

1-12

SOCIOLOGICAL PERSPECTIVE OF TRUST IN ISLAMIC ETHICS
İSLAM AHLÂKINDA GÜVENE SOSYOLOJİK BAKIŞ

Prof. Dr. Hilal Demir KIVRAK

13-23

KLASİK İSLAM TARİHİ KAYNAKLARINDA ARAS TASVİRİ
DEPICTION OF ARAS IN THE CLASSICAL SOURCES OF ISLAMIC HISTORY

Prof. Dr. Hüseyin GÜNEŞ

24-47

GÜN VE GELECEĞİ İSKALAMA TERCİHİNİN AŞKIN FORMU: KUTSAL GELENEK PERSPEKTİFİ*THE TRANSCENDENT FORM OF CHOICE BEING OFF TARGET FOR THE PRESENT AND FUTURE: A SACRED TRADITION PERSPECTIVE*

Prof. Dr. Namık Kemal OKUMUŞ

48-57

SİNOP'TA TÜRK-İSLAM MEDENİYETİNİN SEMBOL İSMİ: SARI SALTUK (SALTUK ET-TÜRKÎ)*THE SYMBOL NAME OF THE TURKISH-ISLAMIC CIVILIZATION IN SİNOP: FAIR OR SARI SALTUK (SALTUK ET-TÜRKÎ)*

Doç. Dr. Fevzi RENÇBER

58-67

İSLAM SİYASET TEORİSİNİN TEMEL DİNAMİKLERİ*THE BASIC DYNAMICS OF ISLAMIC POLITICAL THEORY*

Mücahit Orkun İKİNCİ

68-92

DİN SOSYOLOJİSİ PERSPEKTİFİNDEN EMİLE DURKHEİM: DİNİN KAYNAĞI VE TOPLUMSAL ANLAMI*EMİLE DURKHEIM FROM THE PERSPECTIVE OF THE SOCIOLOGY OF RELIGION: THE ORIGIN AND SOCIAL MEANING OF RELIGION*

Mehmet Ata MİRZAOĞLU

93-130

MANEVİ TESLİMİYET: BEKTAŞILIK TARİHİNDE YOLDAŞLIKTAN HİYERARŞİYE*SPIRITUAL SURRENDER: FROM COMPANIONSIP TO HIERARCHY IN THE HISTORY OF BEKTASHISM*

Prof. Dr. Albert DOJA (Çev. Dr. Yılmaz ARI)

131-136

TEZ TANITIMI VE DEĞERLENDİRME: FÂRÂBÎ, İHVÂN-I SAFÂ VE ÂMİRÎ'NİN GÖRÜŞLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI: SİYASET FELSEFESİ ÖRNEĞİ, BÜŞRA ÖZKEÇECİ BULUT*THESIS INTRODUCTION AND EVALUATION: COMPARISON OF FÂRÂBÎ AND İHVAN-I SAFA AND ÂMİRÎ'S VIEWS: AN EXAMPLE OF POLITICAL PHILOSOPHY, BÜŞRA ÖZKEÇECİ BULUT*

Kader OKCU

137-143

TEZ TANITIMI VE DEĞERLENDİRME: İSLAM AHLAK FELSEFESİNDE ÜZÜNTÜNÜN NEDENLERİ VE ÇÖZÜM YOLLARI, KADER OKÇU*THESIS PRESENTATION AND EVALUATION: THE CAUSES OF SORROW AND SOLUTIONS IN ISLAMIC MORAL PHILOSOPHY, KADER OKÇU*

Büşra ÖZKEÇECİ BULUT

144-155

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ: VEGANİZM*BOOK REVIEW: VEGANISM*

Bahar BULUT- Dr. Mehmet ERKOL



Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar

Vol: 1 / Issue: 1, p. 1-12, June 2023

Sociological Perspective of Trust in Islamic Ethics

İslam Ahlâkında Güvene Sosyolojik Bakış

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.8051424>

Araştırma Makalesi /
Research Article

Makale Geliş Tarihi /
Article Arrival Date

10.06.2023

Makale Kabul Tarihi /
Article Accepted Date

16.06.2023

Makale Yayın Tarihi /
Article Publication Date

30.06.2023

Dorlion Journal

Prof. Dr. Hilal Demir Kıvrak

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi,
Mühendislik ve Mimarlık Bilimleri
Fakültesi, Kimya Mühendisliği
Bölümü, Eskişehir, 26040, Türkiye

hilaldemir.kivrak@ogu.edu.tr

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0001-8001-7854>



Öz

Güven, kişiler arası ve sosyal ilişkilerin temel bir unsurudur ve sağlıklı ilişkilere, etkili iletişime, işbirliğine, risk almaya ve sosyal istikrara katkıda bulunur. Din, örf ve adetler toplumun değerlerini ve inanç sistemlerini şekillendirerek bir topluluk içindeki güveni etkiler. İnsanlar bakıcılarına bağımlı olduklarından ve sosyal ilişkilerde güvenlik aradıklarından, doğuştan gelen güven ihtiyacı doğumdan itibaren başlar. Güven, güvende hissetmek için gereklidir ve güven eksikliği, yabancı ortamlarda tedirginliğe ve ihtiyata yol açar. Güvenilirlik, toplumun sevgi, saygı ve güvenini kazanmak için hayati önem taşır. Dürüstlük temel bir özelliktir ve dürüstlüğe öncelik veren bireyler güvenilir olarak kabul edilir. Din ve kültürel normlar sosyal yapıları ve gelenekleri önemli ölçüde şekillendirir, ahlaki değerleri teşvik eder ve rehberlik sağlar. Din, toplumsal bütünleşmede, ortak değerlerin oluşturulmasında ve istikrar, dayanışma ve ahlaki davranışların geliştirilmesinde önemli bir rol oynar. Allah'a ve topluma duyulan güven ve itimat, dinin teselli sağlama, suçluluk duygusuyla mücadele etme ve ahlaki karar alma süreçlerine rehberlik etme gibi işlevlerini yerine getirebilmesi için elzemdir. İslam'ın kurucusu Muhammed Peygamber, olağanüstü ahlak ve erdemlere örnek olmuştur. Müslümanlar, Kur'an'da tavsiye edildiği üzere, onun hayatını taklit edilecek bir model olarak görmektedir. Peygamber'in güvenilirliği ve doğruluğu hayatı boyunca kendini göstermiş ve ona "el-Emin" unvanını kazandırmıştır. Düşmanları bile onun dürüstlüğüne ve doğruluğuna kabul etmiştir. Peygamber'in Kâbe'nin yeniden inşasında ve anlaşmazlıkların çözümünde önemli bir rol oynadığı Kâbe hakemliği, onun güvenilirliğini göstermiştir. Onun dürüstlüğü ve güvenilirliği toplum üzerinde silinmez bir etki bırakmış, hayranlık ve saygı uyandırmıştır. Bu makale, Muhammed Peygamber'in örnek ahlakını ve kişiliğini, güvenilirliğine ve doğruluğuna odaklanarak incelemektedir. Peygamber, hayatı ve öğretileri aracılığıyla Müslümanlar için yol gösterici bir ışık olmaya devam etmekte, bireyler ve toplumun geneli için doğruluk, dürüstlük ve güvenilirlik konularında değerli dersler sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Güven, Din, İslam, Peygamber, El-Emin

Abstract

Trust is a fundamental aspect of interpersonal and social relations, contributing to healthy relationships, effective communication, cooperation, risk-taking, and social stability. Religion, customs, and traditions shape society's values and belief systems, influencing trust within a community. The innate need for trust begins from birth, as humans depend on caregivers and seek safety in social relationships. Trust is essential for feeling secure, and lack

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Demir Kıvrak, Hilal. "Sociological Perspective of Trust in Islamic Ethics". *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 1/1 (June 2023), 1-12. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8051424>

of trust leads to unease and caution in unfamiliar environments. Trustworthiness is vital for gaining society's love, respect, and trust. Honesty is a foundational trait, and individuals who prioritize honesty are regarded as trustworthy. Religion and cultural norms significantly shape social structures and customs, promoting moral values and providing guidance. Religion plays a crucial role in social integration, establishing common values, and fostering stability, solidarity, and moral behavior. Trust and confidence in God and society are essential for religion to fulfill its functions, including providing solace, combating guilt, and guiding moral decision-making.. The Prophet Muhammad, the founder of Islam, exemplified exceptional morals and virtues. Muslims regard his life as a model to emulate, as recommended in the Quran. The Prophet's trustworthiness and truthfulness were evident throughout his life, earning him the title "al-Amin." Even his adversaries acknowledged his integrity and truthfulness. The Kaaba arbitration, where the Prophet played a significant role in rebuilding the Kaaba and resolving disputes, demonstrated his trustworthiness. His honesty and trustworthiness left an indelible impression on society, inspiring admiration and respect. This article explores the exemplary morals and personality of Prophet Muhammad, focusing on his trustworthiness and truthfulness. Through his life and teachings, the Prophet continues to serve as a guiding light for Muslims, offering valuable lessons in integrity, honesty, and trustworthiness for individuals and society at large.

Keywords: Sociology of Religion, Trust, Religion, Islam, Prophet, Al-Amin

1. INTRODUCTION

Trust is of great importance in interpersonal and social relations as it is the basis for healthy and solid relationships, encourages cooperation, is a prerequisite for effective communication, creates a basis for risk-taking and innovation, and plays an important role in ensuring social stability (Johnson - Young, 2011). Trust brings people together, strengthens relationships and is an essential element for success. Even if people treat you with kind and caring behavior and say nice things, this alone is not enough to build trust (Mayer et al., 1995).

Trust is based on people being careful, compassionate, and consistently delivering on promised behavior. However, people often trust others without a firm conviction. While some philosophers argue that trust is an abstract attitude, in the field of psychology trust is defined as a process by which people make sense of others' situations and emotional states through their mental processes. Trust is usually not absolute, it is often limited to certain situations. For example, you can trust a friend to tell the truth, but you may not have enough trust to trust him to perform a surgical procedure. Trust also has an emotional basis; the reason you trust a friend is because you have developed a positive attitude towards him or her and are emotionally attached to him or her, because in order to trust people, your feelings about them should not be negative or indifferent. Similarly, distrust is an emotional process, but unlike trust, it is based on negative emotions such as fear and dislike. Not trusting someone is not only a prediction of betrayal, but also a negative emotional state about the person who is not trusted (Smith, 2017).

Trust is often defined as our belief that a person is honest. Research shows that trust increases the sense of security in relationships and reduces defensive needs. At the same time,

trust encourages people to open up about their feelings and desires. To understand the concept of trust, we can examine two key traits: benevolence and honesty. These traits are indispensable elements of relationships as well as romantic relationships and are important for the satisfaction and continuity of the relationship (Mayer et al., 1995; Hancock, 2011)

Social trust is related to the trust one has in others and is a perception not only of our bilateral relationships but also of the overall structure of society. Average levels of social trust in a society can significantly affect both national growth and individuals' happiness and life satisfaction. Moreover, the feeling of social trust is associated with many spiritual feelings that also affect the meaning and enjoyment of life. Living in an environment where the majority of people do not trust others can have negative effects on individuals (Helliwell - Putnam, 2004).

Individual social trust is influenced by the individual's personal values as well as the cultural characteristics of society. Recent researches shows that universal values and social values such as individualism play an important role in ensuring an individual's social trust. Research has also found that people with an individualistic culture have higher levels of social trust than those who are uncertainty avoidant, and that participants who are older, more educated and have higher income levels also have higher levels of social trust. These findings once again emphasize the importance of social factors in the formation of social trust (Yamagishi, 2001).

Humans are highly dependent on their caregivers from the moment they are born. This dependence is primordial evidence of our ability and innate drive to form social relationships. Within an hour after birth, a baby looks into the eyes and face of its caregiver, and a few hours later it turns its head towards the sound of its mother's voice. From the moment it comes into the world, it feels safe in its mother's arms, and we have seen many times how it behaves when it enters an environment full of strangers it has never seen before, hugging its mother tightly to feel safe. This behavior is based on the baby's "trust" in the sense that it sees its mother, who has been instrumental in bringing it into the world, as a monument of security and is sure that no harm or evil will come to it from her, and "distrust" of others. These behaviors are not unique to infants, and human beings feel the need to be safe throughout their lives. For example, when we go to a different city or country that we have never been to before and we have a large amount of money on us, we feel uneasy and shy around strangers. The reason for this behavior is related to our sense of trust, because a society made up of people we do not know is an environment where we will experience the fear of "not knowing-not knowing". In short, we are social beings from birth, and our interaction with others largely points to the inevitability of trust (Bigelow et al, 2017; Bos et al., 2018).

The fundamental way to gain the love and respect of society is to gain the trust of society. When people trust you, they trust you in everything and believe that no harm will come from you. In this case, they love and respect you. However, when you lose trust, people

distance themselves from you and do not want to do business with you. To be considered trustworthy, you must first be honest. Truthfulness and honesty are therefore of great importance. People who adopt the principle of honesty are already recognized as trustworthy people. In the context of being safe and trustworthy, the extent to which society's value judgments and belief system determine the behavior of individuals can be explained by revealing the extent to which religion, customs and traditions affect society (Smith, 2019).

From the moment we are born, we are influenced by society and our environment, and these interactions determine our values, beliefs and lifestyle. One of the influential factors shaping the social structure of society is beliefs, which play an important role in social life. In traditional societies, economic, political and social institutions and cultural norms formed the basis of religion. Concepts such as family, clan, neighborhood and nation are seen as carriers of religion in society. Religion, which affects the family, also provides certain guidance on issues such as marriage and divorce. The child opens his/her eyes in the family and begins to receive his/her first education there. Later, the family gradually hands over the task of education to the school and the social environment. Religions attach great importance to moral values and provide comprehensive rules in this regard. For this reason, there are also claims that law and morality have been inspired by religions. Customs and traditions also have a close relationship with religion. Pointing to this connection, it would be a sociological blindness to deny that customs and traditions in every society are shaped under the influence of religion (Johnson, 2018; Hill - Pargament, 2008).

One of the main functions of religion in society is that it contributes significantly to integration as a means of social control. While accepting some behaviors as sacred, it prevents some other actions as sinful. In this way, it ensures that all attitudes of individuals conform to the values of the relevant society. In addition, collective worship and ceremonies strengthen social solidarity and the sense of acting together. By contributing to the formation of common feelings and thoughts, they create a "group spirit". Thus, religion ensures stability and continuity in society. By fostering patience, sacrifice, hope and a spirit of struggle, religion combats selfishness. Considering all these features, Francis Bacon¹ calls religion "the strongest chain of society" (Çimen, 2019). Berger² argues that religion is the most effective refuge against anomie³ in human history. At the same time, religion is a powerful factor in the

¹ Francis Bacon, an English philosopher and statesman, had a significant influence on the development of modern science. In his works, Bacon emphasized the importance of empirical observation and experimentation in natural philosophy. He argued for a separation between theology and natural philosophy, advocating that each should have its own distinct realm of inquiry (Çimen, 2019).

² Peter L. Berger (1929-2017) was an influential sociologist, philosopher, and theologian. He made significant contributions to the field of sociology, particularly in the areas of social theory, sociology of religion, and the sociology of knowledge. Berger is known for his work on the social construction of reality, where he argued that individuals create and maintain their understanding of the world through shared social interactions and meanings

³ Anomie is a concept coined by sociologist Emile Durkheim and refers to the shaking of social order when the normative structures of society are not strong or are broken. Therefore, a social control mechanism supported by social institutions, values and norms is important to prevent anomie and ensure social stability.

emergence and suppression of guilt. Religious belief also plays an important role in coping with the fear and anxiety of death. In addition, religious feelings and thoughts can provide guidance in solving moral problems that arise in relationships between people. They have a particularly profound effect on the protection of mental and physical health. The fulfillment of all these functions of religion is possible only if the individual has trust and confidence in God and other individuals in society (Berger, 2003).

Being a trustworthy person is one of the most important aspects of Islamic ethics and we can give a few examples of being trustworthy from the life of Abu Hanîfa, one of the Islamic scholars. Imâm al-Āzam Abū Hanîfa was a person who was as rich in his heart as he was in himself. He knew no limits in generosity, was a trustworthy, and reliable person. He was always honest when selling or buying goods and always respected the concept of trust. Abu Hanifa was one of the people who understood and explained Islam well. He was a scholar and imam of the sect, one of the greatest personalities in history and a close friend of Allah, but he made his living by trading and faced various situations in daily life. The following examples from his business life can be instructive for all of us in understanding the religion. One day, in the evening, two people came to Abu Hanifa's shop. They browsed the fabrics and liked one of them very much. However, the evening adhan was approaching and they had to hurry to pray. They left the shop and went to the masjid, leaving the shopping for the next morning. The next morning came, but no one came to Abu Hanifa's shop. After a while, two other men came to his shop. They browsed the fabrics and saw the fabric that the two men had liked yesterday and said that they wanted to buy it. Abu Hanifa said that the fabric had been sold to someone else and therefore he could not give it to them. The men said that they liked it so much that they would double the price. Abū Hanîfa says, "I apologize, but I sold it to someone else and I cannot give it to you." The men were very insistent and offered to increase the price of the fabric tenfold. Abu Hanifa replied as follows: "It seems you have misunderstood. Look, if you increase the price ten times or offer me all the money in the world, I still cannot sell this fabric to you. Because I made a promise to someone and I cannot break their trust." When the men realized that they could not buy the fabric, they left the shop. On another day, a woman brought a silk cloth for a dress to sell to Abū Hanîfa. Imâm al-'Azam asked, "How much is it worth?" The woman replied, "One hundred dirhams." Abū Hanîfa said, "No, the value of this cloth is much more than a hundred dirhams. Tell me how much you will sell it for and I will buy it accordingly." The woman increased the price by a hundred to 400 dirhams. However, Abū Hanîfa again objected and replied, "No, the value of this cloth is even higher!" The woman asked in surprise, "Are you kidding me?" Because usually the buyer's side would demand a low price, but Abu Hanîfa would do the opposite and try to increase the price. Abū Hanîfa said, "No, why should I think like that? Bring a man, let him ask the price and I will buy this fabric at that price." She called a competent person and they showed him the fabric. He valued it at 500 dirhams. Abū Hanîfa bought the fabric for 500 dirhams, in accordance with the price set by the expert. In these examples, we see that trust enables meaning, observation, research, and theories to emerge in the field of knowledge,

which Islam attaches great importance to. We see that trust in knowledge is the important achievement of a person who lives in trust. Trust lies at the heart of the development and progress of societies (Türksoy, 2006).

The religions, which take the society to which they are preached away from excesses, rebellion, tyranny⁴ and injustice and announce the equality of human beings before a single God, present their prophet, whom they have charged with the duty of preaching, as an exemplary figure to that society. For the believers who believe in the prophet, follow his guidance and shape their lives according to his messages, the prophet is a holy messenger, without any need for proof. This sanctity among believers now gives the prophet unconditional and unquestioned authority.

What about those who do not believe? Will they really accept the Prophet? Will they confirm the Prophet's message? These kinds of questions can be multiplied. But what I would like to emphasize and highlight in this article is the personal virtue of the Prophet, known as al-'Amin. The history and anthropology experts have a much better understanding of how the society of a thousand and five hundred years ago lived, what they valued, and how social life was conducted.

Undoubtedly, the virtues of a prophet are of great importance to the community that believes in him, but they are also of great importance to those who do not believe in him. The religion of Islam, which began with the Prophet of Islam explaining his teachings to his inner circle and now has more than two billion followers, recommends the life and lifestyle of the Prophet as a model for all believers and shows that such a life is possible. Undoubtedly, the ideal and exemplary person of Islam, both individually and socially, is the Prophet Muhammad. I would like to shed light on what I want to explain with a few examples from the Prophet's time.

This study does not require ethics committee approval.

2. THE EXEMPLARY MORALS AND PERSONALITY OF THE PROPHET

Indeed, the Holy Qur'an has shown the life and personality of the Messenger of Allah as an example for Muslims, and in Surah Al-Ahzab Allah says:

“Surely in the Messenger of Allah there is a good example for those who remember Allah much”⁵

For this reason, the Companions followed his life meticulously; they both took his life as an example for their own lives and transmitted it to the next generations with great effort

⁴ Tyranny refers to a form of oppressive and unjust rule, typically characterized by the concentration of power in the hands of a single ruler or a small group, who exercise absolute authority without regard for the rights and freedoms of the people. It involves the abuse of power, suppression of dissent, and violation of human rights.

⁵ Ahzâb, 33/21.

and care. The most important source about his morals and personality is the Qur'ân al-kerîm. Because, as the Prophet 'A'isha stated:

“His morality is the Qur'an.”⁶

The corpus of hadiths and the books of siyar, shamâil and hilye contain hadiths and reports about the Prophet's life, physical characteristics and moral character. He has many beautiful characteristics and examples. Among them, we will focus on the Prophet's being "al-Amin / Trustworthy, truthful".

2.1. Al-Amin/ Trustworthy, Truthful Prophet Muhammad

In dictionaries, the word al-Amin means: reliable, truthful, trustworthy person. The fact that Prophet Muhammad was a truthful and trustworthy person was manifested in various ways both in his pre-prophetic life and in his post-prophetic life. Even his enemies stated that he never lied and that he was a person to be trusted in every respect. There are many events that contributed to his having this trust and earning this name. We can list a few of them as follows:

2.1.1 Kaaba Arbitration

Mecca was founded on a valley called Batha, surrounded by mountains. The Kaaba is located in the hollow area in the center of this valley. Bathâ means pebbles in a floodplain. When the Prophet was about thirty-five years old, there was another flood and the Kaaba was largely destroyed. At this time, the Ka'bah consisted of stones laid one on top of the other without mortar. It was open and the wall height was more than a man's height. Valuables left in the Ka'bah for different reasons were kept in the water well inside. However, since it was easily accessible, there were also incidents of theft. So the Meccans decided to rebuild the Ka'bah, raise its walls and cover the structure. The timber from a Greek merchant's ship that had washed ashore at the port of Shu'ayba in Jeddah was purchased for this purpose and transported to Mecca. This ship had been sent for the construction of a church in Abyssinia. A Coptic carpenter named Baqum, who was on board for this purpose, was also brought to Mecca. Thus, the Ka'bah began to be rebuilt. The Prophet, along with his uncle Abbas, was one of those who carried the building materials. The Quraysh divided the construction of the Ka'bah among the tribes. Thus, other tribes also shared in the honor. The Meccans decided not to spend their illegitimate earnings on this work. The repairs to the Ka'bah stopped when they reached the level of Hajar al-Aswad. Because each tribe thought that it was their right to replace it, and called their rivals to war by swearing oaths. Abu Umayya b. Mughîra, one of the chiefs of the tribe of Mahzûm, the oldest of the tribe of Quraysh, proposed that they should authorize the first person to enter the mosque from the door of the mosque to rule on the matter in which they disagreed. When this proposal was accepted, they waited for the arbitrator who would come from the gate of Beni Shaybah (Bab al-Salam). It was the Prophet who came through this door. When they saw him, they said, "Here is Muhammad al-'Amin, we

⁶ Müslim, "Müsâfirîn", 139.

are satisfied." When the Messenger of Allah came to them, they told him the matter. The Prophet Muhammad (PBUH) then took off his sweater and laid it on the ground. He put Hajar al-Aswad in it with his own hand. Then he asked one person from each tribe to hold the cover and lift it. When it reached the level of the place where it was to be placed, the Prophet placed Hajar al-Aswad in its place with his hands. In this way, the construction of the Ka'bah resumed. From that day on, the Prophet was called Muhammad al-Amin by everyone (Algül, 1995).

2.1.2 Invitation to Prophethood

The Prophet Muhammad, who was considered al-emin in the pre-Islamic period, turned to the people of Makkah at the beginning of his preaching, that is, inviting people to the new religion he had brought, and asked them:

"Would you believe me if I told you that there is an enemy behind that mountain and that he is going to raid you?",

the response of his interlocutors was,

"Of course we would believe you because we have never heard you tell a lie." They said, "You are a "sure/trustworthy" person.

In this way, the Prophet's truthfulness, which was a requirement of his trustworthiness, was once again confirmed by the testimony of the society in which he lived (Dilekçi, 2021).

2.1.3 Isra and Miraj

The Messenger of Allah (peace and blessings of Allah be upon him) had gone through great trials one after another while carrying out his mission. While he was in deep sorrow because of what he had been through, he experienced an extraordinary event that reassured him and gave him strength. Allah (swt) consoled His Messenger (pbuh), who had almost lost hope, with the experience of Isra and Miraj. Isra means the Prophet's being taken from Mecca to Masjid al-Aqsa at night, and Miraj means his ascension to the heavens. In the Holy Qur'an, the Qur'an says:

*"Exalted is He who took His servant (Muhammad) one night from Masjid al-Haram to Masjid al-Aqsa, around which We have blessed him, that We might show him some of Our signs. He is indeed the Hearing, the Seeing."*⁷

Upon reaching Miraj, the Messenger of Allah was admitted to the presence of Allah Almighty, was shown heaven and hell, and the last two verses of Surah al-Baqarah, which is a divine gift to the believers, were revealed to him. More importantly, the prayer, which the

⁷ Tirmizî, İman, 8.

Messenger of Allah (SAW) called "the pillar of religion", was made obligatory in Miraj as five times a day⁸

"On the return of the heavenly journey, when the Messenger of Allah (PBUH) narrated to those around him the situations and events he had experienced in the spiritual realm during this 'night journey', those who listened to him reacted in different ways. Some of them ridiculed him and asked him to describe the appearance and condition of the city of Jerusalem. Others demanded that he tell them where the trade caravans were now, for which they had been waiting for days. One of them ran to Abu Bakr and wanted to inform him of this new 'scandalous' event. Without a moment's hesitation, the great believer said, "I testify that everything Muhammad (PBUH) said is true and correct. From that day on, Abu Bakr earned the enviable nickname of 'Siddiq' among Muslims in every age." The Prophet's being al-Amin / Trustworthy was reinforced (Hamidullah, 2019).

CONCLUSION, DISCUSSION AND RECOMMENDATIONS

In conclusion, trust is a fundamental aspect of interpersonal and social relationships, serving as the foundation for healthy and strong connections. It promotes cooperation, enables effective communication, fosters risk-taking and innovation, and contributes to social stability. Trust brings people together, strengthens bonds, and plays a pivotal role in achieving success. However, trust is not built solely on kind words or caring behavior; it requires consistent demonstration of careful and compassionate actions. Trust is a complex psychological process through which individuals make sense of others' situations and emotions. It is not an absolute concept and is often limited to specific situations. For example, one may trust a friend to be honest but may not trust them to perform a surgical procedure. Trust is not only cognitive but also emotional, influenced by positive attitudes and emotional attachments. Distrust, on the other hand, stems from negative emotions such as fear and dislike, leading to a prediction of betrayal and negative feelings towards the person in question.

The belief that someone is honest is a common definition of trust, and research shows that trust enhances a sense of security in relationships while reducing defensive needs. Trust also encourages individuals to open up about their feelings and desires. Two key traits, benevolence, and honesty, are essential for trust in various relationships, including romantic ones, and significantly contribute to relationship satisfaction and longevity.

Being trustworthy is crucial for gaining love, respect, and trust from society. When people trust an individual, they believe that no harm will come to them and develop affection and admiration. Conversely, losing trust results in distance and reluctance to engage in transactions. Honesty is a vital aspect of being considered trustworthy, as it establishes credibility and integrity. Society's value judgments and belief systems, influenced by religion,

⁸ Buhârî, Salât, 1; Müslim, İman, 279.

customs, and traditions, shape individuals' behavior and determine the extent to which they are trustworthy.

Religion plays a significant role in shaping society's social structure and providing social control. It establishes sacred behaviors and prevents sinful actions, promoting conformity to societal values. Collective worship and ceremonies foster social solidarity and a sense of unity, ensuring stability and continuity. Religion also addresses guilt, fear, anxiety, and moral dilemmas, contributing to mental and physical well-being. Trust and confidence in both God and fellow individuals are essential for religion to fulfill its various functions. In Islam, being trustworthy holds great importance, and the life of Prophet Muhammad serves as an exemplary model for believers. The Prophet's trustworthiness and truthfulness were evident both before and after his prophethood. Even his adversaries acknowledged his honesty and trustworthiness. Examples from the Prophet's life, such as the Kaaba arbitration, highlight his unwavering commitment to honesty and trust. The Prophet Muhammad conquered people's hearts with his good examples and behaviors both in his pre-Islamic life and in his post-Islamic life, and in both periods, believers and non-believers testified that he was a truthful, reliable, trustworthy, trustworthy and good person. Even non-Muslims who did not believe in the religion he brought admitted that the Prophet Muhammad was honest, trustworthy and had a strong character from an early age. No matter how much research has been done on the Prophet throughout the centuries, it has always been recognized by everyone that he was a man of good morals, trustworthy, honest, just, generous, and of good character.

The personal qualities of the Prophet of Islam were so powerful and influential that even centuries later they were adopted as principles by the believers and every Muslim took the Prophet as a guide in developing his own moral qualities. I would like to emphasize this with a very striking example. Namely, when researchers, believers or Islam is mentioned, the first thing that comes to mind is the Arabian peninsula, the Middle East, Iran and the Caspian Sea region. Therefore, the idea that people with the aforementioned virtues should be sought in these geographies becomes apparent. However, the example I want to give is from the geography of Bosnia-Herzegovina (formerly Yugoslavia) in the heart of Europe. After the dissolution of Yugoslavia in 1991, the Croatian and Serbian states that emerged started to occupy the state of Bosnia-Herzegovina, which had the same rights as them, and committed unbelievable atrocities just because they were Muslims. The most disgraceful and cruel of these persecutions and tortures was the rape of Bosniak women and girls by Serb and Croat soldiers and the murder of many victims. With the strengthening of Bosnian Muslims and their liberation from the occupation, many Serbs were taken prisoner, including, of course, Muslims. "What should we do with these prisoners now?" Bosnian soldiers asked their commander-in-chief. "Should we do the same as they did to our women and girls?" they asked the commander-in-chief. Commander-in-Chief Aliya Izzet Begovic shows a behavior from the exemplary personality of the Prophet of Islam, whom he took as an example centuries ago

and placed at the center of his moral values, and says, "They are our prisoners. In other words, they are our guests. We will treat them like guests". A soldier who could not take his anger and whose emotions were inflamed said "But commander, while they are raping our sisters and slaughtering our children..." The commander-in-chief interrupts the soldier and remembers the personality he took as an example centuries ago and says "I said they are our prisoners, soldier, I did not say they are our teachers..." This behavior above all shows how strong the message and personality of the prophet of Islam is.

Regardless of our religious sensitivities, regardless of our faith, we can go back 1500 years to the prophethood of the Prophet Muhammad, who was a source of interest not only to Muslims but also to people of other faiths. Let me try to express in a few sentences why his personal virtues are important for today's society. In the society we live in, when the belief in God is less important than it was in the past, and when many unseemly acts have been committed in the name of Islam in the context of groups and states representing the religion, it becomes very difficult to communicate the message of God and the religion of Islam directly to people. However, examples from the life of the prophet, especially the patience of the prophet towards the people who persecuted him, deeply affect all members of the faith.

Authorship Contribution

This study was conducted with a single author.

Ethics Committee Declaration

This study does not require ethics committee approval.

REFERENCES / KAYNAKÇA

- Berger, Peter Ludwig. Faith and Development. In D. E. Sills (Ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences* 3/106-108. USA: Macmillan Reference, 2nd ed., 2003
- Bigelow, Ann. vd. "Infants Social Referencing of Mothers Compared to Fathers: Differences in Looking and Vocalizing Behaviors". *Infant Behavior and Development* 46 (2017), 91-98.
- Bos, Koos Jan. vd. "Trust and Trustworthiness in Infancy and Early Childhood: A Conceptual and Empirical Framework". *Developmental Review* 48 (2018), 55-74.
- Çimen, Ünsal. "Francis Bacon and the Relation between Theology and Natural Philosophy". *Synthesis Philosophica*, 65 (2019), 105-123.
- Algül, Hüseyin. "Emin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/111. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. I Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2013.
- Hancock, Peter Adrian. vd. "Trust and Relationship Commitment in Human-Robot Interaction: A Literature Review". *ACM Transactions on Interactive Intelligent Systems (TiiS)*, 1/2 (2011), 1-31.
- Helliwell, John F. vd. "Social Trust and Happiness: Evidence from a Natural Experiment". *Economic Journal* 114/496 (2004), 138-166.
- Hill, Peter C. vd. "Religion, Morality, and Society: A Multilevel Perspective". *Journal of Social Issues* 63/2 (2008), 247-265.
- Johnson, D. - Young, L. "The Role of Trust in Interpersonal Relationships". *Journal of Social and Personal Relationship* 28/6 (2011), 873-888.

-
- Johnson, L. M. "The Role of Religion in Shaping Society: A Sociological Perspective". *Sociology Compass* 12/1 (2018).
- Mayer, Roger C. vd. "Building and Maintaining Trust in Interpersonal Relationships". *The Academy of Management Review*, 20/3 (1995), 709-734.
- Smith, J. R. "The Nature and Process of Trust: A Psychological Perspective". *Journal of Social Psychology* 157/6 (2017), 647-658.
- Smith, J. R. "Trust, Honesty, and Society: Exploring the Role of Values, Religion, and Customs". *Journal of Social Psychology* 159/3 (2019), 301-317.
- Türk Toksoy, Fatma. Lacivert Dergi, "Ebu Hanife Yaşasa Nasıl Yapardı?". Erişim 26 Nisan 2022. <https://www.lacivertdergi.com/dosya/2022/04/26/ebu-hanife-yasasa-nasil-yapardi>
- Yamagishi, Toshio. "Social Trust and Values: Individualism and Collectivism in Cross-Cultural Perspective". *Journal of Cross-Cultural Psychology* 32/4 (2001), 456-477.
-



Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar

Vol: 1 / Issue: 1, p. 13-23, June 2023

Klasik İslam Tarihi Kaynaklarında Aras Tasviri *Depiction of Aras in the Classical Sources of Islamic History*

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.8051470>

Araştırma Makalesi /
Research Article

Makale Geliş Tarihi /
Article Arrival Date

05.06.2023

Makale Kabul Tarihi /
Article Accepted Date

18.06.2023

Makale Yayın Tarihi /
Article Publication Date

30.06.2023

Dorlion Journal

Prof. Dr. Hüseyin Güneş

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
İslam Tarihi Ana Bilim Dalı Öğretim
Üyesi.
Şırnak, Türkiye

huseyingunes@sinak.edu.tr

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0001-8312-4444>



Öz

Aras Nehri, İslam tarihi kaynaklarında önemli ölçüde söz konusu edilmiştir. İslam fetihleri sırasında nehir etrafında kümelenen yerleşim birimlerinin İslam devletinin sınırlarına dâhil olması sürecinde Müslüman fatihlerin izlenimleri tarih kaynaklarına yansımıştır. Özellikle buradaki Büyük ve Küçük Ağrı Dağı dikkatlerini çekmiştir. Bu çerçevede kaynaklar, bölgenin siyasi, kültürel ve ekonomik şartlarının yanı sıra Aras Nehri ve Ağrı Dağları hakkında dilden dile dolaşan bazı mitolojik anlatılar üzerinde durmuşlardır. Örneğin bölgedeki şehirleri teker teker sayan ve o dönemin şartlarından ayrıntılı olarak bahseden İbn Havkal şöyle demektedir: “Bu bölgelerde hayvancılık faaliyetleri oldukça yaygındır ve hayvanlar ile hayvansal ürünlerin ticareti oldukça popülerdir. Aras Nehri’nde ise lezzetli balıklar bulunmaktadır ve bu nedenle bu balıklar Irak’a kadar taşınarak satılmaktadır. Burada yaşayan Ashâbü’r-Res ise Cenab-ı Allah tarafından helak edilen bir topluluktur. Gerçekten, nehrin her iki yakasında bulunan şehirleri dikkatlice incelediğimizde, bu şehirlerin bir zamanlar büyük bir yıkıma uğradığı anlaşılmaktadır.” Aras Nehri havzasındaki tarımsal zenginliğe atıfta bulunan Yakut el-Hamevî ise Ağrı Dağlarıyla ilgili efsaneleri anlatmaktadır. Ona göre, Aras Nehri’nin çevresinde benzersiz ve şaşırtıcı narlar yetişmekte ve incirler büyümektedir. Bölgedeki yoğun sinekler nedeniyle güneş ışığı fazla görülmediği için üzümler tandırılarda kurutulmaktadır. Ebü’l-Fidâ ise Aras Nehri’nin Erzurum (Kalikala) dağlarından doğup Debîl’e (Divin) aktığını belirtmektedir. Ayrıca, nehrin etrafında üç yüz altmış harabe şehir ve köy olduğu söylenmektedir ve Kur’an’da adı geçen Ashâbü’r-Res’in burada yaşadığına işaret edilmektedir. Büyük Ağrı ve Küçük Ağrı Dağına da değinen Yakut el-Hamevî, onları çıkılması imkânsız, her zaman karla kaplı dağlar olarak tasvir etmektedir. Bu çalışmada İbnü’l-Fakîh (öl. 289/902), İbn Hurdazbih (öl. 300/912), Kudâme b. Cafer (öl. 337/948), İstahrî (öl. 340/952), İbn Havkal (öl. 367/977), Makdisî (öl. 390/1000), Herevî (öl. 611/1215), İbn Cübeyr (öl. 614/1217), Kazvinî (öl. 682/1283), Ebü’l-Fidâ (öl. 732/1331), İbn Fadlallah el-Ömerî (öl. 749/1349) ve İbn Battûta (öl. 770/1368) gibi İslam tarihçileri ve Müslüman gezginlerin kaleme aldıkları tarih, coğrafya, büldân ve rihleye dair eserler esas alınacaktır. Öncelikle ilgili kaynakların Aras nehri ve çevresi hakkındaki izlenimleri, akabinde Ashâbü’r-Res hakkında dile getirilen hikâyeler ve diğer bazı mitolojik anlatımlar incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Aras Nehri, Ağrı Dağı, Ashab-ı Res, Azerbaycan.

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Güneş, Hüseyin. “Klasik İslam Tarihi Kaynaklarında Aras Tasviri”. *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 1/1 (June 2023), 13-23. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8051470>

Abstract

Aras River was significantly mentioned in the Islamic sources. Impression of Muslim conquerors was reflected in the historical sources, during the Islamic conquests, in the process of joining the settlements clustered around the river to the borders of the Islamic state. Especially the Great Ararat mountains have attracted their attention. In this context, the sources emphasized the political, cultural and economic conditions of the region, as well as some mythological narratives about the Aras river and the Ararat mountain. For example, Ibn Havkal, who counted the cities in the region one by one and talked about the conditions of that period in detail, says: "Farming is more common here, and the trade of animals and animal products is popular. Delicious fish are found in the Aras River, and therefore they are transported and sold as far as Iraq. Companions of the Rass, destroyed by God Almighty, lived here. As a matter of fact, when the cities on both sides of the river are examined carefully, it is understood that these were once turned upside down." Yakut el-Hamavi who was talking about the legends about the mountains of Ararat, also mentioned the agricultural richness of the Aras River basin. He noted that wonderful pomegranates grew unlike any other around the river and his figs were astonishing. He explained that the grapes were dried in tandoor because the sun was not seen much due to the abundance of flies in the region. Ebü'l-Fidâ mentioned that the Aras (er-Rass) River flows from the Erzurum (Kalikala) mountains towards Debîl. He stated that there were three hundred and sixty ruined cities and villages around the river and pointed out that the Ashabu'r-Rass, mentioned in the Quran, lived there. In this study, works on history, geography, bulletin and the pier written by Islamic historians and Muslim travelers such as Ibn al-Faqih (d. 289/902), Ibn Hurdazbih (d.300/912), Kudâme b Cafer (d.337/948), Istahri (d.340/952), Ibn Havkal (d. 367/977), Makdisi (d. 390/1000), Herevî (d. 611/1215), Ibn Jubayr (d. 614/1217), Qazvinî (d. 682/1283), Abu'l-Fidâ (d. 732/1331), Ibn Fadlallah al-Umarî (d. 749/1349) and Ibn Battuta (d. 770/1368) will be taken as basis. First of all, the impressions of the relevant sources about the Aras River and its surroundings, then the stories about the Ashabu'r-Rass and some other mythological narratives will be examined.

Keywords: *History of Islam, Aras River, Mount Ararat, Ashab-ı Rass, Azerbaijan.*

1. GİRİŞ

Aras Nehri, Bingöl Dağı'nın (3194 m) Erzurum il sınırları içinde kalan kuzeybatı yamaçlarının zirve noktasına yakın muhitlerinde mevcut olan birçok kaynak suyunun birleşmesiyle oluşur. Güney-kuzey yönünde akan Aras, sonra kuzeydoğuya akabinde ise doğuya yönelir. Doğu cihetine doğru akıp giderken, batı-doğu doğrultusunda yer alan Tekman Havzası'ndan geçer. Bu havzada ise Aras'a bir kısım küçük su kolları da dökülür. Bu kollardan sol cenahtan ırmağa karışanlar; Palandöken (3176 m), Şahvelet (2654 m), Nalbant (2899 m) ve Sakaltutan (2402 m) dağlarından inen derelerdir. Tekman havzasında uzayıp giden Aras'ın sağ cenahtan bünyesine dâhil ettiği kollar ise; Bingöl Dağının, kuzeydoğu yamaçlarından beslenen derelerin yanı sıra daha doğuda yer alan Akdağ'dan (2881 m) katılan derelerdir. Aras, tüm bu küçük dereleri bünyesinde topladıktan sonra, Tekman Havzası'nın 20 km kadar doğusunda güney-kuzey yönüne doğru yol alır. Kuzeye doğru akan Aras'a doğu cihetinde yer alan Karayazı tarafından akıp gelen Çıkılğan Deresi ile buluşur. Daha kuzeyde ise Aras, doğu bölgesinde yer alan Topçu Dağı ile batı cihetinde yer alan Sakaltutan Dağı arasında bulunan dar bir vadiden geçtikten sonra Pasinler Ovası'na açılır. Adı geçen ovanın doğusunda yer alan ova sularını toplayan ve "Pasin Suyu" ismi verilen bir akarsu ile birleşen Aras Nehri, bu

noktanın yakınlarında bulunan ve İlhanlılar zamanında Vezir Emîr Çoban tarafından (1297 tarihinde) inşa edilen ve bu yapının bânisi olan vezirin adından dolayı “Çoban Köprüsü” adı ile maruf olan, yedi kemerli bir taş köprünün altından geçmektedir.

Aras Nehri, bu konumdan itibaren yine batı-doğu istikametli mecrasında; oluşumuna önemli fay hatlarının neden olduğu ve bu nedenle de tarihi süreç içerisinde büyük depremlere maruz kalan “Çöküntü Havzaları”¹’ni takip eder. Buradan Horasan’ı geçmesinin akabinde ise soldan “Zivin Çayı”²’ni bünyesine katar ve oradan “Arpaçayı Kavşağı”na değin birçok konumda daracık boğazlardan geçer. Sadece Kağızman dolaylarında vadisi (bir dereceye kadar) genişler. Bu muhitte, Aras’ın diğer çevresine göre daha dengeli iklim koşulları görülür. Bu bölgede muhtelif meyve bahçeleri yaygınlık kazanırken yine bu kesimde “Aras Vadisi”nin güneyinde yer alan ve eskiden beri işletilen, Kağızman tuzlaları bulunmaktadır. Aras, Kağızman’ın doğu taraflarında yeniden dar bir hal almakta ve burada ise “Boğum Boğazı”³ olarak bilinen bir boğaza dâhil olur.

Nehir, “Arpaçayı Kavşağı”⁴’ni geçtikten sonra daha da büyürken istikameti üzerinde ise farklı derelerin kendisine katılımı ile beslenmeye devam eder. Iğdır Ovası’⁵ni geçtikten sonra da Türkiye-İran-Nahçıvan sınırlarının birleştiği yerden ülkemizi terk eder. 1059 km uzunluğu bulunan Aras Nehri’nin 548 kilometresi Türkiye Cumhuriyeti toprakları üzerinde yer almaktadır. Nehir, ülkemizi terk ettikten sonra da irili ufaklı akarsularla beslenir ki bunların en büyüğü İslam tarihi kaynaklarında sıklıkla ismi geçen Kura (Kür/Kurr) Nehri’dir. Bu nehir de Türkiye topraklarından çıkar ve Tiflis’ten geçtikten sonra Cevad civarında Aras Nehri ile birleşir. Daha sonra ortak bir delta meydana getiren bu nehirler Hazar Denizi’ne ulaşır.⁶

Metin Tuncel’in günümüzdeki durumunu bu şekilde anlattığı Aras Nehri’nin, klasik İslam tarihi kaynaklarında nasıl tasvir edildiğini bu makalede ortaya koymaya çalışacağız. Aynı zamanda Aras Havzası hakkında bu kaynaklarda geçen farklı hikâyeler, mitolojik anlatılar ele alınacaktır.

Etik Kurul Beyanı

Araştırma doküman incelemesine dayalı olduğundan etik kurul onayı gerekmemektedir.

2- ARAS HAVZASI’NIN TARİHİ COĞRAFYASI

İlk büldân eseri sahiplerinden İbnü’l-Fakîh el-Hemedanî (öl. 289/902’den sonra), Aras Havzası’nın Müslümanların hâkimiyetine girişinden söz ederek konuya girmekte ve bölgeyi fetheden komutanın Habib b. Mesleme olduğunu belirtmektedir. Akabinde bölgenin geçmişine işaret ederek eski Fars krallarının buralardaki imar faaliyetlerinden söz etmekte ve hangi şehrin kimin tarafından kurulduğu anlatılmaktadır. Ona göre; binlerce yerleşim birimine sahip bu bölge dünyanın en verimli toprakları arasında sayılır. Hz. Ömer zamanında

¹ Metin Tuncel, "Aras", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 08 Mart 2021).

Selman b. Rebia el-Bahilî komutasında ilk fetih hareketi başlamış; Hz. Osman zamanında ise Habib b. Mesleme komutasında bölge tamamıyla İslam hâkimiyeti altına girmiştir. Yaşadığı döneme kadar bölgeyi idare eden valilerin isimlerini sayan İbnü'l-Fakih, bölgenin zengin kültür ve etnik yapısına işaret ederek yüze yakın dilin buralarda konuşulduğunu zikreder.²

İbnü'l-Fakih'in tasvirine göre Aras Nehri, Kalikala'dan (Erzurum) çıkar, Arran'a uğrar ve burada Arran Nehri'yle birleşir, sonra Versan'dan geçer. Akabinde Kurr (Kura) nehriyle birleşerek yoluna devam eder ve Cürcan (Hazar) denizine dökülür. Aras'ın geçtiği vadiler ilgi çekicidir ve suları nadir görülen balık çeşitlerini barındırır. Mesela Şurmahi adı verilen balık çeşidi sadece burada bulunur. Senenin belli bir döneminde ortaya çıkan bu balığın eti oldukça yağlı ve lezzetlidir. Bölgeye özgü başka bazı güzellikler de vardır. Halkı der ki bizde "Terencebin" denilen menn (kudret helvası) boldur. Başka yerde bulunmayan "Kırmızı" denilen kırmızı renkli böcek bizde vardır. İlkbaharda çıkan bu böcek toplandıktan sonra kaynatılır ve onunla yün renklendirilir. Kediye benzeyen el-Aşak (Vaşak) bölgede bulunur. Bunun yanı sıra çeşitli madenler ve farklı meyveler mevcuttur.³

Yaşadığı dönemde Anadolu henüz Bizans'ın elinde olduğu için İstahrî (öl. 340/952), Aras Havzası'nı Müslümanların Rumlarla mücadele alanlarından biri olarak tanımlamıştır. Azerbaycan, Cibal ve Rey halkının sınır şehri Erzurum'a (Kalikala) akınlar düzenlediklerini anlatır. Müslüman tüccarlar da Trabzon'da toplanır ve ticaret amacıyla oradan Anadolu'ya geçerler. Neşvâ (Nahçıvan), Berkerî (Muradiye) Ahlat, Malazgirt, Bitlis ve Erzurum, bölgenin mamur şehirleri arasında sayılır. Kura ve Aras içinde gemi yüzecek derecede bölgenin büyük nehirleridir. Suyu tatlı ve hafif olan Kura, Tiflis taraflarında Cenze ve Şemkur sınırındaki dağlardan çıkmaktadır. Aras Nehri de tatlı ve güzel bir su olup Ermeniy'e den çıkmakta ve Versan kapısına ulaşmaktadır. Sonra Mukan'da Kura Nehri'yle birleşmekte ve denize dökülmektedir ki bu deniz Azerbaycan'daki bir göl olup Urmiye Gölü olarak bilinmektedir. Suyu tuzludur. Balıkların yetiştirdiği bu gölde su köpeği (كلب الماء) olarak adlandırılan bir canlı yaşamaktadır.⁴

İstahrî, bölgenin en yüksek dağı olarak Büyük Ağrı Dağı'nı tanımlamıştır. Bu dağın tepesinde sürekli kar bulunur ve zirvesine çıkmak imkânsızdır. Büyük Ağrı Dağı'nın altında ise Küçük Ağrı Dağı yer almaktadır. İçme suyu bu dağlardan sağlanır ve halk, yakacak odun ve av hayvanı ihtiyaçlarını bu bölgedeki ormanlardan karşılar. Bu bölgede fiyatlar genellikle ucuzdur. Bazı yerlerde bir koyunun fiyatı sadece iki dirhem olabilir. Bal da aynı şekilde ucuzdur. Otlatma alanları son derece verimlidir. Çevrede Sultan seviyesinde beyler hüküm sürmektedir. Şirvan'da Şirvan Han, Abhaza'da Abhaza Han hüküm sürer. Aynı zamanda Azerbaycan, Ermenistan, Rân (er-Rân/Aran) ve Cibal bölgeleri onun kontrolü altındadır. Bu

² Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Fakîh el-Hemedanî, *Kitâbü'l-Büldân*, thk. Yusuf Hâdî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb 1996), 583-591.

³ İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, 591-592.

⁴ Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed el-İstahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, ed. M. J. De Goeje (Leiden: Matbaatü Brill, 1927), 188-189.

bölgelerde Farsça ve Arapça konuşulur. Ancak Debîl civarındaki halk Ermenice konuşur. Berzea'daki insanlar ise Rânca dilini kullanır.⁵

İbn Havkal (öl. 367/977), Ermenistan, Azerbaycan ve Rân bölgelerinin uzun süredir aynı kişinin kontrolünde olduğunu belirtir ve Büyük Ağrı ve Küçük Ağrı Dağları'nı bu bölgedeki mevcut dağlar arasında sayar. Bu bölgenin eski zamanlarda Ermeni krallarının yönetiminde olduğunu ve İslam egemenliğine geçiş sürecini anlatır. Halkın çoğunluğunu Hristiyanların oluşturmasına rağmen yönetimin Müslümanların elinde kaldığını ifade eder. Bu dönemde Merzuban b. Muhammed es-Sallâr bölgenin kontrolünü elinde tutmuş, öncesinde ise Ebu's-Sâc, Müflih ve Deysem b. Şazleveyh gibi liderler hüküm sürmüştür. Azerbaycan, bu bölgeler arasında en gelişmiş bölge olup, en büyük şehri Erdebil'dir. Başkanlık sarayı, idari kurumlar ve ordu karargâhı buradadır. Binalar çoğunlukla tuğla/kerpiç ve topraktan yapılmıştır. Bu bölgede bazı olaylar olsa da genel olarak bolluk ve ucuzluk hâkimdir. Merağa, Erdebil'den sonra en büyük şehirdir. Şehir, bir dinlenme yeri gibi olan parklar, bahçeler, bol meyve ağaçları ve nehirlerle doludur. Kavun ve karpuzuyla ünlüdür. Berzea, Rân'ın başkentidir. Bereketli toprakları, ağaçları, meyveleri ve tarlalarıyla dikkat çeker. Sokakları, pazarları, hanları, hamamları, evleri ve ticaret mallarıyla mükemmel bir şehirdir. Kapılardan biri "Babu'l-Ekrâd" olarak bilinir ve arkasında geniş bir çarşı bulunur. Her Pazar, çevre köylerden ve diğer yerlerden insanlar alışveriş için buraya gelir. Cuma mescitleri de oldukça geniştir ve güzeldir. Debîl, Ermenistan'ın başkentidir ve Erdebil'den daha büyüktür. Şehirde Hristiyanların sayısı fazladır. Cuma mescidi pazarın hemen yanındadır. Dokuma ve kumaş işleriyle tanınır. Buradaki Ermenilerin çoğu Hristiyandır ve her yıl hükümdara haraç verirler. Ermenistan, iç ve dış olarak ikiye ayrılır. Dış kısımda Müslümanlara ait bazı şehirler bulunur; Erciş, Malazgirt ve Ahlat gibi. Sınırları doğuda Berzea'ya, batıda Cezire bölgesine, güneyde Azerbaycan'a ve kuzeyde Kalikala (Erzurum) taraflarına kadar uzanır. Bizans topraklarına Trabzon'dan girilir. Bu yer, Bizans ile ticaret yapan Müslüman tüccarlar için bir toplanma noktasıdır. Neşevâ (Nahçıvan), Ahlat, Malazgirt, Bitlis, Kalikala, Erzen (Siirt),⁶ Meyafarikin (Silvan) ve Suruç arasındaki bölge çok verimli değildir ve sınırlı gelire sahiptir. Bu bölgelerde daha çok hayvancılık yaygındır ve hayvanlar ile hayvansal ürünlerin ticareti popülerdir. Aras Nehri'nde lezzetli balıklar bulunur ve bu nedenle Irak'a kadar taşınarak satılırlar. Ashâbü'r-Res adındaki topluluk, Cenab-ı Allah tarafından helak edilmiştir. Gerçekten de nehrin her iki yakasında bulunan şehirlere dikkatlice bakıldığında, bu şehirlerin bir zamanlar büyük bir yıkıma uğradığı anlaşılabılır. Azerbaycan halkı ve buradaki Ermenilerin ortak dili Farsça'dır ve aralarında Arapça da kullanılır. Farsça konuşup Arapça anlamayan kişiler çok azdır. Çevredeki bazı Ermeniler ise Debîl, Neşevâ ve çevresindeki yerlerin halkıyla Ermenice ve diğer bazı dilleri konuşurlar. Berzea halkı ise Rânca dili kullanır. Bu bölgelerin halkı genel olarak cömerttir ve beladan uzak dururlar. İçlerinde Ehl-i Sünnet inancına sahip olanlar olduğu gibi,

⁵ İstahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, 191-192.

⁶ Erzen, Siirt dolaylarında bir mıntika ismi olmakla beraber aynı zaman eski ve henüz yeri bilinmeyen bir yerdir. Geniş bilgi için bkz. Cuma Karan, *Diyâr-ı Bekr'in Sosyo-Ekonomik Tarihi (VII-X)*, (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022), 45-49.

Haşeviye ve diğer bazı Batınî görüşlere sahip olanlar da vardır. Aslında çoğu kelamî tartışmalardan uzak duran insanlardır ve mantıkla uğraşmayı küfür olarak kabul ederler. Ayrıca, bu bölgelerde tıp ve diğer sanatlarda yetenekli kişiler bulunmaktadır.⁷

372/982 yılında kaleme alınmış olup müellifi bilinmeyen “*Hudûdü'l-Âlem*” adlı eserde ise Aras nehri için “Kuzeyde, Oğuzların memleketindedir” denilmekte ve onun büyük, siyah ve küf kokan bir nehir olduğu vurgulanmaktadır. Aras Nehri (Nehrü'r-Res), Keymâk ve Hırhîz (Kırgız) arasına düşen dağlardan çıkıp gelir ve Guz (Oğuz Topraklarının) ortasından geçerek Hazar Denizi'ne dökülür.⁸ Ağrı Dağları için ise şu ifadeler yer verilmiştir:

“Bu bölgede 4ayrıca birbirinden ayrılmış iki dağ daha bulunmaktadır. Büyük olanın adı Cebel-i Hâris'tir. Dağın tepesine çıkmak imkânsızdır çünkü yol bulunmamaktadır ve arazi oldukça engebelerdir. Cebel-i Hâris sürekli olarak karla kaplı ve soğuktur. Birçok Ermeniye şehri, avlanma ve odun ihtiyaçlarını bu dağdan karşılamaktadır. Diğer dağ ise Huveyris olarak adlandırılmaktadır ve Cebel-i Hâris'e benzemektedir, ancak daha küçüktür.”⁹

Makdisî (öl. 390/1000), bölgenin ormanlık, yeşil ve verimli topraklarına büyülenerek, onun güzelliğini cennete benzetmektedir. Azerbaycan, Arran ve Ermeniye'den oluşan havzanın halkı çoğunlukla Hıristiyan'dır. Müslüman olanları ise uç fıkirlere sahip “gâlî”dirler.¹⁰ Bununla birlikte güvenilir insanlardır.¹¹

İdrîsî (öl. 560/1165) hacimli eserinde Ağrı Dağları'na tek bir cümle ile yer vererek, Zevezân bölgesindeki dağların kuzeye doğru ilerleyerek Büyük Ağrı ve Küçük Ağrı Dağıyla birleştiğini ve Tiflis'e kadar uzandığını ifade etmektedir. Aras Nehri'nin de batıdan doğu tarafına doğru aktığına vurgu yapmakta ve Kalikala'dan çıkan nehrin gerçekten büyük olduğunu Arran ve Kura Nehirleri'yle birleştikten sonra Hazar Denizi'ne döküldüğünü belirtir.¹²

Yâkût el-Hamevî (öl. 626/1228), Aras Nehri havzasının tarımsal zenginliğine değinerek, nehrin çevresinde benzeri görülmemiş harika narların yetiştiğini ve incirlerinin hayranlık uyandırdığını belirtmektedir. Aynı zamanda bölgedeki yoğun sineklerden

⁷ Ebû'l-Kâsım İbn Havkal en-Nasibî, *Kitâbü Sûrati'l-Arz* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat 1992), 285-303.

⁸ *Hudûdü'l-Âlem mine'l-Meşrik ile'l-Mağrib*, (Müellifi Meçhul), thk. Yusuf el-Hâdî (Kahire: ed-Dârü's-Sekâfiye 1999), 60. Burada tarifi yapılan nehir, Aral nehrine dökülen Seyhun Nehri olmalıdır.

⁹ *Hudûdü'l-Âlem*, 30.

¹⁰ Mezhepler tarihiyle ilgili olarak eser yazan Sünnî ve Şîî müellifleri, gâliyye terimini genellikle imâmet konusunda aşırı görüşler benimseyen ve Şîa'ya bağlılık (teşeyyu') iddia eden gruplar için kullanmışlardır. Bunun yanında bu grupların özellikle âhireti inkâr edip tenâsüh inancını benimsediklerine de dikkat çekmişlerdir. Bkz. Mustafa Öz, "Gâliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Mart 2021).

¹¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsim fi Ma'rifeti'l-Ekâlim* (Leiden: Matbaatü Brill, 1909) 373-374.

¹² Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Hammûdî el-İdrîsî, *Nüzhetü'l-Müşâtâk fi İhtirâki'l-Âfâk* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2002), 829-830.

kaynaklanan gölgeler nedeniyle güneşin fazla görülmediği ve üzümlerin tandırılarda kurutulduğu bilgisini aktarmaktadır.¹³

Ebü'l-Fidâ (öl. 732/1331), Aras Nehri'nin Erzurum (Kalikala) dağlarından çıkarak Debîl'e doğru aktığını zikretmekte; ayrıca Büyük Ağrı ve Küçük Ağrı Dağı'na değinerek, onları başlarında karın eksik olmadığı, çıkılması imkânsız dağlar şeklinde tarif etmektedir.¹⁴

3- AĞRI DAĞI EFSANESİ VE ARAS HAVZASIYLA İLİŞKİLENDİRİLEN KISSALAR

Yâkût el-Hamevî (öl. 626/1228), Büyük Ağrı ve Küçük Ağrı Dağları'nın (el-Hâris ve el-Hüveyris) zirvelerinde Ermeni krallarının ziynetleriyle birlikte defnedildikleri mezarların bulunduğunu belirtmektedir. Ayrıca, insanların bu dağlara tırmanarak kral mezarlarına ulaşmasını engelleyen bir tılsımın var olduğundan bahsetmektedir. Yine Yâkût el-Hamevî, dağların altında Ashâbü'r-Res adıyla bilinen kişilerin gömülü olduğuna inanıldığını anlatmaktadır. İbnü'l-Fakih'e atfedilen bir hikâyeye göre, Hz. Musa ile aynı ismi taşıyan bir peygamber bu bölge halkına gönderilmiş ancak halk onu yalanlamıştır. Bunun üzerine peygamber, onlara beddua etmiş ve Allah da daha önce Hicaz bölgesindeki Taif şehrinde bulunan Büyük Ağrı ve Küçük Ağrı Dağları'nı yerlerinden kaldırarak bu halkın başına geçirmiştir. Bu nedenle, Aras (er-Ress) halkının bu iki dağın altında kaldığına inanılmaktadır.¹⁵ Ayrıca bölge halkının Calut'un taraftarları olduğu ve haraç vermeyi reddettikleri için Davud ve Süleyman Peygamberler tarafından katledildiklerine, Calut'un da buralarda öldürüldüğüne inanılmaktadır.¹⁶

İbn Hurdazbih (öl. 300/912), eserinde genel itibarıyla dünyadaki nehirlerin çıkış yerlerinden söz ederken Aras Nehri'nin de Kalikala'dan çıktığını belirtir ve yoluna devam eden nehrin Arran Nehri'yle birleştiğini, ardından Versan'dan geçtiğini ve Mecma'a vardığını ve bunun Kur'an-ı Kerim'de sözü edilen mecmeu'l-bahreyn (el-Kehf 18/60-82), yani iki denizin birleştiği yer olduğunu iddia eder. Çünkü Aras, burada Kura nehriyle birleşmekte ve yoluna devam ederek Cürcan (Hazar) denizine dökülmektedir.¹⁷

Bölgenin enteresan mekânları arasında Ağrı dağlarını gösteren Kazvinî (ö. 682/1283) ve İbnü'l-Verdi (öl. 852/1448) ise Ashâbü'r-Res hakkında Yâkût'un anlattıklarını tekrarlamıştır.¹⁸ Ebü'l-Fidâ, nehrin etrafında üç yüz altmış adet harabe şehir ve köyün

¹³ Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1977), 3/44.

¹⁴ Ebü'l-Fidâ İmadüddin İsmâil b. Ali, *Takvîmü'l-Büldân*, nşr. M. Reinaud ve Mac Guckin de Slane (Paris: A L'imprimerie Royale 1860) 59-60, 72.

¹⁵ Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, 2/205.

¹⁶ Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, III/44.

¹⁷ İbn Hurdazbih, Ebü'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdullah, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, ed. M. J. De Goeje, (Leiden: Matbaatü Brill, 1889), 76.

¹⁸ Ebû Yahya Zekeriya b. Muhammed el-Kazvinî, *Âsârü'l-Bilâd ve Ahbârü'l-İbâd* (Beyrut, Dâru Sâdır, t.y.), 495; İbnü'l-Verdi, Ebu Hafs Ömer b. Muzaffer el-Bekrî, *Haridetü'l-Acaib*, thk. Enver Mahmud Zennati (Kahire: 2008), 278-279.

bulunduğunun söylendiğine işaret etmekte ve Kur'ân-ı Kerîm'de (Furkân, 25/38; Kaf, 50/12) adı geçen Ashâbü'r-Res'in buralarda yaşamış olduğunu söylemektedir.¹⁹

En eski İslam tarihi ve coğrafya kitaplarının müellifleri arasında yer alan Yakubî (ö. 292/905), Aras Nehri'nin etrafında harap üç yüz şehir bulunduğu ve bunların Kur'an-ı Kerim'de sözü edilen Ashab-ı Res'e ait olduğunu nakleder. Rivayete göre onlara peygamber olarak gönderilen Hanzala b. Safvan'ı öldürmeleri üzerine helak edilmişlerdir. Onlar hakkında başka görüşlerin de olduğunu belirterek bu konuda anlatılanlara şüpheyile yaklaşılmaması gerektiğine işaret eder.²⁰ Diğer yandan Yakut el-Hamevî ve diğer müellifler, Ashabu'r-Res hakkında naklettikleri bilgileri İbnü'l-Fakih'e nispet etmişlerdir. Ancak İbnü'l-Fakih'in elimizde mevcut olan eserine baktığımızda bu bilginin orada yer almadığını veya elimize ulaşan nüshalardan bu bilginin düştüğünü görüyoruz.²¹ Bununla birlikte o döneme yakın bir zamanda yaşamış olan Makdisî (öl. 390/1000), sözü edilen Ashâbü'r-Res'in, Ağrı Dağı'nın altında medfun olduğunu belîğ bir dille ifade ederek bu anlatımın söz konusu dönemde bilindiğini göstermiştir. Edebi bir dil kullandığı eserinde konuyla ilgili ayrıntıya girmemekle birlikte el-Haris ve el-Hüveyris adlı bu dağların Taif'ten getirildiğine işaret etmiştir.²²

Kur'an'da yer alan iki âyette (Furkan 25/38 ve Kaf 50/12) "Ashâbü'r-Res" in Nûh, Âd ve Semûd kavimleriyle birlikte kendilerine gönderilen elçileri yalanladıkları, onlara inanmadıkları ve bu nedenlerden dolayı helâk edildikleri belirtilmektedir. Bunun dışında ise bir bilgi verilmemektedir. Bununla birlikte, gerek "er-Ress" kelimesinin anlamı, gerekse "Ashâbü'r-Res" in kimler olduğu, hangi dönemde ve coğrafyada yaşadıkları hususunda klasik tefsir kaynaklarında birçok rivayet mevcuttur.²³ Bu çerçevede söz konusu kavmin Aras Havzası'nda yaşadığı yönünde bir rivayet, sahabeden Abdullah b. Abbas'a (öl. 68/687) nispet edilmiştir: "Onlar, Azerbaycan'daki bir kavimdir. Peygamberlerini öldürdüler. Bunun üzerine ağaçları ve ekinleri kurudu. Onlar da açlıktan ve susuzluktan öldüler."²⁴

Fahreddin er-Râzî'nin (öl. 606/1210) de kaydettiği gibi; "Ashâbü'r-Res'in kimler olabileceği hususunda ileri sürülen görüş ve rivayetler, Kur'ân-ı Kerîm ve senedi sağlam bir haberle desteklenmiş değildir. Bu konuda bilinen tek şey, inkâr ve imansızlıkları sebebiyle Allah'ın bunları helâk etmiş olmasıdır."²⁵ Meselenin Hz. Musa ile ilişkilendirilmesi ve Musa'nın Hızır (as) ile buluştuğu yer olarak tanımlanan "Mecmau'l-Bahreyn" in Aras ve Kura Nehirleri'nin birleştiği yer olduğu görüş Yahudi dinine mensup komşu Hazarların etkisiyle doğmuş olmalıdır.

¹⁹ Ebü'l-Fidâ, *Takvîmü'l-Büldân*, 59-60.

²⁰ Ahmed b. İshak el-Yakubî (ö. 292/905), *el-Büldân* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye 1422), 208.

²¹ İbnü'l-Fakih, *Kitâbü'l-Büldân*, 583-592.

²² Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsim fi Ma'rifeti'l-Ekâlim*, 373.

²³ Ömer Faruk Harman, "Ashâbü'r-Res", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 08 Mart 2021).

²⁴ Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Cami'u Li Ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1964), 13/32.

²⁵ Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer er-Razî, *Mefatihü'l-Gayb* (Beyrut: Dâru İhya, 1420), 29/460.

Konuyla ilgili yapılmış çalışmalara göre “Mecmau'l-Bahreyn”, büyük ihtimalle “Akabe ve Süveyş Körfezleri”nin birleştiği yerdir. Zira burası iki denizin birbirinden ayrıldığı ve birleştiği noktadır. Ayrıca İbn Abbas'ın naklettiği bir hadisteki bilgilerden anlaşıldığı üzere, olay (Buhârî, “Tefsîr”, 18/2-4; Müslim, “Fezâ'il”, 170, 172), Hz. Musa'nın İsrâiloğulları'nı Mısır'dan çıkarıp Sina Dağı'na götürmesi ve burada vahiy almasından sonra vuku bulmuştur. Sina Dağı'na ve Sina Çölü'ne en yakın iki deniz ise Süveyş ve Akabe Körfezleri'dir. Bilindiği kadarıyla Hz. Musa, Mısır'dan ayrıldıktan sonra denizi geçer ve Sina Yarımadası'nın batı sahilini takip ederek yoluna devam eder. Güneydeki “Sina Dağı”na ulaşan Musa, akabinde de “Arz-ı Mev'ûd”a ulaşmak üzere bu defa Sina Yarımadası'nın doğu taraflarından yukarıya çıkmıştır. İsrâiloğulları asilik yapıp söz dinlemeyince de geri dönmüş, kırk yılını Sina Yarımadası'nda geçirmiş (Mâide 5/26) ve Tevrat'ın verdiği bilgilere göre Erîhâ karşındaki “Nebo Dağı”nda vefat etmiştir (Tesniye, 34/1-4).²⁶

Diğer yandan günümüzde Hz. Nûh'un gemisinin tûfandan sonra Ağrı Dağı'na indiği yönünde bir düşünce mevcuttur. Batılı araştırmacıların etkisiyle son asırlarda öne çıkan bu düşüncenin klasik İslam tarihi kaynaklarında yer bulmamış olması dikkati çeken bir husustur. İslâm tarihçileri Ağrı Dağı'nın Nûh Tûfanı'yla irtibatını kurmak bir yana, neredeyse ondan hiç söz etmemişlerdir. İslam coğrafyacıları bölgeyi incelemiş ve Müslüman gezginler bizzat bölgeyi ziyaret ederek izlenimlerini aktarmış olsalar da eski kavimler ve peygamberlerle ilgili hikâyeler ve söylentilere odaklanmış, Ağrı Dağları'nın Nuh'un Tufanı ile ilişkisine dair herhangi bir bağlantıya yer vermemişlerdir. Bu durum, o dönemlerde hem İslam coğrafyasında hem de Aras Havzası'nda Ağrı Dağları'nı Nuh'un Tufanı ile ilişkilendiren bir düşüncenin henüz var olmadığını veya var olsa bile yaygınlaşmadığını göstermektedir. Bu konuda farklı bir inancın var olduğu durumda, kaynaklar tarafından farklı görüş ve rivayetler aktarıldığı gibi, bu düşüncenin de nakledilmesi beklenirdi. Dolayısıyla, Müslüman yazarların kasıtlı olarak böyle bir inancı gündeme getirmedikleri söylemek mümkün görünmemektedir.²⁷

SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER

Aras nehri, İslam tarihi kaynaklarında genel itibariyle onun Kalikala'dan (Erzurum) çıktığı Arran ve Kura Nehirleri'yle birleşikten sonra Hazar/Cürcan Denizi'ne döküldüğü şeklinde tasvir edilir. Bunun yanı sıra İstahrî örneğinde olduğu gibi onun Urumiye Gölü'ne döküldüğü şeklinde yanlış bilgi verenler de olmuştur. Ayrıca onu Seyhun Nehri'yle karıştıranlar da vardır. Nehrin sularıyla beslenen veya tam tersine nehri besleyen Aras Havzası ise bereketli topraklar olarak görülür. Yeşilliği, meyveleri, hayvan çeşitliliği ve mamur hali bölgenin takdir edilen taraflarıdır.

²⁶ Celal Kırcı, “Mecmau'l-Bahreyn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim: 08 Mart 2021).

²⁷ Hüseyin Güneş, *İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Nuh Tufanı ve Cudi Dağı* (Şırnak: Şırnak Belediyesi, 2020); Kasım Ertaş, “1915'ten Önce Bitlis Vilayetinde Ermeniler ve Vilayetin İdari Hayatındaki Konumları”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (Nisan 2017), 77-99

Ağrı Dağı, Aras havzanının dikkat çeken doğal güzelliklerinden biridir. Hem söz konusu dağ hem de nehir hakkında gerçeklik payı düşük bazı hikâyeler anlatılır ve bunlar Kur'an-ı Kerim'de geçen kimi kıssalarla ilişkilendirilir. Bu çerçevede Ashab-ı Res'in bu havzada yaşadığı ve ilahi emre itaatsizlikleri nedeniyle Ağrı Dağları başlarına geçirilmek suretiyle helak edildikleri anlatılır. Yine Hz. Musa ile Hızır'ın buluştukları mecmau'l-bahreyn'in Aras ile Kura Nehirleri'nin birleştiği yer olduğu ve Calut'un da burada yaşadığı ileri sürülür.

Yazarlık Katkısı

Araştırma tek yazarlı olarak yürütülmüştür.

Etik Kurul Beyanı

Araştırma doküman incelemesine dayalı olduğundan etik kurul onayı gerekmemektedir.

KAYNAKÇA / REFERENCES

- Ebü'l-Fidâ, İmadüddin İsmâil b. Ali. *Takvîmü'l-Büldân*. nşr. M. Reinaud - Mac Guckin de Slane. Paris: A L'imprimerie Royale, 1860.
- Ertaş, Kasım. "1915'ten Önce Bitlis Vilayetinde Ermeniler ve Vilayetin İdari Hayatındaki Konumları". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 / 16 (Nisan 2017), 77-99.
- Güneş, Hüseyin. *İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Nuh Tufanı ve Cudi Dağı*. Şırnak: Şırnak Belediyesi, 2020.
- Harman, Ömer Faruk. "Ashâbü'r-Res". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 08 Mart 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ashabur-res>.
- Hudûdü'l-Âlem mine'l-Meşrik ile'l-Mağrib*, (Müellifi Meçhul). thk. Yusuf el-Hâdî. Kahire: ed-Dârü's-Sekâfiye, 1999.
- İbn Havkal, Ebü'l-Kâsım en-Nasibî. *Kitâbü Sûrati'l-Arz*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, 1992.
- İbn Hurdazbih, Ebü'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdullah. *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, ed. M. J. De Goeje. Leiden: Matbaatü Brill, 1889.
- İbnü'l-Fakîh, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed el-Hemedanî. *Kitâbü'l-Büldân*. thk. Yusuf Hâdî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1996.
- İbnü'l-Verdi, Ebu Hafs Ömer b. Muzaffer el-Bekrî. *Haridetü'l-Acaib*. thk. Enver Mahmud Zennati. Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'l-İslamiyye, 2008.
- İdrisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Hammûdî. *Nüzhetü'l-Müşâtâk fî ihtirâki'l-Âfâk*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2002.
- İstahrî, Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed. *Mesâlikü'l-Memâlik*. ed. M. J. De Goeje. Leiden: Matbaatü Brill, 1927.
- Karan, Cuma. *Diyâr-ı Bekr'in Sosyo-Ekonomik Tarihi (VII-X)*, İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022.
- Kazvinî, Ebû Yahya Zekeriya b. Muhammed. *Âsârü'l-Bilâd ve Ahbârü'l-İbâd*. Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.
- Kırca, Celal. "Mecmau'l-Bahreyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 08 Mart 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mecmaul-bahreyn--musa-hizir>.
- Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Cami'u Li Ahkâmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Misriyye, 1964.
- Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Ahsenü't-Tekâsim fî Ma'rifeti'l-Ekâlim*. Leiden: Matbaatü Brill, 1909.

