

TEMMUZ'08

Din ve TOPLUM

4 Aylık İlmî Dergi

Cilt/Vol: 2 • Sayı/No: 1

ISSN 1307-5314



İslam ve Sosyal Değişim

Din ve Değişim Üzerine Bir Çözümleme

Değişme ve Din

Eğitimin ve Dinin Benlik Gelişmesiyle İlişkisi

Göç Sosyal Değişme ve Din



Din ve TOPLUM

4 Aylık İlmî Dergi • Temmuz'08

SAYI:04

Din ve TOPLUM

4 Aylık İlmî Dergi • TEMMUZ'08

Diyanet-Sen Adına Sahibi:

Ahmet YILDIZ

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Mehmet Ali GÜLDEMİR

Genel Yayın Koordinatörü

Recep EKMEKÇİ

Yayın İdare Merkezi

GMK Bulvarı, Şehit Daniş Tunalıgil Sk.

No: 3/10-11-12 Ankara

Tel: 0312 230 46 86

Faks: 0312 232 13 99

Büro Cell: 0533 657 70 21 - 22

www.diyamet-sen.org.tr

Yayın Periyodu: Yılda 3 sayı yayımlanır.

Yayın Türü: Yerel Süreli / Ücretsiz Dağıtılır.

20 Haziran 2008

Grafik-Tasarım

Hangar Marka İletişimi ve Reklam Hizmetleri

Cevizlidere Mah. 7. Sk. No:5 Balgat-Ankara

Tel: 0312 472 07 90

www.hangarreklam.com

Baskı

Öncü Basımevi

Kazım Karabekir Cad. Ali Kabakçı İşhanı

No: 85/2 İskitler-Ankara

Tel: 0312 384 31 20

www.oncubasimevi.com



Din ve Toplum, Diyanet-Sen'in
ilmî, bilimsel, akademik ve sosyal hayata katkısıdır.

EDİTÖR

Prof. Dr. Mehmet Bayraktar (Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)

YAYIN KURULU

Yrd. Doç. Dr. Kazım Arıcan (Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi)

Prof. Dr. M. Naci Bostancı (Gazi Üniversitesi, İletişim Fakültesi)

Yrd. Doç. Dr. Zülfikar Güngör (Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk-İslâm Edebiyatı)

Doç. Dr. İbrahim Paçacı (İslâm Hukuku, Din İşleri Yüksek Kurul Üyesi)

Doç. Dr. Mehmet Sait Reçber (Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi)

Dr. İhsan Toker (Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi)

Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal (Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis, Din İşleri Yüksek Kurul Üyesi)

DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. Yasin Aktay

(Selçuk Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü)

Doç. Dr. Ömer Mahir Alper

(İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi)

Doç. Dr. Halil Altuntaş

(Tefsir, Din İşleri Yüksek Kurul Üyesi)

Prof. Dr. Mehmet Aydın

(Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi)

Yrd. Doç. Dr. Ayşe Canatan

(Gazi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe)

Doç. Dr. İbrahim Coşkun

(Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm)

Prof. Dr. İbrahim Çalışkan

(Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku)

Yrd. Doç. Dr. Süleyman Dönmez

(Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi)

Prof. Dr. Ali Durusoy

(Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mantık)

Yrd. Doç. Dr. İsmail Erdoğan

(Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi)

Doç. Dr. Osman Eğri

(Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi)

Doç. Dr. Mehmet Nuri Güler

(Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku)

Doç. Dr. Mehmet Katar

(Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi)

Prof. Dr. Mustafa Kara

(Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf)

Prof. Dr. M. Fatih Kesler

(Çanakkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir)

Doç. Dr. Hüseyin Karaman

(K.T.Ü. Rize İlahiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi)

Doç. Dr. Üzeyir Ok

(Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi)

Yrd. Doç. Dr. Ayşe Sıdika Oktay

(Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi)

Prof. Dr. Mevlüt Özler

(Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm)

Prof. Dr. Kazım Sarıkavak

(Gazi Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe)

Prof. Dr. Ali Seyyar

(Sakarya Üniversitesi, İ.İ.B.F.)

Prof. Dr. Mehmet Şeker

(Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi)

Dr. Mehmet Vural

YAYIN İLKELERİ

A. YAYINLANACAK ÇALIŞMALAR

İslam dini,tarihi,coğrafyası,bilimi,sanatı,estetik alanlarında yapılan orijinal araştırma-inceleme yazıları;İslam'ın temel dini,ilmi,sosyal ve kültürel meseleleriyle ilgili,İslam'ı gerçek kimliğiyle tanıtmayı hedefleyen önceden hiçbir yerde yayımlanmamış ilmi makalelerin çevirileri.

Türkiye'de ve dünyada oluşan gündemleri takip eden,bunları irdeleyen önerilerde bulunan ve günümüz insanının ve toplumlarının sorunlarına çözüm yolları arayan yazılar, klasik ve modern dönem ilim adamlarının çalışmalarıyla tanıştıran yazılar, Türkiye'de veya yurtdışında yayınlanmış her çeşit kitap hakkında ilmi tanıtım ve tenkit yazıları, sempozyum,panel ve konferans gibi ilmi faaliyetlerin tanıtım,tahlil ve tenkidi ile ilgili yazılar, ilmi muhtevalı röportajlar.

B. MAKALELERİN YAZIM VE YAYIM ESASLARI

1. Yayın için kabul edilen yazıların her türlü yayın hakkı dergiye aittir.Yazıların daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış ve yayın için bir başka yere verilmemiş olması gerekmektedir.Yazıların ilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir.
2. Derginin yayın dili Türkçe'dir.Arapça,İngilizce,Fransızca,Almanca gibi dillerdeki özgün yazılar da Türkçe'yle birlikte veya orijinal dilinde yayınlanır.
3. Yazılar 3 nüsha olarak,1,5 satır aralıklı Times New Roman veya Arial fontları ile 12 punto,kağıtların tek yüzüne üst 4.sol 3,5,alt 3.sağ 2,5 cm boşluklu en az 5.000 en fazla 8.000 kelime olacak şekilde düzenlenmelidir.Daha uzun makalelerin bölünerek yayımlanması hususu dergi yöne-

timinin takdirindedir.Yazıların bir nüshasını elektronik ortamda da gönderilmesi gerekmektedir.

4. Makaleye eklenen ilave bir sayfada makalenin/yazının başlığı,yazarın adı ve akademik unvanı,yazışma adresi,telefon numarası ve e-posta adresi belirtilmelidir.Dergiye ilk defa yazı gönderen yazarlar kısa hal tercümelerini de eklerler.
5. Ön sayfada makalenin İngilizce başlığı,toplam 400 kelimeyi aşmayan Türkçe ve İngilizce özetleriyle iki dilde anahtar kelimeler de bulunmalıdır.
6. Makalede kullanılan kaynakların künyeleri dipnotlarda ilk geçtikleri yerlerde-örneklerdeki gibi-tam olarak verilmeli,sonraki geçişlerinde atıf ile yetinilmeli,makale sonuna bibliyografya eklenmemelidir.Eser adı ve kısaltma yazımlarında İslam'ı ilimler için TDV İslam Ansiklopedisininin(DİA)ve TDK İmla Kılavuzunun yazım ve referans kuralları esas alınmalıdır.
7. Makale gönderim adresi: dinvetoplum@hotmail.com
8. Makalelere telif ücreti ödenir.

YAYIN HAKKI

1976 Copyright Act'e göre,yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların her türlü yayın hakkı dergiye yayımlayan kuruma aittir.

Bu dergide yayımlanan makalelerin ilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir.Fikirlerden yayıncı ve editörler sorumlu tutulmaz.Din ve Toplum Dergisinde yayımlanan yazılar bilimsel amaçlarla (kaynak göstermek kaydıyla) özetleme ve alıntı yapılabilir.Dergide yayımlanan yazı, şekil ve resimlerden yazarları ilan ve reklamlardan firmaları sorumludur.

İÇİNDEKİLER

07 İslam ve Sosyal Değişim
Prof. Dr. Mehmet BAYRAKDAR



Din ve Değişim Üzerine
Bir Çözümleme
Doç. Dr. Mehmet Sait REÇBER

15

21 Değişme ve Din
Dr. İhsan TOKER



Eğitimin ve Dinin
Benlik Gelişmesiyle
İlişkisi
Doç. Dr. Ali KUŞAT

31



Göç Sosyal Değişme ve Din

Doç. Dr. Abdolvabap TAŞTAN

38

47

Din Siyaset İlişkileri Bağlamında Seçmen Davranışları ve Din

Prof. Dr. Mehmet BAYYIĞIT



Dinin Bireysel ve Toplumsal Boyutları

Prof. Dr. Ünver GÜNAY

56

72

Kuran'ın Ehli Kitap Eleştirisi

Yrd. Doç. Dr. Fuat AYDIN



Din Birey ve Toplum

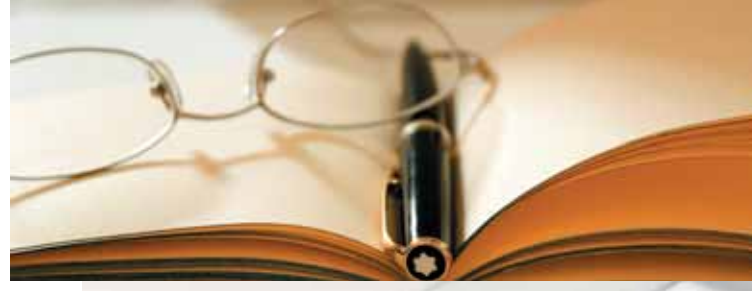
Din bireysel olduğu kadar toplumsaldır. Her devirde dinlerin toplumsal hayatın her sahasına doğrudan veya dolaylı etkileri olduğu gözlemlenmiştir. Din sosyologları, din psikologları ve dinler tarihçileri bu etkilerin tespitinden hareketle bireysel ve toplumsal dinî değişimlerin insan zihnini ve toplumsal bilinci nasıl şekillendirdiklerine dair nazariyeler ortaya atmıştır. Farklı din anlayışlarında toplumsal ve kültürel geleneklerin de oldukça büyük rol oynadığını tespit etmişlerdir.

İnsanın bulunduğu her yer ve zamanda var olagelmiş bir kurum olan din, insanın ruhi yapısında var olan "inanma arzusu" nun toplumsal yani sosyolojik yansımasıdır. İnanma bireysel, din ise toplumsal bir olgudur. Hem inanma duygusu hem de din kurumu insanla birlikte doğmuştur. İlk insanın bir dini tebliğ edip yaşayan peygamber oluşu, dinin kökeni veya insanoğlunun günümüze gelene kadar hangi evrelerden geçtiği yönündeki teorilere ışık tutmaktadır. Dinin hem bireysel hem de sosyal ve toplumsal bir ihtiyaç oldu asla inkâr edilemez.

İşte bunun için tarihin herhangi bir kesitindeki veya günümüzdeki dinî hayatı ve toplumsal olayları gerçekçi bir şekilde analiz edebilmenin temel parametresi karşılıklı din-toplum etkileşimlerinin iyi bilinmesiyle mümkündür. Sırf dinî gibi veya sırf sosyal gibi görünen birçok meselenin temelinde gizli olarak bulunan din-toplum etkileşimi vardır. Bunlar açığa çıkarılmadan sorular tam çözüme kavuşturulamaz.

İnsanlık tarihinde sürekli güncel olan dinler, sadece ilk çağlarda değil günümüzde de birçok açıdan düşüncelerimizi ve günlük hayatımızı belirleyici olmaktadır. Dünyada olduğu gibi Türkiye’de de birçok siyasi ve sosyal olay müspet veya menfi olarak dinle ilişkilendirilerek tartışılmaktadır.

Din bu toplumun en önemli gerçeğidir, her zaman ülkenin gizli gündeminde yer almaya devam etmektedir. Gerek siyaset bilimciler gerek sosyal bilimciler bu toplum gerçekleri ile yüzleşerek yeniden İslam dini, tarihi, ilimleri ve varolan durum konusunda yeniden bir değerlendirme yapıp gerçekçi bir okuma yapmalıdırlar.



Popüler kültür ve magazin bakış açısından çıkılarak mahalle baskısı, irtica, Malezyalaşmak, laiklik gibi konular bu yeni yaklaşım tarzıyla yeniden değerlendirilmelidir. Böyle bir değerlendirme ülkemizin geçmekte olduğu sosyo-ekonomik kültürel süreç hakkında daha sağlıklı bilgi edinmemizi sağlayacaktır.

Toplumumuzun birbirini anlamaya, tanımaya çalışmaya ve birbirine karşı önyargısız yaklaşmaya ihtiyacı var.

Özellikle bilim adamlarımızın bu konuları ön yargısız ve toplumla bütünleşerek empati yaparak yeniden değerlendirmeleri gerekir.

Zira ülke gündemimizdeki bu sun’i kümeleşmeler milli manevi değerlerimize olduğu kadar ülkemizin huzuruna ve geleceğine de zarar vermektedir.

Önemine binaen dergimizin bu sayısını din, birey ve toplum ilişkileri konusuna ayırdık. Değerli bilim adamlarımızın katkılarıyla faydalı bir çalışma olacağını umut ediyorum.

Ahmet YILDIZ
DİYANET-SEN GENEL BAŞKANI

İSLAM VE SOSYAL DEĞİŞİM

Prof.Dr.Mehmet BAYRAKTAR
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İnsandan kaynaklanan her türlü değişim, başlangıçta duygu ve fikir değişimidir; buna sosyal değişim de dahildir. Her ne kadar sosyoloji açısından sosyal değişim sosyal olanın değişimi ise de, esas olan sosyal değişim değil değişim olgusunun kendisidir. Değişim, bizatihâ sosyal bir hâdise değildir; çünkü biz değişimi sadece sosyal olan da değil, her alanda görüyoruz; zihinde, kültürde, din anlayışlarında, sanatta, vb. O halde değişim insanın salt varoluşsal özelliğinden kaynaklanmaktadır; ki bu yukarıda





işâret ettiğimiz gibi duygu ve fikir ile başlar; zihniyet tutumu haline gelir. Sonra da uygun ortamda çeşitli durumlarda değişim olgusu olarak gerçekleşir. Bütün farklı değişim olgularının muayyen bir zamanda bileşen halinde toplanması sosyal değişimi ortaya çıkarır. Tarihte görülen, Fransız devriminden Bolşevik devrimine hiçbir büyük devrim, sanıldığı gibi bir anda olan büyük sosyal ve siyasî değişimler değildir; böyle devrimlerin arkasında en az bir asırlık farklı alanlardaki zihniyet değişimleri vardır. Aynen evrenimizin uzun devirlerde geçirdiği doğal değişimler gibi.

Doğadaki her doğal değişim bir gelişimdir. Gelişim bizatihi iyidir. Doğan çocuğun bedensel olarak belirli evrelerden geçerek değişmesi gelişimdir. Ancak sosyal değişim gibi insanın duygu ve fikrinden kaynaklanan, düşünce ve eylem dünyasındaki her değişim gelişim olmayabilir. Dolayısıyla insanî alandaki değişim her zaman gelişim değildir. Değişimin gelişim olabilmesi için, değişimin âmili olan duygu ve düşüncenin doğru olması gerekir; hak ve hakikati ifade etmesi gerekir.

Doğadaki doğal değişim ve gelişim, Allah'ın vaz ettiği kurallara, sünnetullah'a göre doğal bir seyir içerisinde ve süreçte cereyan eder. İnsanın düşünce ve eylem dünyasındaki değişim, iyi yöndeki anlamıyla gelişim ve kötü yöndeki anlamıyla bozulma, birey ölçeğinde veya küçük çapta kendiliğinden gerçekleşebilir ise de, belirli bir toplumda ve coğrafyada büyük ölçekte gerçekleşmesi ancak güç ile olur.

Sünnetullah, sadece doğa yasalarını ifade etmez; öncelikle değişmeyen tarih ve toplum yasalarını ifade eder.¹ Değişme, insanların ilâhî yasalardan uzak olarak kendi edindikleri yasalarda olur. Çünkü insan cehaleti sebebiyle yanlış şeyleri doğru kabul etse de, fıtrata gereği doğruyu ve iyiyi arar; işte bu tabii arayıştır ki, değişimin ve gelişimin en temel ilkesidir.

İnsanlık tarihine baktığımızda, büyük tarihi sosyal veya toplumsal değişimlerin, devrimlerin, evrimlerin güç ile gerçekleştiğini görürüz. İnsanlık tarihine dinler tarihi açısından olmak üzere

daha dar bir kesitten baktığımızda da aynı şeyi görüyoruz. Dinler güçlü olduğu zaman toplumları değiştirmişlerdir, Musevilik ve İslâm bunun en iyi örnekleridir; dinler zayıf olduğu zaman toplum dinleri değiştirmiştir, Hıristiyanlık da bu ikinci durumun en iyi örneğidir. Burada dinlerin güçlü olduğundan kastımız âkide ve inanç değildir; akide ve inanca bağlanan bireylerin oluşturduğu güçtür. Hz. Musa (s.a.v.) ve Hz. Muhammed (s.a.v.), diğer peygamberlerin peygamberlik sürelerine göre daha uzun bir süre peygamberlik yapmışlardır ve bu sürede büyük kitleleri yanlarına çekebilmişlerdir; böylece de ilâhi vahyin toplum tarafından kabulü sağlanmıştır. Hz. İslâm'ın peygamberliğine gelince, bu iki-üç yıl gibi çok kısa sürmüştür ve zamanında ilâhî vahye inananların sayıları "Havârilere" olarak bilinen on iki kişiyi geçmemiştir. Bu sayı zamanla artmıştır; ancak devrin siyasî gücü olan Roma İmparatorluğu içerisinde Hıristiyanlığın ve Hıristiyanların yaşaması, başta Pavlos olmak üzere diğer önemli Hıristiyan düşünürlerinin ve liderlerinin Hıristiyanlığı Roma-Yunan gelenekleriyle uzlaşacak tarzda yorumlamalarıyla sağlanabilmiştir. Bu da, Hıristiyanlıkta inançtan ayinlere büyük değişime sebep olmuştur.

Dolayısıyla tarih bize dinlerin köklü değişimin âmili olduğu kadar sosyal değişimin konusu da olduğunu göstermektedir. Dinlerin bu iki şekildeki konumu, güçle açıklanabilir. Nitekim Hıristiyanlık 4. yüzyılda Roma'nın imparatorluk dini haline gelince, ancak siyasî güçle Avrupa Hıristiyanlaştırılabilmiştir. Başta Germenik kabileler, Vizgotlar ve Vikingler olmak üzere birçok Avrupa halkları silah zoruyla Hıristiyanlaştırılmışlardır.

Tarihe dair bu kadar açıklamadan sonra, tekrar esas konumuza ve günümüze dönelim. Burada üzerinde durmak istediğimiz iki konuyla ilgili bazı sorular soralım. Bu iki konudan birincisi İslâm açısından değişim ve gelişim konusudur. Burada sorulabilecek önemli sorular şunlar olabilir: İslâm'ın bu konuda öğretisi var mıdır? Varsa, bunun ilkeleri ve yasaları nelerdir? İkincisi, sosyal değişim de dahil insanlık dünyasında-



ki diğer değişimlerin dini hayata etkisinin olup olmayacağı konusudur. Burada sorabileceğimiz bazı önemli sorular da şunlardır: Değişim ve gelişim dinî anlamaya ve yorumlamaya etki eder mi? Dînî hayatın veya dindarlığın dinî değerlerin değişmesi söz konusu olabilir mi? Şimdi bu konular ve sorular üzerinde kısaca duralım.

Kur'ân-ı Kerim'deki kıssalar, Hz. Peygamber'in bazı hadisleri, İslâm'ın insan ve toplum hayatında değişimin tabîî bir olgu olduğunu kabul ettiğini göstermektedir. Ancak İslâm bu değişimin, gelişim olmasını, yani değişimin Allah'ın ve akl-ı selîmin doğru, iyi ve güzel dediği şey yönünde olmasını istemektedir. Ancak insanlar her zaman tutucu olmuşlardır; eskiye bağlılık tutuculuğunun sebebidir. Hz. İbrahim'in putperestler ile diyalogunda Hz. İbrahim'in onlara puta tapmamaları konusunda uyarmasına karşın onlar şöyle cevap verdiler: "Hayır! Ama biz babalarımızı böyle yapar bulduk. İbrahim dedi ki: Siz ve önceki atalarınızın neye tapındıklarını iyi düşündünüz mü?"²

Hız. Muhammed'in müşrikleri İslâm'a davetine karşın, onlar şöyle demişlerdi: "Hayır! Biz babalarımızı sadece bu din üzerinde bulduk, biz de onların izinde gidiyoruz, dediler... Ben size, babalarınızı üzerinde bulduğunuz (din)den daha doğrusunu getirmişsem deyin, dediler ki: Doğrusu biz sizin tebliğ ettiğinizi inkar ediyoruz."³

Benzer ayetlerden bir başkası da şudur: "Onlara: Allah'ın indirdiğine ve Resûl'e gelin denildiği vakit, babalarımızın takip ettiği yol bize yeter, derler. Ataları hiçbir şey bilmiyor ve doğru yol üzerinde bulunmuyor iseler de mi?"⁴

Bu ve benzeri ayetlerden de anlaşılacağı gibi İslâm insanların ve toplumların başta inanç konusunda olmak üzere batıldan hakka değişimini istemektedir. Kur'ân-ı Kerim'in vurguyu inanç değişimine yapması ayrıca önemlidir. Çünkü geçmişte olduğu gibi bugün de dinler toplumların en önemli kimliklerini oluşturmaktadır; kültürel ve toplumsal değişim gibi her türlü değişim ve gelişim önce inanç üzerine olmaktadır. Putperest cahiliye bedevî Arapları ancak

İslâm ile büyük medeniyete kavuşabilmişler ve güçlü devlet kurabilmişlerdir. Aynı şekilde putperest Avrupa, Hıristiyanlık sayesinde bir araya gelebilmişlerdir. Türkiye'nin AB'ye üyeliği için her girişimine karşı olumsuz tavırlarını "Biz Hıristiyan topluluğuyuz" diyerek belirtmektedirler.

Kur'ân-ı Kerim'de sosyal ve siyasî değişimin iki temel ilkesi ve âmili anlatılmaktadır. Birincisi, insanın ve toplumun kendisidir; ikinci Allah'tır. Allah şöyle buyurur: "Bir toplum kendisinde olanı değiştirmedikçe, Allah o toplumda olanı değiştirmez..."⁵; "Bir toplum kendinde olanı değiştirmedikçe, Allah o kavme verdiği nimetinde değişiklik yapacak değildir."⁶

Bu iki ayet üzerinde dikkatlice düşünüldüğünde, bir toplumda iyi yönde veya kötü yönde, yani yenileşme ve gelişme anlamında veya bozulma anlamında bir sosyal ve toplumsal değişikliğin olabilmesi için önce insanların kendilerini değiştirmeleri veya değişiklikleri istemeleri gerekir; sonra Allah bu değişikliklerin gerçekleşmesi için onlara yardım edecektir.

Kur'ân-ı Kerim'de defaten ifade edilmiştir ki, yukarıda zikrettiğimiz ayetlerde olduğu gibi insanların istemesine ve düşüncesine göre Allah toplumları iyiden kötüye veya kötüden iyiye doğru değiştirmek için tarihe müdahale etmektedir. O halde Allah, sadece doğanın yaratıcısı değil, bir açıdan aynı zamanda tarihin de yaratıcısıdır. Bir açıdan dedik, çünkü Allah'ın evreni yaratması ile tarihi yaratması arasında bir fark vardır; bu da şudur: Allah evreni kendi istemine göre yaratır; tarihi insanın istemine göre yaratır.

Bu şu anlama gelmez; Allah bütün insanların dilemesini ve irâdesini tarih yapar. Allah kendi dilemesine göre ya bir kavmin, ya tek bir insanın, ya da bir sınıf insanın dilediklerini tarih yapar. Hz. Musa'ya Firavun'a karşı veya Hz. Muhammed'i Arap müşriklerine karşı Allah desteklemeseydi; bugün tarihte ne Musevilik ne de İslâm olabilirdi.

Burada dikkate almamız gereken ikinci bir husus da, Allah'ın adaleti ve hikmeti gereği ta-

rihi yaratırken, haksızlık yapmadığıdır. Hz. Musa ve Hz. Muhammed örneklerine geri dönecek olursak, Allah, bir sınıf insanın zihniyet tutumu olarak firavunculuğu, müşrikliği ve cahiliyeyi tamamen ortadan kaldırmıyor; onlara karşı sadece Hz. Musa'nın ve Hz. Muhammed'in risâletiyile öğrettiği Hakk'ın da tarihte yer almasına imkân veriyor. Tarihi, siyasî ve sosyal değişimin, gelişim olmasına imkân tanıyor. Tarihin akışını sağlıyor. Nitekim Allah bu gerçeği şöyle anlatıyor: "Eğer Allah (kötülükleri sebebiyle) insanlardan bir kısmını bir kısmıyla def etmeseydi, şüphesiz yeryüzü fesâda uğrardı. Oysa Allah, alemeler (toplumlar) için merhamet sahibidir."⁷

Tarih, hak ve batıl mücadelesidir; şüphesiz Allah nurunu tamamlamak için hakkı savunanların safında yer alır ve onları destekler: "Ey Peygamber! Sana ve sana tâbi olan müminlere Allah yeter. Ey Peygamber! Müminleri savaşa teşvik et. Eğer sizden sabırlı yirmi kişi bulunursa, ikiyüz kâfire gâlip gelirler. Eğer sizden yüz kişi olursa, bin kâfire gâlip gelirler. Çünkü onlar düşünmeyen bir kavimdir. Siz de şimdi savaşa karşı bir zaaf olduğunu bildiği için Allah, yükü hafifletti. O halde sizden sabırlı yüz kişi olursa, onların ikiyüzüne gâlip gelir. Eğer sizden bin kişi olursa, Allah'ın izniyle onlardan ikibin kişiyi gâlip gelirler. Çünkü Allah sabredenlerle beraberdir."⁸

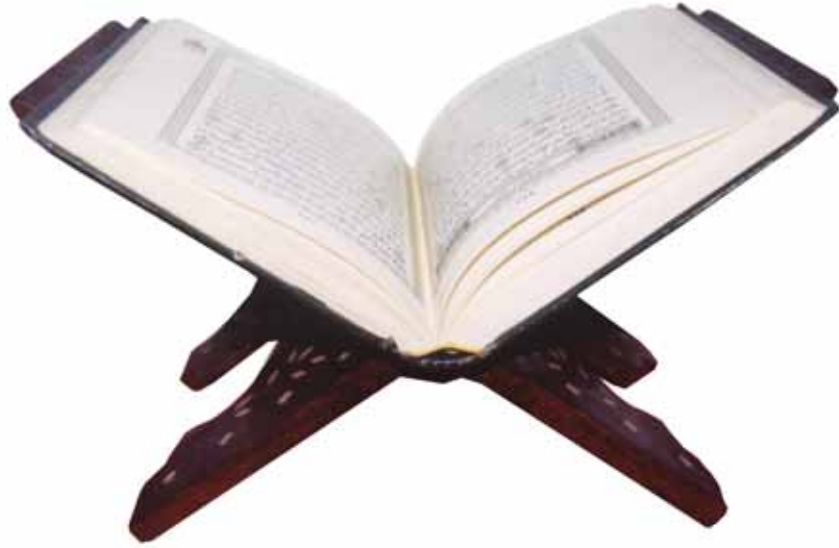
Anlaşılabacağı gibi, Allah büyük toplumsal değişiklik yapmak istediğinde yani yeni bir peygamber ile dinini yenilemek istediğinde, peygamberi ve ona tâbi olanları maddî ve manevî açıdan güçlendiriyor. Bir ölçüde ve bu anlamda hakka ve hakikate inanmak, kendiliğinden güçlü olmak demektir.

Birinci konuyla ilgili örneğin Allah'ın bozulma gibi geri dönüş değişimine niçin imkân tanıdığıyla ilgili sorulması ve tartışılması gereken başka sorular da vardır; ancak meselenin bütün yönleriyle ele alınması bu makalenin sınırlarını aşacaktır. Şimdi ikinci konumuza ve onunla ilgili sorduğumuz sorulara gelelim.

Geçmişten günümüze bilindiği kadarıyla ne kadar güçlü olursa olsun, tabiatı ne olursa ol-

sun, hiçbir siyasî ve sosyal gelişim hiçbir dini ortadan kaldıramamıştır. Bilinen en eski dinler ve inanışlar bugün hala varlıklarını devam ettirmektedirler; zerdüşlük, maniheizm, mecûsilik, sâbîlik gibi; buddizimi, hinduizmi, museviliği ve hıristiyanlığı zikretmeye bile gerek yoktur.

Nevar ki, tarihte görüldüğü şekliyle, siyasî, sosyal ve kültürel ortamlar ve değişimler, hızlı veya yavaş olsun, dinleri çeşitli şekillerde etkilemişlerdir. Bu etkiler, bazen dinlerin âkidesine ve



inanç esaslarına değiştirecek kadar da güçlü olabilmıştır. Hıristiyanlık bunun en iyi örneklerinden birisidir. Kendisinden önceki Musevilik ve kendisinden sonraki İslâm gibi başlangıçta tevhitçi bir din olan Hıristiyanlık, M.S. 1. yüzyılın ortalarından itibaren Yunanlı ve Romalı putperest dünyaya yayılmaya başlayınca, Yunan ve Roma putperest düşünceyle yetmişmiş ilk Hıristi-

yan düşünürler Hıristiyanlığı yeni ortamında bu düşünce temelinde anlatımları ve yorumları sonucu teslis (üçleme) inancı ortaya çıkmıştır.⁹ Roma imparatorluğunun kendi kültür ve dini ortamına uygun hale gelen teslisçi Hıristiyanlığı siyaseten desteklemesiyle Hıristiyanlık bir yandan kendisi değişirken diğer yandan da daha önce de belirttiğimiz gibi Avrupa'nın kültürel ve sosyal hayatında büyük değişime sebep olmuştur.

Dolayısıyla sosyal değişimler, dinlerin anlaşılmasında ve yorumlanmasında çağa ve coğrafyaya bağlı olarak değişken olsa da belirli ölçülerde etkili olmuşlardır. Bu etki Hıristiyanlıkta olduğu gibi bazen dinin özünü ve ibadet tarzını değiştirecek kadar derin olmuştur; bazen de doğrudan dinin kendisini değil, din anlayışlarını etkilemiştir.

İslâm açısından, İslâm'ın imân ilkeleri, ibadet esasları ve ahlâk değerleri gibi temel öğretilerine ters olan düşünceler ve din anlayışları değişim ve gelişim sayılamaz; çünkü İslâm'a inanmanın anlamı bunların doğru olduğunu ve hakikat olduğunu kabul etmek demektir. Bir Müslüman İslâm'ın doğruluğuna sadece mantıksal ve zihni doğruluk olarak bakmaz, olgusal doğruluk olarak bakar. Bu açıdan geçmişte ve günümüzde bizzat İslâm'ın kendisini reform etme, yani sosyal ve kültürel değişimler ile İslâm'ı

açıklama veya İslâm'ı onlar ile güncelleme gibi girişimler varsa da, bu tür girişimler doğal olarak başarısız kalmışlardır. İslâm'ın herhangi bir emri veya yasağının reformu ne anlama gelebilir? Söz gelimi, namaz emri veya şarap yasağı nasıl reform edilebilir? Namazı reform etmek, ya namaz kılmayın, ya da beş vakit değil, bir-iki vakit kılan yeter demek olabilir. Şarap yasağını, reform etmeyi düşünürseniz, en fazla ne diyebilirsiniz? Sarhoş olmayacak kadar az içerseniz günah olmaz veya bugün şarap içmek artık günah sayılmaz diyebilirsiniz. Böyle bir reform, bizzat İslâm'a inanmış olmaya aykırı olabileceği gibi, akla ve olguya da aykırıdır. Çünkü şarabın insana her yönden zararlı olduğu bilinen olgusal bir gerçektir.

Bu örnekle şunu demek istiyoruz; her türlü sosyal veya kültürel değişimlerin İslâm'ın özünü ve kendisini değiştirme gibi bir imkânı olamaz. Diğer dinlerden ve inançlardan farklı olarak, İslâm'ın en temel kaynağı Kur'an'ın yazılı olarak bugüne kadar gelmiş olma şansı buna manidir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in İslâm'a dair söyledikleri ve uygulamaları da yazılı olarak günümüze gelmiştir. Dolayısıyla İslâm'ın temel kaynaklarının sâbitliği, İslâm'ın özünü hedef alan değişmelere mânidir.

Diğer taraftan, her türlü etkileşim ve değişimin yoğun olduğu günümüzde, dahili ve hari-

ci düşünceler tesiriyle oluşabilecek değişimler olsa olsa, geçmişte de görüldüğü gibi, İslâm'ı anlama ve yorumlama noktasında etkili olabilirler.

Anlama işi esasen zihni veya aklı bir etkinlik olmasına rağmen, çoğu zaman insanlar, ister Kur'ân metni olsun veya herhangi bir metin olsun, içinde buldukları kültürel miras etkisiyle anlamlandırmışlardır. Kur'ân'ı anlaşılması gerektiği gibi anlasalar bile, yorumlarken, yorumlarından düşünmeye ve uygulamaya yönelik kelâmî, ahlakî ve fikhî hükümler çıkarırken, sıklıkla tarihi mirasın etkisinde kaldıkları görülür. İşte bu açıdan İslâm bir olduğu halde, insanî unsurlardan dolayı farklı İslâm anlayışları ortaya çıkmıştır ki, biz bunlara mezhepler, fırkalar ve meşrepler diyoruz. Bunlardan kimileri zamanla yok olmuştur; kimileri bugüne kadar yaşaya gelmiştir. Batı'dan veya Doğu'dan gelebilecek fikirlerin ve sosyo-kültürel akımların etkisiyle bazı Müslümanlar İslâm'ı anlamada yeni fikirler ortaya atabilirler; nitekim son zamanlarda "İslâm modernizmi" adıyla Batı'da ortaya çıkan çağdaş tarihselci ve hermenötik akımları bazı Müslümanlar Kur'ân-ı Kerim'i anlamaya yeni yöntemler olarak uygulamak istemişlerdir. Ne bunların, ne de ortaya çıkabilecek diğer farklı yöntemlerin İslâm anlayışını değiştirebilecek, köklü değişmelere yol açabilecekleri düşünülemez. Zira, hiçbir Müslümanın, diğer din mensuplarının kendi temel kay-

Müslüman, İslâm'ın doğruluğuna sadece mantıksal ve zihni doğruluk olarak bakmaz, olgusal doğruluk olarak da bakar. Bu açıdan geçmişte ve günümüzde bizzat İslâm'ın kendisini reform etme, yani sosyal ve kültürel değişimler ile İslâm'ı açıklama veya İslâm'ı onlar ile güncelleme gibi girişimler varsa da, bu tür girişimler doğal olarak başarısız kalmışlardır.

naklarında yaptıkları ve yapabildikleri "oynama şansı" yoktur; Kur'ân-ı Kerim ve hadisler tespit edilmiştir. İnciller'den ve Tevrat'tan Kur'ân'ın farklı her yönüyle tek kitap ve kaynak oluşudur. Bunun için Müslümanlar için onun dışında farklı Kuran'lar olarak ne başka bir malzeme vardır; ne de yeni malzeme üretme şansı vardır. Müslümanların yeni yöntem adıyla Kur'ân-ı Kerim'e ve Sünnet'e uygulayabilecekleri herhangi bir yön-

tem, bunda onlar samimi olsalar bile, bu temelde yeni bir anlayış getirmeyecektir; çünkü herkesin kullandığı “malzemeyi” onlar da kullanacağı için beklenen “yeni” anlayış, var olan anlayışlardan birisi gibi olmanın ötesinde “yeni” olma gibi bir şansı olmayacaktır. Eğer uygulayıcılar samimi değillerse, neticede bu, İslâm’ı bozmaya yönelik olacaktır; bunun da İslâm toplumlarında taraftar bulma şansı olmayacaktır.

