

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

ÜNİVERSİTE GENÇLİĞİNDE DİNİ BİREYSELLEŞME

Sıddık AĞÇOBAN

2502130076

TEZ DANIŞMANI

Doç. Dr. İsmail DEMİREZEN

İSTANBUL-2020



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DOKTORA
TEZ ONAYI



ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : SİDDİK AĞÇOBAN Numarası : 2502130076
Anabilim Dalı /
Anasanat Dalı / Programı : FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Danışmanı : DOÇ. DR. İSMAİL DEMİREZEN
Tez Savunma Tarihi : 07.01.2020 Saati : 14:00
Tez Başlığı : ÜNİVERSİTE GENÇLİĞİNDE DİNİ BİREYSELLEŞME "

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 50. Maddesi uyarınca yapılmış,
sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / ~~OYÇOKLUCULUKLA~~ karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. MUSTAFA TEKİN	Kabul	
2- PROF. DR. MEHMET DALKILIÇ	KABUL	
3- PROF. DR. ALİ COŞKUN		KABUL
4- DOÇ. DR. İSMAİL DEMİREZEN		Kabul
5- DR. ÖĞR. ÜYESİ FATMA ODABAŞI		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. NURETTİN GEMİCİ		
2- PROF. DR. ALİ AYTEN		

ÖZ

ÜNİVERSİTE GENÇLİĞİNDE DİNİ BİREYSELLEŞME

Sıddık AĞÇOBAN

Bu çalışmanın ilk amacı “İslam’da bireyselleşme” olgusunu kuramsal açıdan tespit etmektir. Bu kapsamda İslam toplumlarının fikri ve pratik koşullarına odaklanılmış ve bu koşullar içinde dinin bireyselleşmesi kavramsallaştırılmaya çalışılmıştır. İkinci amacı ise formel din eğitiminin bu bireyselleşme üzerinde etkili olup olmadığını sorgulamaktır. Bu kapsamda üniversite gençliği üzerinde uygulama yapılmıştır. Konunun önemi öncelikle kavramsal çerçevenin özgünlüğünde sonra da bu çerçevenin özgün bir uygulamayla denenmesinden gelmektedir.

Bu çalışmada İslam dini açısından üç tür bireyselleşme tipi tespit edilmektedir. Birincisi bu çalışmada “Modern Selefî Bireyselleşmesi” olarak adlandırılmaktadır. Bir tür “zayıf bireyselleşme” olarak nitelenebilecek bu tip; mezhepsel bağlılıkları, bilimin hiyerarşik üretimini ve bunların ürettiği tüm geleneksel unsurları reddeder. Doğrudan dini metinlere ve İslam toplumunun ilk dönem örneklerine bağlanmayı öngörür. Tüm bunları bireysel bir çabayla yapmayı önerir. Bu tipteki “zayıf”lık, bireyselleşmeyi özünde değil formunda taşıyor olmasıdır. İkincisi “Modernist Bireyselleşme” olarak adlandırılmıştır. Bu tip bireyselleşmede “modern selefî”lerin reddettiği tüm unsurlar reddedilir fakat buna ilk dönem uygulamaları da eklenerek Kur’an metni birey aklıyla baş başa bırakılır. Bu yaklaşımda tüm dini bilgi bu günün koşullarında Kur’an metninden yola çıkarak insan aklıyla üretilir. Üçüncüsü ise hakikatin yatay konumlandığı ve dinde sınırsız bir “çoklu” hakikat üretimine izin veren, doğru yanlış ayrımı yapmadan herkesin dinini ve dinsel görüşünü kabul eden “Postmodernist Bireyselleşme”dir.

Çalışma dört bölümden oluşmaktadır. İlk bölümü literatür taraması ve kavram tanımlamalarına ayrılmıştır. İkinci bölümü kolektif dinin mahiyetini ele almakta ve bundan yola çıkarak bireysel dini anlayışın kökenini tespit etmeye çalışmaktadır. Bu kapsamda çalışma hiyerarşik yapıların doğasını incelemekte ve maddi, manevi ve kronolojik (geleneksel) olmak üzere üç tür hiyerarşik yapı tespit etmektedir.