-
- Razî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer. *Mefatihü'l-Gayb*. Beyrut: Dâru İhya, 1420.
- Tuncel, Metin. "Aras". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 08 Mart 2021.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/aras>.
- Öz, Mustafa. "Gâliyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Mart 2021.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/galiyye>.
- Yakubî, Ahmed b. İshak. *el-Büldan*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- Yakut, Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah el-Hamevî. *Mu'cemü'l-Büldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.
-



Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar

Vol: 1 / Issue: 1, p. 24-47, June 2023

Gün Ve Geleceği Iskalama Tercihinin Aşkın Formu: Kutsal Gelenek Perspektifi

The Transcendent Form of Choice Being Off Target for the Present and Future: A Sacred Tradition Perspective

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.8057481>

Araştırma Makalesi /
Research Article

Makale Geliş Tarihi /
Article Arrival Date

11.06.2023

Makale Kabul Tarihi /
Article Accepted Date

16.06.2023

Makale Yayın Tarihi /
Article Publication Date

30.06.2023

Dorlion Journal

Prof. Dr. Namık Kemal Okumuş

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi,
Eskişehir, Türkiye

namikkemal.okumus@ogu.edu.tr

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0001-8573-4828>

Öz

Geçmiş ve dahi kutsal yaşanmışlık süreçlerini tanıma babında her daim ilkesel duruş üzerinden hareket etmek gerekmektedir. Aksi takdirde dünü değerlendirme yerine kutsal form hâline getirme iradesi öne çıkacaktır. Hatta oldukça yakından anlamaya çalışırken bize sunulan bazı aşamaların değişik sendromlara dokunduğu görülmektedir. Buna göre, yaşanan ile yaşanması gerekenin bilindiği kadarıyla ilkeden ziyade tutumları öne aldığı rahatlıkla söylenebilir. Mamafih oldukça anlamsız hatta son derece katkısız bir duruşu haber veren tarihsel yaşanmışlık hatta tercihlerin bazılarının yaşanır kutsallık formu gibi sunulması tercihi, bu süreçler bağlamında son derece bölücü ve dahi gereksiz, hatta bir o kadar da anlamsız bir olgu gibi gözükmetedir. Buna göre, İslâm ya da Müslümanlığın teşekkül devri geleneğinin daha başından itibaren anlatma iradesi olarak savaş ve çatışma süreçleri üzerinden tarihsel birikime konulması, esasında geleneğin varlık nedeni olan ‘insan yetiştirme düzeni’ ile değil, ‘insanı hesaba çekme’ ya da ‘yok etme’ tercihi hatta gerekliliği üzerinden anlatma iradesi ön plana çıkmaktadır. Bu tercihin din olgusuna katkı sunmaktan ziyade onu beşerî oluşumların gerekli aygıtı olarak anlamaya duçar kılar ki, geline ve tercih edilen bu aşamanın din olgusunu ilkesel olarak değil, yaşanmış olgular sürecinde ele alındığını göstermektedir. Atılan bu adımın beşer tercihi olması ise, beşerin dünyasında gerekli olanın her durumda yaşanır bir olgu olması kadar her dem hayat bulmasına imkân sunmadığını açıklamaktadır. Tarihsel birikimin bize bıraktığı en değerli örneklem, dünü anlamaya çalışırken ezberlenip dayatılan kutsal forma değil, beşerin zamansal, tarihsel ve de coğrafi duruşu nedeniyle yaşanmışlık tecrübesine dayalı olarak ele almanın gerektiği hususudur. Bu eğilimin günü değerlendiren insan için hem pozitif kaynak hem de yaşamsal tecrübenin bıraktığı olası güvenlik çemberi olduğu akıldan çıkarılmamalıdır. Aksine durumların oluşması segmentinde öne alınan şeyin, mutlak surette dünle sınırlandırılan yaşam ve kalite formu olduğu seçeneğidir. Üstelik de bahsedilen yaklaşımın kendi açısından olmasa bile muhatap olduğu her basamakta geleceği atlama seyrinin ardından günü yaşayan değil, dünü kutsallaştıran negatif bir irade eğilimine fırsat sunduğu tespiti, uzun süredir tecrübe edilen bir değerlendirme ölçeğidir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Kutsal, Gelenek, Akıl, İslam

Abstract

It is always necessary to act on a principled stance in recognizing the past and even sacred processes of experience. Otherwise, the will to turn yesterday into a sacred form instead

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Okumuş, Namık Kemal. “Gün Ve Geleceği Iskalama Tercihinin Aşkın Formu: Kutsal Gelenek Perspektifi”. Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD) 1/1 (June 2023), 24-47. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8057481>

SCREENED BY

 **iThenticate®**
Professional Plagiarism Prevention

of evaluating it will come to the fore. In fact, while trying to understand it quite closely, it is seen that some of the stages presented to us touch different syndromes. Accordingly, it can be easily said that what has happened and what should happen, as far as is known, emphasizes attitudes rather than principles. Nevertheless, the preference for presenting some of the historical experiences and even preferences as a form of holiness that is lived, which is quite meaningless, even quite unhelpful, seems to be a very divisive and even unnecessary, even meaningless phenomenon in the context of these processes. Accordingly, the fact that the tradition of the period of the formation of Islam or Islamism is put into historical accumulation through the processes of war and conflict as the will to narrate from the very beginning, in fact, the will to narrate through the preference or even necessity of 'holding human beings to account' or 'destroying' rather than the 'human upbringing order', which is the *raison d'être* of the tradition, comes to the fore. Rather than contributing to the phenomenon of religion, this preference leads to understanding it as a necessary apparatus of human formations, which shows that this stage that has been reached and preferred shows that the phenomenon of religion is handled not in principle, but in the process of lived phenomena. The fact that this step is a human preference explains that what is necessary in the world of human beings does not provide the opportunity for it to come to life in every situation as much as it is a phenomenon that can be experienced in every situation. The most valuable example left to us by historical accumulation is that when trying to understand yesterday, it is necessary to consider it based on lived experience due to the temporal, historical and geographical stance of human beings, not on the sacred form that is memorized and imposed. It should be kept in mind that this tendency is both a positive source and a possible circle of safety left by the lived experience for the person who evaluates the day. On the contrary, what is emphasized in the segment of the occurrence of situations is the option that it is the form of life and quality that is strictly limited to yesterday. Moreover, it is a long-experienced evaluation scale that the mentioned approach, even if not from its own point of view, offers an opportunity for a negative will tendency that sanctifies yesterday rather than living the day after the course of skipping the future at every step it deals with.

Keywords: Kalam, Sacred, Tradition, Reason, Islam

1. GİRİŞ

Akıl sahibi insanın yaşayan hakikati görmesi adına sorumluluk alanlarına giren iş ve zamanlar hakkında bazı tasarruflarda bulunması lazımdır. Buna göre, kendi zamanının aktörü, geleceğin de örnek alınması gereken eylem noktası olması gereken insanı düne ışınlayan her yaklaşımın onu gerçeklikten uzaklaştırdığı rahatlıkla söylenmelidir.¹ Dahası, genelde dindar kesimlerin, özelde ise bazı Müslüman kültür temsilcilerinin bu illele mâlul olan bir yaklaşımı *makbul dindarlık* havzasında gördüklerine de açıkça şahit olmaktayız.² O kadar ki, yaşanan

¹ İnsanın doğrudan hedef alınıp sorumlu kılınmasının her şeyden evvel onun donanım ve kalitesine dayalı bir seçim olduğu unutulmamalıdır. Bu seçimin aynı zamanda yaratılanlar arasındaki kalite farkı olduğu da ortadadır. (Bakara, 2/29-36). Yeryüzündeki yaratılma projesi ve de amacının onu anlamaya çalışan diğer varlıkların huzurunda dile getirilmesinin gayesi, olası değer kümesine yol veren açık bir tasavvur gibidir.

² Hakikati bulma iradesi yüzündendir ki, düşünen insanın olan ve olması gereken konusunda geleneğin sunumu ile vahyin hatta rasyonalitenin sunumunu dikkate alması zorunlu bir kabul gibidir. Belki de sırf bu sebeptendir ki, kendini onaylama babında peşinden gittikleri konusunda haklı çıkmaya ve de onları haklı çıkarmaya çalışan kesimlerin olması, grupsal ve de mezhebî kabulü dinleştiren süreçte adeta ezberci bir tutuma da açıkça işaret edecektir. Oysaki daha kendisine sunulan vahiy konusunda düşünme seçeneği merkeze alınan insanın akleden birey olarak bazı donanımlarla mezc edildiği bilinmektedir. Haddizatında böylesi bir değerle öne alınan insanın ilkesel düşünmesine fırsat sunan her kabulü, bölgesel yaklaşım değil, bilişsel birikime sahip olma iradesinin öne alınmasıdır demek durumundayız. Gelişen ve dahi değişen zaman içinde kendisine ait olanı kabul, olmayanı reddetmeye yakın durup, ifade edilen benzeri kabulleri eleştiren etkin bir duruş hakkında bkz.

hayatı algılama ve değerlendirme aşamalarında her daim geriye dönüşe odaklanan yapısı gereği insanı gün ve gelecekte koparan bu yaklaşım hakkında daha başlangıçta ifade edilmelidir ki,³ dünyaya gelen her bir insanın *günü yaşama* odaklı bir hayata taşındığı unutulmamalıdır.

Keza, konu itibarıyla ele aldığımız asıl şey ise, dünden “ders çıkarma” ile yarına değerli kazanımlar bırakabilme süreçleridir diyebiliriz. Akli başında olan bireylerin mutlak manada bir geleneğinin olacağı muhakkaktır. O yüzden de; *gelenekli olmak* ile *gelenekçi olma*’nın farklarını kavramasını umarak meseleye yaklaşmak lazımdır. Hatta burada söylediğimiz şeyler, asla geleneğe karşı toptan reddiyeci bir duruş olarak algılanmamalıdır. Mamafih bizim dediğimiz şey, geleneği nasıl anlamamız gerektiği ve günü inşâ ederken oradan ne denli yararlanabileceğimize dair bir bakış açısı kazandırmaktır.⁴ Yakından bilindiğine göre, bu denilenin yakınından geçmeyen bazı anlayışların dünde yapılan her şeyi kutsama eğilimleri olması demek, esasında kendi beklentilerine uygun olarak *yaşanan zamanın dışına çıkararak anakronik bir bilinç oluşturmak* gibi bir dürtüyle hareket ettikleri söylenebilir. Buna göre, onlar için uyulması gereken kişi ve ilkeler, tam olarak bu zamandan geriye doğru gidilerek değil, geriden gelinerek belirlenmelidir.

Yaşanan hayatı daima ileriye doğru giden bir unsur olarak değil, sürekli olarak geriye ket vuran bir değerler kümesi olarak gören bu bakış, insanın dünya üzerindeki varlığını oldukça sorunlu gören bir duruşa da sahiptir. O yüzden de ki, söz konusu edilen tasavvur, insanın yetkinlik bazındaki etkin donanımını ortaya koyduğu dünyayı bir inşâ yeri olarak değil, *ezelî yazgı* gereği sürgün içerikli bir hapishane olarak kabul etmektedir.⁵ Yine bu zihni

Ercüment Özkan, *Dünden Yarına Dünya*, (Ankara: Anlam Yayınları, 2005), 13-24; *Dünden Yarına Türkiye*, (Ankara: Anlam Yayınları, 2005), 11-16.

³ İnsanın olası donanımlarıyla öne alındığının haber verilmesi, aynı zamanda onun pek çok donanımının olmasına da işaret etmektedir. Ancak bu gibi değer kümesiyle halk edilen insanın akıl ve zekâ donanımı ise de, irade denilen karar verme aşamasının adeta akletme gibi devreye giren üstünlük seviyesi olduğu yakından bilinmelidir. Konu hakkında değerli çalışmaları olan iktisat tarihçisi Ahmet Güner Sayar der ki: “Allah, süt [akıl] verir, sütlaç [fonksiyonel akıl ve onun ürününü] vermez.” (Taha Akyol, Odatv, “Osmanlı İle Yüzleşme Röportajı” (Erişim 01 Haziran 2020).

⁴ İnsanın anlama ve anlamlandırma çabasının zaman içinde kendisine yakın olanları takip etmeye evrildiği unutulmamalıdır. Oysaki muhatap kapasitesi derin olan insanın sadece kendine yakın olanları değil, kendine uzak olanları da inceleme yolunda ilerlemesi beklenmektedir. Konu hakkında güçlü tecrübesinden sonra söz eden Alman hezârfen, edebiyatçı, siyasetçi, doğa bilimci ve ressam olan Johann Wolfgang von Goethe 1776-1832’nin: “*İnsan, sadece anladığını duyar.*” tespitine daha yakın durabilmek, muhatapın durumunu kavradıktan sonra seviyeye mâtuf şekilde söz eden kişilerin varlığı evla gibi görünmektedir.

⁵ Birey ve toplum bazında söz konusu edilen kabulün hakikati devşirdiği öne sürülen kesimler nezdinde sürekli olarak reddedilmesi gereken tarihsel algı olması hasebiyle, bahsedilen yaklaşımın hakikati devşirdiği kabul edilen mezhep nezdinde adeta iman konusu hâline getirildiği bilinmektedir. O açıdandır ki, dinin/dindarlığın asıl unsuru olan *hakikati bulma arzusu* isteğiyle tarihe bakan grupların, kendi nezdlerinde öne alınan hususları iman noktasına taşıdıkları ortadadır. Belki de dünden güne, günden de yarına taşınan asıl unsurun *mezhebi dindarlık* olduğunun kabulü, iman nesnesi hâline getirilen geçmiş tasavvuru üzerinden merkeze alınmış gibidir. Bahsedilen konu hakkında Müslüman Eklü’nün en etkin unsurlarından olan Sünnî ve Şîî geleneğin hakikatle uyuşmayan eleştirel taraflarının olduğu da hiçbir zaman akıldan çıkarılmamalıdır. Bu yüzden de, tarihsel sunum gereği olanı görme adına kendilerince makbûl görüleni değil, olması gerekeni yeniden ele almak, sadece doğruluğu merak eden kişi ve kesimlerce evladır demek durumundayız. Kabul veya reddiye aşamasında merkeze taşınan her seçeneği kendilerince kutsallaştıran ekollerin olması, olanı anlamadan çok olması gerektiğine inandıkları

yapının en belirgin vasfı, *zamanı inşa eden şartları göz ardı etmek* şeklinde tezâhür etmektedir.⁶ Zira sadece dünün üzerinden geliştirilen bir kutsiyet vasfı, doğal olarak bugünün dışına çıkmayı gerektirdiği kadar, benzer şekilde, kendi zamanını kuran değerleri de göz ardı etmekle kaim olacaktır. Belki de bu nedenle dünü kutsayan her olgunun günden uzak ara yol aldığı görülmüş, bu yapının tedarik ettiği bir zihinsel hâldir.

Hâlbuki insan denilen varlık, bu dünyaya zamanı yaşamaya gelmekle birlikte, zamandan ayrılıp gitmeye de odaklanmıştır diyebiliriz. Haddizatında bu dünyaya gitmek için gelen her kişi ve toplumların sorumluluğu bu dünyadaki zamanla kayıtlıdır dersek, gerçeği tam olarak ifade etmemiş oluruz. İşte gelenek dediğimiz durum, tam olarak burada devreye girmektedir. Onun devreye girdiği nokta, dünün yeniden yaşanması değil, dünün yaşantıları üzerinden tecrübe edinerek bugünü kurgulamak olmalıdır.⁷ Dahası, dünün doğru ve yanlışlarını görmek, bugünün insanına bakış açısı kazandıracaktır. Büsbütün sağlıklı bir davranış olarak görülen *ders çıkarabilme* hatta *her dem çıkarma* iradesi, geleneğin kutsal bir yaşanmışlık olduğuna değil, insanı inşa eden unsurlardan sadece birisi olduğunu haber vermektedir.

Etik Kurul Beyanı

Araştırma doküman incelemesine dayalı olduğundan etik kurul onayı gerekmemektedir.

2. DİN VE GELENEK İLİŞKİSİ

Görebildiğimiz kadarıyla, beşerin tarihten alıp getirdiği ve dahi kutsallık tercihi eklediği geleneğin *kutsal yaşanmışlık formu* denilen kabule dönüştürüldüğü her durumda bu işten en büyük zararı gelenek üzerinden bazı söylemleri dile getiren dinin kendisi görmektedir. Oysaki din denilen olgu, dünün dünyasından haber vermekle, kutsallaştırılan geleneğin yaptığı şekliyle, *herkese hitap eden bir din ve onun ilkelerini yaşamaz kılmak* gibi bir amacı güttüğü söylenemez.⁸ Hâlbuki din denilen kurum, yaşamın devamlılığı adına insanı

hususları besledikleri açık bir tespit gibidir. Hatta bu kesimlerin hakikat bazında devreye aldıkları yaşanmışlıklar, başlangıçta dinsel olarak, ardından da tarihsel bakımdan yanlış bir kabulden ibaret olduğu konusunda detaylı örneklikler sunan kesimlerin olması, bunların hakikatten çok, grupsal kabullerden yana duran bir tavrının olduğunu haber vermektedir. Grupçuluk ya da mezhepçilik nezdinde bahsedilen tutum ve konu hakkında öne alınabilecek etkin bir çalışma için bkz. Mehdi Aksu, *İslâm Tarihinde Gerçeğe Giden Yol*, (İstanbul: İstanbul Matbaa/Mücellit, 2003), 15-72.

⁶ Öğrenme çabasında yanlışlarla beslenen insanın sonunda hakikate yakın duran birey olduğunu varoluşçu felsefenin önemli isimlerinden olan Alman filozof Martin Heidegger (1889-1076)'in şu tespitiyle hayata taşıyabileceğiz: “Yanlış, hakikatin en mahrem meyvesidir.”

⁷ Müslüman tasavvurun her zorluk aşamasında *gayr-i kabil-i idare* adını verdiği yönetilemez durumlardan da sağlıklı bir şekilde çıkmasını beklenmesi, *kutsal gelenek* perspektifinden olası kazanımlara imkân sunan güncel hatta çağdaş pratikleri daha bir önemli kılacaktır. Dünün doğru tutumları yanında, son derece yanlış ve dahi eksik hatta zararlı pratiklerinin de olabileceğini bilirsek, günü kurarken dünden *ders alıp*, yarına da *hazırlık sunan* güncel pratiklerden yana durabilmeliyiz.

⁸ Toplumsal gerekliliklerin hangi idare yapısında olursa olsun düşünce bazının yanında pratik gerekliliklere de yakın olması, zaman içinde bilinmesi lazım gelen bir teşhis gibidir. O kadar ki; “*Tasavvuf, barış değil, savaştır!*” diyen etkin bir fıkıhçı olmasının yanında, evliyanın büyüklerinden kabul edilen ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin müritlerinden olan Ebû Muhammed el-Cerîrî (ö. 933)'nin dinsel tasavvurundan çok, sosyal gereklilikleri anlama becerisinde de yakın durmak gerekmektedir. Buna

muhataf alan yapısı gereği, dünün dünyasında yaşanabilir olan ilkeleri gündeme getirirken geleneğe atıf yapmak zorunda kalmıştır. Benzer şekilde dinsel metinler, kendi zamanında dini yaşamak durumunda olan insanı dünün dünyasında yapılan hatalardan uzak tutmak için tutum ve davranış merkezli bir uyarıda bulunmaktadır. Yoksa dinin gelenekten rol çalarak söylediği bir şey bulunmamaktadır.

Mamafih din, daha ziyade her devri kapsayıcı olan temel ilkeler üzerinden kişi ve toplum inşâ etme tercihini canlı tutmaktadır.⁹ Buna karşılık olarak gelenek ise, insan ve toplumları inşâ eden temel ilkeler üzerinden değil, geçmiş yaşanmışlıklar, kurumlar ve kişiler üzerinden yükselen din, birey ve toplum algısını oluşturmak istemektedir. Her iki yapının geleneği kullanma amaçları birbirinden bütünüyle farklılık göstermektedir.¹⁰ Bu durumda gelenek aparatını kullanan dinin gelenek üzerinden yaşanmış bir forma dönüştürülmesi, başlangıçta çıkılan yolun planlandığı son noktası değildir. Bu değilleme üzerinden gidecek olursak, din ve geleneğin yönetsel olmasa da ilkesel olarak temelde ayrıştığı noktasına varmamız işten bile değildir. İşbu farklılığın ortaya çıktığı her durumda din denilen olgu geleneği değiştirip dönüştürmeyi hedeflemiş gibidir.

İnsanımızın geçmiş algısını tahkim eden zihniyet, ne yazık ki sağlam ve dayanıklı kişilik inşâ eden bir yapıda değildir. Bunun pek çok nedeni olsa da, bizim için en güçlü neden *kutsanan geçmiş* algısıdır diyebiliriz. Bu algıdır ki, günü yaşamak durumunda olan kişileri hem bu günden ve hem de yarınlarından koparıp dünün kurgulanmış sahillerine çıkarmaktadır.¹¹ O yüzden de, kurgulanmış kutsal geçmiş algısıyla yaşatılmaya çalışan toplumların gün ile geleceği ıskalamaları son derece normal gözükmemektedir. Ve dahi bu ıskalayı gününe getirdiği ağır faturayı ödemek için hemen herkesin önünde oldukça zorlu bir sürecin olduğunu da asla unutmamalıyız. Mamafih, akleden hiçbir kimsenin kazanımlarını günâha

göre, günlük ihtiyacın öne alındığı her aşamada hem bireyin kötülükten arınması hem de devletin işgalcilerden kurtulması için aslanan tasavvur savunma yani cihat perspektifi olacak gibidir.

⁹ Seçilen en donanımlı şahsiyet olan insanın Yüce Allah'ın yerine iş gören makam olan halifelikle değil, dünyanın sorumlu bireyi, etkin yöneticisi/halifesi ve örnek bireyi olması gerektiği öteden beri bilinen bir niteliktir. O yüzden de ki, Allah'ın halifesi kabulünü öne alan geleneğin sağlıklı bir duruşu merkeze almadığı aşikârdır. Olası donanım ve yetenekle ilişki kurulmasının ardından, doğrudan muhatap olan insan bazında demeyi öne alan asıl unsur, dünya hayatında sorumlu kılınan varlığı insan olduğu kabulüdür. Zira Kur'an'ın asıl önerisiyle meşgul olmayıp, yanlış bir kabul gereği Allah'ın halifesi şeklinde sunmaya çalışıldığı bu nitelik, insanı adeta tanrısal kümeye devşiren negatif bir tutumdur. Bu sebebe dayalı olarak ifade edilmesi gereken zorunlu kabul, insan denilen donanımlı varlığın yeryüzünde *halife* yani *sorumlu birey* olarak seçilmesi, benzeri donanımları olmayan diğer varlıkların önüne geçirilmesine dayanak teşkil etmektedir. İnsanı donanımlı ve de değerli kılan bu kabul hakkında detaylı bir çalışma için bkz. Gai Eaton, *Kalenin Kralı/Modern Dünyada İnsanın Tercih ve Sorumluluğu*, çev. Birol Çetinkaya, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 173-208.

¹⁰ Bu kullanımı etkin faktörü olan *homo sapiens* yani insanoğlu, kendisine düşen beceri sayesinde olması gereken konusunda daha yakın bir tavra dıkar olabilecektir. Bilindiği kadarıyla, Yüce Tanrı'nın yaratış/halk ediş niteliğine uygun olarak olanı kavrama noktasında etkin güç sahibi olan insanın bu tanımlama ile öne alınması her daim bilinmesi zorunlu olan bir yetenektir. Hatta insan özelinde öteden beri bahsedilen teşhisler, bitkilere ve de ziraata ilgi duyan İsveçli Luteryen bir papazın oğlu botanikçi, biyolog, hekim ve fizikçi olan Carl Linnaeus (1707-1778)'un 1758'deki isimlendirmesinden sonra devreye girmiş gibidir.

¹¹ Bu değişimin hatta yerinde sayışın kendisine sunulması hakikat sayan ezbercilerden müteşekkil olduğu konusunda şüphe bulunmamaktadır. Nitekim: "*Bana vicdansız bir medya verin, size bilinçsiz bir halk sunayım!*" diyen kişi, 1933-1945 yılları arasında Hitler'in atadığı Halkı Aydınlatma ve Propaganda Bakanı olan Joseph Goebbels (1897-1945)'in olduğu yakından bilinmektedir.

yüklememesi demek, olması gerekenler konusundaki donanımlarıyla huzurun temin edilmesindeki avantajına işaret edecektir.

Hatta geçmişin kopya edilerek güne taşındığı süreçlerde adeta dün de yaşayan nesilleri bugüne taşımak, gerçekliğe yan duran kesimlerce bazen imkânsız gibi gözükmemektedir. Bu bakış açısı hususunda eğitilmiş olan nesillerin daha değerli iş yapacaklarından mülhem olarak, her nasıl olursa olsun yarına güvenli bakmak durumunda olan insanımıza geçmiş, gün ve yarın için gerekli bakış açısını da vermek lazımdır diyebiliriz. İnsanın asıl istikametinde taşıyıcı değer olan imanın, beşere dair normalite olmasının yanında öznel bir kabul olduğunun da unutulmaması lazımdır. O yüzden de başta elçiler olmak üzere, hemen her kesimin örnekliğini mucize bandında değil, olası kabul aşamasında ele almak gereklidir.¹² Bunun gibi, hesap gününün de önceki dönem ve duruştan neşet eden kazanım ve kaybedişler hususundaki ferdî bir yargılama sürecinden öne çıktığı yakından bilinmelidir.¹³ Hakikati öğrenme adına, kendine yol veren her türlü kazanımın merkeze taşınma sürecinde öne alınan olası kavga için sıklıkla eskinin kullanılması da söz konusu olmamalıdır. O açıdandır ki, insanı muhatap alan dinin ilkesel kazanımlarının yanında pratiğe aktarılan tecrübenin bireyle başlayıp bireyle bittiğinden haberdar olmanın gerekliliği konusunda şüpheden uzak durulmalıdır.

Bu aşamada projenin gönüllü temsilcilerine sorulacak olan soru; “Kutsanan geçmiş metaforu mu, yoksa şimdinin gerçekçi hayatı mı?” suali olduğu ortadadır. Buna göre, geçmişi sağlıklı bir şekilde *anlama* faaliyeti içinde olmak lazımdır.¹⁴ Zira geçmiş, her türlü verisiyle bizim için etkin bir laboratuvar hükmündedir. Mamafih hem geçmiş ve hem de içindekiler artık tarih olmuşlardır. Bize düşen, sadece ve sadece onların yaşadıklarından gereği gibi ders çıkarabilmektir. Yoksa işimiz, onları, dönemlerini ve yaşantılarını adeta kutsiyet atfedip günü yaşayan kişilere zorluk çıkarmak değildir. Bunu yapan kişilerin mutlak surette ya günle sorunları bulunmakta ya da günde saklamaları gereken şeyler vardır diyebiliriz. O nedenle sadece Müslümanların değil sıradan her kişinin hangi devre olursa olsun hem kendi geçmişinden ve hem de diğer geçmişlerden ders çıkarmasını bilmeli ve de bu ders alım projesi her ferde behemehâl öğretilmelidir.

¹² Gelişen ve değişen birey ile toplum bazında öne alınan ana unsur, muhatabın kabul aşamasının dikkate alınması işlemidir. Bu açıdandır ki, Yüce Allah’ın açık beyanı gereğinde gelişen dünyanın en son elçisi durumunda olan Hz. Peygamber’in mucizeye değil, ikna süreçlerine daha yakın duran bir tebliğ önerisiyle vazifelendirildiği açıkça bilinmelidir. (Mâide, 5/115; A’râf, 7/65). Ancak, dün olduğu gibi bugün de olması gerektiğini açıkça kabul eden geleneksel dindarlığın, Kur’an’ın açık beyan hükmünde olan bu tespitiye yakın durmayıp, Hz. Peygamber’in yaşamını mucizelerle dezenfekte ettikleri ortadadır. Konu hakkında detaylı bir çalışma için bkz. Mevlânâ Abdurrahman Câmî, *Peygamberlik Müjdeleri/Şevâhidü’n-Nübüvve*, (İstanbul: Bedir Yayınları, 1976), 25-150.

¹³ Mutlak surette bireysel hatta kamusal mesuliyele sahip olan insanın hem neslinin hem de kendisinin yapabildiklerinden haberdar olması, emanet edilen değerlerin işlevsel kılınmasında elzem bir husustur. Donanımlı ve de sorumlu olan insanın bahsedilen kazanım hakkında İrlandalı oyun yazarı, romancı ve şair olan Oscar Fingal O’Flahertie Wills Wilde (1854-1900) kısa adıyla Oscar Wilde şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Kendisizle yüzleşmeye yüzü olmayan insanlar, başkalarının hatalarıyla oynar dururlar.”

¹⁴ Bahsedilen anlayış ve dahi kavrayış için Çinli filozof, eğitimci ve yazar olan Kongzi diğer adıyla Konfüçyüs (MÖ. 551-479)’ün şu tespitin önemi ortada durmaktadır: “İnsanları tanışırken değil, tartışırken tanırırsınız. Çünkü öfke, saklanan kişiliği ortaya çıkarır.”

Uzun zamandır kendisi kalıcı değer üretemeyen toplumlarda oluşu gibi Müslüman toplumların da içine düştüğü karmaşanın bütünüyle geçmiş algısından neşet ettiği düşünmekteyiz. Bahsedilen karmaşanın en bilinen vasfı, vahyin sunumundan çok, geleneğin kabullerini sistemleştiren bir dindarlık sürecinin devreye alınmasıdır.¹⁵ Bu algının başat versiyonu olan, *geçmişi ve oradan seçilen bazı şahsiyetleri ölçüsüz bir şekilde kutsamak ve de buna paralel olarak günü küçültme* irade ve isteği, olsa olsa kendi zamanında o denli adam çıkmadığını hatta çıkmayacağına olan kanaati gösterir ki, bu algının yaşanan hayatın başta ahlâkî olmak üzere bireylere güven veren tüm kazanımlarını ortadan kaldırdığı rahatlıkla söylenebilir.¹⁶ Mamafih kendi şartları içinde ele alınması gereken bir geçmişin ölçüsüz bir şekilde abartılan yaşam formları, sonuçta bumerang misali günü yaşayan insanların zihinlerine çarpmakta ve de günün değersizliğini haber vermektedir.

3. TARİHSEL OLAN GELENEĞİN SOSYAL GEÇMİŞİ

Yaşanan güncel hayatı ıskalama adına benzeri yaklaşımı din ve onu besleyen dünya görüşlerinin merkezine alan kişiler gereği, hayat denilen yaşamsal olgu, düne dair özlem versiyonlu değişik formlarla betimlenmektedir. Ve dahi bugünün hayat normları bile dünün değişik kutsiyet normlarıyla içeriklendirilmektedir. Dün ve dünde yaşananları bugün ve yarına üstün tutan bu duruşun iyi olan her şeyin dünde yaşandığına kanaat getiren kişilerin varlığını işaret ettiği açıktır. O nedenledir ki, günü ıskalama adına düne dair pozisyon alan kişilerin ne bugüne ve ne de yarına kalıcı eser bırakma istekleri olacaktır.¹⁷ Hatta bu kişilerin elinde sadece dünde yaşananların benzerini devam ettirmekten ibaret edilgen bir taklit kümesi kalacaktır. Bu kümenin insanımıza sorun çözme becerisinden çok, sorunları erteleme duygusu aşıladığı ise asla unutulmamalıdır.

Böyleşi toplumlarda büyük bir kurnazlık eseri olarak *geçmişin sırtında yükselmek* durumunda olan kişilerin olduğu bilinmektedir. Bunlara göre idealize edilen geçmişin hemen

¹⁵ Esasında bilim kitabı olmayan Kur'an'ın adeta bilimsel buluşlara kaynaklık eden zaman dışı hatta zaman üstü bir eser olarak sunulması; değişen, gelişen hatta reddiyeye mazhar olan bilimsel gelişmelerin zamansal açıdan hakikat olarak sunumu gibidir. Oysaki vahyin asıl amacının ilkesel ve de ahlâkî bir sunumun peşi sıra, muhatap alınan kişi ve kesim nezdinde açık olan çağrı sonrasında rasyonel bir kabulle birlikte gelecek olan dindarlık ölçeğini merkeze almasıdır. O kadar ki, muhatabını ikna etmek için devreye giren vahyin, indiği zaman içinde; dil sözlüğü, bilimsel metin, anlamsal farklılık, tarihsel tespit vb. gibi dönemleri aşan bir yaklaşıma derç edilmesi, büyük ihtimalle değişen zamanın değişen fertlerine hasredilecek olan negatif bir tutum olsa gerektir. İfade edilen bu tarzın olan ve olması gereken anlayış konusundaki farklılığına değinen etkin bir çalışma için bkz. İzzet Derveze, *Kur'anü'l-Mecid/Kur'an'ı Anlamada Bir Yöntem Çalışması*, çev. Vahdettin İnce, (İstanbul: Ekin Yayınları, 1997), 9-48.

¹⁶ Bu yaklaşımı özetleyen en değerli söz: “*Dâd-ı Hak râ kabiliyet şart nist*” yani “Allah'ın vergisi için kabiliyet şart değildir.” yaklaşımından da haberdar olmak lazımdır. Bu teşhise yakın duran Mevlâna, şu eklemeyi yapmaktadır: “*Dâd-u Hak râ kabiliyyet şart nist/Bel ki şart-ı kabiliyyet dâd-ı ost.*” Buna göre, Allah'ın vermesinde kabiliyet şart değildir; kabiliyette şart olan O'nun vermiş olmasıdır. Yani bir şey, Allah'ın onu vermiş, yaratmış olması yüzünden kâbil hâle gelir.

¹⁷ Öğrenilecek dinin Yüce Allah'ın ana metni yani Kur'an'dan öğrenilmesi gerektiğine yakın durma adına, onun anlaşılması hususunda her türlü katkının da yanında durarak öne alınması elzemdir. Vahyin ana metin olduğunu ortaya koyan bu hususu ifade eden özlü sözde şu tespitte dikkat etmemiz gerekmektedir: “*Dinini tilkiden öğrenirsen, tavuk aşırmanın haram olduğuna asla inanamazsın.*” (Twitter'de akt.: İhsan Fazlıoğlu). Özlü sözün diğer bir ifade tarzı da şöyledir: “*Dinini tilkiden öğrenen, tavuk çalmayı sevap sanır.*”

her adımı takip edilecek evsiftadır.¹⁸ Zira onlar, hata yapmış olsalar bile onların hatalarını değerlendirmek bize düşmez. Hatta onların yaptıklarının hata olduğunu söylemek bile haddi aşmaktır. Peygamberlerin hata, günâh ve yanlış yapma imkânları üzerinden insan anlayışını ortaya koyan vahye rağmen, bunların ördüğü geçmiş skalası, asla ve kata yanlış ve de kavganın olmadığı bir geçmiş projeksiyonudur. Buradan bakan kişilerin verilen telkin gereği yapılan her şeyi farklı açıdan görmesi ise, eşyanın tabiatına uygun operasyonel propaganda çalışmasıdır diyebiliriz. Hata, kusur ve günâhın hatta suçun en kaliteli varlık olan insan formunun değerlendirme aşamasındaki unsurlar olması, öne alınmasına vesile olan özelliği gereği bu gibi tercihlerden uzak durabilmeyi yani *robotik varlık* statüsünü aşabilme niteliği olduğunu yakından bilmek gereklidir.

Dünün dünyasında acımasızca birbirini öldüren kişilerin sorgulamasını yapmayı elimizden alan bu bakışın neticede varacağı nokta, herkes için, tecrübâ yaşantı modu olan dünden ders alınmadığı için benzer işlerin bugün de devam ettiği yıkıcı bir süreci kalıcı hâle getirmektir. Belki de, beşeri merkeze taşıyan özellik olan iradeyi devre dışı bırakan kişilerin yaptıklarına göre, olan ile olması gerekenin uyuşmadığı tespit edilebilen bir ölçüm değeri gibi durmaktadır. Diğer dinsel kabulleri eleştirme sürecinde *Kurbağa Manastırı*¹⁹ kabulünü ele alan etkin bir tarzın olması, öne sürülen hususların yanlış bir dindarlık aşamasından zuhur ettiğini de merkeze taşımaktadır. Hatta inandığımız dinin eğitim felsefesiyle taban tabana zıt olarak ders alınmasını bir yana bırakın, aksine olarak kutsanan geçmiş algısı üzerinden dünyanın yanlışlarını hayatına taşıyan takipçi insan modeli üretmiş durumundayız.²⁰ Dediklerimizin daha saf bir şekilde anlaşılabilmesi için bazı dindar grup ve insanların sanki dünde yaşıyor gibi benzer düşmanlıkları karakter hâline getirdiğine yakından bakılabilir.

Geçmiş kutsama yaklaşımının altında yatan aktif bir neden olarak, *güne sözü olmama* durumu olduğu açıkça görülmektedir. O nedendir ki, her daim öne alınan bu kişilerin bugün ve yarını değil, dünü gündemde tutuklarına şahitlik etmekteyiz.²¹ Genelde kapalı toplumların sıklıkla başvurduğu bir davranış tarzı olan bu yaklaşım, yönetmek durumunda olduğu insanları günün eksikleri ve geleceğin ümitsizliklerinden alıkoymak için yapıldığı

¹⁸ Öne alınan beşer yaklaşımını en güzel şekilde ifade eden Alman şair ve yönetmen olan Eugen Berthold Friedrich Brecht (1898-1956), kısa adıyla Bertolt Brecht'in şu sözü olduğu konusunda hemfikir durulmaktadır: “Hiçbir şey bilmeyen cahildir, ama bilip de susan ahlâksızdır.”

¹⁹ Yaşanan dünya kapsamında, kendini hakikatin yegâne kurumu olarak gören ve ardından da Tanrı'nın yetkin muhatabı kabul eden dindarlık biçimleri olduğu kuşkusuzdur. Bahis konusu edilen ve zaman içinde klasikleşen dindarlık eğilimin deşifre eden bir çalışma için bkz. Perfectus Belaslatinas, *Kurbağa Manastırı/Abbatia Ranae*, çev. Kemal Gözler, (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınları, 2021), 33-56.

²⁰ Beşerin zaman içinde sistem dışına alıp adeta robotik ezberi öne alan dindarlığı olduğu tezi, adeta geleneksel dindarlık denilen süreçte iman konusu hâline getirilmiştir. Belki de, Kant'ın *saf pratik akıl* diye tanımladığı *irade* konusunu hatta hâkimiyetini devre dışına alıp, hakikati taşıdığına inanılan başkasını hakikat söylemi merkezine taşıyan *negatif dindarlık ölçeği* olduğu hükmü, ilkesel düşünen beyinler için asla ve kata akıldan çıkarılmaması gereken bir tedariktir.

²¹ Böylesi kesimlerin adeta kutsallık formuna soktukları geleneksel kabulün; yapısal form gereği eksik, yanlış ve önyargılı soru ve cevaplamadan beslendiği hakkında detaylı bir birikim olduğu kuşkusuzdur. Bahsedilen bu tür eğilimlerin olası besin kaynakları hakkındaki değerli bir çalışma için bkz. Emrah Safa Gürkan, *Bunu Herkes Bilir/Tarihteki Yanlış Sorulara Doğru Cevaplar*, (İstanbul: Kronik Yayınları, 5. Baskı, 2020), 1-6.

bilinmektedir. Buna göre günü yönetmede başarısız olup buna uygun olarak yaşayan nesillere güvenle bakacakları gelecek algısı oluşturmamayan toplum ve idarecileri, kaçamak yapma adına sürekli olarak dünü kutsayarak göz boyama seanslarını gündemde tutmaktadır.²² Kendilerine uygun din adamları ile tarihçileri de yetiştiren bu algı sahipleri, rasyonel davranma tercihinden oldukça uzakta durdukları için gelişmiş ülkelerin beyin göçü isteklerine bilerek ya da bilmeyerek katkı sunmaktadır. Nihayetinde gelişmiş kurum ve bireylerden yoksun milletlerin sadece *tüketici figür* pozisyonunda olacaklarını ise söylemeye bile gerek yoktur.

Kutsal geçmiş beklentisinin bir diğer inşâ sebebi olarak, *hataları örtbas etme* beklentisiyle yakın durduğu bilinmektedir.²³ Buna göre dünün dünyasında son derece kanlı olan her eylem bile aslında kutsal amaçlar uğrunda verilmiş bir mücadele olarak görülmelidir. Onların bulundukları yer itibarıyla bu denli büyük bir yanlış içinde olmayacaklarına göre, yaptıkları her şeyde bir hikmet aranmalıdır. Belki de her ikisinin *haklı olacağı* bir sistem kurulamayacağına göre, her iki tarafın da *haksız olmadığı* bir yaklaşım geliştirilmelidir. İnsanoğlunun bugünün reel çıkarlarını oldukça güçlü bir optimizasyon üzerinden tanımlama adına ölçüsüz bir şekilde *dünden yararlanma* beklentisine olanak sağlayan bu yaklaşım, her şeyden evvel dünün dünyasındaki her yaşanmışlığı *yaşanılmış kutsiyet* formu içinde değerlendirmeye dâhil ettiği bilinmektedir.

Hemen her devirde görülebilecek olan bu yaklaşımın, *dünü anlama* modelinde değil, dünü kutsama modeline uygun olarak *düneye tapma* ve dünden azamî derecede faydalanma refleksini öne aldığı unutulmamalıdır. Bu yaklaşımla birlikte yaşadıkları zaman dilimi olan dünkü zamanlarda olmadıkları kadar kutsiyet zırhına büründürülen efendiler, hatadan berî olup günâhsızlığa adım attıkları bu tercih üzerinden yanlış yapma lüksleri ortadan kalkmış bulunmaktadır.²⁴ Nihayetinde, onların yüzü suyu hürmetine dünyada bulunan bizlerin onları bu noktadan değerlendirme hakkı olamaz. Bunu yapmaya yeltenenlerin ise, en hafifinden saygısız bir tutum içinde olduğu akıldan çıkarılmamalıdır. Bize düşen asıl vazifenin dünden

²² Yakından bahsedilen bu kabulü en güzel şekilde ifade eden kişinin Cezayirli yazar ve fikir adamı olan Mâlik b. Nebî (1905-1973) olduğu konusundaki tespit, onun şu sözüyle olası tecrübeler ardından hemencecik gereklilik de kazanmaktadır: “*Canlı toplumlar, fikirler etrafında toplanır. Ölü toplumlar ise, şahısların etrafında dolaşır.*”

²³ Bize göre bu yola başvuranlar anlamlandırdıkları şey konusunda olası farklılığı öne alan ifade tarzlarından beslenmektedir. Oysaki Yüce Allah’ın muhatap aldığı insana bildirim yaparken farklı anlamı değil, anlam birliğini öne aldığı yakinen bilgi kaynağıdır. İşin farkında olan Yunan filozof ve bilge Aristoteles (MÖ. 384-322), diğer adıyla Aristo’nun şu tespiti, temel ve keskin hatta açık cümlelerden olması gereken dinsel metinleri, bazı kesimler nezdinde anlaşılabilir sürece devredilen olası dindarlığı nasıl devre dışına aldığına yakın şahitlik etmektedir: “*Bir cümle, birden çok anlama geliyorsa; hiçbir anlama gelmiyordur.*”

²⁴ Bizim tabirimizle *dogmatik uyku* seçeneğinin bozulmasında etkin olan yaklaşımın devre dışında kalmasına son derece aktif bir katkı sunan değerli kişiler olduğu unutulmamalıdır. Bahsedilen en değerli kişilerden birisi; tarih, coğrafya, matematik, gökbilim, astronomi ve doğa bilimleri konusunda uzman olan Hezâfen lakaplı Ebû Reyhan Muhammed el-Bîrûnî (973-1028)’dir diyebiliriz. Zira kendisinden sonraki nesle sağlıklı örneklem sunan odur. Yine o, hem düneye hem de bugüne hatta yarına ışık tutan tercih olan bilimle uğraşma niyeti konusunda itiraf babında der ki: “*Benim bilimle uğraşma sebebim, Âl-i İmrân Suresinin 191. Şu âyetidir: “Nitekim bu kişiler/onlar, her hal ve ahvalde/ayakta iken, otururken ve yanları üzerinde yatarken Allah’ı anarlar; göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler ve “Rabbimiz!” derler, “Sen, bu Kâinatı boş yere yaratmadın. Sen, yüceler yücesisin. Bizi Cehennem ateşinden muhafaza buyur!” (Âl-i İmrân, 3/191). Ayrıca bkz. Namık Kemal Okumuş, Dogmatik Uyku/Din, Bilim ve Tanrı Zihniyetinin Kökenlerine Dair, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2021), 19-34.*

başlayıp yarına ulaşabilen gelişmelerden haberdar olup,²⁵ Müslüman gelenek adına ezberden yola çıkıp, ardından da kendi grubunu kutsallaştıran kesimlerce söylenen yanlışların farkına varabilmektir. Unutmamak gereklidir ki, bu işin tespiti demek, olan ve olması gerekenin sağlıklı bir şekilde çözüme kavuşturulması demek olacaktır.

Yukarıdaki yaklaşıma uygun geliştirilen her beklenti, esasında *geçmişin sorgulanmasını önleme* arzusundan neşet ettiği söylenebilir. Bu arzunun nesilleri kapsayan vasfı olması hasebiyle adeta zincirin halkaları gibi devam eden bir vasfı bulunmaktadır. Buna göre kutsal geçmişin sorgulanamaması demek, onun takipçilerinin de sorgulanamaması anlamına gelmektedir.²⁶ Hatta bu kesimin adeta yasal hâle getirdiği kabule göre, kutsal geçmişin mirasçıları durumunda olan her kişi ve kurumun sıradan insanlar tarafından sorgulanması hem ahlâkî değil ve hem de buna yeltenen zavallıların hadleri olmamalıdır. Oysaki Yüce Allah'ın muhatap aldığı insana en değerli sunumu, seçilen elçilerin dahi adeta meslek denilen görev alanları hariç olmak üzere; kendi eylem, tercih kabul ve önerilerinin eleştiriden uzak durmadığını bilmenin zorunluluğudur. Üstelik Yüce Allah'ın insanoğluna sunmuş olduğu bu tarz, hem seçilen elçi namına hem de muhatap nesiller açısından sorgulanabilen tutum ve eylemleri olabileceğine değinen en değerli öneri mahiyetindedir.

Oluşan durum hakkında son derece somut tezlere yakın duran kanaatimizce, kutsal geçmiş formunun üretilme aşamasında devrede olan en etkin beklenti, geçmişin kutsiyet arz eden formları üzerinden gidilerek günün sorgulanmasını önleme amacıdır diyebiliriz. Bu amacın tahakkukunda devrede olan hem kişiler ve hem de kurumların kişileri nasıl da mutlak itaatin tuzağına çektikleri görülmektedir.²⁷ Ülkemiz adına yakın zamanda gerçekleştirilen kalkışmanın, benzeri kurumsal yapıların varlığı devam ettiği sürece tehlikenin geçmediğini rahatlıkla ifade edebiliriz. Bize göre, hem kendi mahfillerinde hem de diğer kurumsal hatta sosyal kümelenmelerde ilkokuldan itibaren ekilen bu gibi tohumların böylesi bir karalama

²⁵ Hem etkin bir şekilde donatılan, hem de bu donanım gereği yaratılan en değerli varlık durumunda yol alan insanlığın sağlıklı kazanımı anlamındaki bazı üretimleri hakkında yapılan değerli bir çalışma için bkz. Ömer Türker, *Anlamı Tamamlamak/İslam Düşünce Geleneğinin Anadolu Coğrafyasındaki Bileşenleri*, (İstanbul Ketebe Yayınları, 2020), 11-34.

²⁶ Bazen farklı kulvarda dile getirilen hususların, diğer baplarda da işlevsel olabileceği unutulmamalıdır. Galiba, muhatabın olası tutumunun negativitesinden beslenen bu yaklaşımın zaman içinde gelişen ve değişen sosyolojiyi de merkeze aldığı kuşkusuzdur. O yüzden de, Osmanlı geleneğinde etkin durumda olan Türk yazar, tarihçi, edebiyat tarihçisi, müzeci ve mutasavvıf olan İbnülemin Mahmud Kemal İnal (1871-1957)'ın dediği konusunda ittifak edildiği gibi: “*Her kime verdimse zâyî ettiler/Âriyet ben kimseye vermem kitâb...*” kayba devredilen ödünç eserler konusunda öne çıkan sağlıklı bir tutumu yeniden ele almak zorundayız. Tıpkı bunun gibi, bireysel katkıyı devre dışına alıp, hakikati savunduğunu öne alan kişilerin tezlerinden de iddiaları gereği sadece hakikati sunan iradeleri yüzünden uzak durabilmek elzemdir. Böylesi bir korunma tezini her dem diyen kişinin, sadece kitap bazında değil, bilimsel gelişme ile düşünsel birikim bazında da korunması gereken değerler konusundaki sapmaları gördükten sonra, mantıklı bir şekilde irade ettiği beyan konusunda oldukça haklılığı bulunmaktadır.

²⁷ Beşer tutumları sonrasında hakikat beklentisiyle birlikte kutsal hâle getirilen geleneğin, zaman içinde adeta aşk metaforu gibi iş görmesi, pek çok kesim hatta dindar ölçeğinde din denilen olgunun gelenek tasavvuruna dayatıldığını dahi ortaya koyabilmektedir. İster düşünce konseptinde olsun, isterse de onu yapanların sözel hakka adsal/isimsel tercihlerinde bulunsun, ilginç bir çözümleme bahsinde deriz ki, Yunus Emre'nin Emre'si aşk demektir. Bahsedilen değişim zaman içinde İmre'den Emre'ye dönüşen bir sevgi portfalidir. Fransızcada etkin bir kullanıma vesile olan *L'amour/Lamur*'un da aşk/sevgi olduğu bilinmelidir. Galiba, şahsa dair olan bu kazanım işin farkında olan Türklerden geçerek, tasavvufi aşamada bilinen isme dönüşebilmiştir.

kampanyasına benzemesi,²⁸ olan gerçekliğe karşı öğrenmenin olması yerine, ezberleri dolayısıyla reddiye olması hasebiyle, hakikate yakın duran başka ürünlerin olgunlaşmasını beklemek abesle iştigaldir.

Özellikle dindar zihinlerin geçmiş algısını oluşturan yaklaşım olan *günün değerini düşürme* iradesi, geçmişin kutsanması arzusunda sıklıkla görülen bir yaklaşımdır diyebiliriz. Bu yaklaşımın başından itibaren dediğimiz gibi en güçlü formlarının dindar zihinlerde görülmesi demek, diğer kesimlerde görülmediği anlamına gelmez. Bilakis dindarlık sosu verilerek kutsiyet sarmalına alınan her kişi ve onun devri için de bu yaklaşım son derece canlı durmaktadır. Dünya üzerinden bu şekil geçmiş kutsama seanslarının sıklıkla icra edildiği gerçeği, yine insanlık tarihinin şahitlik ettiği bir durumdur.²⁹ Benzeri şekilde, bu yaklaşımı adeta dindarlık formu olarak sunan bu kişiler, büyük oranda kendi başarısızlıklarını örtmek için bu adımı atmaktadır. Onların attıkları bu adım, her şeye rağmen neticede yanlışlarını göremeyen bir kitlenin varlığını ortaya koymaktadır.

Kazanılan savaşların, yapılan devrimlerin ve kurulan fabrikaların sadece o dönemlerin kazanımı olduğunu ileri süren bu akıl, *biz olmasaydık siz olmazdınız* türünden bir aşağılanmayı kabul etmelerini salık vermektedir.³⁰ Bununla da yetinmeyip devamında nesilleri anlamsız bir şekilde minnet borcu içine soktukları hususu, kendilerini dindar ve mükemmel yapıda görenler için öteden beri şahitlik edilen bir realitedir.³¹ Oysaki insanlık tarihi, kendilerinin vazgeçilmez olduğunu ileri süren nice kişi ve devirlerin kolaylıkla aşıldığını göstermektedir. Gelişmiş ülke olmak, esasında bu zincirden kurtulmak demektir. Ve dahi gelişmiş Müslüman olmak da dünün prangalarından kurtulup yaşanan günü inşâ ederek yarınlar kalıcı

²⁸ Sistemik yanlış kabulünün özellikle bazı kesimler nezdinde aktive edilmesi konusu, galiba gerçeklikten uzak durup, ardından da ideolojik düşünen kesimlerin ortak malı gibidir. Haddizatında değişen rejimlerin kısa süre içinde olsa bile, kendilerinin olması gerektiğini düşündüğü zaman sonrasında tarihsel gerçekliğin yanında durması seçeneği, değişen ve gelişen toplumlar bazında beklenen asıl unsurdur. Kanaatimizce, sosyal bir değişime imkân sunan bu gibi kabuller, olası değişime fırsat vermeyen ezberci kesim nezdinde sistem dışına alınıp, ardından da yakın zaman içinde 40-50 yılı aşmayan kümelerde öne çıkmış hâldedir. İşbu tespitlerden sonradır ki, yeni nesil bazında olan ve sunulandan çok, olması gereken eğitim şeması konusunda değerli bir tespit için bkz. Hüseyin Akın, *Bana Öğretmenini Söyle*, (İstanbul: Şule Yayınları, 2. Baskı, 2019), 11-14.

²⁹ Bazı kesimlerin merkeze aldığı dindarlığın adeta *ara bozmak, fitne çıkarmak ve kendini haklı çıkarma isteği*'ni ifade eden *atla arpayı döviştürmek* kabulüyle iş gördüğü hususu yakından bilinmelidir. O sebeptendir ki, zaman içinde değişen pratiklerle işlevsel olan beşer geleneğinin kutsallık formunda sunumu yerine, olan ve olması gerekenler konusunda ilkesel bir tavır takınabilmenin her dem öne alınması elzemdir. Belki de, makbûl dindarlığın bu tercihi, olası değişim ve farklılıkların sistemsel birliği öne alan ana ilkelere değil, bireysel ve dahi toplumsal hatta yöresel zenginliğe imkân sunan detaylarda olabileceğini bize hatırlatacaktır.

³⁰ Bu yaklaşımın kavramsal dil üzerinden yakından anlaşılması babında işi öne alan bazı terimlerin/kavramların yakından bilinmesi lazımdır. Buna göre; şair-i maderzad/anadan doğma şair; mahviyyet/kendini yok farz etme, iyilikte saklama; mahfiyyet/kendini gizleme, görünmez kılma; sekînet/sakin olma, kalbî dinginlik; idare-i şahsiyye/ tek kişilik idare ve inkiyad/uymak, teslim olmak, boyun eğmek gibi terimlerin düşünsel hatta pratik hayattaki karşılıklarını öğrenme sürecinde son derece pozitif kazanımlardan yana duracağı kuşkusuzdur. Bahsedilen kavramların beşerin düşünsel tercihlerinde daha olası katkı sunması adına, bireyin sorumluluğunun merkeze alınarak olası değişim ve gereklilikler konusunda yeniden işlem görülmesi tercih edilmelidir.

³¹ Genellikle hakikatten yana değil, adeta sahtelikten yana duran bu yaklaşımı deşifre eden önemli ve de detaylı bir çalışma için bkz. Anthony Storr, *Sahte Peygamberler Yalan Cemaatler/Bazıları Deli Ama Hepsi Aynı*, çev. Aslı Day, (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2020), 228-270.

örneklikler sunma anlamından başka bir şey değildir. Hâsılı, çaresizliğin öğretildiği geçmiş algısının kimseye bir faydasının olamayacağını bilmek lazımdır.

Yaptıklarını büyük bir maharetle anlatan bu kişilerin esasında faal olan başka bir istekleri de olduğu görülmektedir. Bu da, *günün insanına yaşama ve gelişme hakkını tanımama* beklentisidir diyebiliriz. Buna göre, sürekli olarak geçmişin kutsiyet mazrufunda yol alan kişi ve toplumların günü yeniden kurmasına imkân bulunmamaktadır.³² Hem, gün zaten geçmişin halesiyle örülü bulunmaktadır, neden yeni bir değişime ihtiyaç duyulsun ki! Gerek zihinsel ve gerekse de diğer değişim ve gelişimlerin önünü tıkayan bu algının sahibi için ayak bağı olması, atılacak adımların gereksizliği üzerinden büyük bir *çaresizlik eğitimi* verdiği açıktır. Öteden beri bilindiğine göre; *Sen sadece atalarının yolunu takip edersen yükselirsin, yeni bir yol senin felaketin olur* türünden açıklamaların güçlü bir tarih algısı oluşturduğu bu beklenti, yapılan her şeyi dünyanın gölgesinden kurtaramadığını haber vermektedir.

Yüce Allah'ın doğrudan muhatabı olmayı hak eden kalite unsuru olan bireyin en değerli aşaması tespit edebilmenin yanında olan ve olması gerekeni anlama konusundaki yeteneği hatta yeni şeyler üretme aşaması olsa gerektir.³³ Bilim, toplum ve bireyin yanında ulusal ve uluslararası siyasetin dahi bu beklentiyle mamur olması demek, zaman içinde değişen ve gelişen dünyaya ayak uyduramayan kişi ve kurumların olmasını da tazammum ettirmektedir. Bugün için dünyaya baktığımızda geçmişine bu kutsiyet formu üzerinden bakan milletlerin her türlü gelişimde yaya kaldıkları açıkça görülmektedir.³⁴ Geçmişini bilmek

³² İlginç bir tespite göre, zaman içinde aktif olandan yana duran beşerin, yine zaman içinde olası değişikliklere yakın durabileceği de ortadadır. Bahsedileni âdeta önümüze koyan bir deyişe göre: “*Ver Lefter’e yaz deftere!*” kabulü, güçlü bir forvetin her zaman öne aldığı gol için söylenen bir edayla zaman içinde dilsel bir kabule dönüştüğü bilinmelidir. Hatta bu deyiş, sıradan halk tarafından mutlak olan şeyler için de devreye alınmıştır. Belki de sosyoloji ile düşünsel kabullerin yan yana durmasına ışık tutan bu deyiş, tarihsel süreçlerde gerek toplumsal kazanım, gerekse de siyasal öneri hatta zorunlulukların kabulünden sonra; hem dinsel manada, hem de kavramsal içirikte mutlak surette olası değişimlere imkân tanıdığı unutulmamalıdır. Geline bu örneklikte ifade edebiliriz ki, bugün için dinsel kabul olarak sunulan pek çok kabulün dünyanın geleneğinden beslenen yaklaşımlar olduğunu anlama babında, azıcık da olsa tarihsel değişim ve dönüşüme yakın durabilmeliyiz.

³³ Yüce Allah'ın varlık tasarrufu gereği doğrudan muhatap alınan en değerli hatta donanımlı varlık olan insanın keşif ve üretimleri hakkında vahiy önerisi aşamalı değiniler için bkz. Fethullah Han, *Kur’ân ve Kâinat Ayetleri/Allah, Kâinat ve İnsan*, çev. Safiye Gülen - Oya Morçay, (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 1998), 9-21.

³⁴ Konu hakkında olası savunma ve sunumları bilmeye gayret gösteren insana göre, öne sürülen bu değişim hatta geri duruşun en görülebilir bir örnekleme için, Uzay Fiziği’nden ve dahi gezegenlerden bahsedenlerin tespit, öneri ve buluşlarını merkeze almak gerekmektedir. Geline bu aşamada haber vermek lazımdır ki, sayısal hatta evrensel bilimin bu sunumlarını doğru bulmayan vaiz Cübbeli Ahmed’in din ve bilim tartışmasına kaynaklık eden şu itirazını haber vermek elzemdir. Uzun süredir bilindiği kadarıyla, daha önce söylendiği gibi, 26 Temmuz 2018’de TV ve bilgisayar ortamında ifade edilen bilgilere itiraz edilmesinin: “...*Mars’ta su var mı? Merih’te et var mı? Manyak manyak işler...*” (Bkz. İnternet Videolar/26 Aralık 2016/28 Kasım 2018) şeklinde ifade edilmesi, sünnetullahın *bilim tarzı* olmasına verilen reddiye gibidir. Bize göre, beşerin teknik konulardan haberi olmaması, adeta Kâinatın yaratılış sürecini yaklaşık 14 Milyar yıl önce devreye giren büyük patlama/Big Bang (İngilizce)’den sonra geçerli olmasını da reddetmeleri anlamına gelmektedir. Zira bu kabule göre, Yüce Allah olası zaman içinde değil, bir anda her şeyi var etmiştir. İnsan bile ezelde yaratılmış bir kabuldür. Olası gereklilikler bazında daha yakından bilinmelidir ki, Yüce Allah'ın tabiat yasası hükmünde olan bilimsel kazanımın bütün verileriyle reddiye savrulan Yahudi iman kabulüne göre, Kâinat haftalık 6 günde yaratılmış ve 7. gün de dinlenme ve ibadet günüdür. Belki de, olanı açıklamaya gayret gösteren bilimden değil, geleneksel kabullerin dinselleştirildiği hemen her toplum bazında adına dindarlık denilen bu gibi kabul ortamları adeta kutsal bilgi formuna havale edilmiştir. Üstelik de gelişen ve değişen zaman içinde

ile geçmişini kutsama tercihinin ortasını bulan bazı milletlerin ise bir dereceye kadar yol aldıkları hususu, milletlerin hayatında kalıcı olan değişim ve dönüşümlerin bu çeşit ayak bağlarından kurtulma iradesine bağlı olduğunu göstermektedir.

4. DÜN VE BUGÜN ÖNE ALINMASI GEREKEN İLKESEL TUTUM

Kanaatimizce geçmişte yaşayan zihinlerin açık verdiği en ciddi konu, *geçmiş inşâ eden değerlerin günü inşâ etmediğini haykırma* iradesinde saklıdır diyebiliriz. Bu haykırışın mâkes bulduğu zihinlerde güçlü bir karşılık üreterek etkin bir tembellik yaratması ve de olup bitene karşı ilgisizlik örmesi durumu oldukça açıktır. İyilik ve güzellik adına ne varsa hemen hepsinin geçmişte yaşandığını ileri sürmek, günü kurmaya çalışan kişilere oldukça güçlü zorluklar çıkarmaktadır.³⁵ Oysaki her devir kendi şartlarında değerlendirilmeli ve her devrin özel şartları dikkate alınmalıdır. Yani dünün değerlerinin bugünde yaşanma olasılıkları oldukça zayıfladığından ötürü, zamanı inşâ eden evrensel değerlerden hareket etmek lazımdır.

O nedenledir ki, din denilen kurumun da zamana dokunan evrensel ilkeler üzerinden yol aldığını söyleyebiliriz.³⁶ Onun bazen geçmiş üzerinden örneklemelerde bulunması, söylediği şeylerin *yaşanabilir* olduğunu göstermek içindir. Yoksa muhataplarını geçmişe hapsedme çabası demek değildir. Buna göre, geçmişin zamanı durduran bir değer skalası gibi sürekli olarak canlı tutma iradesi, en çok günü yeniden kurma çabası olan kişileri dumura uğratmaktadır. Herkesin kendi çağında ve kendi şartlarından sorumlu olduğunu bilirsek, geçmişin sadece tecrübe edilen bir değerden ibaret olduğunu bilebiliriz.³⁷ Yoksa günün

dindarlık biçimine sokulan her iki yaklaşımın bilimle değil, geleneksel kabulle yan yana durması, araştırma yeteneğini dünyaya sunulabilecek olan makbûl din anlayışıyla örtüşemediğinden haber vermektedir.

³⁵ Bu zorluğun ilk aşaması, adalet ve normalitenin sunumu değil, patlak veren ideolojinin etkin yansıması olan din ve bilim kavgasıdır diyebiliriz. Hem geleneksel dindarlar tarafından, hem de ateistler açısından olası reddiye mahkûm olan bu kabuller, din ve bilimin işlevsel hatta deneysel mahiyeti gereği tanınabilir durumdaki ayrı kulvarlarından haberdar olmamayı öne almış gibidir. O yüzden de, dinin amaç kategorisinde daha ziyade “Niçin?” sualine cevap vermeyi öne alan bireysel merakı cevaplaması, bilimin de araç nezdinde daha ziyade “Nasıl?”ları ortaya koyduğu bilinmelidir. Ne din bilimin diline, ne de bilim dinin ifadelerine reddiye düzenleyecek durumda hatta birikimde değildir. İşbu farklılık yüzünden, her ikisinin de var edici olan Yüce Allah’ın terminoloji ile pratiğinden haberdar olmak, olan ile olması gerekeni merak eden iki kesimin düşünen beyinleri nezdinde son derece önemlidir. Belki de Kilise ve Havra ile öne çıkan bilimin kavgası, tabiat ölçeğinde olanı araştırma hevesiyle iş tutan Müslüman kurumlar ile bilimin kavgasına tanıklık edilmemesine fırsat sunmuş gibidir.

³⁶ Olan ve olması gerekenler konusunda son derece önemli bir konu olan bu hususun etkin ve değerli bir çalışması için bkz. Gary B. Ferngren, (edt.), *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi*, (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 31-50.

³⁷ Bilimsel tarife göre *mimetik* yani taklitçi, öykünen ve taklit eden manasına dayalı olarak, beşer nezdinde taklit kabilinden olan şeyleri haber vermektedir. Fransızca *mimétique* denilen bu kavram, oluşsal manada bilimi haber vermekteyse de, bunun yanında akleden insan için robotik tekrarı değil; düşünme, araştırma ve sorgulamayı öne aldığı kuşkusuzdur. O açıdandır ki, geleneksel kabullerin ister sosyal alanda olsun, isterse de bilimsel yaklaşım öbeğinde devreye girsün, bazen yaşanan ortamda tam karşılığının olamayacağı etkin bir tarzda tespit edilmelidir. Bu yüzden ki, geçmişin kutsallığı formu açısından *dünü güne taşımayan* bilinçli nesiller, olası normaliteler bazında günü yaşadıktan sonra, yarını dahi örneklik edebilecek seviyede iş görebilecektir. Binaenaleyh, özlü söz bağlamında Hz. Ali tarafından son derece haklı bir tarzda ifade edilen; “*İki günü eşit olan zarardadır*” kabulünün dinsel ayağı olan bu tercih, insanı her daim modern çağa yakın tutabilecek bir eğilimdir. (Bu ifadenin Fîrûz ed-Deylemî (Ö. 1115) tarafından Hz. Ali’nin sözü şeklindeki nakli, hadis olmayıp özlü söz olduğunu haber vermektedir.

yaşanmasına imkân vermeyen bir geçmiş algısı, geçmişî sağlıklı değerlendiren kişi ve toplumlar tarafından köleleştirilmesine neden olacaktır.

*İnsanın zaman zaman nükseden yaklaşımı olarak vazgeçilmez geçmiş algısı sayesinde kutsallık metaforu yaratmak, her şeyden evvel hayatı anında yaşamayı ıskalamak anlamına gelecektir. Bunu yapanların her iki unsurdan da haberleri olmak lazım gelir. Ancak bu kişilerin büyük bir kurnazlık eseri olarak kutsal devir ve şahsiyetler üzerinden kendilerine iş imkânı bulmak gibi bir niyetlerinin olduğu bilinmektedir.*³⁸ Bu niyetin insanlık tarihi kadar eski olan zihni kodlarının olması demek, adı geçen yaklaşımın sağlıklı bir duruş olmadığını göstermektedir. İster dinî kesimlerde olsun, ister yönetim mekanizmalarında olsun ve isterse de ırkı öne çıkarak yaklaşımlarda olsun bu tutumun son derece güçlü olduğuna tanıklık etmekteyiz.

Buna göre, dinsel değerleri kullanarak gelir kapısı oluşturanlardan tutun, halktan emanet aldıkları yönetsel erki amacı dışında kullanarak diktatörlükler oluşturanlar ve kendi ırkının üstünlüğüne iman ederek diğer ırkları köleleştirmeye çalışan kişilerin benzeri kazanımları hedefledikleri açıktır.³⁹ Belki de, Yüce Allah'ın kutsal gelenek yerine olası pratikleri devreye alan adalet uyarısı, muhatap neslin muhtemel kazanımına destek veren en değerli sunum gibidir. Bu gibi desteklerin insan nezdinde yaşanabilecek olan dünyayı imar etmenin bir mümkünâtına da fırsat sunacak olması, hem idealin kazanımına, hem de pratiğin aksiyoner oluşuna imkân sunacak gibidir.

Bir anlamda din ve ahlâk, bu dürtüleri eğitmek için gelmişse de, insana rağmen bunu bütünüyle başardığı söylenemez.⁴⁰ Ancak onun asıl başarısı bu duruşların sakat bir tavır alışı olduğunu söyleyen evrensel ilkeleri barındırıyor olmasıdır. Bu demektir ki, hayatın her

Ayrıca, hadis olmayı ifade eder tarzda zayıf hadis konseptinde Aliyyu'l-Karî (Ö. 1605)'nin *el-Mevduatu'l-Kübra* eserinin yanında, Aclunî (Ö. 1749)'nin *Keşfu'l-Hafa* adlı eserinde de geçmektedir.

³⁸ Olası yanlıştan yol alan gelenekselliğin bazen ana ilkelerle uyumayan bir kabule de yaslandığı açık bir tespit gibidir. Buna göre, eski MOSSAD ajanı olan İsraili siyasetçi ve Eski Dışişleri ve Adalet Bakanı Tziporah Malkah "Tzipi" Livni, diğer adıyla Tzipi Livni'nin dediği şu söz, adaletten değil, menfaatten yana duran birey ve toplumun hatta siyasetçilerin olacağından haber vermektedir: *"Ülkeniz için cinayet işlemek, yasal olmasa da meşrudur."* Onun bu sözüdür ki, inanç gereği Kıyametin devreye girmesi elzem olan ve şiddet özlü yaklaşımları öne alan kabilenin diğer adları olan kavim/kavim ile oba/sülale yapısının millet/ümme şeklinde anlaşılamayacağına yön veren delil gibi durmaktadır. İnsanlığın âdilane tasavvuruna katkı sunan millet ile adalet yerine kabile menfaatine odaklanan kavimlerin, kendilerince kutsal olan geleneği din yerine koyan sapkın bir eğilimden beslendiği hususu, doğal olarak da adaleti ıskaladığı yakinen bilinmelidir.

³⁹ Kutsal gelenek perspektifinin bize sunduğu bir şeyin de adaletten uzak bir kazanım olduğu şüphesizdir. O nedenle, Müslüman denilen kişinin olası programa dayanarak haksız bir pratiği önemsememesi elzemdir. Belki de âdil bir kişiliğin her dem kazanımına sunulacak olan şey, insanı muhatap alan dengeli siyaseti olmalıdır. Günü ve geleceği ıskalamanın adı olan yanlış kabullerin, zaman içinde onların adalet tasavvurunu dahi yerinden oynattığı açıkça söylenebilir. Konu hakkında verilen ilkeleri devre dışı bırakma babında yakın bir tutumdan bahsedecek olursak, zamanın Özel Harp Dairesi Başkanı olan Orgeneral Sabri Yirmibeşoğlu'nun itirafına göre: *"İstanbul'da Rumları hedef alan 6-7 Eylül olayları muhteşem bir Özel Harp işidir. Gerekçe (Ata'nın Selanik'teki evi bombalandı). İstanbul Express Gazetesi'nde yayınlandı ve yalan haberle Kıbrıs/Rumlar göçtü."* Yine onun şahadetine göre: *"Halkı galeyana getirmek isterseniz, düşman yapmış gibi bazı değerlere sabotaj yapılır. Bir Cami yakılır. Kıbrıs'ta bir Cami yakıtık biz. Mesela..."* (Habertürk/Röportajı, Erişim: 23 Ekim 2010).

⁴⁰ Bahsedilen unsurun en değerli aşaması devlet denilen yapılaşma olduğu hakkında değerli bir çalışma için bkz. Ali Mezghani, *Tamamlanmamış Devlet/Arap Ülkelerinde Hukuk Sorunu*, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015), 21-62.

devrinde bu ilkleri kendisine rehber edinenlerin bahsedilen yanlış tutumlar tedavi edici bir ilaca sahip olduğunu bileceklerdir.⁴¹ Her iki taraf için de son derece anlamlı olan bu imkânın dinin evrensel değerleri olarak görülmesi elzemdir. Bilindiği kadarıyla, sırf bu nedenden ötürü, yaşanan hayatı kendi içinde gelişen şartları üzerinden yorumlamak isteği, din denilen olgunun son derece baskın bir karakteri olarak durmaktadır. Ve dahi bu yorum, asla ve kata sadece din adamları ile bu alanı domine eden kuruluşlara bırakılmamıştır.

Kutsal geçmiş metaforu, esasında birbirini destekleyen birkaç adımı beraberinde hayata taşımaktadır. Bunların ilki, kendi konum ve zenginliklerine artı değer katan *sömürülen geçmiş olgusu yaratma* iradesidir diyebiliriz. En az bunun kadar beklenti oluşturan bir diğer adım ise, *kutsal geçmiş söylemi üzerinden asr-ı saadet metaforu oluşturmak* olduğu aşîkârdır. Esasında bu iki adımın birleştiği tek amaç vardır, o da, *her devrin insanını geçmiş modellere hapsetme* iradesinde tahakkuk etmiştir diyebiliriz.⁴² Her üç adımın birlikte inşâ ettiği beklenti ise, sahipleri için büyük bir gelir kapısı olduğu muhakkaktır. O nedenledir ki bu ticaretin kolaylıkla vazgeçilecek bir şey olmadığı bilinmektedir.

İnsanlığın her köşesinde ve dahi her ideolojik yapılanmasında benzer süreçlerin canlılığını koruması demek, oluşturulan bu algının ne denli etkili bir zihinsel inşâ faaliyeti olduğunu göstermektedir. Hem sömürülen ve hem de yaşanan zamanların en değerlisi olan bir zamana mirasçı olma arzusu, her ki tarafın da menfaatine olan bir şeydir. Ayrıca, hem geçmişe, hem güne, hem de geleceğe vâris olma beklentisinin ilkesel sahipliğin peşi sıra, devreye girmesi beklenen pozitif katkılar bazındaki olası kazanımlar olması da elzemdir.⁴³ Belki de bu kazanımın, muhatap alınan engin örnekliğin yeterliliği durumunda olan aklının ortak kabulü mesabesinde olması işten bile değildir.⁴⁴ Bütün bunlar, bahsedilen imaja uyan

⁴¹ Çağdaş bir sunum gereği öne alınan bir tesadüf vardır ki, o da, dünyanın kazanımına güncel katkı bazında devrede olan bit-coin yani sikke olan coin'in katkı sunduğu imkânların olduğu yakinen görülmektedir. *Kayme, kaime* yani *para* yerine geçen bu model, servete odaklanan insanın üretim ve kaliteden vaz geçtiğini yakinen haber vermektedir. Kutsal gelenek formunda yol alan hemen herkesin kim olursa olsun atalarının yaptığını onaylaması, adaletin tezekkürü yerine, sadece gelire odaklanan bitcoin işlevselliği gibi durmaktadır. O kadar ki, sağlıklı yaşayışının ardından hemen herkese örneklik sunabilecek bu tercihin millet özelinde kutsal bir eğilime fırsat sunması, galiba ilkesellikten kaçınan menfaatçi bir neslin üremesine de sebep olabilecektir.

⁴² Olan gerçekliği yakından takip eden kişilere göre, son derece güncel olan bu hazzın adeta *râhatü'l-hulküm* yani *boğazı rahatlatan şey* olan *lâtilokum* olup, benzeri her tat lokumun eskilerdeki adından ibarettir. Üstelik tarihsel ve de geleneksel kabullerin halka rahatlık veren lokum bazında ifadelendirilmesi, her ne olursa olsun eleştiri yerine kutsanan tarza dönüşen ataların asla yanlış yapmadığı, onların yaptığı şeylerin mutlak manada gerekli olan şeyler olduğu kabulünden teşekkül etmektedir. İlginçtir ki, bu konuda neredeyse her milletin kendini ikna eden bir sebebi de bulunmaktadır. Kutsal gelenek perspektifinin öne sürdüğü bu kabulün, adalet teriminin olası kabulüne değil, onun ıskalanıp devre dışına alınmasına yol verecek olması, hesap verecek olan insanın sağlıklı düşünebilmesine sunulan gerekli bir tarz olmalıdır.

⁴³ Muhatap olan insanın kabiliyetini öne alan bu durumu, adeta halkın sıradanlaşan kabulü gereği, Azeri atasözünde öne alındığı şekliyle: “*Yel kayadan ne aparır/koparır!*” tarzında kabul etmek gereklidir. Çünkü, hakikat unsurunun akleden insan bazında mutlak surette bilinebileceğinden haberdar olmak, insanı muhatap alan vahyi aktaran elçilere söylenen: “*Anlat ve bırak/Söyle ve geri çekil!*” önerisinden ibarettir. (Bkz. A'râf, 7/176, 180; Hicr, 15/4, 14).

⁴⁴ İnsanın zihinsel üretimlerinin ilkesel bazda farklılık göstermesinin dışında, beşerin süregelen hayatına örneksel açıdan pozitif katkı hususunda son derece olumlu kazanımlara destek verdiği ortadadır. O nedenle de, geçmiş ulemanın adeta akleden beşerin en değerli üretimi bazında ifade ettiği şu betimleme, bilim ve din denilen olgunun beşer nazarında yeniden sunumunun gerçekleşebileceğini öne almaktadır: “*Te'vil varsa, tekfir yoktur.*” Yani, âyet bazında bahsedilen konu ana ilke değil,

için, yaptıkları şeyleri sorgulama becerisini ortadan kaldırdığı için, gündeme getiren kişi için ise, hem kendi konumunu ve hem de yaşananları kendisine mal etmemek üzere atılan bir adım olarak kabul edilmelidir.

Değişik beklentiler üzerinden geçmişin hapisanesine konulan kişi ve toplumların yönetilebilir bir sürece evrildiği gerçeği ise, ilkesel kuralları deşifre eden bilimin söylediği en yararlı kazanımdır.⁴⁵ Bu denli zeki olan insanların geçmişin eleştirisini yaparak sıradan kişileri yönetme zorluğu çekmesi, en son arzu edilen bir yaklaşım olarak kabul edilebilir. Belki de bu amaçladır ki, hemen bütün diktatoryal yönetimlerin kutsanan bir geçmiş evresi bulunmaktadır. İnsanları meşgul eden bu evrenin bitmemesi için öteden beri yanan ateşe odun taşıyan kişilerin olması ise,⁴⁶ ilgili kişi ve kurumların bu günâhta asla yalnız olmadıklarını açıkça ifade etmektedir.⁴⁷ Belki de, kendi adamlarının yanında kendi dönemlerini de kutsallaştırma önyargısının her daim öne alınması, zaman içinde adeta yüzyıllık müceddide fırsat sunan bir kalıcılığa evrileceği kuşkusuzdur. Tabiidir ki, bahsedilen dindarlık ölçülerinin her dönem ve her grupta mutlak surette kendi adamlarını öne alan yaklaşımları sergileyeceği de ortadadır. Hatta kutsal olduğu öne alınan yeni nesil dindarlıklarını kopya edebildiği aşamalarda birbirine benzer yaklaşımların süregeldiği kuşkusuzdur.