Tarihselci ve hermenötik akımlarla Kur’ân-ı Kerim’i anlamaya çalışanlar, değişimi zihinlerinde arayacakları veya İslâm anlayışlarında arayacakları yerde, doğrudan İslâm’a yansıtarak, sanki Allah, İslâm’ı insanları değiştirmek için değil, insanlar İslâm’ı değiştirsün diye göndermiş şeklinde anlıyorlar. Bu yaklaşım içinde olanlar, Kur’ân-ı Kerim’in emirlerinin ve yasaklarının olduğu şekliyleki hükümlerini ve uygulanmasını Hz. Peygamber dönemiyle sınırlı görmektedirler. Bu insanlar sanıyor ki, zamanın değişmesiyle ahkâm değişir; hatta ahkâmı değiştirmez isek, bugün haksızlık yapmış oluruz diye kendilerini savunuyorlar.

Bu anlayışlar, sabit hakikatın olmadığını iddia eden çok ilkel sofist anlayışına dayanır. Bunun da dayandığı iki temel anlayıştan birisi zamanın her şeyi değiştirdiğine inanılan dehriliktir. Oysa zaman ne fâildir, ne mefûl; zaman hiçbir şeyi değiştirmez; zamanda görülen değişiklikler insanların yaptıkları değişimlerdir; olgusal değişimlerdir. Diğer anlayış, putperestlik anlayışdır; eskiden puta tapanlar, dilek ve isteklerinin, günlük arzularının gerçekleşmesi konusunda putlarla pazarlığa girişirlerdi. Hatta putlar isteklerini gerçekleştirmediği zamanlar, ya yeni putlar edinirlerdi; ya da putlara zarar verirlerdi, Hz. Ömer’in hurma unundan yaptıkları putları, acıktıkları zaman yediklerini söylemesi gibi. Burada Allah ile insanı dikotomik gören anlayıştan doğan gizli bir çekişme ve rekabet söz konusudur ki, gerek Kur’ân’da ve gerekse Tevrat’ta bazı Yahudilerin Hz. Musa zamanında böyle bir tutum içerisinde olduklarını gösteren ifadeler vardır.

Gelelim üzerinde durmak istediğimiz son noktaya. Sosyal ve her türlü diğer değişimler ve gelişimler Müslümanların İslâm yaşantılarında

ve dindarlıklarında, yani “Müslümanlıkta” değişime neden olabilir mi sorusuna. Değişimin ve gelişimin tabiatına ve niteliğine göre iyi veya kötü yönde Müslümanın yaşantısında ve dindarlığında bir etkiye sebep olabilir; geçmişte olduğu gibi bugün de böyle bir değişim vardır. Ancak bu değişim dindarlığın kendisinde değil şeklindedir. Dindarlık değişmez; ancak dindarlığın şekli ve ifade tarzı değişebilir.

Bugün dünyadaki teknolojik, bilimsel ve sosyal gelişmeler insanların genel hayat tarzında büyük değişmelere neden olmuştur. Eskiden tarlasında çalışan bir Müslüman beş vakit için camiye gidebiliyordu; şimdi fabrikada çalışan birisinin her vakit camiye gitme imkânı yoktur; bu insanın, istediği zaman camide olmasa da namazlarını müsait vakitte ve yerde kılabılır. Camide beş vakit kılmak eskiden bir dindarlık alâmeti olarak görülüyordu; bugün bu, birçok insan için değişmiş oldu; ancak sonuçta gerçek dindarlık beş vakit namaz kılmak olduğundan, çalışanlar çalıştıkları yerde namazlarını kıldıklarında dindarlıklarından hiçbir şey kaybetmemiş olurlar.

Sonuç olarak İslâm’ın varoluş amacı insanı doğasal halinden çıkarıp geliştirmektir; manevî varlık yapmaktır. Sosyal değişimler de dahil her türlü değişim, ne İslâm’ı, ne de dindarlığı değiştirebilir. Çünkü İslâm, özü itibarıyla, iman, ibadet ve ahlâk ilkeleri olarak bireyin hür iradesine hitap eder; İslâm bu açıdan diğer dinler gibi değildir. Müslüman Allah’a karşı doğrudan birey olarak sorumludur. Birey kendi Müslüman kimliğini değiştirmedikçe, ne İslâm anlayışı, ne de dindarlığı değişir.

DİPNOTLAR

¹ İsrâ: 88; Ahzâb: 38, 62; Fâtır: 43; Gâfir: 85; Fetih: 23

² Şuarâ: 74-76

³ Zuhrûf: 22-24

⁴ Mâide: 104

⁵ Radd: 13

⁶ Enfâl: 53

⁷ Bakara: 251

⁸ Enfâl: 64-66

⁹ Bayrakdar (M.): Bir Hıristiyan Dogması Teslis, Ankara, Ankara Okulu, 2008, s. 70-88



DİN VE DEĞİŞİM ÜZERİNE BİR ÇÖZÜMLEME

Doç. Dr. Mehmet Sait REÇBER
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Modern zamanlarda kendisini daha çok hissettirmekle beraber daha önceki dönemlere kadar uzanan 'din ve değişim' konusu günümüzde de önemini koruyan ve değişik açılardan tahlile muhtaç görünen bir meseledir. Öyle ki böyle bir konu felsefî, tarihî, siyasî, sosyolojik, ekonomik, psikolojik vb. farklı boyutlarıyla ele alınabilir. Burada konuyu bütün bu yönleriyle ele alma imkânımız bulunmadığından ilgimizi daha çok 'felsefî' olarak adlandırılabilir kavrâmsal yönüyle sınırlandıracağız. Öyle görünüyor ki 'din' ve 'değişim' kavramlarına ilişkin böyle bir çözümleme bir bakıma konuya ilişkin diğer tartışmalara mantıksal öncelik teşkil ettiğinden bu düzlemdeki bir bakış açısı diğer

düzlemlerdeki yaklaşımları/ açılımları da önemli ölçüde etkileyecektir.

Evvela, 'din ve değişim' üzerine yapılacak bir değerlendirilmede 'din' kavramının anlam ve referansının nasıl belirlendiğinin hayatî bir öneme sahip olacağı açıktır. Burada yanıtlanması gereken en temel soru şudur: Dinin *kaynağı* ve *mâhiyeti* nedir? Böyle bir sorunun yanıtının farklı dinî ve felsefî yaklaşımlara bağlı olarak değişeceği de bir gerçektir. Bu konuda bütün dinlerin tek bir yanıtı olmadığı gibi, farklı felsefî yaklaşımların da birleşik bir yanıtı olmayacaktır. Ancak öyle görünüyor ki konuya ilişkin yaklaşımları en temelde dinin kaynağı ve mâhiyetini ilâhî, dolayısıyla insanüstü bir düzleme dayandıranlar ile ilâhî-olmayan

veya kısaca beşerî bir düzlemle dayandıranlar şeklinde sınıflamak doğru olacaktır.¹

Semavî olarak da adlandırılan İslam, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi teistik dinlerin kendilerini temelde vahye dayandırdıkları bilinmektedir. Tanrı ve vahiy tasavvurları bazen bir ölçüde farklılaşsa da, bu dinlerin her biri kendisini nihaî anlamda Tanrı'dan geldiğine inanılan bir vahye dayandırmakta ve böylece dinin kaynağını aşkın (insanüstü) olarak açıklamaktadır. Yani, gerçek anlamda teistik bir din tasavvuruna göre din en basit ifadeyle evrenin eşsiz Yaratıcısının sırf iyiliğinin/ rahmetinin bir gereği olarak insanların nihaî kurtuluşunu temin etmek için gönderdiği, doğru yolu gösteren bir hakikâtlar manzumesidir. Böyle bir teistik din anlayışının bir anlamda paradigmasını teşkil eden İslam'a göre dinin kaynağı Allah'ın tarih boyunca peygamberlerine gönderdiği vahiydir ki tarihte farklı peygamberlere/ toplumlara gönderilen bu vahiylerin mesajı özde aynı olup, değişmezdir. Öyle ki, buna göre, ilk peygamber Hz. Âdem'den son peygamber Hz. Muhammed'e kadar bütün peygamberlere gönderilen vahyin mesajı özde aynı olup, bir tahrife uğramadıkları sürece aralarında herhangi bir çelişki veya anlamsal kırılma söz konusu olamaz.

Teistik dinlerin vahiy tasavvurunda ve içeriğinde tarihsel ve toplumsal koşullara bağlı olarak bir takım farklılaşmaların meydana geldiği fenomenal bir gerçeklik oluşturmaktadır. Bu mesele başlı başına ele alınması gereken oldukça geniş bir tartışmanın konusudur. Burada amacımız bu konuya girmek değil, kaynağını ve mâhiyetini doğrudan Allah'tan alan bir din tasavvurunun özsel bileşenlerine ve bu bağlamda farklı düzlemlerde cereyan eden değişimlerle olabilecek ilişkisini irdelemektir.

Teistik din tasavvuruna karşın, onu natürel, tarihî, sosyolojik, psikolojik gibi farklı düzlemlerdeki olgulara referansla açıklamaya çalışan ve 'indirgemeci' olarak adlandırılabilir bir takım yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu yaklaşımların izlerini tarihin eski dönemlerine kadar götürmek mümkün olmakla beraber onların özellikle modern Batı düşüncesinin gelişimine paralel olarak





'insan-merkezli' bir din anlayışıyla daha belirgin ve etkin bir hale geldiğini belirtmek gerekir. Öyle ki bu dönemlerde Tanrı'nın âleme müdahalesini genelde reddeden deizm, doğal olarak, vahyi de kabul etmediğinden dini beşeri bir entelektüel faaliyet alanıyla sınırlarken daha sonra özde ateist olan bir takım yaklaşımlar dinin kaynağını tarihî, siyâsî, sosyolojik, psikolojik olgulara veya süreçlere indirgeyerek açıklama yoluna gitmişlerdir.

Dinin kaynağına ve mâhiyetine ilişkin bu farklı ve hatta birbirine zıt yaklaşımların 'din ve değişim' tartışması üzerinde ne gibi hayatî etkilere sahip olabileceğini kestirmek güç değildir. Dinin kaynağını bir takım doğal veya beşerî unsurlara indirgeyen yaklaşımlar için, diğer doğal ve beşeri olgular gibi, dinin de biteviye bir değişimin konusu olması son derece doğaldır. Din de oluşan gerçekliğin bir parçası olduğundan kaçınılmaz olarak değişime konu olacaktır. Bu durumda zorunlu olmayan (dolayısıyla başka türlü olabilen) bir takım koşulların ürünü olan dinin veya dinlerin ne aşkın bir kaynağından ne de değişmez bir mahiyetinden söz edilebilir; ilgili koşulların değişmesiyle dinin içeriği/ mahiyeti de değişecektir. Dinin böyle olmasının en temel nedeni, basit bir deyişle, varlığını değişken (olumsal) nedenlere/ koşullara borçlu olmasıdır.

Oysa İslâm'a göre, din kaynağını ve mahiyetini belirleyen şey evrende meydana gelen bazı değişken olgular değil, bu olgulara hitap eden Vahiy/ İllâhî Kelâm'dır. Böylece dinin kaynağının vahiy olduğunu kabul eden bu yaklaşım dinin mâhiyetinin sadece Allah tarafından belirlendiğini öngördüğünden dindeki herhangi bir değişimi ancak böyle bir metafiziksel çerçeveye bağlı olarak açıklanabilecektir. Peki dinin kaynağının ve mâhiyetinin İllâhî Vahiyle belirlendiğini öngören bir yaklaşımın 'din ve değişim' noktasındaki tutumu ne olabilir?

Kaynağı itibarıyla İllâhî olan bir dinin mâhiyetinin İllâhi-olmayan bir dinin mâhiyetinden bütünüyle farklı olacağı kaçınılmazdır. Bunun en temel nedeni vahyin her türlü eksiklikten münezze, bütün mükemmel sıfatlara sahip Allah'ın kelâmı olarak düşünülmesidir. İllâhî Kelâm ise nihâf

Kaynağı itibariyle İlâhî de olsa vahyin belli bir takım tarihsel ve toplumsal koşullarda yaşayan insanlara hitap ettiği bir gerçektir. Bu husus ‘din ve değişim’ açısından bakıldığında bir takım karıştırmalara neden olabilen oldukça hassas bir nokta gibi görünmektedir.

anlamda Allah’ın mutlak ilminin bir yansıması (tezahürü) olduğuna göre böyle bir kelâmın mâhiyetinin, bilgisi eksik ve yanılabilen insan kelâmından farklı olması zorunludur. Esasen değişimin temelinde de böyle bir eksiklikten kaynaklanan gelişme/ mükemmelleşme süreci bulunmaktadır. Çünkü değişimin olduğu her yerde bir tür eksikliğin, mükemmeliyetsizliğin bulunması mantıksal açıdan kaçınılmaz görünmektedir. Dolayısıyla, kaynağı itibariyle Mükemmel Varlığa dayanmayan her şeyde (din de dâhil) bir eksikliğin bulunması kaçınılmaz olduğundan değişim de kaçınılmazdır. Buna karşın tanımı gereği bütün mükemmel sıfatlara sahip olan Allah’ta herhangi bir eksiklik olamayacağına göre O’nda herhangi bir değişimin veya gelişimin olması da düşünülemez. Bu durumda gerçek anlamda vahye dayanan bir dinde bir eksikliğin ya da yanlışlığın olabileceğini düşünmek esasen bir çelişkidir başka bir şey ifade etmeyecektir.

Nasıl ki bir eksikliğin bulunmadığı yerde değişim/ gelişim düşünülemezse, gerçek anlamda mükemmelliğin bulunduğu yerde de bir değişim/ gelişim söz konusu olamaz. Bir din gerçekten İlâhî vahye dayanıyorsa bu onun değişmez bir mâhiyete sahip olduğunu düşünmek için *a priori* bir

gereğe oluşturmaktadır. Burada ‘semâvî dinler’ olarak adlarından dinlerin böyle bir değişimden ne ölçüde korunabildikleri sorusuna girmemekle birlikte insan-merkezli varlık, hakikat, bilgi ve değer anlayışının Batı düşüncesinin din veya teizm algısında ne tür etkiler ve dönüşümler yarattığı; dinî düşüncenin sekülerleşmesine nasıl katkıda bulunduğu dikkat çekmek yerinde olacaktır.²

Kaynağı itibariyle İlâhî de olsa vahyin belli bir takım tarihsel ve toplumsal koşullarda yaşayan insanlara hitap ettiği bir gerçektir. Bu husus ‘din ve değişim’ açısından bakıldığında bir takım karıştırmalara neden olabilen oldukça hassas bir nokta gibi görünmektedir. Kaynağı itibariyle mükemmel ve değişmez olan bir kelâmın değişen, dolayısıyla mükemmel olmayan bir düzlemle ilişkisi nasıl olabilir? Ya da değişmezden değişenle; mükemmellin eksik olanla ilişkisi nasıl anlaşılabilir?

Her şeyden önce kesin bir epistemik niteliğe sahip bir kelâmın değişen bir düzleme referansta bulunması önünde herhangi bir mantıksal bir engel bulunmadığı gibi, böyle bir şeyin söz konusu kelâmın mükemmelliğine bir halel getireceğini düşünmek için de bir neden görünmemektedir. Olgusal açıdan değişen değişmeyen öngördüğü gibi, başka türlü olabilen eylemlerin de değişmeyen değerlerle belirlenebilmesi de onların ahlâkî birer eylem olmalarının bir gereğidir. Dolayısıyla vahyin değişen düzleme hitabının temelinde değişenin değişmeye dayanması veya dayanması gerektiği düşüncesi bulunmaktadır. Değişik tarihsel ve toplumsal düzlemlerde meydana gelen hâdiselerin farklı olması kaçınılmazdır, fakat bu hâdiselerin ortak olan, dolayısıyla doğruluk ve değer açısından değişmeyen bir takım niteliklere sahip olduğu da bir gerçektir. Bunu basit bir örnekle açıklayacak olursak, evrenin başlangıcından beri ‘ $2 + 2 = 4$ ’ şeklindeki matematiksel bir önermenin sayısız değişik olgu için doğru olduğunu söyleyebiliriz. Böyle bir matematiksel doğruluğun farklı sayısız örneğinin olması ve bu olguların değişkenliği (olumsallığı, zorunsuzluğu) söz konusu önermenin değişmez ve hatta zorunlu doğruluğuna bir halel getirmez. Aynı şeyi diğer bir takım önermeler için de düşünebiliriz. Örneğin, ‘Yalan söylemek kötüdür’ şeklindeki bir ahlâkî önermenin sayısız birçok hâdise için geçerli olması

böyle bir önermenin doğruluk değerinin başka türlü olabileceğini gerektirmez. Diğer yandan, doğruluk değeri değişmeyen bu tür önermelerin belli bir takım tarihsel ve toplumsal koşullarda yaşayan insanlar tarafından bilinmesi/ keşfedilmesi de onların doğruluklarının tarihsel ve toplumsal bir düzleme dayandığı sonucuna götürmez. Aksine, doğruluğu kesinleşmiş bir önermenin doğruluğunun her zaman keşfedildiği bağlamı aşan bir doğruluk boyutu vardır. (Sözgelimi 'Dünya yuvarlaktır' şeklindeki bir doğruluğun referansı (bu önermeyi doğru kılan olgu) böyle bir doğruluğun keşfedildiği tarihsel ve toplumsal bağlamdan bağımsız olduğu gibi, söz konusu keşifle açığa çıkan bu doğruluk da böyle bir bağlamla sınırlı değildir).

Değişime konu olan olguların değişmeyen özelliklerinin varlığını göz önüne aldığımızda sonra İlahî vahiyle ortaya konulan bir takım doğrulukların/ değerlerin de temelde değişen olguların bu değişmeyen niteliklerine referansta bulunduğunu; oluşa konu olan varlıkların veya hâdiselerin *olması gereken* yönüne hitap ettiğini düşünebiliriz. İlahî vahiin hedefi böylece bir yandan varlıkların/ hâdiselerin değişmeyen özelliklerine ilişkin bilgi vermek, diğer yandan da olanı olması gere-

ken değerler istikametinde değiştirmektir, denilebilir. Nitekim İlahî vahiin temel hedefi oluş düzleminde meydana gelen değişimlere tabi olmak değil, tam aksine bu düzlemdeki hâdiseleri *değişmez doğrulara/ değerlere* bağlı olarak değiştirmek; onları kendine tabi kılmaktır. Değişenin değişmeye veya değişmemesi gerekene tabi olmasından daha doğal bir şey olamaz. Kaldı ki böyle bir dönüşümü amaçlamayan bir vahiye anlam vermek pek mümkün görünmemektedir.

İlahî vahiin içerdiği doğrular/ değerler ile hitap ettiği değişen varlık düzlemi arasındaki bir etkileşime bağlı olarak bir tür değişimden söz edilemez mi? Her şeyden önce, İlahî vahiin anlaşılabilmesi için gönderildiği topluluğun dilini ve bir ölçüde kültürünü dikkate aldığı teslim edilmelidir. Muhatabının anlama sınırlarını bütünüyle aşan bir vahiin hedeflediği entelektüel ve ahlâkî dönüşümü gerçekleştirmesi zaten beklenemez. Ancak, çağdaş bazı düşünürlerin iddia ettiğinin aksine, İlahî vahiin insana hitap etmesi onun içerdiği doğruların/ değerlerin bir bakıma insanileştiği anlamına gelmez; tıpkı sırf insanın bilgi ve yorumuna konu oluşundan dolayı dış dünyanın insanileşmediği veya insanileşmeyeceği gibi. Ne de vahiin bu şekilde gönderilmesi onun vazettiği doğrula-



Özde aynı olmasına karşın tarihsel süreç içerisinde farklı peygamberlere gönderilen vahyin ilgili tarihsel ve toplumsal olgulara referansla bir takım değişiklikler içerdiği söylenebilir.

rın/ değerlerin ilgili tarihsel, toplumsal ve kültürel bağlama indirgenebileceği anlamına gelir. Bir hakikatin veya değerlerin farklı zamanlarda, toplumlarda ve dillerde ifade edilmesi onun doğruluğuy-la özsel bir ilişkisi bulunmayan niteliklerinde bir takım değişikliklere neden olsa da bunların ikincil/ ilintisel bir ehemmiyete sahip olduğu da bir gerçektir. Daha önce de değindiğimiz gibi, bir endekslik ifade etmeyen herhangi bir önermenin farklı zamanlarda, toplumlarda veya dillerde ifade edilmesi onun doğruluk değerini değiştirmez.

Özde aynı olmasına karşın tarihsel süreç içerisinde farklı peygamberlere gönderilen vahyin ilgili tarihsel ve toplumsal olgulara referansla bir takım değişiklikler içerdiği söylenebilir. Yalnız buradan vahyin böyle olgulara/ hâdiselere göndermede bulunması ilgili doğruluğun/ değerlerin sadece söz konusu olgularla/ hâdiselerle sınırlı olduğu sonucuna varılması için bir neden yoktur. Böyle bir doğruluk/ değer söz konusu olgunun/hâdisenin ilintisel yönüne hitap etmediğinden tümel ya da tümelleştirilebilir bir niteliğe sahiptir. Allah'ın farklı peygamberler yoluyla farklılaşabilen kimi yükümlülükler ise getirmesi O'nun hikmetinin ve rahmetinin bir gereği olarak düşünülebilir ki bu farklılıkların ise vahiy kaynaklı din(ler)in kaynağında veya mâhiyetinde bir değişikliğe neden olduğu söylenemez. Değişik peygamberlere gönderi-

len fakat mâhiyeti itibariyle aynı olan vahiyler arasında söz konusu bu farklılıklar da temelde hitap ettiği tarihsel ve toplumsal düzlemle de ilişkilendirilebilir.

Ancak, doğrudan bir değişime konu olmayan vahiyden farklı olarak epistemik yetkinliğe sahip olmayan insanın vahyi anlamak sürecinde entelektüel bir değişkenlik göstermesi olağan karşılanmalıdır. Böyle bir değişkenliğin doğurduğu epistemik, semantik ve hermenötik dinamizmin verimliliği ise önemli ölçüde vahyin sunduğu değişmezlerle gerçekçi bir erişimle mümkün olacaktır. Aslında vahyin temel hedeflerinden birinin de değişken insan anlığının doğurduğu entelektüel istikrarsızlığı değişmez doğrulara/ değerlere eriştirerek aşmak olduğu söylenebilir. Burada da söz konusu olan değişkenlik dinin kendisinde değil, epistemik bir yetkinliğe sahip olmayan insanın doğasında ve vahyi anlama sürecinde aranmalıdır. Böyle bir değişkenlik de sonuçta vahyin sunduğu değişmez doğrulara/ değerlere erişmekle aşılabilir.

O halde, sonuç olarak diyebiliriz ki, 'din ve değişim' bağlamındaki bir ilişkinin niteliği en temelde dinin kaynağı ve mahiyetine ilişkin tasavvurumuzla belirlenmektedir. Kaynağı ve mahiyeti itibariyle değişken bir din ancak kaynağı tarihî, siyâsî, sosyolojik, psikolojik olgulara veya süreçlere referansla açıklanabilecek bir din tasavvuruyla temellendirilebilir. Bunun İslam'ın öngördüğü anlamda kaynağını vahiyden alan bir din anlayışıyla çeliştiği açıktır. Yani, dinin kaynağının İllâhî olduğunu ve mahiyetinin böylece yegâne mükemmel varlık olan Allah tarafından belirlendiğini dikkate aldığımızda dinde herhangi bir özsel değişikliğin olması beklenemez. Bu durumda İllâhî kaldığı sürece bir dinin değişimden uzak, insanileştirildiği ölçüde de değişime konu olacağı açıktır.

DİPNOTLAR

- 1 Krş. John Hick, *An Interpretation of Religion*, (London: Macmillan, 1989), s. 1-2.
- 2 Bu konuda geniş bir değerlendirme için bkz. Mehmet Sait Reçber, 'Realizm, Din ve Dünyevileşme', *İslâmiyât*, c. 4, s. 3 (2001), s. 19-33.



DEĞİŞME VE DİN

Değişmenin Dini-Toplumsal Olgulara Etkisi

Dr. İhsan TOKER

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Bilindiği gibi değişme, toplumsal yaşamın göz ardı edilemeyecek yönlerinden birini oluşturmaktadır. İnsani gruplaşmaların gerek zaman, gerekse mekan açısından incelenmesi işinde bu faktörün büyük önem taşıdığı görülmektedir. Ancak şu da bir gerçektir ki, değişimin ne şekilde anlaşıldığı ve kavramsallaştırıldığına da, onun toplumsal ilişkilerde ne gibi sonuçlar doğurduğu hususunda belirleyici bir boyutu bulunmaktadır.

Bu bakımdan öncelikle bu hususun açıklığa kavuşturulmasında fayda bulunmaktadır. Her

şeyden önce bu konuda sorunsuz bir yaklaşımın bulunmadığını akıldan çıkartmamak gerekmektedir. Şimdiye kadar oldukça hakim ve yaygın hale gelen yaklaşım biçimi Batı merkezli toplumsal bilim çerçevelerinden hareket eden tahlil biçimleri olmuştur. Bunlar, insanlığın toplumsal sürecini bir skala üzerine yerleştirerek, ilkelden moderne doğru bir evrimleşme durumunu varsaymışlardır. Nitekim sosyolojinin ortaya çıkışı da büyük ölçüde bu tasavvurla yakından ilgili olup bu beklentiye meşruluk kazandırma arayışının bir sonucudur. Erken ve orta dönemlerde sosyolojik literatürde bu yöndeki toplum sınıfla-



Son otuz kırk yıl içerisinde yaşanan beklenmedik gelişmeler, her iki kuramsal çerçeveyi de sorunlu hale getirmiş ve toplumsal çözümlene güçlerini büyük ölçüde yok etmiştir. Ayrıca bu tür çözümlene çabalarında bulunurken ortaya çıkan bir problem de, kullanılan kavramlarla ilgilidir.

malarının yaygınlığı bir tesadüf değildir. Özellikle Auguste Comte'un teolojik, metafizik ve pozitif şeklindeki üçlü toplum sınıflandırması oldukça çarpıcıdır.

Bu yönelim, daha yakın zamanlardaki modernizasyon ve sekülerleşme kuramları ile de devam etmiştir. İlk kurama göre Batılı toplumlar sanayi devrimi şartlarını yaşayarak yeni bir toplumsal dönüşümle karşı karşıya kalmışlar ve bunun sayesinde de bir üstünlük ve gelişmişlik şansı elde etmişlerdir. Bu süreci henüz yaşamayan tüm toplumlar, bu gelişme ve ilerleme eğilimini zorunlu olarak yaşamak durumdadırlar. Sonuçta bütün insanlığın aynı şekilde yani Batılı standartlarda bir değişimden geçmesi bir zorunluluk olarak kendisini göstermektedir.

Diğer yandan ikincisi, yani ortodoks sekülerleşme kuramları da, benzer şekilde böyle bir tektipliliği din kurumu ve dinle ilgili olgular bakımından formüle etmenin yollarını aramıştır. Bu doğrultuda modern şartlarda dinin bir düşüş sürecine gireceği, toplumsal yaşamda eskisinin aksine bir daralma ve marjinalleşme yaşayacağı varsayılmaktadır. Bu, ilerlemeci anlayışın din alanı bakımından en uç sonuçlarına kadar vardırılması anlamına gelmektedir.

Ne var ki son otuz kırk yıl içerisinde yaşanan beklenmedik gelişmeler, her iki kuramsal çerçeveyi de sorunlu hale getirmiş ve toplumsal çözümlene güçlerini büyük ölçüde yok etmiştir. Ayrıca bu tür çözümlene çabalarında bulunurken ortaya çıkan bir problem de, kullanılan kavramlarla ilgilidir. Sözelimi modernlik ve modernleşme kavramlarının herkes tarafından aynı şekilde anlaşılacak şekilde bir delaletlerinin bulunduğu söz edilemez. Yine aynı şey, din ve onunla ilgili diğer kavramlar için de söz konusudur. Şimdiye kadar görülen durum, bu tür kavramların hep Batılı kültürler ve diller temelinde gönderi noktaları bulmuş olmalarıdır. Bu da haliyle yapılan çözümlenelerin kusurlu bir duruma gelmesine yol açmaktadır.

Doğal olarak burası tüm bu çözümlene çerçevelerinin tüketilebileceği bir yer değildir.

Bu kısa değininin amacı, sadece değişme ve din konusunun basit ve pürüzsüz bir alan oluşturmadığı ve şimdiye kadar gerçekleştirilen ele alma biçimlerinin sakıncalı yönleri sahip oldukları cihetle, dikkatle ve eleştirel bir tarzda değerlendirmeleri gerektiğinin altının çizilmesidir.

DEĞİŞME VE DİN, GELENEKSEL KÖKENLER

Daha önce de vurgulandığı gibi değişme toplumsal yaşamın ayrılmaz bir yönüdür. Din de toplumsal yaşamın ayrılmaz bir parçası olduğuna göre o da şu veya bu şekilde, şu veya bu hızla değişme durumuna maruz kalacaktır. Burada önemli olan, dinin Comtegil ve benzeri şekillerde sırf bir insani ve yatay bir tecrübe durumuna indirgenmemesidir. Nitekim dini bu şekilde ele alanların kendi görüşleri çoktan tarihteki miadını doldurmuş ve raflara kaldırılmış durumdadırlar. Bir başka deyişle dinin dikey boyutunu bilimci bir yaklaşım içerisinde bir güçlülük ve kesinlik arayışı ile ele alanların paradoksal bir biçimde zaman içerisinde kendilerinin bu olgu karşısında aciz kaldıkları görülmektedir. Çünkü metafizik ve bilim dışı olarak gördükleri ve dini kesinlik olarak resmettikleri şeyin yerine geçerli olduğunu varsaydıkları bilimsel kesinliğin değişme daha az dirençli olduğu, bugün ortaya çıkmış bulunmaktadır. Bu konuya hitap ederken bu noktayı dikkate almakta büyük fayda vardır.

Bununla birlikte bu ilerlemeci ve “bilimsel” yaklaşımlara benzer kavram ve yöntemler kullanma izlenimi vermeyi göze alarak, burada modern ve modern öncesi ekseninde bir değişme ve din ilişkisi kurma yollarını denemek durumundayız. Çünkü dinin, ne kadar dikey boyuta sahip olursa olsun, insani tecrübeler çerçevesinde dünyevi ve anlık düzeyde bir takım tezahürlere konu olduğu da bir gerçektir. Bize düşen, aşırı indirgeme ve genellemelere maruz bırakmadan makul ve ölçülü bir ilişkiye dair bilgilerimizi geliştirmeye çalışmaktır.

Bu açıdan bakıldığında dinin şimdi olduğu gibi eskiden de toplumsal görünümü itibarıyla değişme olayından hiçbir şekilde uzak bulunmadığı açıktır. İlerlemeci ve modernist düşünce



ve ideolojilerin etkisiyle dinin belli bir değişmezlik niteliği içerisine hapsolunduğunu biliyoruz. Aslında bu yanılmayı haklı çıkartacak bazı durumların varolduğunu da söylemek gerekmektedir. Modernlik ncesi toplumlarda modern olanlara göre daha sabit, daha az değişen yönler bulunduğu da varsayılabilir. Nitekim sosyal bilimcilerin büyük bir kısmının ilgili toplumlara yönelik tasvirleri de bu yönde olmuştur. Bunlar herşeyden önce bu tür toplumlarda esas olan 'düzen' ilkesine dikkat çekmektedirler. Mesela bizde Niyazi Berkes bu düzen esası üzerine kurulu olan geleneksel toplum tipini ve onun dinle ilgili eşt zamanlı sonuçlarını ele almaktadır. Berkes, Ortaçağ toplum hayatı örneğinde, yaştamın değişmeyen, olduğu yerde duran ve değişmemesi gereken bir düzen olduğu şekildeki anlayışa temas etmektedir. Ona göre Ortaçağ düşüncesinin temelini bu tutum oluşturmaktadır.¹ O, bu toplumsal yapıyı Öyle tasvir etmektedir:

"...Normal ve ideal toplum, düzeni dengelilik içinde tutan toplumdur. Tanrı toplumun bölümlerini ayrı ayrı yerlere koymuşt, her birine verdiği görevlerle onları yerlerine yerleştirmiştir. Bu topluma reaya, yani sr denir. Tanrı'nın seçtiği vekili (gölgesi) bu sürünün obanıdır. Hayatın kanunu değişme (inkılap) değil, düzen (nizam)dır. İdeal, değişme, evrim, ilerleme değil, dengedir. Dengenin tecellisi adalettir. Bunlara aykırı olan her şey ihtilaldır, anarşidir; nk de-

Berkes, Ortaçağ olarak ifade ettiği geleneksel toplum yapısının irade aleyhindeki sıkı hiyerarşik yapısını da tasvir etmektedir. Ona göre bu açıdan Ortaçağ açık bir egemenlik anlayışına sahip değildir.

