salan ve 11 Eylül sonrasında bir ağaç olan varlığına örnek gösterilebilecek birkaç gündelik yaşam pratiği çatışması fikir verici olur: Mayıs 2002’de Brüksel’in Schaerbeek semtinde faslı bir müslüman çift, komşuları tarafından katledilir. Kasım 2002’de bir başka faslı müslüman, iftar için gittiği ailesinin evinde komşuları tarafından katledilir (Aydın ve Yardım, 2008:21). Gündelik yaşam pratiklerine yansıyan islamofobi, ırkçı söylem taşıyan siyasal hareketlerin dergilerinin bulmacalarına kadar uzar. Sözelimi Belçika’daki bu tür bir dergide çağın İslam ve müslüman imajı şu kodlarla üretilir: 1.Hırsızlarda baba: Ali, 2.İslamlaştırılmış belediye: Schaerbeek, 3.Belçika Devleti tarafından kazançları kaşılanan İslam bakanları: Ulema, 4.Sadece İslam için kutsal olan: Cihad, 5.Filistin geleneği: Katletmek, 6.En saçma din: İslam, 7.İslamlaşma tehdidi altında olan ülke: Belçika (Aydın ve Yardım, 2008:26).

Fikir özgürlüğü çerçevesinde seküler üst söylemle meşrulaştırılanından radikal kin dolu söylemlere kadar bir yelpazede sergilenen bütün bu rutinleşme durakları, bir saldırı olarak da okunabilir. Çünkü söylem ve pratiklere yansıyan islamofobinin yanı sıra ortaya çıkan anti-islamizm ideolojisi bir fikir özgürlüğü evresinden ziyade bir saldırı formudur. Dahası, müslüman Avrupalıya yönelik bu saldırgan tutum, Avrupa’nın evrensellik iddiasıyla kutsanan temel insan hakları kuramına bir saldırdır. Anti-islamizm ideolojisi göstermektedir ki Avrupa’nın

evrensel değerleri, yerel kültürel algılar yoluyla içerik kazanmakta ve gerektiğinde formun içeriği tam aksi bir nitelikte dönüştürülebilmektedir. İslam'ın çağdaş Avrupalılaşıma olgusuyla ortaya çıkan Avrupa'nın İslamlaştırılacağı korkusu, bir dinî sistem olarak İslam'ın doktrinini de (Kurban'ın vahşet olarak betimlenmesi gibi) anakronik bir tanımlamaya tabi tutarak batı karşıtı pratiklerin kaynağı olarak gösterme yoluna giden radikal tutum, Müslümanın uyum şartını da gizil olarak mevcut İslamî formdan uzaklaşma olarak belirlemektedir. Bu tür bir anakronikleştirme söylemi, demokratik ve çoğulcu bir yapı taşıdığı iddia eden politik yapılanmalarda İslam'ın korku kaynağı ve dışlama nesnesi edilmesini rasyonelleştirme mekanizması olarak işlevselleştirilir.

### Sembol Krizleri

İslamofobi tutumu temelde 11 Eylül ve sonrasında gelişen olayların Fukuyama'nın Batı'nın eşsizliği ve Huntington'ın medeniyetlerin çatışacağı yönündeki iddialarının analitik alana hâkimiyetiyle desteklenmiş ve Papa'nın Almanya'daki konuşması, Danimarka'daki karikatür krizi gibi tepkilerle pratiğe yansımıştır (Bkz. Bülbül, 2008). Karikatür krizi, batıda 1990'lı yıllarda Salman Rüşdü olayı gibi genelleyici tartışmalarla başlayan İslam ve batı değerleri karşıtlığı argümantasyonunun Kaare Bluitgen'in yazdığı kitaba karikatüristlerin Müslümanlardan çekindikleri için kendisine kitabın kapağına koyacağı bir çalışma vermedikleri iddiası (bir anlamda çağrısıyla) üzerine Jyllands-Posten gazetesinin editörü Flemming Rose'un "fikir ve basın özgürlüğüne destek vermek gerekçesiyle 40 karikatürcüye başvurarak Hz. Muhammed'i kendi anlayışlarına göre çizerek gazeteye göndermelerini" istemesiyle süreçlenir ve bu çağrı, 12 kişi tarafından olumlu cevap bulur. 30 Eylül 2005 tarihinde Jyllands-Posten gazetesinin bu 12 karikatürü yayınlamasıyla birlikte Danimarka, ikinci dünya savaşından sonra ilk kez karşılaştığı küresel bir krizle yüz yüze gelir (Kuyucuoğlu, 2007:405-15). Bu ve benzeri (Papa'nın söylemi gibi) krizler, antik bir tutumun son tezahürleri olarak görülebilir. Papa'nın kadim bir metinden alıntısı da zımnen bu kodların uzun erimliğine atıftır (Bkz. Pultar, 2007:18).

Bu karikatürlerin yayımlandığı bağlama bakıldığında bazı siyasî parti temsilcilerinin ve medya birimlerinin 80'li yılların sonu ve 90'ların başında ortaya çıkan siyasî ve toplumsal içerikli uluslar arası olayları Danimarka'da yaşayan Müslümanlara da teşmil eden söylemler üreterek onları da olaylarla ilişkilendirme çabasının etkin olduğu görülmektedir. Dahası, bu algıyla paralel bir anlam taşıyacak şekilde dönemin Danimarka başbakanı Anders Fogh Rasmussen, bu karikatürlerin ifade özgürlüğü çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini, hükümetin olaya müdahalesinin söz konusu olmadığını ve karikatürlerin yayınlanmasından rahatsız olan kimselerin yargıya başvurabileceklerini belirten bir açıklama yapmıştır. Rasmussen diplomatik manevralarla bu tutumunu sonuna kadar yürütmüştür. Sözgelimi Türkiye büyükelçisinin de içinde bulunduğu 11 Müslüman ülkenin büyükelçilerinin durumu değerlendirmek için talep ettikleri rande-

vuyu reddetmiş ve açıklamasını yineleyen tutum ve söylem sergilemiştir (Kuyucuoğlu, 2007:407-17). Dünya genelinde Müslüman popülasyon ve bazı kurumlar hem karikatürleri yayınlayan medyayı, hem hükümetin gizil destekli ifade özgürlüğü merkezli açıklamalarını protesto eylemleriyle karşılaşmıştır.

Rasmussen’i politik bir kıskaca alan ve dünya çapında Müslümanların Danimarka ürünlerini boykot etmesiyle birlikte yeni bir boyut kazanan kriz, kaybı olanların söz konusu gazeteyi ve siyasal iradeyi eleştiren söylemlere yönelmesine neden olur. Olaylar bununla da kalmaz; sonrasında orta doğu ülkelerinde (Danimarka’da bir eylemde Kur’an’ın yakılacağı iddiası üzerine) Danimarka bayraklarının yakılması ve büyükelçiliklerinin kundaklanması gibi şiddet eylemleri nedeniyle içerde oluşan eleştirel tutum yön değiştirir ve hükümet yanlısı bir hal alır (Kuyucuoğlu, 2007:422). Rasmussen’in (ve hükümetinin) tutumu değer kodları bağlamında analiz edildiğinde, John Locke’un “Hoşgörü Üzerine Mektup”unda formüle ettiği devletin tarafsızlığı yoluyla dinsel çoğulculuk inşasına zıt oluşu dikkat çeker. Bir kimlik stratejisi olarak beliren son dönem krizlerindeki öfkenin dönem dönem yeniden üretilmesine yönelik pratikler, Avrupa algısının Müslüman Avrupa temasına karşıt ideolojik bir set inşasını ima eder. Yeniden üretim bağlamında en net örnek daha önce yazdığı kitapla öfke ve şiddet söylemlerine konu olan Rüşdi’nin 2007 yılında İngiliz hükümeti tarafından şövalyelik madalyasıyla ödüllendirilmesi olayıdır. Tıpkı diğer örneklerinde olduğu gibi burada da öncelikle bir hassas konu seçilmiş ve “daha sonra da öfkeli Müslümanların bu protestoları örnek gösterilerek Batılıların ‘Müslümanların ne kadar ilkel, barbar ve asabi oldukları’ tezinin bir ispatı haline getirilmiştir”(Er ve Ataman, 2008:760).

Semboller üzerinden yürütülen kimlik stratejilerinin bir diğer örneği İsviçre’de İslamofobiyi dışavuran bir tutum olarak minare yasağının referandumla karara bağlanmasıdır. Bu krizde de bir, evdeki düşman algısının etkin olduğu görülmekte ve kültürel korumacılıkla mekan üzerinde sembolik hakimiyetin yitirilmemesine dönük bir irade beyanı ortaya çıkmaktadır. Bu bir kültürel korumacılıktır; çünkü temel insan hakları bağlamında bir tutum sahibi olma iddiasında olan bir politik yapılanmada herhangi bir dinî grubun özgürlüğünün referandum konusu olması dahi garipsenebilir. Son tahlilde şunu da belirtmek gerekir ki semboller üzerindeki tartışmalarda göçmen kimliği vurgusu da ağır basmaktadır ki Avrupalı bireyin kimliğinin bileşeni olmayan bir İslam ve kültürel repertuar tanımlaması, hedefi bu stratejiye yönlendirmektedir.

## Avrupalı Müslüman

İslamofobinin güncel formu, Avrupalı Müslümanlarda temelde ayrımcılık ve işini yitirme korkusu, isim değiştirme yoluyla sosyo-kültürel pozisyonunu güvenceleme güdüsü, mahrem alanda ve kamusal alanın sorun teşkil etmeyen birimlerinde yapılabilen dinî pratikleri yerine getirip örtünme gibi sembolik önemi olan unsurları erteleme, kendini tanıtmaya, politik kimlikten uzak durma ve

iyi vatandaş imajıyla özgürlük kısıtlamalarından korunma gibi tampon duygudurumların ortaya çıkmasına neden olur. “İslamofobik kimlik vurgusu önde olunca savunmacı tavrı benimseyen Müslümanlarda da kimlik vurgusunu geri çekme tepkisi doğmaktadır.” Kimileri Müslüman olduklarını gizlerken kimileri zorluk çıkmaması için (iş dünyası gibi alanlarda) isimlerini değiştirmektedir (Okumuş, 2007:127). Esasen bu geri çekilme duygusunun, göçmen Müslümanların Avrupa kolonyalizminden kalan *kurban edilmişlik* psikolojisini yeniden ürettiği ifade edilebilir (Bkz. Kalın, 2008:110). Bu dışlama mantığıyla birlikte Avrupalı Müslümanlar için bir sürüklenilmiş kimlik tanımlama ihtimali ortaya çıkar: Yurttaş olarak kendi kimliğini inşa edememe sorunu nedeniyle toplulukçu (budun, din vb. merkezli) kimlik stratejisi (Bkz. Touraine, 2002:49).

Avrupalı Müslümanlar, kendi dinsel kimliklerini o sosyal yapının bir unsuru olmaya engel olarak görmemekte ve bu bağlamda sözgelimi bir Hıristiyan Avrupalının sahip olduğu haklara talip olmaktadır. Bu talep zaman zaman hukukçular tarafından da onaylanmaktadır. Bu bağlamda 2004 yılında bir Alman mühtedi öğretmen Doris G., Baden-Württemberg eyaletindeki bir mahkemeye açtığı dava sonucunda, mesleğini İslamî örtüsü içinde devam ettirebilme hakkını elde eder. Mahkeme, rahibeler dinî kıyafetleri içinde derslere girebilirken bir Müslüman öğretmenin İslamî tesettürü içinde derslere girmesinin engellenmesinin ayrımcılık olduğu şeklindeki savunmayı haklı bulur. Esasen günümüz Avrupa’sında İslamofobinin tanımlanma düzlemine bakıldığında doğrudan dini hedef alan ifadelerin yanı sıra kimlik merkezli tanımlamaların daha ağırlıkta olduğu görülür (Okumuş, 2007:122-3). Almanya gibi ülkelerde göçmenlerin zamanla entegrasyona (veya asimilasyona) bağlı olarak toplumla bütünleşmesinde kültürün ve özellikle kimlik bileşenlerinden önemli bir unsur olan İslam’ın olumsuz etkisi olduğu iddia edilerek bir uyum sorunu dile getirilmektedir (Perşembe, 2005:53).

Avrupalı Müslümanlar için kimlik tanımlamasının, tarihî, kültürel ve teolojik argümanlarla nefret politikalarının eşliğinde karşıt bulması da söz konusudur. Bu bağlamda Hollanda muhalefet partilerinden PVV lideri Wilders, “Hz. Muhammed bugün yaşasaydı ve Hollanda vizesi için başvursaydı ona vize vermezdim” derken Avrupalı Müslümanları da bir stereotipleştirme yoluna gitmiş ve ayrımcılık düzleminde bir ötekileştirme yolunu benimsediklerini ilan etmiştir. Dahası, Müslümanı dışlamakla kalmayan Wilders, Müslümanın kabullerini de ötekileştirmektedir: “Müslümanlar Kuran’ın yarısını yırtıp atmalı”, “Kur’an camilerde ve evlerde dahi yasaklanmalı; çünkü faşist söylemleri şiddete yol açmaktadır” (Okumuş, 2007:125-6). Wilders örneğinde görüldüğü gibi Müslümanların tehlike olarak algılanmasının yanı sıra İslam, bir doktrin olarak hem batıyı içten tehdit eden bir birim hem de bugün örtük bir şekilde uluslararası politikada “İslâm dünyasının politik ve ekonomik olarak sömürülüşü konusunda batılı çıkar çevrelerinin karşısında duran bir mânia olarak görülür” (Hüseyin, 2006:9). Wilders, tarihî ve kültürel mirasın gizil kodlarının güncel kimlik politikalarında yeni-



den üretimi bağlamında söylem üretir. Esasen geçmişten miras alınan önyargıların oluşturduğu şartlanmışlık, Müslüman imajındaki vahşetin kaynağıdır. Müslümanların dışlanmaya çalışılması, çağın yeni bir sorunu olan yoğun ve yaygın göçün dirsek temasıyla gelen kaynak ve hayat paylaşımı sonucunda olmaktadır ki sözgelimi “Fransa’da 1992 mahallî seçimlerinde adaylar kampanyalarında, ‘Müslümanların camileri toplumumuz için gerçek bir tehlike oluşturmaktadır, bunların bizim ülkemizde işi yok’ tarzında cümleler yazmaya dahi cüret etmişlerdir” (Lelong, 2006:56-91).

Avrupalı Müslümanın dışlayıcı kimlik stratejisindeki yeni konumu, dünya barışını tehdit eden, batı için doğrudan ve içerden bir tehlike ve batıyı sömürgeleştirme gayretinde olan bir sistem düzleminde. Bu algılama, anti-islamizm şeklinde bir karşıt ideolojik formülasyon üretir ki böylece Avrupalı Müslüman, batının evindeki düşmanı olarak betimlenmiş olur. Esasen bu tarz bir ideoloji, içerde bir şekillendirme politikası ve dıştalama çabası gösterirken dış kaynak olarak siyasal (ve radikal) İslamî oluşumlara karşı savaş ilan eder. Bu bağlamda 11 Eylül sonrasında ‘teröre karşı savaş’ söylemiyle yola çıkan batılı ülkelerin yanı sıra İslam ülkelerinde de bazı baskıcı rejimler, muhaliflerini susturma araçsallığında bu söyleme katılmış ve dolayısıyla 11 Eylül’ün çok boyutlu sonuçlar üretmesi söz konusu olmuştur. Söz gelimi General Müşerref’in yönettiği Pakistan, 11 Eylül’den önce Taliban’a en büyük desteği veren ülke iken Amerika’nın Taliban’ı düşman ilan etmesiyle Pakistan da karşıt konum almış ve bunu ayrıca Müşerref’in baskıcı yönetiminin muhaliflerini yok etme aracı olarak kullanmıştır. Öte yandan “Muhathir”in Malezya’daki yükselişi 11 Eylül sonrası diktatör eğilimli Müslüman liderlerin yönetici olarak konumlarını daha da güçlendirmelerine” bir diğer örnektir (Malik, 2006:201-4).

Realite, Avrupa’da Müslümanların artık evin bir ferdi olduğu ve bu ferdiyetle birlikte ‘kendi evinde olma’ duygusunu yaralayan bir baskı üretildiğidir. Burada İslam’ın çağdaş kimlikleri belirleyen bir repertuar sunmasının yanı sıra ortaya çıkan eylemler ‘içimizdeki düşman’ korkusunu güçlendirir (Bkz. Göle, 2009:22) Dahası, günümüzde “İslam, bir inanç sistemi olmanın ötesinde, Avrupa’daki modern mekân ve tecrübeler içinde bulunan Müslümanlar açısından bir kimlik referansıdır, kültürel ve siyasal bir referanstır” (Göle, 2009:30). Avrupalı aktörlerin kimlik tehdidi algısı da tam da bu repertuar sunumunun Avrupa’yı şekillendiren dinamikleri belirleme kapasitesinde -yeni orta sınıf ağırlıklı Müslüman Avrupalılar- ortaya çıkar.

## Sonuç

Son tahlilde Avrupa’da İslam ve Müslümanın çağcıl konumlandırılma ve tanımlanmalarındaki tartışmaların, bir mekân, kimlik ve bellek belirlemesi gayretinin Avrupa kimliğinin içeriğini şekillendirme süreci olduğu ifade edilebilir. Müslüman Avrupalılar bugün evdeki yabancılar olarak radikal anti-islamizm söylemiyle kimlik inşasında nefret objesi haline getirilerek (çağdışılık ve Batının

ve evrensel şemanın değerlerine zıtlıkla) konumlandırılırken toplumsal düzlemde de İslam korkusuyla hareket eden aktörlerin varlığı dikkat çeker. Bütün bunlar temelde Avrupalı kimliğinin bileşeni olarak Müslüman Avrupalı bulunmalı mı bulunmamalı mı sorusunun izdüşümleridir. Dışlanan bireysel kimlikler toplulukçu kimlik tanımına yönlendirilmekte ve bu bağlamda Müslümanlık bir etnisite gibi konumlandırılmaktadır. Oysa Müslüman Avrupalının ana isteği, temel evrensel haklar düzleminde bir yurttaş olarak dinî kimliğiyle beraber kabul edilmedi.

İspanya Müslümanları, yüzlerce yıllık varlıklarıyla Avrupa'da bir tarih yazdıktan sonra bu coğrafya yeniden Hıristiyanlaştırıldı ve buradaki Müslüman kimlik, çeşitli mekanizmalarla bertaraf edildi (Bkz. Lea, 2006). Dönemin kitlesel hareketinden sosyal anlamda farklı olsa da bugün bireylerin Avrupa'da Müslüman gruplar halinde bir görünürlük kazanmasına karşıt ortaya çıkan radikal anti-İslamist ırkçı söylemin hedefindeki pratiğin İspanya deneyimini hatırlatan algı kodlarına sahip olduğu görülmektedir. Bu kodlar, bir birlikte yaşama modeli sorunsalını gündeme getirir. Bir başka ifadeyle aklı; "Avrupa'nın bir kısmının tarihsel mirası olan gece ülkeleri (İslam'ın altın çağında Müslüman dünya gündüz ülkeleri, Avrupa, gece ülkeleri olarak tanımlanırdı- Er ve Ataman, 2008:750) formuna bir geri dönüş arzusu taşıyan radikal bir kültür paradigmasına doğru mu yönelmektedir?" sorusu gelmektedir.

## Notlar

\* Dr., e-posta: by\_sevinc@yahoo.com

## Kaynaklar

- Aydın, M.Z. ve M. Yardım, (2008), "Belçika'da İslamofobi ve Müslümanlara Yönelik Ayrımcılık", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.XII, S.1: 7-32.
- Bacık, G. (2006), "Westfalya Sisteminin Direnişi", B. Aras ve G. Bacık (hzl.), *11 Eylül Öncesi ve Sonrası* içinde, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 21-47.
- Baumann, G. (2006), *Çokkültürlülük Bilmecesi- Ulusal, Etnik ve Dinsel Kimlikleri Yeniden Düşünmek*, I. Temirakin (Çev.), Dost Kitabevi, Ankara.
- Bloul, R.A. D. (2003), *Islamophobia and Anti-Discrimination Laws: Ethno-Religion as a Legal Category in the UK and Australia*, Sidney, [http://dspace.anu.edu.au:8080/bitstream/1885/41096/2/bloul\\_paper.pdf](http://dspace.anu.edu.au:8080/bitstream/1885/41096/2/bloul_paper.pdf), (26 Şubat 2010).
- Bodur, H.E. (2005), "Dini Motifli Terör Fenomeni ve İslâm'ın Siyasal İstismarı", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.5: 65-88.
- Bülbül, K. (19 Mayıs 2008), "Türkiye'de bir Hıristiyanofobi var mı?", <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=691286&keyfield=2048C4B1726973746979616E6F666F626920>, (27 Şubat 2010).
- Canatan, K. (2007), "İslamofobi ve Anti-İslamizm: Kavramsal ve Tarihsel Yaklaşım", *Batı Dünyasında İslamofobi ve Anti-İslamizm* içinde, K. Canatan ve Ö. Hıdır (Ed.), Eskiye Yayınları, Ankara, 19-63.
- Cesari, J. (2003), "Avrupa: İslamî Bir Kesit", *Avrupa ve Amerika Müslümanları* içinde, S.T. Hunter ve H. Malik (drl.), C. Demirkan vd. (Çev.), Gelenek Yayınları, İstanbul.

- Er, T. ve K. Ataman (2008), "İslamofobi ve Avrupa'da Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.17, S.2: 747-770.
- Erdem, E.I. (2006), "'Medeniyetler Çatışması' Tezi ve 11 Eylül", *11 Eylül Öncesi ve Sonrası* içinde, B. Aras ve G. Bacık (hzl.), Etkileşim Yayınları, İstanbul, 73-108.
- Esposito, J.L. (1994), "The Threat of Islam: Myth or Reality", Hans Küng ve Jürgen Moltman (Ed.), *Islam: A Challenge for Christianity* içinde, SCM Press, London, 39-47.
- Gottschalk, P. ve G. Greenberg (2008), *Islamophobia: Making Muslims The Enemy*, Maryland: Rowman&Littlefield Publishers, Inc.,
- Göle, N. (2009), *İç İçe Girişler-İslam ve Avrupa*, A. Berktaş (Çev.), Metis Yayınları, İstanbul.
- Halliday, F. (1998), *İslâm ve Çatışma Miti*, U. Özkırımlı ve G. Koç (Çev.), Sarmal Yayınevi, İstanbul.
- Hourani, A. (2001), *Batı Düşüncesinde İslam*, C. Kanat (Çev.), 2. Baskı, Babil Yayınları, İstanbul.
- Huntington, S. (1993), "The Clash of Civilisations?", *Foreign Affairs*, V.72, N.3: 22-49.
- Hüseyin, A. (2006), *Batının İslâm'la Kavgası*, M. Karaşahan (çev.), 2. Basım, Pınar Yayınları, İstanbul.
- Jamieson, A. G. (2008), *İman ve Kılıç- Hıristiyan-Müslüman Çatışmasının Kısa Tarihi*, C. Altun ve A. Keçeli (Çev.), Doruk Yayınları, İstanbul.
- Kalın, İ. (2008), *İslâm ve Batı*, 3. Baskı, İSAM Yayınları, İstanbul.
- Kuyucuoğlu, İ. (2007), "Danimarka'da Karikatür Krizi ve Sonuçları", *Batı Dünyasında İslamofobi ve Anti-islamizm*, K. Canatan ve Ö. Hıdır (Ed.), Eskiyeni Yayınları, Ankara, 405-434.
- Lea, H.C. (2006), *İspanya Müslümanları-Hıristiyanlaştırılmaları ve Sürülmeleri*, A. Davudoğlu (Çev.), İnkılap Yayınları, İstanbul.
- Lelong, M. (2006), *İslâm'la Yüzleşen Batı*, A. Erbaş (Çev.), Ufuk Kitap, İstanbul.
- Lewis, B. (1990), "The Roots of Muslim Rage", *The Atlantic Monthly*, <http://www.theatlantic.com/doc/199009/muslim-rage>, (26 Şubat 2010).
- Malik, A. (2006), "11 Eylül Sonrası İslâm Dünyasına Bir Bakış", *11 Eylül Öncesi ve Sonrası* içinde, B. Aras ve G. Bacık (hzl.), Etkileşim Yayınları, İstanbul, 191-214.
- Nimer, M. (2002), "Muslims in American Public Life", *Muslims in the West- from Sojourners to Citizens* içinde, Y.Y. Haddad (Ed.), Oxford University Press, New York, 169-186.
- Okumuş, F. (2007), "Avrupa'da İslamofobi ve Mâbâdî-Avrupa'da İslamofobi ve Avrupalı Müslümanların tepki ve tutumları", *Batı Dünyasında İslamofobi ve Anti-islamizm*, K. Canatan ve Ö. Hıdır (Ed.), Eskiyeni Yayınları, Ankara, 119-143.
- Özlem, K. (2007), "Avrupa'nın İçinde Yükselen İslâmofobia Gerçekliği", M. Türköne (Ed.), *Siyasi, Tarihi, Dinî ve Kültürel Boyutlarıyla İslâm ve Şiddet* içinde, 2. Baskı, Ufuk Kitap, İstanbul, 197-208.
- Perşembe, E. (2005), *Almanya'da Türk Kimliği- Din ve Entegrasyon*, Araştırma Yayınları, Ankara.
- Pultar, G. (2007), "Giriş", *Türk Bilim Adamlarının Bakış Açısından İslâm ve Modernite* içinde, G. Pultar (drl.), Remzi Kitabevi, İstanbul, 13-33.
- Ramadan, T. (2002), "Islam and Muslims in Europe: A Silent Revolution toward Rediscovery", *Muslims in the West- from Sojourners to Citizens* içinde, Y.Y. Haddad (Ed.), Oxford University Press, New York, 158-166.
- Richardson, J.E. (2004), (Mis)Representing Islam: The Racism and Rhetoric of British Broadsheet, Islam-press coverage, Great Britain.
- Şentürk, R. (2007), *İnsan Hakları ve İslâm-Sosyolojik ve Fikhi Yaklaşımlar*, Etkileşim Yayınları, İstanbul.
- Tibi, B. (2000), *Boğazın İki Yakası: Avrupa ile İslamcılık Arasındaki Türkiye*, S. Kabakçıoğlu. (Çev.), İstanbul: Doğan Kitapçılık.

- The Runnymede Trust, "Islamophobia a challenge for us all -summary", <http://www.runnymedetrust.org/uploads/publications/pdfs/islamophobia.pdf>, (26 Şubat 2010).
- Touraine, A. (2002) *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?*, 2. Baskı, O. Kunal (Çev.), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Walzer, M. (1997), *Hoşgörü Üzerine*, A. Yılmaz (çev.), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Wessels A. (2006), *Muslims and the West : Can They be Integrated ?*, J. Bowden (Çev.), Peeters, Leuven.

İsmail GÜLLÜ(\*)

---

## İLÂHİYAT FAKÜLTELERİNDE OKUYAN YABANCI UYRUKLU ÖĞRENCİLERİN DİNİ SOSYALLEŞMELERİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA (Erciyes Üniversitesi Örneği)

### abstract

**A Study on Religious Socialisation of Foreign National Students in the Faculty of Divinities.** This study analyzes socio-cultural and economic status, religious socialization and the changes emerging during this transformation period of foreign students from 15 different countries studying at the Faculty of Theology in Erciyes University through qualitative and quantitative methods of the sociology of religion. In addition to the questionnaire developed for this purpose, focal group meetings were carried out. It is found that the majority of the foreign students live in dormitories and their socialization environments are mostly school, dormitory and friends. It is seen that there are differences of the socialization processes between the female and male students and while it is found that girls experience a more passive and introverted process of socialization, it is understood that males involve in a more diverse and intensive religious socialization

### key words

Foreign Students, Socialization, Religious Socialization, Gender

## I. Giriş

### a. Problem ve Amaç

Gençlik dönemi, kendine özgü psiko-sosyal problemlerin var olduğu karmaşık bir dönemdir. Malinowski tarafından “geçiş dönemi” olarak ifade edilen (Malinowski, 1979: 55) gençliğin farklı yaklaşım ve bakış açılarına göre çeşitli tanımları bulunmaktadır. Modern toplumlarda hızlı sanayileşme ve şehirleşmenin bir sonucu olarak karmaşıklaşan toplumsal yapıda gençlik içinde alt gençlik dönemleri oluşmuş, gençlerin davranış alanları birbirinden farklılaşmış ve gençlikten yetişkinlik dönemine geçiş süreci uzamıştır. Üniversite eğitimi başka şehre hatta başka bir ülkeye gitmek sureti ile geçirilen gençlik döneminin kendine özgü çok daha farklı ve ciddi problemlere sahip olduğu görülmektedir.

Gençlik kültürünün kendine özgü düşünme ve yaşam biçimlerine sahip olduğu, bu kültürün de yine kendine has karakteristik özelliklere sahip kendi alt-kültürlerini ortaya çıkardığı görülmektedir. Gençlik sosyolojisi çalışmalarındaki önemli kavramlardan biri “Gençlik Kültürü”dür. Mümtaz Turhan, yeni bir kültür unsurunun (alt kültür) meydana çıkabilmesi için o toplum içerisinde bir değişim geçirmiş olması gerektiğini ve bu kültür değişmelerinin toplumdan topluma farklı olabileceği gibi aynı grup içerisinde de farklılıklar gösterebileceğini belirtmektedir (Turhan, 1972: 65-66).

Fonksiyonalist bakış açısından Parsons’a göre kültür ve alt kültürdeki farklılaşma ise, alt sistemin toplumda yapı ve işlev bakımından değişik birimlere bölünmesi sürecidir (Poloma, 1993: 163). Amerikan fonksiyonalist kuram tarafından ayırt edici özellikleri ortaya konulmuş olan ve toplumun genel kültürel yapısından ayrı olarak değerlendirilmemekle beraber kendi aralarında oluşturdukları dil, yaşam tarzı, inanış, düşünme ve davranış biçimlerinin, gençlik (alt) kültürünün temel unsurlarını oluşturduğu kabul edilmektedir (Parsons, 1954).

Toplumsal uyum, yalnızlık, akademik başarı, umutsuzluk, kaygı vb. birçok sorun bu dönemde yoğun bir şekilde kendini göstermektedir. Farklı bir sosyo-kültürel çevrede geçirilen çocukluk döneminden sonra üniversite eğitiminin, özellikle de farklı bir ülkede gerçekleştirilmesi gençlerin kendine özgü bir sosyalleşme süreci geçirmelerine yol açmaktadır. Oberg’in ifade ettiği ve bireyin farklı sosyo-kültürel bir çevreye girmesinin onda meydana getireceği olumsuz özelliklere atıfta bulunan “kültür şoku” ve Lysgaard’ın “U-döngüsü yaklaşımı” yabancı uyruklu öğrencilerin analizinde önemli bir kavramsal araç olmaktadır (Oberg 1972: 1-15; Lysgaard; 1955: 45-52).

Her toplumun kendine özgü formal ve informal toplumsal normları ve değerleri vardır ve o, bunu bireylerine aktaracağı kendine özgü mekanizmalar geliştirmiştir. Bu çerçevede sosyalleşme süreci, çeşitli araçlar sayesinde gerçekleşmektedir. Bireyin ilk sosyalleşmesi çocukluk döneminde ve ailede başlamakta, yaşın ilerlemesi ile birlikte çevresel faktörler devreye girmekte, eğitim, arka-

daş ve iş çevresi, kitle iletişim araçları ile devam etmektedir (Giddens, 1993: 75-80). Bu bağlamda, bireysel ve toplumsal iki yönü bulunun sosyalleşme, kültürün birey tarafından özümseme süreci olarak değerlendirilebilir (Linton, 1974: 195). Günay'ın ifadesine göre sosyalleşme, kişinin içinde yaşadığı topluma katılmasını sağlayan süreçtir (Günay, 1981: 193). Sosyalleşme salt bir kültür aktarımı olmayıp, bireyin duygu, düşünce ve kişilik yapısının şekillenmesinde başat bir rol oynamaktadır (Berger, 1982: 140).

Dini sosyalleşmede de bireysel faktörler yanında, çevresel faktörler oldukça önem arz etmektedir (Taplamacıoğlu, 1962: 149). Bireyin uygun toplumsal ortamdaki yoksun bir çevrede yetişmesi onun "uygunsuz ve başarısız sosyalleşme" süreci geçirmesine neden olacaktır (Günay, 1981: 199). Değişen toplumsal yapı ve şartlar aile dışı sosyalleşme araçlarının önem kazanmasına yol açmıştır (Frith 1984: 19-23). Bireylerin ergenlik döneminden yetişkinlik dönemine geçtikleri bir süreçte devam ettikleri üniversite, bir sosyalleşme aracı olarak özel bir işleve sahiptir. Bu yönü ile yabancı uyruklu üniversite öğrencileri açısından eğitim ve arkadaş (akran) çevresi bu araştırmanın ele aldığı temel iki konudur. Bunun yanında üniversite gençliğinin sosyalleşme sürecinde etkili olan en önemli araçlardan birinin kitle iletişim araçları olduğu ifade edilebilir (Fichter, 1993: 27).

Sosyalleşme araçlarının en önemlilerinden olan aileden çocukluk döneminin sonlarında ayrılan yabancı uyruklu öğrenciler için diğer sosyalleşme araçları olan eğitim, arkadaş çevresi vb. önemi ve etkisi daha önemli olmaktadır. Gençlik kültürünün bir alt kültürü olan "üniversite gençliği" ve onun da bir alt kategorisi olan "yabancı uyruklu üniversite gençliği" nin sosyalleşme süreçleri ve bu sürece etki eden sosyo-kültürel ve dini faktörler araştırmamızın önemini ortaya koymaktadır. Bu araştırma yabancı uyruklu İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin fakülte içinde ve dışında geçirdikleri sosyalleşme süreçlerini ve bu süreçlere etki eden faktörleri farklı açılardan incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırmanın alt amaçları öğrencilerin dini sosyalleşme süreçlerinin cinsiyet, sınıf, yaş ve uyruk durumlarına göre nasıl bir dağılım gösterdiğinin tespit edilmesidir.

## b. Yöntem

Araştırmada birincil veri kaynağı olarak anket kullanılmıştır. 14 sorudan oluşan anket çalışması 2010 yılı şubat ve mart aylarında gerçekleştirilmiştir. Uygulanan anket, gençlerin demografik özelliklerini, üniversite içi ve dışı dini sosyalleşme süreçlerini, arkadaşları ile ve daha geniş çevre ile kurulan sosyal ilişkilerini, yaşadıkları sorunlar ve boş zaman etkinliklerini belirlemeye yönelik sorulardan oluşmuştur. Ankette yaş, cinsiyet, uyrukları, okudukları sınıf ve Türkiye'de kalış süreleri bağımsız değişken olarak kabul edilmiştir. Araştırmada anket yolu ile elde edilen nicel veriler SPSS 15.0 programı ile "frekans" analizine (f) tabi tutulmuş ve tablolar halinde gösterilmiştir. Gerek görülen bölümlerde çapraz analizler yapılmak sureti ile araştırma derinleştirilmiştir. Öğrencilerin

anket sorularını anlama düzeyi açısından ve ankete önyargılı yaklaşımları nedeniyle bu çalışmayı desteklemek üzere odak grup görüşmesi tekniği kullanılmıştır.

Bu amaçla, 4 oturumdan oluşan odak grup görüşme uygulaması gerçekleştirilmiştir. Bu oturumlarda araştırma problemleri ile ilgili yarı yapılandırılmış, açık uçlu bir görüşme taslağına uygun olarak gerçekleştirilerek elde edilen ifadeler *veri* olarak değerlendirilmiş ve bu metinler anket verilerini desteklemek üzere *ifade analizi* yöntemlerinden yararlanılarak değerlendirilmiştir. Paralel ifadeyi belirtmek için: P.İ.; Zit ifadeyi belirtmek için Z.İ.; kişi sayısını belirtmek için de bu ifadelerin sonuna rakamsal değerleri yazılarak kodlandırma siteleri kullanılmıştır. Bu çerçevede bunlara ilave olarak araştırmacının kişisel gözlem ve tespitleri ile de zenginleştirilerek değerlendirmelerde bulunulmuştur.

### b. Örneklem ve Sınırlılıklar

Bu araştırma, 2009-2010 eğitim-öğretim yılında 769 öğrencinin eğitim-öğretim gördüğü Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde eğitim gören ve araştırmacının örneklemini oluşturan 15 farklı ülkeden gelen yabancı uyruklu 68 öğrenci ile sınırlıdır. Tematik olarak ise yabancı uyruklu öğrencilerin dini sosyalleşmeleri üzerinde odaklanmış bir çalışmadır.

## II. Araştırma Bulguları ve Yorumlar

Tablo 1: Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Cinsiyetleri

	S	%
Kız	23	33,8
Erkek	45	66,2
Toplam	68	100,0

Tablo 1’de görüldüğü üzere araştırmaya katılan öğrenci sayısı toplam 68 olup, 45 öğrenci ile erkek öğrenciler % 66,2’lik bir dilimi oluştururken, geri kalan 23 öğrenci ile % 33,8’lik dilimi de kız öğrenciler oluşturmaktadır. 2009-2010 eğitim öğretim yılında Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde 769 öğrenci öğrenim görmektedir. Diyanet Vakfı aracılığı ile Türkiye’de okuyan yabancı uyruklu öğrencilerin genel dağılımına bakıldığında erkek öğrenci oranının kızlara göre oldukça yüksek olduğu görülmektedir.



Tablo 2: Sınıflara Göre Dağılım

	S	%
Hazırlık	30	44,1
1	24	35,3
3	12	17,6
4	2	2,9
<b>Toplam</b>	<b>68</b>	<b>100,0</b>

Araştırmaya katılan öğrencilerden % 44,1 oranını teşkil eden 30 öğrenci hazırlık sınıfında, % 35,3'lük dilimini teşkil eden 24 öğrenci birinci sınıfta okumaktadır. İkinci sınıfta okuyan öğrenci bulunmazken, üçüncü ve dördüncü sınıfta okuyan öğrenci oranı, 14 kişi ile toplamın % 20,5'lik kısmını teşkil etmektedir. Araştırmamızda kullanılan Odak Grup Görüşmesi tekniğinde Türkiye'de ve İlahiyat Fakültesinde daha uzun süre bulunmuş olmaları, Türkçe anlama ve ifade etme yeteneğinin daha fazla kazanılmış olması nedeniyle 3. ve 4. sınıf öğrencileri ile daha fazla görüşmeler gerçekleştirilmiştir.

Tablo 3: Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Uyrukları

	S	%
Gürcistan	13	19,1
KKTC	11	16,2
Azerbaycan	8	11,8
Kazakistan	8	11,8
Afganistan	8	11,8
Makedonya	6	8,8
Tataristan	5	7,4
Türkmenistan	1	1,5
Sırbistan Karadağ	1	1,5
Almanya	1	1,5
Nijerya	1	1,5
Dağıstan	1	1,5
Moğolistan	1	1,5
Bulgaristan	1	1,5
Bosna Hersek	2	2,9
<b>Toplam</b>	<b>68</b>	<b>100,0</b>

Araştırmamıza katılan yabancı öğrencilerin % 53,1'i Türk Cumhuriyetleri uyruklu iken, diğer uyruklara sahip öğrenci oranı % 46,9'dur.

Tablo 4: Araştırmaya Katılan Öğrenci Yaşları

	S	%
18,00	9	13,2
19,00	14	20,6
20,00	7	10,3
21,00	23	33,8
22,00	10	14,7
23,00	5	7,4
Toplam	68	100,0

Araştırmaya katılan öğrencilerin yaş aralığı 18 ile 23 arasındır. 21 ve 22 yaşlarında yoğunlaşmanın olduğu, en düşük yaşların ise, ilk ve son yaşlar olan 18 ve 23 olduğu görülmektedir.

Tablo 5: Dini İçerikli Kitle İletişim Araçlarının Dindar Olmada Etkisi

	S	%
Katılıyorum	42	61,8
Kararsızım	4	5,9
Katılmıyorum	22	32,4
Toplam	68	100,0

Araştırmamıza konu olan yabancı uyruklu gençlerin dini sosyalleşmelerinin şekillenmesinde yazılı ve görsel medyanın hangi ölçüde etkili olduğunu ortaya koyabilmek amacıyla sordığımız soruda, öğrencilerin % 61,8'i dini içerikli televizyon programları, gazete, dergi, internet vb. yayınların dini tutum ve davranışlarının şekillenmesinde etkili olduğunu kabul ederken, bu öğrencilerin % 32,4'ü böyle bir etkinin olmadığını belirtmiştir.

Yabancı uyruklu öğrencilerin enformasyon kaynaklarının ağırlıklı olarak internet ve televizyon olduğu, gazete ve dergi gibi okunarak bilgi edinilebilecek olan yazılı iletişim araçları olduğu ve bunun da, kaldığı yurda gelen gazete ve dergiler ile sınırlı olduğu hem anket hem görüşme sonuçlarından anlaşılmaktadır. Maddi bir külfet getirmesinden dolayı dergi ve gazete aboneliği yerine daha ekonomik olan internet ve televizyon tercih edilmektedir.

Tatar bir öğrencinin ifadesi yabancı öğrencilerin kitle iletişim araçlarıyla olan ilişkisini ifade etmesi açısından önemlidir:

*...boş zamanlarımda en çok yaptığım şey televizyon izlemek ve internete girmek. İnternete giremediğim zaman çok büyük bir boşluk hissediyorum. Günlük hayatımın vazgeçilmez bir parçası haline geldi. Gazete, dergi falan almıyorum, zaten onlara ayıracak fazla param da yok... Merak ettiğim şeyleri kitaplardan değil daha çok internetten öğrenmek kolayıma geliyor(Tataristanlı öğrenci, 19 yaş, /P.İ.+8)*

Yapılan grup görüşmeleri, izlenen televizyon programları açısından değerlendirildiğinde, erkeklerin daha çok futbol ve eğlence programlarını izlediklerini, kızların ise daha çok yarışma ve magazin programları izlediklerini, dini içerikli TV dizileri ve programların izlenme oranının hem erkek hem kızlarda üçüncü sırada yer aldığını ifade etmek mümkündür. Bu açıdan değerlendirildiğinde yabancı uyruklu İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin popüler kültürün yansıması olan programları ağırlıklı olarak tercih ettikleri ifade edilebilir.

Tablo 6: Dini Cemaate Üyelik

	S	%
Katılıyorum	20	29,4
Katılmıyorum	48	70,6
Toplam	68	100,0

Yukarıdaki tabloda İlahiyat Fakültesinde okuyan yabancı uyruklu öğrencilerin her hangi bir dini dernek, vakıf veya cemaate üyeliklerinin bulunup bulunmadığına ilişkin veriler görülmektedir. Buna göre % 29,4'ü bir dini dernek, cemaat veya vakfa üye iken, % 70,6'sının her hangi bir üyeliği söz konusu değildir. Araştırmamızda elde edilen dikkat çekici bulgulardan biri de, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nden gelen öğrencilerin Türkiye'deki dini-siyasi ve sosyal konularla diğer yabancı uyruklu öğrencilerden daha fazla ilgili oldukları, buna paralel olarak dini cemaatlerle ilişkilerinin de yoğun olduğudur.

Konuya İlahiyat Fakültesinde verilen eğitim ile dini cemaat ve vakıflarda verilen eğitim arasında kıyaslama yaparak yaklaşan KKTC'li bir gencin ifadeleri dikkate değer görülmüştür:

*Ben devlet imkanı ile geldim Türkiye'ye ama buradaki dini cemaatlerdeki insanlar olmasaydı çok daha zor olurdu benim için her şey. Ama sağolsunlar her konuda destek oldular. Özellikle dini konularda yalnız bırakmadılar. İlahiyatta öğrendiklerimden çok şeyler öğrendim burada. Okul dışında kaldığım cemaat yurdunda özellikle hafta sonları yoğun faaliyetler yapılıyor, bunlara katılmak ilahiyatta aldığım teorik bilgilerden daha faydalı benim için. (KKTC'li öğrenci, 23 yaş, /P.İ.+3)*

Tablo 7: Karşı Cinsle Arkadaşlık Kurmaya Bakış Açısı (Flört)

	S	%
Katılıyorum	32	47,1
Kararsızım	25	36,8
Katılmıyorum	11	16,2
Toplam	68	100,0

Araştırmamızda, gençlerin önemli bir sosyalleşme boyutu olan “karşı cins Arkadaşlığı”na bakış açıları ve bunun dindarlıkla ilişkisi tespit edilmeye çalışılmıştır. Karşı cinsle kurulabilecek bir arkadaşlığı normal karşıladığını ifade eden öğrenci oranı 32 kişi ile % 47,1 iken; dini, ahlaki veya kültürel gerekçelerle karşı cinsle kurulabilecek bir arkadaşlığı normal karşılamadığını belirten öğrenci oranı 11 kişi ile % 16,2’dir. Konu hakkında hangi tutum veya eğilime sahip olduğunu ifade etmek istemediğini belirten kararsız öğrenci oranı ise % 36,8’dir.

Dini ve ahlaki kaygılar nedeniyle, olumlu bakmakla birlikte karşı cinsle kurulabilecek arkadaşlıklarda mutlaka sınır konulması gerektiğini belirten Kazak bir öğrenci, bu kaygısını şu şekilde dile getirmektedir:

*Bence karşı cins ile arkadaşlık belirli bir yere kadar iyi yani, ama ileri düzeyde olmamalı diye düşünüyorum. Dinimizin bu konulara çok sıcak bakmadığını düşünüyorum. (Kazakistanlı öğrenci, 21 yaş, /P.İ.+4;Z.İ.+2)*

Örnekleme oluşturan kesiminin ilahiyat fakültesi öğrencisi olması, aynı zamanda bu yaşa kadar hayata bakış ve değer dizgisini oluşturdukları kültürün etkisi ile, bir çok konuda ‘kararsızlık’ ve ‘çelişki’ vb. durumlarla karşı karşıya kalabilmektedirler. Cinsiyetin, kişilerarası ilişkilerdeki rolü ve önemi göz önüne alındığında, karşı cinsle arkadaşlığa olumlu bakan öğrenci sayısındaki yüksek oran, bu öğrencilerin aktif sosyalleşme süreçlerinin daha hızlı gerçekleştirdikleri yönünde bir gösterge olarak değerlendirilebilir. Yine hem ilahiyat fakültesinde, hem de yabancı bir ülkede okuyor olmanın verdiği çekingенliğin, yanlış anlaşılma korkusu veya dini tutum ve ahlaki değerlerden kaynaklanan kaygıların da kararsızlardaki oranın şekillenmesinde etkili olabileceği düşünülebilir.

Makedon bir kız öğrencinin aşağıdaki ifadeleri yabancı uyruklu kız öğrencilerin karşı cinsle arkadaşlığa bakışını ve bu arkadaşlıktan beklentisini göstermesi açısından önemli görülmüştür:

*Erkeklerle arkadaşlık konusunda ben biraz çekingенim. Tamam, burası ilahiyat fakültesi ama yinede yabancı bir ülkedeyiz. Hem dini inancımıza da uygun olduğunu sanmıyorum. Burada sürekli kalmayı hele hele yabancı uyruklu biri ile evlenmeyi hiç düşünmüyorum, eğitimimi tamamladıktan sonra ülkeme döneceğim. Evlenmeyeceğim*

*bir erkekle neden arkadaşlık yapayım ki...(Makedonyalı öğrenci, 21 yaş, /P.İ.+2)*

Tablo 8: Eğitim ve Arkadaş Çevresinin Dini Algılama ve Yaşama Etkisi

	S	%
Katılıyorum	50	73,5
Kararsızım	7	10,3
Katılmıyorum	11	16,2
Toplam	68	100,0

Yabancı bir kültür içerisinde eğitim ve sosyalleşme süreci geçiren yabancı uyruklu bir öğrencinin, üniversite ve toplumsal yaşamla ilgili karşılaşılabileceği muhtemel problemlerin başında; uyum, iletişim, arkadaşlık kurma, yalnızlık, barınma ve yemek sorunları gelmektedir. Gürcistan uyruklu bir öğrenciye ait aşağıdaki ifadeler bu tür sorunları bütün açıklığıyla gözler önüne sermektedir:

*“Kayseri’de çok yabancılık çekiyorum. Kendimi yalnız hissediyorum. Beni buraya bağlayan tek şey zaten bu okulun benim memleketimde olmaması, yoksa gelmek istemezdim. (Gürcistanlı öğrenci, 21 yaş, /P.İ.+6)*

Yabancı öğrencilerin bu sorunların çözümünde ilk müracaat yeri okul çevresi ile arkadaşları olmaktadır. Bu öğrenciler adına ilk ‘sosyalleşme çevresi’ olarak kabul edebileceğimiz bu ortam, yabancı öğrencilerin uyum sorunlarının giderilerek bireysel gelişimlerini tetiklemekte, onların aktif bir sosyalleşme süreci geçirmelerine, ayrıca dini tutum ve davranışlarının da şekillenmesine doğrudan etki etmektedir. Bu bölümde elde edilen verilere göre İlahiyat Fakültesindeki okul çevresi ve arkadaşlarının dini algılama ve yaşamında etkili olmadığını belirten % 16,2’lik bir dilime karşılık, % 73,5 oranında bir kesimin bu etkinmenin varlığını kabul etmesi, yukarıdaki ifadelerimizi destekler niteliktedir.

Yapılan odak grup görüşmelerinde elde edilen verilere göre, yabancı uyruklu öğrencilerin arkadaş seçiminde aynı etnik köken ve kültürden olmayı temel kriter olarak benimsedikleri görülmektedir. Ekonomik seviyenin, siyasi ve politik tercihlerin veya dindar olmanın yabancı uyruklu öğrencilerde dikkate alınmadığı araştırmamızın önemli bulguları olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tablo 9: Dini Cemaatlerin Dini Algılama ve Yaşama Etkisi

	S	%
Katılıyorum	55	80,9
Kararsızım	5	7,4
Katılmıyorum	8	11,8
Toplam	68	100,0

Araştırmaya katılan öğrencilerin kaldıkları yerlerin, onların dini sosyalleşmelerinde önemli bir işleve sahip olacağı düşünüldüğünden araştırılmıştır. Kız öğrencilerin tamamının, erkek öğrencilerin de büyük bir çoğunluğunun yurtlarda kaldığı anlaşılmaktadır. Ekonomik yoksunluklar ve arkadaş çevresinin sınırlı olması yabancı uyruklu öğrencilerin yurttan kalmayı tercih etmelerinde önemli bir etken olarak kendini göstermektedir. Ancak toplumsal çevreye uyumun ilerlemesi, farklı alternatiflerin devreye girmesi ve bu öğrencilerin sosyal çevrelerinin genişlemesi ile birlikte 3. ve 4. sınıflarda “arkadaş evleri”ne geçildiği tespit edilmiştir. Bir Makedon öğrenci;

*Vakıf aracılığıyla geldiğimizden dolayı yurttan kalmak durumundayız. Çok fazla alternatifimiz yok. Bizim maddi durum zaten iyi değil burada da ev kiralari çok yüksek. Bir de yıllık peşin istiyorlar Bizde dört arkadaş yurttan bir odada kalıyoruz. Biraz giriş çıkış saatlerinde sorun yaşıyoruz ama başka da yapacak bir şeyimiz yok (Makedonyalı öğrenci, 21 yaş, /P.İ.+6)*

ifadeleri ile yabancı uyruklu öğrencilerin karşılaştıkları barınma sorunlarını yansıtmaktadır. Büyük çoğunluğu yurtlarda kalan yabancı uyruklu öğrencilerin, o yurt ve cemaatin dini etkinliklerine büyük oranda katıldıkları, cemaat ve yurt etkinliklerinin dini algılama ve yaşamlarında etkili olduğu, % 80,9 oranında bu düşünceye katıldığını belirten öğrencilerin ankette birinci sırada yer almalarından anlaşılmaktadır.

Eğitim amacıyla gelen, ekonomik anlamda desteğe ve bir aidiyet duygusuna ihtiyaç duyan gençlerin, sosyo-kültürel ihtiyaçlarını karşılayacak bir takım mekanizma arayışları içerisinde olmaları normal karşılanmalıdır. İlahiyat Fakültesinde eğitim gören yabancı uyruklu öğrencilerin, aileden uzak olmanın da etkisi ile “aile benzeri” dini grup ve cemaat yapılanmaları içerisinde daha fazla yer aldıkları görülmektedir.

Tablo 10: Maddi Sıkıntı, Yalnızlık vb. Sorunlar ile Dini Hayat Arasındaki İlişki

	S	%
Katılıyorum	56	82,4
Kararsızım	4	5,9
Katılmıyorum	8	11,8
Toplam	68	100,0

Araştırmada maddi sıkıntı ve yalnızlık gibi sorunların gençlerin dindarlıklarını ne yönde etkilediği tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu soruya % 82,4'ü yaşadığı sorunların dini hayatını olumsuz etkilediğini, % 11,8'i bu sıkıntıların dini hayatına her hangi bir olumsuz etkisinin olmadığını belirtmiştir. Bu konuda her hangi bir görüş belirtmek istemeyen öğrencilerin oranı ise % 5,9'dur.

