

TC
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

NECİP FAZIL KISAKÜREK’TE DİNÎ YAŞAYIŞ

Nesibe ESEN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA/2009

TC
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

NECİP FAZIL KISAKÜREK’TE DİNÎ YAŞAYIŞ

Nesibe ESEN

Danışman: Doç. Dr. Hasan KAYIKLIK

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA/2009

ukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne

Bu alışma, jürimiz tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında
YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Doç. Dr. Hasan KAYILIK

(Danışman)

ye: Doç. Dr. Asım YAPICI

ye: Yrd. Doç. Dr. Nuran YILMAZ

ONAY

Yukarıdaki imzaların, adı geçen ğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.

/ /2009

Doç. Dr. Azmi YALÇIN

Enstitü Müdürü

Not: Bu tezde kullanılan özgün ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, izelge, şekil
ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri
Kanunu'ndaki hükümlere tabidir.

ÖZET**NECİP FAZIL KISAKÜREK’TE DİNÎ YAŞAYIŞ****Nesibe ESEN****Yüksek Lisans Tezi: Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı****Danışman: Doç. Dr. Hasan KAYIKLIK****Haziran 2009, 126 sayfa**

Bu çalışma şair ve yazar Necip Fazıl Kısakürek’in yaşamında ve şiirlerinde dinî yaşayışını konu edinmiştir. Kısakürek’in otobiyografilerine ve şiirlerine dayanılarak dinî hayatının psikolojik olarak tahlil edilmesi hedeflenmiştir. İlk olarak din ve dindarlık kavramları hakkında bilgi verilmiş, buna bağlı olarak şairin din ve dindarlık anlayışı araştırılmıştır. Şairin yaşamındaki dinsel değişim tecrübesi ve şiirlerine yansıyan dinî tasavvurlar din psikolojik açıdan analiz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Necip Fazıl Kısakürek, Din, Dindarlık, Dinsel Değişim, Tasavvur, Tasavvuf, Dinî Yaşayış, Din Psikolojisi

ABSTRACT**THE RELIGIOUS LIFE OF NECIP FAZIL KISAKUREK****Nesibe ESEN****Master Thesis, The Department Of Philosopic and Religious Sciences****Supervisor, Assoc. Prof. Hasan Kayıkhk****June 2009, 126 pages**

This thesis is about religious way of living of Necip Fazıl Kısakürek, the famous poet and the author, in his life and poems. The aim is to analyze his religious life psychologically, trough his autobiography and poems. First conceptions of, religion and religious are deat with and in this context, his imagination of religion and religious were investigated. Then, it is analyzed that the poet's experience of religious conversion in his own life and his religious imaginations reflecting on his poems.

Keywords: Necip Fazil Kisakurek, Religion, Religious, Religious Conversion, Imagination, Sufizm, Religious Life, Psychology of Religion

ÖNSÖZ

Sadece bir söz sanatı olmaktan çok daha ötelere uzanan şiir, şairin duygu, düşünce ve tasavvurlarının dışa yansımasıdır. Bunlar içinde başta dinî olmak üzere siyasî, sosyal ve kültürel öğeler kendilerine özgü yerlerini alırlar. Söz konusu öğeler her ne kadar geleneksel görünse de şairin, öznel yargıları ve inançlarıyla kendilerine özgü bir şekil alırlar. Yani yazarlarının psikolojilerini dışa vururlar.

Yaşamı süresince tartışmaların içinde olmaktan çekinmeyen şair Necip Fazıl Kısakürek inandığı tüm değerleri şiir ve yazın yoluyla savunmuştur. Bunların içinde “din” önde gelen konulardandır. Gençlik yıllarında dinden uzak bir yaşam tarzı benimseyen Kısakürek, sonraları tam tersi bir görünüm sergilemiştir. Çalışmamız, Necip Fazıl’ın değişen dinsel yaşayışını ve buna bağlı olarak şiirlerinden yansıyan din anlayışını ortaya koymayı hedeflemiştir. Bu bağlamda ilk olarak şairin din ve dindarlık kavramlarıyla, kast ettiği anlam araştırılmıştır. Daha sonra Kısakürek’in dinsel değişimi konusuna girilmiş ve değişimin doğası analiz edilmiştir. Son olarak değişim öncesi ve sonrası şiirleri içinden direkt din ile ilgili olanlara bakılarak şairin dinî kavramları nasıl anlamlandırdığı incelenmiştir. Tüm bunlar yapılırken bilimsel ölçütlere uyulmaya ve objektif olmaya azami gayret gösterilmiştir. Şairin siyaset konulu yazını araştırma kapsamından çıkarılarak nesnelliğin gerçekleşmesine katkı sağlanmaya çalışılmıştır.

Çalışma boyunca kitaplarını, çalışma odasını, anlayışını ve değerli fikirlerini benden hiçbir zaman esirgemeyen danışman hocam Sayın Doç. Dr. Hasan KAYIKLIK’a, görüşleriyle ufkumu genişleten Sayın Doç. Dr. Asım YAPICI’ya ve Sayın Yrd. Doç. Dr. Nuran YILMAZ’a sonsuz minnet ve teşekkürlerimi sunarım. Bu çalışma Ç.Ü. Araştırma Fonu tarafından İF2007YL13 numaralı proje ile desteklenmiştir. Katkılarından dolayı teşekkür ederim.

Nesibe ESEN

Adana - 2009

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT.....	ii
ÖNSÖZ	iii
KISALTMALAR LİSTESİ.....	vi

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

1.1. Konunun Belirlenmesi	1
1.2. Konunun Sınırlandırılması.....	3
1.3. Araştırmanın Amacı.....	4
1.4. Araştırmanın Metodu	4

İKİNCİ BÖLÜM

DİN VE DİNDARLIĞIN TANIMLANMASI

2.1. Dinin Tanımlanması	8
2.1.1 Dinin Özsel Açıdan Tanımları	10
2.1.2 Dine İşlevsel Yaklaşımlar	11
2.1.3 Dine Hem Özsel Hem İşlevsel Yaklaşımlar.....	12
2.2. Dindarlığın Tanımı	15
2.2.1 Dindarlığın Boyutları	17
2.2.2 Dindarlık Tipolojileri	19
2.3. Necip Fazıl Kısakürek'in Dindarlık Anlayışı	26

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NECİP FAZIL KISAKÜREK'İN HAYATI VE DİNİ YAŞAYIŞI

3.1. Ailesi.....	30
3.2. Çocukluğu.....	31
3.3. Eğitimi	34
3.3.1. İlköğretim	34
3.3.2. Bahriye Okulu	34
3.3.3. Dar'ül- Fünûn Yılları Ve Paris.....	39
3.4. Necip Fazıl Kısakürek'te Dinsel Değişim	41
3.4.1. Din Psikolojisinin İnceleme Alanı Olarak Dinsel Değişim	42
3.4.2 Kavramdan Kurama Dinsel Değişim	43

3.4.3. Dinsel Değişim Biçimleri ve Necip Fazıl'da Değişim.....	47
3.4.3.1. Değişimin Yaşandığı Yöne Göre Dinsel Değişim Biçimleri.....	47
3.4.3.2. Gerçekleşme Şekline Göre Dinsel Değişim Biçimleri	49
3.4.3.3. Aldığı Süreye Göre Dinsel Değişim Biçimleri	54
3.4.4. Dinsel Değişimde Etkili Faktörler.....	56
3.4.4.1. Dinsel Değişimde Psikolojik Faktörler ve Kısakürek'teki Yansımaları.....	57
3.4.4.2 Dinsel Değişimde Etkili Olan Sosyo-Kültürel ve Dinî Faktörlerin Necip Fazıl'daki Yansımaları	61
3.4.5. Dinsel Değişim Evreleri ve Necip Fazıl'daki Tezahürü	66
3.4.5.1. Bunalım Evresi	69
3.4.5.2. Arayış ve Buluşma Evresi.....	71
3.4.5.3. Karar Verme ve Tabi Olma Evresi	73
3.4.6. Dinsel Değişimin Diğer Alanlarla İlgisi.....	78
3.4.7. Dinsel Değişim Yaşı.....	78

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

NECİP FAZIL KISAKÜREK'İN ŞİİRLERİNDE DİN ANLAYIŞI

4.1. Allah Tasavvuru.....	80
4.2. İlahî Aşk.....	84
4.3. Zikir	88
4.4. Nefse Muhalefet.....	91
4.5. Tefekkür.....	97
4.6. Mürşid Ve Tasavvuf Önderleri	97
4.7. Peygamber Tasavvuru.....	103
4.8. Ölüm Ve Ahiret Tasavvuru.....	107
SONUÇ	116
KAYNAKLAR	121
ÖZGEÇMİŞ	126

KISALTMALAR LİSTESİ

C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
Krş	: Karşılaştır
s.	: Sayfa
Trz.	: Tarihsiz
vb.	: ve benzeri
vs.	: ve saire

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

1.1. Konunun Belirlenmesi

Dinin insanın ruh dünyasına ve davranışlarına etkisi din psikolojisinin temel araştırma mevzuudur. En kısa şekli ile açıklanacak olursa bu bilim dalı; bireyin duygu, düşünce, davranışlarının din ile ilişkili olduğu alanı inceler. Kişinin yaşadığı süreçlerin din ile etkileşim halinde olması bireyin dinsel yaşantısını oluşturur (Kayıklık, 2003, 84). Dinsel yaşayış ile kastedilen dine dönük bir yaşam biçiminden ziyade dine yakın veya uzak olsun hayatın din ile ilişkili olduğu alandır.

Ülkemizde din psikolojisinin ilk araştırmacılarından olan Egemen (1952, 9) dinî yaşayışın anlaşılmasının bu bilim dalının en temel konusu olduğunu belirtir. Bu bağlamda Yavuz da (1982, 89) insanın ruhî yapısı dikkate alınarak onun dinî hayatının bütün ayrıntılarıyla anlayıp açıklamanın din psikolojisinin görevi olduğunu belirtir. Hökelekli, (2005, 8) din psikolojisinin amacını insanın yaşadığı dinî hayatı, bunun oluşum ve değişimlerini, etki ve sonuçlarını araştırıp tasvir etmek olduğunu kaydetmektedir. Bütün bunlardan da anlaşılacağı üzere; dinin fert ruhunda uyanışı, gelişimi ile bunun ferdin ruhî hayatına ve pratik yaşamına yansımalarının incelenmesi din psikolojisinin görevidir.

Bireylerin dini algılama, anlamlandırma ve buna bağlı olarak içselleştirme süreçleri kendilerine özgüdür. Yani her fert dini kendince özümser ve yaşar. Yavuz'un da dikkat çektiği üzere iki insanın birbirine benzemediği gibi aynı Allah tasavvuru ve düşüncesine sahip olan iki kişinin gösterilmesi mümkün değildir (1982, 100). Dindarlık tipolojilerini belirleyebilmek amacıyla, benzer nitelikleri göz önünde tutarak gruplama yöntemine gidilmesi bu alanın sıkça başvurduğu yöntemdir. Ancak büyük dindar şahsiyetlerin, mutasavvıfların, edebî yönden öne çıkmış isimlerin dinî yaşayışlarının özel olarak araştırıldığı da bilinmektedir. Bu bağlamda inişli çıkışlı yaşam hikâyesi ve Türk edebiyatında sahip olduğu yer göz önüne alındığında Necip Fazıl Kısakürek dikkat çeken bir örnek olarak göze çarpmaktadır.

Kısacası din psikolojisinin ana konusunun, bireyin dinsel yaşayışının araştırılması olduğuna ve araştırılacak bireylerin, edebiyat çevrelerinden de

seçilebileceğine göre (Kayıklık, 2002, 118) Kısakürek'in dinsel yaşayışının incelenmesi de bu bilim dalının kapsamına girmektedir.

Ölümü üzerinden 25 yıl geçmiş olmasına rağmen Necip Fazıl, toplumun çeşitli gruplarında hala tartışılmaktadır. Onun, siyasi amaçları için “din”i kullandığını iddia edenler karşılarında, Kısakürek'in temel gayesinin dine hizmet etmek olduğuna inanan başka bir grubu bulmaktadır. Bazıları, Necip Fazıl'ın CHP'den Maraş milletvekili olma isteğinin kabul edilmemesi üzerine dinî çevrelere yakınlaştığını ileri sürürken (İlknur, 2003), bir kesim onun imanın ışığı ile aydınlandığına inanmaktadır. Tüm bunlar Necip Fazıl'ın siyasi görüşlerini bir tarafa bırakarak neye inandığı ve inandıklarını nasıl yaşadığının incelenmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu açıdan bakılınca, araştırmacıya zengin veriler sunan Necip Fazıl Kısakürek'in dinsel yaşayışı çalışmanın konusu olarak belirlenmiştir.

Bu araştırma şair ve yazar Necip Fazıl Kısakürek'in dinî hayatını şiirlerine dayanarak din psikolojik olarak incelemekten ibarettir. İlk olarak Necip Fazıl Kısakürek'in dine ve dindarlığa bakışını ortaya konulmaya çalışılacak, bu yapılmadan önce “din” ve “dindarlık” kavramlarına değinilecektir. Bilim adamlarının söz konusu kavramlarla ne kastettiklerinin, sosyal bilimler içerisinde bu kavramlara nasıl yaklaşıldığının, nihayet bu olguları hangi bakış açısıyla kimin nasıl tanımladığının ortaya konulması sıkça kullanılan bu kavramların daha net anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Dinin ve dindarlığın “ne”liğine yönelik tanımlar incelerken, bunların dayandığı referanslar ve buradan hareketle ön plana çıkarılan dindarlığın boyutlandırılma çabaları ve dindarlık tipolojileri incelenecektir. Din psikolojisinin “dindar”ı incelediği göz önünde tutulacak olursa bu bölüm, alanın temel konusunun bilim adamlarınca nasıl anlaşıldığını ortaya koymaya çalışacak ve buradan hareketle Necip Fazıl Kısakürek'in “din” ve “dindar” algıları açıklanmaya gayret edilecektir.

Necip Fazıl Kısakürek'in dinsel değişim tecrübesi, dinî yaşayış bölümünün temel konusu olacaktır zira, şairin değişim sonrası dinî hayatı politikayla iç içedir ve bu konunun tartışılması araştırmamızın sınırlarına dâhil değildir. Bunun yanında dinsel değişim konusunun din psikolojisinin önemli başlıklarından biri olması, Kısakürek'in hayatının bu kesiti üzerinde durmayı ve yaşadığı değişimi incelemeyi zaruri hale getirmektedir. Dinsel değişim din psikolojisinin en önemli konuları arasında gelmektedir. Alanın önde gelen isimlerinden olan W. James, *The Varieties Of Religious Experience* (1952) adlı eserinde dinsel değişimin son yüzyılın en çok incelenen konuları

arasına girdiğini dile getirmektedir. Bu kitabın yazılmasından günümüze kadar olan süreçte içinde mevzuuya duyulan ilginin artarak geldiğini söylemek mümkündür.

Dinsel değişim konusu şairin dinî yaşayışında önemli bir yer tutmakla birlikte bu değişim sonucu oluşan düşünce yapısında dinî kavramları nasıl şekillendirdiği de çalışma açısından önem arz etmektedir. Bu bağlamda Tanrı ve peygamber tasavvuru, ölüme yönelik duygu ve düşünceleri, tasavvufa dair yazdıkları üzerinde durulacaktır.

1.2. Konunun Sınırlandırılması

Kısakürek'in üretkenliği ve siyasi nitelikli eserler yazmış olması kaynak seçimini sınırlamayı zaruri hale getirmektedir. İlk bakışta tespit edileceği üzere Necip Fazıl'ın yayınlanmış yüzün üzerinde kitabı ve yüzlerle ifade edilebilecek makalesi bulunmaktadır. Bu durum kaynaklara ulaşmayı zorlaştırmakta, ulaşıldığı takdirde ise araştırma kapsamını aşacak verilerin elde edilmesine sebep olmaktadır. Ayrıca Kısakürek hakkında başka müelliflerce yazılmış eserler de oldukça fazladır. Bunların yanında araştırma boyunca Necip Fazıl'ın eserleri dışında din psikolojisinin kaynakları da kullanılacaktır.

Bilimsel bir çalışmanın ait olduğu sahanın temel eserlerine dayandırılmaması mümkün değildir. Ayrıca Kısakürek'in yaşamında tasavvufun önemli bir yeri olması bu konunun kaynaklarının çalışmaya dahil edilmesini gerektirmektedir. Tüm bunlardan da anlaşılacağı üzere çalışmada kullanılacak eserleri sınırlandırmak faydalı ve gerekli görülmektedir.

Kısakürek'in dönemin siyasi olaylarıyla yakından ilgili olması ve yazdıklarında da bu konuları sıkça işlemesi kaynak seçimi konusunda kolaylık sağlayan ilk etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Her ne kadar din ile örülü bir ideolojik çerçeve içinde siyasi görüşlerini ifade etse de bunlar onun dinsel yaşamına dâhil edilemeyecek mahiyette verilerdir. Aynı durum ideolojik içerikli şiirleri için de söz konusudur. Şairin politik söylemlerinin yer aldığı ya da dinî bir anlam ifade etmeyen şiirleri de çalışma kapsamı dışında bırakılacaktır. Ayrıca din ile doğrudan ilgisi bulunmayan kitaplarına çalışmada yer verilmeyecektir. Din ile doğrudan ilgili olup Kısakürek'in özel dinî yaşantısıyla alakası bulunmayan eserler de araştırma esnasında göz ardı edilecektir. Kısakürek'in din anlayışı ise şiirleri üzerinden tahlile çalışılacağından bu tip kaynaklara yönelmek zorunluluğu bulunmamaktadır.

1.3. Araştırmanın Amacı

Necip Fazıl Kısakürek, İlknur tarafından zıt kutupların mürşidi olarak nitelendirilmektedir (İlknur, 2003, 9). O, dinsel değişimden önce de sonra da inandığı değerleri tutkuyla savunmasıyla her dönemde dikkat çekmiştir. Yaşadığı dönemin siyasi ortamında her söylediği ve yaptığıyla olumlu veya olumsuz tepkiler almış olan şair, insanların kendisini dinlemeden dışlamasından ya da anlamadan desteklemesinden dert yanmaktadır. Çalışmamız, Kısakürek'in, tüm yönleriyle olmasa da, din psikolojik açıdan dinsel yaşayış ve din anlayışını ortaya koymayı hedeflemektedir. Çalışmanın amacı, Necip Fazıl Kısakürek'in din ve dindarlıktan ne anladığı, dini yaşamına nasıl yansıttığı ve dinlerin temel bileşenleri olan Allah, peygamber ve ölüm gibi konuları nasıl tasavvur ettiği, din psikolojik açıdan incelenmektedir.

Din psikolojisi biliminin alan yazınında Kısakürek ile ilgili bu nitelikte bir çalışmanın daha önce ortaya konulmamış olması araştırmamızın konuyla ilgili ilk çalışma olması sonucunu doğurmaktadır. Bilimin sonu yoktur anlayışıyla, bu çalışma konuya dair bundan sonra yapılacak çalışmalara başlangıç niteliğindedir. Necip Fazıl Kısakürek'te dinî hayatın tüm yönleriyle ve tam olarak ortaya çıkması bundan sonra yapılacak olan yeni araştırmalarla mümkün olacaktır.

Özetle şair ve yazar Necip Fazıl Kısakürek'in dinsel yaşantısını ve şiirlerinde işlediği dinsel temaları incelemek çalışmanın temel amacıdır.

1.4. Araştırmanın Metodu

Otobiyografiler din psikolojisi açısından çok önemli kaynaklardır. Bu konu Egemen (1952, 22) tarafından da vurgulanmaktadır. O, dindarların kendi ruhlarında yaptıkları müşahedeler, müstesna kabiliyetlerle doğan büyük şahsiyetlerin dinî yaşayışları üzerindeki kendi ifadeleri, dinî hayatlarının otobiyografileri bize mevzuumuzun yani bu spesifik yaşayışın mahiyet ve buutlarını kavramak imkanını bahşedecek mühim kaynaklardır diyerek konunun önemine dikkat çekmektedir.

Necip Fazıl otobiyografi ve anı niteliğindeki, "O ve Ben" kitabını ömrünün son yıllarında yazmış ve ağırlıklı olarak yaşamış olduğu dinsel değişimi anlatmıştır. Eser kronolojik bir sıra ile olay anlatmaktan ziyade yaşanmış olan ruhî gelişim ve değişimi ortaya koymaya yöneliktir. Yazar bu kitabında çocukluğu ve gençliğinden de bahsetmektedir. Ayrıca bu dönemler, yine yaşamının sonlarında kaleme aldığı "Kafa

Kâğıdı” adlı otobiyografisinde daha ayrıntılı biçimde bulunmaktadır. Söz konusu kitaplarında yazarın iç müşahade yapmış olduğunu söylemek mümkündür.

İç gözlem büyük ölçüde yaşanmış dinî yaşayışlar üzerinde yapıldığından onların geri çağırılarak yeniden canlanması, kaybolup giden şuur muhtevalarının yeniden olduğu gibi dirilmesini kendine hedef seçmiş bulunmaktadır, diyen Yavuz (1986, 168-169) bu yöntemin asıl yaşayış yerine sahtesini canlandırdığını ve her yaşayışı olduğu gibi anlatmanın neredeyse imkânsız olduğunu, kişinin ister istemez objektiflikten uzaklaşabileceğini söyleyerek söz konusu metodu eleştirir. Ancak bu eleştirilerin iç gözlem yöntemini yok saymak için yeterli olmayacağını ekleyerek metodun geçerliliğini kabul eder. Egemen (1952, 27) ise konuyla ilgili olarak iç ile dışı birbirine bağlayan bir metot kabul etmenin zorunluluğundan bahseder. Bu tekniğin diğer bazı yardımcı metotlarla kullanılabileceğini dile getiren Egemen, dinî yaşayışın içyapısının araştırmacıyı, birinci derecede, müşahade metodu üzerinde durmaya zorladığını söyler. Bu noktadan hareketle Kısakürek’in “O Ve Ben” ile “Kafa Kâğıdı” adlı kitapları din psikolojik açıdan incelenebilecek verilere sahiptir denilebilir.

Gazâlî’nin otobiyografi niteliğindeki eseri el- Münkız min-ed-Dalal adlı eserinin yazış yöntemi ile Kısakürek’in “O ve Ben” adlı otobiyografisini yazış yöntemi aynıdır. Kayıklık (2002, 119) Gazâlî’nin bu eseri iki yöntemle yazdığını belirtmektedir. Bunlardan birincisi, iç gözlemleri vasıtasıyla o anda yaşadığı derunî hallerin farkına varması ya da onları hissetmesi, ikincisi ise çocukluğundan bu yana yaşadıklarını otobiyografik bir yöntemle kaleme almasıdır. İki yöntem de din psikolojisi alanında kullanılmaktadır. Kısakürek’in otobiyografilerinin de bu yöntemlerle yazıldığı dikkate alınırsa bunların Din Psikolojik olarak incelenebilecek verilere sahip olduğu bir kez daha görülecektir.

Kısakürek’in dinsel değişimi analizine çalışılırken, yaşadığı bu dönemi öncesi ve sonrasıyla kaleme aldığı “O ve Ben” adlı otobiyografisi temeli oluşturacaktır. “Kafa Kâğıdı” isimli eserden ise çocukluk ve gençlik dönemi gelişimi, ailesi, eğitimi ve özellikle dinsel değişim öncesi hayatına dair veriler ele alınacaktır. Din psikolojisi alan yazınında mevcut diğer çalışmalar da araştırma boyunca kullanılacak diğer kaynaklar olacaktır.

İnsanın iç dünyasına nüfuz edebilmek için fiilleri incelenir, buradan hareketle davranışları güdüleyen davranışlara ulaşılabilir. Rüyalar, dil sürçmeleri, unutkanlıklar

vs. incelenebilir. Sözleri, görüşleri, yazıları, şiirleri vb incelenebilir. Özellikle şiirler, eğer üstünden perde kaldırılabiliriyorsa, rha açılan ve onun en karanlık bölümlerini yansıtabilen bir muhtevaya sahiptir. Günümüzde şiir, sosyal gerçekçilik ve kültürel-manevi gerçekçilik olmak üzere iki yönde devam etmektedir. Necip Fazıl'ın şiirleri bu iki yönü de içermektedir. “Kaldırımlar” şiiri “sosyalist gerçekçi” iken daha sonra değişimle birlikte bohem hayattan sıyrılıp “kültürel manevi gerçekçiliğe” dönmüştür. Ancak sosyal gerçekçi taraf tam olarak ortadan kalmamıştır.

Necip Fazıl Kısakürek'in dinî kavramları nasıl algıladığı incelenirken hareket noktasını yine şiirler oluşturacak ve onlara bakılarak analizlerde bulunulacaktır. Edebî bir şahsiyetin yazdıklarından onun ruh dünyasının az çok anlaşılabilmesi, Necip Fazıl'ın şiirlerinin bu bağlamda incelenebileceğini ortaya koymaktadır. Çalışmanın bu kısmında konular şiirlerde sıklıkla işlenen başlıklardan seçilecektir. Bunun için ilk etapta direkt din ile ilgili şiirler gruplandırma yoluna gidilecektir. Böylelikle hangi konular üzerinde durulacağı belirlendikten sonra şiirler din psikolojisi metotlarına dayanılarak incelenmeye çalışılacaktır. Kısakürek şiirin gayesinin Allah'ı aramak olduğunu söyler ve şiirin var olabilmesi için dine dayanmak mecburiyetinde olduğunu belirtir.

“Allah'ı bulamamacasına aramak, ebediyen aramak olan şiirin gayesi, ilk dayanak ve çıkış noktası olarak din temeline muhtaçtır.” (Kısakürek 2006, 490). Şiiri varlık açısından dine mecbur tutan bir şairin şiirlerinin de aynı öğeyle yani dinle ve dinî yaşayışla ilgili olması gayet tutarlıdır. Kısakürek *“Şiir, türlü tecelli yoluyla Allah'tan gelir ve bütün bu perdeleri devirerek Allah'a yol açmaya doğru gider.”* (2006, 496) diyerek şiire bir ulviyet yüklemektedir. Bu sözüyle şiirin dine hizmet etmekle görevli olduğunu da dile getirmektedir. Özetlemek gerekirse Kısakürek; *“Şair odur ki, renk, çizgi, ses, ahenk, hacim, pırıltı, ı ışık, buut, hareket, eda, mana, her tecelliye şiir, şiiri de Allah için bilir.”* (2006, 496) sözleriyle şiir, şair ve din arasındaki ilişkiye nasıl baktığını ortaya koymaktadır.

Şiirin dine hizmet için ve onun sayesinde var olduğunu dile getiren bir şairin kendi şiirinde bu düşüncüyü yansıtaacağını tahmin etmek pek de zor olmasa gerek. Tüm bunlardan hareketle Kısakürek'in direkt din ile ilişkili şiirlerinden yola çıkarak dinî kavramları algılayışını analiz etmeye çalışmak mümkündür.

Kısakürek'in şiirlerinde tasavvufun geniş yer tuttuğu ve din anlayışının da tasavvufî bir doğrultuda ilerlediği düşünüldüğünde tasavvuf psikolojisinin çalışmamız

açısından önemli alanlardan biri olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda tasavvuf alanının temel kaynaklarına başvurulacaktır.

Şiirlerin tahlil edilmesinde psikoloji kullanılabilmektedir. Özellikle “anlama” yöntemi şiiri tahlil için elverişlidir. Bilgi toplama, bilgiyi yorumlama ve tarama metodu kullanılacak tekniklerdir. Bunlara göre ulaşılan veriler fişlenecek ve daha sonra analizleri rapor haline çevrilecektir. Kısakürek’in şiirlerinin analiz edilmesi esnasında ise otobiyografilerine bakılacaktır. Hayatı ve şiirleri arasında bağlantı kurulmaya gayret edilecektir.

İKİNCİ BÖLÜM

DİN VE DİNDARLIĞIN TANIMLANMASI

2.1. Dinin Tanımlanması

Dinin çok yönlü ve karmaşık bir yapısının olması onun tam bir tanımını yapmayı zorlaştırmaktadır (Hökelekli, 2005, 69). Söz konusu bu çok yönlülüğün tanımlamayı güçleştirdiği iddiasını Aydın'ın (2002, 6) görüşleri destekler mahiyettedir. O, felsefenin tanımının yapılmasının dinin tarif edilmesinden daha kolay olduğunu söyledikten sonra, bazı din tanımlarında dinin bilgi veren iddiaları (kognitif) ağır bastığından, konunun psikolojik yönünün ihmal edildiğini, bazılarında ise kognitif yanın aleyhinde olacak şekilde, ahlak ve duygu boyutunun ön plana çıkarıldığını söylemektedir.

Tanım konusunda dinin mahiyetinden kaynaklanan zorluklar olduğu gibi tarif eden kişiden kaynaklanan güçlükler de olabilmektedir. Bunlar; tarifi yapan kişinin duyuları, dünya görüşü ve meşgul olduğu disiplin olabilmektedir diyen Yaparel (1987, 405) şöyle devam etmektedir; dinin tarifini; tanımın yapıldığı dönemin genel havası veya o anda hâkim olan sosyal, siyasi ya da iktisadi eğilimler de etkilemektedir. Bu da tanımlama işini ve ortaya çıkan tarifi değiştirebilmektedir.

Tanımlama işini yapan bireydir ve her birey öznedir. Tanımlar az ya da çok bireylerin öznel yargılarını içerir. Herkesin dinsel gelişimine göre dine yaklaşımı şekil alır. Allport, “Dinsel gelişimin bireyin kendi bedensel ihtiyaçları, karakteri ve zihinsel kapasitesi, psikojenik ihtiyaçları ve değerleri, kendisinin rasyonel açıklama peşinde koşması ve çevresindeki kültüre verdiği cevap tarafından yönlendirildiğini” (2004, 29) söylemektedir. Bu durumda farklı dinsel gelişime sahip bireylerin farklı din tanımlamaları üzerinde durmaları kaçınılmaz bir hale gelmektedir.

Sınıflandırma işlemine girişmeden önce değinilmesi gereken konu ise dinlerin hepsinde olmasa da birçoğunda mevcut olan benzerliklerdir. Birçok din tanımında ortak olan noktalar vardır. Bunlar, Yavuz'a (1982, 88) göre dört tanedir ve şu şekilde sıralanır.

1- Kutsal ve ilahi bir varlığın bulunması. 2- Ferdin bu ilahi varlık ya da varlıkları kabul ve tasdik etmesi. 3- Tasdik edilen ilahi varlığın akıl ve bilgi gücünün üstün

olması. 4- Kutsal varlığın insandan yapmasını ve yapmamasını istediği fiiller ile bunlara bağlı olarak dinî hayatın şekillenmesi, yani insanın kutsal varlık tarafından yönetilmesidir. Bu maddeler, ahiret, vahiy, peygamber gibi unsurların hepsini bünyesinde taşımamaktadır. Zira Kayıklık (2000, 2) dinin ana unsurlarının yedi olduğunu söyler ve bunları:

- 1- Tabiatüstü varlık ya da varlıklara ve insanın kendisi ile ilişki kuracağı varlık ya da varlıklara inanç,
- 2- Tabiatüstü gerçek tarafından belirlenen inançlar ve ibadetler,
- 3- Hayatın kutsal olarak ikiye bölünmesi,
- 4- İnsanlar arasından belirlenen elçiler vasıtasıyla ilişki kurulan tabiatüstü bir dünyaya inanmak,
- 5- Hayata tabiatüstü amaca göre düzen verme gayreti,
- 6- Vahiy edilmiş doğruların, dünyayı anlamada, diğer insan çabalarını kenara attığına inanma,
- 7- Bir inananlar topluluğu oluşturma gayreti olarak sıralar.

Dini kendisine konu edinen disiplinlerde bu maddelerden bazıları ağır basmakta, bazıları ise hiç dile getirilmemektedir. Ancak yukarıdaki maddelerde dinin hem ötsel olarak ne olduğu hem de fert ve toplum ile ilişkileri yer almaktadır. Bu ise birçok tanımda göz ardı edilmiş ve dine tek yönden yaklaşılmıştır.

Din tanımlarının çalışma yapılan disipline, tanımlı yapan kişiye, dönemin sosyo-ekonomik ve siyasi şartlarına, tanımlanan dinin özelliklerine göre değiştiği, bu hususların ortaya atılan tarifi etkilediği göz önünde bulundurulduğunda tariflerin tasnifini yapmanın ne kadar güç olduğu anlaşılabacaktır. Konunun incelenmesi esnasında tercih edilen sınıflandırma yönteminde belirleyici nokta, tanımların ötsel mi işlevsel mi yapıldıkları olacaktır. Ancak bazı tanımların hem dinin ne olduğu hem de toplum ve fert için neler ifa ettiği konusunu içermeleri sebebiyle üçüncü olarak dine hem ötsel hem işlevsel tanımlama yaklaşımlarını ayırmaya çalışacağız. Bundan önce çeşitli tasnif yöntemleri yapılmıştır ancak bu sınıflandırma şekli tanımlayana değil tanıma bağlı olduğundan işlevsel olacağı kanaatindeyiz. Yapacağımız bu tasnif işlemi Yapıcı'nın Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık (2007) isimli araştırmasında kullanılmıştır.

2.1.1 Dinin Özsel Açıdan Tanımları

Dini kutsal, insanüstü varlık, inanç, ibadet bağlamında açıklamaya çalışan ve onun ne olduğunu ortaya çıkarmaya yönelik tanımlar özsel tarifler niteliğindedirler. Bu tarz tanımlar dini fertten ve toplumdan bağımsız gibi tarif ettiklerinden sıkıntılı durumlara düşebilmektedirler. Zira Yapıcı'nın da (2007, 9) belirttiği gibi bu tanımlar bireysel din değiştirme hadisesinden sosyal değişim sürecinde dinde meydana gelen değişim ve dönüşümleri anlama konusuna kadar birçok hususta yetersiz kalabilmektedirler

Rudolf Otto “*Din, korkutucu ve hayran bırakıcı bir sır olan kutsalın tecrübesidir.*” diyerek (Otto, 1969) kutsal kavramına dikkat çeker. Otto'nun bu tanımı sınırlı gibi görünmekle birlikte aslında birçok unsur içermektedir. Bazı insanların aslında kutsal olmayana, özünde böyle bir niteliği ihtiva etmeyene, kutsallık atfetmeleri nedeniyle tanım problemleri gibi görülebilir. Ancak Otto kutsalı sadece dinle ilgili kabul ederek diğer ideolojik olabilecek veya dinle ilgisi bulunmayan kutsalların, vatan gibi, tanıma karıştırılmasını engellemiştir. Bu tanım dine öz açısından yaklaşmakta olup kendisinden sonra yapılan birçok din tarifini de etkilemiştir. Örnek olarak Wach'ın din tanımı bunlardandır. Ona göre dinin, *bütünüyle insanın, insanî varoluşun beslendiği en derin kaynak olarak kavranması gerekir ve din varoluşun bütün yönleriyle insanın Tanrı ile ilişkisine dayanır*, böylece dini tıpkı Otto gibi ‘*Kutsalın yaşanmasıdır.*’ (Köktaş, 1993, 26) şeklinde tanımlar.

James Martineau dini *daima yaşayan bir Tanrı'ya, bir ilahi şuur ve iradenin kâinatı idare ettiğine ve insanlıkla manevi rabıtalrı elinde tuttuğuna inanış* (Yaparel, 1987, 410) olarak tanımlar. Bu tanım da dine özsel yaklaşmış olup birey veya toplum üzerinde dinin nasıl bir işlevi olduğu konusunda bilgi verici değildir. Aynı şekilde Herbert Spencer de konuya özsel yaklaşır ve *dini her şeyin bizim bilgimiz üstüne çıkan bir kudretin tezahürü olduğunu kabul etmek* (Tümer, 1994) şeklinde tanımlar. Yukarıdaki iki tanım da insanın ihtiyaç duyduğu manevi değerleri elinde tutarak kontrol eden ilahi bir güce odaklanma vardır.

Argyle ve Beit-Hallahmi dini; *insanüstü veya ilahi bir güce yönelik inançların, dinî ibadetlerin ve diğer ayinlerin oluşturduğu bir sistem* (Yapıcı, 2007, 9) olarak tanımlamakla özsel bir daire içinde kalmışlardır. Onların bu tanımları dinin her hangi bir faydası olmadığı yargısını uyandırmaktadır.

Schleirmacher'in *dinin özü mutlak güven duygusudur* (Yaparel, 1987, 140) şeklinde verdiği tanım özsel olup dini, fertteki baskın olan duygudan hareketle ortaya koymaya çalışır. Aynı şekilde Taggart'ın, *din kendimizle kâinat arasında bir ahenk kanaati çerçevesinde derin bir duygudur* şeklindeki tanımı ile Huxley'in dinin *mahiyeti korku, saygı ve mahiyette kutsiyet duygusudur* (Tümer, 1994) diyerek verdiği tarif, kutsî yönleri ağırlık veren ve dinin sosyal ya da ferdi yönlerini içermeyen tanımlardır.

İslam âlimlerinden İbn-i Teymiye de dinin işlevini dışarıda bırakan bir tanım ortaya koymuştur. Ona göre din; *Allah'ın insanlığa yönelik hükümler halinde konuşlandığı buyrukların tamamıdır* (Öztürk, 1992, 23). Bu tanım da fert veya toplum üzerinde dinin nasıl bir işlevi olduğundan ziyade onun ne olduğuna yoğunlaşmıştır. Zira tanımın, dinin sadece emirlerden oluştuğunu gösterir bir yapısı vardır.

2.1.2 Dine İşlevsel Yaklaşımlar

Din konusunda yapılan tanımların bir kısmında dinin ne olduğundan ziyade fert ve toplumun üzerinde ne gibi etkilerde bulunduğu üzerinde durulmuştur. Psikoloji din ile en fazla içli dışlı olan bilimlerin başında gelmektedir. Modern Psikoloji günümüzde, davranışı ve davranışın altında yatan süreçleri bilimsel olarak inceleyen çalışma alanı olarak tanımlanır (Cüceloğlu, 1994). Din Psikolojisi ise bireyin duygu, düşünce ve davranışlarının din ile ilişkide olduğu alanı inceler (Kayıklık, 2003). Bu bağlamda tanımlara Din Psikolojisi'nin kurucusu olarak kabul edilen William James'in din tarifıyla başlamak yerinde olacaktır. James dini; *bireyin kendi yalnızlığı içindeki duyguları, davranışları ve tecrübeleridir şeklinde tanımlar* (1945, 31–32).

Freud'un tarifinde onun dine karşı takındığı olumsuz tavır kendisini göstermektedir. Freud'a göre dinî fikirler, *kişinin henüz kendi adına keşfetmediği dış veya iç gerçekliğin olguları ve koşulları konusunda ondan inanması beklenen öğreti ve savlardır* (1999, 202). O, Tanrı'nın varlığını reddetmekte ancak dinin tarihsel bir güce sahip olduğunu belirtmektedir

Psikanaliz geleneğine mensup Fromm da (1991, 41) işlevsel bir tarif üzerinde durmaktadır. O *dini bir grup tarafından kabul edilen, o grup bireylerine kendilerini adayabilecekleri bir hedef sunan ve onlara ortak bir davranış biçimi veren bir sistem olarak tanımlar*. Tanım bu haliyle dinin toplumdan bağımsız olarak var olamayacağını gözler önüne sermektedir. Dinin tanımlanmasında dikkatle belirlenecek bir husus

olarak; bireysel dinî düşünceler başkaları tarafından paylaşılmadıkça din olarak kabul edilemez diyen Holm (2004, 23) de sosyal boyuta dikkat çekmiş ve dolayısıyla işlevsel yöne önem vermiş görünmektedir.

Dini, insanların hayatlarında karşılaştıkları problemlerin grup içinde aşılması işlevine dayanarak tanımlaması sebebiyle Yinger de fonksiyonel bir tarife yönelmiştir. Ona göre *din; bir grup insanın, insan hayatının nihai problemleriyle mücadele vasıtası olarak kullandığı inanç ve uygulamalar sistemidir* (Köktaş, 1993, 28). Marks'ın din tanımı da bu bağlamda ele alınabilir. Ona göre din kalpsiz bir dünyanın kalbi ve halkın afyonudur (Yapıcı, 2007, 12). Bu sözyle Marks çaresizlik ve engellenmişlik yaşayan insanın bu durumu din sayesinde kabullenişini anlatmayı hedefler.

2.1.3 Dine Hem Özsel Hem İşlevsel Yaklaşımlar

Birçok araştırmacı dinin ne olduğunu ortaya koymaya çalışırken onun birey ve toplum üzerinde ne gibi etkileri olduğu konusuna da değinmişlerdir. Böylece hem öz olarak dinin “ne”liği hem de fonksiyonel olarak ne işe yaradığı konusu dile getirilmeye çalışılmıştır.

Freud'un dine olumsuz yaklaşımına karşın onun geleneğinden gelen Jung için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. O hayatta asıl amacın kişinin anlam arayışını gidermesi olduğunu düşünür ve bu konuda dine büyük görevler düştüğünü belirtir. Jung (1993, 20) dini şöyle tarif eder: *“bana göre din, ‘religio’ orijinal kullanımı ile müteakabiliyet arz eder bir biçimde formüle edilebilen insan zihninin biricik tutumudur. Şöyle ki; ‘güçler’ olarak anlaşılan ruhlar, tanrılar, idealar, yasalar... Veya her ne ad verilirse verilsin insanın dünyasında ciddiye alacağı kadar önemseydiği güçlü, tehlikeli, yardımcı ya da kendini feda edercesine seveceği ve tapacağı kadar da anlamlı ve güzel bulunduğu şeylerin, muayyen dinamik etmenlerin dikkatli bir gözlemi ve hesaba katılmasıdır.”* Fordham (1996, 90), Jung'un tanımında en etkili kavramın ‘dinamik’ olduğunu ve dinsel işlevin açıklanması çabasını yararsız ve tehlikeli kılanın da onun bu özelliği olduğunu söyler.

Dinin fonksiyonel ve özsel yönleri üzerinde birlikte duran bir başka araştırmacı ise Reville'dir. Ona göre *din, insan hayatının, ferdin ruhunu, dünyaya ve bizzat kendisine hâkim olduğuna inandığı ve ona kendisini bağlı hissettiği esrarengiz bir ruhla birleştiren bir duygu tarafından, tayin ve tespit edilmesidir* (Günay, 2003, 18). Burada kader inancı tanımı şekillendirmiş gibi görünmektedir.

Din Sosyolojisinde önemli bir yeri olan Durkheim'in din tanımı da hem özel hem de işlevsel yönü olan tarifler arasında yer almaktadır. Ona göre *din; kutsallığına inanılan varlıklara nispetle geliştirilen ve neticede manevi bir birlikteliğin oluşumunu sağlayan inançlar ve uygulamaların oluşturduğu dayanışmalı bir sistemdir* (Yapıcı, 2007, 15). Ancak dikkat edilecek olunursa onun din tarifinde özden ziyade işlev ve özellikle de sosyal yönlü bir fonksiyon ağır basmaktadır. Ancak manevi birliktelik, kutsal varlık ve bunlara bağlı oluşan inanç unsurlarını içermesi öze de büyük önem verdiğini gösterir mahiyettedir.

Bell de işlevsel ve özel bir tanım ortaya koymuştur. Ona göre *din tıpkı Reville ve Freud'da olduğu gibi insanların karşılaştıkları güçlüklerle karşı ortaya koydukları uygun cevaplardır. Yani insanın engellenmişlik hissini yenmek için bulduğu bir çözümdür. Bu cevapların bir inanç formu içinde kanunlaştırılması bağluları için mühimdir, ayinler ve ibadetler hem sosyal bir bağ oluşturur ve cemaatin teşekkülünü sağlar hem de ayinlerin gelecek nesillere aktarılmasını sağlar* (Mehmedoğlu, 2004).

Pargament'in din tanımı bu konuda zikredilmesi gereken önemli tariflerdendir. Zira o, Yapıcı'nın da (2007, 15) vurguladığı üzere, öz ile işlevin bütünlüğünü veciz biçimde dile getirmektedir. *Kutsalla ilişkili tarzlarda tezahür eden bir anlam arayışı*, olarak yaptığı tarifle Pargament (2005, 181) hem kutsala hem de insanın buna bağına değinmiştir.

Dinlerde ilahi olan ile olmayan ayırımı yapılmaktadır. Burada bir kutsalın kabulü, emrine girilmesi anlamına gelen her durum psikolojik olarak din kabul edilebilir. Yani ferdin kendini adadığı, peşinden koştuğu idealleri, nesneler onun için din konumuna geçebilir (Peker, 2003, 31). Her insanın kendini adayabileceği bir nesnesin ve davranışlarına yön verecek bir düşünsel sistemin ihtiyacı içinde olduğunu belirten Fromm (1991, 45) bunun bizi dinsel ihtiyacın kullanış biçimi üzerinde bir sonuca götüremeyeceğini ve insanoğlunun bu yönde Tanrı'ya ulaşabilmesinin yanı sıra herhangi bir ideali, nesneyi, kendi milletini v.s.de tanrılaştırabileceğinin söylemektedir. Bu yaklaşım ise ferdin kutsallık atfettiği her şeyi din gibi göstermektedir. Ancak Vergote (1999, 15) buna karşı çıkar ve söz konusu açıklamanın kabul edilmesi durumunda teizm ile ateizm arasında bir sınır bırakmadığını söyler ve böyle bir durumda dinin benimsenmesi ile benimsenmemesinin nasıl ayırt edileceğini sorar. Bu noktada, Durkheim'in bütün dinlerde nesnelerin veya olguların kutsal ve kutsal olmayan şeklinde ikiye ayrıldığını ileri sürmesi önemlidir (Kirman, 2004, 35). Kültürel geleneğin

doğruladığı, önyargısız din psikolojisinin spesifik objesini sunan bir din fikrini destekler ve ona göre din: tabiatüstü bir varlık (ya da varlıklar) ile ilişkili olan birtakım işaretlerin, davranışların, duyguların ve dilin bütünüdür. O tanımında ilahî güce vurgu yapmakta ve yaptığı tarifi üzerinde çalıştığı inceleme için bir ana fikir olduğunu söylemektedir (1999, 16).

Dinin psikolojik açıdan bir tanımı ve bu disiplinin dini tanımlarken nasıl bir yöntem benimsediğine değinilecek olursa görülecektir ki kural koymadan ve bütün belirlenmiş deneyimlerde görülen evrensel sistem onun ilgi alanıdır. *Üzerinde durulan din tanımı ise dini insanüstü güç veya ilahî varlığa inançlar sistemi ve söz konusu varlığa yönelen günlük ibadetler ya da diğer ritüeller olarak gören açık, alışılmış, sınırları belirlenmiş bir tanımdır* (Benjamin Beit-Hallahmi, 1989, 11). Din Psikolojisi açısından somut insan deneyimlerine değinmesi sebebiyle, söz konusu tanım kullanışlı görünmektedir

İslam kültüründeki, “*Din: Allah tarafından Cibril vasıtasıyla Hz. Peygamber’e vaz edilen ilahî hakikatlerdir.*” (Karagöz, 2005, 122) tanımı hem özü hem de işlevi vurgulamaktadır.

Dinin çok yönlülüğü tanımını zorlaştırmaktadır ve bu sebeple yukarıdan beri sıraladığımız hiçbir tarif genel geçer bir kabul görmemiştir. Peker (2003) dinin karakterinin objektif ve sübjektif olmak üzere iki yönü olduğunu söyler. Sübjektif yön, insanın iç dünyasındaki duygusal yönü, objektif yön ise dışa akseden yöndür. Dini sırf bir takım sübjektif duygulara irca etmek veya sadece bir aksiyon tarzı olarak görme, onu eksik yorumlamak demektir. Dolayısıyla tüm dinlerde bazı inanç esasları, ibadet olarak nitelenen davranışlar ve dinin kendilerine yüklediği bazı ahlakî fiiller vardır. Dinin mahiyeti, mevcut dinlerin çeşitliliği, tanımın yapıldığı dönemin düşünce iklimi, tanımı yapanların dine karşı olan olumlu ya da olumsuz tutumları tanımlamayı etkileyen unsurlardır.

Sonuç olarak denilebilir ki tabiatüstü varlığa iman, inançlar ve ibadetler, hayatın kutsal ve kutsal olmayan yönü, inanca göre hayata anlam verme çabası, vahyedilmiş doğrular, bir insan topluluğu oluşturma gayreti dinlerin temel özelliklerdir (Kayıklık, 2000, 2). Verilen tanımlardan bir kısmı bu bileşenleri ihtiva ederken bir kısmı bir veya bir kaçını bünyesine almıştır. Esasen din gibi karmaşık bir olgunun tam olarak bir tarifini vermek mümkün görünmemektedir.

2.2. Dindarlığın Tanımı

Kişinin günlük hayatında dinin önemini ifade eden, ferdin dine inanma ve bağlanma derecesini gösteren dindarlık kavramı ibadethanelere devam, ibadethane için gönüllü çalışma veya bağış yapma, dini kitaplar okuma, dini inançlara ve değerlere inanma, ahlaki ilkelere uyma, yoksula yardım (Kirman, 2004, 63) gibi göstergelerden hareketle tespiti çalışılmaktadır. Bu göstergeler aynı zamanda dindarlığın ne olduğuna dair fikir verici mahiyettedir.

Dindarlığın tanımlanması meselesi de tıpkı din kavramının tarif edilmesi kadar zor bir iştir. Dinlerdeki farklılıklar gibi dindarlar arasında da çok büyük farklılıklar mevcuttur.