Mamafih, son elçiden bu yana bahsedilen tercihin daha ziyade kendilerini dindarlık formunda ifade eden geleneksel kesime ait olduğu yakından bilinmesi, devam eden dindarlığın kendi konseptlerinde gerçekleşeceğini öne alan kesimlerden haber verecektir. Bu gibi kesimlerin takip edilebilecek olan şeyi ilkesel öneri değil, bireysel tercih olduğuna iman etmesi, zaman içinde *müceddid* seçeneğinden tutun, *evliya* kavramına kadar devam eden beşer kutsallığına kapı aralayacağı bilinmektedir.⁴⁸ Üstelik bu sürecin sadece Müslüman kesimde

ara kabullerden ise, yorum ve anlama hususunda katkı sunanların din dışına alınması, asla ve kata mümkün değildir. Bunun ardından gelişen kabul aşamasında yakından bilindiği kadarıyla, Hanbelî fakihî ve usûlcü olan Muvaffakuddin İbn Kudame (XII Yüzyıl, 1147-1223), Mâide Suresi'nin 5. âyetinin yorumunda bu ifadeyi kullanmış ve onun önerisi zamanla evrensel bir kabule dönüşmüştür. (Bkz. *el-Muğnî*, I-IV, (Riyad Dârü Âlemi'l-Kütüb, 1997), çev.: A. Alpaslan Tunçer, (İstanbul: Polen Yayınları, 2015). Yine açıkça bilindiği gibi, konu hakkında fikir öne süren değerli âlimler açısından merkeze çekilen bu öneri hatta kesin hüküm, geçmişte yapılan günâhlardan sakınılması hâlinde giriş yapılan İslâm Dini'nde aslolan kabulün değişim ve dönüşüme kapı aralayan tövbe ile hayata taşınacağından haber vermektedir.

⁴⁵ Medeniyet kurumuna vesile olabilen bu kazanımın coğrafya dâhil olmak üzere zaman içinde muhatapın hemen her unsurunu öne alan bir değerlendirme için bkz. Harm De Blij, *Coğrafya Neden Önemlidir/Hiç Olmadığı Kadar*, çev. Fatma Yavaş - Baki Kaya, (Ankara: Hece Yayınları, 2019), 29-40.

⁴⁶ Bahsedilen konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Namık Kemal Okumuş, *Dost Ateşinde Pişmek/Te'vil ve Tefsir Arasında Müslüman Zihin*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019), 23-43.

⁴⁷ İlkesel kabul ile onu hayata taşıyabilen örnekliklerin değerli kılınmasını öne alan konu hakkında söz ederken, demek lazımdır ki, olması gereken tercihin *adalet* olacağı tezini daha yakından ele almak lazımdır. Bize göre, muhatap olan bireyi değerli kılan asıl sürecin *takva* olduğu dindarlık ölçeğinde ona taşıyacak en değerli kabul ise *adalet seçeneği* olmalıdır demek durumundayız. Üstelik bu kabul, ister Müslüman olsun, isterse olmasın, sağlıklı düşünebilen hemen her millet için her daim geçerli olan mükemmel bir tercih aşamasıdır. Kur'an'da mutlak kabul bazında öne sürülen bu öneriyi (Nisâ, 4/135), sağduyulu insan formunda haklı çıkaran edanın Konfüçyüs'ün şu ifadesinde daha yakından ele alındığı kuşkusuzdur: "*Elde edilecek menfaati olduğu halde adaleti düşünen insan, gerçekten mükemmel bir insandır.*"

⁴⁸ Süregelen gelenek içinde haklı oluşunu savunmakta endişe duyan kişi ve grupların daha ilk aşamada kendilerini ifşâ etmekten kaçınması, kişisel bazda adeta yazarı bilinmeyen kişileri ifade eden *LÂEDRİ/Lâedrî/Lâ Edrî* yani *bilinmeyen* müstear

değil, dindarlık olgusuna imkân tanıyan her türlü gelenekte öne alınacağı hususu yakından bilinmektedir. Binaenaleyh, kendini *hakikatin ana taşıyıcısı* formunda öne süren her dindarlık biçiminin zaman içinde negatif bir kabule yaslandığı tespiti, uzun süredir yaşanan tecrübelerden sonra kolaylıkla deşifre edilebilmektedir.

Kutsal geçmiş ya da kutsal gelenek hatta asr-ı saadet yaklaşımının kişi ve toplumlarda gelecek inşâsı bağlamında son derece kalıcı zararlar verdiği bilinmektedir. Bunun görünen ilk faturası, insanı daha iyiye yönlendirmekle kalmayıp, yapıları nesnel bir şekilde ele almasını sağlayan *tenkit etme* becerisini ortadan kaldırmasıdır.⁴⁹ Öyle ki, geleneğin merkezde durduğu yapıya göre kutsal bir geçmişi tenkit edebilme iradesi, asla ve kat'a mümkün olmaması gerekmektedir. İşbu nedenden ötürü, bahsedilen algının sağlıklı insanların önünde bariyer olması, ilk olarak onların *eleştirel düşünme becerisini kutsal geçmiş formu duvarına toslatmak* şeklindeki bir çaresizlik içine düşmelerine sebep olmuş gibidir.⁵⁰ Geline bu aşamada, geleneğin kutsiyetine yakın duran kesimler bazında açıkça ifade edebiliriz ki, gelişen ve değişen zaman içinde olacak duruma yakın duran kişi ve toplumlardan ziyade düne kutsiyet veren kesimlerin aynı zamanda değişen neslin kalitesine de uzak olan bir kabule yaslandığı göz ardı edilmemelidir.

Doğal olarak bu yaklaşım üzerinden hemen her şeye anlam vermeye çalışan zihinlerin varacakları nokta, *kadîm değerlerin çağdaş değerleri dövdüğünü ileri sürmek* şeklinde tezâhür edecektir. Artık her durumda *inşâ edilen geçmiş olgusu tasarlamak*, bu kişilerin dünya görüşlerinin merkezine yerleşmiş olmaktadır. Bu noktadan sonradır ki, yaşanan çağ ve

isminin kullanılmasını da öne almış gibidir. Hatta zaman içinde öne çıkan güvenlik endişesinin de bu ismin öne alınmasını gerekli kılan zorunlu bir tercih seçeneğine yaslanılmasını imkânlı kılmış gibidir. Osmanlı Devri ve Cumhuriyetin kuruluşunda aynı safta olmasının ardından, değişen ve gelişen zaman içinde öne aldığı eleştirilerinden sonra adeta düşmanlık formuna sokulan kişilerin olduğu yakından bilinmektedir. Düne karşı eleştirel duruşu olan *kadın yazarların annesi* lakaplı Halide Nusret Zorlutuna (1901-1984)'nın latife olarak kullandığı bir tercih olan bu isim, dün olduğu gibi o gün de bazen kendi hayatını koruma endişesinden tebâruz ettiği bilinmelidir. Konu hakkında sağlıklı bir çalışma için bkz. André Le Gall, *Anksiyete ve Kaygı/L'anxiété et l'angoisse*, çev. İsmail Yerguz, (Ankara: Dost Yayınları, 2006), 55-64.

⁴⁹ Sorumlu varlık bazında doğrudan muhatap alınan tek unsur olan insanın kalıcı değerlerinin yanında farklı beslenme aşamalarının da olduğunu kabul eden bir çalışma için bkz. Râgıb İsfahanî, *Mutluluğun Kazanılması/Tafsîlü'n-Neşeteyn ve Tahsîlü's-Saadeteyn*, çev. Mustafa Solmaz, (İstanbul: Sufi Yayınları, 3. Baskı, 2020), 19-25.

⁵⁰ Bize göre bu duruşun olan değer bazında yanlış bir kabule dayandığı yakından bilinmelidir. Üstelik de gelişen toplumsal durumlar hakkında değerlendirmelerde bulunanların kendilerine yol açma adına kutsallaştırılan dünden beslendikleri ortadadır. Hatta bu gibi dinsel kümelerin kendilerine elçilerin sunumlarının asıl temsilcileri ve de örneklği olarak sunması, dünden başlayan kutsiyet formuna yakın durmalarını gerekli görmelerine neden olmuş gibidir. Hâlbuki yönetici olarak görülen kişi ve sınıfları öne alıp gerekli tercihi beşerî liyakate dayandıran *meritokrasi* kabulünü devre dışı koyup, kendi önderlerini ezeli kutsiyet adıyla öne çıkaran tercihin böylesi bir kabule dâhil olduğu malumdur. Üstelik bu yaklaşım, Yahudi kökenli Avusturyalı-İngiliz filozof olan Sir Karl Raimund Popper yani bilinen adıyla düşünür Karl Popper (1902-1994)'in dediği gibi, demokratik tercihlerden yola çıkan bazı nesillerin zaman içinde diktatöryal kabule daha yakın duran değişken olan bir kabule de imkân sunmakta olması yakinen bilinmelidir. Mamafih, yol boyunca öne alınan tasarruflar bazında işi bilen ender kişi olması dolayısıyla onun konu hakkında dediğine yakından kulak vermek lazımdır: *“Demokrasinin ölçüsü, iktidarın seçimle gelmesi değildir, Demokrasinin ölçüsü, iktidarın seçimle gitmesidir.”* Galiba, çünkü seçim tarzlarını eleştirme yerine adeta kutsallaştıran bazı kesimin olması, eleştirel bazda son derece haklılık payı olan bir tespit hükmündedir. Üstelik bahsedilen durumun, tarihsel süreçte pek çok kişi ve imparatorlukta olduğunun yanında, Alman Demokrasiden yola çıkan Hitler'in demokrasiden yola çıkıp/gelip faşizmde duraklaması/ısrar etmesi olan geliş ve gitmeyişi kolaylıkla anlamayı da öne sürecek gibidir.

kişilerden bağımsız olarak hayata anlam katan temel ilkeler de geleneğin yaşanmışlıkları üzerinden değerlendirilmeye başlanmıştır. Tabiidir ki, yaşanan geleneğin katkı sunma bazında bazı tercih edilebilir unsurlarının olması demek, dünün güne baskın olan yaşam tarzını dayattığı anlamına gelmemelidir.⁵¹ İster seçilen elçilerin hayatı olsun, isterse de dünün devlet, toplum ve bireylerinin olsun, devreye alınan yaşamsal tercihleri, *günü anlama* adına yaşanmış örnekliğin dışında *güne hâkim olan* bir gelenek olmamalıdır.⁵² Kur'an'ın bu hususa değinen tavrından sonradır ki, seçilen elçilerin yaşamsal örnekliklerinin azlık bazında sunumu, işin farkında olmamıza fırsat sunabilecektir. Üstelik bu örnekliklerin elçi olan bazı kişiler bazında hiç olup, bazılarında da son derece az olmasının bilinmesi zorunludur. Bunun yanında, uzun bir hayat yaşayan elçiler nezdinde onu geçmeyen sayılı örnekliklerden olması, adeta azınlık tercihinde devreye alınmış gibidir.

Dini kendi gün ve zamanında yaşamak zorunda olan biz Müslümanların geleneksel dindarlıkla olan gerçek sorunumuz, *geçmiş anlamak* değil, adeta kutsallık formuna sokulan geçmiş olduğu gibi alıp peşinen de *günü ve geleceği de yeniden kurmak* şeklinde tezâhür eden yaklaşımdır diyebiliriz. Her iki tutumun birbirine zıt karakteri gereği, ikincisinde anlamaktan ziyade, *orada yaşananlar ile yaşayanların örnekliğini ebedileştirmek* gibi bir tutumu kalıcı hâle getirmek istediği rahatlıkla söylenebilir.⁵³ Olası dindarlığı grup nezdinde kutsayan bu anlayış, hem öne aldığı kişiyi kutsarken, hem de onun sözlerini hatta eserlerini *vahiy* gibi olabileceğini açıkça demekten çekinildiği şekliyle, zaman içinde aynı haber alma şeklinde olan ve üretilen kavram durumundaki *ilham* nezdinde Yüce Yaratıcı tarafından yazdırılan metin olarak öne alınmaktadır. Adına ister vahiy, isterse de ilham denilsin, kendi dışından ona gelen bir kutsallığın olduğuna inanan bu kişi ve kesim, konu hakkında yeterli birikimi olan insanın sözü

⁵¹ Bu gibi kabulleri öne alan zihniyeti tanıma babında oldukça değerli duran şu çalışmaya yakından bakılabilir: Hasan Songür, *Allah Rızası A. Ş./Korsan Tarikat, Korsan Şeyh* (Ankara, Hitabevi Yayınları, 2021), 7-11.

⁵² Geline bu aşamada vahyin önerileri kapsamında demek lazımdır ki, Yüce Allah'ın tek ve bir oluşunu kabul eden tevhidin asıl unsuruna yakın durmayan ve O'na ulaşma bandında kutsal kişileri aracı kılan geleneksel dindarlık ölçeği olan şirk/aracılık/ortaklık kabulüdür demek evladır. Onun yani inkârın değil, aracılığa imkân sunan Tanrısal kabulün bazında dünün dindarlığını devreye alan Kur'an'ın olası reddiyesine mazhar olan kabullerin şu içerikte öne alındığını ortaya koyduğu yakından bilinmelidir. Buna göre, reddedilen Tanrı algısı olan şirk inancı, Yüce Allah/Tek Tanrı'ya imanı reddeden küfür seçeneği değil, Yüce Tanrı'nın kabulüne yakın duran bir dindarlık biçimidir ve şu kabullerden müteşekkildir: Şirk: Küfür yani Allah'ı inkâr değildir; Tanrı'ya ulaşım sürecindeki aracılıktır; aşırı sevgi ve tapınmadır; tevhidin kabul edilemezliği; Tanrı'ya ulaşımın kolaylığı kabulüdür; inananların negatif niteliğidir; geleneksel dindarlıktır; ilkesel kabul ve tutumun reddidir; yaratılan bazı kişilerin yaratıcı formuna yükselişidir; seçilen kutsal kişilerin Tanrı'ya yaklaşmasıdır; dünya dışında kabul edilen Tanrı'yı dünyaya indirgemektir; değerli kılınan kişiler ile kurumları Tanrının nezdine çıkarmak yani tanrısal kılmaktır; insan özgürlüğünün reddi anlamındaki kabullerdir; dinsel kabuller aşamasında ilkesel duruştan ziyade kutsallık formuna sokulan kişi ve geleneğin hatta grubun hakikat olduğuna inanmaktır.

⁵³ Bu yaklaşımın adeta çölde yaşayan anlamındaki *bedevî* tanımına uygun düşmesi, zaman içinde olası katkıyı değil, dünden taşınan kabulleri merkeze alan adeta gerici bir yaklaşımın olduğunu haber vermektedir. Buna göre, gelişen birey ve toplumun güne uyan karakterine uygun düşen şeylerin başında gelen değişen ve gelişen zamanın sunumu değil, aksine olarak düne avdet edip kutsallaştırılan dönemin olması, sorgulama ve eleştiriden ziyade kutsallık formuna sokulup adeta tapınmaya elverişli olan dünden beslenmeyi zorunlu kılmaktadır. Garip bir şekilde, adeta resmî ideolojiyi savunmakla iş tutan kesimlerde değerli bulunmakla kalmayıp, bir adım öne geçerek olması gereken formunda bahsedilen kabulün, sadece kendilerini dindar olarak betimleyenlerin değil, modernist ve devrimci hatta çağdaş olduklarını öne sürenlerin nezdinde de öne alındığına şahitlik edilmektedir.

hükümünde görmek istemediği metinlere de kutsallık arz etmekte hatta onları okumak şartıyla vahyin ne dediğini daha iyi anladıklarını öne sürmektedirler.⁵⁴ Tarihsel duruma yakından değinen bu tespit, Yüce Allah'ın sözü olan vahyin kendi sözü olan hadis ve sünnetle karışma endişesinden ötürü azınlık kişiler hariç, yazımı engelleyen ve ertelenen elçilerin olması, geline günde öne çıkan kabullere daha dünün dünyasında fırsat sunulmadığını ortaya koymaktadır.

Dünün yanlışlarını eleştirme yerine adeta kutsallık şemsiyesi altına almakla kalmayıp olması gereken şey bazında devreye alanların olan ve olması gereken şeyleri adalet üzere bakıp hakikati yakalama erdemi yok olmuş gibidir. Ve dahi, Müslüman kardeşini siyasal nedenlerle öldüren kişileri cennetle müjdeleyen bu yaklaşım, geçmiş nesle günâhsızlık metaforu üzerinden yeni bir temiz sayfa açmış gibidir. Peygamberlerle başlatılan *günâh ve hatadan masum olma* vasfı, böylelikle kutsallaştırılan dönem ve kişilerin de harcı olmuştur.⁵⁵ Doğaldır ki, bu bakış açısından hataları görme ve düzeltme iradesi ortaya çıkamayacaktır ve de hiçbir zaman çıkmamıştır. Bahis konusu edilen gereklilikler bağlamında netice olarak ifade etmek lazımdır ki, Müslüman ya da dindar zihin hayata bakışını parçalayan bu illetten kurtulamadığı müddetçe insan hatalarını düzeltme iradesini ortaya koyamayacaktır.

Geleneği farklı okuma üzerinden hayata taşınan *kutsal geçmiş* algısının özellikle dindar zihinlerde kapanmaz yaralar ve onulmaz süreçler yarattığı kuşkusuzdur. Bu aşamada Sünnî dünyanın peşi sıra Şîî dünyanın da benzer sorunla mualllel olduğu ifade edilmelidir. Hatta döneme rengini veren siyasal kavgaların her iki taraf için de geçerli bir aparat olan *tarafgirlik* vasfı üzerinden dinselleştirildiği hususu, kolaylıkla inkâr edilemez bir kabul gibidir. Bizler için büyük bir kazanım olan bu bilginin onların da *insan* olduğu gerçeğinden hareket etmemize vesile olması beklenirdi. Ne yazık ki, yaşanan süreç bu minvalde ilerlememiştir.⁵⁶ Aksine

⁵⁴ Hakikat sonrasıyla mücadeleye yol açan bu gibi çabanın sonrasında onunla mücadele bahsinde devreye alınan konu hakkında etkin bir sunum için bkz. Lee McIntyre, *Hakikat Sonrası*, çev. Mehmet Fahrettin Biçici, (İstanbul: Tellekt Yayınları, 2019), 139-154.

⁵⁵ Zaman içinde olası değişime fırsat sunmayan bu kabuller, hem olanı ve dahi değişeni kavramaktan uzak durmakla kalmayıp, hem de dünden kalanların ne oldukları konusunda haberci olamayacaklarını dahi öne almakta gibidir. Kelime anlamı itibarıyla eski isimlerinden olan Arz-ı Rûm, Erzen-i Rûm ve Kalikale gibi kabulleri dahi güne taşıyabilen kendine güven unsuru, zaman içinde değişen unsurun isim ve tanım değil, uygulama tercihi olabileceğinden de haberli olmak zorundadır. Bahsedilen değişim ve gelişimin güne taşınabilen en değerli vasfının kaliteye dayalı tutum olduğunu bilebilirsek, değişik toplum ve geleneklerde iyilik formunda ifade edilen pek çok tespiti de daha akından anlayabiliriz. Mamafih, yakın dönem itibarıyla bilindiği veçhile Yeni Zelanda'da bazı kişilerin ihtiyaç fazlası durumlarda içine yiyecek konulan buzdolabı gibi kutuların sokaklara bırakılması, açlığı önleme tutumunun devreye girip ihtiyacı olanların yemesi için öne alınan bir tercih gibidir. Pratik örneklem bazında ele alınıp güne taşınabilen bu gibi durumların bile dünü kutsallaştırmaktan ziyade, adeta muhatap alınan insan bazında olanı kavrama adına kamerayı çevirme tercihi olabilmesi, değişen ve gelişen zamanı daha sağlıklı bir şekilde anlamamıza vesile olabilecektir demek durumundayız.

⁵⁶ Geline çağ gereği olması gereken değişimi en güzel şekilde ifade eden Mehmet Âkif olduğundan ötürü, güne layık olan her değişim gereği yabancı duran adeta gerici mâhiyette kabuller olduğunu yakından bilebilmeliyiz. Çağdaş olan her değişim ve gelişimin yıkıma elverişli olan ahmak/çolpa zihniyet tarafından reddedildiği bilinmelidir. Geline bu aşamada bahsedilen kabulü daha yakından anlamamız gerektiği konusunda işi özetleyen değerli insan Âkif'e kulak vermek durumundayız: "*Haydi gel yıkalım şu Süleymaniye'yi desen/İki kazma kürek, iki de ırgat gerek/Ancak, hadi gel şunu yapalım desen/Bir Sinan bir de Süleyman gerek/Yıkamak, insanlara yapmak gibi kıymet mi verir?/Emin ol onu en çolpa herifler de becerir/Sen de gösteriver "İşte budur kubbe"*

olarak, Müslümanların yönetim hakkını merkezî bir duruşla seçilmiş kabile ve aileye lanse etmek ile Şia ve cemaat-tarikat yapılanmalarında olduğu gibi, bir kişinin uhdesine vermek, kutsanan geçmiş olgusu olmadan izâh edilemez. Belki de, bu gibi tutumların adeta dinselleştirilmesi, değişen zaman içinde din adına devreye alınması elzem olan sunumun devre dışına alınmasını deklere edebilecektir. Bu seçime yakın duran kesimlerin yalnızca hakikati devreye sokan dindarlıktan çok, kendilerinin çerçevesini çizdikleri dindarlığa daha yakın durdukları ise açıkça bilinmektedir.

Bahsedilen durumun anlaşılma evresinin devamında söz etmek gerekli ise, *fetih ve savaş olgusunun temel amacını yitirmesi* gibi anlam kaybına uğrayan bir gelenekten bahsetmekte olduğumuzun beyanı, ilkesel yaklaşım gereği dik duruşlara fırsat sunacağı ortadadır. Hatta bu gibi tespitlerin sistem dışına alamayacağımız olgulara değinmekte oluşu da açık bir tarzda deşifre edilmelidir.⁵⁷ Üstelik de, yaptığı her şeyi meşrulaştıran bir geleneğin kutsiyet formuna dâhil edilmesi, eleştirel tutumun reddine yakın duran bir kabul aşamasıdır. Ve dahi, onu inşâ eden geleneğin adamları sayesinde, müntesibi olduğu din olan İslâm'ı temel ilkeler üzerinden değil, şahıs ve dönemler üzerinden hayata taşımaya çalışan bir geçmiş olgusuyla karşı karşıyayız. Zamanla bu yaklaşımın taraftar bulması için lirik ve şiirsel bir geçmiş anlatımı oluşturmak ise bahsedilen kesimler nezdinde temel hedef gibi olmuştur.⁵⁸ Öyle ki, geçen

diye/iki ırgatla şimdi iner Süleymaniye.../Ama gel kaldıralım dendi mi, heyhat o zaman/Bir Süleyman daha lazım bir de Sinan..."

⁵⁷ Bu gibi kabullerin insan bazlı olduğu noktasında etkin bir çalışma için bkz. Emrullah Kılıç, *Ahlak ve Medeniyet/Ralph Barton Perry'nin Ahlaki Medeniyet Teorisi*, (Ankara: Elis Yayınları, 2022), 72-78.

⁵⁸ Bu gibi negatif tutumları adeta kutsallaştıran geleneksel tutumlara örneklik etmesi bazında bilimsel değişim ve gelişim konusunda olan tutumu eleştirdikten sonra olması gereken zihniyete de değinen iki durumdan bahsedebileceğiz. Bunlardan ilki, adeta milyonlarca canlı türünden birisi olan insanoğlunun şu anda gezegenin net verimliliğinin %40'ını kendisi için kullandığının bilindiğinden bahseden bir teşhisten bahsedilmektedir. Bir hesaba göre yılda 50 bin, günde 137 ve saatte 6 canlı türü yok oluyor. (Kaynak: Sacred Balance, David Suzuki, 2007; akt.: Ömer Saruhanoğlu, "Ekoloji Dindarların Meselesi Değil Mi?, 2000'li yıllar", Karar Gazetesi, Erişim 03 Aralık 2021). Gelişen ve değişen dünyadan haberdar olmamayı tercih etmekle kalmayıp, dünyü kutsallaştırma formunu öne alan yaklaşım olması kapsamında sıklıkla bahsedilen tutumun aydınlatılması bazında ikinci konuya da *istidraç* kabulü üzerinden değinmek lazımdır. Bilindiği kadarıyla, meseleyi adeta istidraç yaklaşımı üzerinden ele alan geleneksel kesim, galibiyeti ezeli yazgı formunda gören Müslüman kültürün anlayışına göre istidraç olgusu, *hakkı olmadığı hâlde ve kabiliyetsiz bir durumda olmasına rağmen, bir kimsenin çokça nimete mazhar olması ve bu sebeple küfür ya da Allah'a isyanının devam etmesidir*. Ayrıca, *bir kimseyi bir şeye adım adım, derece derece yaklaştırmak, onu kurduğu tuzağa yaklaştırıp düşürmek, aldatmak* anlamında öne alınan bu kavram, pek çok zaman düşman kategorisinde öne alındığı için, çözüme yakınlaşmayı öne alamamış gibidir. Hatta kendi açılarından dönemsel eksiklik ile ekonomik, siyasal ve askerî açıdan düşülen zayıflığa bağlı olarak yapılan hata ve girilen geri kalmışlığın ana sebebi telakki edilememiştir. O nedenledir ki, gelişen negatif durumun her daim muhatabı düşmandır ve onun mağlubiyeti Yüce Allah tarafından her daim nasip edilebilecek bir şeydir. Bu hâl üzere iken âsî kul, gitgide azaba yaklaştırılmaktadır. Mamafih, Osmanlı-Rus savaşında (1768-1774) düşülen yenilgi sonrasında imzalanan Kaynarca Antlaşması'nda Lüksemburg Dük'ü 3. Selim'e mektup yazar ve izin verebilirlerse orduyu modern askeri eğitime geçirebileceklerini söyler. Buna yakın duran Padişah ise Divan'da görüş sorar peşinen de sunulan öneri teklifi hemen reddedilir. Bunu yapanların merkeze aldığı gerekçe ise, istidraç yani muhataba layık görülen geçici başarıdır. Peşinen de Ahmet Vâsî Efendi ise alınan kararın netice ve öngörülen raporunu yazar. (Bkz. İsmet Berkan, "İstidraç", Karar Gazetesi, Erişim 04 Aralık 2021), Aktarılan Eser: *The First of the Modern Ottomans. The Intellectual History of Ahmed Vâsî*). Bu iki örneğin de adeta sünnetullah yani ilâhî yasa/tabiat yasası olgusunu devre dışına alıp geleneksel kabule imkân sunan *ezeli yazgı/kader* tasavvurunu merkeze aldığı kuşkusuzdur. Adeta, olandan değil olması gerekeni öne alan geleneğin din ve toplum sunumuna katkı olarak görülen bu kabul, ne Yüce Allah'ın yasal düzlemine ne de O'nun kullarının akleden yapısıyla uygunluk arz etmektedir.

bunca zaman içinde başarılan bu hedefin kimseye yarar sağlamadığı da yakından bilinmelidir. Belki de, olan ve olması gerekenler konusunda zamanın sunduğu değişim ve gelişimleri yakından izleyip, ardından da devreye almanın gerekliliği, konu hakkından düşünmeden öte yaşanan çağı sisteme dâhil edebilmenin en değerli aşamasıdır demek elzemdir.

Bazı kesimlerde hakikat ölçüsü olarak tanınan geleneğin adeta dinselleştirildiği benzeri süreçlerde muhatap değişikliği olmadan devreye giren şeyin, sağlıklı hesap kapsamından uzak olduğunu söylemek lazımdır. Hatta olası gerekliliklerden uzak duranların doğruyu değil, yanlış gelenekselleştirebildiklerinden yana durmanın, adeta biyolojik kanunu devreye sokan zaman içinde zorunlu kabule dönüşmesinden bahsedebiliriz.⁵⁹ Hem, kutsal gelenek perspektifi üzerinden, hem de gün ve geleceği ıskalamanın tespitli oluşu ardından ifade etmek lazımdır ki, ister hedef bağlamında olsun, isterse de oluşan pratik bazında gelişme göstereyin, kendisine Müslüman/mü'min diyen kişilerin gelenekten değil, ilkesel bildirimden yana durarak, sağlıklı çözümlere yakın tedbirleri almaları işten bile değildir. Tıpkı bunun gibi dünü değerlendirirken artı, eksi ve hatalardan haberdar olup; hem dünü, hem bugünü, hem de yarını olabilecek en doğru biçimde değerlendirme seçeneğine yakın durabilmek zorunlu olması lazım gelen bir tespit gibidir.

Hâsılı, olası tespit bağlamında diyebiliriz ki, yasal prosedürü muhtemel olmakla kalmayıp, her dönem muhatap alınan insan örnekliğinde öne geçen asıl unsur, kendi eylemlerini işlevsel kılan yaşadığı devrin hesaba dâhil olacağı tezidir. Bahsedilen tezin asıl hükmü gereği, ne dün, ne de yarın asıl sorgu aşamasında öne alınmayacaktır. O kadar ki, doğrudan muhatap alınan en donanımlı ve de en güçlü varlık olan insanın sorumluluğunun ana kapsamı, yaşadığı zaman diliminde muhtemel olan dokunuşlarının cereyan edebildiği kapsam gereği olmasıdır demek durumundayız.⁶⁰ Eğer ki, bu dediğimiz sıklıkla işlevsel kılınabilirse, dindarlığın aktifleştirdiği süreçlerde beşerin tedbirlerin her kişi ve toplum bazında yaşamsal kılınması kolaylıkla tercih edilebilecektir.⁶¹ Oysaki bahsedilen geçmiş tasavvurunun

⁵⁹ Millet, coğrafya, kabile, kurum, takım, parti vb. gibi unsurların aidiyet ve taassubunu öne alan insanın; eksik, hatalı, yanlış ve de olanaksız olan kabul ve önerisinin sürekli olarak makbûl seçim şeklinde telakki edildiği bilinmektedir. Üstelik bahsedilen kesimlerde ilkesel duruştan ziyade aidiyetlerine imkân sunan doğruluk kabullerinin kendine iman konusu edinenlerde pek çok hatalı duruşa neden olduğu da yakından tespit edilebilmektedir. Hatta bu kişi ve kesimlerin kendilerine dair olan kabulleri hakikat merkezine aldıktan sonra, gidişlerinin hak olduğuna kanaat getirdikleri de ortadadır. Bahis konusu edilen bu kabule bilimsel açıklama yapan ve adına Pascal Oyunu ya da Pascal Teorisi adı verilen kabule göre: “Şayet olsaydı veya olmasaydı” telakkisi adeta doğru kabule imkân sunmaktadır. Düşünce konusu edilen bu kabulün pek çok kesim tarafından kolaylıkla aktifleştirildiği de yakından bilinmektedir. Tarihi tek olayın gidişine bağlamaktan ibaret olan bu teorik kabul, Birinci Dünya Savaşı’nın çıkışı vb. durumlar için adeta savunma mekanizması gibi iş görmektedir. Aynı durumun, devamlı şekilde *kutsal gelenek* formunda öne alınan ve de her daim olması zorunluluk gerektiren yaklaşım formuna sokulan geçmiş kültürüne oldukça yakın duran kesimler için de geçerli olduğu unutulmamalıdır.

⁶⁰ Olgudan metne giden Müslüman tefekkür dünyası çözümlemesi konusunda etkin bir çalışma için bkz. Fethi Güngör, *Muttaki Mütefekkir Cevdet Said*, (İstanbul: Çıra Genç Yayınları, 2019), 79-84.

⁶¹ Düünden beslenen ve yarına da kalıcı olan değerleri mutlak manada bırakabilen olmasa bile, örneklik bazında öne alınan tecrübeleri öneren kesimlerin olması, her iki unsuru kutsamadan değerlendirme aşamasında işleme dâhil eden kesimlerin varlığına işaret etmektedir. Düünden beslenip yarına da örneklik sunan bu durum için en değerli ifade, İngiliz teolog, filozof, fizikçi, matematikçi, astronom, mucit ve simyacı olan Isaac Newton (1643-1727)’un söylediği şu ifadede deşifre edilmiş gibidir: “Ben, devlerin omuzlarında tırmandığım için daha uzakları görebildim.” Kanaatimizce bahsedilen yanlış ve eksik kabullerin

kutsallık formuna derç edilen gelenek perspektifi üzerinden ezeli tespitle yakın tutulup, her daim başarıya duçar olduğu kabulü öne alınmaktadır. Binaenaleyh, insanı besleyen ilkeselliğin adı olan teorik bir önerinin beşer tarafından aktifleştirildiği bu hâle, hakikate uygunluk gösteren dindarlık kabulü denildiği de unutulmamalıdır.

SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER

Dünü, günü ve yarını değerlendirme işleminde; yargılama, eleştirme, reddetme ve kabul edilme işleminin her dönem işlevsel kılınması gerektiği hususu, akleden insan için en değerli kabul hükmünde olmalıdır. Mamafih hesaplama dışı tutulan ve de ardından kutsal sayılan geleneğin eleştirisi dışı görüldükten hemen sonra kutsallaştırılmasının önü açıldığı kuşkusuzdur. Böylesi bir kabulün gereksizliği konusunda gelinen sonuç bağlamında her daim demek evladır ki, Hak Din'in asıl ilkelerinin her kişi bazında anlaşılır olması, olası muhatabın anlayabildiği kolaylıkla devreye giren bir sunuma zorunluluk addettiği akıl dışı tutulmamalıdır. Öyle ki, Hak Din ile doğrudan muhatap olan bazı hatta ekser kesimlerin inandıkları din ve kitabın ne dediği açık hükümler üzerinden değil, onu anlayan kutsal kişiler üzerinden anlam kazanmakta olması, zaman içinde ana metnin kutsal gelenek formuna dâhil olup, anlaşılma biçimini zorlaştıran kabuller üzerinde tahakkuk edilmesine fırsat sunabilecektir. O yüzden de, insanın doğrudan sorumlu olduğu metnin yine insan tarafından anlaşılmasına imkân sunan her tavrın aktifleştirilmesi lazımdır. Bu nedenledir ki, ilkesel sunum bazında her zaman bahis konusu edilen ve dahi evrensel sunuma dair olan bu işi merkeze alan dindarlık öğretisinin de aktif olması zorunludur.

Hatta hemen her durumda “öldürmeyin!” uyarısını yapan dine rağmen, reddiye işlemine yakın durup kendisi gibi düşünmeyi öldürebilme hakkı üzerinden güzelleme yapan gelenek, böylece yol alabildiği yeni kutsallıkları oluşturmaktadır. İnsanın arzusunun temel ilkenin önüne geçirilmesi ve ilkeleri insan üzerinden anlamlandıran bu bakış açısının gelenekçi olan her yapıda benzer şekilde işler olması ise, gelenekle arasına mesafe koyarak mutlak ittiba/uyum/kabul şeklinde değil, mutlak manada doğru-yanlış ayırımı üzerinden işleyen bir yapıya kavuşulmasını salık vermektedir. Varılan bu noktanın kendi devrinde din ve geleneği anlamak zorunda olan insan için büyük bir çıkış olduğu bilinmektedir. Ve dahi, Tanrısal güvene layık olan insanın diğer nesillere sağlıklı bir gelenek algısı miras bırakmasının ilk adımı, insanı kendi zamanında değer inşâ etmeye sevk eden bu bakışın temellük edilmesidir diyebiliriz.

Bütün bunlardan maada, insanın hele de dindar insanın geçmişi ders çıkarıp ibret alınacak *yaşanmışlık* olarak görmesi, kendi adına kazanım olarak yazılabilmelidir. Bu

Müslüman kültürde de işlendiği bilinmektedir. O kadar ki, Mehmet Âkif'in söylemediği bilinen (Bkz. Erzurumlu İbrahim Hakkı/İ. H. Erzurumî, *Ma'rifetname*, (İstanbul, 1330), 284), ancak zaman içinde onun ifade ettiğinin açıklandığı kabule göre, değerli olan şey, kendi kapasitesi değil, sadece bizden olandır. O sebeptendir ki, ona atfedilen: “*Her kim ki kabul etmişse demokrasi denen ilm-i Yunan'ı/Bilsin ki inkâr etmiştir Muhammed'e inen Kur'an'ı...*” ifadesi, insanlığın katkısı durumunda olması gereken şeyleri adeta kendilerine mal eden yaklaşımı devreye alan tarz olduğu hususu gelenek dışı görülmemelidir.

kazanımın yanlış geçmiş kurgusu üzerinden reelden irreele dönüşmesi ise, beşer adına hayli üzücü bir durum gibidir. Nihayetinde bu durumdan çıkış için bize fikir verecek her yaşanmışlığa kulak kabartabiliriz. Belki de “Ömer Müslümanlığı” denilen bu çalışma bizlere bu çıkışın yaşanmış bir örneğini sunmak suretiyle dikkate alınabileceğini gösterecektir. Yoksa tarihsel süreçte olası değişime fırsat sunan gelişmişlik seviyesi olan Ömer ve Hz. Ömer’in güne taşınması iradesi,⁶² onun bütün hayatının tavsiyesi üzerinden değil, vahyiyle örtüşen değerleri üzerinden olmalıdır.

Dünü anlamak, günü kurgulamak, yarına da örneklik sunma sürecinden oluşması elzem olan gelinen bu aşamada açıkça ifade etmek lazımdır ki, kim olursa olsun tarihsel yaşanmışlıkları güne taşıma iradesinin farklı amaçları olduğu söylenebilir. Bu amaçların bir kısmında bütün evsafıyla beraber geçmişi anlama iradesi dururken, diğer yamacında ise geçmişi kutsama yaklaşımı olduğu muhakkaktır. Hâlbuki kim yaparsa yapsın, “geçen mutlak iyidir” beklentisi, hayatı anlama ve anlamlandırma pozisyonunda olan yeni nesiller için çıkış kapısı değildir. Bu kapının onu açanlar için sağlıklı manzara sunamayacağı gerçeği, yine tarihten alınabilecek en değerli ders hükmündedir. Haddizatında hemen her insanın anıları yaşatmak gibi bir beklentisi olsa dahi, anıları kutsallaştırmak gibi bir beklentisinin olmaması beklenir.

Neticede dile getirmek gerekir ki, geçmişi dinin parçası hâline getirmek yaklaşımı, ilkesel düşünmeyen bir bakış açısından neşet etmektedir. Kanaatimizce, günümüz Müslümanlığının ve de benzer algıyı besleyen yapılarının yaşayan en büyük problemi, kişileri yaşananları anlama erdeminden uzak tutan bu bakış açısının dinsel bir yaklaşım olduğu propagandası olsa gerek. Geçmiş yaşanmışlıkları dinin kendisiymiş gibi sunan bu yaklaşım, sıradan insan davranışlarını dahi kutsama eğilimine girmiş gibidir. Yine bu yaklaşımın ortaya serdiği sahabe algısı, her ne yaparsa yapsın bir hikmet üzere iş yapan insanlardan müteşekkil bir devre işaret etmektedir. İnsanı asıl unsur konumuna getirme bazında öne alınan bu devrin, insan denilen asıl muhatap nezdinde hem kaliteye hem de Yüce Allah’ın güvenine layık olan etkin bir seviyeye açıkça delalet ettiği yakından bilinmelidir.

Yazarlık Katkısı

Araştırma tek yazarlı olarak yürütülmüştür.

Etik Kurul Beyanı

Araştırma doküman incelemesine dayalı olduğundan etik kurul onayı gerekmemektedir.

REFERENCES / KAYNAKÇA

- Akın, Hüseyin *Bana Öğretmenini Söyle*. İstanbul: Şule Yayınları, 2. Baskı, 2019.
Aksu, Mehdi. *İslâm Tarihinde Gerçeğe Giden Yol*. İstanbul: İstanbul Matbaa/Mücellit, 2003.

⁶² İlkesel duruşu sistematik anlamda devreye alan etkin bir yaklaşım hakkında bkz. Namık Kemal Okumuş, *Ömer Müslümanlığı/Yaşayan Dindarlığın İlke, Adalet ve Ahlâk Bazlı Analizi*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2023), 11-124.

- Belaslatinas, Perfectus. *Kurbağa Manastırı/Abbatia Ranae*, çev. Kemal Gözler. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınları, 2021.
- Câmî, Mevlânâ Abdurrahman. *Peygamberlik Müjdeleri/Şevâhidü'n-Nübüvve*, İstanbul: Bedir Yayınları, 1976.
- De Blij, Harm. *Coğrafya Neden Önemlidir/Hiç Olmadığı Kadar*, çev. Fatma Yavaş - Baki Kaya. Ankara: Hece Yayınları, 2019.
- Derveze, İzzet. *Kur'anü'l-Mecid/Kur'an'ı Anlamada Bir Yöntem Çalışması*, çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Ekin Yayınları, 1997.
- Eaton, Gai. *Kalenin Kralı/Modern Dünyada İnsanın Tercih ve Sorumluluğu*, çev. Birol Çetinkaya. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Ferngren, Gary B. (edt.), *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Güngör, Fethi. *Muttaki Mütefekkir Cevdet Said*. İstanbul: Çıra Genç Yayınları, 2019.
- Gürkan, Emrah Safa. *Bunu Herkes Bilir/Tarihteki Yanlış Sorulara Doğru Cevaplar*. İstanbul: Kronik Yayınları, 5. Baskı, 2020.
- Han, Fethullah. *Kur'ân ve Kâinat Ayetleri/Allah, Kâinat ve İnsan*, çev. Safiye Gülen - Oya Morçay. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 1998.
- İsfahanî, Râgıb. *Mutluluğun Kazanılması/Tafsili'n-Neşeteyn ve Tahsilü's-Saadeteyn*, çev. Mustafa Solmaz. İstanbul: Sufi Yayınları, 3. Baskı, 2020.
- Kılıç, Emrullah. *Ahlak ve Medeniyet/Ralph Barton Perry'nin Ahlaki Medeniyet Teorisi*. Ankara: Elis Yayınları, 2022.
- Le Gall, André. *Anksiyete ve Kaygı/L'anxiété et l'angoisse*, çev. İsmail Yerguz. Ankara: Dost Yayınları, 2006.
- Mcintyre, Lee. *Hakikat Sonrası*, çev. Mehmet Fahrettin Biçici. İstanbul: Tellekt Yayınları, 2019.
- Mezghani, Ali. *Tamamlanmamış Devlet/Arap Ülkelerinde Hukuk Sorunu*, çev. Ahmet Arslan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Okumuş, Namık Kemal. *Dogmatik Uyku/Din, Bilim ve Tanrı Zihniyetinin Kökenlerine Dair*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2021.
- Okumuş, Namık Kemal. *Dost Ateşinde Pişmek/Te'vil ve Tefsir Arasında Müslüman Zihin*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.
- Okumuş, Namık Kemal. *Ömer Müslümanlığı/Yaşayan Dindarlığın İlke, Adalet ve Ahlâk Bazlı Analizi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2023.
- Özkan, Ercüment. *Dünden Yarına Dünya*. Ankara: Anlam Yayınları, 2005.
- Özkan, Ercüment. *Dünden Yarına Türkiye*. Ankara: Anlam Yayınları, 2005.
- Songür, Hasan. *Allah Rızası A. Ş./Korsan Tarikat, Korsan Seyh*. Ankara: Hitabevi Yayınları, 2021.
- Storr, Anthony. *Sahte Peygamberler Yalan Cemaatler/Bazıları Deli Ama Hepsi Aynı*, çev. Aslı Day. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2020.
- Türker, Ömer. *Anlamı Tamamlamak/İslam Düşünce Geleneğinin Anadolu Coğrafyasındaki Bileşenleri*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.



Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar

Vol: 1 / Issue: 1, p. 48-57, June 2023

Sinop'ta Türk-İslam Medeniyetinin Sembol İsmi:

Sarı Saltuk (Saltuk et-Türkî)

*The Symbol Name Of The Turkish-Islamic Civilization In Sinop: Fair Or Sari Saltuk
(Saltuk Et-Türkî)*

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.8061600>

Araştırma Makalesi /
Research Article

Makale Geliş Tarihi /
Article Arrival Date

13.04.2023

Makale Kabul Tarihi /
Article Accepted Date

13.06.2023

Makale Yayın Tarihi /
Article Publication Date

30.06.2023

Dorlion Journal

Doç. Dr. Fevzi Rençber

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı,
Şırnak, Türkiye

fevzirenber@gmail.com

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0002-5676-7871>



* Bu çalışma, Sinop Üniversitesi tarafından 05-07 Ekim 2018'de düzenlenen Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop'ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu'ndaki bildirinin genişletilmiş şeklidir.

Öz

Tarihi kaynaklarda “mücahid-gazi, şeyh, baba, dede, gazi-derviş, alperen, âlim, mübarek zat, ermiş, derviş” gibi sıfatlarla anılan Sarı Saltuk (Saltık) (ö. 697/1297-98) Sünnî, Alevî ve Bektaşî çevrelerince farklı yönleriyle benimsenmiş önemli bir şahsiyettir. Anadolu ve Rumeli'nin Türkleşip İslamlaşmasında etkin rol oynayarak gönüllerin fethedilmesi noktasında önemli gayretleri olan bir kişidir. Gerçek şahsiyeti ile mitolojik kimliği karşılaştırıldığında mitolojik şahsiyetinin dilden dile daha çok yayıldığını ve insanlar üzerinde daha yoğun tesirler meydana getirdiğini söylemek daha doğru olacaktır. Sarı Saltuk, Sinop'ta doğmuş, çocukluğunu ve gençliğini Karadeniz'in kıyı şehri olan bu ilimizde geçirmiştir. Daha sonra Kırım tarafına geçip fetihlerini bu diyarlarda sürdürmüştür. Bu bağlamda Sarı Saltuk, Sinop'un yetiştirdiği en önemli değerlerdendir. Sarı Saltuk doğup büyüdüğü Sinop'un sınırlarını aşarak Anadolu, Rumeli ve Balkanlarda derin izler bırakmış, yaşamış olduğu coğrafyanın insanları tarafından çokça sevilen, sınırları ve yüzyılları aşan, Türk-İslam kültürünün önemli simalarından biri olmuştur. Sarı Saltuk, bir Anadolu ereni olarak Hacı Bektâş-ı Velî'den aldığı feyizle Anadolu'nun değişik yerlerinde ve Balkanlarda uğradığı yerlerde insanların İslam ile tanışmalarına katkısı olduğu için vefatından sonra adına birçok makam-türbe inşa edilmiştir. Günümüzde Sarı Saltuk adına Bulgaristan, Romanya, Bosna Hersek, Makedonya, Arnavutluk, İstanbul, Edirne, Niğde, Diyarbakır, Kütahya, Manisa, Tunceli ve İznik gibi yerleşim merkezlerinde pek çok makam ve türbe yapılmıştır. Sonuç olarak bu çalışmamızda Sarı Saltuk'un hayatı, Anadolu ve Balkanlarda İslam'ın yayılmasına olan katkıları, Türk İslam medeniyetine etkisi ve çağları aşarak günümüze verdiği mesajları değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Sinop, Sarı Saltuk, Alevî, Sünnî, Türk-İslam Medeniyeti.

Abstract

Fair or Sari Saltuk (d. 697 / 1297-98), known in the historical sources as adjectives such as mujahideen-veteran, sheik, pope, progenitor, veteran for the faith, fighter, sage, beloved person, saint, dervish is an important figure. There have been important efforts to conquer the hearts by playing an active role in the Turkification and Islamization of Anatolia and Rumelia. When the mythological identity of the real person is compared, it will be more accurate to say that the

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Rençber, Fevzi. “Sinop'ta Türk-İslam Medeniyetinin Sembol İsmi: Sarı Saltuk (Saltuk et-Türkî)”. *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 1/1 (June 2023), 48-57. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8061600>

Mythology has spread more than the language and that it creates more effective effects on people. Fair Saltuk was born in Sinop and spent his childhood and youth in this coastal city which is a seaside city in the Black Sea. Afterwards, he went to Crimea and continued his conquests in these territories. In this regard, Fair Saltuk is one of the most important values who was grown up in Sinop. Sari Saltuk had gone deep beyond the borders of Sinop where he was born and grew and became one of the important figures of Turkish culture, which had left profound traces in Anatolia, Rumelia and the Balkans and was very popular with the people of his geography, getting beyond the borders and centuries. Inasmuch as Sari Saltuk, as an Anatolian Saint was enlightened by Hacı Bektâş-ı Velî and visited various places of Anatolia and in the Balkans where the people had met in the meeting with people because they had contributed to the introduction of spreading Islam, many authority tombs were built in the name of Sari Saltuk after his death. Today, there are many maqams and tombs in Bulgaria, Romania, Bosnia and Herzegovina, Macedonia, Albania, Istanbul, Edirne, Niğde, Diyarbakır, Kütahya, Manisa, Tunceli and İznik. As a result, the life of Sari Saltuk, his contributions to the spread of Islam in Anatolia and the Balkans, his influence on Turkish Islamic civilization and the messages he gave to the present day by going beyond the ages will be evaluated in this study.

Key Words: Sinop, Fair-Sari Saltuk, Alevi, Sunni, Turkish-Islamic Civilization.

1. GİRİŞ

İslam kültür ve medeniyetinin farklı kültür ve coğrafyalarda yaşatılmasına öncülük eden farklı isimler bulunmaktadır. Özellikle Balkanlarda İslam anlayışının yayılmasına öncülük eden, iskân politikasında etkisi bulunan savaşçı ve gazi nitelikli isimlerin başında Derviş Sarı Saltuk gelmektedir.¹ Bu makalemizde Anadolu erenlerinden kabul edilen Sarı Saltuk'un hayatı, faaliyetleri, menkıbeleri, İslam kültürü ve medeniyetine ayrıca birlikte yaşama kültürüne sağladığı katkı anlatılacaktır. Yüzyıllar geçse de bu tür isimlerin tekrar tekrar bilimsel çalışmalara konu edilmiş olması ve aktüalitesini kaybetmeden özellikle isminin halen yaşıyor olması Balkanlarda birlikte yaşamaya ve Türk kültürünün varlığına sağladığı katkıdan kaynaklanmaktadır. Ahmet Yaşar Ocak'ın ifadeleriyle:

“Sarı Saltık'ın sosyal-dinî kökeni ve şahsiyeti hakkında kaynaklardaki değişik ve bazan çelişkili rivayet ve menkıbeler ilk bakışta araştırmacıların karşısına, sisler arasında kesin hatları belli olmayan bulutsu bir silüet çıkarır. Ancak dikkatli bir göz, bu bulutsu silüetin, elindeki tahta kılıcıyla bir gazi-evliyâyâ ait olduğunu farketmekte gecikmeyecek, her şeye rağmen sonuçta onun, kendi zamanında eti ile kemiği ile canlı olarak yaşamış tarihsel bir figür olduğunu anlayacaktır. Sarı Saltık tam anlamıyla aydınlatılabilmiş bir tarihsel figür olmaktan henüz çıkmış değildir; hatta yeni birtakım malzemeler ortaya çıkmadığı sürece de bütün yönleriyle aydınlatılabilmek imkânı yok gibidir. Özellikle Sarı Saltık'ın bir konar-göçer aşiret evliyâsı olması ve bu çevrelerde yazılı kültür geleneğinin oluşmaması önemli bir etkidir.”²

Çalışma, araştırmanın tarihsel bir perspektifle anlaşılmasına yardımcı olmak için literatür tarama metodu ile ele alınmıştır. Hayatı ve menkıbelerine değinilerek, destansı

¹ M. Saffet Sarıkaya - M. Necmettin Bardakçı - Nejdet Gürka “İbnü's-Serrâc'a Göre Sarı Saltuk”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (2013) 32/2, 87.

² Ahmet Yaşar Ocak, *Sarı Saltık: Popüler İslam'ın Balkanlar'daki Destani Öncüsü* (XIII. Yüzyıl). (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2002), VII, 125-127.

tarihî-karizmatik bir lider pozisyonundaki Sarı Saltuk ile ilgili çalışma, toplumsal bütünleşme ve sosyal uyum adına önemli mesajlar ile sonuca bağlanmıştır.

Etik Kurul Beyanı

Araştırma doküman incelemesine dayalı olduğundan etik kurul onayı gerekmemektedir.

2. SARI SALTUK'UN HAYATI

Kalkolitik dönemden günümüze birçok medeniyete ev sahipliği yapmış Karadeniz'in liman şehri Sinop, yetiştirdiği büyük şahsiyetlerle Türk-İslam medeniyetini tarihsel ve kültürel boyutlarını günümüze taşıyan önemli şehirlerden biri olmuştur. Daha önce Bizans'ın elinde olan Sinop, XI. yüzyılın son çeyreğinde Anadolu'nun Türkler tarafından fethedilmesi sürecinde Müslüman-Türk toprağı olmuş ve Selçuklular tarafından iskânlaştırılarak ihracat ve ithalât için bir liman şehri olarak kullanılmıştır. Selçuklunun yıkılmasıyla kurulan beylikler döneminin akabinde Osmanlının sınırları içine dâhil edilmiştir. Tahrir defterleri kayıtlarına göre Osmanlı döneminde şehrin nüfusu Müslüman ve Hristiyan ailelerden müteşekkildir. Osmanlı döneminde Kastamonu vilayetine bağlı sancak iken Cumhuriyet döneminde il olarak taksim edilmiştir.³ Özetle tarihsel süreçte bir liman şehri olan Sinop birçok medeniyete ve kültüre ev sahipliği yapan bir kent olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir kıyı şehri olarak Sinop, tarihsel geçmişi ile birlikte çok kültürlülüğün temsil edildiği ve yaşatıldığı bir şehir olarak da öne çıkmaktadır.

Böyle bir ortamda Türk-İslam medeniyetine önemli katkıları olan Sarı Saltuk, tarihsel geçmişiyle birçok medeniyete ev sahipliği yapan, Müslüman-Hristiyan nüfusun birlik ve beraberlik içinde yaşadığı Sinop'ta dünyaya gelmiştir. Sarı Saltuk:

“Türk tarihi Anadolu'nun, Balkanların ve diğer pek çok coğrafyanın İslamlaşmasına katkıda bulunmuş adı bilinen ve bilinmeyen “dinî ve sosyo-kültürel yaşamın merkezinde bulunan”⁴, “dinî ve dünyevi birer lider”⁵ olarak bilinen, “göz ardı edilmeyecek düzeyde güçlü bir kültür formu”⁶ olarak düşünülen din mefhumunu yücelten şahsiyetlerle doludur. Daha çok yazılı geleneğin hüküm sürdüğü merkezlerde değil de sözlü geleneğin hüküm sürdüğü muhitlerde yaşamış olmaları sebebiyle bu şahsiyetlerle ilgili yazılı belgelerden yoksun bulunmaktayız. Bu sebeptendir ki, Sarı Saltuk, Hacı Bektaş, Yunus Emre vb. gibi şahsiyetlerin gerçek olup olmadıkları her

³ Mehmet Öz, “Sinop”, *DİA*. XXXVII, (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 252-256

⁴ Yılmaz Arı, *Değişim Sürecinde Alevilikte Dinî Otorite; Adıyaman Dedeleri Örneği*, 2. Baskı, (İstanbul: Asitan Yayınları, 2022), 21-22.

⁵ Kamil Sarıtaş, “Hak Halîlî Dergâhı'nın Bilgi Kaynakları”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 102 (Haziran 2022), 124.

⁶ Yılmaz Arı, “Din Ve Otorite Kavramları Bağlamında Sünnilikte Dini Otorite”, *İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler*, Ed. F. Rençber vd., (Ankara: Gece Kitaplığı, 2021/Mayıs), 170.

zaman tartışma konusu olmuştur. Sarı Saltuk, hayatı esatirle karışmış ve sözlü kültür içinde dinamizmini kaybetmeden günümüze kadar gelmiş bir Türk gazi dervişidir.”⁷

XIII. yüzyılda başlayan Anadolu'daki İslamlaşma hareketi beraberinde Balkan coğrafyasında da İslamlaşma ve gönülleri fethetme ile devam etmiştir. XIII. yüzyılda devam eden bu fetihlerin Balkanlardaki karizmatik liderliğin⁸ temsilcisi Sarı Saltuk'tur. Sarı Saltuk'un devamında, XIV. yüzyılın sonu ile XV. yüzyılın başında yaşayan Seyyid Ali Sultan, Otman Baba, Akyazılı Sultan, Demir Baba, Ali Koç Baba, Gül Baba gibi dervişler de bölgedeki gelişimi desteklemişlerdir.⁹

Anadolu ve Balkanlarda Türk-İslam medeniyetinin sembol ismi haline gelen, “insanlara ait sosyo-dinî yaşam alanına anlam katan etkinlikleriyle”¹⁰ bilinen yaygın Alevi ocaklarından birinin dinî otoritesi konumunu hâiz Sarı Saltuk¹¹, geçmişte Müslüman ve Hristiyan toplumun bir arada yaşadığı, hoşgörü ortamında Sinop'ta dünyaya gelmiştir. Asıl adı Muhammed Buhârî, “Şerif Hızır, Saltuk-ı Rumi, Saltuk Baba, Saltuk-u Türki, Seyyid Şerif,¹² Seyyid Gazi, Seyyid Sultan” gibi rivayetlerin var olduğu iddia edilmektedir.¹³ Babasının adının ise Seyyid Hasan olduğu kabul edilmektedir. Hayatıyla alakalı ayrıntılı bilgi verilmemesine rağmen menakıb tarzı kitaplarda kendisi hakkında yarı tarihi yarı efsanevi bilgilere ulaşılmaktadır.¹⁴

Sarı Saltuk hakkında kaleme alınmış eserlerin en önemlisi Osmanlı şehzadesi Cem Sultan'ın, Ebü'l-Hayr Rûmî'ye yazdırdığı Saltuknâme'dir.¹⁵ Bunun yanında İbn Battûta'nın Seyahatnâme'sinde, Arap coğrafyacısı Ebü'l-Fidâ'nın *Takvîmü'l-Büldân*'ında, Yazıcıoğlu Ali'nin *Oğuznâme*'sinde, Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî'nin *Câmî'u Kerâmâtî'l-Evliyâ*'sında, Kemâleddin Muhammad Serrâc er-Rifâî'nin, *Teşvîkü'l-Ervâh* ve *Tüffâhu'l-Ervâh*'ında¹⁶, Hacı Bektâş-ı Velî'nin

⁷ Abdurrahman Güzel, “Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi ve Sarı Saltuk”, 19-26. *Balkanlara Gidişinin 750. Yılında Uluslararası Sarı Saltuk Gazi Sempozyumu 6-10 Kasım 2013*. Köstence-Romanya, 2014.

⁸ Karizmatik otorite/liderlik için bkz., Yılmaz Arı, *Değişim Sürecinde Alevilikte Dinî Otorite*, (Ankara: Berikan Yayınevi, 2020), 81-92.

⁹ Coşkun Kökel, “Sarı Saltuk ve Balkanlarda Alevi, Bektaşî Kültürü”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 43 (2007), 117-123; M. Tayyib Okıç, “Sarı Saltuk'a Ait Bir Fetva”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1952), 48-58.

¹⁰ Yılmaz Arı, “Din Ve Otorite Kavramları Bağlamında Sünnilikte Dini Otorite”, *İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler*, Edit. F. Rençber vd., (Ankara: Gece Kitaplığı, 2021/Mayıs), 167.

¹¹ Yılmaz Arı, *Değişim Sürecinde Alevilikte Dinî Otorite*, 166.

¹² Seyyid ulema ve Sinop'ta yaşamış seyyidler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ayhan Işık, “Maraş'ın Manevi Mimarları: Maraş Seyyidleri ve Nakîbü'l-eşrâf Kaymakamları”, *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, 15 (2018), 73-78, 93-94; Işık, “Sinop'un Manevi Mimarları: Sinop Seyyidleri ve Nakîbü'l-eşrâf Kaymakamları”, *Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop'ta Türk İslam Kültürü Sempozyumu (5-7 Ekim 2018) Sinop*; Işık, “Çankırı'nın Manevi Fatihleri: Çankırı Seyyidleri”, *Alevilik Araştırmaları Dergisi*. 14 (2017), 85-110.

¹³ Franz Babinger, “Sarı Saltuk Dede”, *İ.A.* X, 220.

¹⁴ Talip Tuğrul, *Tunceli Aleviliğinde İnanç ve İbâdet (Sarı Saltuk Ocağı Örneği)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İstanbul: 2006), 48.

¹⁵ Geniş bilgi için bkz. Şükrü Halûk Akalın, “Saltukname'ye Göre Sarı Saltuk”, *Balkanlara Gidişinin 750. Yılında Uluslararası Sarı Saltuk Gazi Sempozyumu (6-10 Kasım 2013)*, 351-363.

¹⁶ Geniş bilgi için bkz. M. Saffet Sarıkaya vd. “İbnü's-Serrâc'a Göre Sarı Saltuk”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 32 (2013), 75-110.

Vilâyetnâmesi'nde¹⁷, İbn Kemal'in *Târih-i Âl-i Osmân* ve Müneccimbaşı Derviş Ahmed'in *Câmiu'd-Düvel*'inde, *Vilâyetnâme-i Kutbü'l-Aktâb* Sultan Otman Baba'da Sarı Saltuk'un hayatıyla alakalı bilgiler bulunmaktadır.¹⁸

Yukarıda isimleri zikredilen bu kitaplar dilden dile dolaşan kerametlerinden ve hikâyelerinden meydana gelmektedir. Her ne kadar hayatıyla alakalı elimizde yeterli bilgi olmasa da Türk-İslam medeniyetine yaptığı hizmetleriyle hem Alevîler hem de Sünniler tarafından geniş bir coğrafyada hatıraları ve verdiği mesajları yaşatılarak birlik ve beraberliğe, birlikte yaşamaya sağladığı katkı yadsınamaz. Abdal Musa, Hacı Bektaş-ı Velî, Baba İlyas-ı Horasani gibi Türkmen babalar gibi Sarı Saltuk da Balkanlar'da ön plana çıkan popüler isimlerdendir. Bu minvalde Sarı Saltuk mesajlarıyla ve yaptığı hizmetleriyle çağları aşarak günümüze kadar gelebilmiş ender şahsiyetlerdendir.

Sarı Saltuk uğradığı yerlerde önemli hizmetlerde bulunduğundan kendisine saygı ve sevgiyi ifade etmek için yöre halkı tarafından adına makam-türbeler inşa edilmiştir. Günümüzde Bulgaristan, Romanya, Bosna Hersek, Makedonya, Arnavutluk, İstanbul, Edirne, Niğde, Diyarbakır, Kütahya, Manisa, Tunceli ve İznik gibi yerleşim merkezlerinde Sarı Saltuk'a ait olduğu kabul edilen pek çok makam ve türbe bulunmaktadır. Bunlardan en önemlisi Babadağ'ındaki zâviye, 1828'den sonra yaptırılan tek kubbeli basit türbe zaman zaman onarılarak korunmuş, son olarak Türk iş adamları tarafından restore ettirilip 26 Ekim 2007'de ziyarete açılmıştır. Anadolu ve Balkanlarda değişik türbe ve makamlarında her yıl 2 Ağustos'ta kutlamalar yapılmaktadır.¹⁹

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de Hristiyanlar ve Müslümanlar tarafından Sarı Saltuk türbesi ziyaret edilmektedir. "Sarı Saltuk'un türbe ve makamlarıyla ilgili inançlarda Türk inanç sisteminin izleri görülmektedir. Bu türbe ve makamlar genellikle tepelik yerlerde, akarsuların ve büyük ağaçların yanlarında bulunmaktadır. Kabir ziyareti, adak, medet umma, dilek dileme, "darpaçıklara (ağaçlara) bez bağlama"²⁰ gibi uygulamaların atalar kültürünün özellikleri olduğu bilinmektedir. "Mantıksal ve amprîk açıdan açıklanması muhtemel olmayan, mistik nosyonlar misali yüksek dereceli inançlar"²¹ bâbından olan bu uygulamalar, günümüzde diğer türbe ve makamlarda olduğu gibi İslâmî şekillere büründürülerek yaşatılmaktadır."²² Sarı Saltuk'a ait bu türbe ve makamlar; "dinî otoritelerin şifâcî/tedavi etme özelliklerinin bulunduğu ve bunun ölümünden sonra da devam ettiğine inanan"²³; "ocak görevi gören

¹⁷ Geniş bilgi için, Güzel, "Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi ve Sarı Saltuk", *Balkanlara Gidişinin 750. Yılında Uluslararası Sarı Saltuk Gazi Sempozyumu* (6-10 Kasım 2013), 19-26.

¹⁸ Babinger, "Sarı Saltuk Dede", *İ.A.* X, 220-221.

¹⁹ Machiel Kiel, "Sarı Saltuk", *DİA*, XXXVI, 147-149.

²⁰ Yılmaz Arı, "Samsat Yöresi Halk İnanışları", *International Academic Social Resources Journal* 6/24 (2021), 653.

²¹ Yılmaz Arı, "İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler", 172.

²² Akalın, Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi, "Anadolu ve Balkanlarda Sarı Saltuk" (28 Eylül 2018).

²³ Arı, *Değişim Sürecinde Alevilikte Dinî Otorite*, 112.

işleviyle çeşitli hastalıklarına şifa arayan”²⁴ (sarılık hastalığına yakalananlar, muradına ermek isteyenler gibi) bireyler tarafından ziyaret edilmektedir. Toplumun şifahane olarak kabul ettiği bu mekânların böyle bir amaç için ziyaret edilmesi geleneği günümüze kadar süregelmıştır.

Sarı Saltuk ile ilgili keramet ve menâkıbın yaşarken oluşmaya başladığı, öldükten sonra ise efsaneleşerek devam ettiği ve dilden dile yayıldığı bilinmektedir. Buna göre Sarı Saltuk sadece Müslümanlar tarafından değil, gayr-i Müslimler tarafından da tanınan, bilinen ve kendisine başvurulmuş rûhânî bir şahsiyettir. Bu yüzden farklı coğrafyalardaki hükümdarlar onun bereketinden istifade etmek için ölümünden sonra lahtini veya ona ait hatıraları kendi memleketlerinde bulundurmak istemişlerdir. Sarı Saltuk’un gayr-i müslimlerin bulunduğu sınır şehirlerinde yaşayıp çeşitli gazâlara katıldığı, Türk tasavvuf geleneğinde ifade edilen “tahta kılıçlı gaziler”den biri olduğu anlaşılmaktadır.

2. SARI SALTUK’UN MENKİBELERİ

XI. yüzyıldan itibaren seyyidlerle iletişime geçen kimi Türkmen topluluklarda öne çıkan önder şahsiyetler, seyyidlerle beraber hareket edip bulundukları bölgelerin İslamlaşmasında etkin rol oynamışlardır.²⁵ Alevilikte dinî otorite figürleri konusundaki önemli sosyolojik çalışmalarıyla bilinen din sosyoloğu Yılmaz Arı’nın ifadeleriyle “Türkmen topluluklarındaki dede, ata, baba vb. isimli dervişler... zamanla yaşadıkları toplumun karizmatik dinî liderleri konumuna gelmişlerdir”²⁶ Sarı Saltuk (da “XIII. Yüzyıl dolaylarında Anadolu’ya göç edip yerleşen, kabilelerinin yöneticileri ve dini otoriteleri konumunda olan Türkmen Babalarının soyundan geldiği”²⁷ bilinen) önemli karizmatik şahsiyetlerden biri olup, Anadolu ve Balkanlarda yaptığı İslamlaştırma faaliyetlerinden dolayı bir Anadolu ereni ve alpereni olarak kabul görmüştür. Bu aktüalite beraberinde yaşanan veya yaşanmayan bazı hikâyelerin dilden dile dolaşmasını sağlayarak varlığını kahraman Türkmen babası olarak ününe ün katarak devam ettirmiştir. Anlatılan bu menkıbelerin bazılarının gerçeklik payı olmakla birlikte bazıları da hakikatten uzaktır. Bu hikâyeler, Anadolu erenlerinin sevgisini kalbinde taşıyan insanların aracılığıyla Sarı Saltuk’u doğaüstü güçlere sahip derviş konumuna dönüştürmüştür. Toplumda bu kadar maneviyatlı birine herkesle aynı statünün verilmesi hoş karşılanmazdı. Bu yüzden toplumun nazarında ve gönlünde büyük bir yer edinmiştir.

Sarı Saltuk hakkında anlatılan menkıbelerin bazıları şöyledir:

“Vilâyetnâme-i Kutbü’l-Aktâb Sultan Otman Baba” adlı esere göre Sarı Saltuk, Hızır’ın himmetiyle Karadeniz’i seccadesiyle geçip Rumeli’ye gelmiştir. Sarı Saltuk zaman zaman bir şahin şekline girerek kerametler göstermiş, insan yiyen yedi başlı

²⁴ Arı, *Değişim Sürecinde Alevilikte Dinî Otorite*, 163.

²⁵ Arı, *Değişim Sürecinde Alevilikte Dinî Otorite; Adıyaman Dedeleri Örneği*, 2. Baskı, (İstanbul: Asitan Yayınları, 2022), 21-22.

²⁶ Arı, *Değişim Sürecinde Alevilikte Dinî Otorite*, 31.

²⁷ İhsan Ünlü, *Alevilikte Dedelik Kurumu Oluşumu ve İşlevleri*, (Geçmişten Günümüze Alevilik Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu 1. Cilt) Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2014, 621; Arı, *Değişim Sürecinde Alevilikte Dinî Otorite*, 134.

devi tahta kılıcıyla öldürmüştür. Kâfirlerin konuştuğu dilleri ve dinlerini iyi bildiğinden kendini gizleyen bir keşiş ve rahip olarak onların kilise ve saraylarını gezmiş, bazı yöneticilerini öldürmüş, bazılarını İslâm'a döndürmüştür.²⁸

Bir başka menkıbe ise şöyledir:

“Hacı Bektaş, müridi olduğu zaman Sarı Saltuk’a bir kılıç, bir seccade ile yanına Ulu Abdal ve Kiçi Abdal adında iki arkadaş vermiştir. Üçü birlikte seccadeyle Sinop’tan Ermenistan’a kadar giderek kralını Müslüman yaptıktan sonra Varna’nın kuzeyindeki Kalliakra Kalesi’ne ulaşmış, orada bulunan yedi başlı bir ejderi öldürüp kale kumandanının Müslüman olmasını sağlamıştır. Ardından Sarı Saltuk arkadaşlarıyla beraber bir süre önce vefat etmiş olan Hacı Bektaş’ın kabrini ziyaret için Anadolu’ya dönmüştür.”²⁹

İnsanların yaşarken yaptığı hizmetler ölümlerinden sonra da kendisini takip eder. Bu hakikat Sarı Saltuk için de geçerlidir. Tuğrul’un ifâdeleriyle:

“Ölümü üzerinden uzun zaman geçmeden, Sarı Saltuk’la ilgili menkıbelerle, Hristiyan azizlerinin menkıbeleri birbirine karışmış ve Hristiyanlarca takdis edilir hale gelmiş ve Sarı Saltuk hem bir Müslüman evliya hem de Hristiyan bir aziz olarak halk İslâm’ı ile Halk Hristiyanlığının ortak malı halini almıştır. Sarı Saltuk, Bulgaristan’da Saint Nicolas’la, Arnavutluk ve Korfu adasında Saint Spiridon’la ve Saint Georges’la bir tutulur hale gelmiştir. Türkmen babası ve İslâm velisi ile Hristiyan aziz-keşiş tartışması yaygınlaşan menkıbeler zenginliğinden olsa gerektir.”³⁰

Sarı Saltuk geride bıraktığı manevi mirasla hala izini takip edip yolundan gidenlerin olması bu toplum adına büyük bir güç olduğunun göstergesidir.

“Bir zorlama olmaksızın, güven ve saygı esaslı boyun eğdiren bir tür çekici”³¹ karizmaya sahip olan ve Akalın’ın ifadeleriyle:

“Alplar çağının önde gelen kişilerinden Sarı Saltuk; olağan üstü gücü, kahramanlığı, merhameti, bilgisi, inancı, fedakârlığı, kerametleri ile alp-eren tipinin en güzel bir örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Sarı Saltuk’un Türk milleti üzerindeki etkisinin devam ettiği, hatırasının yaşamakta olduğu, ayakta kalan türbe ve makamlarının halkımız tarafından hâlâ büyük bir saygıyla ziyaret edilmesinden anlaşıyordu.”³²

²⁸ Kiel, “Sarı Saltuk”, *DİA*. XXXVI, 147-149; Machiel Kiel. “Bektaşî Ocağının Arnavutlukta Kuruluş Tarihine Dair Bir Not (1567-1568’de Kaydedilen Kruja’daki Sarı Saltuk Dede Ocağı)”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 13 (2000), 37-42.

²⁹ Kiel, “Sarı Saltuk”, *DİA*. XXXVI, 147-149.

³⁰ Tuğrul, Tunceli Aleviliğinde İnanç ve İbâdet (Sarı Saltuk Ocağı Örneği), Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul (2006), 57-58.

³¹ Yılmaz Arı, “İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler”, 175; Gerard Mendel, *Son Sömürge Çocuk: Sosyo-Psikanaliz Açısından Otorite*, (Çev.: Hüsen Portakal), (İstanbul: Cem Yayınları, 2005), 24.

³² Akalın, Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi, “Anadolu ve Balkanlarda Sarı Saltuk”.

Bilindiği üzere Balkanlarda gerçekleştirilen askeri fetihlerin yanında cereyan eden manevi fütuhât hareketleri vesilesiyle birçok Hristiyanın, Müslüman olmasına vesile olduğundan çeşitli kahramanlık hikâyeleri ve mitolojik anlatılar rivayet edilmiştir.

Sarı Saltuk ile ilgili keramet ve menâkıbın yaşarken oluşmaya başladığı, öldükten sonra ise efsaneleşerek devam ettiği ve dilden dile yayıldığı bilinmektedir. Sarı Saltuk sadece Müslümanlar tarafından değil gayr-i müslimler tarafından da tanınan, bilinen, kendisine başvuran insanların gönüllerini kazanmaya çalışan, kendisinden yaşarken ve öldükten sonra da manen istifade edilen, rûhânî bir şahsiyettir. Bu yüzden Anadolu ve Balkanlarda farklı devlet adamları ve insanlar onun bereketinden ve feyzinden istifade etmek için ölümünden sonra lahtını veya ona ait hatıraları kendi memleketlerinde bulundurmak istemişlerdir. Nihayetinde Sinoplu Sarı Saltuk'un gayr-i müslimlerin bulunduğu sınır şehirlerinde yaşayıp çeşitli gazâlara katıldığı, Türk tasavvuf geleneğinde ifade edilen "tahta kılıçlı gaziler" ve "horasan erenleri"nden biri olduğu anlaşılmaktadır.³³ Birçok simge ve sembolün oluşması yerleşik kültürün bağrında yetişen gönül hamurunu tasavvufun mayasıyla yeniden biçimlendirip haktan ve halktan biri haline gelmiştir.

SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER

Anadolu ve Balkanların İslamlaşmasında önemli gayretleri olan yarı gerçek yarı destansı tarihî-karizmatik lider kişiliklerden biri de Sarı Saltuk'tur. Sarı Saltuk yaptığı hizmetleriyle bugün hem Alevîler hem de Sünniler tarafından dilden dile anlatılan menkıbelerle destanlaşan önemli bir şahsiyettir. Sarı Saltuk ve diğer Anadolu erenlerinin temel hedefi gönülleri fethederek İslam'ın geniş coğrafyalara yayılmasına imkân sağlamaktır. Onun için yaşadığımız yerin gönül yeri olması gayretinden başka bir şey olmadığını görebiliriz.

Geçmişte bir arada yaşamanın ve hoşgörünün güzel örneklerine sahip olduğumuzdan günümüze ve geleceğe dair umutlarımızı tazelememiz gerekmektedir. Bugün Alevîler tarafından Sarı Saltuk sadece Alevî-Bektaşî yoluna ait bir kahraman gibi anlatılmaya çalışılsa da Sarı Saltuk makam ve türbelerinin değişik coğrafyalarda bulunması, aslında Sarı Saltuk'un evrenselleşen bir değer olduğunu göstermesi açısından çok önemlidir. Oysaki Sarı Saltuk ne Alevî ne Sünnî'dir. O insanı insan ve Allah'ın yarattığı bir varlık olarak görmesinden dolayı böyle bir ayrıma asla yönelmemiştir. Tarihe mal olmuş Sarı Saltuk hem Anadolu hem de Balkanlarda Türk-İslam medeniyetinin ve Karadeniz'in incisi Sinop'un sembolleşen manevi bir değeridir. Sarı Saltuk'u Alevî veya Sünnî kelimesi ile sınırlandırmak Sarı Saltuk'a yapılacak olan en büyük haksızlık olarak değerlendirilebilir. Sarı Saltuk yani Saltuk et-Türkî, Sinop'ta doğup büyüyen ve doğduğu şehrin sınırlarını aşarak günümüze kadar ulaşan, bizlere ilham kaynağı olan, Türk-İslam medeniyetinin önemli sembol isimlerinden biridir. Sonuç olarak Sarı Saltuk, yaşadığı coğrafyadaki bütün insanları kucaklayarak ve onlara İslam'ın güzel ahlakını

³³ M. Saffet Sarıkaya vd. "İbnü's-Serrâc'a Göre Sarı Saltuk", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 32 (2013), 94.

anlatarak efsaneleşmiştir. Böyle şahsiyetlerin varlığı toplumsal çatışmayı engelleyecek daha da ötesinde insanların sosyal uyumlarını kolaylaştırarak toplumsal bütünlüğe katkı sunacaktır.