ęişme (inkılap) bozulmaya (ihtilal haline) yol açar. Padiştahın devi lemin nizamını, toplumun düzenini tutmaktır. (...)"²

Bu anlayışa göre mevcut düzen, yani Nizam-ı lem, Tanrı'nın takdir ettiği bir düzendir.³ Nitekim yönetim, toplumdaki unsurların değişmelerine mani olucu tedbirler alınıp, düzenin olduğu gibi sürdürülmesi çerçevesinde iştlerlik göstermektedir. Toplumun değişmesi bir bozulma, anarşi sayılmakta; ihtilal, bu açıdan çok olumsuz bir anlam taştırmaktadır.⁴ Yine Berkes'in ifadesiyle 1908'deki olaya kadar inkılap kelimesi kullanılmamıştır ve toplumsal devrim kavramı da yoktur. Ancak bu olaydan sonra bu kelime kullanılmaya baştanmıştır.⁵ Bugün ihtilal olarak nitelenen hadiseler, eski toplum yapısında vak'a olarak anılıyorlardı. İslah ve tanzim terimleri, değişmeye direnen bu yapısal özelliğin kısmi olarak tadilini hedefleyen giriştimleri ifade etmektedirler. Terakki kelimesinin kullanıma geçirilmesi ise Berkes'e göre artık, "değişmez düzen" kavramının sona eriştini simgelemiştir.⁶

Berkes, Ortaçağ olarak ifade ettiği geleneksel toplum yapısının irade aleyhindeki sıkı hiyerarşik yapısını da tasvir etmektedir. Ona göre bu açıdan Ortaçağ açık bir egemenlik anlayışına sahip değildir. Bu yapıdaki anlayış, insanları en alttan baştayarak en üste doğru aştamalı olarak yükselen bir kanunluluğu kabul etmeye zorlamaktadır. Bu hiyerarşik yapının tepesinde Tanrı yasaı bulunmaktadır. Bu, yasa bakımından sınırsız bir irade peşinde olan modern düşünceye tamamen yabancı bir durumdur.⁷ Bu yapısal özellik, geleneksel toplumlarda yaşt grupları arasındaki kategoriyel farklılık ve sıralanmayla da paralel haldedir. Berkes, eski yapılarda, gençlerden çok yaştlıların saygı görmeleri ve toplumda asıl konumları iştgal etmelerinden de söz etmiştir. Sanayiın geliştmediği, geleneklere dayanan, kolay kolay değişme kabul etmeyen toplumlarda g ve değer, yaştlıların tekelinde olmak durumundadır. Tipik ifade tarzlarını in ile Ortaçağ Hristiyan ve İslam medeniyetlerinde bulan bu özellik, aslında hemen tüm tarih medeniyetlerinde açıkça görülmektedir. Ancak modern

hayat tarzının getirdiği yeni şartlar, geleneksel yapılarla birlikte bu özelliği de etkilemiş, yaşlılar yerine gençleri önceleyen durumlar oluşmuştur. Berkes, bunun nedeni olarak, toplum hayatının giderek daha çok artan ölçüde sadece gençlerin yapabilecekleri, ya da erken yaşlarda öğrenilmeyi gerektiren işlere dayanmasını; sanayi toplumlarının, üretim biçimlerinde getirdiği değişiklikler paralelinde genç kuşağın gerek üretim payının, gerekse üretimdeki öneminin artmasını göstermektedir. Berkes buna rağmen modern dönemde varlıklarını belli ölçülerde sürdüren yapılarda, mesela köy tipi topluluklarda, gençliğin hala ikincil konumda olduğunu belirtmiştir. Onun zamanında köylerle ilgili olarak yaptığı çalışmalarda gözlemlediği şey, o dönemde Orta Anadolu köylerinde hâlâ gençlerin, ancak yaşlı erkek ve bazı yaşlı kadınlardan sonra geldikleri olmuştur.⁸ Öte yandan Berkes'e göre din, esas itibarıyla, kendisini rasyonel kılma ihtiyacı hissetmeyen bir kurumdur. Bu da geleneksel bir yapıda dile ilişkin bazı konuları ve felsefesizliğin kökenlerini izah etmektedir. Ona göre Batı'da da, Doğu'da da modern çağlardan önceki dönemlerde devlet ve din kurumları, devlet ile halk arasındaki kapatılamaz farklılığı sürdürmeye yönelik tutumlarda olmuşlardır. Geleneksel ortamda halk ile devlet arasında aslanan, anlama değil, anlamamadır. Aksi durum ise bir suç ve günah olarak görülmüştür. Bu da devletle birlikte dinin seçkin kesimin tekelinde kalmasına matuf olarak hareket etmelerinden kaynaklanmıştır. Nitekim o, Katolikliğin hâlâ din dili olarak halkın anlamadığı Latince olması hususundaki ısrarını buna bağlamaktadır. Yine Arapça konuşmayan toplumlarda Arapça konusundaki ısrarlar da böyledir.⁹ Asya Mektuplarında Niyazi Berkes, Hindistan'daki gezileri sırasında bir evliya merkadinde yer alan mermer levha üzerindeki Arap harfleriyle Urduca yazılmış, Nizamettin Evliyâ silsilenamesinin, halk tarafından Kur'an sanıldığına dair bir gözlemini anlatmaktadır.¹⁰

Devlet ve din adamlarının dili ile halkın dili arasındaki derin ayrılık, Osmanlı toplum yapısında da, hem de çok uyumlu bir olay olarak yer

almıştır. Berkes'e göre halkın ne devleti, ne de medreseliyi anlaması söz konusu değildir Aksine, anlaması ne beklenmiştir, ne de istenmiştir. Medresenin kullandığı dil, Türkçeye ilgisi bulunmayan yabancı bir dildir. Berkes Ortaçağın temel görüşünün, 'Allah'ın hikmetinden sual olunmazlık' olduğu noktasına işaret etmiştir. Halkın yabancı bir dil çerçevesinde dinle muhatap olması, siyasî sistem için büyük faydalar temin eden bir korkutuculuk özelliği ortaya çıkar-



mıştır. Halkın engelsiz öğrenmesine imkan tanıyan durum ise Berkes'in ifadeleriyle insanların uyutulmaları ya da sersemleştirilmelerine ve söylenenlerden anlam çıkarmamalarına yol açan vâiz dili olmuştur.¹¹ Nitekim daha sonraki düşünce hareketlerinde dine öncelik tanıyan akımların aşırı Arapçacı özellikler göstermeleri söz konusudur.¹²

İslâmî kültürel tarihin rasyonalite karşısında geliştirdiği tutumlar, felsefenin bu dünyadaki negatif anlamlılığıyla da uyum halindedirler. Berkes, her ne kadar bir İslam felsefesi düşününün varlığından bahsetmişse de, en azından bu düşünün sönmesi neticesinde felsefeye bir din-den ayrılma, hatta dinsizliğe yönelme olarak bakıldığını ifade etmektedir. Daha sonra durum biraz değişmişse de, felsefe bu sefer de en fazla, bir züppelik, fantezi veya yarı-kaçıklık olarak görülmekten kurtulamamıştır.¹³

Görüldüğü gibi Niyazi Berkes örneğinde din, temelde Ortaçağ, geleneksellik ve Doğulu toplumsal özellikler bağlamında incelenmektedir. Bu çerçevede din, gelenekten ve onun taşıdığı özelliklerden etkilenmekte ve bu da din üzerinde şekillendirici bir sonuç doğurmaktadır. Burada gelenek ile dinin farklılığı vurgulanmakla birlikte bir gelenekleşen din ya da din haline gelen gelenek şeklinde tasvir edilebilecek durumun varlığı dikkati çekmektedir.

Tabiî burada Berkes'in yazdığı kimi hususa eleştiriler getirilebilir. Herşeyden önce onun geleneksel ortamda da olsa dini rasyonalite ile karşı karşıya getirmesi yanlış sonuçları içerisinde barındırmaktadır. Mesela İslam toplumlarının tarihinde bunun geçerli bir durum olduğu herhalde söylenemez. Nitekim temel İslam bilimlerinden biri olan kelâmın varlığı bile bu argüma-

nın ya da genellenenin yanlışlığının bir kanıtıdır. Akliğin dar bir anlama sıkıştırılması gayreti, yapılan çözümlenmeleri de olumsuz olarak etkilemektedir. Bunun doğru olabilmesi için herşeyden önce tüm bir dini alanın tamamen akıl dışı olduğunun ortaya konması gerekmektedir ki, bu da bilimsel bir hakikatten çok bir Aydınlanma yanılsamasını ifade ediyor görünmektedir. Berkes de bu geleneğin uzaktan taraftarı olarak bu yanlışla düşmüştür.

Herşeye rağmen, modern öncesi toplumlarda dinin konumu ile ilgili olarak, aşırı genellemelere gitmemek kaydıyla şu hususun ön plana çıktığı söylenebilir: Düzen düşüncesi ve dolayısıyla değişmeye karşı olumsuz tavır, Tanrı merkezli dünya görüşü, din ile ilgili sınıfların toplumsal saygınlıkları, dinin devletle daha yakın ya da doğrudan ilişkili olması, dinin diğer toplumsal kurumlar karşısında büyük ölçüde kontrol sahibi olması vs. Bu tür hususun bir karşılaştırma temelinde ele alınması çabası ise modern dönemde din alanında yaşanan değişmelerin takdirinde ziddiyeti kural haline getirme alışkanlığını da beraberinde getirmektedir.

MODERN TOPLUMLAR VE DİN

Yukarıdaki bilgiler ışığında, modern toplumlardaki değişme şartlarına geçmeden önce bir konunun altını çizmek gerekmektedir: Modernlik ve din ilişkisini kurmak her zaman kolay

Modernlik ve din ilişkisini kurmak her zaman kolay bir iş değildir ve bu ilişkiyi ele almayı zorlaştıran bir faktör, modernliğe ilişkin herkes tarafından kabul edilmiş bir tanımın mevcut olmayışıdır.



bir iş değildir ve bu ilişkiyi ele almayı zorlaştıran bir faktör, modernliğe ilişkin herkes tarafından kabul edilmiş bir tanımın mevcut olmayışıdır. Yine modernliğin ya da modern dünyanın başlangıç tarihi üzerinde de görüş birliği bulunmamaktadır. Çünkü modern dönemin tarihinin belirlenmesi, neyin modern sayılacağıyla yakından ilgilidir. Modern dünya, yeryüzünün farklı kesimlerinde farklı kılıklarda ve farklı zamanlarda ortaya çıkmıştır. Dini bir bakış açısından -ki, bu da küresel bir bakış açısı anlamına gelecektir- yaklaşıldığı zaman, modernlik konusundaki genellemelerin başarısız kalmaya başladıkları ve tüm kültürler ve toplumların kaçınılmaz olarak modern öncesinden moderne doğru tek tip gelişim aşamalarından geçmek suretiyle ilerleyecekleri yönündeki Batılı yaygın varsayımların artık pek de savunulamaz hale geldikleri görülmektedir.¹⁴

Bu durum karşısında Linda Woodhead, dünyanın değişik zamanlarında ve değişik kırsımlarındaki şartlar bakımından modernliğin değişik süreçlerle ilişkisini ortaya koymanın daha faydalı olacağı önerisini getirmektedir. Bu gelişmeler ulus devletin hakimiyeti, sömürgecilik ve sömürge sonrası durum, kültürel ve ekonomik rasyonelleşme, evrensellik ve farklılık, öze ve yaşama dönüş ile sekülerleşme ve kutsallaşma süreçleridir.¹⁵

Diğer taraftan Lester R. Kurtz ise modernizmin geleneksel dinler karşısındaki meydan okuyuşlarını beş başlık altında sıralamaktadır.¹⁶ Bunlar: Dini geleneklerin yerini akılcılığın, bilimciliğin ve bireyselciliğin alması; kamusal yaşamın sekülerleşmesi ve dini olanın özelleşmesi, bu şekilde farklı inançlardan olan insanların ortak bir sosyal yaşamı paylaşabilir hale gelmeleri; geleneksel formların yeniden hayata geçirilmesi; sivil din ve ulusçuluk gibi, geleneksel dinlerin toplumsal ve psikolojik işlevlerini üstlenen din benzeri (quasireligious) formların inşa olunması; ve senkretizm süreçleri yoluyla meydana gelen, yeni dini inanç ve pratik biçimlerinin ortaya çıkması.

Her iki liste de değişme ve din ilişkileri bakımından kullanışlı unsurlar taşımaktadır. Kuşkusuz bu konuda başka listeler de vardır. Ancak burası bu tür başlıkların tümünün ele alınmasına uygun değildir. Bundan dolayı bunlardan sadece bir kaç seçilerek, bunlar üzerinden konunun bazı boyutlarının ortaya çıkartılmasına çalışılacaktır.

Bu başlıklar arasında ulus devletin ortaya çıkışı ve bunun getirdiği değişim koşulları yer almaktadır. Herşeyden önce ulus devletlerin ortaya çıkışından derin bir şekilde etkilenmemiş bir din ya da kültürün hemen hemen bulunmadığını vurgulamak gerekmektedir. Seküler ulus dev-

Herşeyden önce ulus devletlerin ortaya çıkışından derin bir şekilde etkilenmemiş bir din ya da kültürün hemen hemen bulunmadığını vurgulamak gerekmektedir.



let, toplumsal ve siyasi yaşama ilişkin çok geniş bir alan üzerinde kontrol kurma durumundaki kapsamlı bir güç olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bununla birlikte ulus devletlerle dinler arasındaki etkileşim her yerde aynı olmamıştır. Bazı devletlerin derin ve şiddetli bir şekilde dine düşmanlık gösterdikleri görülmektedir. Bu, özellikle bir çok komünist devlet için doğrudur. Bazı devletler ise kendi yönetimlerini meşrulaştırmak üzere dini liderler ve mensupların desteğini almaya çalışmışlardır. Nitekim bu çokça rastlanan bir durumdur. Bazı uç durumlarda dinler ulus devletlerin meşruluk veya siyasetlerine karşı muhalefet geliştirmektedirler. Bunun tipik bir örneği Polonya'da Katolik kilisesinin ortaya koyduğu durumdur. Ancak daha da uç durumlarda dini ulusçuluk denilen durum ortaya çıkmaktadır. Dini gruplar bu tür durumlarda kendilerini seküler ulus devlete karşı dini alternatifler olarak örgütlemektedirler. Nitekim bu tür grupların başarı kazanmaları dinin ulus devletler döneminde artık siyasi bir öneminin kalmadığına inanan yorumcu ve analistler tarafından şaşkınlıkla karşılanmıştır. İran'da yaşanan 1979 devrimi bu örneklerin en başında gelmektedir. Ayrıca dini ulusçuluk olgusu Hindistan, İsrail, eski Yugoslavya gibi örneklerde, bu yöndeki potansiyeli ortaya koymuş durumdadır.¹⁷

Kültürel ve ekonomik rasyonelleşme de modernlikle ilgili olarak öne çıkan konular arasında yer almaktadır. Avrupa'da yaşanan tecrübeler sonucunda Aydınlanma döneminde geleneksel Hristiyanlığın yanlısamları ve keyfi otoritesinin yerini bilime dayalı olarak rasyonel bir normlar ve değerler sisteminin aldığı belirtilmektedir.¹⁸ Toplumsal bilimler bunun başını çektiği gibi, bilimsel bir psikoloji ve ekonomi –Adam Smith ve İngiliz faydacıları- ya da bilimsel bir sosyoloji –Auguste Comte ve Fransız pozitivistleri- üzerine yeni bir bilimsel ahlak kurulabileceği konusunda iyimser tutumlar uzun bir süre ortama hakim olmuştur. Kurtz, bunun en uç biçimlerinde din benzeri bir inanç olarak niteliği bilimciliğin gelişmesi sonucunun ortaya çıktığını belirtmektedir.

Bu süreçte çeşitli dini geleneklerin farklı cevaplar verdiği görülmektedir. Tarihi bağlam, din adamları sınıfının yapısı, öğreti yönelimlerinin esnekliği verilecek cevaplarda etkili olabilmektedir. Çoğu din içerisinde hem geleneğin direnişini, hem de modern bilim anlayışına uyum sağlanmasını ifade eden görüşler bir arada bulunmaktadır. Mesela Buddizm'de geleneğin güçlü konumu ve içselliği sonucunda bilimsel paradigmalardan Buddist dünya görüşü doğrultusunda bir araya getirilmesinin söz konusu olmasına karşılık bu dinde bile farklı görüşler varlıklarını sürdürmektedirler.

Bu boyutun da öne çıkmasının ardında yine Batı (Avrupa) tarihindeki güçler arası savaş ve bunun sonuçları yatmaktadır. Bu bakımdan kendi bağlamında özel boyutlar kazanan bu konunun tüm dünya bağamlarına ve dinlerine aynen aktarılmasının hiçbir makul yanı bulunmamaktadır.¹⁹ Her bir dinin kendi tarihi süreçleri içerisinde kendilerine özel cevap ve tutumlarının varlığını hesaba katmadan bu tür genellemelere gitmek bir çözüm olmamıştır. Başka bir deyişle modern dönemde dinlerin bilim konusundaki cevapları bir standard oluşturmaktan çok uzaktır.

Modernleşmenin din üzerinde ortaya çıkardığı değişmelerin en çok tartışıldığı ve ciddi problemler içerdiği asıl boyutunun sekülerleşme ve dinin özelleşmesi (privatization) olduğu söylenebilir. Bu ikisi çifte bir süreç olup, ikisinin de temelinde toplumsal farklılaşma bulunmaktadır. Sekülerleşme süreci Fransız Devrimi ardından siyasi ve dini reformun bir damgası olmuştur. O dönemde kilise, monarşiyle ittifak halinde kamu yaşamının düzenlenmesini tekeli altında tuttuğu için, eski rejimi yıkmak isteyenler kilisenin kontrolünü de elinden almak istemişler ve bunu gerçekleştirmişlerdir. Ancak dinin yerine bilimsel aklılığı geçirme çabası içindeki Aydınlanma projesinin kalbinde yatan kültürel yanlılığa karşı nesnel bakış açısını yakalama ilkesi, dini bakış açıları karşısında zorluklar yaşamak durumundadır. Çünkü dini bakış açılarının herşeyi kuşatan doğası, kamu alanına girildiğinde

onları kapıda bırakmayı zorlaştırmaktadır. Yine dini bakış açıları, diğer yaşam alanlarının tümüne uygulanan ahlaki ölçütleri içerisinde barındırmaktadır. Tarihi açıdan çoğu insan için din, günlük yaşamın her boyutuna yayılmış durumdadır. Özellikle de bu konu sekülerleşme teorisinin eski ve itibarlı temsilcilerinden birinin kelimeleriyle çok sıkı bir şekilde teyid ediliyorsa, bunun çok ciddiye alınması gerekiyor demektir:

Dini itki, bu dünyanın sınırlı ampirik varlık uzayını aşan anlam arayışı, insanlığın sürekli bir yönü olagelmıştır (Bu iddia ilahiyata dayalı bir ifade değil, bir agnostiğin, hatta bir ateist filozofun üzerinde fikir birliği edebileceği bir ifadedir). Bu, sonunda bu itkiyi imha edecek bir, türlerin dönüşümüne yakın bir şeyler gerektirmektedir. Aydınlanma'nın daha radikal düşünürleri ve onların çok daha son zamanlardaki entelektüel kuşakları tabii, tam da böyle bir dönüşümü ümid ediyorlardı. Şimdiye kadar bu gerçekleşmedi ve görülebilir bir gelecekte olması da ihtimal dışı. Aşkın boyuttan mahrum bırakılmış olan insani varlığın fakirleşmiş ve sonuçta kabul edilemez bir hal olduğu şeklindeki sekülerlik eleştirisi, tüm uyanış hareketlerinde ortak bir husustur.²⁰

Tabii bütün bunlar, modern dönemde yaşanan şartların dinleri hiçbir şekilde etkilemedikleri anlamına gelmemektedir. Tam aksine, özellikle küreselleşmenin artık gündelik bir kelime haline geldiği günümüzde dinle ilgili olarak değişiklikler kendisini daha fazla göstermektedir. Sözelimi dünya dinlerinin teolojileri küreselleşme, dolayısıyla modernleşme eğiliminden büyük ölçüde etkilenmişlerdir. Girilen ticari ilişkiler, giderek artan düzeyde insanlar ve toplumların birbirlerine daha çok bağımlı hale gelmelerinin bir sonucu liberal teolojiler olmuştur. Bunlar diğer dinleri eşdeğer unsurlar olarak görüp, diğer geleneklerin de ilahi hakikat doğrultusunda vukuf noktaları sağlayabilecekleri konusunda müsamahalı bir tutum geliştirebilmektedirler. Diğer taraftan dini organizasyonların üyelik bileşimlerinin küresel hale gelmesi de, teolojik görüşler ve ahlak bakımında da bir değişikliğe neden olabilmektedir. Üçüncü dünya ülkelerin-



deki Roma Katolikliğine ait kapitalizm karşıtı Kurtuluş Teolojisi bunun bir örneğidir.²¹ Ancak bunların kendi sınırlarında bırakılması ve zıt nitelikte örneklerin de her zaman bulunabileceği akıldan uzak tutulmamalıdır. Çünkü bugünkü toplumsal bilim tartışmalarında fundamentalizm, dini radikalizm ya da İslamcılık gibi vukuu beklenmeyen başlıklar, gerçekleştiğine ve geçerli olduğuna inanılan sekülerleşme kuramlarından daha fazla yer bulmaktadırlar.

SONUÇ

Toplumsal düzeyde yaşanan değişme süreçlerinin manevi boyutları kapsayan din kurumu ve dinle ilgili alanlarda bir takım sonuçlar yarattığı hususunun tartışma götürür bir yanı yoktur. Bununla birlikte bu, mutlak ve zorunlu türden bir etkilenme tarzını ifade etmemektedir. Sekülerleşme ile ilgili tartışmaların da gösterdiği üzere, zaten ne modernlik, ne sekülerlik ve ne de dinin kendisi üzerinde bir görüş birliği bulunmamaktadır. Bundan dolayı değişme ve din ilişkisinin değerlendirilmesinde artık makul ve ölçülü yeni bir takım yaklaşım biçimlerinin varlığına ihtiyaç duyulmaktadır. Eski yaklaşımların Avrupa-merkezci, dualist ve pozitivist nitelikleri halihazırda onların açıklayıcı güce erişmelerini engellemektedir.

Modernlikle birlikte dinin toplumsal süreçler üzerindeki açıklayıcı gücüne halef olma durumundaki sosyolojinin de daha farklı ve kapsamlı ama en önemlisi daha mütevazı bir sosyal bilim anlayışı doğrultusunda değişme konusunda ciddi meydan okuyuşlarla karşı karşıya kaldığı anlaşılmaktadır. Bu bakımdan onun artık eski kesinliğini yitirdiğini ileri sürdüğü din konusuyla ilgili olarak tartışırken, aynı kesinlik yitimini kendisinin yaşamakta olup olmadığı sorusunu sormasının vakti gelmiştir. Nitekim bunun sonuçları yavaş yavaş ortaya çıkmaktadır. Kesinlik yitiminde kimin zamana karşı daha dayanıklı olduğunu tartışma sorumluluğu da yine herşeyden önce onu temsil eden bilim çevrelerine aittir.

DİPNOTLAR

- 1 Niyazi Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1975, s.18.
- 2 N.Berkes, 'Teokrazi ve Feodalizm', s. 90.
- 3 N. Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, s. 18.
- 4 N. Berkes, a.g.e., s. 22.
- 5 N. Berkes, a.g.e., s. 225.
- 6 N. Berkes, "İhtilal", "İnkılap" ve Devrim", *Atatürk ve Devrimler*, İstanbul, 1992, Adam Yayınları, s. 144.
- 7 N.Berkes, 'Antik Çağdan Batı Siyasal Düşününe', *Felsefe ve Toplum Bilim Yazıları*, İstanbul,1985, Adam Yayınları, s.47.
- 8 N. Berkes, 'Savaş Sonrası Gençliği', *Felsefe ve Toplum Bilim Yazıları*, 1985, s.278.
- 9 N.Berkes, 'Anlam Sorunu ve Dil', *Felsefe ve Toplum Bilim Yazıları*, s.324.
- 10 N.Berkes, *Asya Mektupları*, İstanbul: Çağdaş Yayınları, 1976, s. 75.
- 11 N. Berkes, 'Dil Sorununun Devrimsel Nedenleri', *Felsefe ve Toplum Bilim Yazıları*, s.301-302.
- 12 N. Berkes, 'Üç Dil İdeolojisi', *Felsefe ve Toplum Bilim Yazıları*, s.327.
- 13 Niyazi Berkes, 'Modern Türkiye'de Felsefenin Kısa Bir Tarihi', N. Berkes, *Felsefe ve Toplum Bilim Yazıları*, 1985, s.127-128.
- 14 Linda Woodhead, 'Studying Religion and Modernity', Woodhead et al., (eds), *Religions in the Modern World. Traditions and Transformations*, London and New York: Routledge, 2002, s.3 vd.
- 15 Woodhead, a.g.m., s.4.
- 16 Lester R. Kurtz, *Gods in the Global Village. The World's Religions in Sociological Perspective*, Thousand Oaks: Pine Forge Press, 1995, s.159.
- 17 Woodhead, a.g.e., s.5.
- 18 Kurtz, a.g.e., s.159 vd.
- 19 Bunun olumsuzlukları Türkiye'de derinden yaşanmaktadır. Aydınlanmacı söylem, dini makul olmayan bir dogmalar alanına hapsedmek istediği gibi, bilime de sınırlarını aşan bir misyon yükleme itiyadındadır. Bu tür tutumların sürdürülmesi herşeyin çözüme kavuşturulduğu bir durumun tam aksine bilimin kendisini bir dogma haline getirerek toplum üzerindeki özgür düşünme yollarının önünü tıkayan bir bilim kilisesinin fiilen var olduğu anlamına gelmektedir. Din alanında reform adı altında aşırı istekler, bu tür bir naifliğin doğal sonucu olarak dile getirilmektedir.
- 20 Peter L. Berger, *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- 21 Keith A. Roberts, *Religion in Sociological Perspective*, 4'th ed., Belmont, CA: Wadsworth/Thomson, 2004, s.397.



EĞİTİM VE DİNİN BENLİK GELİŞMESİYLE İLİŞKİSİ

Doç. Dr. Ali KUSAT
Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Benlik ve Sosyal Çevre

İnsan kişiliğinin oluşmasında, doğuştan getirmiş olduğu eğilimlerinin yanında, yetiştiği çevre ve bu çevrenin ona yaklaşımı da önemli rol oynamaktadır. Bu sebeple bilhassa ilk çocukluk yıllarında çevrenin etkisi daha da bir önem kazanmaktadır. Aile çocuk ilişkisi ve ailenin dini durumunun kişiliğin bir alt birimi olan benlik saygısının gelişmesine olan etkisi bu makalemizde incelenecektir.

Kişiliğimizin öznel bir yanı olarak bilinen benlik; kendi kişiliğimize ilişkin kanılarımız ve kendi kendimizi görüş ve algılayış ve değerlendiriş biçimimizdir (Köknel, Ö., 1997, 64). Benlik gelişimi, her ne kadar tensel özellikler taşısa da benliğin oluşmasında insanın içinde yaşadığı çevreyle olan ilişkileri ve yaşadığı tecrübeleri de büyük rol oynamaktadır. Sağlıklı ve olumlu bir benlik gelişmesi kişinin hayatının ilk dönemlerinden itibaren fizyolojik, sosyal ve ruhsal ihtiyaçlarının zamanında karşılanması ile ilişkilidir.

Sosyal psikolojinin verileri ve benlik konusuyla ilgili yapılan çalışmalar ışığında denebilir ki, kişi kendisini çoğu kez başkalarının kendisini algıladığı gibi algılar. Yani kişilerin kendi benliklerini oluşturmalarında içerisinde yaşadıkları toplumun etkisi hayli baskındır. Böylece, keşinin kendisi ile ilgili kanısı, toplumun onun hakkındaki kanısına uygunluk sağlamış olur.

Goldman (1966, 4057; Agyle, M., 1975) çocukların benlik duygusunun gelişmesinde önemli rol oynayan üç temel çevresel faktörün olduğundan bahseder.

1- Yakınında bulunan kişilerin çocuğa karşı yaklaşımları: Çocuğun psikolojik gelişimi üzerinde çalışan psikologlar, 'kendisini kabiliyetsiz işe yaramaz olarak gören çocukların aynı anda aileleri tarafından da çok sevilmedikleri ortak sonucuna varmışlardır (Bourgeois, V., 1985). Bilhas- sa, gözünde büyüttüğü babasının değerlendirmesi önemlidir. Devamlı aptal ve beceriksiz olduğu söylenen bir çocuğun düşük seviyede bir benlik, zeki ve başarılı olduğu söylenen bir çocuk da yüksek seviyede bir benlik geliştirdiği bellidir. Bu sevgisizlik ve düşük seviyede bir algi-

Sosyal psikolojinin verileri ve benlik konusuyla ilgili yapılan çalışmalar ışığında denebilir ki, kişi kendisini çoğu kez başkalarının kendisini algıladığı gibi algılar. Yani kişilerin kendi benliklerini oluşturmalarında içerisinde yaşadıkları toplumun etkisi hayli baskındır.

lama biçimi çocuğun bilincinde daha sonraki yıllara; gençlik ve yetişkinlik dönemlerine taşınır ve sonuçta kişilik problemlerine sebep olabilir.

Özellikle okul öncesi ve ilkökul yıllarında çocuklar çevresindeki kişilerin kendilerine nasıl baktığı ile yakından ilgilenirler. Bu çağda çocuk kendi kendisini değerlendirecek durumda olmadığı için çevresindekilerin değerlendirmesi bir gerçek olarak çocuğun zihninde yer eder.

2- Bir çocuk yeni okula başladığı zaman çevre faktörü olan öğretmen ve arkadaş grubunun çocuk üzerindeki etkisi artar. Bu sosyal çevrenin de çocuğun benlik gelişmesine etkisi çok büyüktür. Bugün Avrupa da yapılan araştırmalar yüksek seviyede benlik duygusuna sahip genç çocuklar okullarında daha başarılı, arkadaş grubu daha geniş, bunun aksine düşük seviyede benlik geliştiren çocuklar ise daha başarısız ve arkadaş grubundan ayrı olduğu tespit edilmiştir. Bunun yanında yüksek seviyede benlik geliştiren çocukların da aileleriyle yapılan görüşmelerde bu ailelerin çocuklarına daha sevecen ve yakın oldukları görülmüştür.

3- Diğerleriyle kıyaslanma da benlik gelişimi açısından hayli önemlidir. Başka önemli bir husus da ilkökul çocuklarının başarılarının çoğu kez diğer çalışkan çocuklarla ölçülmesidir. Değerlendirme kriteri daha çok diğer çocukların değerleri olmaktadır. Böyle bir değerlendirme hem çocuklar arasındaki bağı zayıflamakla hem de bir çocuğun diğer çocuk ve arkadaşlarına karşı aşağı düzeyde duyarsız bir kişilik geliştirmesine götürür. Bu uygulama çocukta utangaçlık güvensizlik, endişe ve arkadaşlarla ilişki kurmada zorluklara sebep olur (Oktay, A., 1995, 96).Aşağılık duygusu çoğu kez küçük çocuklarda "benim diğer insanlara oranla daha düşük bir şahsiyetim var" anlamına gelmektedir. Toplum içerisinde ve ailesinde sevilmediğini hissedenden kimseler bunu açıkça ifade etmeseler bile bunun sıkıntısıyla yaşamaya devam ederler.t

Bourgeois (1985), benlik olgusunun oluşmasında iki kutupluluğun söz konusu olduğunu belirtir. Toplum ve fert bir paranın farklı yüzleri

gibidir. Biri olmadan diğeri de olamaz. Bunun gibi benliğin oluşması ve gelişmesi de toplumdaki diğerkranlarıyla karşılaştırılması sonucu ortaya çıkar. Mesela, bir uzun boylu kısa boyluya göre belirlenir. Güzellik çirkinliğe göre vs.

Bu açıklamaların ışığında, denilebilir ki, bir çocuğun benlik geliştirmesinde onun diğerkleriyle kıyaslanması büyük rol oynar. Normalin üstü bir zeka seviyesine sahip bir çocuk eğer kendinden daha üstün birisiyle devamlı karşılaştırılır ve düşük zeka seviyeli gösterilmeye çalışılırsa, o zaman normal durumlarda başarılı olması gereken bu çocuk bu yanlış kıyaslamanın bir sonucu başarısız hale gelebilir.

Bilhassa ilkokullarda çocukların başarı seviyeleri ölçülürken daha çok çalışkan çocuklar baz alınarak yapılmaktadır. Halbuki bir çocuğun başarısı o çocuğun yol başındaki kendi başarı düzeyine göre ölçülüp çocuğun aldığı mesafe göz önünde tutularak yapılırsa okullardaki başarı seviyesi daha yüksek olabilecektir. Bir İngiliz atasözü: "Başkasından üstün olmamız önemli değildir. Asıl önemli olan şey, dünkü halimizden üstün olmamızdır" insanın başkalarıyla karşılaştırılmasının doğru olmadığını belirtir. Çocukların gelişimini kıyaslarken kendi kabiliyet ve istidatları doğrultusunda değerlendirmek daha yerinde olur. Aksi takdirde çocuk başarı yerine başarısızlığa itilmiş olur.

Eğitim-öğretim için çocuğun hazırlık çağına gelmesini beklemek te yanlıştır. İy bir öğrenme ve dengeli özgüvenin oluşmasına yardımcı olunması için çocuğun öğrenme çağına doğru gelişmesinin desteklenmesi gereklidir. İy okuma kitapları çocuğun tabiata ve topluma olan ilgisini arttırır ve bu konulardaki kelime hazinesini ve çocuğun bu dünyalarla olan tecrübesini geliştirir (Goldman, 1966, 42, 43). Bu cümleden olarak, iy anne-baba ve öğretmen de çocuğun öğrenme çağına göre ona uygun konular ve kitaplar seçip onun öğrenme kabiliyetini geliştirmesine yardımcı olur (43). Bunun için de özellikle anne-baba adaylarına çocuğun fiziksel, zihinsel ve ruhsal gelişimi konusunda özel kurslar düzenlenmesi, onların bu konularda bilgilendirilmesi yerinde bir uygulama olacaktır.