Tablo 11: Türkiye'ye Gelmeden Önce Kendini Daha Dindar Görme

	S	%
Katılıyorum	16	23,5
Kararsızım	14	20,6
Katılmıyorum	38	55,9
Toplam	68	100,0

İlahiyat okumak amacıyla Türkiye'ye gelme tecrübesinin gençlerin dindarlık algılamalarına etkisinin ne olduğunun ölçülmeye çalışıldığı Tablo 11 incelendiğinde, öğrencilerin % 55,9'u Türkiye'ye gelmeden önce kendini daha dindar görmediğini, 5 23,5'i Türkiye'ye gelmeden önce kendini daha dindar olarak gördüğünü ifade ederken, bu konuda kararsız kaldığını belirtenlerin oranı ise % 20,6'dır.

Tablo 12: İlahiyat Fakültesinde Okuma İle Dindarlık Arasındaki İlişki

	S	%
Katılıyorum	53	77,9
Kararsızım	9	13,2
Katılmıyorum	6	8,8
Toplam	68	100,0

Araştırmada yabancı uyruklu öğrencilerin ilahiyat fakültesinde okumaları ile dindar olmaları arasında bir ilişki olup olmadığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu amaçla sorulan soruya öğrencilerin % 77,9'u ilahiyat fakültesinde okumalarının dindar olmalarına olumlu etkisinin bulunduğunu belirtirken, % 13,2'si ise

bu konuda kararsız kaldığını, % 8,8'i ilahiyat fakültesinde okumalarının dindarlıklarına bir etkisinin olmadığını yani, ilahiyat öncesi dindarlıkları ile ilahiyat sonrası dindarlık düzeyleri arasında bir değişme görmediklerini belirtmiştir. Hazırlık sınıfında okuyan % 44,1 oranında öğrencinin okula yeni başlamış olması ve bu konuda değişiklik olup olmadığını tecrübe edecek bir süre geçirmemiş olması belirtilmelidir.

Tablo 13: Anne-Baba ve Kendi Dindarlığını Algılama

	S	%
Katılıyorum	47	69,1
Kararsızım	14	20,6
Katılmıyorum	7	10,3
Toplam	68	100,0

Çalışmanın bu bölümünde araştırmaya katılan öğrencilerden kendi dindarlıklarını yurt dışında yaşayan anne-baba ve ailenin diğer fertleri ile karşılaştırarak değerlendirmeleri istenmiştir. Bu değerlendirmelere göre öğrencilerin % 69,1'i kendini anne-baba ve ailenin diğer fertlerinden daha dindar gördüğü, % 10,3'ünün kendini daha dindar görmediği anlaşılmaktadır. Anne-baba ve ailenin diğer fertleri ile kendi dindarlığı arasında doğrudan bir karşılaştırma yapılmadığı anlaşılan öğrenci oranı ise % 20,6'dır.

*“Anne babam zor şartlar altında geçimlerini sağlamaktadır. Çok zor şartlar altında yetiştik. Annem de babam da haftanın 6 günü çalışmak zorunda, yoksa aç kalırsınız hocam. Bu kadar sıkıntının içinde insanın aklına ne Allah geliyor ne de din. Zaten yakın çevremizde ne cami vardı ne de dini konuları öğrenebileceğimiz bir hoca. Ama aşağı yukarı 15 km. uzakta bir semtte bir cami var, babam her Cuma namazlara gider hiç kaçırmazdı. Bende –aramızda kalsın-cumaya gidiyorum diye genelde gezmeye giderdik. Ama buraya geldikten sonra baya bir değiştim diyebilirim. En azından beş vakit namazımı kaçırmıyorum. Bir gün eve döndüğümde evdekilere anlatacak çok şeyim olacak” ( Dağıstanlı öğrenci, 21 yaş, /P.İ.+6)*



Tablo 14: Yabancı Uyruklu Öğrencilerin Dini ve Sosyal Etkinlikleri

	Sık sık		Ara sıra		Hiç	
	S	%	S	%	S	%
Sinema, Tiyatro	18	26,5	12	17,6	38	55,9
Konferans, sempozyum	3	4,4	21	30,9	44	64,7
Sportif aktiviteler	52	76,5	14	20,6	2	2,9
Bilgisayar ve interneti kullanımı	54	79,4	11	16,2	3	4,4
Arkadaşlar arası sohbet, oturma vb.	52	76,5	13	19,1	3	4,4
Dini müzik, ilahi, vb. ne sıklıkla dinlersiniz	40	58,8	9	13,2	19	27,9
İnternet üzerinden dini siteleri takip ediyorum	35	51,5	31	45,6	2	2,9
Kandil gecelerinde ibadet amacıyla mevlit ve Kur'an dinlemeye giderim.	17	25,0	46	67,6	5	7,4

Yukarıdaki tabloda yabancı uyruklu öğrencilerin dini ve sosyal etkinliklere katılım oranlarına ilişkin veriler gösterilmektedir. Buna göre yabancı uyruklu öğrencilerin % 26,5'i sinema ve tiyatroya sık sık giderken, % 17,6'sı ara sıra gitmektedir. Bu tür etkinliklere hiç katılmadığını belirten öğrenciler ise % 55,9 oranındadır. Sık sık giden öğrencilerin KKTC uyruklu ve Türkçesi iyi düzeyde olan öğrenciler olduğu, iyi düzeyde Türkçe bilmemenin bu tür sosyal etkinliklere katılımı düşüren bir faktör olduğu görülmektedir.

*Aslında belki doğru değil belki ama ilahiyatçı olduğumdan dolayı böyle yerlere gitmenin, katılmanın doğru olmayacağı gibi bir şey hissediyorum. Kendi ülkemde sinemaya sık sık giderdim ancak burada hem ekonomik açıdan çok sık sinemaya girme imkanım yok hem de gittiğim zaman da anlama problemi yaşıyorum. Bu yüzden çok sık gitmiyorum. ( Makedonyalı öğrenci, 20 yaş, /P.İ.+4)*

Çalışmanın bu bölümünde yabancı uyruklu öğrencilerin üniversite içinde veya dışında düzenlenen konferans ve sempozyum gibi kültürel, bilimsel veya akademik içerikli etkinliklere katılma düzeyleri tespit edilmiştir. Bu tespitlere göre yabancı uyruklu öğrencilerin % 64,7'sinin kültürel veya akademik etkinliklere ilgi göstermedikleri görülmektedir. Sık sık veya ara sıra gittiklerini ifade edenlerin toplam oranı ise % 35,3'tür. Burada tespit edilen bir diğer nokta da, yabancı uyruklu öğrencilerin İlahiyat Fakültesindeki etkinliklere katıldıkları ancak ilahiyat dışı üniversite etkinliklerine fazla ilgi göstermedikleridir.

Özellikle üniversitenin öğrencilere sunduğu sosyal ve sportif imkanlar göz önüne alınarak, yabancı uyruklu öğrencilerin bu imkanlardan ne kadar faydalandıkları tablonun bu bölümünde değerlendirilmiştir. Buna göre ister ara sıra olsun ister sık sık olsun sportif faaliyetlerde bulunma veya katılma oranındaki yükseklik dikkate değer bulunmuştur. Erkek öğrencilerden % 76,5'i sık sık spor-

tif etkinliklere katılırken, % 20,6'sı ara sıra katılmaktadır. Sadece % 2,9 oranında bir öğrenci kesimi sportif faaliyetlere hiç katılmadığını ifade etmiştir. Sportif faaliyetlere katılan erkek öğrencilerin ağırlıklı olarak futbol ve masa tenisine ilgi gösterdikleri anlaşılmaktadır.

Tablo 14'ün 4. Sorusu öğrencilerin bilgisayar ve internet kullanım amaç ve sıklığını göstermektedir. Buna göre öğrencilerin % 79,4'ü sık sık interneti kullanırken, % 16,2'si ara sıra, % 4,4'ü ise hiç kullanmadığını belirtmiştir. Yapılan görüşmelerde özellikle dil ve kültürden kaynaklanan nedenlerle iletişim sorunu yaşayan ve bu nedenle kendini sınırlandırılmış hissederek pasif bir sosyalleşme süreci geçiren yabancı uyruklu öğrencilerin, uyum sorunlarının aşılmasında internetin önemli bir fonksiyonu yerine getirdiği düşünülmektedir. Yabancı bir ülkede bulunmanın verdiği yalnızlık duygusuna karşılık internetin sunduğu sınırsız ve özgür dünyanın, bu öğrencilerin "sanal vatanı" (Gürcistanlı, 21y, ) haline geldiği görülmektedir. Bu bakımdan bilgisayar ve internet kullanım oranının % 95,6 gibi yüksek bir değerde çıkması şaşırtıcı bir durum olarak görülmemektedir. Yapılan görüşmelerden hareketle yabancı uyruklu öğrencilerin interneti daha çok yurt dışındaki aileleri ile görüşmek, sohbet etmek, chat ve oyun oynamak amacıyla kullandıkları sonucu ortaya çıkmaktadır. Ders çalışmak, dil öğrenmek ve dini ve kültürel amaçlı olarak internet kullanımının daha az olduğu tespit edilmiştir.

Arkadaş ortamları, gençlerin sosyalleşme sürecinde farklı işlevleri ile önemli bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Araştırmamıza katılan öğrenciler arasında arkadaşlar arası sohbet ve oturmalara katılma oranı ( % 95,6) oldukça yüksek çıkmıştır. Buna karşılık arkadaşlar arası sohbet ve oturmalara katılmadığını ifade eden öğrenci oranı % 4,4 ile sınırlı kalmıştır. Üniversite içerisinde günün belirli bir saatinde yabancı uyruklu öğrencilerin bir araya geldiği, "yabancı öğrencilerin özel buluşma yerleri"nin olduğu ve burada görüştükleri ifade edilmelidir. Arkadaş ortamında kendini evinde gibi hissederek rahatladığını açıkça ifade eden Azeri bir öğrenci ile şehir halkının yabancı öğrencilere bakışının nasıl algılandığını göstermesi açısından Gürcü bir öğrencinin ifadeleri araştırmamız açısından önemli görülmektedir:

*Hocam ne yalan söyleyim, bende Türküm ama burada bize üvey evlat gibi bakıyorlar sanki. Çarşıya çıktığımda çekiniyorum. Bazen sorunlarım oluyor ama diğer öğrencilere bir şey söyleyemiyorum. Bazı günler evi çok özliyorum. Akşamları yurttan Azeri arkadaşlarımla bir araya gelince birbirimize içimizi döküyoruz. Kendimi evde arkadaşlarımla oturuyor gibi hissediyorum... ( Azerbaycanlı öğrenci, 19 yaş, /P.İ.+5)*

*Kayseri'de toplum bizi içine almıyor, soğuk bakıyorlar yabancı olunca. Bazen meraktan konuşuyorlar ama sıcak bir misafirperverlik yok. (Gürcistanlı öğrenci, 22 yaş, /P.İ.+4)*

Araştırmamızda öğrencilerin hangi sıklıkla dini müzik dinlediği tespit edilmeye çalışılmış ve dini müzik, ilahi, vb. ne sıklıkla dinledikleri Tablo 15'te gösterilmiştir. % 58,8 ile sık sık dini müzik dinlediğini belirten öğrenciler birinci sırada, % 13,2 ile ara sıra dini müzik dinlediğini belirtenler ikinci sırada yer almaktadır. % 27,9'u ise hiçbir zaman dini müzik dinlemediğini ifade etmiştir. Dini müzik ve ilahilerin belirli bir düzeyde ilgi gördüğü, yabancı öğrencilerin ortak beğenisi olarak kabul edildiği ifade edilebilir. Bunun yanında öğrencilerin büyük çoğunluğunun kendi dillerinde ve yabancı müzik dinledikleri anlaşılmaktadır.

Tablo 14'ün 4. sorusunda yabancı uyruklu gençlerin % 76,5'inin bilgisayar ve interneti sık sık kullandıkları görülmektedir. Aynı yoğun kullanımın dini içerikli internet sitelerinin kullanımında % 51,5'e düştüğü görülmektedir. Odak Grup Görüşmesi verileri incelendiğinde gençlerin interneti daha çok chat, eğlence, ders ve yurt dışındaki aileler ile iletişim amacıyla kullandıkları görülmektedir.

Dini hayatın hem pratik hem de toplumsal yönü ile ilişkili olan mevlit, ilahi vb. ritüellere katılımın incelendiği bu soruya % 25,0'i sık sık katıldığını, % 67,6'sı ara sıra katıldığını ifade ederken, bu tür ritüellere hiç katılmadığını ifade edenlerin oranı % 7,4'tür.

Yapılan odak grup görüşmelerinde boş zaman etkinliğinin cinsiyet temelli bir ayrıştırmayı gerekli kıldığını ifade edebiliriz. Erkeklerin ders dışı boş zaman etkinliklerinde spor yapmak, gezmek, dernek ve vakıf faaliyetlerine katılmak ön planda iken, kaldıkları yurdun veya okulun dışındaki etkinliklere kız öğrencilerin fazla ilgi göstermedikleri, bunun yerine arkadaşları ile sohbet etmenin, kitap okumanın ön plana çıktığı görülmektedir.

### III. Sonuç

Araştırma, nicel ve nitel yöntemlerin bir arada kullanıldığı bir din sosyolojisi çalışması olarak tasarlanmıştır. Yabancı uyruklu öğrencilerin Türkiye'deki ilahiyat eğitimleri sırasında dini sosyalleşme süreçleri yaş, cinsiyet ve sınıf gibi değişkenlere göre incelenmiştir.

Cinsiyet değişkenine göre değerlendirildiğinde dikkate değer farklılaşmalar ortaya çıkmaktadır. Kız ve erkek öğrencilerin sosyalleşme süreçlerinin birbirinden farklı gerçekleştiği, kız öğrencilerin daha pasif ve içine kapanık bir dini sosyalleşme süreçleri tespit edilirken erkeklerin ise daha çeşitli ve yoğun bir dini sosyalleşme içerisine girdikleri anlaşılmaktadır. Sempozyum, konferans vb. Etkinliklere erkeklerin daha çok katıldıkları, yine kültürel gezi ve sportif faaliyetlere erkeklerin daha çok katılma eğiliminde oldukları görülmektedir.

Eğitimin sosyalleştirme işlevinin yabancı uyruklu öğrencilerde kısmen işlevsel olduğu, onlarda hem bireysel hem de toplumsal açıdan bir takım değişikliklere yol açtığı görülmektedir. Öğrencilerin ders dışı okuma ve araştırma etkinliğinin oldukça zayıf olduğu, Türkçeyi iyi düzeyde bilmemenin gençlerin sinema, tiyatro, konferans gibi dinleme ve konuşmaya dayalı etkinliklere katılımını

olumsuz etkilediği onların ifadelerinden anlaşılmaktadır. Öğrencilerin ders kitapları dışında kitap okuma konusunda isteksiz olduğu ve daha çok popüler kitapları okudukları, öğrencilerin son bir ay içerisinde okudukları kitaplar incelendiğinde ilk beş sırada roman, deneme, psikoloji ve kişisel gelişim türü kitapların okunduğu anlaşılmaktadır. İlahiyat fakültesi dışındaki sinema, tiyatro, konferans, sempozyum vb. etkinliklere fazla ilgi göstermedikleri, kitap, dergi, gazete, kaset-CD vb. kişisel tüketim alanlarında fazla harcama yapmadıkları anlaşılmaktadır.

Gençlerin dini sosyalleşmeleri bilgi boyutu ile değerlendirildiğinde, yabancı uyruklu gençlerin çocukluk döneminde ailelerinden ve çevrelerinden edindikleri bilgi ve tecrübelerden çok farklı bir bilgi dünyası ile karşı karşıya buldukları ve bu durumun zaman zaman onlarda içsel bir çatışma veya çelişki durumuna neden olduğu anlaşılmaktadır. Sosyal çevrenin ve bilgi kaynaklarının değişmesi gençlerin hem dini algılama ve yaşamlarını hem de dini sosyalleşme şekillerini değiştirmektedir.

Uyrukları açısından değerlendirildiğinde, KKTC uyruklu öğrencilerin diğer öğrencilerden belirgin şekilde yoğun bir sosyalleşme içerisinde olma yönü ile farklılaştığını, Afganistan, Bosna ve Makedonyalı öğrencilerin daha içine kapanık ve pasif bir sosyalleşme süreci geçirdikleri görülmektedir.

Buna göre yabancı uyruklu öğrencilerin arkadaş çevresi ile ve daha çok kendi uyruğundan veya ülkesinden arkadaşları ve barındığı çevrede sözlü iletişime dayalı olarak gerçekleştirdiği bir sosyalleşme süreci yaşadıklarından bahsetmek mümkün olmakla birlikte yabancı uyruklu öğrencilerin dini cemaatlerin sosyo-kültürel etkinliklerine de belirli düzeyde ilgi gösterdikleri anlaşılmaktadır.

Bilgisayar ve internet kullanımının yabancı uyruklu gençler arasında oldukça yaygın olduğu, ülkelerindeki yakınları ve Türkiye'deki kendi ülkesinden gelen arkadaşları ile sık sık internet aracılığı ile görüştükleri, gündelik zamanları içerisinde bu etkinliklerin önemli bir yer tuttuğu görülmektedir.

Yabancı uyruklu öğrencilerin farklı geçmişlere ve farklı sosyo-kültürel ve ekonomik arka plana sahip, oldukça heterojen bir yapısının olduğu, bu durumun da yabancı uyruklu gençlerin farklı dini algılama ve yaşama sahip olmalarına neden olduğu, bundan dolayı da hepsini içine alacak genellemelerde dikkatli olunması gerektiği ifade edilmelidir. Ancak Türkiye'de eğitim gören yabancı uyruklu öğrenciler üzerinde yapılacak farklı ve daha spesifik karşılaştırmalı araştırmalar ile teyit edilme neticesinde bir genelleme mümkün olabilir.

Yabancı uyruklu öğrenciler ile ilgili yapılan bu çalışmada onların, sosyo-kültürel hayata uyum, ekonomik sorunlar, yeterli dil bilgisi düzeyi, özlem, yalnızlık gibi farklı sorunlarla karşı karşıya kaldıkları ve bunu diğer konularla ilişkilendirerek gündeme getirdikleri tespit edilmiştir. Türkiye'deki gençlik alt kültürünün sahip olduğu birçok psiko-sosyal, kültürel ve ekonomik sorunlar, üniversite-

te döneminde özellikle de yabancı uyruklu öğrenciler için daha da karmaşıklaşarak farklı şekillerde söz konusu olmaktadır.

## Notlar

- \* Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
e-posta: ismailgullu@hotmail.com

## Kaynaklar

- Frith, Simon. (1984), *The Sociology of Youth*, Lancashire: Causeway Books.
- Fichter, J.(1993) *Sosyoloji Nedir?* Çev: Nilgün Çelebi, Toplum Yay, Konya.
- Giddens, A. (1993) *Sociology*, Polity Press, 2nd ed., UK.,
- Günay, (1981) *Türkiye’de Dini Sosyalleşme, Türkiye I. Din Eğitimi Semineri*, Ankara.
- Lysgaard, S. (1955). Adjustment in a foreign society: Norwegian Fulbright grantees visiting the United Stated. *International Social Science Bulletin*, 7: 45-51.
- Malinowski, B. (1979). *The Ethnography of Malinowski The Trobriand Islans*, Boston: Routledge and Kegan Paul.
- Oberg, K. (1972). Cultural shock and problem of adjustment to new cultural environments. In D, S. Hoopes (Ed.), *Readings in inter cultural communications 2:1-5* Council for International Education.
- Peter Berger, (1982). *Inivation to Sociology*, Penguin, England,.
- Linton, R. (1974). *The Study of Man*, New York; Appleton.
- Taplamacıoğlu, M. (1962). “Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerine Bir Anket Denemesi”, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. X, yıl:, A.Ü.Basımevi, Ankara 1963.
- Turhan, M. (1972). *Kültür Değişmeleri*, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, İstanbul.
- Parsons, T, (1954). *Essays in Sociological Theory*, Glencoe Free Press.



Mizrap POLAT (\*)

---

## ISA/JESUS IM ISLAMISCHEN RELIGIONSUNTERRICHT IM WESTEN

### özeti

**Batıdaki İslam Din Derslerinin Konusu Olarak Hz. İsa.** Hristiyan teolojisinin, özellikle Kristolojinin, Hz. İsa tasavvuru ile Kuran'ın aynı zamanda bir İslam Peygamberi olarak ta tanıttığı Hz. İsa arasında önemli farklar vardır. Bu değişik tasavvurlar aynı zamanda İslam ile Hristiyanlık arasındaki Allah, peygamber ve vahiy inancı arasındaki farklılığın temelini teşkil eder. Batıda yaşayan Müslüman azınlığın birlikte yaşadıkları Hristiyan komşularının inançlarının, kutsal günlerinin ve dini ritüellerinin ana eksenini oluşturan Hz. İsayı İslam Dinderslerinde konu edinmeleri hem İslamın iman esaslarından olan peygamberlere ve onlara indirilen kitablara iman gereği ve hemde çok dinli toplumlarda din öğretiminin bir icabıdır. Batıdaki İslam Dinderslerinde Hz. İsa konu edilirken Kuran'ın Hz. İsayı bakışının gözardı edilmesi tabii ve gerçekçi bir yaklaşım sayılamaz. Kuran-ı Kerimin ilgili bakışına ek olarak tarihte Hristiyanlığın gecirdiği evrelerin iyi anlaşılması ve özellikle günümüz Hristiyanlığında Hz. İsayla ilgili aktüel yaklaşımların bilinmesi için konunun hem Dinler Tarihi Biliminin hem Hristiyan teolojisinin perspektifinden de incelenmesi yerinde olacaktır.

### anahtar kelimeler

Hz İsa, Hristiyanlık, Batıda İslam Dindersleri, Kuranda Hz. İsa

## 1. Die Offenbarungsschriften und religiöse Bildung

Die Offenbarungsschriften sind als Quelle und Unterrichtsgegenstand in den Religionsunterricht involviert. Zudem können sie den Religionslehrern anwendbare didaktisch-methodische Ansätze und Materialien liefern, wie zum Beispiel bei der Vermittlung der komplexen Botschaften durch Gleichnisse, Prophetengeschichten als lebhaft Darlegung der Glaubenshandlungen sowie als Mittel für anamnetisches Lernen. Außer dieser spezifischen religionspädagogischen Relevanz besitzen sie sehr komplexe und heterogene Themeninhalte, ineinander fließende Wirkungsbereiche und mehrere Funktionen, von denen die Wichtigsten wie folgt zu erwähnen sind:

- Glaubensinhalte und religiös-motivierte Werte definieren,
- ihre praxisorientierten Erwartungen an die Individuen als Menschen und Gläubige formulieren,
- die religiöse, ethische und soziale Erziehung und Bildung der Gläubigen begleiten.

Die bereits genannten funktionellen Eigenschaften der Offenbarungsschriften machen deutlich, dass sie nicht ohne weiteres als schulische Religionslehrbücher verstanden werden können. Aber ihre grundlegenden Glaubensinhalte und alltagsrelevanten handlungsbezogenen Aussagen sind der kognitiven Entwicklung der Schüler angemessen im Unterricht zu diskutieren, so dass die Schüler in die Lage versetzt werden, einen mündigen Zugang zu den Offenbarungsquellen zu entwickeln. Durch die angemessene Einsetzung der Offenbarungsquellen im Unterricht ist zu hoffen, dass eine frühe Habituation der Kinder im Umgang mit diesen Quellen einsetzt und ein kommunikatives Verstehen dieser im Unterricht stattfindet. Dafür ist es letztlich erforderlich eine Korandaktik, die bisher weitgehend fehlt, zu entwickeln (Leimgruber, 2010: 118).

## 2. Die Hauptcharakteristika der koranischen Erzählungen über Propheten

Der Koran erwähnt auch die rechtleitende Rolle (Hidaya) der vorangehenden Offenbarungsschriften (Koran, 3: 3). Er sieht seine Rechtsleitung als Weiterführung der Botschaft Gottes an, die seit dem ersten Menschen und zugleich dem Propheten Adam an die Menschheit gerichtet ist. Aber besonders betont der Koran seine rechtleitende Wirkungserwartung bei Menschen, die ihren Halt im Glauben finden (Koran, 2: 2). In dieser Hinsicht kann gesagt werden, dass der Koran seine Botschaft für die Menschen, die religiös offen sind, hörbar und erkennbar machen will. Nach koranischen Worten sind diejenigen Menschen glaubensoffen, deren „Herzen und Gehör nicht versiegelt“ sind (Koran, 2: 6, 7, 18). Der Wille mit diesen Menschen in einen offenen Dialog zu treten, ist im Koran zu beobachten. Weil die Angehörigen der monotheistischen Religionen in dieser Hinsicht schon religiös vorsensibilisiert sind, wendet der Koran sich



sehr oft an sie. Er schließt sich an die Offenbarungstradition der jüdischen und christlichen Religionen an und beschreibt sich nicht nur als die früheren Offenbarungsreligionen bestätigende, sondern auch diese ergänzende und aktualisierende letzte Offenbarung Gottes (Koran, 3: 3-4). Im Koran sind mit den vorangehenden Buchreligionen geteilte Phänomene, Inhalte, Symbole, Deutungen und Prämissen zu sehen. Dafür können folgende Phänomene als Beispiel gegeben werden: Offenbarung, Heiligenschriften, Prophetentum, Engel, Diesseits, Jenseits, Gottesgericht, Paradies (Koran, 2: 111-212), Hölle, die Erschaffung der Menschheit und des Universums usw. Trotz dieser verbalen Ähnlichkeiten werden die gerade genannten Phänomene im Koran oft anders beschrieben und betont als es in der Bibel der Fall ist. Daher stellt es sich als notwendig heraus, bei der Behandlung dieser abrahamisch-monotheistischen Religionen auf die glaubensinhaltlichen Besonderheiten der Termini der jeweiligen Religion zu achten. Das heißt, dass ein islamischer Terminus für die Wiedergabe des als adäquat angesehenen Terminus in der Selbstbeschreibung des Christentums bzw. des Judentums nicht ohne weiteres zu verwenden ist, obwohl Gemeinsamkeiten in diesen drei Religionen zu erkennen sind. Dies gilt ebenso in umgekehrter Richtung. Solche Handhabung kann als „differenzierte interreligiöse Wahrnehmung“ bezeichnet werden. Zum Beispiel gibt es zwischen dem Heiligenschriftverständnis von Christen und Muslimen große Unterschiede. Die Muslime nehmen den Koran als unverfälschtes Wort Gottes an, das die ewige Gültigkeit hat. Im Koran (2: 2) heißt es:

„Dies ist die eigentliche Schrift, in der es keinerlei Zweifel gibt. Sie ist eine Rechtleitung für die Muttaqi-Leute [die Leute, die Gott gegenüber sehr achtsam sind].“

Für die Christen ist das Neue Testament ein Zeugnis Jesu, dass er existierte und handelte. Im Neuen Testament sind neben der Offenbarung Gottes auch Erzählungen der Evangelisten zur Lebensgeschichte Jesu und die Briefe vom Apostel Paulus vorhanden. Das Neue Testament wird von den christlichen Theologen nicht als unveränderte verbale Offenbarung Gottes angesehen. Diese glauben, dass Gott sich in der menschlichen Gestalt Jesu direkt an die Menschen wendete. Hingegen sind Muslime der Überzeugung, dass Gott seine Botschaft den Menschen über seine Gesandten (Propheten) in Worten offenbarte. Nach dem christlichen Selbstverständnis gilt Jesus nicht nur als „Bringer“, sondern auch als „Inhalt“ des Evangeliums (Lähnemann, 1998: 233). Das heißt, Christen verstehen Jesus sowohl als den Offenbarenden als auch den Offenbarten und den Verkünder zugleich. Im Islam wird aber zwischen dem Offenbarenden (Gott), dem Offenbarten (Wort Gottes) und dem Verkünder (Prophet) unterschieden. Diese Differenz ist die Hauptursache, dass die Muslime sich vom christlichen Jesusverständnis distanzieren, unberührt davon, dass Jesus als Prophet im Koran eine beachtliche Ehrung genießt. Diese unterschiedlichen Wahrnehmungen Jesu/Isas ist im Unterricht nicht zu verschweigen.

Der Koran verwendet die Geschichte zur Erklärung der Gegenwart und zur besseren Erkenntnis der Zukunft hinsichtlich des Gottesoffenbarungszwecks. Im Gegenteil zum Alten Testament (siehe z.B. 1. Buch Mose: Genesis) werden im Koran keine Biographien bestimmter Propheten umrissen. Der Koran verwendet die Erzählungen über Propheten, um das gerade behandelte Thema mit Beispielen aus dem Leben der Propheten zu erklären und zu veranschaulichen. Wenn man zum Beispiel im Sura Maryam (19. Sura) die Beschreibung der Geburt Jesu und in weiteren Suren die Aussagen über sein Verkündigungswirken in den Fokus stellt, so ist festzustellen, dass sie zur Erklärung des Mensch- und Prophetenseins Jesu dienen.

Weil die Prophetenerzählungen im Koran nicht bezwecken geschichtliche Informationen zu liefern, sind diese Erzählungen fragmentarisch und liefern nur bestimmte Bilder aus dem Leben ausgewählter Propheten. Durch die Prophetenerzählungen teilt der Koran seinen Gefolgsleuten mit, dass auch die vorangehenden Religionen Ablehnung, Verfolgung und Vertreibungen erlebt haben. So vermittelt der Koran den Gläubigen im Islam offenbarungsgeschichtliches Bewusstsein und Identität, erschöpft für sie aus der Geschichte der Monotheisten Mut und zeigt gleichzeitig eine Zukunftsperspektive für sie. Er bereitet durch die Erzählungen aus der Geschichte der Offenbarungsreligionen auf mögliche Aggressionen der Offenbarungsgegner mental vor und will durch die positiven und negativen Erfahrungen dieser Religionen für die Muslime schlüssige Handlungsweisen aufzeigen und sie vor möglichen Irritationen warnen. Andererseits sendet der Koran mit Hilfe von solchen Erzählungen, wie schon oben gesagt, seine Botschaft an die Angehörigen der Offenbarungsreligionen und erwartet ihre Akzeptanz oder Unterstützung. Die Kontextbezogenheit und Zweckgebundenheit gelten als Sondercharakteristika der koranischen Prophetenerzählungen, welche bei ihrem Einsatz im Unterricht nicht außer Acht zu lassen sind.

### 3. Die Relevanz der koranischen Aussagen über Jesus für den „Islamischen Religionsunterricht“ im Westen

Jesus gehört zusammen mit den Propheten Abraham und Moses zu den im Koran am meistens erwähnten Propheten Gottes. Es heißt im Koran (2: 136):

„Sagt: Wir glauben an Gott und (an das), was (als Offenbarung) zu uns und was zu Abraham, Ismael, Isaak, Jakob und den Stämmen (Israels) herabgesandt worden ist und was Mose und Jesus und die Propheten von ihrem Herrn erhalten haben, ohne dass wir bei einem von ihnen (den anderen gegenüber) einen Unterschied machen.“

Im Koran wird Jesus nur als Mensch bezeichnet, der wie die übrigen Menschen und Geschöpfe an der Göttlichkeit des einzigen Gottes nicht teilhaben darf. So heißt es im Koran (5: 116-117):

„Und wenn Gott sagt: ‚O Isa (Jesus), Sohn Maryams (Marias), bist du es, der zu den Menschen gesagt hat: ‚Nehmt mich und meine Mutter außer Gott zu Göttern?‘ Er wird sagen: ‚Preis sei Dir! Es steht mir nicht zu, etwas zu sagen, wozu ich kein Recht habe. Wenn ich es (tatsächlich) gesagt hätte, dann wüsstest Du es bestimmt. Du weißt, was in mir vorgeht, aber ich weiß nicht, was in Dir vorgeht. Du bist ja der Allwissende der verborgenen Dinge. Ich habe ihnen nur gesagt, was Du mir befohlen hast (nämlich): ‚Dient Gott, meinem und euren Herrn!‘ Und ich war über sie Zeuge, solange ich unter ihnen weilte. Seitdem Du mich abberufen hast, bist Du der Wächter über sie. Du bist über alles Zeuge.“

Zwischen Isa, der im Koran als Prophet und Mensch beschrieben wird, und Jesus Christus der Christologie, der dort als Sohn Gottes und als der menschgewordene Gott bezeichnet wird, bestehen unüberbrückbare Differenzen. Außer den sehr unterschiedlichen Wesensbeschreibungen Jesu im Koran und den christlichen Evangelien gibt es auch gemeinsame Erwähnungen. Folgendes Beispiel kann man dafür anbringen: Nach der neutestamentlichen Darlegung ist Jesus ohne biologischen Vater von der Jungfrau Maria geboren worden (Matthäus, 1: 18 -25; Lukas, 1: 26 – 38). Hinsichtlich dieser Darlegung ist im Koran keinerlei Kritik zu beobachten (Koran, 5: 72-75). Es wird sogar im Koran diese sonderbare Art des zur-Welt-Kommens Jesu bestätigt und es als Zeichen der unbegrenzten Macht Gottes bezeichnet (3: 45-47). Darüber hinaus wird diese wundersame Geburt ohne biologischen Vater mit dem Vergleich bekräftigt, dass auch Adam ohne Vater und auch ohne Mutter zu Welt kam (Koran, 3: 59).

Der Koran (2: 253) beschreibt auch die von Jesu vollbrachten Wunder und bezeichnet sie als Gabe Gottes und als Zeichen seiner ausgezeichneten Gesandtschaft sowie als Gottesunterstützung zur Erfüllung seines Verkündigungsauftrages. Im Koran heißt es:

„Das sind die (Gottes-)gesandten (der früheren Generationen und Volksgemeinschaften). Wir haben die einen von ihnen vor den anderen (durch besondere Gnadenerweise) ausgezeichnet. Mit einem von ihnen (oder: Mit einigen von ihnen) hat Gott (unmittelbar) gesprochen. Einigen von ihnen hat er einen höheren Rang verliehen (als den anderen). Und Jesus, dem Sohn der Maria, haben wir die klaren Beweise gegeben und ihn mit dem heiligen Geist gestärkt.“ (Koran, 2: 253).

„Wenn Allah sagt: ‚O Īsā, Sohn Maryams, gedenke Meiner Gunst an dir und an deiner Mutter, als Ich dich mit dem Heiligen Geist stärkte, so dass du in der Wiege zu den Menschen sprachst und im Mannesalter; und als Ich dich die Schrift, die Weisheit, die Thora und das Evangelium lehrte; und als du aus Lehm mit Meiner Erlaubnis etwas schufst, (was so aussah) wie die Gestalt eines Vogels, und ihr dann einhauchtest, und sie da ein (wirklicher) Vogel wurde mit Meiner Erlaubnis; und (als du) den Blindgeborenen und den Weißgefleckten mit meiner Erlaubnis heiltest und Tote mit Meiner Erlaubnis (aus den Gräbern wieder) herauskommen ließest (...).“ (Koran, 5: 110).

Der koranische Umgang mit Jesus liefert positive methodische Ansätze für den Islamischen Religionsunterricht. Jesus, nach der koranischen Nennung: Isa, gilt auch als islamischer Prophet und seine Jünger bezeichnen sich im Koran als die sich Gott hingebenden Gläubigen, wörtlich Muslime (Koran, 5: 111). Daher ist es nachvollziehbar, dass es bei der Darstellung von Isa/Jesus im Islamischen Religionsunterricht auch um die Wahrnehmung der islamischen Religiosität in der Person Isas (Jesu) geht. Insofern ist es aus der Sicht des Islam selbstverständlich, dass Jesus im schulischen Islamischen Religionsunterricht auch aus Sicht des Koran behandelt wird. Im Unterricht ist es sinnvoll, dass Jesu auch aus der Sicht der Religionswissenschaft betrachtet wird. Letztlich ist aber die folgende Frage im Unterricht nicht außer Acht zu lassen: „Was bedeutet Jesus für Christen aus christlicher Sicht gesehen?“ Um diese Frage angemessen zu beantworten, bedarf es, sich mit der christlich-theologischen Eigenbetrachtung angemessen zu befassen. Die Religion der Nachbarn (Nichteigenreligion) auch aus ihrer Innenperspektive kennenzulernen ermöglicht es, die religiöse Sozialisation, die religiös geprägte Denkweise und das religiös bedingte Verhalten, schließlich die gesamte Religiosität als Ganzheit zu verstehen.

Die religionswissenschaftliche Herangehensweise und ihre Ergebnisse während der Betrachtung der Nichteigenreligion mit der theologischen Betrachtungsweise zu korrelieren und zu ergänzen, wofür auch Lähnemann plädiert (Lähnemann 1986: 247-250), bringt Sachlichkeit und Authentizität in den Unterricht zugleich. Durch die Inanspruchnahme der obengenannten multiplen, nämlich islamischen (koranischen), christlich-theologischen und religionswissenschaftlichen Betrachtungen Jesu im Unterricht ist zu hoffen, dass eine auf die gegenwärtige Entwicklung des Christentums bezogene interdisziplinäre Diskussion im Unterricht entsteht und nicht zuletzt christliche Theologie in ihrer Pluralität angemessene Berücksichtigung erfährt. Das interdisziplinäre und interreligiöse Lernen ist als wichtige Komponente des bekenntnisorientierten Religionsunterrichts zu verstehen. Die interreligiös und interdisziplinär unterstützte religiös authentische Bildung ist als ein Beitrag zur allgemeinen Bildung in der religiös-heterogenen Umwelt zu werten (Doedens, 1997: 59).

Die islamische, christlich-theologische und religionswissenschaftliche Darstellung Jesu im Islamischen Religionsunterricht sollte nicht verurteilend, sondern verstehend, ergänzend und versachlichend geschehen. Neben den Gemeinsamkeiten auch auf die Differenzen zwischen dem islamischen und dem christlichen Jesusbild hinzuweisen, ist für eine bewusste und fruchtbare interreligiöse Diskussion förderlich. Die interreligiös verständigungsfähige religiöse Bildung disqualifiziert sich als realitätsfern, wenn sie Differenzen ignoriert (Jäggle, 2009: 271-272). Das wissenschaftlich fundierte Interesse an religiöser Vielfältigkeit gehört zu den Aufgaben jeder religiösen Bildung, die den Erfordernissen der heutigen globalisierten Gesellschaften, sei es im Osten oder im Westen, gerecht werden will. In diesem Sinne gehört es dazu, dass die Religionslehrbü-

cher über die nichteigenen Religionen sachliche Informationen liefern und die Sicht der Angehörigen dieser Religionen aus einer neutralen Perspektive heraus auch mitteilen. In dieser Hinsicht sind sowohl in den Lehrbüchern der islamisch-geprägten Länder als auch in den Lehrbüchern der christlich-geprägten Länder Defizite zu finden. Studien, welche die schulischen Lehrbücher für den Islamunterricht in den Ländern wie Ägypten, Iran, Palästina, der Türkei analysierten, stellten in dieser Hinsicht Defizite fest (Bartsch, 2005; Reiss, 2005). Auch die schulischen Lehrbücher in Deutschland weisen Unsachlichkeiten und subjektive Interpretationen über den Islam auf, die durch wissenschaftliche Studien ebenso belegt worden sind (Falaturi, 1990).

Jesus erlebte Repressionen, Verfolgung und Auswanderung. Die von ihm verkündete Botschaft erfuhr Ablehnung von der führenden Schicht der Gesellschaft. Die gleiche Problematik musste ebenso der Prophet Muhammad in seiner Zeit erleben. Diese Erfahrungsparallelitäten können im Unterricht zur Sprache gebracht werden und somit eine Brücke zwischen Jesus und Muhammad als Verkünder der Offenbarungen des gleichen und einzigen Gottes schlagen. Nicht nur ähnliche Erfahrungen der beiden Persönlichkeiten, sondern auch unterschiedliche Erscheinungen in ihren Leben und differente Bedingungen ihrer Lebzeiten sollten besprochen und analysiert werden. Diese Herangehensweise kann als „geschichtlich vergleichendes Verstehen“ bezeichnet werden.

Neben der gerade erwähnten biographisch-vergleichenden Herangehensweise gibt es auch die methodische Möglichkeit, die geschichtlichen Beziehungen zwischen den Angehörigen des Christentums und des Islam im Unterricht zu betrachten. In der Zeit des Propheten Muhammad (610-632) sind auch gute Beziehungen zwischen Muslimen und Christen zu beobachten. Der abessinische König (Negus) gewährte Schutz für die Muslime, die wegen dem Joch der mekkanischen Heiden in Abessinien Zuflucht suchten (Ibn Hišām, 1995: I: 358 ff.; Ibn Ishāq, 1979: 63 ff.). Auch der gute Umgang des Propheten gegenüber den Christen aus Nadschran gilt als Beispiel für konstruktive und positive Begegnungen zwischen den Muslimen und Christen damals (al-Balāḍūrī, 1901: 72; al-Ya'qūbī, 1993: I/348-.350). Diese interreligiösen geschichtlichen Erfahrungen und Erinnerungen sind sehr geeignet, um die Entwicklung der Kultur des friedlichen und respektvollen Kennenlernens und der Kommunikation im Unterricht beispielhaft zu machen, damit die junge Generation auf die respektierende interreligiöse Begegnung im Alltag vorbereitet wird.

Die Darstellung Jesu im Koran ist höchst würdigend. Aber gegenüber dem Jesusbild der Christologie ist im Koran ein kritischer theologischer Dialog zu beobachten.

Trotz dieser Kritik bezeichnet der Islam letztlich die Leute der Schrift (*ahl al-kitāb*), die an einen einzigen Gott, an das Jenseits glauben und Gutes tun, als diejenige, die im Jenseits nicht traurig werden (Koran, 2: 62). Zu den Leuten der Schrift gehören auch die Christen und die Juden. Es ist unmissverständlich klar,

dass der Koran die Christen als Ansprechpartner wahrnimmt und sie zur Besinnung zum gemeinsamen Wort Gottes einlädt. Nicht zuletzt zwingt der Koran die Leute der Schrift nicht sich zum Islam zu bekehren. Entsprechend heißt es im Koran wie folgt (3: 64):

„Sag! O Leute der Schrift, kommt her zu einem zwischen uns und euch gleichen Wort: Dass wir niemandem dienen außer Gott und ihm nichts beigesellen und sich nicht die einen von uns die anderen zu Herren außer Gott nehmen. Doch wenn sie sich abkehren, dann sagt: ‚Bezeugt, dass wir (Gott) ergeben (Muslime) sind.‘“

Im Islamischen Religionsunterricht ist es angemessen, sich mit fremden Religionen vor allem hinsichtlich ihrer grundlegenden Glaubensinhalte, Spiritualität, gottesdienstlichen Handlungen, sozio-kulturelle Erscheinungen wie Feste, Bräuche und Gotteshäuser usw. zu befassen. Die Betonung der religiös verfärbten politischen und militärischen Handlungen der fremden Religionsangehörigen im Religionsunterricht kann bei den Schülern negative Assoziationen hervorrufen. Insbesondere die Schüler, die nicht die sozialen, politischen und wirtschaftlichen Hintergründe der Ereignisse und Erscheinungen ausreichend analysieren können, sind in Gefahr, sehr schnell durch die Erwähnung solcher Handlungen ein negatives Urteil über Andersgläubige und ihre Religion zu bilden. Zum Beispiel können die Kreuzzüge nicht als selbstverständliche Konsequenzen der christlich-religiösen Überzeugung bewertet werden. Ihre eigentlichen Ursachen lagen in Politik, Wirtschaft und Sozialisation ihrer Zeit. Genauso kann ein christlicher Religionsunterricht über den Islam kein gesundes und sachliches Bild vermitteln, wenn er offen und unterschwellig negativ geltende Handlungen mancher Muslime ohne Weiteres als zwangsläufige Folgen des islamischen Glaubens präsentiert.

Es ist es sehr wertvoll, im Religionsunterricht die positiven Beiträge der Religionen zur humanen Zivilisationsentwicklung zu thematisieren, ohne die Förderung der Reflexionsfähigkeit der Schüler gegenüber Instrumentalisierung der Religionen zu vernachlässigen. Dabei ist es vonnöten soziale, politische und wirtschaftliche Hintergründe der religiös verfärbten Probleme der Geschichte und Gegenwart zu beleuchten und Fehlentwicklungen nicht ohne weiteres zu christianisieren oder zu islamisieren.

#### 4. Schlussbetrachtung

Die theologisch-kritische Betrachtung der christologischen Lehre im Koran beschreibt die Differenz zwischen dem islamischen und dem christlichen Jesusbild. Diese Diskrepanz ist der Hauptunterschied zwischen dem Islam und dem Christentum zugleich, der im Unterricht nicht auszublenden ist. Das Gemeinsame zwischen beiden Religionen ist, dass Jesus für sie beide eine sehr bedeutende Persönlichkeit ist. Jesus ist für den Islam ebenso ein muslimischer Prophet, genauso wie er als ein jüdischer und christlicher Prophet angenommen

wird. Gott, der all diese Propheten entsandte, ist gleicher Gott, der einzig und alleinig ist. Dieser monotheistische Gottesglaube (Tawhid-Glaube), der auch in den Zehn Geboten klar zum Ausdruck kommt, bildet das Gemeinsame im Koran und in der Bibel. Der Koran bezeichnet dies als „das gemeinsame Wort“ und ruft die Christen und Juden dazu auf (Koran, 3: 64). Der Tawhid-Glaube beschreibt ebenso, dass keine Religion Gott für sich allein beanspruchen kann. Im Koran bezeichnet sich Gott als Gott des Ostens und des Westens (Koran, 2: 115), ebenso als Gott aller Welten (1:1). Jeder Gläubige darf auf seine Wahrheit bestehen und hoffen, dass diese Wahrheit auch von den Mitmenschen geteilt wird, aber er darf nicht seine Wahrheit als Zwangswahrheit verstehen, die auch die Anderen annehmen müssen. Diese interreligiös relevanten Verhaltenswerte religionsdidaktisch zur Geltung zu bringen, ist für die multireligiöse Gesellschaft förderlich.

Der Islam sieht im Judentum und Christentum gleichen göttlichen Ursprung und erkennt ihnen eine Sonderstellung als „Leute der Schrift“ zu. Er akzeptiert ihr Existenzrecht und die Religionsfreiheit ihrer Angehörigen. Neben dieser Anerkennung werden im Koran auch Differenzen zwischen dem islamischen und christlichen Jesusbild zum Ausdruck gebracht. Es ist zu erwarten, dass im Islamischen Religionsunterricht auch diese Unterschiede in angemessener Art und Weise zu Wort kommen. Im Islamischen Religionsunterricht vom koranischen Jesusbild zu schweigen, wäre nicht authentisch. Der koranische Umgang mit Jesus liefert positive methodische Ansätze für den Islamischen Religionsunterricht. Jesus, mit der koranischen Bezeichnung: Isa, gilt auch als islamischer Prophet. Daher ist es nachvollziehbar, dass es bei der Darstellung von Isa/Jesus im Islamischen Religionsunterricht auch um die islamisch-religiöse Eigenwahrnehmung in der Person Isas (Jesu) geht.

Es besteht Bedarf im Religionsunterricht, die Religion der Nachbarn auch aus der religionswissenschaftlichen Perspektive kennenzulernen. Aber diese religionswissenschaftliche Sicht mit der theologischen Eigenbetrachtung der jeweiligen Religionen zu ergänzen, ist unabdingbar. Zum Beispiel Jesus zusätzlich aus der christlich-theologischen Perspektive zu betrachten, führt dazu, die Stellung Jesu in der christlichen Religiosität richtig verortet und tiefgründig verstanden wird.

Christliche Glaubenslehre, wie Trinitätslehre, Rituale wie Taufe, Feste wie Ostern, Gottesdienste wie Abendmahl haben entweder mit dem Wesen oder dem Werk Jesu zu tun. Der christliche Glaube gestaltet sich in seiner inneren und äußeren Dimension um die Person Jesu. Somit erklärt sich von selbst, dass Jesus bei der Behandlung der Religion der christlichen Nachbarn der Muslime im Westen von zentraler Bedeutung ist. Zudem gilt Jesus (Isa) wie schon gesagt ebenso als ein islamischer Prophet, der im Koran große Würdigung genießt. Ohne ihn allein für sich zu beanspruchen oder zu vereinnahmen sind die Muslime religiös gesehen verpflichtet, ihn zu lieben und zu ehren (Koran, 2: 285).

Dieses Selbstverständnis sollte sich im Islamischen Religionsunterricht widerspiegeln.

## Notlar

- \* Dr., Yazar İslam Din Eğitimi sahasında Almanyada Osnabrück Üniversitesi Eğitim ve Kültür Bilimleri Fakültesinde doktora sonrası ilmi araştırma yapmaktadır. E-posta: mpolat@uos.de

## Literaturverzeichnis

- Al-Balāğūrī, Aḥmad Ibn Yaḥyā. 1901: *Kitāb Futūḥ al-Buldān*. Kairo.
- Bilgin, Beyza. 2007: *Islam und islamische Religionspädagogik in einer modernen Gesellschaft*. Berlin: Lit.
- Bartsch, Patrik. 2005: *Die Darstellung des Christentums in Schulbüchern islamisch geprägter Länder. Teil 2: Türkei und Iran*. Schneefeld: EB-Verlag.
- Doedens, Volkert. 1997: „Interreligiöses Lernen im „Religionsunterricht für alle. Vielfalt in Gemeinsamkeit lernen“. In: Volkert Doedens / Wolfram Weiße (Hg.): *Religionsunterricht für alle. Hamburger Perspektiven zur Religionsdidaktik*, Münster usw.: Waxmann.
- Falaturi, Addoldjavad (Hg.). 1990: *Der Islam in den Schulbüchern der Bundesrepublik Deutschland: Nachträge 1986 – 1988. Zur Analyse der Schulbücher der Bundesrepublik Deutschland zum Thema Islam in den Fächern: Ethik, Geographie, Geschichte, Evangelische und Katholische Religion*. Teil 7, Schriftenreihe: Studien internationalen Schulbuchforschung 62, Georg-Eckert Institut für internationale Schulbuchforschung, Braunschweig.
- Ibn Hišām, Abū Muḥammad ‘Abd al-Malik. 1995: *As-Sīra an-Nabawiyya*. Ed. Muṣṭafā as-Saqā’, Ibrāhīm Abyārī, ‘Abd al-Ḥafīz Šiblī, Bd. 1-4, Beirut.
- Ibn Ishāq, (Muḥammad). 1979 [1976<sup>1</sup>]: *Das Leben des Propheten*. Aus dem Arabischen übertragen und bearbeitet von Gernot Rotter, 2. Aufl., Tübingen und Basel.
- Jäggle, Martin. 2009: „Religiöse Pluralität als Herausforderung für Schulentwicklung“ In: Martin Jäggle / Thomas Krobath / Robert Schelander (Hg.): *Lebens. werte. schule: Religiöse Dimensionen in Schulkultur und Schulentwicklung*. Wien / Berlin: Lit, S. 265 – 280.
- Lähnemann, Johannes. 1998: *Evangelische Religionspädagogik in interreligiöser Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht.
- Lähnemann, Johannes. 1986: *Weltreligionen im Unterricht. Eine theologische Didaktik für Schule, Hochschule und Gemeinde. Teil II: Islam*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Leimgruber, Stefan. 2010: „Das wissenschaftliche Selbstverständnis der Religionspädagogik“. In: Mizrap Polat / Cemal Tosun (Hg.): *Islamische Theologie und Religionspädagogik: Islamische Bildung als Erziehung zur Entfaltung des Selbst*. Frankfurt a.M. usw.: Peter Lang Verlag, S. 107 – 118.
- Reiss, Wolfram. 2005: *Die Darstellung des Christentums in Schulbüchern islamisch geprägter Länder. Teil 1: Ägypten und Palästina*. Schneefeld: EB-Verlag.
- Al-Ya’qūbi, Aḥmad Ibn Abī Ya’qūb Ibn Ġa’far. 1993: *Tārīḥ*. Ed. ‘Abd al-‘Amīr ‘Alī Muhanā, Beirut 1993 (1413 h.), Bd. 1-2.



İbrahim SEZGÜL (\*)

---

## LİDERLİK VE ETİK: GELENEKSEL, MODERN VE POSTMODERN LİDERLİK TANIMLARI BAĞLAMINDA BİR DEĞERLENDİRME

### abstract

**Leadership and ethics: an evaluation in the context of traditional, modern and postmodern definitions of leadership.** This paper deals with the relationship between leadership and ethics in today's world in terms of several dimensions in regard to the traditionalist, modern and postmodern concepts of leadership. Leaders within the globalizing world are to be sensitive to the individuals' needs, expectations, emotions and beliefs as well as to guide their attempts to deal with changing conditions of both the world and of their society and with certain problems arising from these changing conditions they experience. The reason for having these qualities is that only those leaders who are open to changes and assume an active role for change can achieve a superior position in their competition with rival firms. In this regard, common points in the current concept of leadership are as follows: motivation, encouragement, guiding of the employees based on the principle of volunteerism, revealing and stimulating their creative potential. Therefore, effective leadership is based on the identification, definition and clearly statement of the organization's mission.