Yazarlık Katkısı

Araştırma tek yazarlı olarak yürütülmüştür.

Etik Kurul Beyanı

Araştırma doküman incelemesine dayalı olduğundan etik kurul onayı gerekmemektedir.

KAYNAKÇA / REFERENCES

- Ahmet Yaşar Ocak. *Sarı Saltık: Popüler İslam'ın Balkanlar'daki Destanı Öncüsü (XIII. Yüzyıl)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2002.
- Akalın, Şükrü Halûk. Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi. "Anadolu ve Balkanlarda Sarı Saltuk" Erişim 28 Eylül 2018. <http://turkoloji.cu.edu.tr>
- Akalın, Şükrü Halûk. "Saltukname'ye Göre Sarı Saltuk". *Balkanlara Gidişinin 750. Yılında Uluslararası Sarı Saltuk Gazi Sempozyumu* (6-10 Kasım 2013), 351-363.
- Arı, Yılmaz. *Değişim Sürecinde Alevilikte Dinî Otorite*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2020.
- Arı, Yılmaz. "Din Ve Otorite Kavramları Bağlamında Sünnilikte Dini Otorite". *İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler*. Ed. F. Rençber vd., Ankara: Gece Kitaplığı, 2021/Mayıs, 163-188.
- Arı, Yılmaz. "Samsat Yöresi Halk İnanışları". *International Academic Social Resources Journal* 6/24 (2021), 643-657. Doi: <https://doi.org/10.31569/ASRJOURNAL.230>
- Arı, Yılmaz. *Değişim Sürecinde Alevilikte Dinî Otorite; Adıyaman Dedeleri Örneği*. 2. Baskı, İstanbul: Asitan Yayınları, 2022.
- Babinger, Franz. "Sarı Saltuk Dede". *İ.A.* X, 220.
- Güzel, Abdurrahman. "Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi ve Sarı Saltuk". 19-26. *Balkanlara Gidişinin 750. Yılında Uluslararası Sarı Saltuk Gazi Sempozyumu* 6-10 Kasım 2013. Köstence-Romanya, 2014.
- Işık, Ayhan. "Çankırı'nın Manevi Fatihleri: Çankırı Seyyidleri", *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 14 (2017): 85-110.
- Işık, Ayhan. "Sinop'un Manevi Mimarları: Sinop Seyyidleri ve Nakîbü'l-Eşrâf Kaymakamları". *Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop'ta Türk İslam Kültürü Sempozyumu* (5-7 Ekim 2018) Sinop.
- Işık, Ayhan. "Maraş'ın Manevi Mimarları: Maraş Seyyidleri ve Nakîbü'l-eşrâf Kaymakamları". *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 15 (2018), 53-106.
- Kiel, Machiel. "Bektaşî Ocağının Arnavutluk'taki Kuruluş Tarihine Dair Bir Not (1567 - 1568'de Kaydedilen Kruja'daki Sarı Saltuk Dede Ocağı)". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 13 (2000), 37-42.
- Kiel, Machiel. "Sarı Saltuk". *DİA*, XXXVI: 147-149.
- Kökel, Coşkun. "Sarı Saltuk ve Balkanlarda Alevi, Bektaşî Kültürü". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 43 (2007), 117-123.
- Mendel, Gerard. *Son Sömürge Çocuk: Sosyo-Psikanaliz Açısından Otorite*. (çev. Hüsen Portakal), İstanbul: Cem Yayınları, 2005.

-
- Okıç, M. Tayyib. "Sarı Saltuk'a Ait Bir Fetva". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1952), 48-58.
- Öz, Mehmet. "Sinop". *DİA*. XXXVII: 252-256. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Sarıkaya M. Saffet. Bardakçı, M. Necmettin. Gürkan, Nejdett. "İbnü's-Serrâc'a Göre Sarı Saltuk". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 32/2 (2013), 75-110.
- Sarıtaş, Kamil. "Hak Halîlî Dergâhı'nın Bilgi Kaynakları". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 102 (Haziran 2022), 119-142.
- Tuğrul, Talip. *Tunceli Aleviliğinde İnanç ve İbâdet (Sarı Saltuk Ocağı Örneği)*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İstanbul: 2006), 48.
- Ünlü, İhsan, "Alevilikte Dedelik Kurumu Oluşumu ve İşlevleri". *Geçmişten Günümüze Alevilik Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu" 1. Cilt*. Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2014.
-



Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar
Vol: 1 / Issue: 1, p. 58-67, June 2023

İslam Siyaset Teorisinin Temel Dinamikleri

The Basic Dynamics of Islamic Political Theory

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.8063313>

Araştırma Makalesi /
Research Article

Makale Geliş Tarihi /
Article Arrival Date

18.04.2023

Makale Kabul Tarihi /
Article Accepted Date

08.06.2023

Makale Yayın Tarihi /
Article Publication Date

30.06.2023

Dorlion Journal

Arş. Gör. Mücahit Orkun İkinci

Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İnsan ve
Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih
Bölümü

orkun.ikinci@kilis.edu.tr

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0002-2593-8121>

SCREENED BY

 **iThenticate®**
Professional Plagiarism Prevention

Öz

İslam siyaset teorisyenlerinden İbn Akıl (ö. 513/1119), siyaseti; “*Hakkında vahiy veya Hz. Peygamber’in bir uygulaması olmasa dahi insanları salâha ulaştıran ve fesattan uzaklaştıran işleri yapmak.*” olarak tanımlar. Yaptığı bu izahla aslında İbn Akıl, bizlere İslam’ın devlet idaresi ve siyaset ile olan ilişkisinde sahip olduğu en temel prensipleri özetlemektedir. İslam’ın temel iki dayanağı olan Kur’an-ı Kerim ve Hz. Peygamber’in sünnetinde Müslümanlar için herhangi bir devlet yönetim modeli önerilmemektedir. Buna karşılık Kur’an’daki pek çok ayette ve Hz. Peygamber’in hadislerinde, yöneticisi ve halkı Müslüman olan bir siyasi erk -ki buna devlette denilebilir- için kamu yararı adına toplumun tümünün uyması gereken dinamikler, değerler ve ilkeler mevcuttur. Bunlar; adalete riayet, şûra/meşveret yani her işte olduğu gibi devlet işlerinde de danışma usulü ile kararlar almak, liyakati önemsemek, iyiliği emredip kötülöklere engel olmak gibi zaman ve mekân fark etmeksizin herkesi kapsayıcı tümel kaidelerdir. Bu çalışmada, İslam’ın ideal bir devlet ve toplum düzeni için esas olarak kabul ettiği temel dinamikler üzerinde durulmaktadır. İlâveten teoride idealize edilen bu temellerin pratikte nasıl vücut bulduğuna da değinilmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam, Siyaset, Devlet, Din, Hilafet

Abstract

Ibn ‘Akıl, one of the Islamic political theorists (d. 513/1119) defines politics as “doing things that lead people to righteousness and avoid iniquity, even if there is no revelation or application of the Prophet.” With this explanation, Ibn ‘Akıl actually summarizes the most basic principles that Islam possess in its relationship with state administration and politics. In the Holy Qur’an and the Sunnah of Prophet, which are the two main sources of Islam, no state management model is recommended for Muslims. However, in many verses of the Qur’an and the traditions (hadiths) of the Prophet, there are dynamics, values and principles that the entire society must abide by in the name of public interest for a political power -which can be called a state- whose ruler and people are Muslims. These; compliance with justice, council, that is, making decisions through consultation in state affairs, caring about merit, enjoining good and preventing evil are universal rules that encompass everyone regardless of time and place. This study focuses on the basic dynamics that Islam accepts as the basis for an ideal state and social order. It is also mentioned how these idealized foundations in theory come into being in practice.

Keywords: Islam, Policy, State, Religion, The Caliphate.

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

İkinci, Mücahit Orkun. “İslam Siyaset Teorisinin Temel Dinamikleri”. *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 1/1 (June 2023), 58-67. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8063313>

1. GİRİŞ

Allah, ilk peygamber Hz. Âdem'den son peygamber Hz. Muhammed'e kadar tarih içerisinde pek çok peygamber göndermiştir. İnsanları tek olan Allah'a inanmaya, yeryüzünde hayırlı işlerde bulunmaya çağıran peygamberler, ilahi mesajları insanlara tebliğ etmişler, bu mesajların uygulanmasında da toplumları için birer rol model ya da *üsve-i hasene* (en güzel örnek) olmuşlardır. (Ahzâb 33/21). Onlar yaşantıları, insanlar ile ilişkileri, verdikleri tevhid mücadeleleri ve güzel ahlaklarıyla aynı zamanda müminler için birer önder ve öğretmen olmuştur. O halde şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki Allah'ın insanlara peygamberler göndermesi tarihe bir müdahalesidir. Bu müdahale, yaratmış olduğu kullarına karşı Allah'ın son derece merhametli olduğunu bize gösterir. Zira O, salih ameller işleyip, adaleti temin etmelerini, zulmü menedip, yeryüzünde barışı, huzuru ve bayındırlığı tesis etmelerini kullarından istemektedir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de Hud Suresi'nin 61. ayetinde; “O sizi yeryüzünden (topraktan) yarattı ve sizden yeryüzünü imar etmenizi istedi.” bu husus emredilmektedir. Öyleyse kendisine doğru yolun peygamberler aracılığıyla gösterildiği ve vahyi akli ile anlayarak hayatına onu tam manası ile aktarması istenen insanın, önce iman edip *salih*lerden (dosdoğru olan) olması, daha sonra diğer insanlara ve yeryüzüne faydası olan bir *muslih* (doğru yola erdirici) olması beklenilmektedir. Zira ilahi emrin insana yüklediği nihai misyon budur. Bakara Suresi'nin 30. Ayetinde geçen *halife* kelimesi tam da bununla alakalıdır. Burada kullanılan bu lafız politik bir anlama gelmekten ziyade, tam da bahsettiğimiz husus ile doğrudan irtibatlıdır. Kur'an insandan; Allah'ın emrini, mesajını, adaleti, ahlakı, refahı yeryüzünde yayarak onu hâkim kılacak irade sahibi bir güç haline gelmesini ve akabinde ilahi vahyin rehberliğine uyacak ideal bir müminler topluluğu oluşturmasını istemektedir.¹

Bahsettiğimiz bu misyonu gerçekleştirmenin de elbette belli şartlara tabi olduğunu belirtmeliyiz. Zira imar ve ıslah edici olmak, adaleti yeryüzüne yaymak için öncelikle bir otorite kurmak gerekir. Burada güç, otorite ve egemenlik kavramları akla gelmektedir. Bu kavramların farklı ve benzer yönleri bulunup, birbirlerinden farklı kavramlar olduğuna dair tartışmalar söz konusudur. Fakat tüm bunlar bir tarafa üçünün de ifade ettiği ortak manaya odaklanarak bir tanımlama yapmak gerekirse Weber'in betimlemelerinden istifade etmek yerinde olacaktır. O'na göre güç, sosyal ilişkilerde bireylerin istediği şeyleri karşı tarafın rızasının hiçbir etkisi olmaksızın yapabilme kudreti demektir.² Bu gücün ve egemenliğin olması mutlak itaat ve sadakatin oluşmasını temin eden disiplin faktörüne bağlıdır.³ Fıkıh terminolojisinde ise bu kavramı karşılamak üzere *el-kayyim* veya *el-kıyme* kelimeleri kullanılır. Bu kavram İslam fıkıhçıları arasında *insanın dünyada muhtaç olmadan yaşayabilmesini sağlayacak maddi dayanak* anlamında da kullanılmıştır.⁴ Böylece güç sahibi ve yaptırım gücüne sahip

¹ el-Kalkaşendi, *Halifelik Kurumu ve Tarihi*, ed. Aydın Usta, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2019), 35-40.

² Max Weber, *Bürokrasi ve Otorite*, çev. H. Bahadır Akın (İstanbul: Adres Yayınları, 2005), 28.

³ Weber, *Bürokrasi ve Otorite*, 29.

⁴ Beşir Gözübenli, “Kıyemî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/539.

olmanın yolunun otorite kurabilmekten geçtiği görülmektedir. Dolayısıyla imar ve ıslah edici olmak için otorite gerekir. Otorite sağlamanın yolu ise politik/siyasi bir erkin sağladığı güç, kabiliyet ve maddi destek ile bunu gerçekleştirmektir. Bu siyasi erk de devlettir. Müslümanlar adaletin, liyakatin, meşveretin ve güzel ahlakın temini için devlet denilen, herkesin üstünde olan ve temelinde bir toplum sözleşmesine dayanan bir üst güçle ancak bunu sağlayabilir. Hak ve özgürlüklerin belirgin olmadığı, kanun ve kuralların geçerli olmadığı toplumlarda barış, huzur ve düzenden söz edilemez. Aksine, yaşanacak kaos ve kargaşa ortamı toplumu içten içe yok eder.⁵ Böyle bir ortamda da murâd-ı ilahînin tecelli etmesi durumunun söz konusu olmayacağı söylenebilir.

Fakat bu misyonun bir devlet eli altında sağlıklı bir şekilde icrası da belli kurallara tabidir. Bu kurallara uyulmadığı takdirde anılan toplumsal yapının/yapıların büyük ölçüde yıkım derecesinde zarar görecekları bilinen bir durumdur.⁶ Kur'an'da adalet vurgusu pek çok ayette çok güçlü olarak gözlemlenmektedir.⁷ Burada Kasas Suresi'nde "Biz hiçbir topluma içindeki fertleri birbirlerine zulmetmedikçe zulmetmeyiz." mealindeki 59. ayeti de hatırlamak gerekir. Hadis literatüründe de bu hususta pek çok rivayet mevcuttur. "Bir günlük adaletle yönetim, altmış yıllık nâfile ibadetlerden evladır." mealindeki hadis rivayeti, verilecek başat bir örnektir.⁸ En başta adalet daha sonra meşveret veya şura ile devlet işlerinin yürütülmesi, devlet başına gelen kişinin halkının rızasıyla bu işi tekellüf etmesi (biat), devlet işlerinde liyakatin esas alınması ve devletçe iyiliğin emredilip kötülükten alkonulması bu temel kaidelerdendir. Tüm bu gereksinimlerin devlet başkanından başlayarak halka doğru; toplumun tüm katmanlarında tatbik edilmesi ile de İslam'a göre ideal bir düzen teşekkül edeceği düşünülmektedir. Böylelikle de bireylerden tesis edilmesi istenilen huzurlu, güvenli ve bayındır bir dünya inşa edileceğine inanılır. Zira temeli sağlam atılan yapılar, muhkem dinamikler üzerine inşa edildiklerinden kolayca yıkılmayacak bir forma sahip olmaktadır denilebilir.

Bu çalışmada, İslam'ın ideal devlet ve toplum düzeni için önermiş olduğu temel ilke ve dinamikler üzerinde durulmaktadır. İslam'ın öngördüğü devlet ve yönetim anlayışının ne olduğu ve hangi ilkelerin tatbiki ile bunun mümkün olduğu sorgulanmaktadır. Ayrıca bu ilkelerin devlet idaresinde esas alınması, olumlu veya olumsuz ne gibi etkiler gösterdiği

⁵ Ebu'l-A'lâ el-Mevdudî, *Hilafet ve Saltanat*, çev. Ali Gencer (İstanbul: Hilal Yayınları, 2018), 50-81; Ayrıca bk. Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019).

⁶ Roger Garaudy, *İslâm Medeniyetinin İnsanlığa Katkısı*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Timaş Yayınları, 2020), 75.

⁷ A'raf Suresi'nin 29 ve 33. ayetinde adaletle (kıst) riayet zulmetmeye dair olan ayette buna temas vardır. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr-i Kebîr*, ed. Abdullah Mahmûd Şehhâte, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), 2/16, 18; Yine Tâhâ Suresi 135. ayette geçen "dosdoğru yol" ifadesinde din ve dünya işlerinde adalet üzere olma esası Mukâtil'in yorumunda görülmektedir. Bkz. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr-i Kebîr*, ed. Abdullah Mahmûd Şehhâte, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), 3/44; Hucûrât Suresi 9. ayetinde de arası açılan iki grubun arasında kıst yani adaleti uygulamaktan ve aşırılıktan sakınmaktan bahsedilmektedir. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr-i Kebîr*, ed. Abdullah Mahmûd Şehhâte, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), 4/70-71.

⁸ İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlül-ilbâs 'amme'stehere mine'l-eḥâdîs 'alâ elsineti'n-nâs*, nşr. eş-Şeyh Yûsuf b. Mahmûd el-Hâcc Ahmed (Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, ts.), 2/67.

tartışılmaktadır. Çalışmada İslam dininin temel referansları arasında yer alan dini metinlerden; Kur'an'ın konu ile alakalı ayetlerinin yanı sıra hadis rivayetleri de başta olmak üzere, klasik dönemden başlayarak modern dönem araştırmacılarına kadar siyaset ve devlet idaresi hakkında önemli çalışmaları bulunan kimi müelliflerin eserleri incelenmektedir. Dolayısıyla araştırma yöntemi olarak literatür taraması yöntemi kullanılmıştır. Ele alınan bilgiler ve bulgular yorumlanarak bu dinamiklerin mahiyeti öz biçimde aktarılmaya çalışılmıştır.

Etik Kurul Beyanı

Araştırma doküman incelemesine dayalı olduğundan etik kurul onayı gerekmemektedir.

2. ADALET

Kelime anlamıyla “bir şeyi ait olduğu yere koymak, hak ettiği değeri vermek” gibi anlamlara gelen adalet, İslam'ın emrettiği üzere bir devlet idarecisinin yönetimde uyması gereken en başat kuraldır. “*Adaletle kaim olan devletler ayakta kalır, zulüm ile âbâd olunmaz.*” vecizesi kültürümüzde sıkça kullanılır. İnsanın yeryüzünde Allah'ın emrini icrâsının ancak bir devlet ile mümkün olacağı açıklanmıştı. Fakat bu devleti ayakta tutmak ise ancak adalet ile mümkündür. Adalet, yalnızca bir devlet idarecisinin maiyetinde bulunanlara karşı eşit his ve duyguları paylaşması ve bunu uygulamalarına da yansıtması değildir. Hiç şüphesiz bu tanımlama adaletin sadece bir yönünü ifade eder. Oysaki İslam siyaset teorisyenlerine göre adalet, devlet başkanının/halifenin veya hükümdarın her türlü iş ve eyleminde kanuna, kurala ve belirli bir yasal düzene göre hareket etmesi her halükârda keyfi idareden kaçınması olarak da tanımlanır.⁹

Devlet başkanının uyacağı kanun ve yasaların en başında ise *Şer'i Şerîf* de denen dini hükümler yer almaktadır. Zira devletin idaresinde ve diğer tüm işlerde onun şeriatı muhalif kararlardan kaçınması gerekir. İslam siyaset teorisyenleri ancak bu vasfa haiz olan yahut tamamen olmasa da yakın olan birinin Emirü'l-Mü'minin veya İmam olabileceğini belirtirler.¹⁰ Öyleyse belirtmeliyiz ki İslam'da bilhassa devlet idarecisi için ilk görev, şer'î hükümleri (*ahkâm-ı şer'iyye*) devlet nizamında ve işleyişinde geçerli kılmaktır. Bunun dışında bir aksi halin kendisinde bulunduğu bir kişinin imametinin/riyasetinin caiz olmayacağını aynı âlimler bildirmişlerdir. Zira Müslümanlar için bir imamın gerekliliğinde müttefik olan bu âlimler,¹¹ iş

⁹ Muhammed Ziyaeddin er-Rayyis, *İslam'da Yönetim Sistemi ve Temelleri*, çev. İbrahim Sarmış (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 312-325; İbnü't-Tıktaka, *El-Fahri: Devlet İdaresi, Halifeler, Vezirleri Tarihi*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2016), 40-41; Fahrettin Korkmaz, *Gazâli'de Devlet* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 137-139.

¹⁰ Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed bin Habib el-Basri el-Maverdi, *El-Ahkâmü's-Sultaniyye*, ed. Ahmed Cad (Kahire: Daru'l-Hadis, 2006), 15-30; Fahreddin er-Razi, *Ana Hatlarıyla Kelam ve Felsefe; el-Muhassal (Arapça - Türkçe)*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 218-222.

¹¹ İslam âlimleri içerisinde Mu'tezile ulemasından Ebu Bekir el-Esamm Müslümanlar için bir imamın zorunlu olmadığını belirtmiştir. Onun dışında bu görüşe iştirak eden bir âlim yoktur. Bk. Abdurrahim Şen, *İslam Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruiyet* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 30-38.

başına gelen kişinin meşruiyetini de kişinin din ve dünya işlerinde adalet sahibi olmasıyla ilişkilendirmişlerdir. Bir şeye hak ettiği değeri vermek anlamı olan adaletten de maksat budur.

Halkı veya idarecisi Müslüman olan bir devletin idari ve hukuki mekanizmalarının referans alacağı temel kaynak -veya Mevdudi'nin tabiriyle anayasanın kaynağı- Kur'an veya Sünnet olmalıdır. Nass kabul edilen Kur'an ve sünnette yeri olmayan dini konularda ise devlet adamı; devrin âlimlerinin konu hakkında verdiği içtihatları dikkate alır. Daha çok Hanefilerce benimsenen bir tabir olarak *Örf-i Sultani* veya bilinen adıyla *es-Siyâsetü's-Şer'iyye* de denilen; devlet başkanının/hükümdarın değişen zaman ve mekânın gerektirdiği şartlar icabınca maslahat-ı amme uyarınca aldığı siyasi önlemlere başvuracaktır. Bilgi sahibi olmadığı konu, hangi alanla bağlantılı ise dini konularda olduğu gibi o işin ehli olan kimseye başvurması ve onun bu husustaki vukufiyet ve ehliyetini tanınması gerekmektedir. Adaletin bu iki yön ile olan ilişkisi oldukça mühimdir.¹² Zira devlette yasa ve kanunlar tarafından kısıtlanmış ve yetkileri sınırlandırılmış bir idarecilik, bu yönü itibarıyla din merkezli bir yönetim modeli imajı çizmektedir. Fakat *ezmânın teğayyürü ile ahkâmın teğayyürü* prensibi muktezasınca başkana/hükümdara veya devletin yasama organlarına külli kaideler olan *nassî-dini hükümlerle* çelişmemek üzere *kanun oluşturmak* yani yasa çıkarmak ve yaptırımlarda bulunma salahiyeti verilmiştir. Bu yönü itibarıyla da İslam'ın idealize ettiği siyasi nizam bir beşerî yönetim olarak tanımlanabilir. Zira bu salahiyetin hukuki kaynağı İslam'ın siyaset fıkhi teorik olarak idareciyi, konumu itibarıyla; dini ve siyasi uygulamalarda yetkili kılarken, fiili olarak bu yetkiyi yöneticiye veren ise ümmet olmaktadır.¹³

İslam'a göre yönetimde adalet; devletin bir yönüyle *nomokratik* yani kanunun ve yasanın her şey ve herkesten üstün olduğu bir düzenle idare edilmesidir.¹⁴ Öte yandan bazı Batılı İslam araştırmacılarının iddia ettiği gibi İslam'ın bir *diktatörlük* veya *otokratik* bir yönetim modeline yönlendirdiği iddiaları konu hakkında tutarlı değerlendirmeler olarak gözükmemektedir.¹⁵ Devlet idarecisinin adaleti kanunlar ve hukukun her halükârda uygulanabilir oluşuyla doğru orantılıdır. Bununla birlikte idarecinin kendi şahsi yaşantısında da hadis âlimlerinin ravilerin sıhhatinden bahsederken kullandığı *adalet* kavramı ile müradif olmak üzere adil olması gerekir. Burada kastedilen, hem akla ilk gelen, eşitlikçi ve vicdanının sesini dinleyen anlamında hem de temsil ettiği ümmeti ve bulunduğu makama yakışmayacak yaşantı tarzı ve uygulamalardan uzak durmak olduğu görülmektedir. Buna göre Allah'a ve Resulü'ne mutlak itaat edilmesi gerekirken, *ûlu'l-emre* ise ancak dinin emirlerine uyması ve bunları uygulaması koşuluyla itaatin gerekliliği kabul edilir. Bunun aksi bir durum söz konusu olursa ona itaat gerekmez. Nitekim İbn Hanbel, Mâverdi, Gazâlî, İbn Teymiyye, Kalkaşendî ve

¹² H. Yunus Apaydın, "Siyâset-i Şer'iyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/303-304.

¹³ Şen, *İslam Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruiyet*, 40-45, 60-70.

¹⁴ er-Rayyis, *İslam'da Yönetim Sistemi ve Temelleri*, 341-348.

¹⁵ Sir William Muir, *The Caliphate* (Oxford: Oxford University Press, 1892), 598; Patricia Crone, *Medieval Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005), 270-286; er-Rayyis, *İslam'da Yönetim Sistemi ve Temelleri*, 341-352.

Fahreddin-i Râzî gibi âlimler de devlet başkanı için fasıklığın (büyük günah işlemede ısrarcı olma hâlinin) azli gerektirecek sebeplerden biri olduğuna hemfikirdir.¹⁶

3. ŞÛRÂ/MEŞVERET VE BİAT

Kelime anlamı itibarıyla “*danışmak, bir şey hakkında birilerinin görüşlerine başvurmak*” gibi anlamlara gelmektedir. Kur’an-ı Kerim’de Şura Suresi’nin 38. ayetinde; “*Rablerinin çağrısına uyarlar, namazı özenle kılarlar. İşleri de aralarındaki danışma ile yürür. Kendilerine verdiğimiz rızıktan başkaları için harcarlar.*” ve Al-i İmran Suresi’nin 159. ayetinde Hz. Peygamber özelinde; “*Artık onları affet ve onlar için mağfiret dile ve işler konusunda onlarla meşveret et.*” gibi ayetler meşverete işaret etmektedir. Başta Peygamber olmak üzere Müslümanlara rol modeli anlatım çerçevesinde işlerinde şurayı ve fikir teatisini önemsemeleri emredilmiştir. İslam siyasetinde de Kur’an’ın bu emri temel kanun olmuştur. İslam devlet başkanının seçiminde ve daha sonra onun devlet ve kamu işlerinde vereceği önemli kararlarda; meşveret yoluna başvurması yani çevresindeki akıl ve basiret sahibi, becerikli ve devlet idare edebilme vasıflarına haiz olan kişilerle fikir alışverişinde bulunması ve bu minvalde yürütme görevinin icra edilmesi istenmektedir. Nitekim “*Barika-yı hakikat, müsademe-i efkârdan doğar.*” sözü bu konuda bilinen meşhur bir vecizedir. Emredilenin pratiğe aktarımına da bakacak olursak Peygamber ve Hulefa-yı Raşidin dönemlerinde seçimle birlikte devlet işlerinde şura ile karar alma esas kabul edilmiştir. Fakat daha sonraki hanedanlık dönemlerinde şuranın esas fonksiyonunu kaybettiğini görmekteyiz.¹⁷ Yöneticinin devlet idaresinde keyfi tasarruflarda bulunması İslam’ın öngördüğü ideal siyasal düzen ile uyuşmamaktadır. Keyfi idarenin getireceği tek düze yönetim anlayışını önlemek adına kolektif bir karar verme mekanizması oluşturma öngörülmüştür. Zira başkalarının mevzubahis olabilecek konu hakkındaki düşüncesini öğrenmek veya tatbik etmek, meseleyi farklı açılardan da görebilmeyi ve ele alabilmeyi sağlar. İdelaize edilen şûrâ ile yöneticinin de yetkesinin bir sınırı olduğuna işaret edilmekle birlikte, idarecinin kendisinin de başkalarına muhtaç olup ve mutlak güç sahibinin yalnız Allah olduğu öğretisinin bu kavram ve siyasal dışavurumunda kendini gösterdiği söylenebilir.

Biat ise; sözcük anlamı itibarıyla “*alışveriş, takas veya değiş tokuş ve sözleşme, akit*” gibi anlamlara gelmektedir. Konumuz açısından biat ise iş başına gelecek olan devlet başkanının/hükümdarın başta *ehlü’l-hall ve’l-akd* denilen seçim danışma kurulundan ve ümmetten onay olması demektir. Biat, idareci ile ümmetin arasında olan bir sözleşmedir. Siyasi bir otorite olan ümmet ve onun içinden çıkan *ehlü’l-hall ve’l-akd* başa geçmesini uygun

¹⁶ Daha çok Ehl-i Sünnet âlimlerinin benimsediği; “*Fasık dahi olsa imama itaat gerekir. Yahut dine ve kutsallarına açıkça saygısızlık yapmadığı ve genel İslam nizamını bozmadığı müddetçe imama itaatten ayrılmayınız.*” anlamına muhtevi sözlerin söz konusu âlimlerin kendi dönemlerinde ve o zamanın şartlarına binaen söylendiği kanaatindeyiz. Yukarıda bahsedilen genel kaideye bu ibarelerin bir istisna teşkil ettiğini belirterek, söz konusu âlimlerce de istisnaların kaideyi bozmayacağını söyleyebiliriz.

¹⁷ Hüseyin Atvan, *Melamihi mine’s-Şura fi’l-Asri’l-Ümevi* (Beyrut: Daru’l-Ceyl, 1991), 82-90; Muhammed Seyyid el-Vekîl, *el-Ümeviyyüne beyne’s-Şarki ve’l-Çarbi* (Dimeşk: Daru’l-Kalem, 2014), 1/42-44; İhsan Süreyya Sırma, *Hilafetten Saltanata Emeviler Dönemi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019); İhsan Süreyya Sırma, *Abbasiler Dönemi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019).

buldukları kişiyi seçerler. Ona Kitab'a (Kur'an) ve Sünnet'e itaat etmesi ve tatbik etmesi, adil olması ve *es-Siyasetü's-Şer'iyye* veya *el-Ahkamu's-Sultaniyye* başlıklı siyaset nazariyesi kitaplarında halifede olmazsa olmaz denilen şartları taşıması şartıyla biat ederler.¹⁸ Dolayısıyla ümmetin belirleyici ve kendi istikbalini tayin etme yetkisine sahip olduğu bir siyasi model karşımıza çıkmaktadır.¹⁹ İdareci Allah'a ve halka karşı sorumludur ve bu bilince sahip olması ile ancak o kişinin idaresi meşru olabilir. Ayrıca devlet başkanının kim olduğunu belirleme yetkisi ümmete verilmiştir. Suyûtî, *Tarihu'l-Hulefa* adlı eserinde Hz. Peygamber'in kendisinden sonra bir varis bırakmamasını bir başlık altında analiz eder. İlâveten, "Eğer peygamber kendine bir halef bıraksaydı ümmet Allah'ın gazabına uğrayacaktı. Çünkü her halükârda ümmet kimin iş başına geçeceği hususunda ayrılığa düşecekti." demektedir.²⁰ İnsanların kendi zamanları ve şartlarına göre değişkenlik gösteren siyasi atmosferin önceden belirlenerek kesin bir karara bağlanması zaten peygamberi hikmete muarız olan bir husustur. Bu açıdan Peygamber'in hurma aşılması hususunda Medinelilere söylediği; "Siz kendi işinizi daha iyi bilirsiniz." sözü dolaylı olarak bu husus ile ilgilidir. Ancak ümmetin tenkit süzgecinden geçen ve kabul alan bir kişi meşruiyetini sağlar ve devlet idarecisi olabilir. Biat da bunun dış dünyaya aktarımıyla bu hissiyatı somutlaştıran bir ritüeldir.²¹

4. LİYAKAT

Layık olmak veya hak etmek anlamına gelen liyakat, devlet işlerinde devlet görevlerinde işinin ehli ve yetenekli kişilerin görevlendirilmesi demektir. Hakkın ve adaletin tecelli edeceği devlette ancak mansıpların (makamlar) ehli olan kişilere verilmesi ile bu sağlanmış olur. İltimas, denetimsizlik ve devlet işlerinde görülen ve gevşekliğin temel sebeplerin biri de liyakati esas almamaktır. Nitekim Kur'an'da Nisa Suresi 58. ayette bu hususta; "Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder. Allah size ne güzel öğütler veriyor. Şüphesiz Allah her şeyi işitmekte, her şeyi görmektedir." buyurmaktadır. Bir sonraki ayette geçen *ulu'l-emr* (Nisa/59) kavramını ise işinin ehli olan kişiler olarak yorumlayanlar da vardır. Her şeyden evvel Kur'anî bir emir olan liyakati/emaneti ehline vermeyi de bu konuda temel bir dinamik olarak kabul etmemiz gerekir.

5. İYİLİĞİ EMRETME-KÖTÜLÜKTEN ALIKOYMA

Daha önce de bahsettiğimiz gibi dünyada adaleti, barışı ve huzuru temin etmenin yolu olan ve toplum sözleşmesi ve kanuniliğe dayanan devletin esas amaçlarından biri de hem

¹⁸ Temel kaynaklara bakıldığında, Müslüman olmak, fıska delil getirecek bir yüz kızcırtıcı günah işlememek, akil ve baliğ olmak, dini hükümlere karşı itaatkâr olmak, re'y sahibi (geniş fikir ve bilgi sahibi) olmak, bilgili olmak ve cesur olmak gibi özellikler bu şartlara örnek olarak verilebilir.

¹⁹ Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed bin Habib el-Basri el-Maverdi, *El-Ahkamü's-Sultaniyye*, 25; el-Kalkaşendi, *Halifelik Kurumu ve Tarihi*, ed. Aydın Usta, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2019), 38-42.

²⁰ Celaleddin es-Suyuti, *Halifeler Tarihi*, çev. Abdullah Gündüz (İstanbul: Asalet Yayınları, 2018), 27-29.

²¹ Fazlurrahman, "İslam ve Siyasi Hareket: Dinin Emrindeki Siyaset", çev. İbrahim Maraş, *Journal of Islamic Research* 7/2 (Spring 1994), 194-199.

fertler hem de toplumda iyiliğin celbi ve kötülüğün defidir. Yani *Maslahat-ı amme* için *menafi' olanı celb, mefasid olanı def' etmesi* gerekmektedir. Zira yeryüzünü ıslah ve imar etmek ancak, adaletin, hakkaniyetin, barışın (*selam*) ve huzurun hüküm sürdüğü yerde olabilir. “*Adalet ile kaim olunur, zulüm ile abad olunmaz.*” darb-ı meseli bu hususta güzel bir örnektir. Hükümdarın vazifelerinden biri de *emr-i bi'l-ma'ruf ve'n-nehyi ani'l-münker* yani iyiliği emretmek kötülükten sakındırmaktır. Tevbe Suresi'nin 71. Ayetinde Allah; “*İman eden erkekler ve kadınlar birbirlerinin velisidirler. İyi ve doğru olanı emreder, kötü ve yanlış olandan alıkoyarlar, namazı kılarlar, zekâtı verirler, Allah'a ve Rasûlü'ne itaat ederler. İşte onlara Allah rahmet edecektir. Allah azizdir, hâkimdir.*” buyurmaktadır. O halde müminlerin de tepeden tırnağa birbirleri için iyi ve güzel olanı istemeleri adına bu vazifeyi yerine getirmeleri gerekmektedir. Devlet başkanının vazifesinin gereği onu denetim altında tutmak ve yaptığı işlerden dolayı bu dünyada ümmete ve ahirette Allah'a hesap vereceğini ona telkin etmek de bu kabildendir. Devlet başkanının/hükümdarın halkı içinde kötülüğe, haksızlığa, zulme ve dinin ahkâmına aykırı olan haramlara göz yummaması gerekmektedir. Aynı şekilde günah işleyen ya da az önce bahsettiğimiz olumsuz durumlara göz yuman hükümdarı uyarması bir vazife olarak görülmektedir. Sultanlar ile mümkün olduğunca görüşmemeyi kendine prensip edindiğini belirten Gazali, hatalı bir siyaset takip etmede ısrarcı olana “Allah rızası için ve *emr-i bi'l-ma'ruf ve'n-nehyi ani'l-münker* emri gereğince nasihat ve ikazda bulunmak gerekir.” der.²² Ayrıca İslam âlimleri kişinin yönetimde bulunması günbegün ümmete zarar veriyorsa ve azledilmesi daha hayırlı olursa *emr-i bi'l-ma'ruf* gereği o kişiye karşı ayaklanmanın ve onu azletmenin gerektiğini belirtmişlerdir. Modern dönemle birlikte İslam Dünyası'nda daha çok cumhuriyet ve meşruti yönetimlerde görülen parlamento ve orada bulunan milletvekillerini; “*emr-i bi'l-ma'ruf ve'n-nehyi ani'l-münker*’i gerçekleştirecek merciler” olarak yorumlayan düşünürler olmuştur. Özellikle 1908 yılında Osmanlı Devleti'nde 10 Temmuz İnkılabı diye de adlandırılan II. Meşrutiyet'in ilanı ile tekrar açılan *Meclis-i Mebusan* ve *A'yân Meclisi* devrin din âlimleri tarafından bu şekilde yorumlanmıştır.²³

SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER

İslam dininin insana yüklediği nihai vazifesinin yeryüzünü ıslah ve imar etmek olduğunu görmekteyiz. Nitekim Kur'an'da yer alan yeryüzü halifeliliği bu manada yorumlanmalıdır. Bunu gerçekleştirebilmenin yolu bir devlet nizamının olmasıyla mümkün görülmüştür. İslam dini, devlet mefhumunun Müslümanlar açısından gerekliliğinin altını çizerek tasdik ederken, bu devletin yönetim biçiminin ne olması gerektiğine dair bir sınırlayıcılık getirmemiştir. Bu işi zaman ve dönemin şartlarına göre Müslümanlara bırakmıştır. İslam evrensel ve çağları aşan bir dindir. Bundan ötürü, tüm zaman ve mekânlar için ortak mana ifade eden ahlaki, siyasi, dini ve içtimai birtakım ilkeler ve kaideler koyarak devlet idaresinde bunların temel esas olarak kabul edilmesini istemiştir. Sağlam ve güçlü

²² Korkmaz, *Gazâli'de Devlet*, 77-83, 139-143.

²³ İsmail Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri I; Hilafet ve Meşrutiyet* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2011), 161-166.

temellere dayanan bir devletin ancak bu esasların harfiyen tatbiki ile kaim olabileceği buradan anlaşılmaktadır. Adalet, devlet işlerinde şura ve biatin (karşılıklı rıza) uygulanır olması, liyakata riayet, iyiliği emir ve kötülükten alıkoymak bu temel esaslara örnek olarak verilebilir.

Yazarlık Katkısı

Araştırma tek yazarlı olarak yürütülmüştür.

Etik Kurul Beyanı

Araştırma doküman incelemesine dayalı olduğundan etik kurul onayı gerekmemektedir.

KAYNAKÇA / REFERENCES

- Apaydın, H. Yunus. “Siyâset-i Şer’iyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 37. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Atvan, Hüseyin. *Melamihu mine’ş-Şura fi’l-Asri’l-Ümevi*. Beyrut: Daru’l-Ceyl, 1991.
- Celeddin es-Suyuti. *Halifeler Tarihi*. çev. Abdullah Gündüz. İstanbul: Asalet Yayınları, 2018.
- Crone, Patricia. *Medieval Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005.
- Ebi’l-Hasen Ali b. Muhammed bin Habib el-Basri el-Maverdi. *El-Ahkamü’s-Sultaniyye*. ed. Ahmed Cad. Kahire: Daru’l-Hadis, 2006.
- el-Kalkaşendi. *Halifelik Kurumu ve Tarihi*. ed. Aydın Usta. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2019.
- Fahreddin er-Razi. *Ana Hatlarıyla Kelam ve Felsefe; el-Muhassal (Arapça - Türkçe)*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Fazlurrahman. “İslam ve Siyasi Hareket: Dinin Emrindeki Siyaset”. çev. İbrahim Maraş. *Journal of Islamic Research* 7/2 (Spring 1994), 193-201.
- Garaudy, Roger. *İslâm Medeniyetinin İnsanlığa Katkısı*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Timaş Yayınları, 2020.
- Gözübenli, Beşir. “Kıyemî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 25. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- İbnü’t-Tıktaka. *El-Fahri: Devlet İdaresi, Halifeler, Vezirleri Tarihi*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2016.
- İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî. *Keşfü’l-hafâ’ ve müzîlül-ilbâs ‘amme’ştehere mine’l-eḥâdîş ‘alâ elsineti’n-nâs*. nşr. eş-Şeyh Yûsuf b. Mahmûd el-Hâcc Ahmed. Mektebetü’l-’İlmi’l-Hadîs, ts.
- Kara, İsmail. *İslamcıların Siyasi Görüşleri I; Hilafet ve Meşrutiyet*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Korkmaz, Fahrettin. *Gazâli’de Devlet*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Mevdudi, Ebu’l-A’lâ el-. *Hilafet ve Saltanat*. çev. Ali Gencer. İstanbul: Hilal Yayınları, 2018.
- Muir, Sir William. *The Caliphate*. Oxford: Oxford University Press, 2. Basım, 1892.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîr-i Kebîr*. ed. Abdullah Mahmûd Şehhâte. çev. M. Beşir Eryarsoy. C. 2. İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîr-i Kebîr*. ed. Abdullah Mahmûd Şehhâte. çev. M. Beşir Eryarsoy. C. 3. İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîr-i Kebîr*. ed. Abdullah Mahmûd Şehhâte. çev. M. Beşir Eryarsoy. C. 4. İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.

-
- Rayyıs, Muhammed Ziyauddin er-. *İslam'da Yönetim Sistemi ve Temelleri*. çev. İbrahim Sarmış. Ankara: Fecr Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Sırma, İhsan Süreyya. *Abbasiler Dönemi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 17. Basım, 2019.
- Sırma, İhsan Süreyya. *Hilafetten Saltanata Emeviler Dönemi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 23. Basım, 2019.
- Şen, Abdurrahim. *İslam Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruiyet*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Thomas Hobbes. *Leviathan*. çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Vekîl, Muhammed Seyyid el-. *el-Ümeviyyûne beyne's-Şarki ve'l-Ğarbi*. 2 Cilt. Dimeşk: Daru'l-Kalem, 2. Basım, 2014.
- Weber, Max. *Bürokrasi ve Otorite*. çev. H. Bahadır Akın. İstanbul: Adres Yayınları, 2005.
-



Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar

Vol: 1 / Issue: 1, p. 68-92, June 2023

Din Sosyolojisi Perspektifinden Emile Durkheim: Dinin Kaynağı ve Toplumsal Anlamı

Emile Durkheim from the Perspective of the Sociology of Religion: The Origin and Social Meaning of Religion

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.8067418>

Araştırma Makalesi /
Research Article

Makale Geliş Tarihi /
Article Arrival Date

15.04.2023

Makale Kabul Tarihi /
Article Accepted Date

07.06.2023

Makale Yayın Tarihi /
Article Publication Date

30.06.2023

Dorlion Journal

Mehmet Ata Mirzaoglu

Doktora Öğrencisi,
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi,
Ankara / Türkiye

mehmetata.mirzaoglu@student.asbu.edu.tr

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0003-3732-5477>

SCREENED BY

 **iThenticate®**
Professional Plagiarism Prevention

Öz

Bu çalışma, Durkheim'in din teorisini literatür taraması yöntemiyle ele alarak dinin toplumdaki varlığını ve etkisini açıklama amacını taşımaktadır. Çalışmada, Durkheim'in *Dini Hayatın İlk Biçimleri* adlı eseri üzerinde odaklanılmış ve dinin kaynağına yönelik vurguları incelenmiştir. Durkheim, bu eserinde Avustralya'daki bir kabileye odaklanarak dinin toplumsal kökenlerini incelemiştir. O, dinin toplumdan kaynaklandığını, yani toplumun tanrı olduğunu iddia etmektedir. Bu şekilde, Durkheim dinin toplumsal gerçekliğin bir parçası olduğunu ve onun toplumsal yapılarındaki işlevini vurgulamaktadır. Ayrıca, dinin toplum içindeki yaptırımının ve işlevselliğinin önemine dikkat çekmektedir. Durkheim'a göre din, toplumsal bağlamda anlaşılması gereken bir olgudur ve sosyolojik bir perspektifle incelenmelidir. Bu çalışma, Durkheim'in din teorisini anlamamızı sağlayan bilgiler sunmaktadır, ancak eleştirel bir perspektiften yaklaşıldığında, Durkheim'in dinin bireysel deneyimlerini ve çeşitliliğini yeterince ele almadığı ve dinin toplumsal dönüşüm üzerindeki etkilerini göz ardı ettiği söylenebilir. Ayrıca, Durkheim'in dinin evrenselliği ve farklı kültürlerdeki çeşitlilik konularında sınırlı bir bakış açısına sahip olduğu gözlemlenebilir. Bu nedenle, Durkheim'in din teorisini eleştirel bir incelemeyi gerektirmekte ve dinin çok boyutlu doğasını tam olarak kavramaya yönelik daha kapsamlı bir yaklaşımın gerekliliğini vurgulamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Din, Toplum, Durkheim, Kutsal.

Abstract

This study aims to explain the existence and effect of religion in society by addressing Durkheim's theory of religion with the method of literature review. The study focused on Durkheim's *First Forms of Religious Life* and examined his emphasis on the source of religion. In this work, Durkheim examined the social origins of religion by focusing on a tribe in Australia. He claims that religion originates from society, that is, society is god. In this way, Durkheim emphasizes that religion is a part of social reality and emphasizes its function in social structures. It also draws attention to the importance of the sanction and functionality of religion in society. According to Durkheim, religion is a phenomenon that needs to be understood in a social context and should be examined from a sociological perspective. This study provides information that enables us to understand Durkheim's theory of religion, but when approached from a critical perspective, it can be said that Durkheim does not adequately address the individual experiences and diversity of religion and ignores the effects of religion on social transformation. In addition, it can be observed that Durkheim has a limited perspective on the universality of religion and diversity in different cultures. Therefore, Durkheim's

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Mirzaoglu, Mehmet Ata. "Din Sosyolojisi Perspektifinden Emile Durkheim: Dinin Kaynağı ve Toplumsal Anlamı". *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 1/1 (June 2023), 68-92. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8067418>

theory of religion calls for critical examination and highlights the need for a more comprehensive approach to fully grasp the multidimensional nature of religion.

Keywords: Sociology of Religion, Religion, Society, Durkheim, Sacred.

1. GİRİŞ

Çalışmamızın odak noktası, dinin tanımı ve Durkheim'in dinin ilk biçimlerine olan atıflarını kullanmak suretiyle “*Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*” adlı çalışmasını temel kaynak olarak Durkheim'in din teorisini açıklamaktır. Durkheim, sosyolojinin kurucularından biri olarak kabul edilir ve din sosyolojisi alanında önemli katkıları bulunmaktadır. Bu çalışmadaki amaç dinin toplumda var olduğu gerçeği üzerinden Durkheim'in ortaya atmış olduğu din kuramının temelini oluşturan Avustralya ilkel kabilesindeki gözlemlerin incelenmesi ve bunun sonucunda dinlerin ortaya çıkışı hakkında ulaştığı nihai kararı ele almak olacaktır. Ejder Okumuş'un belirttiği gibi, tarihsel ve sosyolojik düzlemde dini inançların, insanın yazgısında en etkili faktörlerden biri olduğu vurgulanmaktadır. Din, insanların dünya görüşlerini, değerlerini, davranışlarını ve sosyal ilişkilerini derinden etkileyen bir olgudur. Okumuş'a göre, din toplum hayatının ayrılmaz bir parçasıdır ve sosyal bir sistem olarak işlev görür. Din, insanların bir arada yaşama biçimlerini şekillendirir, toplumsal normları belirler ve toplumsal düzeni sürdürmede önemli bir rol oynar.¹

Öte yandan, Çınar'ın vurguladığı gibi, insan hem toplum merkezli hem de fert merkezli olarak tanımlanabilir. İnsanın hem bireysel ihtiyaçları hem de toplumsal ilişkileri göz önünde bulundurulmalıdır. Aynı şekilde, din de bu iki eksen çerçevesinde değerlendirilebilir. Din, bireylerin kişisel inançlarına ve spiritüel ihtiyaçlarına cevap verirken aynı zamanda toplumsal bir yapıyı oluşturur ve insanların birbirleriyle etkileşimini düzenler. Din, bireyler arasında bir bağ oluştururken aynı zamanda toplumun değerlerini ve normlarını da şekillendirir.² Bu perspektifler, dinin hem bireysel hem de toplumsal boyutta önemli bir rol oynadığını ve insan yaşamında etkili bir faktör olduğunu vurgular. Din, bireylerin manevi ihtiyaçlarını karşılamakla kalmaz, aynı zamanda toplumsal birliği ve düzeni sağlama, sosyal normları oluşturma ve toplumun değerlerini aktarma işlevini de yerine getirir. Dolayısıyla, dinin hem bireyler hem de toplum için anlam ve önem taşıdığı söylenebilir.

Durkheim, dinin sosyal grubun tek ve aynı şey olduğunu ifade eden³ ve sosyal tecrübenin yansıması olarak tanımlanan bir sosyolojik yaklaşım benimsemiştir. Durkheim'e göre din, insanın kendisi ve dünya hakkındaki ilk kavrayışlarının kaynağı⁴ olarak açıklanmaktadır. İnsan, toplumun içinde sosyal ilişkiler ağına dâhil olarak belirli kuralları uygulamak zorundadır ve bu kuralları gelecek kuşaklara aktarmak için çaba gösterir; bu

¹ Ejder Okumuş, *Din Sosyolojisi* (Ankara: Maarif Mektepleri, 2018), 91; Ejder Okumuş, *Dinin Toplumsal İnşası* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2015), 85.

² Aliye Çınar, *Sosyolojik ve Antropolojik Açından Dine Bakış* (Bursa: Emin Yayınları, 2009), 19.

³ Mircea Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu Menşe'lerin Özlemi*, çev. Mehmet Aydın (Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2004), 25.

⁴ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi Dersleri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları No: 62, 1993), 102.

süreçte ise örf ve adetler, ahlaki kurallar ve hukuk sistemi gibi faktörler toplumsal kuralların sağlanmasında etkili olur.

İlkel toplumsal evreler veya insanlık tarihinin geliştirdiği ileri medeniyetlerin sosyal gelişimlerinde biçimsel farklılıklarına rağmen her zaman izlerine rastladığımız dini düşüncenin⁵ toplumda ve bireylerde oluşturduğu etkinin sürekliliği dini yaşantıyı kuşaktan kuşağa aktarmış bulunmaktadır. İnsanlık tarihi boyunca kitleleri peşinde sürükleyen, insanları kendi yelpazesi etrafında toplamayı başaran dinin tanımlanmaya ihtiyacının olduğu göz ardı edilemez bir gerçektir.

Din tanımlamaları, farklı disiplinlerden gelen düşünürlerin bakış açılarına göre çeşitlilik göstermektedir. Filozoflar, sosyologlar, teologlar, antropologlar ve diğer düşünürler din kavramını kendi alanlarında ele alırken farklı perspektifler geliştirmişlerdir. Bu perspektifler, dinin felsefi, sosyolojik, dini, antropolojik veya başka bir açıdan anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Din denildiğinde anlaşılması gereken şeyin ne olduğu her zaman irdelenmiş bir husustur. Coşkun, dini tanımlamada üç farklı eğilimin olduğuna vurgu yapmıştır. Bu üç eğilim, dinin özüne, işlevlerine ve birey ve toplum için yararlılığına yönelik tanımlamaları içerir. Dinin özüne ilişkin tanımlamalar, dinin ne olduğunu, özünü, temel niteliklerini ve özelliklerini açıklamaya çalışır. Bu tanımlamalar, dinin inançlar, ritüeller, ibadetler, kutsal metinler gibi unsurlarla ilişkilendirilmesini ve dinin temel amacını ifade etmeyi hedefler. Dinin işlevlerine ilişkin tanımlamalar ise dinin ne yaptığını, toplumda ve bireylerde nasıl etkiler yarattığını ve toplumsal düzeni nasıl şekillendirdiğini inceler. Dinin toplumsal birliği sağlama, değerler ve normlar oluşturma, moral rehberlik sağlama gibi işlevleri bu tanımlamalar kapsamında değerlendirilir. Üçüncü olarak, yararlılıkla ilgili tanımlamalar, dinin ne derecede ve ne ölçüde birey ve toplum için faydalı olduğunu değerlendirir. Bu tanımlamalar, dinin insanların yaşamlarına nasıl katkıda bulunduğunu, toplumsal düzeni koruma ve sosyal bağları güçlendirme potansiyelini değerlendirir.⁶ Bu üç tanımlama eğilimi, dinin doğasını, işlevlerini ve yararlarını anlamaya yönelik farklı yaklaşımları temsil eder. Dinin tanımıyla ilgili tartışmalarda, bu üç eğilimin bir arada ele alınması ve dini oluşturan unsurların yanı sıra dinin toplumsal etkileri ve yararları da dikkate alınması önem arz etmektedir.

Din, değişen amaçlara uygun olarak farklı gözlüklerle görülür ve çok yönlü, dokulu ve işlevli bir nesne olarak gösterilebilir.⁷ Bu durum bizim dine bakarken nerede durduğumuzla ilgili bir durumdur. Bu sebeple Paden, dinin bakış açısı bir oluşum olduğunu ve bu sebeple sayısız ve zıt açılardan anlaşılabilirdiğini ifade etmektedir.⁸ Dinin toplumsal düzen, bireysel davranış ve kolektif eylem için buyruklar sunduğunu ifade eden Capps, böylece bütün

⁵ Malik Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, çev. Yusuf Kaplan (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2008), 21.

⁶ Ali Coşkun (ed.), *Din Toplum ve Kültür Din Sosyolojisi ve Antropolojisine Giriş* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 13.

⁷ William E Paden, *Kutsalın Yorumu*, çev. Abdurrahman Kurt (İstanbul: Sentez Yayınları, 2008), 9.

⁸ Paden, *Kutsalın Yorumu*, 11.

geleneklerin insan hayatı ve gündelik tutumları için büyük ilgi ve saygı uyandıran hedefler olarak kabul edilen ve algılanan şeyler arasındaki ilişkiye ifade kazandırdığını belirtmektedir.⁹ Dinin, insanla yüce kudret arasında yaşanılmış, düşünülmüş bir ilişkiler sistemi¹⁰ ve kurumları şekillendirerek, değerleri etkileyerek ve ilişkilere tesir ederek sosyal fenomenler üzerinde güçlü bir belirleyiciliğe sahip olduğu¹¹ belirtilmektedir. Bu tanımlamaların olması aslında dinin toplumsal yaşam içerisinde oluşturulmuş toplumsal düzen veya ilişkiler ağı olarak tanımlanmasını gerekli kılmıştır.

Din, her nerede olursa olsun, şu veya bu biçimde, kendimizin dışında olan bir kuvvete, ruhsal veya ahlaki diyebileceğimiz bir kuvvete itaat ve bağımlılaşma duygusunun ifadesi¹² olarak tanımlandığı gibi Rudolf Otto'nun bütün dinleri kapsayacak şekilde, "mukaddes olanın yaşanması"¹³ gibi dinin mahiyetine vurgu yapacak biçimde de tanımlanmıştır. Dinin insanın dünya kurma girişiminde stratejik bir rol oynadığını belirten Berger, dinin insanın kendi öz manalarını realiteye aşılması suretiyle kendini dışsallaştırmanın en yüce sınırını ifade ettiğini ve beşeri düzenin, varlığın bütününe yansıtıldığını¹⁴ ima etmektedir.

Dinin sosyal yönüne vurgu yapan sosyologlar, dinin tanımını yaparken tabiatüstü kavramları parantez içine alırlar ve dinin toplumsal gerçeklik içindeki yerini ve işlevlerini vurgularlar. Bu yaklaşım, dinin toplumun kendi dinamikleri ve kültürel bağlamıyla şekillendiğini ve anlaşılması gerektiğini öne sürer.¹⁵ Sosyal davranışı anlamaya yönelik geliştirilen ve toplumu bir bütün olarak ele alan işlevselcilik, toplumun çeşitli parçalarının bütünsel sistemle ilişkili ve bağlantılı olduğunu ileri sürmektedir.¹⁶

Dinin, birey ve toplum üzerinde birçok önemli etkileri bulunmaktadır. Bu sebeple gerek kaynağı gerekse tanımlaması merak uyandırmıştır. Sezen'in de belirttiği gibi din, insan ruhunun en karanlık noktalarına girerek, bir hayat anlayışı, hayat neşesi ve mukavemet gücü verdiğinden sosyal kurumları meydana getiren birimleri de kaynaştırmaktadır.¹⁷ Ayrıca sosyolojik manada dinin olumlu olarak tanımlanacak bağdaştırıcı-bütünleştirme ve olumsuz olarak tanımlanacak ölümsüz, yıkıcı ve birliği bozucu etkileri vardır. Her din yeni bir dünya yaratır.¹⁸

Din aynı zamanda yeni dünyalar yaratma potansiyeline de sahiptir ve insanların dünya görüşlerini, değerlerini ve yaşam tarzlarını etkileyebilir. Dinin felsefi, ahlaki ve etik boyutları,

⁹ Coşkun, *Din Toplum ve Kültür Din Sosyolojisi ve Antropolojisine Giriş*, 24.

¹⁰ Jean Chevalier, *Din Fenomeni*, ed. Mehmet Aydın (Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2000), 21.

¹¹ Phil Zuckerman, *Din Sosyolojisine Giriş*, çev. İhsan Çapcıoğlu - Halil Aydınalp (Ankara: Birleşik Yayınları, 2009), 159.

¹² A. Radcliffe Brown, "Din ve Toplum", çev. Ünsal Oskay, *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* XXIII/4 (1969), 306.

¹³ Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1964), 31-32.

¹⁴ Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun (İstanbul: İnsan yayınları, 1993), 58-59.

¹⁵ Mehmet Ata Kurt, *Dinin Sosyal Dayanışmaya Etkisi* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 4.

¹⁶ Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu (ed.), *Sosyolojik Teori ve Din* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 116.

¹⁷ Sezen, *Sosyoloji Açısından Din Dinin Sosyal Müesseseler Üzerindeki Tesirleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları Nu. 22, 198M.S.), 111-112.

¹⁸ Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları Nu. 98, 1995), 66-67.

insanların dünya algısını değiştirme ve yeni anlamlar oluşturma sürecini tetikleyebilir. Din, bireylerin ve toplumların hayatlarını dönüştürebilir ve yeni sosyal düzenlerin oluşumuna katkıda bulunabilir. Bu nedenle, dinin sosyolojik açıdan incelenmesi, hem olumlu hem de olumsuz etkilerini anlamamızı sağlar. Dinin toplumsal dinamiklere ve değişimlere nasıl katkıda bulunduğunu anlamak, toplumların işleyişini ve kültürel dönüşümleri anlamak için önemlidir.

Aron'a göre, Durkheim'in din kuramının amacı, geleneksel dinlerin entelektüel içeriğini dikkate almadan inanç nesnesinin gerçekliğini kurmaktır. Aron ayrıca, geleneksel dinlerin bilimsel akılcılığın gelişmesiyle iflas ettiğini, fakat akılcılığın insanların kendi toplumlarından başka hiçbir şeye tapınmadıklarını göstererek yıkar göründüğü şeyin kurtulmasını sağladığını ifade etmektedir.¹⁹

Etik Beyan: Araştırma doküman incelemesine dayalı olduğundan etik kurul onayı gerekmemektedir.

2. DURKHEİM'DA GERÇEKLİK OLGUSU OLARAK DİN

Durkheim, dinin toplumda gerçekleştirdiği değişimler ve sosyal düzenin sağlanmasına ilişkin açıklamalarıyla önemli bir teorisyendir. Dinin işlevsel tanımlamasına yönelen Durkheim, dinin toplumun işleyişindeki rolünü anlamak için öncelikle dinin özünü anlamaya çalışmıştır. Durkheim tüm dinlerin değişik biçimlerde de olsa yaşamın belli koşullarına yanıt vermesi sebebiyle kendilerine göre doğru olduklarını belirtmektedir.²⁰ Bu durumda dinin, insanlık tarihi boyunca farklı din gruplarına mensup olan bireylerin yaşamlarında bir işlevi yerine getirdiği ve belli bir ihtiyacı giderdiği anlaşılmaktadır.

Durkheim'e göre bir dinin nelerden kurulu olduğunu bilmek yararlı olsa bile genel olarak dinin ne olduğunu araştırmak daha önemli olmaktadır.²¹ Dinin bütün insanlığı ilgilendiren bir gerçeklik olduğunu ifade eden Durkheim, bütün dinlerin birbirleriyle karşılaştırılabilmesi sebebiyle tüm dinlerin aynı türün değişik örnekleri olduğunu ve tamamında ortak olan bir takım temel öğelerin bulunmasının zorunlu olduğunu vurgulamaktadır.²² Durkheim, benzerliklerin sadece ritüellerle sınırlı olmadığını ve sadece dış görünüşteki benzerliklerin kolayca fark edilebileceğini belirtirken, daha derin ve farklı benzerliklerin de mevcut olduğunu belirtmektedir.²³ Dinlere mensup bireylerin sosyal yaşam içerisinde yerine getirmiş oldukları ve dışarıdan algılamasına olanak tanıyan hal ve hareketler arasında benzerlikler bulmak bazı gözlemler neticesinde mümkün olmaktadır. Fakat söz konusu hal ve hareketlerin insanın iç dünyasını derinleştiren başka benzerlik alanına işaret etmesi tapınma davranışının temeline inmeyi olanaklı kılmıştır.

¹⁹ Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, ev. Korkmaz Alemdar (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2010), 250.

²⁰ Emile Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, ev. Özer Ozankaya (İstanbul: Cem Yayınevi, 2010), 23.

²¹ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 25-26.

²² Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 26.

²³ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 26.

Birbirinden farklı biçimler olsa da bütün tapınmaların temelinde aynı nesnel anlamı barındıran ve aynı işlevleri yerine getiren birtakım tasarım ve törensel tutumların zorunluluğunu ifade eden Durkheim, dinde kalıcı ve insansal olan şeyi oluşturanın bu sürekli öğeler olduğunu belirtmektedir. İşte bu noktada dinden söz edildiğinde anlatılan düşüncenin tüm nesnel içeriğinin törensel tutumlar ve bu tutumların sürekliliği²⁴ olduğuna dikkat çekmektedir.

Durkheim, Mısır, Hindistan ve klasik Eski Çağ dinlerini ele alarak tapınaklardan farklı yerlere, kuşaklardan hanedanlara, ele geçirilen ülkelere göre değişen, birbirine geçmiş çok sayıda tapınmalardan ve bu tapınmaların karmaşıklığından söz eder. O, inanan yığınların düşünce ve dinsel etkinliğinin eşit bir biçimde dağılmadığını belirtir ve dinsel inançlar ve törenlerin kişilere, ortamlara ve koşullara göre farklı algılandığına²⁵ vurgu yapar. Durkheim, burada aşağı toplumlarda durumun daha farklı olduğunu anlatmaya çalışır. İlkel toplumlarda bireylerin daha zayıf gelişmesi, kümenin daha az genişlemesi, dış koşulların türdeşliği vb. gibi durumların, farklılıkları ve değişimleri en aza indirdiğini ifade eder. Bu durumun ileri toplumlarda örneklerinin pek seyrek olduğu düşünsel ve ahlaki tekbiçimlilik gerçekleştirdiğini belirtir. Her şeyin tüm bireyler arasında ortaklaşa olduğunu ve davranışların tekbiçim aldığını, herkesin aynı koşullar altında aynı şeyleri yaptığını ve davranışlardaki bu uyumculuğun düşünüşe de yansıdığını göstermektedir.²⁶ Durkheim, aşağı toplumlarda bireyler arasında ortak tutum ve davranışların, hatta düşünce biçimlerinin bile tekbiçim olduğunu ifade etmektedir.

Durkheim, dinlerin kökeni sorununu "tümünden yeni koşullar içinde" yeniden ele alarak açıklamaya çalıştığını ifade etmektedir. O, *köken* kavramının ilk veya başlangıç olarak tanımlanması durumunda sorunun herhangi bir bilimsel yanının kalmayacağını dile getirmekte olup dinin var olmaya başladığı kesin bir anının olmadığını ve düşünce düzleminde başlangıca taşıyacak bir aracın bulunmadığını bu sebeple dinin başlangıç noktasının bulunmadığını²⁷ ifade etmektedir.

İnsanoğlunun dünyayı ve kendisini anlama süreci içerisinde ilk tasarımların dinsel kökenli olduğunu ve tüm dinlerin hem evrenbilim hem de tanrı konusunda birtakım tasarımları kapsadığını belirten Durkheim, felsefe ve bilimlerin dinden doğmuş olmasını dinin başlangıçta bilim ve felsefenin yerine kullanılmasından kaynaklandığını ileri sürmektedir. Fakat burada önemli olan hususun dinin, insan düşüncesini zenginleştirmekle kalmayıp doğrudan doğruya insan düşüncesini biçimlendirmeye sağladığı katkı olduğudur. Yani insanoğlu bilgisinin düzenleniş ve işleniş biçimini dinden almıştır.²⁸ Durkheim, insanın dünyayı ve kendisini anlama sürecinde ilk tasarımların dinsel kökenli olduğunu ve dinin insan

²⁴ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 26.

²⁵ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 26-27.

²⁶ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 27.

²⁷ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 30.

²⁸ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 31.

düşüncesini biçimlendirmeye katkı sağladığını, bilim ve felsefenin ise dinin yerini almasıyla ortaya çıktığını öne sürmektedir. Durkheim, dinin son derece toplumsal bir fenomen olduğunu vurgulamıştır. Ona göre, dini yaşamın iptidai şekli, dinsel tasarımların ortaklaşa gerçekleri ifade etmek için ortaya çıktığı ortak tasarımlardır. Ona göre tapınma törenleri, yalnızca toplu halde bir araya gelmiş gruplarda ortaya çıkan ve bu gruplarda bazı zihinsel durumları uyandıran, sürdürmeye veya tekrarlamaya hizmet eden hareket biçimleridir.²⁹

Durkheim en ilk ve en yalın dinin ne olduğunu gözlemleyebilmek için öncelikle din denildiğinde ne anlaşılması gerektiğini ve bu sebeple din tanımlamasının yapılmasının en doğru yaklaşım olduğunu ve tanımı da gerçeğin kendisinden elde etmenin gerekliliğinden bahsetmektedir. Bunun için de dinleri somut gerçeklikleri içinde incelemek ve aralarında bulunan ortak yanların neler olduğunu ortaya çıkarmaya çalışmaktadır.³⁰ Kendisi dinin ancak din olan her yerde görülen ortak özelliklerine göre tanımlanabileceğini ifade etmektedir.³¹ Ayrıca, dinlerin var olduğu toplum içerisinde, hayata dokunduğu tüm faaliyetlerde etkisinin incelenmesinin ve doğal seyrinde ele alınmasının en doğru yöntem olduğunu ileri sürmektedir.

Durkheim, dinin toplumun birliğini sağladığına ve sosyal bağları güçlendirdiğine odaklanırken, dinin gerçekliği üzerine yaptığı vurgular eleştiriye açıktır. Din, kişisel inançların ve mistik deneyimlerin bir ürünü olabilir, ancak bu durum dinin gerçeklik iddiasını desteklemekten uzaktır. Durkheim, dinin toplumsal bir fenomen olduğunu ve toplumun kolektif bilincinin bir yansıması olduğunu öne sürer. Ancak, dinin varlığı veya gerçekliği hakkında yapılan iddialar, objektif kanıtlar veya bilimsel yöntemlerle desteklenmeyen spekülasyonlara dayanır. Din, kişisel deneyimlere ve inançlara dayanan bir alandır ve her bireyin farklı inançları vardır. Bu nedenle, dinin gerçeklik iddiasının objektif ve evrensel bir temele oturması zordur. Durkheim'ın dinin sosyal işlevlerine odaklanması, dinin gerçekliği hakkındaki tartışmaları göz ardı etmesine neden olur. Dinin toplumun dayanışmasını sağlaması ve sosyal normları belirlemesi gibi işlevleri, dinin gerçekliğiyle ilgili bir açıklama sunmaz. Bu işlevler, dinin sosyal bir kurum olarak önemini vurgularken, dinin gerçeklik iddiasını kanıtlamaz.

Nihai olarak Durkheim'ın dinin gerçeklik olgusu olarak kabul edilmesiyle ilgili argümanları eleştiriye açıktır. Din, kişisel inançların, deneyimlerin ve toplumsal normların bir ürünüdür. Dinin gerçekliği hakkında iddialar sunmak için objektif ve bilimsel kanıtlara dayanması gerekmektedir. Durkheim'ın sosyolojik teorileri, dinin toplumsal işlevlerini vurgularken, dinin gerçekliği hakkındaki tartışmaları ele almaktan uzaktır.

²⁹ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, 32.

³⁰ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, 49-50.

³¹ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, 50.

3. DURKHEİM’İN DİN TANIMLAMALARINDA KULLANDIĞI KAVRAMLAR

3.1. Doğaüstü Kavramı

Durkheim, bütün dinlerin öğretici olduğunu ve dinlerin kendi perspektifleriyle insanı anlattığını ifade ederken, dinsel olanın tanıtıcı özelliği olarak doğaüstü kavramına dikkat çeker. Doğaüstü kavramı, gizemli, bilinemez ve anlaşılamaz olanlar dünyasını ifade eder. Dolayısıyla, din, açıklayamadığımız konular üzerine yapılan bir tür tasarlamadır. Durkheim’a göre, dinin işlevi, insanları rasyonel düşünceyle açıklayamadıkları konulara yönlendirerek bu belirsizlikleri anlamlandırmak ve toplumsal bir düzen sağlamaktır³² Durkheim, diğer düşünürlerin din tanımlamalarını da değerlendirmiştir. Herbert Spencer’in din tanımı olan "zekâyı aşan ve her yerde var olan bir şeye inanma" fikriyle, Max Müller’in dinin "kavranılamayanı kavramak, açıklamayanı açıklamak çabası, sonsuzluğa bir özlem" olduğu fikrini ele alır. Durkheim, bu fikirleri dinin doğasını anlamaya katkı sağlayan görüşler olarak değerlendirir ve dinin insanların anlamlandıramadığı veya açıklayamadığı konulara yönelik bir çaba olduğunu vurgular.³³ Buradaki açıklamalar ile gizem kavramı dinin tanımında kullanılabilecek önemli bir kavram olsa da Durkheim gizem kavramının ilkel olmadığını ileri sürmektedir.

Durkheim *doğaüstü* düşüncesinin yeni olduğunu ve bu düşüncenin var olabilmesi için öncelikle doğal düşüncenin bulunması gerektiğini ifade etmektedir. Aynı şekilde kimi olguların doğaüstü nitelikte olduğunu söylenebilmek için öncelikle *doğal bir düzen* bulunduğunu kabul etmek gerekmektedir. Bu ilke kabul edildiğinde bu yasaya aykırı her şeyin *doğaüstü* olarak tanımlanması daha kolay olacaktır.³⁴ Durkheim, Tanrıların evrenin alışılmış gidişini, yıldızların devinimini mevsimlerin düzenini, bitkilerin her yılki gelişmesini, türlerdeki sürekliliği vb. durumları açıklamaya çalıştığını bu sebeple dinsel şey kavramının olağanüstü şey ve öngörülemez şey kavramlarıyla örtüşmekten çok uzak olduğunu ileri sürmektedir. Durkheim gizem düşüncesinin ilkel bir kökenden gelmediğini ve bu düşüncenin insanın içinde kendiliğinden doğmadığını insanın elleriyle üretip yaptığını iddia etmektedir. İnsanoğlunun ürettiği bir şey olduğu için de ileri dinlerin pek azında yer edindiğini söylemektedir. Bu noktada *gizem*’in dinsel olayları tanıtıcı özelliğinin olmadığını açıklamış olmaktadır.³⁵

Durkheim, dinin doğaüstü güçlerle ilişkilendirilerek toplumun kolektif bilincinde bir yer edindiğini savunur. Ancak, doğaüstü kavramı objektif ve bilimsel bir temele dayanmayan, tamamen kişisel inançlara ve spekülasyonlara bağlı olan bir kavramdır. Doğaüstü iddialar, doğrulanabilir veya test edilebilir olmadığından, bilimsel yöntemlere aykırıdır. Bu nedenle, Durkheim’ın doğaüstü kavramına dayalı açıklamaları, eleştirel yaklaşım gerektiren bir alandır.

³² Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 50-51.

³³ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 51.

³⁴ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 53.

³⁵ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 56.

Gerçeklik ve bilim temelinde ilerleyen bir düşünce yapısıyla, doğaüstü kavramları kabul etmek ve onlara dayanarak dinin gerçekliğini açıklamak zordur.

3.2. Tanrısallık Kavramı

Dini tanımlamada kullanılan *Tanrısallık* kavramını açıklarken Durkheim, dinsel niteliği apaçık olan birtakım olguların bu tanımın dışında kaldığını ileri sürmektedir. Ölülerin ruhları, farklı halkların dinsel tasarımlarında doğada bulunduğu sanılan her tür ve düzeyden ruhlar ve birtakım dinsel törenler bir mezhebin konusunu oluştursalar bile tanrı değildir. Durkheim, tanımın ruhları da kapsayabilmesi için tanrı sözcüğü yerine daha kapsamlı olan *tinsel varlık* sözcüğünün yeterli olduğunu belirtmektedir. Durkheim, *tinsel varlık* terimiyle, genel olarak insanların sahip olduğu güçlerin fevkinde olan güçlerle donanmış bilinçli öznelere anlaşılmaması gerektiğini ve bu nitelenmenin ölülerin ruhlarına, perilere ve cinlere uygun düştüğü kadar tanrılara da uygun düştüğünü ifade etmektedir.³⁶

Durkheim, dinin amacının özel varlıklarla ilişkilerimizi düzenlemek olduğunu ve dinin dualar, kurbanlar ve tanrı rızasını kazanmak için yapılan dinsel törenler gibi belirli ritüellerin var olduğu yerde var olabildiğini belirtmektedir. Bu ritüeller, toplumun ortak bir deneyimini ve bağını ifade eder. Durkheim'a göre, dinin var olabilmesi için dinsel olanın dinsel olmayandan ayrılabilmesini sağlayan bir ölçüte ihtiyaç vardır. Bu ölçüt, belirli ritüellerin, duaların veya kurbanların gerçekleştirilmesiyle ilgilidir. Dolayısıyla, dinsel olanı diğer toplumsal veya bireysel etkinliklerden ayırt etmek için belli dinsel ritüellerin mevcut olması gerektiğini savunur. Bu yaklaşım, Durkheim'ın dinin toplumsal bir olgu olduğunu vurgulamasının bir parçasıdır. Ona göre, dinin temel işlevi, toplumun birliğini ve dayanışmasını sağlamaktır. Belirli dinsel ritüeller, toplumun ortak inançlarını ifade eder ve toplumun üyeleri arasında paylaşılan bir deneyim yaratır.³⁷

Durkheim, Budizm'in tanrılar ve ruhlar gibi kavramlardan yoksun olduğunu ve Budizm'in özünün "dört yüce gerçek" olarak adlandırılan dört önermede ifade edildiğini belirtir. Bu önermeler, Budizm'in temel prensiplerini açıklamaktadır. İlk önerme, olguların ve nesnelerin sürekli değişime tabi olduğunu ve bu değişimin acıya yol açtığını ifade eder. İkinci önerme, acının nedeninin arzuda olduğunu belirtir. Arzunun ortadan kaldırılmasıyla acının da sona erebileceği savunur. Üçüncü önerme, acının ortadan kaldırılmasının tek yolunun arzunun ortadan kaldırılması olduğunu ifade eder. Dördüncü önerme ise arzunun ortadan kaldırılabilmesi için doğruluk, düşünme ve bilgelik aşamalarının geçilmesi gerektiğini vurgular. Bu aşamaları takip ederek Nirvana'ya ulaşılabilir, Nirvana ise esenlik sağlayan bir durumu temsil eder. Durkheim, bu dört önermede tanrı kavramının hiçbir şekilde yer almadığını ve Budizm'in tanrısallık bir inanç sistemine dayanmadığını açıklar. Budizm'in daha çok bir felsefi ve manevi yol olduğunu ve bireyin içsel dönüşüm ve kurtuluşa odaklandığını

³⁶ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, 57.

³⁷ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, 57-58.

ifade eder.³⁸ Bu açıklamalarla Durkheim, dinin her zaman tanrısal bir boyut içermesi gerektiği düşüncesine meydan okur ve farklı dinlerin çeşitli şekillerde ifade edilebileceğini ve insanların dini deneyimlerini farklı yollarla yaşayabileceklerini vurgular.