Sosyal Bilimler alanında toplumsal konular incelenirken büyük önem yüklenen dindarlık kavramının nasıl tanımlanıp kullanılacağı mutabakata varılmamış bir meseledir. Zira ne tür bir hadisenin din olarak adlandırılacağı tartışmalıdır (Mehmedoğlu, 2004, 30).

Dindarlığın farklı görüntüler alması mensup olunan dine göre değiştiği gibi bireyde etkin olan dinî duyguya bağlı olarak da değişmektedir. İnsanın duygusal yapısı onun dindarlık biçimini belirlemede son derece önemlidir. Din duygusu, dinî tecrübe esnasında hissedilen duygu ve algıların genel adıdır (Hökelekli, 2005, 137–137).

Yavuz (1987, 95) dinî duygunun sürekli olarak ilahi âleme yönelik ve oraya doğru yükselme çabası içinde olan bir duygu olduğunu ve sonlunun sonsuz yüce varlığa yönelmesi, güvenmesi, sığınması, teslim olmasıyla bu duygunun işlev üstlendiğini söyler.

Allport (2004, 21–46) dindarlığın kökenlerinin çok çeşitli ve derinlikli olduğunu bu sebeple kişisel dinî duyguların varlığını devam ettireceğini söyler. Dinî duygunun tek bir formu olmadığının altını çizen Allport dini hissi sonsuza yönelme, yaratıcıyla temasa ve uyuma geçme isteğiyle tanımlar.

Dinî duygu bireyi dindarlığa götüren etkenlerin başında gelmektedir. Kendisinde baskın olan dinî hisse göre bireyde din ve Tanrı anlayışı şekillenmektedir. Dinî duygu kendisini korku, sevgi, umut, beklenti, nihai anlam arayışı olarak gösterebilmektedir (Mehmedoğlu, 2004).

Vergote'un dindarlık tarifi *Allah'ı var oluşun kaynağı ve iyiliksever bir kudret olarak kabul etmektir* (1999, 88) şeklindedir. Bu tanım inanç ve bilgi boyutunu kapsamaktadır. Vergote'un dindarlık tanımı özsel bir tariftir. Benzer olarak öze ilişkin bir tanım da Guyau'ya aittir. O, *dinî duygudan hareketle dindarlığı bütün dünya toplumlarının insancıl bir toplum olarak düşünülmesi* olarak tanımlamıştır (Mehmedoğlu, 2004, 30). Bu haliyle tarifi son derece kapsamlı bir görünüm sergilemektedir. Ancak birçok ayrıntı gölgede kalmıştır Bu durum Himmelfarb'ın dindarlık tanımıyla kıyaslandığında çok daha belirgin bir hal almaktadır. Bir kişinin meşgul olduğu dinine ait ilgiler, inançlar veya faaliyetler olarak (Yıldız, 2006) dindarlığı tarif eden Himmelfarb'ın, tanımı da etki boyutunu içermediğinden fenomenin tam olarak anlaşılması açısından problemlidir.

Kişinin yaşadığı toplum da onun dindarlığını etkilemektedir. Bireyin dini öğrenme, anlama, ibadet hayatına katılma sürecinde çevrenin çok büyük tesiri vardır (Mehmedoğlu, 2004, 34).

Toplumda dindarlık kişiden kişiye, gruptan gruba veya çevreden bir başkasına ve hatta devirden devire önemli değişiklikler ve çeşitlenmelere sahne olan dinamik ve hatta diyalektik bir olgu olarak varlığını sürdürmektedir (Günay, 2006, 9). Toplumda aynı dine inandıkları halde, farklı dindar tiplerin olmasının sebebi, her insanın zekâ, yetenek, mizaç gibi genetik özelliklerinin farklı oluşuyla birlikte, alınan din eğitimi doğrultusunda geliştirilen dinî tutum, davranış, din anlayışı ve algılamasının değişiklik göstermesine bağlanabilir (Taş, 2006, 178). Dinler olgusal düzeyde bir hayat anlayışına sahiptir, bireyin dindarlığına vurgu yapıldığında, bir şekilde onun kendi inanç alanı içindeki bireysel gerçeklik durumu ile ilgili de bir bilgiye sahip olunmaktadır. Zira fert dine bağlanmakla, onu kendi hayatının fonksiyonel bir göstergesi haline getirmektedir. Bundan dolayı dindarlığın operasyonel bir tanımını yapmak gereklidir (Taş, 2006, 177). Ancak bu tanım, dinin yaşadığı kültürün sınırlarını aşmamalıdır. Burada karara bağlanması gereken iki husus olduğunu söyleyen Köktaş (2006, 62–66) bunlardan ilkinin göstergelerin neye göre belirleneceği, ikincisinin ise dindarlığın ele alınacağı boyutların sayısının belirlenmesi olduğunu vurgular. Ona göre bu çerçevede dindarlık, ampirik bir konu olabilen, insanın mensup olduğu grubun uzlaşmasına uygun olarak dinî olarak nitelenebilen ve dinî olmayan seküler tutum ve tecrübelerden ayrılabilen tutum, tecrübe, davranış tarzı ve benzerlerinin bütünü olarak anlaşılabilir. Buradan hareketle dindarlığı

boyutlandırma çalışmaları veya boyutlandırmadan da olsa operasyonel olarak tanımlama gayreti yaygınlaşmaktadır.

2.2.1 Dindarlığın Boyutları

Dinin çok boyutlu yapısı dindarlığı etkileyen en temel faktörlerdendir. Din kavramındaki çok yönlü ve karmaşık yapı dindarlık konusunda da devam etmektedir. Bu durum da dindarlığın tanımlanmasını zorlaştırmaktadır. Söz konusu zorluğu aşmak için dindarlık boyutlarına göre araştırılmaya başlanmıştır. Konuyla ilgili en tanınmış örnek olarak Glock ve Stark'ın dindarlığı beş boyuta ayıran çalışmaları gösterilebilir.

Dindarlık araştırmalarında sadece tek boyut üzerine odaklanılmasının sebebi, onun boyutlarının tam olarak ortaya koyulamamasıdır. Dindarlığın boyutları tam olarak bilinmediği için araştırmalar ya sadece inanç tezahürlerine odaklanmakta ya çeşitli dinî pratikler ön plana çıkarılmakta veya inanç muhtevasına odaklanılmakta, diğer özellikler göz ardı edilmekte diyen Glock (1998, 254) bu sebeple dindarlığın araştırılmasında temel olarak kullanılmasını teklif ettiği beş boyutu ortaya koymaktadır. Bunlar; dinî tecrübe, ibadet, ideoloji, bilgi ve etki boyutlarıdır.

1-) Dinî İnanç (İdeolojik) Boyutu

Her dinin üçe ayrılabilir bir inanç yapısı vardır. İlk olarak inanç ilkeleri mevcuttur. Bu ilkelerin ilk görevi İlâhi Varlığı savunmak ve O'nun tabiatını belirtmektir. İkinci olarak amaç belirleyen inanç ilkeleri vardır, bunlarla inanan kişinin rolü belirlenir. Amaç belirleyen bu ilkelerin sonucu olarak ise üçüncü ve son inanç ilkeleri ortaya çıkar. Bunlar ise ilâhi iradenin amacının yerine getirilmesini ve gerçekleştirilmesini içerir.

İnancın gücü, kapsamı, türü vs inanç boyutunda yer alır. Bütün dinler bu tür özellikleri ihtiva eder ve inananına sunar. İnsanın bunları bilmesi ve inanması bu boyutta ele alınır. İnsanın neye inandığı bu boyutun temel konusudur (Glock, 1998, Yıldız 2006).

2-) Dinî Pratik Boyutu

Dindar insan araştırılırken onun neye inandığı konusundan hemen sonra ne yaptığı konusuna dikkat edilir. Dinî pratiğin şekli ve uygulama sıklığı araştırılır. Bu durumda din farklılıklarına bağlı olarak ritüellerin de farklılaşacağı göz önüne alınmalıdır. Ritüeller; dua, kutsal metinleri okuma, günah çıkarma, namaz, oruç, tövbe

gibi ibadetlerdir. Dinî dâhil olma ile dinî aktivite arasındaki fark göz önünde tutulur ve ibadetin fert için anlamı kavranmaya çalışılır. Pratikler incelenirken dinler arasındaki farklılıklara ve aynı din içindeki fertler arası farklılaşmaya dikkat edilir (Glock, 1998, Yıldız 2006)

3-) Dinî Tecrübe Boyutu

Her din sübjektif dinî tecrübeye belli bir değer verir. Bütün dinler dindar insanın herhangi bir zamanda Aşkın Varlık ile doğrudan temasa geçtiğini ya da dinî bir duygu tecrübe ettiğini kabul eder. Bu duygu dinden dine ve aynı din içindeki bireyden bireye büyük farklılıklar gösterebilir. Duygu vecd, korku, huşu, huzur gibi şekillerde kendisini gösterebilir. Ayrıca dindarlığın esas elemanın hangi dinî duygu olduğu da değişebilmektedir. Dinî ihtiyaç, bireyin İlahi olanın bilincinde olması, güven veya tevekkül, endişe dinî tecrübe boyutunun bileşenleridir. Kısaca bu boyut yaşanan dinî tecrübeyle ilgili olumlu veya olumsuz tüm dinî duygularla ilgilenir (Glock, 1998, Yıldız 2006).

4-) Dinî Bilgi Boyutu

Tüm dinler, dindarın kendi inancının temel unsurlarıyla ve kutsal metinleriyle ilgili bilgilere sahip olmasını bekler. İnanmak için bilmek gerekli olduğundan inanç boyutu ile bilgi boyutu arasındaki bağ çok kuvvetlidir. Yalnız burada dikkat edilmesi gereken husus her bilginin inanç doğurmadığıdır. Yani inanç bilginin zorunlu sonucu değildir. Ayrıca inancın oluşabilmesi için güven de gereklidir bu ise dinin temel unsurları ve kutsal metinlerini bilmeyi gerekli kılar (Glock, 1998, Yıldız 2006).

5-) Etki Boyutu

Etkileme boyutu, yukarıda sözü edilen dört boyuttan farklıdır. Kişinin günlük hayatında dinî inanç, pratik, tecrübe ve bilginin yeri ile sınırları, bunların davranışlara yansımaları bu boyutta incelenir. Etki boyutu inanç, tecrübe, ibadet ve bilgi boyutlarının bireye yansımalarıyla ortaya çıktığından diğer tüm boyutlardan farklı bir yapıya sahiptir. İnsanların yapmaları ve yapmamalarına dair, dinin etkilemesiyle nasıl bir zihniyete sahip olmaları gerektiğini belirten dinî kuralların tümü bu boyutta ortaya çıkar (Glock, 1998, Yıldız 2006).

Ursula Boos-Nünning (Yıldız, 2006, 93) ise Glock ve Stark'ın beş boyutunu da içine alan bir sınıflandırma teklif eder. Söz konusu boyutlar *dinî bilgi, kiliseye bağlılık, Tanrı'ya inanma, açıkça yapılan dinî uygulama ve evliliğe ve cinselliğe ait ahlaklıktır.*

Dikkat edilecek olursa aslında bu boyutlar Glock ve Stark'ın çalışmasından pek farklı değildir. Zira dinî bilgi boyutu önceki çalışmada aynı isimle, Tanrı'ya inanma ise inanç boyutu adıyla mevcuttur ve kiliseye bağlılık ile açıkça yapılan dinî uygulama boyutları ise Glock ve Stark'ın çalışmasında ibadet boyutu olarak yer almaktadır. Evliliğe ve cinselliğe dair ahlakilik ise etki boyutu kapsamına girer.

2.2.2 Dindarlık Tipolojileri

Dindarlığı boyutlandırma gayretinin yanı sıra dindarlık konusunda tipolojiler de geliştirilmeye çalışılmıştır. İnsanların yaşayışlarını genel çizgiler içerisinde belirtmek ve buradan hareketle dindarlık tiplerini ortaya çıkarmak öyle kolay bir iş değildir (Yavuz, 1982, 100). Ancak bu durum hiçbir şey yapmamayı mazur göstermemektedir, zira ortaya atılan her tipoloji meselenin belirli yönlerini aydınlatma hususunda faydalı olabilmektedir. Bu durum ise konunun belirli kısımlarındaki ayrıntıların gözden kaçırılması anlamına gelebilmektedir. Bundan dolayı burada yapılan bir nevi ana hatlarıyla gruplama, yani kategorize etme girişimidir (Yapıcı, 2007, 20). Dindarlık tipolojileri genelde aslî ve nitelendirici tarzda yapılır. İlk anlayış bizzat dindarlıktan ya da din farklılığından hareket eder. İkinci anlayış ise, somut dindarlık şekillerinin analizinde kullanmak üzere kavramsal bir vasıta geliştirmeyi amaçlar (Taş, 2006, 179).

Dindarlık tipolojilerinin sayısı azımsanamayacak derecededir. Bunlardan birkaçına değinilecek olursa ilk olarak Allport'un “iç güdümlü” ve “dış güdümlü” dindar ayırımına dayanan tipolojisi göze çarpar.

1- Dış Kaynaklı Dindar

Bu tip dindarlar emellerine ulaşmak için dini kullanmaya niyetlenirler. Tanrı'ya yönelir ancak benliğinden vazgeçemez. Din onun şahsi doğruları arasında bir değer değildir. Dış kaynaklı ilgiler her zaman çıkar sağlayıcı ve faydacıdır. Bu özelliğe sahip kişiler dini güvenlik, teselli ve sosyalite sağlamanın, ilgi çekmenin, statü ve masumiyet elde etmenin bir yolu olarak çok kullanışlı bulabilirler. Din tamamen yardımcı ve yararlı bir unsurdur. (krş: Allport ,2004, Kayıklık, 2000, Yıldız, 2006, Gürses, 2006).

2- İç Kaynaklı Dindar

İçten kaynaklı dindarlar ana güdülerini, dinde bulurlar. Dinî inanç ve emirlere uymaya çalışırlar. Benimsenmiş bir akideye sahip birey onu içselleştirmeye ve tamamlamaya çaba gösterir. Diğer ihtiyaçlar, güçlü olsalar da, daha önemsiz düşünülür

ve mümkün olduğunca dinsel inanç ve emirlere uyumlu hale getirilmeye çalışılır. Din sadece bir uyma şekli değildir, ne bir dayanak, ne bir sakinleştirici, ne de mevki için fayda sağlayacak bir unsurdur. Birey için din araç değil amaçtır. Yani o dini yaşar (Allport, 2004, Kayıklık, 2000, Yıldız, 2006, Gürses, 2006)

Modern toplum şartlarında din ile dünya arasındaki uyumun sağlanması büyük bir sorun oluşturmaktadır. Seküler nitelikli çağdaş ideolojiler, toplumsal hayattan dini bütünüyle soyutlayarak bu sorunu aşmayı planladılar ama bu istekleri başarılı olamadı. Ancak modern yaşam pratiği, bütün kurum kurallarıyla bireysel yaşamları etkilemeye ve belirlemeye devam etmektedir. Din dışı bir dünyada, geleneksel anlamda dindarlığı sürdürmenin birçok güçlüğü vardır (Hökelekli, 2006, 19). Dindarlığa bu yönden yaklaşan Kayıklık gelişen teknoloji ve modernleşme ile geleneksel yaşam biçimini terk eden bireyin, dinî arayışını temel alarak ortaya koyduğu tipolojisinde onu ikiye ayırır.

1- Geleneksel-Toplumsal Dindarlık

Bu dindarlık biçimi kaynağını toplumdan alır, toplumla birlikte yaşar. Din sosyal çevreden öğrenilir. Birey içsel değerlerden ziyade toplumun beklentilerine göre bir dindarlık sergiler. Toplu ibadetler, dinsel ziyaretler, türbe-yatır ziyaretleri bu tip dindarlığın görüntüleridir. Sosyalleşmenin ve kentleşmenin zayıf olduğu yerlerde insan toplumsal dindarlık sayesinde güven, statü, toplumsal kabul ve çevre edinmeye çalışır. Böyle yerlerde fertler birbirlerinden kopmamıştır ve bireyselleşme yüksek seviyede değildir. Bu dindarlık tipi dış denetim odaklı birey tipine uygundur. Zira bu tip insan davranışının sorumluluğunu topluma yükler ve sorun olduğunda suçu toplumda arar. Bu kişiler dış kaynaklı dindar sınıfına girer çünkü dini toplumdan öğrenir ve topluma göre onu yaşar.

2- Bireysel Dindarlık

Sanayileşme ve teknoloji insanı kalabalıklar içinde yalnız bırakmış, fertler birbirinden bağımsız yaşamaya başlamıştır. Maddeye yönelik ve seküler bu yaşam biçimi insanı anlam arayışlarına sürüklemiş ve seçimlere zorlamıştır. Bu seçimlerden dindarlık anlayışı da etkilenmiş, birçok insan hayatına din ile anlam katmaya yönelmiştir. Birey toplumdan bağımsız olarak dindarlığını yaşamaya başlamış ve dini içselleştirmiş böylece bireysel dindarlık ortaya çıkmıştır. Toplumsal-geleneksel dindarın sosyal çevreden aldığı güç ve enerjiyi birey özünden almaktadır. Bu tip dindarlar davranışlarının sorumluluğunu alan, dini kendileri için, kendi içlerinde yaşayan

insanlardır. Bireysel dindarlıkta ilk etapta toplumdan alınan bilgi değerlendirilip yeni bir şekle sokularak içselleştirilmektedir. İnanç işlevsel bir bağımsızlık kazanır, artık fert topluma bağlı değildir yani iç denetim odaklıdır. İnancı dünyevi çıkar, toplumsal güç ve fayda için kullanmadıklarından bireysel dindarlar iç kaynaklı dindar kategorisine girerler. Çünkü böyle bir durumda ferdin özgür iradesi söz konusudur (Kayıklık, 2006, 166–169).

Maneviyat ve dindarlık kavramlarının benzerliklerine dikkat çeken Yapıcı (2007, 21–23), bunlardan ilkinin bireyin kutsal ile içsel ve doğrudan bir ilişki kurmayı, dindarlığın ise kutsala ulaşmayı yücelten öğretinin oluşturduğu, ortak inanç sistemi içinde yaşamayı, inanç ve ibadet esaslarını benimsemeyi kapsadığını söyler. Buradan yola çıkarak Kayıklık'ın Bireysel Dindarlık dediği olgunun maneviyatla çok benzer ve yakın anlamlar taşıdığı söylenilebilir.

Bir başka dindarlık tiplmesi ise Spranger (2001, 278–285) tarafından ortaya atılmıştır ve kişilik özelliklerine dayanır. Ona göre dindar, zihni sürekli olarak en yüksek ve mutlak manada tatmin edici değer deneyiminin yaratılmasına dönük olan kimsedir. Yani inandığı dini en iyi şekilde yaşamaya çalışan kişidir.

Spranger üç tip dindardan bahseder.

1- İçkin Mistik Tip

Bu tip dindar yaşamdaki tüm olumlu izlerde Tanrı'yı görür. Sürekli bir yaşama gücü, kuvveti ve devamlı bir neşeye ve coşkuya sahiptir. Kısaca yaşama sevinciyle doludur. Hayatın hiçbir boyutunu küçümsemez zira her bir boyutta Tanrı'yı bulur. Evrenin sınırsız tanrısal güzelliği karşısında büyük bir haz duyar.

2- Aşkın Mistik Tip

Bu tipe göre nihai ve mutlak anlamı kavramak için hiçbir uzuv ve hiçbir donanım yeterli değildir. Transandantal mistik, huzuru ve sükûnu tefekkür ve temaşa ettiği dünyanın üstünde bir yerde bulur. Tanrı yeryüzündeki hiçbir varlık, deneyim ya da değerle anlaşılamaz. Zira aşkın mistik, dünyada kirlenmeyen hiçbir şey göremez. Dünya üzerindeki her şey eksik ve yarım olduğundan sonsuz ve mutlak iyiye ulaşmada bunların yardımı yoktur. Benliğini değersizleştirir. İnsanları sevmez çünkü onların her biri kendisi gibi sınırlı ve günahkârdır. Kendisinde gizemli olanı kavrama ve Tanrı ile doğaüstü bir yolla iletişim kurma gücü geliştirir. Tanrı'nın takdirine karışmamak konusunda dikkatlidir.

3- Ara Dindar Tip

Yukarıda sözü edilen aşırı tipler çok nadir insanda ortaya çıkar. Ara dindar tip bu ikisinin bir karışımıdır. Yani o, hayata bazen olumlu bazen olumsuz yaklaşarak yargılarına ulaşır. En çok karşılaşılan dindar tipini bu kategori oluşturur.

Spranger'in dindarlık tipolojisinde dayanak noktasının mistiklik olduğu söylenebilir. O, Tanrı'ya nasıl ulaşılacağına dair zihinsel tutumlardan hareketle söz konusu sınıflamayı ortaya koymuştur.

Dindarlık tipolojisi ortaya atan psikologlardan birisi de Fromm'dur (1991, 55–58). O, ilk etapta dinleri hümaniter ve otoriter olarak ikiye ayırır. Bunu yaparken ise dinlerdeki Tanrı tasavvurundan yola çıkar.

1-Otoriter Dindarlık

Fromm'un din ayrımına göre, otoriter dinlerde yüceltilme ve itaat bekleyen bir Tanrı vardır. O, her şeyi bilen, en güçlü ve bu gücü sayesinde insanları tapınmaya zorlayan bir yapıya sahiptir. Tanrı'nın bu sınırsız güç ve bilgisi karşısında insan güçsüz ve anlamsızdır. Otoriter dinlerin temel özelliği, insanların kendi dışlarındaki görülmez, tutulmaz ve duyulmaz bir güce teslim olmalarıdır. Dindar kendisini Tanrı'ya adadığında değer ve güç kazanır. Bu teslimiyet inananın bütünlüğünü ve bağımsızlığını yok eder. Bu tip dindar, korku uyandıran bu güce bağlanır ve onun koruyuculuğuna sığınarak huzura kavuşur. İnanan içinde yaşadığı her şeyi aşağılar, düşüncesinin hiçliğini bilir. Otoriter dinler inananlarına gerçek yaşama ve gerçek insana uzak idealler sunar. Otoriter dindar, ulaşacağına inandığı idealleri uğrunda çok büyük fedakârlıklarda bulunur ve onlar için yaptığı her fiili masum görür

2- Hümaniter Dindarlık

Bu tür dinler, insan ve onun güçleri ile ilgilenir. Birey kendisini, diğer insanlarla ilişkilerini ve evreni anlayabilmek için öncelikle aklını geliştirmelidir. Hümaniter dinlerde Tanrı, ferdin kendi yaşamında gerçekleştirmeye çalıştığı kişisel güçlerin bir sembolü durumundadır. Dindarın sevme gücü gelişmeli, kendisine saygısı artmalı ve diğer canlılarla beraber olduğu deneyimini yaşamalıdır. Hümaniter dindar bütün çabasını güçlerini kullanmayı öğrenmek için harcar. Onun için en büyük erdem kendini gerçekleştirmektir. İnanç, bir şeye inanmanın getirdiği bir güvendir ve düşünce ile

duygunun işbirliği altında kişisel deneyim sonucu ortaya çıkar. Otoriter dindardaki suçluluk duygusunu yerini sevinç alır. Dindar kendisinin ve yaşamın anlamını kavramaya gayret eder.

Fromm'un din ve dindar ayırımı siyah-beyaz şeklindedir ve çok kesin sınırlara sahiptir. Böyle bir durum ise tasnifin kullanışlılık oranını azalabilmektedir. Her din belli bir Tanrı tasavvur sunar ancak bunun bireylere yansımaları farklı şekil ve derecelerde olabilir. Aynı dine mensup olmakla birlikte farklı Tanrı tasavvurlarını benimsemiş insanların var olabileceği ihtimal dâhilinde tutulmalıdır.

Yapıcı'nın (2002, 101–107) dindarlık tipolojisine göz atılacak olunursa, onun tasnifinin sosyo-kognitif bir temele dayandığı görülecektir. Günlük hayatta dinin kendini ne derece ve nasıl gösterdiği söz konusu tiplerin önemli dayanak noktalarındandır. Bu tiplerin her birinin ortak özelliği inançlı ve kutsal metinlere saygılı olmalarıdır.

1- Liberal Dindarlar

Günlük yaşamda dinin etkisi altında olmayan bu tip dindarların merkezi tutumlarını dinî duygu ve düşünceleri oluşturmaz. Üst ve alt dinî kimliklerine karşı saygılıdırlar. Açık bir zihinsel yapıya sahip olduklarından dinî konularda gündeme gelen yeni fikirleri kolayca kabul ederler. Dinin sosyal hayata müdahale etmesini istemezler. Dinî metinlerin günün şartlarına göre yeniden düzenlenmesi gerektiğini savunurlar. İbadetleri düzenli ifa edenleri olduğu gibi hiç yerine getirmeyenleri de vardır. Aynı şekilde liberaller arasında geleneksel inançları tenkit edenlerle birlikte bunların savunuculuğunu yapanlar da vardır. Ancak onları radikal ya da fundamantelist olarak nitelendirmek doğru değildir. Diğer dinî grup ve inanç mensuplarına karşı hoşgörülüdürler zira liberal dindarlar geniş fikir hürriyetine sahiptirler.

2- Muhafazakâr Dindarlar

Bu tip dindarların günlük hayatlarında dinî tutumlarının etkisi kendisini gösterir. Liberaller gibi bunlarda da ibadetleri yerine getirme konusunda değişiklikler olabilir. Dinî hususlardaki yeni fikirlere karşıdırlar ancak ikna edilebilir bir özellik sergilerler. Seküler ve laik sistemlere ya da bunlardan beslenen hayat görüşlerine, dinî kimliklerine karşı tehdit oluşturmamakla sürece saygılıdırlar. Diğer din ve inanç mensuplarına da bu koşulla hoşgörü gösterirler. Muhafazakârlar, yeni yetişen neslin iyi bir din eğitimi alması hususunda dikkatlidirler. Zira onlara göre, toplumda yaşanan ahlaki yozlaşmanın

sebebi manevi değerlerden uzaklaşmaktır. Geleneksel inancın korunması taraftarıdır. Ancak bir yenilik toplumda gelenek haline dönüşmeye başladığında bunu kabul ederler. Yani onların gelenekçiliği yeniliğe tamamen karşı değildir. Radikal ve hızlı değişimlerin toplumda oluşturacağı belirsizlik ve sıkıntıdan endişe ederler. Son olarak muhafazakâr dindarlar, ferdi aşan bazı hususlar olduğuna inanırlar. Başka bir deyişle onlar az çok kadercidirler.

3- Dogmatik Dindarlar

Diğer iki grup gibi dogmatik dindarlar da inançlı ve kutsal metinlere saygılıdır. Ancak onları diğerlerinden ayıran en önemli özellikleri, dinî duygu ve düşüncelerinin günlük hayatlarını şekillendiren en etken faktörlerden biri olmasıdır. Dogmatik dindarları muhafazakârlardan farklı kılan en belirgin husus, dinî meselelere sevap-günah, caiz-caiz değil gibi birbirine zıt ikili ayrımlarla yaklaşımları ve diğer kişi ya da grupları da iyi-kötü şeklinde sınıflandırarak değerlendirme eğiliminde olmalarıdır. Bu durum ise onların ötekine karşı son derece hoşgörüsüz bir tutum sergilemelerine sebep olmaktadır. Dogmatik dindarlar yeni fikirlere kapalı, değişim, yenileşme ve modernleşmeye karşıdır. Dogmatiklik bir zihinsel yapı türüdür. Dinin lehinde yer alanlarda olduğu gibi dine karşı olan kişilerde de görülebilir.

4- Fanatik Dindarlar

Dinî dogmatizmin biraz daha ilerlemiş şekli dinî fanatizmdir. Bu tip dindarların en önemli özellikleri zihinsel yapı olarak son derece katı olma, inandıklarına ısrarlı bağlılık ve diğer dinî grup ve onların görüşlerine karşı aşırı müsamahasız davranmalarıdır. Çevresel olayları objektif değerlendiremezler zira sağlıklı bir zihinsel yapıya sahip değildirler. Fanatikler basit gerekçelerle şiddete başvurmaya, kendi inançlarına düşman ve rakip gördüklerini yaralama ve öldürmeye varabilen saldırganlık duygusunun etkisi altında kalmaya müsaittirler. Çoğunlukla dinî bilgileri yeterli olmadığından içinde bulundukları grubun inançlarını mutlak doğru kabul ederler. Bu sebeple onlara patolojik dindar da denilebilir. Fanatikler, dogmatik dindarlara göre hoşgörüsüzlüklerini yazılı ve sözlü olarak ortaya daha çok koyarlar. Kendisinininkine benzetme arzusundan kaynaklanan, zor kullanarak inanç ve fikir yapısını değiştirmeye çalışma bu tipin en belirgin özelliğidir. En düşük hoşgörü sınırı bu tipe aittir. Fanatizm zihinsel yapı ürünü olmayıp daha çok saldırganlık içgüdüsünün dışa yansımasıdır. Yani

fanatik dindarın hoşgörüsüzlüğü, şiddete başvurma eğilimi ve saldırganlığı dinden kaynaklı değildir (2002, 101-107).

Yapıcı dinî duygu ve davranışların günlük hayata etkisi, ötekine karşı gösterilen tutum, din ile ilgili konularda yeniliklere karşı takınılan tavır gibi hususlardaki farklılıklardan hareketle tipolojisini şekillendirmiş görünmektedir. Bu tiplene hem bireysel hem de sosyal bağlamda dindarlığı ele almıştır.

Dinî hayatın şiddet ve yoğunluğunu ölçüt alan Taplamacıoğlu (1962, 145) ise; gayr-ı amil, idare-i maslahatçı, dini bütün, sofı ve softa olmak üzere beş farklı dindarlık şeklinden bahseder.

1- Gayr-i Amil Dindarlar: namaz kılmayan, oruç tutmayan bu grup cenaze törenleri dışında hiçbir dinî uygulamaya katılmaz. 2- İdare-i Maslahatçı Dindarlar: içinde yaşadıkları çevreye çok bağılı olan bu zümre sosyal grubunun dine yaklaşımına göre kendi tavrını belirler. Çevresi namaza giderse onlar da gider, aileleri oruç tutarsa onlar da tutar, bu durum tersi için de geçerlidir. Her şekil ve surette durumu idare ettiklerinden bu ismi almışlardır. 3- Dini Bütün veya Amil Dindarlar: namaz ve oruç gibi dinî ödevlerini yerine getirirler. İbadet dışında kalan zamanlarında işleriyle meşgul olun bu grup orta halde dinî ve sosyal yardımda bulunur. Dürüst bir hayat sürmeye gayret ederler. 4- Sofı Dindarlar: çoğunlukla yaşlı kişilerden oluşan bu zümre, farz ve sünnet ibadetlerinin yanı sıra nafilelere de özen gösterir. Dünyevi görevlerini kaplayacak kadar dinî gereklere saygı gösterirler. Başkalarına karşı zararlı bir tutum sergilemeyen bu tip günün büyük bölümünü ibadete ayırır. Yenilikleri tenkit etmekle birlikte zararlı olacak biçimde faaliyete geçmezler. 5- Softa (Yobaz) Dindarlar: dini ve İslam'ı ters anlamış olan bu grup toplum ve din için zararlıdır. Bütün olaylara ve kişilere tenkitçi yaklaşırlar. Onlara göre bütün yenilikler gâvur icadı ve pistir, bütün insanlar muhbir ve müfsittir.

Taplamacıoğlu dini ibadetlere katılım, sosyal çevre ile ilişkiler, yenileşmeye karşı takınılan tavır gibi olgulardan hareketle söz konusu tipolojisini ortaya koymuştur.

Sözüne ettiğimiz bu dindarlık tipolojilerinin yanı sıra farklı kıstaslara dayanılarak ortaya atılmış daha birçok tiplene bulmak mümkündür. Örneğin, Le Bras büyük ölçüde dinî pratikleri ifaya dayanan bir dindarlık tasnifi yapmıştır. Buna göre; koyu dindarlar, dinî pratikler düzenli olarak yerine getirenler, sadece hayatın önemli

alanlarındaki geçiş ayinlerini ifa edenler ve dinî hayata kayıtsız ve yabancı olanlar (Mehmedoğlu, 2004, Köktaş 1993) olmak üzere dört farklı dindar tip ortaya koymuştur.

Weber, içsel gelişim ve uhrevî mutluluk peşinde olanlar uhrevî zahit, dinine bağlı ancak çalışma ve dünyada güç kazanma isteğine sahip olanlara ise dünyevî zahit diyerek bir dindarlık tasnifi ortaya koymuştur (Mehmedoğlu, 2004, 39). Onun bu ayrımı bazı yönleri ile Allport'un içe dönük-dışa dönük şeklindeki dindarlık sınıflamasına benzemektedir. Aslına bakılırsa Batıda ortaya atılan birçok tipoloji içedönük-dışadönük dindarlık ayrımına benzemektedir. Zira Kayıklık'ın (2000, 5) aktardığına göre, Lenski dindarlığı toplumsal ve özümsemiş olarak ikiye ayırırken, Allen ise tahkiki ve taklidi şeklinde ikili bir tiplendirme ortaya koymuştur. Bu tasniflerin ikisi de Allort'un tipolojisiyle benzer anlamlar taşımaktadır.

Son olarak Kayıklık (2000, 7) İslam kültüründeki tahkiki ve taklidi iman ayrımının inanç boyutundan ziyade bütün boyutlara uygulandığı takdirde dinsel yaşayış biçimlerine ulaşılabileceğini söylemektedir. Aynı şekilde o, inanmayanları ifade ettiğinden kâfir sınıfını dışarıda bırakarak, mümin ve münafık şeklinde İslamî açıdan bir tasnif yapılabileceğini belirtir ve mümini, içten bağlı dindar, münafığı ise çıkarı gereği dini kullanan, dindarmış gibi davranan olarak tanımlar.

Örnekleri çoğaltmak mümkündür ancak genel kanı uyandırması bakımından burada zikrettiklerimiz yeterlidir. Fakat Yapıcı'nın (2002, 100) da ifade ettiği gibi bunların hiçbirisi dindarlığı tanımlamak konusunda yeterli değildir. Konu üzerine odaklanan her çalışma onun bir yönüne ışık tuttuğundan bu durum konunun araştırılmasına engel teşkil edecek mahiyet taşımamaktadır.

2.3. Necip Fazıl Kısakürek'in Dindarlık Anlayışı

Necip Fazıl Kısakürek'in dindarlık anlayışına bakmadan önce din kavramından ne anladığına değinmek işlevsel görünmektedir. Kısakürek için din denilince akla ilk gelen İslam'dır. Zira o, din kavramının tanımlanmasıyla ilgilenmemiştir. Ona göre İslam, iman ruhunun, bitmez tükenmez, durmaz dinlenmez aksiyonundan ibarettir. Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar bütün peygamberler, temelde tevhit olmak üzere aynı ilkelerin üzerinde durmuşlardır. İnsan aklının ne kadar ürünü varsa hepsinin tohumu semavî dinlerdir ve bu dinlerin en mükemmeli son peygamber olan Hz. Muhammed aracılığıyla dünyaya yayılan İslam dinidir. (Kısakürek, 1972). Necip Fazıl, İslam'ı değişen fikir ve inanışlar karşısında “... / Zaman ve mekân üstü biricik rejim...”

(2006, 445) olarak nitelendirmektedir. Ona göre İslam nizamı değişmez, eskimez, yıpranmaz ve sendelemez (2006, 450). Bunu sağlayan ise onun ilahî olmasıdır.

Kısakürek insanın mutluluk ve refahı için tek yolun dinden ve dolayısıyla İslam'dan geçtiğini savunmaktadır. İslam'ın her emrinde ve her kuralında ulvî bir hikmet bulunmaktadır. Bu sebeple bunlara itina ile uyulması gerekmektedir (1972, 15). Ancak bu yapılırken şekilcilikten uzaklaşılmalı ve inancın ruhuna ulaşmak için gayret sarf edilmelidir. Aksi halde körü körüne bir taklitten öteye geçilemez ve İslam'ın özüne ulaşmak imkânsız bir hal alır. Kısakürek böyle yaşayanları ham yobaz ve kaba softa olarak nitelendirmektedir (1985). Necip Fazıl'a göre bu tip dindarlar sadece menfaat peşindedirler ve dini de kendileri gibi yozlaştırma gayreti içerisindedirler. “Son Sığınak” şiirinde “.../ *Ve aşksız yobaz... işi gücü, / Namazla Cennet takasında. / Tam dört asırdır Müslümanlık, / Cansız etiket markasında. / Kur'an kalbi kör ezbercide, / Din, üfürükçü muskasında...*” (2006, 429) dizeleriyle bu durumu ortaya koymaktadır. Kısakürek'in dindarlık anlayışının temelinde sözünü ettiğimiz yozlaşma düşüncesinden kaynaklanan kaygıyı görmek mümkündür. Ona göre gittikçe özünden uzaklaşan ve yaşamdan soyutlanan din olgusu sosyal yaşamdaki bozulmaların temel nedenidir. Necip Fazıl birçok şiirinde bu konudan dert yanmaktadır. Bunlara örnek olarak “Evim” şiiri gösterilebilir. “... *Bir köşede anneannem, dalgın, Kur'an okurdu / Ve karşısında annem, sessiz gergef dokurdu. / Semaverde huzuru besteleyen şarkı; / ... Çam kokulu tahtalar, gıcır gıcır silinmiş; / Sular cömert, 'temizlik imandandır' bilinmiş... / ... / komşuluk, mana ve ruh, ne varsa heder oldu. / Bir yeni nesil geldi, üst üste binenlerden; / Göğre çıkayım derken boşluğa inenlerden... / Seninle sarmaş dolaş, kökten bozuldu denge; / ... / Tadım, rengim, ışığım, anne kucağı evim!*” (2006, 333). Şair toplumsal yaşamdaki bozulmayı “ev” benzetmesi üzerinden ortaya koymaktadır. Aynı benzetmeyi kullandığı “Muhasebe” şiirinde ise daha katı bir dil kullanmaktadır. “... / *Üç katlı ahşap evin her katı ayrı âlem! / Üst kat: Elinde tesbih, ağlıyor babaannem, / Orta kat: “Mavs” oynayan annem ve âşıkları, / Alt kat: Kızkardeşimin “Tamtam”da çılgınlıkları. / Bir kurtlu peynir gibi, ortasından kestiğim; / Buyurun ve maktan seyredin, işte evim! / bu ne hazin ağaçtır, bütün ufku tutmuş! / Kökü iffet, dalları taklit, meyvesi fuhuş...*” (2006, 403). Şiirde geçmişten bugüne olan yozlaşma, tespih ve tamtam kelimeleriyle kendini göstermektedir. “Aman” (2006, 426) ve “Kafiyeler” (2006, 261) şiirlerinde de toplumda baş gösteren ahlakî bozulmayı anlatan şair durumun gittikçe kötüleştiğine inanmaktadır. “*Kalpten kazıdılar iman sırrını; / Her günü bugünden beter yarını. /...*”

(2006, 405) dizeleriyle bozulmanın sebebini tespit etmektedir. Aynı şekilde “Destan” şiirinde zamanın durumunu anlattıktan sonra “*Mezarda kan terliyor babamın iskeleti; / Ne yaptık, ne yaptılar mukaddes emaneti? / ...*” (2006, 406- 407) mısraları da bu görüşü desteklemektedir. Kısakürek söz konusu durumdan öylesine usanmıştır ki buna tahammül etmek onun için çok zor bir hal almıştır. “Uyumak İstiyorum” şiirindeki: “.... / *Bir yurt ki bu, dirileri ölü, ölüler diri; / Raflarda toza batmış Peygamberden bildiri. / Her gün yalnız namazdan namaza uyanayım; / bir dilim kuru ekmek acı suya banayım! / Ve tekrar uyuyayım ve kalkayım ezanla! / Yaşaya dursun insan, hayat dediği zanla...*” dizeleri kendisi için bulduğu çözümü ortaya koymaktadır (2006, 273).

“Kâbus” (2006, 430- 431) şiirinde kurtuluşun yolunu gösteren Necip Fazıl bundan önce günümüz inananlarını çaba sarf etmemekle suçlamaktadır. “*Ya şu sözde müminler, / Şiltenin kıtıkları?/ Yetmez mi bunca zaman / yan gelip yattıkları? / .../ Hakka dönünüz Hakka, / Hakkın yarattıkları!*” Buna göre toplumsal yapının ve ahlak anlayışının yeniden kurulması için tek yol dinden ve dolayısıyla İslam’dan geçmektedir. Şair, “Petek” (2006, 446), “O Kanun” (2006, 447), “O Nizam” (2006, 451) ve “Tutuk” (2006, 455) şiirlerinde de aynı düşünceyi savunmaktadır.

Toplumu içinde bulunduğu halden kurtarmak için çabalamak gerektiği üzerinde duran şair bu düşüncesini “Aç Kapıyı” şiirinde açıkça dile getirmektedir (2006, 415).

Necip Fazıl’ın edebiyatın yozlaşmasından Osmanlı askerinin bozulmasına kadar tüm kötü gelişmeleri temelinde dinden uzaklaşmaya bağlar. O yeni neslin ahlaki olarak toparlanabilmesi için din eğitimi gerekli görmektedir. Ancak bunlar sadece kuru kitap bilgileri değildir aynı zamanda yaşanarak öğrenilen tasavvuf yoludur.

Dinin özüne inmek gereğine inanan Kısakürek dinin özü olarak tasavvufu görmektedir. Ona göre tasavvuf dinin tebliğcisi olan peygamberin emanetidir. Onun batını ve zahiridir ve asıl olan yoldur (1984, 105). Aslında herkesin bu konuda nasibi olamayacağını dile getiren şair, öze ulaşamayanların ulaşmak için çaba göstermesi gerektiğini düşünmektedir.

Din ile uzlaşmayan ve dinî inanışları redde götüren teknolojinin faydasından çok zararı olacağını söylerken günümüz Müslüman ülkelerinin bu açıdan geri kalmışlık sebebini ise yine dinden uzaklaşmak olduğunu söylemektedir. Ona göre inançsız teknoloji ruhsuzdur ve tüm inançlara düşmandır. Bugünün teknolojiyle son noktaları

zorlayan Batı'nın ahlakî olarak çökmüş durumda olmasının nedeni dinî değerlerle çatışmasından kaynaklanmaktadır (1985).

Tüm bunlar onda Yapıcı'nın (2002) muhafazakâr dindar dediği tipten görüldüğü düşüncesini doğurmaktadır. Yeni nesillerin din eğitime olan acil ihtiyacı, tüm yozlaşma ve bozulmaların temelinde yatan nedenin İslam'dan uzaklaşma olduğu düşüncesi, din ile çelişir görülen teknolojinin beğenilmemesi gibi düşünceler bu durumu açıkça ortaya koymaktadır.

Bunlara ek olarak yukarıda verilen dindarlık tipolojilerinin hangilerinin Necip Fazıl'a uygun olduğuna bakılacak olunursa tasavvufî kaynaklara yakınlığı onun dindarlığını, iç kaynaklı ve bireysel olmaya yöneltmektedir. Ayrıca Kısakürek'te Aşkın mistik tip görülürken, hümaniter ve otoriter dindarlık konusunda kesin bir ayrım yapılamamaktadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NECİP FAZIL KISAKÜREK'İN HAYATI VE DİNİ YAŞAYIŞI

3.1. Ailesi

Necip Fazıl Kısakürek Maraşlı Kısakürekoğulları ile Girit göçmeni Zülfikaroğulları soyundan gelmektedir. Necip Fazıl, “Kısakürek” isminin nereden geldiğine dair birkaç rivayette bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Maraş'ta meydana gelen bir kıtlık zamanında atalarının halka uzunlu kısalı küreklerle aş dağıtması üzerine bu ismi aldıklarına dairdir. Diğerisi ise bir cami açılışı esnasında kısa bir küreğe ihtiyaç duyulmuş ve devrin padişahı Yavuz Sultan Selim'in şairin kısa boylu bir atasını göstererek “alın işte size Kısakürek” demesi üzerine bu isimle anıldığına yönelik rivayettir. Aslında Kısakürek için bunların pek bir önemi yoktur, asıl önemli olan Maraş'ta, Osmanoğullarından daha eski, Dulkadir (Zülkadir) oğullarına mensup, saf Anadolu bir sülaleye mensup olmasıdır (Kısakürek, 2006a).

Dedesi Kısakürekzade Hilmi, babaannesi ise Zafer Hanımdır. Zafer Hanım Halep valiliği, Hariciye Nezareti müsteşarlığı ve Zaptiye Nazırlığı yapmış olan Salim Paşa'nın kızıdır. Salim Paşa Halep Valisiyken Maraş'a gitmiş ve zekâsından çok etkilendiği Hilmi'yi himayesine almak istemiştir. Baba Necip Efendi, Salim Paşa'nın isteğini kabul etmiş ve oğlunu onunla birlikte İstanbul'a göndermeye razı olmuştur. Salim Paşa okuttuğu Hilmi'yi kızı Zafer ile evlendirmiştir. Hilmi Efendi İstanbul Cinayet ve İstinaf Reisliğinden emeklidir. Abdülhamit'e karşı yapılan Yıldız suikastının mahkeme reisliğini yapmış olan Hilmi Efendi ilk medeni kanun sayılan Mecelle'nin hazırlanmasında da görev almış ve Fransızlardan hizmet nişanı almıştır.

Necip Fazıl'ın babası hukukçu Fazıl Bey, annesi Mediha Hanımdır. Fazıl Bey ailenin tek erkek çocuğudur. Küçük yaşta Mediha ile evlendirilmiş, Hukuk Fakültesini oğlu Necip doğduktan sonra bitirmiştir. Daha sonra eşinden boşanarak başka bir kadın ile evlenmiş, 34 yaşında ölmüştür. Bu sıralarda Necip Fazıl üniversitede eğitim görmektedir. Ayrıca Kısakürek'in Selma adında bir kız kardeşi vardı ancak Selma 5 yaşında hayatını kaybetmiştir.

Kısakürek ailesini anlatırken halalardan, dayılardan ve onların çocuklarından oluşan geniş bir aileden bahseder. En çok üzerinde durduğu kişilerden biri de

anneannesidir. Otobiyografilerinde ismini vermediği anneannesini ümmî, dine düşkün, tüm zamanını Kuran okumakla ve tefekkürle geçiren bir kadın olarak anlatmaktadır (Kısakürek, 2006a, 9–16, 1984, 43–65; Uyguner, 1994, 9–10).

3.2. Çocukluğu

Necip Fazıl Kısakürek 26 Mayıs 1904, İstanbul doğumludur. Dünyaya geldiği ev büyükbabasının Çemberlitaş'taki dört katlı konağıdır. Kendisine büyükbabasının ismi olan Ahmet Necip adı verilmiştir.

Kısakürek kalabalık bir ailenin ferdi olup, doğduğu konakta bu kalabalık içinde çocukluğunu geçirmiştir. Yaramazlık konusunda bu geniş ailenin çocuklarına liderlik ettiğini söyleyen Kısakürek bu yaramazlıklar sonucu büyükbabasının arabasının altında kalmış ve alnından yaralanmıştır.

Necip Fazıl çocukluğunda sık sık hastalandığını söyler. Zaten zayıf bir bebek olarak dünyaya gelmiştir. Bu hastalıklar sebebiyle alnına koyulan sirkeli bezlerin kokusunu hayatı boyunca unutmamıştır. Yine böyle bir hastalık yüzünden ailesiyle yaşadığı Mudanya'dan İstanbul'a dönmek zorunda kalmıştır.

Kısakürek çocukluğunu anlatırken en çok büyükbabası Hilmi Efendiden bahseder. Kendisinin onun gözdesi olduğunu söyler ve bunu “*biricik oğlunun biricik oğlu*” olmasına bağlar. Hilmi Efendi küçük Necip'i soyunun devamı olarak görmekte ve onunla yakından ilgilenmektedir. Kısakürek'e ilk dinî telkinleri veren de büyükbaba Hilmi Efendidir. “*Yatakta da büyükbabamla beraberim ve kürkünün içindeyim... İlk dinî telkinlerimi ondan aldım.*” (2006a, 21) diyerek Necip Fazıl bunu dile getirir.

Çocuk ilk defa genel eğitimle olduğu gibi dinî tecrübe ile de doğrudan doğruya ailede karşılaşır. Eğer çocuğa din eğitimi verilirse onda dinî inancın oluştuğu ve geliştiği görülür. Yalnız çocuk dini, aile yapısına ve ailenin din ile ilişkisine göre değişiklikler gösterir. Buna göre ailede çocuğun dini anneden, babadan, büyükbaba veya büyükanneden kaynaklanabilir (Yavuz, 1983, 46). Buna dayanarak Kısakürek'in de çoğu çocuk gibi din eğitimi ile ailede karşılaştığını ve onun dinini besleyen ilk kaynağın büyükbabası Hilmi Efendi olduğunu söyleyebiliriz.