### key words

Leadership, Ethics, Tradition, Modernity and Postmodernity

## Giriş

Etik, bireysel ve sosyal yaşamın çok büyük bir hızla akıp değiştiği ve yoğun bir değer bunalımı yaşandığı günümüzde tanımlanması zor olan kavramlardan biridir. Toplumsal bir varlık olan insan, ahlaki hayatı şahsen yaşar, içinde bulunduğu toplumun ahlaki ilke ve değerlerini eylemleriyle biçimlendirir. Fakat o bununla kalmayıp, taşıyıcısı olmaya ya da hayata katmaya çalıştığı değerlerin anlamı üzerinde düşünmeye, kullandığı ahlaki kavramların gerçekte ne olduklarını ve ne anlam ifade ettiklerini araştırmaya; ahlaklılığın unsurlarını tartışmaya ve buna benzer konularda düşündüğü ve hissettiği şeyleri dile getirmeye, başkalarına aktarmaya başladığında, normal ahlaklılık düzeyini aşip etik yoluna girmiş olur (Cevizci, 2002: 4).

Örgütsel yaşamda alınan kararlarda etik konusu kapsamına giren pek çok olay yaşanmaktadır. Bu olayların bazıları doğrudan, bazıları ise çalışanların karşılaştıkları olayların kendilerine ulaşması sonucunda dolaylı olarak liderlerin karşısına çıkmaktadır. Bilindiği gibi örgütsel yaşamda çalışanlar, çözemedikleri etik sorunlarla karşılaştıklarında kendilerine yol gösterecek ve bunları herkesin kabul edeceği bir şekilde çözebilecek liderlere ihtiyaç duyarlar. Bu durum günümüzde etik liderlik anlayışının ortaya çıkmasına neden olmuştur (Murphy, 1989). Örgütlerde etik problemlerin çözümü kadar, etik ilkelerin ve kodların oluşturulması ve uygulanmasında da lidere büyük görevler düşmektedir. Günümüzde liderlikte etik değerler ve yaşam tarzı daha çok gündeme gelmektedir. Etik konusunu da bu açıdan değerlendirmek daha işlevsel görünmektedir. Liderin etik bakışa ve yönetime sahip olup olmaması onun liderlik anlayışını doğrudan etkilemektedir. Ayrıca bireysel ve kurumsal düzeyde yaşanan sorunların etige uygun olarak çözümünde liderin ahlaki gelişimi, kurum kültürü, liderlik yaklaşımı önemli hale gelmektedir. Bu çerçevede bu makalede, geleneksel, modern ve postmodern liderlik kavramları ekseninde günümüzde liderlik ve etik ilişkisi çeşitli boyutlarıyla incelenecektir.

## Ahlak ve Etik Kavramları

Ahlak, toplumun tutum ve inançlarını yönlendiren değerler sistemidir. Toplum içerisindeki bireyler ve örgütler temelde kendileri için çıkar elde etmeyi hedeflemekle birlikte, onların toplumun bütününe karşı da yükümlülükleri vardır. Bu yükümlülükleri yerine getirmeyi sağlayan ise ahlaki davranıştır. Dolayısıyla toplumun her alanında ahlaki davranışlara önem verilmesi ve ahlaki davranışların kişisel ve örgütsel olarak uygulanmalarının teşvik edilmesi ve koruyucu tedbirlerin alınması gerekir (Aydın, 2003: 16). Zira ahlak, belirli değerler üzerine kurulmuş, kendine özgü bir bilgi türüdür. Bu tür bilginin ve değerlerin özelliği, birey ve toplum üzerinde yaptırım gücüne sahip olmalarıdır (Ural, 1998: 43). Bu çerçevede, ahlak kavramının dört farklı unsurundan söz edilebilir. Ahlak, öncelikle düzen kavramını ifade etmektedir. İkinci olarak ahlak, zaman ve me-

kana göre değişkenlik gösteren, göreceli ve öznel bir içeriği ifade eder. Üçüncü olarak ahlak, doğal bir olguya işaret ederek karşılıklı kabullenme sürecine atıfta bulunur. Bu anlamıyla ahlak, insanların birbiriyle çelişen isteklerini uzlaştırır ve bir arada yaşamalarını olanaklı kılar. Dördüncü olarak ise ahlak, bir eylem kuramıdır. İşte burada, bilgiden çok pratik eylem ön plana çıkar ve eylemlerin doğruluğu ya da yanlışlığı bu çerçevede belirlenir (Dilan, 2000: 182).

Etik, insanların kurduğu bireysel ve toplumsal ilişkilerin temelini oluşturan değerleri, normları, kuralları, doğru-yanlış ya da iyi-kötü gibi ahlaksal açıdan araştıran bir felsefe disiplini (Pehlivan, 2001; Tevrüz, 2001, 2007). Etik, doğru ve yanlış davranış teorisi. Ahlak ise onun pratiğidir. Bu nedenle, ahlaki değil etik ilkelerden, etik değil ahlaki bir davranış tarzından söz etmek daha doğrudur. Etik, bir kişinin belli durumda ifade etmek istediği değerlerle ilgili iken, ahlak bu değerlerin yaşama katılma tarzını ifade eder. Dolayısıyla etik, insan davranışının ilkeleri, ahlak ise bu ilkelerin tikel bir durumda uygulanması ile ilgilidir (Billington, 1997). Bu tanımlamalardan sonra etiğin genel karakteristiğine bakacak olursak şunları söyleyebiliriz (EMO, 2007): Etik, toplumların tarihi, sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel etkenler olmak üzere, çeşitli faktörlere bağlı olarak oluşan tarihi, toplumsal ve dinamik bir süreçtir. Etik çerçevesinde oluşturulan ilke ve kurallar, hukuk kurallarından farklı olarak, yasalarla değil toplumsal tepkilerle oluşurlar. Etik değerlerin çiğnenmesine karşı yaptırım, yine, toplum tarafından geliştirilen tepkilerden oluşmaktadır. Etik, toplumun ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel yapılanması içinde tüm kategorilerle doğrudan ilişkilidir, iç içedir. Bu nedenle etik, belirli davranış kalıplarına indirgenerek, bağımsız kategoriler şeklinde tek başına ele alınamaz. Etik değerler hazır ahlak reçeteleri değildir, kişi ve grup otoritesine bağlı olarak yaratılamaz, ithal ve ihraç edilemezler. Ancak toplumlar arası ilişkilerle toplumdaki topluma geçerler ve içselleştirildikleri oranda geçerlik kazanır, zamanla toplumun kültürü içinde yer alırlar. Hiçbir insanın, ahlaki karar verme sorumluluğu dışında kalması ve karar verme süreçlerinde tarafsız tutum takınması söz konusu değildir. Tarafsız tutum güçlüden yana tavır takınma sonucunu doğurmaktadır. Etik soru ve sorunlar doğrudan insanla ilgili, insanlar arası ilişkilerin temelinde yer alan, eylemde bulunan herkesin, her gün, yüz yüze geldiği karar aşamasında ortaya çıkan sorunlardır. Bu nedenle bir insanın etik temelde sorgulanabilmesi için, o insanın, iradesinin herhangi bir otoritenin vesayeti veya baskısı altında bulunmaması, başkasının baskı ve tahakkümü altında kalmadan karar verme özgürlüğüne sahip olması, nasıl davranacağı konusunda seçeneklerinin elinden alınmış olmaması gerekir.

### Liderlik Kavramının Kısa Tarihsel Serüveni ve Evrimi

Liderliğin insan grup yaşamının vazgeçilmez bir öğesi olduğu açıktır. Ancak, liderin matematiksel olarak formüle edilebilir evrensel özelliklerinin olduğunu söylemek güçtür. Bu anlamda, liderlik olgusu formüle edilemez. Liderlik kavra-

mının tanımını yapmak zor olsa da çeşitli araştırmalardan ortaya çıkan sonuçlara dayalı olarak işlevsel bir tanım yapılabilir: "Liderlik, işgörenler tarafından paylaşılan bir vizyona yönelik olarak onların bütün varlıklarıyla katkıda bulunmasını sağlayan sinerjik bir yönetim sürecidir" (Aytaç, 2003: 61). Liderlerin genellikle aşağıdaki beklentileri karşılaması öngörülmektedir: Liderin etik olması (güvenilir, dürüst, ilke ve değerlerinin olması), vizyoner bakış açısına sahip olması, politik liderlik vasfına sahip olması, insanları motive edebilmesi, yol göstermesi ve model olması, işinde uzman olması, alanını ve diğer disiplinleri iyi bilmesi, bütünü görebilmesi, beyninin sadece sol tarafını değil her iki tarafını da kullanması (Duncan, 1991).

Liderlik kavramının tarihsel evrimi ise, kısaca şöyle özetlenebilir: 1950'lere kadar liderlik doğuştan getirilen, verili bir özellik olarak görülmüştür. 1950-1960 yılları arasında kişilerin liderlik davranışları, yani bireysel liderlik anlayışı ön plana çıkmıştır. 1960-1980 yılları arası, "olayların ve durumların liderin davranış biçimini şekillendirmesi" anlamına gelen durumsal liderlik yaklaşımının egemenliği altındadır. 1980-1990 yılları arasında, liderin, yetkilendirici-katılımcı ve karizmatik özelliklere sahip olması özelliğini ifade eden "vizyoner liderlik" yaklaşımı ortaya çıkmıştır. 1990 yılından sonra ise, etik, ilke ve değer merkezli, yaratıcı, değişim, risk ve kriz, çatışma yöneticisi yaklaşımları çerçevesinde yeni bir liderlik vizyonunun geliştiği görülmektedir.

Liderlik yaklaşımlarının modern ve postmodern yaklaşımlar çerçevesindeki algılanma biçimlerine bakıldığında ise, modernizm ve postmodernizm paradigmalarına bağlı olarak liderlik tanımlarının, beklenti ve rollerinin değiştiği görülmektedir. Modernizmde, liderlerin rasyonel davranması gerektiği öngörülmektedir. Postmodernizmde ise liderlerin rasyonelliği sorgulanarak, her zaman rasyonel davranışlar sergilenemeyeceği kabul edilmektedir. Çünkü örgütlerin, personelin, müşterilerin talepleri daha makro bir yaklaşımla ekonomik, sosyal ve politik koşullar çok hızlı değişmekte risk, belirsizlik ve kaos döngüsü ortaya çıkmaktadır. Böyle bir ortamda, liderlerden rasyonel davranması beklenemez. Lider olmak için; iyi eğitilmiş, zeki, alanını çok iyi bilen, insan ilişkileri ve iletişimde başarılı olmak tek başına yeterli olamamaktadır. Bunun ötesinde, liderin yönetimindeki insanların ne yapacağını, nasıl davranacağını ve bununla nelerin değişeceğini rasyonel olarak bilmesi değil, onların ne hissettiklerini de algılayabilmesi gerekir. Burada hissetmek, yani hayalgücü, duygusallık önemli hale gelmektedir. Ayrıca, postmodern liderlik paradigması, modern liderlik paradigmalarını yanında yeni liderlik yaklaşımlarını da içermektedir. Bu çerçevede, yönetim alanında değişen dinamiklere bakıldığında; sanayi toplumundan bilgi ve postmodern topluma geçiş, küreselleşme olgusu, ekonomik ve siyasi krizlerin büyüklüğü, Weberyen bürokratik sistemden uzaklaşma, devlet anlayışındaki değişimler (devlet için bireyden, birey için devlet anlayışına geçiş), ekonomik ve sosyal değişimler, verimlilik arayışları, bilişim teknolojilerinin iş süreçlerinde

etkili kullanılması, e-yaşamın egemen olması gibi değişimler, yönetim süreçlerinde ve liderlik anlayışlarında köklü değişimleri zorunlu hale getirmiştir.

Liderlikle ilgili yapılan son araştırmalarda liderin dürüst, vizyon sahibi, alanında yetkin ve adil olması belirleyici unsurlar olarak ortaya çıkmaktadır. Yöneticiler holografik örgütlenme biçimi yerine düzeni hiyerarşik denetimle sağlamaya çalışır ve personeli kendi kendini örgütlenme konusunda serbest bırakmak istemez. Liderliğin ya da liderlerin ortaya çıkmasında ise yaratıcılık ve düşünce çeşitliliği önemlidir. Bu anlamda liderlik, hayal ve vizyon işidir. Geleceği görebilmek, yorumlayabilmek ve akılcı stratejiler geliştirebilmek liderin birincil görevleri arasındadır. Bu bağlamda, postmodern lider, değişimin ivmesini görebilen ve yöneten kişidir. Postmodern kamu yönetimi anlayışında; liberal örgütlenme ve yerleşme, esnek örgütlerin oluşturulması, bürokratik süreçlerin ve devletin işlevlerinin azalması, tüketici odaklı bir piyasa modeline geçilmesi öngörülmektedir.

Geleneksel liderlik ve başarı, aklı, kalbin üzerinde tutan bir anlayışa sahiptir ve bu liderlik anlayışında duygulara yer yoktur (Bender, 2000: 34). Bununla birlikte, günümüzde liderin, özellikle, duygusal zekâya sahip olması gerekir. Geleneksel liderlikte kazan-kaybet olgusu, klikleşme ve gruplaşma, korku ve kontrole dayalı bir yönetim tarzı gerek liderin gerekse işgörenlerin verimini, sağlığını olumsuz yönde etkilenmektedir. Öte yandan, postmodern bir kaos ortamında hedeflerin sürekli değişebilirliği ve öngörülemezliği karşısında liderin gerek yakın çevresinde gerekse dünyada gerçekleşen ya da gerçekleşmesi muhtemel olan değişimler karşısında küresel bir bakış açısına sahip olması beklenir. Gerçekliğin olmadığı postmodern bir dünya, yeni bilgi biçimleri ve yönetim için yeni roller bulmaya yönelik bir arayıştır. Postmodernizmin ortaya koyduğu belirsizlik, bu ortamda düşünme ve karar verebilme becerisine sahip kişilerin liderliğini zorunlu kılmaktadır.

Modern liderlik paradigmasında etkisiz yöneticiler sabırsız, kurgulayıcı, emir veren, eleştiren, her şeyi ben bilirim diyen, kendini merkeze koyan bir yaklaşım sergilemektedir. Ayrıca, liderlikle ilgili yapılan araştırmalarda liderlerin “yalnız kahramanlar” olma yolunda olumsuz bir davranış gösterme eğiliminde oldukları görülmektedir. Özellikle, postmodern yönetim anlayışında insanların yönetime doğrudan katılımı esastır. Bireylerin istekleri doğrultusunda yönetim sürecine katılımları, bireyin kendisi için neyin iyi olduğuna yine kendisinin karar verebileceği demokratik bir katılım ortamı hazırlar.

Diğer taraftan postmodernizm, bürokrasiyi, esnekliğin sınırlı olması, farklılığa, çeşitliliğe izin vermeme, toplum çıkarlarının ikinci plana atılması, kişisel çıkarlar için sistemi kullanma, kişisel doyumun sağlanamaması, çevredeki değişimlere duyarsız kalma, yüzeysellik, karşıtlıkları kendi içinde değerlendirecek, onlardan yararlanacak düşünce ve uygulama düzeyinin yeterli olmaması gibi açılardan eleştirir. Postmodern liderlik paradigmasında ise lider, beyninin her iki tarafını da kullanır; karşılaştığı sorunlara bilindik yollarla çözüm arama yerine

yaratıcılık ve farklılık felsefesiyle çözümler üretmeye çalışır; vizyoner bakış açısına sahiptir; sürekli değişim ilkesiyle hareket eder; risk ve belirsizlik durumlarında etkili yönetimi gerçekleştirir; çatışmaları yönetir; etik, ilke ve değer merkezli yönetim anlayışı sergiler (Aytaç, 2003: 62-63).

Postmodern liderlik paradigmasında farklılıklar, çeşitlilikler ve çelişkiler kullanılarak etkililiğin gerçekleştirileceği öngörülür. Yenilik ve yaratıcılık temel ilkedir. Hiyerarşik ve bürokratik örgüt yapıları yerine, personelin inisiyatif alabildiği ve kuralları tamamen kendilerinin belirlediği bir yapılanma söz konusudur. Karşıt kültürlerle, gruplara ve ideolojilere bakışı belirleyen unsur sizin kim olduğunuz ya da nelere inandığınız sorusuna verdiğiniz cevapla ilgilidir. Bu durumla karşılaşıldığında; postmodern yönetici/lider karşıtlıkları dışlamaz, onları içine alır ve anlamaya çalışır. Herhangi bir konuda tek yönlü bakış açısını ve problemin tek bir çözüm yolu olduğunu kabul etmez. Her kararı sorgular, düşünür ve farklı açılardan değerlendirmeye çalışır. Bu bağlamda; postmodern yöneticinin gelişmiş bir ego ve benlik kavramına sahip olması gerekir.

### Etik Liderlik ve Evrimi

Etik kelimesinin kullanımına, insan yaşamının her alanında rastlamak mümkündür. İnsan ömrünün büyük bir bölümünün geçtiği çalışma hayatında da etiğin kapsamına giren çok sayıda olay yaşanmaktadır. Bu olayların bazıları yöneticileri doğrudan ilgilendirdiği gibi, bazıları da çalışanların karşılaştıkları olayların kendilerine ulaşması neticesinde dolaylı olarak yöneticilerin karşısına çıkmaktadır. Çünkü çalışanlar, çözemedikleri etik sorunlarla karşılaştıklarında kendilerine yol gösterecek bir rehber ararlar. Bu rehber, genellikle üst düzey bir yönetici ya da çalışanın yakınındaki bir şef olabilir (Murphy, 1989). Etik, neyin yapılması gerektiğini, hangi davranışın iyi olduğunu, neyin hayata anlam kazandırdığını gösterir. Ahlakın özünü, kökenini ve gelişimini, ahlak standartlarını, bu standartların tarihsel karakteristiklerini belirleyen kanunları ele alır (Rosenthal ve Yüdin, 1997: 145). Etiğin amacı, ahlakı ve onun vazgeçilmez kavramları olan iyilik, kötülük, erdem, mutluluk, ahlaki kişilik, onurlu yaşam gibi kavramları temellendirmek, açıklamak, yorumlamak ve belli bir ahlak teorisi kurmaktır (Kılıçoğlu, 1990: 10).

Etik değerlerin liderlikteki önemi sadece günümüzde ön plana çıkmış bir durum değildir. İnsanlık tarihinin hemen her döneminde etiğin önemi ifade edilmiştir. 1069 ve 1070 yıllarında yazdığı Kutadgu Bilig adlı eserinde Yusuf Has Hacib, doğru sözlü, dürüst, seçkin ve iyi tabiatlı, adil, hayâ ve takva sahibi, cesaretli, sabır ve sükûnetli, alçakgönüllü, ılımlı, cömert olmak, fesat ve kötü alışkanlıklar sahibi olmamak, doğru kuralları koymak ve zulmetmemek, hizmette bulunanları ödüllendirmek gibi etik değerlerin bir liderde bulunması gerektiğini dile getirmiştir (Aktan, 1999: 99).

Harvey'e göre, etik liderliğin tanımında yol gösterici olan ve etik liderde bulunması gereken temel özelliklerden biri *değerleri ve etik bilinci oluşturmaktır*.

Etik liderler ortak değerleri, iş yapma ilkelerini ve etik standartları düzenli biçimde dile getirir ve bunların anlaşılmasını, desteklenmesini ve benimsenmesini sağlarlar. Etik liderde bulunması beklenen özelliklerden bir diğeri, *insanlara sorumluluk vermektir*. Etik liderler, kendilerini ve diğer insanları etik değerlere uygun davranma konusunda sorumlu tutarlar. Etik liderlerin “özü ile sözü bir olduğu” için başkalarından da dürüst davranmalarını beklemeye hakları vardır. Dolayısıyla *başkalarına örnek olmak*, etik liderin özelliklerinden bir diğeridir. Etik liderler karar alma aşamasında diğerlerini ve rehber ilkelerini gözetirler. Yaptıkları her işte etik değerlerini ortaya koyarlar. Bu nedenle, *değerler çerçevesinde karar vermek*, etik liderin özellikleri arasındadır. Etik liderlerin kuralları ve standartları, değerlerini ve etik kurallarını destekler niteliktedir. Bir etik ikileme karşı karşıya kaldıklarında sorunu kısa sürede ve korkusuzca çözerler. Ayrıca etik liderler, insanların doğru davranışları iyi davranışlara dönüştürmek açısından gerekli güveni ve becerileri kazanmalarına yardımcı olmak amacıyla zaman ve kaynak ayırırlar. *Algılara dikkat etmek* de etik liderlerin özelliklerindedir.

Etik liderler, meslektaşlarının, çalışanların, müşterilerinin ve etki alanları içindeki diğer herkesin duygularına, görüşlerine ve tepkilerine dikkat ederler. Etik liderler, pek çok alanda çok sayıda küçük iyileştirmeler gerçekleştirir. Etik kurallara ve değerlere uyum sağlama, bir birikimin sonucudur. Etik liderler şirkete insan alırken ve onların yükseltmeleri konusunda karar verirken de kriter olarak misyonlarını, vizyonlarını ve değerlerini kullanırlar. Bu nedenle *etik değerlere sahip insanları işe almak ve yükseltme* konusunda azami özeni gösterirler. Son olarak, etik liderler, yakınmak, birilerini suçlamak ya da başkalarını beklemek yerine öne çıkıp etik konusunda yol gösterici olarak kendisini izleyenleri motive eder. Dolayısıyla, *inisiyatif almayı desteklemek* de etik liderlerde aranan temel özelliklerden biridir (Harvey, 2004).

Sosyal öğrenme teorisine dayalı olarak etik liderlik, izleyen davranışları ve örgütsel koşullara ilişkin olarak şu önermeler geliştirilmiştir: (a) Etik rol model olma, etik liderlikle pozitif yönde ilişkilidir. (b) Etik davranışı destekleyecek bir ortam, etik liderlikle pozitif yönde ilişkilidir. (c) Moral güç, etik ortam ve etik liderlik arasındaki ilişkiyi güçlendirir. (d) Anlaşılabilirlik, etik liderlikle pozitif yönde ilişkilidir. (e) Vicdanlılık, etik liderlikle pozitif yönde ilişkilidir. (f) Sinirlilik, korku ve kuruntu etik liderlikle negatif yönde ilişkilidir. (g) Gücü başkalarının yararına kullanma, güç ihtiyacı ve etik liderlik arasındaki ilişkiyi gösterir. (h) Baskı ve manipülasyon, etik liderlikle negatif yönde ilişkilidir. (i) Liderin moral muhakeme düzeyinin yüksek olması, etik liderlikle pozitif yönde ilişkilidir. (j) Liderin verdiği kararlarda moral yargılamayı kullanması, moral muhakeme ve etik liderlik arasındaki ilişkiyi yükseltir. (k) İç kontrol mekanizmasını kullanan liderler, dış kontrol mekanizmasını kullanan liderlere göre daha güçlü etik liderlik özellikleri gösterirler. (l) Öz değerlendirme, sosyal bağlam ve etik liderlik arasındaki ilişkiyi uyumlulaştırır. (m) Etik liderlik, izleyenlerin etik karar vermesi

ile pozitif yönde ilişkilidir. (n) Etik liderlik, prososyal davranış ile pozitif yönde ilişkilidir. (o) Etik liderlik, izleyenlerin anti-sosyal davranışlarıyla negatif yönde ilişkilidir. (p) Etik liderlik, izleyenlerin iş doyumunu, motivasyonu ve örgütsel bağlılığı ile pozitif yönde ilişkilidir (Brown ve Trevino, 2006).

Etik liderler, başarıyı amaçlarken, adalet, dürüstlük ve etik standartlar içerisinde iş yapmaya çalışırlar. Onlar, yasal ve etik davranışlarla meşgul olurken, aynı zamanda kâr elde etmeyi içeren iş amaçlarına da sahiptirler. Sadece yasalarda yazılı olanları değil, aynı zamanda yasaların ruhunu da takip ederler. Etik liderler genellikle yasaların gerektirdiğinin üzerinde daha iyi çalışmaları gerektiğini kabul ederler. Bu yönetim tarzına rehberlik eden temel ilke: “Bu karar, eylem veya davranış bizim için ve bundan etkilenen tüm taraflar için doğru mudur?” şeklinde özetlenebilir. Weiss’e (1998) göre manipülatör liderlik tarzı, liderliğe etik dışı olarak bakan Makyavelist etiği temel alır. Makyavelist etik, nihai sonucun amaca ulaşmak için yapılanları haklı göstermesi ilkesini benimser. Güç, manipülatörün güdülerini yönlendiren kuvvettir. Bu nedenle, Makyavelist etik, egoistliği ve ekonomik düşünceyi esas alır. Bu anlayışta ilişkiler, çıkar ve niteliklere göre oluşturulur ve kısa döneme odaklanır. Buna karşılık, bürokratik yöneticinin etik liderlik tarzı kural merkezlidir. Böyle bir yönetici, ideal bir organizasyonel bürokrasi içinde somutlaştırılan rasyonel ilkelere göre hareket eder. Bunlar; organizasyonun işlevlerini ve amacını açıklayan sabit kurallar, komuta-kontrol zincirinin yapısını gösteren hiyerarşi, oluşturulan iş tanımları, kuralları uygulayan ve iletişimi sağlayan profesyonel yöneticiler vb.dir. Bu tarzın arkasındaki yönlendirici güç, etkilikten çok verimliliklidir. Bu tarz rasyonel kriterler, hedeflere göre karar verilmesi bakımından iyi olmasına rağmen, burada “etik problemin atlanması suçu” bulunmaktadır. Yani, bir lider bütün kuralları tam olarak takip edebilir, ancak kasıtlı olmasa da birileri bundan zarar görebilir. Profesyonel yönetici etkililiği, “işleri doğru yapmayı” amaçlar. Sosyal anlaşma etiğini temel alan bu liderlik tarzı, etik dışı tekniklerle işin yapılmasına karşı tavır alınmasını gerektirir. Bu liderlik tarzındaki temel sorun ise kolektif şirket kültürünün ve etik dışı veya etiğe aykırı düşünebilen veya hareket edebilen egemen bir grubun bulunabilirliğinin olmasıdır (Özdemir, 2003).

Görüldüğü gibi etik ve etik liderlik iç içe geçmiş kavramlardır. Etik bir çevre etkili liderliğe yardım eder, etkili liderlik ise etik davranmaya katkıda bulunur. Her ikisi de birbirinin sonucudur. Bu nedenle lider, örgüt içinde, insanların davranışlarını yöneten etik ilkeleri ya da normları oluşturmaktan sorumludur. İşte bu sorumluluk örgüt yöneticisinin etik liderlik rolünü yansıtmaktadır. Etkili bir liderlik ve uzun dönemli örgütsel başarı için bu rol kritik bir öneme sahiptir (Hitt, 1990: 1). Etik lider, karar alırken aldığı kararın sonuçlarını düşünen kişidir. Kararların sonuçlarında etik bir takım sorunsal durumlar varsa, bu kararı almayan ve *iş, doğru değil, doğru işi yapan* kişidir (Bennis, 1995: 138). Morgan’a göre teorisyenler etik liderliği tanımlarken, etik değer sayılacak çeşitli davranışlardan ve karakteristik özelliklerden yola çıkmışlardır. Dürüstlük de, etik liderli-



ğin önemli bir bileşenidir. Dürüstlüğün üç temel yapıtaşı vardır. Bunlar; öz bilgisi, samimiyet ve olgunluktur. Lider, öz bilgisi ile kendini iyi tanımalıdır. Aksi durumda, yani kuvvet ve zaafının farkına varmadan ve neyi niçin istediğini bilmeden liderin kendisine karşı da dürüst davranması mümkün değildir. Samimiyet, liderin düşünce ve eylemlerinde tutarlı olması, ilkelerine bağlılığı ve içtenliğidir. Diğer bir unsur olan olgunluk ise, liderin başkalarıyla çalışması, onlardan öğrenmesi ve doğru-dürüst bir kişiliğe sahip olması demektir (Bennis, 1995: 64).

Günümüzde yönetimde meydana gelen krizler, gerçekte liderlerin liderlik anlayışlarından veya liderlik tarzlarından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda literatürde sıkça sorgulanan işletmelerde etik liderlik kavramı yeni bir kavram değildir. İnsanlar yaşamlarının büyük bir çoğunluğunu çalışmakla geçirirler. Çalışma hayatında ise çok çeşitli etik boyutlar bulunmaktadır. Bu nedenle liderin verdiği kararların hemen her durumda etik bir boyutu vardır (Ryan, 2000: 109-112). Organizasyonda etik değerlerin oluşturulması ve bu değerlerin yerleştirilmesi, kökleştirilmesi konusunda liderlerin oynadıkları rollere ilişkin çok az şüphe bulunmakla birlikte, burada önemli soru, bu değerlerin, *kimin değerleri* değil, *hangi değerler* olduğudur. Liderlerin değerlerinin her zaman en iyiyi ve doğruyu temsil ettiği söylenemez. Burada sorun bir liderin değerlerinin ne kadar fazla olduğu değil, liderin gerçekte hangi değerleri ortaya koyduğudur. Liderin değerlerini anlamamanın yolu ise onun vizyonunu bilmekten geçer. Liderin vizyonu, nereye gidilmek istendiğini, varılmak istenen noktanın neden iyi ve buraya ulaşmak için doğru yolun ne olduğunu göstermelidir (Hoffman, Frederick ve Schwartz, 2001: 613- 617).

Çağdaş liderlik yazınında vizyoner, etik ve ilke-değer merkezli liderlik yaklaşımları sıkça gündeme gelmektedir. Çağdaş yönetim anlayışının etik ilkelerden yoksun olarak gerçekleştirilmesi mümkün değildir. Örgüt yönetiminde etik değerlerin kurumsallaştırılmasında liderin önemli bir rolü vardır. Lider, örgütte mevcut etik kuralların vurgulayıcısı ve uygulayıcısı olarak personeliyle örgüt arasında psikolojik sözleşmenin sürekliliğini sağlar. Bu anlamda; etik lider personelin bireysel beklentileri ile örgütün kurumsal beklentileri arasındaki dengeyi kurar. Liderin, gün içerisinde çok çeşitli konularda karar alırken, etik değerler ve ilkelere göre hareket etmesi gerekir. Aksi takdirde, liderliği sorgulanabilir hale gelir.

Liderin takipçileri, liderlerinin güvenilir, dürüst, açık sözlü ve samimi olmasını bekler. Geleceğin liderleri de, bu beklentilere uygun olarak liderliklerini sürdürebilmek için etkili liderlikte gerekli olan insani değerlere ve etik davranışlara önem vereceklerdir. Bu değerler, paylaşılan amaçların, standartların ve düşüncelerin mesajlarını taşıyacaklardır. Liderlerin düşünce ve kararları onların etik prensip ve kişisel felsefelerini yansıtacaktır bu da doğal olarak örgütle kaynaşacaktır. 21.yy'da liderlerin başarısı bu etik bulgular üzerinde yoğunlaşacaktır (Duncan, 1991). Duncan'ın bu tespitleri çerçevesinde, liderin uyması gereken etik ilkeler şöyle sıralanabilir: Adalet, eşitlik, dürüstlük

ve doğruluk, tarafsızlık, sorumluluk, insan hakları, hümanizm, bağlılık, hukukun üstünlüğü, sevgi, hoşgörü, laiklik, saygı, tutumluluk, demokrasi, olumlu insan ilişkileri, açıklık, hak ve özgürlükler, emeğin hakkını verme, yasa dışı emirlere karşı direnme (Pehlivan, 2001). Ayrıca amaç, bilgi, otorite ve güven etik liderliğin önemli bileşenleridir.

Bir roman yazarının de ifade ettiği gibi, "Etik olmayan güç, çok uzun sürmeyen güçtür." Postmodern etik lider, örgütsel amaçları gerçekleştirirken mevcut yasal çerçevede etik ilkelere uygun davranan liderdir. Postmodern etik lider, moral güce dayanarak izleyenleri etkilemeye çalışır. Modernizm iş etiğini ön plana çıkarırken postmodernizm herkes tarafından kabul edilen evrensel etik ilkelerin oluşturulamayacağını kişi, zaman ve olaylara göre farklı bakış açıları ve etik davranışların olabileceğini öngörür. Rushworth Kidder'in de ifade ettiği gibi etik bir ikilem, yanlış ve doğru arasında bir seçim değil, iki doğru arasında bir seçimdir. Örneğin, rüşvet vermek ahlaki bir ayartma-baştan çıkarma- olabilir; kıt kaynakların iyi bir müfredat programına mı yoksa öğrencilerin okulu yarım bırakmasını önlemek için hazırlanan bir programa mı harcanacağı konusunda düşünmek ise etik bir ikilem yaratacaktır (Lashway, 1996). Kendisinin ve izleyenlerinin karşılaştığı ve tecrübe ettiği etik ikilemler karşısında etik bir iklim (ortam) oluşturma, etik liderin en önemli görevi/rolü haline gelmektedir. Etik ikilemler ve çatışmacı değerler karşısında çalışanların "Ne yapmalıyım?", "Nasıl yapmalıyım?" sorularına daha açık, net ve doğru cevaplar verebilmesinde, liderlik etiği oldukça önem taşımaktadır (Cullen, Bart and Carrol, 1989: 50). Andrews'in (1989: 99) de belirttiği gibi örgütte ortak bir etik oluşturmanın üç nedeni vardır: Yöneticilerin birer ahlaki birey olarak gelişmelerini sağlamak, herkesi etkileyen ahlaki bir çevre oluşturmak ve eylemlere yönelik bir yol haritası saptamak. Çünkü etik olmayan davranışlar örgütte işbirliğini, iletişimi, yaratıcılığı ve güveni yok eder, sonuçta örgütü toplumsal düzeyde saygınlık açısından en düşük konuma sürükler. Bu nedenlerle, etik liderlik günümüz yönetim anlayışının odağında yer almaktadır. Etik bir iklim oluşturmak, artık yönetimin başlıca görevleri arasında sayılmaktadır.

Etik liderlik kuramına göre liderin belirli etik değer ve ilkelere sahip olması önemli görülmele birlikte, bu etik liderliği gösterebileceği ortamın da uygun olması gerekir. Etik değer ve ilkelerin lideri izleyenler tarafından da benimsenmesi güçlü bir örgüt kültürünü gerektirir. Dolayısıyla örgüt kültürünün güçlü ya da zayıf olması, etik liderin etkililiğini belirleyen temel bir faktördür (Çelik, 1999: 186). Postmodern dünyada kurallar yoktur. Kuralsızlık vardır, kurallar çok kolay değişebilir. Liderler, kuralların olmadığı bir dünyada gelişmek ve hayatta kalmak için, kendi öz yapılarına dayalı ilkelere ihtiyaç duyar.

Toplumun gözünde bir örgütün saygınlığı ve başarısı o örgütü nasıl insanların yönettiği ve orada nasıl işgörenlerin görev yaptığı ile ilişkilidir. Bir örgütte doğruluğu, eşitliği, adaleti, dürüstlüğü yaşanılır olgular olarak yönetimin işlem ve eylemlerinde görmek, konunun sadece bir yönünü görmek demektir. Post-

modern lider olarak yöneticilerin etik ilkelere, kodlara uygun hareket etmesi, örgütte etik iklimin oluşmasına ortam hazırlaması gerekir. Postmodern etik liderlik rolünü başarıyla yerine getiren bir yönetici, çalışanlardan baskı gruplarına kadar her kesimin desteğini alabilme olasılığını artırır. Bu bağlamda postmodern lider etkililiğini yükseltmek amacıyla uygulamalarında nesnel ölçütler yanında öznel ölçütleri de kullanmalıdır. Postmodern liderin otoritesi bir anlamda, ne kadar etik davranış gösterdiğine bağlıdır. Postmodern lider, amaçlarına ulaşabilmek için her türlü yolu kendi ilke ve değerler süzgecinden geçirir. Postmodern lider yaptığı uygulamalarda “ötekine” saygı temelini hep dikkate almalıdır. Ayrıca postmodern liderin politika kararlarını değerler belirlemelidir. Modern yönetim paradigmasında etik liderlik anlayışını ortaya koyan eşitlik, adalet, dürüstlük gibi etik değerler değersizlik olgusunun hâkim olduğu postmodern toplumda da geçerliliğini sürdürecektir.

## Sonuç

Sanayi öncesi toplumda, toplum hayatını belirleyen unsurlar dinsel kurallar ve ahlak anlayışdır. Dini kurumlar ve ruhban sınıfı dini etik ilke ve kurallara göre toplumun ve bireyin oluşturduğu ahlâk anlayışını denetler ve bağlayıcı yorumlarda bulunur. Sanayi öncesi toplumda geçerli olan kul ve ümmet ilişkisi yerini, sanayi toplumunda birey ve toplum, sanayi sonrası toplumda da birey-topluluk ilişkisine bırakmaktadır. Postmodern toplumdaki birey-topluluk ilişkileri sanayi öncesindeki klan, aşiret, dini gruplar ve bireyler arasındaki ilişkilere benzemektedir. Grupların, toplulukların geçici olarak meydana gelmesi ve bireylerinde bu gruplara bağlılığın zayıf olması, postmodern toplumun sanayi öncesi toplumdan farklı bir yönü olarak ortaya çıkmaktadır. Modern toplumda evrensel etik kuralları belirleyerek, bireylerin bunlara uymalarını sağlama girişimi başarılı olmuştur. Çünkü, bireysellik ve parçalanmışlık duygusunun hüküm sürdüğü günümüzde genel etik ilkeleri, kodları ve kuralları sorgulanmaya başlamıştır. Postmodern toplumda ise, bireyselliğin yükselişi ile etik ve ahlaki ilkelere uyma davranışı zayıflamaktadır. Bu bağlamda, bütün ideolojiler, paradigmlar ve söylemler eleştirilmektedir. Bireysel ahlâk anlayışı, egemen hale gelmiştir. Bu süreci modernizm hazırlamıştır. Modernizmde herkesin kabul etmesi gereken etik kodların ve ilkelerin, postmodern dünyadaki pragmatik ve bireysel anlayışla örtüşmesi zor görünmektedir. Çünkü postmodern anlayışta ortak payda insan olmasına rağmen herkes kesirin üstündeki payı kendine göre belirlemektedir. Öte yandan, liderlik kavramına ilişkin tanımların ortak noktaları; gönüllülük temelinde çalışanların güdülenmesi, cesaretlendirilmesi, yönlendirilmesi, yaratıcılıklarının ortaya çıkartılması ve harekete geçirilmesidir. Buna göre, etkin liderliğin temeli organizasyonun misyonunu belirlemeye, tanımlamaya ve bunu açık bir biçimde ortaya koymaya dayanır. Liderler örgüt vizyonunu, hedeflerini, önceliklerini ve standartlarını tespit eder ve bunların bozulmaması için gerekli önlemleri alarak, grup üyeleri arasında uzlaşma sağlar. Sonuç olarak küreselle-

şen dünyada liderler, insanların ihtiyaç, beklenti, duygu ve inançlarına duyarlı olmak, değişen dünyada ve toplumda insanların söz konusu değişimlere uyum sağlamalarında, değişmelerin getirdiği bazı sorunlarla baş etmelerinde yol gösterici olmak durumundadırlar. Çünkü ancak değişime açık ve değişim için aktif rol oynayabilen liderler, işletmelerinin iş dünyasında rakiplerine göre bir adım önde olmalarını sağlama konusunda katalizör işlevi görebilecek yeterliliklere sahip olabilirler.

## Notlar

\* Dr., sezugul@gmail.com

## Kaynaklar

- Andrews, Kenneth R. (1989). "Ethics in Practice", *Harvard Business Review*, September-October.
- Atiker, Erhan. (1998). *Modernizm ve Kitle Toplumu*. Ankara, I. Basım, Vadi Yayınları.
- Aydın İnanet. (2003). *Eğitim ve Öğretimde Etik*. Ankara: Pegem Yayıncılık.
- \_\_\_\_\_. (2001). *Yönetmelik, Mesleki ve Örgütsel Etik*. Ankara: Pegem Yayıncılık.
- Aytaç, Tufan. (2003). "Post-modern Eğitim Yöneticisi", *21. Yüzyıl Eğitim Yöneticilerinin Yetiştirilmesi Sempozyumu (16-17 Mayıs 2002) Bildiriler*, Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayın No: 191, Mayıs.
- Bender, Peter Urs. (2000). *İçten Liderlik*. Türkçesi: İmren Kalyoncu-Fatma Can Akbağ. İstanbul: Hayat Yayınları: 79.
- Benhabib, Şeyla. (1999). *Modernizm, Evrensellik ve Birey Çağdaş Ahlâk Felsefesine Katkıları*. Çev: Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bulut, Murat. *Halkla İlişkiler ve Liderlik Sanatı*. S/E/K Yayınları, Semih Ofset, Ankara.
- Canatan, Kadir. (1995). *Bir Değişim Süreci Olarak Modernleşme*. İnsan Yayınları:123, İstanbul.
- Cullen, John B., Bart, Victor and Carrol, Stephens. (1989). "An Ethical Weather Report: Assessing Organization's Ethical Climate", *Organizational Dynamics*, Autumn.
- Cheal, David. (1998). "Culture and the Postmodern". *New Society: Sociology for the 21<sup>st</sup> Century*. Second Edition. Harcourt Brace & Company Canada, Ltd.
- Cevizci, Ahmet. (2002). *Etiğe Giriş*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Çelik, Vehbi. (1999). *Eğitimsel Liderlik*. Ankara: PEGEM, Doğu Matbaası.
- Denig, Stephen J. (1999). "Postmodernism and its Effects on the Teaching of Values in Public Schools", Paper Presented at the Annual Meeting of the American Educational Research Association. Montreal, Quebec, Canada. April 19-23.
- Dedeoğlu, Gözde. (2004). *Etik Düşünce ve Postmodernizm*. Telos Yayıncılık, Telos:201, İnceleme:17, İstanbul.
- \_\_\_\_\_. (2001). *Etik ve Bilişim*. Türkiye Bilişim Derneği Yayınları, Ankara.
- Duncan, Ann H. (1991). "The Twenty-First Century Executive Leader", <http://EBSCOhost2.htm>.
- Hesapçoğlu, Muhsin. (1998). "Postmodern Çağda Eğitim Yönetimi ve Eğitim Örgütü", *Türkiye'de Eğitim Yönetimi*. Editörler: Prof. Dr. Haydar Taymaz & Prof. Dr. Muhsin Hesapçoğlu. İstanbul, Kültür Koleji Eğitim Vakfı Yayınları.
- Erdemir, Erkan. (2000). "Postmodern Yaklaşımın Yönetim ve Örgüt Yapılarına Etkileri: "Modernlerden Postmoderne Dönüşüm Tatışmalarının Yönetim Teorisine Katkıları", Osman Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İşletme Ana Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir.

- Fox, Charles J. and Miller, Hugh T. (1996). *Postmodern Public Administration – Toward Discourse*. Sage Publications.
- Lashway, L. (1996). *Ethical Leadership*. ERIC Digest, Number 107 <http://www.eric.ed.gov/searchdb/index.html>
- Lyon, David. (1994). *Postmodernity*. Buckingman, Open University Press.
- Murphy, Patrick E. (1989), "Creating Ethical Corporate Structures", *Sloan Management Review*, Winter.
- Papatya, Gürcan. (2001). "Kuantum Yönetim'in Gerçekleri". *Executive Excellence*, Yıl.5, Sayı. 49, Nisan.
- Saroğlu, Hakan. (1998). Postmodernizmin Yönetim Bilimine Katkıları. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İşletme Ana Bilim Dalı, Yönetim ve Organizasyon Bilim Dalı. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Smart, Barry. (1992). *Modern Conditions, Postmodern Controversies*. New York, Routledge.
- \_\_\_\_\_. (1993). *Postmodernity*. New York, Routledge.
- Smith, Philip. (2001). *Cultural Theory: An Introduction*. Blackwell Publishers Inc. Malden, Massachusetts.
- Tekeli, İlhan. (1999). *Modernite Aşılırken Siyaset*. Ankara, İmge Kitabevi. I. Baskı, Şubat.
- Tevrüz, Suna. *İş Hayatında Etik*. Beta Basım Yayın Dağıtım. Yayın No: 1727. İstanbul.
- Elektrik Mühendisleri Odası (EMO). (2007). *Küreselleşme Etik Kodlar ve Örgütler: Elektrik Mühendisleri Odası Etik Komisyonu*. 2.bs. Ankara: Elektrik Mühendisleri Odası Yayınları.
- Kumar, Krishan. (1999). *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma - Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*. Çev: Mehmet Küçük, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, I. Baskı Eylül.



İsmail GÖNENÇ (\*)

---

## FRANSA'NIN DİN-DEVLET AYRIMI MODELİ VE FRANSIZ LAİKLIĞI

### **abstract**

The study begins with the brief explanation of church-state separation model in France. And then the notion of laicity and its significance for the growing opposition to cults and Muslims in France has been examined. After examining some regulations about New Religious Movements, it has been referred to the regulation of dress codes and religious symbols. In this sense, The Stasi Commission on laïcité and the laws banning the Muslim headscarf in Public Schools has been examined.

### **key words**

Laicity, France, Religion-State

## Giriş

Din ve devlet ilişkileri, insanoğlu topluluklar halinde yaşamaya başladığından ve bu topluluklar kendi aralarında bir ilişkiler sistemi oluşturup bir yapı meydana getirmeye başlamalarından beri, toplumları çok büyük çapta etkileyen ve belirleyen bir faktör olarak kalmıştır. Çünkü bu ilişkiler, toplum düzenine en az ekonomi kadar damgasını vuran ve bir topluma rengini veren ilişki şekilleridir. Söz konusu iki kurumun ilişkilerinin en çok tartışma yarattığı alan ise, bunların birbirinden ayrılması tartışmaları olmuştur. Din ve devletin ayrılma süreçlerinin en sancılı olduğu yerlerin başında ise Avrupa kıtası gelmektedir.

Avrupa'da bilim ve dinin birbirinden ayrılması, aydınlanmanın sonucu olarak uzun süren bir laikleşme süreci içerisinde meydana gelmiştir. Devlet ile kilisenin, siyaset ile dinin birbirinden ayrılması da laikliğin sonucunda olmuştur. Fakat Avrupa'da da ilgili ülkenin düşünsel ve tarihsel gelişimine bağlı olarak laisizm anlayışının çok farklı şekilleri oluşmuştur. Avrupa'da ayrılma sürecinin en sert ve keskin olarak yaşandığı, bu nedenle de en büyük tartışmaların meydana geldiği ülkelerin başında Fransa gelmiştir. Genel olarak din ve devletin birbirinden ayrılması anlamına gelen laiklik, Fransa'da devlet ile kilisenin birbirinden tamamen ayrılmasına neden olmuş ve bunun sonucunda da devlet okullarında din derslerinin okutulmasından kilise vergisine ve hatta kilise ile devlet kurumları arasında işbirliğini düzenleyen sözleşmelerin yapılmasına kadar farklı uygulama şekillerini ortaya çıkarmıştır.

Son zamanlarda ise sayıları gittikçe artan Batı ve Hıristiyan dünyasının dışından göçmenlerin de Avrupa'ya gelmeleriyle bir oranda dini çoğulculuk ortamı meydana gelmiş ve din ile devlet arasındaki mevcut ilişkiler çok farklı bir seyir izlemeye başlamıştır. Çünkü bu göçmenlerin bir kısmı kendi ülke yasalarıyla göç ettikleri ülkelerdeki Avrupa Birliği tarafından konulan yeni insan hakları standartları ve normlarını birleştirmekte uyum zorluğu yaşamışlardır. Bu tür bir probleme maruz kalan ülkelerden birisi de Fransa olmuştur. Çünkü çok sayıda Müslüman'ın Fransa'ya göç edip oraya yerleşmesi, bir zamanlar üstü örtülü olan pek çok problemin yeniden gün yüzüne çıkmasına sebep olmuştur. Bu anlamda bu çalışma, Fransa'da uygulanan katı din-devlet ayrımı modelinin uygulamasından doğan kendine has Fransız laiklik prensibine değinmek ve bu prensibin uygulanması sırasında ülkedeki dini azınlıkların, yeni dini hareketlerin ve bilhassa sayıları yaklaşık 8 milyon civarında olan Müslümanların karşılaştıkları problemleri ele almak ve bu azınlıkların dini ihtiyaçlarının karşılanıp karşılanmadığını veya karşılanıyorsa hangi oranda karşılandığını irdelemek olacaktır.

## Katı Din-Devlet Ayrımı Modeli

Katı din-devlet ayrımı modeli açısından Avrupa'da din ve devletin birbirinden tamamen ayrı iki kurum olarak temsil edildiği en iyi örneklem Fransa'dır. Bu



ülke, baskıcı ve sıkıntılı dini tarihinden sonra, 1905 Fransız kanunuyla kendisini seküler bir devlet olarak tanımlamaya başlamıştır. (Defeis, 2006: 86)

Aslında birçok tartışmada, laisizm ve sekülerizm açısından 1789 Fransız Devrimiyle bağlantı kurmak doğal bir olaydır. Sekülerlik uygulamalarının bir sonucu olarak kilisenin mal varlığına devlet tarafından el konulduğu doğrudur fakat insanlar devlet ile dinin birbirinden kesin bir şekilde ayrılmasının hukuki uygulamasını bir asır daha beklemek zorunda kalmıştır. Din ve devletin birbirinden ayrılması için alınan önlemler ancak III. Cumhuriyet döneminde mümkün olabilmıştır. Bu önlemler çerçevesinde 1880'de Pazar günleri çalışma yasağı getirilmiş, 1881'de mezheplere ait mezarlıklar kaldırılmış, 1884'te boşanma hukuku değiştirilmiş ve sivil evlilikler için boşanma kanunu getirilmiştir. Bu reformların yanı sıra, *Lios Ferry* (1881/82) ve *Goblet* (1886) dünya görüşü bakımından tarafsız bir okul sistemi oluşturup, kilise kökenli eğitici personel yerine, laik personel getirtmişlerdir. Nihayet, devlet ile kilisenin birbirinden kesin olarak ayrılması *Loi Briand* (1905) tarafından gerçekleştirilmiş ve 1907'de çıkarılan ikinci bir kanunla da söz konusu sistem uygulamaya konulmuştur. (Antes, 2003: 10)

1905 kanunuyla temeli atılan laisizm sistemi, Fransız siyasetinin 4 Ekim 1958 tarihli V. Cumhuriyet Anayasasının da temel dogması haline gelmiştir. Söz konusu yasanın değişik hükümleri, dinin rolünü tanımlamış ve din ile devlet alanlarını birbirinden tamamen ayırmıştır. Bu anayasayla devletin yaptığı en önemli düzenlemelerden biri, din ve kanaat özgürlüğünü garanti altına alınmış olmasıdır. (Madde 1). Aynı şekilde bu anayasaya göre devlet, toplumun inançlarını kontrol altına alamaz. Yine devlet, her hangi bir dine para yardımı veya herhangi maddi bir destekte bulunmaz. (Madde 2) Devletin kiliseleri meşrulaştırması veya herhangi bir din için devlet yardımını yapması söz konusu olamaz. (Bertrand, 2007: 296)

Aslında, yine Avrupa ülkelerinden olan Almanya ve İngiltere'nin aksine, Fransa'nın durumu, sosyal bilimler ve hukuk bilimi alanlarının karşısında, akademik literatürde, uzlaşmanın olağandışı derecesinin bir örneği olarak dikkat çekmektedir. Fakat devletin dördüncü ve beşinci anayasalarında ilan edilen ve halen yürürlükte olan 1905 ayrılma kanununda detaylarıyla yazılan katı din-devlet ayrımı kanunu, (Minkenber, 2003: 204) Fransız din-devlet ilişkileri modelinin karmaşıklıklarını gözden kaçırmaktadır. Her şeyden önce Fransa'daki katı din-devlet ayrımı Amerika Birleşik Devletlerinde olduğu gibi değişime maruz kalmıştır. Fransa'da devlet halen 1905'ten önce inşa edilen bütün kilise binalarının sahibi olduğu gibi onların korunması ve işletilmesinden de sorumludur. Üstelik hastane, cezaevi ve ordu gibi bazı kurumlardaki kilise personeli maaşlarını devletten almaktadır. (Bertrand, 2007: 296) Buna benzer olarak devlet eğitim sistemi tamamen din dışı ve laik bir yapıda olmasına rağmen Katolik Kilisesi, ulusun öğrenci potansiyelinin neredeyse yüzde 5'ini elinde bulunduran özel okulların işletmesini, devletle yapılan kontratlar sayesinde yürütmekte, devlet

yardımları almakta ve öğretmenlerin maaşlarını verebilmektedir. (Minkenberg, 2003: 204)

Öte yandan, Alsace bölgesinin (Haunt-Rhin, Bas-Rhin ve Moselle) bu düzenlemelerin dışında olduğunu belirtmekte yarar vardır. Çünkü din-devlet ayrımı yasasının kabul edildiği dönemde Alsace bölgesi Almanya'nın kontrolü altındaydı. Alman birleşmesi ve 1871'de Almanya'nın Alsace Lorraine'i topraklarına katmasından sonra, Alman İmparatoru ve Vatikan (Holy See), 1801 konkordantından kaynaklanan uygulamadaki dini hükümleri değiştirmeyip bunun yerine birkaç değişiklik yapma kararını aldılar. Bölge 1918'de Fransa'ya katıldığında, halk kadar politikacılar da mevcut durumu devam ettirme kararı aldılar. Yani, sadece belirli sayıda dinleri (Katolik, Luteran, Reformcu Kiliseler, Yahudilik) tanıma yoluna gittiler. (Boyle ve Sheen, 1997: 295)

Fransa'daki din ve devlet ilişkileri konusunda mevcut durumu daha da içinden çıkılmaz bir hale getiren, 1990'larda din ve devleti uzlaştırmak için yapılan değişiklikler ve meydana gelen bazı sosyal ve siyasi hadiseler olmuştur. Bu bağlamda, özel dini okulların eğitim sisteminde ciddi değişiklikler yapılmasının yanı sıra, Kilisenin toplumsal refah ve huzura katkıda bulunması veya müdahale etmesi çabaları göze çarpan örnekler olarak gösterilebilir. Buna ilaveten Eylül 1996'da Papa Fransa'ya Vatikan devletinin devlet başkanı olarak değil de, Katolik Kilisesinin başı olarak bir ziyaret gerçekleştirmesi de çok büyük ses getirmiştir. Bu ziyarette Papa için askeri personelin seferber edilmesi ve bir devlet işletmesi olan hava alanının onun emrine verilmesi gibi bazı durumlar, ülkede din-devlet ayrımı ilkesinin ihlali anlamına gelip gelmediği tartışmalarına yol açmıştır. (Minkenberg, 2003: 204) Aşırı sağcılar Papa'nın bu ziyaretini Fransa'nın Katolik geleneğinin devam etmesi ve daha da güçlendirilmesi için kullanmak istedi. Bu ziyaret esnasında cumhurbaşkanının rolü ile Chirac'ın Papa'nın gezisine cumhurbaşkanı olarak katılmaya hakkının olup olmadığı konusunda tartışmalar çıktı. Papa'nın ziyaret ettiği yerler, özellikle Tours'a gelişi ve Papa'nın gezisinin Fransa krallarının taç giydikleri geleneksel şehir olan Reims'da sona ermesi de tartışmaları kızıştıran diğer bir durum olmuştur. (Antes, 2003: 13-14)

Fransa'daki din-devlet ayrımı modelinin açıklığa kavuşturulması, kuşkusuz Fransız laiklik prensibinin anlaşılmasıyla mümkün olabilir. Bu nedenle Fransız laikliğinin tanımını, toplumdaki uygulanma şekli ve yansımalarını irdelemek yerinde olacaktır.