Bu sebeple, her eğitim-öğretim faaliyeti çocukta kendisine maksimum güvenlik duygusunu geliştirmek için kullanılmalıdır (Erikson, 1995, 129). Çünkü kendine güven ve hürmet benliğe ulaşmada önemli bir yoldur. Bunun gelişmesi için de öğrencinin eğitiminde başarıyı yakalaması gerekir. Başarının oluşması ve iyi bir benlik duygusuna sahip olması için de onun bazı yönlerden olgunlaşıp buna hazır duruma gelebilmiş olmasıyla mümkündür.

Benlik ve Hazıroluş

Çocukların öğrenmeleri için fiziksel, zihinsel ve duygusal açılardan hazır olmaları şarttır. Bazı durumlarda fiziksel bazı durumlarda ise zihinsel gelişme daha öne geçer (Goldman, 1966, 42).

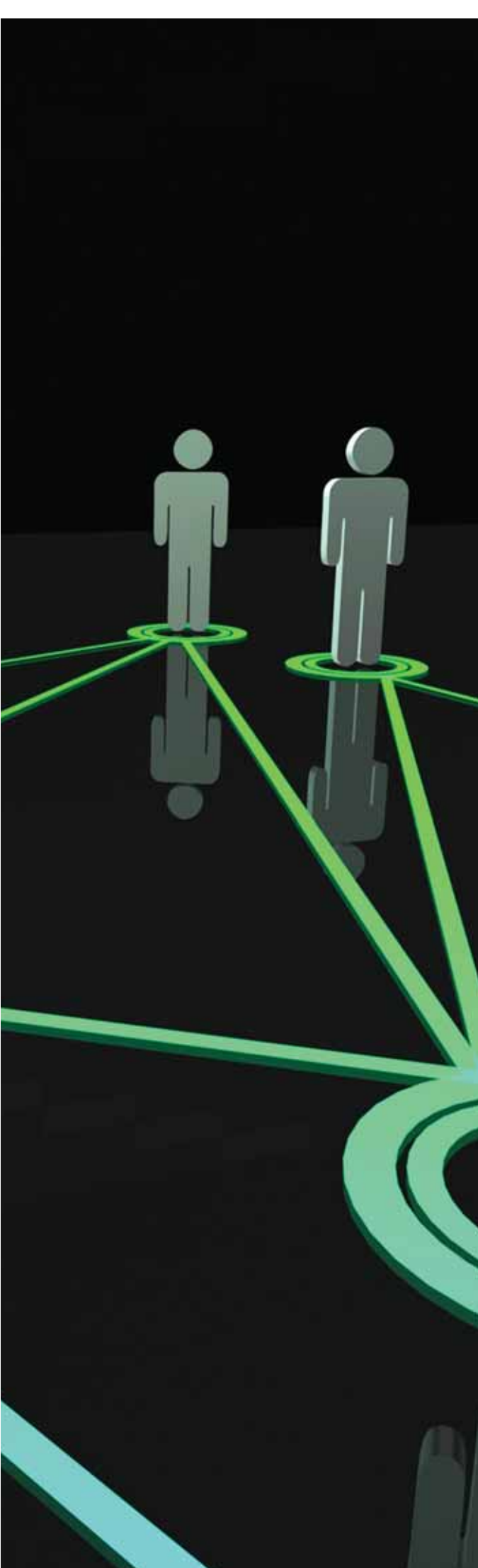
Çocuğun öğrenmeye elverişli hale gelebilmesi için şu üç yönden hazır olması gerekir:

- 1-Fiziksel
- 2-Duygusal
- 3-Zihinsel

1- Fiziksel Hazırlık: Fiziki güvenilirlik, güç ve fiziki eksersizler benlik gelişmesini olumlu yönde etkiler. Bu hazır oluş onlara yapacakları işlerde güven duygularının artmasına sebep olur. Benlik gelişmesine önemli oranda olumlu katkı sağlar.

2- Duygusal Hazırlık: Çocuklar erken yaşlarda sevme, sevilme, güven vs. duygulara önemli dercede ihtiyaç duyarlar. Güven duygusu çocuğun en temel duygularındandır. Onlar bu yaşlarda ayrıca dine ve dini eğitime çok duyarlıdır. Bu da onların dine karşı duygusal olarak hazır olduklarını gösterir. Allah'a iman temelde bir güvenme duygusunun varlığından ileri gelir ki çocuk doğduğunda buna hazırdır. Bu duyarlılıklarından dolayıdır ki çocukların kendi ailelerini ve etrafındaki leri memnun etme ve onlara güvenme içgüdüleri vardır. Eğer bu istekleri büyükler tarafından engellenirse o zaman da içlerinde büyükleri kırma duygusu gelişir. Ebeveynin yapacağı en önemli şey çocukları için tehlikeli olan durumlarda bir tampon bölge du-





rumunda olması lazımdır ki onlarda gelişebilecek zararlı duygulardan onları korusun.

3- Zihinsel hazırlık: Çocuk ilk defa duyuşsal tecrübelerle yaşar. Bunlar, görmek, işitmek, dokunmak, koklamak vs. dir. Daha sonra bu duyuşlardan kendisi için önemli olanlarını seçmeye başlar. İşte bu seviyeden sonra onda algılama (perception) süreci başlar (Goldman, 1966, 45).

Algılama, farkına varma sürecidir. Bu da tecrübeleri bilmeye doğru gider. Bu tecrübelerin karşılaştırılmasından da kavramlar (concept) oluşur. Mesela, görmüş olduğu bütün annelerin tutum ve davranışlarından çocukta bir "anne" kavramı oluşur. Bu kabilden olarak çocuğun geliştireceği ilk önemli kavram benlik kavramıdır ki diğer bütün kavramları tesiri altına alır. Benlik kavramı, kişinin kendisini nasıl değerlendirdiği kendi değer ve yerinin nerede ve nasıl olduğunun bilinmesidir (Goldman, 1966,45-46).

Benlik ve Temel İhtiyaçların Karşlanması

Sağlıklı bir toplumun gelişebilmesi için o toplumun geleceği olan genç neslin bedensel, sosyal ve duygusal yönden bir denge içerisinde en üst seviyede dengeli biçimde gelişmelerinin sağlanması gerekmektedir (Oktay, Ayla, 1995, 93).

Çağdaş anlamda eğitim amacı ferdin fiziki, sosyal ve ruhsal yönden dengeli kişiler yetiştirmek ve böylece toplumun geleceğini garanti altına almaktır.

Bu gelişim özellikleri ışığı altında yapılmayan bir eğitim ve öğretime tabi olmuş bir çocuktan üstün bir başarı beklemek kusuru ortadadır. Dolayısıyla çocuk başarısız olacak ve bu başarısızlık onun benlik gelişmesini de olumsuz yönde etkileyecektir. Bu açıdan ilkokul evresi çocuğun sağlıklı bir özsaygı (self-esteem) oluşturma ve bunun temelini atıldığı yer olmalıdır. Verilen bu güven duygusu sayesinde gelecek eğitim hayatında çocuk daha başarılı olacaktır.

Psikolog Abraham Maslov/a göre bütün insanlar her gelişim dönemlerinde bazı temel şeylere ihtiyaç duyarlar. Bunların birincisi fiziksel ihtiyaçlar olan yemek ve barınmak gibi ihtiyaçlar-

Çevrenin çocuğa karşı tutumunun özsaygısının geliştirilmesindeki öneminin yanında, onun sahip olduğu dini ve kültürel değerlerin de öz saygının oluşmasındaki rolünü unutmamak gerekir. Bilhassa içsel barışın ve huzurun sağlanması açısından dini inancın yeri ve önemi yadsınamaz.

dir. İkincisi ise duygusal ihtiyaçlardır. Bu ihtiyaçlardan her biri giderildikçe diğer ihtiyaç sırası takip eder. Fiziksel ihtiyaçlardan sonra fert psikolojik ihtiyaçlar için de tatmin olması lazım ki bu da daha sağlıklı bir benlik geliştirmesi için şarttır. Bu ihtiyaçlar giderilmediği zaman sıkıntı başlar ve verimsiz sonuçların elde edilmesine sebep olur. Böylelikle stres ve moral çöküntüsü içerisinde olan bir kişinin de çevresindeki problemlerle baş edebilmesi zorlaşır. Daha çok fiziksel ihtiyaçları kişi kendi başına giderebilir fakat psikolojik ve duygusal ihtiyaçlar ancak başkalarının yardımıyla giderilebilir. Bu ihtiyaç da ancak kişinin çevresi tarafından sevilip sayılması ve takdir görmesiyle mümkün olur.

Bir kimse kendi öz başarılarının ve neticede güven duygusunun gelişmesine bağlı olarak bir güvenlik duygusu anlamına gelen özsaygı (self-esteem) gelişir. Böylece aile kendi çocuklarına özgüvenini geliştirmeleri yönünde yardımcı olma,, ıdır ki çocuğun küçüklükten sahip olabileceği aşağılık duygularını atabilsin. Çünkü bütün çocuklar övgü ve güven kabul görmeye ihtiyaç duyarlar (Goldman, R-. 1966, 45).

Ailesi tarafından itip kakılan veya varlığı görmezlikten gelinen bir ailede yetişen çocuk

kendi özel kabiliyetlerini de ortaya koyamaz ve koyma imkanı da bulamaz. Otoriter bir baba veya anne de buna imkan sağlayamaz. Böylece bu ortam içerisinde yetişen çocuk ta daha sonraki hayatında yani gençlik döneminde ailesine karşı bir reaksiyon başlar ve neticede aile ile gencin yollarının ayrılmasına ve gencin de daha kötü yollara itilmesine sebep olur.

Yukarıda verilen bilgiler ışığında olaya bakan olursak, ailenin çocuk eğitimindeki rolünün ne kadar önemli olduğu ortaya çıkmaktadır. Eğer aile, bu kritik dönemde çocuğuna iyi yaklaşır onun benlik saygısını yüksek tutarsa o zaman genç, arkadaş grubunun toplumun normlarına aykırı tutum ve davranışlarına (sigara, içki, uyuşturucu vs.) itibar etmeyecektir. Yapılan araştırmalarda görülmüştür ki ailesiyle arasındaki ilişkiden memnun olan gençlerin hem özgüvenleri yüksek çıkmakta hem de ailelerini her yönüyle daha olumlu özellikleriyle algılamaktadırlar (Kuşat, Ali, 1996).

Din ve Benlik Saygısı

Çevrenin çocuğa karşı tutumunun özsaygısının geliştirilmesindeki öneminin yanında, onun sahip olduğu dini ve kültürel değerlerin de öz saygının oluşmasındaki rolünü unutmamak gerekir. Bilhassa içsel barışın ve huzurun sağlanması açısından dini inancın yeri ve önemi yadsınamaz. Psikanaliz ve dini iç barışın sağlanması konusunda uzlaştırma çabaları içerisinde olan J. Liebman, dinin iç boşluğun doldurularak bilincin barışığının sağlanması açısından şöyle der; bir toplumun bireyleri fert fert içsel barışı sağlayamadığı sürece toplumsal barış sağlanamaz (Liebman, J., 1952, 1). O halde toplumsal uzlaşma ve barış açısından dinin yeri önem kazanmaktadır.

Dinde, bilhassa İslam dininde sevgi imanının olgunluğa erişmesinin bir göstergesi olarak ele alınıp işlenmektedir. Ayrıca bu sevgi kişiler arası güven ve saygının gelişmesi için de önemlidir. Psikologlar da olumlu bir benlik gelişimi için, sevginin en önemli bir koşul olduğunu belirtirler (Cüceloğlu, D., 1994, 428). "Seni sevip gözettenleri sen de sev ve gözet" vecizesi insanın top-

lum tarafından takdir edilmesinin kişiler arası olumlu algılama ve bunun neticesi üstün bir özgüvenin gelişmesi açısından önemlidir. Mesela "Ben onlarla olduğum zaman mutlu oluyorum, onlar beni mesut ediyorlar veya onlarla olduğum zaman sıkıntıya düşmüyorum dediğin kimseleri sen de aynıyla gözet, sen de onların mutluluğu için psikolojik ihtiyaçlarını gider" anlayışı insanın benlik gelişmesine en yakın yaklaşımdır.

Eğer kendisini toplumuna sevdiren bir örnek araştırırsan o zaman aç Hz. Peygamberin* hayatını oku hadislerini öğren. Diğer büyük dinler gibi Hz. Muhammet şöyle buyurur. "Kendiniz için istediğinizi kardeşiniz için istemedikçe birbirinizi sevmedikçe gerçekten iman etmiş olamazsınız"¹ hadisi yine kişiler arası olumlu etkileşim, saygı ve bunun neticesi olarak ta olumlu bir özgüvenin gelişmesi için önemli bir dini buyruktur.

Bunun yanında, aileleriyle ilişkileri zayıf olan lise çağı gençlerinde hem özgüven zayıflamakta ve hem de dini tutum ve anlayışların da bir dengesizlik göze çarpmaktadır. Bu çeşit gençler ya radikal bir din anlayışına sahip olmaktadır veya dini ve toplumsal norm ve davranışlardan tamamen uzaklaşarak terör örgütlerinin tuzağına düşebilmederler. Bu verilerin ışığı altında denilebilir ki, özgüvenin öncelikle aile içerisinde verilmesi gerekmektedir. Bu özgüven içerisinde yetişen geçlerde daha dengeli bir dini tutum ve davranışların ortaya çıktığı görülmektedir. Bu özsaygının eksikliği gençlerin Tanrı tasavvurlarında da kendisini açıkça ortaya koymaktadır. Yine özgüveni düşük ve çevresiyle arasında saygı ve sevginin eksil-diği durumlarda gençlerde daha çok cezalandırıcı, kahredici Tanrı tasavvurunun olduğu bu da dini olarak daha dengesiz durumlara tutum ve davranış sergilemeye sebep olduğu ortaya çıkmaktadır (Kuşat. Ali, 1996).

Çocuğun büyütülüp olgunluk seviyesine çıkarılmasında dinin şu yardımcı fonksiyonlarından da faydalanılabilir. Birincisi, din daha sağlam bir aile temelini atılmasına yardımcı olur. Din bu konuda bir genel standart oluşturur ki bu standartlar genelde bir ailenin yapılanmasın-

da etkili olur. İkincisi ise, din, normal toplumsal hayatta bir normal yaşama standardı geliştirir ve gençlerin buna uymaları hususunda teşvik eder. Yapılan araştırmalarda bilhassa Batıda daha dini ve toplumsal normların hayatlarında daha çok egemen olmasına çalışan ailelerin çocuk ve gençleri daha disipline içerisinde oldukları bu şekil ailelerin çocuklarına daha çok sahip çıktıkları ve onları daha çok sevdikleri ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla dini değerlerin de yardımıyla oluşturulmuş bir aile ortamında ki genç çocuk daha dengeli bir özgüven geliştirecek ve arkadaş gruplarının olumsuz tutum ve davranışlarına katılmayacaktır.

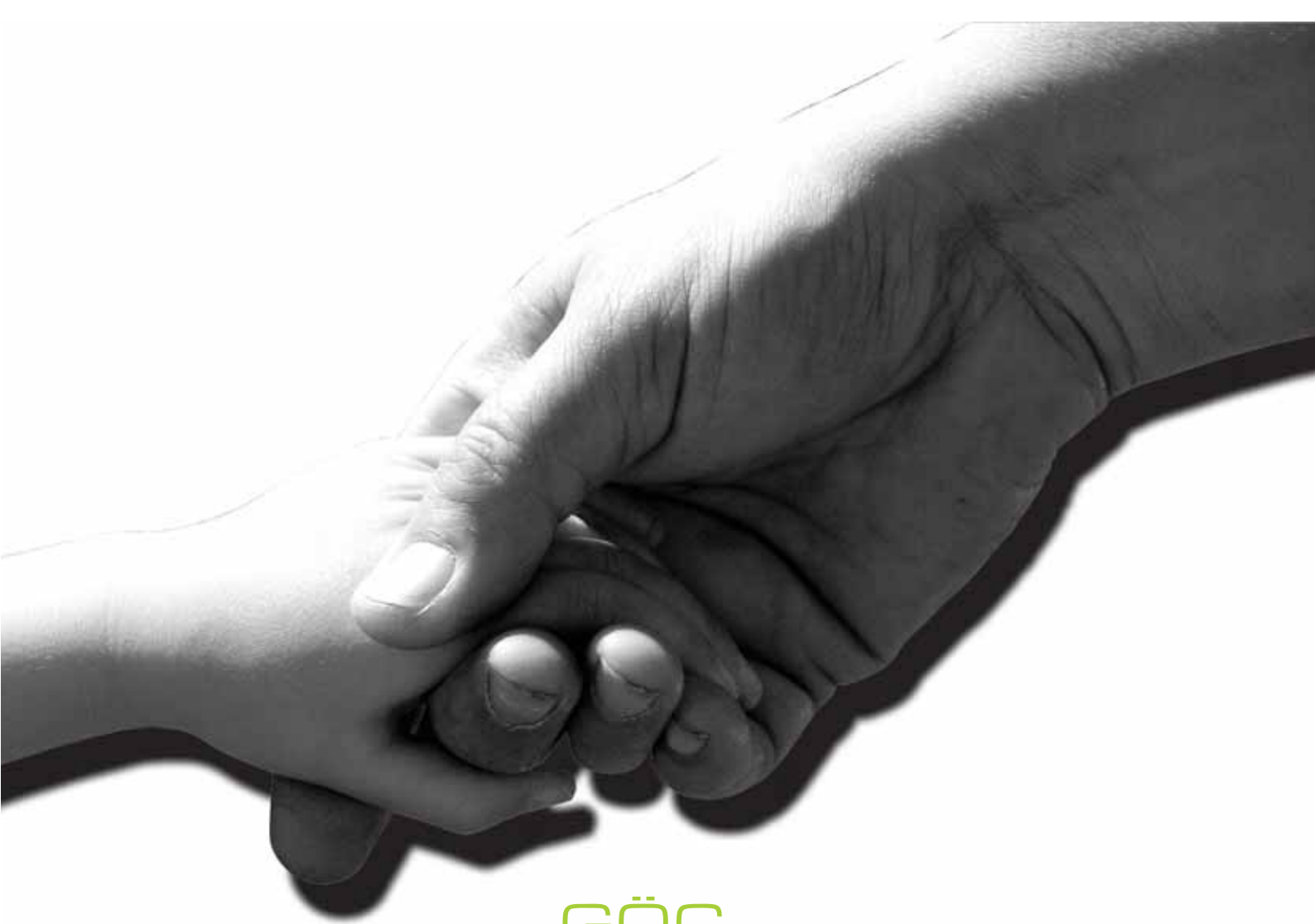
Bu açıklamalar bize Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Burada öğretmenlere düşen görevler; Atatürk'ün dediği gibi 'fikri hür, vicdani hür, kendine güven duyan', İslam'ın da üzerinde önemle durduğu yüksek ahlaki meziyetlere haiz kendine, milletine ve devletine karşı sorumluluk duygusuyla mücehhez benlik saygıları yüksek kendilerine güvenen gençler yetiştirmektir.

BİBLİYOGRAFYA

- Argyle, Michael & Benjamin Beit-Hallahmi, *The Social Psychology of Religion*, Routledge and Kegan Paul, London, 1975.
- Bourgeois, V., *The Quest for Love & Self-Esteem, New insights from psychology and religion*, Horizon Publ. 1985, (2. bas.).
- Cüceloğlu, Doğan, *İnsan ve Davranışı; Psikolojinin temel kavramları*, İstanbul, 1994.
- Erikson, Erik, *Childhood and Society*, Vintage, U.K., 1995, (1. bas. 1951).
- Goldman, Ronald, *Religious Thinking from Childhood to Adolescence*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1965, (2. bas.).
- Readiness for Religion, A basic for developmental religious education*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1966.
- Köknel, Özcan, *Kaygıdan Mutluluğa Kişilik*, İstanbul, 1997.
- Kuşat, Ali, *The Concept of God Among adolescencets In relation to Şelf Esteem, Family Background School Difeerences and Social Environment*, (basılmamış doktora tezi), Birmingham (U.K), 1996.
- Liebman, Joshua Loth, *Kalp Huzuru* (Çev. Sofi Huri), İstanbul, 1952.
- Oktay, Ayla & Necla Tuzcuoğlu, "İlkokullarda Rehberlik Hizmetlerinin Önemi", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 2, 1995, 93-99.

DİPNOT:

1. Tirmizi, şeybani, II/23.



GÖÇ, SOSYAL DEĞİŞME VE DİN

Kuşaklar Açısından Bir Değerlendirme

Doç. Dr. Abdulvahap TAŞTAN
E.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi



Günümüzde göç olayı, göçmenlerin sosyo-kültürel hayatında köklü değişikliklere sebep olan karmaşık bir süreç olarak değerlendirilmektedir. Değişme, dini sembol sistemlerinde daha ağır fakat bireysel düzeyde daha büyük ölçüde gerçekleşmektedir. Bu değişme sürecinde önemli bir nokta, göçmenler arasında dini inanç ve pratikler açısından radikal değişimler bir ku-

şaktan diğer kuşağa geçerken olmaktadır.¹ Bu bakımdan Batı Avrupa'da dini açıdan değişme için önemli bir temsil gücüne sahip olan ikinci kuşak Türk gençleri, özellikle birinci kuşakla ilişkileri çerçevesinde değerlendirilmek suretiyle, yurtdışında "Kuşaklar arası ilişkilerin/çatışmaların" tahlilinde karmaşık fakat mühim bir rol oynamaktadır.

Göç olayının her halükarda karmaşık bir süreç olarak dikkate alınması, onunu tahlilini de karmaşık bir duruma sokmakta, dolayısıyla araştırmacılar için ana kalıp oluşturacak teorik bir çerçevenin kurulmasını zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte göç olayları birtakım temel kavramlar çerçevesinde ele alınmak suretiyle izah edilme yoluna gidilmektedir. Bu doğrultuda bizim de amacımız, Almanya, Fransa, Hollanda ve Belçika gibi Avrupa topluluğunun üyesi olan ülkelerde kısa bir süre sonra 40. Yılıni dolduracak olan ve bu ülkelerde kalıcı bir sosyal kimlik kazanmış bulunan" Türkler arasında din ve dini kimlik problemi kuşaklar boyutunda ele almaktır.

1. Göçle ilgili Araştırmalar için Temel Kavramlar :

a. Asimilasyon:

Bir göçmenin başka bir toplumun hayat tarzını kabulü şeklinde tanımlanan asimilasyon, Germani'ye göre, birbiriyle ilişkisi içinde üç safhayı kapsar: Kültürleşme, uyum ve katılım.

Kültürleşme (acculturation): Roller, alışkanlıklar, tutumlar, bilgi ve değerler dahil, göçmenin hakim toplumun davranış modellerini öğrenme ve elde etme süreci.

Uyum (adjustment): Göçmenin katılmış olduğu çeşitli faaliyetler alanında rollerini yapabilmesi durumu.

Katılım (participation): Hakim toplumun kurumlar, sosyal gruplar ve çeşitli alanlarda ifa ettiği rolünü gerçekleştirme derecesi.³

Genel olarak, asimilasyon sürecinin aşağıdaki şekilde olduğu gibi, tedrici oluşumunun tipolojisini vermek suretiyle onun göç olayındaki yerini tespit etmek mümkündür.

Burada belirtilmesi gereken nokta, asimilasyon unsurlarının hepsinin zorunlu olarak eşzamanlı meydana gelmediğidir. Yani bu sıralama zorunlu bir takibi gerektirmez. Uyumun belli bir derecesi (acculturation veya participation) bir faaliyet alanında olabilir, diğerinde olmayabilir, örneğin, bir göçmen yeni işinin gereksinmelerine uyum sağlayabilir ve bununla birlikte, yeni toplumdaki anonim ilişkilerden doğan psikolojik baskılara tahammül edemeyebilir. Bu tür örnekler Türk işçileri ve çocukları arasında sıkça rastlamak mümkündür.⁵ Fakat yine de, en azından belli faaliyet alanlarında akkültürasyon, uyum ve katılım süreçlerinin birlikte gittiği⁶ söylenebilir.

Bu süreçte önemli iki kavram da önyargı (prejudice) ve ayrımcılık (discrimination)'tır. Geleneksel olarak, akkültürasyonla ilgili araştırmalarda normlar, değerler ve adetlerdeki farklılıktan dolayı, yine gelenlerin ev sahibi toplumda tecrit edilmesine dikkat çekilir. Bu da, göçmenlerin en çok muhatap oldukları önyargı ve ayrımcılığın sebep olduğu bir durum olarak değerlendirilmiştir. Saldırgan düşmanlık da dahil olmak üzere faktörler göçmenler arasında uyumsuz davranışların ve hatta zihni bozuklukların ortaya çıkmasına neden olmaktadır.⁷

Duncan'a göre, asimilasyon süreci en azından üç kuşağı içerir:

a) I. Kuşak : Pek azı tamamen asimile olmuştur. Asimile olmamayı başaranların çoğu, ev sahibi toplumun sosyal ve ekonomik değerlerinden yalnızca sınırlı bir kısmını kabul etmiştir. Etnik grup ve kurumlar asli kültürünü devam ettirmiştir.

b) Köprü Kuşak : Ailenin etkisiyle evde (eski kül-

Asimilasyon Süreci

Alt süreçler ya da şartlar

1. Kültürel kalıpların hakim Kültür yönünden değişmesi.....
2. Hakim toplumun birincil Gruplarına geniş ölçüde giriş.....
3. Geniş ölçüde karma evlilik.....
4. Hakim toplumun lehine vatandaşlık duygusunun gelişmesi.....
5. Önyargının yokluğu.....
6. Ayrımcılığın yokluğu.....
7. Değer ve güç çatışmasının..... kaybolması

Asimilasyon tipi

- Kültürel ya da davranışsal asimilasyon (acculturation)
- Yapısal asimilasyon (participation).
- Marital asimilasyon.
- Aidiyet süreci (adjustment)
- Tutum değişmesi.
- Davranış değişmesi.
- Sivil asimilasyon.⁴

türünü koruma temayülünde olup, ev dışında hakim toplumun kültürünü elde etme temayülündedir. Dolayısıyla karışık değerleri ve iki kültürü birlikte yaşamaktadır.

c) Asimile Olmuş Kuşak : Ev sahibi toplumun sosyal baskılarıyla bu kuşak eski kültürünü reddedip, evsahibi toplumun bütün kültürel değerlerini kabul etmiştir.⁸

Kuşaklar için çerçevesi çizilen bu asimilasyon süreçleri bir çokları tarafından tenkide tabi tutulmuştur. Bazılarına göre, III. Kuşakta eski kültüre geri dönme eğilimleri mevcuttur. Bu durumu da dikkate alarak Glaner ve Magnihan (1963) aşağıdaki asimilasyon sürecini tesbit etmiştir:

Birinci evre: Etnik grup ve kurumların yaratılması, fakat etnik kültür ve dilin tedrici olarak kaybolması.

İkinci evre: Etnik gurubun renk ve din ile farkedilen eğitim, siyaset ve aile hayatı ile ilgili tutumlarında ilgi gruplarına dönüşümün başlaması.

Üçüncü evre: Etnik gurupların renk ve dine bölünerek kaybolması.⁹

Eisenstadt ise, asimilasyon (absorptioa) kavramı altında üç evreden oluşan tedrici bir süreç olarak dikkate almıştır.

a.Yeni toplumun alternatif rolleri ile kendilerini uyumlu yapabilmek için eski rollerin yeniden tanımı.

b.Yeni topluma katılmak için zorunlu önkoşullar olarak görülen yeni rollerin kazanılması.

c.Yeni toplumla ve onun ortaklaşa paylaşılan değerler ve idealleriyle aynileşme süreci.¹⁰

Asimilasyon ve akkültürasyon için ikinci bir model, çift kültürlü ya da iki boyutlu modeldir. Bu model, ev sahibi kültürü ve kaynak ülke kültürünü ayrı boyutlar olarak kabul edip kimlik üzerinde odaklaşır. Bu anlayışta her bir kültür tek süreklilikte vardır ve bireyler sadece iki kültürün üyesi olmakla değil, aynı zamanda iki grup içindeki sosyal birliklerinde de farklılaşırlar.

Birey, hakim kültür ya da sosyal yapıya eşlik eder ve aynı zamanda etnik kültür normlarını da devam ettirir.¹¹ "Bu model, son zamanlarda "çok boyutlu" ya da "pluralistik" modele yerini bırakmıştır denilebilir. Bu son modelde, akkültürasyon ve asimilasyon karmaşık ve çok yönlü bir fenomen olarak değerlendirilmiştir.

Karşıt - Kültürel Uyum : Yeni bir bilinmeyen kültürel ortamda, hayatta kalabilmek için, bireylerde içsel değişim sürecine işaret eder. Bu süreçte, pek çok fert özellikle göçün başlangıç yıllarında kültür şokuna maruz kalır. Bununla birlikte, tedrici olarak eski kültürel alışkanlıklarını ayarlamak zorunda olduklarını öğrenirler ve gittikçe yeni toplumun davranış kalıplarını benimsemeye başlarlar. Bu uyum süreci eski kültürün bir kısmının kaybolması (deculturation) ve yeni kültürün kabulü (acculturation) şeklinde bir değişmeyi beraberinde getirir.¹²

Kuşak Kavramı : Kuşak, yaklaşık aynı zamanda doğan toplum fertlerinden oluşan bir yaş grubunu ifade eder. Sosyal değişme bağlamında ele alındığında, dünyayı çok farklı açılardan algılayan gruplara işaret eden bir kavram olarak tanımlanmaktadır.¹³ Kuşakların sosyalleşme çerçevesinde mütalaa edilmesinde temel problem kuşaklar arası çatışma konusunda toplanmaktadır. Bu süreçte, her kuşak bir önceki nesilden değişik bir hayat anlayışı geliştirir; değer yargılarıyla, inançlarıyla, görüşleriyle ve zevkleriyle önceki kuşaklardan ayrılır.¹⁴

Konu ile ilgili literatürde, çalışmak için ya da başka amaçlarla yetişkin yaşlarda yurt dışına gidenlere I. kuşak denilmektedir. Okul öncesi veya okula başlama çağında ebeveyni tarafından yurt dışına götürülmüş olanlarla, yurt dışında doğup büyüyenler II. kuşak adını almaktadır. İkinci kuşaktan doğan çocukların oluşturduğu yeni nesle de III. kuşak adı verilmektedir.¹⁵

d) *Kimlik* : Kimlikle ilgili çalışmalar iki temel noktada dikkate alınmıştır: psikodinamik ve sosyolojik. Psikodinamik teori genelde çatışmacı bir kimliği yansıtan fiziki yapının iç dinamiklerini vurgular. Bu yaklaşımda kimlik, bireyin içyapısında ve aynı zamanda cemaat kültürünün

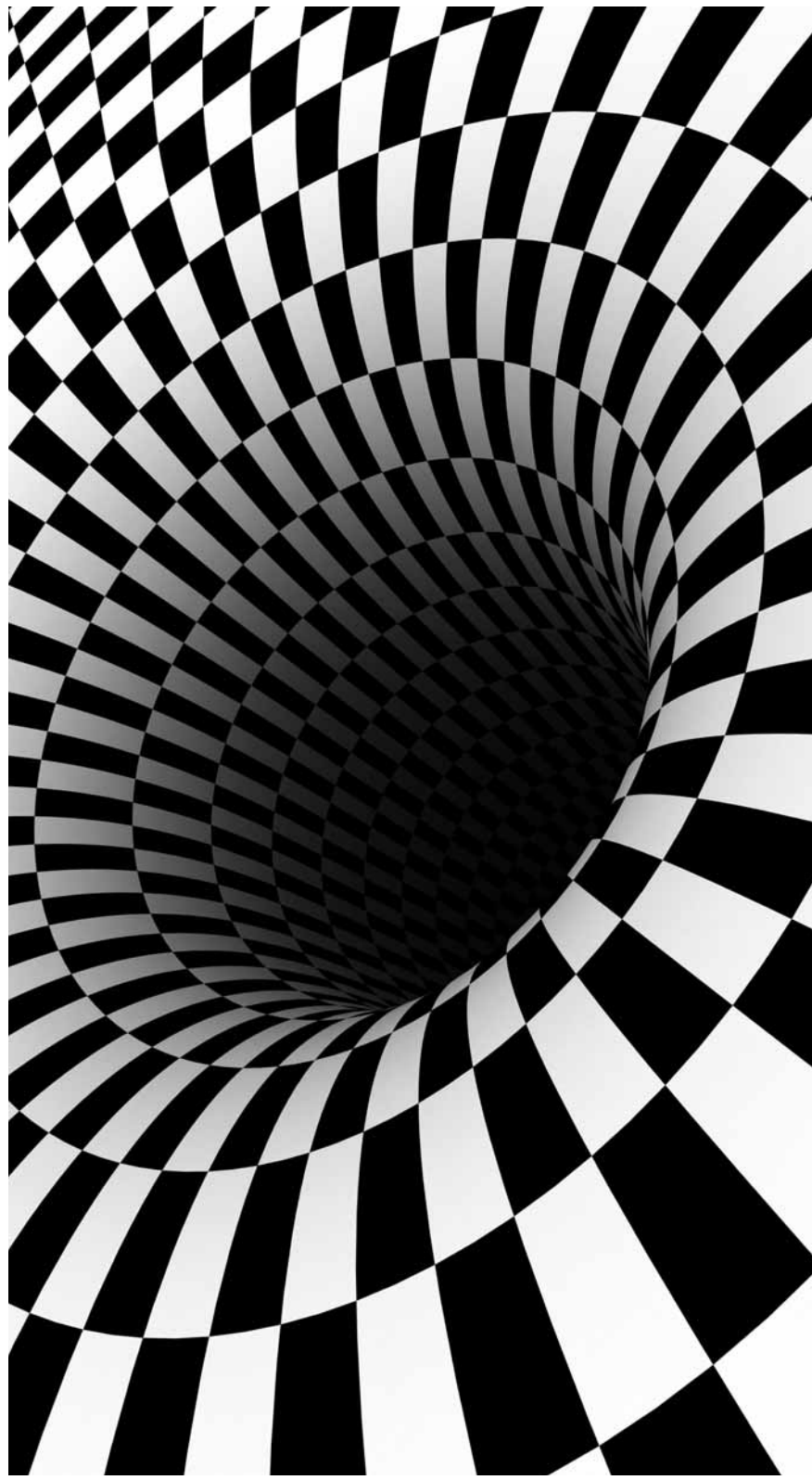
özünde yerleşmiş bulunan ve böylece fert ve ce-maat arasında bir ilişki doğuran bir süreç olarak görülür. Modern sosyolojide ise, kimlik açık olmayan bir kavram gibi dikkate alınmıştır. Bununla birlikte, kimliğin sosyalleşme sürecinde oluşan bir kavram olduğu vurgulanmıştır. Buna göre kimlik, birey ve toplum arasındaki diyalektik etkileşimden doğan bir fenomendir.¹⁶

Yurtdışında bu problem daha çok kişilik sorunu olarak dile getirilmiştir. Bireyin kendi ülkesindeki kişiliği ile yeni ülkedeki kişiliği çatışır. "Ben neyim" duygusu içinde dönüp durur. İki ayrı kültürün kişinin benliğinde çatışması, göçmen çocukların giderek yeni toplumun bir parçası olmasıyla derinleşir. Bu kavram yalnızlık duygusu, köksüzlük, aşağılık duygusu gibi¹⁷ bir göçmenin iç dünyasında yer alan duygular çerçevesinde oluşur. Aynı zamanda sosyo-kültürel farklılığın bir neticesi olarak (ve onun karşısında) kültürel bütünleşmeyi temsil eder.