Çocukta dinî gelişimin başlaması ve gelişmesinde hayal gücünün kullanılması ve merak unsurunun harekete geçirilmesi önemlidir. Yavuz (1983, 40–45) konuyla ilgili olarak, çocuğa sıcak ve okşayıcı dinî hikâyeler, menkıbeler anlatılmasının, çocuğun

dine karşı duyduğu alakayı artırdığını, bu hikâye ve menkıbelerin dinî hayal gücü ve din duygusunu uyandırdığını, eşyanın içinde ve ötesinde gizli kuvvetlerin olduğu düşüncesini de geliştirdiğini vurgulamaktadır. *“Yatakta ondan hep dinî menkıbeler dinliyorum. İşte üçüncü katta, büyük yatak odasında, kocaman ceviz karyolada büyükbabamın yanında ve kürkünün içindeyim. Hazreti Ali’ye, onun misilsiz kuvvet ve şecaatine dair bir menkıbe dinlemiş bulunuyorum.”*(2006a, 21)

Artan ilgi ve merak çocukta dinî konulara ilişkin sorulara sebep olur. Hz. Ali’ye dair dinlediği menkıbe üzerine Necip Fazıl’da da böyle bir durum ortaya çıkmıştır ve büyükbabasına Hz. Peygamber’in mi yoksa Hz. Ali’nin mi daha kuvvetli olduğunu sormuştur. Sonrasında ise büyükbabasının: *“O kimseyle ölçülmez, O’nda peygamber kuvveti vardı”* (2006a) cevabını hecesi hecesine hiçbir an unutmadığını dile getirir. Bu gibi durumlarda çocuğa anlayacağı bir dille verilen uygun cevaplar, onun merakını giderir ve bilgilenmesini sağlar. Ebeveynin çocuğun sorduğu dinî sorulara verdiği doyurucu cevaplar dinî yaşayışın uyanışına yardımcı olur. Bunlara göre kazanılan tecrübeler onu dinî yaşayışını derinleştirmeye götürür (Yavuz, 1983, 48). Bu tür gelişmeler dini tanımasına ve kendine göre bir din anlayışı oluşturmaya zemin hazırlar.

Kısakürek’in anlattığı durumun önemli bir yönü de büyükbabasının verdiği cevaba sorgulamadan inanmasıdır. Yavuz konuyla ilgili, çocuğun soruların cevaplarını dinlerken öğrenmeye ve inanmaya yönelik bir tutum içinde olduğunu, cevapları basitleştirerek işlediğini, çocuğun bu dönemde *“kolay inanırlık”* özelliğine sahip olduğunu belirtir (1983, 42). Necip Fazıl’da da durum aynıyla gözlenmektedir. O, çocukken dedesinden aldığı cevabı unutmamış ve ömrü boyunca unutmadığını belirtmiştir.

Necip Fazıl’ın çocukluk dönemi dinî gelişimine ilişkin verilebilecek diğer bir bilgi ise küçük yaşta aldığı Kur’an-ı Kerim dersleridir. Balkan harbi yıllarında İstanbul’a gelip Hilmi Efendi’nin himayesine giren Mustafa Efendi, Kısakürek’in Kur’an hocasıdır. Dönemin alfabesinin, Kur’an-ı Kerim’in de inmiş olduğu dil olan Arap harflerinden oluştuğu göz önünde tutulduğunda Kısakürek’in usule uygun okuma yönünde dersler almıştır. Çünkü o henüz beş yaşındayken büyükbabasının yardımıyla okuyup yazmayı öğrenmiş, hatta dünya edebiyatından yaşına uygun hikâye ve romanlar okumaya başlamıştır. Derslerin başka bir özelliği de oturdukları konakta gerçekleşmiş olmasıdır. Bu da göstermektedir ki Necip Fazıl’ın yaşadığı yerde dinî yaşayış

gözlemlenebilmektedir. Bu konunun dinî gelişim ve din eğitimi açısından önemi büyüktür. Çocuğun, büyüklerinin yaşadığı dinî hayatı taklit edebilmesi, sonra özümsemesi ve ruhunda işlerlik kazandırabilmesi için dinî tecrübeleri yaşayabildiği ortamlarda bulunmalıdır. Çünkü her ruhî kabiliyet gerçekleşmesini temin edecek dış uyaranlara bağlıdır (Konuk, 1994, 3).

Necip Fazıl'ın çocukluk dönemi dinî gelişimine ilişkin verilebilecek bir diğer bilgi ise büyükbabasıyla geceleri Sultanahmet taraflarında oturan Faiz Efendi isimli bir din adamını ziyarete gitmeleridir. Her ne kadar Kısakürek bunu oyun olarak algıladığını söylese de bu olay onun dinî gelişimi açısından son derece önemlidir. Aile içinde ve dışında oluşan, dinî, ahlakî ve kültürel atmosfer içinde çocuğun edindiği gözlemleri, özellikle çocuğun dinlediği ya da kendisine anlatılan dinî konular, camide imamın ya da Kur'an hocasının, daha sonra okul öğretmeninin vs. anlattıkları çocuğun dinî gelişiminde tesir edicidir diyen Yavuz (1986a, 139) da bu konunun önemine dikkat çekmektedir. Ziyarete gidilen zatın anlattıkları da bu cümlede zikredilen yaşantılar arasında sayılabilir.

Çocukluk dönemine dair anlattıkları Kısakürek'in ailesinin ne son derece yoğun bir dinî yaşayışa ne de dinden tamamen soyutlanmış bir hayat tarzına sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Necip Fazıl çocukluğunda dinî tecrübenin yaşandığı, bunları gözlemleyebileceği, uygulayabileceği, dinî eğitim alabileceği bir ortamda bulunmuştur. Bu konuda en büyük destekçisi ise büyükbabası Hilmi Efendi olmuştur. Zira onun ölümü üzerine Kısakürek "Büyükbabam öldü. Olanca desteğim, koruyucum, kürkünün içinde barındırıcım, sema, toprak, güneş, dünya, Allah, Peygamber, bütün kâinat öğreticim, büyükbabam öldü." (Kısakürek, 1984, 133) demiştir. "Bir Yalnızlık Gecsinin Vehimleri" (1989) adlı hikâyesinde büyükbabasının ölümünü ve hissettiklerine dair bölümler mevcuttur. Selma'ya dair hatıratının bir bölümünü de yine aynı eserde kaleme almıştır.

Annesi ve anneannesinin de dindar kişiler olduğunu söylemektedir. Ancak Necip Fazıl bu dindarlığı kadına özgü bir tip olarak nitelendirmiş görünmektedir. Kısakürek'in dindarlık anlayışı, aksiyona dayalı iken bu kadınların dindarlıklarını tevekkül ve tefekküre dayalı ahlaki-işsel olarak nitelendirmektedir. Zaten Kısakürek bu durumu anne ve anneannesinin dindarlıklarından bahsettikten sonra "Paydos, bu kadınların nesli tüketilmiştir." (Kısakürek, 2006a, 75) diyerek dolaylı olarak da olsa itiraf etmektedir.

Çocuğun iç dünyasını oluşturan inanma yeteneği onu saran dış çevre tarafından özenle eğitildiği nispetle bilinçli düşünce ve davranış şeklini alabilir (Konuk, 1994, 23).

Çocuğa dinî değerlerin benimsetilmesi, yaşatılması yani aktarılması aile yoluyla gerçekleşmektedir. Gerek bir inanç, gerekse bir ibadetler bütünü olarak din, kaçınılmaz olarak ailenin sunduğu modeller üzerine bina edilecektir (Konuk, 1994, 24). Buradan hareketle Necip Fazıl otuzlu yaşlarına kadar sürdüreceği din ve dindarlığa dair tasavvurlarının ve inançlarının temelini ailesi yardımıyla atmıştır. Yavuz'un da belirttiği üzere çocuk dini, karakteristik özellik olarak, henüz tam şekillenmemiş ve belli prensiplere ulaşmamış bulursa da çocuğun inancı doğal ve realisttir (1983, 42–43).

3.3. Eğitimi

3.3.1. İlköğretim

Necip Fazıl Kısakürek eğitime Mahalle Mektebinde başlamış, ancak kısa bir süre sonra 1912 yılında Gedikpaşa'daki Fransız okuluna geçmiştir. Bir müddet bu okulda kaldıktan sonra Amerikan kolejine devam etmeye başlar. Ancak bu okuldan da çabucak usanır ve ailesiyle taşındıkları Büyükdere'de Emin Efendi mahalle mektebine geçer. Daha sonra sırasıyla İstanbul Büyük Reşit Paşa Nümune Mektebi ve Vaniköy'deki Rehber-i İttihat okuluna devam eder (Kısakürek, 2006a, 26).

3.3.2. Bahriye Okulu

Kız kardeşi Selma'nın ölümü üzerine verem hastalığına yakalanan anne Mediha Hanım İsviçre'de bir sanatoryumda tedavi gördükten sonra doktorlarca tavsiye edilen Heybeliada'ya taşınır. Necip Fazıl da annesiyle birlikte ve kuzenin de okuduğu Heybeliada Bahriye Okuluna girmiştir. Bu dönemde büyükbabasının vefat etmesi ve ülkenin içinde bulunduğu seferberlik, savaş hali sebebiyle ekonomik sıkıntılar yaşamaya başlamıştır.

Kısakürek bahriye okuluna uzun müddet devam etmiştir. Ahmet Necip olan ismi bu okulda Necip Fazıl'a dönüşmüştür. Okula girmeye hak kazananların yazılı olduğu listede adı “Abdülbaki Fazıl oğlu Ahmet Necip” yerine “Necip Fazıl” olarak yazılmış ve bu isim öğrenciliği boyunca kalıplaşmıştır (Kısakürek, 1984, 137).

Şiir yazmaya burada başlamıştır. Annesinin hasta yatağında “*senin şair olmanı ne kadar isterdim*” demesi üzerine şair olmaya karar verdiğini anlatır (Kısakürek, 2006, 1). Bu dönemde henüz 12 yaşındadır.

Necip Fazıl, Bahriye Mektebinde din derslerini Ahmet Hamdi Akseki, Tarih derslerini Yahya Kemal Beyatlı, yazın derslerini Hamdullah Suphi Tanrıöver, Tasavvuf derslerini ise İbrahim Aşkî’den almıştır. Tasavvufu ilk teması bu devrede olmuştur. Daha sonra Edebiyat derslerine de girmeye başlayan Aşkî, Kısakürek ile ilgilenmiş ve ona okuması için Sarı Abdullah Efendi’nin Semeratü’l- Fuad adlı kitabı ile Divan-ı Nakşî adında bir eser vermiştir.

Kısakürek, İbrahim Aşkî’yi “*derin irfan sahibi, ancak birkaç tanıdığı arasında maruf ve herkesçe meçhul hususi kıymet*” (2006a, 41) olarak nitelendirmekte ve “*bana bilmeden, isteklisi olduğum dünyadan, belki derme çatma, fakat ilk adresleri verdi.*” diyerek onun hayatındaki önemine dikkat çekmektedir.

Necip Fazıl Bahriye Mektebinde okuduğu dönemde ergenlik çağını yaşamıştır. Kısaca hatırlatılacak olursa bu dönemde hem bedensel hem de psikolojik açıdan birçok temel değişiklikler meydana gelir. Kızlarda 11–12 yaşlarında başlarken erkeklerde 12–13 yaşlarında başlayan bu dönemde cinsel gelişime paralel olarak fiziksel gelişim hızlıdır ve birey dönem sonlarına doğru (17–18 yaşları) yetişkin insan görünümüne kavuşur. Bedensel gelişimle birlikte bilişsel gelişim de hızlıdır. Bireyde soyut, mantıksal, eleştirel ve ahlaki düşünme biçimleri gelişir (Cüceloğlu, 1997, 345–354).

Kula, ergenliğin herkeste sabit bir yaş aralığında yaşanamayacağını ve bu dönemin bireyden bireye değişeceğini belirtmektedir. Bunun, içinde yaşanılan kültür ve sosyal olguyla, bio-psiko-sosyal durumla ve gencin yasal sorumluluğuyla ilgili olduğunu vurgulamaktadır (Kula, 2001, 38). Bu dönemde duyguların birbirine karışması, duygusal dengesizlikler ve taşkın hareketler görülür. Bu döneme giren birey sorumluluk sahibi ve akıl baliğ kabul edilir. Gelişen bilişsel süreçler bireyin dinî yaşayışında ve din anlayışında da değişimlere yol açar. Özellikle zekânın gelişmesi ve muhasebe kabiliyetinin artması, çocukluk yıllarında tereddütsüz kabul edilen dinî inançlar üzerinde düşünmeye yol açar (Peker, 2003, 171–172). Düşünsel süreçlerin gelişimi yanında ergenin çevreyle etkileşiminin artması, değişik din düşüncesi ve inançlarla karşılaşması kendi inançlarını kontrol etmesine sebep olur. Ergenlerin dinî gelişimleri içerisinde “dinî şüpheler” belirgin bir özellik olarak kendilerini ortaya

koyarlar. Ergenliğin sonlarına doğru bu şüphelerin yavaş yavaş yatıştığı görülür. Eğer bu yatışma olmazsa şüphelerin duygusal değil fikri olduğundan bahsedilmesi daha doğru olur. Dinî şüpheler her zaman ergenin dinî inancını yıpratıcı etki yapmaz. Uygun şartlar oluşturulduğunda bu şüphelerin inancı sağlamlaştırıp bilinçli hale getirmede büyük yardımı vardır (Hökelekli, 2005, 267–273).

Dinî hissin gelişiminde ergenlik dönemine kadar ciddi değişiklikler meydana gelmemektedir. Gelişimin bu döneminde ergen ikinci elden kazandığı alışkanlıkları bırakıp birinci elden alışkanlıklar kazanma yönünde dinî ve dinî olmayan tavırlarını değiştirmek için kendini zorlar. Bu geçiş dönemi bazı örneklerde akıcı ve fark edilmez bir şekilde gerçekleşmesine rağmen genellikle bu dönem bir isyan dönemidir (Allport, 2004, 51).

İbrahim Aşkî öğrencisine okuması için bazı kitaplar vermiştir. Hocasının verdiği kitaplar Kısakürek'in ruh dünyasında etkili olmuş ve içinde bulunduğu dönemin de karakteristiği olan, dinî konularda özellikle tasavvuf üzerinde düşünmesine yol açmıştır.

Necip Fazıl bu durumu şöyle anlatır:

“Mektebin camiindeki minareden sabah ve akşam ezanları okunurken yatağımdan doğruluyor, elimle başımı kapatıyor ve anlatılmaz haşyet duyguları içinde yüzüyorum. Baş meselem, Allah...Koltuğumun altında Semerat-ül Fuad ve Divan-ı Nakşî, rıhtım boyunca dalgalara karşı düşünce... Darağacına çekilen Mansur'un menkıbesi, taç ve tahtını yele veren İbrahim Ethem'in macerası ve dünyayı bütün nakışlarıyla perde üzerindeki gölgelere benzeten Nakşî şair, ruhumu, akşam ıssızlığına çevirmişti” (Kısakürek, 2006a, 43).

Mansur'a dair düşüncelerini bir müddet sonra şiire dönüştüren şairin, ondan nasıl etkilendiğini anlamak için bu şiire göz atmakta fayda vardır: *“...Bu meydan aşıktan kanını ister./ ...Acıya acıda buldun ilacı; / Diyordun, geldikçe üstüne acı: / Bir azap isterim bundan da beter./ Sana taş attılar sen gülümsedin, / Dervişin bir çiçek attı, inledin, / Bağrımı delmeye taş yetmez dedin, / Halden anlayanın bir gülü yeter!...”* (2006, 387). Kısakürek Hallac-ı Mansur'un hikâyesinden etkilenmiş ve tasavvuf hakkında düşünmeye başlamıştır. Mansur şiiri 1930 yılında yazılmıştır. Bu da Necip Fazıl'ın dinsel değişim sürecinden öncedir. Bu düşünceler şairin daha sonra yaşayacağı dine dönüş döneminin temellerini oluşturmaktadır, Zira o da buna dikkat çekerek

“Sonraları bende sistemleşen bu görüş gizli mayasını o zamandan almaya başlamıştı.” (2006a, 43) demektedir.

Ergenlik döneminin temel özelliğinin kişilik gelişimi olduğunu göz önünde bulundurursak dinî kimliğin gelişiminin bunun üzerinde etkili olduğunu söyleyebiliriz. Kısakürek çocukluğunda büyükbabası başta olmak üzere ailesi ve çevresinden sorgulamadan aldığı din anlayışını karşılaştığı yeni kişi ve kitaplarla değerlendirmekte bunlara anlam yüklemeye çalışmakta, dindarlığının temellerini atmaktadır. Ayrıca şairin hayatının sonraki dönemlerinde Tasavvufî yakından ilgili olması yukarıda nakledilen düşüncelerin önemini artırmakta, bunlar onun gelecek hayatının temellerini oluşturmaktadır.

Bunların yanında şair inandıklarını anlamaya, kavramaya çalışıyordu. İşte bu dönemlerde kendisinin “ilk çile” olarak tanımladığı bir bunalım evresi yaşamıştır. Sürekli bir arama, sorgulama ve şüphe içinde olduğunu belirtmektedir. Kafasını meşgul eden konuların başında tek ve mutlak olan Allah, ölüm sonrası, cennet ve cehennem, sonsuzluk gibi konular gelmektedir. Kendi tabiri ile “ebediyete inanıp onu kavrayamamaktan” (Kısakürek, 2006a, 45) dolayı sıkıntı çekiyordu. Varlık ve yokluk düşünceleri zihnini meşgul ediyordu. Bunu “Zehir” adlı şiirinde de işlemiştir.

“Çocukken bana haftalar asırdı;/ Derken saat oldu, derken saniye.../ İlk düşünce, beni yokluk ısırdı: / Sonum yokluk olsa bu varlık niye?

Yokluk, sen de yoksun, bir var bir yoksun! / İnsanoğlu kendi varından yoksun.../ Gelsin beni yoklu akrebi soksun! / Bir zehir ki, hayat özü faniye...” (2006, 310).

Şiirden anlaşıldığı kadarıyla Kısakürek sorunu çözmüştür. Burada ilginç olan nokta Zehir’in Necip Fazıl’ın son şiiri olmasıdır. Ergenlik dönemi bunalımını hayatının sonlarında hatırlayan şair, kendi tabiriyle, ilk çilesinin çıkış yolunu son şiiriyle göstermiştir.

Kısakürek o dönem yaşadıklarını şöyle anlatır: “Öldükten sonra ebedi hayat... Cennet veya cehennemde ebediyet... Bu dünyadaki devam ölçüsüne göre nasıl kavranır ki bu iş? Akıl patlamaz da ne yapar?” (Kısakürek, 2006a, 45). Bu düşünceleri “Bir Adam Yaratmak” (1959) adlı tiyatro oyununda da işlemiştir. Yazar bu eserde yok olmanın insan için ne denli zor olduğunu ve bireydeki varlığını devam ettirme isteğinin üzerinde durmuştur.

Şair ergenlikte yaşadığı bunalımı görmemeye çalışarak çözmeyi denemiştir. “*Bir gece yarısı, arkadaşlar uyurken, hafakanlar içinde yatağımdan fırlayıp yüzümü yıkadıktan sonra, kendime: ‘Adam sen de!... Hep en kuvvetli taraflarından şüphe ediyorsun! Her şeyi kendi zıddına alacağına, uygun tarafından kabul etsene, herkese uysana!...’ diye kuvvetli bir telkin yapmasaydım, halim nice olurdu bilmem.*” (Kısakürek, 2006a, 46) Bu sözleriyle o, yaşadığı krizden kurtulmak için herkese benzeme yolunu seçerek konu üzerinde düşünmekten vazgeçtiğini anlatmaktadır. Ergenlik döneminde iş, politika, estetik, ahlak ve din gibi konuların bireyin zihnini meşgul ettiğini söyleyen Köse (1997: 44–50) din konusunda başlatılan sorgulamanın iki şekilde sonuçlandığını belirtir. İlk ve daha nadir olanın, kişinin farklı din seçmesiyle, kendi dinini reddetmesiyle sonuçlandığını, ikinci şekilde ise inançtan uzaklaşmanın ya da onun beynin bir köşesinde uyumaya bırakılmasının söz konusu olduğunu vurgulamaktadır. Necip Fazıl’ın durumu son tespite uygun görünmektedir. Bu uygulamanın sonucunu ise; “*Sonrasında pürüzsüz bir satıh üzerinde akmaya başladım. Fakat daima ben’imin derinliklerinde, uykularımın yosunlu dibinde; dalgınlıklarımın ufuk gerisinde, o, hiçbir zaman kaybolmayan mahzun davet: gel, gel! Neredesin, neredesin?*” sözleriyle anlatmaktadır. Bunlardan anlaşıldığı kadarıyla Kısakürek bilincinin derinlerinde dinin davetini duymuştur.

Ergen için bu devre ileride gerçekleşecek olan dinsel değişime zemin hazırlamakta, başlangıcı oluşturmaktadır (Köse, 1997, 50). Kısakürek’in Bahriye mektebinde yaşadığı söz konusu evrenin onun dinsel değişiminde etkisi vardır. O ergenlik yıllarında başladığı arayışın yüküne dayanamayarak unutmaya çalışmıştır, ancak bu düşüncelerden tamamen kurtulamamıştır.

Necip Fazıl, Bahriye Mektebinde biri hazırlık olmak üzere üç harp sınıfı okumuştur. Okulu bitirmeyi beklediği günlerde eklenen dördüncü sınıfı okumak istemez ve yılsonu sınavlarda kâğıdını boş vererek okuldan kaydının silinmesini sağlamıştır. “*Bir müddet sonra o tarihte namzet ve sadece üç harp sınıfından ibaret Bahriye Mektebini tamamen ikmal ettiğine dair bir vesika verdiler.*” (Kısakürek, 2006a, 47). Necip Fazıl 1920 yılında Bahriye Mektebinden ayrılmıştır. Burası onun için hep özel mekânlardan biri olmuştur. “*Ne oldumsa bu mektepte oldum. Bu mektepte buluşa erdim; düşünmeye ve kişiliğimin ana dokusunu bu mektepte örgülemeye başladım.*” (Kısakürek, 1984, 137) diyerek bu okulun kendisi için önemine dikkat çekmektedir.

3.3.3. Dar'ül- Fünûn Yılları Ve Paris

Necip Fazıl, Heybeliada Bahriye Okulundan ayrıldıktan sonra kışı Erzurum'da büyük dayısının yanında geçirmiştir. Daha sonra İstanbul, Okmeydanı'nda küçük dayısının tuttuğu bir eve taşınmıştır. 1921 yılında Darülfünun Felsefe bölümüne girmiştir.

Kısakürek'in ilk şiirleri bu dönemde yayınlanmaya başlamıştır. Çevresi dönemin ünlü edebiyatçıları ile çevrilidir. Bunlardan; Ahmet Haşim, Faruk Nafiz, Yakup Kadri, Nazım Hikmet ilk planda söylenebilecek isimlerdir. Necip Fazıl aralarında en genç isimdir. Ahmet Hamdi Tanpınar, Ahmet Kutsi Tecer ve Peyami Safa yakın arkadaşlarıdır. Bu dönemi anlatırken Kısakürek: *“Yayınlanmış ilk şiirimden başlayarak, artık dünyada beni tanımayan tek kişi kalmadığını, kahvede, sokaklarda, salonlarda hep beni konuştuklarını sanıyordum... Herkes cüce bense dev...”* (2006a, 57) diyerek yaşadığı durum karşısındaki düşüncelerini ortaya koymaktadır.

İlk şiirlerinde dinî temalar özellikle tasavvufi konular önemlidir. Ancak o; *“Güya tasavvufi bir hava tütüyor ilk şiirlerimden. Çilesini çekmeye henüz 12–13 yıl uzak olduğum davanın, bütün inceliklere uzak, fantezi planında bir heveskârıyım. ‘Ben’i büsbütün ezmek ve süründürmek yerine tahta oturduğumun farkında değilim.”* (2006a: 55) şeklindeki söylemi ile bunların özenti olduğunu ve gerçek tasavvufi yaşantı ile alakası olmadığını itiraf etmektedir. Şair bu dönem şiirlerine örnek olarak şu dizeleri aktarır; *“Bir benliği bir secdeye versem,/ Vermek, yine benden, yine benden.”* (Kısakürek, 2006a, 55). Burada şu hususu belirtmekte fayda vardır. Şiirlerinde tasavvufi konuları işliyor olsa da Kısakürek yaşamının bu döneminde çok da dine veya tasavvufa yakın bir hayat sürmüş gibi görünmemektedir.

Necip Fazıl 1924 yılında Darülfünun Felsefe Bölümünden mezun olmuştur. Aynı yıl Maarif Vekâletinin lise ve üniversite mezunlarını Avrupa üniversitelerinde eğitime göndermek için açtığı sınava girmiştir. Bu sınavda başarılı olarak Cumhuriyet'in ilk talebelerinin arasına katılarak Paris Sorbon Üniversitesine gitmeye hak kazanmıştır.

Kısakürek, Paris'i “kâbus şehri” olarak nitelendirir. İlknur'a (2003, 9) göre Paris, Necip Fazıl'ın hayatını çığırından çıkaran şehirdir. Burada kaldığı bir yıl süresince, içine yerleşen bohem ruhu onun hayatını 1934'e kadar tamamen, ondan sonra da kısmen etkilemeye devam edecektir.

Kısakürek Paris yaşantısını “Kadını, kumarı, içkisi, bohem hayatı, şüpheli felsefesi, sara nöbetleri içinde sanatı; çözmeye çalıştıkça dolaşan ve büsbütün meseleleriyle Paris... Kâbus şehrindeki hayatımı anlatmaya hicabım ve İslami edebim manidir. Yalnız üç beş çizgi; aylarca şehrin gündüzünden habersiz bir gece yaşayışı... Oteldeki odanın aynası karşısında, yanaklarımı tırnaklayarak döktüğüm gözyaşları... Çok defa otelin sabah kahvaltısından ibaret günlük gıda... Ve ıstırap, ıstırap, ıstırap...”(2006a: 64) sözleriyle anlatmaktadır.

Kısakürek’in Paris ile ilgili yazdıkları akla 1927 yılında yazdığı “Otel Odaları” şiirini getirmektedir. “Bir merhamettir yanan, daracık odaların, / İslî lambalarında, isli lambalarında. / Gelip geçen her yüzden gizli bir akis kalmış, / Küflü aynalarında, küflü aynalarında. / Atılan elbiseler, boğazlanmış bir adam, / Kırık masalarında, kırık masalarında. / Bir sırrı sürüklüyor, terlikler tıtır tıtır, / Çivi yaralarında, çivi yaralarında. / Kulak verin ki, zaman, tahtayı kemiriyor, / Tavan aralarında, tavan aralarında. / Ağlayın, aşinasız, sessiz, can verenlere, / Otel odalarında, otel odalarında!...” (2006).

Şiirin genelinden süzülen kasvet aslında Kısakürek’in Paris yaşantısını betimlemektedir. Necip Fazıl, Paris’te bir yıl kalmış ve 1925 yılında Türkiye’ye dönmüştür. Bahriye okulundan yurda dönüşü kadar olan süreyi “Üstün nizam ve topluluk derken başıboşluk ve serserilik... Üniversite talebeliğinden Paris dönüşüne kadar geçen yılların özü. Ondan sonra bu hal bende büsbütün azdı.” diyerek özetlemektedir. Tüm bu yıllar boyunca Kısakürek şiirlerindeki, kendi ifadesi ile özenti, tasavvufi hava dışında din ile pek ilgilenmemiştir.

Paris’ten döndükten sonra 1925 yılında ilk şiir kitabı “Örümcek Ağı” yayınlanmıştır. Şiirlerde çoğunlukla melankolik bir ruh hali gözlemlenmektedir. Ancak

O yıllarda bankacılık yeni ve gözde bir meslekti. "Felemenk Bahr-i Sefit Bankası"nda işe başladı. Daha sonra kısa sürelerle Osmanlı Bankasının Ceyhan, İstanbul ve Giresun şubelerinde çalıştı.

Henüz 24 yaşındayken 1928 yılında, "Kaldırımlar" isimli ikinci şiir kitabı yayınlandı. 1929 yılında gittiği Ankara’da, İş Bankasına Umum Muhasebe Şefi olarak girdi. 18 aylık askerliğini, 1931 ve 1933 yılları arasında yaptı. Askerliği bittikten sonra Ankara’ya döndü. Üçüncü şiir kitabı "Ben ve Ötesi" yayımlandı.

Çocukluk yıllarından itibaren, birkaç cümleyle özetlediği, 30 yaşına, kadarki muhasebesini şöyle ortaya koyar: *“O güne kadar muhasebem, her unsuriyle hassasiyetimi gıcıklayan koca bir konak, her ferdinin nereden gelip nereye gittiğini bilmediği uğultulu bir cereyan içinde, her ân iniltiyle açılıp örülen mırıltılı kapılar arasında ve bütün bir ses, renk ve şekil cümbüşü ortasında, beş hassemin sınırı tırmalayıcı ve ilerisini araştıracı derin bir melankoli duygusundan ibaret. Bana çocukluğumdan kalan ve ilerdeki basamaklarda gittikçe kıvamlanan bu hassasiyet, sonunda, Büyük Velî'nin eşiğine yüz süreceğim âna kadar -otuzuna yaklaşıncaya denk-mücerret, müphem, formülleşmemiş ve sisteme girmemiş, hayat üstü bir hayat, ideal hayat hasretinin, kulaklarıma devamlı fısıltısını akıttı. On iki yaşımdan yirmi küsur, hatta otuz yaşına kadar süren, göyü kendime gelme, billûrlaşma ve şahsiyetlenme çılgırında, şu veya bu bahanenin çarkına tutulmuş, döner, döner ve kendimi hep günübirlik bahanelerin hasis kadrosunda belirtmeye çabalarken, bu fısıltıya; seslerin, renklerin, şekillerin ve mesafelerin ötesindeki hakikatten çakıntılar bırakıp geçen bu fısıltıyı hiç kaybetmedim. Madde içi hayatta parende üstüne parende atarken, madde ötesi hayatın, ruhumda daima ihtarcısına, gözü uyku tutmaz nöbetçisine rastlıyor; ve arada bir bu nöbetçinin selâmını alıp yine beni sürükleyen çarklara takılıyor, ona; Haydi, beni nereye götüreceksen götür, kime teslim edeceksen et diyemiyordum. Otuz yaşına kadar da muhasebem budur.*

Hayatım, başından beri muazzam bir şeyi bulmanın cereyanı içinde akıyordu. Şu veya bu miskin vesilenin hassasiyeti içinde birini arıyordum. Birini...” (2006a). Şairin aktardıklarından yaşamını pek anlamlı bulmadığı ve onu anlamlandırmak için sürekli bir arayış içinde olduğunu çıkarsamak mümkündür.

3.4. Necip Fazıl Kısakürek'te Dinsel Değişim

Dinsel değişim konusuna derinlemesine girilmeden önce Kısakürek'in yaşadığı dinsel değişim hadisesini kısaca anlatmak faydalı olacaktır. Zira dinsel değişim biçim, boyut ve sebepleri üzerinde durulurken ortaya konan verilerin hangilerinin Necip Fazıl'ın yaşadığı dinsel değişimde yer aldığı ve bunların nasıl gerçekleştiği saptanmaya gayret edilecektir. Bu işlemin yapılmasında kolaylık sağlaması ve olayın zihinde kurgulanmasına yardım etmesi bakımından, Kısakürek'in yaşadığı dinsel evrimin aktarılması işlevsel olacaktır.

Necip Fazıl 1934 yılında Beyoğlu'nda Ağa Caminde cumaları ders vermekte olan Seyyid Abdülhakim Arvasî ile tanışmıştır. Bu kişi onun dinsel değişiminde çok büyük etkiye sahiptir. Kısakürek, ilk kez karşılaştığı bu zattan ve anlattıklarından oldukça etkilenmiştir. Abdülhakim Arvasî ders bitiminde şairi evine davet etmiştir. Bir müddet sonra Kısakürek bu davete icabet etmiş ve daha sonraları üstadı olacak zatın evine gitmiştir. Bu ziyaret Necip Fazıl'ı sarsmış ve dinsel değişimini fiilen başlatan hadise olmuştur. O gün kendisine Arvasî'nin yazdığı "Riyazet-üt Tasavvufiye" adlı eser hediye edilmiştir. Kısakürek bu ziyaretten sonra büyük sıkıntılar çekmiştir. Uzun bir bunalım devresi geçirdikten sonra bu sıkıntılara çare olacağı düşüncesiyle yine Abdülhakim Arvasî'ye başvurmuş, ona tâbi olmuştur. Ancak Necip Fazıl yaşadığı bunalımı çok sonra atlatabilmiştir. 1943 yılında üstadı vefat edene kadar ondan ayrılmamıştır. Bu dönemde dinî konularla ilgili ondan ders almış, tavsiye ettiği kitapları okumuş ve kendisine eskisinden farklı yeni bir dinî yaşayış ve din anlayışı edinmiştir (Kısakürek, 2006a, Uyguner, 1994).

3.4.1. Din Psikolojisinin İnceleme Alanı Olarak Dinsel Değişim

Dinsel değişim din psikolojisinin en çok incelenen konularındandır. Bu ilim dalı, insanın dinsel yaşayışında ortaya çıkan dinsel değişimlerin güdülerinin neler olduğunu ve dinsel değişimin hangi süreçlerden geçtiğini araştırır ve açıklar (Yavuz, 1982, 92, Kayıklık, 2005).

William James (1945), din psikolojisinin mihenk taşlarından sayılan "The Varieties of Religious Experience" adlı kitabına dinsel değişim konusunu dâhil etmiştir. Ayrıca James dinsel değişimin din psikolojisi alanında en fazla işlenen konuların başında geldiğini de ifade etmiştir.

G. Stanley Hall ergenlerin yaşadığı dinsel değişimi ilk inceleyen din psikologudur. Bunların yanında E.D. Starbuck (1899), James H. Leuba (1912-1925), George A. Coe (1916), E. T. Clark (1929) gibi din psikolojisinin kuruluşunda ve gelişiminde önemli katkıları olan isimler konuyu inceleyenlerin sadece bir kaçıdır (Kayıklık, 2005, 6).

Bunlardan anlaşılacağı üzere dinsel değişim Din Psikolojisinin vazgeçilmez konularındandır. Çok sık rastlanmayan bir olay olması, toplumsal ve sosyal açıdan farklı neden ve sonuçlarla ilgili olması konuyu dikkat çekici kılmaktadır.

3.4.2 Kavramdan Kurama Dinsel Değişim

Din değiştirme konusunda ülkemizde kullanılan terimler ihtida, hidayet irtidat ve bunlardan türeyen kavramlardır. İslam âlimleri İslam'ı kabul edene “doğru yolu buldu” manasında “hidayete erdi”, İslam’dan vazgeçerek başka bir din seçene ise “doğru yoldan saptı, dalâlete düştü” anlamında “irtidat etti” demişlerdir. Din psikolojisi alanında çalışma yapan isimler de genellikle bu kavramları kullanmışlardır. Hökelekli, hidayet kavramının yanına tövbe kavramını da eklemiş ve anlamını; dindışı, günahkâr, samimiyetsiz ve yüzeysel bir hayat tarzının terk edilerek, bütünüyle dinî yola girilmesi olarak vermiştir. İhtidanın ise; başka dine mensup, putperest ya da ateist bireyin İslam’a geçişini anlatmak için kullanılan bir terim olarak nitelendirildiğini belirttikten sonra Hökelekli, irtidat kavramını; bağlı bulunduğu dini terk etme, başka din seçme hadisesidir, şeklinde tanımlamıştır. Tüm bunların ardından kavramları yeniden isimlendirmeye girişen Hökelekli, tövbe ve hidayete dine dönüş, ihtidaya din değiştirme, irtidata ise dinden dönme denilebileceğini belirtmiştir (2005, 290). Böylece o hem kavramların açıklamalarını yapmış hem de bunlardan yola çıkılarak kullanılabilecek yeni ve daha nesnel kavramları belirtmiştir.

Kayıklık’a (2005, 7–8) göre ihtida, hidayete erme, irtidat ve mürted kavramları değer ifade eden anlamlar ifade ettiklerinden bilimsel bir çerçevede kullanılmaları sakıncalıdır. Bunlar yerine dinsel değişim kavramı kullanılabilir ancak bu kavram dinsel değişimin niteliğine ilişkin açıklama yapılmasını gerektirir. Zira böyle bir tecrübede, insanın dinsel duygu, düşünce ve davranışlarına ilişkin çok yönlü ve çok boyutlu değişimler yaşanmaktadır. Çünkü bu kavramlar din içi dindarlaşma ve dinden uzaklaşma anlamlarını içermektedir. Bundan dolayı dinsel değişim eğer belli bir örnek için kullanılacak ise biçim ve boyutuna dair açıklayıcı bilgiler verilmelidir. Bu anlamda dinsel değişim kavramı dinsel yaşayışta görülen bir dinden diğer bir dine geçiş, insanın kendi inandığı dininde, dinsel yaşayış yoğunluğunda meydana gelen değişim, inandığı dinden tamamen uzaklaşma ya da herhangi bir dinle ilgisi yok iken bir dine yoğun bir bağlılık gösterme gibi yaşayışları içermektedir. Araştırmamız boyunca Necip Fazıl için dinsel değişim kavramı kullanılacaktır. Bu aşamada sadece Kısakürek’in değişiminin kendi dininde derinleşme şeklinde geliştiği söylenmekle yetinilecektir.

Köse (1997) bu tip değişime “kendi dininde dindarlaşma” demektedir. Ancak çalışmanın başında dindarlığın tanımı üzerinde durulurken dikkat çekildiği üzere bu kavram karmaşık bir yapıya sahiptir ve birçok boyutu ifade etmektedir. Buradan yola

çıkarak kendi dininde dindarlaşma kavramı için “neye göre dindarlaşma?” sorusu sorulabilir. Yani bireyin hayatına dinî kuralları yansıtmaya çalışması, ibadetlerine eskisinden daha fazla dikkat etmesi ya da dinî bilgi boyutuna önem vermeye başlaması onun dindarlaştığının kanıtı olarak gösterilebilir mi? Bu sorulardan herhangi birine evet diyerek cevap vermeye kalkışırsak dindarlığı bu kıstaslardan birine, yani ahlak, ibadet veya bilgi boyutlarına indirgememiz icap eder. Bu ise kavramın tabiatıyla çelişmeye sebep olur. Daha önemlisi “dindar” kavramı din psikolojisi için değer ifade eden bir kavram değildir. Zira dinini yüzeysel yaşayana “az dindar” denilemeyeceği gibi derûnî bir dinsel yaşayış sürdürene “çok dindar” demek bu ilim dalı için mümkün görünmemektedir.

Konuya geri dönülecek olursa, Yapıcı (2007, 222) ihtida, hidayet ve irtidat kavramlarındaki değer atfını sosyal kimlik teorisi ile açıklamaktadır. Buna göre iç grup kendisine katılanları çoğu kere hayranlıkla ve övgüyle bağrına basarken, kendi inanç ve kimliğinden sıyrılarak başka bir dini benimseyenleri ihanet, cahillik ve sapkınlıkla suçlamaktadır. Tüm bunların devamında o hidayet ve ihtida kavramlarını yine sosyal çevreye atıflarda bulunarak tanımlamaktadır. Din psikolojisinde ihtida, ferdin mevcut dinî değerlerinin toptan sarsılarak yıkılması ve bunun yerine yeni dinî değerlerin ve yaşayışın oluşması olarak kabul edilmektedir. Başka bir deyişle o, kişinin farklı bir dinî çevreden yeni bir dinî çevreye dönüş yapması hadisesidir. Hidayet ise aynı dinî çevre içinde dini daha deruni bir şekilde yaşamaya yönelik şeklinde kendisini göstermektedir. Muhtevası ve cereyan ediş şekli farklı olmakla beraber, her iki durumda da ferdin bir halden başka bir hale dönüş yapması söz konusudur (Yapıcı, 1997, 64–65).

Değişim kelimesinin İngilizce karşılığı conversion kavramıdır. Bu da psikolojik anlamı içerisinde “tam bir değişmeyi” ifade eder. Dinî conversion ise farklı bir din ideali için mensubu bulunduğu dinî görüş ve bağlılıktan vazgeçme; dinî inanç ve davranışlarla ilgili yön değişimini de içine alan “manevi evrim ve gelişme” olarak tanımlanır (Hökelekli, 2005, 290). Bu açıklama sınırlı görünmektedir. Çünkü conversion kavramı Türkçede olduğu gibi İngilizcede de karmaşık ve çok boyutlu bir anlam içermektedir. Yapıcı (2007, 222) conversion sözcüğü ile bir dinden başka dine geçişin kastedildiğini belirttikten sonra bu kapsamda kavramın deskriptif bir kelime olduğunu yani hem bir dine girmeyi hem de bir dinden vazgeçip başka bir dini seçmeyi ifade ettiğini belirtmektedir.

Köse (1997, 5-6) ise ortada semantik bir karmaşa olduğuna değinir. Yapıcı'nın aksine o kavramın gerçek anlamda bir inanç sisteminden diğerine geçiş tecrübesini tanımlamak için kullanılması gerekirken din psikolojisi ve din sosyolojisi literatüründe çoğu defa kişinin halen mensup olduğu inanca yakın bir inanç sistemine geçişi (aynı din içerisinde bulunan bir başka mezhebe geçme gibi) veya ismen mensup olduğu dine kendisini tam anlamıyla adanması anlamında kullanılmakta olduğunu söylemektedir. Yani kavram daha çok din içi hareketlilikleri tanımlamak için kullanılmaktadır. Bir dinden diğerine geçen kişinin tecrübesinin, kelimenin diğer anlamlardaki kullanımını kapsayan tecrübelerden çok daha farklı olabileceği bir gerçek iken bu karmaşanın kullanımda hala devam ettiğini belirten Köse bunun sebebini ise 1900'den 50-60'a kadar yapılan çalışmaların Hristiyanlık üzerine yoğunlaşmasından kaynaklandığını dile getirmektedir. Dönemin özelliği olarak farklı dinlere mensup bireyler arasında diyalogun yaygın olmayışı bir dinden başka bir dine geçme hadisesinin nadir görülen bir olay olmasına neden olmuştur.

Dinler arasında ilişkinin azlığının yanı sıra bir diğer neden, psikoloji din fenomenini insan zihninin belli bir bölümüne yerleştirdiğinden, mahiyeti ne olursa olsun dinî olan her şeyi aynı kategoride mütalaa etmekte ve sonradan yaygınlaşan bir dinden diğerine geçiş fenomenini diğer dinî tecrübelerden farklı görmemekteydi. Yakın zamana kadar istikamet olarak aynı, mahiyet itibarıyla farklı fenomeni ayırma gereği duyan pek yoktu. Ancak intra-faith, inter-faith ayırımı yapıldı yani din içi ve dinler arası şeklinde bir sınıflandırmaya gidildi (Köse, 1997).

Rambo (1993) ise din değiştirmenin dinî grup, din değiştirenin amaçları, beklentileri ve dilekleri tarafından aktif olarak yapıldığını yani din değiştirmenin aktif bir süreç olduğunu belirttikten sonra, bu değişimin fenomenolojisini ve söz konusu aktiviteyi yansıtması açısından converting sözcüğünün daha kullanışlı olabileceğini belirtir. Ancak okunaklılık açısından statik bir anlam içermesine karşın conversion sözcüğünü kullanmaya karar verir. Bu kavramı seçmesinde kavramın bu haliyle uzun süredir kullanılıyor olması da etkili olmuş olabilir. Görüleceği üzere Rambo'ya göre din değiştirmenin en önemli özelliği aktif bir süreç olmasıdır ancak conversion kavramı bunu tam olarak karşılamamaktadır.

Dinsel değişimi kavramsallaştırmanın zorluğu, bu ilim dalındaki çalışmaların kalitesini engelleyebilir diyen Rambo bu zorlukları açıklamaya girişmiştir. O, söz konusu güçlüğü din odaklı olabildiği gibi, tanımlayan odaklı olarak da geliştiğini

belirtmektedir. Din değiştiren için bu değişim içten ve büyük iken misyoner ya da araştırmacı için görülen bundan farklıdır. Sonuçta problem tanımı kimin yaptığına bağlıdır. Bunun yanında kavramsallaştırmanın normatif mi yoksa tanımlayıcı mı olduğu da önemlidir. Bu iki yaklaşım arasında din değiştirmenin tarifini yapmak önemli bir farktan dolayı gereklidir. Normatif yaklaşıma göre gerçek din değiştirme belli bir geleneğin teolojik inancına göre formüle edilir. Gelenek; din değiştirme için geçerli olmayı gerektiren veya öyle olması beklenen özel bir ayrıntıdır. Örneğin Yahudi din değiştirmelerinde, potansiyel mensup Yahudi kanunlarına boyun eğmek zorundadır, Yahudilerin hayatlarına ve kaderlerine katılmak zorundadır, eğer erkekse sünnet olmak zorundadır. Birçok muhafazakâr Hıristiyan geleneğine göre din değiştirme, günahlardan arınma, Tanrı'nın iradesine boyun eğme, İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğu ve dünyanın kurtarıcısı olduğu gibi genel inancı kabul etme ve İsa'nın insanın kalbine gelmesi için yapılan davetin tasdikidir. Birçok kilise vaftizi gerekli görür. Diğer yandan, tanımlayıcı yaklaşıma göre din değiştirmede, grubun söylediği ideolojiye dair küçük ilgilerle birlikte, fenomenin dış hatlarının betimlenmesi aranır. Tanımlayıcı yaklaşım sürecin tabiatını gözlemler. Bu yaklaşıma odaklanıldığı zaman din değiştirmeye dinamik ve çok yönlü bir değişim süreci olarak bakılabilir (Rambo, 1993, 5-6).

Dinsel değişim konusu üzerinde çalışan araştırmacılar konunun değişik yönlerine vurgu yapmışlardır.

İlk olarak Yavuz'un (1982, 92-93) dinsel değişim tarifine bakacak olursak, o dinsel değişimi gerçekleşmesi zor, hatta imkânsız gibi görülenin mümkün hale gelmesi olarak nitelendirir. Allah'tan uzaklaşmış ya da O'na çok uzak ve yabancı kalmış bir kimsenin eski kişiliğini tamamen bırakıp yepyeni bir dinî inanç ve şahsiyet kazanarak kişisel iradesi ile Allah'a yönelmesi ve kendini O'na vermesi son derece önemli bir meseledir. Bu, ferdin eski hayatının tümden değiştirilerek yeni bir hayata başlaması demektir. Yavuz'un üzerinde durduğu dinsel değişim türü din içi değişim gibi görünmekle beraber tanımda geçen "yepyeni bir dinî inanç" ifadesi dinden dine geçiş için bir açık kapı bırakmaktadır. Ayrıca Yavuz'un üzerinde durduğu bir özellik de dinsel değişim yaşayan bireyin kimlik değişimi de yaşadığıdır. Çünkü ihtida olayında her şeyden önce ferdin temelden sarsılarak değişmesi, yeniden doğmuş gibi olması söz konusudur diyen Yavuz bu görüşüyle, James'in (1945) kullandığı "ikinci kez doğma" ifadesini onaylar görünmektedir.

Kayıklık, bireysel yaşamda dinsel değişimin birey için yeni hayat felsefesi oluşturmak ve hayatını ona göre düzenlemek anlamına geldiğini söyledikten sonra; insanın böyle bir değişimle, hayata bakışını, anlam temellerini, algılama ve anlamlandırma biçimini, değerlendirme ölçütlerini, büyük ölçüde ya da tamamen değiştirdiğini belirtir. Bu ise sıradan bir değişim olmayıp, insanın etkinlik alanının tamamında kendisini hissettiren bir değişimdir. Bunun bir sonucu olarak dinsel değişim tecrübesi yaşayan insan, maddî, manevî, bireysel, toplumsal, kültürel, ahlakî, siyasal, ekonomik olmak üzere çok çeşitli ve çok boyutlu değişimler yaşamaktadır (Kayıklık, 2005, 21). Bunlardan da anlaşılacağı üzere o, dinsel değişim yaşayan bireyin hayatında ve zihinsel işlem ölçütlerinde de büyük değişimler olacağına dikkat çekmektedir. Yani dinsel değişim sadece inanç alanını etkilememekte bununla birlikte bireyin temelden değişmesine neden olmaktadır. Buradan konuya yaklaşıldığında “tümünden değişim” Kayıklık’ın üzerinde durduğu en önemli kavram olarak görülmektedir.

Farklı bir din ideali için dinî fikir ve bağlılıktan vazgeçme, dinî inanç ve davranışlarla ilgili yön değişimini içine alan manevi evrim ve gelişme olarak dinsel değişimi tanımlayan Clark din değiştiren kişideki en önemli psikolojik elemanın gerginlik olduğunu söyler (Peker, 2003, 201–203). Onun tarifinde dinsel değişime “gelişme” olarak yaklaşılması dikkat çekicidir.

3.4.3. Dinsel Değişim Biçimleri ve Necip Fazıl’da Değişim

Dinsel değişimin farklı biçimleri vardır. Bunları birinci, dinsel değişimin yönüne, ikincisi dinsel değişimin gerçekleşme şekline, üçüncüsü ise dinsel değişimin gerçekleşmesi esnasında aldığı süreye göre üç kısma ayırmak mümkündür.

3.4.3.1. Değişimin Yaşandığı Yöne Göre Dinsel Değişim Biçimleri

Alanın terimlerinde meydana gelen sıkıntının sebebi çoğunlukla dinsel değişimin yönünden kaynaklanmaktadır. Hiçbir kavram söz konusu dört biçimi tek başına tam olarak ifade edememektedir.

1. İnanılan Dini Yaşamada Görülen Değişimler (içten içe): Kişinin sadece inanmaktan yola çıkarak inandığı değerleri yaşama tamamen yansıtmaya yönelmesidir. Çeşitli nedenlerle inandığı dine bağlı olarak bir yükselişe geçip dinsel yaşayışını git gide yoğunlaştırabilir. Bu tipe “yeniden bütünleşme” denilebilir. Ya da tam tersi olabilir yani inandığı dini yaşama yoğunluğu düşer ve uzaklaşma başlayabilir. Bu duruma ise

“dinsel bütünlüğün bozulması” denilebilir (Kayıklık, 2005, 9). Yeniden bütünleşme olarak adlandırılan bu kavram İslamî literatürdeki “hidayet” kavramına karşılıktır ancak burada değer ifadesi bulunmamaktadır. .