### Fransız Politikasında Laiklik Prensibi

Fransız politikasında ibadetler ve diğer dini pratikler, laiklik ilkesi dayanak gösterilerek devlet eliyle yürütüldüğünden ülkede din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasını öngören katı bir laiklik anlayışı hüküm sürmektedir. Fakat söz konusu laiklik ilkesi, yüzyıllardır Fransız Anayasasında olmasına rağmen Fransız siyasetinde ve toplumunda dinin yeri ve önemi halen tartışma konusu olmaya

devam etmektedir. Fransız toplumundaki bu hassas konumda saygıdeğer bir konum elde etmek için sadece seküler kesim değil Hıristiyanların büyük bir kısmı, Yahudiler ve Müslümanlar da büyük bir çaba ve uğraş içerisindeyler. (Cesari, 2000: 227–228) Laikliğin Fransa'daki uygulaması, birçok sosyal bilimci ve siyasetçi tarafından tanımlanmaya, yorumlanmaya ve eleştirilmeye sebep olmuştur. Bu bağlamda Beckford laiklikle ilgili olarak aşağıdaki savları ileri sürmektedir: 1. Din, esas olarak seküler Fransız Cumhuriyeti'nin kurumlarıyla uyum içerisinde değildir. 2. Din, potansiyel olarak kişinin devlete olan sadakatini sarsmaktadır. 3. Kişinin inançlarının açığa vurulması, kamu alanından ziyade özel alanla sınırlandırılmalıdır. (Beckford, 2004: 32) Laikliğin Fransa'daki statüsü, Cumhurbaşkanı Jacques Chirac tarafından da Cumhuriyet'in temel taşı; saygı, hoşgörü ve diyalogun ortak değerlerinin bir buketi olarak tanımlanmıştır. Laikliğin bu tanımı, devlet okullarında öğrencileri, dini sembolleri temsil eden kıyafetleri giymekten meneden bir yasa ile ilgili yaptığı bir konuşmada yapılmıştır. (Beckford, 2004: 27- 28) Kısacası "Laiklik" kelimesi, Fransa'da din ve Fransız devleti arasındaki uygun ilişkilerle ilgili yaygın kanaatleri özetlemek için de kullanılmıştır. (Gunn, 2004: 420)

Fransa'daki Laiklik, dini çok katlı bir şekilde özel hayatın alanında tutarken kamu alanını da dini değerlerden arındırmayı amaçlamaktadır. Kısacası, Fransa'da din ve devletin birbirinden ayrılması, Cumhuriyet'e karşı dini korumaktan ziyade dine karşı seküler Cumhuriyet'i korumak içindir. Bundan başka, ana akımın dışındaki bütün dini yapılanmalar, rasyonalizm, kişisel özgür irade ve sonuç olarak da Cumhuriyet'e yardımcı olacak sivil iktidarı zayıflatan muhtemel şüpheliler gibi algılanmaktadır.

Her halükarda, sekularizme olan bu katı bağlılık, dine yapılan bütün desteğin ortadan kaldırılmasını gerektirmemiştir. Örneğin, din görevlileri, kamuya hizmet sunduklarında devlet tarafından ücretleri karşılanabilmektedir. (Defeis, 2006: 87) Bu bağlamda, Fransa'daki yasal durum somut olarak iki şeyi içermektedir: Devlet, vatandaşlarının dini inançlarının gereklerini özgürce yerine getirmelerine saygı göstermekte, fakat dinleri oldukları gibi resmen kabul etmemektedir. Bu nedenle eğer dini cemaatler varlıklarını cemaat olarak sürdürmek istiyorlarsa, dernekler şeklinde organize olmak zorundadırlar. Bununla ilgili Fransa'da iki model bulunmaktadır; *associations culturelles* (kültür dernekleri) ve *associations* (dernekler). Kültür dernekleri vergi bakımından imtiyazlara sahiptirler, fakat sadece dini amaçlar güderler ve ancak "eski" ve uluslar arası düzeyde yaygın olan dinler için söz konusu olabilirler. Dernekler ise dini faaliyetler yanında kültür ve eğitim gibi faaliyetlerde de bulunabilirler. Bunların vergi imtiyazları olmadığı için, yapılan bağışların vergiden düşürülmesi mümkün değildir. Bugün Fransa'da 1901 tarihli Dernekler Kanununa göre 200'ün üzerinde İslami dernek bulunmaktadır. (Antes, 2003: 11–12)

Fransız politikasında laiklik prensibine ve uygulamalarına ana hatları ile değindikten sonra Fransa’da din-devlet ilişkileri bağlamında tezimizi açıklayan bazı önemli düzenlemeleri burada analiz etmek gerekir.

### Yeni Dini Hareketlerle İlgili Düzenlemeler

Fransa’daki kült rejimi çok farklı ve karmaşık bir yapıdadır. Bu yapı iki büyük kategoriye ayrılabilir: Bir yandan devlet tarafından tanınan topluluklar diğer yandan da devletle katı bir ayırım içinde olanlar. Bunun yanında, yeni dini hareketler, Batı Avrupa’daki pek çok ülkede yasama ve düzenlemelerin odağı haline gelmişlerdir. Bu yüzden de bazı kısıtlamalara maruz kalmışlardır. (Drinan, 2004: 157) Örneğin, bazı Avrupa ülkeleri, kendi vatandaşlarını kültlerin ve sektlerin faaliyetlerinden korumak ve devletin potansiyel olarak zararlı gördüğü aktivitelerini engellemek için yasal düzenlemeler bile yapmışlardır.

Avrupa’nın en seküler devleti Fransa, yeni dini hareketlere karşı en katı kanunları çıkarmıştır. Fransa’daki kült karşıtı hareket temelde iki kurum tarafından yürütülmektedir: UNADFI (Kişi ve Aileyi Korumak için Millî Birlik Organizasyonları) ve CCMM (Zihinsel Manipülasyon Karşıtı Merkez). Her ne kadar bu iki organizasyon gönüllü organizasyonlar olarak çalışmaya başlamışlarsa da halen devlet kurumlarıyla yakın ilişkiler içinde çalışmakta ve devlet desteği almaya devam etmektedirler. (Defeis, 2006: 89)

1996’da Parlamento Komisyonu, Yehova Şahitleri, Santoloji Kilisesi ve Neims İlahiyat Enstitüsü’nün de içinde bulunduğu sözde kültürlerle ilgili bir rapor yayınladı ve aynı komisyon, 172 gurubu kült olarak tanımladı. (Drinan, 2004: 157–158) Komisyon Raporu (Guyard Raporu), sözde sektlere karşı büyük oranda ispatlanmamış suçlamalar içerdiği gerekçesiyle çok eleştirilmiştir. Yeni dini hareketlere karşı ileri sürülen suçlamalar, genellikle kültürlerin suça bulaştığı veya karmaşık ve kötü tanımlanmış anti-sosyal davranışlara sahip oldukları yönündedir. Raporda sekt olarak etiketlenen guruplarla ilgili modası geçmiş yanlış bilgilendirmelerin varlığının yanı sıra bu guruplarla ilgili objektif akademik değerlendirmelere yer verilmediği eleştirileri de yapılmaktadır. Bu alanla ilgilenen bilim adamları, komisyon raporunun, Fransa ve başka yerlerdeki hazır bilgi kaynaklarını göz ardı ettiklerini ifade etmişlerdir. Nitekim bu bilgi kaynaklarının, kültürlerin araştırılması konusunda oldukça aydınlatıcı bir konumda olabileceği söylenmiştir. (Boyle, 1997: 301)

Yukarıda sözü edilen raporun hemen ardından “Kültleri Gözleme” kurumu kuruldu. 1998’de ise kültürlerle mücadele etmek üzere “Bakanlıklar Arası Kültlerle Mücadele” (MILS) birimi oluşturuldu. (Beckford, 1986: 30) Son olarak Mayıs 2001’de Fransız Parlamentosu, bazı dini organizasyonların ortadan kaldırılmasına yardımcı olacak olan ve “zihinsel manipülasyon”u fiili bir neden olarak kabul eden ve dini propaganda yapmayı (proselytizing) sınırlayan bir yasa çıkartmıştır. Bu yeni kült karşıtı atmosferle ilgili literatür giderek büyümeye devam etmekte hatta Fransa’nın kült karşıtı stratejisi pek çok dini gurubun yasaklanmasına ne-

den olmuştur. Sözde kültlere karşı en çok ses getiren ve görünür olan muhalefet ise yeni ve bazen de gizli kapaklı dinlerin efsunlu atmosferlerine kapılmış olan çocukların ailelerinden gelmektedir. (Drinan, 2004: 158)

Fransa'daki anti-kült hareketi, Fransa devletinin desteklediği laiklikle ilişkilendirilmektedir. Nitekim Fransız laikliği, dinin devlet kurumlarından çıkartılmasını, onun yerine ise rasyonalizm ve ahlakiliğin getirilmesini gerektirmektedir. Kültler, tanımları gereği ulus karşıtlığı olarak bilindiklerinden devletler tarafından da tehlike olarak telakki edilmektedirler. Bundan dolayı Fransız hükümeti vatandaşlarını kültürlerden koruduğunu iddia etmekte ve onları uyarma konusunda oldukça saldırgan davranmaktadır. Hatta kültürlerin büyümesini engellemek için yasa ve kanunlar çıkarmaya sık sık başvurmaktadır.

Fransa, laiklik anlayışının gereklerini yerine getirmek adına vermiş olduğu mücadelenin bir benzerini de ülkenin eğitim sisteminde dini semboller ve öğrencilerin kılık kıyafetleri konusunda ortaya koymuştur.

### Dini Semboller ve Kılık-Kıyafet Düzenlemesi

Din özgürlüğü ile ilgili olarak ortaya çıkan en çelişkili meselelerden bir tanesi de, Fransız kamu kurumlarındaki dini semboller tartışması çerçevesinde olmuştur. Sekülerizm ve laiklik prensiplerini anayasayla destekleyen Fransa'da bu konuda yapılan tartışmalar yıllardır devam etmekte ve rahatsız edici bir durum oluşturmaktadır.

Fransa'da kılık kıyafetle ilgili asıl tartışmalar, 1989'un sonlarında Müslüman üç kız öğrencinin, devletin ilköğretim okulunda başörtüsü taktıkları için okuldan atılmalarıyla patlak vermiştir. Öğrencilerin okuldan atılma gerekçesi olarak, bütün Fransız devlet kurumlarında özellikle de devlet eğitim sisteminde, başörtüsü takmanın, genel laiklik prensibine aykırılığı gösterilmiştir. Fakat yıllardır ortaya çıkan mahkeme kararları ve Eğitim Bakanlığının birçok bildirgelerine rağmen kılık kıyafet meselesi konusunda tarafları memnun edecek bir çözüme henüz ulaşılabilmemiş değildir. (Madeley, 2006: 244)

Yukarıda da belirtildiği gibi başörtüsü meselesinin ortaya çıkması, Eğitim Bakanı Lionel Jospin'in, en yüksek idari mahkeme konumunda bulunan *Consil d'Etat*'tan konuyla ilgili karar vermesini istemesiyle gün yüzüne çıkmıştır. Kasım 1989'da *Consil d'Etat*, okullarda propaganda, kendi dinini yaymaya çalışma, provokasyon, göz dağı verme vb. durumlar ortaya çıkarmayacak dini kıyafetlerin "gösterişli" (ostentious) olmadıkları müddetçe giyilebileceklerine dair izin vermiştir. (Boustead, 2007: 188) Bu şekilde Konsil, din ve devletin birbirinden ayrılmasını gerektiren laiklik yasasının liberal bir konseptini ifade etmiş ve bu kararlar, vicdan ve ifade özgürlüğünü garanti altına almaya çalışmıştır. Başka bir deyimle, bundan böyle öğrenciler vicdani özgürlüklerine başvurabilirdi. Okuldan atılma, ancak kendi dinini yaymaya çalışma (proselytizm) ve eğitim faaliyetlerini engelleme girişimleriyle olabilirdi. Böylece okul yöneticileri, okuldan atılma gibi

durumları, olaydan olaya göre değerlendirmeye davet ve teşvik edilmişlerdir. (Pala ve Simon, 2005: 8)

Beş yıl sonra, 1994'te Eğitim Bakanı François Bayrou'nun okul idarecilerine uygulamaları için göndermiş olduğu bir genelge, eski tartışmaları tekrar alevlendirmiştir. O genelgede, Haç veya Kippa'nın aksine Müslümanların başörtüsü çok dikkat çekici bir simge olarak tanımlanmış ve din değiştirmeye sebep olabilecek bir tutum (proselytizing) olarak algılanmıştır. "Bayrou Genelgesi", böylece okul yöneticilerinden, okullarının iç tüzüklerine "çok dikkat çekici simgeler" gibi yasakçı bir şartı dâhil etmelerini istemiştir. Fakat Ekim 1994'te Strasbourg'ta orta dereceli bir okulda 18 öğrencinin okuldan uzaklaştırılmasından sonra idarecilerden konuyu tekrar görüşmelerini istemiştir. (A.yer)

Bu çerçevede sorun 1995 Martında Konsil'in önüne geldiğinde, Konsil, Beden Eğitimi dersleri esnasında aşırı derecede kısıtlayıcı olmamak şartıyla başörtüsünü yasaklayan okul kararını desteklemiştir. Konsil'e göre bu düzenlemenin, öğrenci ve ebeveynlerin iddia ettikleri gibi başörtüsünü yasaklayan bir etkiye sahip değildir. Buna rağmen, öğrencilerin başörtülerini çıkarmayı reddetmeleri, eğitimlerinin normal seyrinde devam etmesine engel teşkil etmiştir. Bu durum da okulun disiplini üzerinde bozucu ve yıkıcı bir etki yaratmıştır. Netice itibarıyla, Müslüman kız öğrencilerin uzaklaştırılması Konsilce savunulmuştur. (Defeis, 2006: 93)

Bu tartışmalar, Fransa tarihinde din özgürlüğünün ve laisizmin basit bir şekilde aynı madalyonun iki yüzü gibi olmadıkları, bilakis somut durumlarda birbiriyle tezada da düşebilecekleri bir durumda olduklarına ilk defa şahit olunmuştur. 1989 baharında Humeyni'nin Salman Rüştü aleyhine verdiği fetvaya karşı duruş sergilemede olduğu gibi şimdiki kadar Fransa'da insanlar düşünce özgürlüğü lehinde tavır ortaya koymuşlarken ve dini vasiliğe karşı ve bu anlamda mücadele parolası olarak laisizm ve özgürlük lehine gösteriler yapılırken, bu başörtüsü meselesi yeni bir problem olarak ortaya çıkmıştır. Şimdi bu başörtüsü meselesi ile durum tamamen değişmekte, ebeveynler inanç özgürlüğünü dayanak göstermekte ve yine laisizm ile çelişkiye düşmektedirler. (Antes, 2003: 12 - 13)

Grek Fransız eğitim sisteminde karşılaşılan problemler gerekse küllere karşı gösterilen aşırı uçlu tepkiler, Fransa'yı bu konu üzerinde tekrar düşünmeye sevk etmiş ve meşhur Stasi Komisyonu'nun toplanmasına sebep olunmuştur.

### Laiklikle İlgili Stasi Komisyonu ve Devlet Okullarında Müslüman Kız Öğrencilerin Başörtüsünü Yasaklayan Yasa

Bu tartışmaların gölgesi altında Cumhurbaşkanı Chirac 2003 yılında Fransız Ombudsman Bernard Stasi başkanlığında Fransa'daki laiklik üzerine araştırma yapmak üzere bir komisyon oluşturdu. Bu komisyon, raporunu yayınladı ve

devlet okullarında başörtüsünün yasaklanması gerektiğini tavsiye etti. (Boustead, 2007:189) Stasi Raporu'nda yasak, kısmen aşağıdaki gibidir:

Vicdan özgürlüğü ve kurumların sade karakterlerine saygı esas olmak üzere dini veya politik bağlılığı ifade eden davranış veya semboller, okul ve kolejlerde yasaklanmıştır. Öğrenci, yükümlülüklerine riayet etmesi konusunda uyarıldıktan sonra hakkında gerekli olan yaptırım uygulanacaktır. Yasaklanmış davranışlar ve dini semboller, büyük haçlar, kippalar veya peçe gibi açık sembollerdir. Madalyalar, küçük haçlar, küçük Kuran'lar, küçük Yahudi sembolleri (Stars of David) vs. gibi semboller buna dâhil değildir.

Kısacası, Eylül 2004 yılında tavsiye kararını takiben Fransa, ülkedeki devlet okullarının tamamında "dikkat çekici" (conspicuous) diye tabir edilen tüm dini sembollerin gösterilmesini yasaklayan bir yasa çıkarttı. Resmîyette yasa, bütün dini grupları kapsasa da, bu mevzuatın asıl amacı, genel olarak Müslüman kız öğrencilerin dersliklerde peçe veya başörtüsü takmalarını engellemek gibi algılanmıştır. (Madeley, 2006:245)

Avrupa'nın en büyük Müslüman nüfuslarından birine sahip olan Fransa, bu yasağın, Fransa'nın sekülerizme bağlılık ve kamusal alanda tarafsızlık ilkesine uygun olduğunu iddia etmektedir. Parlamento'da Chirac'ın partisinden milletvekili olan Herve Mariton bu durumu şu şekilde açıklamaktadır: "Söz konusu edilen tarafsızlık (neutrality), bir tür nezakete eşdeğerdir. Kamusal alandaki nezaket, farklı olan diğer kesimin kendisini rahat hissetmesi için sizin elinizden geleni yapmanızdır. (Defeis, 2006: 94)

Bu arada başörtüsünün yasaklanmasına taraftar olan bazı kesimler, başörtüsünü yasaklayan bu yasanın sadece İslami dini guruplara karşı yapılan bir ayrımcılık (discrimination) olmadığını, çünkü Yahudi beresi, Sih türbanı ve Hıristiyanların büyük haçlarının da aynı derecede yasaklanmış olduğunu iddia etmektedirler. Hatta aynı yasanın dini özgürlüğü artırıcı bir rolünün bulunduğunu çünkü bu yasanın, aileler tarafından veya dini fundamentalizm içerisinde kökleşmiş toplumsal normlarca kızlara dayatılan "İslami köktencilik"ten kızları kurtarıp özgürleştirdiğini de ileri sürmektedirler. (Madeley, 2006: 245)

Dini kıyafet ve sembollerle ilgili Fransız yasası, çok güçlü devlet desteğine sahip olmasına ve Parlamento'dan büyük bir çoğunluğun desteğiyle geçmesine rağmen,<sup>1</sup> son zamanlarda, basın raporlarına göre Fransız eğitim otoritelerinin yeni yasayı katı bir şekilde yürürlüğe koyma ve uygulama noktasında isteksiz oldukları izlenimini vermektedir. Buna ilaveten Müslüman bir kız öğrencinin başörtüsü yasağını protesto amacıyla saçını kazıtması, uluslar arası medyada büyük bir ilgi uyandırmıştı.<sup>2</sup> Ayrıca o dönemde Fransız Sih toplumu üyeleri de bu tartışmalı yasağın yürürlükten kaldırılması için Müslümanlara destek vermişlerdir.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Bkz. Keith B. Richburg, *Fransız Senatosu Dini Kıyafetle İlgili Yasağı Onaylıyor*, Washington Post, Mart 4, 2004.

Esasında Fransa'da İslami başörtüsünü takmayı yasaklayan yürürlükteki bu kıyafet zorunluluğu, bütün Avrupa'nın üzerinde yoğunlaştığı bir konu olmuş ve resmi kılık kıyafet yasası, dini bir hassasiyet de göz önünde bulundurularak birçok ülkede kanun ile düzenlenen bir hal almıştır. Fakat ilginçtir ki, Avrupa İnsan Hakları ve Temel özgürlükler Sözleşmesinde ibadet özgürlüğü garanti altına alınmasına ve bunu ihlal edenlere karşı meydan okumasına ve cezalar vermesine rağmen, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi Topluluğu, üniversitelerde başörtüsü takmayı yasaklamanın bir devletin hakları arasında bulunduğunu destekler kararlar almıştır. (Defeis, 2006: 92)

Netice itibariyle, din özgürlüklerinin serbestçe uygulanması noktasından Fransa'da laikliğin katı bir şekilde algılanması, genelde bütün dini azınlıkların özelde ise Müslüman din azınlığının entegrasyonu açısından hiç de iç açıcı bir durum arz etmemektedir. Bu bağlamda başörtüsü gibi problemsiz olması gereken bazı masum dini pratik taleplerine izin verme konusunda isteksiz davranan ülkelere karşı bazı Müslümanların düşmanca tavır takınmalarını anlamak zor olmasa gerekir. Müslümanların bakış açısıyla, dine ve dini pratiklerin uygulanmasına yönelik bu tarz bir politika, yansız olmamakla beraber düşmanca ve açıkça seküler olanı dini olana tercih etmek demektir.

Dahası, bu tarz bir laiklik algılaması, Müslümanlar arasında Fransız kültürü aleyhine bir düşmanlık beslenmesine yol açabilecektir. Hatta bu durum Müslümanları, ana akımın dışında muhalif ve ayrılıkçı guruplara doğru sürükleyecek, en önemlisi de, onları gerek İslami anlayıştan uzak "Radikal İslamcı" gurupların kollarına bırakabilecektir. (Soper ve Fetzer, 2006: 237) Bu bağlamda Jean Bauberot, insanın elde ettikleriyle yetinmemesi gerektiğini, aksine Avrupa'nın birleşmesi ve küreselleşmesi bağlamında laisizm tartışması için yeni biçimler bulmak zorunda olduğuna inanmaktadır. Bauberot ünlü Fransız din sosyoloğu W. Laime'ye dayanarak devlete yeni görevlerin düştüğünü görmekte ve bu görevlerin, kurumsallaşmanın ortadan kaldırılması, ahlak krizi ve küreselleşme olduğunu açıklamaktadır. (Antes, 2003: 14)

## Sonuç

Fransa, din-devlet ilişkileri konusunda diğer Avrupa ülkelerinden birçok yönüyle farklılık arz etmektedir. Kültürel olarak Katolik Avrupa'nın bir parçası olmasına rağmen; dini pratiklerin yerine getirilmesi noktasında veya inanç yapısı itibariyle Protestan Kuzeye daha yakın gözükmektedir. Üstelik Batı Avrupa'nın da din-devlet ayırımını en katı şekilde uygulayan ülkesi konumundadır. Laiklik teriminden, özel olarak dine ayrıcalık vermeyen ve okul sistemi de dâhil, bütün devlet kurumlarından dini dışlayarak bu politikayı etkinleştiren tarafsız bir alan anlaşmıştır. Hızla değişmekte olan Avrupa'da Fransa'nın okullarda başörtüsü takmak isteyen Müslüman genç kızların taleplerini yerine getirememesi, Fransız sisteminin sınırlarını örneklendirmektedir. Aslında vatandaşlar dindar olup olmama konusunda özgürdürler. Fakat laiklik ideolojisi onlara, din özgürlüğünden



ziyade, düşünce özgürlüğü veya serbest düşünme konusunda göreceli de olsa daha yüksek bir ayrıcalık tanımıştır. Burada vurgulanan nokta, Fransızlar özgür rasyonel düşüncelerini uygulama fırsatı bulmadıkça kendi dinlerini özgürce seçebilecek bir konumda olmadıklarını düşünmeleridir.

Fransa'da laiklik, dini inanç, ibadet veya katılımın azalması bağlamında sekülerizasyon'dan çok farklı bir anlam içermiştir. Laiklik daha ziyade, dini devlet kurumlarından çıkarmak için çok güçlü pozitif bir yaptırıma işaret etmiştir. Daha da ilerisi, laiklik, dinin etkilerinin, Cumhuriyet'in hayatını etkilemesini önlemek için ideolojik bir hijyen kodunu kapsamıştır. (Beckford, 2004: 32) yine bu ülkede laiklik, devlet okulları, yerel otoriteler, bölgesel yönetim, kamu hizmeti ve millî politikaya geniş bir alternatif konumundadır. Aynı şekilde Fransız laikliği, Fransız Cumhuriyet'ini ideolojik olarak haklı çıkaran merkezi bir role sahip olduğu gibi özellikle Katolik okul ve kurumlarına kuvvetli bir alternatif olması için eğitim alanında etkisini oldukça hissettirmiştir. Kült karşıtı yasaların çıkartılması, okullarda ile kamu kurum ve kuruluşlarında dini sembollerin yasaklanması ve devletin ilköğretim okullarında başörtüsünün yasaklanması gibi uygulamalar Fransa'nın katı laiklik anlayışının en belirgin özellikleri olmuştur.

Kısacası, Fransa'da ana akımın dışındaki bütün dini yapılanmalar, Fransa'nın oluşturduğu kendine özgü laiklik anlayışı sayesinde rasyonalite ve özgür düşüncenin altını oymaya çalışan olağan şüpheliler konumundadırlar. Şimdiye kadarki argümanım, laikliğin, Fransız Cumhuriyet'ini rasyonalist bir savunmacı anlayışla, varsayımsal olarak gücünü akıl dışı değerlere borçlu olan dinlerden ve yeni hareketlerden koruyan bir silah olarak algılandığı şeklindedir. Bunlara ilaveten bu ülkede laiklik, dini çok sıkı bir şekilde özel hayatın içerisinde tutmaya ve kamusal alanı da dini değer ve düşüncelerden arındırmaya çalışmaktadır. Özetle, Fransa'daki din ve devlet ayrımı, seküler Cumhuriyet'i dine karşı korumak amaçlıyken, dini cumhuriyete karşı korumak gibi bir amaç hiçbir zaman güdülmemiştir.

## Notlar

- \* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Dış İlişkiler Dairesi, Dinlerarası İlişkiler Şubesi Müdürlüğü e-posta: ismailg@hotmail.com
- 1 Bkz. Keith B. Richburg, *Fransız Senatosu Dini Kıyafetle İlgili Yasağı Onaylıyor*, Washington Post, Mart 4, 2004.
- 2 Basın Açıklaması, Başörtüsünü Korumak için Gösteri, Örtü Taraftarları Cennet Doğanay'ı Destekliyor, (Mart 10, 2004), <http://www.prohijab.net/english/pressrelease-cennetdoganay.htm>
- 3 Sihler Fransa'da Okullardaki Başörtüsü Yasağı Aleyhine Miting Yapıyorlar (Ekim 28, 2005) [http://findarticles.com/P/articles/mi\\_qn4176/is\\_20051028/ai\\_n15812866](http://findarticles.com/P/articles/mi_qn4176/is_20051028/ai_n15812866)

## Kaynaklar

Antes, P. "Fransa'da Sekülerizm ve Laiklik", Çev. Nezh, Pala, *Devlet ve Din İlişkileri – Farklı Modeller, Konseptler ve Tecrübeler*, Konrad Adenauer Vakfı Yayınları, Ankara, 2003.

- Beckford, J. A. "‘Laïcité,’ ‘Dystopia,’ and the Reaction to new Religious Movements in France," in J. T. Richardson (ed.), *Regulating Religion: Case Studies from Around the Globe*, Kluwer Academic/Plenum, London, 2004.
- Beckford, J. A., *New Religious Movements and Rapid Social Change*, Sage, London, 1986.
- Bernard, J. R. "State and Church in France: Regulation and Negotiation", *Geojournal*, 2007, 67, 295-306.
- Boustead, K. "The French Headscarf Law Before The European Court of Human Rights," *Journal of Transnational Law and Policy*, 2007, 16/ 2, 167-196.
- Boyle, K. & Sheen J., *Freedom of Religion and Belief: A World Report*, Routledge, London 1997.
- Ce'sari, J. "Muslims in the West: New Ambassadors of Democratic Pluralism", *Journal of Middle East Affairs*, 2000, 6, 217-228.
- Defeis, E. F. "Religious Liberty and Protections in Europe" in *Journal of Catholic Legal Studies*, 2006, 45/ 1, 73-114.
- Drinan, R. F. *Can God and Caesar Coexist?: Balancing Religious Freedom*, New Yale University Press, Haven, 2004.
- Gunn, T. J., "Religious Freedom and Laïcité: A Comparison of the United States and France," *Brigham Young University Law Review*, 2004, 2, 419-506.
- Madeley, J. "The State and Religion" in Heywood, P. M., Jones, E., Rhodes, M., and Sedelmeier, U. *Developments in European Politics*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2006.
- Minkenberg, M. "The policy impact of church-state relations: family policy and abortion in Britain, France, and Germany", *West European Politics*, 2003, 26/1, 195 — 217.
- Pala, V. S. and SIMON, P. "A European Approach to Multicultural Citizenship: Legal, Political and Educational Challenges - Public and political debates on multicultural crises in France", *D2 Report on national and European level cases*, 2005, 1-37
- Soper, J. C., Fetzer, J. S. "Practicing Their faith: Muslims and the State in Britain and France," *Public Policy Research*, 2006, 234-238.

MICHAEL S. NORTHCOTT (\*) (Çev: Ahmet Faruk Kılıç (\*\*))

---

## DİN ARAŞTIRMALARINDA SOSYOLOJİK YAKLAŞIMLAR

### Giriş

Din araştırmalarında sosyolojik yaklaşımlar; din ve toplumun karşılıklı olarak birbirlerini etkilemesi odağından, diğeri yaklaşımların din incelemelerinden ayrılır. Sosyolojik bakışın temel ön kabulü, sosyal yapı ve bünyeyi insani tecrübe ve dinin de dahil olduğı kültürün oluştuğudur.<sup>1</sup> Sosyologlara göre, sosyal dünyadaki nesnelere, bilgiler, davranışlar, kurumlar; insani etkileşimin ve sosyal yapının ürünleridir. Onlara göre din, sosyal yapının bir şeklidir. Tanrılar, dini; ayinler, değerler, hiyerarşiler, inanç ve davranışlar sosyal dünyada ya bizzat güç odağı oluşturmuşlar ya da daha güçlü diğeri odaklara dahil olmuşlardır. Sosyologlar, dini davranışları aydınlatabilmek için, dini davranışların kurumlarla, yapılarla, ideolojilerle, grup ve sınıf farklarıyla karşılıklı ilişkilerini incelemiştir. Aynı zamanda, küçük toplum örnekleri gibi olan dini birlik incelemelerine de yöneldiler. Çünkü onlar içinde sosyal süreçleri ve modelleri açıkça gözlemlemek mümkündür. Manastırların, bazı mezheplerin ya da yeni dini hareketlerin kuşatıcı ya da sınırlayıcı karakteri de buna imkân veriyordu.

Din üzerindeki tartışmada sosyolojik yaklaşımı inceleyenler bunun; sosyal yapı ile farklı tabiata sahip olan dini inançların gücü, dini ayinler, özel üstün sınıflar ve kutsiyet arasında münasip bir eleştiriyle işleyen; karşılıklı aşındırmalar konusunda odaklaştığını görürler. Birçok sosyolog kabul edecektir ki, toplum biliminin içinde az çok din karşıtı eğilimler de mevcuttur. Modern toplumlarda sık sık dini değerler, otoriteler, söylemler, davranışlar; sosyal düzene ve düzen-sizliğe ait sosyolojik söylemler tarafından direk olarak alaşağı edilmektedir. İnsan davranışlarıyla ilgili sebep ve etkilere ait sosyolojik açıklamalar da aynı işlevi görmektedir. Ayrıca, insani gelişmeyi destekleyen ya da köstekleyen sosyal güç ve eğilimleri de içine alan sosyolojik yapılar da bu işleve yardım etmektedir. Sosyoloji aynı zamanda, dine uygun olduklarında açıkça yıkıcı olabilen halk anlayışları ya da ortak duygular konusunda; yanlışlıkları ortaya koyan bir eğilime de sahiptir. Oysa dine taraftar bir kimse, iyi olma duygusunu ya da sıkın-

tılar ortasındaki sükûneti ilahi lütufa bağlayabilir. Hâlbuki sosyologlar pratikte, aşkın varlıkla ilişkilerde bir çeşit metodolojik ateizm içerisindedirler.

Sosyolog, Allah var mıdır? Sorusunu sormak yerine, dini davranışlarla ilgili olarak şöyle sorular sorar: Dini inancın özellikleri nelerdir ya da dini ayinler, özel hayat şartlarında nasıl ve niçin devam etmektedir. Tanrı ya da tanrılara ait inançlar ile kişisel şartlar ya da sosyal şartlar arasındaki karşılıklı ilişki nasıldır? Sosyal girişimlerle ortaya çıkan sıkıntıların giderilmesinde dini açıklamaların rolü nedir? Bir sosyolog, sosyolog sıfatıyla, deneysel dünyanın ötesindeki aşkın varlıklarla ilgili açıklama yapamaz. Fakat, insan davranışlarının haritasını ortaya koyabilmek için, aşkın alem içerisindeki batını süreçlerle de ilgilenir.

Bazı eleştirmenler, batını üzerindeki sosyolojik odaklaşmayı tartışma konusu yapmaktadırlar. Bunun sebebi, onların ya aşkın varlığı kabul etmemeleri ya da "Yüce Polis"e bir çeşit isyan anlamına gelen metodolojik ateizm prensipleridir. Bu kimseler, aşkın varlığın sosyal dünya ve sosyal teorideki önemini sınırlandırmaktadırlar.<sup>2</sup> Bununla birlikte dinle ilgili sosyolojik çalışmalar; sadece dini inançlara, onların toplumlar üzerindeki sosyal güçlerine ve süreçlerine atfı nazar etmekten ibaret değildir. Ayrıca gerek ilkel gerekse modern toplumlardaki dini cemaatlarda görülen; dini oluşumlarda gücün doğuşunu, sosyal dünya içindeki doktrin ve ayırt edici özelliklerini, dünya hayatlarındaki karakteristiklerini de inceler. Dahası mutaassıpların bizzat kendileri, sosyolojik izah ve açıklamalara daha fazla güven duymaya başladılar. Modern dünyada, post modern dünyada farklı dini tarzların doğması, düşmesi konularında ve küçük mezhepler ya da yeni dini hareketler; uygulamaya çalıştıkları dini özgürlükler konusunda giderek daha fazla sosyolojik meşruiyetlere bakmaktadırlar. Onların doğruluğu konusundaki saldırılara cevap olarak ya da onların hareketleri üzerindeki hukuki ve bürokratik sınırlamalar karşısında; giderek daha fazla sosyolojik meşruiyetlere müracaat etmektedirler.

### Sosyolojik Yaklaşımların Tarihi Gelişimi

Sosyoloji, başlangıcından itibaren din araştırması ile ilgilendi, din alanındaki bu sosyolojik ilgi bazen arttı bazen azaldı. Comte, Durkheim, Marx, Weber gibi sosyolojinin kurucu babalarının çalışmalarında sıkça dini beyanlara atıflar ya da dini davranışlarla ilgili incelemeler ve inanç sistemleri vardır. Bununla birlikte yirminci yüzyılın ortalarında gerek Avrupa'da gerek Kuzey Amerika'daki sosyologlar dini, sosyal hayatla marjinal öneme sahip bir unsur olarak görmeye başladılar ve böylece din sosyolojisi, sosyolojik araştırmaların kenarlarına itildi. Bazılarının postmodernite bazılarının yüksek ya da en son modernite dedikleri olgunun zuhuruyla, gerek Avrupa gerekse Kuzey Amerika gibi gelişmiş toplumlarda ve birçok farklı küresel şartlarda din; sosyolojik önemini yeniden elde etti. Bundan dolayı dinle ilgili sosyal araştırmalar, marjinalliklerden sosyolojik disipline doğru çıkmaya ve büyüyen müşterek bir ilgi odağı haline gelmeye başladı. Bu araştırmalar, postmodernite, milliyetçilik, küresellik, sosyal protestolar, sosyal

hareketler, şekilcilik ve ekoloji gibi temel sosyolojik ilgi alanları arasında yer aldı.<sup>3</sup>

Auguste Comte ile Henri Saint Simon beraber, ortaklaşa sosyolojinin kurucuları olarak kabul edilmektedir. Comte, sosyolojisi için tabiat bilimlerini model aldı. İnsan toplumunun tecrübî olarak gözlenmesi, sosyal hayatta rasyonel ve pozitivist değerlerin yükselmesini sağlayacaktı ki, bu da toplum bilimi için gerekli prensiplerin oluşmasını sağladı. Bu, modern öncesi toplumlarda ilahi varlık hakkındaki teolojik telakkilere, tabiat düzeni ve kâinat yorumlarına hatta kabile tarihlerine, onların doğuşlarına kadar sirayet etti. Bütün bunlar ahlak düzeni ve sosyal hiyerarşiyi anlamak için temel teşkil etti. Modern toplumlarda sosyoloji dinin yerini alacaktı, o kadar ki, sosyal hayattaki insani değerlerin ve kılavuz ilkelerin kaynağı olacaktı.<sup>4</sup> Comte'un telakkisine göre pozitivist sistemde sosyoloji; modern toplumlarda inancın, teoloji ve dinin basit birer davranış gibi tamamen ortadan kaybolacağı öngörüsüne dayanıyordu.

Aynı Fransız sosyoloji geleneğinden çıkan Emile Durkheim de, insan toplumlarında tekamüle ait bir izah getirdi. Buna göre, kabileden cumhuriyete, büyülü olandan akli olana doğru bir tekamül vardır. Bu yaklaşım, dini dogma ve ritüellerdeki tedrici tutulmaya da şamildir. Bununla birlikte onun "Din Hayatının İkel Şekilleri" isimli klasik çalışmasında Durkheim, dinin sosyal fonksiyonları hakkında birçok zengin tahliller yapmaktadır.<sup>5</sup> Avusturalya ilkel toplumlarının dini uygulamalarına dikkat çeken Durkheim, dini inançlar ve uygulamalar ile kabile içgüdüğü arasında birbirini etkileyen bir "totemik ilke" tespit etti. Kabile üyeleri diğerlerinden ayrılırken veya dönerken totemik objeler takdis edilmektedir. Bu objeler özel türlerdeki yılan ya da güneş olabilmektedir. Onlar bu kutsal sembole etkili bir şekilde hürmetle eğilme hareketi yaparlar. Onlara göre bu semboller, onların kendi toplumlarıyla özdeştir ve kendi kaynaklarını temsil etmektedir. Totemle ilgili umumi ayin olayları, kabilenin ayin yapılan varlığı için bir tür katkı sağlayacak şekilde yerleştiriliyordu. Ve böylece fertler ortak bir sosyal plana bağlanıyordu. Durkheim, kutsal ve kutsal dışı arasındaki ritüel ve doktrinel farkların, her toplumda bulunan tabii gerginliklerin dengelenmesinde hayati derecede sosyal fonksiyonlar icra ettiğini de ileri sürmektedir. Bu gerginlikler yapı ile aksi yapı arasında, düzen ile kaos arasında, ahlak ile düzene aykırılık arasında, toplanan kabile ile dağılan avcılar arasında ya da cemaat ile fert arasında olabilmektedir.

Durkheim'ın din sosyolojinin odak noktası dinin; bu gerginlikler arasında, sosyal dayanışmanın oluşmasında, topluma kuvvet vermesinde, toplum tehditlerle yüz yüze geldiğinde onun hayatiyetini devam ettirmesinde, icra ettiği fonksiyonlara dayanmaktadır. Bu tehditler ister diğer kabilelerden gelsin isterse içerdeki topluma aykırı üye ve zorbalardan ya da tabii felaketlerden gelsin fark etmez. Din, bir toplumun üyelerini ortak sembolik değerler manzumesi etrafında birleşir. Bu değerlerin kainat sisteminde belirli konumları vardır, onların tarihleri vardır ve onların eşyanın düzenlenmesinde gayeleri vardır. Din, aynı

zamanda iktidarı ya da kabile içindeki yönetim ilişkilerini de kutsallaştırır. Bundan dolayı din, bir sosyal ve ahlaki teşkilat kaynağıdır. Toplumdaki fertleri ortak bir sosyal plana bağlayan, sosyal hedefleri ve değerleri paylaştıran bir vaziyettir.

Durkheim, dinle ilgili izahlarını Fransız Cumhuriyeti'nin doğduğu bir ortamda geliştirdi. O, modern toplumların da yeni ritüeller ve sembol sistemleri geliştirme gereksinimi içinde olacakları öngörüsünde bulundu. Bunlar da, yeni cumhuriyetçilik projesi içinde bir dayanışma duygusu oluşturacaktı. O halde, modern öncesi toplumlar kendi mit ve ritüellerini totemik inançlar etrafında oluşturuyordu. Bu inançlar, tanrıların doğuşunu, dünyanın başlangıcını ve tanrılarla insani atalar arasındaki ilk karşılaşmaları ihtiva ediyordu. Aynı çerçevede, modern cumhuriyet toplumları da bağımsızlık günlerini kutluyorlar, Lenin ya da Lincoln gibi cumhuriyetin kurucu babalarına türbeler inşa ediyorlar ve milli bayraklar gibi kendilerine totemler ediniyorlar. Bazı sosyologlar bu durumu sivil din olarak isimlendirmektedirler.<sup>6</sup>

Durkheim, eski tanrıların modern toplumlarda kaçınılmaz bir surette öldüklerini düşünse de, modern devirde oluşacak tanrıların ya da ritüellerin sosyal dayanışmayı ve ortak refahın ahlak tasarısını sağlamada, eski tanrılar kadar etkili olabilecekleri konusunda şüphelidir. Bundan dolayı modern toplumlar ve fertler, kabile toplumlarından farklı olarak, kendilerini çok hızlı sosyal değişmelerin ortasında bulacak ve topluma aykırı eğilimlerden, büyük anomilerden sıkıntıya düşeceklerdir. Sosyal hayatın dini kutsalları, kutlamaları kabile hayatı için gerekli olan sosyal kural ve kanunlara bir otorite kaynağı temin eder. Fakat bunu cumhuriyet içinde gerçekleştirmek o kadar kolay değildir. Durkheim, modern toplumların kabile toplumlarına göre çok yüksek orandaki suç seviyeleri ve intihar oranları yüzünden sıkıntılara maruz kalacakları kehanetinde bulundu. Ona göre bunun sebebi, anomik eğilimler ve sosyal hayattaki din tutkalının dağılmasıdır.

Durkheim'in çalışmaları din sosyolojisi üzerinde önemli bir etki oluşturdu. Bunun bazı versiyonları sekülerizasyon tezinde görülebilir. Mesela, çağdaş Kuzey Amerika'da Robert Bellah'ın sivil dine, ahlaki değerlere yaklaşımı, Bryan Wilson'un dinin fonksiyonları üzerindeki çalışmaları bu çerçeve içinde görülebilir. Wilson, şunu öne sürmektedir, din; teknik ve akli kuralların hakim olduğu modern toplumlarda bile çok önemli bazı psikolojik ve sosyal fonksiyonlar taşımaktadır. Mesela, ferde anlam ve hayat gayesi kazandırmaktadır. Elemleri, ahlaki değerleri ve işlemleri açıklamaktadır. Modern, teknik ve bürokratik toplumlar; teodisiler (hayra, şerre, kadere, Allah'ın takdirine inanan ferdi anlayışlar) ve ahlaki değerleri paylaşan öznel değerler üretmede pek başarılı değildir. Bundan dolayı, dinin umumi etkisinin azalmasına rağmen, onun ferdi ve ahlaki hayatlarda hala çok önemli rolü vardır. Gerçi bu rol, daha çok ferde mahsus bir şekilde görülse de bu böyledir.<sup>7</sup>

Robert Bellah ise, tartışmada daha ileriye giderek dinin; bir halk için "Kalbi Alışkanlıklar" kazandırmada özel bir rolü olduğunu savunmaktadır. Orta Ameri-

ka'da değerler ve ahlaki prensipler üzerinde yapılan bir tecrübü araştırmaya dayanan Bellah ve meslektaşları, Amerikan halkının kalbinde ve sosyal hayatında ahlaki bir boşluk teşhis ettiler. Onlar, Amerikan sosyal hayatında bunun ancak, dininin yenilenmiş sivil ve genel bir rolü tarafından doldurulabileceği sonucuna ulaştılar.<sup>8</sup> İstihzai olsa da, aşırı tutucu Evangelikal tarzdaki sofular; ahlaki çoğunluk ve Hıristiyan Sağın yükselişinde görüldüğü gibi, dinin halka ait rolündeki böyle bir artışın Amerikan politikalarına da yansımaya çalışmaktadırlar. Fakat Bellah'ın taraftar olduğu liberal tarzdaki daha fazla Hıristiyanlık halk meydanında yer edinmekte başarılı olamadı.

Dean Kelley, bunun liberal Hıristiyanlığın asıl anlamıyla ilgili sorulara şüpheli cevaplar vermesinden kaynaklandığını savunmaktadır. Liberal Hıristiyanlık, cemaat hayatı ile seküler kültür arasında etkili bir doktrin ve değerler sistemi oluşturmak noktasında isteksiz ya da başarısızdır. Kelley'e göre kilise ve muhafazakar cemaatlerin anlam ve teslimle ilgili sınırları devam ettirme kapasiteleri, doktrinal inançları, ahlaki değerleri ve hayat sitilleri baskın kültürden farklıdır. Bu durum, Kuzey Amerika'da son otuz yıl içinde muhafazakar dini grupların güçlenerek büyümesini ve liberal dinin de zayıflamasını açıklamaktadır.<sup>9</sup> Kelley de Bellah gibi, dini cemaatların en büyük sorulara güçlü cevaplar verdiklerini, değerler, anlamlar sistemi oluştururken sıkı bağlılık istediklerini; özdeşlik, teslimiyet için çok güçlü sınırlar meydana getirmeye çalıştıklarını ve bu sebeple de modern dünyada bir çok taraftar topladıklarını ileri sürerken, Durkheim'in etkisini yansıtmaktadır.<sup>10</sup>

Karl Marx da aynı Durkheim gibi dine; bir sosyal ürün ve modern öncesi toplumlarda sosyal nizamı sağlayan bir amil gözüyle bakmaktadır. K. Marx dinin birinci fonksiyonu olarak; meşru olmayan ortak bir sosyal projeye teslimiyet oluşturmak olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre din, feodal efendilerin köylüler üzerinde ya da kapitalistlerin işçiler üzerinde haksız ve çirkin kurallarını meşruılaştıran kötü bir unsurdur. Marx'a göre dini davranışlar dumanlı bir perde gibidir ki, eşyanın hakikatini halk kitlelerinden gizler. Hükümdarların zulümlerinin ortaya çıkışını ve onların iç yüzlerinin anlaşılmasını güçleştirir. Ayrıca onların halk üzerindeki haklarını, ilahi bir sosyal düzenin unsurları gibi gösterir. Dahası, dini davranışlar uyuşturucu gibidir. Zalimlerin baskıları altında kıvranan halk kitlelerini uyutmaktadır. Bunlar halka, ahiret hayatı için ödülleri vaat etmektedir ya da ibadet coşkusu içerisinde bir nevi kaçış imkanı sunmaktadır. Böylece halk, düşük statülerinin ve burada şimdi çektikleri sıkıntılarının bedelini almış olur.<sup>11</sup>

Son zamanlarda Marksist açıdan dine bakışı Latin Amerika'daki liberal teoloji hareketi temsil etmektedir. Brezilya, Arjantin, Peru gibi açlık ve sağlık problemlerinin çok ileri boyutta olduğu ülkeler, Marksizm'den esinlenerek bir zincir oluşturmuşlardı. Buralarda din adamları az sayıdaki kabileye nispetle hakim pozisyonda idiler. Bunlar ülkenin büyük bir kısmını ele geçiren sömürge iktidarları ve Katolik kilise hiyerarşisi tarafından da desteklenmişlerdi.<sup>12</sup> Latin Amerika'nın her tarafında kilise, sömürge ve büyük baskıların sosyal düzenlerini meş-

rulaştırdığı için eleştirildi. Dinin, zulmü devam ettiren bu rolüne ilişkin yapılan eleştiri, 1980 yılında bazı Latin Amerika ülkelerinde demokratikleşme yolunda ve Katolik kilisesi içinde reform yapılmasına ilişkin bir güç doğurmuştu.<sup>13</sup> Dahası bu durumun birçok sıkıntı çeken kabile ve şehir grupları tarafından Katolikliğin terk edilmesine yol açtığı da söylenebilir. Bunlar ya yerli halk dinlerine döndüler ya da Protestanlığın Evangelikan ya da Pentecostallık gibi farklı şekillerini benimsediler. Bu mezhepler, sömürgeye ve sömürge sonrasına ait kilise ve onun sosyal hayatı düzenleyen kutsallarını reddetmekte, kendi mensuplarının dini ve sosyal isteklerini karşılamak için daha etkili vasıtalar aramaktadırlar.<sup>14</sup>

Geleneksel Marksizmin dine bakışına göre, liberal teoloji hareketi tarihi, gerek etkinlik gerekse pasiflik noktasından ilgi çekici olaylara sahne olmuştur. Marksizm bir taraftan dini, sosyal hayatta marjinal bir güç gibi tasvir etmekte, bu durumda din; bir sosyal değişken olarak daha çok temel sosyal süreçlere, bilhassa ekonomik güç ve yapılar hizmet etmektedir. Bu sebepten Marksizmden etkilenen liberal teologlar, sosyal kimlik ya da sömürgeye karşı direniş vasıtaları gibi olan yerli din ve halk ruhaniliğinin önemi konusunda isteksizlik eğilimindedirler. Fakat öbür taraftan Marksizm, özellikle büyük sosyal gerginlik ve çatışma durumlarında, liberal teoloji örneklerinde olduğu gibi, etkili bir sosyal eleştiri kaynağıdır. Marksist teori, iktidar ilişkileri ile ekonomik alan, kültürel ve sembolik sistemler arasındaki etkileşimi diğer sosyal paradigmalardan farklı bir şekilde açıklamaktadır. Marksist teoriye göre bu sistemler; ister geleneksel din ikonları şeklinde görünsün isterse, kitlese tüketimin modern ikonları şeklinde görünsün bu iktidar ilişkilerini meşrulaştırmaktadırlar.