Bireyselleşme olgusu bu hiyerarşik yapıların dağılması üzerinden işlenmektedir. Bu çalışma birey üzerindeki hiyerarşik (aracılı) yapı azaldıkça bireyselleşmenin arttığını savunmaktadır. Bu tespitler aynı zamanda tezin kuramsal bakış açısını da belirlemektedir. Üçüncü bölüm İslam'da bireyselleşmenin ele alındığı en kapsamlı bölümdür. Dördüncü bölüm ise uygulama aşamasına ayrılmıştır.

Bu araştırmada tanımlanan bireyselleşme tipolojileri özgün bir anket formuyla uygulamaya tabii tutulmuş ve İlahiyat Fakültesi öğrencileriyle Fen Edebiyat Fakültesi öğrencileri arasında kıyaslama yapılmıştır. Buna göre panoramik bir bakışla Fen Edebiyat öğrencilerinin postmodernist bireyselleşme eğiliminde oldukları İlahiyat öğrencilerininse geleneksel ile Modern Selefî kategorisi arasında konumlandıkları tespit edilmiştir. Araştırmada, İslam dini özelinde, alınan formel dini eğitimin dinde bireyselleşme üzerinde oldukça etkili olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam, Bireyselleşme, Din, Hiyerarşik Yapılar, Din Eğitimi.

ABSTRACT

RELIGIOUS INDIVIDUALISATION AMONG UNIVERSITY YOUTH

Sıddık AĞÇOBAN

The first aim of this study is to determine the phenomenon of "individualisation in Islam" theoretically. In this context, the intellectual and practical conditions of islamic societies were focused on and "individualisation of religion" was tried to be conceptualized under these conditions. The second aim is to question whether formal religious education is effective on this individualisation. In this context, an application was made on university youth. The importance of the issue comes first from the originality of the conceptual framework and then from the trial of this framework with an original application.

In this study, three types of individualisation are identified in terms of islamic religion. The first is called "Modern Salafi Individualisation" in this study. This type, which can be described as a kind of "weak individualisation"; rejects the sectarian loyalties, hierarchical production of science and all the traditional elements produced by them and foresees directly linked to religious texts and early examples of islamic society. It suggests realising all these with an individual effort. The "weakness" of this type is that it carries individualisation in its form, not in its essence. The second is called "modernist individualisation". In this type of individualisation, all the elements rejected by the "Modern Salafists" are rejected, but the first term practices are added to it, and the text of the Qur'an is left alone with the mind of the individual. In this approach, all religious knowledge is produced in today's conditions with the human mind based on the text of the Qur'an. The third is the "postmodernist individualisation" form in which the truth is positioned horizontally. This form

allows for an unlimited production of “multiple” truths in religion and accepts everyone's religion and religious view without making a distinction right or wrong.

This thesis consists of four chapters. The first chapter is devoted to literature review and concept definitions. The second chapter deals with the nature of collective religion and tries to determine the origin of individual religious understanding. In this context, the study examines the nature of hierarchical structures and identifies three types of hierarchical structures material, spiritual and chronological (traditional). The phenomenon of individualisation is dealt with through the dissolution of these hierarchical structures. This study argues that individualisation increases as the hierarchical structure (mediated) on the individual decreases. These findings also determine the theoretical point of view of the thesis. The third chapter is the most comprehensive and deals with individualization in Islam. And the fourth chapter is devoted to the application phase.

The typologies of individualisation defined in this research were applied with an original questionnaire form and the Faculty of Theology students and the Faculty of Arts and Science students were compared. According to this, it was found out that the Arts and Science students tend to postmodernist individualization and that the Faculty of Theology students are positioned between the traditional and Modern Salafist categories. In the study, in the religion of Islam, it was concluded that the formal religious education received was quite effective on individualisation in religion.

Key Words: Islam, Individualization, Religion, Hierarchical Structures, Religious Education.