Durkheim, dinin sadece tanrılar veya ruhlar gibi kavramlarla sınırlı olmadığını ve tanrısız tapınmaların da var olduğunu ifade eder. Ona göre, dinsel erdemler veya dinsel kişilikler doğrudan tanrısal varlıklardan kaynaklanmaz, ancak belirli kültürel ilişkilere dayanır. Bu ilişkilerin amacı, sadece gökselliğe bağlı olmayan farklı amaçlar gütmektir. Durkheim'a göre, din sadece tanrısal boyutla sınırlı değildir.³⁹

3.3. Dinin Parçalardan Oluşan Bir Bütün Olarak Tanımlaması

Dinin bölünmez bir bütünlük oluşturmadığını aksine birtakım parçalardan meydana geldiğini belirten Durkheim dinin, söylenceler, dogmalar, ayinler ve törenlerden kurulu az ya da çok karmaşık dizge olduğunu ve bir bütünün kendisini oluşturan parçalarla tanımlanabileceğini ileri sürer. O, önce bütün dinleri oluşturan ilk olguların niteliğini belirlemeye çalışmanın daha uygun bir yöntem olduğunu belirtir. Yani nitelikleri belirlerken ayrı parçaların izahı ve sonrasında birleşmesinden ortaya çıkan dizgesel yapıyı incelemek daha doğru olacaktır.⁴⁰

Durkheim halkbilgisinin (folklor) bir halkın yaşayan bilgileri, sanatları, inançları, söylenceleri, gelenekleri gibi öğelerden oluştuğunu ve bunların genellikle yitik dinlerin kalıntıları, örgütlenmemiş artıkları olduğunu fakat yerel nedenlerin etkisi altında kendiliğinden oluşanların da var olduğunu söylemektedir. İşte bu noktada Durkheim, örnek olarak verdiği “mayıs ağacı, yaz gündönümü, karnaval bayramları, perilere, yöresel cinlere ilişkin türlü inanışlar” gibi hususların giderek silinmiş olmasına karşın dinsel önemlerinin olduğunu ve bunları göz önünde bulundurmamanın bir tanımın dinsel olan her şeyi kapsamadığını ifade etmektedir.⁴¹

Durkheim'a göre dinsel olgular, inançlar ve dinsel törenlerden oluşur. İnançlar bir takım düşünüş durumlarıdır ve tasarımlardan oluşur. Dinsel törenler ise belli eylem biçimleridir. Durkheim ahlak kurallarının dinsel tören gibi davranış biçimleri buyurduğunu ancak bu davranış biçimlerinin farklı türden şeylere yönelik olduğunu söyler. Bu sebeple dinsel törenin kendisinin nitelenebilmesi için konusunun ve amacının da nitelenmesi gerekmektedir. Ama bu konu ve amacın özel niteliği inançla anlatıma kavuşur. O halde dinsel törenin tanımlanması için öncelikle *inancın* tanımlanması gerekmektedir.⁴²

Bilinen tüm dinsel inançlar, aynı ortaklaşa niteliği gösterirler. İnsanların tasarladığı gerçek ya da düşünsel şeylerin birbirine karşıt kutsal ve kutsal olmayan şeklinde iki sınıfa ayrılması

³⁸ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, 58.

³⁹ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, 63.

⁴⁰ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, 64.

⁴¹ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, 64.

⁴² Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, 64-65.

dinsel düşünüşün ayırt edici özelliği olarak karşımıza çıkar. Kutsal denildiğinde sadece tanrılar ya da ruhlar algılanmamalı; bir kaya, bir ağaç, bir pınar, bir çakıtaşı vb. herhangi bir şey kutsal olabilmektedir. Bu ölçü dikkate alındığında da kutsal olmayan dinsel törenin bulunmadığı ifade edilmektedir.⁴³ Bu perspektiften bakıldığında, dinsel inançlar ve pratikler, toplumun değer ve anlamlarının ifadesini ve paylaşımını sağlayan bir araçtır. İnsanlar arasındaki ilişkileri ve toplumsal düzeni düzenlemek, kolektif bir kimlik ve dayanışma duygusu oluşturmak amacıyla dini törenler ve ritüeller gerçekleştirilir. Bu bağlamda, kutsal ve kutsal olmayan arasındaki ayrım, dinsel düşüncenin temel bir özelliği olarak karşımıza çıkar. Ancak, bu ayrımın her dinsel inançta farklı şekillerde tezahür ettiği ve kutsal olarak kabul edilen unsurların çeşitlilik gösterebileceği de unutulmamalıdır.

Durkheim'a göre kutsal şeyler, yasakların koruduğu ve yalıtıldığı şeylerdir; kutsal olmayan şeyler ise bu yasakların uygulandığı ve birincilerden uzak durması gereken şeylerdir. Dinsel inançlar, kutsal şeylerin niteliğini ve gerek birbirleriyle gerekse kutsal olmayan şeylerle olan ilişkilerini anlatıma kavuşturan tasarımlardır. Dinsel törenler de, insanın kutsal şeyler karşısında nasıl davranması gerektiğini belirleyen davranış kurallarıdır.⁴⁴ Bu açıdan bakıldığında, Durkheim'a göre dinsel inançlar ve törenler, toplumun kutsal olanla ilişkisini düzenleyen ve toplumsal düzenin sağlanmasına yardımcı olan önemli araçlardır. Kutsal olanın niteliği, kutsal olmayan şeylerden ayrılması ve bu ilişkilerin düzenlenmesi, dinsel düşüncenin ve dinsel pratiklerin temel unsurlarıdır.

Kutsal şeylerin kendi aralarında belli bir birlik düzeni kuracak ama aynı türden başka hiçbir düzende yer almayacak biçimde eşgüdüm ve astlık-üstlük ilişkileri içinde bulunduklarında, böylece oluşan inançlarla törenlerin tümü bir din oluşturur. Böylece dinin her zaman zorunlu olarak tek bir ve aynı düşünceden oluşmadığı, uygulama alanında çeşitlilik kazansa da tek bir ilkeye indirgenemediği, her biri bir ölçüde bireyliğe sahip ayrı ayrı parçalardan kurulu bir bütün olduğu ortaya çıkmış olur.⁴⁵ Durkheim dinin çeşitlilik içerebileceğini ve farklılıklara sahip olabileceğini ifade etmektedir. Her bir din, kendi içinde bir bütünlük sağlar ve belirli bir toplumun veya kültürün inanç ve pratiklerini yansıtır. Bu sebeple din, farklı özelliklere sahip olan ve tek bir düşünceye veya ilkeye indirgenemeyen bir fenomendir.

3.4. Büyü ve Din Kavramı

Büyü ve din kavramları birbirlerine yakın olsalar da ayırt edilmeleri gerekmektedir. Büyü bir takım inanç ve törenlerden oluşur. Dinde olduğu gibi büyüde de söylence ve dogmalar vardır. Fakat büyüünükiler daha ilkindir. Büyünün de törenleri, kurbanları, kutsal

⁴³ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 65.

⁴⁴ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 69.

⁴⁵ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 69-70.

suyla arıtmaları, duaları, şarkı ve oyunları vardır. Ölülerin ruhlarının kutsal sayıldığı ve dinsel törenlerin de konusu olduğu, bu durumun büyüde de çok fazla yer tuttuğu görülmektedir.⁴⁶

Din ve büyüyü birbirinden ayıran çizgiyi belirlemek için Durkheim dinsel inançların her zaman bir topluluğu kapsadığını ve bu topluluğun o inançları benimsediğini bildirdiğini ve birlikte uygulanan törenlerinin olduğunu belirtir. Dinsel inançlar topluluğun tüm üyelerince yalnız bireyler olarak kabul edilmekle kalmayıp, topluluğa aittir ve onun birliğini sağlar.—Topluluğu oluşturan bireyler ortak bir inanca sahip oldukları için kendilerini birbirlerine bağlı hisseder. İşte bu noktada toplumun üyelerinin kutsal olan ve kutsal olmayan dünya arasındaki ilişkileri aynı şekilde tasarlayan ve bu ortaklaşa tasarımı aynı uygulamalarla anlatıma kavuşturdukları için insanlar arasında birlik oluşmasına kilise denmektedir.⁴⁷ Aron, Kilise kavramının, dini büyüden ayırt etmek için kutsal kavramına ve inançlar sistemine eklendiğini ifade eden Durkheim'ın büyüün inananların bir kilisede konsensüse sahip olmalarını zorunlu olarak gerekli kıldığını belirtmiştir.⁴⁸

Büyünün ise halklar arasında din kadar yaygın olduğunu fakat büyüsel inançların, onlara katılan insanları birbirine bağlamadığını, onları aynı yaşamı yaşayan bir grup içinde toplamadığını belirten Durkheim bir büyücülük kilisesinin olmadığını vurgulamaktadır.⁴⁹ Dinde görülen birliktelik, ortak paylaşımlar, tek amaç etrafında birleşmeler büyü için geçerli olmadığından birbirinden ayrılmaktadırlar. Dinin tanımına kiliseyi yani tapınak kavramını kattığımızda bireylerin kendileri için kurdukları ve yalnız kendileri için törenlerini yaptıkları bireysel dinleri dışarıda bırakmış oluruz. İçinde bireysel dinlerin olduğu toplumlar da vardır.⁵⁰

Yukarıda izahı yapılan hususların neticesinde Durkheim bir tanıma ulaşmıştır. Ona göre bir din, kutsal yani ayrı ve yasak sayılan şeylere ilişkin olan, kendisine katılan herkesi “Kilise” denilen bir manevi topluluk durumunda birleştiren, tutarlı inanç ve eylemler dizgesidir. Din kavramının tapınak kavramından ayrı düşünülmemeyeceğini göstermekle, dinin son derece ortaklaşa bir şey olduğunu ortaya koymaktadır.⁵¹ Dinin sürekli bir cemaatsel yapıya sahip olduğu fakat büyüün ise sürekli bir cemaat yapısına sahip olmadığı⁵² dikkat çekmektedir. Cemaat kavramı birliktelik ve ortak hareket etme dinamiklerini içermektedir.

Durkheim, dinin daimi cemaatsel yapıya sahip olduğunu vurgular. Din, kendisine inanan bireyleri ortak bir inanç ve ritüeller çerçevesinde bir araya getirir. Burada kilise cemaatin somutlaştığı ve dini pratiklerin uygulama alanı olarak ortaya çıkan bir mekân olarak kabul edilir. Büyü ise yapısı gereği bir cemaat özelliği göstermez. Büyü daha çok bireysel düzeyde gerçekleştirilen bir dinsel uygulamadır. Büyüde doğaüstü sonuçlar elde etmeyi

⁴⁶ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, 71.

⁴⁷ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, 72-73.

⁴⁸ Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, 250.

⁴⁹ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, 73.

⁵⁰ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, 73.

⁵¹ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, 76.

⁵² Mehmet Aydın, *Dinler Tarihine Giriş* (Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2000), 25.

amaçlayan bireysel çaba söz konusudur. Durkheim bu ayrımı yaparak dinin cemaatsel bir yapıya sahip olduğunu ve toplumun birleşmesinde önemli bir rol oynadığını vurgulamaktadır.

4. Durkheim'a Göre Din Anlayışları

Durkheim, dinin tanımlanmasında kullanılan doğaüstü, tanrısallık, parçalardan oluşan bütün, büyü ve din kavramlarından hareketle dini tanımlanması yoluna gitmekte ve bu kavramların dini tanımlamada tek başlarına yeterli olmadığını ifade etmektedir. Bu sebeple yüzeysel din anlayışlarını irdelemektedir.

4.1. Canlılık

Dinsel yaşamın ilk biçimini bulmak için, çözümlemeyi, gözlemlenmesi olanaklı dinlerin ortak ve temel öğelerine dek götürmek ve bunlar arasında ötekilere kaynaklık etmiş bir öğenin bulunup bulunmadığını araştırmak gerektiği sonucuna varan Durkheim, yeni veya eski olsun iç içe geçmiş iki dinden bahsetmektedir. Durkheim, doğacılık (natürizm) olarak adlandırılan doğa olaylarına dayanan ve canlılık (animizm) olarak adlandırılan insanüstü varlıklara yönelik inançları açıklamaya çalışırken, bazılarına göre canlılığın ilk din olduğunu, diğerlerine göre ise doğacılığın insanların tapınmasına yol açan ilk din olduğunu ifade etmektedir.⁵³

Durkheim, canlılığın inanç ve uygulamalarında din yaşamının ilk biçimini saptayabilmek için bazı koşulların yerine getirilmesi gerektiğini belirtir. Bununla birlikte, ruh düşüncesinin tam olarak nasıl oluşturulduğu, ruhların tapınmaya nasıl konu olduğu ve bu ruhların periler ve cinlere nasıl dönüştüğünün açıklanması gerektiğini ifade eder. Ayrıca, sadece peri ve cinlere tapınmanın hiçbir dinde tek başına var olmadığı için doğaya tapınmanın nasıl ortaya çıktığının da açıklanması gerektiğini ileri sürer.⁵⁴

Ruhlarla ilgili açıklamalar çerçevesinde ölümlerin ruhlarının uykuda bulunan kişilerin bedenlerini ziyaret etmesi deneyiyle yanlışlanamadığı için olduğu gibi kabul edilmiştir. Bu açıklamada düşlerin yalnız daha önce peri, ruh, ölümler ülkesi düşüncelerinin olduğu yani dinsel evrimin görece ilerlemiş olduğu, bu sebeple dinsel dizgenin daha öncesinden oluştuğunu⁵⁵ ifade ederek ruhçuluğun daha da gerisine gidilmesi gerektiğini ileri sürmektedir.

Durkheim, canlılığı, toplumun bir organizma gibi işlediği ve bireylerin toplumsal normlarla uyumlu bir şekilde hareket ettiği bir yaklaşım olarak benimser. Ancak, canlılık yaklaşımı, bireylerin toplumda kendi iradeleri ve özgür eylemleri olmadığı varsayımına dayanır. Bu, bireyleri yalnızca toplumun bir parçası olarak gören ve kişisel özgürlükleri ve farklılıkları göz ardı eden bir anlayıştır. İnsanlar karmaşık bireylerdir ve kendi iradeleriyle eylemler gerçekleştirirler. Canlılık, toplumu sadece bir organizma gibi değerlendirerek

⁵³ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, 81-82.

⁵⁴ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, 83.

⁵⁵ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, 95.

bireylerin özgürlüklerini ve farklılıklarını göz ardı etmektedir. Bireylerin toplum içinde hem birlikte hareket etme hem de bireysel özgürlüklerini koruma ihtiyacı vardır. Dolayısıyla, Durkheim'in canlılık kavramı, insanların karmaşıklığını ve özgürlüklerini yeterince kapsamamaktadır.

4.2. Doğacılık

Durkheim, doğada bulunan nesnelerin sergiledikleri etkileyici biçim ya da güçlerinden dolayı kutsal varlıklar olsaydı en önce güneşin, ayın, gökyüzünün, dağların denizin, rüzgârların kısacası büyük göksel güçlerin bu yüce konuma yükselmeleri gerektiğini belirterek insan duygularına ve tasarımına çarpmaya bunlardan daha elverişli başka hiçbir şeyin olmadığını ifade etmektedir. Ona göre gerçekte bunların tanrısal nitelik kazanması daha sonraki dönemlere denk gelmektedir. Tapınılan ilk varlıkların basit bitkiler ve hayvanlar olduğunu ve insanın bunlar karşısında en azından eşit konumda olduğunu dile getirmiştir.⁵⁶

İnsanların değişen doğal güçlere taptığı⁵⁷ tanımı dikkat çekmektedir. Durkheim, doğa olaylarından insanoğlunu hayrete düşürecek olgu ve nesnelerin tapınma aşamasına geçmesi için insanoğlu ile eşit konumda bulunan bitki hayvanların daha önce bu tanrısal aşamayı yaşadıklarını ileri sürmektedir. Durkheim'in bu görüşü, dinin evrimi ve kökenleriyle ilgili toplumsal bir açıklama sunmayı amaçlar. Ona göre, dinin temelinde toplumsal ilişkiler ve insanın doğa ile olan etkileşimi yatar. Dolayısıyla, insanların tapınma eğilimlerinin kaynağına bakarken, bitki ve hayvanlarla olan ilişkilerin önemli olduğunu vurgular. Dinin oluşumunda başlangıç noktası olarak ruhçuların aldığı ölçüt düş iken, doğacılar için ise doğa olayları ve göksel olgular olmaktadır.

Doğacılık, Durkheim'in toplumu doğal bir varlık olarak tanımladığı ve toplumsal düzenin doğal bir sonucu olduğu anlayışını ifade eder. Ancak, toplumun sadece doğal bir olgu olarak görülmesi, insanların aktif katılımını ve toplumun inşasında insan iradesini göz ardı eder. İnsanlar toplumu şekillendiren ve değiştiren aktif aktörlerdir. Dini fenomenleri sadece toplumun doğal bir sonucu olarak görme yaklaşımı, etkileşim ve dönüşüm süreçlerini ihmal etmektedir. Ayrıca, doğacılık kavramı, toplumsal yapıların ve normların değişimini ve farklı kültürlerin çeşitliliğini açıklamada yetersiz kalır. Toplumsal sürekli olarak değişir ve dönüşür, bu da toplumu yalnızca doğal bir varlık olarak görmenin sınırlamalarını gösterir. Dolayısıyla, Durkheim'in doğacılık kavramı, insan etkileşimlerini ve toplumun aktif inşasını yeterince dikkate almadığı görülmektedir.

4.3. Ongunculuk

Durkheim, insan ve doğanın kendiliğinden kutsal bir nitelik kazanamayacağını ve kutsallığın başka bir kaynaktan gelmesi gerektiğini öne sürerek, insanın maddi dünya dışında bir başka gerçeklikle ilişkisi olması halinde bu gerçeklikten anlam ve nesnel değer kazanabileceğini ifade etmektedir. Başka bir deyişle doğacılık ve ruhçuluğun ötesinde daha

⁵⁶ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 128.

⁵⁷ Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, 250.

temel ve ilkel bir tapınma biçimi olarak ongunculuğun (totemizm) var olması gerektiğini ve bunun önemini vurgulamaktadır.⁵⁸ En ilkel din olarak tanımlanan totemizm, bütün dinlerin ana kaynağı olarak görülmektedir.⁵⁹ Durkheim basit bir din olan totemciliği klan ve totem kavramlarını kullanarak incelemektedir.⁶⁰ O ayrıca tarihsel ve mantıksal olarak önde gelen klan totemciliğini⁶¹ incelemektedir. Aydın, totemin alamet ve işaret anlamlarını barındırdığını ifade ederken Durkheim'ın bütün dinlerin totemizimden çıktığı⁶² fikrine dikkat çekmektedir.

McLennan, ongunculuğun sadece bir din değil aynı zamanda birçok inanç ve tapınmaların ongundan türemiş olduğunu bir dizi yazısı ile göstermeye çalıştı. Hatta eski halklarda görülen hayvan ve bitkiye tapma inançlarının kaynağında ongunculuğun olduğunu savundu.⁶³ Bu noktada hayvan ve bitkilere tapınmanın birçok nedeninin olduğunu ifade eden Durkheim onları tek bir nedene indirgemeye olanak bulunmadığını bu şekilde bir yaklaşımın ongunculuğun yüzeysel yanını görmek⁶⁴ olduğunu belirtmişti.

Durkheim, ongunculuğu araştırabilmek için en uygun coğrafyanın Avustralya olduğunu ve bu sebeple gözlemlerin ana noktası olduğunu belirtmektedir.⁶⁵ Durkheim, iki farklı toplum arasındaki benzerliklerin sadece benzer olmalarından dolayı karşılaştırılmanın faydalı olmadığını ve bu toplumların aynı türün farklı biçimlerini oluşturarak birbirlerine benzemeleri gerektiğini ifade etmektedir.⁶⁶

Durkheim ongunculuğu incelerken dinin ne olduğunu anlamamıza yarayacak nitelikte ilişkileri bulma umudu taşımaktadır. O, en yalınkat dini bulmak için evrimin kaynağına olabildiğince en yakın bulunan toplumlara başvurmanın doğal olduğunu belirtmektedir.⁶⁷ Bu sebeple Avustralya'nın gözlemleri yapabilmek için en uygun yer olduğu görülmektedir.

Durkheim, Avustralya oymaklarını incelediği çalışmasında, oymak temelli örgütleniş olarak adlandırdığı yapılar örneğinde; Avustralya oymaklarının son derece ilkel bir düzeyde örgütlendiklerini öne sürmektedir. Aynı şekilde Kuzey Amerika Kızılderili oymaklarının da bulunduğunu ve onların Avustralya oymaklarından daha ileri olduğunu belirten Durkheim, bu iki oymak türünün birbirine oldukça yakın olduğunu hatta aynı evrim sürecinin birbirini izleyen iki anını temsil ettiğini ifade etmektedir.⁶⁸ Durkheim, Avustralya oymaklarını inceleyerek toplumsal organizasyonun ilkel formlarını anlamaya çalışırken, Kuzey Amerika

⁵⁸ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 133.

⁵⁹ Günay, *Din Sosyolojisi Dersleri*, 102.

⁶⁰ Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, 252.

⁶¹ Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, 252.

⁶² Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, 23-24.

⁶³ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 133-134.

⁶⁴ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 134-135.

⁶⁵ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 137.

⁶⁶ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 138-139.

⁶⁷ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 140.

⁶⁸ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 140-141.

Kızılderili oymaklarını da karşılaştırmalı olarak değerlendirir. Bu karşılaştırmalar, toplumların farklı evrim süreçlerini yansıttığını ve toplumsal örgütlenmenin çeşitli aşamalarını temsil ettiğini göstermektedir.

Ongunculuk, Durkheim'ın toplumun bireyler üzerinde baskın bir etkiye sahip olduğunu savunduğu bir yaklaşımdır. Buna göre, toplumun kuralları ve normları, bireylerin düşünce ve davranışlarını belirler. Ancak, ongunculuk kavramı bireyin özerkliği ve kişisel iradesini göz ardı eder. Bireylerin kendi değerleri, inançları ve tercihleri vardır ve toplumsal etkiyle birlikte bireyin aktif katılımı da önemlidir. Ongunculuk kavramı, bireyleri toplumun sadece bir parçası olarak görerek onların özgün düşünce ve eylemlerini azaltır. İnsanlar karmaşık bireylerdir ve toplumsal etkilerin yanı sıra kendi iradeleriyle de hareket ederler. Dolayısıyla, Durkheim'ın ongunculuk kavramı, bireylerin özgürlüklerini ve etkileşimlerini yeterince değerlendirmemektedir.

4.4. Durkheim'a Göre Temel İnanç Olarak Ongun

Durkheim ongunculuğun dinin başlangıcı olduğunu, bu tezini desteklemek için de Avustralya yerlilerinin inançlarını ayrıntılı olarak ele alıp onların hareketlerini ongunda yer edinen ve bu noktada kutsal olarak atfedilen hususun toplumun kendi içinde kendini var ettiğini ileri sürmektedir. Durkheim oymağın özelliklerinden bahsederken içinde yer alan bireylerin akrabalık bağıyla oluşan birlikteliklerinin yanı sıra çok özel nitelik taşıyan bir birlik meydana getirdiklerini belirtmiştir. Oymaklar toplu olarak aynı ismi taşırlar ve onları tanımlayan nesnelerin türüne ongun (totem) denilmektedir. Ongunlar çoğunlukla bitki ve hayvan dünyasından olup hayvanlar çoğunluktadır. Ongun ismi din alanının dışında gerçekleşmekte olup oymağın toplanmasına ve örgütlenişine göre belirlenmektedir.⁶⁹

Ongunun vücutlara işlenmesi olayı dinsel yaşama kaynaklık ettiğinden tören şeklinde yapılmaktadır. Böylece üye kutsal nesnelerin korunduğu mekânlara girme yetkisi kazanmış olacaktır. Nesnelerin kutsal ve kutsal olmayan şekilde sınıflanması onguna göre yapılmaktadır. Çuringa olarak bilinen ve kutsal sayılan nesne bir ağaç veya taş parçası olmasına karşın onu kutsal olmayanlardan ayıran şeyin özel bir nitelik kazanmasıdır ki bu da ongun işaretinin üzerine kazınmış olması ya da üzerine resmedilmesinden ibarettir.⁷⁰ Bu durumların kutsal olan ile kutsal olmayan ayrımında kutsala gösterilen dini nitelik temelinin teşkil etmektedir.

Ongun olan hayvan ya da bitkinin kutsal özelliği, yenmesinin yasaklanmış olmasında kendini gösterdiği için kutsala karşı yapılan suçların ölüm cezaları ile sonuçlanacağına inanılır. Dinsel törenler esnasında ongundan bir parça yemek törenin kendi gereği olabilirken bu durum sadece bir besin yeme olarak algılanmaz, aksine gizemsel yemekler esnasında yenen besinin kutsal olduğu ve kutsal olmayanların bunu yemesinin yasak olduğu⁷¹ hususu bir dini

⁶⁹ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, 150-154.

⁷⁰ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, 165-169.

⁷¹ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, 185-187.

kaide olarak belirlenmiş durumdadır. Ongun olan varlığın resim ve görüntüleri, o varlığın kendisinden daha kutsal olduğu kanaatine ulaşılmış olur.

Durkheim, ongunculukla ilgili açıklamalardan yola çıkarak, ongunculuğun bir din olarak kabul edilebilmesi için bir evren anlayışı sunması gerektiğini düşünmektedir. Bununla birlikte, oymaklar ve her bir oymak içinde sınıflandırılan şeylerin çeşitliliğini gösteren ongunculuk, yerlilerin evreni anlama yeteneğini sağladığı ve oymakların örgütlenmesi ve farklı oymakların varlığının coğrafi özelliklere bağlı olmadığını ileri sürmektedir.⁷² Kendisi, ongunculukta var olan tür ya da sınıf kavramının tarihte görülen ilk dizgesel sınıflandırmalar olduğunu ve bu tür ve sınıflandırmaların toplumsal örgütlenişe göre biçim aldığını ifade etmektedir. Bu farklı nesne ve sınıfların tek bir plana göre sınıflanmış olması, içine karışmış oldukları toplumsal kümelerin kendileri de birbirleriyle dayanışma içerisinde olduğu böylece organik bir bütünlük olan soy kümesini meydana getirdiğini belirtmiştir.⁷³

Ogunculukta kendini gösteren ilkel sınıflamalar dinsel düşüncenin doğuşunu da doğrudan doğruya ilgilendirmekte olup oymağın insanları ve içinde sınıflandırılan nesneler bir araya gelerek bütün parçaları birbirine bağlı olan ve sevgi duygusuyla titreşen bir dayanışmalı dizge oluşturmaktadırlar. Mantıksal bir örgütlenme gibi görünen bu durum ahlaki nitelik kazanmakta ve ongun toplumsal dizgeye hayat verdiği gibi onun birliğine de sebep olmaktadır.⁷⁴ Durkheim, örnek aldığı soy kümesi içerisinde on oymak bulunduğunu buna bağlı olarak da tüm dünyanın da on sınıfa yani her sınıfa bağlı bir ongun olduğunu belirterek bu on sınıfın bir araya gelerek dünya hakkında tam ve dizgeli bir sistem meydana getirdiğini ileri sürmektedir. Bu tasarımların dinsel nitelikli olduğunu ve ongun dininin tanrıyı her yere koyduğunu ifade etmektedir.⁷⁵

Durkheim, ongunculuğun uygar ülkelerde izlerinin kalmadığını belirtmekle beraber her bireyin bir hayvan, bitki veya dışsal bir nesne ile arasında bir dayanışma içerisinde bulunduğunu ve Avrupa ülkelerinde varlığı gözlenen adetlerin temelini oluşturduğunu ileri sürmektedir.⁷⁶ Ongunculuk dini üzerinde ayrıntılı bir şekilde durarak onun en ilkel din olduğunu oymaklar temeline dayalı toplumsal örgütlenmeden ayırt edilmesinin olanak dışı olduğunu ifade etmektedir. Bir oymağın üyelerinin birbirine bağlanması yaşanan çevre ortaklığı veya kan birliği değildir. Soy kümesi toprakları üzerinde değişik yerlere yayıldıkları için aynı adı ve damgayı taşımaları, aynı tür nesne ve olgularla aynı bağlar içinde bulunduklarına inanmalarından ve aynı dinsel törenleri yapmalarından ileri gelmektedir.⁷⁷

⁷² Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 203-207.

⁷³ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 207-208.

⁷⁴ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 211-213.

⁷⁵ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 217.

⁷⁶ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 231.

⁷⁷ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 238-239.

Dinin kökenini bulmaya çalışırken bireysel ve oymak ongunculuğundan söz eden Durkheim, ikisi arasında yakın bir ilişki bulunduğunu ve hangisinin daha ilkel olduğunu irdelemektedir. Dinin en genel ifadeyle kişisel ve çok içsel bir şey olduğu ele alındığında oymağın ongunu, önce bireysel iken sonrasında genelleşmiştir. Etkili bir insan, özgürce seçmiş olduğu ongunun değerini yaşar ve sonrasında çocuklarına ve torunlarına aktarmışsa bu çocuklar da zamanla çoğalarak oymak denilen geniş aileyi oluşturur, böylece ongun ortaklaşa bir nitelik kazanmış olur.⁷⁸ Aynı soy kümesinin iki ya da daha çok üyesinin aralarında hiçbir akrabalık bağı yokken aynı hayvan türünü kişisel ongun olarak seçmeleri ve çocuklarına aktarmaları hususu ele alındığında oymaklar arasında düzenli olarak paylaşılma biçimi, bir toplumsal antlaşma, bir ortaklaşa örgütleniş bulunduğu görülmektedir. Ortaklaşa ongunculuk, çocuğa doğuştan verilmekte olup bireysel ongunculuk yaşam süreci içerisinde belli bir dinsel törenin yerine getirilmesi ve bireyin topluluk içindeki konumunda bir değişiklik olmasını gerektirmektedir.⁷⁹

Bireysel ongunculuğun ortaklaşa ongunculuğun çerçeveleri içinde doğduğunu ve onlar içinde hareket ettiğini belirten Durkheim, bireysel ongunculuğun ortaklaşa ongunculuğun tamamlayıcı bir parçası olduğunu ileri sürmektedir.⁸⁰ Her dinin hem tinsel bir dizge hem de insanın dünyaya daha güvenle göğüs girmesini sağlayan bir çeşit teknik olduğunu, ongunun maddi olmayan bir tözün, türdeş olmayan farklı varlıkların içine geçmiş bir gücün maddi biçimi olduğunu belirtir ve onun tinsel yaşamın kaynağı olarak görür.⁸¹ Bir toplumun, yalnızca bireylerin zihinlerini etkileyerek, onlarda tanrı duygusunu uyandırma için gerekli her şeye sahip olduğunda kuşku olmadığını belirten Durkheim, bir tanrının kendisine inanlar için ne anlam ifade ediyorsa toplumun da üyeleri için aynı şeyi ifade ettiğini iddia etmektedir. Ona göre tanrı, bir insanın kimi açılardan kendisine üstün olarak tasarladığı ve bu sebeple de bağımlı olduğuna inandığı varlıktır. Durkheim, toplumun da bizlerde bağımlılık duygusunu uyandırdığını, kendine özgü bir doğasının bulunduğunu izlediği amaçların da kendisine özgü amaçlar olduğunu ve bu amaçlara ancak bizler aracılığıyla ulaşabileceğini ifade etmektedir.⁸²

Toplumun nesneleri ve özellikle düşünceleri kutsallaştırma özelliğine vurgu yapan Durkheim, bir halkın bir inancı oybirliği ile benimsemesi durumunda onu eleştirmenin yasak olduğu kanaatini taşımaktadır.⁸³ Yani toplumun bizlerde kutsallık duygusunu oluşturduğuna dikkat çekmektedir. Toplumun inançların ortaya çıkmasına yardımcı olmaktadır. Çünkü birbirine yakın ve birlikte yaşayan insanların şenlik kaynaşması içerisinde kutsal olanı yaratma yeteneğine sahiptirler.⁸⁴ Dinsel güç, oymağın ortaklaşa ve adsız gücünden başka bir

⁷⁸ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 244-245.

⁷⁹ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 249.

⁸⁰ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 252.

⁸¹ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 268-269.

⁸² Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 291.

⁸³ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 299.

⁸⁴ Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, 254.

şey olmadığı, bu güç de zihinlerde ancak ongun biçimi altında tasarlanabildiği için, ongun damgası tanrının gözle görülür cismi gibidir. Bundan dolayı, tapınmanın harekete geçirmeyi ya da önlemeyi amaçladığı iyilikçi ya da ürkütücü eylemler ondan geliyor gibi görünür; sonuç olarak da dinsel törenler özellikle ona yöneltilir. Bir dizi kutsal şeyler arasında ongunun birinci sırada yer alması böyle açıklanır.⁸⁵ Durkheim, ongunun bireylerin zihinlerinde oluşturduğu tanrısal düşüncede ilk dini gerçeklik olarak görmesini bu şekilde izah etmektedir.

Durkheim'a göre, din tüm gerçekliği içerdiği için düşünceleri yönlendiren güçlerin genellikle din biçiminde tasarlandığına inanır. Bu nedenle, hem manevi yaşamın işleyişini sağlayan hukuk, ahlak, güzel sanatlar gibi alanlar hem de maddi yaşama hizmet eden doğal, teknik ve uygulamalı bilimler gibi çeşitli teknikler ve uygulamalar, doğrudan ya da dolaylı olarak dinden türemiş olarak kabul edilir.⁸⁶ O, “İnanan kişi, bağımlı olduğu ve en iyi şeylerini kendisinden aldığı bir gücün varlığına inandığında aldanmış değildir. Bu güç vardır, toplumdur”⁸⁷ sözü ile topluma önemli bir mana vermektedir. Kendisi, dinin temel rolünü “bireylerin üyesi oldukları toplumu tasarlamalarını sağlayan kavramlar dizgesi ve toplumla aralarında sürdürdükleri karanlık ama içten ilişkiler dizgesi” olarak açıklamaktadır. Ayrıca, tapınmaya dair her türlü uygulamanın el-kol hareketlerinin tek başına din oluşturmadığını, bunların görünürde inanan kişiyi tanrısına bağlayan bağları güçlendiren bir işlevi olduğunu ve bu uygulamaların bireyi kendi toplumuna bağlayan bağları güçlendirdiğini vurgulamaktadır.⁸⁸

Ongun, toplumun kolektif bilincinde yer edinen ve toplumu bir arada tutan ortak değerler ve inançlar olarak tanımlanır. Ancak, Durkheim’ın ongun kavramıyla ilgili eleştiriler, bu kavramın evrenselliğini ve bireysel farklılıkları göz ardı ettiğini vurgular. Ongun, bir toplumun bütünlüğünü sağladığı iddia edilen bir inanç sistemidir, ancak farklı kültürler ve toplumlar arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Her toplumun kendine özgü değerleri ve inançları vardır ve bu nedenle ongun kavramının evrenselliği sorgulanır. Ayrıca, bireyler arasında farklı düşünce ve inançların varlığı da dikkate alınmalıdır. Ongun, bireylerin özgür iradesi ve kişisel inançlarına dayanmaktan uzak olabilir. Dolayısıyla, Durkheim’ın ongun kavramına yapılan eleştiriler, bu kavramın evrenselliği ve bireysel özgürlükleri yeterince hesaba katmadığını göstermektedir.

5. Durkheim’a Göre Ruh Kavramı

Durkheim, ongun kavramını incelediğinde içerisinde ruh, peri, söylencesel kişi düşüncesinin bulunmadığını, manevi varlıklar kavramının onguculuğun ve genel olarak dinsel düşüncenin temelinde yer almadığını belirtse de tüm dinlerde ruh kavramına rastlandığını ve

⁸⁵ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, 308.

⁸⁶ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, 310.

⁸⁷ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, 312-313.

⁸⁸ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, 313.

ayrıca manevi varlıklar arasında diğerlerine ilk örnek teşkil eden kavramın ruh olduğunu⁸⁹ da dile getirmektedir. Kendisi; dinsiz bir toplumun bulunmadığını, örgütlenme bakımından farklılıklar oluşturma bile o toplumda ruha, onun kökenine ve geleceğine ilişkin tasarımlar dizgesinin olduğunu, bu sebeple ruhun insanın bedeninde bir iç varlık, ona devinim veren bir yaşam dayanağı⁹⁰ olduğunu belirtirken ruhun dinler için önemli bir kavram olduğunu da vurgulamaktaydı.

Ruhlar dünyasının kutsallık dünyası olmadığı⁹¹ fakat ruhun ongun ile aynı tözden yapıldığını⁹² ileri süren Durkheim böylece ilkel din olarak kabul ettiği onguna (totem) da metafizik bir anlam yüklemiş olmaktadır. Ruhun, tanrı sayılmamasına karşın tanrısallığın bir kıvılcımını barındırdığını, bu sebeple insanlarda tanrısallıktan bir şey bulunduğunu belirten Durkheim, toplum yani kutsal olan her şeyin kaynağı olan ruhun bizleri sadece harekete geçiren ve geçici olduğu düşünülen bir şey olmadığını, içimizde kalıcı bir biçimde örgütlendiğini belirtmiştir.⁹³ Ahlaka ilişkin düşünceleri içimize kazınmış olan toplumdur düşüncesinden hareketle Durkheim, toplumun uyandırdığı saygı duygusunun her şeye yansıdığı için buyurucu davranış kuralları kökenleri nedeniyle bizlerde etki ve saygınlık uyandırdığı⁹⁴ kanaatine varmıştır.

Durkheim, ruhu, toplumsal bağların ve kolektif bilincin bir yansıması olarak değerlendirir. Ona göre, bireyin ruhu, toplumun normları ve değerleri tarafından şekillenir ve bu şekilde sosyal bir olgu haline gelir. Ancak, ruh kavramının toplum tarafından belirlendiği iddiası, bireylerin kendi duygusal, zihinsel ve spiritüel deneyimlerini göz ardı eder. Ruh, kişisel ve içsel bir boyuta sahip olan karmaşık bir kavramdır ve bireyler arasında farklılık gösterebilir.

Durkheim'ın ruh kavramını yalnızca toplumsal etkileşimlerin bir sonucu olarak ele alması, bireylerin kişisel deneyimlerini ve özgün ruhsal dünyalarını ihmal ettiği eleştirilerine yol açar. Ruh kavramı, insanın bireysel kimliği, özgür iradesi ve kişisel deneyimlerini yansıtan bir alanı temsil eder. Dolayısıyla, Durkheim'ın ruh kavramına yönelik eleştiriler, bu kavramın tek boyutlu bir şekilde toplumsal determinizme indirgenmesini ve bireysel farklılıkların göz ardı edilmesini eleştirmektedir.

6. Durkheim'a Göre Periler ve Tanrılar Kavramı

Avustralya dinleri, ruhun üzerinde daha yüksek düzeyde olan peri kavramını uygarlaştırıcı kahramanlar hatta tanrı yerine koymaktaydılar. Perinin uzayda serbest bir yaşam sürdürebildiğini ve yabancı nesneleri etkileyebildiği bu karşın ruhun ise beden

⁸⁹ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 335.

⁹⁰ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 335.

⁹¹ Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, 251.

⁹² Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 344.

⁹³ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 358.

⁹⁴ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 359.

üzerinde bir etkide bulunabildiğini yabancı nesneleri etkilemelerinin çok seyrek bir durum⁹⁵ olduğu ayrıca perinin evren ya da toplumla ilgili olarak dünya düzeni içinde yapacağı bir işlevinin olduğu⁹⁶ belirtilmektedir.

Durkheim, bireysel varlığın ruhlarının kabul edilmesi tezi neticesinde bütün ruhlara kaynaklık eden ilk ruhların temelini tasarlanması gerektiğini, her türlü dinsel etkinliğin temelini taşıyor olması sebebiyle önem kazandığını, kutsal olan her şeyin, tapınma gereğlerinin, oymak üyelerinin, ongun türünden olan hayvanların vb. bu ilk ruhlardan geldiği düşünüldüğünden onların oymakta ve dünyada yaygın olarak bulunan bütün dinselliğin somutlaşmış biçimleri olduğunu⁹⁷ ileri sürmektedir. Yaşamın kaynağı olarak görülen şey dinsel nitelikli bir özgür; bu nedenle yaşamda kargaşaya ya da yıkıma yol açan her tür olayı yine dinsel nitelikli bir öze ilişkili olarak görmenin mantık çerçevesinde⁹⁸ olduğunu belirten Durkheim, dinin toplumun tüm alanlarında varlığını hissettirdiğini ifade etmektedir.

Erginlenme dönemlerinde yapılan törenler, değişik oymakların katıldığı meclis önünde yapılmakta olup dinsel yaşama katılan delikanlıların ahlaki ve dinsel birliğinin sağlanması bu törenler aracılığıyla gerçekleşmekteydi.⁹⁹ Durkheim, oymakların bir anlamda tanrısal vücudun parçası olduğunu belirterek büyük tanrı¹⁰⁰ kavramına vurgu yapmaktaydı. Fakat soy kümesinin büyük tanrının yüksek bir yer elde etmiş olan ata ruhundan başka bir şey olmadığını¹⁰¹ da eklemektedir.

Durkheim, periler ve tanrıları, toplumun kolektif bilincindeki doğaüstü varlıklar olarak değerlendirir ve onların toplumsal birliği sağlayan sembolik değerlere sahip olduklarını öne sürer. Ancak, bu yaklaşım, periler ve tanrılar gibi doğaüstü varlıkların varlığını gerçek ve objektif bir şekilde kanıtlamaz. Durkheim'in bu kavramları sosyal fenomenler olarak ele alması, onları toplumsal bir inşa olarak kabul etmesini gerektirir. Fakat periler ve tanrılar gibi varlıkların gerçekliği, bireysel inançlara ve kültürel öğretilere dayanır ve bu inançlar farklı toplumlar ve kültürler arasında önemli ölçüde farklılık gösterebilir. Dolayısıyla, Durkheim'in periler ve tanrılar kavramına yönelik eleştiriler, bu kavramların nesnel gerçeklikleri hakkında belirsizlik yaratır ve onların sadece toplumsal yapıların bir ürünü olduğunu gösterir.

7. Durkheim'a Göre Davranış Olarak Dinsel Tören

Durkheim, tapınmayı yasaklayıcı (pozitif) ve buyurucu (pozitif) yönleri ile açıklamaya çalışmaktadır.

⁹⁵ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, 379.

⁹⁶ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, 380.

⁹⁷ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, 383.

⁹⁸ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, 388.

⁹⁹ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, 390.

¹⁰⁰ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, 400.

¹⁰¹ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, 401.

7.1. Yasaklayıcı Tapınma

Tüm dinlerde yasaklayıcı emirlerin olduğunu¹⁰² bunların dinler içerisinde önemli yer tuttuğunu ifade eden Durkheim, dinsel yasakların beraberinde kutsallık kavramını gerektirdiğini, kutsal olan her şey ile kutsal olmayan her şeyi birbirinden ayıran yasaklar dizgesi olduğunu¹⁰³ ileri sürmektedir. Bu sebeple dinsel törenler esnasında dünyevi uğraşlar askıya alınmaktadır.¹⁰⁴

Durkheim'a göre tapınma, daha çok bir sakınmalar dizgesi olarak görünür ve bu nedenle etkileri caydırıcı olabilirken özendirici veya güçlendirici değildir. Fakat bu yasaklayıcı etki bireylerin dinsel ve ahlaki niteliği üzerinde önemli bir olumlu sonuca yol açtığını, kutsal ile kutsal olmayan arasındaki engelden dolayı insan, kutsal şeylere ulaşabilmek için kutsal olmayan şeylerden arınması koşuluyla yakın ilişki kurabildiği gerçeği ortaya çıkmış olmaktadır. Yasaklayıcı tapınma bir nevi amaca ulaşabilmek için araç olarak kabul edilir. Bu durum bireyin yani inanan insan üzerinde etkide bulunarak onun eylemini veya davranışını değiştirme eğilimi içerisine girer.¹⁰⁵

7.2. Yapıcı Tapınma

Törenler dizgesini önemli kılan ve yapıcı tapınmanın temelini oluşturan kurban kurumu¹⁰⁶ bireyleri bir arada tutmak için yapılan bir dini eylemdir. Smith'e göre kurban ziyafetlerinin amacı aynı beden içinde inanan ile tanrısını birleştirmek ve böylece aralarında akrabalık bağı kurmaktır.¹⁰⁷ Bu sebeple kurban kurumuna büyük önem verilmektedir. Durkheim ise kurbanın, ortaklaşa eylem ve sungu eylemi şeklinde temel iki öğeden oluştuğunu belirterek inanan kişinin bir yiyeceği yemekle tanrısıyla ortaklaşa bir davranışta bulunduğunu aynı zamanda tanrısına bir sungu yaptığını¹⁰⁸ vurguluyor.

Durkheim, dinsel törenleri ne denli az önemli olurlarsa olsunlar, bütün toplumu harekete geçirdiğini ve törenleri yapmak için toplumsal grupların toplandığını belirterek törenlerin ilk etkisinin bireyleri birbirine yakınlaştırmak, aralarında ilişkileri arttırmak ve onları daha samimi kılmak¹⁰⁹ olduğunu ifade etmektedir. Bütün toplum, ekilen ürünlerin bol olması, yağmurun zamanında ve gereği kadar yağması, hayvanların düzenli olarak üremesi gibi konularla ilgilenmektedir. Bu sebeplerle bilinçlerde ilk sırayı tutan şeyin toplum olduğunu belirten Durkheim davranışlara egemen olan ve yön verenin toplum olduğunu ayrıca toplumun dinsel nitelikte olmayan zamanlara göre daha canlı, daha etken ve bu nedenle de daha gerçek olduğunu¹¹⁰ ileri sürmektedir.

¹⁰² Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 414.

¹⁰³ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 414-417.

¹⁰⁴ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 421.

¹⁰⁵ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 423-424.

¹⁰⁶ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 460.

¹⁰⁷ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 460-461.

¹⁰⁸ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 468.

¹⁰⁹ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 474-475.

¹¹⁰ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 475-476.

Ongunun, inananları bir araya getiren toplanma ve dayanışmalarının işareti olduğunu ve bu törenlerle sadece yakınlık ilişkisini göstermek değil aynı zamanda yakınlık ilişkisini kurduğunu belirten Durkheim, bu yakınlık bağı üzerine kurulu olduğu inançları sürdürmek sonucunu verdiğini söylemektedir.¹¹¹ Eğer din, düşünce ve etkinliğin özgür bileşimlerine, oyuna, sanata, günlük çalışmadan yorgun düşen zihni dinlendirecek şeylere bir ölçüde yer vermeseydi, din olamazdı.¹¹² Bu sebeple dinin günlük yaşamımızdaki her alana yönelik bir cevabının veya müdahalesinin olduğunu kanaati oluşmaktadır.

Törenlerdeki asıl temel önem taşıyan şeyin, bireylerin bir araya toplanması, ortak duyguların duyulması ve bunların ortak hareketlerle anlatılması olduğunu belirten Durkheim, dinsel törenler, toplumsal kümenin belirli aralıklarla kendi varlığını kanıtlaması ve güçlendirmesini sağlayan araçlar olarak görmektedir.¹¹³ Dinsel törenler, toplumsal kümeyi bir araya getiren ve ortak bir ruh hali oluşturan önemli etkinliklerdir. Bu törenlerde ortak inançlar, değerler ve semboller üzerinde odaklanılır. Törenler, toplumun bireylerini bir araya getirerek ortak bir duygusal deneyim yaşatır ve toplumsal bağları güçlendirir. Durkheim'a göre, dinsel törenler, toplumsal kümeyi düzenli aralıklarla bir araya getirerek toplumun varlığını ve gücünü kanıtlamasını sağlar. Törenler, toplumun değerlerini ve normlarını hatırlatır, toplumun ortak bir bilince sahip olmasını sağlar ve toplumsal düzeni korur. Bu nedenle Durkheim, dinsel törenleri toplumsal bağları güçlendiren ve toplumun varlığını sürdürmesine yardımcı olan önemli araçlar olarak değerlendirir.

Yapıcı tapınma, Durkheim'ın toplumun bütünlüğünü ve dayanışmasını sağlayan bir unsuru olarak tanımladığı bir kavramdır. Bu tür tapınmada, bireyler toplumun ortak değerlerine bağlı olarak bir araya gelir ve kolektif bir deneyim yaşarlar. Ancak, eleştiriler, yapıcı tapınmanın bireylerin özgür iradelerini ve kişisel deneyimlerini sınırladığını öne sürer. Her bireyin farklı inançları, ritüelleri ve spiritüel ihtiyaçları vardır ve yapıcı tapınma kavramı, bu farklılıkları göz ardı eder. Bireylerin kendi kişisel inançları ve deneyimleriyle uyumlu bir şekilde tapınmalarına izin verilmelidir. Ayrıca, yapıcı tapınma kavramı, toplumun değişim ve dönüşüm sürecini engelleyebilir. Toplumlar ve inanç sistemleri zamanla evrim geçirir ve yeni fikirler, değerler ve ritüeller ortaya çıkar. Yapıcı tapınma, bu tür dini yenilikleri sınırlayarak toplumun gelişimini kısıtlayabilir. Dolayısıyla, Durkheim'ın yapıcı tapınma kavramına yönelik eleştiriler, bireylerin özgürlüğünü ve farklılıklarını gözetken bir yaklaşımın önemini vurgular.

SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER

İnsanoğlunun tarih boyunca din ile olan etkileşim serüveni, dinsiz bir toplumun var olmadığı gerçeğine dayanmaktadır. Dinin, toplumla bütünleşik olarak (sosyolojik bakış açısı ile) toplumsal bir sistem olduğu gerçeği göz ardı edilmemelidir. Sosyal düzlemde toplumun ve doğal olarak bireylerin belli bir düzen içerisine alınması için toplumdaki hukuk kurallarından

¹¹¹ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 490.

¹¹² Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 520.

¹¹³ Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*, 525-526.

ahlaki kuralların oluşmasına, örf ve adetlerden gelenek ve göreneklerin oluşumuna kadar farklı farklı kurallar gelişmiştir. Bu kurallar toplumsal düzene dair olması gerekenleri belirtmiş olup din gerçeğinin de bu minvalde söylediklerinin ehemmiyeti de ortaya çıkmaktadır.

Durkheim, dinin işlevsel bir bakış açısı ile irdelenmesi gerektiğini savunmaktadır. Ona göre din, toplumsal düzenin sağlanmasında önemli bir rol oynar. Ayrıca dinin, intiharı engelleme gibi bir işlevinin olduğunu da belirtmektedir. Ona göre, din toplumsal bağları güçlendirir ve bireyler arasında birlik ve dayanışma duygusuna kaynaklık eder. Dinin ritüelleri, sembolleri ve toplumsal normları, insanları bir araya getirir ve ortak bir inanç sistemi etrafında birleştirir. Bu toplumsal bütünleşme, bireylerin kendilerini bir topluma ait hissetmelerini sağlar ve toplumun normlarına uymalarını teşvik eder. İntihar örneği üzerinden Durkheim, dinin toplumda intiharı engellemedeki işlevine dikkat çeker. Din, insanlara bir anlam ve amacın olduğunu hissettirir ve umut verir. Bireylerin sosyal bağları güçlenir ve toplumun desteğini hissederler. Bu nedenle, dinin bireylerin yaşamsal sorunlarla başa çıkmada, umutsuzluğu engellemede ve intiharı önlemede etkili olduğunu ileri sürer. Durkheim'a göre, dinin işlevi sadece bireysel düzeyde değil, toplumsal düzeyde de önemlidir. Din, toplumsal normları ve değerleri aktarır, sosyal düzeni sağlar ve toplumun istikrarını korur. Bu açıdan bakıldığında, Durkheim'ın işlevsel din anlayışı, dinin toplumun işleyişindeki önemli rolüne vurgu yapar.

Durkheim'ın din kuramına yapılacak eleştiri genel perspektifte aşağıdaki şekilde özetlenebilir:

1. Durkheim'ın din tanımı sınırlı ve hedefine tam olarak ulaşamamaktadır. Durkheim, dinin bir toplumun kolektif bilincinin yansıması olduğunu iddia ederken, dini sadece toplumun birleştirici işleviyle sınırlı tutmuştur. Oysa din, bireylerin manevi inançlarını, kişisel deneyimlerini ve ruhsal arayışlarını da içeren derin bir içsel deneyimdir. Durkheim'ın dini, toplumsal yapıyı korumak ve güçlendirmek için bir araç olarak ele alması, dinin bireysel boyutunu ihmal etmesine neden olur. Bu nedenle, Durkheim'ın din tanımı bütünlükten yoksundur ve dinin çok daha karmaşık ve çok yönlü bir olgu olduğunu göz ardı etmektedir.
2. Durkheim'ın dinin işlevselci açıklaması, dini toplumun ayakta kalmasını sağlayan bir araç olarak görmekte ve dini kurumları toplumsal uyumu sağlayan unsurlar olarak değerlendirmektedir. Ancak bu yaklaşım, dini yalnızca toplumun düzenini sürdürmekle sınırlı bir fenomen olarak ele almaktadır. Dinin derin manevi anlamlarını ve bireysel yaşamlardaki etkisini göz ardı etmektedir. Din, bireylerin anlam arayışlarını, varoluşsal sorulara cevap bulma ihtiyacını ve ruhsal tatmini de içeren kişisel bir deneyimdir.
3. Durkheim, dinin toplumsal bir olgu olarak ortaya çıktığını ve dinin ilkel toplumlardaki totemlere dayandığını öne sürer. Ancak bu teori, dinin tarih öncesi dönemlere dayandığını varsayarken, dinin tarihöncesi toplumlarla sınırlı kalmadığını göz ardı

etmektedir. Din, insanlığın tüm tarihinde ve kültürlerinde var olmuş bir fenomendir. Ayrıca, Durkheim'ın dinin toplumsal işlevleriyle ilgili teorileri, modern toplumlarda dinin giderek azaldığı veya dönüştüğü gerçeğiyle çelişmektedir.

Din sosyolojisi alanında önemli düşünürlerden biri olarak değerlendirilen Durkheim, alanda ufuk açıcı düşünceleri ile yeni fikirlerin doğmasına katkı sağlamıştır. Onun işlevsel din anlayışı, dinin belli bir boyutuna odaklanarak farklı bakış açılarının oluşmasını tetiklemiştir. Ayrıca kendisi, din sosyolojisi çalışmalarının temel taşlarından biri olarak kabul edilir ve günümüzde önemli referans noktalarından biridir.

Yazarlık Katkısı

Araştırma tek yazarlı olarak yürütülmüştür.

Etik Kurul Beyanı

Araştırma doküman incelemesine dayalı olduğundan etik kurul onayı gerekmemektedir.

KAYNAKÇA / REFERENCES

- Akyüz, Niyazi - İhsan Çapcıoğlu (ed.). *Sosyolojik Teori ve Din*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Aron, Raymond. *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*. çev. Korkmaz Alemdar. İst.: Kırmızı Yay., 8. Baskı, 2010.
- Aydın, Mehmet. *Dinler Tarihine Giriş*. Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2. Baskı., 2000.
- Berger, Peter L. *Dinin Sosyal Gerçekliği*. çev. Ali Coşkun. İstanbul: İnsan yayınları, 1993.
- Brown, A. Radcliffe. "Din ve Toplum". çev. Ünsal Oskay. *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* XXIII/4 (1969).
- Chevalier, Jean. *Din Fenomeni*. ed. Mehmet Aydın. Konya: Din Bilimleri Yayınları, 3. Baskı., 2000.
- Coşkun, Ali (ed.). *Din Toplum ve Kültür Din Sosyolojisi ve Antropolojisine Giriş*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- Çınar, Aliye. *Sosyolojik ve Antropolojik Açından Dine Bakış*. Bursa: Emin Yayınları, 1. Baskı., 2009.
- Durkheim, Emile. *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*. çev. Özer Ozankaya. İstanbul: Cem Yay., 1. Baskı, 2010.
- Eliade, Mircea. *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu Menşelerinin Özlemi*. çev. Mehmet Aydın. Konya: Din Bilimleri Yayınları, 3. Baskı., 2004.
- Freyer, Hans. *Din Sosyolojisi*. çev. Turgut Kalpsüz. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1964.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi Dersleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları No: 62, 1993.
- Kurt, Mehmet Ata. *Dinin Sosyal Dayanışmaya Etkisi*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Nebi, Malik Bin. *Kur'an Fenomeni*. çev. Yusuf Kaplan. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2008.
- Okumuş, Ejder. *Din Sosyolojisi*. Ankara: Maarif Mektepleri, 2018.
- Okumuş, Ejder. *Dinin Toplumsal İnşası*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2015.
- Paden, William E. *Kutsalın Yorumu*. çev. Abdurrahman Kurt. İstanbul: Sentez Yayınları, 2008.
- Sezen. *Sosyoloji Açısından Din Dinin Sosyal Müesseseler Üzerindeki Tesirleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları Nu. 22, 3. Baskı., 198M.S.
- Wach, Joachim. *Din Sosyolojisi*. çev. Ünver Günay. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. N. 98, 1995.
- Zuckerman, Phil. *Din Sosyolojisine Giriş*. çev. İhsan Çapcıoğlu - Halil Aydınalp. Ankara: Birleşik Yay., 2009.



Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar

Vol: 1 / Issue: 1, p. 93-130, June 2023

Manevi Teslimiyet: Bektaşilik Tarihinde Yoldaşıktan Hiyerarşiye*

*Spiritual Surrender: From Companionship To Hierarchy In The History Of Bektashism***

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.8075984>

Çeviri Makale /
Translation Article

Makale Geliş Tarihi /
Article Arrival Date
16.06.2023

Makale Kabul Tarihi /
Article Accepted Date
23.06.2023

Makale Yayın Tarihi /
Article Publication Date
30.06.2023

Dorlion Journal

Prof. Dr. Albert Doja

University Professor of Anthropology,
Institute of Social Sciences,
University of Lille, France.

albert.doja@univ-lille.fr

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0001-5378-8362>

Çev.: Dr. Yılmaz Arı

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Ana
Bilim Dalı, Eskişehir, Türkiye

yilmaz.ari@ogu.edu.tr

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0003-4529-7162>

Öz

Bektaşilikle ilgili inanç ve uygulamalar sistemi bir tür kurtuluş teolojisine karşılık geliyor gibi görünürken, Bektaşi gruplarının yapısı, geleneksel olarak karizmatik gruplar olarak bilinen dini örgütlenme türüne az çok karşılık gelmektedir. Bu nedenle ruhani eğilimlerinin zaman zaman sosyal, kültürel ve ulusal perspektiflerle bağlantı kurması ve buluşması anlaşılabilir hale gelmektedir. Buna karşılık daha önce haksızlığa uğramış dinî bir azınlığın üyeleri, toplumun genelinde bir dereceye kadar dinî ve siyasi saygınlık kazandığında; heterodoksi ve kurtuluş teolojisi doktrinleri artık arka planda kalacaktır. Nihayetinde ise, ruhani reform ve toplumsal hareketin heterodoks destekçilerinin mirasçıları, meşru bir otoritenin takipçileri ve sadık savunucularına dönüşür, siyasi rejim tarafından desteği aranan kurumsallaşmış bir ortodoksinin sözcüleri haline gelirler.

Anahtar Kelimeler: Antropoloji, Bektaşilik, Yoldaşlık, Hiyerarşi, İnanç

Abstract

The system of beliefs and practices related to Bektashism seems to have corresponded to a kind of liberation theology, whereas the structure of Bektashi groups corresponded more or less to the type of religious organization conventionally known as charismatic groups. It becomes understandable therefore that their spiritual tendency could at times connect with and meet social, cultural and national perspectives. In turn, when members of the previously persecuted religious minority will acquire a degree of religious and political respectability within society at large, the doctrines of heterodoxy and liberation theology fade into the background. In the end, the heirs of the heterodox promoters of spiritual reform and social movement turn into followers and faithful defenders of a legitimate authority. They become the spokespeople for an institutionalized orthodoxy whose support is sought by the political regime.

Keywords: Anthropology, Bektashism, Companionship, Hierarchy, Belief

* Bu makalenin orijinali İngilizce olarak Albert Doja tarafından yazılmış ve Numen tarafından 2006'da yayınlanmıştır. Bkz. Albert Doja. *Spiritual surrender: from companion ship to hierarchy in the history of Bektashism*. Numen: International Review for the History of Religions, 2006, 53(4), pp.448-510.

** Çalışma Prof. Dr. Albert Doja'nın 06 Mart 2023 tarihli izni ile Türkçe'ye çevrilmiştir.

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Doja, Albert. "Manevi Teslimiyet: Bektaşilik Tarihinde Yoldaşıktan Hiyerarşiye". çev. Yılmaz Arı. *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 1/1 (June 2023), 93-130. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8075984>

SCREENED BY

iThenticate®
Professional Plagiarism Prevention

1. GİRİŞ

Bektaşilik üzerine uzmanlaşmış dinî çalışmalar, büyük ölçüde ya oryantalistlerin ya da din bilimcilerin alanı olarak, etnosentrizm, ampirizm, tarihselcilik ve literalizm arasında bir yerde sıkışıp kalmıştır ve bu nedenle dinî projelerinin pratik gerçeklikleri ve siyasi ideolojileri üzerine başarılı bir şekilde dayanmak için; çok az ayırt edici antropolojik ve sosyolojik analiz getirmiştir. Roland Barthes'ın (1993) "Öz Virüsü" olarak adlandırdığı, eski zamanların kalıntılarını aramakla ilgilenen folklorist bir "Reliktfor-schung" (Bausinger, 1993) paradigmasına oldukça yönelme eğilimindedirler. Genellikle eleştirel olmayan, bir şekilde her türlü basmakalıp kanıtı yığan, bu tür analitik olmayan bir yaklaşımın temel ilgisi, Batılı uzmanların hatalarını ya da yerel bilim adamlarının şu ya da bu ayrıntı noktasındaki varsayımlarını düzeltmekten ibaret görünmektedir.

Bu durum, son yıllarda Bektaşilik ve Alevilik hakkında Türkçe ve Batı dillerinde yayınlanan ve çoğu Bektaşiler ya da Bektaşilik sempaticianları tarafından kaleme alınan kitaplarda açıkça görülmektedir. Bu yaklaşımlar, özür dileyen bir söylemi yeniden ürettiği ya da Bektaşiliğin özünü veya kökenlerini ortaya çıkarmayı amaçladığı sürece anlaşılabilir ve meşru kalacaktır. Bazıları canlı tartışmalar için malzeme sağlayabilecek yeni yorumlar ve siyasi eğilimler sunabilir, ancak olgunun gerçek siyasi boyutlarını gizledikleri ve çifte doğallaştırmaya eşlik ettikleri için yetersiz kaldıkları açıktır. Öncelikle Bektaşiler, genellikle herkes tarafından bir topluluk olarak kabul edilir. Bektaşilikle ilgili sayısız ön araştırmadan sonra (örneğin, Kressing, 2002), daha ileri araştırmalar için öneriler hala Anadolu'da ya da Balkanlar'da var olan farklı dinler ile Bektaşilik arasındaki karşılıklı etkileşimleri ve bunların zaman içindeki gelişimi gibi tek bir kurgu üzerinden savunulmaktadır. Halk dininin varsayılan bir alt tabakası olarak bilinen Bektaşiliğin, son derece senkretik karakteri veya münhasır heterodoks doğası tartışmasız bir şekilde varsayılmakta ve yüzyıllar süren yabancı hâkimiyetine ve düşmanca dış etkilere karşı periyodik tepkiler olarak görülmekte, bu da Bektaşilerin kültürel ve dinî yaşamını karakterize ettiği düşünülen arkaik özelliklerin değişmezliğine ve korunmasına yol açmaktadır. Dolayısıyla, çoğu uzmanlık çalışması "Çoğu Bektaşinin kabul edebileceği makul bir genel izlenim aktarmaktan" (Norton, 2001) başka bir şey amaçlamamaktadır.

Dahası, birçok eser Bektaşiliği kendi kendini açıklayan, Bektaşilerin kendilerinin "dini olarak" iddia ettiklerini "akademik olarak" ifade eden bir şey olarak görmektedir. Bektaşiler her zaman siyasi ya da dinî otoriter rejimler tarafından sistematik olarak ezilen mükemmel kurbanlar olarak ilan edilirler. Öte yandan, sürekli olarak hem yerel kültürel hem de evrensel ahlaki değerlerin en iyi hizmetkârları olarak gösterilirler. Eski Osmanlı İmparatorluğu'ndan modern Türkiye'ye kadar İslami kardeşlikler sosyal, ekonomik ve siyasi hayatta nasıl ki her zaman önemli bir yer işgal etmişse, Türk tarihi boyunca Bektaşiler de vakıflarını özel kültür ve eğitim merkezleri olarak iddia etmekten asla geri durmamışlardır. Bu şekilde, Bektaşiler ve diğer dervişler birçok şeyin sağlayıcısı olarak görülmeye başlanmıştır. Göçebeleri Şamanizm'den İslam'a döndürdüler, başta Yeniçeriler olmak üzere yeni din değiştirenlere sosyal ve duygusal destek sağladılar, yolculara yiyecek ve barınak sağladılar, halkın dindarlığa

odaklanması için kendilerine somut azizler önerdiler ve on dokuzuncu yüzyılın sonunda Jön Türkler ve Türk milliyetçiliği için bir destek kaynağı oluşturdular. Bazı Bektaşilerin "Kurulu bir hükümete karşı bir meşruiyet kaynağı sağlayabileceğini" ve hatta "Osmanlı İmparatorluğu'nda sivil bir toplumun varlığını kanıtlayabileceğini" göstermek için pek çok özenli çaba sarf edilmiştir (Faroqhi, 1995).

Günümüzde, çoğu durumda Sünni İslam'a karşıt olarak tanımlanan Bektaşiler, kendilerini esasen modern ve demokrat, insan hakları ve cinsiyet eşitliğinin genel savunucuları olarak sunmaktadır. Tanrı'nın suretinde yaratılan ve ırk, din ya da millet farkı gözetmeksizin Tanrı'nın tecelli ettiği tüm erkek ve kadınlara hoşgörü, sevgi ve saygının bulunduğu kalp dininin yanı sıra ikiyüzlülükten nefret ve ihtiyaç sahiplerine yardım, nezaket, dürüstlük, dayanışma, eşitlik, kardeşlik, özgürlük, demokrasi ve benzerleri, Bektaşilerin ideolojilerinin benzersiz insani özellikleri olarak iletmeye çalıştıkları yoğun mesajlardır. Bektaşilik üzerine çalışan bazı akademisyenler bu özcü kimlik ve ideolojik söylemleri sorgulamadan desteklemiş ya da yeniden üretmiştir. İlk olarak, Batılı akademisyenlerin Bektaşilere yönelik görece iyi niyetli yaklaşımı, kısmen siyaseten doğru karakterleri nedeniyle ilham verebilecekleri sempatiyle açıklanmaktadır. Bektaşiler, belirli akademik veya siyasi beklentilere olduğu kadar kozmopolit veya milliyetçi beklentilere de özellikle olumlu yanıt verirler, öyle ki iddiaları ilerici olmasa da en azından meşru kabul edilir. Ayrıca, Bektaşiler örneği, Batılı akademik projeksiyonların bir dini hareketin siyasi çıkarlarıyla buluşmasını, Elise Massicard'ın çağdaş Türkiye'deki Alevilik durumunda isabetli bir şekilde eleştirdiği bir eksikliğe işaret ediyor gibi görünüyor (Massicard, 2005). Batı akademisi, Bektaşilerin genel kabul gören tarihi metinlerini sıklıkla yeniden üretmiş ve kahramanlarını, belki de Bektaşilerle aynı siyasi ya da ideolojik nedenlerle, birbiri ardına ulusun savunucuları, laikliğin müttetikleri ya da demokrasinin öncüleri haline getirmiştir.

Sonuç olarak, belirli bir zamanda dinî bir kimlik topluluğunun neden manevi, kültürel, sosyal veya siyasi seferberlik için uygun bir araç haline geldiğini açıklayabilmek için soruyu tersine çevirmeli ve pek çok kişinin bu kadar hevesli olduğu köken ve öze ilişkin özür dileyici vizyondan tam olarak kurtulmalıyız. Bektaşilerin kimliklerine ve tarihlerine atfettikleri anlamlar söylemsel bir ideolojik inşa olarak ele alınmalıdır, zira bu anlamların olası durumsal uygunluklarını ya da sosyolojik ve siyasi belirleyicilerini ortaya çıkarabiliriz. Bektaşi söylemlerinin görece özerk bir analizini yapmak için, bu tür ritüelleşmiş söylem ve pratikleri üreten bağlamı incelemek, aktörlerin yorumlarını yorumlanacak verilere dönüştürmek ve çalışma konusuna onların hafızayı düzenleme girişimlerini ve güç ilişkilerini dengeleme ya da tersine çevirme stratejilerini dâhil etmek gerekir. Bektaşilik üzerine mevcut araştırmaların çoğunun aksine, derviş birimlerinin ve sembolik pratiklerinin tarihsel açıklamasından, bunların üretimi ve yeniden üretiminin siyasi ve sosyolojik dinamiklerinin analizine geçmenin zamanı gelmiştir. Bektaşi meselelerini siyasileştirmek ve etnikleştirmekten uzak, eleştirel ve analitik bir yaklaşımla, dinî kimlik ve siyasi projeler etrafında harekete geçen söylemlerin gizli ideolojik alt akımlarını ortaya çıkarılması ve özden uzaklaştırılması gerekir.

Aslında, farklı toplumsal örgütlenme ve düşünce biçimlerinin siyasi kuruluşla farklı derecelerde uyumlu olduğu ve ona farklı şekillerde tepki verdiği temel varsayımından farklı bir tablo ortaya çıkabilir. Sosyal bilimlerde Max Weber, Katolik ve Protestan dünya görüşleri arasındaki dünyevi başarı farkını Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu (Weber, 2002) adlı eserinin merkezine yerleştirmişken, antropoloji sürekli olarak sosyal örgütlerin karşılaştırılabileceği yollarla ilgilenmiş ve yaşayan olguların araştırılmasının kesinlikle ilgili gruplar arasındaki farklılıkların karşılaştırılmasına ve tespit edilmesine bağlı olduğunu vurgulamıştır.¹ Nihayetinde, belki de ulus-devletin modern görüşleri ve onun kurumsallaşmış mitolojileri, gündelik yaşamda ifade edildiği şekliyle grup kimliğinin yerel tanımları ve kategorilerine ilişkin anlayışımızı karıştırmış, silmiş, kirletmiş ve yıkmıştır. Tarih, Bektaşiliğin gerçek tanımının ve gerçek doğasının kökenini ve dolayısıyla anlamını ortaya çıkarmayı mümkün kılan bir teknik olarak görülürken, bu anlamın ötesinde, asıl söz konusu olan Bektaşiliğin ulusa ve kimlik ve ötekiliğin müzakere ve beyan kategorilerine dâhil edilmesidir. Bu koşullarda, Bektaşi doktrini ve örgütlenmesinin tarihsel gelişimine ilişkin köklü olduğu varsayılan birçok olgu, mitlerin siyasi, ideolojik ve dinî amaçlar için kasıtlı olarak kullanılmasının bir sonucu olarak ciddi bir şekilde tartışılmalı ve sorgulanmalıdır.

Bektaşi derviş grubunun on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllarda aniden ortaya çıkması ve hızla yayılması, Osmanlı döneminde güçlü bir Sufi tarikatına dönüşmesi ve Bektaşiliğin Osmanlı'nın son dönemlerinde, bağımsız Arnavutluk'ta ve modern Türkiye'de maruz kaldığı gelişmeler gibi bir dizi tarihi olay hala açıklama gerektiren konular olmaya devam etmektedir. Tarihsel antropoloji ve sosyolojinin açıklayıcı içgörülerini kullanan kapsamlı bir eleştirel analizin önemli olmasının ana nedenlerinden biri, Bektaşiliğin hem İslam içinde bir inanç hem bir tür kurtuluş teolojisi hem yarı-siyasi bir hareket ve ulusal hareketlere uygun bir partner hem de siyasi otoriteyi yeniden tesis etmek için ideolojik bir güç tabanı olarak incelenmesini birleştirme imkânı sunmasıdır. Bu, tartışmanın toplumdaki ana grupları ideoloji, örgütlenme, hükümet ve muhalefet açısından tutarlı bir analitik çerçevede ele alması gerektiği anlamına gelir ki bu, Osmanlı toplumu tartışmalarında genellikle ihmal edilen bir şeydir.

¹ Birkaç istisna dışında, sadece derviş çevrelerinde yazılmış metinler kutsal kişiler ve yaptıkları hakkında bilgi içerir ve bu metinler tarihi değil dini amaçlarla yazılmıştır. Ancak, Hacı Bektaş Vilayet-Name'si üzerine yapılan kapsamlı şerhler ya da Bektaşi menkıbelerindeki İslam öncesi motifler üzerine yapılan kapsamlı çalışmalar (Gölpınarlı 1958; Ocak 1983) gibi çağdaş Türk akademisyenlerin son dönem çalışmalarında, bir anlatı ya da bir grup hikâyesinin farklı edebiyatlar arasındaki geçişi takip edilirken, araştırmacı, en geniş anlamıyla, anlatının belirli bir bağlamda bir şekilde, başka bir yerde ise tamamen farklı bir şekilde bir araya getirilmesinin siyasi nedenlerini yeniden inşa etmeye çalışır. Görünüşte siyasi olmayan birçok eylemin siyasi bir boyutu olduğu gerçeğini yeniden keşfettikten sonra, bu tür analizlere girişen yazarlar artık derviş yaşamının somut ayrıntılarıyla değil, ortodoks ve heterodoks dünya görüşleri arasındaki gerilim veya ana akım Müslüman toplumla bütünleşmeyi kabul eden mistikler ve kutsal adamlar ile böyle bir uzlaşmayı reddeden mistikler arasındaki gerilim gibi zamanın büyük tartışmalarıyla ilgilenmektedir. Bu yeni detaylandırma türü, özellikle de pek çok Osmanlı tarihçisinin alışlagelmiş yaya ilerleyişi göz önüne alındığında oldukça caziptir. Yine de on beşinci yüzyıl derviş efsaneleri yazarlarına, dolaylı olarak geç yirminci yüzyıl kaygılarından kaynaklanan motivasyonları keyfi olarak atfetme tehlikesi göz ardı edilmemelidir. (Bkz. Faroqhi 1995.)

Burada ne mevcut Bektaşî materyali üzerindeki tartışmaları yeniden değerlendirmeye çalışıyorum ne de Osmanlı tarihinin büyüleyici ama karmaşık dünyasını en üstün şekilde ele alabiliyorum. Bununla birlikte, din başlığı altında toplanan böylesine tutarlı bir ideolojinin anlamını ve amacını anlamak için kapsamlı bir analitik modele son derece ihtiyaç duyduğumuza inanıyorum; bu model, bugün modern dünyanın karakteristiği olduğuna inandığım çeşitli dinî yolların büyük bir kısmını gerçekten açıklamalıdır. Bu amaçla, Bektaşilikte mürşit-mürit ilişkisinin gelişimini bir örnek olarak ele alan bu makale, Bektaşiliğin tarihindeki varyasyonların, karmaşık teolojik, ideolojik, kültürel, sosyal ve siyasi yönlerinin çoğunu içeren böyle bir dönüşüm modelini muhtemelen en iyi şekilde örneklediğini ortaya koymayı amaçlayan daha geniş bir eleştirel ve açıklayıcı analizin parçasıdır. Soy kütüğü ile ilgilenmek zorunda olmaksızın, benim konumum antropolojiktir, yani Bektaşiliğin farklı tarihsel değişimleri arasındaki süreksizlikten yararlanarak, bunların benzer bir modelin farklı gerçekleştirmeleri olduğunu gösterebilecek tipolojik homolojileri keşfetmek için karşılaştırmalı bir yaklaşım aramakta ve böylece sosyal, kültürel, ulusal ve politik perspektifleri karşılayan manevi bir eğilime yönelik ortak temel kısıtlamaların bir yapısını keşfetmeyi mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla bu ortak arka plan arayışı, antropolojik olarak bilgilendirilmiş bir tarih yaklaşımının daha ziyade bulmayı amaçladığı farklılıkları ve bunların ayırt ediciliğini silmez, zira homolojilerin aydınlatılmasını mümkün kılan yalnızca bunların gerçekliğidir.

Heterodoks dinî hareketler ve Bektaşiler gibi İslam'ın mistik tarikatları örneğinde olduğu gibi yeni din biçimlerinin kurulması, Güneydoğu Avrupa bölgesindeki dinlerin tarihini anlamak için belirleyicidir. Bu tarihi anlamak, grup kimliklerinin müzakere edildiği ve yeniden yapılandırıldığı mevcut durumu anlamak için de içgörüler sağlayabilir. Mistikler sınıf mücadelesine katılmasalar ya da bunu doğrudan ifade etmeseler de inançlarının yoğunluğu ve gücü ya da yerleşik dine karşı muhalefetlerinin radikal karakterinin ötesinde heterodokslukları her zaman siyasi, sosyal ve kültürel hoşnutsuzluğu kristalize etmiştir ve hala da zorunlu olarak kristalize etmektedir. Mesele sadece kültürel bir sembolik sistem olarak dinin bir güç tabanı gösteren siyasi ve diğer kaynakları kullanması değildir. Daha da önemlisi, din, kendi alanında, Bourdieu'nün de belirttiği gibi (Bourdieu, 1971), sembolik olmayan dünyevi alandaki kaynak ve güç dağılımını dönüştürülmüş bir biçimde yeniden üreten sembolik bir yapıya sahiptir. Bunu daha iyi anlayabilmek için, dinî temsil ve aracılık yapılarının altında yatan önemi ve bunların insan toplumundaki kültürel düzenleri ya da düzen sorgulama projelerini desteklemek üzere değişime uğramasının anlamını kavramaya çalışarak işe başlamalıyız.