2. Kuşaklar ve Din :

Daha önceki çalışmamızda sık sık vurgulandığı üzere, I. kuşak memleketinde olduğundan daha aktif bir dindarlığı temsil etmektedir. Din, izolasyon ve düzensizlik duygularının tatmini için imkanlar yaratmakta ve büyük ölçüde sosyo-psikolojik rahatlık sağlamaktadır.¹⁸ Bu arada şunu da belirtmek gerekir ki, göçmen işçiler arasında nispeten ekonomik gelişme ve batılı değerlerin günlük hayatların daki etkisi, onların kendi kültürel değerlerini eleştirel bir biçimde yeniden irdelemesinde belli derecede rol oynamıştır.

İkinci kuşak için ise durum ebeveynlerinde olduğu kadar yalın ve açık değildir. Bu zorluk, II. kuşağın içinde sosyalleştiği yeni kültürel ortamdan kaynaklanmaktadır. Bir kere onlar iki kültür arasında kalmıştır. Evde ana-baba kültürünü yaşamakta, okulda, işyerinde ve komşuluk/arkadaşlık ilişkilerinde ise farklı bir kültürle temas halinde bulunmaktadır. Onların dünyası ne 'eski' ne de 'yeni' fakat ikisidir.¹⁹ Her ne kadar, bu tedirgin konumları ve buna bağlı olarak ana-babaların kaygıları çerçevesinde göçmenlerin hayatında kurumsallaşma olgusu büyük ölçüde



gerçekleşmişse de²⁰ II. kuşak için dine dönmeyen sosyo-kültürel şartları daha karmaşık gözük-mektedir. Eğer çocuklar erken dönemlerinde gelmişlerse o vakit göç hayatlarında ani bir kopma meydana getirmiyor demektir. Halen gelişme yıllarında olduklarında, ebeveynlerinin durumlarından farklı olarak, ev sahibi toplumun kültürünü tecrübe ederek kişilikleri oluşacaktır.²¹

Bu bağlamda II. kuşak göçmenler için şu problem ortaya çıkmaktadır. Dini değişimin karakteristik bir vechesi Batı dünyasındaki din-darlar arasında gözlemlendiği üzere, geleneksel dualistik dünya görüşünün bu dünyaya yönelik olarak değişmesidir.²² Buna paralel olarak, ev sahibi toplumun kültürü karşısında, II. kuşak için ebeveynin dini modeli alternatif bir hayat tarzı olarak sunulmaktadır. Kısacası, modern toplumda, çocukluğunu dualistik dini doktrini öğrenerek geçirmiş olan her bir birey az ve ya çok, gerçekliğin dini oluşumu ile seküler dünya görüşünün zıtlığını birlikte yaşayacaktır.²³

Bu durum, Hıristiyan bir geçmişe sahip olanlarda olduğu gibi, genç Türk göçmenler arasında da böyle olacaktır. Evde, Kur'an kurslarında geleneksel İslam'ı öğrenecekler, diğer taraftan Batı Avrupa eğitim kurumlarında ve medya vasıtasıyla materyalist, dindışı ve hatta din karşıtı kültürel bir iklimle²⁴ karşı karşıya geleceklerdir. Nesnel olarak, bu kültürel alternatiflik ve bir bakıma kimliğini devam ettirme ve kültürel uyum arasındaki dilemma durumu, gençleri seçmek zorunda olduklarıyla aileden devraldıkları dini miras arasında bırakacaktır.

Genel olarak, ebeveyn-çocuklar arasında bu farklaşma, eğitim ve farklı sosyo-kültürel bir çevrede sosyalleşmeden kaynaklanmaktadır. Zira göçmen çocukları için eğitim çift yönlü bir fonksiyon görmektedir ki, bunun neticesi nihayetinde asimilasyona kadar varabilir. Nitekim Almanya'da yapılan bir araştırma sonucuna göre, Alman okullarında gittikçe pozitivist bir zihniyet kazanan Türk öğrenciler evlerinde yaşanan geleneksel İslam'la zaman zaman çelişkiye düşmektedirler. 16 yaşından yukarı %58 oranında genç, ailesinin dinine karşı kendini yabancı hissetmekte, dolayısıyla geleneksel İslamı Almanya'daki yaşantılarıyla bağdaştıramamaktadırlar. Aynı şekilde, gençlerin %12'si ebeveynleri gibi İslami yaşayışı temsil etmektedir.²⁵

İkinci kuşak için evdeki dünya okul ve toplumdaki dünyadan farklıdır. Gençler bu iki dünyanın da parçasıdır. Bu durum aileleri daha çok endişeye sevk etmekte ve onları aile, akra-

balık ve dini-kültürel bağlarla kontrol etmeye yönetmektedir. Aynı şekilde, İslami olmayan bir çevrede çocuklarını yetiştirmek sorumluluğu çok önemli bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. İnançlarıyla seküler Avrupa toplumunun kültürel değerlerinin çatışmasıyla karşı karşıya kalan Müslümanlar bu duruma genel olarak üç yolla tepkide bulunmaktadır: gettolaşma, siyasal kurumsallaşma ve liberalleşme.²⁶

3. Bir Avrupa Toplumunda Değişim, İslam ve İslami Kimlik :

Türk işçi göçünün en önemli yönü bir Avrupa toplumunda gerçekleşmiş olmasıdır. Bu durum, kültürel karşıtıktan kültürel bütünleşmeye, daha doğrusu çok kültürlülük atmosferinde kendi varlığını korumak suretiyle (bir bakıma değişerek, yeniden) varolmanın şartlarını taşımakta ve taşımaya devam etmektedir. Burada söz konusu olan temel problemlerden biri de din yani İslam'dır. Çünkü, her şeyden önce İslamın dinamik karakteri ev sahibi toplumlara karşı bir referans noktası olarak dikkat çekmektedir.

Genellikle kültür ve din statik fenomenler değildir. Onlar sürekli olarak, halkın içinde yaşadığı aktüel durumlarda insani pratiklerle yeniden şekillenir ve yeniden üretilir. Değişme süreçleri ve yeni tecrübeler İslam'a karşı tutumları etkiler. Zira göç olayı göçmenlerin hayatında bir kırılma ve kültürel kopma durumudur. Bu kırılma İslamın anlamında da bir değişmeye neden olur. İlk planda, dinin statik olarak kavranması gittikçe azalır. İster tamamen kültürel ve dini



geçmişe sıkı sıkıya yapışsın, ister yeni topluma asimile olmuş olsun, bu durumda arka plan kaybolur.²⁷

Göç sürecinde İslam'ın anlamındaki değişimi iki noktada tahlil etmek mümkündür. Birincisi, Toplumsal modernleşme ve arka plana karşı İslamın manasının değişmesi; ikincisi ise özellikle Batı Avrupa'da olduğu şekliyle, İslamın ifade ettiği anlamın, ev sahibi toplumun fonksiyonel farklılaşmasına karşı değişmesidir.²⁸ Zira bu, göç olayının sebep olduğu değişikliklerle ilişkilidir. Genel manada göç ekonomik ve toplumsal açıdan modernleşmenin bir sebebi olarak görülmekte ve büyük ölçüde şehirleşmeye neden olmaktadır. Bunun önemli sonuçlarından biri, şehir alanlarıyla kırsal kesim arasında gelekselliğin kırılmasıdır.

O halde, İslam örneğinde olduğu gibi, bu değişim sürecinde dinin durumu ne olacaktır? Konuyla ilişkisi açısından modernleşmeyle ilgili batı teorileri belirtmekte yarar vardır. Genellikle, modernleşmenin dinin önem ve etkisinde bir azalmaya sebep olduğu ifade edilmektedir. Buna göre, rasyonel ve bireyselleşmiş bir toplumda "irrasyonel" dini inançların pek yeri olmayacaktır. Kimilerine göre ise, dinin öneminde bir azalmadan ziyade bir değişme söz konusudur. Voli, İslam dünyasında, son zamanlarda şehirlerde İslam'ın öneminin artmasını "fundaman-

talizm" çerçevesinde toplumsal modernleşmeye bağlamaktadır. Ona göre, fundamantalizm geleneksel İslam Toplumunu geri getirme teşebbüsü değil, fakat daha çok, kökleri derin bir şekilde var olan gelenekten faydalanmak suretiyle post modern bir toplum kurma gayretidir.²⁹ Bu değişimin önemli bir vechesi de İslamın rolünde ortaya çıkmaktadır. O, artık kapalı bir toplum için müeyyideler toplamı değil, daha ileri bir toplum için bir model teşkil etmektedir.

Bir başka yaklaşıma göre, modern toplumda dinin etkisinin temel önemi dini fonksiyon değil, dini performanstır. Zira dini fonksiyon toplumda dini alt-sistemlerle ilgilidir ve genellikle sıkı bir dinliliğe, kutsal alana ve tümü ile dini iletişimlere bağlıdır. Diğer taraftan dini performans, dini alt-sistemin diğer alt-sistemlerle ilişkisinde ve buna paralel olarak din, ekonomi ve siyaset gibi değer alanlara uygulandığında ortaya çıkar.³⁰

Beyer'e göre modern toplumda din için iki seçenek vardır: Liberal ve Muhafazakar. Liberal seçimde dini performans esâs olmaktadır. Anahtar kelimeler: pluralizm, açıklık, kapsamlılık ve bu dünyaya yönelme. Diğer tarafta muhafazakar seçim, geleneğin yeniden meydan okuması ve modern toplumda dini daha görünür bir hale getirme çabasıdır. Kendinden farklı bir yolda olan topluma karşı normatif bir cevaptır. Bu söylemde anahtar kelimeler: seçkinlik ve farklılık.³¹

Beyer'inde fikri dayanağı olan Niklas Luhmann'ın sistemler teorisini Avrupa'daki Müslümanlar için uygulamaya çalışan Michael King, İslamı aile ve moral değerlerin temel dayanağı ve hatta bu yönü ile Avrupalılar için de bir cazibe unsuru olarak tanımlayıp buna hasretmek suretiyle, getto İslamına karşı bir Avrupalı Müslüman kimliğinden söz etmektedir. Ona göre, bu yolla Avrupa'daki Müslüman göçmenler hem İslami kimliklerini koruyacak hem de modern toplum değerleri çerçevesinde bir Avrupalı gibi hareket edecektir.³²

Burada belirtmek gerekir ki, yukarıdaki teoriler tek yönlü ele almak, mesela 'muhafaza-

Genellikle kültür ve din statik fenomenler değildir. Onlar sürekli olarak, halkın içinde yaşadığı aktüel durumlarda insani pratiklerle yeniden şekillenir ve yeniden üretilir



kar' kelimesinin değişmeye karşı olumsuz bir mana ifade ettiğini dikkate alırsak, bunun Avrupa'daki Müslüman göçmenlerin tahlilinde pek yeterli olmadığını görürüz.

Batı Avrupa'da İslam, Müslüman ülkelerden gelen göçmenlerin kültürel arka planının bir parçası olarak görülmüştür. Bu durum Müslüman nüfusunun artması (örneğin bugün Almanya'da mensuplarının sayıca arttığı tek din İslam'dır) ve aile birleşimlerinin bir sonucu olarak İslami kuruluşların çoğalmasına sebep olmuştur. Camiler ve diğer İslami kuruluşlar kültürel, dini ve siyasi değerlerin göç veren ülkeden ev sahibi ülkelere geçişi olarak görülmüştür. Olayın bu şekilde kültürel izahında 'Müslüman olmak' genellikle dini görev ve yükümlülükleri yerine getirmek şeklinde tanımlanmıştır. Bu anlamda, müminler cemaatine mensup olmak dini pratiklerin teşvik edici sebebi sayılmaktadır.

Bu çerçevede, ev sahibi toplumla bütünleşme, göçmenlerin kültürel bağlarında bir gevşemeye neden olabilir. Bu konudaki çalışmalar genellikle göçmenlerin etnik ve dini bağlılıklarıyla kültürel geçmişlerine bağlılık ve ev sahibi topluma karşı tutumları arasında doğrudan bir ilişki olduğunu ortaya oymaktadır. Bundan dolayı, göçmen gruplarda kültürel mesafe ne kadar büyükse ev sahibi topluma karşı tutumlarda o derece çözümlenme söz konusudur.³³

Nitekim, kendi dini ve kültürel hayat tarzına gittikçe daha hızlı bir şekilde sarılan yaşlı kuşak, II. kuşak üzerindeki otoritesinin yavaş yavaş kaybolduğunu görerek onları Batılılaşmakla suçlamakta ve hatta "kayıp nesil" olarak nitelendirmektedir. Gerçekten de, gelecek kuşaklar için bir sekülerleşme söz konusu olabilir. Fakat bu, otomatik olarak onların İslam'dan uzaklaşmalarını anlamına gelmez. Aksine, aralarında İslami anlayış farklılıklarına rağmen, İslam onlar için gittikçe hakim farklılıklarını ortaya koyan ortak bir kimlik olma durumundadır.³⁴ Bir başka deyişle, göçmen kuşaklar için İslam sadece bir dini ibadet ve davranışlar toplamı değil, fakat daha çok ayrı bir kimliğin sembolü olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu çerçevede, II. kuşakta dini kimliğin boyutlarını belirtmeden önce, Almanya’da Türklerle ilgili yapılan bir araştırmanın ortaya koyduğu sonuçlara kısaca bir göz atalım. Bu araştırmada üç tür İslami kimlikten söz edilmektedir:

a. Oldukça küçük bir grubu oluşturan liberaller. Bunlar dinle aralarına mesafe koymaktadırlar. Onların günlük hayatında hemen hemen dinin hiçbir rolü yoktur.

b. Yine küçük bir grup olan radikal İslamcı görüşü benimseyenler. Bunlar, Türklerin Alman toplumuna entegre olmalarına karşı çıkarak, dine dayalı bir devlet kurmak için çalışmaktadırlar.

c. Bunların dışında kalan büyük çoğunluk ise, dini vecibeleri sessizce yerine getirmekte olup, geleneksel İslami kimliği temsil etmektedir.³⁵

4. Uygulama Örnekleri ve Değerlendirme:

M. Rooijackers, Hollanda’da II. kuşak Türklerde dini kimlik konusunda yaptığı araştırmasında, dini yaşayışın boyutlarından³⁶ ibadet ve dinin etkileme boyutunu esas almış ve 55 (26’sı kız) Türk genciyle yaptığı mülakatlarda önemli sonuçlara dikkat çekmiştir. İbadet boyutunda namaz ve orucu, etkileme boyutunda ise dini inanç, pratik ve tecrübelerin seküler çevre ile ilişkisini incelemiştir. Burada Türk-İslam norm ve değerleri, bunlardan kadın-erkek, ebeveyn-çocuk münasebetleri, giyim tarzları ve bekaret konuları dikkate alınmıştır.

Araştırmaya katılanların %60’nın hayatında din önemli ya da çok önemli bir rol oynamaktadır, %18’i ise belirsiz bir tutum içinde olduklarını belirtmişlerdir. %22’si İslam’ın kişisel hayatlarında önemli olmadığını söylemiş, geri kalanlar ise dinin şimdilik hayatlarında aktif bir rol oynamadığını, fakat dinin önemsiz de sayılmayacağını ifade etmiştir.³⁷ Bizim Almanya’da 59’u kız olmak üzere 116 genç ile yaptığımız görüşmelerde %68’i dinin kendileri için çok önemli olduğunu ifade etmiş, %65’i ise kendilerini “dindar” olarak taktim etmiştir. Ayrıca %60 oranında genç, camileri Almanya’daki varlıklarının bir gü-



vencesi olarak gördüklerini, %48'i ise, Türk olmanın Almanya'da temel bir farklılık olarak dikkat çektiğini vurgulamış, böylece Türk-İslam norm ve değerlerinin farklı bir kimliğin temel unsurları olduğunu göstermişlerdir.

İbadetlerin yerine getirilmesinde, Rooijackers'in çalışmasında uygulamaya katılanların %55'i Ramazan boyunca oruç tuttuklarını belirtmiştir. Bizim çalışmamızda ise bu oran %78'dir. Bizim çalışmamızda beş vakit namaz kılanlar %32, Rooijackers'in çalışmasında ise sadece %14'dür.³⁸

Dinin etkileme boyutu ile ilgili sonuçlar da yaklaşık aynı neticeyi vermektedir. Kadın-erkek, ebeveyn-çocuk münasebetleri gibi konularda İslami norm ve değerlere bağlı olduklarını ifade edenlerin oranı %60'dır. Bunlardan %13'ü İslami değerlere karşı bir tutum, %27'si ise orta görüşlü olduklarını belirtmiştir."

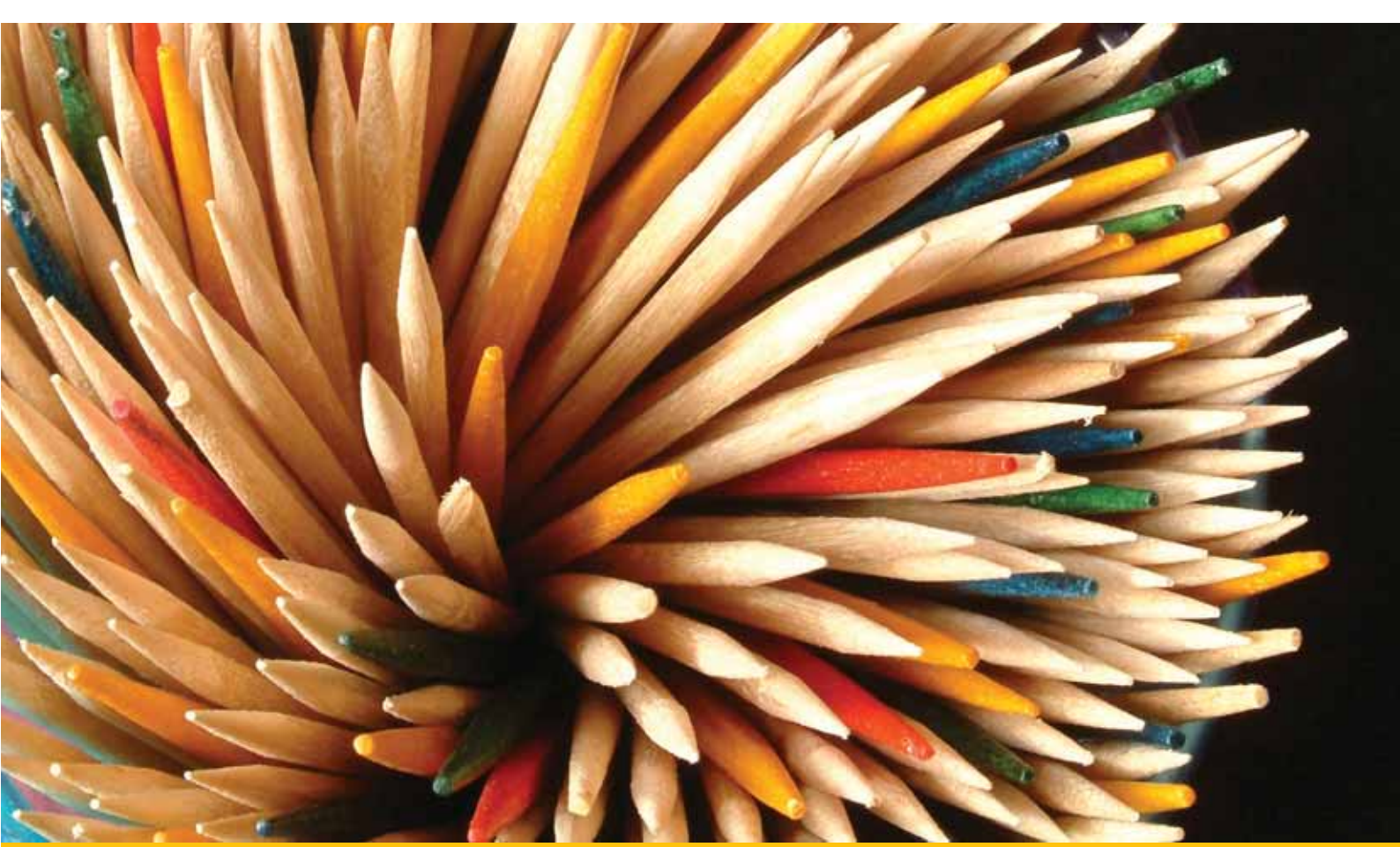
Buradan hareketle, farklı şekillerde de olsa göçmenlerin hayatında İslam'ın Önemli derecede etkisinden söz etmek mümkündür. İkinci kuşakta dini değişme yavaş da olsa bir ilerleme kaydetmektedir. Bir başka nokta ise, göçmen kuşakların hakim kültürle çok yönlü münasebetleri çerçevesinde ve burada almış olduğu yeni şekiller kapsamında, değişimin kimlik boyutunda ortaya çıkmış olmasıdır. Pek çok Türk gencinin, özellikle üniversite eğitimi gören gençlerin yeni toplumun bir çok kültürel değerlerini benimsemek suretiyle hem kültürel zenginliğe, hem de bu yolla kendi kültürlerinin farklılığı bilincine sahip olduklarını söyleyebiliriz.

DİPNOTLAR

1. J. M. Van der Lans-M.Rooijackers, "Types of religious Belief and Unbelief among Second Generation Turkish Migrants", *Islam in Dutch Society* (eds. W. A. R. Shadid- P.S. van Kaningsveld) Kampen: The Netherlands, 1991, s.56.
2. Faruk Sen - Sedef Koray, *Türkiye 'den Avrupa Topluluğuna Göç Hareketleri*, Önel - Verlag, 1997, s.5.
3. G. J. Lewis, *Human Migration - A Geographical Perspective*, Croom Helm, London - 1982, s. 182.
4. Lewis, 183.
5. Gönül Göhler. "Batı Almanya'da Yaşayan ve Çalışan Türklerin Sağlık Yönünden Konumları ve Sorunları", *Federal Al-*

manya'da Türk Göçmenler (Ed. Sami Kara), Önel - Verlag, Köln-1990. s.90.

6. Lewis, 184.
7. Göhler, 90.
8. Lewis, 187.
9. Lewis, 187.
10. Muhammed Anvar, *Pakistanis in Britain- Asociological Study*, London, 1985. s.8.
11. J.R. Porter - R.E. Washingtonon "Minority Identity and Self-esteem", *Annual Reviews of Sociology*, 1993, v.19., s.143.
12. Young Yan Kim "Cross-Cultural Adaptation", *Encyclopedia of Human Behaviour*, v.2. Academic Press, 1994, s.31.
13. *The Concise Oxford Dictionary of Sociology*, Ed. G. Marshall, Oxford University Press, 1994, s.199.
14. Atalay Yörükoğlu, "Gençler ve Yetişkinler: Kuşaklar Çatışması", *Aile Yazıları-3*, Ankara 1990, s. 316.
15. Kadir Turan, *Almanya'da Türk Olmak*, İstanbul-1992.s. 18.
16. p.Berger-T.Luchmann, *The Social Construction of Reality*, London 1971, s. 195.
17. Göhler, 94
18. a.Vahap Taştan, *Değişim Sürecinde Kimlik ve Din*, Kayseri 1996.
19. Anwar, 59
20. Jeroen Doornik, "The Institutionalization of Turkish Islam in Germany and the Netherlands" *Ethnic and Racial Studies* (18), 1995, s.48.
21. Lans and Rooijackers, 56
22. Lans and Rooijackers, 57
23. Lans and Rooijackers, 57
24. M.Rooijackers, "Religious identity, Integration and Subjective Well-Being among Young Turkish Muslims" *Islam in Dutch Society* (1992), s.66.
25. M.Salim Abdullah, "Muslims Minorities in The West, London-1985, s.76.
26. C.Peach and G.Glebe, "Muslim Minorities in Western Europe", *Ethnic and Racial Studies* (18), 1995, s.41
27. Th. Sunier, "Islam and Ethnicity among Turks-The Changing Role of Islam and Muslim Organization", *Islam in Dutch Society*, 144..
28. Sunier, 148
29. Sunier, 148
30. Sunier, 150
31. Sunier, 150
32. Michael King, "Muslims in Europe: A New Identity for Islam", *Working Paper ECS*, No. 93/1, s.33.
33. Hans Mol, "Theory and Data on the Religious Behaviour of Migrants", *Social Compass*, XXVI, 1979/1, s.32 34. W.A. Shadid and P.S. van Koningsveld, "Blaming the System or Blaming the Victim?" *The Integration of Islam and Hinduism in Western Europe*, Kampen: the Netherlands 1991, s.3.
35. Ingman Karlsson, *Islam ve Avrupa*, çev. Gülseren Ergün, İstanbul 1996, s.211.
36. Dini yaşayışın boyutları için bkz. Münir Koştaş, *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*, Ankara 1995, s. 12, 13.
37. Rooijackers, 68-69.
38. Rooijackers, 70.



Din-Siyaset İlişkileri Bağlamında Seçmen Davranışları ve Din

Prof. Dr. Mehmet BAYYİĞİT

Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

A

Abstract Voter's Attitudes and Religion Within the Context of Religion-Politics Relations

Religion-Politics relations are still problematic field in the process of transformation of the traditional societies into modernity and even in the contemporary western societies. Putting aside the debates within the context of religion-politics relations, I wonder if there play role the religious attitudes in the political activities of the individuals. The researches of Election Sociology in the West have shown that religious factor has impact on the election and it is known that the religion is also the effective fac-

tor among the factors which determine the political attitudes of the body politic in the democratic administrations. in our country, as a result of researches made on the various social sections it has been found out that religion had role in political preferences. in these researches, it has been found out the relations between the religious beliefs and attitudes of the university youth and their voting attitudes.* That's why it can be said that the religious beliefs and attitudes of the university youth who are the most dynamic and more concerned for the administration of the country and its problems have explicit role in their attitude of voting.

Dindevlet/ siyaset ilişkileri tarih boyunca farklı şekillerde tezahür etmiş, bu ilişkilerin tipolojik ve toplumsal sonuçları ise, her toplumun kendine özgü sosyokültürel yapısı içinde biçimlenmiştir.

Ancak, gerek geleneksel toplumlarda, gerekse modern toplumlarda, problematik bir alan olarak önemini korumuş, bu bağlamda varılan sonuç itibarıyla laik anlayışı benimsemiş çağdaş toplumlarda bile, bu ilişkinin biçimi, içeriği, sınırları her zaman tartışma konusu olmuş ve öyle görünüyor ki, bundan böyle de tartışılmaya devam edilecektir.

Kuşkusuz, modern batı devletlerinde olduğu gibi, ülkemizde de hatta dünyanın diğer ülkelerinde de uzun ve karmaşık bir tarihsel ve toplumsal süreç ve süreçler toplamı sonucunda ortaya çıkan, bir toplumdan diğerine farklı gelişim seyirleri takip eden bir toplumsal kurum ve sistem olan laiklik, bu tartışmalarda erişilmiş bir merhaleyi ifade eder. * Geleneksel toplumların moderniteye geçiş sürecinde, hatta çağdaş modern batı devletlerinde de bu dönüşüm/gelişim süreci farklı boyutlarda kendini göstermektedir.

Sosyolojik perspektiften, din ve toplum karşılıklı etkileşim içindedir. Toplum dini, din de toplumu etkilemektedir. Bu sebeple toplumu dinden, dini de toplumdan tümüyle soyutlayabilmek mümkün görünmemektedir. Diğer bir ifade ile, toplumsal talepleri olmayan bir din ile dinden büsbütün bağlarını koparmış bir toplum olamayacağına göre, ilişkilerdeki problematik alanların varlığını sürdüreceği de söylenebilir.

Çok yönlü ve geniş bir alan teşkil eden bu tartışmalar konumuz dışındadır. Kurumsal ilişkilerin tartışılması bir yana, acaba bireylerin siyasal davranışlarında dini tutumları rol oynamakta mıdır? Şu hususu açıkça belirtmek gerekir ki, bir ülkenin siyasal sistem olarak laikliği kabul etmesi başka, devletin anayasal ilkelerine göre kurulmuş siyasal partilerden birini desteklemekte dinin etkili olması başka bir şeydir.² Dinde çoğulculuk zorunlu olarak inançta tarafsız bir devlete öncülük etmiştir. Ancak, devletin bu tarafsızlığı,



dinin harekete geçirme gücünün siyaset için önemsiz olduğu anlamına gelmez.³ Siyasal davranış ile dindarlık arasındaki ilişki, devletin din konusundaki tavrına bağlı değildir. Devletin laik olması, ülkede yaşayan insanların siyasal tercihlerinde din faktörüne önem vermelerini veya inanç ve tutumlarını siyasal tercihlerine yansıtmasını engellemez.⁴

Batı'da seçim sosyolojisi araştırmaları, seçimlerde dini faktörün etkisini gösterdiği gibi,⁵ dini inanç ve görüşlerin oy verme analizinin başka faktörlere indirgenmesi mümkün olmayan önemli bir tortu kategorisini oluşturduğu da tesbit edilmiştir.⁶ Yine çağdaş batı ülkelerinde, partilerin toplumsal temellerine ve parti bölünmelerine bakıldığında, din ile ilişkilerinin derecesine göre, partilerin üye ve seçmen tabanının oluştuğu görülmektedir. Yani, dindar bir Hıristiyan kolay kolay Sosyal Demokrat partiyi benimsemiş gibi, ateist biri de Hıristiyan partilere

genelde oy vermemektedir. ⁷ Muhakkak, bireyi siyasal katılıma / parti tercihine sevk eden, sosyoekonomik (gelir, eğitim, meslek, cinsiyet, etnik, bölgesel...), psikolojik, siyasal bir çok etkenden sözedilebilir. Bunların yanısıra, siyasal katılımın yönünü etkileyen faktörlerden biri de, kişinin dindarlık düzeyi ile ilgilidir. Birey, dini değerlere yaşantısında ağırlık veriyorsa, bu değerlere daha yakın gördüğü siyasal partilere yakınlık gösterebilir. Nitekim, Batı Avrupa ülkelerinin çoğunda rastladığımız Hıristiyan partileri bu ilişkinin kanıtıdır. ⁸

Din ve siyasal davranış ilişkileri söz konusu olduğunda, demokratik yönetimlerde kitlelerin siyasal davranışlarını belirleyen faktörler arasında dinin de etkin bir faktör olduğu bir gerçektir. Siyasal yapıya yansıyan toplumsal olgular arasında dini de saymamız gerekir. ⁹ Ne yazık ki, Türkiye bağlamında bu gerçek uzun yıllar fark edilememiştir. Ülkemizde dinsiyaset ilişkileri/din eksenli tartışmalar Osmanlı'dan günümüze sürekli gündemi işgal etmesine rağmen, bu alanlardaki bilimsel çalışmaların son yıllarda artmakla birlikte yeterliliğinden söz etmek mümkün değildir.

Dini inanç ve tutumlarla oy verme davranışı arasındaki ilişkilerle ilgili yapılan araştırmalardan yeri geldiğinde, bulgularıyla karşılaştırmalar yapılacaktır. Değişik toplum kesimleri üzerinde yapılacak bu tür araştırmalar konunun aydınlanmasına katkı sağlayacaktır. Biz bu araştırmamızda üniversite gençliğinin ¹⁰ dini inanç ve tutumlarıyla oy verme davranışları arasındaki ilişkileri tesbit etmeye çalışacağız.

Örneklerimize "Seçim zamanlarında oy verirken, oy verilen partinin/ politikacının dine önem verip vermediğine dikkat eder misiniz?" diye sordüğümüzda, % 41.5'inin olumlu yaklaşımları, % 39.3'ünün bu özelliğe dikkat etmedikleri anlaşılmış, % 19.2'sinin ise, bu konuda düşüncelerinin olmadığı, yani kararsız bir tutum içinde oldukları görülmüştür. Genel olarak bakıldığında, örneklemin birbirine çok yakın oranlarda olumlu ve olumsuz görüş bildirdikleri görülmüştür. Ancak ilgisiz / kararsız olanların beş-

te bir oranda olmaları dikkat çekicidir.

Ünver Günay'ın ¹¹ Erzurum ve çevre köylerinde yaptığı bir araştırmasında; örneklemin geniş bir bölümü % 49.7, politikacılar hakkında karar verirken onların dindar olup olmadıklarını gözönüne alırken, dikkat etmeyenler % 29.4, cevapsızlar ise, % 20.9'dur.

Celalleddin Çelik'in ¹² Konya örneği üzerine yaptığı bir araştırmasında, araştırmaya katılanların % 58.9'u oy verdikleri partinin dine önem vermesine dikkat ettiklerini belirtirken olumsuz cevap verenler % 30.8 oranında olup, fikri olmadığını belirten kararsızlar % 10.3'tür.

M. Emin Köktaş'ın ¹³ İzmir örneği üzerindeki araştırmasında ise; oy verdiği partinin dine önem vermesine de dikkat edenlerin oranı % 38.1, dikkat etmeyenlerin % 49.6, fikri olmadığını söyleyenlerin oranı %11 olarak tesbit edilmiştir.