Daha sonraki Marksistler, özellikle kayda değer olan Antonio Gramsci, geleneksel Marksizmden farklı olarak dine, daha çok etkileşimci bir perspektiften bakma durumuna geldi. Bu anlayışa göre din, kültürel bir kaynak gibidir ki, hem devrimci ya da reformist gruplar hem de statüko taraftarları tarafından enerji elde edilebilecek kabiliyete sahiptir.<sup>15</sup> Dinin bu rolü, bir dede gibi olan Doğu Avrupa komünizminin devrilmesi esnasında geleneksel Marksistlere sürpriz oldu. Böylece Gramsciancı bir bakışa göre dinin, hem sosyal değişmeye hem de sosyal bütünleşmeye katkı sağlayan bir jeneratör olabileceği ispat edildi.<sup>16</sup>

Sosyoloji'de ve dini alandaki sosyal araştırmalarda etkileşimci bakışın mucidi Alman sosyoloğu Max Weber'dir. Weber, dinin sadece sosyal bir üründen ibaret olmadığını ya da toplumlar oluşturan insan kapasitesinin basit bir fonksiyonundan ibaret olmadığını savunmaktadır. Ona göre din, tam aksine mevcut sosyal dünyayı aşan düşünce ve uygulamaların bir kaynağıdır. Bundan dolayıdır ki, sosyal dünyayı bağımsız ve kestirilemez şekillerde etkileme kapasitesine sahiptir. Weberci bir bakış açısına göre dinin gerek sosyal değişme ve meydan okumaya bir kaynak olması, gerekse sosyal düzeni, statükoyu meşrulaştırma yönü farklı bağlamda ele alınmaktadır. Bununla birlikte Weber, dinin; sosyal hayattaki öneminin modern sosyal rasyonalizasyon ve ekonomik organizasyonun bir sonucu olarak, gitgide zayıflayacağına da inanmaktadır.



Weber, sosyolojinin bir alt disiplini olarak bilinen, din sosyolojisinin ortaya çıkmasında merkezi öneme sahip bir şahsiyettir. Onun bu amaçla ve bu isimle yapmış olduğu din ile sosyal yapı arasındaki karşılıklı etkileşimi inceleyen bir ciltlik kitabı, bu alandaki ilk geniş ve karşılaştırmalı çalışmadır.<sup>17</sup> Bu kitap, gelişimsel eğilimlerle ilgili geniş bir incelemeyi ihtiva etmektedir. Bu eğilimler farklı tiplerdeki dini yapılarda görülebilir. Mesela, bir kilise kuran peygambere ait tarikat, papazlık ile cemaatsal hiyerarşı arasındaki etkileşime ait bir araştırma ve sosyal sınıf ile kast sistemleri arasındaki etkileşimler gibi. Weber, dini doktrin ve mefhumların derin bir dikkatle incelenmesi gerektiğini savunur. Ona göre bu incelemeler; Tanrı hakkındaki inançları, teodileri ya da kötülük açıklamalarını, kurtuluş hikayelerini ve ilahi iktidar ya da ilahi af yollarını içermelidir. Ayrıca bu incelemeler dini mefhumlarla; ahlak sistemleri ve insani sosyal yapılar, özellikle ekonomik yapılar arasındaki karşılıklı etkileşimleri, ilişkilerdeki değişiklikleri de içermelidir.

Weber'in din ve kapitalizmin karşılıklı etkileşimlerini konu aldığı "Kapitalizm'in Ruhı ve Protestan Ahlakı" isimli tarihi araştırması, onun dini mefhum ve uygulamaların toplum yapısında ne denli geniş etkiler oluşturabilme kapasitesi olduğunu kavramasına çok güzel bir örnek oldu.<sup>18</sup> O, Puritan teoloji ve kültürdeki dünyevi işlere yönelik ilahi davetle ilgili dini anlayışın; reform sonrası Avrupa ve Kuzey Amerika'da tüccar ve mağaza sahiplerinin rolünü büyüttüğünü böylece yeni bir ideolojik meşrulaştırmanın doğduğunu savunmaktadır. Dünyevileşme için, böyle bir iş anlayışı eğilimi, Puritanlar arasında dünyevi zahitlik şeklinde bulunmaktadır. Böyle bir anlayış, gerek Puritan iş ahlakında gerekse onların aza kanaat etmelerinde açıkça görülüyordu. Bütün bunlar, tutumlu ve para sahibi insanlardan oluşan bir yapının doğmasına sebep oldu. Böylece Puritanlar, biriken parayı yeniden iş yatırımlarında değerlendirebiliyorlardı. Bu dünyevi zahitliğin kaynağı, Calvinist doktrinindeki iki ilahi takdirin müminler arasında husule getirdiği endişeydi. Bu anlayışa göre; bir insani nasip cehennem azabına mahkum olmak, diğer insani nasip de kurtulmaktır. Fakat kurtarıcıdan beri sadece rahmetle kurtuluş vardır, yapılan işlerle kurtuluş yoktur. Şükür kanalıyla ya da kilisenin belli ayinleriyle kurtulmak kesinlikle mümkün değildir. Dolayısıyla bir kişinin cehenneme mi gideceğı, yoksa kurtulacağı açık değildir ve bu da muayyen bilgi yoluyla bilinemez. İşte bundan dolayı her bir ferdin yaşadığı bu hayatta eğer kurtulacaklarsa, günahattan ve cehennemden kurtuluşunu gösteren büyük bir gösterge vardır. Bu gösterge, onların bu dünyaya ait çalışkanlıklarıyla temsil edilen sağlam karakterleridir. Weber, bu teolojik değişme içinde; tutumluluk ve çok çalışkanlıklarıyla karakterize edilen Puritan ve Protestan kapitalistlerin rahat durmaz enerjilerinin, paraya düşkünlüklerinin kaynaklarını bulmaktadır.

Weber'in Protestan ahlak tezi çok yanlış anlatıldı ve çok tartışıldı. O, saf bir şekilde Protestan teolojisinin ve Puritanizmin kapitalizme sebep olduğunu ileri sürmedi. Ayrıca kapitalizmin Protestanlık olmadan doğamayacağını da iddia

etmedi. Aksine dini yapılarla ekonomik faaliyet arasında karşılıklı ve bereketli bir ilişkinin olduğunu ileri sürdü. Bu ilişkiye göre ilahi ödül kavramı, modern öncesi dönemde insanları çalışmaya sevk etti. Ayrıca, günlük dünyevi faaliyetler de kutsal çağırının sahasına dahil oldu, çünkü bir ferdin akıbeti; bu alandaki işlerinde görünüyor ve belli oluyordu.<sup>19</sup>

Weber'in Protestanlık ile modern ekonomik yapı arasında yapmış olduğu bu karşılıklı etkileşim izahı, onun rasyonalizasyon teorisi ve bunun dini neticeleri konusunda önemli bir unsurdur. Tıpkı Durkheim ve Marx gibi Weber de, modern sosyo-ekonomik yapının; dinin sosyal önem ve etkisini tedrici olarak aşındıracağına inandı. Bununla birlikte Weber, ilk modern Avrupa toplumunda kapitalist ekonomi ve iş uygulamalarını da içeren, modern rasyonel sosyal sistem oluşumlarında; Protestanlığın da etkileri olduğuna dair veriler buldu. Bunlar, günlük hayatta ahlaki değerlere önem verilmesine kılavuzluk etti, ayrıca sosyal dünyada reform ve rasyonalizasyonu cesaretlendirdi.<sup>20</sup> Onun için istihza ile şöyle denilebilir; zeval bulmakta olan dini etkinin tohumları modern dünyanın sosyo-ekonomik yapısında zaten vardır, dolayısıyla dini alan onun dışında değildir.

### Sosyolojik Yaklaşımların Temel Özellikleri

Dinin tabiatını, sosyal dünyadaki önem ve yerini tayin edebilmek için oluşturulan bir sosyolojik teoride sırayla şu sosyolojik kategoriler bulunur:

- Etnik ve sosyal sınıflar gibi sosyal katmanlar.
- Cins, cinsiyet, evlilik, aile, çocukluk ve ihtiyarlık gibi bio-sosyal kategoriler.
- Siyaseti, ekonomik yapıyı, sistem değişimlerini ve bürokrasiyi de içeren sosyal yapı modelleri.
- Küreselleşme, sapma, kişisel etkileşim, gruplar arası etkileşimler ve sosyal sınır oluşumu gibi sosyal süreçler.<sup>21</sup>

Dinin sosyolojik incelemesindeki bu kategorilerin rolü; sosyolojik gelenekteki büyük paradigmalardan etkisi ile dini yapı ve davranışların incelenebilir gerçekler üzerindeki yansımaları tarafından belirlenmektedir. Durkheim tarafından kurulan fakat, daha çok Kuzey Amerikalı sosyolog Talcott Parsons tarafından geliştirilen fonksiyonalist paradigma, din sosyolojisi alanında özellikle etkilidir. Parsons, topluma eko-sisteme benzeyen bir sosyal sistem gözüyle baktı. Buna göre, sosyal sistemi meydana getiren parçaların hepsi, sanki organik fonksiyonlar gibi gereklidir. Çünkü bunlar, sosyal sistemin yaşamasına, sağlığına katkı sağlar ve onun devamlılığını temin ederler.

Bryan Wilson, din sosyolojisinde fonksiyonalist yaklaşımın başlıca temsilcilerinden birisidir. O, dinin açık ve gizli fonksiyonları arasında ayırım yapılmasına yardım etmiştir. Dinin açık fonksiyonu, kadın ve erkeklere kurtuluş önermesidir. Bilhassa kişisel kurtuluş, ayrıca biyolojik ölüm ötesinde bir hayat da vaat etmek-

tedir. Dini ayin ve davranışlar, öncelikle kurtuluş yolunda hazırlık anlamı taşı-maktadır. İbadet Şekilleri ve dua; inanan insana, Tanrı ya da tanrılarla konuşma izni anlamına gelen tefekkür ve ahlaki davranış tarzları kazandırır. Böylece inanan insanın hayatını ya da inanan toplumu kendi kurtuluş akıbetlerine uygun bir hale getirmektedir.

Kurtuluş ise, daha çok batını bir karaktere sahiptir ve özellikle kemale erdi-rici uygulamalarda görölmektedir. Bu unsurlar belli dünya dinleri kadar, ilkel dinlerde ve daha çok çağdaş Pentekostal Hıristiyanlıkta bulunmaktadır. İsa ve Havarilerin Şifa veren mucizelerini anlatan İncil hikayeleri; hıristiyanların çok uzun bir süre hastalıktan iyileşme konusuna ilgi göstermelerine sebep oldu. Bu bağlamda mukaddes yağla yağlamak, elleri hasta bölgenin üzerine koymak gibi bazı ayinler de ihdas edildi. Gerek Katolik, gerekse Protestan geleneğinde has-tanelerin, kliniklerin kurulmasında; büyük oranda dini işler ve misyonerlik için çalışma gayreti vardır. Bununla birlikte, Protestan Reformunun radikal bir Şekil-de anti-ayinsel tutumunun ve ayrıca on sekizinci asrın rasyonalizminin de etki-siyle, Batı Kilisesinde Şifa törenlerinin önemi azaldı. Pentecostalizm'in yirminci asırda hızla gelişmesi ise, Şifa ayinlerinin ve Hıristiyan Őifası alanındaki ilginin yeniden revaç bulmasına sebep oldu.<sup>22</sup>

Pentekostalizm, günlük hayat tecrübeleri içinde gerek beden, gerekse duy-gular için nihai kurtuluş aramakla ilgilenir. Kişisel inancı ve cemaat ibadetlerini de kapsamaktadır. Pentekostalizm, davranış için stratejiler belirler, iç duygular-daki karışıklıklara eğilir, manevi durumlarla da ilgilenir. Ayrıca, bedensel olanı ya da maddi refahı da bir tehlike olarak algılar. Bütün bu stratejiler, kişisel ve ruhi doygunluğa ait bir model oluşturmaktadır.

Bu doygunluk duygusu; Willson'un dinin gizli fonksiyonu olarak isimlendir-diği anlayış için de iyi bir örnektir. Ona göre bu işlev, dinin açık fonksiyonunun zıttı gibidir. Pentekostal kimlik; rahatsızlıkta, rahatta ya da saadet içindeyken kutsal Ruhla birlikte hareket etmeyi amaçlar. İnanan bir kimse kutsal Ruh, Ruhul Kuds ayini esnasında tecrübe eder ve bu tecrübe onun için kuşatır. Kutsal Ruh, insanların hayatları için çalışmalarını istemiştir. Bu çalışma onların sık sık ruhani kaynakta gördükleri hayat gayelerinin önündeki engelleri aşmayı müm-kün kılacaktır. Pentekostalizmin ezilenler ya da Amerika'da Afro-Amerikanlar gibi azınlık gruplar, Güneydoğu Asya'da hıristiyanlar, Güney Afrika'da ve Latin Amerik'da yerliler arasında yükselmesi; bu tarz hıristiyanlığın fonksiyonel etkin-liğine bir delil olarak algılanabilir. Çünkü kendilerine güven ve doygunluk teklif edilen bu kişi ve gruplar sosyal açıdan dezavantajlı bir konumdadırlar.<sup>23</sup> Bu sos-yolojik açıklama, bazen izafi yoksunluk tezi olarak isimlendirilmektedir.<sup>24</sup> Dini inançlar ve aktiviteler dezavantajlı sosyal gruplara, azınlık gruplarına ya da in-sanlara bazı karşılıklar önermelidir. İnsanlar gerek sosyal, gerekse maddi süreç-lerde izafi bir başarı içerisinde olsalar bile, bazı duygusal ya da maddi imkanların yokluğunu da yaşamakta ve bunları gerçekleştirmeyi ümit etmektedirler.

İzafi yoksunluk, bir dini gelenek ya da stilin işlevselliğini açıklamak yoluyla bir değer taşımaktadır. Pentekostalların bazıları fakir olsa da, kendilerini nadiren yoksul olarak tanımlarlar. Los Angeles, Toronto, Singopore ya da Seul'un varoşlarında yaşayanların dışında birçoğu iş sahibi zenginlerdir. Bununla birlikte sosyologlara göre Pentekostalizmin, endüstri toplumlarında şehir hayatı içinde hala işlevsellikleri bulunabilmektedir. Oysa bunlara diğer dini tarzlarda rastlamak zordur. Bu işlevsellik değişik yollarla açıklanabilir. Bireysel ruh olgunluğu üzerinde durmak, modern toplum katmanlarında bireysellik ve duygusallık arasında bir ahenk doğurdu. Pentekostal ayinlerin kendi keline iştirakçi ve ruhi karakteri güçlü bir sosyal dinamik oluşturmaktadır. Bu durum, özellikle etnik azınlıklar ya da modern sosyal sistemlerin kusurları yüzünden acı çekenler arasında, etkili bir dayanışmayı teşvik edebileceği söylenebilir. Çağdaş toplumlarda popüler kültür ve kitle eğlencelerinin asimile edici özellikleri; birçok Pentekostal ayinler içinde icra edilen Pentekostal ibadetin çekicilik fonksiyonunu açıklayabilir. Sonuç olarak Pentekostalizm, duygusal düzenleme ve kurtarma kapasitesine sahiptir. Ayrıca, modern endüstri ve endüstri sonrası kültürün aşırı beyinci, akılcı, mekanikçi özellikleri öne çıkarmasına karşın; Pentekostalizm, bedene tabiat üstü aktiviteler açısından vurgu yapmaktadır.

Kurtuluşa ilaveten dinin görünen fonksiyonlarından birisi de, açıklanmaya temas etmek ve onu izah etmektir. Buna rağmen modernitenin aşırı akılcılık ve bilimciliğine karşı bir tepki olarak, modern sonrası toplumlarda akıl üstü güçlere, ruhi varlıklara ya da dünyevi olandan başka bir hayata olan ilginin giderek arttığı açıkça görülmektedir. Endüstrileşme, şehirleşme ve rasyonelleşme süreçleri vasıtasıyla gelişen birçok toplum; sosyo-ekonomik, bürokratik yapılar da modern formları benimsediler, özellikle de büyük şehirlerde. Fakat köylerde ve yeni şehirlerde yaşayanlar arasında büyüye, ruh alemine ait inançlar hala güçlü bir şekilde devam etmektedir. Pentekostalizm, rasyonalizm ve büyüün bu kültürel birlikteliğini belki de eşsiz bir şekilde uzlaştırmıştır. Böylece dünyevi olanla deney üstü olan; ruhlar, melekler ve şeytanlar alemi, kutsal Ruh ile birlikte modern bir dini formda bütünleştirilmiştir.

Birçok Batı ülkesinde Yeni Devirde dini uygulama ve inançlardaki gelişmeler bu şekilde açıklanabilir. Theodore Roszak ise, şunu savunmaktadır; canlı varlıkların tabiatı ile menşei hakkında normal insanların anlayışlarının ötesinde bilimsel açıklamalar yapmak, daima anlaşmazlıklar ortaya çıkarmakta ve bunun tabii bir sonucu olarak oluşan anlayış boşlukları da kültürel huzursuzluklar, metafizik gerilimler oluşturmaktadır.<sup>25</sup> Bilimsel ve teknolojik ilerlemenin güzel vaatlerine rağmen bu süreç, küresel ekonomik düzendeki fakirliğin artışı, işsizlik ve ekolojik kriz tarafından gölgelendi. Artık insanlar kendi dünyalarının ötesinde ya da bilimsel açıklamaların, teknolojik kontrolün dışında sık sık yeni kontrol ve düzen yolları aramaktadırlar. Bu sebepten dolayı yeni devirde alternatif tedavilerin, uza devinimlerin, astrolojinin, kehanetlerin ve şifaya inancın popülaritesi artmaktadır. Bu uygulamalar bilim öncesi kültürlerde çok yaygın olan, modern

insanın da görülmeyen güçler şeklinde yeniden gündeme gelen hikmet ve büyü kavramlarını ön plana çıkardı. Bu durumda, modern bilimin rasyonel paradigmalarına rağmen, söz konusu kavramların insan sağlığı ve karakteri üzerinde hala etkili oldukları söylenebilir.<sup>26</sup>

Yeni Çağın bu uygulamaları, inançları; endüstri toplumlarının önde gelen ortak illetlerinden olan strese, cinnete, anlamsızlığa karşı verilmiş dini cevaplar gibidir. Bunlar aynı zamanda, modern tüketici kültüre boyun eğdiren kültürel kaynaklara da cevap niteliği taşımaktadır. Yeni Çağ tedavileri kitaplar yolunu da açtı.(Varsayılan bu kitapların, yazarlarının ruhlar, primadonna ya da önceden yaşamış insanlar olduğu iddia edildi.) Kristaller, müzik ve putlar birçok modern Batı şehir merkezindeki Yeni Çağ tedavi merkezlerine ya da kitapçılara nüfuz edebildi. Yeni Çağ toplumlari; dışarıdaki strese karşı kırsal dinlenme, ruhi yükselme ve psikolojik takviyeler önermektedirler. Fakat sağlıklı şehir sakinleri de serbest zaman ürünlerini adet edinen müşterilerdir. Çünkü, müşteri seçimi ve parayla ilgili değişimler gibi, kapitalist usullerin temel örneklerinde Yeni Çağ müteşebbisçiliği; ruhi seçmeler, inanç menfezleri, tedaviler, ruh dünyasındaki manevralar ile birlikte yaşamaktadır. Yeni Çağ hareketlerinin kültürel açıdan okunması; görülmeyen ruhi dünyayı da kapsayan, inançlar arasındaki etkileşimlerin incelenmesi ve kişisel ya da sosyal yetkilendirme olayları, etkileşimci sosyoloji anlayışına örnek olarak gösterilebilir. Din sosyolojisinde bu tarz yaklaşımın en önemli çağdaş misali Peter Berger'dir. Berger'e göre aslında insanlar varlıkları ve objeleri cismanileştirmişlerdir. Mesela, ev eşyaları, para, anlamlar, evrenler ve tanrılar; insanların cismanileştirmesi sonucu objektif gerçeklik karakteri kazanmışlardır. Sosyal gruplar ve süreçler tanrılara, teknolojilere ya da ahlaki düsturlara tevcih edildi. Bunlar insani yaratışın icat ettiği ürünlerdir ki, insan davranışlarını belirleme kapasitesine sahiptirler<sup>27</sup> Toplumun kendisi, insanlar tarafından oluşturulan yaygın süreçleri ve yapıları içeren sosyal bir yapıdır. Burada emredilen davranış modelleri sayesinde fertler toplumun içine sokulurlar ya da sosyalleştirilirler. Bu maddileştirme eğilimi, sosyal dünyalar içindeki yapıların sonuçlarıdır. Bunlar da tabiat ve kainat kanunlarının yorumlanmasından çıkarılmaktadır. İşte bundan dolayı, birçok kültürde kozmoloji dini ya da kutsal bir karakter taşımaktadır. Berger'e göre din, insani bir teşebbüstür ki, bu da kutsal bir kainat modeli kurmuştur.<sup>28</sup> Din insanların sosyal dünyalarda, kainat modellerinde oluşturdukları yapılar ile birlikte objelere ve anlamlara; kutsal bir iktidar vermektedir. Din, kainatın merkezinde insani bir proje ya da bütün kainat üzerinde insani bir mana oluşturmaya çalışmaktadır.

Din, insanın sadece haricileştirme eğiliminin önemli bir parçasından ya da anlamların ve sosyal dünyaların inşasından ibaret değildir. O, aynı zamanda sosyal meşrulaştırmanın ya da "dünya muhafazası"nın önemli bir vasıtasıdır. Tabiat ve sosyal dünyalara ait izahatları Karl Mannheim, ideolojiler olarak isimlendirdi. Ona göre bunlar, sosyal dünyayı toplumsal açıdan açıklayıp doğrulayan nesnel bilgi demetleridir.<sup>29</sup> Modern toplumlarda bu bilginin baskın şekli dini

değil bilimseldir. Berger, şunu savunmaktadır; sosyal uygulama ve düzenlemlerde bilim, din kadar temize çıkarıcı, din kadar destek verici bir etkiye sahip değildir. Din, sosyal kurum ve düzenlemelere ontolojik statüler vermek suretiyle onları meşrulaştırmaktadır. Kozmik ya da tabiat düzeninde kralların kutsal فرمانları ya da ahlak kurallarının idrak edilmesi; sosyal ve ahlaki düzen üzerinde mecazların değişmesinden, tabiat da; insan bilimlerinin keşfinden daha güçlü, daha objektif bir durum oluşturur. Dinin anlamlandırma ve ahlak noktasında daha yüksek bir gücü temsil ettiği, ölüm incelemelerinde de gözlenebilir. İnsanların kendi ölümlerini; Allah inancı ve öldükten sonra başka bir hayat telakkisi sayesinde, böyle inançları olmayan insanlara kıyasla daha az endişe ile karşılaştıkları görülmektedir.<sup>30</sup>

Berger, dinin sosyal gücünü deneysel bir tarzda incelemek bağlamında Doğu Asya kapitalizmine kültürel bir analiz yapmayı önermektedir.<sup>31</sup> O, çok fazla gelişen Tayvan, Kore, Singapur, Hong Kong ve Malezya gibi kaplan ekonomilerini Konfüçyanizm'den etkilenen dini-kültürel bir dünya ve Çin diasporası kavramıyla izah etmektedir. Konfüçyanizm, modern kapitalist iş ahlakının gelişmesi için özel etki oluşturmaktadır. Çünkü bu din, çok çalışma ve nesiller arası sorumluluk duygusu üzerinde ısrarla durmaktadır. Birçok Çin diasporası çocuğu, küçük yaşlarından itibaren göçmen atalarına ödemeleri gereken bir borç altına girmektedirler. Çünkü bu atalar, onların ailelerini birçok zorluklar altında yeni yerlere getirmişlerdir. Kendi ana babaları da zamanlarını ve servetlerini çocuklarının iyi bir eğitim almaları için feda etmişlerdir. İşte bu borçlar, ömür boyu devam eden sorumluluklar şekline dönüşmüştür. Buna göre çocuklar çok çalışmak, zengin olmak noktasında ailelerine ve atalarına karşı borçludurlar. Böylece ana babaları yaşlandığında onlara destek verirler ve bu suretle de ailelerini onurlandırmış olurlar. Nesiller arası ana-babaya hürmet esasına dayanan bu güçlü ahlak anlayışı, sağlam aile yapılarını oluşturmuştur. Bu aileler de zürriyet oluşturmak ve küçük meslekleri muhafaza etmek için ideal bir sosyal yapı oluşturur. Bu yapı içerisinde bütün aile, bütün akrabalar başarı için ortak bir gayret gösterirler. Berger, Doğu Asya kapitalizminin olağan üstü başarısını, Kuzey Amerika ya da Avrupa'da olsalar bile, Çinlilerin öteki kültürlerdeki göçmenlere kıyasla daha istidatlı daha başarılı olmalarını; aile yapısındaki bu birliktelik ve dini kültürel meşrulaştırma ile açıklamaktadır.

Sosyolojik gelenekte, sosyolojik bir teori oluştururken paradigmalara ve deneysel bilgi gibi, sosyal dünyada kıyaslanabilen kavramlaştırmalar kullanılır. Deneysel bilgi, tarihi incelemeler ve çağdaş sosyal araştırmalar vasıtasıyla elde edilir. Çağdaş sosyal incelemelerinde iki temel metodolojik stil vardır. Bunlar genel olarak birbirinden farklılık arz eden kantitatif ve kalitatif araştırmalardır.

Sosyolojik gelenekte tarihi bilgilerin kullanılması, önemli bir kaynak oluşturdu. Weber'in tercih ettiği tarihi, karşılaştırmalı araştırmalar; bir çok sosyolog ve din sosyoloğu tarafından benimsendi. Mesela İngiltere'de dinin modern Avrupa'da etkisinin azalma nedenlerini aydınlatmaya çalışan teoriler, bir takım

yeni tarihi araştırmalarla olgunlaştırılmıştır. Bu bağlamda tarihi deliller yeniden oluşturularak; genel vesikalar, kilise vesikaları, klerk örgütleri, mektuplar, gazete arşivleri, ticari vesikalar ve kültürel aktiviteler gözden geçirilmiştir.<sup>32</sup> Bu tarihi araştırmalar, modernizasyon ve sekülarizasyon ilişkileri hakkında ortaya atılan genel teorilerde önemli düzeltmelere sebep olmuştur.

Yüzyılın başlarında Güney Londra civarında Lambeth'in detaylı araştırmasında Jeffrey Cox, büyüyen varoşlarda farklı stildeki kilise cemaatları arasında kiliseye gitme seviyelerinde önemli değişmeler teşhis etmiştir.<sup>33</sup> Gerek Anglo-Katolik ve gerekse Evangelikal cemaatlere mensup olanların kiliseye gitme oranı, kiliseye ait tarzlarda bir fark görmeyenlere kıyasla, çok daha yüksek olmuştur. Cox, onların başarısının geniş bir teşvik alanı sayesinde olduğunu teşhis etmiştir. Mesela bu alanlar arasında; üniformalı gençlik organizasyonları, hayır hizmetleri veren kurumlar, kilise çocuk koroları, gençlere ve yaşlılara yönelik eğitim veren İncil inceleme grupları, Pazar Günü Okulları, hafta ortası ibadet aktiviteleri, şehirde yapılan umumi dua toplantıları ya da davetiyeli aktiviteler sayılabilir. Öte yandan teolojik ve ayinsel bir renk ayırımı yapmayan kiliseler; farklı cemiyetlerle bağ kurmayıp Viktorian broşürcülüğü, Evangelikal ihyacılığı yaparak, kiliseye gitme seviyelerini çok aşağı seviyelerde tutma eğilimindedirler.

Robin Gill, kiliseye gitme kayıtlarıyla ilgili yaptığı bir incelemesinde; 19. ve 20. yüzyıllarda İngiltere'de kiliseye gitme oranının Viktorianlar tarafından kiliselerin inşa edilmesi yüzünden azaldığı yolundaki kanaatlerin mübalağa olduğuna dair bulgular elde etti.<sup>34</sup> Geniş çaplı bir kilise binası yapma programı devlet destekli İngiliz Kilisesi'nin öncülüğünde 1851'de başlamıştı. Buradaki amaç, 19. asrın ilk yarısından itibaren büyüyen endüstri şehirlerinde açık bir şekilde görülen kilise yetersizliğini karşılayabilmişti. Bu programın sonucu ile birlikte bağımsız kiliseler tarafından kilise binaları üretebilmek için epey geniş alanlar açıldı. Halbuki gerek köy gerekse şehir meydanlarında ihtiyacın üstünde kilise alanları vardı. Bu yeni kiliselerin birçoğu hiçbir zaman tamamlanamadı ve bazıları bu yüzden tahrip oldu. Bazıları da tırmanma merkezi ya da mobilya teşhir mağazası gibi dünyevi işler için kullanıldılar. Sekülarizasyonu kanıtlamak için böyle kötü bir kilise planlamasının işareti şart değildir. Gill, aynı şekilde şunu da ileri sürmektedir; büyük, soğuk ve boş kiliselerin bizzat kendileri kiliseye gitmeyi engelleyebilirler.

Din sosyolojisinde kemiyete ait yaklaşım; geniş ölçüde dini inançların, ahlaki değerlerin ve kiliseye devam uygulamalarının ölçümüne bağlıdır. Aynı zamanda kilise istatistikleri ve resmi kayıtları da kullanılır. İngiltere ve Kuzey Amerika'daki en önemli istatistiki veri kaynaklarından birisi de, araştırma şirketlerinin sosyal tutum, sosyal değerlerle ilgili yaptıkları anketlerdir. Bunlar da sık sık dini inanç ve uygulamalarla ilgili soruları içermektedir. İngiltere'de Sosyal Tutumların Ölçümü, hükümetin desteklediği önemli bir veri kaynağıdır. Bunlar sık sık kilisenin hizmetleri hakkında sorular da içermektedirler. Böylece, ahlaki de-

ğerler ya da siyasi eğilimler gibi diğer veriler ile din arasındaki kolerasyonu araştırma imkanı da mümkün olmaktadır.<sup>35</sup>

Bu yaklaşım bilhassa Kuzey Amerikan Sosyolojisinin karakteristiğidir. Rodney Stark ve William Bainbridge “Dinin Geleceği” konusunda kilise hizmetleri, mezhep üyeliklerini de içeren geniş bir istatistiki araştırma yaptılar. Nesiller arası iletişimi de içeren bu araştırma, dinin modern toplumdaki yeri konusunda, sosyal teoride bazı değişiklikler meydana getirdi.<sup>36</sup> Onlar kiliseye gitme oranının yüksek çıkmasını, sürekli olarak yenilikçi kiliselerin ortaya çıkmasını ve ABD’deki tarikatları bu veriler doğrultusunda tartışmaktadırlar. Onlara göre bütün bunlar, modernizasyon ve dine ilginin azalması arasında kurulan basit bir ilişkiyle izah edilemez. Bu konudaki tartışmaya döneceğiz.

Grace Davie, İngiliz ölçüm verileri ve kiliseye gitme istatistiklerinden hareketle, İngiliz dini stili ile diğer Kuzey Avrupa ülkeleri arasında fark olduğunu savunmaktadır. Ona göre bu stil “üye olmaksızın inanmak” şeklinde karakterize edilebilir.<sup>37</sup> Ölçüm, İngiltere’de halkın sadece % 9’unun düzenli bir şekilde umumi ayinlere devam ettiğini, %50’sinin ise ara sıra gittiğini ortaya çıkardı. Cevap verenlerin %60’ı Tanrıya inandıklarını, dini ya da aşkın tecrübeler yaşadıklarını, evlerinde düzenli ya da ara sıra ibadet ettiklerini ve televizyonda dini programları seyrettiklerini söylediler. Davie, şunu da savunmaktadır; kiliselere devam ile hali hazır Tanrıya inanç, dini aktiviteleri evlerde, farklı ve kişisel şekillerde yerine getirme arasındaki bu boşluk; kiliseye devamın azaldığını göstermekte fakat, bu asla dinin de terk edildiği anlamına gelmez. Aksine bu durum, dinin kurumsal şekillerindeki genel ortaklıklarda bir azalma olduğunu, evdeki dini aktivitelerde ise, yeni bir odaklaşma olduğunu göstermektedir. Bu da daha geniş bir alanda, yani sosyal kurumlara olan güvensizliği göstermektedir. Sosyal hayatta eğlence ve tüketicilik gibi ev çevresi üstünde, dinden daha çok umumileşmiş önemli yeni odaklaşma alanları da vardır.

Steve Bruce, ankette kiliseye gitme oranındaki azalma ile yalın dini inanç arasındaki boşluğu tartışmaktadır. Ona göre, verilerde inanç bir anlık zaman içine sıkıştırılmıştır.<sup>38</sup> Halbuki dini inanç, tutumla ilgilidir ve daha geniş bir ölçekte ele alınmalıdır. Anketler gerçek dini tutumun aksine, sadece kalıntı bir fenomen olabilir, dini hafıza ya da nostalji rolünü oynar. O, bu bağlamda ölçülebilen, gözlenebilen sosyal davranış ve sosyal etkileşim formları dışında kalan davranışların hatırı sayılır derecede şüphelilik taşıyabileceğini iddia etmektedir.

Dinin sosyal araştırmasına yönelik kantitatif yaklaşım, dini cemaatların ya da örgütlerin küçük ölçekli araştırmalarına bel bağlamaktadır. Burada cemaata katılarak gözlemler yapma ya da kapsamlı mülakatlar gerçekleştirme metotları kullanılır. Bu yaklaşım İngiltere’de bazı özel mezheplerin ve dini hareketlerin görüntülerinin bir seri içinde detaylanmasını doğurdu. Bu araştırmayı yapanlar ilk elden gözlemler yaparlar ve dini davranışlar, sembolik sistemler hakkında bizzat içeriden tasvirler sunarlar. Buradaki amaç, özel dini grupların yapılarının tarif edilmesi, sosyal karakter ve önemleriyle ilgili teorilerin ortaya konması



dir.<sup>39</sup> Sosyologlar, araştırma kapsamını genişletmek kaydıyla bu yaklaşımı; Moocular ya da Scientolojistler gibi küçük egzotik gruplardan daha çok ana dini grupların incelenmesine adapte ettiler. Bu bağlamda gerek İngiltere ve gerek Kuzey Amerika'da cemaat etnografya çalışma alanları ortaya çıktı. Egzotik azınlıktan daha çok, mutaassıp çoğunluk dindarlığı incelemeyi tercih eden bu eğilim, çağdaş bir din teorisinin yokluğu ile açıklanabilir. Bu alandaki boşluk işte bu çalışmaların doğmasına sebep olmuştur. Bununla birlikte, Scientoloji, Yaho-va'nın Şahitleri, Kiliseleri Birleştirme hareketlerinin incelenmesi gibi küçük ölçekli kalitatif araştırmaların; genel çağdaş mezheplerin ve yeni dini hareketlerin daha iyi incelenmesine yardım ettiği hemen göze çarpan bir gerçektir.<sup>40</sup>

Karşılaştırmalı sosyal fenomen incelemelerinde, sosyal teorileştirmelerde sosyologlar; örnekler, zümreler, sınıflar ve genel tipler teşhis etmeye yöneldiler. Weber, dini örgüt ve gelişim incelemelerinde bir tipoloji geliştiren ilk sosyologtur. Bu tipolojiler, farklı şekillerde tanımlanan, değişik seviyede gelişmiş olan kilise ve mezhepler gibi dini örgütlenmeleri kategorize etmede kullanılmaktadır. Weber, daha çok Musa, İsa, Buda ya da Muhammed gibi karizmatik kişilerin peygamberi sezgileri sonucu oluşan dinlerin incelenerek işe başlanmasını teklif etti. Çünkü bu dinler, mevcut sosyal ve dini yapılarda önemli kırılmalar meydana getirdiler.<sup>41</sup> Onlar karizmatik yenikleri doğurdular bu da, mevcut dinlerden uzaklaşan mezhepleri oluşturdu. Bu yeni dinler baskın sosyal uygulamalarla, değerlerle uzlaşmayı reddederek; eski din ile ve eski sosyal dünya ile çatışma içinde yaşadılar. Zamanla karizmatik yenilikler ve yeni dinler eskilerinin yerine mirasa konarak kanıksandılar. Ayrıca, sosyal ve dini yapıların içine daha fazla yerleşerek yeni muamele, yeni davranış modelleri oluşturdular. Aynı zamanda onlar; tedrici olarak ana kültürel uygulamalara daha çok uyum sağladılar ve sonunda yerleşmiş dini tezahürler olarak benimsendiler.

Alman sosyolog ve teolog Ernst Troeltsch, Weber'in yaklaşımını kilise-mezhep tipolojilerini daha fazla derinleştirerek geliştirdi. Onun çalışmaları geniş ölçüde Hıristiyan tarihi incelemeleri üzerine oturdu.<sup>42</sup> Mezheplerle (sects) ilgili sosyolojik anlayış, genel olarak kullanılan "sect" kavramından tamamen farklıdır. Çünkü popüler kullanımda "sect" rezalet anlamında kullanılmaktadır. Troeltsch'un "sect-mezhep" tabiri ise, kırılmalar sonucu oluşan bir dini organizasyon şekline işaret etmektedir. Kiliselerdeki bu kırılmalar bazen doktrinal bazen de ritüel düzeyde meydana gelmektedir ki, onların üyeleri bir zamanlar kimlik ve amaç birliği içerisinde bulunuyorlardı. Troeltsch, kiliselere oranla mezheplere ikinci dereceden bakmamaktadır. Bilakis, mezheplerin dahili çürüklüklerden ya da kilise tipi dini yapıların idealizmlerini kaybetmelerinden dolayı doğduklarını tartışmaktadır. Troeltsch, kilisenin karşısında olan mezheplerin bazı temel özelliklerini tanımlamıştır. Bu özellikler sonraki sosyologlar tarafından geliştirilmiş ve aşağıdaki tipler ortaya çıkmıştır:

- Onların üyeleri aşağı sınıf kaynaklıdır, siyasi ve sosyal eşitliğe inanırlar ya da papazlık karşıtı bir eğilime sahiptirler.

- Mezhep kurucuları tarafından anlatılan farklı bir doktrin ya da eşsiz bir öğreti ortaya koymuşlardır.
- Kurucu dini liderlere, dogma ve sosyal uygulamalara karşı protesto ya da muhalefet ederler.
- Üyelik veraset ile değil, seçim iledir.
- Aralarında güçlü bağlar vardır ve teslim olma istenir.
- Alternatif ahlaki değerleri ve hayat stilleri vardır.
- Yerleşmiş olanla, ana sosyal stillerle ya da törelerle uzlaşma hususunda isteksizdirler.

19. Asırda Avrupa ve Kuzey Amerika ya da 20. Asırda Japon ve Güney Amerika'da mezheplerin üremesi ile birlikte, bir mezhep kuruluş modeli ortaya çıktı. Buna göre bu mezheplerdeki artış; temel kiliselerdeki bölünmeden değil, diğer sosyal dinamiklerden kaynaklanıyordu. Modern toplumlardaki bu mezheplerin yaygınlığının arkasındaki baskın dinamik; temel din, kültür modelleri üzerinde hızlı sosyal değişimin doğurduğu çatışma ve tutarlı oluşumlardır. Mormonlar, Christian Scientists, (Hıristiyan Bilimciler), Jehovah's Witnesses (Yehova'nın Şahitleri) ve Seventh Day Adventists (Yedinci Gün Nuzülcüleri) gibi birçok modern Avrupa ya da Kuzey Amerika mezheplerinin kaynağı; 19. Asırda meydana gelen endüstri ve şehir devrimlerindedir. Aynı şekilde Japonya ve son otuz yılda köy toplumundan şehir toplumlarına, tarım ekonomisinden endüstri ekonomilerine doğru hızlı bir sosyal değişim süreci yaşayan bazı Latin Amerika, Güney Afrika ülkelerinde de bu tarz mezheplerde önemli bir artış gözlenmektedir.

Çağdaş sosyologlar, Troeltsch'ün yaptığı kilise-mezhep tipolojisinden çok daha fazla dini teşekkül olduğunu kabul etmektedir. Çünkü, onun tipolojisi Hıristiyanlık dini ve Avrupa din tarihi ile sınırlandırılmıştır. Richard Niebuhr, Kuzey Amerika'da bazı mezheplerin kilise-tiplerinden çok daha fazla önem taşıdığını savunmaktadır. Mesela, ilişkilerinde yerleşmiş Avrupa kiliselerinin dini tekelciliğini kabul etmeyen "hacı babalar" gibi.<sup>43</sup>

O, bu tarz mezheplerin sadece ikinci nesil mezhepler olduğunu da ileri sürmektedir. Birinci nesil mezhep üyelerinin çocukları vardı, onlar; kişisel ve kiliseye ait mallar elde ettiler, daha az radikal olmaya özen gösterdiler. Çocuklarının eğitime ve sosyal saygınlığa; kurulu düzene ait şeyleri protesto etmekten daha fazla önem verdiler. Daha çok şekli ritüeller kurmaya ve bunlara ait kuramlar oluşturmaya dikkat ettiler. Mesela, kurtuluş yolları gösterebilirler, diğer kilise ve mezhepleri tasvip etmektedirler.

Bryan Willson, mezhepçilik anlayışını çok daha akıcı bir şekilde müdafaa etmektedir. O, mezhepleri radikal-muhafazakar, dünyayı reddeden-dünyayı tasdik eden ve her iki eğilimi de içeren unsurlar olarak tanımlamaktadır. Onlar hemen hemen istisnasız olarak, dini gelenekteki özellikleri ihmal ederek, dine yeniden rağbet uyandırma gayreti taşırlar. Fakat bununla birlikte onlar, dini uyanma ile modern teknoloji ve modern kültürel tarzların önemli özelliklerini

birbirine uydurmaya da dikkat ederler.<sup>44</sup> Aynı Şekilde biz bu birleşmeyi dini ihtiyacılıkta ve modern kültür görünüşlerine açıklıkta da görebiliyoruz. Bu da, modern Hıristiyan Pentecostalism'inin hızlı gelişme sebeplerinin bir parçasıdır. Aynı birliktelik Müslüman, Hindu ve Budist ihya grupları arasında da gözlenebilir. Devrim sonrası İnan'da yeniden dirilen Őii İşlam, orta çağa ait birçok eski ve geleneksel uygulamayı canlandırdı. Fakat, Komünist devrim esnasında geleneksel dini dil, giyim ve hayat harekete gelse de, modern devrim ya da reformist emeller yolunda dikkate değer bir ilerleme ortaya ıktı. Siyasi ve sosyal eşitlik, kadına saygı ve Batı kapitalizmine karşı gelmek bunlar arasında yer almaktadır. Benzer Şekilde İnan devrimi de insanların Őah'ı devirmesi için tam anlamıyla modern kitle iletişim teknolojisi ile zırhlandı. Devrim sonrası İnan'da dini tarzda bir yönetim oluşmasında, Ayetullah merkezli televizyon ve radyo yayınları en önemli unsurlardan birisiydi.<sup>45</sup>

Din sosyolojisinde diğer örgütsel kategorik anahtar, yeni dini hareketler.(New Religious Movement-NRM) Yirminci yüzyıl, yeni dini hareketler ya da tarikatlarda bir çoğalmaya Şahit oldu. Bunların çoğu mevcut kilise ve dinlerden kırılma suretiyle ortaya çıkmadı. Bunlar zel karizmatik fertlerden esinlenerek ya da dünyanın diğer tarafındaki bir dini kültürel muhitten alınan bir grup öğretiden etkilenerek ortaya ıktılar. Avrupa ve Kuzey Amerika'daki bazı yeni dini hareketler, bir hayli taraftarı Doğu dini düşüncelerine ve uygulamalarına çekiyorlar. Bunların oğu, Brahma Kumaris, Hare Krishna, Rajeneeshism (Osho), Sahaja Yoga ve Sai Baba'yi da kapsayan Hindistan coğrafyasından yayılmaktadır. Bazı yeni dini hareketler de; Ron Hubbard (Scientology), Moses David (Children of God or Family), John Wimber (Vineyard Cristian Fellowship), Maharishi Yogi( Transcendental Meditation) gibi, bazı özel dini lider ya da kahinlerin ğretilelerinden kaynaklanmaktadır.

Sosyologlar, yirminci asırda yeni dini hareketlerin büyük artışıyla ilgili bazı muhtemel sebepler tespit ettiler. Yeni dini hareketlerin toplumlarda çoğalmasına bakıldığında, onların; endüstrileşme ve Şehirleşme derecesinde başarı sağladıkları görülür. Onların Avrupa ve Kuzey Amerika'da ilk olarak çoğalması 1945 ve 1965 yılları arasında oldu. Aynı Şekilde son otuz yılda yeni dini hareketlerde Japonya'da da hızlı bir yükseliş görüldü. Şimdi Güneydoğu Asya ve Latin Amerika lkelerinde de yeni dini hareketlerde benzer bir gelişme söz konusudur. Modern kültürel yeniliklerin benzer diğer Şekilleri, yeni dini hareketlerin Şehirlerde de başarı kazanmasını sağladı. Birçok yeni dini hareketlerin dalları, büyük kıtaların önemli Şehirleri çevresinde global Őebekeler Şeklinde yayıldılar. Köyden Şehre g gibi faktörlerle Şehirlere yeni gelen göçmenler, geleneksel köy dini ile ilgili bağlarını kopardılar ya da yüksek okul öğrencileri ev etkilerinden koptular. İşte bütün bunlar, yeni dini hareketlerin taraftar toplama aktivitelerinin her zaman odağında yer almaktadır.

Yeni dini hareketlerin gelişmesi aynı zamanda, modern sosyal sistem ve Őahsiyetsiz Şehir hayatı ile ilgili hayal kırıklığı ya da rahatsızlığı da yansıtmakta-

dır.<sup>46</sup> Birçok yeni dini hareket; çoğu hareket üyeliğine çekilen 20 ile 45 yaş grupları arasında karşıt sohbetler düzenleyerek ortak yaşam şekilleri geliştirmeye çalışır. Yeni dini hareketler aynı şekilde modernitenin iş ahlakı, materyalizm ve tüketicilik gibi diğer özelliklerine de karşıt bir kültür gibi karşı çıkmaktadırlar. Dahası onlar; para bölüşümü, üyeler arası sahiplik ya da meditasyon uygulamaları gibi alternatif inançların, değerlerin ve hayat tarzlarının propagandasını yapmaktadırlar. Böylece, dışarıdaki maddi rahattan çok daha fazla bilincin iç ifadelerine ve huzura önem verirler.

Modernitenin birçok özelliği yeni dini hareketlerin gelişmesinde avantaj oluşturmuştur. Birçok yeni dini hareket üyesi, orta sınıflardan çıkmıştır ve geniş ölçüde gayri resmi eğitim içindeki mesleklere sahiptirler. Bunların arasında üçüncü sınıf eğitim alanları da vardır. İşte bundan dolayı onlar; yeni dini hareketler tarafından önerilen yeni fikirleri hazır kalıplar halinde benimsemektedirler. Kitle iletişim, elektronik haberleşme; tarihin ilk devirlerinde olmadığı kadar geniş bir evrensellik imkanı verdi. Yeni dini hareketlerin gelişmesi aynı zamanda; fikirlerde, dinlerde rekabet eden bir piyasayı ve içinde fertlerin ana babalarına uymak yerine, kendi inançlarını, kararlarını almaya alıştığı bir sosyal çevreyi yansıtmaktadır. Roy Wallis, yeni dini hareketleri modern ferdiyetçilik ve tüketiciliği en fazla akort eden unsurlar arasında görmektedir. Bunların içinde Scientology ve Transcendental Meditation gibi dünyaya mültefit hareketler de vardır.<sup>47</sup> Dünyevi modern hayatın problemlerinin çözümünde; kişisel idraki arttırmak için psikolojik ya da derin düşünce tekniklerini de kapsayan bu yeni dini hareketler, merkezi konumda yer almaktadır.

Yeni dini hareketlere mensup olanların sayısı, ana dine bağlı olanlarla kıyaslandığında nispeten küçük görülür. Bu nispi önemsizlik, sadece rakamlar çerçevesindedir. Ayrıca, onların sosyal etkileri ya da kültürel aktiviteleri, geniş ölçüde medya yazıları ile çelişmektedir. Çünkü medya, bu mezheplere ve devlete karşı gelen David Koresh gibi, aşırı mezhepçi faaliyetler aleyhine bir kampanya başlatmıştır. İşte bundan dolayı Waco gibi, Texas gibi birçok Batı ve bazı Batı dışı toplumlarda yeni dini hareketlere karşı hatırı sayılır bir düşmanlık doğdu. Yeni dini hareketler genellikle kanuna, bürokrasiye uygun hareket eder. Fakat Waco probleminde onların sohbetlerini kesmek, onları bazı arazilerden hariç tutmak, yeni dini hareketlere geçişleri engellemek ya da çocukların yeni dini hareketlerden uzaklaştırılması için, endişe halindeki ailelerin isteği üzere bazı askeri müdahaleler yapıldı. Yeni dini hareketlere girmiş olan yetişkinlere “karşı düzenlemeler” vasıtasıyla yapılan mecburi engel ve muamele, Amerika Birleşik Devletleri, Birleşik Krallık mahkemelerinde göz yumulmuş olsa bile, endişeli aileler namına yapılan bir muameledir.<sup>48</sup>

Scientology ya da Mooncular gibi tarikatların, onlara yeni katılanların beynlerini yıkadıkları, psikolojilerini tahrif ettikleri ya da karakterlerini tahrif ettikleri, karşıt olanlar tarafından iddia edildi. Onlar, bu hareketlerin psikolojik inşa için, insan yaşamına karşı fiziki engeller de koyduklarını iddia ettiler. Bu

hareketlerle ilgili yapılan sosyolojik araştırmalar, yeni dini hareketlerin; taraftar toplama ve bunları muhafaza etmek için, bazı baskı unsurlarına müracaat ettiklerini tespit etti. Fakat bu baskı, genellikle pratik ticari satışlarda kullanılan psi-ko-sosyal tekniklere benziyordu ve “beyin yıkama” olayına ait net bulgular bulunamadı.<sup>49</sup> Birçok insan, heyecana, akla ya da ruha ait ihtiyaç ve arzularını karşılamak için yeni dini hareketlere katılmaktadır. Bunların içine, ortak bir aile ortamında yaşama isteği de dahil edilebilir. Bu ailede aynı düşüncedeki insanlar; ırka ait faktörlerden kaçmak, tüketim toplumundan kurtulmak için, pratik ve alternatif bir hayat tarzı geliştirmişlerdir. Bu bağlamda onlar, yeni meditasyon teknikleri öğrenirler, yeni bir terapi uyguluyorlar ya da yeni bir ruhi felsefe elde ederler. Yeni dini hareketler, üyelerinde ve onlara katılanlarda ki, bu kişiler ayrılmış olsalar bile; büyük değişiklikler getirme gücüne sahiptirler. Dostça ayrılanlardan bazıları bu tecrübeden bazı kazançlar elde ettiklerine inanmaktadır. Diğer ayrılanlar ise, yeni dini hareketler tarafından aldatıldıklarını düşünmektedir. Onların hikayeleri ise, kitle iletişim vasıtaları ve mezhep karşıtları tarafından ele alınmaktadır.

Sosyologlar, yeni dini hareketlere tarafsız bir gözle bakmayı önermektedirler. Bunun kabul edilmesi esnasında onlar, bazı bireysel zararlara maruz kalabilirler. Zira onlar şuna dikkat çekmektedirler; yeni dini hareket liderleri ve üyeleri de din özgürlüğü haklarını kullanıyorlar, çünkü bu haklar; birçok demokratik hukuk sisteminde saygıyla karşılanmaktadır. Bu sistemlerde dini haklar, bütün din mensuplarına eşit bir şekilde düzenlenmiş olmalıdır. Ayrıca, dini aktiviteler hiçbir ceza görmeden yerine getirilebilmelidir. Sosyologlar, yeni dini hareketlere yapılan zulümlerin tarihin ilk devirlerindeki kafirlere ya da farklı mezhep üyelerine yapılan zulümleri hatırlattığı görüşündedirler. On sekizinci asırda bazı Metodistler, dini ve eğitim uygulamalarından dolayı hapsedildiler. Yirminci asırda Kurtuluş Ordusu mensupları dünyayı reddeden inanç ve yaşam tarzlarından ötürü zulümlere maruz kaldılar. Mezhep zulümlerinin hala görülebileceğine bir delil de çoğunlukla kurucu dinin kurumlarının devam eden güçleridir. Seküler toplumlar ister dinle uyumlu isterse uyumsuz olsun, bu durum değişmez. Modern toplumdaki kitle iletişim araçlarının iktidarı, daha geçerli bir delil olarak kabul edilebilir. Daha popülist medya eğilimi günah keçileri yarattı ve sosyal sapmalara karşı düşmanlık besledi. Dini zulmün bu modern şekli, birçok yeni dini hareketin açıkça reddedilmesi halkasında görülmektedir. Bu ret halkaları bireysel özerklik, tüketici seçim ve maddi ilerleme gibi baskın modern ideolojiler tarafından yapılmaktadır. Totemik ideolojilerin bu reddi, belli grupların veya bireylerin tercihlerinden kaynaklanmaktadır. Zira onlar toplu yaşama ve dini otorite şekillerini tercih etmektedirler. Bu ise, modern tüketici toplumların fundamental değerlerini yıkıcı görülmektedir. Bütün bunların ticari medyadaki yankısı ise gayet iyi olmaktadır. Bu sebepten bu gruplar; sapkınlar olarak sınıflandırılmaktadır.