Kısakürek’in yaşadığı dinsel değişim bu türe örnektir. Zira o yüzeysel yaşadığı, daha ileri gidilecek olursa sadece ismen mensup olduğu, İslam dinini derinlemesine yaşamaya başlamıştır (2006a). Necip Fazıl, Kayıklık’ın tabiriyle İslam dini ile yeniden bütünleşmiştir. Bu tür değişimlerde, insanın iç dünyasında bir takım duygu ve düşünce akışimleri olmakla birlikte, temelde bir değişiklik olmadığı için insan çok fazla etkilenmeyebilir (2005, 12). Ancak Kısakürek’te durum böyle olmamıştır, yaşadığı dinsel değişim onu bir hayli etkilemiş ve inişli çıkışlı, sıkıntılı bir süreç sonunda tamamlanabilmiş, sonucunda hem psikolojik hem de sosyal olarak birçok değişime neden olmuştur. Bunun sebebi olarak, yaşamış olduğu dinsel değişimin hayatını derinden etkilemesi, duygu, düşünce ve fillerinde çok büyük ve köklü değişikliklerin meydana gelmesi gösterilebilir. Zira Kısakürek, yüzeysel bir dinsel değişim değil sonraki hayatını tamamen değiştirecek bir değişim yaşamıştır. Önce savunduğu fikir ve idealler, yaşam tarzı ve en önemlis hayattaki hedefleri yaşamış olduğu değişimle büyük oranda değişmiştir.

2. *Bir Dinden Başka Bir Dine Geçme (dinden dine)*: Değişimin sebebi mensup olunan dinin bireydeki yansımaları olabileceği gibi yeni karşılaşılan dinin inanç ve değerleri de sebep olabilir. Bu tip değişimde bunalım, arayış ve aradığını bulma gibi bazı güdü ve evreler açıkça görülebilir (Kayıklık, 2005, 9). Bu dinsel değişim biçiminde asıl olan inanılan dinin terk edilerek farklı bir dinin tercih edilmesidir. Din değiştirme ya da dinî değişim denilince akla gelen değişim genellikle dinden dine geçişi ifade eden bu tür olmaktadır. Ülkemizde dinsel değişime ilişkin çalışmaların çoğunlukla bu tür üzerinde odaklandığını söyleyebiliriz. Bunlara örnek olarak, Peker (1979) ve Köse (1997) ve Yapıcı’nın (2006) çalışmaları gösterilebilir.

3. *İnançsızlıktan Dine Geçme (dıştan içe)*: Daha önce hiçbir dinî sisteme inanmayan bir insanın bir dine inanması ve bağlanmasıyla olan değişim türüdür. Bu değişim türü ateist birinin İslam’ı seçmesi şeklinde gerçekleşirse buna, İslami pencereden bakarak, ihtida denilebilir (Kayıklık, 2005, 10, Hökelekli, 2005, 290).

4. *Dinden Tamamen Ayrılma (içten dışa)*: İnandığı ve yaşadığı dinsel değerleri terk ederek dinden uzak bir felsefe edinen ve yaşamından dinî inançları, ibadetleri ve diğer tüm değerleri ret eden kişinin yaşadığı değişimdir.

Bu değişim biçimleri arasındaki temel fark, bu değişimi yaşayan kişinin ruh dünyasında cereyan eden durumla ilgilidir. İnançsızken bir dini seçme ve özellikle bir dine inanırken inançsızlığı seçme ruhsal olarak en şiddetli bunalımlara neden olanlarıdır (Kayıklık, 2005, 12).

3.4.3.2. Gerçekleşme Şekline Göre Dinsel Değişim Biçimleri

Bu sınıflamayı dinsel değişimin gerçekleşmesi esnasında öne çıkan süreçleri göz önüne alarak yapmak mümkündür. Bu konuda Lofland ve Skonovd'un çalışması din psikolojisi alanında ilk akla gelenlerdendir. Bu bağlamda altı çeşit din değiştirmeden bahsedilmektedir. Bunlar; entelektüel, mistik, deneysel, duygusal, yeniden canlandırıcı ve cebri dinsel değişim olmak üzere altı tiptir.

1. *Entelektüel Dinsel Değişim*: Kişi dinler ve manevi sistemler hakkında kitaplar, makaleler ve televizyondan bilgi edinmeye çalışır. Yeni dinin mensuplarıyla anlamlı sosyal ilişkiler kurulmaz. Dinsel değişim adayı alternatifleri araştırır, kazanımlarına göre, önce inanç sonra ibadet ve etkinliklere katılım gerçekleşir.

2. *Mistik Dinsel Değişim*: Genellikle ani ve travmatik his, sezgi patlamaları, içsel aydınlanmalar, vizyon görme, sesler duyma gibi normal üstü deneyimler gerçekleşir. Daha çok duygusal yönü kuvvetli kişilerde görülür.

3. *Deneysel Dinsel Değişim*: 20. yüzyılda dinî özgürlüklerin ve dinî deneyimlerin yaygınlaşması sebebiyle ortaya çıkmıştır. Deneysel din değiştirme alternatiflerin araştırılmasını içerir. Din değiştirme adayı sahip olduğu inancı değiştirmeden, yeni dinin ritüellerini, içeriğini ve iç organizasyonunu dener. Sistemin doğruluğuna karar verirse kabul eder. Bu türde az da olsa sosyal etkinin varlığından bahsedilebilir.

4. *Duygusal Dinsel Değişim*: Kişiler arası etkileşim bu tipin en önemli faktörüdür. Temelde grup üyeleri veya liderleri tarafından kişisel deneyimin bireye sevdirmesi ve doğrultulması vardır. Etkilenilen birinin dinsel değerlerini seçme buna örnek gösterilebilir.

5. *Yeniden Canlandırmacı Dinsel Değişim*: 19. yüzyıla göre 20. yüzyılda daha gerilemiş görünmektedir. Bu tipte baskı grupları vardır. Bunların, kişiyi davranışın doğru olduğuna ikna etmek, kişilerin duygusallığını uyandırmak, yeni davranış ve inançları desteklemek yönünde gayret sarf etmeleri söz konusudur. Kişilerin aile üyeleri, arkadaşları ve yakın onların üzerinde direkt etki kullanırlar. Sahip olunan ancak canlı tutulamayan dinî duygu ve ibadetlerin başkalarının etkisiyle aktif hale getirilmesi söz konusudur.

6. *Cebri (Zorlayıcı) Dinsel Değişim*: Dışardan zorlayıcı etkenlerin varlığı söz konusudur. Beyin yıkama, fiziksel işkence, uyku ve yiyecek kısıtlanması, korku ve başka psikolojik baskı çeşitleri kişi hayatı üzerinde kontrol gücü olan zorlayıcı etkenlerdir. Kişi rahatlamak için baskı grubunun inançlarını seçebilir (Rambo 1993: 79–80; Köse 1997: 80; Kayıklık 2005: 14).

Köse araştırmasında ilk dört çeşide rastlamış lakin son iki tipe rastlamamıştır. Çoğunlukla bireylerde birden çok motif etkili olmuştur. Çalışma Hristiyanlıktan İslam’a geçiş üzerine olduğundan yani dinden dine geçişi işlediğinden, bireyin kendi dininde dindarlaşması temeline oturan yeniden canlandırmacı motife rastlamamıştır. Ayrıca cebri din değiştirme modeli de bulguları arasında yoktur (Köse, 1997, 79–86).

Din değiştirenlerde bu tiplerin iç içe geçtiği ve bir kişide birden çok biçimin etkili olduğuna dair bulgu Necip Fazıl için de geçerlidir. Zira Kısakürek’te duygusal, mistik ve yeniden canlandırmacı değişim türleri beraber ortaya çıkmaktadır. Dinsel değişim biçimlerinden hangisinin ya da hangilerinin daha etkin olacağının zaman, kültür, toplumsal yapı ve kişisel özellikler gibi etkenlere bağlı olarak farklılaşabilmektedir (Kayıklık, 2005, 14).

Kısakürek’in dinsel değişimindeki mistik özellik arz eden durumlara kısaca göz atılacak olursa, buna Abdülhakîm Arvasî’den ona ilk bahseden şahısla başlamamız gerekir. Anlattıklarına göre, Necip Fazıl bir akşamüstü çalıştığı bankadan çıkıp, Şirket-i Hayriye vapuruna biner. Oturduğu bankın karşısında şişman bir adamın sürekli kendisine baktığını fark eder ve rahatsız olur. Fakat adam onunla konuşmak için selam verir ve kendini tanıtır. Dinî konularda sohbet etmeye başlarlar. Kısakürek tasavvuf bahsini açar ve “*zamanımızda irşada ehliyetli bir kimse var mı? Böyle birini tanıyor musunuz?*” diye sorar. Aslında onun bu soruyu yöneltmesi bir mürşit arayışında olduğunu gösterir mahiyettedir. Adam Necip Fazıl’a Beyoğlu Ağa Camiinde Cuma

günleri ders veren Abdülhakîm Arvasî'den bahseder ve onun aradığı irşat edici olduğunu söyler. Kısakürek bu sözler üzerine neler hissettiğini şu sözleriyle anlatır: “*Bir zar deliniyordu. Altından muazzam, kâinat çapında muazzam bir vaadin adresi çıkıyordu. Hep klişe ezberciği halinde tanıdığım bir sıfatın, müşahhas, gözle görülür, elle tutulur zatı... Bir veli, bir mürşit, bir rehber... Öylesine donmuştum ki, artık adamcağızın anlattıklarını dinleyemez hale gelmiştim.*” Bu sırada Kısakürek'in konuştuğu adam adresi tekrarladıktan sonra vapurdan inmiştir. Necip Fazıl'ın zihni uzun müddet bu olayla meşgul olmuş ve Abdülhakîm Arvasî'den bu olay sayesinde haberi olmuş, onu ziyarete bu olay vesilesiyle gitmiştir. Bu olayda önemli olan nokta Kısakürek'in “*Evet, onu, vazifesini bitirmiş olan Hızır tavırlı adamı ömrüm boyunca bir daha görmedim.*” (2006a, 76–82) sözleridir. Bu sözlerle o, kendisiyle konuşan adamın aslında bir insan olmadığına ihtimal verdiğini göstermektedir.

Kısakürek'in anlattığı mistik olaylar sadece bununla sınırlı değildir. Necip Fazıl, Arvasî ile tanıştıktan sonra, onu ziyaret etmek için evine gittiği gün bir kendinden geçme hadisesi yaşadığını ifade etmektedir. Ressam arkadaşı Abidin Dino ile gittikleri evde Arvasî, şair üzerinde derin bir etki bırakmıştır. O günü anlatan Kısakürek üzerindeki tesiri şöyle anlatır: “*Belki üç, belki beş saat süren o günden, o günkü konuşmalardan hatırladığım yalnız bir ahenk çağlayanı. Başka hiçbir şey bilmiyorum. Sonra sonra seyrek de olsa dokuz yıl süren temaslarım içinde, bahislerin hemen bütün köprübaşlarını kelimesi kelimesine hatırlıyorum da o günden, o günkü konuşmalardan bende kloroform tesiri gibi bir kendimden geçme hissinden başka bir şey hatırlamıyorum. Evden çıkıp etrafıma bakınca akşamın farkına vardım. Sadece akşamın mı? Kendimin, nerede olduğumun, nereden gelip nereye gittiğimin de... Öylesine kendimden geçmiş, bayılmışım. Bu kelimelerin üstünde bir tesirdi.*” (2006a, 93–94). Bunlardan da anlaşılacağı üzere Kısakürek'in yaşadıkları sadece bir etkilenme değil, kendi ifadesiyle uyuşturucu bir madde solumuşçasına kendinden geçme halidir.

Ayrıca bu anlatılanlardan onun duygusal bir dinsel değişim yaşadığı sonucuna da varmak mümkündür. Zira Kısakürek Abdülhakim Arvasî'den bu derece etkilenme onun dinî değerlerini seçmez ve ona tâbi olmazdı. Ayrıca Kısakürek Arvasî'ye tabi olanlardan bahsederken güvendiği ve samimiyet hissettiğine dair bir izlenim oluşmaktadır. Ancak o bu tip duyguları değişim öncesi hayatında önemli yeri olan insanlarla ilgili olarak dile getirmemekte dahası onlar hakkında olumsuz sıfatlar kullanmaktadır (2006a, 107). Durumun daha ilk aşamada bu hale dönüştüğünü

söylemek pek mümkün değildir. Ancak Kısakürek bu insanlarla ilgili ilk izlenimlerini anlatırken de haklarında olumlu yargılar kullanmaktadır. Buna şairin otobiyografisini hayatının sonlarında, dinsel değişim hadisesinden yaklaşık elli yıl sonra yazmış olması sebep teşkil edebilir. Zira o, geçen zaman zarfında bu kişilere samimiyet ve dostluk kurmuştur buna bağlı olarak onlar hakkındaki ilk izlenimlerinde yer alabilecek olumsuz yargılardan bahsetmemiş olması ihtimal dâhilindedir (2006a, 136–137). Yapıcı (2004, 2006) bu durumu iç grubun birbiriyle olan yakın ilişki, bağlılık ve biz algıları ile yani sosyal gruplandırma ile açıklamaktadır. Buna göre sosyal gruplandırma, insanın dış dünyayı “biz” ve “onlar” kategorik ayırımına dayalı olarak algılaması ve buna göre değerlendirmesi söz konusudur.

Mistik tecrübeler konusuna geri dönülecek olursa, Kısakürek dinsel değişim sürecinde gördüğü bir rüyasını da bu bağlamda saymaktadır. Rüyasında kafatasının bir balon şeklinde ağzından çıktığını ve sonra onu tekrar yerine iade ettiğini anlattıktan sonra şöyle der: *“Çile şiirindeki hayalin aynıyla vakası... Demek oradaki, benim bulduğum bir teşbih değil, gördüğüm bir şeymiş... Çıkmış mıydı aynıyla rüyam?”* (2006a, 97)

“Ateşten zehrini tattım bu okun, / Bir anda kül etti can elmasımı. / Sanki burnum, değdi burnuna (yok)un / Kustum, öz ağzımdan kafatasımı.” (2006a: 16) İlk bakışta bu benzetme o zamana kadar sahip olunan değerlerin reddi gibi bir anlam taşıdığı düşünülse de Kısakürek bunun aynıyla vaki olan bir sırlı hadise olduğunu dile getirmektedir.

Son olarak Kısakürek, “buhran gecesi” olarak adlandırdığı gece yaşadıklarını ise ilahi bir müdahale olarak nitelendirmektedir. Ensesinde bir balyoz vurulmuş hissini yaşayan şair bunu: *“Allah bana kendisini kendi elimle buldurmak için taş kırıcı bir balyoz gibi ensemde nasıl indi bilseniz.”* (2006a, 103) şeklinde anlatırken durumun bir faraziye değil yaşanmış bir hadise olduğundan bahsetmektedir. *“Al sana hakikat, sana rüya! / İşte akıllılık işte sarhoşluk! / Ensemde kökünde bir demir balyoz, / Kapandım yatağa son çare diye”*. (2006, 16) dizeleri bu durumu anlatmaktadır. Bu esnada gerçek ile hayal arasında bir noktada kaldığını ve bunların iç içe geçmiş halini yaşadığını ifade etmektedir.

Son olarak Kısakürek’te yeniden canlandırmacı dinsel değişimin de cereyan ettiğini söylemek gerekmektedir. Burada önemli olan Abdülhakîm Arvasî ve ona tabi

olanların oluşturduğu gruptur. Ancak vurgulanması gereken nokta bu insanların bir baskı grubu olmaktan ziyade ortaya çıkan davranışları destekler mahiyette işlev görmeleridir. Bu ise dinsel değişimin ilk aşamasında ileri bir düzeyde gerçekleşmemiştir ancak daha sonra değişimin hayata yansıtılması esnasında daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmıştır. Kısakürek Abdülhakim Arvasi'ye tabi olmakla hayatına sadece onu değil onun çevresini de dâhil etmiştir. Sosyal çevresini yavaş yavaş bu insanlarla değiştirmiştir. Bu grup ise dinsel değişim süreci boyunca Kısakürek'te meydana gelen olumlu davranışları desteklemişlerdir.

Gerçekleşmesinde etkin olan faktöre göre dinsel değişim biçimlerinden bahsederken Allport'un kolej öğrencileri üzerinde yaptığı çalışmadan yola çıkarak ortaya koyduğu üç temel formdan bahsetmek yerinde olacaktır. Zira Allport bu formları son derece kısa ve öz ifade etmektedir. O, dinsel uyanışın ilk şekli olarak kesin kriz dediği durumdan söz etmektedir. Bu tipte dinî inanışın kendini aniden bireye hissettirmesi, buna bağlı olarak kaos ve düzensizlik unsurunun ortaya çıkması bireyi arayışa ve sonuçta dinsel değişime götürmesinden bahsedilmektedir.

Kısakürek'te gerçekleşen değişim bu tespite uygun görünmektedir. Şair, Arvasi ile evinde yapılan sohbetin ardından "*buhran gecesi*" olarak adlandırdığı (2006a, 95) bir tecrübe yaşamış, bu onun ruhsal dünyasını derinden etkilemiş ve dinsel değişimle sonuçlanmıştır. Aslında konu üzerinde ilerledikçe görülecektir ki birçok araştırmacı bu ilk şekle oldukça yakın bilgiler sunmuşlardır.

İkinci olarak duygusal motivasyondan bahseden Allport bu tipte kaos ve düzensizlik unsuru çok az ya da hiç olmamasına rağmen bir tek olay etkili motivasyon olarak kişinin dinî oryantasyonunu yeniden sağlayabileceğinden bahsetmektedir. Bu iki tip beraber ele alındığında dinî gelişmelerin altında travmatik ya da yarı travmatik bir tecrübenin olduğunu söylemek de mümkündür.

Üçüncü değişim formu ise; dinî gelişimde herhangi bir dönüm noktası niteliği taşıyan olay olmaksızın kademeli bir uyanışın tecrübe edilmesi sonucu gerçekleşmektedir (Allport, 2004, 52). Bu değişim biçimi aşağıda açıklanacak olan yavaş dinsel değişim biçimiyle aynı konudur.

3.4.3.3. Aldığı Süreye Göre Dinsel Değişim Biçimleri

Din psikolojisi alan yazınına bakıldığında dinsel değişimin ani ve yavaş olmak üzere iki şekilde ortaya çıktığı görülmektedir. Yani dinsel değişim, insan ruhunda yavaş yavaş cereyan ederek ortaya çıktığı gibi aniden de doğup kendini gösterebilir (Yavuz, 1982, 93, Hökelekli, 2005, Kayıklık, 2005, Köse, 1997).

1. Ani Dinsel Değişim: Adından da anlaşılacağı üzere bu tipin gerçekleşmesi kısa zamanda olur. Kişi çok kısa bir sürede değişimi yaşar. Kayıklık (2005, 12) bu tip dinsel değişimi ifade etmek için ani dinsel değişim (sudden conversion), bunalımlı dinsel değişim (crisis conversion), kendinden geçerek dinsel değişim (self-surrender conversion) gibi kavramlar kullanıldığını ve genellikle çatışma, engellenme ve bilinçdışı ile açıklandığını belirtir. Kişisel yetersizlik duygusu, benlik değerinin azlığı ve bir günahattan kaynaklanan suçluluk duygusu gibi çatışma ve engellenmeler kişiyi hızlı bir değişime sürükleyebilmektedir.

Bu duygular bilinç dışında mayalanma dönemi geçirir. Aslında bu safhada dinsel değişim şartları aranır ve bunun için imkânlar hazırlanır. Yani ferdin yeni bir dinî inanca dönüş kararı onun şuur altında uzun zaman kuluçka dönemi geçirir. Zamanla arayış ve hazırlıklar kuvvetlenerek ani bir patlama ile kendilerini şuur alanında hissettirir ve fert yeni bir inanç sistemi kabul etmiş olur (Yapıcı, 1997, 65). Köse (1997, 54) bu kuluçka dönemine moratoryum demekte, kişiliğin ve dolayısıyla dinsel kişiliğin oluşmasından önce bireylerde ortaya çıkabileceğine dikkat çekmektedir. Ferdin yaşadığı çatışma ve engellenmelere dinsel değişim yoluyla çözüm bulunur. James'in deyimiyle; ani dinsel değişim çok gerekli, vazgeçilmez olduğunda gerçekleşir (James, 1945, 204).

Özetlenecek olursa; ani dinsel değişim üç aşama da gerçekleşmektedir. İlk aşamada, kafa karışıklığı, huzursuzluk, çatışma ve büyük ölçüde bilinçsizlik görülür. Bu aşamada yaşam anlamsızlaşır. İkinci aşamada bir aydınlanma duygusu ve kavrama gücü gelişir ve köklü bir değişim ortaya çıkar. Bu değişimde, bireyin dünyası benlikten uzaklaşır ve Tanrı'ya yönelir. Üçüncü aşamada, bütünleşme ve ahenk duygusu, barış, sükûnet ve içsel huzur görülür (Kayıklık, 2005, 12).

Ani dinsel değişimin sezgisel içe doğuş şeklinde gerçekleştiğini ve bunun için kişinin kendi benliğinden vazgeçmesi, kendini tamamen koyuvermesi, tam alıcı duruma geçmesi gibi şartların ortaya çıkması gerektiğini belirten Hökelekli (2005, 293) bunalım ya da çatışmadan ziyade kişinin psikolojik durumunun ani dinsel değişim için uygun

durumda bulunması gerektiğine dikkat çeker. Köse (1997) de aniden yaşanan dinsel değişimlerin duygusal yönü kuvvetli kişilerde görülebileceğini ancak bunun entelektüel alanı tamamen konunun dışında kaldığı anlamına gelmediğini belirtir.

2. *Yavaş dinsel değişim:* Entelektüel süreçlerin ağır bastığı ve inancın kademe kademe yeniden oluşturulduğu dinsel değişim tipidir. Birey, anlam arayışını tatmin etmek ve sorularına cevap bulmak için bilişsel işlevlerde bulunur. Tedrici olarak gelişen dinsel değişimin psikolojik açıklamasında ortaya çıkan temel kavram entelektüel süreçtir (Kayıklık, 2005, 13) . Bu tipte bilinçlilik ve etkinlik öne çıkan en önemli unsurlardır diyerek aynı nokta üzerinde duran James’in “iradi” değişim dediği bu durum yavaş yavaş meydana gelmekte, değişim aşamalı olarak gerçekleşmekte ve derece derece ilerlemektedir. Yeni oluşturulan ahlaki ve manevi değerlerin parça parça kurulması, sistemleştirilmesi söz konusudur ve bu zaman almaktadır (James, 1945, 202). Yani, bu değişimin yavaş olmasının temel sebebi içselleştirme yoluyla gerçekleşmesidir.

Aynı şekilde Hökelekli de iradi bir çabadan söz etmektedir ve dinsel değerlerin yeniden yapılandığı bu tipte gelişmenin her zaman problemsiz bir şekilde yaşanmadığından ve kritik evrelerin olduğundan bahsetmektedir (2005, 293). Ani dinsel değişimden farklı olarak bu tip değişimde evreler daha açık biçimde fark edilir.

Kademeli olarak gerçekleşen bu değişimde süreç kişiden kişiye farklılaşmakla birlikte ortalama bir zaman almaktadır. Mistik bir tecrübe sonucu meydana gelen veya duygusal yönü fazla olan istisnai değişimler dışındaki dinsel değişimlerin bir anda gerçekleşmediğini belirten Köse (1997, 89) bu tip durumlarda aylar süren bir sorgulama devresinin söz konusu olduğunu, kişilik veya gruba göre dinsel değişimin süresinin uzun ya da kısa olabileceğini belirtir.

Tüm bu tartışmalar karşısında Rambo (1993, 7) konuya farklı bir açıdan yaklaşır ve dinsel değişimin ani ya da kademeli, toptan veya parça parça, aktif veya pasif, içten kaynaklanan ya da dıştan kaynaklanan olduğu gibi tanımlamaların yersiz olduğunu belirtir. Bunların yalnızca araştırmacılar ve din değiştirenlerin kendileri tarafından söz konusu bu kutuplardan biri arasında yapılan bir dinsel değiştirmenin olduğu kabul edilirse geçerli olduğunu söyler.

Kayıklık (2005, 13) ani ve yavaş dinsel değişimin yanına dinsel toplumsallaşmayı da ekler. Bireyin sosyalleşmesi sonucu oluşan bu biçim, çocukluktan

itibaren yaşanan gelişim eğrisinde ortaya çıkar. Bunu da sosyal öğrenme kuramı ile açıklamak mümkündür. Pekiştirilen davranışlar ve taklit yoluyla öğrenmeler gerçekleşir. Yakın çevredeki fertlerin hareketleri taklit edilir ve pekiştirilen davranış güçlenir. Kayıklık bu türün tam bir değişme sayılmadığını zira söz konusu olayın yaşamın kendisi olduğunu belirttikten sonra bu sebeple çoğu psikologun dinsel toplumsallaşmayı dinsel değişim konusu içinde ele almadıklarını vurgulamaktadır.

Bu iki dinsel değişim biçiminden hangisinin Necip Fazıl'da gerçekleştiği konusuna gelince kesin bir şey söylemek oldukça zordur. Zira şair, Arvasî'den ilk etkileşimi ile dinsel değişim sürecine girmiştir. Ancak bu onda ani dinsel değişimin görüldüğünü ortaya koymaz sadece değişimin görünen başlangıcı olarak nitelendirilebilir. Kısakürek yeni inancına uzun bir müddetin ardından tam manasıyla uyum sağlayabilmiştir. Bu dinsel inançlarının yaşama geç yansıdığını göstermektedir.

Sonuç olarak Kısakürek karşılaştığı yeni inanç şekline çabuk inanmış ancak bunu yaşama yansıtması uzun sürmüştür. Yavaş dinsel değişimde inancı kabul etmeden önce yapılan araştırma ve öğrenme safhası Necip Fazıl'da ters işlemiştir. Karşılaştığı inancı çabuk kabul eden şair bunu öğrenmek ve yaşama yansıtmak konusunda uzun bir süreye ihtiyaç duymuştur. Eski yaşantısını ve sahip olduğu düşünce yapısını değiştirmesi uzun ve bunalımlı bir süreç almıştır. Ancak Kısakürek, yeni tanıştığı ve kendisine farklı bir görüş açısı kazandıran Abdülhakim Arvasî ile bu devrede görüşmeye devam etmiştir. Bu durum Necip Fazıl'ın değişimi ve bu değişim esnasında Arvasî'nin yardımını istediğini göstermektedir.

3.4.4. Dinsel Değişimde Etkili Faktörler

Dinsel değişim konusunun en önemli başlıklarından biri de bu değişime sebep olan faktörlerdir. İnsan hangi faktörler dolayısıyla mensup olduğu dinden vazgeçerek başka bir dine yönelmektedir? Yaşamdaki hangi güdüler yüzeysel olarak devam eden dinsel yaşayışın daha deruni bir hal almasına neden olmaktadır? Sonucu, bireyin hayatında köklü bir değişim olan bu nedenler dinsel değişim hadisesinin anlaşılmasında son derece önemlidir.

Kanaatimizce, dinsel değişimin nedenlerini psikolojik ve sosyal olmak üzere iki gruba ayırmak, söz konusu öğelerin anlaşılmasında işlevsel olacaktır. Psikolojik faktörlere kişisel yoksunlukları, pişmanlıkları, emniyet isteği, varoluşsal yalnızlık, entelektüel tatmin, mistik tecrübeler ve kişisel travmatik tecrübeler gibi konuları dâhil

etmek mümkündür. Sosyal faktörlere ise telkin ve buna bağlı sosyal değişme, yeni bir grup kimliği isteme, evlenme, eski dinin mensuplarıyla olumsuz sosyal ilişki ve yeni dinin mensuplarıyla kurulan olumlu sosyal ilişkiler dâhil edilebilir.

3.4.4.1. Dinsel Değişimde Psikolojik Faktörler ve Kısakürek'teki Yansımaları

1. Suçluluk ve Günahkârlık Duygusu: Kişiyi dinsel değişime iten ilk psikolojik faktör olarak suçluluk ve günahkârlık duygusundan bahsedilebilir. Bireyin sürdürdüğü yaşamdan memnun olmama, yaptıklarından dolayı pişmanlık hissetme hali dinsel değişime sebep olabilir. Yavuz (1982) dinsel değişimde en çok günahkârlıktan kaynaklanan pişmanlık duygusu üzerinde durmaktadır. Ona göre, dinsel değişim bu hisleriyle sıkışan ruh için bir kurtuluş olarak görünmektedir. Kişi geçmişinden kurtulmak ve yeni bir başlangıç yapmak istemekte, bunun yolunu ise dinde bulmaktadır.

Kısakürek'te geçmiş yaşantıdan ve günahkârlık duygusundan kaynaklanan pişmanlık yoğun olarak ortaya çıkmıştır. Sadece Paris hayatını anlatırken dile getirdikleri bile bunun için yeterli örnek olarak gösterilebilir: “*Kadını, kumarı, içkisi, bohem hayatı, şüpheli felsefesi, sara nöbetleri içinde sanatı; çözmeye çalıştıkça dolaşan ve büsbütün meseleleriyle Paris... Kâbus şehrindeki hayatımı anlatmaya hicabım ve İslami edebim manidir.*” (2006a, 64). Bunun dışında Necip Fazıl'ın hayatı boyunca bir muhasebe içinde olduğunu ve her zaman kendini günahkâr hissettiğine yönelik birçok ifadesi otobiyografik yazılarında (1984, 2006a) mevcuttur. Aynı şekilde “Günah” şiirindeki “*Sanırım, insanların her suçunda ben varım; / Günah uzun bir kervan, tâ ucunda ben varım!*” (2006: 280) dizeleri de bu durumu destekler mahiyettedir.

Bu tip durumlarda dinsel değişimden önce kişide varlığını hissettiren şuur dışı dinî eğilimlerin izini bulmanın mümkün olduğunu belirten Hökelekli (2005, 294) bu durumun bir özelliği olarak, dinsel değişim yaşayan kişinin çoğunlukla geçmişi hiç yaşanmamış gibi kabul edip unutmaya gayret etmesinden bahsetmektedir. Bu güdünün etkisi altındaki birey geçmişi ile ilişkiyi kesip bakışlarını geleceğe çevirmekte yepyeni bir insan olma çabası içine girmektedir. Bu duruma Kısakürek'te rastlamak mümkündür. O dinsel değişim öncesi yaşamını hatırlamak istememiştir. Bu sebeple o devirde yazdığı bazı şiirleri reddetmiş, insanların nereden nereye geldiğini anlatmak açısından örnek gösterirken dahi bu şiirler ve yazılardan bahsetmesini istememiştir. “*İslam'a pazarlıksız ve sımsıkı bağlanmadan önceki şiirlerim ve yazılarım arasında,*

hatta küfre kadar gidenler ise, çoktan beri eser çerçevem dışına çıkarıldığı, her birinden ayrı ayrı istiğfar edildiği ve çöp tenekesine atıldığı için, nereden nereye geldiğimi göstermekte bile kullanılmamalı ve onlarla müminleri benden çevirmek isteyeceklerle-çok denenmiştir-şu cevap verilmelidir: Koca Hz. Ömer, bile Allah'ın Resulünü öldürmeye davranmış ve peşinden bütün sahabelerin, derecede ikincisi olmak gibi bir şerefe ermiştir. Hiç ona bu davranışından ötürü sonradan dil uzatan olmuş mudur? Belki o noktadan bu noktaya gelmekte faziletlerin en büyüğü vardır.” (Kısakürek, 1989, 313- 317).

Bu yazı ve şiirlerin yanında Kısakürek dinsel değişim öncesi hayatının da çok gündeme getirilmesinden rahatsız olmuştur. Ancak Babıâli adlı kitabında bu dönemini anlatmaktan çekinmemiştir. Aynı zamanda yazdığı hikâyelerde sıkça kumar konusunu işlemiştir. Kısakürek'in “*en büyük hastalığım, felaketim asıl zaaf noktam*” (2006a, 72) dediği kumar, hikâyelerinde en çok işlenen konular arasına girmiştir. “Rehinlik Maymun”, “Hasta Kumarbazın Not Defterinden”, “Hasta Kumarbazın Ölümü”, “Maça Kızının İntikamı” bunlardan sadece birkaçıdır. Bu hikâyeler arasından en fazla dikkat çekenlerden biri “Kanaryanın Ölümü”dür. Burada şair Paris'ten döndükten sonra yaşadıklarının aynısını aktarmaktadır. Bankada düşük bir ücretle çalışan ve Heybeliadada eski bir Rum evinde oturan annesini ziyarete gitmeyecek kadar vefasız bir gençten bahsettiği hikâye onun değişim öncesi yaşantısı ve ruh haline dair kolaylıkla bir fikir sahibi olmamızı sağlamaktadır (Kısakürek, 1989).

Bunun yanında Necip Fazıl Çile'nin (2006) giriş kısmında da tüm şiirlerinin bu kitapta yayınlandığı kadar olduğunu, bu kitap dışında kalan diğerleriyle artık bir bağının ve ilişkisinin kalmadığını belirtmiştir. Yukarıdakilerden anlaşılacağı üzere Kısakürek; dinsel değişim öncesi hayatından ve bu hayatın tanıkları olarak gördüğü yazdıklarından vazgeçmiş ve onların kendisine ait olmadığını vurgulamıştır. Bu onun dinsel değişim sonrası kendisini yeni bir insan olarak nitelendirdiğinin bir göstergesi durumundadır. Bunu yaparken haklılığını ise üçüncü halife Hz. Ömer örneği üzerinden vurgulamaya çalışmıştır. Bu ifadeler Necip Fazıl'ın geçmişiyile ilgili suçluluk ve pişmanlık duyma, gerilim, değişim, dönüşüm, yeniden oluşum ve rahatlayıp huzura erme çabalarının göstergeleri olarak yorumlanabilir.

2. *Anlama İsteği ve Zihinsel Tatmin:* İnsanın akılcılık özelliği bu faktörü ortaya çıkarmaktadır. Dinî materyalin kişiyi entelektüel olarak tatmin etmesi dinsel değişime neden olabilmektedir. Bu tip dinsel değişimler uzun süre alabilen inceleme ve

araştırmalar sonucu gerçekleşmektedir. Entelektüel süreçler dinsel değişim esnasında bireyi karar vermeye götüren temel faktörlerdendir. Birey karşılaştığı bir dinî hareketi tanımaya ve anlamaya çalışır, bu bağlamda sorular sorar eğer bunlara anlamlı cevaplar bulursa dinsel değişime yönelebilir (Hökelekli, 2005, Köse, 1997).

Frankl (2000, 95- 100), insandaki anlam arayışının yaşamındaki temel bir güdü olduğundan bahsetmektedir. Bu anlamı sadece bireyin kendisi bulabilir ve bu yüzden bu anlam bireyseldir. İnsanın anlam arayışı içsel denge yerine içsel gerilim de yaratabilir. Zira ruh sağlığının vazgeçilmez önkoşulu bu gerilimdir. İnsanın gerçekte ihtiyaç duyduğu şey gerilimsiz bir yaşam değil, daha çok uğruna çaba göstermeye değer bir hedef, özgürce seçilen bir amaç için uğraşmak ve mücadele etmektir.

Kısakürek'in anlam arayışı bilimsellik bağlamında gerçekleşmemiş tam tersine, onu dinsel değişimde en çok zorlayan husus, akılcılık ve bilimsellikten vazgeçip metafizik düşünceyi kavramaya çalışmak olmuştur. Tasavvuf alanında var olan bilgilerine yenilerini eklemiştir. Ancak tasavvufun anlamaktan ziyade inanma ve teslim olmaya yönelik öğretileri Kısakürek'i tatmin etmiştir. Entelektüel tatminden sonra din değiştirmeyi içeren zihinsel tatmin Kısakürek'te farklı bir şekilde gözlenmektedir. Zira o, değişimi yaşadktan sonra zihinsel bir tatmin arayışına girişmiş ve karşılaştığı değerleri anlamaya ve öğrenmeye başlamıştır (2006a).

3. *Kimlik Bunalımı ve Varoluşsal Güvenlik İsteği*: Siyasi sistem ve ideolojilerin çökmesi üzerine insanlar bunların yerlerine yenilerini koymaya yönelmişlerdir. Bu gibi insanlar için dinsel değişim, tatmin edici cevaplar verme hususunda çağdaş düşünce sistemlerinin güçsüzlüğünü ve yetersizliğini kabul etme anlamına gelir. Hayata anlam verme, dünyalarına ruh kazandırmak için maddeci ve dinsiz toplumu, sahte ihtiyaçların ve tüketimin dünyasını terk ederek hayatta yapılacak bir şeyler olduğuna inanarak dine dönmüşlerdir.

Bu durumun Kısakürek'te mevcut olduğunu dile getirebiliriz. Değişimi duygusal bir zemin üstünde yaşadktan sonra edindiği din anlayışına uygun olarak yeni bazı amaçlar edinmiştir. Kısakürek kendi hayatına anlam katan değerlerin din olduğunu anladıktan sonra onu aktif yaşanan bir fenomen haline getirmek için bir çalışma içine girmiştir (2006a, 1984). Hayatına yön veren ideolojik çerçeveyi ise bu değişimle birlikte din üzerine inşa etmiştir.

4. Dramatik Tecrübeler: Köse'nin (1997) travmatik tecrübe olarak da adlandırdığı ölüme yaklaşma, aileden ya da çevreden sevilen birinin kaybı, hastalık ve kaza gibi hadiseler bazı insanların dinî hayatlarını yeniden gözden geçirmesine neden olabilir. Bu tür tecrübeleri yaşayan kişiler hayatlarının kontrolünün kendi ellerinde olmadığı ve her şeyin ölüm karşısında etkisiz olduğu gibi düşüncelere kapılabilirler. Bu durum onları dinsel değişime götürebilir. Ancak bu tür tecrübeler kendi dininde derinleşme ile sonuçlanan dinsel değişim türüne daha çok sebep olabilir. Dramatik tecrübelerle çocukluğu etkileyen olayları da dâhil eden Köse (1997) baba ile olan problemlili ilişkilerin ya da babasız büyümenin de dinsel değişim üzerinde etkili olduğundan bahsetmektedir. Ancak bunun ilgisiz babaya sahip ya da babasız her bireyin dinsel değişim yaşadığı anlamına gelmediğini, ancak dinsel değişime neden olan faktörler arasında bu duruma da sıklıkla rastlandığını belirtmektedir.

Bu noktada Necip Fazıl'ın (2006a, 1984) babasıyla olan ilişkisine dikkat edilecek olursa, karşımıza Köse'nin verilerini destekleyecek bir durum çıkmaktadır. Zira onun da babasıyla olan ilişkisi sağlam değildir. Ailesinin boşanmasından kısa süre sonra babasının ölümü de onu derinden etkilemiştir. Ancak bu durumun onu tek başına değişime götürdüğünü söylemek mümkün değildir.

5. Estetik Etkilenme de dinsel değişime neden olabilecek psikolojik faktörler arasındadır. Fakat konumuzla ilgisi bulunmamaktadır. Kurabileceğimiz yegane ilişki yaşamış olduğu dinsel değişimin Kısakürek'in estetik zevkini etkilediğidir. Ancak bu durum sebep değil sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır.

6. Manevi Faktörler: Aralıksız kabul hissine yol açan özel bir olay olarak nitelendirilen bu hadise ani bir aydınlanma olarak da nitelendirilebilir. Bir çok etkili motivasyon tarafından meydana getirilen bir olaydır ve daha ziyade sahip olunan dinde derinleşme ile sonuçlanır (Hökelekli, 2005). Ani hidayet olaylarında görülen ve yaşayan kişiyi derinden etkileyen duygusal faktörlerin bir araya gelmesiyle meydana gelen bu durumun Kısakürek'te meydana geldiğini söylemek mümkündür. Yıllarca bilinçaltında ve üstünde biriken arayış Arvasî ile tanıştığına kendini belli etmiştir.

3.4.4.2 Dinsel Değişimde Etkili Olan Sosyo-Kültürel ve Dinî Faktörlerin Necip

Fazıl'daki Yansımaları

1. Telkin ve Sosyal Etkileşim: Farklı dine mensup bir başka bireyin davranışlarından etkilenme, bir müşşidin ya da mutasavvıfın sözlerinden etkilenme gibi durumlar dinî arayışlara yol açabilir. Yeni gelişen siyasal dinî akımlar da bu tip bir etki gösterir (Hökelekli, 2005).

Daha basit bir örnek verilecek olursa İslam dininde, vaaz ve hutbe olarak geçen ve dinlemenin ibadet olarak kabul edildiğı konuşmalar telkin ve sosyal etkilemeye girmektedir. Bu tip olaylar Müslüman bireyi kendi dininde derinleşmeye götürürken başka dinlere mensup bireyleri de Müslümanlık hakkında düşünmeye veya araştırma yapmaya sevk edebilir.

Kısakürek'te bu faktör oldukça belirgindir. Çünkü o, ilk etapta Arvasî'den ve çevresindeki insanların yaşayışlarından etkilenmiş, bunun sonucunda ise onu görmeye devam etmiştir. Kendisini onun telkinlerine açık hale getirmiştir. Onunla tanışmasını ve sonrasında yaşadığı buhranı anlatırken Arvasî'nin üzerinde bıraktığı etkiye değinmekte bu durumu şu şekilde anlatmaktadır: “ *Bu, büyük bir manevi buhran, metafizik kıvranış, yepyeni bir kuruluşa doğru temelinden sarsılıştı; en kısa zamanda sezdiğime göre onun, Efendi Hazretlerinin tek nazarıdır ki, beni bu hale getirmişti. Avlanmıştım. Beni avlamışlardı.*” (2006a, 103). Kısakürek bu tanışma akşamını hayatı boyunca unutmamıştır. Allah Dostu şiiri “*Allah dostunu gördüm, bundan altı yıl evvel;/ Bir akşam ki, zaman, donacak kadar güzel.*” (2006, 76) ve “Müşşid” şiirindeki “*Bana, yakan gözlerle, bir kerecik baktınız; / Ruhuma, büyük temel çivisini çaktınız!*” (2006, 77) ifadeleri bunu kanıtlar niteliktedir.

Kısakürek'in sadece dinsel değişim sürecinin başında değil değişim boyunca ve yeni hayat tarzına adım attıktan sonra da Arvasî ile ilişkisi kesilmemiştir. Üstadı vefat ettikten sonra ise onun yakınlarıyla olan bağı koparmamıştır. Kendini onlardan biri olarak görmeye ve onlarla daha yakın sosyal ilişkiler kurmaya çalışmıştır. Denilebilir ki sosyal etkileşim ve telkin Necip Fazıl'ın hem dinsel değişiminin başlamasında ve yaşanmasında çok etkili olmuş hem de edinilen bu yeni dinsel yaşayışın devam ettirilmesinde destekleyici bir öge olmuştur.

2. Eski Dinine Karşı Tepki Duyma: Eski dinine o dine mensup birinden gördüğü kötü muamele ya da o dinin öğreti ve dogmaları yüzünden tepki duyan insanlar bu

dinden uzaklaşmakta ve yeni arayışlara girebilmektedir. Zihinsel tatmin isteği ile bağlantılı gibi görünen bu faktörün farkı genellikle dinle arası bir değişimle sonuçlanmasıdır. Bu faktörden etkilenen bireyler genellikle kendi dinlerini araştırmakla işe başlamakta ancak burada aradıklarını bulamayınca diğer dinleri incelemeye girişmektedirler (Hökelekli, 2005).

Kısakürek'in din içi bir değişim yaşadığı göz önüne alındığında bu faktörün onunla ilişkisi olmadığı düşünülebilir ancak, onun eskiden yaşadığı bohem hayatına ve sosyal çevresine karşı duyduğu tepkiyi bu duruma benzetmek mümkündür. Buradaki tepki dine değil ondan uzak olmasından dolayı kendisine yönelmiştir. Köse'nin (1997, 63) postmodern Hristiyan kültüründe dinin yerini anlatırken yaptığı tespit, Kısakürek'in durumu ile benzerlik taşımaktadır. Dinin, insanların hayatları üzerinde önemli bir etkisi olmamasına rağmen, insanlar din ile kültürde yer aldığı kadarıyla ilgilenmektedirler. Din artık insanların yaptıkları değil inandıkları bir şey haline gelmiştir.

Ayrıca din kaynaklı bir bunalım durumuyla karşılaşan bireylerin genellikle kendi dinlerini araştırmakla işe başladıkları hatırlanacak olursa onun burada arayışını tatmin ettiği ve diğer dinlere dair bir araştırmaya girmediği anlaşılabılır.

Hökelekli (2005, 293–303) dinsel değişimde ilahi müdahaleden bahsetmektedir. Bunun din değiştiren bireylerin kendi şuur ve iradelerinin ötesinde olan bir güç tarafından etki altına alındıklarını ileri sürmeleri üzerine ortaya çıkan bir durum olduğunu belirtmektedir. Ancak bu durum psikolojiden ziyade ilahiyat alanına giren bir konudur ve bu sebeple üzerinde pek durulmamıştır. Ancak James ve Vergote bu husus üzerinde durmuşlar ve açıklamasına yönelmişlerdir. Bu faktörün ani hidayet olayında etkili olabileceğini dile getirmişlerdir. Şuur altında biriken etkilenmenin aniden şuur üzerine çıkması sonucu bireylerin ilahi davet duymaları ya da vizyon görmeleri dinsel değişimin ortaya çıkmasına neden olabilmektedir. Ya da bireylerin kendilerini şartlandırmaları üzerine rüyada peygamber veya davetçi görmeleri bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Kısaca bu açıklamaların ani dinsel değişim başlığı altında kaydedilen verilerle aynı olduğu göz önünde tutulursa yeni ve farklı bir durum ile karşı karşıya olunmadığı ortaya çıkmıştır.

Başka dine mensup biri ile evlenmek amacıyla yapılan din değiştirme biçimi konuyla ilgili değildir. Ancak kısaca değinmek gerekirse bu tip değişimlerde ilk etapta samimi olmayan değişim yavaş yavaş içselleşebilmektedir.

Kısaca dinsel değişime yol açacak güdülerini sıralamak gerekirse; psikolojik çatışmalar, çevresel etkenler, yoksunluk ve bireyin gelişimsel özellikleri olarak özetlemek mümkündür. Çatışma durumunda kaygı ve huzursuzluk şiddeti yüksek olur. Birey bundan kurtulmak ister ve benimseyip yaşayabileceği bir din arar. Bireyin ailesi, toplumsal ve dinsel kurumlar ya da kişilerin birey üzerinde oluşturacağı dinsel etkiler de, dinsel yaşamda değişime yol açabilir. Özellikle telkine açık, kendine güveni zayıf, kişisel, toplumsal sorunları olan bireyler daha çok ve çabuk etki altında kalabilir. Toplumsal, ekonomik, ruhsal, bedensel ve ahlaki yoksunluk durumlarında, bilerek ya da bilmeyerek dinsel hayattaki değişimlerle bunları tatmine çalışma durumunu ortaya çıkarabilmektedir (Kayıklık, 2005, 16–18). Dikkat edilmesi gereken husus bu güdülerin sadece birinin kişiyi dinsel değişime götürebileceği gibi, daha sıklıkla karşılaşılan bir durum olarak, bireyi değişime birden fazla motivasyonun taşımasının daha muhtemel olmasıdır.

Rambo dinsel değişimin bu yönüne dikkat çekmektedir. Din değiştirme, insanın dinamik güç alanı içindeki olaylar, ideolojiler, kurumlar, beklentiler ve yönelimler arasında yer alan bir süreçtir. Din değiştirme sadece bir olay değil, bunun yanında zaman ötesi bir süreç. Mevcut durumla ilgili olduğundan etkileyici diğer taraftan ilişkilerin, beklentilerin ve durumların ilişkiler açısından ise etkilenme durumundadır. Ayrıca din değiştirme olgusundaki faktörler çok yönlü, interaktif ve birikimseldir. Din değiştirme sürecinde tek bir neden, tek bir süreç ve tek bir basit sonuç yoktur (Rambo, 1993, 6).

Bu noktada Yapıcı'nın (2007, 222) ortaya koyduğu dinsel değişimde gerekli sebepler ve yeterli sebep ayırımına değinmekte yarar vardır. Gerekli sebepler kavramı ile kişinin din değiştirmesini az ya da çok etkileyen faktörler kast edilirken, yeterli sebep kavramı tekildir ve asıl sebebi ifade etmektedir. Bu sebep devreye girmezse gerekli sebepler kişiyi dinsel değişime götürmekte yetersiz kalmaktadır. Dinsel değişimin ortaya çıkması için gerekli sebeplerin mutlaka yeterli sebep ile bir arada ortaya çıkması gerekmektedir. Tüm bunlardan hareketle Kısakürek'in dinsel değişimindeki gerekli sebepler ve yeterli sebep ayırımına bakılacak olunursa gerekli sebepler arasında; sosyal etkileşim, telkin, zihinsel tatmin, suçluluk ve günahkârlık duygusu, travmatik

tecrübeler, varoluşsal sorulara yanıt bulmak gibi birçok başlık sıralanabilir. Yeterli sebep ise Kısakürek'in anlam arayışı olarak görülmektedir. Zira şair hayatına değer katacak bir arayış içindedir. Çocukluğundan itibaren ailenin özellikle dedesi Hilmi Efendinin gözdesi olarak yetişmiş ve sınırsız bir özgürlük içinde yaşamıştır. Otobiyografilerinden de anlaşılacağı üzere şair içkili, kadınlı, kumarlı bohem hayatını uzun müddet sürdürmüştür. Bu dönemlerini anlatan şair “ *Bu hayatın, kendisi yok ama ismi var: Bohem hayatı... Mide gurultusu kadar başıboş insiyakların ve tabak gıcırdatılınca duyulan sinir kamçılanmaları gibi en kaba tessüriyetlerin hayatı... Bu hayat süresince bende, derin bir bunalma, ruh sıkışması, kendinden kaçma, kendini unutmaya çalışma hali... Belki de bu halden kurtulmak içindir ki, kendimi cehennem çarkına büsbütün kaptırmış bulunuyorum. Ve çabaladıkça batıyorum.*” (2006a, 67) diyerek yaşamından memnun olmadığını dile getirmektedir.