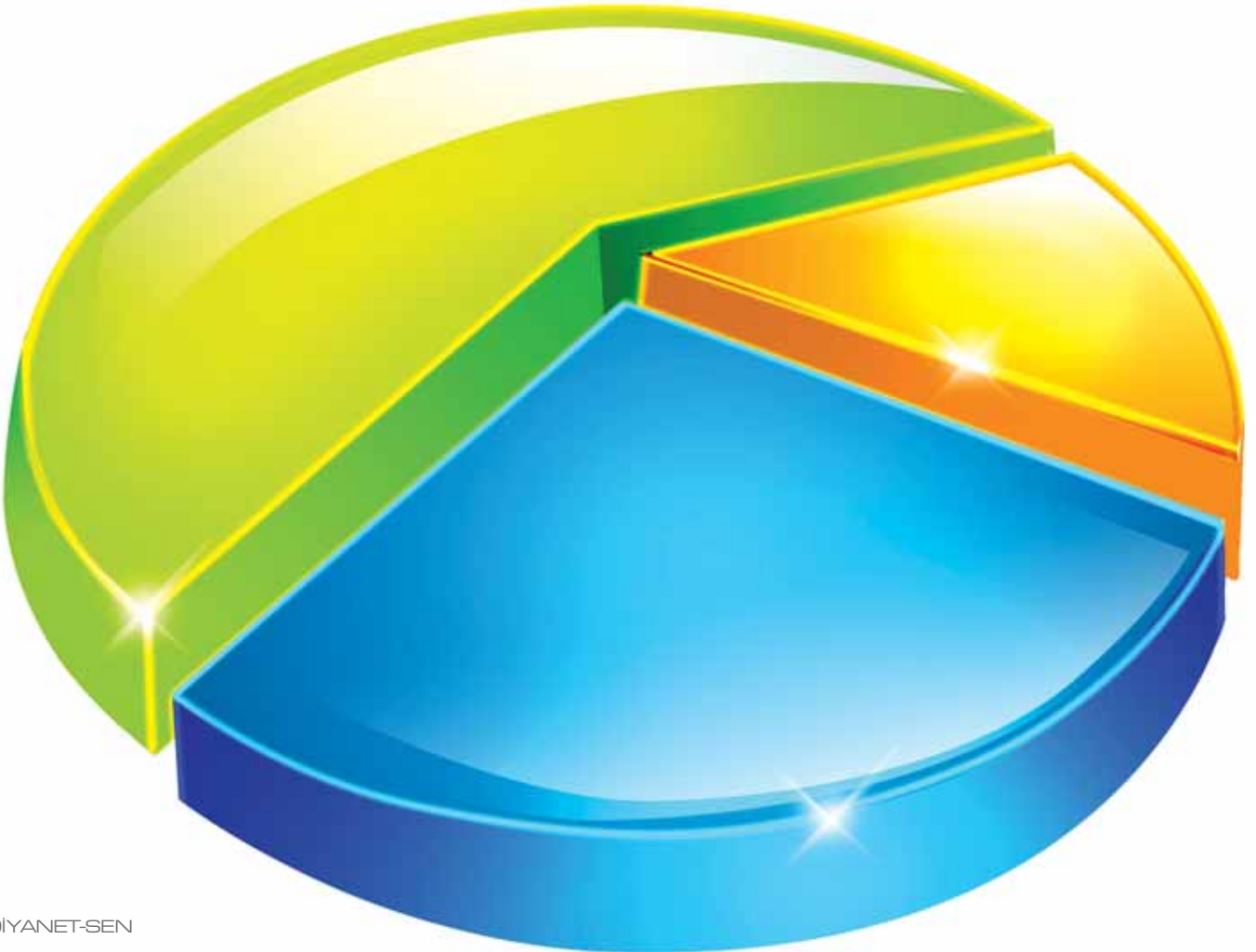
Araştırmamız açısından dikkate değer diğer bir araştırma ise, Münir Koştaş'ın ¹⁴ Ankara Üniversitesi Gençliği üzerindeki çalışmasıdır. Buna göre örneklemin % 63.3'ü oy verdikleri veya verecekleri partinin dine önem vermesine dikkat etmezken, % 24.2'si dikkat etmektedir. Fikri olmayanlar ve cevapsızlar ise, % 12.4'dür.

Değişik bölgelerde ve toplumsal kesimlerde yapılan bütün bu araştırmaların oransal farklılıklarının zaman, bölge, siyasal ortam, sosyoekonomik ve kültürel şartlar... gibi birçok nedenlerle analizlerini yapabilmek mümkündür. Ancak, ortak olan bir husus vardır ki, o da; dinin siyasal tercihlerde rolünün olduğudur.

Araştırmaların gerek oy verilen partinin dine önem vermesi, gerekse politikacıların dindarlığına bakılması hususundaki olumlu davranışların, değişkenler açısından elde edilen bulgularında ortak noktalar vardır. Bu olumlu davranış kırsal kesimde kendisini daha güçlü gösterirken, eğitim düzeyi açısından, eğitim düzeyi yükseldikçe azalmaktadır. Gelir düzeyine göre de, üst sosyo ekonomik düzeyden alt tabakalara doğru inildikçe, oy verilen partinin dine önem vermesine dikkat etmede artış, olumsuz tutumda da düşüş vardır.

Bu araştırmada da benzer sonuçlar elde edilmiştir. Ayrıca, örneklemimizin özellikleri itibarıyla; bilim alanları, yaş, cinsiyet, sosyoekonomik düzey, aile dindarlığı ve dini pratikleri yerine getirme şiddetiyle, siyasal davranışları arasında anlamlı ilişkiler tesbit edilmiştir.

Dine önem veren parti veya adaya oy verip vermemeye, öğrencilerin öğrendikleri bilim alanları arasındaki ilişkilere bakıldığında; yüksek din öğrenimi gören ve dini iletişimin en yoğun bir şekilde yaşandığı İlahiyat öğrencilerinin, dine önem veren parti veya politikacılara oy vermeye daha fazla (% 62.1) eğilimli olduktan gözlenmektedir. Olumsuz (% 40.2) ve kararsız (% 22.4) tutumda



ise Fen Bilimleri öğrencileri diğerlerine göre daha fazladır. Bu öğrencileri, Sosyal Bilimler ve Sağlık Bilimleri öğrencileri izlemektedir.

Yaş değişkenine göre; öğrencilerin yaşları ilerledikçe kararsız/ilgisiz tutumların (21 ve altı % 24.3 ; 25 ve üzeri % 12.0) önemli oranda kararlılığa dönüştüğü, yine 25 ve üzeri yaş grubunun olumlu tutumda (% 49.2) diğerlerine göre daha fazla oldukları gözlenmiştir.

Cinsiyetle dine önem veren parti veya adaylara oy verip vermeme arasında da anlamlı bir ilişki vardır. Erkekler olumlu tutumda (% 42.2) daha fazla iken, kızların kararsız/ilgisiz tutumda (% 22.5) erkeklerden daha fazla oldukları dikkati çekmektedir. Genel olarak kızların politikaya erkeklere göre daha az ilgi gösterdikleri söylenebilir.

Ailelerin sosyoekonomik düzeyleri itibariyle konumuza bakıldığında, üst (zengin) aile çocuklarının olumsuz tutumda (% 60.0) ve kararsızlıkta (% 20.0) en yoğun oldukları, alt (fakir) tabakalara inildikçe kademeli bir şekilde, olumlu tutumların arttığı gözlenmiştir.

Dine önem veren parti veya adaylara oy verip vermeme ile öğrencilerin ailelerinin dindarlık düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Dindar ailelerin çocukları olumlu tutumda (% 52.0) en yüksek oranı oluştururken, dinle az ilgili veya ilgisiz ailelerin çocukları olumsuz (% 71.4) ve kararsız/ilgisiz (% 23.8) tutumda daha fazladır.

Diğer önemli bir farklılaşma da, öğrencilerin hayatlarının en uzun dönemini geçirdikleri ve üniversite öğrenimi dışında halen ikamet ettikleri yerleşim birimleriyle ilgilidir. Konyalı öğrenciler hariç, diğer büyük şehirlerden gelenler olumsuz, küçük şehir veya kasabalardan gelenler olumlu tutumda daha fazladır. Yaşanan yerleşim biriminin Türkiye genelindeki bölgelere dağılımı açısından bakıldığında, oyunu verirken partinin veya adayın dine önem vermediğine dikkat etmediğini belirtmede, sırasıyla Ege, Doğu ve Güneydoğu Anadolu ile Akdeniz bölgelerinde yoğunlaşırken, olumlu görüş belirten-



ler yoğunluk sırasına göre, İç Anadolu, Marmara ve Karadeniz bölgelerinde yaşayanlardır.

Konumuzun değişkenler açısından gösterdiği bu farklılaşmaların yanısıra, acaba gençlerin seçmen olarak davranışlarında dindarlıklarının bir rolü var mıdır? Gençlerin Allah'a inanç ve dini pratikleri yerine getirme dereceleriyle, siyasal partilere oy verme davranışları arasında bir ilişkinin olduğu varsayımından hareketle, öncelikle Allah'a inanç durumları ile dine önem veren parti veya politikacılara oy verip vermeme arasındaki ilişkilere bakabiliriz.

Örnekleme oluşturan öğrencilerin Allah inancıyla ilgili tutumlarıyla, dine önem veren parti veya politikacılara eğilim göstermeleri arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Gençlerin inanç prototipleri perspektifinden bakıldığında; Taklitçi (% 80.0), İnançsız (% 71.9), Şüpheli (% 66.4), İlgisiz (% 60.0) bir tutuma sahip olanlar, dine önem veren parti/politikacılara, çoğunlukla iltifat etmediklerini belirtirken, kararsız ve ilgisiz cevaplarda da yine aynı gruplar daha fazladır. Olumlu cevap verenler daha çok Allah'a inanlanlardır (% 49.5). İman esaslarına inanma inanmama bakımından elde edilen veriler de aynıdır. Allah'a inandığını belirtenlerin yaklaşık üçte birinin, oy verirken parti veya politikacılardan dine önem vermelerine dikkat etmem şeklinde görüş belirtmeleri de dikkat çekicidir.

Namaz kılma ve sıklığı kriterine göre ölçülen dindarlıkla dine önem veren parti tercih etme arasındaki ilişkilerde; hiç namaz kılmayanların çoğunluğu (% 64.4), parti/politikacılardan dine önem vermesine dikkat etmedikleri, devamlı namaz kılanların (% 59.1)'i bu hususu dikkate aldıklarını, arasıra namaz kılanların ise, her iki durumda yaklaşık oranlarda olup, kararsızlıkta diğerlerine göre daha fazla oldukları tesbit edilmiştir.

Oruç tutma ve sıklığı ile dine önem veren parti tutma ilişkilerinde de durum namazla benzerlik arz etmektedir. Yine, hiç oruç tutmayanların (% 66.3)'ü, arasıra oruç tutanların (% 79.1)'i olumsuz görüş belirtmekte, Ramazan ayının tamamında oruç tutanların ise yaklaşık

yansı (% 47.7) dine önem veren parti ve politikacıları tercih etme eğilimi göstermektedir.

“Dini inanç ve pratiklere sıkı bir biçimde bağlı olanların daha çok dine değer verdiği için parti tutma eğilimi gösterdiklerini” belirten Ünver Günay, ¹⁵ araştırmasında, deneklerin dine bağlılıklarının şiddetiyle, siyasal davranışlarında dini inanç ve kanaatlardan etkilenme durumları arasında yakın bir ilişkinin bulunduğunu gözlemiştir. Benzer bir sonuç Celalettin Çelik’in ¹⁶ araştırmasında da görülmektedir. Örneğin kendi dindarlığıyla, partilerinin dine önem vermesine dikkat etme tutumuyla bir karşılaştırmasını yapan araştırmacı, partilerinin dine önem vermesine dikkat edenlerin en yaygın olduğu kategori, kendilerini “çok dindar” olarak tanımlayanlarda % 71.4, “orta derecede dindar” olarak tanımlayanlarda % 63.2 ile “dine karşı az ilgili” olanlarda % 22.9 oranında olduğunu tesbit etmektedir.

“Dine bağlılık ve dini pratikleri yapma düzeyi insanın siyasal hayata katılmasının yönünü ve siyasal partilerden beklentilerini etkileyen önemli bir faktör” olduğunu belirten M.Emin Köktaş, ¹⁷ dini pratikleri yerine getirme sıklığı ile parti üyeliği arasında anlamlı ilişkiler bulunduğunu dönemin siyasal partileri nezdinde ayrıntılı olarak anlatmaktadır.

Konumuzla ilgili vereceğimiz diğer bir örnek, Üstün Ergüder’in araştırmasıdır. ¹⁸ Ülkemizde 1950’lerde çok partili demokratik siyasal düzene geçilmesiyle, destek sağlamak için politik partilerce dini sembollerin sıkça kullanılmaya başlandığını, 1970’lerdeki Türk siyaset hayatının ilginç bir boyutunun da dinin öneminin gittikçe artması olduğunu ifade eden Ergüder, 1977 seçim öncesi yaptığı araştırmada parti tutma üzerinde dinin etkisini de araştırmış, namaz kılama ve sıklığı ile parti tercihi arasında anlamlı sonuçlar bulmuştur. Araştırmaya göre, daha dindar olanlar AP’yi desteklemekte ve dindarlık faktörü azaldıkça AP’nin desteği de bununla doğru orantılı bir şekilde azalmakta fakat bunun yanı sıra CHP destek kazanmaktadır. Bu bulgu CHP’nin laik ve kemalist gele neğine uygun bir

görüntü çizmektedir. Aynı araştırmaya göre, toplam oyun % 16.4’ünü oluşturan dindar kesimin küçük partilere destek verdiği ve bunların içinden % 63.3’ünün ise MSP’yi desteklediği anlaşılmaktadır.



Burada önemli bir hususa işaret etmede yarar vardır. Bireylerin oy verirken dine önem veren parti veya politikacılara eğilim göstermesi, başka bir ifade ile bireyin dini inanç ve tutumlarının siyasal tercihlerinin yönünü etkilemesi ayrı, politikacıların parti veya kişisel çıkarları için dini / dince kutsal sayılan değerleri kullanması ayrı bir durumdur. Toplumun bilinçlenmesiyle bu konudaki duyarlılıkları artmaktadır. Nitekim, toplumun en dinamik kesimlerinden olan üniversite gençliği üzerine yapılan bir araştırmada, ¹⁹ bu konu, örneklem grubunun din ve siyaset anlayışını anlamaya yönelik sorulan iki farklı soruya verilen cevaplarda belirginlik kazanmaktadır. “Nasıl bir din tercih edersiniz?” sorusuna dinin siyasi ve ideolojik yanına önem verdiklerini belirtenlerin oranı % 17’dir. Buna karşılık deneklerin geri kalanı yani büyük çoğunluk dinin siyasete alet edilmesinden yana değildir. “Seçimlerde siyasi tercihinizi kullanırken oy vereceğiniz siyasi partinin dinle ilgili tutumunu gözö-



nünde bulundurur musunuz?” sorusuna verilen cevaplar ise; Her zaman % 10, Çoğu zaman % 56, Arasıra % 29, Hiçbir zaman % 5’dir. Buna göre; yukarıdaki bulgunun aksine, siyasi partilere oy verirken onların dine karşı tutumları da önem taşımaktadır. Araştırmacı birbirine ters gibi görünen sonuçların, deneklerin bu konudaki tutarsızlığından çok tutarlılığını gösterdiğini, yani deneklerin dinin siyasete alet edilmesine karşı oldukları gibi, din düşmanlığı yapılmasına da karşı oldukları yorumunu yapmaktadır.

Yine benzer bir araştırmada²⁰ da, dinin devlet sistemini yönlendirmesini zararlı bulanların oranı % 67.91’dir. Bu görüşe katılmayanların oranı % 18.39’dur. Araştırmacı, “yukarıdaki verilere göre, din devlet ilişkileri yönünden laikliğin büyük bir çoğunluk tarafından kabul edilmiş olduğu anlaşılmaktadır.” değerlendirmesini yaptıktan sonra, farklı düşünenlerin olmasının yanısıra, öğrencilerin fikri gelişimlerini tamamlamamış olmalarını da unutmamak gerektiğini vurgulamaktadır.

Sonuç olarak, öncelikle belirtmeliyiz ki bu ve benzeri araştırmalarda elde edilen bulguları genellemek doğru değildir. Ancak, ülke çapında yapılacak empirik araştırmalarla genel hükümlere ulaşmak mümkün olabilecektir. Yine de bu araştırmaların sonuçları, yapıldığı zaman dilimi ile sınırlıdır. Aynı türden araştırmaların artması oranında, daha aydınlatıcı bilgi ve bulgulara ulaşılabilir. Ülkemizdeki araştırmaların önemli bir eksiği, birçok alanda olduğu gibi siyasal davranışlarda da din faktörünün yeterince incelenmemiş olmasıdır. Modern batı ülkelerinde olduğu gibi ülkemizde de kitlelerin siyasal davranışlarını belirleyen faktörler arasında dinin de etkin bir yeri vardır. Toplumun en dinamik, ülke yönetim ve sorunlarına daha duyarlı bir kesim olan üniversite gençliğinin de oy verme davranışlarında dinin belirgin bir rolü vardır. Kişinin dindarlık düzeyinin şiddeti, oy verme davranışının yönünü de etkilemektedir.

DİPNOTLAR

¹ Ünver Günay, Harun Güngör, Vehbi Ecer, *Laiklik Din ve Türkiye*, Adım Yay., Ank.1997, s. 9

- 2 Münir Koştaş, *Üniversite Gençliğinde Dine Bakış*, TDV yay., Ank. 1995, s. 94.
- 3 Günter Kehrler, *Din Sosyolojisi*, Çev. Semahat Yüksel, Kubbealtı Neşriyat, İst. 1992, s. 9798.
- 4 M.Emin Köktaş, *Din ve Siyaset Siyasal Davranış ve Dindarlık*, Vadi yay.; Ank. 1997, s. 252.
- 5 Günter Kehrler, a.g.e., s. 252.
- 6 Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İletişim yay., İst. 1983, s. 2526.
- 7 M.Emin Köktaş, a.g.e., s. 215.
- 8 İlder Turan, *Siyasal Sistem ve Siyasal Davranış*, Der yay., İst. 1996, s. 83
- 9 Binnaz Toprak, "Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi", *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, Alfa yay., İst. 2000, s. 310.
- 10 Araştırma, 2000 / 2001 öğretim yılında Selçuk Üniversitesi'nin çeşitli fakülte ve yüksekokullarında öğrenim gören son sınıf öğrencilerinden alınan bir örneklem (2040) üzerinde yapılmıştır.
- 11 Ünver Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*, Erzurum Kitaplığı yay., İst. 1999, s. 229.
- 12 Celaladdin Çelik, *Şehirleşme ve Din*, Çizgi Kitabevi yay., Konya 2002, ss. 314 315.
- 13 M.Emin Köktaş, *Türkiye'de Dini Hayat*, İşaret yay. İst. 1993, s. 185.
- 14 Münir Koştaş, a.g.e., s. 97.
- 15 Ünver Günay, a.g.e., s. 230 231.
- 16 Celalettin Çelik, a.g.e., s. 318.
- 17 Bkz. M.Emin Köktaş, *Din ve Siyaset*, s. 206, 229232.
- 18 Üstün Ergüder, "Türkiye'de Değişen Seçmen Davranışı Örüntüleri", *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, Alfa yay., İst. 2000, s. 302 303.
- 19 Zeki Arslantürk, *Kutsalın Dönüşü Yeni Toplum Arayışları*, Ayışığı yay. , İst. 1998, ss. 94 95.
- 20 Münir Koştaş, a.g.e., s. 95.





DİNİN BİREYSEL VE TOPLUMSAL BOYUTLARI

Prof. Dr. Ünver GÜNAY
Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Antik dönemde, şüpheli filozoflar olarak bilinen **Sofistler**, toplum hayatının, güçlünün zayıfı ezmesine karşı bir çeşit sözleşme sonucu ortaya çıktığını düşünmek suretiyle bireye öncelik vermişlerdi. Esasen sofistler, her şeyin ölçüsü olarak insanı aldıklarında da, birey olarak insana öncelik ve ağırlık veriyor görünüyorlar. **Aristo** ise, tersine toplumu doğal bir olay olarak görmüştü. Bu gün de toplum felsefesinin temel hareket noktasını oluşturan **“İnsanın doğal ve zorunlu olarak toplumsal olduğu”** düşünce-

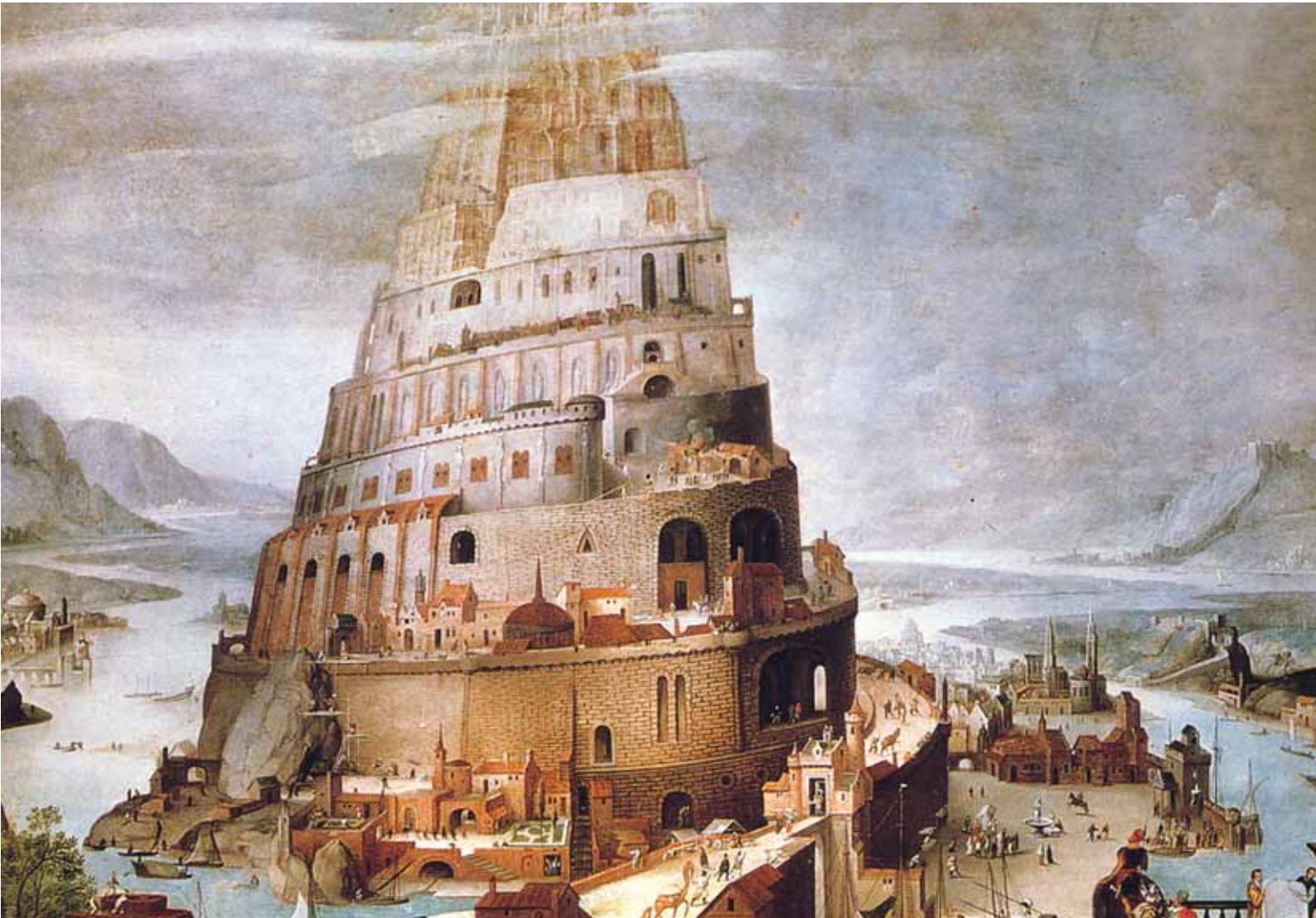
si Aristo'da "**Anthropos zoon** politikon" şeklindeki veciz anlatımını bulmuştu. Ancak, ne Aristo'da ve ne de onu takip eden dönemlerde ve hattâ tüm Orta Çağ boyunca fert-bütün ve özellikle de bizim burada ele almak istediğimiz birey-toplum dikotomisi henüz sosyolojik bir zemine oturmak imkânına kavuşmadı.

Bu arada, İslâm bilgileri ve meselâ fakihler, insanın fitraten toplumsal olduğu şeklindeki Aristo'dan beri gelmekte olan ve iş bölümüne dayalı "**natürist toplum**" görüşünü "**İnsan'ın tabiatı icabı medenî olduğu**" ifadesi ile formüle ettilerse de, yine de onlar problemi sosyolojik bir temele oturtma yolunda öyle pek de önemli bir çaba içerisinde görünmediler. Onlar, normatif esasları daha çok geleneksel Fıkıh ve Kelâm ilimleri tarafından belirlenmiş bulunan, evrensel ve ideâl bir "**İslâm sitesi**" veya "**Faziletli Toplum**"un arayışı içinde oldular. Gerçekte ise, böylesine bir "**ideal toplum**" arayışını biz bir şekilde hemen bütün İslâm bilgileri ve

mezhebî ve fikrî hareket ve akım mensuplarında sınırları az çok belirlenmiş bir vaziyette bulmaktayız.

Böylece, meselâ X. yüzyılın müslüman Türk filozofu **Farabî**, toplum felsefesi konularında kaleme aldığı, **el-Medine't-ül-Fazıla** ve **es-Siyase't-ül-Medeniyye** gibi eserlerinde, Eflatun ve Aristo'dan beri gelmekte olan fikirleri nisbeten daha çok gözleme dayalı tecrübî bir zemine oturtma gayreti gösterdi ise de, spekülasyon merakı çerçevesinde oluşturulan ideal bir "**Fazıl Medine**" arayışı yine de onda oldukça baskın görüldü. Öte yandan Farabî, Sofistler gibi, tabiatla güçlü ile zayıf arasında sürekli bir mücadele olduğunu düşünmekte ve toplumsal hayatı bu ikisi arasında varılan bir "**sözleşme nazariyesi**"ne bağlamaktaydı.

Zorunlu bir iş bölümünün doğal sonucu şeklindeki toplum telâkkisinin ise, XI. yüzyılda, değişik bir yaklaşım, ancak daha normatif bir çizgide, Gazalî'de sürdürüldüğünü görmekte-





yiz. Buna karşılık, XII. yüzyılda, üstün gerçeğe erişmede nazar yolunu tercih eden Endülüslü düşünür **İbn Tufeyl**, toplumdan kaçış, inziva ve infiradı toplum halinde yaşayıştan daha üstün tutmaktadır.

Anlaşılan, birey-toplum dikotomik problemi açısından İslâm bilginleri daha çok topluma ağırlık ve öncelik veriyor gibi görünmekte; ancak onlarda yerine göre bireyci eğilim de dikkati çekmektedir. Şüphesiz, bu çerçevede, mistik tecrübenin bireysel temsilcileri oldukları ölçüde İslâm Sufilerinin ilk sırayı almakta olduklarına önemle işaret etmek gerekir. Buna karşılık, XIV. yüzyılda **İbn Haldun**, oldukça toplumcu bir eğilim sergilemek suretiyle karşı kutba meydediyor. Her halükârda, toplum meselelerini modern sosyolojinin deneysel ve objektif yöntemine yakın bir anlayışla ele almayı başaran ve doğal ve zorunlu gördüğü toplumsal gerçekliği determinist bir devri toplum nazariyesi çerçevesinde analize tabi tutan İbn Haldun, Orta Çağ'ın karanlığında, uzun süredir fikrî bir durguluk döneminden geçmekte olan İslâm dünyasında pek bir ilgi ve takipçi bulabilmiş de değildir.

Böyle olunca da, birey-toplum dikotomisinin, metafizik mahiyetinden sıyrılarak sosyolojik bir hüviyet ve önem kazanması için modern dönemde Batı dünyasında başlayan ve oradan tüm dünyaya yayılan gelişmeleri beklemek gerekmektedir. Rönesans ve Reform, Büyük Coğrafi Keşifler, Aydınlanma, Sanayi İhtilâli, Fransız ve Amerikan Devrimleri gibi gelişmeler, Batı'da başlayan ve geleneksel toplum, kültür ve medeniyetler üzerindeki etkileri tüm dünyayı saran köklü değişimlere kapı açtılar.

Bu gelişim ve değişim süreci çerçevesinde, düşünce tarihi bakımından, Hegel'in "**objektif ruh**" ve "**sübjektif ruh**" ayrımı, fert-bütün probleminin sosyolojiye taşınmasında önemli bir adım oluşturmuş görünüyor. Nitekim, Hegel'i takiben bir çok düşünür, bir "**cemaat ruhu**" (**Völker Geist**) ndan söz eder oldu. Aynı çizgi-deki gelişmesini, **Wundt'ta** belli bir sosyal psikolojik olgunluğa eriştiren "**içtimaî ruh**" telâkiki, **E. Durheim'da** her şeyi topluma bağlayan

ve bireyi âdeta orada eriten bir **“Sosyolojizm”**e erişti ve XX. yüzyılın başlarında **Fransız Sosyoloji Ekolü**’nün görüşlerini **Vahdet-i Vücut’çu** anlayışla bağdaştırmaya meyleden **Ziya Gökalp’in “ma’şerî şuur”** görüşü aracılığıyla Türkiye’ye kadar uzandı.

5. İslâm Dünyasında, Gelenek ve Değişim Bağlamında, Dinî Yaşayışın Bireysel ve Toplumsal Boyutları

Sosyolojik olarak, islâm dininin ortaya çıktığı eski Arabistan’ın toplumsal yapısı, organizasyonu ve kültürü, ekolojik çevresinin derin izlerini taşıyor. İslâmiyet’in ortaya çıktığı, milâdî VII. yüzyılın başlarındaki şekli altında, segmanter kabile düzenindeki bu toplumsal yapı ve kültür, göçebe bir hayat düzeni ve sözlü .kültüre dayalı **“Bedevî Ümran”dan “Hazarî Ümran”a** yani yerleşik hayata, yazılı kültüre ve şehir medeniyetine geçiş sürecindeki bir toplumsal düzenin tüm özelliklerini bize’sunuyor. İslâm’dan önceki Arabistan’ın, animist ve natürist inançları ile birlikte, bir tür Sami politeizminin tüm özelliklerine

Modern bir müslüman düşünür ve araştırmacı olan M. Arkoun’un deyişi ile, Vahiy, Gerçek ve Tarih’in karşı karşıya gelmesi bağlamında, ilâhî bir mesaj olarak İslâm dini, tarihin rastlantıları, toplumsal durum ve zamanla orada meydana gelen değişimlerle olan karşılıklı bir etkileşim çerçevesindeki dünyevî ve beşerî ortamda hayatiyet bulmuştur.

sahip görünen, ancak içine düştüğü çöküntü halinin tüm arazlarını sergilemekten de geri durmayan dini de, aynı şekilde, çevresindeki büyük medeniyetler, imparatorluklar ve evrensel dinlerinin tehdidinin doğurduğu ahlâkî, manevî, toplumsal ve kültürel bunalım ile, geçiş sürecindeki toplumsal yapının dağınık parçalardan oluşan mozaik manzarasını tipik bir biçimde yansıtıyor.

Böylece, VII. yüzyılın başlarında, Arabistan’ın Hicaz Bölgesinin değişim sürecindeki bu parçalı ve çalkantılı ortamında, önemli bir transit ticaret şehri olan, ancak dikkate değer toplumsal çarpıklıkları da sergileyen Mekke şehrinde, Hz. Muhammed’in, orijinal ve ilk planda sübjektif dinî tecrübesini, yakın çevresinden başlayarak topluma açmaya başlaması ile birlikte objektifi eşmeye ve bu amaçla insanların arasında yayılarak bir cemaat oluşturmaya yönelik İslâm dini, ruhlarda meydana getirdiği manevî-dinî ve toplumsal devrim sayesinde, çok kısa sürede o zamanki dünyanın çok büyük bir bölümünü kendi nüfuz dairesine almayı başardığı gibi, aradan geçen uzun zaman içerisinde de o, özellikle ilk birkaç yüzyıldaki dinamik ruhu sayesinde oluşturduğu İslâm medeniyeti ile, geniş İslâm ümmeti içerisinde belli bir inanç birliği, dünya görüşü ve hayat düzeninin sağlanmasına da imkân vermiş ve bu şekilde günümüze kadar uzanmış bulunmaktadır.

Hz. Muhammed’in peygamberlikle görevlendirilmesi ve özellikle de O’nun kendisine gelen ilâhî mesajı insanlara tebliğ etmeye başlaması anından itibaren, modern bir müslüman düşünür ve araştırmacı olan M. **Arkoun’un** deyişi ile, **Vahiy, Gerçek** ve **Tarih’in**¹ karşı karşıya gelmesi bağlamında, ilâhî bir mesaj olarak İslâm dini, tarihin rastlantıları, toplumsal durum ve zamanla orada meydana gelen değişimlerle olan karşılıklı bir etkileşim çerçevesindeki dünyevî ve beşerî ortamda hayatiyet bulmuştur. Böyle olunca da, ne kadar aşkın olursa olsun ve hangi ölçüde tarihten soyutlanmak suretiyle **“zaman-üstü”, “tarih-üstü” ve “toplum ve kültür-üstü** ve ötesi”nde algılanmaya çalışılırsa

çalışsın, insan topluluklarında yaşanan toplumsal ve kültürel bir olgu olarak anlaşılan Müslümanlık, tıpkı öteki bütün dinler gibi, zaman içerisinde, bir yandan toplumsal ve kültürel etkiler meydana getirirken, öte yandan değişim ve sürekliliğin çift yönlü etkilerine uğramaktan da geri durmamıştır. Zaten bizzat Vahyin, **“esbab-i nüzul”** denilen belli birtakım olaylarla ilintili olarak, 23 yıla yakın bir süre boyunca parçalar halinde inmiş olması vakıası da, onun dünyevî toplumla olan karşılıklı bağlılık ve etkileşiminin anlaşılması bakımından bize oldukça önemli gö-

içerisinde, bu çerçevede hayatiyet kazandı. Bu bakımdan İslâmiyet’i, tek taraflı olarak, zaman ve mekânla kayıtlı olmayan, standart ve monoblok bir olgu, değişmez ölçülere göre hazır bir kalıp model, bütüncül bir sistem ve gerçeklik olarak algılamak ve bu arada İslâm kültürü içerisinde toplumsal değişimin etkilerini, buna uyum ve uyumsuzluğun yol açtığı olguları görmezlikten gelmek, kanaatimizce oldukça hatalı ve yanıltıcı olmaktadır.