## Sorunlar ve Tartışmalar

Çağdaş din sosyolojisinde temel tartışma, Comte ve Durkheim'dan beri en baskın sosyal teori olan dini tesirden uzaklaştırma (seculariza'tion) tezinin yanında ya da karşısında olma noktasında düğümlenmektedir. Dini etkiden uzaklaştırma (seculariza'tion) şu sürece isnat eder; din, toplumdaki sosyal önemini ya da üstünlüğünü kaybediyor. Dinin azalan etkisi şu göstergelerde görülebilir:

- Dini aktivite ve törenlere katılımlardaki azalmalarda.
- Dini organizasyonlara üyelikteki azalmalarda.
- Sosyal hayat ve kurumlardaki dini kurumların etkisinin azalmasında.
- Dini öğretilerdeki inanç ve otoritenin azalmasında.
- Kişisel ibadet, dua ve imandaki azalmada.
- Ahlaki değerleri teyit eden geleneksel dini otoritedeki azalmada.
- Dini mesleklerin sosyal öneminin azalmasında, rahiplik hayatının azalmasında ve bazı ülkelerde rahip sınıfı aleyhtarlığında.
- Dini ritüeller ve inanç sistemlerinde yapılan dahili sekülerizasyon ya da eksikliklerde.

Birçok Avrupa ülkesinde böylesi olguları gözlemek mümkündür. İngiltere'de düzenli bir şekilde kiliseye gitme oranı 1851'de % 50 iken, bu oran 1997'de % 9'a düşmüştür. 1997'de ancak dört çocuktan birisi vaftiz için İngiliz kilisesine arz edilmektedir. Halbuki bu oran İkinci Dünya Savaşından önce % 70'lerde idi.<sup>50</sup> İtalya'da kitle halinde düzenli dinleyicilerin oranı son yüzyıllarda sürekli azaldı. 1880'lerde bu oran % 80'ler civarında iken 1990'da % 15'lerden daha aşağıya düştü. Almanya, Fransa, Belçika ve Hollanda; İtalya'dan daha fazla sekülerleşti. Bu ülkelerde şu anda düzenli bir şekilde kiliseye devam etme oranı % 10 seviyesinin altındadır. İsveç ve İzlanda da ise, düzenli bir şekilde kiliseye gitme oranı % 5'lerin altındadır. Bütün Avrupa ülkelerinde dini meslekler azaldı ve birçok ilahiyat fakültesi birleşti ya da kapandı.<sup>51</sup>

Sekülerizasyon ile ilgili belli başlı teorisyenlerden olan Bryan Wilson, Peter Berger, David Martin ve Steve Bruce; buna modernleşirmenin direk bir sonucu olarak bakmaktadırlar.<sup>52</sup> Avrupa nüfusunun kırsaldan şehirlere ve ziraatten endüstriyel mesleklere doğru modern değişimi bu bağlamda çok önemli görülmektedir. Bilhassa kiliseye gitme oranının küçük merkezlerde, köy alanlarında şehirlere kıyasla çok yüksek olması ve endüstri işçileri arasında ise çok düşük olması dikkate değerdir. Köy alanlarında ve mesleklerinde insanlar küçük organik toplumlar halinde yaşar, onların hayatı tabii mevsimler kadar ayinler, dini ritler, batıl itikatlar ve menkıbeler tarafından belirlenir.<sup>53</sup> Katolik Avrupa'da azizlere ya da Bakire Meryeme bağlı dindarlar; iyi giyinmek, verimlilik yürüyüşleri ve hasat duaları gibi eski kırsal geleneklere bağlandılar. Böylece din; toprağın şeklini, tatil günlerini ve iş modellerini belirledi ki, bu çerçevede ziraat yılı kavramı ortaya çıktı.<sup>54</sup> Modern şehirde ise, kutsala çıkan bu eski yollar kayboldu.

Toplumun kırsaldan şehre, ziraatten endüstriyel bağlara doğru değişen karmaşık yapısı, sosyologlar tarafından sosyal fark olarak isimlendirilmektedir.<sup>55</sup> Modern öncesi ev halkı için hayat aktivitelerini tayin eden iş, yiyecek üretimi, çocukların terbiye ve eğitimi, din, eğlence gibi bütün faaliyetlerin merkezinde yakın ev çevresi vardı. Modern endüstri toplumu şehrinde ise, bu hayat şekillerinin birçoğu ev ya da oturlan çevrenin ötesinde kurumlar ya da sosyal sektörler içinde karşılanır. Bu durum fark olsa da, kilise etkisinden ayrılışına isnat ediyor. Ortaçağ toplumunda iş, ev ve din bütün sosyal hayatın bir parçasıydı. Kilise; aile ahlakını ve çocukların yetiştirilmesini düzenlediği gibi, ekonomik faaliyetleri kontrol etmeye çalıştı, ücretleri, fiyatları belirledi. Reformasyon ve Rönesanstan sonra kilise, sadece ekonomik konulardaki ağırlılığını kaybetmekle kalmadı, kilise ve devlet tedrici olarak birbirinden daha fazla farklılaştı. On dokuzuncu, Yirminci yüzyıllarda kilisenin çocukların eğitiminde, fakirleri, hastaları gözetlemesinde ve hem de adaleti yönetmesindeki etkisi azaldı. Bundan dolayı din, halk sınıfı ve şehrin çekirdek aktiviteleri üzerindeki nüfuzunu kaybetti. Din aynı zamanda eğlence aktiviteleri üzerinde de marjinal kaldı, böylece onun faaliyet alanı kişişel inanç, dış mahalle kilisesi ve ölü törenlerinden ibaret kaldı.

Bryan Wilson, bu sosyal farklılaşma sürecini sosyalleştirme (sosyalizasyon) olarak isimlendirmektedir.<sup>56</sup> Modern öncesi toplumlar yüz yüze küçük toplumlar olarak karakterize edildi. Modern toplumlar ise, ortak sosyal süreçler, büyük sosyal kurumlar ve hayatın toptan organize edildiği büyük şehirler ile karakterize edildi. Buralarda sosyallik ve küresellik; yerellik ve kişişellikten daha ziyade öne çıktı. Yerel olandan sosyal kitleye doğru değişim; insanın özünde, odağında bir değişimi de içeriyor ve bu da insanların hayatlarında yeni modeller oluşturuyor. Modern öncesi toplumlarda din ve doğruluk, sadakat gibi dini meziyetler sosyal düzenin, sosyal anlamın temelini oluşturuyordu. Dini değerler, çiftlikte ya da bir pazar yerinde olunsa bile, sosyal ilişkilerle ve aile içi rollerle kontrol edildi. Modern toplumlarda ise insanlar sosyal rollerini; tatmin, istek, bürokratik düzenlemeler, anlaşma ve teknik gibi seküler gereklerle göre oynuyorlar. Böylece sosyal düzen ve rollere ait dini değerler, kıymetler; modern hayatın sosyal yapısında önemlerini kaybetmiştir.

Sosyalleştirme, bireyselleştirme ile birlikte gitmektedir. Bireyler modern sosyal hayatın kitesellerine, anonimlerine uyarlar. Bu uyum süreci, kişişel bağımsızlık ve kimlik için en güçlü bir duygu ile yeni anlamlar, maksatlı oluşlar ve değerler kazandırmak sayesinde gerçekleşir.<sup>57</sup> Bu durumun tabii neticelerinden birisi, dinin; ortak ve toplumsal yükümlölüklerinin aksi bir anlamda giderek kişişel tecrübenin bir şekli olarak görölmesidir. Böylece din; özelleştirildi, kişişelleştirildi, onun kurumsal ve halka yönelik tezahürleri önem kaybetti, görölmez hale geldi. Dinin modern toplumlarda solması görüşünden daha açık bir gerçeğ şudur; karmaşık toplumlarda sosyal tecrübe şekillerinin temel özelliklerinden birisi, fert olmak için kurumlara karşi antipati ve iç dünyaların farkında olmak için de anlam arayışıdır. Bu durum, dini ritüel ve organizasyonlara halkın katılma

oranı ile açıklanan kişisel dini inanç seviyeleri arasındaki boşluk ile açıklanmalıdır.<sup>58</sup> Thomas Luckman, bunun yok olmak yerine; din ve dini arayışlarda daha fazla kişisel, daha fazla bireysel ve daha görülmez bir dönüşüm olduğunu savunmaktadır.<sup>59</sup> Bunun sonucu olarak din, toplu alanlarda pek görünmese de sosyal önemini hala muhafaza etmektedir. Bu bağlamda astroloji, putperestlik, meditasyon, eco-din gibi alternatif sofuluk şekillerinin geliştiği resmen söylenebilir.

Weber, dünyevileştirmeyi doğuran sosyal dinamik olarak rasyonalizasyonu görmektedir. Birçok modern sosyolog da bu görüşe katıldı. İşin teknolojik olarak düzenlenmesi ve sosyal değişimde, elektronik teknolojinin aracılığının arttırılması rasyonalizasyona birer örnektir. Teknoloji modern zamanı, çalışma hayatındaki modern modeller, ekonomik değişimlerdeki modern şekiller vasıtasıyla düzenliyor. Bunlar zamanı din kadar derinden etkiledi. Oysa, önceki devirlerde iş ve değiş tokuş yapıyordu. Modern hayat, kilise ritüelleri ya da kutsal ayine ait zamanlar ve kutsal günler tarafından düzenlenmemiştir. Modern hayat; doğumlar, ölümler gibi tescil edilmiş ya da işe gidiş, makinaların bakımı ve iş vardiyası gibi tekrarlanan bürokratik süreçler tarafından belirlenmiştir. Modern toplumlardaki anlam ve amaçlar teknik ya da örgütsel işlemlere bağlanmıştır. Aşkın amaçlar, ruhani etkileşimler; maddi güçler tarafından dışarıda bırakılmıştır.<sup>60</sup> Benzer amaç ve etki, insani sosyal hayat ile tabii düzenin izahatı için de söz konusudur. Hastalığın bir virüsten ya da insani hareketin bir sonucu olarak iklim değişikliğinden kaynaklanan enfeksiyondan olduğu görülmektedir. Kuyruklu yıldızlar tamamen fiziki objelerdir ve onların yollarını izlemek, önceden haber vermek mümkündür. Sosyal dünyanın rasyonalize edilmesinde dini, mistik ya da aşkın açıklama ve referansların yeri çok azdır.

Gördüğümüz gibi, bazı sosyologlar dünyevileştirme (sekülerizasyon) tezine itiraz etmektedir. Bu tez, modernizasyon sebebiyle dinin zeval bulmadığına tam tersine; bu sürecin dinde daha fazla bireysel ve mistik yeni dini şekiller ortaya çıkardığı görüşü üzerine oturuyordu. Eski din, halk katmanlarında yerini kaybetse bile, bu yeni dini şekiller; onun anlam ve kimlik oluşturma özelliğini muhafaza etmektedir. Bu çerçevede yeni dini şekiller; bireysel çapta ya da küçük dini gruplar şeklinde hareketler oluşturmaktadır. Rolan Robertson, şunu tartışmaktadır; son zamanlardaki modern toplumlarda tüketici seçim; sosyal etkileşimde ve sembolik değişimde baskın bir vaziyet almıştır. Tercih edilen dini hayat tarzındaki bu dönüşüm, kişisel düzeyde ortaya çıkan kapitalist kültürün sosyal önemini arttığına bir delil olmalıdır.<sup>61</sup> Sekülerizasyon bilhassa Avrupa'ya ait bir fenomen olarak algılanabilirse de, ona ait dini davranış modelleri ve dünyanın diğer yerlerindeki dinin yeniden diriliş örnekleri şuna bir delildir; modernizasyon ile dini gerileme arasında kaçınılmaz bir ilişki vardır.<sup>62</sup> Bazı sosyologlar da şunu tartışmaktadır; sekülerizasyon tezi, tarihi bir hayal olan dini davranışın eski altın devrine itimat eden bir faraziye üzerine kurulmuştur. Eski devirlerde dini uygunluk, sosyal normlar hatta kanun gücü tarafından sağlanıyordu. Bununla



birlikte ateizm ve dini sapkınlık; sosyal hayatın marjinal kesimlerinde ya da görünüşte uyumlu olmakla birlikte iç yaşamlarda kuvvet bulabiliyordu.<sup>63</sup> Onlar şunu da tartışıyorlar, Modern Avrupa'da her ne kadar kiliseye düzenli gidiş azalsa da, onlar daha bağılı bir şekilde mevcut kalmaya devam ediyor. Kiliseye giden ve gitmeyenlerin yaptığı maddi destekler, mümeyyiz bir şekilde gelişen inanç ve değerler buna delildir.

Rodney Stark, bilhassa sekülerizasyon tezini ağır bir şekilde eleştirmektedir. ABD'de kiliseye gitme ve dini inanma oranı çok yüksektir. Bu temelden hareketle Stark ve ekibine göre Avrupa'da kiliseye gitme oranının azalmasının sebebi; Avrupa'nın birçok ülkesinde kurucu tarihi kiliselerin dini tekelcilik yapılarıdır.<sup>64</sup> Tekeli sağlayanlar, müşterilerin çok değerli mahsullerinin ya da hizmetlerinin ihtiyaçlarını karşılamama eğilimindedir. Buna karşılık müşterilerinden olağanüstü bir bağlılık ve teslimiyet beklemektedir. Bu, ABD'deki dini pazara tezat teşkil etmektedir, çünkü orada yüksek oranda rekabet ve acıcılık vardır. Bunun kaynağı ise, Avrupa'da kabul görmeyen ve bundan dolayı ABD'ye ihraç edilen farklı şekillerdeki Püritanizmdir. Zira ABD anayasasında açıkça kilise ve devletlerin ayrı yaşama hakkı vardır. Bunun neticesinde dini yapılar; bireylerin ihtiyaçlarını en iyi şekilde karşılamak için sosyal değişimleri de dikkate alarak daha esnek ve daha uyumludurlar. Onlar ibadet ve doktrinal yapılarını da; sosyo-kültürel değişmeleri en iyi şekilde karşılayacak bir tarza getirmişlerdir. Bu çerçevede Stark ve arkadaşları "rasyonel seçim" ya da "karşıl原因-taraf" isimli din teorisini ortaya atmışlardır.<sup>65</sup> Fertlerin anlam ihtiyacı vardır, düzen ve nihai amaç taşıyan dinler bunu en iyi bir şekilde karşılayabilir. Rekabetçi bir piyasada fertlerin yaptığı akılcıca seçimler, onların ihtiyaçlarını en iyi şekilde karşılayacaktır. Halbuki inhisarcı bir durumda bireyler ihtiyaçlarını bastırabilecekler ya da fena bir tarzda karşılayacaklar ve gerçek istek boğulacaktır.

Bazı sosyologlar dinlerin yeniden dirilmesine, özellikle de Kuzey ve Güney Amerika'da, Orta Doğu'da, Asya'nın bazı kısımlarında tutucu dinin yeniden dirilmesine dikkat çektiler. Bu ise, Avrupa merkezci tabiata sahip sekülerizasyon tezinden daha ileri bir delil gibidir.<sup>66</sup> İslami yeniden diriliş son otuz yılda Orta Doğu'yu silip süpürdü ve bunun Afganistan, eski Yugoslavya, eski Sovyetler Birliği, Kuzey Çin, Kuzey Hindistan, Pakistan, Kuzey ve Merkezi Afrika ve Güneydoğu Asya'da önemli küresel etkileri oldu. Dinin bu yeniden diriliş sadece İslam ile sınırlı değildir. Hıristiyanlık aşağı Büyük Sahra Afrikasında; kırsal alanlarda olduğu kadar yeni şehirlerde de hızla gelişmektedir. Protestanlığın yeni şekilleri ve Pentecostal Hıristiyanlık birçok Latin Amerika, Kuzeydoğu Asya şehirlerindeki gece kondu alanları ile varlıklı dış mahallelerde gelişmektedir. Hindistan, halkını ilerletmek amacıyla ticari liberalleşmeyi ve endüstrileşmeyi benimsese bile; Hindistan halkı siyasi hayatlarında İngiliz Raca'sı tasavvuruna yaklaşmaktan çok daha fazla dine güçlü bir rol verme eğilimindedir. Avrupa'da tarafsız bazı sosyal bilimciler, Yeni Çağ inançlarının yükselişini dini alandaki yeniden dirilmeye bir delil olarak görmektedir. Mesela, karizmatik ve fundamental Hıristiyan grupla-

rın toplantıları ve yeni partizanlar ki, bunların arasında geniş kitleler tarafından simgelenen Katolikliğin Neocatechuminate (Yeni İlmihal Öğrenciliği) gibi grupları da vardır.<sup>67</sup>

İlk defa Daniel Bell tarafından öne sürülen dinin dönüşü düşüncesi çok tartışılmıştır.<sup>68</sup> Ernest Gellner gibi birçok sosyal bilimci, İslami yeniden dirilişin önemini görmezden gelemedi. Onlar bunu, Ortaçağ'a bir dönüş ve Müslüman ülkelerdeki modernleşirmeyi durdurmaya yönelik bir teşebbüs delili olarak gördüler.<sup>69</sup> Gellner, İslami yeniden dirilmeyi; çok geniş bir fenomenin parçası olarak görebilme konusunda şüpheler taşımaktadır. O şunu da tartışmaktadır; Batı entellektüellerinin sosyal dünyanın bu tür yeni şaşırtmalarına karşı bir direnme görevi vardır. Çünkü bunlar; özgürlük ve insan haklarına saygı gibi rasyonalizmin ağır bedellerle kazandığı zaferlere karşı sanki bir tehdit taslamaktadırlar.

Robertson, Batılı sosyologların dinin küresel öneminin ortaya çıkışını kabulde isteksiz davranmalarını tartışmaktadır. Ona göre bu önem, kısmen dinin sosyal bilim olarak tanımlanmasının bir sonucudur.<sup>70</sup> O, sekülerizasyon teorisinin ideolojik bir şekil olduğunu da öne sürmektedir. Bu şekil, kilise ile devletin, din ile kültürün, inanç ile halka ait prensiplerin ayrılığından doğmuştur. Bütün bunlar; Fransız devriminin başka yerlerde sonraki siyasi kararların Rousseau, Hobbes ve Lock gibi siyasi düşünürler tarafından meşrulaştırılmasının bir sonucudur. Dinle ilgili, dinin sosyal hayattan farklı olduğu varsayımına dayanan geleneksel sınıflama; modern sosyo-politik teorinin bir ürünüdür. Gerek İslami, gerekse Hıristiyan fundamentalistler dinin Batı merkezli tanımlamasına ve dinin etki alanının özel ya da iç dünya ile sınırlandırılma teşebbüsüne meydan okumaktadırlar. Yeni dindarlar dini, bir hayat yolu gibi yeniden eski mevkiine koymayı istiyorlar. Bu, bütün sosyal hayatı, uygulamaları kuşatmaktadır; çocukların terbiyesinden, eğitimsel öğretilerden, yaradılıştan, gelişimden; halk alanına, ekonomik değişime ve uluslararası ilişkilere kadar gitmektedir.<sup>71</sup>

Dinin öleceğine dair yapılan sosyolojik kehanet, din sosyolojisinde; din karşıtı bir eğilime delil olarak kabul edilebilir. Bununla birlikte sekülerizasyon ve dinin dönüşü üzerinde yapılan güçlü tartışma; sosyologların bu kehanet üzerinde kesinlikle ittifak halinde olmadıklarını göstermektedir. İspanyol soyolog Jose Casanova, dinin son otuz yılda dünyanın birçok yerinde yeniden umumi ve siyasi bir önem kazandığını savunmaktadır.<sup>72</sup> Latin Amerika'daki kurtuluş teorisi, bazı militarist diktatörlüklerin demokratikleşme sürecinde önemli bir rol oynadı. İran devrimi, diğer Müslüman ülkelerde bir dizi İslami Milliyetçilik ve Batı karşıtlığı hareketlerini başlattı. Konfüçyanizm; Singapur, Kore ve Tayvan gibi Doğu Asya kaplanlarının ekonomilerinde hatta bizzat Çin'in kendisinde bile, sanki genel bir ideoloji doğurmaktadır. Katoliklik, Komünizmin Doğu Avrupa'da çökmesinde çok önemli bir rol oynadı. Ortodoksluk, Komünist Rusya sonrasında genel din gibi bazı statüleri tekrar ele geçirdi.

Yıllarca dinin sosyal önemini nazara almayan ana akımdaki sosyologlar; giderek dinin kültürel ve ahlaki direnç hareketlerindeki büyüyen rolünü kabul etmektedirler. Bu durum, son zamanlardaki ya da post-modern toplumlar içinde gelişmiş ve gelişmekte olan dünyalar için aynıdır.<sup>73</sup> Dinin son modern dünyada ölmesi kesinlikle söz konusu değildir. Aksine yaşayan dünyada dinin sosyolojik önemleri konusunda şüphe yoktur. Mesela, çağdaş toplumlarda dine inanan, dini cemaat, dini ideolojiler ve organizasyonlar içinde sosyolojik anlayışların rolü, dinin yörüngesi hakkında önemli ipuçları vermektedir.

## Notlar

- \* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
e-posta:
- 1 See further Peter Berger (1993) *The Social Realtiy of Reigion*, Harmondsworth, Penguin, ch. 1.
- 2 John Millbank (1990) *Teheology and Social Teory: Beyond Secular Reason*, Oxford, Blackwell, ch. 5. See also Kieran Flanagan (1995) *The Enchantment of Sociology*, London, Macmillan.
- 3 James A. Beckford (1989) *Religion in Advanced Industrial Society*, London, Unwin Hyman.
- 4 Bryan Wilson (1992) *Religion in Sociological Perspective*, Oxford, Oxford University Press, p. 2.
- 5 Emile Durkheim (1976) *The Elementary Forms of the Religion Life*, tr. Joseph Swain, 2nd edn, London, George Allen and Unwin.
- 6 R. N. Bellah and P.E. Hammond (1980) *Varieties of Civil Religion*, San Francisco, Harper and Row.
- 7 Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, p. 49.
- 8 R.N. Bellah, R. Madsen, W.M. Sullivan, A. Swidler and S.Mm Tipton (1985) *Habits of the Heart*, Los Angels, University of California Press.
- 9 Dean M. Kelley (1977) *Why Conservative Churches are Growing*, New York, Harper and Row.
- 10 See also Hans Mol (1976) *Identity and the Sacred: A Sketch for a New Social Scientific Theoriy of Religion*, Oxford, Blacwell.
- 11 For fuller account of Marxist approaches to religion see David McClellan (1987) *Marxism and Religion*, London, Macmillan.
- 12 See the collection of essays by social scientists on the movement in Daniel Levine (ed.) (1978) *Churches and Politics in Latin America*, London, Sage.
- 13 David Lehman (1990) *Democracy and Development in Latin America*, Cambrice, Cambrice University Press.
- 14 David Martin (1996) *Forbidden Revolutions: Pentecostalism in Latin America, Catholicism in Eastern Europe*, London, SPCK.
- 15 See further Beckford, *Advanced Industrial Society*, ch. 6.
- 16 Martin, *Forbidden Revolutions*.

- 17 Max Weber (1963) *The Sociology of Religion*, tr. Ephraim Fischhoff, Boston, Beacon Press.
- 18 Max Weber (1930) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, tr. Talcott Parsons, London, George Allen and Unwin.
- 19 Author's introduction in Weber, *Protestant Ethic*, pp. 13-31.
- 20 Charles Taylor (1989) *The Source of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 215 ff.
- 21 See Anthony Giddens (1989) *Sociology*, Cambridge, Polity Press, for a full introduction to the fundamental sociological categories and approaches.
- 22 Harvey Cox (1996) *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*, London, Cassell.
- 23 See further Michael S. Northcott, 'A survey of the rise of charismatic Christianity in West Malaysia and Singapore', *Asia Journal of Theology*, 4, 1990, pp. 266-78.
- 24 Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, pp. 115-18.
- 25 Theodore Roszak (1972) *Where the Wasteland Ends: Politics and Transcendence in a Post-industrial Society*, London, Faber.
- 26 For a sociological account of New Age beliefs and practices see Paul Heelas (1996) *The New Age Movement: Celebrating the Self and the Sacralization of Modernity*, Oxford, Blackwell.
- 27 Berger, *Social Reality of Religion*, ch. 1.
- 28 Ibid., p. 34.
- 29 See the extract from Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, in Robin Gill (ed.) (1996) *Theology and Sociology: A Reader*, London, Cassell.
- 30 John Hinton (1991) *Dying*, Harmondsworth, Penguin.
- 31 Peter L. Berger (1988) *The Capitalist Revolution: Fifty Propositions about Prosperity, Equality and Liberty*, New York, Basic Books.
- 32 See e.g. Callum Brown (1987) *The Social History of Religion in Scotland since 1730*, London, Methuen; Hugh McLeod (1997) *Religion and the People of Western Europe 1789-1990*, Oxford, Oxford University Press; and Robin Gill (1993) *The Myth of the Empty Church*, London, SPCK.
- 33 Jeffrey Cox (1982) *The English Churches in Secular Society: Lambeth 1860-1930*, Oxford, Oxford University Press.
- 34 Gill, *Myth of the Empty Church*.
- 35 See Robin Gill (forthcoming) *Churchgoing and Christian Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 36 Rodney Stark and William Sims Bainbridge (1985) *The Future of Religion: Secularisation, Revival and Cult Formation*, Berkeley, University of California Press.
- 37 Grace Davie (1994) *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*, Oxford, Blackwell, ch. 5.
- 38 Steve Bruce (1995) *Religion in Modern Britain*, Oxford, Oxford University Press.
- 39 See e.g. Roy Wallis (1976) *The Road to Total Freedom: A Sociological Analysis of Scientology*, London, Heinemann; James A. Beford (1975) *The Trumpet and Eileen Barker (1984) The Making of a Moonie: Choice or Brainwashing?*, Oxford, Blackwell.

- 40 See e.g. Roy Wallis (1977) *The Elementary Forms of the News Religious Life*, London, Allen and Unwin; Eileen Barker (1989) *New Religious Movements: A Practical Introduction*, London, HMSO; James A. Beckford (ed.) (1986) *New Religious Movements and Rapid Social Change*, London, Sage; and Bryan R. Wilson (1990) *Social Dimension of Sectarianism*, Oxford, Oxford University Press.
- 41 Weber, *Sociology of Religion*.
- 42 Ernst Troeltsch (1976) *The Social Teaching of the Christian Churches*, vols. 1 and 2, tr. O. Wyon, Chicago, University of Chicago Press.
- 43 H. Richard Niebuhr (1929) *The Social Sources of Denominationalism*, New York, Holt.
- 44 Wilson, *Religion in Social Perspective*, pp. 105-8
- 45 Annable Sreberny-Mohammadi and Ali Mohammadi (1994) *Small Media: Big Revolution: Communication, Culture and the Iranian Revolution*, Minneapolis, University of Minneapolis Press.
- 46 Wallis, *Elementary Forms*.
- 47 Ibid.
- 48 See further Anson Shupe and David G. Bromley (eds) (1994) *Anti-Cult Movements in Cross-Cultural Perspective*, New York, Garland.
- 49 See in particular Barker, *Making of a Moonie*.
- 50 For contemporary statistics on churchgoing in England see further Peter Brierley (1991) *Christian England: What the English Church Census Reveals*, London, MARC Europe.
- 51 See further McLeon, *Religion and People*.
- 52 For their collective consideration of the debate see Steve Bruce (ed.) (1992) *Religion and Modernization: Sociologist and Historians Debate the Secularization Thesis*, Oxford, Clarendon Press.
- 53 S.S. Acquaviva (1981) *The Decline of the Sacred in Industrial Society*, Oxford, Blackwell.
- 54 Chis C. Park (1994) *Sacred Worlds: An Introduction to Geography and Religion*, London, Routledge.
- 55 David Martin (1979) *A General Theory of Secularization*, Oxford, Blackwell.
- 56 Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, pp. 154 ff.
- 57 See further Taylor, *Sources of the Self*.
- 58 Davie, Religion in Britain.
- 59 Thomas Luckman (1971) *The Invisible Religion*, New York, Macmillan.
- 60 Bruce, *Religion in Modern Britain*, p. 132.
- 61 Roland Robertson, 'Community, society, globality, and the category of religion', in Eileen Barker, James A. Becford and Karel Dobbelaere (eds) (1993) *Secularisation, Rationalism and Sectarianism: Essays in Honour of Bryan R. Wilson*, Oxford, Clarendon Press.
- 62 See e.g. Fred von der Mehden (1985) *Religion and Modernization in Southeast Asia*, New York, Syracuse University Press.
- 63 David Lyon (1987) *The Steeple's Shadow: Myths and Realities of Secularisation*, London, SPCK.
- 64 Stark and Bainbridge, *Future of Religion*.

- <sup>65</sup> See esp. Rodney Stark and Laurence R. Iannaccone, 'A supply-side reinterpretation of "secularization" in Europe', *Journal of the Scientific Study of Religion*, 33, 1994, pp. 230-52.
- <sup>66</sup> Giles Kepel (1993) *The Revenge of God: The Resurge of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*, Cambridge, Polity Press.
- <sup>67</sup> Ibid.
- <sup>68</sup> Daniel Bell, 'The return of the sacred? The argument on the future of religion', in Daniel Bell (1980) *Sociological Journeys: Essays 1960-1980*, London, Heinemann, pp. 324-54. See also Philip E. Hammond and Mark A. Shibley, 'When the sacred returns: an empirical test', in Barker et al. (eds) *Secularisation, Rationalism and Sectarianism*.
- <sup>69</sup> Ernest Gellner (1992) *Postmodernism, Reason and Religion*, London, Routledge.
- <sup>70</sup> Roland Robertson, 'Community, society, globality, and the category of religion', pp. 1-17.
- <sup>71</sup> See further Martin E. Marty and R. Scott Appleby, 'Introduction', in Martin E. Marty and R. Scott Appleby (1993) *Fundamentalisms Observed: Reclaiming the Sciences, the Family and Education*, Chicago, Chicago University Press, pp. 1-19.
- <sup>72</sup> Jose Casanova (1994) *Public Religion in the Modern World*, Chicago, Chicago University Press.
- <sup>73</sup> See Anthony Giddens (1990) *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press, and Zygmunt Bauman (1993) *Postmodern Ethics*, Oxford, Blackwell. See also Flanagan, *Enchantment of Sociology*.

Abdülbaki GÖLPINARLI(\*) Trskp. ve Sad.: Birgül BOZKURT(\*\*)

---

## İBN SEB'İN\*\*\*

Doğru filozofları içinde araştırılmaya değer olanlardan birisi de hiç şüphesiz İbn Seb'in'dir.<sup>1</sup> Hicrî 700'den sonra gelen İslam âlimlerinin eserlerinde ara sıra bu kişinin ismine rastlıyoruz. Fakat hayatını ve ilmî yolunu, yeterli derecede bilmiyoruz. İşte, bu merak, beni, bu kişiyi araştırmaya yöneltti.

Şârânî'nin<sup>2</sup> *Tabakât'*ı gibi bazı tasavvufi eserlerde İbn Seb'in'den çok az söz edilir. Kendisini tamamen anlamak için bütün eserlerini gözden geçirmek gerekiyordu. Ne yazık ki İstanbul kütüphanelerinde, bir eserinden başkasına rastlamadım.

Arap tarihçilerinin ve bazı sûfilerin İbn Seb'in hakkındaki yazılarını bir araya toplamakta az çok fayda olacağını düşünüyorum.

Belki İbn Seb'in tamamen anlaşılmayacak! Fakat şu mütevazı yazıların, bu filozofu açık bir şekilde göstermese de asıl çizgilerini ortaya koyması, zannediyorum ki yeterlidir.

### İbn Seb'in'in Doğduğu Yere Bir Bakış

İklimin, insanların mizaçları üzerindeki etkileri inkâr edilmediği gibi, fikirleri, düşünceleri üzerindeki tesiri de düşünölmeye muhtaçtır.

Her yerin -özellikle bundan bir, bir buçuk asır önce- hayat ve giyim tarzı başka başka olduğu gibi her ülkede yetişen düşünürlerin, âlimlerin düşünce tarzları da farklı farklıdır.

Bir zamanlar, Batı ilimlerinin kaynaklarından uzak olan Mağrip, özellikle *Futuhât-ı Mekkiye* ve *Fusûsu'l-Hikem* gibi yüzü aşkın eserin yazarı olan Muhyiddîn İbn Arabî'nin<sup>3</sup> memleketi olan Endülüs'te ortaya çıkan İslam âlimlerinin eserleri, çoğunlukla kapalı anlamlar içerdiği gibi, bunların harf ilmine çok fazla önem verdiklerini görüyoruz.

Hatta *Futuhât-ı Mekkiye'*de "Bil ki, harfler de ümmetlerden bir ümmettir." diye başlayan müstakil bir bölüm vardır ki, *Futuhât'*in anlaşılması en zor ve en kapalı bir bölümdür. İşte az zamanda çok iş gören İbn Seb'in de bu düşünürlerin en önemlilerinden biri olup, Arapların Endülüs adını verdikleri İspanya'nın güneydoğu yönünde, Madrid'in 350 km güneydoğusunda ve Akdeniz'e 35 km. mesafede bulunan Mürsiye'deki Rakot Kalesi civarında hicrî 614, miladî1195 tarihinde doğmuştur.<sup>4</sup>

## İsmi ve Soy

Ebu Muhammed Abdülhakk b. İbrahim b. Muhammed b. Nasr b. Muhammed b. Nasr b. Muhammed b. Seb'in el-Kureşî'l-Mahzûmi eş-Şeyh Kutbuddîn el-Endelûsî el-Mürsî er-Rakûtî [Rakotî].

İbn Seb'in, ashabtan Halid b. Velid'in mensup bulunduğu Kureys'in Beni-Mahzum kabilesine mensuptur.

İbn Seb'in'in öğrencilerinden Yahya b. Ahmed b. Süleyman<sup>5</sup> adlı kişi *el-Verâsetü'l-Muhammediyye* adlı eserinde, İbn Seb'in'i, Hz Ali'nin soyundan ve Hâşimî bir kişi olarak zikrediyor ki, Beni-Mahzum'dan olmasına bakılırsa, baba tarafından soyunun Hz. Ali'ye dayanmasına imkân yoktur.

Çünkü bilindiği üzere, Hz. Ali'nin babası, Peygamberimizin amcası Ebu Talip, onun babası Abdulmuttalip, onun babası Hâşim, Hâşim'in babası Abdumennaf, onun da babası Kusay, onun babası Kilab, Kilab'ın babası da Murre'dir ki, Murre'nin diğer oğlu Yakza, onun oğlu Mahzum olup, Beni-Mahzum bundan gelmektedir. Şu halde, İbn Seb'in'in soyunun ya anne tarafından ya da tarikat silsilesi itibarıyla Hz. Ali'ye dayanma ihtimali vardır.

## Tahsili

*Nefhu't-tib* yazarı<sup>6</sup> "İbn Seb'in, pek küçük yaşta Mürsiye'de Şeyh Ebu İshak b. Dahhak'tan Arap dili ve edebiyat dersleri aldı." diyorsa da *el-İhâtâ fi târih-i Gırnata* adlı eserin yazarı Lisanüddin Muhammed b. Abdullah İbn Hatîb el-Kurtubî,<sup>7</sup> İbnu'l-Mer'e adıyla bilinen Ebu İshak İbrahim b. Yusuf b. Muhammed b. Dahhak el-Evsî'nin, Mürsiye'de, hicrî 611'de vefat ettiğini söylüyor. İbn Seb'in'in doğum tarihi hicrî 614 olduğuna göre, İbn Dahhak, İbn Seb'in doğmadan üç yıl önce vefat etmiş oluyor. Dolayısıyla İbn Seb'in'in bu İbn Dahhak'tan okuması imkânı kalmıyor. Şu halde İbn Seb'in ya başka bir Ebu İshak b. Dahhak'tan eğitim almıştır, bu durumda, bir İbn Dahhak daha olması icap ediyor. Hâlbuki Ebu İshak b. Dahhak adında bir başka kişiye ne *İhâtâ* ne Zehebî<sup>8</sup> ne de *Nefhu't-tib* gibi tarih kitaplarında rastlamadım. Ya da *İhâtâ*'nın, gördüğüm matbu nüshasındaki İbn Dahhak'ın ölüm tarihi yanlıştır.

Münavî *Tabakât'*inde belirtildiğine göre, İbn Seb'in, Şeyh Takiyuddîn Ahmed b. Ali el-Bûnî<sup>9</sup> ve Şeyh Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Haralî'den<sup>10</sup> ders almıştır. Daha sonra tasavvuf yoluna girip Mürsiye'den Sebte'ye geçerek bir müddet



orada itikâf ve inzivaya çekilip, tasavvuf ve felsefe kitaplarını okudu. Zehebî, İbn Hatîb ve İbn Habib'in<sup>11</sup> ifadelerine göre, felsefe, İshrâk felsefesi ve tasavvufu birleştirerek, kendisine başlı başına bir içtihat sahası açtı. Müritlerinden Yahya b. Ahmed'in rivayetine göre, on beş yaşında iken *Buddu'l-ârif* adındaki eserini yazdı.<sup>12</sup> Bundan sonra şöhreti her tarafa yayıldı. Uzaktan ve yakından birçok kimse hizmetine girdi; genç, ihtiyar birçok kişi kendisine intisap ettiler. Genç yaşında yüzlerce mürit ve taraftara sahip olan İbn Seb'in, batıdan doğuya göç etmeye mecbur oldu.

### İbn Seb'in Neden Göç Etti?

İbn Seb'in'in batıdan doğuya göç etmesine sebep olarak Zehebî gibi tarihçiler, onun Hz Muhammed'in "Benden sonra peygamber yoktur." sözüne karşılık olarak, " 'Amine'nin oğlu, benden sonra peygamber gelmeyecektir.' sözünü geniş bir sahayı darlaştırmıştır." dediğini ve bu cüretkârlığı yüzünden sürgün edildiğini söylüyorlar.

On beş yaşında yazdığı iddia edilen *Buddu'l-ârif* te böyle bir söz yoktur. Bilakis Hz Muhammed'i çok methediyor. Bu noktada, O'nun faziletini zikrettiği sırada, "Bizim Peygamberimiz Muhammed (a.s.) okumak ve yazmak bilmezdi. Ancak, kulağı ile ilahî kelâmı işitirdi. İşte bu yüzden, üstünlük kazandı ve peygamberlerin efendisi oldu." diyor.<sup>13</sup>

İbn Seb'in, otuz yaşında, yani *Buddu'l-ârif*'i yazmasından on beş yıl sonra, fikrini değiştirmesi ihtimalinden uzak olmakla beraber, böyle bir söze, o zamanın dinî ortamı dikkate alınırca, hasımlarına fırsat vermemek için eserlerinde yer vermeyeceği fakat bunu etrafındaki kişilere söyleyeceği tabiidir. Çünkü ilerde göreceğimiz üzere, bütün felasife gibi nübüvvetin kesbî olduğuna inanan filozof İbn Seb'in'den bu söz, çok da uzak değildir.<sup>14</sup>

Bu, Allah Taala'ya "Hakikatü'l-Mevcudât" demesi gibi, zihinleri bulandıran sözleri, fukahadan çok kimselere, mesela Gazali<sup>15</sup> ve İmamü'l Haremeyn<sup>16</sup> gibi din büyüklerine karşı gelmesi, sürgün edilmesini gerektiren sebeplerden biri olmakla birlikte, meşhur bir aileye ve Kureyş kabilesine mensup bulunan İbn Seb'in'in etrafında yüzlerce kişinin toplanması, o zamanın siyasetince, hükümet idaresini ellerinde tutanları kuşkulandıracak şüphesizdir. Kaldı ki, İbn Seb'in'in az çok siyasetle uğraştığını da zannediyoruz.

Şeyh Safiyyuddin Hindî,<sup>17</sup> "Hicrî 666'da Mekke'de İbn Seb'in'le karşılaştım. Felsefeden bahsettik. Bana 'Niçin Mekke'de bulunuyorsun?' dedi. Ben de 'O halde sen neden buradasın?' dedim. 'Benim kısmetim, yalnız Mekke'de oturmayla sınırlıdır. Çünkü Mekke'ye gelmem sebebiyle Melik Zâhir beni aratıyor. Bu yüzden Mısır'a gidemiyorum. Yemen emiri Nureddin'in bana yakınlığı varsa da veziri Haşvî'dir,<sup>18</sup> beni sevmez.'" dediğini rivayet ediyor.

Yemen veziri ile İbn Seb'in'in arasının açık olması, sırf itikadî bir meseleye dayanıyor olabilir. Fakat Mısır hükümdarı Melik Zâhir Baybars ile olan düşman-

liğı hiç de böyle değildir. Çünkü bilindiği üzere Yemen emiri tarafından, Katadeoğullarının Mekke şerifi ve emiri yapılması, Mısır hükümdarının siyasetine ters düştüğünden dolayı, Mısır hükümdarı Mekke üzerine asker gönderdi. Mekke emiri mağlup olarak Yemen'e kaçtı. Yemen emiri tarafından kendisine yardım edildi ve yanına asker verilerek yeniden Mekke'yi zapt etti.<sup>19</sup> Bu kısa tarihi kayıttan anlaşılacağı üzere, Yemen emiri ve Mekke şerifi ile Melik Zâhir arasında düşmanlık vardı. İşte İbn Seb'in'in "Mekke'ye gelişim nedeniyle Melik Zâhir beni aratıyor." demesi, kendisinin de bu olayda rolü olduğunu ve öteden beri yalnız ilimle değil, biraz da dünya ile meşgul olduğunu gösteriyor.

Dolayısıyla, batıdan doğuya göç etmesinin sebeplerinden birinin de bu olması ihtimali yüksektir. Tam otuz yaşında yani hicrî 644, miladî 1225 yılında, batıdan doğuya göç eden İbn Seb'in, Sebte'yi terk ederken, beraberinde yüzlerce mürit ve taraftarı, hatta bu meyanda kendisinden yaş olarak çok büyük ve ulemadan Şeyh Ebu'l-Hasan Ali eş-Şüşteri<sup>20</sup> gibi ihtiyarlar da bulunuyordu.

Yolculuk sırasında çok tuhaf bir olay oldu. Sebte'den göç ettiklerinin onuncu günü, uğradıkları bir şehirde, yol yorgunluğunu gidermek için bir hamama girdiler. Bir tellak İbn Seb'in'i yıkıyordu. Gelenlerin çokluğundan hayrete düşen tellak, "Nereden geliyorsunuz?" diye sordu. "Mürsiye'den." cevabını alınca: "Ha! şu meşhur İbn Seb'in dedikleri zındık ve mülhit herifin memleketinden mi?" dedi. İbn Seb'in, etrafındakilere susmalarını işaret ederek "Evet" diye karşılık verdi. Görevli, cesaret alarak, İbn Seb'in aleyhinde alabildiğine sövüp saymaya başladı. O sövüyor, İbn Seb'in de "Söyle! Daha ne biliyorsun. Anlat!" diyordu. Görevlinin aşırılığı artık öyle bir dereceye geldi ki, İbn Seb'in'in yanındakilere birisinin sabrı tükenip "Hay Allah müstahakkını versin. Kötülediğin kişinin büyüklüğüne, senin de küçüklüğüne bak ki, Allah seni o kişinin iki ayağının altında bulunduruyor ve en kötü bir hizmetinde kullanıyor." demesi üzerine, biçare adam çok mahcup olarak af ve özür dilemeye başladı.

Bu muhacir kafilesi, pek çok yeri dolaşarak nihayet Mısır'a vardı. İbn Seb'in, bir müddet Mısır'da kaldıysa da Melik Zâhir Baybars ile arası açılarak Mekke'ye kaçtı ve ölümüne kadar orada yaşadı.

### Mekke'deki Hayatı

İbn Seb'in, Mekke emiri Katadeoğullarından Şerif İbn Nümeyy'e öncelikle tedavi bahanesi ile yaklaştı. İbn Kesîr'in dediği gibi İbn Nümeyy'in aklını çeldi. Sonunda, emire hocalık etmeye başladı. Bu suretle kendisine seçkin bir mevki sağlamayı başardı. Mekke fakirlerine bol bol para dağıtarak kendisini sevdi. İbn Seb'in'den bu kadar çok para gören Mekkeliler, onun fevkaladeliğine karşı İbn Seb'in'e kimi sihirbaz, kimi kimyager dedi. Kimi de onun veli olduğunu ve keramet gösterdiğini düşünerek kendisine intisap etti.

İbn Seb'in, bir taraftan da ibadet ve riyazetle meşgul oldu. Nefsini terbiye etmek için uğraştı. Aşağıda görüleceği üzere Hira mağarasına giderek, ibadet etti. Bu şekilde, kendisini hem Hakk'a hem de halka sevdirmeye çalıştı.

### Vefatı ve Nedeni

İbn Seb'in, miladî 1270'e denk gelen, hicrî 28 Şevval 669 Perşembe günü vefat etti. Zehebî ve Lisanuddin İbn Hatîb gibi tarihçilerin ifadelerine göre, İbn Seb'in bileklerini kesti ve tamamen vücudundaki kan bitinceye kadar bıraktı ve öldü. İbn Seb'in'in bu intiharını, insanî üzüntüleri ortadan kaldırma ve kalp temizliğini (sıfa-i derûn) sağlama gibi, sırf dini bir amaç için yaptığını bu tarihçiler söylüyorlar.

### İbn Seb'in'in İmzası

Zehebî ve *Dâiretü'l-mearif* sahibi el-Bustanî şöyle diyorlar: İbn Seb'in imzasını "Abdülhakk İbn o" şeklinde, yani "Seb'in" yerine bir daire çizerek atardı ki, daire, bazı gizli hesaplarda yetmiş rakamına denktir. Bu yüzden, İbn Seb'in'e İbn Dâre de denilmiş ve kendisine karşı çıkan bazı kişiler tarafından Sâlim b. Dâre hakkında söylenen "İbn Dâre'nin bütün dediklerini kılıç mahvetti."<sup>21</sup> meseli ile İbn Seb'in'i küçük düşürmek istemişlerdir.

Ebced hesabında yetmiş rakamının simgesi, "Ayn ع"dir. "Ayn" aynı zamanda Arapçada göz demektir. Aşağıda göreceğimiz üzere "Şuayb ibadetin kuludur, biz ise Hakk'ın huzurunun kuluyuz." sözüyle daima Allah'ın huzurunda olduğunu iddia eden İbn Seb'in, "Abdülhak İbn" dedikten sonra "ayn"a (göz) işaret etmek için bir daire çizerdi. 14 Recep 679'da yani İbn Seb'in'in vefatından on yıl sonra tashih edilip günümüzde Millet Kütüphanesi'ndeki Carullah Efendi Kütüphanesi'nde bulunan *Buddu'l-ârif*'in kâtibî, Seb'iniyye Tarikatı'ndan Muhammed b. Muhammed el-Attar, nüshasının sonunda, kitabın yazılış tarihinden sonra, bir çift göz resmi (ô ô) olduğunu belli eden bir işaret koymuştur. Bu da değerlendirmemizi doğrulamaktadır.

Gariptir ki, ebced hesabına benzer bir hesap da Yunancada vardır. Bu hesaba göre de yetmişin simgesi, (o) Omikron'dur. Esasen, "Ayn ع" harfi de biri küçük diğeri büyük olmak üzere iki yarım daireden oluşmaktadır.

### Ahlakı

İbn Seb'in, güzel ahlaka sahip, çok sabırlı, merhametli, şefkatli ve bağışlayıcı biriydi. Fakirlere yardım etmesini çok sever ve çok cömertti. Hatta bir defada Mekke ahalisine seksen bin dinar verdiğini *Fevâtu'l-vefayât* sahibi Ahmed b. Şakir b. Ahmed el-Kütübî (ö.714 h.) Mekke halkından rivayet etmiştir. Her türlü eziyete ve sıkıntıya tahammül eder, hakkında söylenen kötü sözlere karşılık vermezdi. Bunun yanı sıra kendine güveni fazlaydı. Hatta bir gün, yanında Ebu Medyen'den<sup>22</sup> söz edildi. "Şuayb, amelin kuludur. Biz ise "Huzur'un kuluyuz,

yani daima Allah'ın huzurunda bulunan kulcuğuz." dedi. Bir defa da Şeyh Ebu'l-Hasan eş-Şüşterî'yle yolda karşılaştı. Ona "Nereye gidiyorsun?" diye sordu. "Şeyh Ebu Ahmed'in ziyaretine" karşılığını alınca, "Cenneti istiyorsan sen bilirsin. İster Ebu Ahmed'e, istersen başka yere git. Fakat cennet'in Rabbini istiyorsan bize gel" dedi. Tarihçilerin rivayetine göre, İbn Seb'in'e geceleri başka yazarların eserlerinden hiç olmazsa otuz satır okunmadan uyuyamazdı.

### Edebiyatçılığı

*Nefhu't-tıb* yazarı, İbn Haldun tarihinden naklen diyor ki: Tunus'ta devleti yöneten Beni-Hafs'tan Ebu Abdullah el-Mustansır Billah Muhammed b. Ebi Zekeriya b. Abdulvahid b. Ebi Hafs, hicrî 647'de babası Ebi Zekeriya Yahya'nın yerine padişah olunca, Mekke ahalisinden bir kısmı kendisine biat ettiklerini içeren bir arzuhal göndermişti. Bu biatname, İbn Seb'in'in kaleminden çıkmıştı. Bu biatname bütün edebî sanatları içermekte olup, onda Peygamberimizin mehdi hakkındaki hadislerini tatbik ile Mustansır'ın mehdi olduğu zikrediliyordu. Edebiyat açısından ve yazılışı itibariyle çok güzel bir eserdir. İbn Seb'in'in tasavvufî bir şiiri şunu anlatmaktadır:

Şa'beyn<sup>23</sup> ve ilimle ne zamana kadar dem vuracaksın.

Halbuki iş, Dağ tepesindeki ateşten daha açık ve aşıkardır.

Ne zamana kadar Sel' ve Kazıme'den<sup>24</sup>

Ve Zerüd ve Cîran, zi-Selm'den bahs ve tabir edeceksin.<sup>25</sup>

Necid ve Tihâme'den sormaya başladın.

Hâlbuki sen, o Necid ve Tihâme'nin içindesin ki,<sup>26</sup>

Bu soruş, müttehim olanların kârıdır.

Kabilede Leyla'dan başka diri olan var mıdır ki,

O Leyla'yı başkalarından soracaksın.

Bu سوالin, bir vehimdir ki,

Seni "adem"e götürür.

### Tabipliği

Zehebî, *Tarih*'inde, Şeyh Safiyyuddin Hindî'den, İbn Seb'in'in, Mekke emiri olan Katadeoğullarından Şerif İbn Nümeyy'in uzun süreden beri yakalandığı ve hiç bir doktorun iyi edemediği bir hastalığını tedavi ettiğini, bu sebeple Mekke emirinin, İbn Seb'in'e çok hürmet gösterdiğini ve koruduğunu nakletmiştir.

### Kimyagerlik ve Simyacılığı

Zehebî, İbn Keşir, *İhâtâ* sahibi Lisanuddin İbn Hatîb ve *Nefhu't-tıb* müellifi, İbn Seb'in'in kimya ve simyayı bildiğini söylüyorlar. İbn Seb'in'e isnat edilen

kimya, zamanımızdaki kimya ilmi olmayıp, eşyanın mahiyetini değiştirmek, açıkçası bakır vb. değersiz şeylerden altın ve diğer kıymetli taşlar meydana getirmek olan kimya ilmidir. Bu ilmin geçerli olup olmadığından söz etmek, konu ve bilginin dışındadır. Ancak İbn Seb'in'in öğrencilerinden Yahya İbn Ahmed, daha önce geçtiği üzere, İbn Seb'in'in kerametinden dolayı hiç yoktan altın yaptığını söylüyor. Simya ilmine gelince, Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zünûn*'da şöyle diyor: Bu ilim, sihir çeşitlerinden bir ilimdir ki yok yere ve hayali bir takım şeyler ortaya çıkartmaktadır; mevcut olmayan şeyi mevcutmuş gibi göstermektir. Buna, zamanında göz boyayıcılık ve hokkabazlık derler. Gerçekten de Yahya b. Ahmed, İbn Seb'in'in, istediği zaman hiç yoktan yemek, su, hurma, yağ vb. şeyler ortaya çıkardığını söylüyor ki, ister doğru ister yanlış olsun, bu rivayetler, şayialar ve hokkabazlıklar İbn Seb'in'e kimyacı ve simyacı dedirtmiştir.