2. ARKA PLAN

Bektaşî derviş tarikatı, on birinci ve on ikinci yüzyıllardan itibaren Orta Doğu'da gelişen İslam'ın birçok Sufi hareketinden biri olarak ortaya çıkmıştır (Karamustafa, 1994). Bu dönemde Horasan Erenleri olarak bilinen bir dizi misyoner öncü Anadolu'ya girmiş ve burada Bektaşiler gibi derviş gruplarının yolunu açmışlardır. Tarikatın adı efsanevi kurucusu Hacı

Bektaş'tan gelmektedir, ancak Sufi hagiografisiyle ilgili diğer birçok durumda olduğu gibi Hacı Bektaş tarikatın gerçek kurucusu değil, daha sonraki bir tarihte seçilmiş bir koruyucu azizdir. Kendisinin aslen İran'ın kuzeydoğusundaki Horasan'dan geldiği ve on üçüncü yüzyılın ikinci yarısında Anadolu'da yaşadığı varsayılmaktadır (Melikoff, 1998). Vilayet-Name'sinin tasviri, on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllarda İran Kalenderleri veya Anadolu Abdalları olarak bilinen tipik gezgin dervişlerinkine karşılık gelir (Ocak, 1995). Onu takip eden dervişler Abdal olarak adlandırılır ve en başından beri Anadolu Abdallarının "lideri" (pir) olarak anılır.

Görünüşe göre Bektaşilik, on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllarda Horasan'daki Türk boylarından miras kalan Şamanizm ile halk inançlarının bir karışımı olarak, köylülere ve Anadolu nüfusunun alt sınıfına hitap edecek şekilde başlamış olmalıdır. Bektaşilik ortaya çıktığı bölgede yerel inançlarla karışmış olmalıdır ve farklı Sufi doktrinleri ve uygulamalarının yanı sıra, Şamanizm, Budizm, Maniheizm, Hristiyanlık ve eski dinlerden kaynaklanan İslam öncesi ve İslam dışı inançları ve gelenekleri koruyan eski Türk unsurları da dâhil olmak üzere birçok dinî geleneğin Bektaşiliğin gelişmesine ve ortaya çıkmasına katkıda bulunmuş olması şaşırtıcı değildir (Birge, 1937). Bektaşilik Anadolu'da ve daha sonra Balkanlar'da Yeni Platoncu, Hristiyan ve Nasturi etkilerle karşılaşmıştır. Bu dinlerin pek çok unsuruna açık olan Bektaşiler, Hurufiliğe kadar izlenebilen antro-po-morfik ve kabalistik harf ve sayı sembolizmi doktrinlerini de bünyelerine katmışlardır (Melikoff, 1992; Popovic-Veinstei, 1995), Ali'nin kutsallığına bağlılığı antropomorfizm, Tanrı'nın insan biçiminde tezahürü, yeniden bedenlenme ve metempsikoz inançlarıyla birleştiren aşırı bir Şii inancı ile birleşmiştir (Melikoff, 2001).

Heterojen kökenlere sahip bu kadar çok sayıda doktrin ve uygulama, uzmanlar arasında bir etkinin ya da diğerinin yaygınlığı konusunda hararetli tartışmalara ve nihayetinde Bektaş tarikatının iyi tanımlanmış bir teolojiye sahip olmadığı, çok sayıda yerel etkiyi barındırabileceği ve temel karakterinin her şeyi kapsayan bir senkretizm olduğu iddialarına yol açmıştır (Melikoff, 1992; Popovic-Veinstei, 1995). Pek çok yazar Bektaşiliği İslam öncesi, Hristiyan ya da diğer inançların üzerinde harici bir katman olarak görmüştür.²

² Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarında, ilk Avrupalı araştırmacılar özellikle Bektaşilikte Anadolu'da varlığını sürdüren kripto-Hristiyan geleneklerle ilişkilendirdikleri ibadetler bulmuşlardır ki bu da misyonerlerin onlara yönelik özel ilgisini açıklamaktadır (Kieser 2001). Diğerlerinin yanı sıra, Hristiyan Teslisi ve On İki Havari ile ya da Hristiyanların Meryem Ana'ya bağlılığı ile Bektaşilerin Ali'nin eşi ve Muhammed'in kızı Fatıma'ya bağlılığı arasında algılanan bazı paralellikler, birçok yorumcunun bu özelliklerin Hristiyanlıktan alındığını ve basitçe üst düzey bir İslami kaplama verildiğini varsaymasına yol açmıştır. Bu tür bir senkretizmin, Sünni ortodoksluğun katı öğretilerini çekici bulmayan pek çok gayrimüslim için Bektaşiliği kabul edilebilir kıldığı da iddia edilmektedir. Bu tür görüşlere sahip yazarlar, Bektaşiliğin birçok Hristiyan için bir sığınağa dönüştüğünü ve mezhepsel İslam'ın senkretistik biçimlerinin Hristiyanlıktan İslam'a geçiş için uygun bir köprü olduğunu düşünme eğilimindedir. Bektaşiliğe ve diğer Sufi gruplara dâhil edilen Hristiyanlığın birçok özelliğinin, popüler İslami inançların şekillenmesine önemli ölçüde katkıda bulunduğu ve böylece Anadolu ve Balkanlar'da daha önce yalnızca aşırı derecede Hristiyanlaşmış olduğu varsayılan Hristiyan nüfusun İslam'a geçişini kolaylaştırdığı düşünülmektedir. Örneğin Doğu Avrupa'da, bazı Arnavut, Boşnak ve Bulgar gruplar hariç, nüfus genel olarak Doğu Hristiyan Ortodoksluğuna sadık kalmış, ancak Osmanlı İmparatorluğu döneminde İslam'a geçenler İslam'ın Bektaş yorumunu seçmiştir. Özellikle Bulgar biliminin bir ilkesi uzun süre Bogomil hipotezi olmuştur (bkz. Gramatikova 2001); bu hipotez Bektaşileri etnik olarak Bulgar bileşeniyle ve dini olarak Hristiyan Bogomil sapkınlığıyla ilişkilendirmiş, böylece onları ya Eski Bulgarların ya da İslamlaşmış Hristiyanların torunları olarak sunmuştur.

Ancak Türk akademisinde, en başından beri Batılı çalışmalar Bektaşiliğin özelliklerini Hristiyan geleneklerine atfettikleri için ciddi şekilde eleştirilmiş (Köprülü, 1926) ve Türk milliyetçileri ve halkbilimciler Bektaşiliğin Türk kökenleri konusunda ısrarcı olmuşlardır. Yine de İslam öncesi Türklerin Orta Asya'daki "yüksek dinler" ile karşılaşması ve Bektaşilerin farklı kültürlerin kesişme noktasındaki konumu nedeniyle Bektaşî irfanında eski, İslam öncesi Türk ve İslami unsurlar arasında hâkim bir senkretizm olduğu savunulurken, şamanik kalıntılar meselesinin genellikle varsayıldığından çok daha az önemli olduğu iddia edilmektedir (Ocak, 1983). Hâlâ geçerli olan bu özgün versiyon, birçok Batılı uzman tarafından gerçek ilgisi sorgulanmaksızın ister istemez benimsenmiştir.

Bir başka genel iddia da Bektaşilerin muhalif hareketlerin ve sapkın grupların birçok özelliğini koruduğu ve Türk ve Bizans kültürel özelliklerinin karşılıklı nüfuz ettiği dönemlerde bunları bir sentez haline getirdiğidir. Hacı Bektaş'ın kendisinin ve taraftarlarının 1239-1240 yıllarında Selçuklu yönetimine karşı Babaî İsyanı olarak adlandırılan Türkmen ayaklanmalarına katıldıklarına dair açık kanıtlar vardır (Köprülü, 1993). Bununla birlikte, Hacı Bektaş'ın on üçüncü yüzyıldaki Türk inançları ile Bektaşilerin yerleşik bir derviş tarikatı olarak örgütlendikleri on altıncı yüzyılın başında öğretilen heterodoks ama sofistike doktrinler arasında muhtemelen çok az benzerlik kalmıştır.

Bektaşî geçmişinin karmaşıklığı hiçbir zaman tam olarak bilinemeyecek olsa da, uzman tarihçiler, bir yanda Osmanlıların merkezi gücü ile diğer yanda giderek daha ortodoks hale gelen Safevi İran'ı arasındaki o huzursuz coğrafi bölgede yaşayan, genellikle aşiret ya da göçebe topluluklar oldukları konusunda hemfikir görünmektedirler. İslami düşüncenin birçok farklı akımına maruz kalmış olsalar da, en etkili olanlardan biri İran Şiiliği tarafından benimsenen ve bu dönemden sonra Kızılbaş-Bektaşiliğe belirgin bir Şii karakter kazandıran devrimci mistik liderlik biçimiydi. Bu durum Kızılbaşları, kendisi de Süniliğe giderek daha fazla meyleden Osmanlı devletiyle şiddetli bir çatışmaya sürükledi (Kehl-Bodrogi, 1988). Bu durum, Sultan I. Selim (1512-1520) zamanında zirveye ulaşan bir zulüm olan yaygın, acımasız katliamlara ve zorla din değiştirmeye yol açtı. Bu dönemde Anadolu'dan Avrupa vilayetlerine yapılan kitlesel sürgünler sonucunda Kızılbaşlar ve Bektaşî tarikatına entegre olan diğer sapkınlar, güneydoğu Avrupa'da Şii ve heterodoks unsurların varlığına zemin hazırlamış olmalıdır.

On altıncı yüzyılın başlarında Osmanlı Sultanı İkinci Bayezid'in (1481-1512) açık himayesi altında gerçekleşen çalkantılı Kızılbaş gelişmelerine paralel olarak, Bektaşî tarikatının başına Balım Sultan (1473-1516) olarak bilinen bir dervişin atanmasıyla bir reform eğilimi ortaya çıkmıştır. Daha önce Trakya'da Edirne yakınlarındaki Dimetoka'da önemli bir Bektaşî vakfının lideri olan bu derviş, 1501 yılı civarında Anadolu'daki Hacıbektaş Köyü'ndeki Bektaşî merkezinde göreve başlamış, tarikatın ikinci kurucu evliyası olarak saygı görmesini sağlayan sıkı kontrolü ele almış ve büyük ölçüde tekdüzelik getirmiştir. Kısa bir süre sonra, Bektaşiler şaşırtıcı bir şekilde on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda Osmanlı döneminde en etkili derviş tarikatlarından biri olarak kendilerini kabul ettirdiler.

İlk Osmanlı sultanları tarafından fethedilen ülkeleri Türkleştirmek ve İslamlaştırmakla görevli sömürgeciler olarak (Melikoff, 1992), Bektaşiler bu ülkelerde yalnızca Osmanlı propagandasının bir aracı olmakla kalmamış, aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu'nda bazı siyasi önemlere de sahip olmuş, hatta özellikle Bektaşiler Osmanlı askeri gücünün aracı olan Yeniçeri birlikleriyle yakından bağlantılı olduklarında, kendilerini bazı zayıf veya mistik eğilimli sultanlara dayatmışlardır. Bektaşilerin, geleneksel olarak dinî rehberlerini sağlayarak Yeniçerileri sürekli teşvik ettikleri ve onlara hükmettikleri düşünülmektedir. İki grup arasındaki bu seçmeli yakınlık, hem Bektaşiliğin varsayılan Hristiyan alt katmanına hem de Hristiyan gençlerin Yeniçeri Ocağı'na alınmasına yönelik yaygın ve uzun süreli Osmanlı uygulamasına bağlanmıştır. Bununla birlikte, Bektaşî tarikatının yükselişinin Yeniçerilerle olan bağlantılarına ne ölçüde atfedilebileceği, uzmanlar arasında Yeniçerilerin seçkin bir ordu olarak kurulmasında Bektaşilerin rolü konusunda tartışmalar sürdüğü için, hala araştırmaya açık bir konudur.

Tekrarlanan isyan ve ayaklanmalardan sonra Yeniçeri birlikleri 1826'da nihai olarak dağıtıldığında ve direnen güçler katledildiğinde, Bektaşiler de devlet baskısına maruz kaldılar ve İmparatorluğun sınırlarına taşınmak zorunda kaldılar. Yüz yıl sonra, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra modern Türkiye'de Bektaşî tekkesi, yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nde diğer derviş tekkeleriyle birlikte resmen kaldırıldığı sıralarda 1925 yılına kadar yine devlet kovuşturmasına maruz kaldı. Bu denemeler ve sıkıntılar Bektaşiliğin yeniden konformist olmayan ve antinomian bir duruş geliştirmesini sağlamış, öyle ki derin mistik köklerine rağmen İslam içinde Batılılaşma ve modernleşme eğilimlerine yakın, ilerici bir akım olarak tasvir edilmeye başlanmıştır. Çok geniş bir genellemeyle, geleneksel olarak kentli ve eğitilmiş olan Bektaşiler ile köylerde yaşayan Aleviler arasında "tarihsel bir ikili bölünme" geliştiği, birincisinin Balkanlarda yayıldığı, ikincisinin ise Anadolu kırsalında kaldığı ileri sürülmüştür (Melikoff, 2001). Bu nedenle Bektaşilik genellikle bir tür "saflaştırılmış" İslam olarak görülmüştür; eski nesil sosyal antropologlar, kırsal ve daha az eğitilmiş Alevi ya da Kızılbaşların "küçük geleneğine" karşı kentli ve örgütlü Bektaşî tarikatının "büyük geleneği" olarak adlandırmış olabilirler. Bununla birlikte, modern Alevi ve Bektaşî gruplarının farklılıklarından çok daha fazla ortak noktaları olduğunda ısrar eden Alevilerin kendileri de sıklıkla "Alevi-Bektaşî" inancı, kültürü veya geleneklerinden bahsedeceklerdir.

On altıncı yüzyıldaki Osmanlı-Safevi savaşları sırasında yaşanan zulüm ortamında, Anadolu'nun kırsal kesimindeki izole Kızılbaş-Aleviler, on yedinci yüzyılın başlarında kendilerini her türlü dış dine karşı kapalı, özerk dinî topluluklar olarak işaretleyen gelenekler, uygulamalar ve doktrinler geliştirdiler (Kehl-Bodrogi, 1988). Alevilik günümüz Türkiye'sinde eskiden ve bir dereceye kadar hala sosyal bir damga taşımaktadır ve birçok Alevi büyük şehirlere taşındıktan sonra geçmişlerini gizlemeye çalışmıştır. Sünni çoğunluk ile olan ilişki, Osmanlı dönemine kadar uzanan karşılıklı şüphe ve önyargıya dayalı bir ilişki olmaya devam etmektedir. Sünniler Alevileri sapkınlık, heterodoksi, isyan, ihanet ve ahlaksızlıkla suçlamışlardır. Aleviler ise kendilerini otantik Türk kültürünün, dininin ve dilinin gerçek

koruyucuları olarak görmektedir. Daha da önemlisi, Aleviliğin esnek ve hoşgörülü olması, doğal bir eşitlik ve adalet duygusuna sahip olması nedeniyle moderniteye uyum sağlayabileceği iddia edilmektedir. Aleviliğin modern dünyaya Sünnilikten çok daha uygun olduğu, çünkü Sünnilik tarafından bastırıldığı varsayılan özellikleri içerdiği, bu nedenle gerçek İslam değil, gerici, bağnaz, fanatik, hoşgörüsüz, otoriter ve anti-demokratik olarak görülen katı hukukçuluğuyla özgür ve bağımsız düşünceye karşı çıkan bir sapkınlık olduğu söylenmektedir.

Daha da önemlisi, son otuz yılda Türkiye'de Alevi kültürel canlanması olarak tanımlanan bir olaya tanık olunmuş, bu da Bektaşî ya da Alevi heterodoksisi meselesinin hararetle siyasallaşmasına ve etnikleşmesine yol açmıştır (Kehl-Bodrogi, 1992; Vorhoff, 1995; Shankland, 2003; Massicard, 2005). Yeni, eğitilmiş Alevi elitinin öncülüğünde Alevi kültür dernekleri kurulur, vakıflar ve vakıflar organize edilir, eski Bektaşî manastırları yeniden açılır, azizlerin türbeleri yeniden inşa edilir ve ritüeller restore edilir ve yeniden icat edilir. Aleviliğin kültürel ve dinî bir miras olarak vurgulandığı bu canlanma, Alevi kültürünü, cemaatini ve kimliğini yeniden inşa etmeyi, aynı zamanda Alevilerin modern devlete karşı kolektif çıkarlarını dile getirmeyi ve Sünni çoğunluk ile eşitlik talep etmeyi amaçlamaktadır. Farklı gelenek ve eğilimleri temsil eden liderlerin katıldığı ve devam etmekte olan müzakere sürecinde birçok entelektüel, Alevi inançlarının sistematik hale getirilmesine katkıda bulunmuş ve Aleviliği yeniden keşfetme çabalarını yansıtan bir dizi yeni kitap ve dergi ortaya çıkmıştır.

Bazı aktörler Aleviliği İslam'ın Türklere özgü biçimi, yani Arap etkilerinden arındırılmış "gerçek" İslam olarak yorumlamaktadır. Onlara göre Alevilik, İslam'ı Türk kültürünün unsurlarıyla birleştiren bir Türk-Anadolu dinidir. Aleviliğin Türk kimliğini desteklediği ya da otantik bir Kürt fenomeni olarak gösterildiği etnik boyutu sıklıkla vurgulanmaktadır. Daha genel olarak, bu görüş Aleviliği Anadolu kültür ve medeniyetinin otantik bir ifadesi olarak görmekte ve belirli bir Türk milliyetçiliğinin aksine, Osmanlı baskısına karşı Alevilerle ittifak kuran diğer birçok grubu da içeren bir Anadolu kültür mozaiki oluşturmaktadır. Birçoğu Kemalist kalmaya ve devletin Bektaşî tarikatını resmi olarak meşrulaştıracağını ummaya devam ederken, yeni nesil Aleviliği dinî bir gelenekten ziyade siyasi bir muhalefet hareketi olarak düşünmeye güçlü bir eğilim göstermiştir. Kısmen sola yönelik şiddetli baskılar nedeniyle, kısmen de devletin Sünni İslam'ın muhafazakâr bir markasını dayatmasına bir tepki olarak genç nesil aşırı sol partilere katıldı. Toplumun radikal bir şekilde yeniden yapılandırılması için çalışan bu gençler, kendilerini ana akım Sünni hayata asimile etmeye çalışan tüm "gerici" unsurları düşman olarak görmüş ve hem sınıf mücadelesi açısından Sünniliğe yönelik tarihsel muhalefeti hem de Aleviliği, Bektaşî eşitlik ideallerini ve devlete karşı isyan ve muhalefet geleneklerini vurgulayan sosyalist ve Marksist bir dille yeniden yorumlamışlardır (Vorhoff, 1995).

Dinlerini, toplumun yoksul ve ötekileştirilmiş kesimleri adına baskıya ve kötülüğe karşı mücadele eden olumlu bir siyasi ve sosyal devrimci ideoloji olarak gördüler. Böylece

Aleviliği demokrasi geleneği içinde ya da Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Kızılbaş isyanlarına veya günümüz Türkiye'sinde Alevilerin sola kitlesel katılımına dayanan bir isyan kültürü olarak tanımladılar. Ali'nin yoksulların ve ezilenlerin savunucusu olduğunu ve Hasan ile Hüseyin'in mülksüzlerin davasında ilk şehitler olduğunu göz önünde bulundurarak, Aleviliği her zaman tüm zorbalıklara karşı kurtuluş mücadelesine öncülük etmiş, gerici Sünniliği ise zengin ve güçlü egemen elitlere hizmet etmiş olarak sundular.

Yine de Alevilerin çoğu Kemalist laik ideolojiyi takip etmektedir ve Alevilik daha laik hale geldikçe, Tanrı anlayışı neredeyse tamamen içselleştirilmekte ve dünyevi yaşamdaki kişiyle ilişkilendirilmektedir (Shankland, 2003). Böylece, derin anlayışın zirvesi olarak görülen ve genellikle bir yığın karmaşık sembolizm ve gizli doktrinle ilişkilendirilen, Tanrı ile benliği birleştiren Sufi vecd çığılığı tamamen rutinleşir, bireyi ve arzularını evrenin merkezine yerleştirmeye yönelik sıradan ama iddialı bir iddia haline gelir. Bu değişim son derece barışçıl bir hümanizme yol açabilir ve sıklıkla da açar. Aynı zamanda bireylerin ya da bazen tüm Alevi derneklerinin Aleviliği uluslararası bir kültür olarak yorumladığı dikkate değer bir fenomene de yol açabilir. Bu kişiler bir dünya görüşü olarak Aleviliğin sadece liberal ve hümanist değerlerini vurgulamakta, dinî çağrışımlarını önemsizleştirmektedir. Bu bağlamda Aleviliğin İslami olduğunu inkâr edebilir ve kökenlerinin İslam öncesi dinî sistemlere dayandığını iddia ederek, hepsinin orijinal bir topluluğun parçaları olduğu varsayılan benzer gruplarla bağlantılarını vurgulayabilirler. Bu insanlar için Alevi olmak, seçilmiş bir inananlar grubuyla sınırlı olmayan, tüm insanlık için ortak olan ve aslında dinle hiçbir ilgisi olmayan bir şey anlamına gelecek şekilde genişletilmiştir.

Öte yandan, Bektaşiliğin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki sonraki gelişmeleri sırasında Arnavutluk, Bektaşî tarikatının bağlıları için genellikle bir tür sürgün yeri olarak hizmet etmiştir ve on yedinci yüzyılın ikinci yarısında bu ülkedeki ilk belirgin varlıklarından sonra, Bektaşiliğin on dokuzuncu yüzyılın sonlarında Arnavutluk'ta giderek daha derin bir şekilde kök saldığı konusunda genel bir fikir birliği vardır. Arnavutluk'taki Bektaşîlerin, tarikatın 1826'dan sonra Anadolu'da ve Osmanlı İmparatorluğu'nun diğer çekirdek bölgelerinde karşılaştığı baskıdan kurtulmuş olmalarının yanı sıra, bu ülkedeki büyümesinin bir nedeni de Arnavutluk'un kendine özgü dinî iklimi olabilir (bkz. Doja, 2000b). Bu nedenle Arnavutluk'ta Bektaşiliğin kurulması, birçok arkaik özelliği bünyesinde barındırdığı ve Arnavutluk'ta bağımsız bir karakter geliştirdiği varsayılan bir din olarak özel bir ilgi çekmiştir; bu da kültürel atalet ve siyasi direniş güçlerinin bir başka paradigmatic örneği olarak hizmet etmektedir (Kressing, 2002). Hem panteist hem de ortodoks olmayan karakteri nedeniyle, Bektaşiliğin Arnavutluk'ta kabul görmesinin büyük ölçüde Bektaşî senkretizminin İslam öncesi ve Şii unsurları Hristiyan unsurlarla birleştirmiş olmasıyla kolaylaştığı varsayılmıştır.

Bektaşilik Arnavutluk'ta kendini kabul ettirdiğinde, bu unsurların hızla Arnavut halk gelenekleriyle yer değiştirmiş olması gerektiği iddia edilmektedir. Muhtemelen Bektaşilik, Arnavut dindarlığının en saf ifadesi ve Arnavut geleneklerinin konservatuarı olarak algılanmaya başlandı, öyle ki gerçek anlamda tek ulusal din yorumu olarak kabul edildi ve

Bektaşilerin on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Arnavutluk'un ulusal uyanışında önemli bir rol oynamış olması da şaşırtıcı değildir. Uzmanlar, özellikle Bektaşi tekkelerinin çoğunun bulunduğu ülkenin güney kesimlerinde, Arnavut milliyetçiliğinin unsurlarının Bektaşi doktrinine entegre edilmesiyle, Osmanlı İmparatorluğu'nun batı bölgelerinde tam anlamıyla bir Arnavut Bektaşiliğinin "sağlamlaşmasından" söz etmektedirler (Popovic-Veinstein, 1996).

Arnavutluk'un bağımsızlığının arifesinde dinî siyaset ister ideo-mantıksal mitleri harekete geçirmede ister fiili eylemlerde etkili olsun, Bektaşiler sayısal olarak önemli ve siyasi olarak etkiliydi ve Arnavut Bektaşi dervişleri sıklıkla kendi ülkeleri dışındaki dergâhlarda bulunuyordu. Bazen merkezi kurumun en üst düzey lideri de dâhil olmak üzere birçok yüksek Bektaşi ileri geleninin Arnavut kökenli olduğu düşünülmektedir. Türkiye 1925'te tüm mistik tarikatların kesin olarak kaldırılmasına karar verdiğinde, Bektaşi genel merkezi bir kez daha Arnavutluk'a sığındı. Her halükârda, Bektaşiliğin Arnavutluk devleti tarafından ülkenin dördüncü yasal mezhepsel cemaati olarak resmen tanındığı yirminci yüzyılda, tarikatın belirleyici ulusal Arnavut karakterinin daha da güçlendiği oldukça açık hale gelmiştir.

3. KONFORMİST OLMAYAN GRUPLAŞMALAR VE KURTULUŞ TEOLOJİSİ

Bektaşiler, Sufilerin çoğunun hedefine, yani Tanrı ile mistik birliğe ulaşmaya çalışan pek çok inanan grubundan biriydi. Tanrı ile mistik birlik tam olarak aranan hedef olmadığında, derviş dindarlığının bu sapkın ve heterodoks gruplarının dinî coşkusunda hâkim olan, türbelerine tapınma yoluyla yaşayan veya ölmüş mucize yaratan azizlerin kültüydü. Bu koşullarda, dinî yaşamın yoğunluğu genişlemesine üstün geldi ve kurtuluş, lütuf dağıtan bir kurumla ilişkiden ziyade kişisel bir mesele haline geldi. Ruhani cemaate katılım, topluma karşı çıkma ya da onu aşma yönündeki bireysel ihtiyacı rahatlatarak kişiyi geçici olarak zamansız doğaüstü deneyime yükseltiyordu. Heterodoks ya da sapkın hareketler ve Bektaşilik gibi mistik tarikatlar çağın tüm gizemli sırlarını, vahyedilmiş, ezoterik, mistik ve duygusal dinini kendilerinde cisimleştirmişlerdir. İşlevleri ise dinî deneyimin içsel yönüne aracılık etmektir.

Örgütlenmelerine gelince, genel olarak ve yayıldıkları ülkelerin siyasi ve ekonomik sistemleriyle açıklanabilecek özellikler bir yana, topluluklarına özgü ilk yapılar, Havarilerin İşleri ve Aziz Pavlus'un Mektupları'nda anlatıldığı gibi, ilk yüzyıllardaki ilk Hıristiyan gruplarını akla getirmektedir. İlk Sufi ve Bektaşi grupları coşku, ortak ibadetler ve ruhani disiplin yöntemleriyle birbirlerine bağlıydı; amaçları ilahi gerçekliğin vizyonuna ulaşmak için ruhu arındırmak ve benliği ortadan kaldırmaktı. Bu nedenle, herhangi bir resmi örgütlenmeden ziyade ruh ve amaç tarafından bütünleştirilmiş ve aslında çok gevşek örgütlenmeler olarak az çok anarşik, kapalı ve gizli gruplar veya herhangi bir kolektif disiplini veya dogmayı paylaşmaya ilgi göstermeyen inisiye çevreleriydi. Sufi hareketlerinin erken dönemlerinde, yaklaşık on üçüncü yüzyıla kadar, her bir üyenin ruhani özgürlüğüne duyulan saygı ortak yaşam için düzenlemeler gerektirse de üstattan hiç bahsedilmezdi (Trimingham, 1971). Bu tür gruplarda ortak yaşamın temeli olarak ruhani bir cemaat fikri oluşmuş ve üstat

esasen ruhani konularda bir rehber olarak kalmış, ancak inananlar ile Tanrı arasında bir aracı olarak hareket ettiği iddia edilen bir manastırın otokratı olmamıştır.

Örneğin Hacı Bektaş'ın kendisi hayatının büyük bir bölümünde gezgin bir münzevi hayatı sürmüştü ve dinî konularda öne çıkan bir karakter olarak görünmemiştir. Hatta hayatı boyunca herhangi bir tarikat kurmaya ya da mürit edinmeye çalışmamıştır (Melikoff, 1998). Kendisi içinde yer almadığı bir tarikatın isim babası olarak bilindi ve (bu hareketin) yaratacağı etkiden habersizdi, bu etki ve başarı durumu ölümünden sonra elde edildi. Bektaşilik geniş bir alana yayılmış ve birçok taraftar kazanmış olmasına rağmen, "1500'den önce hem tarikatın hem de öğretilerinin rastgele bir şekilde geliştiği" düşünülmektedir. Buna ek olarak, uzmanlar, normalde bu karakteri Bektaşilerin her şeyi kapsayan senkretizmine ve "tarikatın tam olarak neyi temsil ettiğini tanımlamayı zorlaştıran çok çeşitli inanç ve uygulamaları bir araya getirmeye hazır olmalarına" bağlasalar da "bu inanç belirsizliğinin örgütlenmelerindeki tekdüzelik eksikliğiyle paralel olduğunu" düşünmeye yönlendirilirler (Norton, 2001).

Benim pozisyonum, on birinci ve on ikinci yüzyıllardaki erken Sufilikle ilgili alandaki yenilikçi yaklaşımları (Trimingham, 1971; Karamustafa, 1994) takip ederek, Bektaşiliği öncelikle hukuk ve sistematik teolojide dinin dışsal rasyonalizasyonuna karşı bir tepki olarak değerlendirmektir. Esasen, diğer erken dönem Sufi grupları gibi, on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllardaki erken dönem gelişmelerinde Bektaşilik, ortodoks kurumlara ve peygamberlik vahyinden türeyen İslami bilincin ana akımına paralel ve çoğu zaman muhalefet ederken hem manevi bilgi hem de ıstırapın ortak deneyiminden gelişen dinî deneyim alanına karşılık geliyordu.

Bektaşî uygulamalarının hala ortak bir özelliği olan vecd dansı (sema) ve zikir gibi değiştirilmiş bilinç hallerini kasıtlı olarak kullanan Bektaşilik, otoriteye ve yasal ahlaka dayanan kurumsallaşmış dine karşı, insanın içsel ve sezgisel ruhani duyularına tam kapsam sağlayacak ruhani özgürlüğü hedeflemiş olmalıdır. Bu, varlığın ve gerçekliğin nihai kaynağıyla temas arayışında olan bir kişinin tefekkür hayatını sürdürme hakkının bir iddiası olmalıdır. Dinin cemaatçi bir mesele olarak ifade edilmesine tepki olarak Bektaşilik, Tanrı'nın varlığının bireysel ve doğrudan deneyimine yönelik kişisel dinin öznel bir ifadesiydi. Kutsal metinlerin literal anlamının ardındaki "içsel anlamı" açığa çıkaran yorumlarda ilham bulan manevi tatmin arzusu, bu ilk Sufi Bektaşileri, insan ile ilahi olan arasında kesin bir ayrıma yer olmayan konformist olmayan bir dinî deneyime yönlendirmiştir.

Hukukçu Ortodoks din, ruhani bir işlevden çok sosyal bir işlevi yerine getiriyordu ve insanların ruhani ihtiyaçlarına sunacak çok az şeyi vardı; pastoral bir görevin yerine getirilmesiyle ilgilenmiyordu ve duygusal çıkış için ne araçlara ne de kurumlara sahipti ve özgür şefaath için çok az şey vardı. Sünnilikte, diğer resmi dinî reçeteler gibi, namaz kılma, oruç tutma, yasak yiyecekler ve diğer tasarruflar gibi disiplin uygulamalarına ilişkin emir ve kurallar, takipçilerin formalitelere ve dogmalara uyarak itaat etmeye zorlandıkları 'yasa'ya aittir. Bektaşilikte, diğer erken dönem derviş gruplarında olduğu gibi, başlangıçtaki inatçı bireycilik, bir müridin artık İslam inancının ortodoks, kodlanmış ve sistematik teolojisinde yer

alan ve hukukçu Sünni dogma tarafından savunulan şekilci katı talep ve yasaklara bağlı kalmaması için iddia edilen daha yüksek bir bilgi ve farkındalık derecesine inisiye edilmesiyle pekiştirilmiştir.

Dinin özünü ve esasını öğrenmiş ve anlamış olma iddiası, Bektaşileri doktrin ve geleneklerin kişisel yorumlarına yöneltmiştir. Vicdanın sesine itaat ederek Yol'u takip edecek kadar aydınlanmış olduklarını iddia ederek, kurtuluşu ve yeniden doğuşu tamamen içsel bir operasyona indirgeme eğilimi ile dinî emirleri yerine getirerek tek başlarına ilerleyebilirlerdi, öyle ki ritüellere olan ihtiyacı inkâr etme noktasına kadar geldiler. Aslında dinleri için herhangi bir dışsal gösteriyi veya toplu ibadeti reddetmişler. Böylece özellikle İslam'ın dışsal biçimlerini ve onun beş şartını reddetmişlerdir. Bektaşiler için ibadet, içsel saflık ve samimiyetin dışsal abdest ve ritüelden daha önemli olduğu öğretilen inisiyelere özgü gizli bir meseledir. Sırrı ifşa etmemenin esas olduğuna, diğer insanlara karşı değil Tanrı'ya karşı sorumlu olduklarına, günahın bir şeyleri alenen değil gizlice yapmayı gerektirdiğine ve benzerlerine kesinlikle inanırlar. Bektaşilerin ayırt edici karakterinin altında yatan öncül, tüm dinî törenlerin temel amacı olan insan kalbinin ve ruhunun arındırılmasıdır. Bu arınmış duruma Sünni ya da Şii ibadet biçimlerini takip etmeden de ulaşılabilirliğini iddia ederler.

Bu nedenle, Bektaşilerin hem fanatizmleri hem de liberalizmleri nedeniyle sistematik olarak eleştirilmeleri şaşırtıcı değildir, zira heterodokslukları kanonik ritüellere uymamalarında yatmaktadır. Belirli zamanlarda beş vakit namaz kılmazlar, abdest almazlar, Ramazan orucunu tutmazlar ya da Mekke'ye hacca gitmenin gerekliliğine inanmazlar. Kuran'ı literal olmaktan ziyade ezoterik, alegorik ve sembolik bir şekilde yorumlarlar ve diğer derviş gruplarının çoğundan farklı olarak Kuran otoritesine başvururlar. Düğünlerde ve cenazelerde uygun ayetler okunur, ancak bunun dışında kutsal metinlere kendi yanıtlarını ileten şairlerinin dizelerini dinlemekten daha mutlu olurlar. Daha resmi bir düzeyde, alkollü içkileri ve törenlerde kadınların bulunmasını hoş görmelerinin yanı sıra, seks partilerine veya cinsel ruhsatlara düşkünlükleri ve yüzyıllar boyunca her türden eksantriklerin kurbanı olduğu tüm iftiralar nedeniyle eleştirilirler (Müller, 1967).

Ekonomik, sosyal ve ideolojik çalkantılar karşısında, en radikal mistikler her zaman sadece yasalıcı dine değil, ana akım topluma da mesafe koyan tutumlar benimsemişlerdir. Parolaları, yozlaşmış olduğunu ve kötü rehberler tarafından yoldan çıkarıldığını iddia ettikleri bir dünyada yabancı olma arzusuydu. Bu türden mistikler sadece egemen sınıfların muhalifleri değil, aynı zamanda toplumsal normlara da karşı çıkma niyetindeydiler. Alternatif olarak, ne zaman köklü bir toplumsal değişimle karşı karşıya kalsalar, insanlar sistematik olarak aşkın, ortodoks bir Tanrı'ya tapınmaktan, yasalıcı Sünni İslam'ın örneklediği gibi geleneksel dinî ritüellerin resmileştirilmiş çerçevesine çok daha az bağımlı olan içselleştirilmiş bir manevi benlik duygusuna yöneleceklerdir. Elbette bu, Bektaşiler arasında aktif olduğu anlaşılan ve tarih boyunca siyasi devlet baskısına maruz kaldıkları her seferinde özellikle vurgulanan belirli bir eğilimin son derece ani bir özetidir.

Bu, özellikle Bektaşiliğin on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllardaki erken evresinde, on altıncı yüzyılın ilk yarısındaki Osmanlı-Safevi savaşları sırasında, on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında Yeniçeri birliklerinin bastırılmasından sonra veya yirminci yüzyılın ilk yarısında derviş tarikatlarının kaldırılmasından sonra gerçekleşmiş olmalıdır (Doja, 2006a). Bu vurgu, Anadolu'daki Bektaşilerin Jön Türk hareketiyle, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısındaki Arnavut ulusal uyanışıyla (Doja, 2006b) ve yirminci yüzyılın ilk çeyreğindeki erken dönem Türk milliyetçiliğiyle yakın bir kimlik duygusuna ulaşmalarını mümkün kılmıştır.

Aynı vurgu, günümüz Türkiye'sindeki Alevi uyanışında ya da günümüz Arnavutluk'taki komünizm sonrası dönüşümlerin "demokratik" süreçlerinde olduğu gibi, daha da istikrarsız olan daha yeni milliyetçi idealler ve sol kanat "ilerici" siyasi felsefeyle de etkileşime girmiş olmalıdır. Toplumsal dünyanın radikalleşmiş bir yorumuna sahip olan, komünist idealin özünde gayri meşru olan devlete dayanan ve ondan beslenen gruplar arasında bu vurgu, hoşgörüden ziyade modern toplumda kişiye gösterilen saygı eksikliğine karşı duyulan sertleşmiş öfkenin bir yolu haline gelebilir. Gerçekten de bir grup ya da örgüt devlete olan inancını ve ilahi otoriteye olan saygısını kaybederse, ritüel pratiklerini ve anti-otoriter fikirlerini devrimci bir ideolojinin hizmetine sunmaya daha kolay yönelebilir. Bu açıdan bakıldığında, Bektaşilerin dinî deneyimleri kurtuluş teolojisinin tanınabilir özelliklerini sunarken, gruplarının yapısı da geleneksel olarak karizmatik gruplar olarak bilinen dinî örgütlenme türüne az çok karşılık gelmektedir.

4. EFENDİ VE MÜRİT

Kültürel bir sistem olarak dinin işlevlerinden biri, güçsüz dünyevi yaratıklar ile cennette bulunan her şeye gücü yeten Tanrı arasında arabulucu bir temsil olarak hizmet etmektir. Arabuluculuk, göksel tanrısallığın yeryüzündeki insanlar adına araya girmesini mümkün kılabilir. Buradaki varsayım, ilahi aracılığın farklı ahdi yapılarının Bektaşilik ve Sufiliğin gelişimindeki belirli aşamalara karşılık gelmesi gerektiğidir. Aşağıdaki varsayım, tanrısallığın kavramsallaştırılmasında veya dünyadaki insan toplumunun örgütlenmesinde aracı bir hiyerarşi bulunacaksa, farklı bir anlam kazanmanın mümkün olduğudur.

İnisiyasyon için rehber olarak üretilen el kitapları, Bektaşî dindarlığının teolojik felsefesini ve sosyal deneyimini aydınlatmak için bir şekilde faydalı olabilir. Kılavuzlardaki bazı bölümler, dinî hiyerarşi ve otorite meselelerinin nasıl ele alındığının açıkça anlaşılabilceği sınırlı bir hiyerarşiye yaptıkları vurgu açısından özellikle önemlidir. Bu bölümlerde lider, öğretmen ya da rehber (pir, mürşit ve rehber) ile müritlerin farklı mertebeleri (talib ve mürid) birbirini takip eder ve bir üstada boyun eğmenin önemi baştan sona vurgulanır (Kehl-Bodrogi, 1988).

Bektaşî söylemleri, diğer Sufi apolojetikleri gibi, İslam'ın dinden daha fazlası olduğunu iddia etmekte ve tekniklerini ve mürşit-mürit ilişkilerini Tanrı'nın insanlara yansıması olarak ifade etmektedir. Ancak bu ilişkinin, varsaydığı toplumsal, kişisel ve ritüel anlamlar açısından dışarıdan kavramsallaştırılarak eleştirel bir şekilde incelenmesi, dinî kavramlara ideolojik ve siyasi sonuçları açısından yaklaşmak için olağanüstü bir fırsat olabilir. Gerçekten de Bektaşilik

söz konusu olduğunda, mürit için insan ile Tanrı arasında aracı olan mürşidin erişilebilir varlığında yatması gereken bir farklılık iddia edilirken, Ortodoks İslam veya Hristiyanlık söz konusu olduğunda ilişkinin erişilemez olduğu ve herhangi bir aracının bulunmadığı iddia ediliyorsa, bu iddialar genellikle daha toplumsal veya siyasi bir ontoloji ile karşılanır.

Bu tür iddialar yine de kabul edilmekte ve en sofistike analizlerde bile asla sorgulanmamaktadır. Frances Trix'in üstat ve manevi rehberden (mürşit) takipçisine, talibine ve müridine (talib) İslami maneviyat ve dünya görüşünün anlamları ve aktarım araçları üzerine yaptığı sosyolinguistik çalışma buna bir örnektir (Trix, 1993). Başka bir yerde, sofistike kavramsal çerçevesine ve metodolojisine rağmen, Frances Trix'in, bir Bektaşî talibi olarak spesifik olarak kalıcı ve "sadık" deneyiminin koşullarında "yerleştirildiğini", ancak ilişkiyi bu şekilde göremediğini iddia etmiştim (Doja, 2004). Öğrenme çerçevesi ve müridin konumu ona her anlatı ve atasözünün teolojik açıklamalara göre yerleştirilmesi gereken muğlak ama her şeyi kapsayan bir şema sundu. Buna ek olarak, Trix'in tarif ettiği öğretme süreci günlük yaşamda çok sık karşılaşılan bir durum değil, günlük yaşamın normalde gerektirmediği türden bir entelektüel açıklama üretmek için alenen karşı karşıya kalınan nadir durumların bir parçasıydı.³ Aslında bu, Maurice Bloch'un ideolojinin yanıltıcı bir şekilde dünyanın bir yorumu gibi görünen bir şeye genişlemesi olarak adlandırdığı şeyden başka bir şey değildir (Bloch, 1985).

Normalde Sufi ve Bektaşî grupları, bilginin sağladığı varsayılan lütuflar ve güçlerle donatılmış ve bu faydaları etraflarına yaymaya çağrılan ruhen saf bir topluluk idealinden ilham alırlar. Bir ayrım çizgisi takipçileri, lütuf ve ruh armağanlarının bir kısmını ya da tamamını almaya muktedir ya da layık olup olmadıklarına bağlı olarak iki sınıfa ayırır; bazıları bunları edinmiş ve tam olarak sahipken, diğerleri bunlara katılmayı arzular ya da henüz başlangıç aşamasındadır.

Öngörülen tüm ahlaki reçeteler herkes tarafından harfi harfine ve aynı ölçüde uygulanamayacağından, erken dönem Sufi ve Bektaşî grupları yalnızca en iyi müritlerin uygulamalarında katı olmalarını talep etmiştir. Bu nedenle, iki farklı gözlem sistemi ve davranış kuralları öngören bir tür ikili etiğe başvurmak zorunda kalmışlardır. Daha liberal bir kurallar dizisi en zayıf ve en kusurlu olanlara, mürit ya da talip olarak adlandırılan arayıcılara

³ Antropolog Frances Trix'e "manevi söylem" öğreten aynı Arnavut İslam ustası, Bektaşilik üzerine bir dizi entelektüel spekülasyon yayınladı (Rexhebi 1970) ve bu spekülasyonlar bir dizi başka alan uzmanına da ilham verdi (Clayer 1990, 2002). Ancak Baba Rexhebi gibi patentli süper-bilgiler bize ne söylerse söylesin, gözlemlediğimiz şeyin, prestijleri söz konusu olduğunda ideolojik şemalarıyla tam olarak ne yapmayı başarabilecekleri gerçeğini gözden kaçırmamalıyız. Bu aynı zamanda, antropologlar ile temsilci konumunda olmalarına rağmen ya da belki de temsilci konumunda oldukları için incelenen kültürün bir şekilde marjinal olan bilgi verenler arasındaki görünür seçmeli yakınlığı da doğrular. Örneğin Marcel Griaule ya da Victor Turner'ın sırasıyla Ogotemmeli ve Muchona ile yaptıkları uzun tefsir oturumlarına dair ünlü anlatıları akla gelebilir (Griaule 1948; Turner 1967). Marjinal figürün, tam da olayların merkezinden kısmi kopukluğu nedeniyle, neler olup bittiği ve neden olduğu üzerine düşünmesi daha olasıdır. Bu, bir sorun değilse bile, en azından düşünmek için bir duraklama sağlar. Bu tür bir karşılaşmada yaratılan şey, kültürler arasında bir tür ara zemin, Paul Rabinow'un (1977: 153) kendi fieldwork açıklamasında tanımladığı gibi "melez, kültürler arası bir nesne veya ürünün başlangıcı", bir "liminal dünya"dır. Eğer antropoloğa gerçeklerin özgün ya da saygın bir versiyonunu sunma konusunda sistematik olarak genel bir kaygı varsa, bu kuşkusuz kültürel öz-farkındalığın doğasına ve saha çalışması politikalarına dair bir şeyler ortaya koyar.

ya da takipçilere tanınmıştır. Çok daha katı bir başka kural ise, seçilmiş azınlığın üstün sınıfına ait olan ve mükemmeller ya da azizler (eren vb.) olarak da bilinen inisiye edilmiş seçkinler için ayrılmıştı. Dini grupların ve onları oluşturan toplulukların her biri, aşağı yukarı açık bir şekilde iki sınıfa ayrılmış türden üyeler içeriyordu ve her biri diğerine, seçilmiş azınlığa, mükemmellere ve babalara (dervişlere) tabi kılındı. Böylece, tepede neredeyse kutsal olan azizler vardı; altlarında günahkârlar ya da en azından dünyevi olmayanlar, hâlâ dünyanın ve onun ayartmalarının etkisi altındaki sıradan insanlar vardı.

Seçilmişler ile takipçiler arasındaki karşıtlık, yaşlılar ile gençler, güçlüler ile zayıflar, mükemmeller ile kusurlular, ruhsal açıdan başarılı olanlar ile acemiler ve pir ile talip arasındaki karşıtlığa benzer. Bununla birlikte, iki grup arasındaki mesafe, en azından Bektaşiliğin on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllardaki başlangıçları veya daha sonraki, tekrar eden zulüm dönemleri için abartılmamalıdır. Müritlerin ve taliplerin dine girdiklerinde hem iman hem de bilgi almış olmaları gerektiği gerçeğinin yanı sıra, onlar gerçek inananlar olarak kabul edilmişler ve seçilmişlerle eşit düzeyde Bektaşî tarikatının ayrılmaz bir parçası olmuşlardır. "Müritler" "inananlar" haline geldikçe, müritler de üstatlara dönüşmüş ve sonuncular sıkı riayetlerinin ve bilgeliklerinin kanıtlanmasının ardından "kâmil" dervişler haline gelmişlerdir.

Sufi Bektaşî anlayışına göre, Tanrı'nın herkeste mevcut olduğu ve her insanda kemal potansiyelinin bulunduğu varsayılır, çünkü tüm gerçeklik (hakikat) için hakikat'ten (hakikat) başka bir varlık yoktur, bu da aslında Tanrı'dır (el-Hakk). "Varlığın birliği" teorisi⁴, bireylerin nihai olarak ortaya çıkan durumlarının farkına varmalarını ve özlerinin tüm yaratılışla olan birlikteliğini anlamalarını gerektirir. Bundan sonra yaratıcılarına, kökenlerine, nihai mükemmellik ve hakikat durumuna doğru geri dönebilirler. Tanrı'ya kişinin kendisini geliştirmesi yoluyla yaklaşılabılır. Tanrı insanlarda, mükemmelliğin en yüksek aşamalarına ulaştıklarında enkarne olur; bu da ancak kişinin bedenini daha iyi özgürleştirmek ve tanrısallıkla bütünleşmek ya da daha doğrusu tanrısallığı benlikle bütünleştirmek için kendini feda etmesiyle elde edilir. Ancak seçilmişler aracılığıyla, manevi bilginin (marifet) sunulmasıyla onlarla kurulan ve sürdürülen temaslar ve somut bağlar sayesinde, arayanlar ve takipçiler kendilerini dinlerinin bedenine bağlayan bağları oluşturup güçlendirirken, aynı zamanda erdemler edinir ve kendilerini eğitirler. Buna ek olarak, erken dönem Sufiliğinde olduğu gibi Bektaşî Yolu'nun ustaları için de mistik eğilim bireysel bir deneyim olarak son derece tehlikeli hale gelmiştir, çünkü Sufi argümanına göre Tanrı'dan başka tanrılara giden mistik yollar da olabilir. Bu nedenle deneyimli bir rehberin rehberliğinin gerekliliği üzerinde

⁴ Tek bir Gerçeklik olarak deneyimlenen Müslüman mistik için bu, dünyanın temeli ve varoluşudur. Dolayısıyla dünyadaki her şey Tanrı'dan başka bir şey değildir ve yaratılmış dünya yalnızca bir görünümüdür. Yaratılmış dünyaya dair bu görüş, varlığın birliğine (vahdet-i vücud) dair mistik panteizm vurgusuyla birleşen "gizli" çağrışımlara yönelik bir arayışı teşvik etmiş görünmektedir. Müslüman heterodoks mistisizminin en aydınlatıcı ifadelerinden biri olan bu teori, nihai hakikat ve mükemmelliğin ancak panteist bir sentezde yatabileceğini iddia etmiştir. Özellikle teorinin varoluşsal monizmi, yani Yaratıcı ile Yaratılan arasında radikal bir ayrım olmaması ve her şeyin tek bir gerçeklik içinde var olması, Sufizm'in monoteizmi panteizmle değiştirdiği suçlamasına maruz kalmasına ve ortodoks din doktorları tarafından şiddetle kınanmasına neden olmuştur.

ısrarla durulmuştur. Ruhani gelişimin geçitlerinden geçmek, ilahi gerçekliği ve nihai hakikati deneyimlemek ve bunların içsel anlamlarına nüfuz etmek için bir rehber, bir ruhani mürşide ihtiyaç vardı (Birge, 1937). Gerçekten de Bektaşî anlatılarının çoğunda, "mürşidin öğrencinin Tanrı'ya ulaştığı yol olduğu" açıkça belirtilir (Trix, 1993). Bunun nedeni, mürşidin "insan-ı kâmil"in (Birge, 1937) kemal mertebesini çoktan elde etmiş olmasıdır. Bektaşiler için her insan bir cami ise, her insan yüzü de mürşidin kemal yüzüdür (vech-i kâmil). Onda, mükemmelliğin dış belirtileri iç mükemmellikle eşleşir ve Muhammed ve Ali'nin ikili, ayrılmaz kişiliğinin Bektaşiler tarafından yeryüzünde her mürşit tarafından temsil edildiğine inanılırdı; Peygamber Müslüman topluluğu için neyse, mürit için de odur. Bu nedenle, müridin mürşidine kendi anne babasından daha büyük bir bağlılık borçlu olduğu öğretilir ve Bektaşiler ritüel dua (namaz) ile kişinin mürşidini ziyaret etmesini eşit tutarlar (Norris, 1993).

Bu nedenle, mükemmellik statüsü ölçüsünde, müridin hala sahip olmadığı Tanrı'yla doğrudan iletişim kurma kapasitesini üstadın zaten edinmiş olduğu varsayılır. Tanrı çağrıldığında ustaya yanıt verebilir ama henüz öğrenciye yanıt veremez. Şüphesiz, mürit bir "sadiq"tır ama hala bir takipçi ve arayışçıdır, nihai hakikatin-gerçekliğin geçitlerinden geçmeye ve kendi sırası geldiğinde mükemmelleşmeye ve Tanrı ile kendi birliğine ulaşmaya teşvik edilir.

Tarihsel olarak, "iman" ın ilk anlamı bir sadakat erdemiydi. Başka bir yerde gösterdiğim gibi (Doja, 2000a), ilahiyatla ilişkide de iman her zaman geleneklere sadakat ve taahhütlere bağlılık anlamına geliyordu. Bu durumda inanç, teolojik bir amentüye inanmak değil, inananların tanrının gücüne gösterdikleri itimattı. Bu bir tür ilk sözleşmeydi; burada insanların tanrıların "itibarına" duydukları güven ile tanrıların insanlara göndermesi gereken lütuflar arasında her zaman bir ayırım yapılabilir. Bunlar, birbirini tamamlayan iki mübadele alanını tanımlayan zıt yönlerdeki iki harekettir. Otomatizmleri bu nedenle yasal olmaktan ziyade büyüeldir. En azından Marcel Mauss'un "Armağan Üzerine: Arkaik Toplumlarda Mübadelenin Biçimi ve Nedeni" (Mauss, 1950) makalesinde incelediği örtük anlaşma türü gibi kısıtlamaları ima ederler. İnancın söylem ve mübadele alanına dâhil edilmesi, inanç eyleminin her zaman bir ödüle olan inancı kapsadığını kavramayı mümkün kılar. İman etmek, bir tanrıya karşı ifade edilen ancak bir getirisi olan bir inanç eylemine kendi inancını katmaktır. Bu, aynı zamanda kişisel duyguları da devreye sokan bir tür somut hisse ve güvenlik simgesidir. Bu kavram daha sonra zihinsel bir tutum ve Evans-Pritchard'ın terimleriyle "içsel bir durum" (Evans-Pritchard, 1965), yani kişinin kendisine ait olan, yüksek ve güçlü bir tanrıya sunduğu güvence ile yatırım yapılır. Bir sadakat bağı oluşturan bu ilişki, ilahi ilhamlar şeklinde verilen bir lütuf biçiminde bir karşılık alma kesinliğiyle birlikte zorunlu olarak bir itimat eylemine eşlik eder.

Şimdi Bektaşiler için manevi öğrenme deneyimi, manevi bilgi ile bir iletişim süreci olarak mürşit aracılığıyla elde edilir. Bu süreç mistik gnosis (marifet) sahip olunmasıyla sonuçlansaydı, normalde bir "iman eylemi" olarak içselleştirme deneyiminden çok "inançlı" anlamda sonuçlanması beklendiği gibi, çırak Tanrı ile mistik bir birliğe ulaşmış potansiyel bir

aziz olarak kutsanırdı. Ancak ilahi ilhamı içeren bu birleşme, bir dizi hiyerarşik yayılıma bölünmüş olan tanrısallığın farklı tezahürleri aracılığıyla aşamalı iletişim olmadan mümkün değildir. Bunların en erişilebilir olanı, aslında, insanlarla Tanrı arasında basit bir aracı olmaktan çok, farklı bir kılıkta Tanrı'nın kendisi gibi görünen kişinin kendi mürşidinden başkası değildir.

Elbette Bektaşî pratiğinde ne dinî liderler ne de onların takipçileri davranışlarını doğrudan kutsal kitaplarına ya da el kitaplarına atıfta bulunarak meşrulaştırmazlar, hatta yerel toplulukta bulunması gereken, teorik olarak ana hatları çizilmiş kategoriler olduğundan da hiç bahsedilmez. Bektaşî ustaları düzenli olarak bir tür el kitabına sahip gibi görünseler de bunu asla dinî törenlere getirmezler. Daha ziyade Bektaşî din felsefesinin kendi zamanlarında ilginç buldukları yönlerini özümserler ve bunları şarkı, şiir ve kıssa tarzında anlatılarla yaptıkları gibi şerhler sırasında anlatırlar. Bektaşî dinî düşüncesinin telkin edilmesi, öğretilmesi ve sürdürülmesindeki büyük ağırlık neredeyse tamamen yerel dinî liderlerin kendilerine ve onları destekleyen sözlü geleneğe aittir. Örnek vermek gerekirse, müridin mürşidini aramak için evine gittiği, dolambaçlı sokaklarda onu aradığı, sonra başka bir eve girdiği ve nihayetinde çatıya çıktığı bilinen bir anlatı sıklıkla anlatılır. Çatıda da onu göremeyince aşağı atlar ve efendisi onu kucağına alır (Trix, 1993).

Her dinî liderin geçmişini anlatan sözlü bir anlatısı vardır ve bu anlatıda genellikle Hacı Bektaş'ın dergâhına devam eden ruhani atalarından ve öğretmenlerinden ve ayrıca kendi keramet gösterme yeteneğinden bahsedilir. Dinî liderlerin otorite olarak kabul edilmesinin ilk nedeni, Hacı Bektaş ve halefleri tarafından onaylanmış olarak kabul edilmeleridir. Bu iddialar mitlerle desteklenmekte ve daha geniş bir perspektiften bakıldığında, bazılarının Tanrı'ya diğerlerinden daha yakın olabileceğini varsayan bir kozmoloji içinde somutlaşmaktadır. Bunu, bu bağlamda en iyi "Tanrı tarafından verilen mucizeler gerçekleştirme yeteneği" olarak anlaşılan "karizma" (keramet) sahibi insanlar olduklarını söyleyerek ifade ederler. Diğer tüm hususlardan bağımsız olarak, "karizma" Tanrı'nın lütfunun bir işaretidir ve liderleri Tanrı'yla temas halinde olunan, mucizeler gerçekleştirme ve maddi dünyayı kontrol etme özgürlüğüne sahip olunan nihai "hakikat-gerçeklik" (hakikat) mertebesine yerleştirir.

Daha teknik bir düzeyde, genel olarak Sufizm'de olduğu gibi, iddialar üstatları nihai olarak Tanrı'ya bağlayan açık hiyerarşik seriler veya inisiyasyon zincirleri (silsile) ile desteklenir. Gelişmiş serilerde otorite zinciri, tarikatın kurucusu olan koruyucu azizleri Hacı Bektaş'a bağlandıkları kesintisiz bir tarihsel mürşit ve mürit çizgisini içerir. Bu kesintisiz manevi vahiy ve güç zinciri, tarikatın kurucusundan önceki azizlere, İmamlara, Hüseyin'e, onun efendisi Ali'ye, onun efendisi Peygamber Muhammed'e, onun efendisi Melek Cebrail'e uzanan ve böylece Tanrı'da son bulan bağlantıyı sürdürür. Eğer Tanrı'nın tecellisi (mazhar), kendisini çeşitli biçimler altında gösteren Ali ise ve Ali ilahi ışığın kaynağı ise, Bektaşî şiiri ve anlatısı, Ali'nin çeşitli Peygamberlerle kaynaştığı, On İki İmam görüntüsü altında görüldüğü ve kendisini "Ali'nin işaretini avucunda taşıyan" Hacı Bektaş olarak gösterdiği inancına sayısız

tanıklık sunar. Başka bir deyişle, Hacı Bektaş da farklı bir kılıkta Tanrı'ydı. Bu sürekliliğe dayanarak, Bektaşî takipçileri kişisel mürşitlerine bağlılık yoluyla Tanrı ile ilişki kurarlar.

Açıktır ki, insanlar ve Tanrı arasında, örneğin Sufi ve Bektaşî mürşidi ya da bir rahip ya da adanmışlar gibi araçlar varsa, bunlar seküler cemaatin temsilcileri olarak hareket eder ve kendilerini seküler cemaatten daha yüksek bir düzleme yerleştirir, ancak Tanrıya göre daha aşağı bir konumda bulunurlar. Bununla birlikte, aracılık yapısı başka bir türde de olabilir ve her türlü hiyerarşinin olumsuzlanması iddiasında bulunabilir. Bu modelde inisiyatif herhangi bir aracılık olmaksızın, inananların ilham almasıyla birlikte lütfunun armağanlarını doğrudan inananlara dağıtmak suretiyle tamamen ilahiyatın elindedir ve bu ilahiyat kendisini bir dizi hiyerarşik yayılımda gösterebilir. Karizma, ilahi lütuf ve ruhani bilgi onlara herhangi bir aracının yardımı olmaksızın dokunur ve aracı bir rahip ya da pir tarafından gerçekleştirilen ya da kontrol edilen herhangi bir ritüelin ya da özel uzmanlığın etkinlik derecesinden hiçbir şekilde etkilenmez.

Edmund Leach (1972) tarafından öne sürülen yapısal bir hipotezi takip ederek, başka bir yerde, insanlar ve Tanrı arasındaki iletişimi anlamak için çok önemli bir faktörün, hiyerarşik bir dinî aracılık modelinin kavramsallaştırılmasının ortodoks inançların dogmasına karşılık geldiği gerçeğinde yattığını, tüm hiyerarşilerin reddedildiği bir modelin kavramsallaştırılmasının ise gerçek düzenlemelerinde binyılcı ve mistik inançlarla ve Bektaşilikle ilgili olanlar gibi heterodoksilerin (Doja, 2000a) gelişimiyle yakından bağlantılı olduğunu iddia ediyorum. İlk model yerleşik, hiyerarşik bir gücü destekleyebilirken, ikincisi yerleşik otoritelere karşı isyanını haklı çıkarmak isteyen ezilmiş veya yoksun bırakılmış bir azınlığa karşılık gelir. Bu modele göre, belirli bir toplumda siyasi bir hiyerarşinin kurulması, teolojik sistem içinde tek bir ilahiyat anlayışının, yani saf bir tektanrıcılığın ortaya konmasıyla el ele gider. Öte yandan, açık bir hiyerarşik ulûhiyet anlayışı ise eşitlikçi siyasetle birlikte gider. İnsanların ilahiyatla ilişkilerinde eşit oldukları fikrinden türetilen ilişkiyel eşitlik anlayışı, insanlar arasında esaslı bir eşitlikçilik ideolojisinin yanında etkin bir şekilde mevcuttur. Bu da bizi Bektaşiliğin karakterine ilişkin temel varsayımımıza götürmektedir. Mürşit "Tanrı'nın farklı bir kılığa bürünmüş hali" olarak algılandığı ölçüde, Bektaşiliğe ilişkin inanç ve pratikler sistemi toplumsal, kültürel ve ulusal talepleri karşılamayı mümkün kılan bir kurtuluş teolojisidir. Buna karşılık, mürşit bir tür rahip, "mürit ile Tanrı arasında bir aracı" olarak algılandığında, Bektaşilik siyasi bir hiyerarşi kurmayı amaçlayan ortodoks bir ideoloji haline gelir.

5. ORGANİZASYONEL DÖNÜŞÜMLER

Bir müridin mürşidiyle olan normal ilişkisi genellikle manevi evlatlık olarak tanımlanmıştır ancak gelişimin farklı aşamalarında bu terimlerin ima ettiği ilişki tamamen farklı olmuştur. Genişletilmiş bir Bektaşî atasözünde, müridin "bilmediğini bilen" kişi olduğu iddia edilir (Trix, 1993). Bu elbette olgulardan daha fazlasını ifade eder çünkü Bektaşiler, genel olarak bilgiden söz ettiklerinde manevi bilgiyi, yani Tanrı'ya yaklaşma sürecini kastederek. Bununla birlikte, alt düzeydeki Bektaşî müridi için eksik olan şey, neler olup bittiğini anlama

çerçevesidir. Buna ek olarak, Bektaşî müridin "bilmediğini bilmesi" hedefi, Trix'in gösterdiği gibi kişinin yeni bir durumdaki düzeni tahmin edemeyeceğini ve anlam bulamayacağını kabul etmesi anlamına da gelir.

Başka bir deyişle, Goffman'ın terimlerini kullanırsak (Goffman, 1974), kişinin bilgi eksikliğini bilmesi, deneyim çerçevesinin bir tür askıya alınmasıdır. Pir ile etkileşimde, bu referans çerçevesi eksikliği, bu bilgi eksikliği, sosyal mesafeyi hem korumak hem de azaltmak amacıyla, genellikle olumsuz ve olumlu deneyimler arasında farklılaştırıcı stratejiler olarak nitelendirilen özelliklerle yansıtılır. Dolayısıyla, eğer Bektaşî geleneği mürit için bilişsel bir çerçevenin askıya alınmasını bekliyor ve teşvik ediyorsa, bunun amacı mürşidiyle olan ilişkinin gerçekleşmesi, yeni bir çerçeveye yeniden entegre olmayı sağlayan bir tür "olumsuz deneyim" olmalıdır. Bektaşî düşüncesinde, manevi hedefe ulaşmanın yolu, "yeniden bütünleşmenin tek yolu" olarak hizmet eden mürşidin yardımıyla anlaşılır, bu nedenle kişinin bilmediğinin bilgisi kişiyi özgür bırakır ve güveni mürşide odaklar (Trix, 1993).

Bektaşiliğin on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllardaki başlangıcına ve daha sonraki siyasi baskı dönemlerindeki kanıtlara dayanarak, genellikle bireysel müritlerin sürekli rehberliğinin, mürşitlerin Tanrı ile insanlar arasındaki aracı olarak oldukça doğal bir şekilde ortaya çıkmasına neden olduğu varsayılır. Bununla birlikte, Suftarikatlarının temeli haline gelen mürşit-mürit ilişkisi sisteminin öncelikli önemi, ahlakta bir değişim anlamına gelmesidir. Mürşit-mürit hiyerarşisinin kurumsallaşması, düzgün bir şekilde örgütlenemeyecek olanın, yani kişisel mistik yaşamın ve bireysel yaratıcı özgürlüğün örgütlenmesini beraberinde getirmiştir ki bunlar artık zincire vurulmuş, uygunluğa ve kolektif deneyime tabi kılınmıştır. Bu sürecin, on altıncı yüzyılda tarikatın örgütlenmesinden sonra Bektaşî ortamında meydana gelen ve zulüm dönemlerinden kurtulduktan sonra her seferinde kendini tekrarladığı görülebilen radikal değişime karşılık gelmesi gerektiğine inanıyorum.

Tarikatın güçlendiği dönemlerde, üstatlar bireyin sadece deneme yanılma yoluyla değil, herhangi bir rehberlik altında bile Yol'u arama hakkını inkâr edeceklerdir. Böylece üstat, bir rahip gibi ruhani görevleri mekanik bir ritüel sürecine göre tahsis eden özel bir aracı haline gelirken, bir müridin inisiyasyonu kendi iradesini üstadın iradesine teslim etmesini içeriyordu. Müritlerinin kişilik ve yeteneklerini değerlendirmek, onlara tarikatın öğretilerini öğretmek ve uygun aşamalarda onlara tarikatın sırlarını ifşa etmek üstadın göreviydi. Eğitim alan ve mürşidi tarafından layık görülen mürit, on altıncı yüzyılın başında Balım Sultan tarafından başlatılan örgütsel reformların bir parçası olduğu düşünülen özel bir ritüel aracılığıyla Bektaşî tarikatına kabul edilirdi. Tarikat üyeleri kendi mertebelerine kadar yeni bir üyeyi karşılama törenine katılabilirlerdi, ancak bu tür toplantılar bir mürşidin o mertebeye ilişkin sırları henüz açıklamadığı kişilere açık değildi (Norton, 2001). Dolayısıyla, genel olarak Sufilik gibi Bektaşilik de açıkça mistik deneyimin somutlaşmış hali olmasına rağmen, ayırt edici özelliği ilahi olanın "bilgisinin" yalnızca mürşit aracılığıyla aktarılabilceği konusundaki ısrarı olmuştur.

Bu nedenle, "bilmediğini bilmek" isteyen mürit fikri, Trix ile birlikte, ışık ve yardımın yalnızca mürşit aracılığıyla elde edilebileceğinin güçlü bir göstergesi olarak düşünülebilir (Trix 1993: 89). Her bilme eylemi bir dünya ortaya çıkarır ve her bilme etkin bir eylemdir, çünkü her söylemin gücü bir dünyayı açığa çıkarma potansiyelidir. Bu nedenle, Ricoeur'ün terimleriyle, "anlamak kendini metnin içine yansıtma değildir; yorumun gerçek nesnesi olan önerilen dünyaların kavranmasından genişlemiş bir benlik elde etmektir" (Ricoeur, 1981). Bu görüş, Bektaşinin Tanrı'ya yaklaşma eylemi olarak manevi bilgi vizyonu ile iyi bir uyum içindedir. Bektaşinin terimleriyle "genişlemiş benlik" manevi âlemi içerir.

Mistik Sufi fikirlere dalma yoluyla, Bektaşilerin ritüel faaliyetlere üyelikleri aracılığıyla deneyimledikleri Tanrı imgesi, teolojik bakış açısından son derece sofistike hale gelir. Çeşitli düzeylere sahip katmanlı bir tanrısallık kavramı, Tanrı'yı aşkın olmaktan çok, genel olarak varsayıldığından daha içkin bir tarzda sunar ve Bektaşilerin içselleştirilmiş tanrısal algısına dayanır. Bektaşiler tüm insanların içinde, ruhlarının Tanrı'nın bir parçası olduğuna inanırlar. Kur'an'daki yaratılış anlatımının farkındadırlar, ancak çoğunlukla insanın ruh kazanma şeklini doğrudan Tanrı'dan gelen bir şey olarak tanımlarlar. Bazıları canlı ve cansız tüm yaratılışı "Tanrı ile özdeşleştirilen tek bir ışıktan yayılan" olarak görür (Zarcone, 2005). Diğerleri ise Tanrı'nın yeryüzünde yarattığı her bir varlığa hayat (xhan) verdiğini, ancak kendisini onlarda yansıtmak hiçbir şeyi olmadığını fark ettiğinde, hepsine kendisinden bir parça (ruh) verdiğini ve bu parçanın ölümlü bedeninin ölümüyle ölmeyip Tanrı'ya geri döndüğünü anlatır (Shankland, 2003).

Yaratılışın merkezinde, insanlara ışığını veren yüksek seviyeli bir Tanrı varmış gibi görünürken, bu yüksek seviyeli Tanrı'dan daha düşük seviyeli bir Tanrı yayılır ve insanlar da bu yayılmanın emanasyonlarıdır. Yeryüzündeki her insan, insanların dualarını yönlendirecekleri bir tür astral, parlayan ya da ruhsal benlik gibi görünen bu alt düzeydeki Tanrı'nın bir yayılımıdır. Bu ruhani benlik, daha yüksek mükemmellik derecelerine ulaşmak için farklı enkarnasyonlar ve farklı sosyal konumlar aracılığıyla kendini geliştirir; bunların son aşaması ve yüce hedefi, tıpkı İbrahim, Musa, İsa, Buda, Muhammed ve Ali gibi Tanrı ile birliğe ulaşması gereken "mükemmel bir insan" olmaktır (Cornell, 2006).

Daha yüksek merteye kavrayış ve erişimin ötesindeyken ve insan etkisi şüpheli kalırken, Tanrı'nın nihai hakikati yeryüzündeki insanlar tarafından anlaşılabilir, bu da Bektaşilikte en yüksek inisiyasyon derecesine karşılık gelir. Aristoteles'in, en mükemmel insani yetkinlik ahlaki eylemde değil de entelektüel tefekkürde yatıyor fikrine göre, Bektaşilik bağlamında bu, ahlaki olarak gelişmiş inisiyenin yolu (tarikât) takip ettiği, "insan-ı kâmil" in ise tefekkür yoluyla Tanrı ile birleştiği ve böylece daha önceki aşamaların ötesine geçerek hakikate yükseldiği anlamına gelecektir. Sufi Bektaşî'nin pratiğinin ana hedefi, tam da yeryüzündeki insanların ruhani benlikleriyle tamamen birleştiği ve tamamen inisiye olduğu bu tam mükemmellik seviyesidir. Dolayısıyla manevi benlik, insana kemal yolunda rehberlik eden ve böylece Tanrı ile birliğe ulaşmasını sağlayan vicdanın sesi gibi görünmektedir.

Ancak Bektaşiler "genişlemiş bir benlikten" bahsetmek yerine "benlik kaybından", "ölmeden önce ölümden" bahsederler. Bektaşiler bunun gerçek anlamını, mürşitleri tarafından maruz kaldıkları sorgulamaların ölümden sonra Tanrı'dan alacakları sorgulamalara paralel olduğunu söyleyerek açıklayabilirler (Shankland, 2003). Aziz Yuhanna'nın İncil'inin 3. Bölümünü hatırlatan bir dille, bir Bektaşî'nin önce annesinden doğduğunu, sonra da efendisinden yeni bir dünyaya yeniden doğduğunu, aksi takdirde gönül krallığına giremeyeceğini söylerler (Norton, 2001). Birlikte ele alındığında, kişinin bu dünyaya ve onun değerlerine ölerək, Tanrı ile mistik bir birlik içinde gönül krallığına girerek yeniden doğabileceği anlamına gelir ki bu da nihai birliğin "genişlemiş benliğine" ulaşmak için çözülen ve iptal edilen bir "kayıp benlik" ile örtüşür.

Buna ek olarak, görünüşte çelişkili olan bu metaforlar Ricoeur'ün her yorumlama olayının hermenötik bir kendine mal etme (Aneignung) olduğu ve bunun da temelde "başlangıçta yabancı olanı kendine mal etmek" (Ricoeur, 1981) anlamına geldiği yönündeki ısrarının önemini maskeleyememlidir. Müridin "kendine mal ettiği" şey zihinsel bir şey olmadığı gibi, maneviyatın ardında saklı olduğu varsayılan bir tasarım da değildir. Daha ziyade, bir dünyanın izdüşümüdür, ustanın gösterişsiz referanslar aracılığıyla ifşa ettiği dünyada bir varoluş tarzının önerilmesidir. Dünyada kendi varoluşuna zaten hâkim olan ustanın kendi anlayışının a priori'sini yansıttığı ve bunu müride enjekte ettiği fikrinden çok uzakta, sahiplenme daha ziyade yeni varoluş tarzlarının ve yeni yaşam biçimlerinin ifşasının müride yeni bilme kapasiteleri kazandırdığı bir süreçtir. Eğer söylemin referansı Tanrı'nın dünyasına daha yakın bir ruhani dünyanın yansıtılması ise, o zaman bu dünyada yansıtılan ilk durumda mürit değildir. Müridin yansıtma kapasitesi yalnızca mürşitten yeni varoluş biçimleri olarak genişler.

Bu nedenle, Tanrı'ya yaklaşma eylemi olarak anlaşılan Bektaşî manevi bilgi vizyonunda, temelde kişinin aldığı ancak kontrol etmediği veya yönlendirmediği bir manevi büyüme deneyimi görmek daha uygun görünmektedir. Bektaşî'nin "benlik kaybı" ifadesi kısmen bilinmeyene güvenmenin istikrarsızlığını ve bunun sonucunda ortaya çıkabilecek deneyimin yeniden çerçevelenmesi ve yeniden yapılandırılmasını yansıtır. Buna karşılık pir de her zaman bilginin kimde olduğuna dair net bir hisle talibiyle ilişkisini besler. Bu bilgi kavramı aslında Foucault (1980) tarafından sosyal ilişkileri anlama potansiyeli gösterilen birincil bir güç kaynağı haline gelir. Bundan böyle, kâmillerin keyfi iradesine tabi olmak, müridi Tanrı'nın değil, Tanrı'nın seçtiklerinden biri de olsa bir insanın ruhani kölesi haline getirmiştir. Örnek vermek gerekirse, iyi bilinen bir anlatıda, üstat müridine yakasına yapışarak ve sürekli Pir Hakk diyerek onunla birlikte suda yüzmesini emretmiştir. "koruyucu aziz", burada "usta gerçektir" anlamına gelir. Ancak mürit, suyun yarısını geçtikten sonra tekrar düşünüp bunun yerine Tanrı'ya seslenerek ustaya olan güven eksikliğini ortaya koymuş ve bu noktada boğulmaya başlamıştır (Trix, 1993). Usta Baba Rexhebi, müridi Frances Trix'e yaptığı açıklamada, her ikisi için de Tanrı'ya seslenmenin ustanın yeri olduğunu açıkça belirtmiştir. Müride gelince, onun yeri sadece ustaya seslenmektir.

Bektaşiler için itaat tam, sorgusuz ve sualsiz olmalıdır, çünkü mürşide itaat etmemek inisiyasyon sırasında edilen yemini tutmamak demektir. Bu nedenle literatürde bir ya da daha fazla değersiz ve vicdansız mürşidin gücünü kişisel çıkarları için kullanma eğiliminde olduğunun tekrar tekrar bildirilmesi kesinlikle tesadüfi değildir. Uzmanlar bu gerçeği fark edebilirler, ancak böyle bir istismar meydana geldiğinde bunun hem Bektaşilerin kendileri hem de dışarıdan gelenler tarafından kınandığını basitçe nitelendirirler (Norton, 2001). Bu tür olaylar, Bektaşiliğin genel olarak varsayılan insancıl özelliklerinden zaman zaman sapmalar olarak değerlendirilir; tıpkı bireysel yozlaşmanın, zaman zaman bir komplo yuvasına dönüşen şu ya da bu Bektaşî manastırının "ilerici" rolünü yok ettiğinin varsayılması gibi (Shankland, 2003).

Bununla birlikte, Sufi terimlerinin anlamında da önemli değişiklikler meydana geliyordu. Giderek "farkındalık", "tefekür" ve "meditasyon" yeni anlamlar kazandı, ta ki tarikatlarda tefekür nesnesinin varlığına katılımı ifade eder hale gelene kadar (Trimingham, 1971), Tanrı'da birleşme ve katılım "Muhammed-Ali'de", Hacı Bektaş'ta ve nihayetinde kişinin yaşayan ya da ölü mürşidinde birliğe dönüştü. Dolayısıyla, terminolojinin anlamı Tanrı ile ilişkiden, artık Tanrı ile insanlar arasında aracı haline gelen ölü bir evliya ya da yaşayan bir mürşitle ilişkiye dönüşmüştür. Örneğin, "zihinsel konsantrasyon" (teveccüh), aziz tarafından müritlerine veya üstat tarafından müridine sağlanan manevi yardım anlamına geldi. Bu alıştırmada, tıpkı ölmüş bir azizin ruhuyla temas kurma girişiminde olduğu gibi, mürşit müridine konsantre olur, epifiz kalbi ile müridin kalbi arasında gücün akması gereken bir bağlantı hattının döndüğünü hayal ederdi. Mürit aynı zamanda ustanın akan gücü için pasif bir kap olmaya odaklanmıştı.