Gerçekten de, İslâmiyet’in Mekke dönemi ile Medine dönemindeki şartlar, birbirlerinden oldukça farklı idi. Aynı şekilde, Hz. Peygamber dönemi ile, Dört Halife dönemi yahut Emevî, Abbasi, Selçuklu, Moğol, Osmanlı dönemleri veya modern dönem; Arabistan’ın şartları ile Mısır’ın, Kuzey Afrika’nın, Endülü’sün, Anadolu’nun, Orta Asya’nın, Hindistan’ın, Endonezya ve Malezya’nın, Zenci Afrika’nın durum ve şartları oldukça farklıdır ve zamana, mekâna, toplumsal ve kültürel farklılıklara bağlı bütün bu ve benzeri değişik durum ve şartlar, başka her dine olduğu gibi, İslâmiyet’e de, gittiği her yerde yeni etkileşim ve uyum süreçlerini empoze etmiştir ve etmeye de devam etmektedir.

Şüphesiz, İslâm tarihi bize orada, bir çok bakımlardan, sürekliliklerin varlığını da göstermektedir. İşte bu şekildedir ki, İslâm dini, müslüman topluluklara belli bir inanç ve ibadet birliği, bir hayat tarzı, dünya görüşü ve hattâ belli bir dönemde bir medeniyet birliği sağlamıştır. Fakat, anlaşılan orada değişimin empoze ettiği farklılıklar da bize göz ardı edilebilecek gibi görünmüyor. Esasen, süreklilik ve değişimin karşılıklı etkileşimi bağlamında süreç, daimî surette işlemeye devam etmektedir ve işte bu bakımdan, İslâm’ın bireysel ve toplumsal boyutu ve bunun dikotomik yansımaları meselesini, böylesine dinamik bir perspektiften yaklaşmak suretiyle ele almak, kanaatimizce konunun hakkıyla aydınlatılması bakımından yerinde olacaktır.

Nitekim, böylesine dinamik bir perspektiften yaklaşıldığında, anlaşılan Mekke döneminde İslâmiyet, küçük bir karizmatik yeni dinî cemaatin tüm özelliklerine sahiptir. Hz. Muham-

rünmektedir. Esasen, İslâm dini, müteakip dönemlerdeki hayatiyeti boyunca da, süreklilik ve değişimin çift yönlü etkileri altında oldukça hayatî sorunlarla karşı karşıya kaldı ve dikkate değer değişik yorum, eğilim, gelişme ve değişimlere sahne oldu. Çeşitli alt-grup, mezhep, fırka, akım ve oluşumlar, İslâm ümmetinin bünyesi



med'in, "Tevhid" akidesini merkez alan evrensel ve eşitlikçi, orijinal dinî çağrısı, ilk etapta, yalnızca inanç, ibadet ve ahlâkla ilgili münhasiren dinî bir oluşum şeklinde kendini göstermiştir. Nitekim, Kur'an-ı Kerim'in Mekkî sûreleri üzerine yapılan incelemeler, o dönemde nazil olan âyetlerde çoğunlukla, Allah'ın varlık ve birliğine, peygamberliğe, kıyamet, ahiret ve hesaba iman ile şirke yöneltilen tenkitler gibi itikadî ve uhrevî konulara vurgular yapılmış olduğunu gösteriyor. Böylesine bir çağrı çerçevesinde, dinî ve ahlâkî sorumluluk da belli ki birinci derecede bireye yüklenmiş bulunmaktadır. *Zaten*, hitap da, çoğunlukla inananlara yahut genel olarak insanlardır ve orada vicdanî karakter ağır basmaktadır. Bu durum açıkça gösteriyor ki, öteki benzeri monoteist, evrensel ve ahlâkî dinler gibi, İslâm dini de, birinci derecede bireyi muhatap ve hedef almakta, onun gönlü ve vicdanına yönelerek onu uyarmaya ve kazanmaya çalışmakta, sorumluluğu da ona yüklemektedir. Esasen o, bu özelliğini başlangıçtan itibaren de korumuştur ve korumaya da devam etmektedir. Bu bakımdan da, denebilir ki İslâm dini, her şeyden önce bireysel seçim ve sorumluluğa dayalı bir "**vicdan** din'dir. *Zaten*, öyle olduğu içindir ki, müteakip gelişmeler altında sistemleşen ve topluma ve dünyevî düzenlemelere yönelik önemli normları ihtiva eden İslâm Hukuku bile sonuçta bir tür "**kazüvistik hukuk**" yani "**vic-**

dan hukuku" olarak karakterize olmuştur. Üstelik orada "**diyanî**" hükümler ve işler ile "kazaî" olanlar da zamanla birbirinden ayrılmış ve "vicdanî" olan birinciler "**ifta**" ve "**icraî**" olan ikinciler de "kaza" makamlarına tevdi edilmiş, bu çerçevede müftülerin verdikleri fetvaya uymak ise son tahlilde vicdanlara emanet edilmiştir.

Ancak anlaşılana, İslâmiyet'in bu öncelikle bireysel şuur ve vicdana hitap eden yönü onun yalnızca bir veçhesini yahut madalyonun sadece bir yüzünü teşkil etmektedir. Zira, bir kere, her din ve her orijinal dinî tecrübe, onu yaşayanların sübjektif iç dünyalarında kaldıkları sürece, onu bu şekilde yaşayanlarla beraber yok olup gitmeye mahkûm olmaktadır. Bir din, çağlar boyunca hayatîyetini sürdürebilmek için, onu başlangıçtaki orijinal formunda tecrübe eden kişinin bireysel vicdanını aşarak başkalarının gölüne yönelmek, onları fethetmek ve fertler arası bir görünüm ve köprü oluşturmak suretiyle objektifleşmek, bir topluma, bir dinî cemaat ve ümmete mal olmak zorundadır. Öyle ki, bunu başaramayan dinî tecrübeler ölü doğmuş "**cenin**"e benzetiliyor. Nitekim, hangi ölçüde vicdanî olursa olsun, İslâm dini, başlangıçtan itibaren topluma da yönelerek karizmatik bir dinî cemaat oluşturmayı temel hedef edindi ve hattâ o bunu daha Mekke dönemindeki oldukça sınırlı ilk müslüman cemaat ile gerçekleştirmeyi de ba-





şardı. Üstelik, yeni din, karizmatik bir önder etrafındaki dinî ve toplumsal bir tenkit, tepki, protesto ve reform hareketinin tüm özelliklerine de sahip görünmekteydi.

Ancak, bu durum ve yeni dinin aşiret düzeninin geleneksel inançlarına yönelik tenkitlerinin yanı sıra, aynı zamanda onun giderek yayılıp genişleme ve geleneksel yapıyı bölüp dağıtmaya başlamış olması, Kureys'in ileri gelenlerinin tepkilerinin de şiddete dönüşmesi ile sonuçlandı. Bu son durumda ise, yeni din, ilk çıkış ve faaliyet mekânını terk ederek yakındaki bir başka şehir olan Medine'yi merkez edindi. Bu mekân değişikliği, yeni dinin kaderi üzerinde, çok olumlu bir gelişmeyi de beraberinde getirdi. Zira, Medine döneminden itibaren o, sınırları gittikçe genişleyen ve oraya çeşitli milletler, kültürler, bölgeler ve çevrelerden insanların dahil oldukları çok büyük bir ümmetin dini haline geldi. Bu çerçevede orada, başlangıçtaki duruma göre, çok önemli gelişme ve değişimler gözlemlendi.

İslâmın ilk çıktığı ve yayılmaya başladığı Mekke'ye göre Medine'de durum ve şartlar oldukça farklı idi. Nitekim, Medine'de şekillenen yeni din ve cemaat de buna göre bir gelişim gösterdi. Öyle ki, doğrudan doğruya Medenî sûrelerin muhtevası, daha çok toplumsal ilişkiler, hukuk, aile, pratik ahlâk gibî dünyevî ve toplumsal konulardaki düzenlemelere yöneldi.

Böylece, birey-toplum dikotomisi açısından başlangıçta birincisi ön planda iken, müteakip dönemdeki değişen şartlarda ikincisi ilk sırayı almaya başlamıştı. Bu değişiklik, Medine döneminde, kuruluş halinde olan İslâm ümmetinin ana dokusunun atılmasına da imkân verdi. Allah'ın varlık ve birliğine olan inanç etrafında şekillenen yeni din, dünyanın sonu, ahiret, kişisel ve toplumsal sorumluluk konularında önemli uyarıları içermekte; toplumsal dayanışma ve yardımlaşma gibi yükümlülükler temel esaslar arasında yerini almaktaydı. Bu şekli altında yeni dinî cemaat, her şeyden önce dinî inançlara, kişisel ve toplumsal yükümlülüklerle dayalı ruhî ve ahlâkî bir karaktere sahipti. Üstelik o, yeni inancın* beraberinde getirdiği son derecede yüksek bir heyecan ve dinamik bir ruhu da içeriyordu. Nitekim İslâmiyet'in, çok kısa zamanda, ortaya çıktığı Arabistan'ın Hicaz bölgesinin sınırlarını taşarak, o zaman bilinen dünyanın oldukça büyük bir bölümünü kapsayacak bir yaygınlığa erişmiş olmasının yanı sıra, aynı zamanda orada büyük İslâm Medeniyetinin tesisini de başarmış olmasında bu dinamik ruhun **"lokomotif"** rolünü oynadığına şüphe yoktur. Zaten, müslüman bilinç ve vakarı da, temelde bu dinamik ruh ve onun ortaya çıkardığı parlak medeniyet gerçeği üzerine temellenmiş bulunmaktadır. Bu ruh, temelinde, eskinin geleneksel ve bireyi kör bir karanlık ve çıkmaza sürükleyen inanış ve ahlâkî çö-

İslâm Medeniyetinin tesisini de başarmış olmasında bu dinamik ruhun “lokomotif” rolünü oynadığına şüphe yoktur. Zaten, müslüman bilinç ve vakarı da, temelde bu dinamik ruh ve onun ortaya çıkardığı parlak medeniyet gerçeği üzerine temellenmiş bulunmaktadır.

küntüsüne karşı dinamik bir özgürlük hamlesini içermektedir.

Şu halde, İslâmiyet, sırf dinî planda, her şeyden önce, animist ve politeist inançların yer aldığı ve organik cemaate dayalı geleneksel ve çöküntü halindeki bir din ve ahlâk sisteminden, tek Allah inancı etrafında şekillenen monoteist ve evrensel bir dine, özgürce bir ruhî atılımla geçiş olarak kendini göstermektedir. Fakat, İslâmiyet’in beraberinde getirdiği değişim, müslümanlar için, şartlar gereği aynı zamanda kültürel, medenî, toplumsal ve siyasal bir değişimi de beraberinde sürüklemiştir. Böylece, ümmet dini ve hilafet rejimi çerçevesinde, din ve devleti bir şekilde birleştiren Orta Çağın “İslâm sitesi” şekillendi. Ancak bunda, İslâmiyet’in ortaya çıktığı toplumun o zamanki durum ve şartlarının birinci dereceden bir rol oynadığı anlaşılmaktadır. Zaten, bu anlamda İslâm dini hazır ve standart bir toplum projesi olmadığı gibi, anlaşılan o, mevcut toplum yapısında değişimler ve yeni düzenlemeler suretiyle hareket etmiş, bir çok eski kültür unsurları ve kurumlar aynen veya değiştirilerek korunmuştur.

Bu bakımdan da, belirtmek gerekiyor ki, fazla gelişip farklılaşmamış bir toplumsal yapıda ortaya çıkan İslâm dini, Orta Çağda şekillenen

geleneksel ve klasik formu altında, mevcut yapı içerisinde tamamlayıcı toplumsal fonksiyonlar üstlenmek suretiyle iş görmüştür. Her ne kadar, pek çokları İslâmiyet’i, din ve devleti ve siyaseti birleştiren bir kapalı ve bütüncül standart ve statik sistem şeklinde görüyorlarsa da, onun bu anlamda bir siyasal ve toplumsal sistemi içermediği, İslâm tarihi boyunca, bir İslâm siyaset nazariyesinin oluşturulamamış olmasından anlaşılmalıdır. Nitekim, tarih boyunca Müslümanların arasında bu konularda, durum ve şartlara göre birbirlerinden çok farklı eğilimler ve oluşumlar kendilerini gösterebilmişler, hattâ bu konu kanlı çatışmalara ve kesin bölünmelere yol açmak suretiyle İslâmın kaderi üzerinde geri dönüşmez bir biçimde etkili de olmuştur ve olmaya devam etmektedir. İslâm ümmeti içerisindeki çeşitli mezhep, fırka, ekol, cemaat ve akımlar kanaatimizce bunun açık göstergeleridir.



Öte yandan, bazılarının sandıkları ve öne sürdüklerinin aksine İslâmî bir ekonomik sistem de hiçbir zaman var olmamıştır. Aynı şekilde, sanılanın ve özellikle de modern dönemde Siyasal

İslamcılarının iddialarının tersine, İslâmiyet, hiçbir zaman, bireyin ve toplumun hayatının tamamını kucaklamak isteyen bütüncül bir sistem de olmamıştır. Her şeyden önce fakihler, insan fiillerini beşe taksim ederken, dinin düzeleme alanının dışında **“mubah”** (serbest) bir alan bıraktılar. Kaldı ki İslâmiyet'te **din** ve **dünya** ayırımı temelde mevcuttur. Bu bakımdan, sosyal birer gerçeklik olan ve tüm insan topluluklarının zaman içerisinde şu ya da bu şekilde maruz kalmaktan kurtulamadıkları toplumsal farklılaşma ve iş bölümü olgularını görmezlikten gelerek, İslâmiyet adına, din ve siyaseti birbirinden ayıran lâiklik karşıtı fikirler öne sürmelerinin de bilimsel ya da dinî herhangi bir ciddî dayanağı mevcut değildir. Anlaşılan İslâm dini, siyasal ve ekonomik konularda Müslümanları, zaman ve şartlara göre doğrusunu bulma hususunda serbest bırakmış; müslüman toplulukların kendi durum ve şartları, tarihin rastlantıları ile birleşince, bu konulardaki tarihî düzenlemeler ortaya çıkmıştır.

Esasen, ilk birkaç yüzyılı içerisinde, hızla değişen toplumsal bünye ve büyüyen sorunlar, çok çeşitli alanlarda, yeni bir çok düzenlemelerde bulunma ihtiyacını da beraberinde getirince, İslâmiyet'te ilim hareketi de, hızla gelişen ve değişen oluşum halindeki yeni ümmetin sorunlarını, yeni dinin beraberinde getirdiği dinamik ruh çerçevesinde bir çözüme kavuşturma ihtiyacından kaynaklandı. Böylece, dinamik din, karşılaşılan tüm olumsuz şartlara ve sıkıntılara rağmen ve bir ölçüde sancılı da olsa, aklın ve bilimin rehberliğinde ilk kurumlaşmasını gerçekleştirdi.

Ancak, İslâm dünyasında kurumlaşma, gelenekleşmeyi de beraberinde getirmekteydi. Aslında, İslâm dini ve onun beraberinde sürüklediği kültür ve medeniyetin ve nihayet İslâm ümmetinin hayatîyetinin sürekliliği açısından, bu çok önemli idi. Bununla birlikte, hemen her gelenekleşmenin bir adım ötesinde, değişime dinamik bir biçimde aklın ve bilimin rehberliğinde ayak uydurulamadığı sürece, standartlaşma ve durağanlaşma olguları yer alıyor; ve nitekim bir dönemden itibaren İslâm dünyasında da vaziyet öyle olmuş; gelenekleşme, standardizasyon ve





statikleşmeyi de beraberinde sürüklemiş; bu arada toplumsal bünye ve kültür, yaratıcılıktan gittikçe uzaklaşmış, yeniliğe ve değişime kapanmış, dinamizm yitirilmiştir.

Konumuz bakımından kayda değer olan önemli bir husus, böylesine bir kurumlaşma, gelenekleşme ve standartlaşmanın, bireyin kişiliğinin özgür gelişimi açısından çok olumsuz sonuçları beraberinde getirmiş olmasıdır. Öyle ki, bu ölçülerde standartlaşmış ve zamanla durağanlaşarak kemikleşmiş bir yapıda artık, yaratıcı ve özgür şahsiyet gelişimi söz konusu olamayacak, kişiler kör bir geleneğin (otoritesi ve taklit ortamında giderek âdeta tek tip bir modelde eriyip gideceklerdir.) Nitekim, İslâm âleminde gelişmeler bu yönde seyretmiş; fakihler kendi modellerinde her şeyi ve hattâ vukuu muhtemel olanları dahi önceden hazır çözümler şeklinde üretmişler ve sonuçta ideal müslüman toplum, otoriter, baskıcı, özgür kişilik gelişimine ve dolayısıyla da yenilik ve değişime büyük ölçüde kapalı bir normlar toplumu ve İslâmiyet de **"nomistik"** bir din hüviyetine bürünmüş; değer açılımlarına nerede ise hiçbir olanak bırakılmamıştır. Öyle ki, akıl, irade ve özgür davranış açısından bu toplumda bir dönemden itibaren, Cebriyeci eğilimler baskın hale gelmiş, fatalizm yaygınlaşmıştır. Müdahaleci zihniyetin, din adına, kişinin Rab'bına yakarması ve ibadet konularında dahi nasıl şekilci ve ayıncı standartlar üretimine yöneldiği ve bu amaçla adetâ Allah ile kul arasına girmek suretiyle nerede ise vicdanlara ipotek konulmak istendiği, bu konulardaki sayısız tarihî ve aktüel örneklerden anlaşılmakta; anlaşılan böylesine bir modelde müslüman nerede ise adetâ **"robotlaştırılmak"** istenmektedir. Meselâ, **"Şeyhin önünde mürit, gassalin elindeki meyyit gibi olmalıdır"** diyerek müritlerini âdeta hipnotize edip medyumlaştıran ve böylece her türlü istismara kapı açan tarikat olgusu kanaatimizce bunun kayda değer bir örneğidir.

Gerçekte, Alman din sosyologu **Max Weber'e** göre, dinlerin ve dinî bünyelerin gelişim süreçleri açısından, başlangıçtaki dinamizmin

kaybolarak onun yerini kurumlaşp gelenekleşmenin ve nihayet statikleşmenin alması doğal toplumsal bir süreçtir ve hemen her dinî bünyede gözlenir. Şüphesiz, burada yine de, İslâm dünyasının neden bir dönemden itibaren gelenekleşme ve durağanlaşmaya sürüklendiğini



sormak gerekmektedir. Esasen, bilimsel olarak bu soru bir çok defalar sorulmuş ve mesele çok çeşitli yönleri itibariyle tartışılmıştır. Burada, bunların detaylarına dalmak, konumuzun sınırlarının dışına taşmak olacaktır. Biz sadece, süreçte çok değişik iç ve dış etmenlerin rolünün bulunduğuna işaret etmekle yetinelim.

Her halükârda, **Weber'in "karizmanın rutinizasyonu"** dediği olgu² İslâm dünyasında da, Abbasiler döneminin ortalarından yani İslâm'ın ilk üç yüzyılını müteakip, net bir şekilde kendini gösterdi. Şüphesiz bunun belirtileri önceki yüzyıllarda çoktan ortaya çıkmıştı. Ancak, süreç bu dönemden itibaren belirginleşti ve hızlandı. Önceki zamanda değişime akıl ve bilimin önderliğinde dinamik bir biçimde ayak uydurulurken, bu dinamizm zamanla kayboldu ve böylece meselâ Fıkıh alanında mezheplerin ilk teşekkül döneminin dinamizmi yerini giderek bir **"taklit"** dönemine bırakmaya yöneldi. İçtihat kapısının kapandığı kanaatine erişildi. Bilimde derlemecilik ve eskinin tekrarı yaratıcı düşüncenin yerini aldı. Öyle ki, ancak şerhler ve haşiye-ler düzeyinde düşünce üretilebiliyordu. Eğitim-öğretim de eskiye ait yığın halindeki yahut ansiklopedik veya el kitapları ya da popüler düzeydeki ilmihal kitaplarındaki bilgilerin nakli ve ezberlenmesinden ibaretti. Dogmatizm ve skolastik düşünce bilime ve öğretime hakim olmuştu. Orada araştırma, gözlem, analiz, sorgulama ve eleştiriye yer yoktu. Savunmacılık (apoloji), mezhep taassubu ve hoşgörüsüzlük ise giderek yaygın ve hakim bir konuma erişmekteydi. Durağan, standart ve kendi içinde kendi kendine yeterli bir dünya görüşüne yönelindi; ve hattâ o mükemmellik anlayışı çerçevesinde idealize edildi.

Esasen, tüm bu gelenekleşme ve durağanlaşmaya rağmen, değişim de İslâm dünyasında kendi iç ve dış dinamikleri çerçevesinde olgusal planda sürekli olarak varlığını sürdürdü. Ancak buna uyum dinamik bir biçimde sağlanamayınca, bir yandan gelenek varlığını ağırlıklı bir biçimde sürdürürken öte yandan "ideal" ile "gerçek" arasındaki farklılık da gittikçe açılmaya başladı. Ancak bu durum, daha erken dönemlerden itibaren tepkisel gelişmelere yol açmaktan da geri durmadı. Böylece, meselâ yeniliği **"bid'at"** şeklinde damgalayan zihniyet ve tavır alış İslâm dünyasında güçlenerek varlık alanına taşındı. Keza, değişen durum ve şartlarda ona uyum çerçevesinde, normatif düzeleme ve standartlardan bir şekilde sıyrılma eğiliminin bir an-

latımı olan **“hile-i şer’iyye”** anlayışı ve olgusu da bu şekilde gelişip güçlendi. Değişime uyum/uyumsuzluğun değişik birer tepkisel anlamını ve bir tür kaçıışı da biz, bir yandan İslâm dünyasında tasavvuf ve tarikatların, felsefe ve herçeşit mezhep hareketlerinin ortaya çıkıp gelişmesinde ve öte yandan da onlara karşı yükselen tepkilerde bulmaktayız. Ancak başlangıçta, standardizasyona ve formalizme karşı, bireysel özgürlüğü kurtarma adına bir tepki şeklinde gelişen Tasavvuf, XI. ve XII. yüzyıllardan itibaren popülerize olarak tarikat cemaatlerinin halk dindarlığı ve bu meyanda oraya giren pagan unsurlar çerçevesinde, yeni bir ritüalizm ve safsata girdabında âdeta boğuldu. Aslında, İslâm dünyasında eski Yunan kaynaklı olan felsefe ise, **İbn Rüşd**’den sonra hemen tamamen kayboldu. Bu da fikrî durgunluğu artırdı. Osmanlı’nın gücünün ve ihtişamının en yüksek noktasına eriştiği dönemin, felsefeye karşı reddiyelerin büyük oranda artışı ile karakterize oluşu kayda değerdir. Dogma gittikçe akla egemen olmakta, mezhep taassubu ve çatışmalar artmaktaydı. Müsbet bilimler ise ancak asgarî bir düzeyde gelişme gösterebildiler. Buna karşılık, bu dönemlerde, Müslümanların arasında, büyüculük, muskacılık, okkültizm, astroloji, falcılık, mistisizm, spiritizm, kehanet, simya ve hurafelere inanç ve uygulamaların, bu konularda kaleme alınmış bulunan literatürün, bunların uygulayıcıları ve müşterilerinin giderek artış göstermiş olması, durağanlığın kanaatimizce bir başka göstergesi oluyor.

Bu fikrî ve kültürel durgunluk, İslâm dünyasında erken dönemlerden itibaren bi açmazdan kurtuluş beklentilerini de artırmıştır. Böylece, önce Şîî çevrelerde yer eden **“Mehdî”** beklentisi, Sünnî çevrelerde de güçlü bir akîde olarak yer tutmakta gecikmediği gibi, kendilerinin beklenen kurtarıcı Mehdi olduklarını öne sürenlerin sayısı da bir hayli yekûne erişmiştir. Durağanlık ve toplumsal değişmelere uyum ihtiyacının telâfisi çerçevesinde geleneksel İslâm dünyasında karşımıza çıkan önemli bir olgu da **“tecdit”** ve **“ihya”** yani dinî yenileşme eğilimidir ve bu çerçevede ortaya çıkan **“müceddid”**lerin sayısı da

dikkate değerdir. Onların arasında, Sultanların yer almakta oluşu da beklentilerin göstergesi olmak bakımından kayda değerdir.

Buna karşılık, Orta Çağ boyunca karanlıklar ve dinî fanatizm içerisinde yüzen Batı’da, Rönesans, Reform, Büyük Coğrafi Keşifler, Aydınlanma, bilimsel ve teknik gelişmeler ve özellikle de XVIII. yüzyıldaki Sanayi devrimini takiben ortaya çıkan ve kısa zamanda tüm dünyayı saran büyük gelişme ve değişimler İslâm dünyasını da etkisi altına alınca, geleneksel İslâm kültür ve medeniyeti de, durağanlıktan yeni şartların zorlaması altındaki bunalımlı ve zorakî bir değişim sürecinin içerisinde kendini buldu. Ancak o, böylesine bir zoraki değişime hazır değildi.

Buna karşılık, el işçiliğinden makineye geçişle karakterize olmaya başlayan, kutsalla kutsal-dışını daha net bir biçimde ayırma eğiliminde olan ve orada toplumsal farklılaşmanın ve uzmanlaşmanın çok hızlandığı yeni bir toplum tipinin oluşumuna imkân veren modern Batı medeniyetinin yeni bir dünya görüşü, demokra-

İslâm dünyasında erken dönemlerden itibaren bi açmazdan kurtuluş beklentilerini de artırmıştır. Böylece, önce Şîî çevrelerde yer eden “Mehdî” beklentisi, Sünnî çevrelerde de güçlü bir akîde olarak yer tutmakta gecikmediği gibi, kendilerinin beklenen kurtarıcı Mehdi olduklarını öne sürenlerin sayısı da bir hayli yekûne erişmiştir.

İslâm dünyasında, başlangıçtan itibaren değişime karşı uzlaşmacı, uyarlamacı ve sentezci eğilimler de eksik olmadı. Üstelik orada, gördüğümüz gibi, özellikle ilk dönemde, aklın ve bilimin rehberliğinde, kayda değer bir dinamizmle karakterize olan bilimsel ve kültürel bir gelişmeye, bir medeniyet hamlesine de tanık olundu.



tikleşme, parlamenter rejime geçiş, insan haklarına ve vicdan özgürlüğüne saygı, yeniliğe açıklık gibi özellikleri, tüm dünyada olduğu gibi, geleneksel kütür ve medeniyetleri ile karakterize olan müslüman toplulukların toplum yapıları için de büyük bir tehdit oluşturmaktaydı.

Hasılı, sanayileşmenin, hızlı üretim ve nüfus artışının, köyden kente göçün, modern ve lâik eğitim ve öğretimin, kitle iletişim araçlarının dünya ölçüsünde ya yılışı, ticarî ilişkiler, sömürgecilik, misyoner faaliyetler gibi bir çok yollar ve faktörler, tüm dünyada olduğu gibi, geleneksel düzen içerisindeki bir durağanlık döneminden geçmekte olan İslâm âlemini de çok derinden etkiledi ve onu çok köklü değişim sorunlarıyla karşı karşıya bıraktı. Modern Batı Medeniyetinin İslâm dünyası üzerindeki şoku öylesine güçlü oldu ki, Batı ile karşılaştırıldığında bir **"gerikal-mışlık"** durumunda olduğunu fark eden İslam âlemi, aradaki mesafe farkını bir türlü, istenen ve beklenen ölçüde gerçekleştiremedi; eğitim-öğretim, sanayileşme, kentleşme gibi devasa sorunları çözme konusunda bocalamalara sahne oldu ve asıl önemlisi, değişime uyumsuzluk, **"eski"** ile **"yeni"** yahut **"geleneksel"** ile **"modern"** arasında hayatî bir diyalektik ikilem yaratır, kültürel kimlik arayışları ve toplumsal bunalımlara yol açarken o sorunları aşmak üzere akılcı ve bilimsel ciddî çözümler üretmek yerine, baskın şekli altında tepkisel tutum ve davranışlara yöneldi.

Gerçi, İslâm dünyasında, başlangıçtan itibaren değişime karşı uzlaşmacı, uyarlamacı ve sentezci eğilimler de eksik olmadı³. Üstelik orada, gördüğümüz gibi, özellikle ilk dönemde, aklın ve bilimin rehberliğinde, kayda değer bir dinamizmle karakterize olan bilimsel ve kültürel bir gelişmeye, bir medeniyet hamlesine de tanık olundu. Ancak, İslâm dünyasında gelenekleşme, dinamizm kaybı ile birlikte durağanlığa yönelince, orada statik bir muhafazakârlık her şeye baskın hale geldi. Bu çerçevede, İslâmiyet'e sonradan ilâveleri oradan temizleme anlayışı ile gelenekleştirilip standartlaştırılan ve idealize edilip kutsallaştırılan ilk dönemlerin Müslümanlığına dönüş, İslâm dünyasında, değişime



karşı hemen her arayış eğilimi yahut hareketinin ana temasını oluşturmuştur. Öyle ki, biz bunu, İslâm dünyasındaki **Modernizm** öncesi dinî **Tecdit, İhya ve Islahat** hareketlerinde de, XIX. ve XX. yüzyılların **Reformizm ve Selefiyye** hareketinde de ve nihayet XX. yüzyılın özellikle ikinci yarısından sonra gelişen **Radikal** yahut **Siyasal İslamcılık** hareketlerinde de hep tipik bir biçimde bulmaktayız.

Anlaşılan, geleneksel toplumsal kalıpların zayıflaması ve değişimin hızlanması, savunma psikolojisi ile, İslâmî şuurda bir yoğunlaşmayı da beraberinde getirmiş; bu da, İslâm dünyasının değişime karşı genel tepkisel ortamında, kendini yeniden şekilci, normatif, katı ve yüzeysel nasçı (kitabî) yorumlar yahut çoğu zaman öfke- li ve hattâ şizofrenik siyasal ve ideolojik ifadeye ve eyleme ağırlık verilmesi ile sonuçlanmıştır.

Şüphesiz, modern dönemde, Tönnies'in deyişi ile, **"Gemeinschaft"** ilişkilerden "Gesellschaft" ilişkilere bir türlü geçip çağdaşlaşamayan İslâm dünyası, tüm geleneksel görünümüne rağmen, önemli değişme ve hattâ liberal gelişmelere de sahne oldu. Bu çerçevede orada kısmî lâik uygulamalar da gözlemlendi. Ancak, geleneksel bakış açıları ile modernlik arasında bocalayan İslâm âlemi, **din-birey-toplum** ilişkilerinde dengeyi bir türlü sağlayamadı, dini bireyin ve toplumun ya şantısında tam anlamı ile nereye yerleştireceği ve bunun sınırlarının ne olacağı konusunda tereddütler ve çelişkiler arasında bunalımlara düştü ve özgürlük içerisinde yaratıcı yeni hamlelere yönelemedi. Esasen, anlaşılan kör bir gelenek zincirini kırarak, bilimin ve aklın önderliğinde eğitilmiş kaliteli insan sorununu çözüme kavuşturmadığı sürece, bu dengeyi, en azından kısa ve hattâ orta vadede, öyle pek sağlayabilecek ve yaratıcı yeni hamlelere yönelebilecek gibi de görünmüyor.

Türk toplumu henüz geleneksellikten modernliğe geçiş sürecini de tamamlayamadı. Bu bakımdan da, ikilemler ve bunların beraberinde sürüklendiği bunalımlardan bir türlü sıyrılamıyor. Bunun istenilen ve beklenen düzeyde gerçekleşmesi anından itibaren şüphesiz yapı oturacak

ve denge daha iyi bir konumuma gelecektir.

Şu halde Ülkemizde, hemen her düzeydeki din eğitimi ve öğretiminin, modern bilimsel ve pedagojik esaslara göre yeniden düzenlenmesinin önemi bir kez daha ağırlıklı bir biçimde kendini hissettiriyor.

Dinî tecrübe alanında dinin her şeyden önce ferdin mi yoksa toplumun mu işi olduğu şeklindeki individüalizm-kollektivizm yahut sübjektif din-objektif din dikotomisi bunun en tipik bir tezahürü olmakta; din tarihi yahut çeşit dinlerin tarihleri bunun yol .açtığı gerilimler, çatışmalar, evrimleşmeler ve değişimlerle bunları bir şekilde aşma-gayretlerinin pek çok ve hattâ çoğu zaman tipik örnekleri ile adetâ dolup taşmaktadır. "Açık toplum-kapalı toplum", yahut "cemaat-cemiyet" gibi çift kutuplu ve hattâ evrimsel toplum tipolojileri ile "statik din-dinamik din" yahut "kollektivizmden individüalizme" e seyreden daha evrimsel bir şema altında "ilkel ya da millî din ve evrensel din veya ilkel, arkaik, tarihî, modern ve hattâ postmodern din ve dindarlık" formları biçimindeki olgular, süreçler veya algılamalar bunun tipik tarihsel ve aktüel tezahürleri olmaktadır. Her halükârda, kollektivizmden individüalizme seyreden uzun evrimsel süreçte tam anlamıyla bir türlü toplumdan kopamayan ancak kendi bireysel varlığının da daha güçlü bir bilincine erişle kendi kaderine bizzat kendisi egemen olma yolunda önemli gelişmeler gösteren ve bu çerçevede yeni sorunlarla karşılaşmaktan da kurtulamayan insan, anlaşılın dinî tecrübe alanında da sorunu tüm sonuçları altında yaşamaya devam etmektedir.

Nitekim, bu çerçevede, tarihsel olarak Orta zamanlardan Modern zamanlara geçiş aynı zamanda geleneksel toplum tipinden yeni ve modern bir toplum formuna geçişle de karakterize olmakta; dinî tecrübe alanında ise, böylesine bir geçişin, geleneksel ve kurumlaşmış ve büyük ölçüde kollektif dindarlıkların yerini giderek daha bireysel dindarlıklara bırakması yahut din ve toplum ilişkileri açısından toplumsal farklılaşma, iş bölümü ve uzmanlaşmaya paralel olarak dinin de sosyokültürel faaliyet alanlarınının pek çokla-

rındaki mevcut etkilerinden giderek sıyrılmak ve kendi öz alanına ve özellikle de bireysel vicdana çekilerek orada derinleşmeye başlaması yahut sekülerleşme, vs. şekilleri altında kendilerini gösteren yeni süreçlere kapı açtığı gözlenmektedir.