Şöhreti kısa sürede yakalayan Kısakürek bundan da mutlu olmamıştır. Bu durumunu şu şekilde dile getirir: “*Beyoğlu pansiyonlarında ve Fikret Adil'in Asmalı mescit sokağındaki tavan arası garsoniyerinde, ressamı, heyketrashı, şairli, muharrirli, profesörlü bir kalabalığa gömülü daral, patla, dur...*” (2006a). Bu dönemde kendisine yöneltlen övgüler de şairi mutlu etmemiştir zira bu mutsuzluğunu o dönem kendisine yapılan övgüler için “*teneke madalyalar*” (2006a, 68) tanımlamasını yaparak ortaya koymaktadır.

Kendi ifadesiyle ruhunda bir melankoli hâkimdir. Bu duyguyu ortadan kaldırıp yaşamına yön verecek bir anlama ihtiyacı olan Necip Fazıl, bu amaçla bazı ideolojileri incelemiş, hatta bazılarını benimseyecek duruma gelmiş ancak aradığı tatmin duygusunu yakalayamamıştır. “*Ne pahasına olursa olsun yaşamaya değer hayatı*” (2006a, 69) aramaya devam etmiştir. Batı edebiyatı ve tefekkürü üzerinde kafa yoran şair, bir müddet sonra bunların da kendisine yetmediğini fark etmiştir. Batı tefekkürünü incelemesi esnasında karşılaştığı insanlar ve fikirlerle ilgili şu sözleri durumun daha net anlaşılmasında yardımcı olacaktır: “*Bunların hepsi Allah'ın pervaneleriydi. ... İnsanda kılavuzsuz, Allah'ı aramanın, bulur gibi olup bulamamanın veya büsbütün kaybetmenin, belki en ileri, fakat ümitsiz cehdini temsil ediyorlardı. Bunlar beni doyuramıyor, büsbütün acıktırıyordu*” (2006a, 71). Batı tefekkürü onu tatmin etmek bir yana sorunlarını artırmaktan başka bir işe yaramamıştı. “*Eskimeyecek, tükenmeyecek, solmayacak bir güzellik*” peşindeydi (Kısakürek, 2006a, 1984, 1989). Aslında o bunun ne olduğunu sezmekteydi. Bahriye yıllarında yakınlaştığı tasavvuf onu bu

sıkıntılarından kurtarabilirdi ancak: “Çocukluğumda görür gibi olup kaybettiğim çarpıcı renk, çekici ses, tılsımlayıcı eda. Buydu aradığım. Şiirin, fikrin, bilginin üstünde bir âlemden bazı işaretler almış ve onları bir daha bulamamıştım... Fikirde daima, ruhçu, tecritçi, sezişçi, keyfiyetçi; sır idrakine bağlı ve ilahi vahdeti tasdikçiydim. Fakat bu haller, ateşe kartpostal üzerinden bakmak gibi bir şeydi. İçine giremiyor, ötesine geçemiyordum. Olamamanın ve tam bulamamanın içime yerleştirdiği huzursuzluğu da hiçbir şey dağıtmıyordu.” (2006a, 72-73) sözleriyle o ruhî iklimi bir daha yakalayamadığını itiraf ediyordu. Tüm bunların sonunda Kısakürek, Arvasî ile tanışmış ve hayatına anlam katacak değeri bulmuştur.

Bu durumunu 1968 tarihinde yazdığı “Pansiyon Yolu” adlı hikâyesinde genç bir üniversiteli üzerinden anlatmaktadır. Hikâyeye göre felsefe öğrencisi genç, nefis muhasebesi illetine müptela ve “ben bu hayat içinde ne olmalıyım? Her şeyin sahte olduğu bu dünyada gerçeği nerede bulmalıyım?” sorularıyla bir anlam aramaktaydı. İçki ve kadın, ruhsuz siyasi ideolojiler, hürriyet ve demokrasi fikirleri bu durumuna çare olamamıştı. Nihayet bir sabah karşı caminin minaresinden yükselen ezana kulak kesildi, onu ilk kez anlamaya çalıştı ve fark etti ki düşünmeden iman etmek onu kurtarabilirdi. “Çünkü düşüncenin her şeyi yazıp bozan anarşisinden kurtulması gerekiyordu...” (1989, 233-237). Kısakürek söz konusu hikâyesinde üniversiteli genç aracılığı ile kendi anlam arayışını ve buna bulduğu çözümü dile getirmektedir. Ayrıca; “An oluyor bir garip duyguya varıyorum; Ben bu sefil dünyada acep ne arıyorum?...” (2006, 314) dizeleri şairin neden yaşadığını sorguladığını ve dünyaya yaklaşımını göstermesi açısından önemlidir.

Tüm bunların sonunda denilebilir ki Necip Fazıl’ın dinsel değişimindeki yeter sebep, anlam arayışdır. Diğer faktörler ise onu değişime hazırlayan, değişiminde etkili olan faktörlerdir ancak hiçbirisi şairi anlam arayışı kadar etkilememiştir. Bu bağlamda Frankl’ın insandaki en güçlü güdünün anlama isteği olduğunu vurgulaması önem kazanmaktadır. İnsanın günlük hayatta kendini anlama çabası içinde bulunduğunu söyleyen Frankl insan için hayatını anlamlandırma, onun yaşamaya değer olmasını sağlamaktadır (Ayten, 2006, 128) zira anlam arayışının temeli “hayat neden yaşamaya değer?” sorusuna cevap bulmaktır (Kısakürek, 2006a, 131). Din nihaî anlam arayışdır ve bunun sonucunda gerçek anlama yani Tanrı’ya ulaşılır. Frankla göre din insana ruhsal yardım elini uzatır ve başka hiçbir yerde bulamayacağı bir güvenlik duygusu verir. Din insanların sorularına cevap verir ve acıyı anlamlı kılar (Ayten, 2006, 141).

Sonuç olarak dinsel değişim olayında tamamen farklı etkenler birbirini izleyebilir: Huzursuzluk, kriz zirveleri; barış, özgürlük ve içsel ahenkten doğan bir duygu (Holm, 2004, 101) vb psikolojik öğeler, yalnızlıktan kurtulma isteği, telkin gibi sosyal faktörler bu süreçte karmaşık olarak bireyi etkileyebilir. Bunlardan birisi değişimin yeter sebebini oluştururken, diğerleri gerekli sebeplerdir. Kısakürek'te anlama ve suçluluk duygusundan kurtulma isteği olan psikolojik güdülerin yanında etkileşim ve telkin gibi sosyal unsurlar etkili olmuştur.

3.4.5. Dinsel Değişim Evreleri ve Necip Fazıl'daki Tezahürü

Din Psikolojisi alan yazınına göz atıldığında dinsel değişim üzerinde çalışan araştırmacıların hemen hepsinin konuyu evrelere ayırma yoluna gittiği kolaylıkla fark edilebilir. Bunlara birkaç örnek verilecek olunursa alanın önemli isimlerinden olan Clark'ın tasnifi ile başlamak doğru olacaktır. O, dinsel değişimi üç aşamalı olarak ortaya koyar.

1. *Huzursuzluk Evresi*: huzursuzluk, suçluluk duygusunu temsil eden eksiklik ve değersizlik duygusundan kaynaklanır. Dinsel değişim bu duyguya karşı koyma olarak yorumlanabilir.

2. *Değişim Evresi*: herhangi bir uyarıcıyla veya uyarıcı olmadan ani ve büyük bir aydınlanma duygusu başlar. Birey sorunlarını çözebileceğini hissetmeye başlar. Huzur, dinlenme, Tanrı'ya teslim olma bu aşamayı temsil eder.

3. *Duyguların Zayıflaması Evresi*: yoğun duygular zayıflar, birey barış, özgürlük ve içsel uyuma ulaşır. Tanrı ile bir olma, günahların bağışlanması ve sorunların çözülüp güçlüklerin aşıldığına inanma evresidir (Kayıklık, 2005, 19). Clark'ın bu tasnifi daha çok ani dinsel değişime uygun görünmektedir. Zira herhangi bir entelektüel çabadan bahsedilmemekte buna bağlı olarak arayış veya araştırma safhası bulunmamaktadır.

Rambo (1993, 17) ise konuya daha ayrıntılı bakmaktadır. Önce genel durumun (context) kişinin mevcut inançlarının analizine değinir. İkinci olarak kriz (crisis) evresi bunu takip eder. Kişi bir takım problemlerle karşılaşır. Mevcut dinî yaşantısıyla sorununa çözüm bulamayan birey onu sorgulamaya başlar (quest). Bu esnada problemine çözüm bulabileceğini düşündüğü yeni dini ile karşılaşma yaşanır. Birey yeni din ile buluşur (encounter). Birey yeni karşılaştığı dini bir müddet dener, bu dine uygun yaşamaya başlar (interaction). Yeni dinî yaşantısının verdiği memnuniyet duygusu ve

krizin bitmesi ile birey bu dine teslim olur, onu yeni dini olarak kabul eder (commitment) ve sonuca ulaşmış (consequences) olur.

Hökelekli dinsel değişim aşamalarından bahsederken şuurlu, mistik tecrübeler ve sosyal ilişkilere de değinmektedir.

1. *Kanaat ve Bunalım Safhası*: kişinin psikolojik benliğinde sarsılmaların başladığı, kendinde bir şeylerin değişmesi gerektiğine kanaat getirdiği devredir.

2. *Arayış, Araştırma ve Karşılaşma Safhası*: bunalım şuuru alanına çıkar. Bu durumda bunalım yaşayan kişi yeni arayışlara girer. Din değiştirme adaylarının bir kısmı farklı din, inanç ve düşünce sistemleri üzerinde araştırma ve incelemelere dalmakta, değişik dinî grup ve cemaatleri deneyerek kendilerine en uygun olanı seçmektedirler.

3. *Karar Verme ve Teslim Olma Safhası*: dinsel değişime kesin karar vermiş bir insan için bile bunu uygulamak kolay değildir. Ancak bu dönemde mistik tecrübelerin yaşanması, dinî bir şahsiyetin sözleri, dramatik bir tecrübe vs verilen kararın uygulanmasında etkili olabilmektedir.

4. *Sonuç Safhası*: bu aşama yeni bir doğuş gibidir. Kişideki şiddetli çatışma ve gerilim ortadan kalkar. Bireyde sevinç, heyecan gibi duygusal coşkunluklar ortaya çıkar (Hökelekli, 2005, 303- 310).

Peker (2003, 202) dinsel değişim aşamalarını anlatırken bilinçaltına, çatışma ve huzursuzluk gibi psikolojik elemanlara ağırlık vermektedir. 1. Bulunduğu dine olan inanç ve bağlılığı zayıflar ve bu soğuma etkisi bilinçaltına itilir. 2. Bulunduğu dinden uzaklaşmasına neden olan konuların başka dinde kendini tatmin edecek muhtevada var olduğunu öğrenir ve bu dine ilgi duyar. 3. Şuuru altına itilen uzaklaştırıcı etkiler, şuuru alanına çıkarak yeni dine karşı duyulan ilgi ve eğilimlerle birleşir ve din değiştirmeye karşı olan direnç ile çatışmaya başlar. Bu devre huzursuzluğun en çok görüldüğü devredir. 4. Çatışmanın yeni din lehine sonuçlanmasıyla gerginlikten kurtulur ve din değiştirme kararı verilir.

Köse (1997, 98) dinsel değişim aşamalarından bahsederken bazı sorunların hissedilmesiyle girilen moratoryum (bekleme) sürecinden, sosyal ilişkiler vasıtasıyla karşılaşılan yeni dinden ve yeni dini kabul etmeden önce deneme sürecinden geçildiğinden bahsetmektedir.

Gazali dinsel değişim evrelerini taklit, ilim ve zevk olarak adlandırır. Taklit, başkalarından elde edilen inanç, ilim kıyastır, yani inanılana başka alanlardan deliller getirerek sahip olunan değerleri güçlendirmektir. Zevk ise müşahededir, yani, sahip olunan değerlerin yaşanmasıdır. Zevk aşamasında inanılan değerler her şeyin üstünde tutulmaya başlanmış, insanın duygu ve düşünce dünyasını daha çok onlar kaplamıştır. İman, fikir ve marifet evreleri olarak Gazali'ye çok yakın bir tasnif ortaya koyan İkbâl marifet evresinde içselleştirilen dinî hayata önem vermektedir. (Kayıklık, 2002, 127). Benzer bir şekilde Allport da dindarlığın farklılaşmasından bahsetmektedir. Sorgulanan çocukluk dininin içselleştirilerek yeniden yorumlanması onu farklılaşmış ve olgunlaşmış dindarlık ancak bu şekilde olur (Allport, 2004, 77-79). Gazali, İkbâl ve Allport'un ortaya koydukları veriler daha çok din içinde görülen olgunlaşmayı içermektedir. Bunun da bir nevi dinsel değişim olduğu yadsınamaz ancak yukarıdan itibaren verilenlere göz atılacak olursa burada herhangi bir kriz aşaması ya da köklü bir değişime işaret etmediğini söylemek mümkündür. Burada bahsedilen konu sosyal çevreden alınan ikinci el verilerin içselleştirilmesidir.

Dinsel değişimin evrelerinden bahsedilirken bu konuda ayrıntılı bir çalışma olan Lofland ve Stark'ın din değiştirme süreç modeline göz atmak faydalı olacaktır. Zira onların ortaya koyduğu veriler Kısakürek'in değişiminde de büyük ölçüde bulunan bunalım hali ve sosyal ilişkiler hakkındadır.

1. Aşırı gerginlik hissedilir. Mevcut durum ile arzulanan durum arasındaki farklılıktan kaynaklanan bu gerilimi yok edecek yollar aranır.
2. Din değiştirme adayı diğer yolları değil dinsel çözüm yollarını arar. Bu durumda ise dinî problem çözme bakış açısına sahip olmalıdır.
3. Bu bakış açısı onun kendi kendisini "*dinî arayış içinde olan*" şeklinde tanımlamasını sağlayacak kadar kuvvetli hale gelir. Zira arayıştaki kişi geleneksel dinsel kurumlara yönelir, gereksinimleri karşılanmazsa kendini dinsel çözüm arayan bir kişi olarak görür.
4. Gireceği harekete hayatının bir dönüm noktasında rastlamalı. Bu esnada süregelen bazı dinsel eylemler biter yenileri başlar.
5. Yeni bir çevreye girer ve yeni çevresiyle güçlü ve tekin bağlar kurar. Gireceği grupta bulunan bir veya birkaç kişi ile aralarında (önceden var olan) bir duygusal veya etkileyici bağ mevcutsa değişim daha hızlı ve kolay yaşanır.
6. Bu grup dışındaki kimselerle olan ilişkilerinde bir kesilme veya eksilme oluşur. Aksi takdirde yoğun çatışmalar yaşanır.
7. Bu devrede kişi yeni grubunun özellikleri ile bütünleşir. Eğer kişi grupta daha da ilerleyecek ve başkalarını gruba kazandırma faaliyetlerinde bulunacaksa, grup ona ayrı

ehemmiyet vermeli ve aralarında aşırı bir ilişki meydana gelmelidir (Kayıklık, 2005, 18–19, Köse, 1997, 95).

Tüm bu verilen dinsel değişim modellerinin ortak olan yönleri mevcuttur. Neredeyse tüm modeller bunalım evresi, arama ve bulma evresi, kabul etme evrelerinde birleşmiş gibi görünmektedirler. Bunları Kayıklık'a (2005, 21) odaklanarak özetleyebiliriz.

1. Huzursuzluk, itici gücün varlığı, bireyin nedenleri hissetmesiyle huzursuzluğu ve arayışı başlar.

2. Değişimin yaşanması, aradığını bulan birey buna göre kendini biçimlendirir ve önceki inancından sıyrılır. Kişilik yapısına, donanımına, kültüre göre biçim ve zaman bakımından farklılıklar gösterebilir.

3. Duyguların durağanlaşması, zamanla ilk arayış anındaki duygusal coşku zayıflayabilse de, birey artık yeni bir dinsel yaşayış biçimi oluşturmuştur.

3.4.5.1. Bunalım Evresi

Dinsel değişimin ilk aşaması huzursuzluk ve ruhi dengesizliğin yaşandığı bunalım evresidir. Bu evre değişim için arayışların başlaması sonucu doğurur.

Bunalımın sebebi duygusal olabildiği gibi entelektüel de olabilir. Bunların bir arada görülmesi sıkça karşılaşılan bir durumdur. Dinsel değişim güdeleri başlığı altında verilen nedenler bunalım evresiyle yakından ilişkilidir. Zira bireyi din değiştirmeye götüren güdü bunalıma neden olan güdü ile aynıdır.

Bunalıma sebep duygusal veya entelektüel olabilir. Konu ile ilgili ortaya koydukları çalışmada Snow ve Philips din değiştirme öncesi duygusal bunalım türlerini beş başlık altında toplamışlardır: 1. Anlamsızlık, hedefsizlik, güçsüzlük ya da kendini küçük görme gibi duyguları içeren ruhsal problemler. 2. İkili ilişkilerle ilgili problemler ki, evlilik, çocuk yetiştirme ve aile ilişkilerini içerir. 3. Karaktere bağlı problemler. Uyuşturucu ve alkol kullanımını içerir. Benmerkezcilik gibi çeşitli kişilik problemleri de bu grupta yer alır. 4. İşsizlik, işinden memnun olmama ve okulla ilgili problemler. 5. Fiziksel problemler, sinirlilik, kronik hastalık vb. (Köse, 1997, 72).

Kısakürek'te Snow ve Philips'in birinci faktörü olan anlamsızlık ve hedefsizliğin baskın olarak görüldüğünü söylemek mümkündür. Onun dinsel değişiminin temelinde anlam arayışı ve hayatından memnun olmama hissi baskındır.

Bunlar Necip Fazıl'ı ergenliğinden itibaren bunalıma sürüklemiş ve bir arayış içine girmesine neden olmuştur. Kısakürek'in değişimindeki yeterli sebepten bahsedilirken aslında yaşadığı krize de değinilmiştir.

İkili ilişkilerdeki problem konusuna değinilecek olunursa özellikle babasıyla kopuk olan diyalogu ve onu küçük yaşta kaybetmesi bu bağlamda etken gibi görülebilir ancak Necip Fazıl otobiyografilerinden de anlaşılacağı üzere dinî bağlamda pek etkilenmiş görünmemektedir (2006a, 1984).

Yukarıda bahsedildiği üzere Kısakürek alkol, kumar ve benzerlerine bunalımdan kurtulmayı ya da düşüncelerini bastırmayı hedeflediği için yönelmiştir. Yani bu kötü alışkanlıklar onu bunalıma sürüklememiş bunalım esnasında çare olarak görülmüşlerdir (Kısakürek, 2006a, 1989)

İşsizlik Kısakürek'in yaşadığı bir problem olmamıştır. İşinden memnun olma konusunda ise otobiyografilerde pek bir bulgu yoktur. Şikâyet eder bir cümlesine de rastlanmamaktadır

Rambo'nun (1993, 48–55) krize sebep olabilecek dokuz etkenden bahsetmektedir. Bunlar: 1. Mistik deneyimler 2.Ölüme yaklaşma deneyimi: çoğu kişinin anlattığı kalbin durduğu kısa bir müddet içinde görülen ucunda ışık olan tünel ve orada bekleyen aileden veya arkadaşlardan sevilen ölmüş bir kişinin görülmesi deneyimi. 3. Hastalık ve iyileş(tir)me: doğaüstü denilebilecek ya da dinsel bazı metotlarla sağlığa kavuşma. Buna yoga örnek olarak gösterilebilir. 4.Anlam arayışı, hayatından memnun olmama, huzursuzluk, başardıklarından memnun olmama olarak niteleyebileceğimiz “hepsi bu mu” bunalımı. 5. Üstün olma isteği; dinî fikirler insanlardan üstün olma isteği maskeleyerek için kullanılabilir. 6. Bilinç halinin değişmesi; özellikle haplar ve seanslarla değişen şuur durumları krize sebep olabilir. 7. Asi (meraklı) kişilik; yeni bir şeyler denemek için dinsel değişimle ilgilenmeleri ve bu deneyimin onlara kargaşa ortasında çekirdek ve merkez denilebilecek şeyler sunması. Onları etkileyerek krize neden olabilir. 8. Patolojik durumlar; özellikle psikanalizim yaklaşımı, kişinin zayıflığı yardım arayışı, güçsüz bir ruha sahip olma gibi durumlarda bunalımın ortaya çıkması büyük olasılıktır. 9. Dininden dönme; din değiştirmenin bir aşaması gibi görülebilir fakat krize sebep olan faktörlerden biri de olabilir. Dini reddeden kişi sosyal olarak yalnızlığa, psikolojik olarak boşluğa düşebilir, bunu yeni bir din ile veya reddettikleri dini tekrar benimseyerek telafiye çalışabilir.

Yukarıda zikredilenler arasında özellikle Rambo'nun "hepsi bu mu?" olarak adlandırdığı bunalım Kısakürek'te baskın olarak bulunmaktadır. Şairin yaşamından ve yaptıklarından tatmin olmaması onun krizinin temel noktasıdır. Aynı zamanda Mistik Dinsel Değişim konusunda Kısakürek'in yaşadığı mistik bazı hallere değinilmiştir. Buradan da anlaşılmaktadır ki onun bunalım safhasının başlamasında ve bu safhanın atlatılmasında bu tür tecrübeler de etkili olmuştur.

Köse'ye (1997, 70–71) bakılacak olunursa sosyal dünyanın dengesiz olarak algılanması, bireyin kendi tasavvurlarını tehdit eden bir tecrübe yaşaması sonucu bocalaması ve düşünceyi harekete geçiren şeyler, psikolojik dengeyi bozar ve bunalıma sebep olabilir. Tüm bunların yanında Hökelekli (2005, 303) bunalıma sebep olabilecek nedenleri daha genelleştirerek ortaya koymuştur. Bunalıma günümüz dünyasında, geleneksel dindarlığa ya da dinin bazı esaslarına duyulan tepkiler, dinin sekülerleşme sonucu manevî problemlere çözüm olma özelliğini kaybetmesi, aşırı dünyevileşme, bireyselleşme, kültürel çoğulculuk, yalnızlaşma, yabancılaşma, umutsuzluk, amaçsızlık, huzursuzluk gibi duyguların sebep olduğunu dile getirmektedir.

Necip Fazıl'da, yaşamına değer verecek bir olguya sahip olmama düşüncesi sonucu ortaya çıkan anlamsızlık ve buna bağlı huzursuzluk duyguları bunalıma neden olmuş görünmektedir. Ayrıca şair yakın çevresine güven duymamakta ve yaşadığı sıkıntıları kimsenin anlamadığını düşünmektedir. Bu durum şairin kendisini yalnız hissetmesine neden olmaktadır (2006a). Tüm bunların Kısakürek'te bunalım evresinin başlamasına neden olduğu söylenebilir.

3.4.5.2. Arayış ve Buluşma Evresi

Bu evrede kimi modellerde sosyal ilişkiler önem kazanırken, kimisinde ise entelektüel merak sonucu ulaşılan kitap vs ile medya iletişim araçları önem kazanmaktadır. Ancak gerek Köse'nin (1997) ulaştığı veriler gerekse Yapıcı'nın (2007) verileri sosyal ilişkilerin dinsel değişimde daha önde gelen etken olduğunu ortaya koymaktadır.

Kısakürek'in dinsel değişiminde de böyle olduğu ortaya çıkmaktadır. O Cuma vaazını dinlediği Arvası'den etkilenmiş ve daha sonra onunla evinde görüşmüştür. Bu görüşmelerin şairin dinsel değişimi açısından önemi büyüktür. Kısakürek aradığı anlamı bu görüşmeler sayesinde bulmuştur. Ancak bu Necip Fazıl'da entelektüel boyutun etkisiz olduğu anlamına gelmemektedir. Belli bir yere kadar başkalarının bizi

şekillendirdiğini yadsıyamayız ama kendimizi yaratma fikrini de göz ardı edemeyiz diyen May'ın (2000, 75) sözleri doğrultusunda Kısakürek'in dinsel değişimindeki duygusal ve entelektüel etkenlerin de dikkate alınması gerekmektedir. İlk tanışmalarından sonra uzun bir bunalım devresi geçiren şair bu evrede tam inkâr ile tam iman arasında gidip geldiğini dile getirmektedir (2006a, 108).

Kısakürek'in bunalımı iki evreden oluşmaktadır. Bunlardan ilki, yukarıda da değinildiği üzere, hayatını anlamsız hissetmesi sonucu yaşadığı ve Arvasî ile tanışincaya kadar geçen dönemdir. İkincisi ise Arvasî ile tanıştıktan sonra yoğun çatışmalar yaşadığı bir yıla yakın süren devredir. Bu devre Arvasî ile tanıştığı günün gecesi olan “*buhran gecesi*” ile başlamış ve 1935 yılı baharına kadar devam etmiştir (2006a, 93-111). Şair burada yaşadığı çatışmayı şu sözleriyle açıklamaktadır: “*O güne kadar gururların ve nefis istinatlarının en küstahıyla müdafaa ettiğim ahmak emniyetler bir tarafa; merkezinde Allah bulunmak üzere ruhumda ve namütenahi bir daire şeklinde idrakine mecbur olduğum bütün bir kâinat bir tarafta*” (2006a, 100). Kısakürek yaşadığı bunalımın sebebini anlatırken “*vehim ve şüphe*” den bahsetmektedir.

Yaşamında anlamlı olan şeyler değişmekte olduğunu şu sözlerinden anlamak mümkündür: “*her şey içimde dumana, rüzgâra, gölgeye karışırken, yalnız bir şey; kendisinden başka her şeyin yokluğu pahasına mutlak bir varlık şartına bürünüyordu. Yalnız Allah var! Var olan yalnız Allah! Her şey o kadar yok ki, yalnız Allah var! Allah öyle var ki, kendisinden başka hiçbir şey yok!*” (2006a, 101).

Bu dönemde bankadaki işinden istifa etmiş olan Kısakürek tüm bu çatışmaları yaşarken sık sık Arvasî'yi ziyarete gidiyordu. “*Marazı, bir nimet olarak ondan aldığımı sezen ben, şifayı da, tabi nimetin nimeti halinde ondan, onun yolundan aradım.*” (2006a, 104). Bu ziyaretler ona rahatlık veriyor ancak Arvasî'nin yanından ayrıldıktan sonra tekrar aynı bunalımın içine dönüyordu.

Hökelekli (2005, 305) karşılaşılan grubun bireyi kabul etmesinin kişinin yaşadığı çatışmayı azaltmaya yardımcı olacağını belirtmektedir. Ancak gruplar genellikle kişinin yaşam şeklini değiştirmesini talep eder bu durum kişide büyük çatışmaların oluşmasına neden olur. Zira bireyin o güne kadar sürdürdüğü hayat tarzına terk ederek yenisini kurması kolay değildir. Bu sebeple çatışma uzun ve ızdırap verici olabilir. Kısakürek'te bu durum açıkça görülmektedir. Arvasî'yi gördüğü zaman bir rahatlama ve ferahlama hissetmektedir ancak yanından ayrılınca yine eski buhranlarına

geri dönmektedir (2006a, 110). Ancak ne Arvasî'nin ne de çevresindeki insanların ondan hayat şeklini değiştirmesine yönelik bir talebi olmuştur. Kısakürek değişmesi gerektiğinin farkına kendisi varmıştır ve bu herhangi bir grup baskısından daha etkili olmuştur.

Tüm bunlar Kısakürek'te zihinsel bir çaba olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Kısaca şair, kendisini ve çevresini yeniden tanımlamaya, hayatın gerçek manasını ve varlığın özü olarak gördüğü Allah'ı anlamaya çalışmıştır.

3.4.5.3. Karar Verme ve Tabi Olma Evresi

Bireyin dinsel değişime karar vermesinde kişiliği ve sosyal etkiler ön plana çıkmaktadır. Bireyin kişiliği ve dinsel değişim esnasında karşılaştığı sosyal çevre dinsel değişimin aldığı süreyi, karar verme hızını, dinsel değişimin bütün ya da aşama aşama olmasını vb etkilemektedir.

Kişilik, uzun süre boyunca istikrar gösteren ve çeşitli durumlarda ortaya çıkan bireye ait belirli bir davranış modeline neden olan ruhsal özellikler bütünü olarak tanımlanır (Holm, 2004, 109).

Kişiliğin birçok tanımı olmasına rağmen psikologların genel olarak kabul ettikleri bir tanıma göre kişilik: bireyin kendine özgü ve ayırıcı davranışlarının bütünüdür (Kula, 2001, 40). Kayıklık duygusal ve patlamaya hazır kişilik özellikleri taşıyan bireylerde ani dinsel değişimin, karar verirken aceleci davranmayan ve her şeyi akıl süzgecinden geçirmeye çalışan bireylerde ise yavaş dinsel değişimin görüldüğünü belirtmektedir (2005, 14).

James kişiliği hasta ve sağlıklı olmak üzere ikiye ayırır. Sağlıklı ruh dışa dönük, iyimserdir ve din ile ilişkisi genelde yüzeysel olup, dinî olgunlaşma yavaş yavaş ortaya çıkar. Hasta ruh kötümserlik ve içe dönüklük taşır, dinî olgunlaşma parça parça oluşur, travmatik durumlar söz konusudur. Dramatik ihtidalar görülebilir. James conversion kavramını, belli ölçüde hasta bir ruhun barış ve özgürlük kazandığı, ansızın ya da adım adım gelişen bir süreç olarak ortaya koyar (Holm, 2004, 111–112).

Kişilik dinsel değişim sürecini etkilerken dinsel değişimin etkisi çoğunlukla kimlik üzerinde görülmektedir. Kimlik, bireyin gelişim dönemleri boyunca diğer insanlarla özdeşleşme sonucu, bir süreklilik ve tartlılık içinde yetişkin rolü, neye inanıp değer verdiği ve beklentileri hakkında ki toplu bilincidir (Kula, 2001, 44). Dinsel

değişim yaşayan birey yaşadığı değişimin biçim, boyut ve yönüne göre yeniden kimlik edinme yoluna girmektedir. Konuyla ilgili olarak Köse (1997, 101) din değiştirmenin ferdin, eski kimliğini değiştirmesi şeklinde de tanımlandığından bahsetmektedir. Buna göre bazı açılardan kişinin geçmişi ve şimdiki hali önemli noktalarıyla birbirine tezat teşkil eder. Konunun araştırmacıları din değiştirmenin kimlik, kişilik, hedef, inançlar, fikirler, davranışlar ve değerler açısından köklü bir değişiklik gerektirdiği hususunda hemfikirdirler.

Bu köklü değişim James'in "ikinci kez doğma" kavramı ile ifade ettiği değişimle aynıdır. Buna göre James hasta ve sağlıklı ruh ayırımını din değiştirme tiplerine de yansıtır. Ona göre hasta ruha sahip olan kişiler dinsel değişim yoluyla kendilerini yeniden tanımlamakta ve içsel uyumu yakalamaktadırlar (James, 1945, Holm, 2004, 111–112).

Yeniden kimlik edinmede değişimin bireysel yönü yanında sosyal çevre de önemli bir etkiye sahiptir. Yapıcı'ya (2007, 223) göre, dinsel değişim sonrası fert yeni bir gruba girmekte ve aidiyet hissetmekte kendisini o gruba uygun olarak kimliklendirmektedir. Köse (1997) ise; dine dönüşün ve dolayısıyla bir dinî gruba katılmanın iç çatışmaları çözme ve kimlik kazandırma şeklinde kişiye psikolojik faydalar sağladığını bulgulayan çok sayıda araştırmanın mevcut olduğundan bahsetmektedir.

Karar verme ve teslim olma aşamasında sosyal bir olgunun yaşandığını da göz ardı etmemek gerekmektedir. Bireyin değişime karar vermesinde karşılaştığı grubun yapısı belirgin rol oynamaktadır.

Sosyal çevrenin kişiye olan etkisini Hökelekli'ye (2005, 306-307) bakarak açıklayacak olursak: Anlaşılabilir görüş ve ideolojileri olan gruplar, zihni karışmış kimseler için çekicidir. Birçok insan, dinsel değişimlerdeki temel faktörün, kendileri için ideal buldukları inançları ve değerleri yaşayan kişi veya liderle ilişkiye girmelerinin olduğunu söylemektedirler. Bağlandıkları ruhani üstad, zekânın tuzakları ve var oluşla ilgili boşlukla birlikte, entelektüel anarşi ve ferdi gurura karşı zaruri bir garanti anlamına gelmektedir.

Burada önemli olan bir konu da Hökelekli'nin ruhani üstat dediği grup liderleridir. Köse (1997, 135–138), bu kişilerin olağanüstü, süper insan veya en azından özel müstesna güç ve kalite sahibi kişi olarak görülme özelliğine sahip olduğunu, dahası

Wallis ve Bruce'nin bu özelliklere övme, emretme ve yerme haklarına sahip olmayı eklediğini söyler.

Müritlerin gözünde şeyhler belirli merhaleleri geçerek belli bir noktaya gelen Allah dostlarıdır. Allah'a yakınlıkları dolayısıyla müritleri için bir köprü vazifesi üstlenmişlerdir (Köse, 1997). Kısakürek bu durumu sıkça dile getirmiştir karar vermeye çalışırken sürekli olarak “*bir irşad ediciye varmadan olmaz*”(2006, 112) demektedir ve ona göre Arvasî aradığı irşat edicidir. Kısakürek Arvasî'nin asrının bekçisi ve gerçek bir veli olduğuna inanmaktadır. “*Abdülhakîm Efendi Hazretleri, basitlerin basiti gibi duran bir ifade içinde, bütün arz küresini hasır koltuğunun yuvarlak yastığı kadar küçültüp üzerine oturmuş, etekleriyle sımsıkı peçelemiş, bunu belli etmemeyi en büyük marifet ve keramet bilmiş bir tavır sahibiydi.*” (2006a, 115, 203-207). Bu sözler Köse'nin müritlerin şeyhi algılayışına dair yaptığı tespitlere uygundur.

Yapıcı, (1997, 67) kendi dininde derinleşme türü dinsel değişimin uygulama aşamasının tövbe ile başladığını belirtmektedir. Buna göre tövbe hadisesi, dinsel değişimin fiilen uygulanışındaki ilk aşamadır. Günahkârlık hissinin yaşanması sonucunda dinî hayata dönüşün en gizli motivisi mutluluğa ulaşma arzusudur. Dine dönüşten sonra kişide ortaya çıkan duygular: 1. Kişide umut hali ortaya çıkar. 2. Bu durum onu emniyet ve güvenlikte olma hissine götürür. 3. Bu duygunun ardından kurtuluşa erme hissine götürür. 4. Tövbekâr iç dünyasında sevgi ve mutluluk hisseder. 5. Arınma ve yenilenme duygusu yaşar. 6. Mevcut ben ile ideal ben arasındaki uçurum/ rahatsızlık ortadan kalkmaya başlar. 7. Ruhsal sükûnete erişir, ruhen aydınlığa ve ışığa kavuştuğunu hisseder (Yapıcı,1997, 327- 328).

Kısakürek'te de bu şekilde olmuştur. İlk bunalımını atlatıp Arvasî'ye tabi olduktan sonraki ruh halini şu şekilde anlatmaktadır; “*Bundan böyle, gözlerinin pası silinmiş, üstündeki buğu alınmış ve ilk imtihandan geçirilmiş insan olarak Efendimi, aydınlık gözle görebilirim. Artık önümde yol, tek: Allah ve Resulü*” (2006a, 111). Bunlar Kısakürek'in bunalımı atlatıp değişime karar verdiğini ve bu amaçla Arvasî'ye tabi olduğunu ortaya koymaktadır.

Hökelekli (2005, 293) dinsel değişim ister yavaş yavaş gelişsin isterse ani değişim olsun her iki durumda da gerginlik bir süre daha devam eder demektedir. Necip Fazıl için de bu tespit geçerlidir. O yaşadığı değişimin ardından yeni grubundaki yeri konusunda bir gerginlik yaşamaktadır: “*Büyük bir aşk havası içinde ve en şefkatli kabul*

tavır karşısındaydım. Fakat vaziyetim neydi? Büyük oluş mektebinin defterine kabul edilmiş miydım? Yoksa uzaktan sevgi ve saygı kadrosunda mıydım? Nezaket ve alaka gösterilen herhangi bir ziyaretçiden farkım var mıydı?” Bu merakın ise uzun müddet bir cevap bulamadığını ise şu sözleri ifade etmektedir: *“Bana ilk günden son güne kadar: ‘bizdensin!... seni mensup ve mahsuplarımızın arasına alıyoruz! Yola kabul edildin!’ tarzında ya da benzerinde ne bir şey söylendi ne de ima edildi. Ne de tarikata, tarikat edeplerine dair tatbiki bir şekil, bir merasim gösterildi...”* (2006a, 127). Bu gerilimi ise uzun müddet sonra, Abdülhakîm Arvasî öldükten sonra yaşadığı bir başka bunalım esnasında karşısına çıkan Arvasî’nin ileri derecedeki yakınlarından birinin onayı ile atlatabilmiştir (2006a, 128).

Kısakürek ruhî olarak değişimini tamamladıktan sonra bunu davranışlarına yansıtması gerektiğinin farkındadır. Ancak bu konuda zorlanmıştır. Bunu şu sözlerinden anlamak son derece kolaydır: *“Can evimden vurulmuş durumdayım ama okun ipini tutup istediğim yere çevirmekte zorlanıyorum. Dış dünyayı taş taş koklamaya devam ediyorum. Sonra dövünüyorum, ağlıyorum...ve dâima nefsimde müddet üstüne müddet, vade üstüne vade bağışlayarak, sefil ve perişan sürünüyorum...”* Kısakürek kırk yaşına kadar *“ellisinden sonra inşallah”* diyerek kendine zaman verdiğini belirtmektedir (2006a, 143). Aslında bu durum neredeyse ömrü boyunca devam etmiş ve Necip Fazıl bunalımlı bir dinî yaşayışa sahip olmuştur (2006a).

Dinsel değişim sonucu değişime uğrayan kişi yakın çevresiyle çoğu kez çatışma yaşayabilmektedir. Dine ilgisiz ve farklı dinler arasında gerçekleşen din değiştirmeler üzerine bireyler büyük tepki ve dışlamalar ile karşılaşmaktadırlar. Ancak çoğunlukla din değiştiren kişi bu tepkilerle mücadele edebilecek enerjiye sahip olmaktadır. Yaşadığı değişim dolayısıyla psikolojik yapısı bu tür tepkilerle baş edebilecek donanıma sahip olmasını sağlayacak derecede güçlenmiş bulunur. Böyle durumlarda dinsel değişim yaşayan birey ya çevresini tamamen değiştirmeye yönelmekte, ya da çevresini kendi değerlerine göre şekillendirmek için mücadeleye girişmektedir. Bunları göze alamayanlar ise yaşadıkları değişimi gizlemeye çalışmakta. Bazı durumlarda yeni kimliğini gizleyerek çatışmaya girmekten kaçınmaya çalışmaktadırlar (Hökelekli, 2005, 311). Kısakürek de buna benzer durumlarla karşılaşmıştır. O aile çevresinden değişimine dair bir tenkit ile karşılaşmamasına rağmen mensubu olduğu sanat çevrelerince hoş karşılanmadığını her vesile dile getirmektedir. Bunlar karşısında ise son derece katı davranmıştır. Kısa bir zaman içerisinde eski dostlarından uzaklaşmış ve

yeni çevresinden yeni dostlar edinmiştir. Otobiyografisine dikkatle bakıldığında Kısakürek'in eski dostlarına dair pek de olumlu yargılar beslemediği fark edilecektir. Bununla birlikte değişiminden sonra edindiği çevre ile ilgili olarak ise son derece samîmi ve yakın ifadeler kullanmıştır (2006a, 46, 54-62, 107, 124, 132-137).

Sonuçta o, yeni bir dinî kimlik ve çevre edinmiştir. İnsanlar grup içinde kendilerini daha güvenli hissederler. Üyeler arasında gözle görülür bir dayanışma söz konusudur (Köse, 1997, 138). Bu da Kısakürek'in yeni çevresine duyduğu güven ve yakınlığı açıklamaktadır.

Tüm bunlardan anlaşılacağı üzere dinsel değişimin üç boyutu vardır. 1: Psikolojik Boyut: Dinsel değişimin türüne göre birey psikolojisindeki etkisi farklıdır. En zor dinsel değişim türü inançtan inançsızlığa olan değişimdir. Buradaki ayrılık aşaması yıllar alabilir. En kolay olanı ise Kısakürek'in yaşadığı değişim türü olan, mensup olunan dinde derinleşmedir. Bireyi etkileyen ve arayışa iten bazı tecrübeler, onun derunî bir takım haller yaşamasına neden olabilir. 2: Sosyolojik Boyut: Yeni din ile karşılaşmada bireye bunun anlatılması ve değişim esnasında bireyin teşvik edilmesi, değişim yaşandıktan sonra övülmesi, ona destek verilmesi gibi durumların yanı sıra, terk edilen değer taraftarlarının tepkisi de bu boyuta dâhil edilebilir. 3: Sosyal Psikolojik Boyut: Birey aynı zamanda, dinsel değişimle yeni bir kimlik kazanır. Yeni bir inancı benimsemek ve yeni bir gruba bağlanma sonucunda psikolojik ve sosyal bir dengesizlik yaşamamak için birey kendisini yeni değerleriyle kimliklendirme yoluna girer. Bu da dinsel değişimin sosyal psikolojik yöndür (Kayıklık, 2005, 15–16).

Rambo (1993, 8-12) din değiştirmenin anlaşılması için sosyal, psikolojik, kişisel ve din sistemleri olmak üzere dört boyutun üzerinde durulması gerektiğini belirtmektedir. Bu kültürel, sosyal, kişisel ve dinî bileşenlerin her bir din değiştirmede farklı etki düzeyine sahip olduğunu belirtir. Bazı örneklerde, toplumun sosyal kontrol mekanizmaları; kültürel, kişisel ve dinî düşünceler üzerinde daha güçlü ve etkili olabilir. Başka durumlarda dinî öge diğerleri üzerinde dominant gücü oluşturabilir.

Kısakürek'te ise kişisel boyutun yanında yeni dinî değerlerin ve sosyal etkinin de açıkça etkisi söz konusudur.

Tüm bunların yanında değişimi yaşayan ve yeni bir kimlik, sosyal çevre, dinî anlayış benimseyen Kısakürek'in; “*Tam otuz yıl saatim işlemiş, ben durmuşum;/ Gökyüzünden habersiz uçurtma uçurmuşum...*” (2006a, 35) ifadesi, yaşamına kattığı

anlamı ortaya koyması açısından önemlidir. Ayrıca bu dizelerin değişimin yaşandığı yıl olan 1934 yılında yazılmış olması, daha değişim etkisi kaybolmadan ruhî durumunu aktarması açısından önemlidir.

3.4.6. Dinsel Değişimin Diğer Alanlarla İlgisi

Dinsel değişim çoğunlukla bireyin sosyal çevresinde olduğu gibi, siyasi tercihini ve ahlak anlayışını da etkileyen bir görünüm arz etmektedir. Birey değişimini yaşamına yansıtma gayret içinde olduğundan sahip olduğu ahlak ve siyaset anlayışı gibi alanlara da değişimi yansıtma çabasındadır.

Bireyin ahlaki, politik ya da ailevi yaşamında ortaya çıkan değişim, onun yaşadığı dinsel değişimle ilgili ise, bu konular da dinsel değişim konusu içine alınabilir. Çünkü bu değişimler, bir anlamda, bireysel yaşamda görülen değişimin bir sonucudur ya da en azından şu veya bu şekilde onunla ilişkilidir. Eğer bir değişimin merkezinde dinsel değerler varsa, bu dinsel değişimdir ve insanın ahlaki ve politik durumunu yakından etkileyecektir (Kayıklık, 2005, 8).

Bu durum Kısakürek için de geçerlidir. O yaşadığı değişimin ardından özellikle siyasi görüşlerinde açıkça ortaya çıkan değişimler yaşamıştır. Değişiminin ardından o, kendisini bazı şeyler için görevlendirilmiş olarak görmeye başlamış ve bunu yazınına da yansıtmıştır. Bu andan itibaren Kısakürek din ile örülü bir siyaset görüşü ortaya koymuştur. Aynı şekilde ahlak anlayışını da değiştirmeye çalışan şair kötü alışkanlıklarından uzaklaşmaya gayret etmiştir. Bundan sonra Kısakürek toplumdaki ahlaki yozlaşmanın sebebini İslamiyet'ten ve onun manevi havasından uzaklaşmaya bağlar olmuştur. Sosyal yapıdaki yozlaşmanın ahlaki bozulma ile yakından alakalı olduğu düşüncesi şairi bunların telafisinin din yolu ile olacağı kanaatine taşımıştır. Arvasî'nin "*Cemiyetteki ruh hastalıkları iman eksikliğinden doğuyor...*" (Kısakürek, 2006a, 121) şeklindeki sözleri şairin yaşamı boyunca savunduğu fikirleri özetlemektedir.

3.4.7. Dinsel Değişim Yaşı

Dine dönüş ve din değiştirme olaylarına her dinde ve her devirde küçük yaştaki çocuklar dışında kadın erkek her yaş grubunda rastlanmaktadır. Ancak bu olayların en çok gençlik ve ilk yetişkinlik dönemlerinde ortaya çıktığı da bir gerçektir. Ayrıca dinî bir geçmişe sahip olan kimselerin, dine dönüş ya da din değiştirmeye daha yatkın

oldukları görülmektedir (Hökelekli, 2005, 292). Necip Fazıl'ın çocukluğunda din eğitimi almış olması ve ergenlik döneminde tasavvufi olan ilgisi onun geçmişinde az da olsa din ile ilgili olduğunu göstermektedir. Bu durum Hökelekli'nin tespitini doğrular mahiyettedir.

Kayıklık (2005, 18) dinsel değişimin sık görüldüğü kritik dönemlerin; ergenlik, 40 yaş dolaylarındaki orta yaş bunalımı, insan yaşamının son yılları olduğunu belirtmektedir. Köse ilk yetişkinlik dönemindeki dinsel değişimi hayat gailisine bağlar. Ergenlik çağı başları olan 14–15 yaşları ergenlerin çocukluk dinlerine tekrar dönme devresidir. Fakat bu devreyi dinî yönden zayıflama takip eder. Çünkü kişi eğitim, meslek seçimi, evlenme vb hayatın diğer yönleriyle ilgilenmek zorundadır. Hayatın bu yönlerinde belirli mesafe kat edince ileriki yaşlarda tekrar çocukluk dinine dönme eğilimi gösterir. İşte bu devre Erikson'un moratoryum devresi adını verdiği kavramla adlandırılabilir. Erikson moratoryumda olan kişilerin karar noktasına gelmeden önce bir geçiş devresi geçirdiklerini gözlemlemiştir. Bu devrede kişiler ne oldukları ve olacaklarının kararına varırlar (1997, 54–55).

Köse'nin bulguları Kısakürek'in dinsel değişim süreci ile uyumlu görünmektedir. Zira o, ergenlik zamanında din ile ilgilenmiş ancak daha sonra otuz yaşına kadar bu konunun üzerinde fazla durmamıştır. Köse'nin verilerini Kısakürek'e göre yorumlayacak olursak, okuduğu okulları bitirmesi, bankada işe girmesi ve asıl işi olan şairlikte ismini duyurarak üne kavuşması gibi gelişmelerden sonra dini bir arayış başlamış ve değişime yol açan süreç yaşanmıştır

Sonuç olarak ilk yetişkinliğin dinsel değişimin sık görüldüğü dönemlerden biri olduğu ve 30 yaşın bu devreye girdiği göz önünde tutulursa Kısakürek'in dinsel değişim yaşının araştırmalarla tutarlı olduğunu söyleyebiliriz.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

NECİP FAZIL KISAKÜREK'İN ŞİİRLERİNDE DİN ANLAYIŞI

4.1. Allah Tasavvuru

Tasavvur sözlükte; zihinde canlandırma, tahayyül etme, göz önüne getirme gibi anlamlara gelmektedir (Doğan, 1990, 1061). Din psikolojisinin araştırma alanı içinde yer alan dinî tasavvurların başında Allah tasavvuru gelir. Bunu diğer dinî objelerin ve konuların tasavvurları izler. Düşüncenin bir türü ve ona bir geçiş olarak kabul edilen tasavvur, ruhsal güçleri ya da duygusal uyarılarla önceden oluşan herhangi bir nesnenin veya bir olayın ya da bir fiilin veyahut ta bir kavramın yeniden özel bir şekilde biçimlenmesi, canlanması, anlam kazanması veya hatırlanmasıdır (Yavuz, 1982, 98).