ÖNSÖZ

Dini bireyselleşme özellikle son yüzyılda Avrupa sosyolojisinin özgün kavramlarından biri olarak kullanılmaktadır. Bu kavram Hristiyan bireylerin herhangi bir kurum, otorite veya geleneksel öğretilerin referansını esas almaksızın kendi belirlediği yöntemlerle tanrıyla irtibat kurması durumunu anlatmaktadır. Kavram gerek literatürdeki karşılıkları gerekse ansiklopedik karşılıkları açısından İslam toplumlarıyla doğrudan değil dolaylı yoldan irtibatlandırılmaktadır. Fakat bu, İslam toplumlarında dini bireyselleşme süreçlerinin doğrudan yaşanmadığı anlamına gelmemektedir. İslam toplumlarında da dini anlamda bireyselleşme süreçleri yaşanmaktadır fakat bu Hristiyan tipi bir bireyselleşme değil kendine özgü şartlarda gerçekleşen özgün bir bireyselleşmedir. İslam'daki bireyselleşme biçimi başta Kur'an olmak üzere metni bireysel yorumlamaya dayanmaktadır.

Bu çalışma İslam toplumlarındaki dini bireyselleşme tiplerini kendi özgün literatürü içinde tespit etmeye çalışmaktadır. Çalışmanın önemi ve özgünlüğü son iki yüzyılda İslam toplumunda meydana gelen yenilikçi fikri hareketler olgusuna “bireyselleşme” perspektifinden bakması ve böylece özgün bir yorum biçimi yakalamak için çabalamasıdır. Çalışma bu haliyle kendi alanına özgün bir katkı sağlamayı hedeflemiştir.

Çalışmada gerek akademik gerekse manevi desteğini eksik etmeyen, özveri ve bilimsel disipliniyle çalışmayı tamamlamamda büyük katkıları olan değerli danışmanım Doç. Dr. İsmail Demirezen'e; Tez izleme komitesinde yer alan, tecrübe ve birikimleriyle, değerli katkıları ve yapıcı eleştirileriyle çalışmama destek olan Prof. Dr. Mustafa Tekin ve Prof. Dr. Ali Coşkun'a; çalışmanın son şeklini almasında yapıcı eleştiri ve değerlendirmeleriyle katkılarını sunan Prof. Dr. Mehmet Dalkılıç ve Dr. Öğr. Üyesi Fatma Odabaşı'na; uzman olarak görüşlerine başvurduğum Doç. Dr. Ahmet Dağ ve Dr. Öğr. Üyesi Adem Başpınar'a; istatistik konusunda desteğini sunan Dr. Nesrullah Okan'a; metnin son okumasını yapan ve değerli fikirlerini paylaşan Hacı Mevlüt Mutlu'ya; manevi desteğini eksik etmeyen fedakar eşim Fatma Gül Temel Ağçoban'a içtenlikle teşekkürlerimi sunarım.

Sıddık AĞÇOBAN

İSTANBUL, 2020

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	III
ABSTRACT	V
ÖNSÖZ.....	VII
TABLolar LİSTESİ.....	XII
KISALTMALAR LİSTESİ.....	XVI
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

DİN, BİREY VE TOPLUM: YAKLAŞIMLAR, TANIMLAR VE KAVRAMLAR

1.1.Sosyolojik Açıdan Din, Birey ve Toplum	16
1.1.1.Toplumun Öncelendiği Yaklaşım.....	17
1.1.2. Birey ve Toplum Arasında Dengeli Yaklaşım.....	19
1.1.3.Dinin Sosyal İnşası ve Kolektif Boyutu	28
1.2.Bireyselleşme Kavramı	30
1.2.1.Bireyselleşme, Bireyselleşme ve Bireyselleşme	30
1.2.2.Türk Sosyolojisinde “Bireycilik”.....	37
1.2.3.Dinin Bireyselleşmesi ve Dinsel Bireycilik.....	41

İKİNCİ BÖLÜM

KOLEKTİF DİNİN DOĞASI: HİYERARŞİLER

2.1.Hiyerarşik Yapıların Mahiyeti.....	47
2.2.Dini Birliğin Örgütlenmesi ve Hiyerarşi	50
2.3.Maddi Hiyerarşi.....	54
2.3.1.Toplumsal Düzen ve Hiyerarşi	54