Mamafih, bütün bu süreçler dünyanın her yerinde ve tüm toplumlarda benzer hız ve oranlarda seyretmemekte; özellikle İslam dünyası ve onun içinden tipik bir örnek olarak meselâ Türk toplumunda durum geleneksellik ile modernlik arasında yer alan tranzisyonel toplumların karşı karşıya kaldıkları gel-gitler, gerilimler, ikilemler, uyum ve uyumsuzlukların ve bunların beraberrinde sürükledikleri sonuçların kayda değer örneklerini bize tipik bir biçimde sunmaktan geri durmamaktadır. Ancak, değişim olgusu da, giderek küreselleşen bir süreç ve bağlamda devam etmektedir.

Her halükârda, büyük din sosyologu J. Wach'ın gayet yerinde olarak işaret ettiği üze-

re⁴ kolektivizmden individüalizme doğru seyreden süreçte, daha ferdiyetçi bir din ve dindarlığın doğuşunda, anlaşılabilir bireyin kültürel ve toplumsal çevrenin etkilerinden kademeli olarak kendini sıyırmayı başarması önemli bir etken olmaya devam etmekte; buna bizzat medeniyetin ve hattâ onun üreticisi ve taşıyıcısı olan toplumun kendi içerisindeki farklılaşması ile dinî cemaat yahut ümmet ya da topluluğun tabii cemaat yahut topluluktan artan farklılaşması eklenmektedir.

DİPNOTLAR

1. M. Arkoun, *"Comment Lire Le Coran"*, Le.Coran, Paris, Garnier-Flammarion, 1970, p. 26-27.
2. Bk.: M. Weber, *The Theory of Social Organization*. (Translated by A. M. Henderson and T. Parsons), New York, Oxford University Press, 1947, p. 363-386.
3. Bk.: O. J. Voli, *İslâm: Süreklilik ve Değişim* (Çev.: C. Aydın, C. Şişman, M. Demirhan), İstanbul, **1991, 2C.**
4. Krş.: J. Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 58-59.



KURAN'IN EHLİ KİTAP ELEŞTİRİSİ

Yrd. Doç. Dr. Fuat AYDIN
Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Allah'ın Hz. Peygambere kendisine indirilen şeyi, insanlara tebliğ etmeye başlaması emrinden sonra, zaman içinde muhataplar arasında konjonktürel olarak, vahyi bir geçmişe sahip olanlar ve böyle bir geçmişe sahip olmayanlar şeklinde bir ayırım ortaya çıkmıştır. Kur'an, köken olarak kendisiyle aynı kaynaktan gelen bir kitabın sahipleri olarak kabul eder ve öbürlerine tercih ettiği ve söz konusu bu özelliklerinden dolayı genel olarak ehl-i kitap olarak isimlendirir. Bu gruba hem kendisini en iyi anlayanları/anlayacak olanları, dolayısıyla da destekleyenleri hem de müstakbel inananları olarak görmüştür.

Ancak onlarla Hz. Peygamberin yaşadığı ilişkilerin bir sonucu olarak Kur'an'da önemli bir yer tutan ve kendisini desteklemeleri/kabul etmeleri beklenen bu grup hakkında çizilen portre tam olarak olumlu olmamış, ilişkilere bağlı olarak ikili bir nitelik göstermiştir: Diğer muhataplara karşı tercihin bir sonucu olarak olumlama ve söz konusu tercihin devamıyla birlikte eleştiri.

Bu yazı, tedahüller kaçınılmaz olsa da, Kur'an'ın ehl-i kitap portresini, her biri birincisi olumladığı ikincisi ise eleştirdiği konulara yer veren iki alt başlık altında olmak üzere üç ana başlık altında ortaya koymaya çalışacaktır. Bi-

rincisinde genel olarak ehl-i kitaba yönelik olumlama ve eleştiriler; ikincisinde ehl-i kitabı oluşturan iki gruptan birincisi olan Yahudilere; üçüncü ve son başlık altında ise, ikinci grubu oluşturan Hıristiyanlara yönelik olanlar ortaya konulmaya çalışılacaktır. Burada, yukarıda ifade edilen yaşanan ilişkilerin metne yansımaları olarak adlandırılabilir olan Kur'an'ın diyalojik niteliği göz önünde bulundurularak olumlanan ve eleştirilen konuların ele alınışında, açıkça ifade edilmese de mümkün olduğu ölçüde nüzul sırası gözetilmeye çalışılacaktır¹. Bununla karşılıklı ilişkilerden yani konjonktürden kaynaklanan ifadelerin yanı sıra, Kur'an'ın ehl-i kitaba yönelik tavrının bu konjonktürü aşan bir tarafının da bulunduğu gösterilmiş olacaktır.

I. KUR'AN'IN EHL-İ KİTABA BAKIŞI

Kur'an'ın ehl-i kitap genel başlığı altında gönderme yaptığı yerlerde, bazen bununla iki ehl-i kitap grubundan hangisinin kastedildiği tespit edilmeye çalışılır ve ifadeler, kendileriyle kast edildiği düşünülen grupla sınırlandırılır. Ancak biz, doğrudan Yahudiler ve Hıristiyanlara yönelik ifadeleri, onlarla ilgili müstakil başlıklar altında ele almayı, ayırım yapmayan ifadeleri ise ehl-i kitap genel başlığı altında ele almak istiyoruz.

A. Onaylanan Yanları

Ehl-i kitap Hz. Peygambere indirilen Kur'an'ın Rabbin katından indirilmiş olduğunu bilir (Enam 6/114); ona inanıp onu kabul ederler (Ankebut 29/47). Onların ilahı ile Müslümanların kabul ettikleri aynı ilahdır (Ankebut 29/46). Bu yüzden, Kur'an'ın ayetlerini ancak inananlar, zalimler inkar ederler (Ankebût 29/47-49). Onların içinde emanete hıyanet etmeyen, gece geç vakitlere kadar Allah'ın ayetlerini okuyan; secde eden, ahireti kabul eden, iyiliği yapan ve kötülükten alıkoyan, hayırlı işler peşinde koşan iyi insanlar vardır (Al-i İmrân 3/75,113). Bunlar, hem kendilerine hem de Hz. Peygambere indirilene inanırlar; Allah'ın ayetlerini az bir paha karşılığında satmazlar (Âl-i İmran 3/199; Nisa 4/162). Ehl-i kitaptan inananlar, kendilerine indirilen kitabı gereği gibi okurlar (Bakara

2/121). Onun içindir ki, kendilerine kitap verilenlerden bir grup dışında, Hz. Peygamber'e indirilen Kur'an'dan dolayı memnun olurlar (Ra'd 13/36).

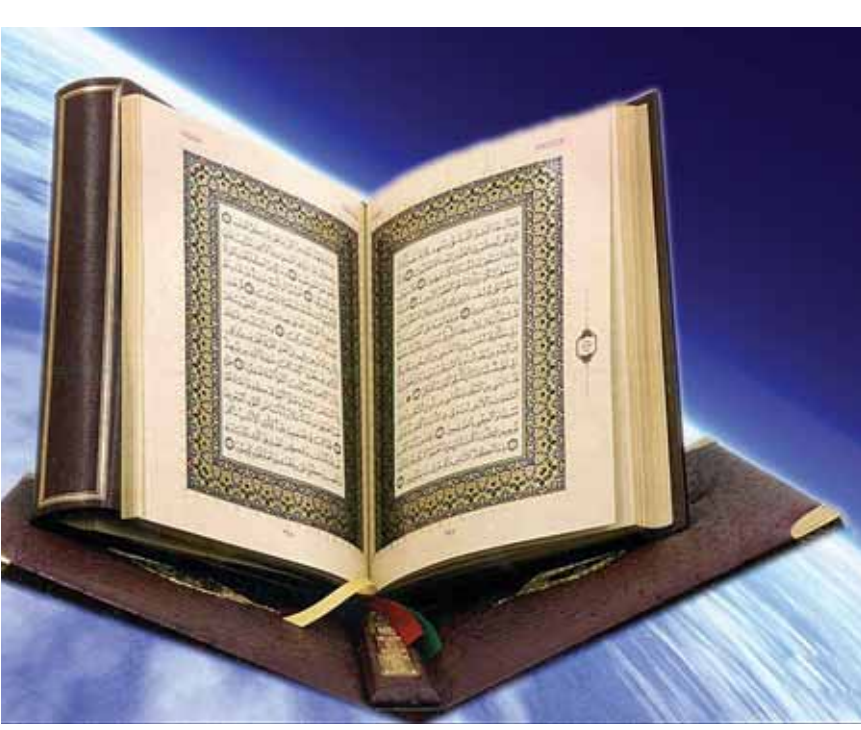
Allah ehl-i kitaba, insanlar için birer hidayet olan Tevrat ve İncil'i indirmiştir (Ali İmran 3/3-4). Onlardan bir kısmı, bu kitaplarda yazılı buldukları Resule uyan kimselerdir (Araf 7/157).



Kendilerine kitap verilenlerin yiyecekleri gibi, zina etmemek, gizli dost tutmamak ve mehirlerini vermek şartıyla kadınları da inananlara helaldir; bunun inkârı amellerin ahirette boşa gitmesine sebep olur (Mâide 5/5).

B. Eleştirilen Yanları

Ehl-i kitap, ne Yahudi ne de Hıristiyan olmayıp, hanif bir Müslüman olan İbrahim hakkında



bilgi sahibi olmaksızın tartışırlar (Ali İmran 3/65). Bile bile yalan söylerler (Ali İmran 3/74)

Kitap ehli, kendileri sapkınlığı satın aldıkları gibi; Müslümanların da sapsmasını isterler (Nisa 4/44; Ali İmran 3/69). Müslümanları dinlerinden döndürmek için, önce iman ederler, sonra da inkâr ederler (Ali İmran 3/72; 119). Oysa onlar, hakikati bildikleri halde inananları Allah yolundan çevirmek için uğraşırlar (Ali İmran 3/99-100). Bunu içlerindeki kıskançlıktan dolayı yaparlar (Bakara 2/109) Ağızlarından sadır olanlar, inananların kötülüğünü istediklerinin göstergesi olan şeylerin daha kötüsünü kalplerinde saklarlar (Âl-i İmran 3/118). Onlara bir iyilik gelmesinden dolayı üzülmür; kötülük geldiğinde ise sevinirler (Ali İmran 3/120) Bu yüzden, inananları bırakarak, Müslümanlara rablerinden bir iyilik gelmesini istemeyen, müşriklerin tarafında yer alırlar (Bakara 2/105); inkâr edenlerin inananlardan daha doğru yolda olduğunu söyler ve "cipt"e ve "tağut"a inanırlar (Nisa 4/51)

Onlar gerçeği, Hz. Peygamberin geleceği gerçeğini bile bile gizlerler (Ali İmran 3/71). Oysa Allah, kendi yanlarında bulunan kitabı doğrulayan bir peygamber geldiğinde ona kabul edeceklerine dair onlardan söz almış, onlar da bunu teyit etmişlerdir (Ali İmran 3/81). Bu peygamber onların yanlarındaki Tevrat ve İncil'de yazılıdır (Araf 7/157). Bu yüzden onu oğullarını tanır gibi tanıdıkları halde (Enam 6/20), bazıları bu gerçeği bile bile gizlerler (Bakara 2/146). Allah'ın indirdiği bu gerçeği gizleyenlerden tövbe edip, gerçeği

ortaya koyanlar dışındakilere hem Allah hem de lanet etme konumunda bulunanlar lanet ederler (Bakara 2/159-160). Onların içlerinde bir kısım inananlar olsa da, çoğunluğu fâsıklardan oluşmaktadır (Âl-i İmran 3/110). Allah'ın oğulları ve sevgili kulları olma iddialarına rağmen Allah, bu dünyada yaptıklarının bir sonucu olarak onları öte dünyada cezalandıracaktır. Bunu bildiklerinden, ölümü kendilerinden olabildiğince uzaklaştırmaya ve dünyada ebedi olarak yaşamaya çalışırlar (Bakara 2/94-95; Mâide 5/18).

Onlardan bir grup, Allah'ın kendilerine verdiği kitaptan olmayan şeyleri, Allah'ın katından diye insanları inandırmak için sahtekârlıklar yaptıkları gibi (Âl-i İmran 3/78); Allah'ın indirdiği bu kitabın aralarında hakem olmasını da istemezler. Bunu da, cehennem ateşinin kendilerini ancak birkaç gün yakacağı gerekçesiyle yaparlar. Oysa bu son sözleri kendilerinin uydurduğu bir kuruntudan başka bir şey değildir (Âl-i İmran 3/23). Bir başka kuruntuları da, insanların öte dünyada kurtulmak için yegâne sebebin Yahudi veya Hıristiyan olmak olduğu hususundaki iddialarıdır (Ali İmran 3/135)

Ehli kitap, hiçbir şekilde, isterse kendilerine her türlü mucize getirsin Hz. Peygamberden, kendi dinlerine uyması dışında ondan razı olmayacak ve onun kiblesine uymayacaklardır (Bakara 2/120); bu şimdi böyle olduğu gibi gelecekte de böyle olacaktır. Zaten onlar kendi aralarında da birbirlerinin kiblesine uymamaktadırlar (Bakara 2/145). Onlar kendi aralarında da birbirleriyle tartışma halindedirler (Bakara 2/113).

II. KUR'AN'IN YAHUDİLERE BAKIŞI

Kur'an'da ehli kitap olduğu hususunda herhangi bir tereddüt bulunmayan iki gruptan birincisi, tarihsel ve kendisine verilen yer bakımından öne çıkarılırlar; *benî İsrail* ve *yehûd*² adları altında zikredilen Yahudilerdir. Yukarıda zikrettiğimiz üzere, onun da Kur'an'da yer alan portresi ikili bir görünüm; onaylanma ve eleştirilme ortaya koymaktadır.

A.Onaylanan Yanları

Allah, Salih amel işledikleri müddetçe, mahzun olmayacaklarını söyleyerek müşrikler

Kur'an'da ehli kitap olduğu hususunda herhangi bir tereddüt bulunmayan iki gruptan birincisi, tarihsel ve kendisine verilen yer bakımından öne çıkarı/tı/lanlar; benî İsrail ve yehûd adları altında zikredilen Yahudilerdir.

karşısında, inananlarla aynı grup içinde yer verdiği (Mâide 5/69); namaz kılmak, zekat vermek, elçilerini desteklemek, Allah'a güzel bir borç vermek şartıyla İsrail oğullarını seçerek onları âlemlere üstün kılmış (Maide 5/12; Bakara 2/47; A'râf 7/140; Câsiye 45/16); bunun bir göstergesi olarak, onları Mısır'dan esirlik evinden çıkarmış, vaad ettiği topraklara ulaşmalarını sağlamış (Bakara 2/49); onlara peşi peşine peygamberler/nübüvvet göndermiş, içlerinden hükümdarlar/hükümdarlık çıkarmış, başka hiçbir topluma vermediği şeyi onlara vermiş (Mâide 5/20; Câsiye 45/16); içinde Allah'ın hükmü; hidayet ve nur bulunan; Allah'a teslim olmuş olan nebilerin kendisiyle hükmettikleri Tevrat'ı (Mâide 5/43) ve yeryüzünde Salih kulların mirasçı olduğunun yazıldığı Zebur'u vermiş olmasıdır (Enbiyâ 21/105-106). Bu yüzden, Musa'nın önder ve rehber olan kitabını ellerinde bulunduranlar, inkarcılar gibi değildir (Hûd 11/17). Yahudilerin içlerinde geceleyin ibadet için ayakta duran, secde eden; Allah'ın ayetlerini okuyan bir topluluk vardır. Bunlar, Allah'a, ahirete inanırlar; iyiliği emredip insanları kötülük işlemekten alıkoyup hayır hususunda birbirleriyle yarışır (Âl-i İmrân 3/110, 113; Nisâ 4/162). Kendilerine ve Müslümanlara indirilene inanırlar; Allah'ın ayetlerini az bir paha karşılığında satmazlar (Âl-i İmrân 3/199; Nisâ 4/162) ve onları hakkıyla okurlar (Bakara 5/21). Onların içlerinde orta yolu tutanlar vardır (Mâide 6/66).

B. Eleştirilen Yanları

1.Allah Anlayışları Hususundaki eleştiriler

Yahudiler, Allah'ı hakkıyla takdir edememiş (Enam 6/91); O'nun fakir olduğunu, ellerinin bağlı olduğunu söyleyerek (Âl-i İmrân 3/181; Mâide 5/64) Allah hakkında apaçık yalanlar uydurmuşlardır (Nisa 4/50). Allah'tan başkasına ibadet etmeme hususunda kendilerinden söz aldığı halde (Bakara 2/83) Mısır'dan çıkışta Sina dağında buzağı yapıp ona tapınmakla (Bakara 2/54)ve ³Üzeyir'in O'nun oğlu (Tevbe 9/30) olduğunu söyleyerek Allah'a ortaklar koşarak (Hicr 15/10) ve hahamlarını Allah'tan başka rabler edinerek verdikleri sözden dönmüşlerdir. Bundan dolayı, Allah'tan indirilmiş olan bir kitaba sahip olmak önemli olmakla birlikte, O'na verilen sözü yerine getirmek ve Allah'a karşı sakin olmak daha önemlidir (Âl-i İmran 3/76)

2.Peygamberlerle, Hz. Peygamberle ve Kitaplar/Kur'an ilgili Tutumlarına yönelik eleştiriler

Hz. Peygamberden önce kendilerine peygamberler gönderilmiş ve gönderilen bu peygamberlerle alay etmiş olan (Hicr 15/10) Yahudilerden Allah, 'Andolsun, size vereceğim her kitap ve hikmetten sonra, elinizdekini doğrulayan bir peygamber geldiğinde mutlaka ona iman edeceksiniz ve mutlaka ona yardım edeceksiniz' (Âl-i İmran 3/81) diye söz almıştı. Son peygamberin özellikleri kendi kitaplarında yer aldığından (Araf 7/157) onun geleceğini kesin olarak biliyor, onu kendi öz evlatları gibi tanıyorlardı (Enam 6/20); kâfirlere karşı zafer kazanmak için onun adıyla (ahir zaman Peygamberi hakkı, için) dua ediyorlardı; ancak beklenen bu peygamber gelince, onu inkâr ettiler (Bakara 2/89). Yalnızca inkar etmekle de yetinmediler, onun geleceğinin bilgisini gizlediler (Bakara 2/146). Bu gizlemelerinin bir sonucu olarak Allah ve lanet etmeye yetkili olan herkes onları lanet etmiştir (Bakara 2/159-160). Onlar kendilerine hangi mucize, delil gösterilirse gösterilsin, Hz. Peygamberi kabul etmeyecek (Bakara 2/145; Al-i İmran 3/73; Hicr 15/10); ona asla

inanmayacaklardır (Bakara 2/75). Çünkü bu onların yalnızca Hz. Peygambere değil, geçmişteki bütün peygamberlere karşı gösterdikleri inkâr tavrıdır (Bakara 2/87). Hz. Peygambere kabul etmemek için, ona Kur'an'ı getiren Cebrail'e bile düşman olmuşlar; ancak böylesi bir düşmanlığın bizatihi Allah'a karşı bir düşmanlık⁴ olduğunun farkında bile değillerdir (Bakara 2/97). Kendileri kabul etmedikleri gibi, inananları da Allah'ın yolundan döndürmeye çalışmaktadırlar (Al-i İmran 3/98). Bu bakımdan, inananlara düşmanlık edenler arasında en şiddetli olanlar, Yahudilerdir (Mâide 5/82).

Onların Hz. Peygambere peygamberliğini bile bile inkâr etmeleri Allah'ın kendilerinden başkalarına lütufta bulunmasını kıskanmalarından başka bir şey değildir (Nisa 4/54). Onun peygamberliğini kabul etmemek için bahaneler iler sürmüşler ve gökten bir kitap indirmesini istemişlerdir. Bu onların ilk defa yaptıkları bir şey olmayıp önceki peygamberlerden de

bundan büyük şeyler yapmalarını istemişlerdir (Nisa 4/153). Daha da ileri giderek, Allah'ın Musa'ya indirdiği kitabı görmezden gelerek, O'nun kimseye bir şey indirmedini ileri sürdüler (Enam 6/91). Geldiğinde kabul edenlerin ilki olma hususunda söz vermiş olmalarına rağmen, Hz. Peygambere ve onun getirdiği Kur'an'ı kabul etmeyerek sözlerini yerine getirmemelerinden dolayı Allah onları lanetmiş; bu yüzden de kalpleri taş kesilmiştir (Mâide 5/13).

Yahudiler tarihi süreç içinde de, kendilerine gelen peygamberleri kabul etmemekle yetinmemiş, onlara karşı çıkmış, onların getirdiklerini yalanlamış ve hatta onları öldürmüşlerdir (Âl-i İmran 3/112; Bakara 2/61; Mâide 5/70; Nisa 46, 155). Bu tür isyanlarından dolayı, Hz. Davud ve Hz. İsa'nın diliyle de lanetlenmişlerdir (Mâide 5/78)

Hz. Peygambere inkâr etmelerinin yanı sıra, verdikleri sözün bir gereği olarak, ona indirilen

ve onların ellerinde bulunan Tevrat'ı doğrulayan Kur'an'a iman etmeleri ve bu hususta ilklerden olmaları gerekirken, onu inkârda ilk olmuşlar (Âl-i İmran 3/3, 4, 77; Bakara 2/40, 89) bahane olarak da kendilerine indirilenden başkasını kabul edemeyecekleri gerekçesini ileri sürmüşlerdir. Gerçekte ise, bu yalnızca bir bahanedir. Çünkü eğer öyle olsaydı, Allah'ın kendilerine göndermiş olduğu peygamberleri öldürmemeleri (Âl-imran 3/98, 112; Nisa 4/46, 155); Tevrat'ı yerine getirme hususunda verdikleri sözden vazgeçmemeleri (Bakara 2/63) gerekirdi. Oysa peygamberlerin bir kısmını yalanlayıp bir kısmını öldükleri gibi, Tevrat'ın da bir kısmını kabul edip uygularken diğer kısımlarını uygulamamaktadırlar (Bakara 2/84)

Yahudiler Tevrat'ı yerine getirme hususunda verdikleri sözü tutmadıkları gibi, onun bir kısmını da (hem Hz. Peygamberin sıfatları hem de Kur'an'ın Tevrat'a yönelik atıflarının onda bulunduğunu söyleyerek) gizlemişler (Bakara

2/76, 174). Ayrıca, kitaptan olmadığı halde bir takım şeyleri kitaptan gibi göstermek için dillerini eğip bükmüşler (Âl-i İmran 3/78); kelimele- rin yerlerinden kaydırarak onu tahrif etmiş; da- ha da ileri giderek kendi elleriyle yazdıkları şey- leri, dünyevi menfaatler için onun Allah katın- dan olduğunu da ileri sürmüşlerdir (Bakara 2/79).

3.Yahudilerin Tutumlarına Yönelik Eleştiriler

A. Dünyaya bağlılıkları ve bunun sebebi

Yahudilere yönelik bu ana konulardaki eleştirilere ilave olarak, Allah nezdinden üstün bir makama sahip oldukları için cennete yalnızca kendilerinin girecekleri; cehennem girseler bile, ateşin kendilerine birkaç günden fazla dokunmayacağı şeklindeki iddialarının doğru olmadığı; eğer öyle olsaydı hemen ölmeyi isteme- leri gerektiği; oysa işledikleri günahlardan dola- yı cehennemde ebedi olarak kalacakları bu yüz-



den de, dünyada ayrılmayı⁵ istemedikleri ifade edilir (Cuma 62/6-8; Bakara 2/80, 94, 211; Mâide 5/18). Bu yüzden insanlar içinde dünya hayatına en düşkün olanlar onlardır; binlerce yıl yaşamak isterler. Ancak ne kadar uzun yaşarlarsa yaşasınlar, bu onları hak ettikleri cezaya maruz kalmalarına engel olmayacaktır (Bakara 2/96).

B. Zalim, Bozguncu vs. oluşları

Yahudiler, bozgunculuk yaparlar (İsra 17/4) ve dini iyi bilenler olan hahamların kendileri insanların mallarını haksız yedikleri gibi (Enfal 8/34), içlerinde yanlış yapanlara da engel olmazlar (Mâide 5/78).

Yahudiler, kendilerine söylenen sözleri değiştirdikleri için zalimlerdir (Bakara 2/59); onların kalpleri taş gibi katıdır ve katılık hususunda taştan daha beterdirler (Bakara 2/74).

Müslümanların başına gelen kötü şeylerden dolayı sevindikleri gibi (Âl-i İmran 3/119) taraf olmak durumunda kaldıklarında ise münafıklarla birlik olmuşlar (Haşr 59/11-12); bununla da yetinmemiş müşriklerin inananlardan daha doğru yola olduklarını söylemişlerdir (Bakara 2/89; Nisa 4/51).

Birçok kimseyi Allah yolundan alı koymaları, haram olduğu halde faiz almaları ve insanların mallarını haksız yere yemeleri sebebiyle Allah onlara helal olan bazı şeyleri haram kılmıştır (Nisa 4/160, 161).

Hız. Meryem'e attıkları iftira ve yapmadıkları halde Hız. İsa'yı öldürdük demelerinden dolayı Allah onların kalplerini mühürlemiştir. Onların bu konudaki bilgileri, kesin bir delile değil, tamamen zandan kaynaklanmaktadır ve bunun böyle olmadığını ölmeden önce göreceklerdir (Nisa 4/156, 157).

III. Hıristiyanlar

Kur'an'ın Yahudilerden sonra en çok yer verdiği, ehl-i kitap gruplarının ikincisini, *nasâra* olarak adlandırılan Hıristiyanlar oluşturmaktadır. Onların Kur'an'daki portresi de; yek pare olmayıp ikili bir karakter göstermektedir.

A. Olumlanan Yönleri

Allah insanlara doğru yolu göstermek için, İncil'i (Âl-i İmran 3/3) daha önceki peygamberlerin bir devam olmak üzere Meryem oğlu İsa'ya vermiştir (Hadid 57/27). O Allah'tan sakınınlar için hidayet ve öğüt olsun diye gönderilmiş bir kitap olup, içinde hidayet ve nur vardır (Mâide 5/46). Allah, onu kabul edenlerin kalbine, şefkat ve merhamet yerleştirmiştir (Hadid 5/27). Onların içlerinde Kur'an'ın Hak olduğunu bilen, büyüklük taslamayan; onu duyunca gözyaşlarına boğulan; ona inanan keşişler ve rahipler gibi insanlar olduğundan, inananlara sevgi bakımından insanların en yakın olanları "biz Hıristiyan'ız" diyenlerdir (Mâide 5/82-83).

B. Eleştirilen Yönleri

Allah Yahudilerden olduğu gibi, Hıristiyanlardan da, gelecek olan peygamberlerini kabul etmeleri hususunda söz almıştı; ancak onlar da unutmamaları gereken bu şeyleri unuttular (Mâide 5/14). Oysa Hız. İsa, kendisinden önceki Tevrat'ı tasdik ve kendisinden sonra gelecek olan, İncil'de yazılı buldukları (Araf 7/157) "Ahmed" ismindeki bu peygamberi müjdelemek maksadıyla gönderilmişti (Saf 61/6). Verdikleri sözü unutmaları sebebiyle Allah onların aralarına kıyamete kadar sürecektir olan düşmanlık ve kin koydu (Mâide 5/14); onlar da fırkalara ayrıldılar (Zuhuruf 43/65).

Allah bütün peygamberler gibi Hız. İsa'yı da "Şüphesiz benden başka hiçbir ilah yoktur; öyleyse bana ibadet edin" diye vahyettiği halde (Enfâl 8/30), Hıristiyanlar O'na çocuk isnat etmişler (Meryem 19/88) ve Yahudiler "Üzeyir, Allah'ın oğludur dedikleri" gibi onlar da "İsa Mesih, Allah'ın oğludur" demişlerdir. Mesih'in doğum şeklinden kaynaklanan bu ifade, inkârcıların söyledikleriyle aynı şeyi ifade eden bu söz (Enfâl 8/30); göklerin param parça olmasına; dağların yıkılıp çökmesine yol açacak kadar çirkin bir iftiraydı (Meryem 19/90-93; Tevbe 9/30). Onlar yalnızca Allah'ın çocuğu dedikleri Meryem Oğlu Mesih'i değil, rahiplerini de Rab edinmişlerdir (Mâide 5/15).

Oysa Mesih'in Allah katındaki durumu, "Ol!" emriyle topraktan yarattığı Âdem'in durumu gibidir (Âl-i İmran 3/59). O, Allah'ın daha önce nicelerini gönderdiği peygamberlerinden biri, Meryem'e ulaştırdığı kelimesi; kendisinden bir ruhtur (Nisa 4/171).

Bu yüzden "Allah üçtür", "Allah Meryem oğlu Mesih'tir"; "Allah, için üçüncüsüdür" diyenler, kesinlikle kâfir olmuşlardır (Nisa 4/171;Mâide 5/75, 72, 15). İsa, yaşarken hiçbir zaman kendisini ve anasını Allah'tan başka ilahlar edinmesini söylememiştir (Mâide 5-116). Hıristiyanlar, onun vefatından sonra bunu uydurmuşlardır. Ayrıca, İsa ne çarmıha gerilmiş ne de. Öldürülmüştür; bu sadece onlara öyle gösterilmiş; Allah onu kendi katına almıştır. Hıristiyanlar bu konuda, kesin bir şey bilmedikleri için şüphe içindedirler ve bu konuda ancak zanna tabii olmaktadır (Nisa 4/156-159).

Hıristiyanlar, yalnızca İsa'nın vefatından sonra onu ve annesini iki ilah edinmemişler, aynı zamanda Allah'ın kendilerine emretmediği ruhbanlığı da, O'nun rızasına nail olmak için icat etmişler; fakat onu da gereği gibi yerine getirmemişlerdir (Hadid 57/27).

Sonuç

Kur'an Yahudilerin ve Hıristiyanların vahyi bir kaynaktan geldikleri ve bu vahyden kaynaklanan bir kitaba sahip olduklarına dair iddialarını tasdik etse ve zaman zaman kendisinin ilahi bir kaynaktan geldiğine bir tanığı olarak aynı gelenekten gelen Yahudi ve Hıristiyanları şahit gösterse de; bu onları her şeyleriyle sahih vahyi bir geleneği devam ettirdiklerini kabul ettiği anlamına gelmemektedir. Kur'an onların bu iddiaları dışında hemen hemen çoğu özelliklerini eleştirmektedir. Eleştirilen konular arasında, Yahudiler durumunda, Allah'ı hakkıyla bileme-me/O'nu gereği gibi takdir edememe; peygamberlere karşı öldürmeye varıncaya kadar gösterilen olumsuz tavırlar; Allah'a verilen sözlerin sürekli olarak yerine getirilmemesinin de içlerinde yer aldığı ferdi ve toplumsal bakımından uygun olmayan davranışlar ve mesela, Allah'tan olmadığı halde kendilerinin kaleme aldığı me-



“Allah sizinle din hakkında savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayan kimselere iyilik etmekten, onlara adaletli davranmaktan menetmez. Çünkü Allah adalet yapanları sever.

tinleri O’ndan gelmiş gibi gösterme ya da metinleri tahrif etme, sözlerin konulduğu yerleri değiştirme gibi kötü özellikler zikredilebilir.

Ancak, Allah’ı hakkıyla bilemedikleri, Üzeyir’in O’nun oğlu olduğu söyledikleri ve hahamlarını rabler edindiklerini söylediği ve bu hususta onları ciddi bir şekilde eleştirdiği halde, onların kâfir, müşrik olduğunu doğrudan ifade eden bir ifadeye yer verilmez.

Hristiyanlar durumunda ise eleştiriler, ahlaki bozukluktan ziyade inanç bakımından olan sapmalar üzerine yöneltilir: Teslis ve rahiplerin Rab edinilmesi. Bunlardan özellikle teslis, Allah’ın tekliğini inkâr eden; insanları ilahlaştıran bir olgu olma bakımından yukarıda da gösterildiği üzere, Hristiyanlara yönelik Kur’an’daki en ciddi, en temelli eleştiridir. Tanrı’yı üçlü bir bütün olarak kabul edenlerin kâfir; bunun da Allah’a ortak koşmak olduğu açık bir şekilde ifade edilir.

Ancak Kur’an’ın her iki ehl-i kitap grubunu bu şekilde eleştirmesi; onların dost edinilmemesi ve Hz. Peygamberden/Müslümanlardan dinle-

rini kabul etmeleri dışında razı olmayacaklarının dile getirilmesi; İslam karşısında dinlerinin durumunu tespitiye yönelik olup; bireysel ve toplumsal ilişkiler bakımından onları toptan dışlamak; izole etmek anlamında kabul edilmemiştir. Bunun böyle olduğunun en büyük göstergesi, Hz. Peygamberin, on beş asırlık Müslümanların onlara yönelik tavırlarıdır. Bu tavrın muhtemel kaynağı ise Kur’an’da yer alan hicretin 8. yılının başlarında nazil olan şu ayetin olması muhtemeldir:

“Allah sizinle din hakkında savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayan kimselere iyilik etmekten, onlara adaletli davranmaktan menetmez. Çünkü Allah adalet yapanları sever.

Allah sizi ancak sizinle din hakkında savaşan, sizi yurtlarınızdan çıkaran ve çıkarılmanız için yardım eden kimselerle dost olmaktan men eder. Kim onlarla dost olursa işte zalimler onlardır (Mümtehe 60/8-9)”

DİPNOTLAR

- 1 Kur’an ayetlerinin nüzul sırasının tespit edilmesinde, Ömer Özsoy, İlhami Güler, *Konularına Göre Kur’an (Sistematik Bir Kur’an Fihristi)*, Fecr Yayınları, Ankara 1996, s. 861-863’dei “Bazergan’a Göre Kur’an Pasajlarının Nüzul Sıralaması” kullanılmıştır.
- 2 Yahudileri ifade etmek için kullanılan bu iki ismin Yahudi tarihindeki kullanımları için bkz. Fuat Aydın, *Yahudilik*, İnsan Yayınları, İstanbul.
- 3 Baki Adam, “Müslümanların Yahudilere Yöneltiltikleri Teolojik Eleştiriler”, *Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları*, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2004, s. 115-118.
- 4 Kur’an’ın Yahudilerin Cebrail düşmanlığı için bkz. Adam, a.g.m, s. 104.
- 5 Yahudilerin cehennemde görecekları azap ve bunun süresi hakkındaki yukarıdaki inançları hk. bkz. Adam, a.g.m, s. 104.