Tasavvur zihinde önceden oluşan, idrak edilmiş olan şeylerin tekrar zihinde canlandırılması, yeniden anlam kazanması demektir. Ancak birey herhangi bir obje ile ilgili sahip olduğu bilgiler çerçevesinde, objenin özellikleri doğrultusunda da zihninde onu canlandırmaya çalışır, onun imajını zihninde oluşturur. Yani insan, herhangi bir şeyi doğrudan doğruya görmeden, idrak etmeden de onunla ilgili bilgilerinden hareketle onu tasavvur edebilir. Dinî tasavvur, dinî kavramların Allah, cennet, cehennem, melek, şeytan vs. dinî olayların ve nesnelerin zihinde canlandırılması, şekillendirilmesidir (Peker, 2003, 97).

Özakpınar (1999, 70-71) insanı insan yapanın sembolik düşünme kapasitesi ile kurulan bu tasavvur dünyası olduğu iddiasındadır. İnsan bu sayede biyolojik süreçlerin tek başına kontrol ettiği mekanik bir varlık olmaktan kurtulur. Bu tasavvur dünyası insanın Allah'ın varlığını düşünmesine, cennet ve cehennemi, ahiret hayatını tasavvur etmesine imkân verir. Duyular sadece fiziksel dünya ile bağlantı kurabilmektedir. Fakat insan bu tasavvur dünyası sayesinde metafizik bir âlemle bağlantıya girebilmektedir. İnsan tasavvur dünyasında hürdür.

Bireyler ve içinde yaşadıkları toplumlar kendi Tanrı kavramlarını kısmen kendileri oluşturmaktadır. Yani, pek çok faktörün de devreye girmesiyle bazı kişiler Tanrı'nın bazı özelliklerini daha fazla ön plana çıkarırken, bazıları daha farklı nitelikleri daha sık vurgulama eğiliminde olabilirler (Yapıcı, 2004, 170-171). Kuşat (2006, 114)

bunu her bireyin kendine özgü bir varlıksal özelliğe sahip olmasıyla açıklamaktadır. Ona göre; Tanrı'nın mahiyetinin anlaşılmasında kişisel farklılıkların önemli etkisi vardır. Farklı kişilikler kutsalın mahiyetini her biri kendine uygun tarzda, farklı şekillerde algılamaktadırlar. Ancak Yapıcı (2004, 172) inanan insanda oluşan Tanrı tasavvurunda bireysel ilgi ile ihtiyaçlara dayalı psikik ve zihinsel yapının etkili olmasının yanı sıra yaşadığı toplumun, inandığı dinin de etkili olduğunu vurgulamaktadır.

İnsanlık tarihinde herkesin ortaklaşa kabul ettiği bir Tanrı tasavvuru oluşmamıştır (Kuşat, 2006, 116). Bacanlı Tanrı anlayışlarındaki bu farklılığın etkin sebebi olabilecek olan dört öğeden bahsetmektedir. Bunlardan ilki evrensel öğeler olarak adlandırılmaktadır. Bunlar yaratıcı, güç, itaat ve ibadet edilen yani tapılan varlık gibi yönleri kapsayan öğelerdir. Genellikle tüm din ve inançlarda ortak olan bu özellikler Tanrı'nın vazgeçilmezliğine dair iddiaların temelini oluşturmaktadır.

İkinci öğe ise kutsal metin ve dinin temel kaynaklarından ulaşılan Tanrı'nın kendisini nasıl tanıttığına dair verilerden oluşmaktadır. Her dinin kendi metinlerinde inancın temel noktasını oluşturan Tanrı hakkında bilgi verici kaynaklar bulunmaktadır.

Üçüncüsü ise inancın ve Tanrı tasavvurunun sosyal ve kültürel etkilenmeler sonucu değişmiş olan yönleridir. Aynı inancın yaşandığı sosyo-kültürel alanlara göre farklılaşması ve bunun Tanrı tasavvuruna da yansımaları şeklinde özetlenebilir. Burada kastedilen toplumsal yaşantı sonucu Tanrı tasavvurunun değişmesidir.

Son olarak ise bireysel farklılıktan kaynaklanan Tanrı'yı algılama şeklinin değişmesinden bahsedilmektedir. Buna göre bireylerin kişilikleri, karakterleri, yaşayış biçimleri, ilgileri Tanrı'yı anlama ve tasavvur etme biçimi üzerinde etkili olmaktadır (Yapıcı, 2004, 172). Benzer bir şekilde T. Neff; insanoğlunun Tanrı'yı kendi kişisel özellikleri doğrultusunda kavramaya çalıştığını vurgulamaktadır. Buna göre her inanan az veya çok bilinçli olarak kendi Tanrı tasavvurunu geliştirmektedir (Kuşat, 2006, 113-115).

Tüm bunlar özetlenecek olursa Yapıcı'nın (2004, 171) belirttiği üzere dinlerin beraberinde getirdiği Tanrı anlayışının, doğrudan dinî unsurlarla birlikte, eski kültürel kalıntıların, mevcut sosyo-kültürel yapının ve sosyal değişme süreci gibi pek çok faktörün etkisi altında şekillendiğini söylemek mümkündür.

Peker (2003, 98) güçlü, kuvvetli, her şeye güç yetirebilen, kâinata hâkim varlık tasavvurunun genelde tüm insanlarda ortak olduğunu belirtmektedir. Semitik gelenek içerisinde yer alan teistik yaklaşımlarda tanrının; bir ve tek, yaratıcı, ezelf, ebedî, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve gören olarak tasavvur edildiği görülmektedir. İslam dininin inananlarına sunduğu Tanrı tasavvuru da bu doğrultudadır. İslam dininde yer alan tevhit akidesi Allah'ın tekliğini ve yaratıcı özelliğini vurgulamaktadır. O her şeyi gören, bilen, duyan, her şeye kâdir sonsuz güç ve kudret sahibi, başlangıcı ve bitişi olmayandır. Aynı zamanda kuluna en yakın ve onun isteklerine cevap verendir. Bunların yanında o rahmet ve esirgeme özelliklerine de sahiptir (Kayıklık, 1994, 15-18).

Tüm bunlardan sonra Kısakürek'in Allah tasavvuruna bakılacak olursa Allah'ın birliğini ve ebediliğini anlatmak için “O Var” şiirindeki mısralarla işe başlamak gerekmektedir.

“Her defada haberi taze bir müjde; / O var! / Her defasında, geç, gafletten vecde; / O var! / Ne sen varsın, ne ben, ne yar, ne kimse; / O var! / Bütün sevdiklerin elden gittiyse; / O var! / Kalacak kim var ki, dost tomarından? / O var! / Sana daha yakın şah damarından; / O var! / Arama, ilaç yok eczanede! / O var! / Gayede, sebepte ve bahanede; / O var! / Sevdiğini ebed boyu tutan dinç; / O var! / Ölümsüzlük şevki, ilahi sevinç; / O var! / Yıkılmaz dayanak, kırılmaz destek; / O var! / Tekten de tek, bir tek, tek başına; / O var!” (Kısakürek, 2006, 32).

İnsanın yok olmaya mecbur olmasının yanında Allah'ın ebedî olarak varlığını devam ettireceğini belirten şair O'nun varlığını bir müjde olarak algılamaktadır. Sosyal çevrede sevilen kişiler kaybedilse bile Allah'ın daima varlığını sürdüreceğini ve insan için dayanak noktası olacağını, tüm yaşananların temelinde Allah'ın olduğunu dile getirmektedir. Ayrıca sevdiği kullarını sonsuza dek canlı tutacağına dair dize, şairin Allah'ı kullarını seven olarak gördüğünü de ortaya koymaktadır. Bu sevginin karşılığında ölümsüzlüğün olması şairi sevindirmekte ve Allah'ın yok olmak istemeyen insana, varlığı ve sevgisi ile umut verdiğine değinmektedir. Son dize de ise Allah'ın birliğine vurgu yapmaktadır ve eşi ya da benzeri bulunmadığına değinmektedir. Allah'ın tek olduğuna yani Tevhide ilişkin olarak 1983 ve 1975 tarihlerinde yazdığı ve “Bir” (2006, 368; 371) ismini taşıyan iki şiiri, “Sayılar” (2006, 369), “Medet” (2006, 317) vb şiirleri örnek olarak gösterilebilir.

Bu dizelerde şair insana kendinden bile daha yakın olanın Allah olduğunu belirtmek için Kaf suresinde geçen ifadeyi kullanmıştır: “*And olsun ki, insanı Biz yarattık. Nefsinin kendisine fısıldadıklarını biliriz. Ve biz ona şah damarından daha yakınız*”(Kaf 50/16) şeklindeki ayette geçen şah damarından daha yakın ifadesi 1972 tarihinde yazmış olduğu “Günah” isimli şiirinde de kullanmıştır.

Kısakürek yalnızlık konusu üzerinde oldukça sık durmuştur. Kişilerin, birbirine ne kadar yakın olursa olsunlar, bu yalnızlığı yok etmeye güçlerinin yetmeyeceğini düşünen şair ferdi yalnızlıktan sadece Allah’ın kurtarabileceğini, insana en yakın olanın O olduğunu birçok şiirinde de vurgulamıştır. Bunlara örnek vermek gerekirse; “En Yakın”, “Yar O ki”, “Yakınlık I-II” ve “Yakın” isimli şiirler sayılabilir. Bunlar arasında Yakınlık adıyla yazılmış ilk şiirin içeriğine göz atılacak olursa şairin Allah’ı insana en yakın ve onu yalnızlıktan kurtarıcı olarak tasavvur ettiği ortaya çıkacaktır. “*İnsan, yaklaştığınca yaklaştığından ayrı;/ Belli ki; yakınımız yoktur Allah’tan gayrı...*” (2006, 41)

“Günah” isimli şiirde şair, insana en yakının Allah olduğunu belirttikten sonra “*günah mı dedin; O’ndan uzağa düşmek günah...*” (2006, 58) diyerek Allah’ın insana olan bu yakınlığının birey tarafından fark edilmemesinin veya ferdin kendisini ondan uzak bilmesinin yanlış olduğuna değinmektedir. Bu durumu aşmak için şair “En Yakın” isimli şiirinde kulun Allah’ın kendisine yakınlığını anlaması ve kendini O’na yakın hissedebilmesi için ruhî olarak derinleşmesi gerektiğini belirtmekte ve bunu şu mısraları ile anlatmaktadır: “*İçinizde yiv yiv derinleşin de,/ Çıksın karşınıza en yakınınız!*” (2006, 27).

Necip Fazıl, “Nur” (2006, 21) isimli şiirine de bir ayet ile başlamış ve aynı ayeti tekrar ederek bitirmiştir. “*Sen ol dersin ve olur*” şeklinde kullandığı Yasin suresinin 82. ayetinin meali: “*O, herhangi bir şeyin meydana gelmesini dilediği zaman ona sadece ‘ol’ der ve o şey hemen oluverir*” (Yasin 36/82) şeklindedir. Ayet Allah’ın yaratıcılık yönünden bahsetmektedir. Buna göre Allah’ın yaratma gücü sınırsızdır ve sadece “ol” emriyle dilediğini yaratır. 1973 tarihli “Sen” şiirinde şair “*Sensin, sensin yaratan,/ Rahmeti analarda.*” (2006, 22) diyerek Allah’ın yaratıcılık yönüne vurgu yapmaktadır.

Kısakürek’in şiirlerinden yansıyan Tanrı tasavvurunda kudret ve rahmet öğeleri dikkat çekmektedir. Buna göre o Allah’ı her şeye güç yetiren yegâne varlık olarak tasavvur etmektedir. “Kudret” şiiri buna açık bir örnek teşkil etmektedir. “*Kudret*

O'nun; gayrında ne mecal var, ne tüvan; / Âlim ilmine yansın, pazısına pehlivan..." (2006, 48) dizeleri bu durumu ortaya koymakta yeterli görünmektedir. Necip Fazıl'ın Allah'ı merhametli olarak algıladığına dair ise "Rahmet" şiirindeki *"Yaradan, rahmetini kahrından üstün saydı; / Ne olurdu halimiz, gözyaşı olmasaydı?"* (2006, 60) örnek olarak gösterilebilir. Buradan anlaşılan bir diğer konu ise Allah'ın rahmetini harekete geçirmek için gözyaşının gerektiğine inanmasıdır. Aynı durumu "Emanet" şiirindeki *"Gel, rahmet kapısında ağlaşıp dövünelim!..."* (2006, 59) dizesi de ortaya koymaktadır. Bunlardan anlaşılabileceği üzere şair Allah'ın merhametli olduğuna ve bu merhamete ulaşmanın yolunun ise kulun gözyaşından geçtiğine inanmaktadır.

Kısakürek, şiirlerinde Allah'ı celal ve gazap sahibi olarak da ortaya koymaktadır. Bunu "Ecel" şiirindeki *"Allah Rahim ve Rahman, Allah Azze ve Celle..."* (2006, 319) dizesinden kolayca anlamak mümkündür. Ancak burada önemli olan nokta Kısakürek'in sık sık O'nun rahmetinin gazabını geçtiğine dair hadise (Buhari, Tevhid, 55) göndermelerde bulunmasıdır. Bunu "Çocuk" şiirindeki *"...Allah diyor ki: Geçti gazabımı rahmetim!"* (2006, 74) dizesinde açıkça ortaya koymaktadır. Aynı durum "Rahmet" (2006, 59) şiiri için de geçerlidir. Bu mısralardan anlaşılmaktadır ki şair Allah'ı celal sıfatından ziyade cemel ve rahmet sıfatı ile tasavvur etmek istemektedir.

Necip Fazıl, Allah'ın, rahmet sahibi olmasına paralel olarak, kullarına yardım eden ve isteklere cevap veren olarak algılamaktadır. "İste" şiirindeki *"Verirler 'ben acizim, kudret senin!' dedikçe,/ Verenin şanı büyük, sen iste istedikçe!"* (2006, 53) dizeleri şairin, Allah'ı kullarına ihsanda bulunan olarak algıladığını göstermek konusunda tek örnek değildir. Dua şiirindeki *"Şanındandır fakire ziyafet.../ Allah'ım affet!/ Acize imdadın şerafet!"* (2006, 34) mısraları ile "Medet" şiirindeki zaman ve mekân tarafından kısıtlanmış olmaktan dolayı yardım isteği de Allah'ı yardım eden ve kulunu seven olarak tasavvur ettiğini gösterir niteliktedir.

4.2. İlahî Aşk

Sûfilere göre Allah'ı bilmenin yolu akıldan değil kalpten geçmektedir. Akıl terim olarak, varlığın hakikatini kavrayamayan, maddi olmayan fakat maddeye tesir eden basit bir cevher, kıyas yapabilen güce verilmiş bir isimdir. İnsanın duyular vasıtasıyla algıladıklarını idrak etmesini sağlayan şeyin adıdır. Aklı kullanmak, araştırma ve bilgi edinmede zihnin hür olarak devreye sokulmasıdır. Deney ve gözlem

eşliğinde yürüyen akıl üstün bir güce sahiptir. Aksi halde fonksiyonlarını gereği gibi icra edemez (Çelik, 2008, 24).

Allah yolunda akıl O'nun sıfat ve isimlerinin temellerinden ibaret olan varlıklar âlemini, hatta varlıklar âleminin basit mertebesi olan Halk âlemini kavrayıp izah eder. Özün tezahürleriyle uğraşmaktan başka hüneri olmayan akıl öze ulaşamaz. Onu anlayıp anlatamaz, Allah yolunda ne akla ne de onun elini bulaştırdığı ibadetlere güvenilebilir. İbadet, dua bütün bunlar Allah'a giden yolda yürüyebilmek için vasıtalar. Vasıtaya sarılmak gayeyi elde etmek değildir. Allah'a varabilmek, aşk mertebesine yükselmekle mümkündür. Aşk ilahi güzelliğin sarayına girebilmek için emin delildir (Öztürk, 1989, 385).

Kısakürek'te de bu anlayış göze çarpmaktadır. O, Allah'ı bulmanın yolunun akıldan değil kalpten geçtiğine inanmaktadır. *“Akıl, akıl olsaydı ismi gönül olurdu”* dizesi bu görüşünü destekler mahiyettedir.

Akıl ona göre özellikle kutsalı anlamak için yetersizdir. *“Cüce akıl, bilmece salıncağında çocuk”, “Anlamak yok çocuğum anlar gibi olmak var; / Akıl için son tavır saçlarına yolmak var...”* dizeleri bu durum için örnek olarak gösterilebilir niteliktedir. “Ukde”, “Allah Diyene”, “Kafa”, “Hâlim” ve “Hakikat” (2006) şiirleri de Kısakürek'in akla bakışını anlatmaktadır. Hâlim şirinine göz atacak olursak aklın Allah ve yarattıklarını anlamadaki yetersizliğini ve bundan dolayı insanı sıkıntıya sürüklediğini anlatmaya çalıştığını görebiliriz. *“İşte şüpheli aklı çatlatan korkunç nokta: / O ki sonsuz var, nasıl aranır dipsiz yok'ta? / Olur ve olmaz her şey, yokluk da O'nun kulu; / Bu noktaya vardın mı el tutuk, dil burkulu. / Allah'ı hakikate soran kafa ne sakat? / Hakikat de ne; Hakkın muradıdır hakikat.”* (2006, 308). Bu dizelerden anlaşılmaktadır ki varlık üzerinden Allah'ın anlaşılması, şaire göre saçmadır. Çünkü varlık denilen şey O'nun iradesiyle ortaya çıkabilmektedir. Şair bunun imkânsızlığına “Hakikat” adlı şiirinde de değinmiştir. *“Allah'a hakikatten yola çıkmak meşakkat; / Allahtan yola çıkıp varılan şey, hakikat...”*(2006, 350) dizeleri hakikate bakan aklın çabuk aldanacağı ve Allah'ı bulmakta zorlanacağını dile getirmektedir.

“Dayan Kalbim” şiiri : *“Seni dağladılar, değil mi kalbim, / Her yanın, içi su dolu kabarcık. / Bulunmaz bu halden anlar bir ilim; / Akıl yırtık çuval, sökükle dağarcık. / Sensin gökten gelen oklara hedef; / Oyası ateşle işlenen gergef. / Çekme üç beş günlük dünyaya esef! / Dayan kalbim, üç beş nefes kadarıcık!”* (2006, 294).

Sûfî tecrübe, akıldan ziyade, irade ve vicdanın bir ürünü olduğu için, bu ikisinin en yüce ve özel görünümü olan sevgide tezahür eder (Kayıklık, 2009). Sevginin yeri ise şüphesiz kalptir. Kısakürek aşkın kalbi dağladığını, aşkı sadece kalbin taşıyabileceğini, bu hali anlamak ve anlatmak için aklın yetersiz kalacağını söylemektedir.

Arapça “ışk” kökünden gelen “aşk” lügatte, sevda, aşırı ve şiddetli sevgi; bir kimsenin kendisini bütünüyle sevdiğine vermesi, sevgilisinden başka güzel görmeyecek kadar ona bağlanması, yakınlık duyması ve düşkünlük göstermesi manalarına gelir. Yine aynı kökten olan ve “sarmaşık” manasına gelen “aşeka” da aşk kelimesi ile ilgilidir. Sarmaşığın kuşattığı ağacın suyunu emmesi, dallarını ve yapraklarını kurutması gibi sevgi de sevenin sevgilisinden başka şeylerden ilgisini, alakasını kestirir ve onu sarartıp soldurur (Çelik, 2008, 25).

Tasavvufun temeli Allah aşkına dayanmaktadır. Mutasavvıfların konuyla ilgili söylemiş olduğu birçok söz olmasına karşın, aşkın açık ve net olarak anlaşılması mümkün görünmemektedir (Kayıklık, 2009). Kulun Allah’a muhabbeti kalbinde bulunduğu ve duyduğu bir şey olup, ibare ve ifade edilemeyecek kadar latif bir histir diyen Kuşeyrî de bu gerçeğe değinmektedir. Bu hal ve his insanı Allah Teâlâ’ya tâzim etmeye, O’nun rızasını her şeye tercih etmeye, O’ndan ayrı kalınca sabırsızlanmaya, O’nsuz edememeye, ünsiyet ve ülfetini devamlı surette kalbi ile O’nu zikrederek bulmaya ve O’na karşı içinde bir heyecan duymaya sevk eder.” (Kuşeyrî, 1999, 405).

Muhabbetin, itaatkâr müminin kalbine doğan bir sıfat olduğunu belirten Kayıklık (2009) onun hallerini şöyle sıralar: Sevgilinin rızasını talep etmek, O’nu görmek için sabırsızlanmak, O’na yakın olma arzusu içinde kararsız olmak, O olmadan başkası ile karar ve rahat bulmamak, O’nu zikretmeyi alışkanlık hâline getirmek, zikrinin dışında kalan her şeyden uzaklaşmak, rahatı kendine haram kılmak, karar ve sükûn hâlini kendinden çıkarmak.

Necip Fazıl’a göre “aşk: ruhun ahlakı... o, yalnız çırpınan, her an çırpınan bir pervane gibi ilahi aşkın feveranı içindedir!... her an O’na taliptir, her an O’na uçmak ister! Hiçbir an kesilmez kuvveti...”(1991, 131)

Dinin esası ihlâs, ihlâs ise karşılık beklemeden sevmektir. Aşk ehlinde başka karşılık beklemeden seven yoktur (Öztürk, 1989, 387). Ancak bu kolay bir iş değildir. Aşk yanında ayrılığın ateşi ile birlikte gelmektedir. Ateşe dayanmak ve aşka inanmak ancak imanla olur (Çelik, 2008, 27). Kısakürek bununla ilgili olarak Aşk şiirinde şöyle

demektedir: “*Rabbim, Rabbim, bu işin, bildim neymiş Türkçesi;/ Senin aşkın ateştir, ateşin gül bahçesi...*”(2006, 51). Kısakürek aşkın bu yakıcı etkisine dair birçok şiir yazmıştır. Ateş şiiri de bunlardan biridir: “*İçimde bir fırın var, ateşi yakan ateş,/ O ne alev deryası, çiçek bahçesine eş.*” (2006, 352). Şaire göre aşk acısı insanı yüceltmektedir ve bunlar aşığa tatlı gelmektedir. “Ukde” şiirinde kurtuluş yolu arayana verdiği tavsiye “*Ateşe gir, gölgelen! / Kaynar suda gülümse!*” (2006, 257) şeklindedir. Ancak bu aşamaya ulaşmak o kadar da kolay değildir. Kalpteki diğer sevgilerin atmak ve gerçek sevgiliye yönelmek zor, zahmetli ve gönüllülüğe bağlı bir süreçtir. “Perdeler” şiirindeki “*Gönülde asıl perde; / Onu hangi göz deler?/ Surat maske altında,/ Sis altında beldeler.*” (2006, 258) mısraları bu düşünceye paralel görülmektedir.

Ancak bu perdeler ortadan kaldırılıp da gerçek sevgili bulunduktan sonra “*...aşk sonsuz ömürlü,/ Sevgili bayatlar ama aşk yeni*”dir (2006, 344). Bu durumda da korkunun aşkla birlikte geldiğini öne sürer şair: “*Aşk korkuya peçedir, korku da aşka perde;/ Allaktan nasıl korkmaz, insan O’nu sever de?*” (2006, 52) mısraları bunu gösterir mahiyettedir zira O’nu sevmek için tanımak gerekmektedir. Bu ise kudretin idraki ile sonuçlanır. Aynı şekilde sevileni incitmemek de âşık için bir amaçtır. “Korku” şiirindeki “*Bir kalbim var ki benim, sevdiğinde burkulur: / Kahredenden ziyade sevilenden korkulur...*” (2006, 219) dizeleri bu anlamı güçlendirmektedir.

“*Allah, resul aşkıyla yandım, bittim, kül oldum! / Öyle zayıfladım ki, sonunda herkül oldum.*” (2006, 376) Kısakürek bu mısralarla, insanın sevdikçe Allah’a yaklaştığını, O’na yaklaştıkça ayrılığın elemi ve ateşini daha çok hissettiğini ve böylece ruhî olarak güçlendiğini anlatmaktadır. Çünkü insan ruhu dış dünyanın hissi idrakinden iç dünyaya döndüğünde duyular zayıflar ve ruh gitgide kuvvetlenir (Kayıklık, 2009).

İlahi aşk ezeli ve ebedidir. Zamansızlık ve mekânsızlıkla beslenir. Gerçek aşk, gerçek güzellik, gerçek güzel aynı kaynaktan birleşir. O kaynak Allah’tır. Aşka yaklaştıkça Allah’a yaklaşılmış olunur. Gerçek aşk cefa ile azalır nimet ile çoğalmaz. Çünkü gerçek aşk dert ve çilenin dostu olmakla yücelmiştir (Öztürk, 1989, 388). Belki de bu yüzden bazı sûfler bütün işlerine sevgililerini vekil ettiklerini ve kendilerini dilerse yaşatıp dilerse öldüreceğini söylerler. Onlara göre lütuf ve kahr aynı şeydir. İkisi de mahbûbdan kaynaklanmaktadır. Aradaki perdeler ve kayd kalkınca ikisinin de aynı şey olduğu görülür (Kübra, 1996, 68).

“Güzel” şiirindeki “*Güzel Allah’ım, senden ne gelecekse gelsin; / Sen ki, rahmetinle de kahrınla da güzelsin...*” (2006, 48) dizeleri yukarıda anlatılanların Necip Fazıl için de geçerli olduğunu göstermektedir. Bunun yanında “Yük” şiirindeki “*Bu yük senden Allah’ım, çekeceğim, naçarım! / Senden sana sığınır, senden sana kaçarım!*” (2006, 56) dizeleri de aynı anlamı kuvvetlendirmektedir.

Kısakürek’e göre iman, aşk ile kendini kaybetmektir. “İman” şiirindeki “*Yum gözünü, kalbine yokluğu üfür! / ‘Kendinden geçmek iman, kendinde olmak küfür’.*” (2006, 349) dizeleri bu görüşü destekler mahiyettedir.

Son olarak şair yaşadıklarını ifade etmekte kelimelerin yetersizliğini dile getirmektedir. “*İman, ihlas, vecd ve aşk, bunlar birer kelime... / Kelimeyi boğardım verselerdi elime...*” (2006, 366) mısraları Kısakürek’in hissettiklerini ifade etmekte zorlandığını dile getirmektedir.

4.3. Zikir

Zikir sözlükte, anlamak, hatırlamak, yad etmek anlamlarına gelir. Allah’ı anmak ve hatırlamak, O’nu unutmamak ve gaflet halinde olmamak, Allah kelimesini ve tekbir, tehlil, tesbih, tahmid cümlelerini tekrarlamak demektir (Canbulat, 2005: 716). Ancak Nevevî zikrin sadece tesbih, tehlil, tahmid, tekbir ve bunların benzerlerine bağlı olmadığını, Allah’a itaat eden kişinin her işinin zikre girdiğini yani temel noktanın teslimiyet ve itaat olduğunu vurgulamaktadır (1990, 44).

Zikir Allah’ın yüceliğini dile getirmek ve manevî yetkinliğe ulaşmak amacıyla yapılır. Zikir aynı kökten gelen kelimelerle Kur’an-ı Kerim’de üç yüze yakın yerde geçmiştir. Bu ayetlerde genel olarak Allah’ı zikir emredilmiş, Allah’ı zikreden müminlerden övgüyle söz edilmiş ve kendileri için mağfiret ve büyük mükâfatlar olduğuna değinilmiştir (Canbulat, 2005, 716).

Zikrin dört temel anlamı vardır: *Birincisi*, Allah’ı sürekli hatırd tutmaya çalışmaktır. Bu anlamda o, gafletin karşıtıdır. *İkincisi*, Allah’ın adını ya da mistik formülleri tekrarlamaktır. Bu dille yapılan zikirdir. *Üçüncüsü*, zikir geçici içsel bir durumdur (hâl). Bu bir an bile olsa insanın dünya ile bütün ilgilerini tamamen kesmesi anlamına gelir. Bu kalbin zikridir. *Dördüncüsü*, istikrarlı içsel bir durumdur (makam). Burada dua ve düşünce devamlık arz etmeye başlar. İnsan aralıksız devam eden içsel dua durumuna, yani ruhun duasına ulaşır (Kayıklık, 2009).

“Allah Derim” şiirindeki: “*Allah derim başka hiçbir şey demem.*” (2006, 23) ifadesi Kısakürek’in zikre uzak olmadığını göstermektedir.

Vird kelimesiyle birlikte de kullanılan zikir, ilk başlarda toplu Kur’an okumaları ile başlamış ancak zamanla Kur’an okumaktan daha fazla Allah’ın güzel adlarını tekrarlayarak ve tesbih çekilerek yapılan dinî faaliyet hâline gelmiştir (Kayıklık, 2009).

Zikirden maksat, kalbin huzurudur. Zâkir, kimin huzurunda ne yaptığını bilmeli, zikir sözlerinin mana ve lafızları üzerinde düşünmeli ve anlamalıdır (Nevevî, 1990, 48). Devamlı zikir Allah’tan başka her şeyi unutarak sadece O’nu anmak demektir. Bu da ancak, O’ndan başka bütün varlık ve eşya ile ilişkiyi kesmekle mümkündür (Kübra, 1996, 58–60).

Allah Diyene şiirindeki: “*Her şey, her şey şu tek müjdede:/ Yoktur ölüm, Allah diyene*” (2006, 26) mısraları şairin bu gerçeğin farkında olduğunu göstermektedir. Çünkü Allah diyen kişi artık mezkûruyla bir olmuştur. Burada zikredilen Allah’ın ölümsüzlük niteliği artık zâkir için de geçerli bir durum haline gelmiştir.

Zikir, insanı Allah’la kavuşmaya yönlendiren, kendi varlığından bütünüyle geçecek derecede Allah’a odaklanmasını, yoğunlaşmasını sağlayan pozitif bir eylemdir. Bir an gaflete düşmeden ve masivayla meşgul olmadan tam bir huzur içerisinde Allah ile olmaktır (Kayıklık, 2009). Mısırî hakiki manasıyla Allah’ı zikreden bir zâkirin, Allah’ın zikri yanında her şeyi unuttuğunu belirtmektedir (Kuşeyrî, 1999: 302)

Kısakürek’in “Lûgat” şiiri bu manaya değinmektedir. “*Tutuşturanlar, lûgat kitabını elime, / Bilsin: Allah’tan başka bilmiyorum kelime.*” (2006, 45). Şairin bu şiirinden, diğer kelimelerle alakayı kesip, yalnız Allah’a yöneldiğini anlamak zor değildir. Kelimelerden uzaklaşma ile kast edilen ise varlık âleminin tamamıdır. Buradan Kısakürek’in masiva ile meşgul olmaktan uzak durmaya çalıştığı anlamı da çıkmaktadır. “Yüzkarası” şiirinde “*Lûgat kitabımda tek isim: Allah...*” (2006, 260) şeklinde aynı ifadeyi kullanmıştır.

İnsan üç merhaleden geçen bir zikirle zirveye ulaşmaktadır: 1. *Kendi varlığı ile zikir*; kalbin karışmadığı ve yalnızca dil ile yapılan zikirdir. 2. *Varlıkla birlikte zikir*; başlangıç zikri ilerleyerek kâinatın insana iştiağıyla zikir haline gelmektedir. Bu aşamada varlıkların, Kur’an tarafından tesbîh olarak tanıtılan faaliyetlerinin tümü insan benliğinden hissedilir. Yani insan bir küçük kâinat olup varlıkların zikirlerini kendi benliğinde duyar. 3. *Aslî varlığıyla, Allah’la zikir*; ise zikreden kendi varlığından

sıyrılıp mezkûrda fâni olmasıyla gerçekleşir. İlk iki zikir Allah'ın Bakara suresi 157. ayetindeki “*Beni zikredin*” emrine yönelik iken sonuncu zikir ayetteki “*Ben de sizi zikredeyim*” beyanında ki sırra denk düşmektedir (Öztürk, 1989, 353-355).

Zikir için belirli bir zaman ve mekân zorunluluğu yoktur. Ancak Kur'an-ı Kerim geceyi özellikle tavsiye etmektedir. Ancak mekân için böyle bir öneri yoktur (Öztürk, 1989, 362–363). Zikrin zaman sınırlaması olmaması özelliğini vurgulayan Kuşeyrî insanın, bütün vakitlerde zikretmekle memur olduğunu, tüm ibadetlerin en faziletlisi olarak görülen namazın bile bazı vakitlerde kılınması caiz değilken zikir için böyle bir şeyin söz konusu olmadığını vurgulamaktadır (1999, 303). Zaman ve mekânla sınırlı olmayıp, her yerde ve her zaman yapılabilen zikir, mutasavvıfın manevî besini olarak düşünülmüştür. Çünkü o, kalbi açmak için yapılan temel pratiklerden biridir (Kayıklık, 2009). Kübrâ'nın deyişiyle; “*Zikir bir nurdur, kalbi kapladığı ve hakimiyeti altına aldığı zaman kalbi de kalp gözlerini de nurlandırır.*” (1996, 79).

Zikir lisanî ve kalbî olmak üzere ikiye ayrılır. Kalbin daimî zikri mertebesine kul, lisan zikri ile vasıl olur. Tesirli olan kalp zikridir. Hem dil hem kalp ile zikir halinde olursa kemale ulaşmış olur. Yani en faziletli zikir ikisi ile birlikte yapılanıdır (Kuşeyrî, 1999, 301, Nevevî, 1990, 43).

“Ağzımı Dikseler” şiirinde Kısakürek'in kullandığı “*Tel tel ve iplik iplik dikseler de ağzımı; / Tek ses duysalar; Allah... Yoklayanlar nabzımı.*” (2006, 43) dizeleri şairin hem lisan ile hem kalp ile zikir yaptığını, lisan bir şekilde durdurulsa bile kalbin zikre devam edeceğini göstermektedir.

“Zehirle Pişmiş Aş” şiirindeki: “*Zehirle pişmiş aşı yemeye kimler gelir? / Dilsizce, yalnız Allah demeye kimler gelir?*” (2006, 40) dizeleri kalbî zikre ve onu devam ettirmenin güçlüğüne değinmektedir. Yunus Emre'nin beytinden alıntı yapılarak oluşturulmuş bu mısralar Allah dışındaki varlıklarla ilişkiyi kesmeyi, O'nun dışında hiçbir şey ile meşgul olmamayı ve dünya kelamını hayattan çıkarmayı barındıran anlamlar ifade temektedir. Zira Kübra'nın belirttiği; kim zikre yapışıp tutunursa O'ndan uzak kalma bataklığından kurtulur. O'na yakın olma bahtiyarlığına erer (1996, 79) düşüncesi Kısakürek'te de görülmektedir. Aynı durum “Affet” şiirinde de görülmektedir: “*Göz kırptığım renkten, kulak verdiğim sestem;/ Affet, senden habersiz aldığım her nefesten...*” (2006, 61) dizeleri tasavvufta Allah'tan başkası ile meşgul olmanın kötü görülmesine değinmektedir. Kübra'ya göre bu durum tasavvufî olarak

günah sayılmaktadır. Buna göre; tasavvuf anlayışında günah, sadece şeriatın sıraladığı hareketler ve davranışlar değildir. Kalbin meylettği ve ilgi duyduğı işler yasak olmasalar bile, insanın onlara olan bu ilgi ve yakınlığı onları perde haline getirir (1996, 45-46). Yani kalp sadece ve sadece Allah ile olmalı, O’ndan başka herhangi bir şeye meyletmemeli, O’nu bir an olsun unutmamalıdır. Kısakürek bu durumun hayatın tümünde etkin olmasının kişinin yaşamını kolaylaştıracağına ve aslında hayatın ne kadar basit bir temel üstüne bina edilmesi gerektiğini ilişki olarak “Tek Kelime” şiirinde şu ifadeleri kullanmıştır: “*Ne var ki, pazarlığa girişecek ecelle; / Sermayem tek kelime, Allah azza ve celle...*” (2006, 47).

“İhtizas” şiirinde: “*Renkte, seste, ışıktaki her şeyde bir ihtizas; / Her şeyde bir titreşim, zikir, fikir ve niyaz...*” (2006, 374) mısraları ile insan dışındaki varlıklarında zikrettiğini dile getirmektedir.

Kısakürek için kişileri değerli kılan husus onların Allah ile kurdukları bağdan buna bağlı olarak zikirden geçer “*Bağlı, perçin üstüne perçin, / Benim gönlüm Allah diyene...*” (2006, 26) dizeleri ile “Öpmek” şiirindeki: “*Ellerime uzanan dudakları tepeyim; / Allah diyen, gel, seni ayağından öpeyim!*” (2006, 46) mısraları bu durumu açıkça ortaya koymaktadır.

4.4. Nefse Muhalefet

Nefs sözlükte; ruh, can, akıl, insanın şahsı, bir şeyin varlığı, zatı, içi, hakikati, beden; ceset, kan, azamet, izzet, kötü söz, bir şeyin cevheri, arzu ve istek demektir. Nefs insanın hem maddi varlığını hem de insanda var olan fakat gözle görülmeyen, iyi ve kötüyü arzu eden manevî varlığını ifade eder.

Tasavvufta nefis kavramı, kendisinde iradî hareket, duygu ve hayat kuvveti bulunan latif bir cevher şeklinde tanımlanmaktadır. Kötülüğü emreden anlamına geldiği gibi, Allah tarafından insana üflenen ve ruh-i Rahmanî, ilahî ben anlamında da kullanılmıştır (Paçacı, 2005, 522-523). Nefs, insanın hakikati, şehvet ve gazap kuvvetlerinin toplandığı mana, bedene yerleştirilen ve kötü huyların kaynağı olan bir sırdır. Nefs kötülüğü emredici olarak nitelendirildiğinden ona karşı koymak sûfiler arasında ibadetin başı olarak görülür (Bardakçı, 2000, 59-60). Buna delil olarak Sehl bin Abdullah’ın “nefse ve nefsin hevâ ve heveslerine muhalefet edilmek suretiyle Allah’a ibadet edildiği gibi başka bir şeyle ibadet edilmemiştir.” (Kuşeyrî, 1999, 239) sözleri gösterilebilir.

Tasavvuf bir anlamda nefsin karanlıktan aydınlığa dönüşüm sürecidir. Sûfî psikolojisinde nefs kişinin en kötü hasmı olarak başlayan ancak paha biçilmez bir alete dönüştürülebilecek unsurdur (Frager, 2004, 29). İslam'ın tanımlanmasında mutasavvufîler nefse muhalefetin üzerinde sıklıkla durmuşlardır. Onlara göre nefse muhalefet edilip ıslah edilmezse ve kalpte nefsanîyet bulunursa Allah ile birleşmek mümkün değildir (Kuşeyrî, 1999). Kısakürek'in "*Daima nefs bacağından yakalar gel aşağı diye aşkın.*" (1984a: 131) ifadesi bu durumu özetler görülmektedir. Bu bağlamda Kayıklık'ın (2009) aşk, arzuların ve nefsanî isteklerin hizmetindeki kalbe değil, yanan kalbe girebilir sözleri konuyu özetler mahiyettedir.

Ateş, hakikatte nefsin ruh demek olduğunu ancak sûfîlerin, nefs deyince ruhun alt kademelerini anladıklarını belirtir. Üste doğru gidilince nefis saflaşır. Nefs esasında birdir ve Allah'ın insana üflediği ruhtur. Ruh itibarı olarak derecelere ayrılmıştır. Söz konusu dereceler ruhun bulunduğu hâlleri gösterir (Ateş, 1972, 132-134).

Nefsi öldürme değil ıslah etmek esastır (Öztürk, 1989, 161). Nefs öldürülmez, dizginlenerek kontrolü ruhun eline verilir. Bu daimi bir çalışma ve gayret ister. Nefsi kontrol altına alabilmek için onun isteklerine karşı durulmalı sürekli Allah zikredilmelidir (Bardakçı, 2000, 59-63). Yani Kayıklık'ın deyimiyle sûfîye lazım olan nefse muhalefet etmektir. Buna göre tasavvufta insan nefsinin terbiye etmeli, sınırlamalı ama yok saymamalı ya da yok etmeye çalışmamalıdır. Nitekim o, sûfî psikolojisinde, en kötü düşman olarak başlayan fakat en yüksek değere kadar geliştirilebilen bir araçtır (Kayıklık, 2009). Kısakürek bu duruma Allah dostu şiirinde değinmiştir: "*Allah dostu odur ki, nefesine tek pay biçmez; / Kırk yıl bir ekşi ayran özler de onu içmez.*" (2006, 87). Bu sözleriyle o Allah dostu olmanın nefsi ıslah etmeye bağlı olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak kendi durumu pek böyle değildir. Onun nefsi doymayan bir nefstir. Zira "Sofra" şiirinde "*Doymayan nefis, gözünü kara toprak doyursun! / Soframıza açlığı besleyenler buyursun!*" (2006, 86) sözleriyle buna değinmektedir.

Sûfîlere göre insan ruhu maddeden mücerretken çok yüksek bir cevherdi. Buna nefis-i natika denirdi. Bu ruh madde ile bütünleşince yedi perde ile aslî hâlden perdelenmiştir. İşte nefis-i natika üzerine çekilen bu perdelerden her biri nefsin bir derecesi sayılmıştır (Ateş, 1972). Bunlardan ilki Nefs-i Emmâredir.

Nefs-i Emmâre: Nefs-i emmâre kötülüğe teşvik eden, insana egemen olmaya, onun düşünce ve davranışlarını kontrol etmeye çalışan nefsin en alt katmanıdır. En

düşük seviye, zulmeden nefstir (Nefs-i emmâre). İnsanın manevî yoldan ayrılmasında etkili olan her şeyi ihtiva eder. Nefsin taşıdığı güçler, büyük sıkıntı ve hastalıklara neden olur, çevreye zarar vermenin yolunu da açar. Tasavvufta mücadele edilen ve nefis kelimesi ile kastedilen bu tabakadır (Kayıklık, 2009). Bu durumu Kısakürek'te de görmek mümkündür. Zira onun nefisle ilgili tüm şiirlerinde kast edilen nefs-i emmâre olarak görülmektedir. Ayrıca nefis hakkındaki “*İnsandaki bu nefis kadar sahtekâr, hilekâr, göz boyayıcı, aldatıcı, bu nefis kadar insanı bağlayıcı, evvela isyandan gelici, olmazsa itaatten gelici, her taraftan kavrayıcı bir korkunç nesne olamaz.*” (Kısakürek, 1989, 130) sözleri de bu duruma açıklık getirmekte ve nefsi nasıl tanımladığını ortaya koymaktadır. Buradan hareketle nefsin tabiatına ve özelliklerine göz atılacak olunursa sûfilerin de Necip Fazıl'ın görüşlerine paralel doğrultu hususlar ortaya koydukları kolaylıkla fark edilecektir.

Nefs-i emmârenin özellikleri: şehvet; şiddetli arzu, hevâ; benliğin şehvete meyli ve onu tercih etmesidir. Gılat- kasvet: kalp katılığı olarak nitelendirilir. Kin ve bunun sonucu olan intikam hırsı, sertlik ise yumuşaklık ve nezaketin zıttıdır. Bunların yanında; gıybet, zan, tecessüs, hırs, cimrilik, alaycılık, ikrah (zorlama), öfke, gayz (gazabın başlangıcı), kibir vefasızlık, ihanet de nefsin özellikleri arasındadır (Öztürk, 1989, 127-141). Cüneyd, kötülüğü emreden nefis (nefs-i emare); insanı helak olmaya davet eden, düşmana yardımcı olan, hevâ ve hevese uyan, türlü türlü kötülüklere itham olunan nefstir (Kuşeyrî, 1999, 239) sözleriyle nefs-i emmârenin özelliklerini sıralamaktadır.

“Nefs” şiirinde Kısakürek nefsin dilinden onun özelliklerini dile getirmektedir; “*Geceler toprağa benimle inmiş. / Kasırga benimle kopmuş denizde. / Sanırım vebalı elim gezinmiş, / Çürüyen ağaçta, hasta benizde. / Cinnet, şüphe, korku benim eserim; / Sıcak kalbinizde gizlidir yerim, / Bir kurdum ki, sizi hep dış dış yerim / Ve gezerim her gün elbisenizde...*” (2006, 69).

“Hep Nefs” şiirinde de şair nefsin özelliklerini sıralamaktadır: “*Göğü yakut ve safir; / Kapıda bir misafir... / Sordum: Kimsin, nesen sen? / Dedi: Şeytandan sefir / Nefs isimli o kâfir... / Yüzü kapkara zifir; / Elinde kös ve nefir. / Sabit fikir burgusu, / Dili çözülmez cifir. / Nefs isimli o kâfir...*” (2006, 72). Buna göre nefis; şeytanın elçisi, zehirli bir kâfirdir.

Nefs-i emmâre, bizi manevî yoldan ayırmaya çalışan içimizdeki negatif güçlerin hepsinin toplamıdır. Sûfî psikolojisine göre zalim nefis, nefs-i emmâre, düşünce ve

kavrayışın en ağır sapıklıklarının temelinde yatar. Kendimiz ve başkaları için en büyük tehlike kaynağıdır. Tasavvuf nefs-i emmârenin anlaşılması ve dönüşümü için güçlü ve etkili araçlar sağlar. Bu araçlar arasında nefs muhasebesi, öz disiplin ve başkalarında kendini görme deneyimleri yer alır (Frager, 2004, 29).

Nefsine hâkim olamayan kişi, nefsin aşağılık arzu ve isteklerini normal karşılar. Onları basit günlük işlerden sayar. Bu kişi, kendisine hiçbir şeyin tesir etmediği, saplantılarının esiri, kalıplaşmış bir şahsiyet oluşturmıştır. Dünyanın geçiciliğini fark edip nefsin şehvetlerini dizginleyen kişi ise akli ile nefsine engel olabilir (Bardakçı, 2000, 63).

Nefs-i Levvâme: Nefs-i emmârenin hâkimiyetinde bilinçsizce yaşayan ve hiçbir şeyin farkında olmayan insan, içinde bulunduğu durumu göremez, kendisine ve başkalarına verdiği zararı fark edemez. İlk etapta, iman ışığı ve içsel anlayış zayıf da olsa geliştikçe insan belki de ilk kez kendisini görmeye başlar (Kayıklık, 2009).

Bunu sağlayan ve kalbi aydınlatan, nefse yapılan operasyonu fark etmesini sağlayan Allah'ı zikir ve dünyadan el-etek çekme pratikleriyle kalbin temizlenmesidir. Böylece kalp iyilik ve güzelliğe açılır. İnsanın hayatındaki ışığa dönmesi, dikkat, bilinç ve zikir pratikleriyle olur. Böylece insan kendini görmeye ve yaptıklarını fark etmeye başlar. İnsanın günahları, kendisine itici gelmeye, tiksinti vermeye başlar (Kayıklık, 2009). Necip Fazıl'ın yazdığı “Günah” şiirindeki: “*Sanırım, insanların her suçunda ben varım; / Günah uzun bir kervan, tâ ucunda ben varım!*” (2006, 280) mısraları bu duruma örnek olarak gösterilebilir.

Kısakürek'te nefs-i levvâmenin görüldüğüne dair “Benim Nefsim” şiiri örnek olarak gösterilebilir: “*Ruhuma bir kefen bezi yeter de, / Yetmez aç nefsim sırma ve ipek. / Çare yok, yüzünden düştüğüm derde, / Yesem de toprakla karışık kepek... / Güneşle bir tutsam girmez hizaya; / Dar bulur, sığmam der, dipsiz fezaya. / Kuyruk sallar, sonra hırlar ezaya; / Benim nefsim, benim nefsim ne köpek!...*” (2006, 70). Bütün bunlardan şairin nefsinin kirliliklerini gördüğünü ve ondan şikâyetçi olduğunu anlayabiliriz. Necip Fazıl nefsini eleştirip onun doyumsuzluğundan bahsederken aynı zamanda onun çok iyi farkında olduğunu ve sınırlarını gördüğünü ortaya koymaktadır. Aslında şairin nefisle ilgili neredeyse tüm şiirlerinde bu durumu görmek mümkündür.

Yusuf bin Esbat, nefsanî arzuları kalpten söküp atanın, ya mükemmel bir ilahi korku veya güçlü bir şevk olduğunu söylemektedir (Kuşeyrî, 1999, 241). Burada nefsin

dönüştürülmesi esnasında kişiyi güdüleyen faktörün, ilahî bir sevgi ya da korku şeklinde görülse bile, Allah’a yaklaşma olduğunu ve buna bağlı olarak da insanda kendine çeki düzen verme isteğinin oluştuğunu söylenebilir.

Bu aşamada kişi hatadan pişmanlık duyma devamında tekrar hata yapma döngüsü içine girer. İnsanda vicdanın tesirlerinin görüldüğü devredir (Kayıklık, 2009).

“Aynalar Yolumu Kesti” şiirindeki: “... *Başımın tokmağı indi başıma. / Suratımda her suç bir ayrı imza, / Benmişim kendime en büyük ceza! / Ey dipsiz berraklık, ulvî mahkeme! / Acı, hapsettiğin sefil gölgeme! / Nur topu günlerin kanına girdim. / Kutsî emaneti yedim, bitirdim. / Doğmaz güneşlere bağlandı vade; / Dışlerinde, köpek nefsin irade. / Günah, günah, hasad yerinde demet; / Merhamet, suçumdan aşkın merhamet! / Olur mu, dünyaya indirsem kepenk: / Gözyaşı döksem, Nuh Tufanına denk? ...*” (2006, 271) mısraları şairin pişmanlıkla tövbeye yöneldiğini göstermektedir. İradesini nefse teslim ettiğinin farkında olan Kısakürek buna rağmen temizlenmeyi istemekte ve yaptıklarından dolayı suçluluk hissi taşıdığını ifade etmektedir. “Kara Tahta” şiirinde geçen : “*Dünyayı yererken de yine onunla ilgim; / Nefse el süremiyor kara tahtada silgim...*” (2006, 84) dizelerinin yanında “Hep O” şiirindeki: “*Hep nefis çıkar karşıma, ölüp ölüp dirilsem; / insandan kaçmak kolay; kendimden kaçabilsem...*” (2006, 85) mısraları da bu durumu ortaya koymaktadır.