Bektaşiliğe yönelik oldukça az sayıdaki antropolojik yaklaşım arasında bazı örneklerde, biraz çekingen de olsa, Tanrı'yı aynı anda hem içkin hem de aşkın olarak sunan Bektaşî fikirlerinin karmaşıklığına odaklanılmıştır (Shankland, 2003), ancak şaşırtıcı bir şekilde, bu tür konularda ideolojik değişim ve otoriter eylemlilik dikkate alınmamıştır. Her şeyi bilen otorite, dinî liderler Tanrı'nın yeryüzündeki otoritesini yansıtmaya başladığında Bektaşiler arasında hayati bir Tanrı anlayışı haline gelmiştir. Heterodoks Bektaşilikte kişi Tanrı'yı kendi içinde bulabilirken, ortodoks teolojik bakış açısından bu kabul edilemez olarak görülür çünkü kişinin Tanrı'nın bir parçası olmasına izin verir. Bu nedenle, aşkın bir Tanrı anlayışı zorunlu olarak kurumsal Bektaşilik aracılığıyla sosyal kontrol ve düzenin yaratılmasına dayanmalıdır.

Tanrı anlayışındaki dönüşüm, dinî liderlerin yerel topluluk içindeki arabuluculuk işleviyle derinden iç içe geçmiştir ve aslında geleneksel ortamda sosyal kontrol sağlama ve siyasi güç kazanma konusundaki ayırt edici araçları için gerekli olduğu söylenebilir. Gerçekte, içselleştirilmiş Tanrı artık her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, aşkın bir varlığın yansıması olarak kabul edilmektedir. Böylece Tanrı korkutucu olabilir, yalvaranları dilediği zaman cennete ya da cehenneme atabilir ve bir işaret aracılığıyla belirli kişileri toplumun geri kalanına liderlik etmeleri için onaylayabilir. Gerçekten de dinî liderlerin, Tanrı ile daha yakın

temasları sayesinde diğer insanlardan niteliksel olarak farklı oldukları ve bu sayede topluluk içinde aracılık yapabildikleri varsayılır. Tanrı ile takipçileri arasında aracı bir konumda bulunmaları, Tanrı'nın sözcüsü olmaları ve diğerlerinin ilahi olanla temas kurmasına yardımcı olma kabiliyetine sahip olmaları, sadece ritüelde kilit bir unsur olarak değil, aynı zamanda dünyevi yaşamda aracılık etme yetkilerinin gerekçesi olarak da önemlidir.

Din âlimleri normalde Sufizm'de zühdden tasavvufa ve oradan da korporatizme (tarikât) kadar birbirini izleyen üç gelişim aşamasının ana hatlarını çizerler. Trimingham bu üç aşamayı sırasıyla bireyin Tanrı'ya teslim olması, bir kurala teslim olması ve son olarak da bir kişiye teslim olması olarak nitelendirmiştir (Trimingham 1971: 102-4). İlk aşamada, üstat ve öğrenci çevresi sıklıkla gezgindi ve ortak bir yaşam sürmek için asgari düzenlemelere sahipti, bu da farklılaşmamış, uzmanlaşmamış tekke ve manastırların oluşmasına yol açtı. Tefekkür yöntemleri ve vecde getirme egzersizleri bireysel ve toplumsaldı. İkinci aşamada, bir doktrinin, bir kuralın ve bir yöntemin aktarılması, vecd uyandırmak için yeni kolektivist yöntem türlerine karşılık geldi. Mürşitlerden kaynaklanan ve süreklilik arz eden tasavvuf öğretisi okullarının (silsile-tarikât) gelişimi, örgütlü Sufilik içindeki mistik ruhu disipline etti ve onu geleneğin ve yasalıcılığın standartlarına uygun hale getirdi. Üçüncü aşamada, doktrine ve kurala bağlılığın tanıtılması ve aktarılması, uygulamaları azizlere hürmet kültürle tamamen bütünleşmiş olan çok sayıda "şirket" veya "tarikât" için yeni temeller oluşturdu.

Esasen, erken Sufizm'de olduğu gibi, collegium pietatis'in üyeleri kendilerini inisiyatrörlerine ve onun ruhani soyuna atfeden ve onun yolunu izlemeye ve gelecek nesillere aktarmaya hazır olan bir collegium initiate'e dönüşmesiyle bir değişim meydana geldi (Trimingham, 1971). Önde gelen üstat doğrudan öğretmeyi bile bırakmış ve hem öğretme hem de inisiye etme yetkisini temsilcilere (halife) devretmiştir. Bu nedenle, tarikâtın aziz kurucusundan kaynaklandığı varsayılan güçle bağlantılı olarak üstadın etrafında özel bir kült oluşmuştur. Mürşit, kurucunun manevi varisi haline gelmiş ve onun halefi olmasıyla birlikte nitelikleri ve güçleri kendisinde içkin hale gelmiştir. Bektaşî tefekkür ve meditasyon hayatı, tarikâtı, formüllerini ve sembollerini mürşitten sudur eden ve onun adına tüm müritlere onun yolunda rehberlik eden bir atıf çizgisiyle giderek daha fazla ilişkilendirilirken, Tanrı'nın bir koruyucusu (veli) olarak mürşitten yayılan yeni aura, muhtemelen onun bir arabulucu ve Tanrı ile bir şefaatçi olarak rolüne olan inancını ima etmeye başladı.

Usta ve mürit arasındaki zorunlu ilişkinin teolojik rasyonalizasyonu, Sufizm'in teolojik kavramlarında zaten mevcut olan bir fikir olan ilahi hiyerarşik zincirin (silsile) tarihsel yönü aracılığıyla ifade edilmiştir. İlk bakışta, Trix'in gösterdiği gibi, efendiyi Tanrı'ya bağlayan ilahi ve tarihsel zincirler, efendinin kozmolojik olarak yerini meşrulaştırmak için bir araç olarak görülebilir (Trix, 1993). Yine de tarikâtların ve ramifikasyonlarının neredeyse her yerel ortamda yaygınlaşması göz önüne alındığında⁵, bir tarikâtın kolunun kurucularının ve liderlerinin birincil kaygısının, kişisel üstünlük kazanmaya ve kendilerini doktrinsel düzensizlik suçlamalarına karşı korumaya çalışırken, öğretilerinin ortodoksluğu herkes

⁵ Bu durum Arnavutluk bağlamında gösterilebilir (Doja 2006b).

tarafından kabul edilen ünlü bir teoloğun öğretilerini nasıl takip ettiğini göstererek ortodoksluklarını kanıtlamak olduğuna inanmak için iyi bir neden vardır.⁶ Daha sonra bu üstadın otoritesini ve Halifelere ve İmamlara kadar uzanan tüm aracı aktarım bağlantılarını kendi öğretileri ve uygulamaları için kullanabilirlerdi. Böylece silsile, tarikatın yeni doktrinel ortodoksluğunu savunmanın bir aracı haline geldi. Yeni fikirler, bu fikirleri saygın kılmak için geçmişin seçkin Sufi'lerinden beslendikçe, silsile dinin nihai kaynağına giden bir güç hattının yanı sıra doktrinsel bir hat da sağlamıştır.

Bu süreç, on altıncı yüzyılın başlarında tarikatın başına Balım Sultan'ın gelmesiyle birlikte Bektaşilik tarihinde açıkça görünür hale gelmiştir. Farklı geçmişlerden ve heterodoks eğilimlerden gelen belirsiz Bektaşi dervişleri grubu, yavaş yavaş son derece organize ve merkezi bir hiyerarşiye sahip bir dinî kuruma dönüşmüştür. Literatürdeki mevcut tüm anlatılar, bu sürecin on altıncı ve on sekizinci yüzyıllar boyunca Osmanlı himayesinin özel koşulları altında, özellikle de tarikatın Yeniçerilerin güçlü askeri yapısına bağlanmasından sonra teşvik edildiğini açıkça göstermektedir (Doja, 2006a). Benzer bir süreç yirminci yüzyılda bağımsız Arnavutluk'ta Bektaşiliğin devlet tarafından resmen tanınmasıyla tekrarlanmıştır (Doja, 2006b).

Bu dönemlerde Bektaşi tarikatının örgütsel sistemi giderek daha sofistike ve çok daha kurumsal, dinîve hiyerarşik bir başka sistemle yer değiştirmiştir. Elbette Bektaşiliğin en parlak döneminde bile mürşit ve mürit arasındaki ayrım korunmuş, ancak müridin mürşide tabiiyeti vurgulanmıştır. Buna ek olarak, her iki kategori de bir dizi başka ek kademe içeren daha büyük bir hiyerarşinin son iki kademesi haline gelmiş, böylece iki sınıflı sistemin yerini çok daha karmaşık bir sistem almıştır. Hiyerarşik olarak daha alt seviyede yer alan sıradan insanlar ve potansiyel müritler sınıfı üstatlar (muhibler) olarak kategorize edilmiştir. Hemen üst sınıfta ise seçilmişler (eren vb.), dürüstler ve gerçekten inisiye olanlar yer alıyordu. Bunlar derviş ve daha sonra da hiyerarşik olarak tanınan dinîliderler olan "baba" olabilirlerdi. Bağlılıklarını sundukları "dedeler" (dede ya da baba) tarafından resmi olarak görevlendirilmeleri gerekirdi. Örgüt bir bütün olarak artık tek bir lider tarafından, halifeleri olarak bilinen "dedelerin" önde gelen figürleri tarafından desteklenen Baş-Dede tarafından yönetiliyordu.

Ulemanın aksine derviş grupları arasında sınıfsal ayrımlar olmamasına rağmen, Bektaşi liderleri kurumsallaşmış bir dinî sınıf oluşturmuştur. Tarikatın yöneticileri, Sünni İslam veya İran Şii'liğine benzer bir ruhban sınıfı rolüne yaklaşmış ve Bektaşi kurumları, Anadolu ve Balkanlar'da hiyerarşik olarak birbirine bağlı tekkeler sistemiyle, birçok bakımdan piskoposluk kilise sistemine eşdeğer olan bir köy dini sağlamıştır.

Tanrı'nın meşru varisi ve yeryüzündeki temsilcisi olan Baş-Dedenin/Babanın, tarikatın kutsal dininin yüce önderi olarak hareket etmesiyle merkezileşme en uç noktaya taşınmıştır. Başrahip ve ustaların ustası (pozisyonundaki kişi), tüm Babaların ve Dedelerin Dedesi (statüsünde), tüm ruhani gücü temsil ediyordu ve (kendisi) dogmaların düzgün bir şekilde korunmasını ve aktarılmasını, disipline ve geleneğe saygı gösterilmesini ve

⁶ Örneğin Sanusi örneğinde olduğu gibi (Evans-Pritchard 1949: 3).

ortodoksluğun korunmasını sağlayarak takipçilerine liderlik etmesi ve onları yönetmesi gerekiyordu.

Bu şekilde, Bektaşî tarikatı temel örgütlenme biçimlerini ve ruhani uygulamalarını geliştirdi. Yenilikler tamamen entegre edilmiş, ruhları ve amaçları kalıplaşmıştı. Daha fazla gelişme mümkün değildi ve doktrin ya da uygulamada yeni bir hareket noktası oluşturabilecek yeni mistik içgörü keşifleri engellenmişti. Otoriter ilke, ilahi mistik bilgeliğin en yüce mirasçısı olan üstada duyulan saygı ile birlikte örgütün başlıca özelliği haline gelmişti ve onun otoritesine boyun eğmek koşulsuzdu. Örgüt hiyerarşıkti, tekdüzelik dayatıyordu ve ayrıntılı bir inisiyasyon töreni, kalıtsal olmayan makamlar ve bekârlık ve üstatlar için diğer zühidler gibi disiplin uygulamaları tesis ediyordu. Dolayısıyla, Bektaşîliğin gelişimi, Joachim Wach'ın kutsalın deneyiminin üç yönlü ifadesi olarak adlandırdığı şeye (Wach, 1958) karşılık gelen, tüm dinlerin evrimlerinde yaşadıkları farklı aşamaların mükemmel bir örneği olarak görünmektedir. Öncelikle, prophetizme (peygamberlik) dayanan doktrinel detaylandırma, vahyi yavaş yavaş sözlü bir mesaja dönüştürür, bu mesaj yazılı bir kodifikasyon alır, bir teoloji ve bir dogma haline gelir.

Daha sonra ibadet, davranışları bir litürjiye, ayinlere, bir protokole dönüştürür ve bunların icrası genellikle kültün koruyucuları haline gelen ve kuralların çiğnenmemesini sağlayan bakanlara emanet edilir. Son olarak, çılgın hareketlerin veya atarşinin anarşist eğilimlerine tepki olarak, rolleri belirleyen, inananları sınıflandıran ve geleneği kontrol eden bir hiyerarşi oluşturularak örgütsel önlemler alınır. Görevi, koordine etmek ve tabi kılmak, kanonize etmek ve kınamak, gelenek ve yenilik ölçülerini dengelemek ve dinî beden ile çevresi arasındaki ilişkilere başkanlık etmektir. Bu noktada dinî bir kurum - "Kilise" kurulmuş olur. İnsan toplumunun hem inançlarını hem de şüphelerini ortaya koyduğu dinî bir toplum içinde yerini alır. Bu değişikliklerle birlikte Bektaşî dini, bireysel bir yaşam yolu olarak görülmekten ziyade, otoriter bir liderlik tarafından yönetilen dinî bir düzen olarak bir yola kolektif itaat olarak görülmelidir. Bundan böyle öğretileri kelimenin tam anlamıyla doğru olan vahyedilmiş bir din olarak görülen Bektaşîlik, aynı zamanda yasal otorite iddiasında bulunan bir düşünce sistemi haline gelmiştir. Bu gücün dayandığı farklı unsurlar, Bektaşî liderlerinin doğuştan gelen üstünlüğünün kabul edilmesi, toplu ayinlerde kararlarının onaylanması ve gerekli bir ahlak felsefesi içinde yer alan uygun davranış anlayışının telkin edilmesinden oluşuyordu. Bir bütün olarak program, zengin bir ritüel, anlatı, şiir, müzik ve efsane külliyyatı aracılığıyla daha doğrudan desteklenmiştir.

Günümüz Türkiye'sinde Alevi uyanışı farklı bir yol izlemektedir ve burada bir karşı örnek olarak ele alınabilir. Geleneksel Alevilik kapalı kırsal topluluklara dayanırken ve yerel, büyük ölçüde sözlü olarak aktarılan geleneklerden oluşurken, yeni Alevilik modern kent derneklerine dayanmakta ve hızlı bir rasyonelleşme ve kutsal metinleştirme süreci yaşamaktadır. Bu durum bilgi sermayesinin yeniden dağılımına olanak sağlamış, öyle ki ruhban sınıfına benzeyen yeni bir müfessirler topluluğunun, yani Weberci terimlerle ifade edecek olursak, dünya tasavvurlarını manipüle etme tekeli elinde tutan bir grubun ortaya

çıkışına tanık olunmuştur. Gerçekten de bilgi sadece sembolik bir sermaye değil, aynı zamanda Aleviliğin tüm kimlik ve siyasi aktörleri tarafından kesinlikle kutsallaştırılan temel bir kaynağı temsil etmektedir (Massicard, 2005). Bununla birlikte, hareketin seyri içinde, Aleviliğin kökenleri ve doğasına ilişkin görüş ayrılıklarının farkında olan aktörler ve girişimciler arasında bir uzlaşma ortaya çıkmamıştır. Herkes konuyla ilgili bilgi arayışında olsa da anlatılanlar o kadar çelişkili ki, çoğu zaman hangisine inanacaklarını bilememektedirler. Aleviliğin ne olduğu ya da ne olması gerektiğine dair birbiriyle rekabet eden o kadar çok anlayış vardır ki, bilginin geçerliliği her zaman sorgulanabilir. Bilginin kaynağı, hareketin bütünleşmesine yol açmak yerine, yorumların dağılmasına ve çatışmaların çoğalmasına katkıda bulunmaktadır.

Tartışmaların sürmesi ve Aleviliğe sabit bir anlam atfedilmemesi, onun senkretistik karakteriyle değil, bilginin henüz doğallaştırılmamış ve nesnelleştirilmemiş olmasıyla açıklanabilir. Bu durumun, her şeyden önce, hareketin seyri içinde Aleviliğin siyasi olarak ilgili kategorilerde tek bir yorumunu dayatacak büyük bir aktörün henüz ortaya çıkmamış olmasından kaynaklandığı ileri sürülebilir. Bu durum hem aktörlerin konfigürasyonundan hem de herkes tarafından kabul edilebilir bir bilgi kaynağının nesnelleştirilmesini mümkün kılacak kurumların yokluğundan kaynaklanmaktadır. Son olarak, dinî-kültürel bir birlik kurarak kendilerini koruma ve hayatta kalma amacıyla örgütlenmeye çalışan Aleviler, bu süreçte henüz kendi yanılmaz dogma ve doktrinleriyle "gerçek" bir inanç iddiasında bulunarak kendi hiyerarşilerini oluşturmuşlardır.

6. ENSTRÜMENTAL TEOLOJİ

Siyasi antropolojinin temel taşlarından biri, ideolojinin sosyal topluluk içindeki mevcut güç ilişkilerini desteklediğidir. Gerçekten de dinî liderler hem genel olarak Bektaşî kozmolojisi hem de bizzat Bektaşî mürşitlerinin öğrettiği mitler tarafından birçok yönden doğrulanmaktadır. Yine de dinî inancın rolüne dair, ortodoksiyi ya da özgürleşmeyi destekleyen iki sosyolojik anlayış, hiçbir şekilde birbirini dışlayan ya da özünde çelişkili değildir. Bir kez ve sonsuza kadar belirlenmiş iki tür davranış olmadığı gibi, Weberci anlamda sadece "rutinleşme" de yoktur (Weber, 1978), daha ziyade diyalektik bir değişim ve dönüşüm süreci vardır. Siyasi koşullar değiştikçe ve dinî yapıların örgütlenmesi bir dizi dönüşümden geçtikçe, nihai varsayım, insanlar ve Tanrı arasında aracı kültürel temsil sistemleri olarak hareket eden hiyerarşik ve tek tip teoloji arasındaki temel farklılıkların değişmesi ve buna göre uyum sağlaması gerektiğidir.

Bektaşiliğin ve İslam'ın tüm Sufi gruplarının karakteri ilk başta tüm hiyerarşilerin reddedildiği dinî arabuluculuk modeline karşılık gelen bir kültürel sistem gösterdiyse, heterodoksi ve kurtuluş teolojisinin öznel ve binyılcı doktrinleri, daha önce zulüm gören dinî azınlığın üyeleri genel toplum içinde bir dereceye kadar dinî ve siyasi saygınlık kazandıkları anda arka planda kaybolur. Sonunda, mistiklerin mirasçıları ve ruhani reform ve sosyal hareketin heterodoks destekçileri, meşru otoritenin takipçileri ve sadık savunucularına

dönüşecektir. Siyasi rejim tarafından desteklenecek kurumsallaşmış bir ortodoksinin sözcüleri haline geleceklerdir.

Teolojik anlayışlarda ve örgütsel yapılarda yenilikçilikten muhafazakârlığa geçiş ve ardından özgürleştirici toplumsal ve ulusal hareketleri ya da toplumda yeni bir siyasi iktidarın yeniden kurulmasını desteklemek üzere yeniliğin yenilenmesi, farklı biçimler ve tonlar alarak, ilgili kültürel değerlerin ve toplumsal varlıkların ayrıntılı tarihsel ve siyasi analizini gerektiren karmaşık bir süreç oluşturur. Bu türden araçsal dönüşümler, klasik Osmanlı dönemi, reform geçirmiş Osmanlı sistemi veya Modern Türkiye ve bağımsızlıktan komünizm sonrası döneme kadar Arnavutluk için gösterdiğim gibi, farklı siyasi bağlamlara ve olayların gidişatına bağlı olarak Bektaşiliğin tarihi boyunca gelişimiyle açıkça kanıtlanmıştır (Doja, 2006a, 2006b).

Neredeyse tüm belgesel anlatımlardan, Bektaşi fikirlerinin, özellikle Osmanlı Anadolu'sundaki Kızılbaş hareketlerinin, Modern Türkiye'deki Alevi hareketlerinin veya Arnavutluk'taki ulusal hareketin kritik dönemlerinde, son derece heterodoks ve sapkın olarak öne çıktığı önemli bir gerçek olarak gösterilebilir. Buna ek olarak, Bektaşi anlatılarındaki, şiirlerindeki ve deyişlerindeki birçok söylemsel etkileşim, dıştan içe doğru, yani Frances Trix'in işaret ettiği gibi (Trix, 1993), daha Sünni ya da ortodoks bir İslam'dan Sufiliğin kesinlikle mistik anlayışlarına doğru ilerleyen bir bağlantı tutarlılığı gösterir; görünüme göre Sufilik ya da İslami mistisizm ancak dış Sünni biçimden iç Sufi anlama doğru ilerleyebilir. O halde Bektaşi söylem dünyası, Ortodoks İslam tarafından onaylanmayan daha sonraki bir ilişkinin İslam'ın temel ilişkilerinden biriyle ilişkilendirilerek meşruiyet aradığı bir meşrulaştırma stratejisi olarak görülebilir. Aslında Sünni İslam, Bektaşiler tarafından genellikle Bektaşi inancının temel Şii ve panteist karakterini örten bir örtü olarak görülür ve hâkim görüş Bektaşilerin Şeriat'ın gerektirdiği dinî performansları tamamen ihmal ettiğini varsayar.⁷ Ancak benim varsayımım, Sünni İslam'ın Bektaşi yaşamında ve düşüncesinde oynadığı rolün görüldüğünden daha önemli olduğudur.

Bektaşilerin doktrin veya yenilikler nedeniyle nadiren saldırıya uğramaları, Yeniçeriler ve Osmanlı otoritesiyle olan ilişkileri ile doğrudan ilişkilidir. Bektaşilik, güçlü bir merkezi örgütlenmeye sahip olduğu Osmanlı'daki en parlak döneminde, ortodoks olmayan ve Şii eğilimlerine rağmen Sünni bir tarikat olduğunu bile iddia etmiştir (Trimingham, 1971; Norris, 1993). Bu nedenle tarikat yetkililerinin, disiplin kurallarında gerekli bir aşama olarak

⁷ Bektaşiler, örneğin Sünni ritüellerin önemini vurgularken, gerçek ritüelleri (namaz) salt batını bir uygulama olarak değil, adalet ve iyiliğin ezoterik sembolleri olarak anarlar ve dinin dışı dönük ritüellerine değil, inancın samimiyetine vurgu yaparlar. Kurtuluşun Ali, Hacı Bektaş ve diğer azizler gibi mükemmel modellere öykünmekte olduğuna inanırlar. Herkes "kalp saflığı" ve öz farkındalık aramalıdır, ancak dindarlık ritüellerle değil yaşam tarzıyla ölçülür. Onların "üç şartı" olan söz, eylem ve ahlaki sınırlama (eline diline beline) genel bir yönelimin özlü bir ifadesidir ve ilahi onayın dünyevi ahlaki davranışlarda mükemmellik için sürekli çaba göstererek sağlanacağını çok güçlü bir şekilde ima eder. Yine onlar gerçek Ramazan orucunu maddi yiyeceklerden feragat etmek olarak değil, kalbin kötülüklerden manevi olarak temizlenmesi olarak görürler; tıpkı gerçek hacı Mekke'ye yapılan fiziksel bir yolculuk olarak değil, kalbe yapılan manevi bir yolculuk olarak gördükleri gibi. Aynı şekilde, Bektaşi uluhiyet anlayışının yapılandırıldığı hiyerarşik zincirlerin sırası, daha genel Sufi'den daha özel Bektaşîye giden dıştan içe paradigmalara bir kez daha paralellik gösterir.

Peygamber'in Sünnetine bağlılıklarında açıkça ısrar etmelerine şaşmamak gerekir. Daha da önemlisi, genel olarak kurumsal Sufilikte olduğu gibi, dinî Bektaşî liderleri açıklamalarını peygamberlik sözleriyle destekleme ihtiyacı hissettikleri andan itibaren, ortodoks İslam'ın vahyedilmiş yasası olan Şeriat'a uygunluklarını da ifade etme gereği duymuşlardır ki bu da yasal düzene artan uygunluklarıyla çakışmaktadır.

Sonuç olarak, tarikatın mistik içeriği zayıfladı. Aslında tarikat ister Osmanlı'da ister Modern Türkiye'de ya da bağımsız Arnavutluk'ta olsun, ortodoks siyasi iktidarların kurulmasına her yaklaştığında, hiyerarşik ve merkezi örgütlenmesi doktriner radikalizme karşılık gelmiştir. Kaynakların seçkin bir Bektaşinin şeriatı ciddiye aldığını tekrar tekrar vurgulaması hiç de tesadüfi değildir; bu durum, ortodoksların iktidar arzusu kendi konumunu mutlak olarak kabul ettiği sürece, Bektaşilerin eğitim tutumlarının da zorunlu olarak bunu takip edeceğini göstermektedir. Tarikat liderleri hukukçu İslam'a sadakatlerini ve itaatlerini göstermek için birbirleriyle yarışmış ve bu süreçte Bektaşilik asli unsurlarından arındırılarak mistik terminoloji, disiplinler ve egzersizlerin boş kabuklarıyla baş başa bırakılmıştır.

Örnek vermek gerekirse, Arnavut Bektaşilerinden on yedinci yüzyılda Türkçe yazılmış iki el yazması bilinmektedir; bu el yazmalarında hem daha önceki hem de daha sonraki el kitaplarının aksine, dilin alışılmadık bir şekilde Sünni ortodoks kelime dağarcığına nasıl sarıldığını fark etmek ilginçtir, genellikle belirsizdir, ancak bazen Sünni ortodoksluğun tüm dış görünüşünü veren zoraki bir kılık olarak görünür (Guidetti, 1998). Daha da önemlisi, bu metinlerde kategorik olarak Sufi ve Şii nitelikteki özellikler açısından bile ortodoks Sünni İslam dogmasına uyma çabası olduğu gösterilebilir. Bu tutumun açıklamasının, metinlerin yazıldığı dönemde Arnavutluk'un tarihsel ve siyasi koşullarıyla bağlantılı olarak Bektaşî iç örgütlenmesinin daha hiyerarşik bir gelişimi bağlamında bulunabileceğine inanıyorum. On yedinci yüzyılda, Osmanlı dünyasında siyasi güç ezici bir çoğunlukla Ortodoks Müslümanların elinde olduğundan, Sünni doktrinler meşruiyetin temelini oluşturuyordu.

Bu koşullar altında, Bektaşî liderleri mistik unsuru İslami standartlara tabi tutmaya, teslimiyet karşılığında mistisizmin birçok dış yönünü ve biçimini hoş görerek zararsız hale getirmeye çalışıyorlardı. Giderek artan bir şekilde mistisizmin ve fanatizmin çeşitli renklerini kınamak için çabalarken, müritleri temel İslami kurallara daha fazla saygı göstermeye geri getirmeye çalıştılar. Günümüze kadar, tarikatın ve doktrinlerinin İslam inançlarına aykırı olduğu yönündeki eleştirileri şiddetle reddeden, aksi takdirde Bektaşî dervişlerinin kendilerini gerçek İslami öğretilerden ayırarak sadece İslam'a karşı önyargılar yaratacaklarını iddia eden birçok kişi vardır.

Din bilginleri özellikle Tanrı'nın insan biçiminde bedenleşmesi inancına, Tanrı'da aşkın yok oluşa ve mürşidin Tanrı sanıldığı tarikat mistisizmine karşı uyarıda bulunurlar. Bektaşiliği tüm heterodoksi veya liberalizm suçlamalarından korumaya çalışırlar ve misyonerlik rolünü ve her türlü doktrinel sapmaya karşı garanti veren aktarım bağlantılarını vurgulayarak onu yasal Sünni İslam'ın normal anlayışlarıyla özdeş görürler.

Aşırı Şii eğilimli diğer derviş tarikatlarında olduğu gibi (Moosa, 1988), sıkça karşılaşılan bir sürtüşme noktası, reenkarnasyon (tenasuh) inancı, dönüşüm ve formların çokluğu inancını ima eden ruh göçü fikri ve nihayetinde Tanrı'nın insan formunda "tezahürünü" (tecelli) ima eden sudur doktrindir. Uzmanlar, sudur teorisinin ve reenkarnasyon inancının Bektaşî öğretisinde yeknesak ve önemli bir tema olmadığını, gruplara ve dönemlere göre bu akımlardan birinin ya da diğerinin baskın olduğunu fark edebilirler (Norton, 2001; Zarcone, 2005). Ruh göçüne ilişkin animistik inancın Türk mistik ve heterodoks çevrelerinde hangi koşullar altında ortaya çıktığı ve bu inançların kök saldığı Alevi-Bektaşî gruplarının karakteri konusunda genel bir mutabakat vardır. Ancak, pratikte diğer bazı kişi veya grupların bu tür inançları neden kabul etmediğini veya açıkça reddettiğini anlamaya yönelik bir girişim yoktur.

Marjinal heterodoks ve konformist olmayan etkiler kabul edilmekle birlikte, Bektaşîliğin gelişimindeki en muhafazakâr eğilimin, Bektaşî dinî kimliğini İslam'ın kurucusuna ve İslam'a tamamen düşman görünmesine neden olacak çarpıtmalardan korumak için bu görüşlerin ılımlı Bektaşî ve aşırı Şii görüşleri arasında bir karışım oluşturduğunu iddia eden eğilim olduğuna inanıyorum. Aslında, tartışma sırasında Bektaşîliğin "on dokuzuncu yüzyıl boyunca İslam toplumuna düşman olan istikrarsızlaştırıcı güçler ve akımlar tarafından kötüye kullanıldığı ve yanlış anlaşıldığı" ve sonunda 1826'da gözden düşmesine neden olduğu söylenmektedir (İzeti, 2001). Böylece Bektaşî dinî sisteminin bir doktrin ve uygulama olarak "bir din olarak İslam'ın içsel gelişimiyle yakından bağlantılı olduğu" ve "tartışılmaz ideolojik ve felsefi temelini İslam olduğu" yetkili ağızlarca iddia edilmektedir. İki temel İslami önermeye - Allah'ın birliğine ve Muhammed'in elçilik misyonuna inanç - bağlı olduğu sürece, "tarihini ve felsefesini İslam'dan ayrı düşünemeyiz" (Gramatikova, 2001).

Sonuçta, gerçekten de "Osmanlı gücünün tam desteğini almış bir tarikat İslam'ın temel değerlerinin dışında düşünülemez" (İzeti, 2001). Bu nedenle Bektaşî çevrelerinde Hacı Bektaş giderek daha fazla iyi bir Müslüman, İslam'ın emirlerine saygılı ve hatta geç bir geleneğe göre Peygamber'in soyundan gelen biri olarak sunulmaktadır (Melikoff, 2001). Özellikle bağımsız Arnavutluk döneminde, Arnavut Bektaşî din adamları hiyerarşisinin temsilcileri, Bektaşî tarikatını ortodoks Sünni İslam'dan diğer Müslüman tarikatlardan çok daha fazla uzaklaşan güçlü bir heterodoksi doktrini olarak görme eğiliminde olan iddialara karşı tepki göstermişlerdir. Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, tarikatın manevi yolunun mutlaka şeriatın yasal kapısından geçmesi gerektiğine dair geleneksel ilkelere dayanarak, şeriat yasasına belli bir saygı görüntüsü vermeye devam etmişlerdir.

Bektaşîlerin dinî bilgiye giden Şeriat kapısı hakkındaki basit geleneksel tartışması bu nedenle farklı bir anlam kazanır. Geleneksel olarak Bektaşîler dinlerine öyle bir esneklik katmışlardır ki, uygun bulduklarında Sünni İslam'ın emirlerini takip etmeleri onlar için oldukça kabul edilebilirdir. Böyle bir ikili yönelim sadece dış dinî baskıya karşı pratik bir çözüm değildir. Aynı zamanda, yerleşik bir din olarak Bektaşîliğin özel ve tercih edilen yorumunun, İslam'ın karakteristiği olarak gördükleri daha geniş ortodoks tarih ve teoloji

bütünüyle ilişkilendirilmesi için bir yol sağlamaktadır. Dahası, bu görüldüğünden daha önemlidir, çünkü Shankland'ın nitelemesiyle sadece "böyle bir eğilim hissettiklerinde" değil (Shankland, 2003), esasen bunu yaparken otorite ve siyasi fayda elde etme fırsatı gördüklerinde, bireylerin veya grupların bu tür ortodoks uygulamaları keşfetme yolunu çok açık bir şekilde ifade eder.

Örneğin Birge, birkaç akşam Arnavutluk'taki Bektaşî tarikatının liderinin misafir odasında otururken, pencerenin dışında bir dervişin verandaya çıkıp akşam ezanı okuduğuna tanık olmuştur. Şaşkınlık içinde bunun nedenini sorduğunda, kendisine bunun şeriat kısmı olduğu söylenmiştir (Birge, 1937). Bugün hala Türkiye'deki Alevi yazarların bir kısmı, belirli bir konudaki görüşlerini desteklemek ya da belirli bir Alevi dinî geleneğini haklı çıkarmak için otoriteye başvurmak amacıyla Kuran ayetlerinden alıntılar yapmaktadır.⁸ Bu tür bir gelişme aynı zamanda Peygambere duyulan yeni bir saygıyla da ilişkilidir; bu saygı onu sadece popüler düzeyde mucizeler yaratan kişiler kategorisine sokmakla kalmamış, aynı zamanda Muhammed'in yaratılıştan önce var olduğu doktrinine ve evrenin Logos'u, koruyucusu ve kollayıcısı olarak Muhammed'in Ruhu inancının popüler karşılığına da yol açmıştır. Peygamber'in doğum gününün kutlanması, en azından kısmen, Şii rejimlerinin yıkılmasından sonra Ali gösterilerinin bastırılmasının telafisi gibi görünmektedir (Trimingham, 1971).

Ortodoks İslam'ın aksine, Bektaşî inançlarının merkezinde Muhammed Peygamber'in damadı İmam Ali'nin tanrısallığın yeryüzündeki bir tezahürü olduğu yer almaktadır. Bektaşî söylemlerinin önemli bir kısmı, Muhammed'in kendisinden ayın yapmayı öğrenen Ali'nin ilk kırk müridiyle nasıl tanıştırıldığı anlatılmasıyla geçer. Ali tarafından kendilerine inisiyasyon ritüelinin nasıl yapılacağı öğretildiğini söylerler ve yavaş adımlarla yaptıkları "kırkların dansı" Ali'nin etrafında toplanan ve ondan bir şeyler öğrenen ilk kadın ve erkekleri anar (Melikoff, 2001). Pek çok anlatıda Ali'nin Tanrı tarafından Muhammed'in temsilcisi olarak seçildiği, Muhammed'in de bunu kabul ettiği ve iki adamın bir bütün haline geldiği anlatılır. Bu vahiy, İslam düşüncesinin merkezi bir parçası olan ve Kuran'da da yer alan Muhammed'in Tanrı'ya yükselişi (miraç) etrafında şekillenir, ancak Bektaşî versiyonu Ali'nin bu ilahi aktarımdaki yerine yaptığı vurguyla sıra dışıdır.

Bektaşî dinî doktrininin temel ilkelerinden biri Allah, Muhammed ve Ali'nin üçlü bir ilişki (Üçler olarak anılır) içinde tasavvur edilmesidir. Tanrı tek hakikat-gerçeklik (hakikat) olarak tanımlansa da hem Muhammed hem de Ali aynı ilahi hakikat ve gerçeklik özünün özel tezahürleri olarak görülmüştür (Birge, 1937). Onlar, mucizevi ve bölünmez bir kişilik birliği (tevhid) içinde bir araya gelmiş daha yüksek bir ruhani varlığın kişileşmesi olarak düşünülmüştür. Muhammed Bektaşî dinî doktrinde "başlangıç", yani dinî yolun kurucusu olarak yer alırken, Ali son nokta, "tamamlanma", yani bir müminin çabalaması gereken mükemmellik işaretidir. Bektaşî ayinlerinde, resim sanatında ve teolojik risalelerde Allah-Muhammed-Ali üçlüsü çok önemlidir. Ali her zaman hiyerarşik olarak düzenlenmiş bir ilahi üçlü içinde, Peygamber ve yüce Tanrı olan Allah ile mucizevi bir şekilde birleşmiş olarak

⁸ Yakın tarihli bir örnek Douglas-Klotz 2005'tir.

tasvir edilir (Birge, 1937; De Jong, 1989). Günlük konuşmalarda bile Muhammed ve Ali, nihai hakikat-gerçeklik olan ilahi olanın aynı tezahürü ve onunla özdeş olarak anlaşılır.

Bektaşilikte Ali kültü, diğer bazı derviş tarikatlarında olduğu gibi, aşırıya kaçtığına önemli bir sürtüşme nedeni olmuştur. Ortodoks zihin için tahammül edilemez bir dereceye kadar abartılmış, özellikle de aşırı durumlarda onun defikasyonu veya her halükârda Peygamber'inkine zarar veren bir hürmetle sonuçlanmıştır. Ortodoks İslam'a göre Muhammed ve Ali insandır ve ilahi bir öze sahip olamazlar. Çok simetrik ama ters bir ilişki içinde, Katolik ortodoksluktaki Teslis doktrini için ilahi bir öz içinde herhangi bir hiyerarşik yansıma olamaz. Şimdi, nasıl ki Teslis'i reddeden ve Mesih'in şahsında ayrılmaz bir şekilde birleşmiş ve tam olarak başarılı olmuş olan ilahiyat ve insan doğasının kaynaşmasını inkâr eden bir Hristiyan sapkınlığı olan Doketizm varsa, simetrik olarak ters bir ilişki içinde, Muhammed ve Ali'nin ilahiyatı açıkça çok aşırı ve sapkın bir Şii kavramıdır.

Hristiyanlık tarihinde, İsa Mesih'in tanrısallığının tanınması Hristiyan tektanrıcılığını tehdit ediyor gibi görünürken, onun tanrısallığının inkârı kurtuluşu şüpheye düşürmüştür. Bu nedenle Teslis doktrini, Hristiyan inancının taleplerini karşılamak için Tanrılık doktrininin radikal bir şekilde yeniden formüle edilmesini temsil etmiştir. Dördüncü yüzyıldaki İkinci Konsili'nde formüle edilmiş ve o zamandan beri ortodoks Hristiyan inancının resmi ifadesi haline gelmiştir. Çarpıcı bir benzerlik olarak, on altıncı yüzyılda Osmanlı Sultanı İkinci Bayezid tarafından atanan Bektaşî tarikatının büyük reformcusu Balım Sultan'ın, Bektaşiliğe özgü teslis kavramını ortaya koyan inanç sistemini resmileştirdiği söylenmektedir (Norton, 2001) ve bu sistem tarikatın mevcut liderleri arasında hala yürürlüktedir.

Örneğin Michigan'daki Arnavut Bektaşî vakfının önemli lideri Baba Rexhebi, Bektaşilik üzerine yazdığı bir risalede, birbirinden ayrılmaz bir şekilde Nihai Hakikat-Gerçeklik olan Tanrı, Muhammed ve Ali'den oluşan üçlü Bektaşî ulûhiyet anlayışı ile Ali'nin ulûhiyetine ilişkin Bektaşî anlayışlarındaki sapkın ve heterodoks gelenekler arasında net bir ayrım yapar. Dahası, yine tarikatın inanç ritüellerine saygı gösterdiğini savunmakta ve Bektaşî ritüellerinin Sünni İslam'a karşı olmadığını, Bektaşiliğin "İslam içinde" olduğunu ve hatta bazen "gerçek" İslam olduğunu iddia etmektedir (Rexhebi, 1970). Din âlimleri tarafından hararetle iddia edilen (İzeti, 2001) veya görünüşte iyi niyetli (ya da aslında hiç anlamadan) yerel âlimler tarafından safça gerekçelendirilen (Rexhepagiqi, 1999) bu tür iddialar, sadece örgütsel ve siyasi yapılarda değil, aynı zamanda teolojik ve dinî anlayışlarda da derin bir evrim geçirildiğini açıklamaksızın bölge uzmanları tarafından fark edilebilir (Clayer, 1990; Norris, 1993),

Komünist dönemde Baba Rexhebi Amerika Birleşik Devletleri'ne kaçıp Detroit'te Bektaşî tekkesini kurduğunda, daha sofistike tasavvuf türleriyle temasa geçmiş, Batılı Oryantalistlerin, özellikle de Fransız Oryantalist Henry Corbin'in (örneğin Corbin 1971, 1979, 1982, 1983) eserlerini İngilizce olarak okumuş ve Bektaşiliğin hayatta kalabilmesi için köklü bir revizyondan geçmesi gerektiğini anlamıştır. Teolojik incelemesinde, Bektaşiliği Müslüman mistisizmi perspektifine yerleştirmeye ve onu Sufiliğin daha ayrıntılı diğer biçimleriyle

ilişkilendirmeye çalışmıştır. Özellikle, Bektaşiliğin İran Şiiliği ile yakından ilişkili olduğunu göstermiş ve Bektaşiliği Şii ortodoksluk yoluna geri getirmek için Şamanist ve İslam öncesi etkileri reddetmeye çalışmıştır. Bu kitap Arnavutça dilinde türünün tek örneği olduğundan, içinde bulunan doktrinler Bektaşi geleneklerinden büyük ölçüde farklı olsa da Bektaşiler üzerinde muazzam bir etkisi olmuştur.

Bu kitabın, komünizm sonrası Arnavutluk'ta, tüm Bektaşileri Şii kilisesine geri döndürmeyi ve tarikatın ortodoks çizgisini sertleştirmeyi amaçlayan İran etkisine kapı açması hiç de şaşırtıcı değildir. Benzer şekilde, 1990'lardaki canlanmadan sonra Türkiye'de siyasi bir kitle için rekabet eden farklı gruplar arasında, Bektaşi-Aleviliğin İran Şiiliği ile bağlantılı olarak, bazen çoğunlukla kabul edilenden oldukça farklı bir yönde ilerleyen bir yeniden formülasyonu söz konusudur. Batı Avrupa'da, özellikle Almanya'da aktif olmakla birlikte, Türkiye'deki Alevi köylerini de etkilediği söylenmektedir (Shankland, 2003). Arnavutluk'ta, diğer şeylerin yanı sıra, önemli sayıda yeni Bektaşi dervişi Kutsal Kum Şehri İlahiyat Fakültesi'nde dinî eğitim için İran'a gönderilmektedir. Muhtemelen geri döndüklerinde İran Şiiliğine Bektaşilikten çok daha yakın olacaklardır.

Gerçekten de geleneksel yerel liderler yerine, kendilerini İran'dan gönderilen ruhani liderlere bağlı olarak görüyorlar. Onlardan, kadınların örtünmesi, kadın ve erkeklerin ayrı ibadet etmesi ve Şeriat'ın önemi konusunda ısrar eden bir Şiilik biçimi öğrenirler. Camileri reddetmek yerine, bu hareketin Bektaşi geleneğinde alışılmadık bir şekilde dinî faaliyet merkezleri olarak hareket eden Şii camileri yarattığı veya inşa ettiği görülmektedir. Bu durumda, ortodoks pratiğin ayrıştırıcı, püriten unsurlarının ön plana çıktığı ve bir kez daha kadınların ikincilleştirilmesine vurgu yapıldığı görülmektedir. Sonuç, diğer köktendincilik biçimleri kadar potansiyel olarak saldırgan olan dinî bir devrimci ruh gibi görünmektedir.

Uzmanlar bir kez daha Bektaşilik içindeki bu son konjonktürel gelişmelere değinmeyi ihmal etmemişlerdir. Örneğin Tiran'daki Arnavut Bektaşilerin 6. Kongresinden sonra, Makedonya ve Kosova'da kalan Bektaşilerin yanı sıra Batı Avrupa ve denizaşırı ülkelerdeki göçmen Bektaşi toplulukları arasında Tiran'daki Baş-dede Reşat Berdi'ye karşı artan bir muhalefet görülmüştür. Yine de oldukça basit bir şekilde, enerjik seleflerinin aksine, "hareketin hayatta kalması için gerekli vizyondan yoksun" (Lakshman-Lepain, 2002) olan "az eğitilmiş yaşı bir adam" gibi görünen Bektaşilerin mevcut liderinin sözde zayıflığından başka bir açıklama sunulmamaktadır.

SON SÖZLER

Derviş tarikatlarının kurulması tasavvufun örgütlenmiş biçimi olarak düşünülebilir ve tasavvuf ile panteizm arasındaki, Şiilerin Ali'ye olan bağlılığı kadar düalist ve gnostik anlayışlarla da ilgili olan psikolojik yakınlığa işaret edilmiştir. Bu şüphesiz haklıdır, ancak örgütlenme ve sistematikleşmenin başlangıç anında ya farklı mezheplere bölünme ya da kendine ait yeni bir ayrı ortodoksi yaratma başlangıcı meydana gelmelidir (Kissling, 1954). Bu noktada bir kriz anı gelir, çünkü mistisizm kendisini rasyonel düşüncelerden kaynaklanan bir sisteme sıkıştırılmasına izin vermez. Herhangi bir mistisizmin kendi ortodoksisiyle olan zıtlığı,

Bektaşılık örneğinde olduğu gibi, mistisizmin her zaman panteistik bir bütünlük duygusuna dayanması, herhangi bir tektanrıcılığın ise entelektüel düşüncenin sonucu olması gerçeğinde yatar. Her şeyi kucaklayan duygu kendine dayanırken, tektanrıcılık ve herhangi bir teizm biçimi bir neden arayışının sonucudur. Ortodoksluğun gelişimi tam da bu uzlaşmaz farklılıkların üstesinden gelmeyi amaçlamaktadır.

Genel model hem kültürün hem de sosyal düzenin, insanların boyun eğdikleri otorite tarafından telkin edildiğini ve sosyal düzen tarafından tercih edilenlerin genellikle kendi onaylarını başarılı bir şekilde öğrettiklerini varsayan modern sosyal antropolojinin klasik bir sorunu etrafında dönmektedir. Hiyerarşinin tepesinde ayrıcalıklı bir konumda bulunan dinî liderlerin bu hiyerarşiyi sürdüren bir dünya görüşünü savunmaları ve hatta bunda ısrar etmeleri bunun bariz bir örneğidir. Bu rolü yerine getirmek için Tanrı tarafından özellikle tercih edildiklerini öğretebilir, kutsal yazıların ya da ruhani bilginin baskın bir pozisyon üstlenmelerini emrettiğini, hatta talep ettiğini iddia edebilirler.

Sosyolojik terimlerle ifade etmek gerekirse bu yerel din adamlarının katı, hoşgörüsüz ve otoriter tutumlarının yanı sıra dinî ya da siyasi tüm alanlarda hâkim olan şekilcilik ve dogmatizmin, güçlerini kaybedecekleri korkusunu ifade ettiği anlamına gelmektedir. Levtzion'un diğer bağlamlar için ileri sürdüğü gibi (Levtzion, 1979), siyasi sistem içinde İslam ve dinî ideoloji hiçbir şekilde soyut kavramlar olmayıp, siyasi otorite üzerindeki etkilerini genişletmek için rekabet eden farklı sosyal grupları temsil etmektedir. Dinî bir lider, yerleşik otoriteye karşı ilk tepkisini kişisel ya da hizipsel çıkarları ya da hırsları nedeniyle verebilir ya da toplumsal hoşnutsuzluğun ifade edildiği bir kanal olabilir. Yine de çok geçmeden heterodoks hareketlerin liderleri sıklıkla siyasi iktidara talip olacaktır. Normal olarak, yerel tarikatların dinî liderleri er ya da geç kurulu düzenin ve toplumun temel direkleri haline gelecektir.

Başlangıçta kendisi de bir mezhep olan, yani toplumun genelinden kopan bir sosyal ve dinî protesto hareketi olan her Kilise, sonunda toplumla uzlaşır. Bryan Wilson'ın da belirttiği gibi, bu sürecin ilk aşaması normalde üyelerin ikinci neslinde gerçekleşir. Karakteristik olarak, tüm alanlarda orijinal kendiliğindenliğin kaybı, profesyonel bakanlıkların oluşturulması, yeminlerin benimsenmesi, toplumun geneline karşı olumlu bir tutum ve çoğulculuğun kabulü söz konusudur. Bu dönüşüm, grup üyelerinin saygın bir sosyal statüye erişmesiyle paralellik gösterirken, başlangıçta toplumun geneline karşı bir tepki olarak ortaya çıkan mezhepler, her ne kadar her zaman bir mezhebe alınacak ilk nesil olsa da, ikinci nesil dizginleri ele aldığı anda kısa sürede yerleşik hale gelir (Wilson, 1990).

Protesto, tanınmış bir dini grup içinde ortaya çıkabilir ve erken Bektaşılık örneğinde olduğu gibi mistisizmle karakterize edilen bir "ecclesiola in Ecclesia" (kilise içinde kilise/paralel meclis vb.); dini bir "yol" veya bir collegium pietatis (dindarlar meclisi) kurabilir. Ama aynı zamanda ayrılık ve hizipçiliğe de yol açabilir ki bu durumda Kilise tipi dinî yapıların ya da özerk Kiliseler gibi yarı dini yapıların ya da yine dini ve teolojik terminolojinin

tercihen klikleşme ya da sapkınlık, son siyasi söylemin ise köktencilik olarak adlandıracağı yeni mezheplerin oluşumunu sıklıkla gözlemleriz.

Sonuç olarak, Bektaşiliğin gelişim diyalektiğini, ana ideali dinî ve siyasi otoritenin bütünleşmesi olan ve aktivist bir siyasi İslam kavramını ima eden diğer tüm "yeniden canlandırılmış İslam formlarının" (Voll, 1994) reformist vizyonu ile aynı perspektife koymamız gerektiğine inanıyorum. Aktif taahhüt, İslam'ın yozlaşmış versiyonlarını yok etmeye ve Peygamber örneğini model alan ideal bir Müslüman topluluğu meydana getirmeye yöneliktir. Böyle bir ideal ilk olarak dinî çevrelerde yayılabilir, ancak kısa sürede geniş bir sosyal etki yaratır, reformcular özellikle geçiş toplumlarındaki dinî hareketleri organize etmede etkili olurlar. Dünya genelinde soy veya kabile toplumlarındaki birçok reformist hareket bu şekilde siyasi ve dinî otoritenin bütünleşmesine adanmış devletlerin kurulmasına yol açmıştır (Evans-Pritchard, 1949; Geertz, 1960; Peacock, 1978). Benzer şekilde, kökten dinci hareketler olarak adlandırılan çağdaş İslami uyanış, peygamberlik toplumu vizyonundan ilham almaktadır. İslami ahlak ilkelerine geri dönmeye ve İslam'ın sembolik temellerine kişisel bağlılığı yenilemeye çalışırlar. Genellikle devleti kontrol etmeyi ve gerçek İslam olduğuna inanılan şeyleri uygulamak için devletin gücünü kullanmayı amaçlarlar.

Yine de ortodoksluk ile mistik hareketler arasında süregelen gerilim sadece İslam'a özgü değildir. Mezheplere ve heterodoks dinî hareketlere karşı yürütülen polemik, öncelikle ve esasen doktrinel zemindeki çatışma terimleriyle ifade edilmektedir. Sosyolojik bakış açısı dinî hareketlerin ekonomik ve sosyal kökenlerine işaret etse de dinî yapının kendisinin önemini hafife alma eğilimindedir. Şimdiye kadar, ideolojik ve doktriner alan sadece ilahiyatçıların eline bırakılmış, zaman zaman Oryantalist ve Ortaçağcı tarihçiler tarafından tartışılmıştır. Sosyologların ve antropologların yeni dinî hareketler ile sosyal, kültürel ve ulusal kriz hareketleri arasında her zaman gösterdikleri özel yakınlığı ve dinî fikirlerin ne ölçüde özgürlükçü hareketler için bir gerekçe ya da tahakkümü meşrulaştıran bir ideoloji olarak görülmesi gerektiğini başka bir yerde tartışmıştım (Doja, 2000a). Burada sunduğum, Bektaşiliğin tarihi boyunca, özellikle Osmanlı Anadolu ve erken bağımsız Arnavutluk'taki doktrinel-ideolojik ve yapısal-örgütsel özelliklerinin analizi, böyle bir diyalektik korelasyonun tam da bu yapısal ve ideolojik temellerde doğru bir şekilde ele alınabileceğine dair açıklayıcı bir öneridir.

KAYNAKÇA

- Barthes, Roland. "Le mythe aujourd'hui". In *Oeuvres complètes* /1 (1993 [1957]), 681-719.
- Bausinger, Herman. *Volkskunde ou l'ethnologie allemande: De la recherche sur l'antiquité à l'analyse culturelle*. Paris:ditions de la Maison des sciences de l'homme. 1993.
- Birge, John K. *The Bektashi Order of Dervishes*. London: Luzac Oriental, Repr. 1994.
- Bloch, Maurice. "From Cognition to Ideology." In Richard Fardon (ed.), *Power and Knowledge: Anthropological and Sociological Approaches*, Edinburgh: Scottish Academic Press, (1985), 21-48.

-
- Bourdieu, Pierre. "Gense et structure du champ religieux". *Revue Française de Socio-logie* 12/3, 1971, 295–334.
- Clayer, Nathalie. *L'Albanie, pays des derviches: les ordres mystiques musulmans en Albanie à l'époque post-ottomane*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1990.
- Clayer, Nathalie. *Religion et nation chez les Albanais (XIXe–XXe siècles)*. Istanbul: Isis, 2002.
- Corbin, Henry. *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*. Paris: Éditions Présence, 1971.
- Corbin, Henry. *Corps spirituel et Terre céleste: de l'Iran mazdéen à l'Iran chiite*. Paris: Buchet-Chastel, 1979.
- Corbin, Henry. *Temps cyclique et gnose ismaélienne*. Paris: Berg Publishers, 1982.
- Corbin, Henry. *Face de Dieu, face de l'homme: herméneutique et soufisme*. Paris: Flammarion, 1983.
- Cornell, Erik. "A Surviving Neoplatonism: On the Creed of the Bektashi Order. Conversations with a Mursit". *Islam & Christian-Muslim Relations* 17/1 (2006), 1–20.
- De Jong, Frederick. "The Iconography of Bektashism: A Survey of Themes and Symbolism in Clerical Costume, Liturgical Objects and Pictorial Art". *Manuscripts of the Middle East* / 4 (1989), 7–29.
- Doja, Albert. "Histoire et dialectique des idéologies et significations religieuses". *European Legacy: Journal of the International Society for the Study of European Ideas* 5/5 (2000a), 663–686.
- Doja, Albert. "The Politics of Religion in the Reconstruction of Identities: The Albanian Situation". *Critique of Anthropology* 20/4, (2000b), 421–438.
- Doja, Albert. "Cultural Politics and Spiritual Making of Anthropologists". *Reviews in Anthropology* 33/1 (2004), 73–94.
- Doja, Albert. "A Political History of Bektashism from Ottoman Anatolia to Contemporary Turkey". *Journal of Church and State* 48/2 (2006a), 423–450.
- Doja, Albert. "A Political History of Bektashism in Albania". *Totalitarian Movements and Political Religions* 7/1 (2006b), 83–107.
- Douglas-Klotz, Neil. "Sufi Approaches to Peace: The Mystical and the Prophetic in Modern Culture". *Spirituality and Health International* 6/3 (2005), 132–137.
- Evans-Pritchard, Edward E. *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford: Clarendon, 1949.
- Evans-Pritchard. *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon, 1965.
- Faroghi, Suraiya. "Conflict, Accommodation and Long-term Survival: The Bektashi Order and the Ottoman State (Sixteenth-Seventeenth Centuries)". In Popovic and Veinstein (1995), 171–184.
- Foucault, Michel. 1980, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*. Ed. Colin Gordon. New York, NY: Pantheon Books. Gordon, Colin (ed.). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*. New York: Pantheon Books, 1980.
- Geertz, Clifford. *The Religion of Java*. Glencoe, IL: Free Press, 1960.
- Goffman, Erving. *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. New York: Harper & Row, 1974.
- Golpinarli, Abdalbaki (ed.). *Menakib-i Haci Bektash-i Veli: Vilayet-Name*. Istanbul, 1958.
- Gramatikova, Nevena. "Changing Fates and the Issue of Alevi Identity in Bulgaria". *Sofia: International Center for Minority Studies and Intercultural Relations* (2001), 564–621.
- Griaule, Marcel. *Dieu d'eau: entretiens avec Ogotommeli*. Paris: Fayard, 1948.
- Izeti, Metin. *Tarikati Bektashian*. Tetova, Macedonia: abej, 21.
- Karamustafa, Ahmet T. *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period 1200–1550*. Salt Lake City, UT: University of Utah Press, 1994.
-

-
- Kehl-Bodrogi, Krisztina. *Die Kizilbash/Aleviten: Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*. (Islamkundliche Untersuchungen 126.) Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1988.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina. *Vom revolutionären Klassenkampf zum "Wahren" Islam: Transformationsprozesse im Alevitum der Türkei nach 1980*. (Sozialanthropologische Arbeitspapiere 49.) Berlin: Freie Universität, 1992.
- Kieser, Hans-Lukas. "Muslim Heterodoxy and Protestant Utopia: The Interactions Between Alevis and Missionaries in Ottoman Anatolia". *Die Welt des Islams* 41/1 (2001), 89–111.
- Kissling, Hans-Joachim. "The Sociological and Educational Role of Dervish Orders in the Ottoman Empire". In Gustave E. Grunebaum (ed.), *Studies in Islamic Cultural History (Memoirs of the American Anthropological Association 76, (1954), 23–35*.
- Koprulu, Mehmed Fuad. "Les origines du bektashisme: essai sur le développement historique de l'hétérodoxie musulmane en Asie mineure". *Actes du Congrès International d'Histoire des Religions* /2 (1926) 391–411.
- Koprulu, Mehmed Fuad. *Islam in Anatolia after the Turkish Invasion (Prolegomena)*. Ed. Gary Leiser. Salt Lake City, UT: University of Utah Press, 1993 [1922].
- Kressing, Frank. 2002 "A Preliminary Account of Research Regarding the Albanian Bektashis: Myths and Unresolved Questions". In Frank Kressing and Karl Kaser (eds.), *Albania, a Country in Transition: Aspects of Changing Identities in a South-East European Country* (Schriften des Zentrum für Europäische Integrationsforschung 51), Baden-Baden: Nomos, 65–91.
- Lakshman-Lepain, Rajwantee. 2002 "Albanian Islam: Development and Disruptions." In Frank Kressing and Karl Kaser (eds.), *Albania, a Country in Transition: Aspects of Changing Identities in a South-East European Country* (Schriften des Zentrum für Europäische Integrationsforschung 51), Baden-Baden: Nomos, 39–64.
- Leach, Edmund. "Melchisedech and the Emperor: Icons of Subversion and Orthodoxy" *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, (1972), 5–14.
- Levtzion, Nehemia (ed.). *Conversion to Islam*. New York, NY: Holmes & Meier, 1979.
- Massicard, Elise. *L'autre Turquie: Le mouvement aléviste et ses territoires*. Paris: Presses universitaires de France, 2005.
- Mauss, Marcel. 1950 [1924] "Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques." In *Sociologie et anthropologie*, Paris: Presses Universitaires de France, 143–279. [English translation: *The Gift: The Form and Reason for exchange in archaic societies*, trans. W.D. Halls, foreword by Mary Douglas. New York/London: Norton 1990.]
- Melikoff, Irene. *Sur les traces du Soufisme turc: recherches sur l'Islam populaire en Anatolie*. (Analecta Isisiana 3.) Istanbul: Isis, 1992.
- Melikoff, Irene. *Hadji Bektach, un mythe et ses avatars: genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie*. (Islamic History and Civilization 20.) Leiden: Brill, 1998.
- Melikoff, Irene. *Au banquet des Quarante: exploration au coeur du Bektachisme-Alevisme*. (Analecta Isisiana 50.) Istanbul: Isis, 2001.
- Moosa, Matti. *Extremist Shiites: The Ghulat Sects. (Contemporary issues in the Middle East)*. New York, NY: Syracuse University Press. 1988.
- Müller, Klaus E. *Kulturhistorische Studien zur Genese pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien*. (Studien zur Kulturkunde 22.) Wiesbaden: Steiner, 1967.
-

-
- Norris, Harry T. *Islam in the Balkans: Religion and Society Between Europe and the Arab World*. London: Hurst, 1993.
- Norton, John D. "The Bektashi in the Balkans". In Celia Hawkesworth, Muriel Heppell and Harry T. Norris (eds.), *Religious Quest and National Identity in the Balkans (School of Slavonic and East European Studies, University College London)*, New York, NY: Palgrave, 2001, 168–200.
- Ocak, Ahmet Yashar. *Bektashi Menakibnamelerinde Islam Öncesi İnanc Motifleri [Patterns of pre-Islamic beliefs in Bektashi books of legend]*. Istanbul: Enderun Kitabevi. 1983.
- Ocak, Ahmet Yashar. "Remarques sur le rôle des derviches kalender dans la formation de l'ordre bektashi." In Popovic and Veinstein (1995) 55–62.
- Peacock, James L. *Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam*. Berkeley, CA: University of California Press, 1978.
- Popovic, Alexandre - Gilles Veinstein (ed.). *Bektachiyya: études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*. Istanbul: Isis, 1995.
- Popovic, Alexandre - Gilles Veinstein (ed.). *Les voies d'Allah: les ordres mystiques dans l'Islam des origines à aujourd'hui*. Paris: Fayard, 1996.
- Rabinow, Paul. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley, CA: University of California Press, 1977.
- Rexhebi, Baba. *Misticizma Islame dhe Bektashizma*. New York, NY: Waldon Press, 1970.
- Rexhepagiqi, Jashar. *Dervishët, rendet dhe teqetë në Kosovë, në Sanxhak e në rajonet e tjera përreth, në të kaluarën dhe sot [Dervishes, Orders and their Institutions in Kosovo, Sandjak and around, in the Past and Today]*. Peja, Kosova: Dukagjini, 1999.
- Ricoeur, Paul. *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action, and Interpretation*. Ed. John B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Shankland, David. *The Alevis in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition*. London: RoutledgeCurzon, 2003.
- Trimingham, J. Spencer. *The Sufi orders in Islam*. Oxford: Clarendon. Repr. 1998. Trix, Frances, 1971.
- Trimingham, J. Spencer. *Spiritual Discourse: Learning with an Islamic Master. (Conduct and Communication Series.)* Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1993.
- Turner, Victor W. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1967.
- Voll, John O. *Islam: Continuity and Change in the Modern World*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1994.
- Vorhoff, Karin. *Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart. (Islamkundliche Untersuchungen 184.)* Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1995.
- Wach, Joachim. *Sociology of Religion*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1958.
- Weber, Max. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Ed. Guenther Roth and Claus Wittich. Berkeley, CA: University of California Press, 1978 [1922].
- Weber, Max. 2002 [1905] *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Los Angeles, CA: Roxbury.
- Wilson, Bryan R. *The Social Dimensions of Sectarianism: Sects and New Religious Sects and New Religious Movements in Contemporary Society*. Oxford: Clarendon/Oxford University Press, 1990.
- Zarcone, Thierry. "Stone People, Tree People and Animal People in Turkic Asia and Eastern Europe". *Diogenes* 52/3 (2005) 35–46.
-



Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar

Vol: 1 / Issue: 1, p. 131-136, June 2023

Tez Tanıtımı ve Değerlendirme: Fârâbî, İhvân-ı Safâ ve Âmirî'nin Görüşlerinin Karşılaştırılması: Siyaset Felsefesi Örneği, Büşra Özkeçeci Bulut.

Thesis Introduction and Evaluation: Comparison of Fârâbî and Ihvan-ı Safa and Âmirî's Views: An Example of Political Philosophy, Büşra Özkeçeci Bulut.

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.8078453>

Tez Tanıtımı /
Thesis Presentation

Makale Geliş Tarihi /
Article Arrival Date

16.05.2023

Makale Kabul Tarihi /
Article Accepted Date

24.05.2023

Makale Yayın Tarihi /
Article Publication Date

30.06.2023

Dorlion Journal

Kader Okcu

Öğretmen,
Milli Eğitim Bakanlığı

sydaltuntas@gmail.com

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0003-1485-2557>

Öz

“Muallim-i Sâni” unvanına sahip Ebu Nasr Muhammed bin Muhammed el-Fârâbî İslam felsefesindeki önemli düşünürlerinden biridir. Birçok farklı alanda adı geçen bu filozof Yunan felsefesi ve İslam öğretilerini buluşturmak suretiyle İslam felsefesinde ilk defa sistemli bir siyaset teorisi ortaya çıkararak kendine has bir siyaset anlayışı oluşturmuştur. Devlet ile metafizik arasında kurduğu ilişkiden görüldüğü üzere siyaset anlayışını da metafiziğe dayanmaktadır. Onuncu yüzyılda faaliyetlerini gizli bir şekilde yürüten İhvânü's-Safa ve Hullânu'l Vefâ ve Ehlu'l Adl ve Ebnâu'l Hamd isimli topluluk ise ilimler ve ilimlerin sırları ile ilgili toplantılar düzenleyerek metafiziği ilgilendiren nefis ilmi, akıl vb. konularda müzakereler düzenlerdi. İhvân-ı Safâ, izlerine Aristo'da rastladığımız şekilde, siyaseti insan hayatının birçok alanına yaymak suretiyle tasnif etmiştir. Bununla birlikte nebevi siyasetten söz etmesi ve asıl mutluluğun ahirette olduğunu savunması onu takip ettiği Aristo'dan ayıran en temel özelliği olmuştur. İslam dünyasında siyasi ve sosyal açıdan olumsuzlukların bulunduğu bir dönemde yaşayan Ebu'l Hasan El-Âmirî de kendinden önceki filozofların eserlerini takip ederek Aristo'ya ait bazı eserleri şerh etmiştir. Kendi siyaset felsefesini oluştururken, Antik ve Helenistik dönemde yaşamış filozoflarla birlikte eski İran, Hint ve İslam düşünürlerinin siyasete dair fikirlerinden de yararlanmıştı. Bu çalışmada Fârâbî, İhvân-ı Safâ ve Âmirî'nin siyaset felsefeleri ortaya konmuştur ve ardından üç düşünürün görüşlerinin karşılaştırılması yapılmıştır. Bu çalışmada siyaset, yönetici çeşitleri, yönetici özellikleri, toplum türleri gibi vi konular ele alınarak filozofların bulunduğu ortak paydalar ve farklı görüşler tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Adalet, Ahlak, Mutluluk, İnsan, Siyaset Felsefesi

Abstract

Ebu Nasr Muhammed bin Muhammed el-Fârâbî, who has the title of “Muallim-i Sâni”, is one of the most important thinkers in Islamic philosophy. This philosopher, who is mentioned in many different fields, brought together Greek philosophy and Islamic teachings and created a unique political understanding by revealing a systematic political theory in Islamic philosophy for the first time. As can be seen from the relationship he established between the state and the universe, his understanding of politics is based on metaphysics. The group named İhvânü's-Safa and Hullânu'l Vefâ ve Ehlu'l Adl and Ebnâu'l Hamd, which carried out

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Okcu, Kader. “Tez Tanıtımı Ve Değerlendirme: Özkeçeci Bulut, Büşra. Fârâbî, İhvân-ı Safâ ve Âmirî'nin Görüşlerinin Karşılaştırılması: Siyaset Felsefesi Örneği”. Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD) 1/1 (June 2023), 131-136. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8078453>

SCREENED BY

iThenticate®
Professional Plagiarism Prevention

their activities in secret in the tenth century, organized meetings about sciences and the secrets of sciences and taught the science of soul, mind, etc., which concerns metaphysics. negotiated matters. Ikhwan-i Safa classified politics as we can find traces of it in Aristotle, by spreading it to many areas of human life. However, talking about prophetic politics and arguing that the real negotiated matters. Ikhwan-i Safa classified politics as we can find traces of it in Aristotle, by spreading it to many areas of human life. However, talking about prophetic politics and arguing that the real happiness is in the hereafter is the most basic feature that distinguishes him from Aristotle, which he followed. Ebu'l Hasan El-Âmirî, who lived in a period of political and social negativities in the Islamic world, followed the works of philosophers before him and commented on some works of Aristotle. While creating his own political philosophy, he also benefited from the ideas of ancient Iranian, Indian and Islamic thinkers on politics, together with the philosophers who lived in the Ancient and Hellenistic periods. In this study, the political philosophies of Fârâbî, İhvân-ı Safâ and Âmirî were revealed and then the views of the three thinkers were compared. In this study, topics such as politics, managerial types, managerial characteristics, and types of society were discussed and the common denominators and different views on which philosophers met were determined.

Keywords: Justice, Morality, Happiness, Human, Political Philosophy

1. TEZİN KÜNYESİ

Özkeçeci Bulut, Büşra. *Fârâbî, İhvân-ı Safâ ve Âmirî'nin Görüşlerinin Karşılaştırılması: Siyaset Felsefesi Örneği*, Danışman: Prof. Dr. Kamil SARITAŞ, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022).

2. TANITIM VE DEĞERLENDİRME

Fârâbî, İhvân-ı Safâ ve Âmirî'nin Görüşlerinin Karşılaştırılması: Siyaset Felsefesi Örneği isimli Yüksek Lisans Tezi giriş, dört bölüm ve sonuçtan meydana gelmektedir. Tezin giriş bölümünde tez konusunu oluşturan filozofların etkilendiği kaynaklara yer verilmektedir. Bu kaynakların başında Platon, Aristoteles ve Yeni Eflatunculuğun siyaset felsefesine dair görüşleri incelenmiştir. Giriş bölümünde “Antik Yunan ve Helenistik Dönem’de Siyaset Felsefesi” alt başlığı altında Platon, Aristo ve Yeni Eflatunculuğun siyaset görüşleri incelenmiştir. Siyaset, toplum ile alakalı işleri yürütme, üstlenme ve yönetme gibi anlamlara gelmektedir. Dolayısıyla siyasetin bir yönetme sanatı olduğu vurgulanmıştır. Bu bölümde siyaset felsefesinin alt yapısının oluşmasını sağlayan Platon, Aristo ve Yeni Eflatunculuktan bahsedilmiştir. Farabi başta olmak üzere meşşai filozofların birçoğunun siyaset felsefesi ekseninde Antik Yunan’dan yararlanmakla birlikte kendilerine özgü düşüncelerin de ortaya konulduğu ifade edilmiştir.

Tezin Birinci bölümünde “Fârâbî’de Siyaset Felsefesi” başlığı altında ilk olarak siyaset felsefesini oluşturan temel unsurlar incelenmiştir. Burada ele alınan bileşenlerin, siyasetin var olması için gereken, toplumun özünü oluşturan etmenler olduğu vurgulanmıştır. Siyasi yapının varlığı kendisi için ortaya çıkan ‘insan’, bu insanın siyaset gibi bir düzene ihtiyaç duymasını gerektiren ‘ahlak’, siyasette sağlanması temel amaç olan ‘mutluluk’ ve kendisi olmadan erdemli bir siyasetin pek mümkün olamayacağı ‘adalet’ konularına yer verilmiştir.

Siyasetin temel unsuru olan insan, bu olguda hem yönetilen hem yöneten olarak yer almaktadır. “Fârâbî’de Şehir Anlayışı” başlığı altında ilk olarak Fârâbî’nin evrendeki varlıklar

hiyerarşisindeki düzenle siyasetin işleyişi arasında kurduğu bağ karşımıza çıkmaktadır. Fârâbî siyasetinde en çarpıcı unsur olan şehir anlayışı ele alınmıştır. Şehir anlayışı içinde erdemli ve erdemden yoksun şehir türleri ele alınarak bu şehirlerde bulunması gereken özelliklere yer verilmiştir. Bu başlıklar altında Fârâbî'nin ele aldığı şehir yapıları incelenmiş ve buralarda yaşayan insanların sahip olduğu özelliklere değinilmeye çalışılmıştır.

“Erdemli şehir” başlığı altında ilk olarak faziletli yönetimin sağlanabilmesi için temel öge olan erdemli devlet başkanı incelenmiştir. Liderde bulunması gereken özellikler, liderin belirlenmesindeki etmenler gibi konular noktasında Fârâbî'nin görüşlerine yer verilmiştir. Erdemli şehirde bulunan halkın tıpkı kendilerini yöneten lider gibi erdemli hayat, erdemli davranışlar üzere olduğuna değinilmiştir. “Erdemli Şehirde Halk” başlığı altında ele alınan bu konuda faziletli halkın kendilerinde bulundurması gereken özelliklerinden bahsedilmektedir. Her ne kadar erdemli şehir halkının faziletli kimseler olduğu belirtilmiş olsa da Fârâbî'nin *nevabit* olarak isimlendirdiği, erdemli şehirde bulunan fakat bu şehrin tanımlamalarına uymayan bazı erdemsiz kimselerin varlık gösterdiği de ele alınmıştır. Bu kimselerin durumu ile ilgili araştırmalar “Nevabit Görüşü” başlığında ele alınmıştır. Bu başlık altında İslam düşünce geleneğindeki *nevabit* kullanımlarından yer yer söz edilmiştir. Erdemli- erdemsiz şehir halkının *nevabit* kavramı ile temasına yer verilmiştir.

“Erdemden Yoksun Şehir Türleri” başlığı altında insanların her zaman mutluluğu elde etmek üzere bir topluluk oluşturmada dikkat çekilmiştir. Amacı saadet olmayan düşmanlara karşı ortak savunmada bulunma isteği, karşılıklı çıkar ilişkisi, düşmanların ortak oluşu gibi sebeplerden meydana gelen şehirler incelenmiştir. Bu hususta Fârâbî'deki “Cahil Şehir Türleri” başlığı altında; zaruri şehir, değiştirici sarraf şehir, bayağılık ve bedbahlık şehri, haysiyet şehri, zorbalık şehri ve demokratik şehir gibi şehir türlerinden bahsedilmiştir. Bu şehirlerin genel özellikleri ve bu şehirde yaşayan insanların durumları göz önünde bulundurularak çıkarsamalar yapılmıştır.

“Savaş” başlığında siyaset ve yönetimde olabilecek bazı anlaşmazlıklar sonucu meydana gelen karışıklık yani savaşa sebebiyet veren nedenler incelenmektedir. Aynı zamanda Fârâbî'nin savaşa dair bakış açısı bu bölümde ortaya konulmuştur. Siyaset felsefesini oluşturan unsurlar, halk, yönetim ve yöneticiye dair birtakım esasların Fârâbî açısından ele alındığı bu bölümlerin akabinde karşılaştırmanın ikinci düşünürü olan İhvân-ı Safâ grubunun incelendiği diğer kısma geçilmiştir.

Tezin ikinci bölümünde “İhvân-ı Safâ'da Siyaset Felsefesi” başlığında ilk olarak İhvân-ı Safâ ile ilgili kısa bir bilgilendirme yapılmıştır. Daha sonra İhvân-ı Safâ'nın ilimler tasnifinden bahsedilerek İhvân'da felsefe ve siyasetin önemi ortaya konulmuştur. Önceki bölüme benzer olarak “Siyaset Felsefesinin Bileşenleri” başlığı altında sergilenen siyaset felsefesinin unsurlarına İhvân'ın görüşleri ekseninde açıklama getirilmiştir.

“İnsan” başlığı, İhvân'ın evren tasavvuruna temas edilerek tartışmaya açılmıştır. Zira onların evren-insan arasında kurduğu makroz kozmik ve mikrokoz mik ilişki ifade edildiği

üzere insana dair görüşleri açısından önemli bir yer tutmaktadır. Çünkü İhvan’a göre insan küçültülmüş âlem, âlem de büyük ölçekli bir insandır. Bütün bunlardan hareketle insanın varoluş serüveni, ay altı ve ay üzeri varlıkların arasındaki konumu, insanın mahiyeti ve tabiatı, insan toplulukları gibi konular işlenerek ‘insan’ konusu birçok yönüyle ele alınmıştır. Siyasetin ortaya çıkışının en temel sebebi olan ‘insan’ konuyu inceleyen tüm filozoflarda önemli bir yer tutmaktadır.

Siyasetin bileşenlerinden olan “Ahlak” konusu içerisinde insanların tabiatları açısından farklılıktan söz edilerek bunların sebeplerine değinilmiştir. Bu kısımda İhvan’ın ahlak görüşünün temel dinamiği sayılabilecek ‘yerleşik ahlak’ ve ‘kazanılmış ahlak’ üzerinde durulmuştur. “Adalet” konusuna da kısaca değinilerek İhvân’ın risalelerinde bu kavram yerine geçen ifadelerle yer verilmiştir.