2.3.2.Maddi Dini Hiyerarşı	57
2.4.Manevi Hiyerarşı	63
2.5.Kronolojik Hiyerarşı: Buyurgan Gelenekler	70

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLAM'DA BİREYSELLEŞME

3.1.Giriş Mahiyetinde	75
3.2.Ondokuzuncu Yüzyıl Fikri Hareketlerini Sınıflandırma Çabaları	78
3.3.Modern Selefî Bireyselleşmesi	83
3.3.1.Modern selefî Kavramsallaştırması	83
3.3.2.Modern Selefîlik ve Reşit Rıza	90
3.3.3.İlmi Faaliyetin Bireyselleşmesi: İctihat	95
3.3.4.Ulema Hiyerarşisinin Reddi ve Mezhep Bağlılığından Bireysel Bağlılığa Geçiş	101
3.3.5.Değerlendirme	108
3.4.Modernist Bireyselleşme	111
3.4.1.Tarihselci Akılcılık ve Fazlurrahman	113
3.4.2.Seyyid Ahmet Han ve Rasyonel Akılcılık	121
3.4.3.Kur'an Akılcılığı-Kur'ancılık/Mealcilik	125
3.4.4.Değerlendirme	129
3.5.Postmodernist Bireyselleşme	135
3.5.1 Postmodernist Bireyselleşmenin Mahiyeti	135
3.5.2. İslam ve Hakikatin Yatay Konumlanması	144
3.5.3.Değerlendirme	152
3.6.İslam'da Bireyselleşmenin Mahiyeti	154
3.6.1.Siyasilik	154
3.6.2.Entelektüalist Olması	161

3.6.3.Özgünlüğü.....	166
3.6.4.Metnin Hakimiyeti	168
3.6.5.Aklın Bağımlılığı	172
3.6.6.Postmodernizmden İslami Çoğulcuğa.....	175
3.7. Üç Örnek	182
3.7.1.Karma Hiyerarşik Sisteme Bir Örnek: Tarikatlar	182
3.7.2.Karma Hiyerarşik Sisteme İkinci Örnek: Velayet-i Fakih.....	189
3.7.3.Maddi veya Manevi Hiyerarşik Yapı Tesis Etmeyen Kurumlara Örnek: Camiler.....	193

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ALDIKLARI DİNİ EĞİTİM DURUMU AÇISINDAN ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNDE DİNİ BİREYSELLEŞME EĞİLİMİ

4.1.Türkiye’de “Din ve Eğitim” Olgusuna Panoramik Bakış	198
4.1.1.Eğitimin Genel Karakteri.....	198
4.1.2.Üniversite Eğitiminin Temel Niteliği	203
4.1.3.Din Eğitimine Genel Bakış	207
4.1.4.İmam Hatip Eğitimi	210
4.2.Anketin Hazırlanması.....	216
4.2.1.Bireysel Dindarlığın Ölçülmesi	216
4.2.2.Testin Hazırlanması	218
4.2.3.Testin Uygulanması	221
4.2.4.Verilerin Analizi	222
4.3. Demografik Bulgular.....	223
4.3.1. Cinsiyet	223
4.3.2.Yaş	223
4.3.3.Anne Eğitim Durumu.....	224

4.3.4.Baba Eğitim Durumu	225
4.3.5.İmam Hatip Durumu	225
4.3.6.Gelir Durumu	226
4.3.7.Üniversiteden Önce En Uzun Yaşanılan Çevre	227
4.3.8.Dini Bir Vakıf Veya Dernekte Kalma Durumu	228
4.4.Verilerin Analizi	229
4.4.1.Dini Öznel Veya Nesnel Algılama Durumu	229
4.4.2.Akıl ve Dine Yaklaşım	235
4.4.3.Otoriteye Uyma Eğilimi	241
4.4.4.Dini Kaynakları Aracılı Yorumlama	248
4.4.5.Postmodern Dini Eğilim	252
4.4.6.Mezhepsel Farklılıklara Yaklaşım	260
4.4.7.İbadetlere Bakış	262
4.4.8.Kurumsal Dine Yaklaşım	266
4.4.9.Tarikat ve Cemaatsel Yapılara Yaklaşım	267
4.5.Sonuç ve Değerlendirme	268
SONUÇ	281
KAYNAKÇA	300
EK: ANKET FORMU	338
ÖZGEÇMİŞ	340