Nefs-i Mülhime, Nefs-i Mutmaine, Nefs-i Raziyye ve Nefs-i Marziyye, Nefs-i Kâmile’ye kadar olan nefis dereceleridir.

Nefs-i Kâmile: Nefsi tamamen aşan bu seviyeye çok az insan erişebilir. Artık, ben ve nefis yoktur sadece Allah’la birlik vardır. “*Ölmeden önce ölme*” gerçekleşmiştir (Kayıklık, 2009). Kübrâ ölmeden ölmeyi dünyanın perdelerinden ve karanlık vasıflarından kurtularak, irade ile bilerek nefsi öldürmenin ardından Allah’ın o kişiyi inayet ve yardımı ile yeniden diriltmesi olarak anlatır. Şuurlu ölümden sonra meydana gelen bu hayata hayat-ı hakkaniyye denir (Kübrâ, 1996, 68). Sûfîler için asıl amaç da bu dereceye ulaşmaktır. Nefsi en üst düzeyi nefs-i sâfiye (kâmile) olarak bilinir. Bu aşamada kişilik tıpkı saf ve mükemmel bir kristal gibidir ve ilahi varidatı neredeyse hiçbir kayıp ya da bozulmaya uğramadan yansıtır. Nefsin bu nihaî dönüşümü aşırı derecede nadir görülen bir başarı olup, yalnızca en büyük evliyada ve peygamberlerde bulunur (Frager, 2004, 29-30).

Kısakürek de bu yolda ilerlemeye çalıştığını ancak evvela kavramakta zorlandığını ardından ise bunu yani ölmeden evvel ölmeyi başaramadığını dile getirmektedir. Ancak daha sonra “*İş, ölümü hayalden başlayıp ölümü delmek, o da alet, o da vasıta... iş, Allah’ta ebedî safâya ermek...*” (2006a, 154) sözleriyle konuya açıklık getirmeye çalışmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken asıl nokta Necip Fazıl’ın kendi yaşamında bunu ne derece gerçekleştirdiği, hayatındaki yansımalarının neler olduğudur. “Ve Nefs” şiirinde geçen: “*Köpek korkusuyla korktum ölümden, / Ölmeden ölmeyi anlayamadım. / Ne güneşler doğup battı üstümden; / Bir günü bir güne bağlayamadım. / Hırsıma ne şöret yetti, ne de şan; / Döndüğüm her nokta dünyadan nişan. / Nefsimin ardından koştum perişan, / Ondan bir kıl bile avlayamadım...*” (2006, 71) mısraları onun bu konuyla ilgili olarak ortaya koyduğu özeleştirisi gibi görünmektedir. Necip Fazıl nefsinin dizginlemek konusunda pek de başarılı olamadığını, dünyadan ve onun getirdiklerinden uzaklaşamadığını bu dizelerin yanında “Hani Ya” şiiri ile de ifade etmiştir. “*Gözüne mil çekersen / Görünür gerçek dünya. / Aynalarda sen hep sen; / Dost, sevgili, hepsi riya! / Kaç, kurtul kelimelerden; / Ağlamadan, gülmeden! / Hani ya sen ölmeden, / Ölecektin, hani ya?...*” (2006, 345) Burada ayrıca şair yaşanan âlemden uzaklaştığı müddetçe gerçek dünyanın görülmeye başlayacağını da dile getirmekte yani Ve Nefs şiirinde sorun olarak dile getirdiği soruna yine kendisi çözüm ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu iki şiirden de anlaşılacağı üzere Kısakürek “ölmeden ölme” konusunda başarısız olduğuna değinmekte ve nefs-i kâmile evresine ulaşamadığını dile getirmektedir.

Ancak bu şiirlerden uzun bir müddet önce yazdığı “Nefs Muhasebesi” adlı şiirindeki: “*Bıçaklarım su oldu, boyuna bilemekten; / Bitti benlik madenim her an törpülemekten.*” (2006, 283) mısraları bu durumun tam tersini söylemektedir. Burada şair benliğini yok ettiğinden bahsetmektedir. Ancak daha sonra yazılan şiirleri bunun tersini dile getirmektedir.

Bu şiirler arasındaki anlam farkını şairin bulunduğu yaşam dönemlerinin farkına bağlamak mümkündür. Gençlik yıllarında dinsel değişimi tamamladıktan kısa bir müddet sonra yazılan şiir o dönemin duygusal coşkuluğunu ve yaşamda gerçekleşen ani değişimin etkisini taşıyor gibi görülmektedir. Bundan uzun bir müddet sonra yazılan “Hani Ya” ile “Ve Nefs” gibi şiirler duygulardaki yoğunluğun azaldığı ve değişimin sindirildiği dönemde ortaya koyulmuştur. Bunun yanında geçen süre şairin nefis mücadelesinin zorluğunu tam anlamıyla öğrenmesini sağlamıştır da denilebilir. Bu

şiiirler arasında çelişki gibi görünen durum aslında yaşam boyunca devam eden sürecin değişkenliğine ve şairin değişen dönemlerde değişen hislerine delil teşkil etmektedir.

4.5. Tefekkür

Necip Fazıl'ın Allah konulu şiiirlerinde sıkça işlediği temalardan birisi de tefekkürdür. Düşünme anlamına gelen bu söz kavram olarak yaratılmışlardan yola çıkarak yaratana yani Allah'a ulaşmayı ifade etmektedir. Tefekkür kavramı Kur'an'da fiil haliyle 18 yerde geçmektedir ve bunların çoğunluğunda insanın çevresindekilere bakarak ibret alması, âlemin yaratılışı üzerinde düşünmesi söylenmiştir (Karagöz, 2005, 641-642). İnsan önce kavramsal olarak zikredip sonra da Allah'ı tefekkür edince, O'nu varlıklarda görme yetisi kazanır (Kayıklık, 2009).

Kısakürek kâinatta nereye baksa yarattıklarında Allah'ı gördüğünü anlatmak için "Hasret" adlı şiiirinde; *"Allah'ım eşyanın hicabındasın! / Sensin suda, kuşta, telde ses veren. / Nice hasret varsa gıyabındasın; / Sensin aynalarda seni gösteren..."* (2006, 33) dizelerini kullanmıştır. Yaratılmış varlıkta yaratanın izlerini bulmayı ifade eden bu kavramı direkt olarak kullanmamış olmasına rağmen dizelerden çıkan anlam son derece açıktır. Şair gördüklerinin ardındaki hakikati çözmekte ve varlığın arkasındaki aslı varlığı görmektedir. Bu durum Kısakürek'in Allah'ı âlemin yaratıcısı ve ona nizam veren olarak da algıladığını göstermektedir.

Aynı durum Kısakürek'in "Mimari" şiiirinde de görölmektedir. *"Fikret nasıl kurulmuş, iç içe bu iklimler? / Nasıl kaynaştırılmış, sesler, renkler, hacimle?"* (2006, 37). "Hey" şiiirindeki "Neye baksam aynı şey, neyi görsem aynı şey... / Olan sensin, hey gidi Hakikat Sultanı hey!" mısralarda Kısakürek'in tefekkür üzerinde durduğunu göstermektedir. Bunların yanında "Hokkabaz", "Olmaz mı?", "Sanat", "Hayret" (2006) gibi şiiirlerde de tefekküre dair mısralar bulmak mümkündür. Ayrıca şair "Allah ve İnsan" adlı şiiirinde âlemin yaratılış amacının da tefekkür olduğuna dair bir saptamada bulunmaktadır: *"Seni aramam için beni uzağa attın! / Âlemi benim, beni kendin için yarattın!"* (2006, 42) bu dizelerden Allah'ın yaratıcılık özelliği de vurgulanmaktadır.

4.6. Mürşid Ve Tasavvuf Önderleri

Necip Fazıl Kısakürek'in dinî içerikli şiiirleri arasında tasavvuf liderlerine ve özellikle Abdülhakim Arvasî'ye yazdıkları önemli bir yer tutmaktadır. Kısakürek, Arvasî'ye *"efendim, mürşidim, kurtarıcım, büyük veli"* (2006a) şeklinde hitap

etmektedir. Onun Arvası'ye dair yazdığı şiirlere değinmeden önce tasavvufta mürşit kavramına değinmekte fayda vardır.

Tasavvufun temel amacı Allah ile bir olup O'nda yok olmaktır. Buna ulaşmak ise aşamalı bir yolun takibi ile mümkün olmaktadır. Allah'ta yok olmadan (Fenâ fillah) önce Hz. Peygamber'de (Fenâ fir rasul), ondan evvel ise şeyhte yok olmak (fenâ fiş şeyh, fenâ fil mürşit) gerekmektedir. Öztürk'e dayanarak söylemek gerekirse burada düğüm noktası mürşittir. Zira o Hz. Peygamber'in ve dolayısıyla Allah'ın temsilcisidir. Bunun için onun Allah'ta fâni olmuş kâmil bir insan olması gerekmektedir (Öztürk, 1988, 59).

İnsan-ı kâmil bütün nefis perdelerini yırtıp en son mücerret ruh haline ulaşan ve her bakımdan mükemmel olan insandır. Ruhen en son olgunluğa ulaşan kimsenin, en yüce olgunlukta fâni olmasıyla Hz. Peygamber'in kendisinde tecelli ettiği kişidir. İnsanı-ı kâmil Hakk'ın aynasıdır (Ateş, 1972, 134-136).

Kısakürek, insan-ı kâmilî Allah dostu olarak görmektedir. Bunlar nefisle mücadele eden, tefekkür ve zikirle meşgul olan, birliğe erişmiş insanlardır. Tüm bunları "Allah Dostu" şiirindeki "*Allah dostu odur ki, nefisine tek pay biçmez; / Kırk yıl bir ekşi ayran özler de onu içmez.*" (2006, 87) mısraları, "*Hayret*" şiirindeki; "*Şeyh-i Ekber'e göre en üstün makam, hayret; / Ben de şaşkınlardanım, Rabbim sonumu hayr et!*" (2006, 88) dizeleri, "Divane" şiirindeki "*Düşün o divaneyi 'her şey içimde' diyen; / Ateş denilse yanan, su denilse eriyen...*" (2006, 89) mısraları, son olarak "Onlar" şiirindeki "*Onlar ki, dudakları ölümsüzlük tasında; / İmzaları, mavera yurdu haritasında...*" (2006, 101) dizelerden anlamak mümkündür.

Veliler takva sahibi, dindar ve güzel ahlaklı mü'minler oldukları için görüldüklerinde Allah'ı hatırlatırlar. Bu durum hem halleri ve davranışları açısından, hem de duruşları ve yürüyüşleri şeklinde olabilir. Bunların dünya malına karşı kalplerinde arzu yoktur (Bardakçı, 2000, 144). "Müslüman Yüzü" şiirindeki "*O yüz, her hattı tevhid kaleminden bir satır; / O yüz ki, göz değince Allah'ı hatırlatır...*" (2006, 94) dizeleri şairin de bu tip insanların kendisine Allah'ı hatırlattıklarını ortaya koymaktadır.

Necip Fazıl'a göre bu insanlar örnek insanlardır. Bunu "Onlar" şiirinde geçen "*İnsandan murad onlar, ölümü öldürenler; / Ötenin ötesinde, sonsuz hayat sürenler...*" (2006, 389) ifadelerden anlamak mümkündür. Ayrıca onlar sahip oldukları yetkinliklerle insanlara yol göstericidirler.

Söz konusu durum onların Öztürk'ün bahsettiği ikinci doğumu gerçekleştirmek için ehil olmalarından kaynaklanmaktadır. Mürşit, insanın ikinci doğumunu sağlayan kimsedir. Buna göre dünya ana rahmi gibidir ve sûfînin bunu yırtarak manevi âleme geçmesi ikinci bir doğuma benzetilir. İşte mürşit bu ikinci doğumun dölleyicisidir (Öztürk, 1988, 62).

İnsan-ı kâmil Allah'ın yeryüzündeki zuhurudur. Bu durumda insanı-ı kâmil olan mürşit, zorunlu olarak bir ayağı beşerî âlemde olmakla birlikte ilahi vasıfları temsil eden bir kudrettir (Öztürk, 1988, 62). Bardakçı, insan-ı kâmilin Allah'ın yeryüzündeki halifesi olduğunu söyledikten sonra en güzel örneğinin Hz. Peygamber olduğunu belirtir (Bardakçı, 2000, 129). Buradan anlaşıldığı kadarıyla peygamberin erdiricilik vasfı mürşidin taşıdığı özelliklerin başında gelmektedir. “Mürşit” şiirindeki “*Bana, yakan gözlerle, bir kerecik baktınız; / Ruhuma, büyük temel çivisini çaktınız!*” (2006, 77) dizeleri Kısakürek'in daha ilk karşılaşmadan itibaren Arvasî'nin etkisi altına girdiğini göstermektedir.

Mürşit peygamberin manevî kimliğinin taşıyıcısıdır ve bir silsile ile ona bağlanması gerekmektedir. Yani tarikat terbiyesi görmemiş bir kişi, mertebesi ne olursa olsun, tasavvufî manada mürşit sayılmaz. Çünkü mürşitliğin temel vasıflarından olan “peygambere vâris olma” keyfiyeti, ancak silsile sayesinde mümkündür (Öztürk, 1988, 64). Buna bağlı olarak eklemek gerekirse Kısakürek üstadı Abdülhakim Arvasî'nin Hz. Peygamber'e kadar olan bağına başka bir deyişle silsilesini otobiyografisinde (2006a, 174-175) ortaya koymuştur.

“Sonsuzluk Kervanı” şiirinde Kısakürek bu silsileye seslenmiştir. “*Sonsuzluk Kervanı 'peşinizde ben, / Üç ayakla seken topal köpeğim!' / Bastığınız yeri taş taş öpeyim. / Bir kırıntı yeter, kereminizden! / Sonsuzluk Kervanı, peşinizde ben... / Gidiyor, gidiyor, nurdan heykeller... / Ufuk, önlerinde bayrak kulesi. / Bu gidenler, Altun Kol Silsilesi; / Ölçüden, ahenkten daha güzeller. / Gidiyor, gidiyor, nurdan heykeller... / Sonsuzluk Kervanı, istemem azat! / Köleniz olmakmış gerçek hürriyet. / Ölmezi bulmaksa biricik niyet; / Bastığınız yerde ebedî hasat. / Sonsuzluk Kervanı, istemem azat.*” (2006, 65). Bu mısralardan şairin kendisini ve onları nasıl gördüğü anlaşılabileceği gibi “ölmez” olarak bahsettiği Allah'ı bulmak için olanların gerekli ve yeterli olduğu düşüncesi de kolaylıkla anlaşılmaktadır.

Bu onun erdiricilik vasfının bir göstergesidir. Müridin Allah'ta fâni olmasının yolu öncelikle daha önce O'da fâni olmuş mürşitte bunu yaşaması gerekir. Bu durumda mürşit kulu Allah'a taşıyan bir konumdur. Bunun için deniz benzetmesi kullanılır. Tasavvuf edebiyatında deniz tevhidin sembolüdür ve birlik gayesi güden tüm küçük sular ona ulaşmaya çalışır. Mürşit burada tüm küçük suları bünyesinde toplayıp denize götüren nehirlerle benzetilir (Öztürk, 1988, 62-63).

“Ve Onlar” şiirindeki “*Sebil sebil sunanlar, ölümsüzlük tasını; / Çizenler, nokta nokta ebed haritasını...*” (2006, 390) mısraları mürşitlerin erdiricilik, öğreticilik vasıflarını ortaya koymaktadır.

Sayısız menkıbede şeyhin, müridinin kalbini okuduğundan söz edilir, şeyh müridinin gizli arzularını, umutlarını ve hoşnutsuzluklarını bilebilir, müridin, huzuruna çıktığı anda içindeki gurur ve ikiyüzlülük belirtilerini görebilir (Schimmel, 2004, 219). Bu duruma Kısakürek'in yazdıklarında rastlamak mümkündür. Şeyhinin huzurunda oturduğu bir gün aklından “*Bizim gibi sefilleri kendi halimize bırakmamalı... Bizi, tam tabiriyle tasarruf etmeli... Büyük velî, bizi bir nazarıyla tasarruf etmeli, bütün dış ahlakımızdan söküp koparmalı, kurtarmalı ve ayağının dibine serip, hepsi bu kadar demeli, beni tasarruf etmeli...*” Necip Fazıl tam bunları düşünürken eşine bir daha hiç rastlamadığı bir olay yaşadığını belirtmektedir. Anlattıklarına bakılacak olunursa “*Kalbim bir lastik gibi, cephele sol tarafım arasında uzuyor ve ben, dünyanın en korkunç acısıyla, en tatlı duygusu arasında avazım çıktığı kadar bağırarak istiyorum! Dayanılmaz bir acı ve dil dokundurulmaz bir tat... Bir de başımı kaldırınca ne göreyim! Efendi hazretleri, bir arslan gibi haşmetli başlarını bana çevirmişler... O müthiş gözlerini üzerime dikmişler, bakıyorlar... Sanki demek istiyorlar:*

-Sen misin tasarruf isteyen?... Acaba sende buna dayanabilecek takat var mı?

Hemen ruhaniyetlerine sığındım kalbim yerine geldi, nefes aldım.” (Kısakürek, 2006a, 146). Tüm bu anlatılanlar Schimmel'in yukarıda bahsettiği özelliğin Kısakürek tarafından da geçerli sayıldığını ortaya koymaktadır. Ayrıca bunlar, mürşidin müridinin kalbini okumasının yanında, keramet kavramını da akla getirmektedir. Zira bahsedilen olayda sadece düşüncelerin farkında olmanın yanı sıra bir eylem ile kalbi kendisine fiilen çekmek gibi bir durumu da ortaya koymaktadır.

Velilerin doğaüstü denilebilecek bazı şeyler yapmaları ve sahip oldukları olağan dışı güçlere inanış tasavvufun temelinde yatan vakıalardan birisidir. Tasavvufta keramet

velilerin hayatlarında adeta, genel tabiat kurallarına aykırı olarak harika hallerin meydana gelmesidir. Mümin ve salih amel sahibi bir şahsın peygamberlik iddiasında bulunmaksızın harikulade haller göstermesidir (Bardakçı, 2000, 155). Sufî veya veli karşısındakinin zihnini okuyabildiği gibi ne kadar uzak olursa olsun müridinin sıkıntılarından haberi olabilir, bir anda birden çok yerde görülebileceği gibi aniden ortadan kaybolabilir. Bunun gibi birçok keramet onlara izafe edilmektedir (Schimmel, 2004, Bardakçı, 2000, Ateş 1972). Bardakçı (2000, 147) Hz. Peygamber'in manevi mirasçısı olan mutasavvıfların kendilerine Allah tarafından lutfedilen harikulade olayları gösterebilecek ruhani güce sahip olduklarını öne sürmektedir. Aynı şekilde Schimmel de (2004, 228) veliler tarafından gösterilen pek çok kerametın doğru ve gerçek olduğunu dile getirmektedir. Ancak çalışmamızın söz konusu durumun geçerlilik ya da gerçekliğini tartışmak gibi bir görevi yoktur. Önemli olan Kısakürek'in doğal bir süreç olarak buna, tıpkı diğer birçok tasavvufla ilgilenen kişide görüldüğü gibi, inanmasıdır. “Uçanlar” şiirinde geçen “*Uçanlar, iç fezada mesafeyi yenesi; / Sayılar yakacak kadar ıstık senesi...*” (2006, 97) dizeleri buna örnek olarak gösterilebilir.

Necip Fazıl yukarıda anlattığı hadisenin dışında başka olaylardan da bahsetmektedir. Bunlara kısaca bakılacak olursa, kendi hastalığı sırasında Arvası'nın de sıkıntı çektiği, ölen bir yakınının tabutunun şeyhinin önünden geçerken taşıyanların iradesi dışında yön değiştirmesi ve onun bir işaretiyle tabutun tekrar taşıyanların hâkimiyetine girdiği (2006a) gibi örnekleri ortaya koymak mümkündür.

Aslında Kısakürek'e göre mürşidinin en büyük kerameti bunları gizlemesi ve alelade bir insan olarak görünmeye gayret etmesidir. “Gerçek keramet, kerametın gizlenmesidir. Bunun dışında tecelli edenler, velinin irade ve ihtiyarı ile değildir. İlâhi hikmet öyle gerektiriyor demektir...” (2006a, 215) sözleri onun konuyla ilgili düşüncelerini açıklığa kavuşturmaktadır.

Tasavvufta veliye ya da mürşide mi yoksa peygambere mi yüksek mertebe bahşedilmiş olduğu sorusunu geleneksel ekoller daima peygambere şeklinde cevap vermişlerdir. Veliliğin son noktası peygamberliğin başlangıç aşamasına dahi eşit görülmemiştir. Her peygamber kendi içinde bir veli veya üstadın taşıdığı bütün özellikleri taşımaktadır. Konuyla ilgili Kısakürek'in “Rütbe” isimli şiirine göz atmak, onun bu konuda geleneksel tutumu benimsediğini ortaya koymaktadır. Bu şiirde Necip Fazıl “*Düşünün, ben ne büyük rütbeye tutkuluyum! / Çünkü O'nun kulunun kölesinin kuluyum!*” (2006, 83) dizeleriyle bir kutsiyet sıralaması yapmış gibi görünmektedir.

Allah'ın kulu olan peygamberin kölesi olarak mürşidini ve ona bağlılığıyla da kendisini dile getirmektedir. Buna göre peygamberin değeri Allah'a olan kulluğundan, Arvasî'nin büyüklüğü peygambere olan bağlılığından ve kendisinin kıdemi ise üstadına olan bağıyla ortaya çıkmaktadır. Şiirden yukarda bahsi geçen Allah'ta fâni olmuş peygamberde fâni olan mürşit müridin elçiliğiyle mürşit bu yolu kat edecektir ve fenâfillaha ulaşacaktır. Bundan dolayı Kısakürek, ömrünün sonuna kadar Arvasî'ye sadakat göstermiştir (Baz, 2003, 340). Öldükten sonra da onunla birlikte olmak amacıyla, Ankara'nın Bağlum nahiyesine, hocasının ayakucuna defnedilmek istemiştir (2006, 1989).

“Kamış” şiirinde yazdığı “*Ben o kutsi nefesin üflediği kamışım; / Ses onun, ben imzamı atmışım, atmamışım...*” (2006, 99) dizeler ile “Oyuncak” şiirinde geçen “*Ben bir atım, iradem, elinde binicimin; / Bir çocuk oyuncağı, ucunda bir sicimin...*” (2006, 98) dizeler Kısakürek'in kendisini mürşidine teslim ediş seviyesini ortaya koyar mahiyettedir.

Kısakürek'in tasavvuf şeyhlerini nasıl algıladığını “O Erler Ki” şiiri özetler mahiyettedir. “*O erler ki, gönül fezasındalar, / Toprakta sürünme ezasındalar. / Yıldızları tesbih tesbih çeker de, / Namazda arka saf hizasındalar. / İçine nefis sızan ibadetlerin, / Birbiri ardanca kazasındalar. / Günü her dem dolup her dem başlayan, / Ezel senedinin imzasındalar. / Bir an yabancıya kaysa gözleri, / Bir ömür gözyaşı cezasındalar. / Her rengi silici aşk ötesi renk; / O rengin kavuran beyzasındalar. / Ne cennet tasası ve ne cehennem; / Sadece Allah'ın rızasındalar.*” (2006, 388). Şiirden de anlaşılacağı üzere Necip Fazıl mutasavvıfları aşk içine düşmüş, ayrılık acısı çeken, ibadetlerine ve nefse muhalefette hassasiyete sahip olan, tevazu ve Allah rızası için yaşayan kimseler olarak görmektedir.

Kısakürek'in Yunus Emre için yazdığı “Bizim Yunus” şiiri dervişin yaşamını anlatmaktadır (2006, 382). Aynı şekilde dinsel değişiminden önce 1926 yılında yazdığı “Yunus Emre” şiirinde de ondan bahsetmektedir. Bu şiirde önemli nokta ise Necip Fazıl'ın “*Rüzgâra bir koku ver ki, hırkandan; / Geleyim, izine doğru arkandan; / Bırakmam, tutmuşum artık yakandan, / Medet ey dervişim, Yunus'um medet!*” (2006, 383) dizeleriyle ondan yardım dilemesidir. İlerleyen yıllarda yazdığı “Seyyid Taha'yı Ziyaret” adlı şiirinde bunun kendisine manevî olarak nasıl tesir ettiğini dile getirmektedir. “*Şemdinli dağlarının içtim nur çeşmesinden; / Kurtuldum akreplerin*

ruhumu deşmesinden...” (2006, 391) Kısakürek’in dinî şahsiyetlerden güç ve yardım alma inancına bu şiir örnek olarak gösterilebilir.

4.7. Peygamber Tasavvuru

Kısakürek’in dinsel içerikli şiirlerinin tasavvuf ağırlıklı olduğu göz önünde tutulacak olursa ondaki peygamber tasavvurunun da bu yönde olduğu çıkarımında bulunmak hatalı olmasa gerekir. Bu bağlamda tasavvufta peygamberin algılanışı üzerinde durmakta fayda vardır.

İnsan-ı kâmilin en mükemmel örneğinin Peygamber olduğu, hatta insan-ı kâmil olanların Peygamber’in manevî ruhunu taşıdığı (Bardakçı, 2000, 47) hatırd tutulduğunda denilebilir ki İslam’ın temel amacı Hz. Peygamber’e benzemek, onun gibi yaşamaktır. Kısakürek için de durum bu şekildedir. “*O, her şeyimiz; topyekün varlık nimetinin her şubesiyle beraber şiir telakkimizin de kaynağıdır... Ve şair demek, Gaye-İnsan ve Ufuk-Peygamberi, Kâinatın Efendisini, Allah’ın Sevgilisini sezmeye doğru hususi ve ileri bir istidat...*” (Kısakürek, 2006, 13).

Hz. Muhammet peygamberlik görevini almadan önce batınî ibadetler yapardı. Kalbî zikir; Allah’ın sıfatları, yaratılış hakkında tefekkür; güzel ahlak, zayıflara acıma, fakirlere şefkat, düşmanların cevrine katlanma, belaya sabır, nimetlere şükür, kazaya rıza, yerin ve göğün Rabb’ine teslim olma, işlerini O’na teslim etme gibi velilerin ve seçkinlerin olgunluk dönemlerinde yaptıkları ibadetleri yerine getirmekteydi (Ateş, 1972, 10). Peygamberlik verildikten sonra tüm bu ibadetlerin yanında tebliğ görevi de eklenmiştir. Bu da yaşamıyla kendisine inanlara örnek olması sonucunu doğurmuştur.

Çok eskiden beri, Allah’ın Peygamberi, müminlerin ideali olagelmıştır. Sözleri hal ve hareketleri, dindarlara örnek olmuştur. Müslümanlar, yaşamın dışsal özelliklerinin en ince ayrıntısına varıncaya kadar ona benzemeye çalışmışlardır (Schimmel, 2004, 229). Peygamber, insanlık dünyası için, madde ve manada, ahlak ve hukukta, düşünce ve davranışta en mükemmel model, eksiksiz ve kusursuz örnektir. Bu kusursuz örnekte eksik veya gedik bulmak, tenkit konusu vasıflar görmek hem nübüvvet kurumunu zedelemek, hem de Allah’ın kudretine, dil uzatmaktır. Çünkü Peygamber’i bir örnek olarak seçip görevlendiren bizzat Allah’tır. Allah eksik ve yetersizi seçip göndermez (Öztürk, 1988, 47). Bu bakımdan onun söylediklerine itaat Allah’a itaattir. Zira onun sözleri Allah’ındır. Kısakürek Hz. Peygamber’e olan bağlılık ve itaatini “Ölçü” şiirindeki şu mısralarla anlatmaktadır: “*Müjdecim, Kurtarıcım,*

Efendim, Peygamberim; / Sana uymayan ölçü, hayat olsa teperim!" (2006, 81). Ayrıca "O Diyorsa" şiirinde geçen "*Gözüm, aklım, fikrim var deme, hepsini öldür! / Sana çöl gibi gelen, O, göl diyorsa göldür!*" (2006, 82) mısraları da Peygamber'e olan güven ve teslimiyetin göstergesidir. Burada fenâ fi'r-rasul düşüncesinin etkisini görmekle birlikte, özellikle "O Diyorsa" şiirindeki bu ifade Miraç hadisesinden sonra Hz. Ebubekir'in gösterdiği sadakati de hatıra getirmektedir.

Ayrıca "Peygamber" şiirinde de söz konusu teslimiyet kendini göstermektedir: "*Sende insan ve toplum, sende temel ve bina; / Ne getirdin, götürdün, bildirdinse amenna!...*" (2006, 79) dizelerinden bunun yanında Peygamber'in toplumsal ve bireysel olarak ifade ettiği değere de bir atıf bulunmaktadır. Buna göre o, insanı ve toplumu tıpkı temelden bina inşa eder gibi bir işlemde geçirerek yenilemiş, farklı bir düzene koymuştur.

Mümin samimiyetle Peygamber'e karşı sevgi beslemiştir. Çünkü Peygamber sevgisi, Allah sevgisini doğurur. Bu düşünce daha sonraları tasavvufta, fenâ fi'r-resul kavramıyla ifade edilmiştir (Schimmel, 2004, 231). Allah'ta fenâyâ ulaşmanın ikinci aşaması olan bu durum tasavvufta peygamberin önemini ortaya koymaktadır. "O'nun Ümmetinden Ol" şiiri materyalist dünyada ruhu yakalamada tek yolun Peygamber'in rehberliğinden geçtiğini vurgular niteliktedir. "*Beri gel, serseri yol! /... Sel sel kümelerle dol! / O'nun ümmetinden ol! / Sen, hiçliğe bakan yön! / Hep sıfır, arka ve ön! / Dosdoğru Kâbe'ye dön! / O'nun ümmetinden ol! / Gel dünya, mundar kafes! / Gel, gırtlakta son nefes! / Gel, arşı arayan ses! / O'nun ümmetinden ol! / Gökte çakıyor haber, / Geber çelik put geber! / Doğrul yeni seferber, / O'nun ümmetinden ol*" (2006, 397). Şiirden anlaşıldığı kadarıyla yokluktan kurtulmanın tek yolu Peygamber'e teslim olmaktan geçmektedir. Zaten Peygamber'e teslimiyet Allah'a teslim olmak ile aynı anlamdadır.

Kitlelerin kalbinde Peygamber her şeyden önce şefaatçidir. Kur'an'da taahhüt edildiği gibi ümmeti için şefaatte bulunacak tek peygamberdir. Halk arasında Hz. Muhammet'e yönelik bu derin saygıyı renklendiren, korkunç hesap gününde ona duyulan güven duygusudur. Çünkü o "âlemlere rahmet" olarak gönderilmiştir (Schimmel, 2004, 232).

"Peygamber" şiirindeki "*Sen, fikir kadar güzel; / Ve tek, birden daha tek! / İtrını süzmüş ezel; / Bal sensin, varlık petek... / Sensin ölüme hisar; / Bâkisi hep inkisar... /*

Sar bizi, çepeçevre sar, / Rahmet rüzgarı etek!...” (2006, 64) dizelleri Necip Fazıl’ın da Peygamber’in rahmete vesile olduğuna olan inancını gözler önüne sermektedir. Bunun yanında ölüm korkusunun veya yok olma duygusunun karşısındaki en büyük engel de Peygamberdir. Zira bireye öldükten sonra da varlığının devam edeceği inancını aşılayan odur. Ayrıca bu şiirden anlaşıldığı kadarıyla Kısakürek, Peygamber’i varlığın anlamı olarak algılamaktadır. “Allah’ın Sevgilisi” şiiri bu yargıyı destekler mahiyettedir. “*Düşünüyorum: O’ndan evvel zaman var mıydı?/ Hakikatler, boşluğa bakan aynalar mıydı?*” (2006, 78). Şair burada bir adım ileriye gitmiş ve onsuz varlığın sadece anlamsız değil gerçeklikten uzak olduğunu dile getirmiştir. Aynı durum “O” şiirinde de mevcuttur. “*O, Allah’ın emriyle Kâinat Efendisi; / Varlığın Tacı, varlık nurunun ta kendisi...*” (2006, 80). Tüm bunları özetlemek gerekirse varlık ya da Kısakürek’in deyimiyle hakikatlerin var olması ve anlam kazanması Peygamber sayesinde. Necip Fazıl bu konuyla ilgili düşüncelerini ve hakikat peygamber bağlamında kendini algılayışını Esselam kitabında şu şekilde anlatır: “*tek başına doğru diye bir şey yok; O’nun getirdiği doğru diye bir şey var... Ben hakikatten O’na giden değil, O’nu topyekün tanıdıktan sonra O’ndan hakikate giden müminim*” (Kısakürek, trz, 7).

Her alanda örnek ve üstün model olan Hz. Peygamber’in, işte bunun içindir ki, beden güzellikleri de çağlar boyu anlatılmış, yazılmıştır. Peygamber’in temsil ettiği madde ve mana güzelliklerini anlatan parçalara İslam düşünce tarihinde “hilye” denilmektedir. Hilyeler, Peygamber’in sahip bulunduğu ve insanlık dünyasına örnek olan üstün, vasıfların anlatımıyla ortaya çıkan edebi parçalardır (Öztürk, 1988, 47). Hilyeler, Hz. Peygamber’ duyulan sevgi, dünyadan hayırlı bir eser bırakarak ayrılma, Hz. Peygamber’in şefaatine ulaşma gibi amaçlarla yazılmıştır. Bunlar Hz. Peygamber’in dış görünüşünü ortaya koymaya yönelik eserlerdir ve ortaya çıkmalarında İslam dininde resim yapmaya sıcak bakılmaması ve özellikle Peygamber’in resminin yapılmasının yasak olması etkili olmuştur (Güngör, 2002, 185-199). Necip Fazıl Kısakürek’in hilye şeklinde müstakil bir eseri bulunmamakla birlikte buna benzer bazı ürünleri mevcuttur. Şairin Esselam adını taşıyan şiir kitabı ve Çöle İnən Nur adlı eseri buna örnek olarak gösterilebilir niteliktedir.

Esselam’da Kısakürek Hz. Peygamber’in hayatını, dış görünümünü ve yakın çevresini şiirlerle anlatmaktadır. Bu eser Hz. Muhammet’in 63 yıllık ömrüne bir nazire olarak 63 bölümden oluşmaktadır. Bu yönüyle mevlit benzeri bir forma sahiptir. Hz. Peygamber’in doğum gününde ve diğer dinî açıdan önem taşıyan günlerde okunan

mevlitler ona duyulan sevginin dile döküldüğü şiirlerdir. Tüm İslam ülkelerinin dillerinde bu özel günü kutlamak için yazılmış şiirlerin sayısı hesap edilemez. İslam âleminin doğu ucundan batı ucuna dek, mevlit dindar Müslümanlar için Peygamber sevgisini şiirler, ilahiler ve münacatlarla göstermek için harika bir fırsattır. Şairler kasidelerinde genellikle, her şeyi kuşatan ve seven, akılla kavranamaz olan ve hayatın birbiriyle çelişen durumları içinde Allah’a sonsuz hamd-ü sena eden hallerinden fazlasını ifade etmeye kalkışmamışlardır. Şiirlerinde Peygamber’e hitap ederken, yüreklerindeki acıları, umutları ve kederleri dile getirmişlerdir (Schimmel, 2004, 232-241). Ancak Kısakürek kitabının bir mevlit olmadığını belirtmektedir. Bunu Esselam kitabının giriş kısmında “*Bu eser bir mevlit mi?*” sorusunu kendisine sorduktan sonra “*Hayır! Sadece O’na olan eritici aşkımın ve gevşemez bağlılığımın vecd destanı...*” (trhsz, 4) cevabını vermesinden kolayca anlamak mümkündür. Dahası Necip Fazıl mevlidi bidat olarak nitelemektedir. Bunun nedeni ise bu tür şiirlerin resmî ibadet olarak görülmektedir. Kısakürek kendi eserinin bu şekilde kullanılmasına karşı çıkmaktadır. Aynı şekilde o, vasiyetinde ölümünden sonra kendisi için mevlit okutulmasını da kesin bir dille men etmiştir (Kısakürek, 1989, 316).

Çöle İnen Nur (2006b) ise Hz. Peygamber’in hayatını, doğumundan vefatına kadar, ailesi, yakın çevresi, dış görünüşü, ahlakı gibi birçok konunun yer aldığı bir eser niteliğindedir. Ayrıca kitapta hadislere de yer verilmektedir.

Peygamber’in adının bereketi sorunu sık sık tartışma konusu olmuştur. Türkiye’de erkek çocuklara Muhammet yerine kelimeyi oluşturan sessiz harflerin farklı okunmasıyla elde edilen Mehmet adının verilmesi, Peygamber’in mübarek adına gösterilen hürmetin bir sonucudur (Schimmel, 2004, 233). Hz. Peygamber’in adının kullanılması konusunda Kısakürek’in de çekinceleri vardır. O yazınında, Peygamber’in ismini direkt olarak kullanmamıştır. M.....! şeklindeki kullanımı ise Abdülhakim Arvasî’den öğrenmiştir. Necip Fazıl Hz. Peygamber ile ilgili bir yazı yazmış ve adını “Yâ Muhammed” koymuştur. Bu yazıyı üstadına okuduğunda Arvasî ismi kastederek “*Onu çıkar oradan, Allah’ın Resulüne, has ismiyle ve nida siygasıyla hitap olunmaz*” demiş, şair bunun sebebini sorunca da “*Hayâ meselesi... Allah bile Kur’anında, sevgilisine, has ismiyle hitap etmedi*” demiştir. Kısakürek bu cevaptan çok etkilenmiş ve bundan sonra yazdığı hiçbir belgede Hz. Peygamber’in ismini kullanmamıştır (2006a, 140).

Mucizeler, peygamber dışında kimsenin gerçekleştiremeyeceği olağanüstü hallerdir ve bunlar peygamberliğin bir delili olarak onlara Allah tarafından verilir (Bardakçı, 2000, 155). Hz. Muhammet'in hayatı anlatılırken birçok mucizeye de yer verilir. Kısakürek bunları sorgulamadan inanmak gerektiğini düşünmektedir. Ona göre akıl bu tür olağan üstü hadiseleri anlamak için yeterli değildir. Bunları "Mucize" isimli şiirden kolaylıkla anlamak mümkündür. *"Niçin ve nasıldan kurtuldun mu, anlarsın! / Bırak, bataкта akıl, dibi arasın varsın!.../ Mümin, akli da böyle anlar, mucizeyi de.../ ... Kalpte İlahî nurla görüyor, anlıyoruz,/ Kalpten uzak mı düştük, hiçi nişanlıyoruz! ..."* (Kısakürek, trz, 100). Şair mucizenin akılla kavranamayacağını dile getirdikten sonra Hz. Peygamber'in mucizelerini sıralamaya başlar. Bunların içinde şakk'ül- kamer denilen ayın ikiye bölünmesi hadisesinden Miraç'a kadar uzanan birkaç örnek verdikten sonra *"Her şey mucize O'nda, çehre, kaş, göz ve kirpik;/ Yere düşmeyen dua, fezayı saran iplik./ Kurtuluş mührü ayak, Kur'an'a mecra ağız..."* (trhsz, 101) sözleriyle onun varlığının hakiki ve en büyük mucize olduğunu dile getirmektedir.

4.8. Ölüm Ve Ahiret Tasavvuru

Necip Fazıl Kısakürek'in şiirlerinde en çok işlediği konuların başında ölüm gelmektedir. Şiir yazmaya başladığı ilk yıllardan yaşamının son dönemlerine kadar ölüm konusu üzerine birçok şiir yazmıştır.

Ölüm konusuna psikolojik açıdan bakılacak olunursa Vergote ölümün tecrübe konusu olmadığını, psikolojinin ölümlerle konuşamayacağını ya da onları konuşturamayacağını söylemekle işe başlamaktadır. Her tecrübenin sonu olan bu olgunun kişilerde ancak yakınlarından birinin ölümü ve kendi ölümleri hakkındaki düşünceleri ile oluşan tasavvurlar sonucu incelenebilmektedir. Ölüm bir tecrübe konusu değil, objektif ve kesin bir bilginin konusudur. Ölüm her tecrübenin sonudur ve tecrübe edilemez tıpkı doğumun tecrübe edilemediği gibi. (Vergote, 1999, 62- 63). Ölüm ve doğum arasındaki bu benzerliğe Kısakürek, "Ezan" şiirinde doğumda okunan ezan ve ölünce okunan salanın melodi benzerliğine atıfta bulunarak değinmektedir (2006, 143).

Ölüm olgusuyla ilgili psikolojinin ortaya koyduğu genel prensipleri şu şekilde sıralaya biliriz: Ölüm olgusu sübjektif, karmaşık ve kompleks bir yapıya sahiptir. Bireylerin gelişim düzeyine göre ölümü algılayışı değişim gösterir. Ölüm olgusunun gelişim dönemleri açısından durumu; belirsizlik, bilinemezlik ve hali hazırda oluşum süreci içinde olmasıdır. Ölüm olgusunun algılanış biçimi, bireyin o anda sahip olduğu

psikolojik yapısından etkilenmekte ve ona göre şekillenmektedir. Ölümün anlamlandırılması, bireyin davranışlarıyla bire bir ilişkilidir. Yani birey ölümü nasıl algılıyorsa davranışlarını da o yönde, yeniden yapılandırma yoluna girmektedir (Koç, 2002, 119). Tüm bu genel prensiplerden anlaşılacağı üzere kişinin ölüme dair duygu, düşünce ve tasavvurları karmaşık bir yapıya sahiptir ve bunlar durağan değildirler. Bu durum Kısakürek'te de açıkça görülmektedir. Çünkü Necip Fazıl'ın konuyla ilgili ortaya koyduğu şiirlerden, farklı duygusal tecrübeler sonucu, ölüm algısının değişik şekiller aldığı görülmektedir. Yaşadıkları ölümü algılayışını ve ona dair düşüncelerini şekillendirirken, bunlar da yaşamını şekillendirmede etkili olmaktadır. Örnek vermek gerekirse Kısakürek'in dinsel değişimden önce ölüme bakışı ile değişim süreci sonunda ölümle ilgili yazdığı şiirler oldukça farklı görülmektedir. Bunun nedenini Vergote'e göre açıklamayacak olursak burada, ölümün çare bulunabilir bir tehlike olarak algılanışı veya kurtulması imkânsız bir son olarak kabul edilişi ölüme bakışı değiştirmektedir. Ölüm boyun eğme ve isyan olan iki tavrı birbirine bağlar. Zira ölüm hakkındaki biyolojik ve varoluşsal, objektif ve subjektif görüşler çok çeşitli şekillerde birbiriyle karışmaktadır. Yeniden dirilme ümidiyle yönlenmiş ve yoğun bir dinî hayatın, ölümü daha olumlu karşıladığı kabul edilebilir (Vergote, 1999, 59-67). Kısakürek'in dinsel değişimden sonra ölümü daha ılımlı karşılamaya çalışmasında edindiği yeni inançlar etkilidir. Ancak bu durumda zaman zaman hesap düşüncesi onu olumsuz etkilemeye ve tekrar ölüm korkusunun baskın bir hal almasına sebep olabilmektedir.

Kısaca, dinî inancın varlığı, yokluğu ya da yoğunluğu bireyin ölüme bakışını olumlu veya olumsuz yönde etkilediğini söylemek mümkündür.

Bunlardan hareketle ölüm korkularının üç grupta toplanabileceğini söylenebilir. İlki bireyin ölüm sonrası hayatta nelerin olacağına dair korkuları, ikincisi ölüm olgusunun bizzat kendisiyle ilgili korkular, sonuncusu ise bireyin kendi yaşamının son bulmasına dair korkulardır (Koç, 2002, 123). Kısakürek'in şiirlerinde bu korkuların hepsinin iç içe geçmiş şekilde bulunduğu söylenebilir. Şairin dinsel değişim sürecinden önce, ölümün bizzat kendisi ile ilgili korkular ve ölümün kendi yaşamını sonlandıracağına dair korkular baskın durumdadır. Değişim sonrasında bu korkuları içeren şiirlerin yoğunlukları azalmakta ve ölüm sonrasında neler olacağına dair korkular baskın bir hal almaktadır. Buna 1980 tarihli "Sevinç" şiiri örnek verilebilir. "*İşaret bekliyorum, yağız atım eyerli; / Yanarım sorarlarsa, ne getirdin değerli?*" (2006, 109).

Aynı şekilde “Geçer Akça” şiiri de bu durumla ilgilidir ve şair burada okuyucuya mezarda geçer akçayı biriktirmeyi tavsiye etmektedir (2006, 140).

Ölüm korkusuna geri dönülecek olunursa, ister genç olsun isterse yaşlı olsun bütün bireylerin varoluşsal yapılarının temelinde ölüm anksiyetesi mevcuttur. Ölüm olgusu her bireyde belli ölçüde tepkiye neden olmaktadır. Bireyler ölüm karşısında psikolojik anlamda kolayca teslim olmamaktadır. Tüm fertlerde içgüdüsel bir tarzda yaşamını koruma, varlığını devam ettirme, sonsuza kadar yaşama arzusunun varlığı mutlak bir gerçektir (Koç, 2002, 118- 119). Kısakürek’te bu durumun yansımaları “Hasret” şiirinde görmek mümkündür. O burada “*Ölecek miyim, tam da söyleyecek çağımda; / Söylenmedik cümlelerin hasreti dudağımda...*” (2006, 143) mısralarıyla ölümü kabullenmekte zorlandığını ve buna kendini hazır hissetmediğini vurgulamaktadır. “Nasıl” şiirinde ise kendisindeki ölüm korkusunun baskınlığını “*Başım çılgınlıkla çocuk, onu nasıl avutsam? / Ne yapsam da ölümü bir saatcik unutsam?*” (2006, 141) dizeleriyle anlatmaktadır. Necip Fazıl’ın 1939 yılında yazmış olduğu “Dipsiz Kuyu” şiirinde yer alan “*Ağzıma soğuk kurtlar dolacak, gözüme kum; / Dipsiz kuyu, sürececek zaman, sürececek uyku...*” dizeleri ölümü yok oluş olarak algıladığını ortaya koymaktadır (2006, 137). Aynı şekilde “Ölümler” (2006, 135) ve “Yokluk” (2006, 138) şiirlerinde de buna benzer dizeler yer almaktadır. Bu şiirler şairin dinsel değişim sürecinden sonraki döneme aittir. Ancak Necip Fazıl ölüm korkusuyla ilgili ve ölümü yok oluş ya da sonsuz uyku olarak tanımladığı şiirlerin büyük bölümünü dinsel değişim sürecinden önce yazmıştır. Bunlara 1925 tarihli “Ölünün Odası” şiirini örnek olarak vermek mümkündür. “*Bir oda, yerde bir mum, perdeler indirilmiş; / Yerde çıplak bir gömlek, korkusundan dirilmiş. / Sütbeyaz duvarlarda, çivilerin gölgesi; / Artık ne bir çıtırtı, ne de bir ayak sesi... / Yatıyor yatağında, dimdik, upuzun, ölü; / Üstü boynuna kadar beyaz bir tülle örtülü. / Bezin üstünde, ayak parmaklarının izi; / Mum alevinden sarı, baygın ve donuk benzi. / Son nefesle göğsü boş, eli uzanmış yana; / Gözleri renkli bir cam, mihli ahşap tavana. / Sarkık dudaklarının ucunda bir çizgi var; / Küçük bir çizgi, küçük, titreyen bir an kadar. / Sarkık dudaklarında asılı titrek bir an; / Belli ki, birdenbire gitmiş çırpınamadan. / Bu benim kendi ölüm, bu benim kendi ölüm; / Bana geldiği zaman, böyle gelecek ölüm...*” (2006, 120). Şiir Kısakürek’in ölümüne pek de sıcak bakmadığını göstermektedir. Aynı şekilde ölümü yok oluş olarak nitelendirdiği ve baskın bir korku duygusunun hissedildiği “Çan Sesi” (2006, 121), “Ruh” (2006, 122), “Tabut” (2006, 124), “Gözler” (2006: 126) şiirleri ile ölümü uyku olarak nitelendirdiği

şiiirlerdendir. “Ayak Sesleri” (2006, 214) ve “Vehim” şiiirleri (2006, 216) şairin dinsel değişimden önce ölüme bakışını ortaya koymaktadır. İnsanın ölüm korkusu Kısakürek’in şiiirleri arasında yerini almaktadır. “Tablo” şiiirinde, akılın ölümü anlama, ona çare bulma konusunda sınırlı olduğuna ve bu sınırlılığın çaresizliğine “Ölümü sığdıramaz, / Akıl daracık koğuk. / Ölemez, çıldıramaz, / Ağlar boğuk boğuk. / İlaç yarım şişede, / Koltuk mahzun, köşede, / Ev halkı telaşede, / Ölü yerde, sopsoğuk...” (2006, 131) dizeleriyle değinir. “İşim Acele” şiiirinde ise insanın kaçınılmaz olduğu halde ölüme çare arayışından bahsederken bunun boş yere bir gayret olduğundan söz etmektedir. “Gökte zamansızlık hangi noktada? / Elindeyse yıldız yıldız hecele! / Hüküm yazılıyken kara tahtada, / İnsan yine çare ara ecele! / ... / Toplayın eşyamı işim acele!” (2006, 114).