### Hurûfciliği

İbn Seb'in, hurûf ilmiyle de çok meşgul olmuştur. Hatta daha önce gördüğümüz üzere, imzasını bile ebced hesabıyla atmıştır. Hurûf ilmine dair eserleri çoktur. İdris aleyhisselama isnat edilen *Sefer-i İdris'i* şerh etmiştir. Münavî, bu şerhten şu ibareyi nakleder: "Bil ki, harfler, Allah'ın bir hazinesidir. Allah'ın esrarı, isimleri, ilmi, emri, sıfatları, kudreti ve muradı, o hazinenin içindedir. Eğer sen, bu hazineden bir şeye vakıf olursan, onda saklı olan şeyleri hiç kimseye söyleme. Zira esrar perdesini yırtan, ateşle azap olunur." Bu eserinden başka, *Kitabu'l-Hurifi'l-vadiyye* adında, hurûf ilmine dair bir eseri daha vardır.

### İbn Seb'in Hakkındaki Düşünceler

İbn Seb'in hakkındaki düşünceler çok çeşitlidir. Ona kâfir, zındık ve mülhit diyenler olduğu gibi, veliliğine ve keramet sahibi olduğuna inananlar da vardır.

*Dürretü'l-eslak fi tarih'i'l-Etrâk* sahibi İbn Habîb, "İbn Seb'in, felsefe, zühd ve keşf ile ilgilenen bir kimse olup, felsefe mesleğinden sözler söylemekle hakikatten dem vurmak istemişse de ön kapısından girmeyip, bacasından girmek isteyen kimselerdendir." diyor.

*Nefhu't-tıb* yazarı Ebu'l-Abbas Ahmed el-Makarri ise onu, yüce fakih ve asil ârif (el-fakîhu'l-celil ve'l-ârifu'n-nebîl) şeklinde methediyor.

*Divanu's-Sabâbe* ve *Kitabu's-Sekirdan* yazarı Şihabuddin İbn Ebi Hucletu't-Tilimsanî,<sup>27</sup> kendi dostlarından Mekke'de komşusu olup, İbn Seb'in'i yakından tanıyan ve salihlerden Şeyh Ebu'l-Hasan b. Berguşu't-Tilimsanî'den, İbn Seb'in'in Medine'de Mescid-i Nebî'nin kapılarından birisine yaklaşacak olsa kendisinden hayız kanına benzer bir kan gördüğünü ve Hz. Muhammed'in kabrini hiçbir zaman ziyaret edemediğini rivayet edip bu suretle Peygamber'in İbn Seb'in'i kabul etmediğine işaret ediyor. Buna karşılık İbn Seb'in taraftarları ise onun, Resul-u Ekrem'i gizlice, kendisini göstermeksizin ziyaret ettiğine şahitlik ediyorlar. *el-İhâtâ* sahibi Lisanuddin İbn Hatîb ise Medine'yi ve Resul-u Ek-

rem'i ziyaret edememesinin, Medine emiri'nin korkusundan kaynaklandığını söylüyor.

Kâdu'l-kudât Şeyh Takıyyuddin b. Dakiku'l-Îd<sup>28</sup> ise "İbn Seb'in'le kuşluk zamanından öğleye yakın bir zamana kadar oturdum. O, sürekli bir şeyler söylüyordu. Fakat sözlerinin kelimeleri anlaşılıyor, cümleleri anlaşılıyordu." diyor.

Zehebî, "Benim tanıdıklarımın fakir ve sâlih bir adam, Seb'iniyye tarikatından kişilerle sohbet ettiğini ve bu kişilerin namaz, oruç vb. ilahi emirlere önem vermediklerini rivayet etti." diyor.

İbn Seb'in'in iyi bir insan olduğunu söyleyenlerden birinin de Papa IX. Gregor<sup>29</sup> olduğunu, *Nefhu't-tib'* da şu şekilde görmekteyiz: Mürsiye'de, devletin başında olan Beni-Hûd'dan Ebu Abdullah Muhammed b. Hûd Bihau'd-Devle (ö. 660 h.), Hıristiyanlarla bir anlaşma yapmıştı. Halbuki Hıristiyanlar, bu anlaşmayı bozdular ve şartlarına uymadılar. Bundan etkilenen Muhammed b. Hûd, Hıristiyanların umumi önderi olan Papa ile konuşmak üzere İbn Seb'in'in kardeşi Ebu Talib İbn Seb'in'i o zamanlar Müslümanların çok uğramadıkları Roma'ya gönderdi. Ebu Talib İbn Seb'in, Papa'nın huzuruna kabul edildi. Papa tarafından tercüman vasıtasıyla Ebu Talib'in kim olduğu soruldu. Ebu Talib, İbn Seb'inoğullarından olduğunu söyleyince, Papa, yanındakilere; "Bu adamın kardeşi Abdullah İbn Seb'in'den bugün itibariyle daha bilgili (bilinen) kimse İslam içinde yoktur." dedi.

Zehebî, İbn Seb'in'in, " 'Amine'nin oğlu, benden sonra peygamber yoktur.' sözüyle, geniş bir alanı daralttı." dediğini rivayet ediyor. "Eğer bu sözü söylediği doğruysa, İbn Seb'in Müslüman değildir. Bununla birlikte, bu söz, Allah'a "Hakikatu'l-Mevcudât" demesinden daha ehvendir." diyor.

Münavî, *Tabakât'*ında İbn Seb'in'in "İmamu'l-Harameyn,<sup>30</sup> Ebu Cehil ve Hâman'ın üçüncüsüdür. Gazzalî'nin<sup>31</sup> ilimlerdeki idraki, örümcek ağının tellerinden daha zayıftır." dediğini rivayet ediyor. Münavî, "Eğer bu doğruysa, İbn Seb'in, hiç şüphesiz dinin düşmanıdır." diyor. İbn Seb'in, dinin düşmanı mıdır, değil midir bilemesek de *Buddu'l-ârif*'te bazı din büyüklerine, özellikle İmamu'l-Harameyn ve Gazalî'ye böyle söylediği ve hoş bir üslup kullanmadığı muhakkaktır.

Yine Münavî, bazı kimselerden, İbn Seb'in'in peygamberlik iddia ettiğini rivayet ediyor. İbn Seb'in'in bizzat peygamberlik iddiasında bulunup bulunmadığını bilmesek de öğrencilerinden Yahya b. Ahmed'in, Resul-i Ekrem'in, "Benim karinim (şeytanım) İslam olmuştur. Bana hayırdan başka bir şeyle emretmez."<sup>32</sup> hadisine karşılık, İbn Seb'in'in ismetini iddia etmesi ve karininin yani şeytanının elinde İslam olduğunu söylemesi düşündürücüdür.

İbn Kesîr,<sup>33</sup> bunu doğrularcasına, İbn Seb'in'in, diğer filozoflar gibi nübüvetin vehbî olmayıp kesbî olduğuna inandığı için bu bozuk inancı gereği, kendisine vahiy geleceğini zannederek, bazı zamanlar Peygamberimize ilk vahyin nazil olduğu Hira Mağarasına gittiğini söylüyor.

İbn Kesîr gibi, söylediği sözü tahkiksiz söylemeyen ve İbn Seb'in'in yaşadığı döneme yakın bulunan bir tarihçinin bu sözüne güvenmek zorundayız.

Şeyh Ahmed b. Ahmed ez-Zerûk<sup>34</sup> *Kavâidu't-tasavvuf*'ta şunları söyler:

Kaide 59: Her ilim grubunun erbabının bir tasavvufu olduğunu zikrettiği sırada mantık ilmi için de bir tasavvuf vardır ki, İbn Seb'in eserlerinde bunu kasdetmiştir.

Kaide 108: İbn Seb'in'in yolunda kapalılıklar ve insanı vehme düşürecek çok şeyler vardır. Bundan sakınılması gerekir.

Kaide 207: İbn Seb'in'in eserlerini inceleme hususunda, ona tabi olanlar uyarıda bulunuyor. Zehebî *Tarih*'inde söz edilen bâtînîlerin<sup>35</sup> hallerini, Muhyiddin ve İbn Fâriz vs.nin hayat hikayelerinde bahsettim. İşte İbn Seb'in de bu gruptandır. Bâtînîleri yakından tanıyanlar, bunların aleyhindeki sözlerimi mazur görürler. Görmeyenler ise, ya bunlar gibi zındıktır ya da bâtînîleri yakından bilmezler. Bu zındıkları bilmeyip, beni mazur görmeyenler zanları ile hareket etmişlerdir.

İbn Seb'in hakkında İbn Teymiye'nin<sup>36</sup> görüşleri de şu şekildedir: İlahî ilkelere çiğnendiği ve şeriata muhalif haller yapıldığı zaman, Müslüman olanın, bu küstahlığı yapanlara Allah rızası için kızması lazımdır. Bununla birlikte, ölmeden önce tövbe etmeleri ihtimalini göz önünde bulundurarak, İbn Seb'in gibilerinin ne küfürlerine ne de imanlarına şahadet edemeyiz.

Sevgili kardeşim! Şu kadar var ki, İbn Seb'in'in sözleri şirkten daha şerlidir. Onun gibi mühlitlerin iç yüzlerini pek iyi bilirim. Bana güven, işi ehline bırak. Zira Allah'ın velilerinden birine kötü sözler söylemekten doğacak ilahi azaptan korktuğum gibi, kötülüğe karşı susmaktan hâsıl olacak günahattan da sakınırım. Sıradan bir Müslüman'a kâfir dersem benim kâfir olacağımı düşünürüm. Nasıl olur da salih bir kimseyi, Allah'ın velilerinden bir veliyi tekfir edebilirim. Bana inan! İbn Seb'in gibi batıniler hakkındaki sözlerim haksız değildir.

İbn Arabî, hadis ve tasavvufa İbn Seb'in'den daha çok vâkıftı. Bununla birlikte, her ikisi de, hadis ilmi ve meşru olan tasavvufu bilmekten çok uzaktırlar. Belki, Kitap, Sünnet ve selefın eserleri hakkındaki bilgileri, bütün Müslümanların bilgilerinden çok azdır. Şu kadar var ki, İbn Seb'in, felsefeyi İbn Arabî'den daha çok bilirdi. (Risale-i Seb'iniyye)

İbn Seb'in'in düşüncelerinin kaynağı -kendisi her ne kadar bunun tersini iddia ediyor ve İmâmu'l-Harameyn'e karşıt görünüyorsa da- *el-İrşâd* sahibi İmâmu'l-Harameyn'in ve İbn Rüşd'ün<sup>37</sup> sözlerine dayanır. Ayrıca İbn Bacce<sup>38</sup> adıyla meşhur olan İbn Saiğ gibi kimselere de hürmette aşırıya gider.

İbn Seb'in felsefede anormal bir tahkik yolunu tutmuştur. Tahkikatında İbn Arabî ve ona benzeyen kişilerin sözlerinden etkilenmiş ve çoğunlukla onlarla aynı görüşü paylaşmışsa da kendisine farklı bir yol açmıştır. İbn Arabî ve İbn Seb'in'in her ikisi de Ebu Hamid Gazzalî'nin tuttuğu felsefeyle karışık tasavvufundan yardım almışlardır. (Risale-i Seb'iniyye)

Şam'da görüştüğümüz, İbn Hûd adında meşhur bir kişi vardı. Zühd, ilim ve riyazet itibarıyla, gördüğüm mühlitlerin en büyüklerindendi. İbn Seb'in'e çok fazla hürmet ve saygı gösterirdi. Hatta İbn Arabî ve öğrencisi İshak'a<sup>39</sup> değer verirdi. Büyük küçük pek çok kimse, emrine itaat ederdi. (Risale-i Seb'iniyye)

Felasife, peygamberlerin gösterdikleri yoldan ayrı bir yola giderler. Bir kısmı ehl-i tebdîl, bir kısmı da ehl-i te'cîl'dir. Ehl-i tebdîl iki kısım: Birincisi, ehl-i vehm ve tahyîl, ikincisi ehl-i tahrif ve te'vîl'dir. Ehl-i te'vîl, peygamberlerin sözlerini kendi fikir ve vehimlerine göre te'vîl ederler. İbn Sina ve onun gibileri, "Peygamberlerin sözleri ve ilahi kitaplar her ne kadar hakikate ters ise de sıradan insanlara (avam) hitap ettiği için böyle olması gerekir. Hâlbuki bunların zâhiri, havâs için istenen şey değildir." derler ve te'vîl yoluyla peygamberlere karşı gelirler. Söz gelimi, İbn Arabî, evliyanın, peygamberlerden daha faziletli olduğunu iddia eder. İbn Arabî, İbn Seb'in ve İbn Tufeyl<sup>40</sup> gibiler, Allah'ın kitabına ve Resulullah'ın sünnetine tabi olan sûfiyye önderlerinden değillerdir. (*Kitâbu'l-Akl ve'n-Nakl*). *Hal'u'n-na'leyn* sahibi<sup>41</sup> "Musa (a.s.)'a Allah, vahiy ve hitap ettiği sırada, ayağındaki nalınları çıkartmasını<sup>42</sup> emrettiği gibi, dünya ve ahireti terk eden kâmiller de bu hitaba nail olurlar." diyor. *Hal'u'n-na'leyn* sahibi, nübüvvet kesbîdir diyen filozoflardandır. Tasavvufa felsefeyi karıştıranların ileri gelenleri, nübüvvet aşırı istekli olmuşlardır. Hatta Şihâbuddin Sühreverdî el-Maktûl<sup>43</sup> "Bana, kalk! Ümmeti uyar! denilmedikçe vefat etmem." derdi. İşte İbn Seb'in de nübüvvetin kesbî olduğunu zanneden ve kendisinin de er geç peygamber olacağı iddiasında bulunan filozoflardandır.<sup>44</sup> Hatta "Amine'in oğlu, 'benden sonra peygamber yoktur' sözüyle geniş bir alanı daraltmıştır." dedi. (*Kitâbu'l-Akl ve'n-Nakl*) Allah'ın varlığı, yarattıklarının varlığıdır inancında olan İbn Arabî ve İbn Seb'in, her ne kadar sûfilerin önde gelenlerinden gibi görünseler de hakikatte benzer yolu tutmuş mühlitlerdendirler. (*Kitâbu'l-Akl ve'n-Nakl*).

Alemin kadim olmayıp hadis olması konusunda, kadîm filozoflardan bir kısmı peygamberlerin söylediklerine karşı değillerdir. Fakat daha sonra gelen felasife, bu konuda bile peygamberlere muhalefet ettiler. Aynı şekilde, varlık konusundaki inançları bile sünnete muhaliftir. Belki yalnız zihinde var olabilecek, fakat hakikati olmayan bir mutlak varlık nazariyesine sarılırlar. Sûfilerden, filozofların bu yolunu tutanlar, İbn Arabî, İbn Seb'in ve Tilimsani<sup>45</sup> gibi kimselerdir. (*Menâhîcu's-sünne*, c.1, s.100.)

Hristiyanların, Lâhut ve Nâsut'un, Allah ile İsa'nın bir olduğuna inandıkları gibi, birlikçi mühlitler de yaratan ile yaratılanın bir olduğuna inanırlar. Seb'iniyye grubu, Müslümanların "Allah'tan başka ilah yoktur" sözlerine karşılık, "Allah'tan başka varlık yoktur." derler. İbn Teymiyye'nin İbn Seb'in hakkındaki sözleri, bu kadar değildir. Bütün eserlerinde, sırası geldikçe eleştirilerini yöneltilir. *el-Mesâilu'l-İskenderiyye fi'r-reddi ale'l-mülâhideti'l-ittihâdiyeti'l-marufeti bi's-Seb'iniyye* adında, Seb'inîler'in reddi hakkında müstakil bir eseri vardır. Biz, bu kadarıyla yetiniyoruz.



İbn Seb'in'in müritlerinden Yahya b. Ahmed'in *el-Verâsetü'l-Muhammediyye* adlı eserinde yer alan İbn Seb'in hakkındaki sözleri faydalı olacağından bir kısmını tercüme etmeye gayret göstereceğiz:

İbn Seb'in'in, şeref ve veraset-i Muhammediyye'ye hak sahibi olmasının delillerinden birisi de, daha önce söylediğimiz üzere, Allah'ın, kendisini Mağrip'te ocakların en şerefli olan Kureyş ve Haşimî soyundan kılması, babaları ve dedeleri riyaset, hürmet ve belde eşrafından olmakla bilinen, herkesin saygı ve sevgisini kazanmış, herkes tarafından parmakla gösterilen Seb'inoğulları ailesine mensup olmasıdır. İkinci delil ise Hz. Peygamber'in, "Kıyamete kadar Mağrip diyarından hak ehli eksik olmaz."<sup>46</sup> sözüdür.

Mağrip'te olgunluğuyla zahir olanlar arasında İbn Seb'in'den daha büyük kim vardır? İşte Hz. Peygamber'in hadisinde işaret edilen zat, yalnızca İbn Seb'in'dir. Mağrip ahalisi hak ehlidir. İnsanların hakka en layık olanlarıdır. Mağrip ahalisi içerisinde, hakka daha ziyade layık olanlar, adalet ve istikametle vasıflı olmaları nedeniyle şüphesiz âlimleridir. Âlimlerin en layık olanları ise, "muhakkikler"i ve "kutublar"ıdır ki, bütün âlimler o kutbun etrafında dönerler. İlim ve hakikat dairesinin kutbu olan o muhakkik, diğer âlimlerin sorunlarını halleder ve düşükleri durumdan onları kurtarır. İşte, bu irfan dairesinin kutbu, bizzat İbn Seb'in'dir.

Mağrip ehli, hak üzeredir; hak ise dinin sırrıdır. O halde, muhakkik, hakkın sırrıdır. Dolayısıyla, dinin sırrı ve hakikatidir. İşte, dinin sırrı ve hakikati olan muhakkik, yalnız İbn Seb'in'dir. Hayatının başlangıcına bakınız! Allah'ın, kendisini küçük yaşta koruması, oyun ve eğlenceden uzak tutması, insanlık gereği olan tabii lezzetlerden koruması, babasından, dedesinden kendisine miras olup bugüne kadar kardeşlerinin elinde bulunan dünyevî ve arızî riyaseti terk etmesi, Allah'ın, insanın nefsini öldürmesiyle bir tuttuğu vatanını bırakması,<sup>47</sup> akraba ve sevdiklerinden ayrılarak Allah'a yönelmesi, kendisinin Allah tarafından velayetle tahsis edilmiş harikulade bir şahsiyet olduğuna delildir.

Tam on beş yaşında iken Allah'ın ilhamına mazhar olup, ilim ve amelin bütün sanatlarını içeren, yüce ve yüksek keşiflerini ihtiva eden *Buddu'l-ârif* adlı kitabını yazması, çok görgüsü olmadığı halde Endülüs'te birdenbire ilim ve irfanla büyümesi ve o çevrede şimdiye kadar kimsenin duyup işitmediği ilimlerle ortaya çıkması, kendisinin harikulade bir şahsiyet olduğunu gösterir. Eserlerinin tamamında herkesten ayrı ve kendine özgü araştırması ve halkın anlayışından çok yüksek ve farklı tetkikleri, kendisinin ruhu'l-kudüs ile müeyyed ve Hakk'ın ilhamına mazhar bir kişi olduğunu gösterir.

Cesaret ve azminde kuvvet ve tevekkülü, hasımlarına sunduğu delil, gösterdiği burhan ve lisanının akıcılığı, kendisinin ilahi kuvvet ve inayete mazhar olduğunu bildirir.

Mağrip ahalisinin kendisini imtihan etmesi nedeniyle, onunla münazara ve tartışma yapmak üzere uzaktan yakından birçok âlim gelmiştir. Fakat bütün

bunları Allah'ın yardımıyla yenmesi, düşmanlarını, gösterdiği kesin delillerle zorda bırakması ve kendisine itiraz edenleri acze düşürüp yüzlerini kara çıkarması, Allah'ın ibretiyle kendisine eza ve cefa ile karşılık vermek isteyenlerin helak olmaları, İbn Seb'in'in Allah'ın yanında ne kadar makbul bir kimse olduğuna kanıttır. Güzel ahlakı, nefis, şehvet, öfke ve hiddetini yenmesi, karini yani kendisine müvekkil olan şeytanının kendi elinde Müslüman olması, hiçbir şeyi unutmamak konusunda hafıza kuvvetinin hayrete şayan bir derecede bulunması, kuşun uçmasından daha hızlı bir şekilde soyut konuları hemen tasavvur etmesi gibi müfekkire ve zâkire kuvvetinin büyüklüğü, Mağrip'te birdenbire ün kazanması, ayetlerinin yani keramet ve ilmî araştırmalarının dünya çapına hızla yayılması, her tarafta kendisinin methedilmesi, kemaline şahittir. Eğer, sözü uzatmak korkusu olmasaydı, İbn Seb'in'in mucizevî söz ve işlerini söylemek hususunda, bütün edebî sanatları içeren ne kadar güzel sıfat ve kat'î deliller varsa hepsini söyledim. Fakat bu kadar çok sözden de kendisinin harikulade bir kişi ve Muhammed (a.s.)'ın hakiki varisi olduğunu akıllı ve zeki olanlar elbette anlar. Ortada hiç bir şey yokken yemek, su, yağ, hurma ortaya çıkarması, elini uzatınca avucunda para çıkması, meydana gelecek bir şeyi, olmasından çok seneler önce haber vermesi gibi olağanüstü kerametleri zikretmiyorum. Çünkü söz çok uzayacaktır.

*Ihâtâ* sahibi Lisanuddin İbn Hatîb, İbn Seb'in hakkında "Kelâm, felsefe vs. ilimlerde büyük bir kudreti, ilgi ve hayrete şayan bir hakimiyeti vardı." diyor.

Leh ve aleyhte söylenen bu sözlerden anlaşılıyor ki, inancı ne olursa olsun İbn Seb'in, İslam adı altında ortaya çıkan alim ve mütefekkirler içerisinde yer alan önemli bir şahsiyettir. Başlı başına bir âlimdir. Onu tamamen anlamak için, mukaddimede söylediğimiz üzere, bütün eserlerinin elimizde bulunup incelenmesi gerekmektedir.

### Öğrencilerine Vasiyeti

Münavî, *Tabakât'*ında, İbn Seb'in'in öğrencilerine şu şekilde vasiyet ettiğini yazıyor: "Sizlere vasiyet ediyorum ki, daima tarikattan istifade üzere olunuz ve şeriati hakikate takdim ediniz. Şeriatle hakikati birbirinden ayırmayınız. Çünkü şeriatla hakikat eş anlamlı isimlerdir. Bulduğunuz şu zamanda ilim ve hakikat diye ortaya attıkları şeyleri inkâr ediniz. O hakikate ve hakikat ehillerine lanet ediniz."

### Eserleri<sup>48</sup>

1. *Buddu'l-ârif*
2. *Kitabu'd-Derc.*<sup>49</sup>
3. *Kitabu's-Sufun*
4. *el-Ebviyetu'l-Yemeniyye*
5. *Kitabu'l-Kid*
6. *Kitabu'l-Ihâtâ*

7. Kitabu Hurûfi'l-vad'iyye
8. Şerhu Sefer-i İdris Aleyhisselam
9. *el-Fethu'l-müşterek*
10. Kitabu'l-Heva
11. el-Ecvibe an es'ileti's-Sıkilliye<sup>50</sup>

İbn Seb'in'in bunun gibi bazı risaleleri vardır. Münavî, *Tabakât*'ında, *Sefer-i İdris* şerhi için gayet güzel bir eserdir diyor ve kitabın mukaddimesinden şu ifadeyi aktarıyor: "Bil ki, harfler, Allah'ın bir hazinesidir. Esrarı, ilmi, emri, sıfatları, isimleri, kudreti, muradı o hazinenin içindedir. Eğer bu hazineden bir şeye vakıf olursan, onda bulunan şeyleri kimseye söyleme. Zira esrar perdesini yırtan, ateşle azap olunur."

*Buddu'l-ârif*'in bir nüshası, Fatih'te Millet Kütüphanesi'ndeki Veliyyuddin Carullah Efendi Kütüphanesi'nde 1273 numaradadır. Diğer nüshası Süleymaniye Umumî Kütüphanesi içerisinde yer alan Vehbi Efendi Kütüphanesi'nde 833 numaradadır. Süleymaniye'deki bu nüshanın üstünde, unvan sayfasında *Kitabu İfşai hikmeti'l-ilahiyye* şeklinde altınla yazılmıştır. Kütüphane defterine de bu isimle geçmiştir. Herkes bunu, İbn Seb'in'in ayrı bir eseri zannetmişse de mukaddimesini ve bütün konularını birer birer karşılaştırarak *İfşau hikmeti'l-ilahiyye*'nin, *Buddu'l-ârif*ten başka bir şey olmadığını anladım. Carullah Efendi Kütüphanesi'ndeki nüshanın tarihi 14 Recep 679, katibi ise İbn Seb'in'in öğrencilerinden Muhammed b. Muhammed el-Attar es-Seb'inî olup, Vehbi Efendi'deki nüsha bundan çok sonra yazılmıştır.

Bu kitabın ismini, el-Bustânî, *Dâiretu'l-mearif*'te, Muhammed b. Şakir İbn Ahmed el-Kütübî, *Fevâtu'l-vefâyât*'ında "Lâ budd li'l-ârif minhu" diye kaydetmişlerdir. "Budd" kelimesini çoğunlukla yalnız kullanmayıp, "Lâ budd minhu" gibi olumsuzlama harfiyle kullanılmasından bu zanna düşmüşlerse de Zehebî, İbn Hatîb vs. ve özellikle İbn Seb'in'in öğrencisi Yahya b. Ahmed, *Buddu'l-ârif* olarak kaydettikleri gibi, yukarıda söylediğimiz Veliyyuddin Carullah Efendi Kütüphanesi'ndeki eski nüshada da kitabın ismi *Buddu'l-ârif*'tir. Kitabın mukaddimesi şöyledir: "Bizatihi övülen, salavat ve tahiyatla kendisine işaret edilen, tüm yönlerden yüce olan ve ulvî, süflî, ruhanî ve heyulanî tüm zatların mabudu olan Allah'a hamd ile başladım. Evvela eski zamanlardaki Hermetik hikmeti ve nebevî hidayetin açıklamaya erdiği hakikatleri ifşa etmeye Allah'ın beni musahhar kılmasını isterim." Bundan sonra bir miktar, mantık ilmine ait meselelerden söz eder. Mantıkta tanım manasına gelen "hadd"ın, lugavî, şer'î, aklî ve mantıkî manasını ve hakikatini uzun uzadıya açıklar.

Bu bağlamda sözü İshrâkî hikmete getirir: "Hikmet-i İshrâk, usul ilmi ve mantıktan önce kullanılan bir ilimdir. Eğer bu ilmi elde etmek istersen, sayıya, lafızlara, benzetmelere, cedel ve galebeye iltifat etme. Çünkü istediğin şey ilmî hakikatlerdir. Örf ve âdete, ilgi duyduğun şeylere iltifat etme. Beşeri menfaat ve alışkanlıklardan vazgeç. Zira bu rütbeye ulaşan büyükler, ilim ile malumu, idrakle müdriki bir görürler. Eşyanın hakikatlerini bilme konusunda dokuz soru var-

dır. Bunlar, ne, nasıl, kaç, hangisi, nerede, ne zaman, niçin, kim, keyfiyeti nasıldır sorularıdır.”

İbn Seb'in bunların hepsinin örneklerini veriyor. Bunlar, az çok on kategoriye benziyor. Bundan sonra illet konusuna geçiyor. Sinaî malulün illetini, sinaî illet, heyulanî illet, mütemmim ve [fail] olmak üzere dörde ayırıyor. “Mesela, bir marangoz fail illet; tahta heyulanî illet; iskemle sınaî ve surî illet; o iskemleye oturmak ise mutemmim illettir.” diyor. İbn Seb'in, mantıkla ilgili bu konularda ancak muhakkik olanların fikirlerinin doğru olacağını, başkalarının görüşlerinin hatasını söyledikten sonra, “ Filozof, hakikat ilminden ancak mugalata suretiyle bahseder. Sûfinin de bu konudaki bilgisi azdır. Muhakkikin karşısında sûfi, sûfinin karşısındaki filozof gibi kalır.” diyor.

Eserin devamında sözü ilim ve içtihadı getiriyor. İçtihad, fakihlere göre, şer'î hükmü talep konusunda bütün gayreti sarf etme ve çaba göstermedir. Eş'ârîler'e<sup>51</sup> göre ise şer'î hükümlere aklî bir bakıştır. Bu şekliyle Eş'ârî, Eş'ârî olmak itibarıyla fakihin yardımcısı, fakih de Eş'ârî'nin ilminden faydalananıdır. Eğer fakih, biraz kelâm ilmini bilse daha mükemmel, Eşari de fıkıh bilse, daha yeterli olacaktır. Fıkıh, şer'î hükümleri bilmek demek olduğuna göre, fakihin mertebesi Eş'ârî'den daha yüksektir. Çünkü Eş'ârî her ne kadar mezhebini Kitap ve Sünnet'ten almış ise de hükümlerini teville dayandırdığından mezhepleri istidlale dayalıdır. Eşariyye mezhebi, sahih olmayan cedel ve safsatadan türemiştir. Bundan sonra İbn Seb'in fıkıh, fakihler, içtihadın yapıp yapılamayacağı şeyleri ve bu konuda felasifenin görüşlerini aktarır.

Bu münasebetle, filozofların sanatları hoş, başlangıç noktaları sahih olsa da faydadan uzaktır. Eş'ârî, arızî olarak, fakih de arızî olarak mutludur.<sup>52</sup> Eğer filozof sahih olan temel ilkelerini Eş'ârî'nin gaye ve neticesine sarf etse, işte o zaman doğru iş görmüş olur.

Daha ileride, İbn Seb'in, tasavvufu ve sûfiyi tarif ediyor. Sûfiyi, “el-âlim bil-lah” diye nitelendirdikten sonra, “akıl” bahsine geçiyor. Eş'ârî'nin, akla âraz demesini kabul etmeyerek: “Akla âraz diyen Eş'ârî'nin beyninde bir arıza vardır. O bu konuda mecnundur. Cevherle ârazı birbirinden ayırt etmekten aciz olan Eş'ârî ile konuşulmamalıdır.” diyor. Heyulanî akıl konusunda İbn Bacce'yi de şöyle eleştiriyor: “Sözlerini Aristo'dan almıştır. Safsatası çoktur.” Fârâbî'ye gelince, “Şüpheli ve çelişkilerden kurtulamamıştır. Bununla birlikte, Fârâbî, İslam filozoflarının anlayış bakımından en iyisidir. Ondan başka hakıyla filozof olan yoktur. Müdrük ve muhakkik olarak ölmüştür.” diyor.

İbn Sina'ya gelince; tantanası çok, faydası az bir safsatacıdır. Kendisini filozofların en yükseklerinden zanneder. Çoğu eseri, Eflatun'un kitaplarından alınmıştır. En önemli eseri, *Şifa'* dır. Ancak bu eser de birçok belirsizliklerle doludur.

Gazali için; anlaşılabilir bir lisan, içinde söz barındırmayan bir sestir. Çelişkileri içeren ve o kadar hayret vericidir ki, yürekleri yakar. Bazen sûfi, bazen filozof, bazen kelâmcı, bazen fakih, bazen de bunların arasında muhayyerdir. Ka-

dim ilimlere ve tasavvufa hâkimiyeti, örümcek ağından daha zayıftır. Çünkü bu yola zorla girmiş, idrakinin olmamasına ve acizliğine bakmayarak, hakikate ulaşmanın yalnızca uzletle olacağını zannetmiştir. *Acâibu'l-kalb*, *Mişkâtü'l-envâr*, *Kimya-ı saadet* adlı eserlerinden anlaşıldığına göre, akıl konusundaki düşünceleri, Pisagor'un görüşlerinden başka bir şey değildir, diyor. Bunun ardından İbn Seb'in, sûfilere göre aklın; hidayet, nimet, rıdvan ve daha buna benzer eşanlamlı isimlerden ibaret olduğunu söyledikten sonra, nefis konusuna geçiyor. Fakihlere göre, nefis ile ruhun bir olduğunu, fakihlerden bazılarının, Kur'an'da geçtiği üzere, nefsi, emmare, levvame ve mutmainne olarak üçe ayırdığını ve bu konuda, İmam A'zam ve İmam Şafii'nin sözlerini aktarıyor. Eş'âriyye'nin ruh hakkındaki görüşünün, cehalet ve delilikten başka bir şey olmadığını söyler. Her ne kadar fakihler de ruha cisim diyorsa da onların, cismanî olan şeylerden başka bir şey görmediklerini ve bilmediklerini, yalnız şeriâtın verdiği haberlere vukufları itibariyle bundan eksik ya da fazla söz söyleme korkusuna sahip olduklarından dolayı mazur görüleceklerini, halbuki Eş'ârî'de böyle bir sınırlama olmadığı halde bu mugalatada bulunmalarının, cinnetten başka bir şey olmadığını, *İrşâd* sahibi İmamı'l Harameyn'i bu konuda cahil görüp, "İmamı'l-Harameyn cehalette Ebu Cehil ve Hâmân'ın üçüncüsüdür" diyor.

İbn Fûrek hakkında, her ne kadar Eş'âriyye'nin başta gelenlerinden ise de nefis konusundaki görüşleri, sûfilerinki gibidir diyor. Bundan sonra İbn Seb'in filozofların ve sûfilerin nefis konusundaki görüşlerini uzun uzadıya yazıyor. Sonuç olarak da şunları söylüyor: Ey sâlik! Sen, nefsinle karşı karşıya gelmek ve hakikati görmek istersen mukarreb olanlar yani hak ve hakikate yakın olan kimselerle birleş. Mücadele etmek niyetinde isen filozoflarla beraber, hasmını def etmek ve ikna etmek arzusundaysan mutasavvıflarla ol. Muğalata etmek ve deliller ileri sürmek fikrindeysen Eş'ariye ile beraber ol. Mücadele etmek ve tehalluk-u amelî yani ibadet ve itaatle meşgul olarak iyi kimse olmak istersen fakih ol. Şunu da bil ki, nefis konusunda mukarrebın sözü fakihin sözüyle beraberdir.

Bundan sonra, kabir azabı meselesine sözü getirerek, bir çok şey anlattıktan sonra kabir azabının ruhanî olduğunu söylüyor.

İbn Seb'in, nihayet, aklın mahiyeti hakkında kendi düşüncelerini ifade eder: "Akıl, bölünme kabul etmeyen bir cevherdir. Bölünme kabul eden her şey, ya çoklukta ya cisim ya da harekette bölünür ki, bu durumda zamanın etkisi altındadır. Çünkü bölünme zaman ile olur ve onda bir zaman anlamı vardır. Hâlbuki akıl, zamana tabi değildir. Hatta bunun çok daha üstündedir. Bu itibarla bütün cisimlerin üstündedir. Dehr ile beraberdir, belki de dehr, aklı-mümtedden ibarettir." Bunun ardından, sırasıyla nefsin hakikatini, insanî duyuları ve tabii kuvvetleri belirterek kitabına son veriyor.

Her ne olursa olsun *Buddu'l-ârif*, istifade edilmeye değer ve zevkle okunacak bir kitaptır. İbn Seb'in'in müridi Yahya b. Ahmed'in dediği gibi, on beş yaşında yazılabilecek bir eser değildir. Görüldüğü üzere, İbn Seb'in bu eserini yazma-

dan önce, pek çok araştırma ve incelemede bulunmuştur ki, bunun için de zaman lazımdır.

## Şeyh Muhyiddin ve İbn Sebin

*Buddu'l-ârif*'te İbn Seb'in, Gazali, İmamu'l-Harameyn, Fârâbî, İbn Sina, İbn Fûrek vs.den söz ettiği halde, Şeyh Ekber Muhyiddin Arabî'den hiç bahsetmiyor. Hâlbuki Muhyiddin Arabî hicrî 633 yılında yani İbn Seb'in on dokuz yaşında iken vefat etmiştir. Gerçi Muhyiddin Arabî hicrî 598'de yani İbn Seb'in doğmadan önce Endülüs'ü terk etmişse de daha sonra doğuya göç etmekle hayatının büyük kısmını Şam, Mısır ve Mekke'de geçiren İbn Seb'in'in, *Futuhât-ı Mekkiye* gibi vahdet-i vücud nazariyesinin yer aldığı, en başta gelen eserlerinden birinin yazarı olan Muhyiddin İbn Arabî'den haberinin olmaması pek gariptir.

İbn Seb'in'in diğer eserlerini tamamen görmediğimiz için onlarda Muhyiddin Arabî'den bahsedip etmediğini bilemiyorum.

Fakihlerden, mutasavvıflardan, filozoflardan kiminin lehinde, kiminin aleyhinde uzun uzun bahisler içeren *Buddu'l-ârif*'te leh veya aleyhte Muhyiddin Arabî'den de söz etmesi gerekirdi. Oysa söz konusu kitapta, Muhyiddin'den iki kelime bile söz edilmemiştir.

Acaba İbn Seb'in, Muhyiddin Arabî'yi ve eserlerini bilmiyor muydu? Kendisinin öğrencilerinden İbn Hûd'un Muhyiddin Arabî'yi ve eserlerini bildiğini, İbn Hûd'u yakinen tanıyan İbn Teymiyye rivayet ediyor. Yukarıda naklettiğimiz üzere, İbn Hûd, İbn Seb'in'i İbn Arabî'ye takdim ve tafdil ederdi, diyor.

İbn Hûd'un, Muhyiddin Arabî ve eserlerine sonradan muttali olduğu ihtimalini kabul edelim. Şeyh Safiyyuddin Hindî ve Kadî İbn Dakiku'l-İd gibi İbn Seb'in'le sohbet eden ve tartışmalarda bulunan kişiler, Muhyiddin Arabî'yi tanıyorlardı. Onun hakkında leh veya aleyhte bir fikre sahip bulunuyorlardı. Buna rağmen, İbn Seb'in'in *Buddu'l-ârif*'te ondan bahsetmemesi çok gariptir diye düşünüyorum.

Hatta daha önce söylendiği üzere İbn Seb'in'in öğrencisi Yahya b. Ahmed, "Mağrip ahali içinde kıyamete kadar hak üzere zahir olacak kimseler eksik olmayacaktır." diye bir hadis rivayet etmişti. Buna ilaveten, Mağrip'te hak ile zahir olan İbn Seb'in'den başka kim vardır demişti. Acaba o da üstadı gibi o civarda ortaya çıkan birçok âlim ve faziletli kişi içerisinde Mağrip'te doğan bu irfan güneşini, Muhyiddin Arabî'yi bilmiyor muydu? Yoksa Muhammed (a.s.)'in kemalat varisi olarak yalnız İbn Seb'in'i gören bu kişi, Muhyiddin'i bilmek mi istemiyordu? Bu soruların cevabını vermek çok zordur.<sup>53</sup>

İbn Teymiyye, İbn Seb'in'in, Muhyiddin Arabî'den etkilendiğini söylüyor. Vahdet-i vücud nazariyesiyle alakası olmadığını kabul etsek bile Muhyiddin Arabî ve İbn Seb'in'in eserlerini gözden geçirdiği kesin olan ve şüphesiz titiz bir araştırmacı ve incelemeçi olan İbn Teymiyye'nin sözünde elbette bir doğruluk payı vardır.

Bunların sonucunda şunlar söylenebilir: Eğer İbn Seb'in, İbn Arabî'yi ve eserlerini biliyorsa, kendine güveni çok fazla olduğundan dolayı onu rakip görmeye bile tahammül edemediğinden *Buddu'l-ârif*'te İbn Arabî'den bahsetmemiştir. Ya da ismini duyduysa da eserlerini incelemeye gerek duymamıştır denebilir.

İbn Seb'in ile İbn Arabî birçok konuda birbirlerinden ayrılırlar. Mesela, Gazali hakkında İbn Seb'in, "İlimlerdeki idraki örümcek ağından daha zayıftır." dediği halde, İbn Arabî *Futuhât*'in 558. babında "Allah'ın 'leyse ke-mislihi şey' [Onun benzeri hiçbir şey yoktur]<sup>54</sup> sözünü anlayanlar, katiyen Allah'ın künhü ve hakikatini anlamaya çalışmazlar. Ebu Hamid Gazali (r.a.), başlangıçta mantık kurallarıyla Allah'ı anlamaya çalışan kişilere katıldıysa da daha sonra bu fikirden vazgeçmiştir." diyor.

Diğer bir yerde Gazali'nin "leyse fil-imbân ebda' mimmâ kâne" [imbân dahiinde var olandan daha harikası yoktur] sözünden dolayı birçok kimseler Gazali'yi kötülemişlerse de haksızdırlar. Onun bu sözündeki anlam gayet açıktır diyor. "Gazali'nin ilimlerdeki idraki örümcek ağından zayıftır." diyen İbn Seb'in'in tersine Gazali'yi methediyor.

İbn Seb'in'in hurûfilîği ile İbn Arabî'nin hurûf bahsi arasında da fark vardır. İbn Seb'in, harflere sayısal bir kıymet de vererek onlardan bir takım manalar çıkarmaya uğraşır. İdris (a.s.)'a isnat edilen *Sefer-i İdris Şerhi ve Kitabu Hurûfi'l-vad'iyye*'si hep bu çerçevededir. İbn Arabî'nin harfler bahsinde ise ebcedçilik yok gibidir. O, harfleri sadece başka bir şekilde kısımlandırır. Ümmetlerden bir ümmet olarak kabul ettiği harfleri, kimi nebi, kimi resul, kimi veli, kimi padişah, kimi vezir, kimi salih, kimi fasık, kimi mü'min, kimi kafir diye taksim eder. İnsanlar arasındaki sosyal teşkilata benzer bir teşkilat yapar. Bunda bizim anlamadığımız bir takım acayip ve garip manalar beyan eder. Hatta *Futuhât*'in 27. babında, harfler, "huve" de şekil ve cisim bulur. O zaman harflere, ruhları bitişir. Bu suretle ruh sahibi olanların zümresine giren harfler, Hakk'ı tespih eder. Sayısal harflerin tersine bu harflere (lafzi harfler) ölüm yoktur ve ebediyen fezada bakırdırlar diyor.

Belki Hurûfilik konusunda İbn Seb'in, İbn Arabî'ye ortaktır. Fakat tarzları ve anlayışları başka başkadır.

İbn Seb'in kabir azabının, cennetin ve cehennem azabının, yalnız ruhanî olduğuna inanır. İbn Arabî ise bunun hem ruhanî hem de cismanî olduğuna inanır. Hatta ruhanîdir diyenleri hiç sevmez, onları cahillikle nitelendirir ve onlara karşı çok meşhur olan şu içerikteki şiiri söyler: "Müneccim ve tabip, her ikisi de cesetler haşır olmayacaktır zannında bulundular. Ben de dedim ki, eğer sizin sözünüz doğru çıkarsa, bana bir zarar yoktur. Eğer benim sözüm yani cesetlerin haşrinin ruhla beraber olacağı doğru ise o zaman zarar sizin üzerinizdir."

İbn Seb'in, nübüvvetin kesbî olduğuna inandığı halde İbn Arabî, *Futuhât*'in 19. babında, nübüvvetin kesbî değil, vehbî olduğunu açıkça söylüyor.

## Notlar

- \* Türk tarikatları, özellikle Mevlevilik, Mevlana ve Yunus Emre üzerindeki araştırmalarıyla tanınan edebiyat tarihçisi ve yazardır. 1900'de İstanbul'da doğan Gölpinarlı, 1925'te İstanbul Erkek Muallim Mektebini, 1930'da da Edebiyat Fakültesini bitirmiştir. Çeşitli lise-lerde edebiyat öğretmenliği görevinde bulunduktan sonra, 1939'da Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'ne ilk önce okutman, daha sonra da doçent olarak tayin edildi. 1942'de İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne geçti. 1949'da emekliye ayrılarak kendini tamamen tarikatlarla ilgili araştırmalara veren Gölpinarlı, 1982'de İstanbul'da vefat etti. Gölpinarlı, Divan Edebiyatı, Halk Edebiyatı, Tasavvuf Tarihi konularında eserler vermiş, İran edebiyatından tercüme-ler yapmıştır. Mevlana ve Yunus Emre hakkındaki kitapları ile dünya çapında ün kazanmıştır. Kitaplarından bazıları şunlardır: *Yunus Emre Divanı* (1948), *Yüz Soruda Tasavvuf* (1969), *Mevlana Celeleddin* (1952), *Fuzuli Divanı* (1950), *Türk Tasavvuf Şiiri Antolojisi* (1971), *Pir Sultan Abdal* (1953), *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik* (1953), *Caferi Mezhebinin Esasları* (1966), *Mesnevi Şerhi* (1973). Ayrıca *İslam Ansiklopedisi*, *Türk Ansiklopedisi*, *Şarkiyat Mecmuası*, *Türk Düşüncesi*, *Tarih-Coğrafya Dünyası* gibi yayınlarda makaleleri mevcuttur. Bkz. Ömer Faruk Akün, "Abdülbaki Gölpinarlı" maddesi, *TDV İslam Ansiklopedisi*, ist., 1996, c. XIV, s. 146-149. [S.N.]
- \*\* Dr., İslam Felsefesi
- \*\*\* Abdülbaki Gölpinarlı tarafından kaleme alınan bu makale, Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuasında (İstanbul, 1928, sy. X, s. 65-89.) Osmanlıca olarak yayınlanmıştır. Biz bu makalenin transkripsiyon ve sadeleştirmesini yaptık. Bu nedenle cümle düşüklüklerinin düzeltilmesi için küçük değişiklikler yapılmış ancak bunlar özel olarak belirtilmemiştir. Makaledeki dipnotların tamamı Gölpinarlı'ya ait değildir. Gerekli gördüğümüz yerlerde bazı notlar eklemeyi uygun bulduk ve bize ait açıklamaları [S.N.] (sadeleştirenin notu) şeklinde belirttik. [S.N.]
- 1 İbn Seb'in Endülüs'te İbn Rüşd sonrası dönemin filozofları içerisinde yer alır. Gölpinarlı tarafından "Doğu filozofu" olarak nitelendirilmesi, ya Müslüman bir filozof olmasına ya da ömrünün son yıllarını Mekke'de geçirip, burada vefat etmesine bağlanabilir. [S.N.]
- 2 Abdulvehhab b. Ahmed eş-Şârânî. Vefatı hicrî 976.
- 3 Şeyh Ekber Muhyiddîn Arabî Muhammed b. Ale't-Tai'l-Hatemi'l-Endelusî. Vefatı hicrî 638.
- 4 Bazı kaynaklar İbn Seb'in'in miladî 1217 yılında doğduğunu belirtmektedir. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Matbaatu's-Saade, Mısır, 1932, c. XIII, s. 261. [S.N.]
- 5 Bu kişiden *Nefhu't-Tıbb* adlı eserde söz ediliyor.
- 6 *Nefhu't-tıbb fi gusni Endelûsî'r-Ratîb*, Yazarı; Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Makarrî el-Endelûsî et-Tilimsanî, 1041.
- 7 Vefatı hicrî 779.
- 8 Şemseddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Mısırî. Vefatı hicrî 746.
- 9 Vefatı hicrî 622.
- 10 Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Haralî el-Mağribî el-Mürsî. Merakeş'te doğdu. Hicrî 609'da Endülüs'te vefat eden Ebu'l-Hasan b. Hurûf'tan okudu. Sonra doğuya geçerek, Ebu Abdullah el-Kurtubî'den ders aldı. Yine Endülüs'e geldi. Hicrî 637'de Mürsiye'de vefat etti. Fakih olup, ma'kulat ve felsefe ile de meşgul olmuştur.
- 11 Nureddin Hasan Habib el-Halebî. Vefatı hicrî 779.
- 12 İbn Seb'in'in *Buddu'l-ârifî* kaç yaşında ve nerede yazdığına dair kaynaklarda farklı bilgiler bulunmaktadır. (bkz. Makarrî, *Nefhu't-tıbb*, Matbaatu's-Saade, 1949, c. II, s. 398; Kütübî, *Fevâtu'l-vefayât*, Matbaatu's-Saade, Mısır, tsz., c. I, s. 517.) Bu eserlerde geçen



- bilgilerin yanı sıra İbn Seb'in doğum tarihi, seyahat ettiği şehirlerin sırası ve buralara geliş tarihleri düşünüldüğünde bu hacimli ve belli bir bilgi birikimini gerektiren eseri on beş yaşında kaleme almadığı, muhtemelen otuzlu yaşlarda yazdığı ortaya çıkmaktadır. Bu konudaki tartışmalar için bkz. Birgül Bozkurt, *İbn Seb'in'in Hayatı, Eserleri ve Felsefî Görüşleri*, AÜSBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2008, s. 3-4. [S.N.]
- 13 Gölpınarlı İbn Seb'in'e ait olan bu ifadenin kaynağını vermemiştir. [S.N.]
- 14 Her ne kadar Gölpınarlı böyle bir ihtimali mümkün görse de kendisinin de belirttiği üzere, İbn Seb'in eserlerinde peygamberliğin kesbî olduğunu söylememiştir. Biz de böyle bir düşüncesine rastlamadık. [s.n.]
- 15 Ebu Hâmid Muhammed Gazali. Vefatı hicrî 505.
- 16 İmamı'l-Harameyn Abdulmelik b. Abdullah el-Cüveynî. Vefatı hicrî 482.
- 17 Muhammed b. Abdürrahim b. Muhammed Şeyh Safiyyuddin Hindî el-Ermevî eş-Şafîî el-Eş'ârî. Hicrî 644'de doğmuş, hicrî 715'te Şam'da vefat etmiştir. 672'de vefat eden Kadı Siracuddîn Ebu Sina Muhammed b. Ebubekir el-Ermevî'den ders almıştır. Kelâm ilmin-den *Zîdetu'l-keîlâm*, fıkıh usulünden *Faîk ve Nihayetu'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl* adında eserleri ve *Risale-i Nefsiyye*'si vardır.
- 18 Haşviyye ya da Haşeviyye adıyla bilinen bu mezhep, Mücessime ve Müşebbihe mezheplerine benzer bir düşünceye sahip olup ayetleri daha çok zahiri manasıyla kabul etme anlayışını benimsemiştir. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş*, Damla yay., İstanbul, 1982, s. 45-46, 113-114. [S.N.]
- 19 *Sahâiyfu'l-ahbâr*. Bu eser Dede Ahmed Münecimbaşı'nın *Sahâiyfu'l-ahbâr fi vakaiyu'l-âsâr* adlı tarih eseridir. [S.N.]
- 20 Meşhur sûfî Şeyh Ebu'l-Hasan Ali eş-Şüsterî, İbn Ubeydullah en-Numeyrî. Vefatı hicrî 668. Kadı Muhyiddin Muhammed İbn İbrahim b. Hasan b. Sürakatu'l-Ensarî'den okudu. Necm b. İsrail ed-Dımeşkî ile sohbet ve İbn Seb'in'e hizmet etti. *Nefhu't-tib*. (c. II, s. 384-386. [S.N.])
- 21 *Emsâl-i Meydan*'de belirtildiği üzere, Sâlim b. Dâre adında Beni-Gatfan'dan bir kişi, Fezale kabilesinden Zemil adında birine kötü sözler sarf etmiş. Bunun üzerine Zemil, İbn Dâre'yi öldürmüş ve "İbn Dâre'nin bütün dediklerini kılıç mahvetti." meseli söylenmiştir.
- 22 İsmi Şuayb'tır. Ölümü hicrî 589.
- 23 Şa'beyn, Yemen'de bir yerin ismi olup, Arap şairlerinin çoğu şiirlerinde bu yerden bahsetmişlerdir.
- 24 Sel', Medine'de bir dağın ismidir. Kazime ise Basra civarında bir yer olup, Kaside-i Bür'e'de geçmektedir.
- 25 Zerûd, Küfe - Mekke yolunda Sa'lebiye ile Darimiye arasında kumluk bir yerdir. Cîran, Sıraf ile Basra arasında bir adadır. zi-Selm ise Basra - Mekke yolunda bir yerin adıdır. Bu yerler Kaside-i Bür'e'de geçmektedir.
- 26 Necid, Hicaz'ın kuzeyinde bir kıtadır. Tihame ise yine Hicaz'ın sahil ve sahile yakın kısımlarıdır.
- 27 Vefatı hicrî 776.
- 28 Doğumu hicrî 615, ölümü 720.
- 29 IX. Gregor, III. İnos'a'nın yeğenidir. 1227'de papalığa seçilmiştir. İslam'a karşı haçlı seferleri açanlardan birisidir. II. Frederick, daha sonra, bu sefere katılmak istemediği için IX. Gregor tarafından aforoz edilmiştir. Miladî 1240'ta ölmüştür.
- 30 İmamı'l-Harameyn Abdulmelik b. Abdullah el-Cüveynî eş-Şafîî (Ölümü hicrî 478).
- 31 Huccetu'l-İslam Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzali eş-Şafîî (ö. 505h.)
- 32 Bu hadis Buhari'nin *Câmiu'l-Kebîr* adlı eserinde yer almaktadır.
- 33 Hafız İmaduddin İsmail b. Amr ed-Dımeşkî. (ö. 774 h.)
- 34 Ahmed b. Ahmed b. Muhammed b. İsa el-Bersî el-Mağribî el-Fâsî. (841- 899 h.)