TABLolar LİSTESİ

Tablo 4.1: Cinsiyet Durumu.....	223
Tablo 4.2: Yaş Durumu.....	223
Tablo 4.3: Anne Eğitim Durumu.....	224
Tablo 4.4: Baba Eğitim Durumu	225
Tablo 4.5: İmam Hatip Durumu.....	225
Tablo 4.6: Gelir Durumu.....	226
Tablo 4.7: Üniversiteden önce en uzun yaşanan çevre	227
Tablo 4.8: Dini bir vakıf veya dernekte geçmişte ve şu anda kalma durumu	228
Tablo 4.9: Dini bir vakıf veya dernekte geçmişte ve şu anda kalma durumunun çapraz karşılaştırılması.....	229
Tablo 4.10: “İnancımı kalbimin derinliklerinde ve bana özgü bir şekilde yaşamaktan mutluluk duyarım” maddesi frekans tablosu.....	230
Tablo 4.11: “İnancımı kalbimin derinliklerinde ve bana özgü bir şekilde yaşamaktan mutluluk duyarım” maddesi bağımsız gruplar t testi tablosu.....	230
Tablo 4.12: “Hayata, anlamını insan kendisi verir” maddesi frekans tablosu	231
Tablo 4.13: “Hayata, anlamını insan kendisi verir” maddesi bağımsız gruplar t testi tablosu	232
Tablo 4.14: “Bence önemli olan Allah’a inanmaktır ona nasıl inanacağını kişinin kendisi belirler” maddesi frekans tablosu	233
Tablo 4.15: “Bence önemli olan Allah’a inanmaktır ona nasıl inanacağını kişinin kendisi belirler” maddesi bağımsız gruplar t testi tablosu	233
Tablo 4.16: “Dinin bütün hükümleri her asrın tarihî ve toplumsal şartlarına göre yenilenmelidir” maddesi frekans tablosu	236
Tablo 4.17: “Dini bir bilgi ile bilimsel (akli) bir bilgi çelişiyorsa dini bilgiyi esas alırım” maddesi frekans tablosu.....	237
Tablo 4.18: “Dini bir bilgi ile bilimsel (akli) bir bilgi çelişiyorsa dini bilgiyi esas alırım” maddesi bağımsız gruplar t testi tablosu.....	238
Tablo 4.19: “Eğer dinde bir konu akılla çelişiyorsa akla uygun olanı seçerim” maddesi frekans tablosu	239

Tablo 4.20: “Eğer dinde bir konu akılla çelişiyorsa akla uygun olanı seçerim” maddesi bağımsız gruplar t testi tablosu	239
Tablo 4.21: “Dini kitaplarda ya da konuşmalarda neyin gelenek, neyin Allah’ın mesajı olduğunu ayırt etmeye çalışır, dinin özünü yakalamaya gayret ederim” maddesi frekans tablosu	240
Tablo 4.22: “Dini iyi bilen kişiler, diğer kişilere önderlik ederek onların da dini iyi tanımalarını sağlamalıdır” maddesi frekans tablosu	242
Tablo 4.23: “Dini iyi bilen kişiler, diğer kişilere önderlik ederek onların da dini iyi tanımalarını sağlamalıdır” maddesi bağımsız gruplar t testi tablosu	242
Tablo 4.24: “Dini kurumların ve otoritelerin açıklama ve beyanlarını olduğu gibi kabul etmekten kaçınır, kendi akıl süzgecimden geçiririm” maddesi frekans tablosu	243
Tablo 4.25: “Dini kurumların ve otoritelerin açıklama ve beyanlarını olduğu gibi kabul etmekten kaçınır, kendi akıl süzgecimden geçiririm” maddesi bağımsız gruplar t testi tablosu	244
Tablo 4.26: “Dini doğru anlamak konusunda kendi aklımla hareket etmem, İslam âlimlerinin (bilginlerinin) görüşlerine başvururum” maddesi frekans tablosu	244
Tablo 4.27: “Dini doğru anlamak konusunda kendi aklımla hareket etmem, İslam âlimlerinin (bilginlerinin) görüşlerine başvururum” maddesi bağımsız gruplar t testi tablosu	245
Tablo 4.28: “Dini kendi aklımla anlamak ve yorumlamak yerine, din ilk dönemlerinde nasıl yaşanmışsa o şekilde uygulamaya gayret ederim” maddesi frekans tablosu	247
Tablo 4.29: “Dini kendi aklımla anlamak ve yorumlamak yerine, din ilk dönemlerinde nasıl yaşanmışsa o şekilde uygulamaya gayret ederim” maddesi bağımsız gruplar t testi tablosu	247
Tablo 4.30: “Kur’an, Hadis ve temel dini kitapları kendi yorumumla anlamaktan kaçınır; dini bir otoritenin açıklamalarına uyarım” maddesi frekans tablosu	248
Tablo 4.31: “Kur’an, Hadis ve temel dini kitapları kendi yorumumla anlamaktan kaçınır; dini bir otoritenin açıklamalarına uyarım”maddesi bağımsız gruplar t testi tablosu	249