Dinsel değişim sürecinden sonra Kısakürek ölüme daha ılımlı bakmaya çalışmıştır. Arada ölüm korkusu ve ölümden kaçmaya yönelik şiiirler yazmış olsa da o, bu döneminde ölümü daha olumlu görme gayreti içinde olmuştur. Dinin ölüm tasavvuruna olumlu etkisi, bireyin yaşamında dinî inanca sahip olması, onda, kişiliğine mal olmuş içgüdümlü, bireyselleşmiş din anlayışının varlığı sayesinde, ölümü yaşam sürecinin bir parçası olarak kabul etmesini sağlamakla olabilmektedir. Çünkü böyle bir din anlayışı geliştiren birey, sağlıklı bir yaşam sürdüğü sürece tüm zihinsel fonksiyonlarını ve psikolojik iç dinamiklerini Aşkın bir yaratıcıya endekslemiştir. Ölüm ötesi hayata olan inancın bireyin psikolojisinde olumlu etkiler oluşturduğunu dile getiren Koç (2002, 122- 141) bunun yaşamı ve ölüm olgusunu anlamlandırmada çok önemli olduğunu vurgulamaktadır. Ölüm sonrası hayat ve dünya yaşamı arasında dengeyi en iyi kuranın mutasavvıflardır. Onlar dünya hayatının faniliğini bir gün sona erecek olan bir seyahate, üstünden geçilip asıl vatana ulaşılacak olan bir köprüye, tabiri yapılması gereken bir rüyaya benzetirler.

Sûfiler aşkla bağlı oldukları Allah’a kavuşmanın ancak ölümle mümkün olduğunu bilirler bu sebeple ölümün mutluluk getirdiğine inanırlar (Schimmel, 2004, 152). Sufilerde ölüm korkusundan çok ölüm arzusunun baskın geldiğini ve ölümü sevinçle beklediklerini söylemek mümkündür. Bu duruma örnek olarak, Yaratıcı ile kavuşmaya vasıta olacağı için Mevlana’nın ölüm anını düğün gecesine benzetmesi gösterilebilir (Koç, 2002, 141). Kısakürek’in “Dövün” şiiirinde geçen “Ben ölünce etsin dostlarım bayram; / Üstüste tam kırk gün, kırk gece düğün! / Açı doyurmaksa kabirde

meram, / Yemeğim Fatiha, günde beş öğün. /...” (2006, 119) dizeleri onda bu düşüncenin varlığının göstergesidir.

Ölümü, mâşuka uzanan bir köprü olarak kabul etmeyi öğrenen âşık ruhunu gül bahçesi gibi gülümseyerek vermelidir (Schimmel, 2004, 151). Bu bağlamda Kısakürek’in “Cansız At” şiirinde ölümü bir çocuk neşesiyle karşıladığı anlaşılmaktadır. “.../ Ya erkence, ya geçce,/ Sıram gelir, hoppala! / Altımda gacı gücür, / Kışner durur cansız at.../ Ve ölümsüz hakikat!” (2006, 126). Necip Fazıl’ın bu nitelikte birçok şiiri bulunmaktadır. Bunları kısaca özetlemek gerekirse şair “Bayram” (2006, 148) şiirinde ölümü bayrama benzetirken tabutu yine tahta ata benzetmektedir. Başka bir şiirinde tabutu “Zafer Arabası” olarak nitelendirmiştir (2006, 144). Ölümü toprağın altında saklambaç oynamak olarak tasviri “O Dem” şiirinde (2006, 149) kendini gösterirken “Hüner” (2006, 150) ve “Tebessüm”de (2006, 147) Azrail’e gülümsemeyi hedeflediğini dile getirir. Aynı düşünceyle “Boş Dünya” (2006, 132) şiirinde nöbetteki ölüm meleğini “*Sefa geldi, hoş geldi.*” diyerek karşılar. “Aralık Kapı” şiirinde dünyanın boşluğundan dert yanan şair kapısını aralık bırakarak ölüm meleğini girmesi için davet eder (2006, 133). “Kapı” şiirinde (2006, 151) ölümü gülerek karşılamayı öğütleyen şair ölümün “Güzel Şey” (2006, 153) olduğunu söylemekte ve buna Peygamberin ölümünü delil göstermektedir. Benzer olarak “Ölümsüzlük” (2006, 274) ve “Nimet” (2006, 240) şiirlerinde ölümle birlikte Peygamberle buluşmanın gerçekleşeceğine olan inancını dile getirmektedir.

Ölüm, kişisel niteliklerin yok olması, ezeli mâşuk ile zamanın içinde yaratılan âşık arasındaki perdenin kalkmasıdır. Ölümün olmadığı aşkta iyi bir yan yoktur. Ölüm, insanın kendi niteliklerinin ölümü olarak veya bedensel ölüm olarak anlaşılabilir; çünkü bu, âşığı mâşuğa götürür. “Ölmeden önce ölünüz” hadisi, sufilere, aşağılık nitelikleri yok etmenin derin anlamı üzerinde uzun uzadıya düşünceleri ve manevi dirilişi bu hayatta gerçekleştirmeleri imkânını vermiştir. Ancak gerçek ölüm de kendi başına bir amaçtır. Hedef, âşık ile mâşuk arasında duran “ben”in ortadan kaldırılmasıdır (Schimmel, 2004, 151). Kısakürek “ölmeden önce ölme” ifadesini birçok şiirinde kullanmıştır. Buna “Kahramanlık” şiiri örnek olarak gösterilebilir. “*Ne varsa çöplüğe at, belli başlı zamanlık;/ Ölümü öldürmekte, olanca kahramanlık.*” (2006, 392). Şiirde kast edilen gerçek ölümden ziyade dünya ile olan ilginin kesilmesidir. Buradaki amacın gerçek ölümüne hazırlık olduğu söylenebilir. Şairin bu durumu “kahramanlık” olarak nitelendirmesi ise hedefe ulaşmanın zorluğuna inandığını göstermektedir. Ölmeden

ölmek için dünya uzaklaştırılması gereken bir yalancıdır. Dünya Allah'tan gafil olmaktır (Can, 2008, 136). Çünkü dünya hayatında kişiyi meşgul edecek ve onu Allah'tan uzaklaştıracak meşgalelerle doludur. Muvarrık b. Muşemric: “*Müminin dünyadaki hâli, deniz ortasında bir ağaç parçasına tutunup kurtulmak için, ‘Allah Allah’ diye inleyen birinin haline benzer*” (Öztürk, 1988, 77) sözleriyle kişinin dünya hayatında yaşadığı zorluğu ortaya koymaktadır.

Dünyanın tasavvufta nasıl bir anlam ifade ettiği Hasan Basrî'nin konuyla ilgili görüşleri ortaya koyulduğunda çok daha iyi anlaşılabilir. “Ölüme mahkûm olan şey, çok da olsa ölümsüz şeylere denk olmaz. Kendisini uzun süre rahatlığın izleyeceği geçici darlık ve zorluklara tahammül, kendisini sürekli mahrumiyetlerin izleyeceği geçici bolluk ve refahtan çok daha iyidir. Hile ve tuzaklarını akıl çekecek şekilde süslemiş bu aldatıcı, bu yalancı ve bu hain dünyadan sakın... Onun vaatleri yalan, emelleri temelsiz, yaşayışı acı, güzellikleri gönül karartıcıdır. Dünya denen bu aldatıcının kötülüğüne delil arasan Allah'ın onu peygamberlerine ve veli kullarına nasıl uzak tuttuğuna bak. Bak ve gör ki, Allah dünyayı, nebi ve veli kullar dışındakilere bağışlamıştır. Onlar bu bağışla şaşırmış, hem kendilerini, hem de Muhammed Mustafa'yı unutmuşlardır... Allah'ın seçkin kulları dünya denen yalancıyı, her görüldüğü yerde kokusundan burunlar tıkanan bir leşe, bir pislige benzetmişlerdir” (Öztürk, 1988, 74). Kısakürek de dünyada sürdüğü hayatın kısılgının ve bitmeye mahkûm olduğunun farkındadır. Bunu “Emanet” şiirindeki “*Bir anlık emanetle ne türlü övünelim; / Gel, rahmet kapısında ağlaşıp dövünelim!...*” (2006, 59) dizeleriyle anlatmaktadır. O, diğer sûfilerin dünya için kullandığı “gölge” ve “düş” benzetmelerini şiirlerinde kullanır. “*Hey gidi, gölgeler ülkesi dünya! / Bir görünmez şeyin gölgesi dünya! / Boşlukta ayrılık bölgesi dünya! / Bu dünyada yeme, içme ve dövün!*” (2006, 119). Benzer olarak “Şükür” (2006, 129) ve “Haberî Yok” (2006, 139) şiirleri gösterilebilir. Şair, insanlar ölümle gerçek yaşama başlarlar, bu hayatta onlar “yaşayan ölü”lerdir düşüncesini “Ölümsüzlük” (2006, 274) şiirinde dile getirmektedir. Onların gerçekten yaşamaya başlayabilmeleri için dünyanın geçiciliğinin farkına varmaları ve gerçek hayat olan ölümü akıllarından çıkarmamaları gerekmektedir.

Buna bağlı olarak “Garipcik” şiirinde tabiatı gurbetten bir pusu olarak nitelendiren Kısakürek (2006, 179) “Haberci” şiirinde (2006, 236) gurbet denilen dünyanın aslında yaratandan haberci olduğunu söyler. “Vatan” şiirinde (2006, 244) de aynı durum söz konusudur. “Kamış” (2006, 253) şiirinde kendisini gurbette kalan bir

kamışa benzeterek ayrılıklardan dert yanmaktadır. “Hicret” (2006, 243) şiirinde nereye baksa hasret gördüğünden ve sürdüğü ömrün sürekli hicretle geçtiğinden bahsederken “Ramazan” Ayı (2006, 248) şaire kaybedilen sılayı hatırlatmaktadır. Benzer şekilde “Yıldızlı Bir Gecede” şiirinde (2006, 186) dünya hayatını kurak bir çöle benzetmektedir. Bunlar gibi “Hayret” (2006, 250), “Geçer” (2006, 246), “Murad” (2006, 249), “Ayrılık” (2006, 242) ve “Kavuşmak” şiirlerinde de (2006, 241) dünyanın ayrılık sebebi olduğundan ve öz vatan olan ahirete gitme isteğinden bahsetmektedir.

Ölüm varoluşu kabul etmekte ve ona muayyen bir ebedilik değeri kazandırmaktadır. Ölüm düşüncesi hayatın tasarısını yoğunlaştırır (Vergote, 1999, 68). Ölümden sonra varlığın devam edeceğine olan inanç, bireyde dünya hayatını değerlendirme düşüncesini ortaya çıkarmaktadır. Bu düşünce tasavvufta dünyanın bir hazırlık mekânı olarak görülmesine neden olmaktadır. Sufilere göre dünya hayatı olumsuz yönleri çok olan, fânî ve sonsuz yaşama hazırlanma yeridir. Bunlar mutasavvıfın hayatını nasıl düzenleyeceği ve nasıl algılayacağı üzerinde belirgin etkiye sahiptir. O ne dünya hayatının ne de ölüm sonrası hayatın peşindedir. Sufinin istediği aşkla bağlı olduğu Allah’a bir an önce kavuşmaktır. Bunun için çalışır ve gelecekle ilgili uzun vadeli planlar yapmaz. Dünya sufi için bir ekin yeridir. Burasının en büyük ve tek faydası ölümden sonraki hayata hazırlık imkânı sağlamasıdır. İnsan dünya hayatının gailelerine veya çilelerine dalıp hazırlık yapmayı unutmaması gerekmektedir (Koç, 2002, 141). Kısakürek bu dünyadaki hazırlık aşamasına “Kabir” şiirinde “.../ İçerde kimine kuş tüyü sedir; / Yüz üstü toprağa düşer kimisi.../...” (2006, 130) dizeleriyle değinir. Şair burada hazırlığın yeterli olup olmaması durumlarında olabilecekleri dile getirmektedir. “İnanmaz” şiirinde Kısakürek bu konuya değinmekte ve dünya için değil ahiret için çalışmanın gerekliliğine değinmektedir. “*Ticaretin tüm ziyan diye bir ses rüyada; / Mezarına birlikte girecek şeyi kazan! / Seni gözleyen eşya, bitpazarı dünyada, / Patiska kefen, çürük teneşir, isli kazan./ Minarede ‘ölü var’ diye bir acı sala.../ Er kişi niyetine saf saf namaz... ne alâ.../ Böyledir de ölüme kimse inanmaz hâlâ! / Ne tabutu taşıyan, ne de toprağı kazan...*” (2006, 116). Ayrıca “İnanmaz” şiirinden ayrıca kişinin ölümü kendinden uzak düşünmeye yatkın olduğu sonucu da çıkarılabilmektedir. Bu bağlamda Vergote (1999) insanın saldırganlık ve cinsellik gibi ölüm olgusunu da bilinçaltına itebileceğini dile getirmektedir. Kısakürek bunun doğru olmadığını, insanın ölümü daima hatırında tutması gerektiğini “Tabut” şiirinde dile getirmektedir (2006, 145).

Sufinin hayatı insanların gözünde ancak zahiri bir ölüm olarak görülebilir. Ölüm onun için hayatın tamamıdır. Onun ilgisi tamamen ölüm sonrasında ulaşacağı sınırsız yaşama yöneliktir (Koç, 2002, 141 -142). Onlar için gerçek hayat ölümün içinde saklıdır. Dumlu, Mülk suresindeki ayette “*önce ölümü sonra hayatı yarattık*” ifadesine dikkat çeker ve ölümün oluşa gebe olduğunu vurgular. Buna göre, ölüm yokluk gibi algılansa da o, gerçek bir varoluştur. Gerçek hayatı ölümde bulmak gerekmektedir. Her şey zıddına hamiledir. Var olabilmek için yokluğun farkında olmak gerekmektedir (Dumlu, 2008, 42). Koç’a dayanarak özetlemek gerekirse: Birey ölüm karşısında psikolojik bir çelişki yaşamaktadır Bireylerde ölüme boyun eğme ve ona itiraz etme davranışları eşzamanlıdır. Bu sebeple bireyin ölüme kendini en yakın hissettiği anlar, ebedilik duygusunun da en yoğun yaşandığı anlardır. Bu açıdan bakıldığında ölümü kabullenme ve ölümsüzlük arzusu çift kutuplu olup tek merkezlidir (Koç, 2002, 121). Ölüm ölümsüzlüğe geçiş olarak nitelendirilir.

Kısakürek de ölümsüz olabilmek için ölümün gerektiğinin farkındadır. Şairdeki ölüm korkusunu yenen olgu yine ölümün kendisidir. Ona göre ölmemenin ilacı yine ölümdür. “Eski Rafta” şiiri buna örnek olarak gösterilebilir. “...*Söylerler, mezara kulak dayasan; / Bir daha ölmek için ölünür. / ...Ölmemenin olsa gerek ilacı...*” (2006, 118). Aynı şekilde “Ölmek” şiiri de bu düşünceyle yazılmıştır. “... *İndik de dünyaya karanlıklardan, / Sıra sıra mezar, başka ne gördük? / Ölmek, ilk ve son, büyük kelime; / Çarpıldık, ölmek için ölüme! / Ver Allah’ım, büyük sırrı elime; / Geçmez an, solmaz renk, kopmaz bütünlük.*” (2006, 117). Son olarak “Orada” şiiri dünyada sürülen yaşamı bir rüyaya benzettiğini ve gerçek yaşamın ölümden sonra başlayacak olduğunu dile getirdiği şiirlere örnek olarak gösterilebilir. “.../ *Ölüm dedikleri, ölünceye dek; / Dünya, balı zehir, yalancı petek. / Orada bulursun, biraz bekle, tek, / Burada yaşamak sandığın düşü...*” (2006, 115). Müjde şiirinde de aynı konu dile getirilmektedir (2006, 152). “Karacaahmet” şiirinde Karacaahmet mezarlığını yalancı şehrin ortasındaki gerçek belde olarak nitelendirir. Mezarlık Kısakürek için ihtiyarlığın uğramadığı, ebedî gençliğin taht kurduğu yerdir. Ebedî gençlik ise ölümdür (2006, 170). Buna paralel olarak “Ebedi Taze” şiirinde (2006, 237), ölüm sonrasında eskimek, solmak, pörsümek yoktur inancını dile getirmektedir. “Var-Yok” şiirinde de aynı şekilde “*varın altında yokluk, yokun altında varlık*” düşüncesi yansımaktadır (2006, 348). Bu durumun dünyada yaşayanlarca nasıl algılandığını ise “Levha” şiirindeki “*Mezarlar susarken dilsizler, dudaksızlar; / Üstünde ot biter, kuş öter, arı vızlar...*” (2006, 96) dizeleriyle anlatmaktadır. “Biter” şiirinde “.../ *Ölüm... O geldi mi ne var korkacak? / Korkular*

biter. / ... / Unuturuz hayat adlı uykuyu / Uykular biter. / .../ Kabir sualiyle kapanır kepenk, / Korkular biter.” (2006, 128) dizeleri ölümün tüm korkulara çare olduğu düşüncesini vurgulayan şair için ölüm, dünyada gurbet hayatı sürdüğünün bilincinde olan insan için, öz vatan pınarlarından şerbettir (2006, 95).

Ölüm düşüncesine ayrılmaz bir biçimde bağlı olan Ahiret düşüncesi, duygusal dirençleri ve tutarlı kaçınma davranışlarını doğurmaktadır (Vergote, 1999, 71). Kısakürek, Cennet ve Cehennemi arınma yeri olarak görmektedir bunu “Cehennem” (2006, 353) ve “Su 1” (2006, 188) şiirlerinden anlamak mümkündür. Ayrıca ahiret Kısakürek için merak konusudur bunu “Kesiksiz An” şiirindeki: “*Zamanın olmadığı diyar acaba nasıl?/ Kesiksiz bir an mıdır, bundan sonraki fasıl?*” (2006, 357) dizeleri ortaya koymaktadır.

İnançlı veya inançsız olsun her insan için ölüm, hayatı kendisine emanet edilmiş yegâne varoluş gibi göstererek ona bir bedel verebilir. Hayatını iyi doldurmuş olma şuurunun ölümü daha sakin kabullenmeyi kolaylaştırdığı tespit edilmiştir (Vergote, 1999, 68). Tam tersi bir durum ise kişide ölüm korkusunun artmasına neden olabilmektedir. Kaybedilen yakınlar kişide ölüm korkusuna neden olabilirken aynı zamanda ölümden sonraki hayatta onlara kavuşma düşüncesini de beraberinde getirebilir. Kaybettiği yakınlardan sonra Kısakürek hayatının anlamsızlaştığını hissetmekte ve ölümü ister hale gelmektedir. Bunu “Boş Dünya” (2006), “Boş Ufuklar” şiiri (2006, 239) ve “Gittiler” (2006) şiirlerinden kolayca anlamak mümkündür.

Ölümden sonrasını düşünen Necip Fazlı cenazesi ile ilgili isteklerini de şiir olarak yazmıştır. “Vasiyet” şiirindeki “*Son gün olmasın dostum, çelengim, top arabam; / Alıp beni götürsün, tam dört inanmış adam...*” (2006, 111) dizeleri bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Kısakürek için ölüm “Büyük Randevu”dur ve zamanı belli değildir. “*Büyük randevu... Bilsem nerede, saat kaçta? / Tabutumun tahtası, bilsem hangi ağaçta?*” (2006, 136) bu düşüncüyü ortaya koymaktadır. 1982 yılında ölümünden kısa bir süre önce şair belki de sözüne ettiği büyük randevunun yaklaştığını hissetmeye başlamış olmalı ki, “Anneme” şiirinde “*.../ Anlamam, anlatamam; / Düşen düştü peşime, / Artık vadeler tamam...*” demektedir (2006, 323). “O An” (2006, 57) ile ilgili dileği ise “ölürken Allah bir diyebilmektir”. Necip Fazıl’a göre aslında herkesin bildiği ama tam manasıyla idrak edemediği son nokta ölümdür. “Şarkı” şiirinde bu duruma değinen şair “*Her ağızda, her telde, fânilik dırılıtsı / Sonunda tek bir şarkı, tabutun gıcirtısı...*” (2006, 110) dizeleriyle ölümün kaçınılmazlığını anlatmaktadır.

SONUÇ

Necip Fazıl Kısakürek'te Dinî Yaşayış isimli çalışma boyunca, şair ve yazar Necip Fazıl'ın dinî yaşayışı ve şiirlerinden yansıyan din anlayışı din psikolojik açıdan incelenmeye gayret edilmiştir. Çalışmanın konusu, amacı ve metodu belirlendikten sonra ilk bölümde din ve dinarlık konusu üzerinde durulmuştur.

Din ve dindarlık konuları üzerinde durulduktan sonra Necip Fazıl Kısakürek'in dindarlık algısını şiirlerine dayanılarak açıklanma yoluna gidildi. İlk etapta şairin “din” deyince anladığının İslam dini olduğu ortaya çıkmıştır. Buna göre Kısakürek, dinin kavramsal olarak ne olduğu üzerinde durmaktansa İslam dinini anlamaya ve öğrenmeye yönelmiştir. Bu konuda yetkinleştiğine inanan Necip Fazıl 1960 ve 1980 yılları arasında kaleme aldığı İman ve İslam Atlası (1985) kitabını yayınlamıştır. Söz konusu eser içerik bakımından “ilmihal” niteliği taşıyacak genişliktedir. Kısakürek burada kendi tabiriyle İslam dininin şekil, ruh- amel ve hikmetini ortaya koyma gayreti içinde olmuştur.

Necip Fazıl'ın “din” denilince İslam'ı kast etmesi, “dindar” kavramıyla da Müslümanları kast etmesi sonucunu doğurmaktadır. Ona göre dindar inandıklarını canla başla savunmalı, ibadetlerini karşılık beklemeden ifâ etmelidir. Kısakürek'e göre sosyal, iktisadî, edebî tüm alanlarda ortaya çıkan yozlaşma ve bozulmaların sebebi Müslümanların, İslam ahlakından ve onun sağladığı bakış açısından uzaklaşmalarıdır. Buradan hareketle geçmişte Osmanlı ordusuna başarı getiren de İslam inancıdır Türk edebiyatının kıymetlenmesini sağlayan da. Kaybedilen değer ve gücü yeniden kazanmanın yolu ise yeni nesillerin sağlam bir din eğitiminden geçirilmesidir. Ancak bu yapılırken İslam'ın özü olan tasavvufî terbiye ve ruh merkeze koyulmalıdır.

İkinci bölümde Kısakürek'in hayatına ve özellikle dinsel değişim konusu üzerinde durulmuştur. Bu yapılırken şairin otobiyografileri ilk plana alınmıştır. Dinsel değişime kadar olan bölümde ailesi, eğitimi çocukluğunda ve ergenliğinde din ile olan teması üzerinde durulmuştur. Maraşlı bir aileye mensup olan Necip Fazıl dinî tecrübe ile daha çocukluğunda karşılaşmıştır. Ancak bunlar onda pek de kuvvetli bir tesir bırakmamıştır. Dine ilk merakı ergenlik yıllarında başlayan şair, varlık, yokluk, ebedilik ve Allah konuları üzerinde düşünmüş, bunları anlayabilmek için tasavvufi bazı eserler okumuştur. Ancak kısa süre sonra bu araştırma merakından vazgeçmiş ve din ile olan ilgisini neredeyse tamamen koparmıştır. 1934 yılına kadar din ile sadece şiirlerde dinî öğeler kullanma ölçüsünde ilişkisi olmuştur. Bu dönemde Dar'ül- Fünun'da Felsefe ve

Paris’de üniversite eğitimi alan Necip Fazıl, kısa bir sürede şöhreti yakalamıştır. Söz konusu yıllarda şair, başta içki ve kumar olmak üzere dinen haram sayılan birçok fiili işlemekten çekinmeyecek derecede dinden uzaklaşmıştır. Kendi tabiriyle Kısakürek, bu dönemde Bohem hayatı sürdürmüştür. Ancak tüm bunlar arasında bile içinden bir çağrı duyduğunu hissetmektedir. 1934 yılında Abdülhakim Arvasî ile tanışan Kısakürek’in dinsel değişim süreci fiilen başlamıştır.

Çalışmanın bu kısmında din psikolojisi alan yazınından faydalananarak dinsel değişim konusu işlenmiştir. Bu bağlamda ilk olarak konuyla ilgili kullanılan terimler ele alınmış ve değişimin yönüne ilişkin bir kapalılık içermekle birlikte, diğer kavramlardan daha objektif bir terim olarak görülmesi sebebiyle dinsel değişim kavramında karar kılınmıştır.

Necip Fazıl’ın yaşadığı değişim hadisesinin daha net anlaşılması için konunun din psikolojik olarak açıklaması yapılmıştır. İlk etapta dinsel değişimin yönüne bakılmış ve Kısakürek’in mensup olunan dinde yoğunlaşma denilebilecek tarzda bir değişim yaşadığı tespit edilmiştir. Ayrıca Necip Fazıl’ın duygusal yoğunluk olarak en hafif değişim şeklini yaşadığı görülmüştür. Zira inançtan inançsızlığa geçiş ve hiçbir dine inanmazken bir dini kabul etme çok daha büyük ruhî bunalımlara sebep olmaktadır.

Gerçekleşme şekline göre dinsel değişim konusuna bakıldığında ise entelektüel, mistik, deneysel, duygusal, yeniden canlandırmacı ve cibrî olmak üzere altı farklı biçim olduğu din psikolojisi kaynaklarında bulgulanmıştır. Kısakürek üzerinde bunlardan mistik, duygusal ve yeniden canlandırmacı dinsel değişim türlerinin etkisi olduğu görülmektedir.

Dinsel değişime aldığı süre açısından bakılacak olunursa burada ani ve yavaş ya da kademeli dinsel değişim olmak üzere iki maddeden bahsetmek gerekmektedir. Duygusal bireylerde ani dinsel değişim görülürken, çoğunlukla akıl ve mantık çerçevesinde hareket etmeye çalışan, inceleme ve araştırma sonucu kara veren kişilerde kademeli dinsel değişime daha fazla rastlanmaktadır. Kısakürek’in, dinsel değişimden önce herhangi bir araştırma safhası geçirmemiş olması, onun ani dinsel değişim yaşamış olduğu yönünde bir düşüncüyü akıllara getirmektedir. Ancak yeni karşılaştığı değerleri kabullenip bunları hayatına yansıtması uzun bir süreç aldığından buna tam olarak ani değişim demek doğru değildir. Entelektüel hazırlık açısından değerlendirilecek olunursa, hiçbir hazırlığı olmadan dine yönelmesi ani dinsel değişimi akla getirirken,

ruhî olarak kendisini hazır hissedene kadar dinî hayatını değiştirmemesi yavaş dinsel değişimin özellikleri arasındadır.

Bireyi dinsel değişime götüren faktörlerden psikolojik olanlara bakıldığında bunların suçluluk ve günahkârlık hissinden kurtulma isteği, anlama ve zihinsel tatmin isteği, kimlik bunalımı ve var oluşsal güvenlik isteği, dramatik tecrübeler, estetik etkilenme ve manevi faktörler olduğu görülmektedir. Necip Fazıl'da bunlardan en çok anlam arayışı etkili olmuştur. Şairin dinsel değişimi için yeter sebep dünyadaki varlığına anlam katma isteğidir. Ruhundaki boşluğu doldurmak için birçok ideolojiyi inceleyen Kısakürek bunlarda aradığını anlamsal tatmini bulamamıştır. Tasavvufla karşılaşınca çocukluğundan beri eksikliğini hissettiği anlamı yakalamıştır. Bunun dışında günahkârlıktan kurtulma isteğinin de etkisi büyük olmuştur. Şair dinsel değişimden sonra eski yaşantısında yazdığı birçok eseri reddetmesi günahkârlık duygusundan kurtulma isteğinin bir sonucudur. Ayrıca çocukluğunda ve gençliğinde yaşadığı dramatik tecrübeler Kısakürek'in dinsel değişiminin gerekli sebeplerini oluşturmuştur. Sosyo- kültürel faktörlerden ise sosyal etkileşim Necip Fazıl'ın değişimde büyük rol oynamıştır. Daha sonraları "efendim" diye hitap edeceği Arvasî'ye daha ilk tanıştıkları günden itibaren büyük bir hayranlık ve saygı besleyen şair, yavaş yavaş tüm çevresini değiştirmiş ve yeni bir gruba dâhil olmuştur.

Dinsel değişim evrelerini üç başlık altında toplamak mümkündür. Bunlar bunalım evresi, arayış ve buluşma evresi son olarak karar verme ve teslim olma evresi şeklinde sıralanır. Kısakürek bu evreler esnasında büyük çatışmalar yaşamıştır. O kendi dinsel değişimini bu yönüyle Gazâli'nin yaşadığı tecrübeye benzetmektedir (2006a). Gazâli'nin yaşadığı dinsel evrimi inceleyen Kayıklık (2002), onun tasavvufa gelene kadar başka alanlarla ilgilendiğini ancak tasavvufla karşılaşınca taklit yoluyla elde ettiği birikimlerden kurtularak iç âlemini doyurmak amacına ulaştığını belirtir. Ancak bu kolay bir süreç olmamıştır. Gazâli geçiş aşamasında tam bir çatışma yaşamıştır. Bir tarafta şan, şöhret ve makam; diğer tarafta inancının gereği olarak çekici dünyadan uzaklaşma ve ahiret için yaşama eğilimi vardır. O, bunlardan birini tercih edene kadar büyük sıkıntılar çekmiştir. Bu çatışmalardan dolayı sağlığını kaybetmiştir. Tüm bunlardan sonra tasavvufi yaşantıya yönelmiştir. Gazâli'nin yaşadığı dinsel değişimin sorgulama, arayış, gerilim, çatışma, karar, yeni dinsel yaşayış biçimi ve bu yaşayışla elde edilen içsel huzur aşamalarıyla sıralamak mümkündür. Kısakürek'te Gazâli'deki gibi bilinçli bir araştırma aşaması yoktur. Çünkü o tasavvufi yaşantıyı benimsedikten

sonra öğrenmeye ve araştırmaya başlamıştır. Ancak Necip Fazıl'ın da yapması gereken tercih konusunda büyük bir çatışma yaşaması, bu sebeple sağlığını kaybetmesi ve en sonunda tasavvufî yaşayışa yönelmesi Gazâlî ile benzer görünmektedir.

Dinsel değişim konusunda son olarak, hangi yaşlarda değişimin daha sık görüldüğüne bakılacak olunursa bu dönemlerin; ergenlik, ilk yetişkinlik, orta yaş bunalımının görüldüğü kırklı yaşlar ile yaşlılık dönemleridir. Kısakürek'in otuz yaşında dinsel değişim yaşadığı göz önünde bulundurulursa araştırmalardan çıkan sonuç ile tutarlı olduğu görülmektedir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde Kısakürek'in, şiirlerinde çokça işlediği dinsel temalardan hareketle, dinî tasavvurları üzerinde durulmuştur. Bu tasavvurların hangilerinin inceleneyeceğine ise şiirlerden yola çıkarak karar verilmiştir. Tasnif edilen şiirlerde yoğunluk gösteren konular bu kapsam altına alına alınmıştır. Şiirlerin tasavvufî içerikli olması sebebiyle bunların işlenmesi esnasında tasavvuf ve tasavvuf psikolojisinin temel kaynaklarından yararlanılmaya gayret edilmiştir.

İlk olarak Allah konusuna göz atıldığında Necip Fazıl'ın yaratıcı, kudret sahibi, tek, ezeli ve ebedî olan bir tanrı tasavvuruna inandığı şiirlerinden ortaya çıkmaktadır. Bu onda İslam dininin inananlarına sunduğu Tanrı tasavvuru olduğunu göstermektedir. Ayrıca o, Allah'a ulaşmanın yolunun aşktan geldiğine inanmaktadır. Akıl bu konuda yetersizdir. Ancak kalp yoluyla yaratıcıya ulaşılabilir. Aşk ise kolay bir yol değildir. İnsan her şeyden vazgeçip aşkın ateşine atılmadıkça Allah'a ulaşamaz. Tasavvufun temelini Allah aşkı olduğu hatırd tutulursa bu düşüncenin Necip Fazıl'ın şiirlerinde yer almasının olağan bir durum olduğu anlaşılacaktır.

Kısakürek'in şiirlerinde zikir oldukça sık işlenen bir konudur. Şair zikrin kişinin kalbini yumuşattığını ve insanı Allah'a yaklaştırdığını düşünmektedir. Hem kalp hem de dil ile zikrin belli bir zamanı ve mekânı olmadığına inanan Kısakürek sadece insanların değil tüm canlı ve cansız varlıkların durmadan Allah'ı zikrettiğine inanmaktadır. Necip Fazıl'ın şiirlerinden anlaşıldığı kadarıyla onu Allah'ın adını anmaktan hiçbir şey men edemez. Sürekli zikrin nefis terbiyesi için gerekli olduğuna inanan Kısakürek nefsin kişinin en büyük düşmanı olduğunu düşünmektedir. Nefsini terbiye etmek konusunda başarısız olduğuna inanan şair için o, değersiz, adi ve kişinin en büyük düşmanıdır. Ölmeden ölmek düşüncesini yaşamına uygulamak gerektiğine inanan Kısakürek burada

kast edilenin nefsi öldürmek değil onu terbiye etmek olduğunu, dünyadaki her şeyden tıpkı bir ölü gibi uzak durmak gerektiğini düşünmektedir.

Kısakürek'in tefekkür konusunda yazdıklarından anlaşıldığı kadarıyla o, âlemdeki her varlığın bakıldığında Allah'ı hatırlattığını düşünmektedir. Bu bağlamda şair dünyanın yaratılış gayesinin tefekkür yoluyla Allah'ı bulmak olduğuna inanmaktadır.

Kısakürek'e göre tasavvuf şeyleri takva sahibi, dindar ve güzel ahlaklı mü'minlerdir. Onlar bireylerin Allah'a ulaşmalarında rehberlik görevini yapmaktadırlar. Necip Fazıl'ın hayatında Arvasî'nin çok önemli bir yeri vardır. Şair yaşamının tüm alanlarında hocasının tavsiyelerine göre hareket etmeye çalışmıştır. Tasavvuf üstatlarına gelenlerine bağlı kalmak insan için en büyük şereftir. Şeyh müridin Allah'ta ve peygamberde fenâya ulaşmadan önce fânî olduğu, keramet sahibi insan-ı kamildir. Bu bakımdan o olmadan Allah'a ulaşmak mümkün değildir.

Necip Fazıl'ın peygamber konulu yazılmış birçok eseri vardır. Bunlarda ortak nokta üstün ve mükemmel insan olan peygambere Allah tarafından birçok mucize bahsedilmiştir. O, Allah'ın âlemleri uğruna yarattığı sevgilisidir. Kısakürek, Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın, Peygamberine özel ismiyle hiç hitap etmediğini öğrendikten sonra hiçbir eserinde ve konuşmasında Hz. Peygamber'in ismini kullanmamıştır bu durumu ise saygı ve hayâ duygusu ile açıklamıştır.

Ölüm olgusunun Necip Fazıl'daki yansımaları dinsel değişim öncesi ve sonrasında farklılıklar göstermektedir. Değişim öncesinde ölümü yokluk olarak düşünen şairde belirgin bir ölüm korkusu kendisini göstermektedir. Ancak dinsel değişimini tamamlayıp tasavvufî yaşantıya uyum sağladıktan sonra ölümü; sevgiliye kavuşma, öz vatana dönüş gibi nitelendirmiştir. Bununla beraber Kısakürek'te ölüm korkusunun tamamen yok olduğunu söylemek mümkün değildir. O, sahip olduğu yeni inançlar çerçevesinde yaşadığı ölüm korkusunu yenmeye çalışmıştır. Bu bağlamda ölüm sonrası hayata inanç onu rahatlatmış ve bir daha ölmek yani ölümsüz olmak için ölümün gerekli olduğunu düşünmeye başlamıştır. Tüm bunlara rağmen şair ölüm korkusundan ömrünün sonuna kadar tam olarak kurtulamamıştır. Onda bu korkuyu besleyen bir inanç da "hesap gününe" duyduğu inançtır. Dünyada hazırlığını iyi yapamamaktan dolayı kaygılanan Necip Fazıl bu sebeple ölüm korkusunu taşımaya devam etmiştir.

KAYNAKLAR

- Allport, W, Gordon, (2004), *Birey ve Dini*, (Çev. B, Sambur), Ankara: Elis Yayınları.
- Ateş, Süleyman, (1972), *İslam Tasavvufu*, Ankara: Pars Matbaası.
- Aydın, Mehmet, (2002), *Din Felsefesi*, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Ayten, Ali,(2006), *Psikoloji ve Din Psikologlarının Tanrı Görüşleri*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Bahadır, Abdülkerim, (2002), *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Bardakçı, Mehmet Necmettin, (2000), *Sosyo- Kültürel Hayatta Tasavvuf*, Isparta: Fakülte Kitabevi.
- Baz, İbrahim, (2003), “Necip Fazıl Kısakürek ve Tasavvuf”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi 10*, (Ed. E. Cebecioğlu), (ss. 331- 342), Ankara,
- Baymur, Feriha, (1983), *Genel Psikoloj*, İstanbul: İnkılâp Yayınları
- Berger, Peter, (1993), *Dinin Sosyal Gerçekliği*, (Çev. A. Coşkun), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Buhârî, Ebu Abdullah b, Muhammed b, İsmail, (1982), *El-Cami’u’s-Sahih I*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Can, Şefik, (2008), “Tarikat Ehli İslam’ın Esasına İnanan Kimsedir”, *Tasavvuf Seni Çağırıyor Kendini Bilmek İstemez misin?*,(Ed. E. Alkan), (ss.130- 137), İstanbul: Hayykitap.
- Canbulat, Mehmet, (2005), “Zikir”, *Dinî Terimler Sözlüğü*, (Haz: İsmail Karagöz) Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Cüceloğlu, Doğan, (1994), *İnsan Ve Davranışı*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Çelik, İsa, (2008), “Muhammed İkbal’de Akıl ve Aşk”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (Ed. E. Cbecioğlu), (ss.23- 57), Ankara.
- Doğan, Mehmet, (1990), *Büyük Türkçe Sözlük*, Ankara: Rehber Yayınları.
- Dumlu, Mehmet, (2008), “Önce Bil, Sonra Bul, Daha Sonra Bildiğinle Ol”, *Tasavvuf Seni Çağırıyor Kendini Bilmek İstemez misin?*,(Ed. E. Alkan), (ss.36- 45), İstanbul: Hayykitap.
- Egemen, B, Ziya, (1952), *Din Psikolojisi*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Fordham, Frieda, (1996), *Jung Psikolojisi*, (Çev. A. Yalçınır), İstanbul: Say Yayınları,
- Frager, Robert, (2004), *Kalp, Nefs ve Ruh*, (Çev. İ. Kapaklıkaya), İstanbul: Gelenek Yayınları.

- Frankl, Victor, (1991), *İnsanın Anlam Arayışı*, (Çev. S. Budak), Ankara: Edesos Yayınları.
- Fromm, Erich, (1991), *Psikanaliz ve Din*, (Çev. A. Arıtan), İstanbul: Arıtan Yayınevi.
- Glock, Y, Charlesi, (1998), *Dindarlığın Boyutları Üzerine*, (Çev. M. Emin Köktaş), Din Sosyolojisi, (Der. Y.& M.E. Köktaş), (ss. 252–254), Ankara: Vadi Yayınları,
- Günay, Ünver, (2006), “Dindarlığın Sosyolojisi”, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, (Ed. Ü, Günay & C, Çelik), (ss. 1–59), Adana: Karahan Kitabevi.
- Gürün, O, A, (1991), *Psikoloji Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İnkılâp Yayınları.
- Holm, G, Nils, (2004), *Din Psikolojisine Giriş*, (Çev. A. Bahadır), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Hökelekli, Hayati, (2005), *Din Psikolojisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hökelekli, Hayati, (2006), “Gençlik ve Din”, *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, (Ed. H,Hökelekli), (ss.9–32), İstanbul: DEM Yayınları.
- İbn Haldun, (1984), *Tasavvufun mahiyeti: Şifâu’s-sail*, (Haz. S. Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İlknur, Miyase, (2003), *Necip Fazıl: Zıt Kutupların Mürşidi*, Cumhuriyet Gazetesi.
- James, William, (1945), *The Varieties of Religious Experience a Study Of Human Nature*, Longmans Green and CO, London, New York, Toronto.
- Jung, C, Gustow, (1993), *Din ve Psikoloji*, (Çev. C. Şişman), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Jung, C, Gustow, (2000), *Analitik Psikolojinin Temel İlkeleri*, (Çev. K. Şipal), İstanbul: Cem Yayınevi.
- Karagöz, İsmail, (2005), “Tefekkür”, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, (Haz. İ. Karagöz), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kayıklık, Hasan, (2000), “Dini Yaşayış Biçimleri: Psikolojik Temelleri Açısından Bir Değerlendirme”, *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Kayıklık, Hasan, (2005), “Bireysel Yaşamda Dinsel Değişim”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2(2), (ss. 5-23), Adana.
- Kayıklık, Hasan, (2009), *Tasavvuf Psikolojisi*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kayıklık, Hasan, (2002), “Gazâli’de Dinsel Yaşayışın Evrimi”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 5 (14), (ss.117-130), Ankara.
- Kayıklık, Hasan, (2003), “İçerik ve Kazanım Açısından Din Psikolojisi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3(1), (ss. 83–102), Adana..

- Kayıklık, Hasan, (2006), “Değişen Dünyada Birey, Din ve Dindarlık”, Ed. Ü. Günay & C. Çelik, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi* (ss. 157–174), Adana: Karahan Kitabevi.
- Kısakürek, Necip Fazıl, (2003), *Edebiyat Mahkemeleri*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, Necip Fazıl, (1984a), *İhtilal*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, Necip Fazıl, (1959), *Bir Adam Yaratmak*, Ankara: Ayyıldız matbaası.
- Kısakürek, Necip Fazıl, (1991), *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, Necip Fazıl, (1972), *İman ve Aksiyon*, İstanbul: Bedir Yayınevi.
- Kısakürek, Necip Fazıl, (1977), *Yeniçeri*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, Necip Fazıl, (2006), *Çile*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, Necip Fazıl, (2006a), *O ve Ben*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, Necip Fazıl, (2006b), *Çöle İnen Nur*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, Necip Fazıl, (1989), *Tanrı Kulundan Dinlediklerim*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, Necip Fazıl, (1984), *Kafa Kâğıdı*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, Necip Fazıl, (1989a), *Hikâyelerim*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, Necip Fazıl, (2004), *Senaryo Romanlarım*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, Necip Fazıl, (1985), *İman ve İslam Atlası*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, Necip Fazıl, (trz), *Esselam Mukaddes Hayattan Levhalar*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kirman, M, Ali, (2004), *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Koç, Mustafa, (2002), “Ölüm Psikolojisi”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8, (Ed. E. Cebecioğlu), (ss.117- 146), Ankara.
- Konuk, Yurdağül, (1994) *Okul Öncesi Çocuklarda Dinî Duygunun Gelişimi ve Eğitimi*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Köktaş, M, Emin, (1993), *Türkiye’de Dinî Hayat: İzmir Örneği*, İzmir: İşaret Yayınları.
- Köse, Ali, (1997), *Neden İslam’ı Seçiyorlar, Müslüman Olan İngilizler Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme*, İstanbul: İSAM Yayınları.
- Kula, M, Naci, (2001), *Kimlik ve Din Ergenler Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- Kuşeyrî, A, (1999), *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, (Haz. S. Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları.

- Kübra, N, (1996), *Usûlu Aşere, Risâle İle'l-Hâim, Fevâihu'l-Cemal: Tasavvufî Hayat*, (Haz. M. Kara), İstanbul: Dergah Yayınları.
- Küşat, Ali, (2006), “Ergenlerde Allah Tasavvuru”, *Dindarlığın Sosyo- Psikolojisi* (Ed. C, Çelik & Ü, Günay), (ss. 113- 155), Adana: Karahan Kitabevi.
- May, Rolla, (1997), *Kendini Arayan İnsan*, (Çev. A. Karpat), İstanbul: Kuraldışı Yayınları.
- Mehmedoğlu, A,Ulvi, (2004), *Kişilik ve Din: Dindarlık ve Kişilik Özellikleri Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul: DEM Yayınları.
- Mehmedoğlu, A, Ulvi, (2006), “Klasik Kuramlar ve Modern Araştırmalar Bağlamında Dindarlık ve Kişilik”, *Dindarlığın Sosyo- Psikolojisi* (Ed. C. Çelik & Ü. Günay), (ss. 259- 287), Adana: Karahan Kitabevi.
- Nevevi, Zekeriyya Yahya b. Şeref, (1990), *Kütüb-ü Sitte'den Seçme Peygamberimizi En Güzel Duaları ve Zikirleri*, (Çev. F. Yavuz), Konya: Uysal Kitabevi.
- Özakupınar, Yılmaz, (1999), *İnsan İnanan Bir Varlık*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Öztürk, Mustafa, (2008), *Kur'an-I Kerim Meali Anlama ve Yorumlama Merkezli Çeviri*, Ankara: Otto.
- Öztürk, Y, Nuri, (1989), *Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Öztürk, Y, Nuri, (1988), *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar*, İstanbul: Sidre Yayıncılık.
- Paçacı, İbrahim, (2005), “Nefs”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, (Haz. İ. Karagöz), (Ss.522- 523), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Pargament, I, Kenneth, (2005), “Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme”, (Çev. A. U. Mehmedoğlu), *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1, (ss.279–313), Adana.
- Peker, Hüseyin, (2003), *Din Psikolojisi*, İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Rambo, R, Lewis, (1993), *Undersitanding Religious Conversion*, Yale University Press, New Haven & London.
- Redhouse (1985), *Türkçe- İngilizce Sözlük*, (Ed. R. Avery, S. Bezmez, A. G. Edmonds & M. Yaylalı), İstanbul: Redhouse Yayınevi.
- Schimmel, A, (2004) *İslam'ın mistik boyutları* (Çev. S. Özkan), İstanbul: Kırkambar Kitaplığı.
- Spranger, Eduard, (2001), *İnsan Tipleri Bir Kişilik Psikolojisi*, (Çev. A.Aydoğaoan), İstanbul: İz Yayıncılık.

- Taplamacıoğlu, Mehmet, (1962), “Yaşlara Göre Dini Hayatın Şiddet ve Kesafeti Üzerine Bir Anket Denemesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10, (Ss.141–151), Ankara.
- Tümer, Günay, (1994), “Din”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 10, (Ss. 312-320), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uyguner, Muzaffer, (1994), *Necip Fazıl Kısakürek Yaşamı, Sanatı, Yapıtlarından Seçmeler*, Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Vergote, Antonie, (1999), *Din, İnanç ve İnançsızlık*, (Çev. V. Uysal), İstanbul: Marmara Üniversitesi Vakfı Yayınları.
- Yaparel, Recep, (1987), “Dinin Tarifi Mümkün mü?”, *T,C, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir.
- Yapıcı, Asım, (2007), “Müslümanlıktan Hıristiyanlığa Geçişin Sebepleri Üzerine Sosyo-Psikolojik Bir İnceleme”, *İslami Araştırmalar Dergisi* (Ed. M. Bayraktar), (Ss. 221-238), Ankara.
- Yapıcı, Asım, (2002), “Dini Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/2, (Ss.75- 117), Adana.
- Yapıcı, Asım, (2007), *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*, Adana: Karahan Kitabevi.
- Yapıcı, Asım, (2004), *Din, Kimlik ve Önyargı: Biz ve Onlar*, Adana: Karahan Kitabevi.
- Yapıcı, Asım, (1997), *İslam’da Tövbenin Yeri ve Dinî Yaşayıştaki Rolü*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Yavuz, Kerim, (1983), *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Yavuz, Kerim, (1982), “Din Psikolojisinin Araştırma Alanları”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi V*, (Ss. 87–108), Erzurum.
- Yavuz, Kerim, (1986), “Din Psikolojisinde Metot Meselesi ve Yeni Gelişmeler”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi V*, (Ss.153- 185), Erzurum.
- Yavuz Kerim, (1986a), “Dinî İncanın Gelişmesinde Nativizm ve Tecrübecilik Problemi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi VII*, (Ss. 129- 142), Erzurum.
- Yavuz, Kerim, (2008), “Edebî Bir Eserde Yazarın İç Dünyasının Dışa Yansıması”, *Tarihsel Oluşum ve Bilimsel Açılım*, (Ss. 203- 210), Adana: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Yıldız, Murat, (2006), *Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.

ÖZGEÇMİŞ**KİŞİSEL BİLGİLER**

Adı, Soyadı : Nesibe ESEN
Doğum Yeri / Doğum Tarihi : Niğde- 1983
Medeni Durum : Bekâr
Adres : Sümer Mah. Abdi İpekçi Cad. No: 37
Seyhan / ADANA
Hürriyet Mah. Eski Niğde Yolu, No: 153,
Yeşil Gölcük Kasabası / NİĞDE
Telefon : 0546 977 31 18
Email Adresi : nesibesen51@hotmail.com

EĞİTİM DURUMU

2005- 2009 : Yüksek Lisans, Çukurova Üniversitesi, Sosyal
Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri
Anabilim Dalı, Adana.
2001- 2005 : Lisans, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Adana.
1994- 2000 : Ortaokul Ve Lise, İmam Hatip Lisesi, Niğde
1989- 1994 : Yeşil Gölcük İlköğretim Okulu, Niğde
Yabancı Dil : İngilizce, Arapça