- 35 Buradaki “bâtiniler”den amaç, Kur’an’ın zâhirini terk ederek bâtınla amel edenlerdir.  
 36 Bildiğimiz meşhur Bâtinîler değildir.
- 37 Şeyh Nefyuddîn Ahmed b. Abdulhalim b. Teymiyye el-Hanbelî. Ölümü hicrî 728.  
 Kadı Ebu’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Kurtubî el-  
 38 Endelûsî. Vefatı hicrî 590.  
 Vefatı hicrî 533.
- 39 Şeyh Ebu’l-Meali Sadruddin Muhammed b. İshak el-Konevî. Vefatı hicrî 672.  
 40 İbn Tufeyl Ebu Cafer yahut Ebu Bekr Muhammed b. Abdulmelik. Vefatı hicrî 494 ya da  
 581. Hakîm ve tabip olup İbn Rüşd’ün üstadıdır.
- 41 Ebu’l-Kâsım İbn Kasiy. İbn Hacer, *Mizan*’ında “Kasiy” deki “kaf”ı zamme ile yazmıştır.  
 42 Taha süresi, 20/12.
- 43 Şihabuddin Yahya b. Hüseyin b. Umeyr es-Sühreverdî el-Maktûl. Vefatı hicrî 587.  
 44 İbn Seb’in’in eserlerini incelediğimizde, onun, peygamberliğin kesbî olduğuna dair  
 herhangi bir görüşü savunduğuna rastlamadık. Bilakis, nübüvvetin değeri ve yeri İbn  
 Seb’in için ayrı bir önem taşır. Ona göre peygamberlik, asıl mutluluk noktasıdır. Bu ko-  
 num çabayla elde edilemez. Bkz. İbn Seb’in, *Buddu’l-ârif*, Tahkik, Corc Ketture, Daru’l  
 45 Endelus – Daru’l Kindî, Beyrut, 1978, s. 326-327. [S. N.]  
 Afifüddin Tilimsanî. Vefatı hicrî 690.
- 46 Meşhur hadis kitaplarında böyle bir hadise rastlamadık.  
 47 Bakara suresi. Muhtemelen Bakara Suresi 85. ayete bir işaret vardır. [S.N.]
- 48 Gölpinarlı burada İbn Seb’in’in bazı eserlerinin isimlerini vermiştir. İbn Seb’in’in tüm  
 eserleri için bkz. Ebu’l-Vefa Taftazânî, *İbn Seb’in ve felsefetu’l-sûfiyye*, Daru’l-Kitabîl-  
 Lübnanî, Beyrut, 1973, s. 97-147; Muhammed Yasir Şeret, *Felsefetu’l vahdeti’l mutlaka*  
*inde İbn Seb’in*, Daru’r-Reşid li’n-Neşr, Irak, 1981, s. 33-47; Birgül Bozkurt, “İbn Seb’in,  
 49 Hayatı, İlmi Kişiliği ve Eserleri”, *CÜİF Dergisi*, Sivas, 2008, c. II, sy. 12, s. 364-380. [S.N.]  
 Mısır kütüphanesinde bulunduğunu, saygı değer hocam müderris Şerafettin Bey’den  
 (Şerafettin Yalıtıkaya) işittim.
- 50 II. Frederick’in sorduğu dört sorunun cevabı olup, Muvahhidin’den Abdulvahid’in em-  
 riyle İbn Seb’in tarafından yazılmıştır. Bir nüshası Oxford’dadır.
- 51 İbn Seb’in, “Eş’ârî” kavramını kelâmçılar için kullanır.  
 52 Bu cümleyi Gölpinarlı yerine *Buddu’l-ârif*’in ifadelerine dayanarak düzenledik. Bkz. İbn  
 Seb’in, *Buddu’l-ârif*, Thk: Corc Ketture, Daru’l-Endelus – Daru’l-Kindî, Beyrut, 1978, s.  
 122. [S.N.]
- 53 İbn Seb’in’in İbn Arabî’yle karşılaşmış ve karşılaşmadığı gerçekten bilinmemektedir. Ancak  
 Gölpinarlı’nın elinde olmayan fakat günümüzde ortaya çıkarılan İbn Seb’in’in tasavvufî  
 risalelerine baktığımızda onun İbn Arabî’den bazı şiirler naklettiğini görmekteyiz. bkz.  
 İbn Seb’in, *Risale (5)*, *Resailu İbn Seb’in* içinde, thk. Abdurrahman Bedevî, Daru’l Mısıriyye  
 li’t-Te’lif ve’t-Tercüme, Kahire, 1956, s. 301-303. Ayrıca bu risalelerinde İbn Arabî’ye  
 54 yönelik bir eleştiri de bulunmamaktadır. [S.N.]  
 Şûra suresi, 42/11.

Hakkı KARAŞAHİN

---

## DİN SOSYOLOJİSİNE GİRİŞ

Yazarı : Phil Zuckerman  
Çeviri : İhsan Çapcıoğlu-Halil Aydınalp  
Ankara : Birleşikkitabevi Yayınları, Ankara 2009 (2. Baskı), 238s.  
ISBN 975-6665-24-6

Bu kitap, Zuckerman'ın, *Invitation to the Sociology of Religion* başlığıyla 2003 yılında yayınlanan eserinin, Çapcıoğlu ve Aydınalp tarafından *Din Sosyolojisine Giriş* adıyla Türkçe'ye çevirisidir. Çeviri, Prof. Dr. Zeki Aslantürk'ün sunuş, çevirmenlerin önsözü, giriş, sosyoloji ve din, zaman ve mekan, sosyalleşme sürecinde öğrenilen din, din mi kült mü, dini etkileyen sosyal hayat, sosyal hayatı etkileyen din, sonuç (inanç konusu), kaynakça ve dizin kısımlarıyla birlikte toplam 238 sayfadan oluşmaktadır. Çevirinin 1. baskısı kısa sürede tükenmiş ve 2009 yılında Birleşikkitabevi tarafından yeniden basılmıştır.

Aslantürk'ün çeviriye yazdığı sunuş yazısı, okuyucuya eser hakkında özlü ve yol gösterici mahiyette bilgiler sunmaktadır. Çevirmenler, önsözde Zuckerman'ın eserleri, etkilendiği sosyolojik yaklaşım ve eser ile ilgili bir değerlendirme sunmuşlardır Bu bölümlerde, Zuckerman'ın çevirisinde kullandığı yöntem ve teknikler, fikirlerinin kuramsal ve felsefi arka planı yer almaktadır.

Çeviri yapmak, orijinal metin diline ve Türkçe'ye hakim olmayı gerektirir. Aynı şekilde, çeviri metninin gerekli kıldığı terminolojiyi bilmek ve yerinde kullanmak da çeviri açısından oldukça önemlidir. Bu açılardan bakıldığında, eserin, kullanılan sosyolojik kavramların özüne sadık kalınarak Türkçe'ye çevrildiğini söylemek mümkündür. Çeviride kullanılan dil, kavramlar, cümle yapıları ve metnin içeriği orijinal metinle uyumluluk içerisindedir. Ayrıca, eserde geçen isim ve teknik kavramlar hakkında “notlar” kısmında bilgi verilmesi çevirinin zenginliğini ve başarısını artırmaktadır.

Zuckerman, eserde oldukça sürükleyici ve ilgi uyandırıcı örneklerle kuramsal derinliği ve karmaşıklığı basite indirgemektedir. Eserin bu üslubu, okuyucuyu karmaşık kuramsal tartışma ve eleştirel yaklaşımla sıkımsak yerine, her okuyucunun bireysel hayatında karşılaşabileceği bireysel tecrübeler ve gözlemlerle dinin toplumsal görünümüne yönelik kuramsal kavrayışı ilgi çekici, şaşırtıcı, zaman zaman da hayret uyandırıcı bir işleyiş tarzı ile sunmaktadır. Çevirmenlerin belirttiği gibi, eserde bol miktarda kullanılan gözlemler, bireysel tecrübeler ve örnekler “provakatif” değil; din sosyolojisine ilgi duyanların sosyal çevrelerinde sıradan ve rutin olarak karşılaştıkları dinî olguların, esasen din sosyolojisi için ne kadar önemli olduğunu kanıtlamaya yönelik bir tekniktir. Sosyal çevremizde karşılaştığımız bu tür örneklerle hayret uyandırıcı ve şaşırtıcı bir üslupla dikkatimizi çekmektedir. Sosyologlar için, medyada, internette, reklamlarda, pano ilanlarında ve sosyal çevrelerde gözlemlenen dini olguların ve dindarlığın değişik görünüşlerinin ne kadar değerli bir veri kaynağı olduklarını göstermektedir. Aslında Zuckerman’ın bu tekniği, din sosyolojisi öğrencilerine gözlem ve mülakat tekniğinin nasıl uygulanması gerektiğini, sosyal çevrede gözlemlenen dindarlık biçimlerinin nasıl betimleneceğini, bireysel tecrübelerden din sosyolojisinde nasıl yararlanılabileceğini, gündelik hayatın akışı içerisinde karşılaşılan dinin değişik boyutlarına sosyolojik olarak nasıl bakılması gerektiğini uygulamalı olarak, oldukça anlaşılır bir dille göstermektedir. Bu nedenle çeviri, çalışmanın, metodolojik açıdan gözlem tekniğini başarılı bir şekilde kullanması dolayısıyla uygulamalı din sosyolojisi çalışmalarına yol gösterici niteliktedir.

Böylece Zuckerman, din sosyolojisi öğrencilerinde sosyolojik tasavvuru ve sosyolojik bakışı geliştirmeyi denemektedir. Bireysel gündelik hayatın akışı içerisinde önemsiz görünen, dikkatten kaçan veya hiç de sosyolojik açıdan bakılmayan dini olaylara, olgulara, sembollere, yaşanmış bireysel tecrübelere, inançlara ve uygulamalara sosyolojik bakışın inceliklerine vurgu yapmaktadır. Bu açıdan çeviri, Türkiye’deki din sosyolojisi öğrencilerinin sosyolojik tasavvuru kazanmalarına büyük katkı sağlayacak niteliktedir. Eser, din sosyolojisi öğrencilerine metodolojiyi ve araştırma tekniklerini hem uygulayışı hem de verilerin analizi ve rapor halinde sunulduğu açısından örneklik teşkil edebilecek bir içeriktedir. Aynı zamanda eser, din sosyologu adayları için sosyoloji ve din sosyolojisinin konu ve metot olarak benzerlik ve farklılıklarını gösteren bir yol haritası ortaya koymaktadır. Sosyoloji ile din sosyolojisinin ortak konuları araştırmalarına rağmen din sosyologunun bu konuları nasıl ele alabileceği örneklerle açıklanmaktadır. Bu açıdan eser araştırmacı adaylarına sosyal gruplar, sosyal etkileşim, sosyal kurumlar, sosyal yapılar ve sosyal davranış örüntüleri gibi araştırma konularını din sosyolojisinin nasıl incelediğini göstermektedir.

Eser, metodolojik ve araştırma tekniklerini uygulamasındaki başarısı kadar kuramsal ve kavramsal açıdan başarılı bulunmayabilir. Çünkü eser, yeni bir kavram veya kavram inşa etmediği gibi, mevcut kuramları da eleştirel ve karşılaştırmalı olarak incelememektedir. Din sosyolojisindeki kuramsal yaklaşımların

benzerlikleri, farklılıkları, birbirlerini nerelerde ve hangi açılardan eleştirdikleri veya bu kuramların neleri gösterip neleri göstermeyeceği gibi kuramsal yaklaşımlar eserde yer almamaktadır. Bu konularda yazar, zaman zaman bazı büyük teori ve teorisyenlere atıfta bulunmakla yetinmektedir. Bu nedenle, çalışmayı kuramsal din sosyolojisi çalışması yönünden değerlendirmemek gerekir.

Eser, kuramsal ve kavramsal açıdan gerek klasik gerekse çağdaş kavram ve kuramlara müracaat etmekle birlikte, uygulamalı din sosyolojisi, gözlem, yapılandırılmamış mülakat tekniklerini uygulayışı, hem araştırmacı hem de sosyal çevrede gerçekleşen sübjektif bireysel tecrübelerin veri kaynağı olarak objektifleştirilmesi, verilerin analizi ve yorumlanması açılarından orijinaldir. Bu özellikleriyle çeviri, Türkiye’de din sosyolojisi öğrencilerine ve araştırmacı adaylarına oldukça ufuk açıcı, yol gösterici, sosyolojik tasavvurun bireysel ve toplumsal gündelik hayata aktarımı vasıtasıyla elde edilen verilerin sosyolojik olarak analizi ve rapor yazımı gibi uygulama sorunlarına çeşitli çözümler üretmesi açılarından önemlidir.



Fatma KENEVİR (\*)

---

## **VI. DİN SOSYOLOJİSİ ANABİLİM DALI KOORDİNASYON TOPLANTISI TÜRKİYE’DE DİNİ GRUP ARAŞTIRMALARININ TEORİK VE METODOLOJİK SORUNLARI**

### **Giriş**

6-7 Temmuz 2009 tarihleri arasında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı tarafından düzenlenen Din Sosyolojisi VI. Koordinasyon Toplantısı, Çanakkale’nin Biga ilçesinde düzenlendi. Günümüz Türkiye’inde Dini Grup Araştırmalarının Teorik ve Metodolojik Sorunları adıyla yapılan sempozyum 2 gün sürdü. Sempozyuma Türkiye’nin değişik ilahiyat fakülte-lerinde görev yapan akademisyenler, araştırmacılar ve yazarlar, tebliğci ve katılımcı olarak katıldı.

Üç oturumun yapıldığı ve 6 bildirinin sunulduğu sempozyumun açılış oturumunda, Biga kaymakamı Mustafa Gündoğan, Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Prof. Dr. İzzet Er, Diyanet İşleri Teftiş Kurulu Görevlisi Doç.Dr Ahmet Onay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Başkanı Prof. Dr. Niyazi Akyüz kısa birer konuşma yaptı.

### **Tanıtım**

#### **I. Oturum: dini grup araştırmaları ve yöntem sorunları**

Başkanlığını Prof. Dr İzzet Er’in yaptığı “Dini Grup Araştırmaları ve Yöntem Sorunları” konulu birinci oturumda iki bildiri sunuldu. İlk bildiri Prof. Dr. Ünver Günay tarafından “Gruplar Sosyolojisi ve Günümüz Türkiye’inde Dini Gruplar” başlığı adı altında yapıldı.

Prof. Dr. Ünver Günay bildirisine çeşitli düşünürler tarafından yapılan grup terimini ele alarak başladı. Batı kökenli olan grup kelimesinin yerine Türkçede zümre kelimesinin de kullanıldığına değinen Prof. Dr. Günay'a göre Türkiye kapalı dini özelliğini çoktan yitirmiştir Ve Türkiye'de birçok dini grup vardır. Gayri-Müslim gruplar dışında dini görünümü gruplar, tarikatlar ve internet üzerinden çalışan misyoner amaçlı gruplar mevcuttur. Bu gruplar üzerine ciddi araştırmalara Türkiye'nin ne kadar ihtiyacı olduğu üzerinde durarak bildirisini bitirmiştir.

İkinci bildiri "Dini Organizasyon Tipleri Ve Yeni Dini Hareketler" başlığıyla Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur tarafından yapıldı. Prof. Dr. H.E. Bodur'a göre dini organizasyonların tipolojisini, tiplendirilmesini çıkarmak önemlidir. Ancak böyle analiz edilebilir. Burada dikkat edilmesi gereken husus ise bu tip tiplendirmelerin ortaya çıktıkları ülkelerin gözlemlerini yansıtıyor olmalarıdır. Bu yüzden bir topluma ait olan şeyleri bütün dünya için genellendirmek yanlıştır.

Yeni dini hareketlerin ortaya çıkabilmesi ve yaşayabilmesi için kurumsallaşmaya (kitap, ibadet vs.), sürekli olarak inanılabilir kılınmaya (yenilenme) ve ulusal bütünlüğe ihtiyaçları vardır. Eğer dinin prensipleri kendi başlarına bırakılırlarsa dini firmalar ortaya çıkar. Örneğin dini piyasa modeli ve dini bireyselleşme modeli Amerika'da bulunurken dini bireyselleşme ve sekülerleşme modeli ise daha çok Avrupa'da görülmektedir. Yeni dini hareketler daha çok Amerika tarafından pazarlanıyor. Bunun yanında var olan Amerika da tek dincilik isteği de beraberinde küçük dini grupların ortadan kalkmasını gerektirmektedir.

Bu yeni dini hareketler inançla ilgili konulardan ziyade, toplumdaki olumsuzluklar, ahlaki yokluk vs. üzerinde durmakta ve bunlarla ilgili vaatlerde bulunmaktadır.

## II. Oturum: Dini gruplar

Sempozyumun ilk günü öğleden sonra saat 14:00 da başlayan oturum emekli Prof. Dr. M. Rami Ayas başkanlığında yapıldı. Bu oturumu ilk bildirisini Prof. Dr. Zeki Aslantürk "Küreselleşme Olgusu ve Türkiye göstergeleri" adı altında sundu.

Prof. Dr. Aslantürk'e göre genel olarak dini grup çalışmalarında tasavvufi gruplar ve dini gruplar olmak üzere iki grup ön plana çıkıyor. Dinle ilgili araştırmalarda ve özellikle dini gruplarla ilgili araştırmalarda mahremiyet ve o alana nüfuz edemeden kaynaklanan sıkıntılardan dolayı dini grupların incelenemediğini, incelendiğinde ise derine inilemediğine değindi. Bunun yanında dini grup çalışacak araştırmacının değer yargısı kısmını geçmesi gerekmektedir. Ve dikkat etmesi gereken önemli bir nokta da sosyolojinin olması gereken değil olanın bilgisi olduğudur. Bunun yanında dini grupları çalışmanın bir diğer sakıncası da dini grupları çalışan kişiye etiketlemeyi ve dışlamayı da beraberinde getirmesidir. Dini gruplar hakkında yapılan çalışmalarda, bu grupların araştırmacıya karşı var olan önyargı ve korkuları nedeniyle kendilerini araştırmacıya



tam olarak açmamakta bu da araştırmının yüzeysel kalmasına sebep olmaktadır. Özetle dini grup araştırmalarında konudan gelen sıkıntılar, metodolojiden gelen sıkıntılar ve ideolojiden kurtulamayıp önemli bir problemdir.

Küreselleşmenin bir sonucu olarak dini küreselleşme beraberinde tek din kavramını ortaya çıkarmıştır Bu da beraberinde dinden tavizi getirmektedir. Yine küreselleşme bağlamında din, ekonomi ve siyaset birbiriyle iç içe geçmiştir. Bu açıdan bakıldığında dini grupların çoğunun arkasında büyük güçler olduğunu söyledi.

İkinci bildiri Doç. Dr. M. Ali Kirman tarafından “Sosyolojik Teoriler Işığında Yeni Dini Hareketler” adı altında yaptı. Konuşmasına dini grupların, din sosyolojisinde önemli ve araştırılması en zor konulardan biri olduğunu söyleyen Doç. Dr. Kirman’a göre Türkiye’de dini gruplar hakkındaki araştırmalar daha çok batıdaki araştırma ve teorileri, kendi toplumumuza uygulama girişimiyle başladı.

Bireylerin dini gruplara katılma nedenlerini eleştiri ve kabulleriyle üç başlık altında toplanabileceğini söyleyen Doç. Dr. Kirman bunları şöyle sıraladı.

1. Göreceli/Mutlak Yoksunluk: Yeni dini hareketlerin bazıları, bireyin beklentileri ve bu beklentilerin karşılanması arasındaki boşluktan doğan yoksunluklar üzerine kurulur. Bu sadece maddi yoksunluk değildir. Örneğin maddi başarıya odaklı batı toplumunda, bireyler önemli başarılar elde etmiş olmalarına rağmen kendilerini bir yönden eksik hissetmektedirler. Bu da bireylerin yeni dini hareketlere yönelmelerine sebep olmaktadır.

Bu göreceli yoksunluk bu durumu açıklamakla birlikte yetersizdir. Çünkü bu durumlardaki herkes bu tür dini gruplara katılmıyor.

1. Beyin yıkama teorileri: Karşı konulamaz bir takım yöntemler kullanarak, insanların psikolojik-fizyolojik ihtiyaçları göz önünde tutularak yapılır. Ailelerin ilgisizliği ve medya burada önemlidir. Özellikle kolej ve üniversite kampüslerinde gençlere yaklaşım bu şekilde olmaktadır.

Beyin yıkama teorilerinin eleştirilerine bakıldığında karşılaşırsınız ki din değiştirme sosyolojisi aynı zamanda bir gruptan diğer bir gruba geçişi de inceler. Burada ise din değiştirme beyin yıkama olayını geçersiz kılıyor. Normalde bu yolla dine giren insan din değiştirmez. Anne babadan gelenleri reddedip başka dine geçenler de bunun eleştirisidir.

3. Rasyonel seçim teorisi: İnsanlar her şeyde ne kazanırım ne kaybederim hesabıyla hareket ediyorlar ve birçok şeyin temelinde bir ihtiyacı karşılama isteği var. Eş seçimi de din seçimi de böyledir. Ancak burada tamamen rasyonel olamıyoruz. Rasyonel seçim teorisinin uygulama alanında bir tek aile ve din sorun çıkarıyor

2. oturumun son bildirisini Dr. Muhammet Çakmak “Sosyo-kültürel ve mistik bir örgütlenme olarak Nakşîlik” adı altında yaptı. Nakşibendî isminin nereden geldiğine değindi ve Nakşibendî isminin kurucusundan gelmediğini söyledi. Nakşinendik’e Elazığ ve Siirt örneklemeden ele alarak anlattı.

### III. Oturum: koordinasyon toplantısı ve değerlendirme

İkinci oturumun bitmesiyle verilen yaklaşık bir saatlik aradan sonra koordinasyon toplantısı ve değerlendirmesi amacıyla son olan 3. Oturum yapıldı. Bu oturumun başkanlığını ise Prof. Dr. Ünver Günay yaptı.

Son oturumda Koordinasyon toplantısı ve değerlendirmesi yapılmıştır. Sempozyum kapsamında sunulan bildiriler, yapılan bu temel değerlendirmeler, sonucu ortaya çıkan görüş ve önerileri içeren aşağıdaki sonuçların kamuoyuna ve ilgililere duyurulması kararlaştırılmıştır.

- VII. Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Koordinasyon ve Değerlendirme toplantısının 2010 Temmuz ayında Kayseri’de Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde yapılması kararlaştırıldı.
- Din Sosyolojisi derneğinin kurulmasına yönelik çalışmalar yapmak üzere Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı görevlendirildi.
- İlahiyat Fakültelerinde okutulan sosyoloji ve din sosyolojisi derslerinin içerik ve kredi saatleriyle ilgili olarak YÖK’ün çalışmaları eleştirilerek, bununla ilgili ne yapılacağı hususu ele alındı.

8 Haziran 2009 pazartesi 07.00-18.00 arasında din sosyolojisi sempozyumu dahilinde Çanakkale şehitlik gezisi düzenlenmiştir.

### Notlar

- \* Y.L. Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Halil AYDINALP (\*)

---

## **TERROR IN THE MIND OF GOD: THE GLOBAL RISE OF RELIGIOUS VIOLENCE**

Yazarı : Mark Juergensmeyer

Ankara : University of California Press, 2003, XI + 320 sayfa

California Üniversitesi'nde sosyoloji profesörü olan Mark Juergensmeyer, aynı üniversitenin *Küresel ve Uluslararası Araştırmalar Bölümü*'nün başkanıdır. "The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State (California, 1993)" ve "Radhasoami Reality: The Logic of a Modern Faith (1991)" isimli iki kitabı bulunan Juergensmeyer, "Violence and the Sacred in the Modern World (1992)" isimli kitabın da editörlüğünü yapmıştır.<sup>1</sup> *Terror in the Mind of God* (Tanrı Zihninde Terör) girişle birlikte "Şiddet Kültürleri" ve "Dini Şiddetin Mantığı" başlıklı iki ana bölümden meydana gelmektedir. İlk bölüm "Terör ve Tanrı", "İsa'nın Askerleri", "İhanete Uğramış Siyon", "İslam'ın 'Ertelenen Yü-kümlülüğü'", "Sihizmin Kılıcı" ve "Tokyo Metrosunda Armegeidon" başlıklarından oluşurken, ikinci bölümde "Terör Tiyatrosu", "Kozmik Savaş", "Şehitler ve Şeytanlar", "Savaşçının Gücü" ve "Tanrının Akli" alt başlıklarına yer verilmektedir.

*Terror in the Mind of God*, temelde, niçin dinin sıklıkla şiddetle ilişkilendirildiği ve şiddetin nasıl kutsal bir vazife haline geldiği sorularını gözlem altına almaktadır. Mark Juergensmeyer Yahudilik (Baruch Goldstein, İsak Rabin'in katledilmesi, Meir Kahane örnekleri), Hıristiyanlık (Yeniden Yapılanmacı Teoloji, Hıristiyan Kimliği Hareketi, kürtaj klinikleri saldırıları, Oklahoma Hükümet Binası saldırısı, Kuzey İrlanda), İslam (1993 Dünya Ticaret Merkezi bombalama eylemi, Hamas intihar eylemleri), Budizm (Aum Shinrikyo Hareketi ve Tokyo metrosu sarin gazı saldırısı) ve Hinduizm'deki (İndira Gandhi ve Beant Singh'in katledil-

mesi) radikal hareketlerin eylemlere katılmış ya da eylemleri destekleyen çeşitli temsilcileriyle yaptığı görüşmelere dayalı olarak din ve şiddet ilişkisini anlamaya çalışmaktadır. Kitabın birinci bölümünde genel olarak şiddet kültürüyle ilgili tanımlama, yaklaşım ve çeşitli örnekler irdelenirken, ikinci bölümde, farklı dini geleneklerdeki şiddetin müşterek özellikleri ve ortak temaları tartışılmaktadır.

Kendi tarihi ve kültürel şartları içinde yapısallaşmasına rağmen, Juergensmeyer'e göre, her şiddet yanlısı dini grup, toplum içinde dine atfettikleri değer açısından üç ayırt edici özelliğe sahiptir. (1) Hıristiyanlık, Yahudilik, İslam, Budizm, Hinduizm ve Sihizm'de olduğu gibi, geleneksel dini yapının liberal ve seküler değerlerle uyumuna ve uzlaşmasına şiddetle karşı çıkmaktadırlar. (2) Burada kalmayıp, dini kamusal alanın dışına iterek bireyselleştiren seküler din anlayışının çizdiği sınırları reddetmektedirler. (3) Dinin temellerinden hareketle inşa edilmesini talep ettikleri yeni bir dindarlık biçimi yaratmaya çalışmaktadır.

Juergensmeyer, çatışmanın sıradan bir tutumdan ziyade, nihayetinde, bir dünya görüşüne tekabül ettiğini ve bir kimliğe duyulan mensubiyet duygusundan beslendiğini öne sürmektedir. Kim olduklarını, ne için acı çektiklerini, kimler tarafından aşağılandıklarını ve hangi gayeye hizmet ettiklerinin şuurunda olan insanlar, mücadelelerini bayraklaştıracak madde ötesi gayelerin yön verdiği bir grup kimliği yaratmaktadır. Gayelerin ulvî olması, zafer ümitlerini de ulvileştiren bir evren, tarih ve son inşa etmektedir ki, dini terörde, çatışmayı barış ümitlerine nazaran mantıklı yapan da bu noktadır. Din, bu anlamda, "dünya görüşü, motivasyon, organizasyon ve meşrulaştırma" sağlayarak dini şiddetin motoru olmaktadır diyor Juergensmeyer;<sup>2</sup> dinin şiddetle ilişkisinin yine de politik, sosyal ve ideolojik bir bağlam içinde anlaşılabileceğini ifade etmektedir. Din doğrudan şiddete yol açmamaktadır; dini kaynaklı şiddet dinin dışındaki faktörlerle şekillenmektedir. Terörün sadece silahla yapılmadığını anlatan Juergensmeyer, uluslararası politika ve ekonomi yönetiminin de terörün aracı haline gelebileceğini ileri sürmektedir. Bu çerçevede, kendisi, Amerika'nın politik ve ekonomik gücünü dünyanın geri kalanını şekillendirmek için kullandığını örnek olarak sunmaktadır.<sup>3</sup>

Juergensmeyer dini terör tartışmalarıyla ilgili iki tayin edici noktaya dikkat çekmektedir. Öncelikle terör daima politik bir stratejinin parçası olarak icra edilirken, dini kaynaklı terör olaylarında, politik dengeleri değiştirme güdüsü çok net değildir. Hamas eski lideri Rantisi, İsrail iç politik yapısını düşünerek eylem yapmadıklarını ifade ederken, Tokyo ve Dünya Ticaret Merkezi'ne yapılan saldırıların da pragmatik ve politik gerekçelerle yapıldığı ifade edilmektedir. 1993 DTM saldırılarının şüphelilerinden Abdulhalim saldırıların "politik ve ekonomik hedeflerden uzak" olduğunu belirtmektedir. Juergensmeyer yine de saldırıların amaçları açısından çok yönlü olduğunu kabul etmektedir. Tokyo ya da Hamas saldırıları stratejik olmaktan ziyade sembolik anlamlar ifade ederken, İRA yanlısı Katoliklerin ya da onlara karşı bölgedeki Protestanların saldırılarının

stratejik ve siyasi içerikli olduğunu anlatmaktadır. İkinci nokta, radikal hareketlerin kendilerini asla terör ya da terörist kavramlarıyla tanımlamadıkları ve uluslararası sistemde üretilen terör kavramsallaştırmalarına katılmadıkları ifade edilmektedir. Nitekim Protestan bir köktenci eylemlerini “savunma eylemleri”, Belfast’ta diğer bir Hıristiyan kendilerini “para-militer gruplar” olarak tanımlarken, Filistin’deki intihar eylemleri ise “operasyonlar” ya da “gönüllü şehitlik” (self-chosen martyrdom) olarak tanımlanmaktadır.<sup>4</sup>

*Terror in the Mind of God* dini kaynaklı terörü iyi ile kötü, şeytanî olanla rahmanî olan arasında “ulvî değerler” adına bir mücadelenin verildiği “kozmetik savaş” bağlamı içinde açıklamaya çalışmaktadır. Öteki bu kozmik savaş bağlamı içinde bir kere şer ilan edildiğinde reel zaman, mekân ve kavramlar anlamını yitirerek çatışma süreci kutsal bir görev haline gelmekte ve eylem bu noktadan sonra adeta dini bir ritüelin ifası olmaktadır. Juergensmeyer’in “gösteri şiddeti” şeklinde tasvir ettiği dini terör eylemciyi, kurbanı ve dinleyiciyi gerçek anlamlarının ötesinde sembolleştirmekte ve eylemlere aşkın bir nitelik kazandırmaktadır. Evren şeytanî güçlerle rahmanî güçler arasında bir çatışma alanı olarak yorumlandığında, şiddet kullanımının kendini savunma ya da koruma mantığı içinde meşrulaştırıldığı görülmektedir.

Kozmik savaş ve şiddetin kutsallaştırılması yaklaşımı içinde köktencilik “sıradan seçenekleri” yeterli görmeyip kendilerini “şeytanî” güçlere karşı şiddet dâhil başka şeyler yapmakla görevli hissedenlerin ideolojisi olmaktadır. Dini referanslara dayanan bir sembolizmle hayat bulan dini terörün mücadelesi şeytanladır ve şeytanı yolundan çevirinceye ya da çeviremiyorsa yok edinceye kadar mücadeleye devam edecektir. Köktencilğin anlam dünyasında olaylara ve kişilere bakış bütünüyle farklılaşmaktadır. Hıristiyan eylemci Mike Bray’in, diğer başkanlarla kıyaslandığında daha özgürlükçü ve hoşgörülü olmasına rağmen Bill Clinton’u “neo-pagan” olarak tanımlayarak kendisini Hitler’e benzetmesi bu durumun bir örneğidir. Bununla birlikte, Juergensmeyer, bu hareketlerin “duygu” bakımından diğer ana dini akımlarla karşılaştırıldığında “köktenci” olmadıklarını iddia etmektedir. Radikalin radikal olmayanla aynı duygu ya da spiritüelliğe sahip olup olmadığını test etmek zor olmakla birlikte, modern dünya karşısında köktencilerin “daha derin bir spiritüelliğe” sahip olduklarını ileri sürmektedir.

Juergensmeyer, günümüzde dini kaynaklı terör ve şiddet olaylarının nasıl küresel bir nitelik kazandığı üzerinde de durmaktadır. En azından dört gerekçeye istinaden, özellikle 11 Eylül 2001 ve benzeri saldırılar dikkate alındığında dini terör küresel bir nitelik kazanmıştır. (1) Öncelikle saldırılar Amerika gibi küresel güç merkezlerine karşı yapılmaktadır. (2) Saldırlara maruz kalanların sayıları ve etnik yapıları belirli bir ulusal sınırın ötesindedir. (3) Saldırıları üstlenen gruplar Amerika’dan Fransa’ya, Sudan’dan Pakistan’a uluslararası etkinlik, ilişki ve bağlantılara sahiptirler. (4) Son olarak saldırılar, saldıran ve saldırılanların dışında BBC, CCN, El Cezire gibi global yayın organları aracılığıyla tüm dünyada gündem haline gelmektedir.

Juergensmeyer, çeşitli dini geleneklerdeki şiddet kültürünün ortak tema ve modellerini göstermeye çalışarak din ve terör ilişkisini özellikle kozmik savaş ve şeytanlaştırma bağlamları içinde değerlendirmektedir. Kozmik savaş ve şeytanlaştırmanın aşırı sol ya da etnik terörde de geçerli olabileceği dikkate alındığında, dini terörün kozmik savaş ve şeytanlaştırmaya indirgenmesi Juergensmeyer'in yaklaşımını bir parça kırılğan hale getirmektedir. Hedefi/düşmanı (düşman emperyalizm, egemen etnik kimlik, despot bir lider ya da totaliter bir rejim olabilir) *şeytanlaştırma* ve *savaş/çatışma* bağlamı içinde kurbanın insanlık vasfından soyutlanarak *şeyleştirilmesi* terörizmin diğer çatışma türlerinden farkını ortaya koyan genel bir niteliği olmaktadır.

Diğer taraftan kozmik savaş ve şeytanlaştırma yaklaşımı, daha çok dini terörün nasıl gerçekleştiğiyle ilgili olup dini terörün niçin gerçekleştiği problemini aydınlatmamaktadır. Dini kaynaklı şiddetin dinin dışındaki faktörlerle şekillendiğine dikkat çekmekle birlikte, Juergensmeyer'in dini kaynaklı şiddet ve terör eylemlerinin altında yatan sosyal dinamiklere çok fazla eğilmediği görülmektedir. Hâlbuki eylemlerin gelişme gösterdiği bölgelerin sosyal dokusu, eylemcinin sosyal kimliği, psikolojisi, örgütsel tarihi, eylemi gerçekleştirme süreci gibi faktörler din ve terör ilişkisini anlamada önemli kuramsal uzanımlar sağlamaktadır. Örneğin psikolojik açıklama modellerini görmeden intihar eylemlerini anlamak ne kadar mümkündür?

Bununla birlikte dünya sistem teorisi dikkate alınırca, terörizm olgusunun bir sistem problemi ve çıkar mücadelesi şeklinde de ele alınması gerekmektedir. Kapitalist sistemin bölen, parçalayan, çatışma alanlarını çoğaltan, hipnotize eden, realiteden koparan ve bireylere tüketebildiği kadar varlık alanı tanıyan bir yapı olduğu düşünülürse, dini ya da lâ dini şekilleri içinde, sistemin niçin muhalefet ürettiği daha net görülebilecektir. Juergensmeyer'in dini terörü anlama çabası içinde dünya sisteminin ürettiği hoşnutsuzlukların dikkate alınmadığı görülmektedir. Yine Müslüman köktencililiğiyle ilgili olarak 1993 Dünya Ticaret Merkezi bombalama eylemi sanığı ve Filistin'de Hamas temsilcileriyle görüşen Juergensmeyer'in şiddetin bu gün ulaştığı noktayla ilgilendiği ve tarihsel olarak Müslüman hoşnutsuzluğunun nasıl dönüştüğünü yeterince analiz etmediği dikkat çekmektedir.

Dini ifade biçimlerinin kamusal alanda kabul edilmesinin ya da dinin modern dünyaya entegre olmasının dinlerdeki radikal uzantıları azaltacağını ifade eden Juergensmeyer'in köktencililiği bir modernizm problemi olarak ele aldığı görülmektedir. Özellikle modernizmin materyalist yorumuna ve katı sekülerlik anlayışına savaş açılması köktenciliklerin en temel ortak noktalarından birisidir; fakat köktencililiği sadece modernizm problemi olarak görmek, bu hareketlerdeki kutsal metinlerden mülhem dini idealizmi silikleştirmektedir. Kutsal metinler ve dini gelenek karşısında literalist ve selektif (seçici) bir yaklaşım benimseyen radikallerin modern dünyaya, özellikle Batının öngördüğü modernlik algısına uyum sağlamaları çok zor görünmektedir. Köktencilik modernizmin kazanımla-

rını kullanmakla birlikte, temelde modern dünyaya savaş açmış ve kendi meşruiyetini bu çatışma süreci içinde kuran bir düşünce biçimidir.

Bütün bunlarla birlikte, *Terror in the Mind of God* farklı dini geleneklerdeki radikalizm ve şiddetin ortak temalarını göstermesi açısından özgün bir çalışmadır. Dini terör konusunda bu araştırmasıyla uluslararası ölçekte referans gösterilen bir figür haline gelen Juergensmeyer, bilgi toplama konusunda sosyolojinin en mahrem konularından birisi olan terörizm probleminin görüşme ve doğrudan gözlemlere dayalı başarılı bir tasvirini vermektedir. Eserin Türkçeye tercüme edilmesi konuya ilgi duyan Türk okur ve araştırmacılar için oldukça faydalı olacaktır.

## Notlar

- \* Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı Araştırma Görevlisi.  
e-posta: halil.aydinalp@marmara.edu.tr
- 1 Juergensmeyer'in Türkçeye tercüme edilen tek eseri için bkz: *Yeni Soğuk Savaş: Dini Milliyetçilikler Seküler Devleti Tehdit Ediyor*, Pınar Yayınları, İstanbul 2001.
- 2 Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, University of California Press, 2003, s.7.
- 3 A.g.e., s.64.
- 4 A.g.e., s.74.





Halil AYDINALP (\*)

---

## **BROTHER AGAINST BROTHER: VIOLENCE AND EXTREMISM IN ISRAİLİ POLITICS FROM ALTALENA TO THE RABIN ASSASSINATION**

Yazarı : Ehud Sprinzak

Ankara : Free Press, 1999, XII+366 sayfa

Hebrew Üniversitesi'nde (İsrail) siyaset bilimi profesörü olan Ehud Sprinzak radikalizm, dini köktencilik ve terörizm konularında yazmaktadır. Özellikle İsrail radikal sağ ve Yahudi köktencilik konusunda uluslararası uzman olan yazarın, aynı zamanda, dünyanın önde gelen gazete ve dergilerinde (The New York Times, The Washington Post, Foreign Policy gibi) çıkan yazı ve görüşleriyle de adından söz ettirdiği görülmektedir.

Araştırma "İlk İsrail Cumhuriyetinde Radikalizm ve Şiddet, 1948-1967" ve "İkinci İsrail Cumhuriyetinde Radikalizmin Tırmanışı" başlıklarını taşıyan iki ana bölümle bir girişten meydana gelmektedir. Genel olarak siyasî şiddet olaylarını ele almakla birlikte, araştırmanın neredeyse üçte ikisi dini grup ve hareketlerin etkisi altında şekillenen radikalizm ve şiddet olaylarına odaklanmaktadır. Ortodoks bir Yahudi hareketi olan Haredi şiddeti, köktenci bir hareket olan Gush Emunim, radikal Kahane hareketinin doğuşu ve gelişimi, İsrail parlamentosundaki radikal sağın krizleri, İzak Rabin'in köktenci bir Yahudi tarafından katledilmesi ve Baruch Goldstein'in İbrahim Camii'ndeki katliamı (Hebron/El-Khalil Massacre) araştırmada detaylı olarak ele alınmaktadır. Özellikle İbrahim katliamı ve Rabin'in öldürülmesi diğer konulara oranla daha geniş bir tarihi ve kültürel yaklaşım içinde değerlendirilmektedir. Eser şiddetin kendisinden ziyade, şiddeti üreten politik ve kültürel koşullarla ilgilenmektedir. Bu bağlamda hem

Yahudilerin kendi aralarında, hem de Yahudilerle Araplar arasındaki şiddet olaylarının iç yansımalarına odaklanmakta, bu çizgi üzerinde hareketleri, operasyonları, aktörleri ve ideolojileri tarihsel bir yaklaşım içinde tahlil etmektedir. İsrail'deki Yahudi şiddetiyle ilgili yazılmış en kapsamlı araştırma olduğu iddiasını taşıyan eser, şiddetin kökenleri ve günümüzdeki yönelimleri hakkında derli toplu bilgiler sunarak gerçekten de bu konuda önemli bir boşluğu doldurduğunu kanıtlamaktadır.

Bir siyasî şiddet tarihi olarak da görülebilecek eser konuya 1948 sonrası dönemde İsrail sağ ile solu arasındaki kuruluş dönemi çatışmalarıyla giriş yapmaktadır. Bir yer altı örgütü olan Menachem Begin'in Irgun'u ile başbakan David Ben-Gurion arasındaki güç mücadelesi detaylı sayılabilecek bir biçimde anlatılmaktadır. Irgun'la bağlantılı *Altelana* adlı silah yüklü geminin Tel Aviv önlerinde Ben-Gurion'un emriyle batırılması, Sprinzak tarafından kuruluş dönemi İsrail toplumunu iç savaşın eşine getiren bir olay olarak yorumlanmaktadır.

Eserde araştırma konuları İsrail sağ içindeki radikal bölünmelere odaklanılarak genişletilmektedir. Bu çerçevede Sprinzak aşırı Ortodoks bir hareket olan Haredim grubuna eğilmektedir. Haredim ulusal siyasete katılmakla birlikte, dini gerekçelerle Siyonist İsrail devletini reddetmektedir. Devletin kendilerine tanıdığı imkânlardan faydalanmakla birlikte, kurulduğu günden bu güne seküler bir yapıda olduğu ve Halaka (Yahudi Şeriatı) kurallarını uygulamadığı gerekçesiyle Haredim üyeleri İsrail'i meşru ve muteber bir devlet olarak görmemektedirler. Eserde İsrail devletine kuruluş felsefesinden başlayarak sert bir reaksiyon gösteren Haredim hareketinin toptan silahlı eyleme girişmedikleri, ancak hepten de pasif olmadıkları örnekleriyle anlatılmaktadır. Özellikle Şabat günü (Cumartesi tatili) toplu taşımaya karşı çıkmaları, Kudüs çevresindeki arkeolojik kazıları ajite etmeleri, yine Kudüs'de bir Mormon Üniversitesi'nin açılmasını şiddetle protesto etmeleri yanında grup üyeleri müstehcen resim ve afişlere, seks ürünleri satan dükkânlara, organ nakline izin müsaade eden doktorlara da savaş açmışlardır. Haredim üyeleri mevcut Yahudi toplumunu Halaka'dan yüz çevirmiş yoz bir toplum olarak görmekte ve kendilerini toplumun genelinden tecrit etmektedirler.

Sprinzak'ın üzerinde durduğu bir diğer radikal grup Batı Şeria ve Gazze'de illegal yerleşim birimleri kuran yayılmacı Gush Emunim hareketidir. Emunim hareketinin nasıl ortaya çıktığını dönemin siyasi olaylarıyla bağlantılı bir şekilde anlatan Sprinzak, mesianizm ve köktencilik arasında Gush Emunim'in işlevsel ideolojisi üzerinde durmaktadır. Emunim hareketi 1967 Altı Gün Savaşı'ndan sonra kurumsallaşmaya başlamıştır. Araplara karşı kazanılan bu savaşı hareket üyeleri aşkın bir tarihsel kuruluş sürecinin son halkası olarak yorumlamışlardır. Tanrı Yehova nasıl 4000 yıl önce Yahudileri unutmadiysa günümüzde de unutmamıştır. Hz. İbrahim'e vat edilen topraklardan Arapları çıkarmak şeklinde bir ideolojiyle hareket eden Emunim hareketi gerçekleşen olayları aşkın bir çerçevede yorumlayarak kendi ırklarının önceliği üzerine bir ideoloji kurmuşlardır.

Başta Araplar olmak üzere demokrasi ve beşeri hukuka savaş açan Emunim'in eserde dört aşamalı bir stratejiye sahip olduğu anlatılmaktadır: (1) İşgal edilmiş topraklarda zahiren "ibadet etme" gerekçesiyle ve hızlı bir biçimde yerleşim birimleri kurmak; (2) dini argümanlara dayanarak yerleşim birimlerinin boşaltılmasına mukavemet etmek, ancak yine de yapıcı görünmek ve mümkün mer-tebe orduyla karşı karşıya gelmemek; (3) çok göze batan yerleşim birimlerini boşaltmak, bununla birlikte dini merkezler şeklinde kurulan yerleşim birimlerinin tümüyle ortadan kaldırılmasını engellemek ve (4) birkaç yıl içinde bu geçici yerleşim birimlerini kalıcı halkalarla birleştirerek ölümsüzleştirmek. Sprinzak'a göre Gush Emunim bu stratejisini gerçekleştirmek için milenyarist (binyıl-cı/kıyametçi) ideolojisinden silahlanarak giderek terörizme doğru kaymıştır.

Modern dönem Yahudi din adamlarının en radikali olarak tanımladığı Ha-ham Meir Kahane ve çevresinde oluşturduğu felsefe Sprinzak'ın eserde önemle üzerinde durduğu bir diğer konudur. Kahane'nin ideolojisi, operasyonları ve kültürel etkileri üzerinde duran Sprinzak, özellikle Kahane'nin şiddete izin veren düşünce yapısı ve sert Arap karşıtı söylemlerinin Kach hareketi içinde nasıl uygulanma imkânı bulduğunu sistemli bir şekilde açıklamaya çalışmaktadır. Seküler Siyonistler öyle düşünseler dahi İsrail devletinin henüz kurulmadığını düşü-nen Kahane, yumuşaklık ve uyum arayanlara şiddetle karşı çıkmakta, Yeho-va'nın yolunu takip etmedikleri, hatta onu reddettikleri ve eski Musevilerin saygınlığına gölge düşürdükleri için İsrail devletinin bir ödül değil cezalandırma olduğunu savunmaktadır. Halaka'nın uygulanmasını talep eden bir isim olmanın ötesinde, adeta Yehova'nın sesi gibi davranan Kahane, yalnızca uyum ve esnekli-ğe karşı çıkmakla kalmamakta, bağımsız Yahudi devletini de yeterli görmeye-rek Musevilerin yıllarca gördükleri ezilme ve aşağılanmaların tümüyle izale edi-lerek hesabının sorulmasını istemektedir. Eserde Kahane'nin "felaket mesiya-nizmi", yine Kahane'nin 1968'de kurduğu Yahudi Savunma Ligi'nin bir radikal-leşme serüveni olarak Kach Hareketi'ne dönüşmesi, kendine göre ilerlemeci nasyonalist bir hareket olarak Kach ultra-nasyonalist söyleminin 1980'lerin başından itibaren şiddete müracaat etmesi ve Kahane'nin meclise girmesiyle bu söylemin nasıl bir "Kahanizm" halini aldığı panoramik bir şekilde tasvir edilmek-tedir.

Yahudi fundamentalizmi büyük oranda Kach ve Emunim'in teolojik ve kül-türel çevresiyle açıklanırken, eserde yakın geçmişte gerçekleşen iki örnek olay, Kach ve Emunim hareketlerinin etkisini göstermesi bakımından derinlemesine analiz edilmektedir. Bunlardan ilki, Meir Kahane sempatizanı ve Kach üyesi Baruch Goldstein'in 28 Şubat 1994'de İbrahim Camii'nde (Hebron Massacre) ibadet halindeki Filistinlilere ateş açarak 29 kişiyi öldürüp 150 civarında Filistin-liyi yaralaması olayıdır. İkincisi ise, bu iki hareketin oluşturduğu kültürel iklim-den esinlenen hukuk öğrencisi Yigal Amir'in, 1995'de İsrail başbakanı İzak Ra-bin'ini, barış yanlısı ve esnek olmakla suçlayarak katletmesi olayıdır. Dini kay-naklı şiddet olayları açısından İsrail toplumunda birer dönüm noktası olan bu iki

olay, Sprinzak tarafından, Filistinli örgütlerin İsrail içlerindeki eylemlerine rağmen 1993 Oslo Barış Anlaşması'nın imzalanmasına ve İsrail radikal sağının idealleriyle derinden çelişen bir Filistin-İsrail yakınlaşmasına bir tepki olarak okunmaktadır. Rabin'in katledilmesiyle ilgili olarak eserde Yahudi şeriatındaki *din rodef* ve *din moser* kavramlarına açıklık getirilmesi, Yahudi köktencililiğiyle ilgili önemli bir noktaya işaret etmektedir. Moser, Halaka'ya göre, Yahudi olmayanlara Yahudilerle ilgili bilgiler sızdıran ya da illegal bir şekilde Yahudi mallarını onlara veren Yahudi'dir ki öldürülmesi bir zorunluluktur. Rodef ise bir cinayet işlemek üzere olan ya da bu cinayeti kolaylaştıran Yahudi'dir ki, her hangi bir yargılama yapılmaksızın bir Yahudi'nin diğer Yahudi'yi öldürebildiği tek durumdur. Bazı hahamlar tarafından İzak Rabin ve temsil ettiği hükümetin rodef ve moser kavramları içinde değerlendirilmesi, böylesine bir terör eylemini dini referans çerçevesine izafetle açıklanan kutsal bir misyon haline getirmiştir.

Eserin sonunda İsrail'deki mevcut kırılma ve çatışma noktalarıyla ilgili olası tahminlerde bulunması, yazarın yaptığı araştırmadan hareketle, kendi toplumu için stratejik öngörüler ortaya koyma gayretini göstermektedir ki, bu gayret çoğu sosyal bilimcinin normatif olma endişesiyle kaçındığı, ancak araştırmalarda olması gereken haklı bir gayrettir. Bununla birlikte eserde İsrail'deki şiddet olaylarının Orta Doğu'nun diğer bölgelerinde ya da çoğu Batı toplumunda olan diğer şiddet olayları kadar büyük olmadığını savunulması, kitap boyunca anlatılan çatışma ve şiddet olayları dikkate alındığında açık bir çelişki arz etmektedir. Bunun yerine her toplumda olduğu gibi İsrail toplumunda da radikal uçların neden olduğu şiddet olaylarının olabileceği daha makul bir yaklaşımdır. Diğer taraftan Sprinzak'ın ele aldığı radikal grupların sosyal yapılarıyla ilgili yeterli bilgiler sunmaması dikkatlerden kaçmamaktadır. Amerika ve Avrupa'da da varlıkları bilinen bu hareketlerin nüfus rezervleri, coğrafi dağılımı, ait olduğu sosyal tabakalar, İsrail siyasetindeki önemleri ya da gündelik hayatları gibi konularda bilgiler verilmemesi eserde bir eksiklik olarak dikkat çekmektedir.

Yine de "Brother Against Brother" hem İsrail yakın dönem siyasi şiddet tarihi açısından, hem de Yahudi köktencililiğinin tarihsel serüvenini açıklaması açısından Türkçeye kazandırılması gereken bir eser olduğunu belirtmeliyiz. Bundan sonraki çalışmalarıyla da adından söz ettireceğini düşündüğümüz Ehud Sprinzak'ın bu eseri konuya ilgi duyan Türk araştırmacı ve okurlar için oldukça faydalı bir çalışmadır.

#### Notlar

- \* Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı Araştırma Görevlisi.  
e-posta: halil.aydinalp@marmara.edu.tr
- 1 Bkz: A.g.e., ss.253-254.