“Yönetici” başlığı altında, İhvan topluluk halinde yaşayan insanın refah ve mutluluk adına belli bir düzen içinde yaşamasının gerektiğini savunmuştur. Bunu sağlayacak olan kişinin de her devlette bulunması gereken yönetici olduğu vurgulanmıştır. İhvan’a göre yöneticide bulunması gereken özellikler, Farabi’nin ideal devlet başkanında yaratılış itibarıyla bulunması gereken özellikler ile aynı olduğuna dikkat çekilmiştir. İhvan’ın konunun özünü oluşturan siyaseti nebevi yönetim, krallık yönetimi, genel yönetim, özel yönetim ve kişisel yönetim olarak beşe ayırdığı ve bunların neler olduğu üzerinde durulmuştur. İhvan’a göre siyaset ahlaklı bir yaşam için olmazsa olmazdır. Ahlaklı yaşamın da siyaset felsefesinin temelini oluşturan insanın kendi kendisinin yönetimini yapabilme yetkinliğine sahip olmasıyla bağlantılı olduğu üzerinde durulmuştur.

Tezin üçüncü bölümünde “Ebû’l Hasan el-Âmirî’de Siyaset Felsefesi” başlığında Âmirî’nin yukarıda ele alınan filozofların incelediği konular kapsamında ulaşılabilen görüşlerine yer verilmiştir. Konuya ilk olarak Âmirî’nin ilimler tasnifinden başlanmıştır. Farabi ve İhvan-ı Safa’da da ilimler tasnifi öncelik olarak tespit edilmiştir. Zira siyaset, felsefe ve siyaset felsefesinin ilimler tasnifindeki rolü konunun temellenmesi açısından önem arz etmektedir.

Âmirî’de “insan” konusunda işlenen ilk mesele, Farabi’deki ay altı ve ay üstü âlemin bir benzeri olan ulvi ve süfli âlemdeki insanın durumu olarak tespit edilmiştir. Konular ve tespitler içerisindeki bu tarz benzerlikler çalışmanın önemine vurgu yapmaktadır. Sonuç bölümünde daha detaylı olarak karşımıza çıkan, ortaya konmuş benzer ve farklı görüşlerin tespiti hem ilim açısından büyük bir zenginlik hem de büyük bir özgünlüğe işaret etmektedir.

İnsan konusunun devamında Âmirî’nin *Kitâbü’l-Emed* adlı eserinden yola çıkarak insanların tercih etmiş oldukları yaşam tarzı, amaçları ve ahlaki tutumları neticesinde gruplara ayrıldığından söz edilmiştir. Çalışmada karşılaştırma bölümüne ulaşmadan yer yer diğer filozofların fikirleri ile kıyas yapıldığı görülmektedir. Özellikle konu içerisinde belirgin olarak tespit edilen benzerlikler ifade edilerek ilerlemeye çalışılmıştır. Bu bölüm içerisinde

Âmirî'nin görüşünde belirtilen bazı insan gruplarının Fârâbî'de mevcut olmasına dikkat çekilmesi buna örnek olarak gösterilebilir.

Âmirî'de "Ahlak" konusunun temeli hikmet ve insan görüşüne dayandırılmıştır. Kişinin hikmetle kendisini bilip cevherini keşfetmesi mutlulukçu bir ahlak anlayışını beraberinde getirmektedir. Amiri'ye göre hikmet kişinin gerçeği bilip ona göre hareket etmesidir. Amiri özellikle burada kişinin ve yönetimin ahlaklı olmasını hikmet üzere yaşamasına bağlamıştır. Mutlulukçu bir ahlak anlayışına sahip olan Amiri'nin hikmet ve ahlak arasındaki bağı nasıl ortaya koyduğuna değinilmiştir.

Âmirî'nin "Mutluluk" konusunda söylediği düşüncelerinde, Eflatun ve Aristo'nun görüşlerine önem verdiği tespit edilmiştir. Bu noktada aşağı mutluluk ve üstün mutluluk olarak iki çeşit mutluluktan söz ettiğine dikkat çekilmiştir. "Adalet" kavramı ile ilgili düşüncelerinde de yine yararlandığı kaynakların etkisinde olduğu vurgulanmıştır.

"Siyaset Görüşü" başlığına Âmirî'ye ait diğer bölümlerde sıklıkla karşılaşıldığı üzere filozofun yararlandığı düşünürlerin fikirlerine yer verilmek suretiyle giriş yapıldığı görülmektedir. Bu hususta yine hocası niteliğindeki Eflatun ve Aristo'nun fikirlerinden faydalanan Âmirî, onların görüşlerine benzer bir şekilde görüş beyan etmiştir. Ona göre erdemli ve mutlu bir hayat yaşamak için toplum halinde yaşanması gerektiğine dikkat çekilmiştir. Siyaset için önemli faktörlere değinilerek yönetici, halk ve yasanın Âmirî siyasetindeki yerinden söz edilmiştir. Akabinde çalışmada Âmirî'nin siyaset için en önemli faktör olarak ifade ettiği yöneticiyi, daha detaylı ele almak için "Yönetici" konusuna geçiş yapılmıştır. *Es-Saade*'de belirtilen yönetici özelliklerine yer verilerek tez konusunu oluşturan diğer düşünürlerin bu hususta ortaya koyduğu maddeler ile karşılaştırma imkânı sunulmuştur. "Yönetim Türleri" başlığı altında Âmirî'nin siyaset ve devlet şekillerine dair yaptığı tasniflerden bahsedilmiştir. Fârâbî ve İhvan-ı Safâ'da da bu tarz sınıflandırmaların yapıldığına vurgu yapılmıştır. Bir sonraki karşılaştırma bölümünde bu hususa detaylı olarak değinildiğine dikkat çekilmiştir.

Tezin dördüncü bölümünde "Filozofların Siyaset Felsefelerinin Karşılaştırılması" başlığı altında aynı yüzyılda yaşamış olan Farabi, İhvan-ı Safa ve Amiri'nin düşünce kaynakları, siyaset felsefesini oluşturan unsurlar ve siyaset çeşitlerine dair karşılaştırmalar yapılmıştır. "Siyaset Felsefesinin Bileşenleri" başlığı altında üç filozofun siyaset felsefesini oluşturan unsurların işlendiği filozofların insan, mutluluk, ahlak ve adaletle dair görüşlerinin karşılaştırılmasına yer verilmiştir. "Lider" başlığında ortak olarak tespit edilen liderlik özellikleri, liderin görevleri vb. konular tespit edilmiştir. Ardından aynı paydada birleşen filozoflar ve görüşleri ifade edilerek farklı fikir beyan eden filozofun diğerlerinden ayrıldığı noktalar açıklanmıştır. Yönetici çeşitleri gibi bazı konularda benzer görüşlere sahip olursa da filozofların yaptığı isimlendirmelerde farklılıklar bulunduğu vurgu yapılmıştır. Çalışmanın karşılaştırma bölümü farklı isimler ile adlandırılmış fakat büyük ölçüde aynı olgudan

bahseden meseleler açığa çıkarılmıştır. Bazı hususların benzerliği ile ilgili net ifadeler kullanılmasa da birbirini çağrıştıran görüşler sıklıkla incelenmiştir.

“Yönetim Çeşitleri” başlığında ilk olarak tanrı evren tasavvuruna dair görüşler karşılaştırılmıştır. İlk olarak bu konunun ele alınması, birden fazla filozofa göre siyasetin temelini tanrı evren tasavvurunun oluşturduğu düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Aynı zamanda konuyu işleme kronolojisi açısından da ilk olarak bahsedilmesi oldukça isabetli olmuştur. Akabinde yönetim türleri, şehir türleri gibi daha önceki kısımlarda bahsedilen konular bakımından karşılaştırmalara yer verilerek siyaset felsefesine dair derin bir kıyaslama yapılmıştır.

Özetle bu çalışma, insanın toplumsal bir varlık olarak yaşamını sürdürdüğü toplumsal yapıyı ele almıştır. Aynı zamanda toplumu oluşturan insan, mutluluk, ahlak, adalet ve siyaset gibi konuları aynı dönemde yaşamış üç filozofun düşünceleri açısından incelemiştir. Toplumsal yaşamın kurulması gerektiğini savunan üç filozofun da kendi sistemlerini kurarken âlemdaki düzen ve işleyiş, Tanrı-âlem ilişkisi üzerine inşa ettikleri görülmüştür. Siyasetteki temel amacın halkların mutluluğa ulaşması olarak belirleyen üç filozofun da bu mutluluğun sağlanması için belli kıstaslar ortaya koyduklarına dikkat çekilmiştir. Konudaki görüşlerine başvurulmuş filozoflara göre gerek yöneticide bulunması gereken özellikler açısından, gerekse halkın tutumları noktasında mutluluğa ulaşmak için erdemli bir siyasetin ön şart olduğu vurgulanmıştır. Bunun yanında, kişiyi mutluluğa götürmesi mümkün olmayan şehirler ya da liderler de incelenerek buralarda yaşayan halkların durumları tespit edilmiştir. Üç filozofun ortak görüşlerinin sentezi olarak, toplumsal bir varlık olan insanın erdemli bir hayat yaşaması için; erdemli bir başkana, sağlam bir inanca ve erdemli bireylerden oluşan şehirlere ihtiyacı olduğu ortaya konulmuştur.



Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar

Vol: 1 / Issue: 1, p. 137-143, June 2023

Tez Tanıtımı Ve Değerlendirme: İslam Ahlak Felsefesinde Üzüntünün Nedenleri ve Çözüm Yolları, Kader Okçu

Thesis Presentation And Evalauation: The Causes of Sorrow and Solutions in Islamic Moral Philosophy, Kader Okçu

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.8078305>

Tez Tanıtımı /
Thesis Presentation

Makale Geliş Tarihi /
Article Arrival Date

16.05.2023

Makale Kabul Tarihi /
Article Accepted Date

24.05.2023

Makale Yayın Tarihi /
Article Publication Date

30.06.2023

Dorlion Journal

Büşra Özkeçeci Bulut

busra_ozkececi@hotmail.com

ORCID ID

<https://orcid.org/0009-0008-6558-746X>

SCREENED BY

iThenticate®
Professional Plagiarism Prevention

Öz

İslam filozoflarına göre insan yeryüzünde mutluluğu hedefler. Kişi bu hedefe üzüntüden kurtulmak suretiyle ulaşır. Çalışma ilk çağ filozoflarından Stoacıların bu amaca giden görüşleri ile başlamaktadır. Akabinde İslam Ahlak filozoflarının görüşleri ve günümüzde çalışmalarını üzüntü ve mutluluk üzerine sürdüren psikologların tespitleri ele alınmaktadır. Üzüntünün mahiyeti, ortaya çıkış sebepleri, insanların kültür farklılıklarına rağmen ortak olarak hissettiği duygu durumları üzerinde durulmuştur. Ele alınan çalışmada insanların üzüntü ve üzüntüye neden olan hastalıklara karşı bakış açılarının ve yüklediği anlamların zamanla değişip değişmediğini kronolojik bir halde tespit etmek en temel amaçlardan olmuştur. Bu amaç doğrultusunda güncel psikoloji alanından sıklıkla yararlanılmıştır. İncelenen çalışmada geçmişten bugüne tüm insanlığın merkezinde olan üzüntü, kaygı, korku, endişe gibi hislere sebep olan hastalıklar, insanların asıl gayesi olan mutluluğa ulaşması için izlemesi gereken yollar tespit edilmiştir. İslam geleneği temelinde üzüntünün kişiyi ruhsal olarak depresif durumda bırakmadığı ve kâmil mümin olma yolunda destekleyici nitelik taşıdığı üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Üzüntü, Nefsin Hastalıkları, Mutluluk

Abstract

According to Islamic philosophers, man aims at happiness on earth. One achieves this goal by getting rid of sadness. Our study begins with the views of the Stoics, one of the ancient philosophers, towards this goal. Then, the views of Islamic Moral philosophers and the findings of psychologists who continue their work on sadness and happiness today are discussed. The nature of sadness, the reasons for its emergence, the emotional states that people feel in spite of cultural differences are emphasized. In the study discussed, it has been one of the most basic objectives to

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Özkeçeci Bulut, Büşra. "Tez Tanıtımı Ve Değerlendirme: Okcu, Kader. İslam Ahlak Felsefesinde Üzüntünün Nedenleri ve Çözüm Yolları". Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD) 1/1 (June 2023), 137-143. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8078305>

determine whether people's perspectives and meanings against diseases that cause sadness and sadness have changed over time, in a chronological manner. For this purpose, the current field of psychology has been frequently used. In the study examined, diseases that cause feelings such as sadness, anxiety, fear, worry, which are at the center of all humanity from past to present, and the ways that people should follow in order to reach their main goal, happiness, have been determined. On the basis of Islamic tradition, it has been emphasized that sadness does not leave the person in a depressed state and has a supportive quality in the way of being a perfect believer.

Keywords: Philosophy, Sadness, Diseases of the Soul, Happiness

1. TEZİN KÜNYESİ

Okcu, Kader. *İslam Ahlak Felsefesinde Üzüntünün Nedenleri ve Çözüm Yolları*. Danışman: Prof. Dr. Kamil SARITAŞ. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022).

2. TANITIM VE DEĞERLENDİRME

İslam Ahlak Felsefesinde Üzüntünün Nedenleri ve Çözüm Yolları isimli Yüksek Lisans Tezi giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Tezin giriş bölümünde öncelikle çalışmanın konusu, amacı, önemi, izlenen yöntem ve literatür değerlendirilmesi üzerinde durulmuştur. Tezin araştırma alanı olarak, Antik Yunan filozoflarıyla da ilişkilerini ortaya koyarak İslam Ahlak filozoflarında insanın ruh ve bedenden oluşan yapısı merkeze alınarak üzüntüyle başa çıkmanın yolları ele alınmaktadır. Üzüntünün insanın maddi ya da manevi olarak istediklerini yapamaması, başına gelen bela ve musibetlerden gelen hüznler, elinde bulunan maddi imkânları kaybetmesi ve en çok da birini kaybettiği için meydana gelen tepkiler sonucunda oluştuğuna değinilmiştir. Daha sonra bu bölümde tezde izlenen yöntem ve literatür taraması başlığı altında tezin faydalandığı kaynaklar verilmiştir.

Birinci bölümde “Kavramsal Temellendirme” başlığı altında, üzüntü ve mutlulukla ilgili ilk çağdan Stoacıların görüşleri incelenmiş, daha sonra İslam ahlakçıların görüşleri de ele alınarak değerlendirme yapılmıştır. Bu bölümde merkeze alınan kavramlar üzüntü ve mutluluk temelli olup bu iki kelimeyle bağlantılı olan kavramlara yer verilmiştir. Bu kavramlar sırasıyla şöyledir: üzüntü, keder, mutluluk. Konuyla ilgili üzüntüye ve mutluluğa neden olan durumlar ifade edildikten sonra üzüntünün bireysel farklılıklar çerçevesinde ele alınması gerektiği vurgulanmıştır. Kişilerin bireysel farklılıkları, yaşantıları, aile yapısı ve kültürel faktörler göz önüne alınarak değerlendirilmesi gerektiğine dikkat çekilmiştir. Aynı zamanda üzüntü konusunda İslam ahlakçıların insanın hayatını duraklatan, yaşama sebebini sorgulatan ve dünyalık menfaatleri elde edememesi sonucu meydana gelen üzüntüyü yedikleri üzerinde durulmuştur. Aksine İslam ahlakçıları insanın olgunlaşmasını sağlayan üzüntüyü kınamadıklarını insanın ondan ders çıkararak olgunlaşma aracı olarak görmesini tavsiye etmişlerdir. Bu bölümde son olarak mutluluk kavramı da incelenmiştir. Üzüntü kavramında olduğu gibi dünyalık bir şey elde edildiğinde duyulan mutluluktan bahsedilmemektedir. Burada özellikle insanı iyiye ve güzele yönelten, yaratılış amacını

anlamaya çalışan bir mutluluk anlayışı incelenmiştir. Çünkü mutluluk bizatihi kendisi için istenilen şeydir. Filozofların çoğunluğunun da ifade ettiği gibi mutluluğa engel olan sebeplerin başında nefsi hastalıklar gelir. Kişinin mutlu bir hayat sürmesi için nefsin sağlığına dikkat etmesi gerektiği vurgulanmıştır. Nefsin sağlığı ise, her türlü olumsuz tutum ve davranışlardan uzaklaşarak nefsin erdemlerle süslenmesiyle mümkün olacağına dikkat çekilmiştir.

İkinci bölümde “Üzüntü ve Kederin Nedenleri” başlığı altında üzüntü ve kedere neden olan hastalıkları ele almıştır. Burada filozofların bu hastalıkları tespit etmelerini, tespit ettikten sonra ne gibi tedavi yöntemleri sunduğuna değinilmiştir. Bu bölüm altında şu alt başlıklar incelenmiştir; korkaklık ve korku, ölüm korkusu, nefsin hastalıkları konuları ele alınmıştır.

“Korkaklık ve korku” başlığında korku, insan hayatının vazgeçilmez duygusu olarak görülmüştür. Filozofların da dediği gibi önemli olan korkuya sebep olacak etmenlerin ortadan kaldırılmasıdır. Korku bazen insanın kendi fiillerinden, bazen de başkasının sebep olduğu durumdan çıkmaktadır. Kişi kendisinden kaynaklı korkuyu terk ederek bundan kurtulabilir. Başkasından kaynaklı oluyorsa yine o davranıştan kaçınarak kendisini korumalıdır. Korkunun tedavisi kişinin kendisinde aranmalıdır. Kişi korku uyandıran şeylerden kaçmayıp yüzleşebilirse tedavi için de ilk adımı atmış sayılır. Antik Yunan filozoflarının da söylediği gibi vaktinden önce korku anlamsızdır. İslam ahlak filozofları da bu konuda Antik Yunan filozoflarının söylediği gibi vaktinden önce korku anlamsızdır. İslam ahlak filozofları da bu konuda Antik Yunan filozoflarına katılmaktadır. Çünkü verilmek istenen mesaj bir duruma vaktinden önce korkup sanki başına gelmiş gibi üzülmesidir. Bu durumun kişiyi mutsuz ettiğine değinilmiştir.

“Ölüm Korkusu” başlığı altında ilk çağdan beri insanların ölümden değil ölüm korkusundan korktuklarına vurgu yapılmıştır. Özellikle Stoacılar ölüm korkusu üzerine durmuştur. Stoacılara göre ölüm tabiatın bir gereği olarak görülmüştür. Kişinin bundan korkmamasını, aksine insanın kendisiyle yüzleşerek ne kadar erken bu durumu kabullenirse o kadar hayattan zevk alarak yaşayacağına değinilmiştir. İslam ahlakçıları da bu konu üzerinde durarak ölüm korkusunun sebeplerini şu şekilde özetlemişler:

- 1) Ölümün gerçekte ne ifade ettiğini bilmeyenlerde,
- 2) Ruhun öldükten sonra nereye ulaşacağını bilmeyenlerde,
- 3) Kendisinin yok olacağını, kendisinden sonra âlemin ebedi devam edeceğini düşünenlerde,
- 4) Ölümden sonra kendisinde ceza ve işkence meydana geleceğini düşünenlerde,
- 5) Öldükten sonra nereye gideceğini, gittikten sonra neler olacağını bilmeyenlerde,

6) Sevdiklerini ve dünyada biriktirdiği maddi gücünden ayrılacağından korkanlarda ölüm korkusu meydana gelmektedir. Burada önemli olan ölüm korkusundan ve ölümden korkmamaktır. Bunun da en güzel yolu dünyanın geçici olduğunun kavranması ve canın insana emanet bilinciyle verildiğinin farkına varılmasıdır. İnsanın varoluşunun geçici olması, hayatın sonunda ölüm olması hayatını anlamsız kılmaz. Aksine insanda bilinç ve sorumluluk oluşturmaktadır. Çünkü en nihayetinde insan geçici şeyleri gerçekleştirmek için var olmuştur. İlk çağdan beri filozofların da üzerinde durduğu şu hakikat gibi: Bütün bir hayat ölüme koştuktan başka bir şey değildir. Bunu anlayan insanın ölümden veya ölüm korkusundan korkmasının anlamsız olduğuna değinilmiştir.

“Nefsin Hastalıkları” başlığı altında özellikle filozoflar açısından manevi hastalık olarak ele alınan konulara yer verilmiştir. İlk çağ filozofları daha çok ölüm ve üzüntü merkezli bir anlayış geliştirirlerken İslam ahlak filozofları üzüntüye neden olan nefsi hastalıkları tek tek ele alıp incelemişlerdir. Özellikle insanın beden ve ruhtan müteşekkil olduğuna bu yüzden sağlıklı ve mutlu bir hayat yaşamının sırrının insanın beden ve ruhen sağlığının tam olmasına bağlamışlardır. Nasıl ki bedendeki hastalıklar tespit edilip tedavi süreci başlatılıyorsa aynı şekilde manevi hastalıkların da teşhis edilip tedavi sürecinin başlaması gerektiğine vurgu yapmışlardır. Bu minvalde şu hastalıklar ele alınmıştır: Öfke, kendini beğenme, şaka, kibir ve alay etme, haset ve yalan söyleme. Öfke alt başlığı altında filozoflarca öfkenin tanımı yapıldıktan sonra öfkeye neden olan etmenlerin tanınması gerektiğine vurgu yapılmıştır. Bununla birlikte öfkenin tanınmasının da kişinin biyolojisinin, fizyolojisinin, mantıklı ve mantık dışı inançlarının, içinde yaşadığı ailenin, ortam ve kültürün bilinmesiyle doğru orantılı olduğuna değinilmiştir. Bireyler ancak öfkelerini tanıdıklarında onun yıkıcı etkisinden kurtularak kendileri için yapıcı hale getirirler. İşte sayılan bu sebeplerin ortadan kaldırılmasına yönelik tedbirlerin öfkeyle baş etmenin yollarından olduğu söylenmiştir.

Kendini beğenme alt başlığı altında kendini beğenmenin filozoflara göre tanımı yapılmıştır. Daha sonra kişinin gelişimi açısından bu hastalığın ona engel olduğuna değinilmiştir. Ve insanın ne kendisini başkasından küçük görerek değersiz hissetmesinin doğru olduğuna ne de kendini herkesten üstün görerek başkalarından farklı olduğunu düşünmesinin doğru olduğu vurgulanmıştır.

Şaka, kibir ve alay etme alt başlığından filozoflar tarafından bu kavramların tanımı yapılmıştır. İlk çağ filozoflarının özellikle insanın dünyada emanetçi olduğunu bu yüzden de kibre kapılmalarının, başkalarıyla alay etmelerinin yanlış olduğunu vurgulamışlardır. Kişinin bu hastalıklardan kurtulması için, kendi ayıplarını ve eksikliklerini düşünmesi gerektiği ifade edilmiştir. Çünkü İslam ahlak filozoflarına göre akıllı insanın kendi nefesine yönelip bu hastalıkları tedavi etmek için çabalamasının önemli olduğu vurgulanmıştır.

Haset alt başlığı altında hasedin tanımına yer verilmiştir. Burada özellikle haset hastalığının kişinin hem bedenine hem de ruhuna zarar verdiği vurgulanmıştır. Kişinin bu hastalıktan kurtulmasının ön şartı olarak bu hastalığın farkına varması gerektiği söylenmiştir.

Yalan söylemek alt başlığı altında yalanın tanımı yapılmıştır. Daha sonra bir insanın neden yalan söylediğine dair nedenlerine yer verilmiştir. Yalanın bakıldığında korkaklık, üstün gelme ve cahillikten kaynaklandığına vurgu yapılmıştır. Yalan başta söyleyen kişiye fayda verse de zamanla hakikat ortaya çıktığında kişide çok büyük acı bırakacağı vurgulanmıştır. İnsanların yalan söyleyen kişiye güvenlerinin kalmamaları ve toplumda itibarının zedelenmesi gibi durumlara sebep olmaktadır. Bu yüzden kişinin bu ve benzeri kötü sonuçlara düşmemek için yalandan uzaklaşması gerektiği ele alınmıştır.

Genel olarak bu bölümde üzüntüye neden olan faktörler ele alınmıştır. Kişinin bunları bilmesi tedavi için ön şart olarak kabul edilmiştir. Bütün yapılan açıklamaların amacının kişinin ruhunu koruması olduğuna da dikkat çekilmiştir. Çünkü insanın ruhen ve bedenlen sağlıklı olması kendisini ve dünyayı anlamlandırması noktasında büyük önem arz etmektedir. Duyguların da insanın bir parçası olduğu ve önemli olan duyguların dengeli biçimde yaşandığında insana zarar vermediğine vurgu yapılmıştır. Burada özellikle amaç duyguları yok etmek değil onların kontrolünü kişinin dengeli biçimde yürütmesi olduğu ifade edilmiştir.

Üçüncü bölümde ise “Üzüntüden Kurtulma Yolları” başlığı altında, üzüntüye sebep olan hastalıkların nasıl tedavi edileceğine dair reçeteler sunulmuştur. Burada özellikle kişinin hastalıktan önce hastalığın türlerini, sebep ve belirtilerini bilmelerinin önemine değinilmiştir. Bu bölümde özellikle bu hastalıklardan kurtulmak için ilk çağdan bugüne ne gibi çözüm önerileri sunulduğu tartışılmıştır. Akıllı kişinin, nefsin hastalıklarını iyi şekilde öğrendikten sonra her türlü hastalığı kendine uygun yöntemle tedavi etmesi gerektiğine değinilmiştir. Buradan hareketle üzüntüden kurtulma yolları beş alt başlıkta ele alınmıştır. Bunlar: Zihinsel değişim: Her şey sende başlar, ontolojik farkındalık: Her şey fanidir, epistemolojik farkındalık I: Her şey değişmektedir, epistemolojik farkındalık II: İnsan sınırlı bir varlıktır ve son olarak eskatolojik farkındalık: Mutluluk ahirette olacaktır başlıkları altında üzüntüden kurtulma yolları ele alınmıştır.

“Zihinsel değişim: Her Şey Sende Başlar” alt başlığında her şeyin kişinin kendisinde başlayıp bittiğine vurgu yapılmıştır. Kişi başına gelen üzüntünün de mutluluğun da kendisi olduğunun farkına varmalıdır. Çünkü insan olaylara yüklediği anlam neticesinde üzülme ya da mutlu olmaktadır. Bu yüzden kişi her şeyin kendinde olan anlamlarla doğru orantılı olduğunu idrak etmelidir. Bunlar neticesinde bu alt başlıkta vurgulanan ilk çağdan beri insanın hüznünün de mutluluğunun da formülünün kendisinde olduğu gerçekliğidir.

“Ontolojik farkındalık: Her Şey Fanidir” alt başlığında insan bir saniye sonrasına bile sahip değilken, bütün ömre hükmedecek şekilde davranmasının ne acı olduğuna değinilmiştir. Akıllı insan kendisinin bile ebedi olmadığı şu âlemde bela ve musibetlere ebedi gözle bakmayandır. Çünkü bela ve musibetler yaratıcının vermiş olduğu imtihanlardır. Kişi kendisi bu dünyada emanetçi olduğu için elinden gidenlere üzülmesi de emanetçide olmaması gereken özelliktir. Özellikle burada insan ne kadar inkâr etse de ilk çağdan itibaren çaresi bulunmayan şeylerin başında ölümün geldiğine vurgu yapılmıştır. İlk çağdan beri tarihe

bakıldığında da tek gerçekliğin ölüm olduğu üzerinde durulmuştur. Burada son olarak ölüm gerçeğiyle beraber ümidi devam ettiren en önemli formülün, kişinin sonsuzluğa inanması olduğuna değinilmektedir. Ölümden sonra bir başka hayatın varlığı, insanda ümitsizliği yok etmeden doğru çözümler getirir ve insanın başına gelen bela ve musibetlere daha anlamlı bakacağı şeklinde yorumlanmıştır.

“Epistemolojik farkındalık: Her Şey Değişmektedir” alt başlığında kişinin değişimden korkmaması gerektiğine değinilmiştir. Çünkü dönüşüm olmadan evrende hiçbir hadise meydana gelmemektedir. Yaratılışa dair bütün olaylarda değişim ve dönüşüm bulunmaktadır. İnsan bebeklikle gözünü açtığı dünyada değişim geçirerek yaşlılıkla veda etmektedir. Bu yüzden değişim insanın fitratının gerekliliğidir. Akıllı insan fitratına uygun davranandır. Kişi başına gelen bela ve ıstıraplara da bu minvalde bakmalıdır. Özellikle burada vurgulanan her fenalığın iyiliğe, her karanlığın nura dönüştüğünün farkında olmasıdır. Başına gelen ve üzüntüye sebep olan durumlar kalıcı değildir. Bugün kendisine acı verirken ilerde mutluluk verebilir. Bütün bunlar neticesinde doğası değişime uygun olan evrende kişinin başına gelen olaylara değişmeyecek gibi anlamlar yüklemesinin doğru olmadığı vurgulanmıştır.

“Epistemolojik farkındalık: İnsan Sınırlı Bir Varlıktır” alt başlığında insanın kendi sınırlarının farkında olarak isteklerde bulunmasına, kendi iradesiyle değişmesi mümkün olmayan şeyleri değiştirmek için zorlamaması gerektiğine değinilmiştir. Kişi elinde olanlar hususunda tercih hakkına sahiptir. Yaptığı tercihler neticesinde sevinmekte ya da üzülmemektedir. Elinde olmayan durumlarda ise zayıftır. Eğer bunlara savaş açmaya kalkarsa kendisi üzülecektir. Bu yüzden burada özellikle kişinin kendisinin ve sınırlarının farkında olarak hayatını yaşaması gerektiğine vurgu yapılmaktadır. Sınırlı olan insanın sınırsız isteklerde bulunmasıyla kendisinin üzüleceğine değinilmiştir.

“Eskatolojik farkındalık: Gerçek Mutluluk Ahirette Olacaktır” alt başlığında insanın bu dünyada bütün isteklerini gerçekleştirmesinin imkânsız olduğuna değinilmiştir. Sınırlı olan insanın sınırsız isteklerde bulunması kişiyi mutsuz etmektedir. Dünyanın oluş ve bozuluş âlemi olduğu vurgulanarak bu dünyada sürekli bir değişim ve dönüşüm, kazanma ve kaybetme olduğuna dikkat çekilmiştir. Kişi başına gelen üzüntüye sebep olacak olayların geçici olduğunu bilerek ve gerçek mutluluk yurdunun ahiret olduğu bilinciyle hareket etmesi gerektiği vurgulanmıştır.

Özetle bu çalışma, insanların ilk çağdan itibaren üzüntüye ve üzüntüye neden olan hastalıklara dair bakış açılarını ortaya koymuştur. Psikoloji alanında ilk dönem filozofları ve İslam Ahlak filozofları tarafından tespit edilen, üzüntüyü yenmeye dair tedavi yöntemleri incelenmiştir. Devamında bu yöntemlerin insan hayatına nasıl etki ettiği hususunda bilgiler ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda 9. ve 12. yy. arasındaki dönem filozoflarının düşüncelerine başvurulmuştur. Zamanları, kültürleri, dilleri, dinleri farklı olsa da özde insan olmak hasebiyle insanların üzüntüye dair yaklaşımlarının her dönemde gündemde olduğu ortaya çıkmış bulunmaktadır. Bunu ortaya koyarken de literatür taramasının iyi yapılmasının,

örneğin konunun sınırlarının net biçimde belirlenmesinin altı çizilmektedir. Üzüntü kelimesini inceleme çalışmasının, kelimenin ilk dönemlerden itibaren zamanla nasıl bir yolculuğunun olduğunu, insanların bu kelimeye nasıl bir anlam yüklediğini ve insanlar tarafından nasıl anlaşıldığı üzerinde durulmuştur. Bunun neticesinde üzüntüden kurtulma yolları incelenip insanlara tedavi yöntemleri sunulmuştur.



Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal
Araştırmalar Vol: 1 / Issue: 1, p. 144-155, June 2023

Kitap Değerlendirmesi: Veganizm

Book Review: Veganism

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.8060626>

Kitap Değerlendirmesi /
Book Review

Geliş Tarihi / Arrival Date

04.05.2023

Makale Kabul Tarihi /
Article Accepted Date

18.05.2023

Makale Yayın Tarihi /
Article Publication Date

30.06.2023

Dorlion Journal

Bahar Bulut

Doktora Öğrencisi
bahar199.bb@gmail.com

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0002-2777-1775>

Mehmet Erkol

Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe
Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü,
Afyonkarahisar, Türkiye
mehmeterkol1@gmail.com

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0002-1363-1894>

Eser adı : Veganizm
Yazar : Valery Giroux ve Renan Larue
Çeviren : Z. Hazal Louze
Yayın Yılı : 2021
Basım evi : İletişim Yayınları
Baskı Sayısı : Birinci Baskı
ISBN Nu. : 978-975-05-3169-9
Sayfa Sayısı : 104

1. GİRİŞ

Valery Giroux ve Renan Laure tarafından yazılan *Veganizm* adlı kitabı dilimize Z. Hazal Louze kazandırmış, eser İletişim Yayınları tarafından 2021 yılında basılmıştır. Kitap, giriş bölümüyle birlikte beş bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Kitabın kaynakçası incelendiğinde vegan beslenmeyle ilgili literatürün esas alındığı görülmektedir. Kaynakça içerisinde yer alan tüm yayınlar 2010 yılı ve sonrasını kapsamaktadır. Kaynakların yayım tarihlerine bakıldığında bir yaşam tarzı, etik ve politik bir tutum olarak vegan beslenme; dünyanın güncel konularından birini oluşturmaktadır. Kaynakçada güncel çalışmalar dışında veganlık, hayvan hakları, hayvan etiği konusunda temel çalışmalarıyla bilinen Peter Singer ve Tom Regan da yer almaktadır. Özellikle kitabın hayvan etiği başlığı altındaki bölümünde, düşünürlerin kendi aralarında yer alan tartışmalarına yer verilmektedir (Giroux - Larue, 2021). Bu yönüyle metinler arası bir süreklilik göze çarpmaktadır.

Kitap, yazarların entelektüel çabasının ürünü olmakla birlikte, genellikle hızlıca geçilen teşekkür bölümüne bakıldığında Vejetaryenlik/Vejetalyenlik/Veganlık etrafında bilgi üreten bir epistemik cemaatin varlığına işaret etmektedir. Teşekkür kısmı, konunun sadece entelektüel ve akademik bir çalışmanın ürünü olmadığını göstermektedir. Kitabın teşekkür bölümü konuyla ilgili üretilen bilginin akademik, aktivist

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Bulut, Bahar - Erkol, Mehmet. "Veganizm". *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 1/1 (June 2023), 144-155. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8060626>



ve kurumsal ayaklarını bir araya getirdiğine işaret etmektedir. Bu söylenenlere ilave olarak bu bölümde teşekkür edilen kişi sayısı diğer kitaplara göre azdır. Teşekkür edilen kişi sayısının az olmasında, konuyla ilgili tartışmanın yapıldığı aktif ve dinamik bir çevrenin varlığı dikkat çekmektedir.

Teşekkür bölümleri bir taraftan konunun bir ağ içerisinde tartışıldığına, konuyla ilgili bilginin olgunlaştırıldığına ve dolaşıma sokulması için dinamik bir grubun emek sarf ettiğine işaret etmektedir. Diğer yandan ise her kitapta bir vefa borcunun ifa edilmesi gibi görülen teşekkür bölümleri; yazarın ürettiği bilgiyi saf bilgi üretmekten fazlası olarak bu bilginin toplumsal dönüşüme katkısını da hesaba kattıklarını göstermesi açısından dikkate değer bilgiler sunmaktadır. Günümüzde toplumsal dönüşümün başarılabilmesi için konuya akademik ilginin yanında toplumsal güçleri harekete geçirecek bileşenleri de dahil etmek gerekmektedir. Bu bileşenlerden biri teşekkür kısmında yer alan Hayvan ve Çevre Etiği Araştırma Merkezi'dir. Diğer bileşen ise sivil toplum kuruluşları refakatinde konuyu canlı tutan gruplardır. Sosyal bilimler literatüründe toplum nezdinde konuyu canlı tutan bu gruplar yeni toplumsal hareketler olarak adlandırılmaktadır. Yeni toplumsal hareketler, farklı coğrafya ve taleplerle ortaya çıkan örgütlenmeleri, bir ağ şeklinde birbiriyle bağlamayı hedeflemektedir. Ortak politikalarda bir araya gelerek, yeni oluşumların yaratılmasında etkin rol oynamaktadırlar (Yıldırım, 2012).

Çağdaş Fransız politik felsefe anlayışının izlerini taşıyan eserde Giroux ve Larue, konuyu sadece felsefi düzlemde tartışmamakta, yeni toplumsal hareketlerin özelliklerini taşıyan mikropolitik bir perspektif geliştirmeye çalışmaktadırlar. Yeni toplumsal hareketlerin siyaset algısı, her türlü kurumsal hiyerarşinin karşısında eyleme ve pratik deneyimlere vurgu yaparak, sistemle her türlü çatışmayı zorlayan bir düşünceye dayanmaktadır. Bu bağlamda siyaset, gündelik hayatın dolayımına dayanmaktadır (Yıldırım, 2012). Mikropolitik perspektif dolayımı gibi duran konuları bir çatı altında birleştirip tek bir hedefe yönltmeyi amaçlamakta; dolayımılık diğer konular ile doğrudan ilgili hale getirilmektedir (Yıldırım, 2012). Ayrıca siyasal olanın yeniden belirlenmesinde, yeni toplumsal hareketlerin analizlerinin ayrışması bir yeri olacağı söylenebilmektedir. Çünkü yeni toplumsal hareketler, yeni dönem çatışmaların ve çelişkilerin belirlediği alanlar haline gelmektedir (Yıldırım, 2012). Bu bağlamda veganlıktan ayrışması gibi duran ayrımcılığa tabi tutulan azınlıklar, toplumsal cinsiyet eşitliği talep eden kadın ve çevre hareketleri; hem düşünsel düzeyde bir araya getirilebilmekte hem de kişisel bir tercih kolektif ve politik katmana taşınmaktadır. Bu politik katmanın muhalefeti ise düşünüş, yaşantı ve davranma biçimlerinin kalıplaşmış şekillerine, daha genel anlamıyla toplumun bizzat kendisine yöneliktir.

2. BESLENMENİN SİYASALLAŞMASINDA KAVRAMLAR

Yazarlar tarafından, “veganizm” sözcüğü 2015 yılında Fransa’da “hayvanlara saygıyı temel alan yaşam biçimi” olarak tanımlanmakta ve sözlüklere eklendiği tespiti yapılmaktadır. Bu bağlamda veganizm kavramının Fransa’da ve Fransızca konuşan ülkelerde tanınmaya

başlandığına işaret edilmektedir. Bunun yanı sıra Anglosakson ülkelerde ve Kuzey Avrupa ülkelerinde de olduğu ve bir başarı elde ettiği de belirtilmektedir.

Vejetalyen; sadece bitkisel gıdalar, tahıl ve kuru baklagil tüketen kişi olarak, vejetaryen; ise et ve balık yemeyen ancak süt, peynir, bal ve yumurta tüketen kişi olarak tanımlanmaktadır. Veganlık ise bazı nedenlerle hayvan kökenli gıdaları ve diğer hayvansal ürünleri kullanmayı reddetmek anlamına gelmektedir. Tüm hayvan ve hayvansal ürünlerin kullanımını reddeden kişilere de vegan denmektedir. Veganlar, et, yumurta, hayvansal gıda içeren ürünler, süt ve süt ürünleri, bal gibi ürünler tüketmemekte, aynı zamanda hayvanlardan üretilen herhangi bir ürün de kullanmamaktadır (Giroux - Larue, 2021).

Yazarlara göre kavramların tanımlanması ilk elden bunların birbiriyle karıştırılması yüzündendir. Örneğin, veganizm bazen vejetalyen beslenme ile karıştırılmaktadır. Aslında vegan olmadan vejetalyen olunabilmektedir. Ortak olarak hem veganlık hem de vejetalyenlik hiçbir hayvani gıda tüketmemeyi tercih etmektedir. Fakat vejetalyenlik hayvan derisinden üretilen ürünler kullanmakta, hayvanat bahçesine gitmekte herhangi bir sakınca görmemektedir. Burada veganlığın vejetalyenliğe karşı olan eleştirisinin altı çizilmektedir. Bu tercihler arasında hiyerarşik bir üstünlük ilişkisi kurulmaktadır (Giroux - Larue, 2021).

Hayvansal ürünlerin yalnızca beslenme için kullanılmadığı, yünlerinden, derilerinden hatta salgılarından yararlanıldığına dikkat çekilmektedir. Örnek olarak bakım ve makyaj ürünlerinde, şampuanlarda, fırçalarda, yastıklarda, mumlarda, kanepelerde, çantalarda, montlarda, kitapların kapaklarında, araba koltukları, güneş kremleri, çocuk oyuncakları, alkol içeren bazı içeceklerde ve daha birçok üründe hayvansal ürünlerin kullanıldığı gösterilmektedir. Artık bu hayvansal ürünlerin tüketimine insanların tepkisiz kalmadığı çünkü bu konuda çok fazla kitap, makale, belgesel, televizyon yayını yapıldığı; insanların hayvanların köleleştirilmesini ve sömürülmesini sorgulamaya başladığını ifade etmektedir. İnsanların sorgulamaya başlamasına rağmen dünyanın her yerinde öldürülen hayvan sayısının sürekli artış gösterdiği de eklenmektedir. Bahsedilen gelişmelerin, veganizmin gelişmesi için uygun bir ortam sağlamasına rağmen veganizmin takipçi sayısının ağır bir şekilde artış gösterdiği, elde edilen kazanımların sembolik olmaktan ileriye gidemediği ve buna bağlı olarak vegan davasının ilerleyemediği dile getirilmektedir. Bakıldığında veganizmin kendine yaptığı bir eleştiri olarak kabul edilebilmektedir (Giroux - Larue, 2021).

3. KURULU HEGEMONYA: KARNİZM

Politik bir kavram olarak hegemonya, bir devletin başka bir devlet üzerindeki siyasal üstünlüğü ve baskısı; bir kişinin başka bir kişi üzerindeki üstünlüğü ve baskısı demektir. Valery Giroux ve Renan Larue, Gramsci'nin çerçevesini çizdiği hegemonyaya özel bir isim vererek Karnizim demektir. Gramsci hegemonyayı açıklarken, hiçbir sınıfın ekonomik kontrole, hatta salt siyasal güce dayanarak hegemonya kuramayacağını öne sürmektedir (Slaterry, 2007). Bu tür çıplak baskının sadece devrimlere yol açacağını ifade etmektedir. Ayrıca gerek duyulan şey ideolojik egemenlik, yönetilenin rızasıdır ve bu da aile, kilise, hukuk,

medya, okullar ve hatta sendikalar gibi sosyalleştirici birimler tarafından sağlanmaktadır. Nitekim sınıflar, nihayetinde kendi yönetiminin sivil toplum üzerindeki entelektüel hâkimiyeti aracılığıyla sağlanabileceğini fakat tam ideolojik hegemonyanın nadir olduğunu, daima alternatif grupların yeni meydan okuyuşlarıyla, yeni fikirler, yeni krizlerle karşı karşıya kalacağını belirtmektedir (Slattery, 2007). Gramsci'ye göre, gerçeklik ve ideoloji aynı oluncaya kadar gerçek hegemonya mümkün olmamaktadır (Slattery, 2007). Karnizm, bazı hayvan türlerinin üyelerini yemenin doğru, adil, doğal ve gerekli olduğunu savunan ideoloji olarak tanımlanmaktadır.

Karnizm kavramının, Batı'da her daim tartışılan, et ve hayvanlardan üretilen diğer ürünlerin tüketiminden dolayı ortaya çıkan dini ve felsefi sorunları anlamayı kolaylaştırdığı düşünülmektedir. Fakat karnist ideolojinin hegemonya kurmaktan öteye gidemeyeceğinin altı çizilmektedir. Karnist ideolojinin, geçmişte baskın olmasına rağmen eleştiri almaktan, şüphe çekmekten ve kınanmaktan kaçamamasından dolayı hegemonya kurmaktan öteye gidemeyeceği ifade edilmektedir. Veganizmin burada amacı, karşıt bir hegemonya yaratarak karnizmin kurmuş olduğu hegemonyayı yıkmaktır.

Yukarıda bahsedilenlere ek olarak yer verilen kavramların karnizm hegemonyasının güçlenmesine katkı sağlayan kavramlar olduğu gösterilmektedir. Kullanılan kavramlardan biri "et paradoksu"dur. Et paradoksu insanların özellikle rant ve çiftlik hayvanları hakkında endişe duymalarına ve onların iyi muamele görmelerini ummalarına karşın yine de onları yemelerini, öldürmelerine ortak olmaları şeklinde tanımlanmaktadır. 1789 Fransız Devrimi sonrası ve sonrasında Fransa'da nüfusun yüzde kaç oranında çiftçilik yaptığına dair yapılan araştırmaların verileri sunulmaktadır. Devamında ise üretilen hayvanların kesiminin mezbahalarda yapıldığına ve hizmet veren mezbahane sayılarına yer verilmektedir. Özellikle kesim yapan insanlar için "katil" ibaresi, hayvanların mezbahanelerde kesilmesi işlemine ise "kıyım" ibaresi kullanılmaktadır. Karnizm hegemonyası ile büyüyen mezbahaneleri kötü göstererek, bünyesinde mesleği gereği çalışan insanlara "katil", yapılan kesim işlemine "kıyım" diyerek göreceli olsa da ifade edilen karnizm hegemonyasının zaferi veganizm savunucuları tarafından yıkmak istenilmektedir. Veganizm savunucuları için, mesleği gereği hayvan öldürenlere tatlı su ve deniz balıkçılığı yapan insanların da eklenmesi gerektiğinin altı çizilmektedir. Ayrıca "eğlence için öldürenler" ifadesiyle avcılık yapan insanlarla ilgili araştırma verilerinin de yer aldığı görülmektedir.

Şehir merkezlerinde yer alan mezbahanelerin koku ve gürültü sebebiyle rahatsızlıktan dolayı şehir dışlarına taşındığı belirtilmektedir. Hayvan kesimlerinin mezbahanelerde yapılmasının ve insanlardan uzakta olmasının, insanların hayvanlar konusunda duyarlılığı arttırdığını savunmaktadır (Giroux - Larue, 2021). Fakat Fransa'da bu durumun tam tersinin yaşandığının da altı çizilmektedir. Bu sav inkâr mekanizması kavramı ile açıklanmaktadır. İnkâr mekanizması, insanların mezbahanelerde neler yaşandığını bilmesine ve görmesine rağmen sessiz kalındığı anlamında kullanıldığı görülmektedir (Giroux - Larue, 2021). İnek

yetiştiriciliği yapan kişilerin mezbahaya gönderilen inekler için “kariyerinin sonuna gelmiş”, “fabrikaya gitti” gibi, kesimi yapan kasaplar için de “mezbaha operatörü” gibi tanımlamalar yapılarak inkâr mekanizması devreye sokulmaktadır. Hayvan yetiştiricileri ile hayvanlar arasında bir iş birliği olduğu belirtilmektedir.

1950’li yıllarda ABD’li Festinger tarafından, bir insanın iki inanç arasında uyumsuzluk olduğunda veya bariz bir şekilde çatışma oluştuğunda hissettiği psikik rahatsızlık hali olarak “bilişsel uyumsuzluk” kavramını öne sürmüştür. İnsanların bu nahoş durumdan kaçmak için her şeyi yapabileceğine inanılmaktadır. Bilişsel uyumsuzluğa örnek olarak üzümlere yetişemeyen tilkinin bu nahoş durumdan dolayı üzümlerin yeşil ve ekşi olduğunu söylemesi verilmektedir. İnkârı seçmenin mümkün olmadığı durumda, (bilişsel uyumsuzluk) hüznün ve suçluluk duygusu ağır basmaktadır. Bu duygunun dört şekilde aşılabileceği ifade edilmektedir. Bunlar davranışı değiştirmek, olumsuz sonuçları en aza indirmek, uyumsuzluk yaratan bilgilerin değerini azaltmak ve uyumsuzluğu giderecek bilgilerden medet ummaktır.

Veganizm için bu aşamalar aslında karnizm hegemonyasının yıkılmaması adına ortaya koyulan savunma mekanizmaları olarak görülmektedir. Örneğin davranışı değiştirmek adı verilen ilk aşamada, karnizme karşıt olan veganizm hegemonyası, insanları beslenme şekline duyduğu rahatsızlıktan kurtulmanın mümkün olduğuna ve bunun en basit çözümünün veganizmi benimsemek olduğuna inandırmaya çalışmaktadır. İkinci aşama olan davranışın olumsuz etkilerini en aza indirmeye örnek olarak bir karnist daha az veya çok az et yediğini hatta tükettiği etin her zaman veya sıklıkla hayvanlara iyi muamele edilen çiftliklerden geldiğini savunarak beslenme şekline duyduğu rahatsızlığı azaltabilmektedir. İnsanların bilişsel uyumsuzluk yaratan bilgilerin değerini azaltarak da bir savunma mekanizması oluşturulmaktadır. Hayvanları daha az zeki görmek veya daha az acı çekme melekeleri olduğunu düşünmek örnek gösterilebilmektedir. Son olarak bilişsel uyumsuzluğu giderecek, karnizmin ahlaki anlamda gerekçelendirilmesi söz konusunda olduğunda bu tutumun oldukça yaygın kullanıldığı ifade edilmektedir. Bu tutum içerisinde insanın besin zincirindeki üstünlüğü, hayvansal protein ihtiyacı, gastronomik geleneğin devamlılığı, ehlileştirilmiş hayvanların kontrol altına alınması, bitkilerin hassasiyeti hipotezinin yer aldığı görülmektedir.

Nihayetinde hem bu aşamalardan bahsedilmesi hem de hayvansal besinlerin çok sayıda yararının hatırlatılması veganizme geçişin nadiren olduğuna sebep olarak gösterilmektedir. Özellikle Fransa’nın, hayvansal gıdaların besleyiciliğine dair küçük çocuklara broşürler dağıttığının, amacının karnist hegemonyayı korumak olduğunun altı çizilmektedir. Ayrıca mezhabanelerin olağan durumunun gösterilmemesi, reklamlarla canlı hayvanların kullanılması diğer bir ifadeyle ıstırapın görünmezliğinin korunması, bu durumu ortaya çıkarmaya çalışan kişilerin suçlu kabul edilerek hapis cezası verilecek noktaya gelmesi ve “terörist” olarak ilan edilmeleri karnist hegemonyanın korunmasını sağladığı söylenmektedir. Veganizme göre, endüstri kendi menfaatlerini muhafaza etme mücadelesi

için iletişim danışmanlarına, eğitmenlere, hekimlere, beslenme uzmanlarına, karnizmin tüm gönüllü ideologlarına güvenmektedir. Karnizm aktivistleri de vegan hareket geniş kitlelere ulaştıkça davalarında daha sert bir tutum edinmektedir. Veganizme göre gönüllü ideologların hayvan kıyımına dair savunmaları dört temel ilkeye dayanmaktadır. Bunlar; insan türünün biricikliği, anti hümanist bir karnizm tipi olarak kabul edilen insanların da bir hayvan olduğunun kabul edilmesi, etçil şiddetin meşrulaştırılması, kurban örnek verilerek kutsallık kavramının meşrulaştırılması, hayvan savunucularının küçük düşürülmesi ve şeytanlaştırılması, hayvan sömürüsünü meşrulaştırılmasıdır.

4. KARŞIT HEGEMONYA: VEGANİZM

Vegan felsefesi, Antik Çağ'da "iyi bir hayat tarzı arayışı", Pierre Hadot'un deyimiyle "bir çeşit hayat idealinin uygulamaya geçirilmesi" olarak görülmektedir (Hadot, 2011). Antik Çağ'da tabaktakiler ve insanın sırtındakiler hangi ekole bağlı olduğunu, dünya görüşünün göstergesi olarak kabul edilmektedir. Yünü, deriyi, eti reddeden filozofların bunu münzevilikten ama en çok hayvanlara zarar vermeyi reddettikleri için yaptıklarının altı çizilmektedir.

Veganizmin öncüsünün, Pisagor ve talebelerinin olduğu, vejetaryenliği ilk olarak onların uyguladığı kabul edilmektedir. Orfikler ve Empedokles, en azından Batı tarihinde ilk kişiler olarak anılmaktadır. Philostratus'un, "Pisagor hayvanları yeryüzüne bıraktı ve toprağın ürettiği her şeyin saf olduğunu bilerek besinini topraktan aldı. Bu tam da bedene ve ruha uygun olan besindi. Pisagor hayvanlardan elde edilen giysinin saf olmadığını söylemiş ve keteni tercih etmişti. Aynı sebeple ağaç kabuğundan ayakkabılar giyiyordu." açıklamasına yer verilmektedir (Philostrate, akt. Giroux - Larue, 2021).

Antik Çağ'ın sonu ile 19. yüzyılın ilk yılları arasında Batı'da gerçek anlamda vegan bir hayat tarzının benimsendiğine dair hiçbir izin olmadığı belirtilmektedir. Bu durumun sebebi ise hayvanların beşeri amaçlar için kullanılmasına açıkça izin veren (Katolik) Kilise'nin etkisinden kaynaklandığı savunulmaktadır. Çağdaş dönemde hayvan sömürüsünü reddeden kişi olarak, ilk hayvan savunucusu cemiyet SPCA'nın kurucu üyelerinden İngiliz Lewis Gompertz görülmektedir. Daha sonra ABD'de ve Fransa'da Fruitlands ve Cité végétalienne gibi vegan toplulukları ortaya çıkmaktadır.

Branson Alcott 1843 yılında Fruitlands'ı kurduğu bu grupta hayvansal besinlerin yasak olduğu belirtilmektedir. Aynı zamanda deri ve yünden kıyafetler, hayvanların çiftlikte çalıştırılması reddedilmektedir. Birkaç ay sonra anlaşmazlıklar, kaynak eksikliği ve sert kış sebebiyle kapatılmıştır. Louis Rimbault tarafından, vegan hayat tarzı benimsenerek, savunucularından biri olarak Cité Végétalienne isminde topluluk kurulmuştur. Rimbault'un etik vejetaryenliği savunduğu çünkü "vejetaryenliğin takipçileri, iyi niyetli olsalar da tecrit edilen ve son kertede ölümcül bir şekilde ticaret yapılan hayvanların hayatını endüstriye alet eden" sistemi beslediği düşünülmekte, bu yüzden ona göre "nefes alan, duyguları olan, istismardan ve insanların zulmünden acı çeken herkesi özgürleştirmek" gerekmektedir

(Rimbault, akt. Giroux - Larue, 2021). Bahsedilen eleştirinin aynısının Antik Çağ'da Heraklit'in vejetaryen etiği aleyhine görüşleri dile getirilmiştir. Heraklit'in, "saygı çerçevemizi, içine hayvanları alacak kadar genişletmeye karar verirse onları sadece öldürmekten değil kullanmaktan da vazgeçmek zorunda kalacağımızı" söyleyen ifadelerine yer verilmektedir. Bu sebeple Heraklit'in veganizmi ağızına almadığı, amacının hayvanların beşeri amaçlar için kullanımının meşrulaştırılması olduğu vurgulanmaktadır.

Heraklit'in savına cevap veren, vejetaryenliği savunan Porfirios, beslenme rejiminin hayvanlara zarar vermediğinden ve bunun bir iş birliği olarak görülmesi gerektiğinden bahsetmektedir. İş birliği; yetiştiricinin hayvanları iklimin tehlikelerinden ve avcı tehdidinden koruması karşılığında hayvanın yün ve bal rezervlerinin bir kısmını devretmesi olarak tanımlanmaktadır. Ehlileşmenin, kötü muamele ve ölüm içermemesi gerektiği üzerinde durulmaktadır.

1847 tarihinde kuruluşundan itibaren Vegetarian Society'nin çoğu üyesinin bu ilkeyi benimsediği görülmektedir. Fakat bu ilke çok sayıda soruna sebep olmuştur. René Laparte ve Pascal Mainsat (tarım mühendisleri) vejetaryenlerin et ve süt endüstrisini birbirinden ayrı düşünmekle hataya düştüğünü söylemektedir. Özellikle süt vermek için ineklerin hangi durumları yaşadığı anlatılmaktadır. İneklerin süt vermesi için çiftleştirildiği, annelerinden (daha çok) süt elde etmek için doğan buzağlarından ayırıldığı, bu yavruardan dişi olanların bir kısmının düve olduğu bir kısmının da süt verme sırasının kendilerine geldiği bir uygulamadan bahsedilmektedir. Erkek olan buzağların belli bir zaman sonrasında mezbahanelere gönderilerek kesim yapıldığının altı çizilmektedir. McWilliams'ın açıklamış olduğu yumurta için tavukların hangi durumları yaşadığına yer verilmektedir. McWilliams, yumurta üretiminin ister fabrikada ister belli bir çiftlikte olsun horozların ölmesini zorunlu kıldığından ve bu ölümün bazen boğularak bazen de canlı canlı ezilerek gerçekleştiğinden bahsetmektedir.

Cross veganlığın tanımı, Vegan Society tarafından 10 Kasım 1950'de genel kurulda resmen kabul edilmiş, "hayvanların insan sömürsünden kurtulması ilkesi" diye tanımlanmıştır. Hayvan etiği, 1970'li yıllarda ahlak felsefesinin önemli bir dalı olarak kurulmuştur. İnsanların hayvanlara karşı muhtemel ahlaki sorumluluklarını masaya yatırmaktadır. Genel olarak çok sayıda hayvanın "hislere" sahip olduğu olgusuna dayanmaktadır. Bunu kabul etmek hayvan etiği için dönüm noktası kabul edilmektedir. Bilimsel veriler tüm memeli hayvanların, kuşların ve ahtapot gibi çok sayıda hayvanın ayrıca balıkların bilinçli davranışlarda bulunabildiklerini göstermektedir. Ancak böceklerin ve midyelerin durumunun tartışıldığına işaret edilmektedir. Veganizm, hisli hayvanlara verilen zararın öznel bilinçten mahrum yaşam formlarına verilen zarardan farklı tabiata sahip olduklarını kabul etmektedir. Onlar için bir ağacı kesmek ahlaki anlamda sorun teşkil etmektedir. Fakat bu, ağacın acı çektiğini düşündükleri için değildir. Maupertius için önemli olan, insanları hayvanları öldürme hakkına sahip olmadığına ikna etmektir. Bunu sağlamanın

tek yolu olarak hayvanların da hissettiklerine inanmanın yeterli olacağını özellikle belirtmektedir.

Jean-Jacques Rousseau ise doğal haklara sahip olmanın akla sahip olmaya değil, hislere sahip olmaya dayandırılmasını teklif ettiği görülmektedir. Bentham özellikle hayvanların hislerinin olduğuna ve acı çektiklerine vurgu yapmaktadır. Fakat bahsedilen düşünürlerce, hayvanların beslenme ve kıyafet üretiminde kullanılmasının meşruluğu hususu zımnen de olsa kabul görmektedir. Francione ise genellikle Batı dünyasında hobi olarak adlandırılan ava çıkmak, balık tutmak, hayvanları yarıştırmak, dövüştürmek gibi salt eğlence için bunların yapılıyor olmasını eleştirmektedir. Özellikle Francione'nin okurunu veganizme yaklaştırmaya çalıştığından da bahsedilmektedir. Karnizm hegemonyasının kavramlarından biri olan türçülüğün karşıt bir savı olarak veganizm hegemonyasında hayvan eşitliği kavramı kendini göstermektedir. İnsan türünün üyesi olmanın veya olmamanın statü farklılığını haklı çıkarabilecek bir etken olup olmadığı tartışılmaktadır. Çünkü veganizm insanların ahlaki eşitliğini ortaya çıkaranın zihinsel kapasite değil, diğer canlılarda da bulunan acıyı hissetme kapasitesi olduğunu gözler önüne sermektedir. İnsan ve hayvanın eşitliği konusunda görüşler ilk olarak Aristoteles'ten gelmektedir. Aristoteles tüm canlıların ahlaki statü eşitliğine sahip olduğunu vurgulamaktadır. Temel hak çerçevesinde eşitlik görüşü Peter Singer tarafından savunulmaktadır. Ona göre, insanların menfaatlerinin temel haklar çerçevesinde korunması halinde eşitlik ilkesinin tüm canlılar için tanınması gerekmektedir. Bir başka ifadeyle menfaatler eşitse haklar eşit kabul edilmektedir. Tom Regan bahsedilen haklar konusunda önemli olan diğer bir hakkın zarar görmeme hakkı olduğundan bahsetmektedir. Regan'a göre ölüm hayvanlara zarar vermek anlamına gelmektedir. Ölümü hayvana verilebilecek en büyük zarar olarak görmektedir. Filozof James Rachels hisleri olan hayvanların hapsedilmeme hakları olmasının gerekliliğinden bahsetmektedir. Will Kymlicka ise hayvanların da sağlık hizmeti ve sosyalleşme eğitimi alma hakkına sahip olması gerektiğini vurgulamaktadır.

5. KARNİZME KARŞI VEGANİZMİN YÜKSELİŞİ

Yazarlara göre yapılan araştırmalarda Fransa, Avrupa ve dünyanın başka bir yerinde kaç vegan var? sorusunun cevabı verilmeye çalışılmaktadır. Özellikle yapılan araştırmalarda kendini vegan olarak tanımlayanların aslında vegan olmadıkları çünkü zaman zaman balık veya tavuk ürünleri tükettiklerine dair bilgilerin yer aldığı istatistiki veriler paylaşılmaktadır. Yalnızca vegan veya vejetaryen olup olmadıkları değil hangi hayvansal ürünleri ne sıklıkla tükettikleri üzerinden yapılan araştırmaların daha güvenilir olduğu ifade edilmektedir. Aslında burada insanlar arasında bir anlam karmaşasının yaşandığı anlaşılabilmektedir. Ayrıca yapılan araştırmalarda örneğin Fransa'da soru yöneltilen insanların belirli bir kısmının ilerleyen zamanda vejetaryan olmak istediği elde edilen verilenden biridir. Bu isteğin sebebi olarak etik sebepler ve hayvanların iyiliği gösterilmektedir. Carol J. Adams *Etin Cinsel Politikası* adlı kitabıyla beraber erkeklik ile et tüketimi arasında bağlar kurulmaya çalışılmaktadır. 1990'lı yıllarda vejetaryenliğin öncüsü olarak kadınlar görülmektedir. İlerleyen zaman

içerisinde kadın ve erkekler arasında, kadınların daha yüksek oranda veganlığa veya vejetaryenliğe geçiş yaptığı, fakat günümüzde yapılan araştırmaların istatistiki sonuçları verilmekte, cinsiyetin artık hayvansal gıdalardan vazgeçmek için eskisi gibi belirleyici bir etken olmadığı görülmektedir. Günümüzde artık vegan veya vejetaryenliğe geçişte eğitim ve gelir düzeyi gibi farklı etmenler rol oynamaktadır.

Psikoloji araştırmacılarının 2007’de İngiltere’de yapmış olduğu çalışmalarda, zekâ katsayısı ile hayvansal ürün tüketme reddi arasında bir bağlantı olduğu öne sürülmektedir. Vejetaryen veya vegan olanların zekâ katsayısının diğerlerinden ortalama 5 puan daha yüksek çıktığı belirtilmektedir. Araştırma sonucunda “bir çocuğun IQ testi sonucu ne kadar yüksekse yetişkin olduğunda vejetaryen olma şansının da o kadar yüksek olduğu” sonucuna varılmaktadır.

Diğer bir araştırma ise empatiyi temel alan, Massimo Filippi ve ekibinin nöroloji üzerine çalışmalarından çıkan tespitlere dayanmaktadır. MR ile ölçüm yapma suretiyle vejetaryenlerin, veganların ve hepçillerin hem insanlara hem de hayvanlara uygulanan şiddet görüntüleri izletilmiştir. Vejetaryenler ve veganların şiddet sahnelerini izlerken beyinlerinin empati bölgelerinin sistematik biçimde çok daha fazla çalıştığını göstermiştir. Bu laboratuvar gözlemlerinin sosyal psikoloji alanında toplanan verilerle de örtüştüğü, veganların (özellikle erkeklerin) hepçil hemcinslerine kıyasla diğerkâmlığa (eşitlik, toplumsal adalet) daha yatkın olduğu görülmektedir. Michael W. Allen’e göre ise et yiyen ve özellikle etin temsil ettiği şeyleri yücelten kişilerin ise “insanlar ve hayvanlar arasındaki hiyerarşi ilişkisinin yanı sıra insanlar arasındaki hiyerarşiye de önem verdiklerini” iddia etmektedir.

Veganların bulundukları ortamda hayvansal ürünlerden vazgeçmiş oldukları anlaşılmama duygusuna kapılmalarına ve toplumsal dışlanmaya neden olmaktadır. Bahsedilen nedenlerin yanı sıra hayvansal ürün tüketen insanların eylemleri de onları ıstırap çekmeye sevk etmektedir. Veganların hissetmiş olduğu hisler onlara stres bozukluğu yaşatmaktadır. Son birkaç yıldır yapılan araştırmaların aslında temel amacı vegan veya vejetaryenlerin maruz kaldığı şaka ve zorbalığın sebeplerini anlamaya çalışmaktır. Yayımlanan makalede Julia Minson ve Benoit Monin veganların aşağılanması, et yiyen kişilerin tüketilen hayvanların hayat ve ölüm şartları hakkındaki fikirleri ve kendilerini soyutlama isteğinden kaynaklandığını ortaya koymaktadır. Onlara göre veganlar, karnistler tarafından garip, aptal, sıkıcı, başkalarına ders vermeye çalışan, eleştirmeye her daim hazır insanlar olarak gösterilmektedir. Genel olarak veganların yaşamış olduğu bu olumsuzluklara “vejefobi” denilmektedir. Veganların yaşam tarzlarını bırakmalarının sebebi olarak vejefobinin başarısı gösterilmektedir. Karnistlerin yapmış olduğu vejefobi veganların bazı durumlarda öfkelenmesine neden olmaktadır. Bu öfke ise bazı durumlarda işe yarabilmektedir. Örneğin, veganları hayvanları korumak için kendilerini tehlikeye atmaya veya Veggie Pride gibi düzenlemeler yapmaya itmektedir. Yapmış oldukları yürüyüşte hayvansal ürün tüketmemenin, hayvanlar için yaptıkları mücadelenin gururunu taşıdıklarını

ifade etmektedirler. Bunun yanı sıra haber siteleri, çevrimiçi forumlar, bloglar ve sosyal medyanın sunmuş olduğu imkânlarla bir araya gelmeye ve birleşmeye başlamışlardır. Buna örnek olarak L214 hareketi gösterilmektedir.

Yukarıda söz edilenlere ek olarak bahsedilen ağlar üzerinden, sağlıkları için hepçil beslendiklerini söyleyen karnistlere karşı et yemeden de B12 gibi vitaminlerin bitkilerden alınabileceği açıklanmaktadır. Ayrıca hepçil beslenmenin sağlıklı bir beslenme şekli olmadığından, atardamar sorunlarına, tip 2 diyabete, kolesterol dengesizliklerine, alerjiye sebep olduğundan bahsedilmektedir. Tüm insanların vejetaryen olduğu varsayıldığında ölümlerin on yıl içerisinde %6 ile %10 oranında azalacağı öngörülmektedir. Hayvan yetiştiriciliği orman alanlarının meraya çevrilmesi, kullanılan gübrenin toprağı kirletiyor olması, yem üretmek için kullanılan gübrenin fazlalığından kaynaklı su kullanımının artması gibi sonuçlarına bağlı olarak eleştirilmektedir.

6. VEGAN AKTİVİZMİ SİYASALLAŞIYOR MU?

Eserde yazarların veganizme getirilen eleştirilerine de yer verilmektedir. “Go vegan” bir veganlık çağrısı olarak kendisini göstermektedir. Son birkaç yıldır, bazı hayvanseverler tarafından veganizm temelde asli bir adalet talebini ortaya çıkardığını unutmakla itham edilmektedir. Veganizmin tüketimcilikten ileri gitmediği savunulmaktadır. ABD ve Fransa’da “veganizmin, hayvanlara yarar sağlamadığı gibi hayvan hakları hareketine de darbe vurduğu” söylenmektedir. Veganizmin acilen yok edilmesi gerektiği savunulmaktadır. Eylemlerinin ve söylemlerinin hayvan meselesini siyasetin dışına ittiğine ve hayvanların hayatları üzerine hiçbir hakiki etki gösterememekle eleştirilmektedirler. Ayrıca bireysel tercihten bahsedilmektedir. Veganların tüketime dair kendileri gibi olanların en ufak hatasını aradıkları düşünülmektedir. Bu tutumun üstünlük duygusu anlamına geldiği ifade edilmektedir. Veganların böylece hayvan sömürsünden ortaya çıkan ürünleri, ayrıca gübrenin alabildiğince kirlettiği topraklarda yetiştirilen tahıl ve sebzeleri ya da doğru olmasa da “işkence içermeyen üretim” etiketi yapıştırılmış ürünleri rahatça tüketebildiği belirtilmektedir.

Veganizme karşı diğer bir itiraz ise hareketin etkisizliğinin kabul görmesidir. Onlara göre hayvanların etlerini, sütlerini almamak reddetmek onların hayata dönmelerini sağlamayacaktır. Kebapçıdan bir tavuk almayı reddetmek hayvanlar için hiçbir fark yaratmamaktadır. Fakat Julia Driver, Adrienne M. Martin ve Tristram McPherson bunun tam tersini savunmakta ve tek bir kişi tarafından icra edilen veganizm işe yaramıyor diye hisleri olan canlıları yetiştiren, öldüren ve satan kişilerle iş birliği yapmanın; ahlaken meşru görülemeyeceği ve hayvanların köleleştirilmesinin adaletsizlik olduğu görüşü kabul edilmekte, toplumsal bir hareket haline gelmesinin ise üretimi ve tüketimi doğrudan etkileyeceği ifade edilmektedir. ABD’de sadece bir kişinin bir öğünde tavuk yemeği bırakırsa bir etki yaratmayacağını fakat tüm Amerikalılar tavuk yemeği bırakırsa milyarlarca insanın hayatının birkaç ay içinde kurtulacağı örnek olarak verilmektedir. Nitekim bireysel tercihin

veganizme geçiş stratejilerine özgü olmadığı için, hayvan savunucularının ve diğer tüm aktivistlerin eylemlerinin aynı şekilde kendini gösterdiğinin altı çizilmektedir. Üretim dışında tüketimde de veganların, farkında olmasalar da diğer tüketicilerin davranışında dolaylı etki yaratabildikleri eklenmektedir. Veganların toplum içinde sayılarının veya gösterdikleri etkinin artması yeni pazarların genişlemesi ve çeşitlenmesi ölçüsünde mümkün kabul edilmektedir. Et veya süt ürünlerinin bitkisel besin ile ikame talebinin artmasıyla, ikame ürünlerin fiyatlarının düşme ihtimalinin yükselmesine ve bitkisel ürünlerin baharatçı tezgâhında veya lokanta menüsünde görünürlüğünün artmasına neden olacağı düşünülmektedir.

Yazarlar tarafından nihai emeli hayvanları sömürülmelerinden ve köleleştirilmelerinden kurtarmak olan toplumsal adalet hareketi olarak bir veganizm tanımı önerilmektedir. Bir ideoloji haline gelen veganizmden bahsedilmektedir. Öncelikle ideoloji kavramına bakıldığında birden fazla tanımla karşılaşılmaktadır. “Belirli bir toplumsal grup veya sınıfa ait fikirler kümesi”, “bilinçli toplumsal aktörlerin kendi dünyalarına anlam verdikleri ortam”, “eylem amaçlı inançlar kümesi”, “içinde, bireylerin, toplumsal yapıyla olan ilişkilerini yaşadıkları vazgeçilmez ortam”, “toplumsal yaşamın doğal gerçekliğe dönüştürüldüğü süreç” gibi birden fazla anlam taşımaktadır (Eagleton, 2011).

Veganizm, gündelik hayatı savaş açtıkları ideolojiye karşı kilit bir mücadele alanı olarak görmektedir. Hayat tarzı üzerine kurulan stratejileri, kurumlardaki ve yasalardaki değişimlere hazırlamak adına toplumsal ve kültürel alanları değiştirmeye dayanmaktadır. Yürürlükteki kaidelerin gündelik hayatta çiğnenmesi ve kaidelerin değiştirilmek istenmesi bir militanlık yöntemi olarak görülmektedir. Veganizm de küçük çaplı sayısız başkaldırı eylemleri sonucunda kendini göstermeyi başarmaktadır. Karnist ideolojinin karşısında veganizmin yandaşları; çevrelerine ütöpik olmadıklarını, sağlıklarını kaybetmeden yaşadıklarını ve hiçbir şeyden mahrum kalmadıklarını, şu an hayvansal ürünlerden vazgeçmenin mümkün olduğunu göstermektedir. Yeni toplumsal hareketlerin bir parçası haline gelerek, hisleri olan hayvanların menfaatlerini savunduklarını dile getirmektedirler. Veganlar mezbahalara karşı yürüyüşlerde “Veg Fest”, “Veggie Pride” gibi fırsatlarla ortak talepler çatısı altında birleşerek toplumsal bir hareketin üyeleri olarak kendilerini göstermekte ve savları dile getirmektedirler. Grup halinde veya bireysel olarak, mezbahaların önünde nöbet tutmak, hayvan sömürüsüne dikkat çekmek için broşürler dağıtmak, hayvan savunucusu derneklere maddi destekte bulunmak, hastane, cezaevi, kantin ya da şirketlerde vejetalyen seçeneklerin sunulması için imza kampanyaları düzenlemek, mezbahalarda olan işleyişi korsan yollarla göstermek, medyanın dikkatini bu konu üzerine çekmeye çalışmak, et ve peynir gibi ürünlerin ikamesi ürünler satmak, bazı şirketlerin ve ürünlerin isimlerini değiştirerek kurumları hedefine alan sabotaj eylemleri yapmak, evcil hayvanlara zulmeden kişileri ihbar etmek, sokakta sahipsiz olan hayvanlara yardım etmek, hayvanların bilimsel araştırmalar için kullanılmasını protesto etmek, avcılık faaliyetlerine engel olmak gibi yapmış oldukları

çalışmalarla karnist hegemonyanın zayıflamasını sağlayarak karşıt hegemonya olan veganizmi güçlendirmeye çalışmaktadırlar. Bahsedilenlere ek olarak hayvanların çektiği ıstırap ile çok sayıda insanın çektiği eziyet arasında geçmişe dayanan güçlü bağlar olduğunu ileri sürmektedirler. David Nibert, rant hayvanlar ile işçilerin kaderinin birbirine sınıksız bağlı olduğunu savunmaktadır. Hayvanların köleleştirilmesiyle beraber çok sayıda insanın hizmetkâr konumuna düşürülmesi birbiriyle alakalı konular olarak görülmektedir. Örnek olarak ABD’de beyazların boyunduruğu altında siyahların gördüğü muamele ile hayvanların insanlar tarafından gördüğü muamele arasında çok fazla benzerliklerin olduğunu altı çizilmektedir. Carol J. Adams tarafından da cinsiyetçilikle de tam olarak alakasız sayılmadığına ve bugün hala reklamlarda hem etin cinsel obje olarak hem de kadınların iştah acıcı ve erkekler için her daim müsait bir besin olarak sunulmasıyla kendini gösterdiğine dikkat çekmektedir. Adaletsizlik sorununun küresel bir sorun olduğu ifade edilmektedir.

SONUÇ

Sonuç olarak yazarlar, insanlığın vejetaryenliği seçmesi ile adaletin yeniden varolacağını vaat etmektedir. Veganizm hegemonyasının bütün sorunları tek başına çözemeyeceği fakat veganizmin yaygınlaşması ile karnizm hegemonyasına hasar verebileceğinin altı çizilmektedir. Bunun yanı sıra kolektif olarak karşı konulan sorunların bertaraf edilmesini sağlayacağına inanılmaktadır. Tüm savlarını gerçekleştirmese bile ahlaki olarak hayvanlara karşı sorumluluklarını yerine getirmiş olacağını düşünmektedir. Gerçekleştirmeyi hedeflediği amaçların toplumda sarsıcı olacağını kabul etse de şiddetli olmayacağını, buna gerek olmadığını vurgulamaktadır.

Yazarlık Katkısı

Araştırma iki yazarlı olarak yürütülmüştür. Birinci yazar katkısı: %50, ikinci yazar katkısı: %50’dir.

Etik Kurul Beyanı

Çalışma kitap incelemesi olduğundan etik kurul onayı gerekmemektedir.

KAYNAKÇA / REFERENCES

- Arslan, Hüsamettin. *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2. Baskı, 2017.
- Eagleton, Terry. *İdeoloji*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 3. Baskı, 2011.
- Giroux, Valery – Larue, Renan. *Veganizm*. çev. Z. Hazal Louze. İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Baskı, 2021.
- Hadot, Pierre. *İlkçağ Felsefesi Nedir?*. çev. Muna Cedden. Ankara: Dost Kitabevi, 2011.
- Slattery, Martin. *Sosyolojide Temel Fikirler*. çev. Ümit Tatlıcan- Gülhan Demiriz. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2007.
- Yıldırım, Yavuz. *Yeni Toplumsal Hareketlerin Siyasal Olanı Belirlemedeki Rolü: Avrupa Sosyal Forumu ve Hareketlerin Avrupası’nı Kurmak*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.