Tablo 4.32: “Herkes kendisi dini (kutsal) metinleri okuyup iyi şekilde anlayabilir. Bu, özel kişilere özgü bir durum değildir” maddesi frekans tablosu	250
Tablo 4.33: “Herkes kendisi dini (kutsal) metinleri okuyup iyi şekilde anlayabilir. Bu, özel kişilere özgü bir durum değildir” maddesi bağımsız gruplar t testi tablosu	250
Tablo 4.34: “Bir kişinin Kur’an’ı tam anlaması için Arapça bilmesi şart değildir. Kur’an’ı Türkçe tercümesinden de aynı ölçüde anlamak mümkündür” maddesi frekans tablosu	251
Tablo 4.35: “Bir kişinin Kur’an’ı tam anlaması için Arapça bilmesi şart değildir. Kur’an’ı Türkçe tercümesinden de aynı ölçüde anlamak mümkündür” maddesi bağımsız gruplar t testi tablosu	252
Tablo 4.36: “Her dinin kendine göre gerçekliği vardır. Her din hakikatin belli bir yönünü temsil eder” maddesi frekans tablosu.....	253
Tablo 4.37: “Her dinin kendine göre gerçekliği vardır. Her din hakikatin belli bir yönünü temsil eder” maddesi bağımsız gruplar t testi tablosu.....	253
Tablo 4.38: “Başkasının inancına yanlış diyemem. Herkesin inancı kendine göre doğrudur” maddesi frekans tablosu.....	254
Tablo 4.39: “Başkasının inancına yanlış diyemem. Herkesin inancı kendine göre doğrudur” maddesi bağımsız gruplar t testi tablosu.....	254
Tablo 4.40: Bir Budist veya Hristiyan’ın dini açıdan inandığı şeyler de bir Müslüman’ın inandığı kadar doğru olabilir” maddesi frekans tablosu.....	256
Tablo 4.41: Bir Budist veya Hristiyan’ın dini açıdan inandığı şeyler de bir Müslüman’ın inandığı kadar doğru olabilir” maddesi bağımsız gruplar t testi tablosu	256
Tablo 4.42: “Bence bir insan (Müslüman da dâhil) dilediği şekilde din değiştirebilmelidir” maddesi frekans tablosu.....	258
Tablo 4.43: “Bence bir insan (Müslüman da dâhil) dilediği şekilde din değiştirebilmelidir” maddesi bağımsız gruplar t testi tablosu.....	258
Tablo 4.44: “Tek gerçek din İslam dinidir, sadece İslam dininde insanlar kurtuluşa ulaşabilir” maddesi frekans tablosu	259
Tablo 4.45: “Tek gerçek din İslam dinidir, sadece İslam dininde insanlar kurtuluşa ulaşabilir” maddesi bağımsız gruplar t testi tablosu	259

Tablo 4.46: “İslam’daki tüm mezheplerin (Şia, Sünni gibi) öğretileri aynı anda doğru olabilir” maddesi frekans tablosu.....	260
Tablo 4.47: “İslam’daki tüm mezheplerin (Şia, Sünni gibi) öğretileri aynı anda doğru olabilir” maddesi bağımsız gruplar t testi tablosu.....	261
Tablo 4.48: “İslam’daki Şia, Sünni v.s. gibi mezheplerden pek azı doğru, geriye kalanlar yanlıştır” maddesi frekans tablosu	261
Tablo 4.49: “İslam’daki Şia, Sünni v.s. gibi mezheplerden pek azı doğru, geriye kalanlar yanlıştır” maddesi bağımsız gruplar t testi tablosu	262
Tablo 4.50: “İbadetler benim için amaç değil, ruhsal gelişimimde araçtır” maddesi frekans tablosu	263
Tablo 4.51: “İbadetler benim için amaç değil, ruhsal gelişimimde araçtır” maddesi bağımsız gruplar t testi tablosu	263
Tablo 4.52: “Bence bir kişi namaz, oruç hac gibi uygulamaları yapmasa bile Allah’ın sevgili kulu olabilir” maddesi frekans tablosu	264
Tablo 4.53: “Bence bir kişi namaz, oruç hac gibi uygulamaları yapmasa bile Allah’ın sevgili kulu olabilir” maddesi bağımsız gruplar t testi tablosu	264
Tablo 4.54: “Dini yaşamda görünen bazı kural ve uygulamaların dinin derin anlamlarını kavrayamayanların sürdürdüğü adetler olduğuna inanıyorum” maddesi bağımsız gruplar t testi tablosu	265
Tablo 4.55: “Dinde bir şeyin doğru veya yanlış olduğunu anlamak için Diyanet İşleri Başkanlığı’nın görüşüne bakmam benim için yeterlidir” maddesi bağımsız gruplar t testi tablosu	266
Tablo 4.56: “Dini daha iyi yaşama konusunda tarikat ve cemaatlerin olumlu imkânlar sunduklarını düşünüyorum” maddesi bağımsız gruplar t testi tablosu	267

KISALTMALAR LİSTESİ

Akt. : Aktaran

Bkz. : Bakınız

Der. : Derleyen

Ed. : Editör

Haz. : Hazırlayan

Krş. : Karşılaştır

MEB.: Milli Eğitim Bakanlığı

Sad. : Sadeleştiren

S. : Sayfa

s. : Sayı

TDK.: Türk Dil Kurumu

TDV.: Türk Diyanet Vakfı

Trs. : Translated By (Çeviren)

V.b. : Ve benzeri

V.d. : Ve diğerleri

V.s. : Ve saire

GİRİŞ

1.Araştırmanın Konusu

Bu araştırma İslam’da bireyselleşme olgusunu konu edinmektedir. Bu kapsamda ilk olarak İslam toplumları üzerinden tipolojik bir çalışma yaparak bireyselleşme biçimlerini tespit etmektedir. Birey, toplum, din kavramları ve bunlar arasındaki karşılıklı ilişkiler ve kuramsal yaklaşımlar, bireycilik (individualism), toplulukçuluk (collectivism), dinsel bireycilik kavramları ana temanın yardımcı kavramları olarak kullanılmaktadır. Çalışmanın odaklandığı ve tipolojilerin çıkarıldığı alan İslam’da yenilikçi fikir akımlarıdır. Onun öncesinde kuramsal temeli sağlamak amacıyla kolektif dini biçimlerin üretilmesi ve hiyerarşik yapıların doğası özgün bir bakış açısıyla ele alınmıştır.

İkinci olarak tespit edilen tipolojilerin uygulamasına geçilmiş böylece tezin teorik çerçevesini ve iddialarını pratik olarak denemek amaçlanmıştır. Uygulamada formel din eğitimi almış olanlarla almamış olanlar kıyaslanmıştır. Eğitim olgusunun seçilmesinin nedeni eğitimin bireyselleştirici işlevinden dolayıdır. Nitekim bazı araştırmalar (Bkz. Parker, Akçalı, 2012; Yapıcı, 2012) “muhafazar” olarak tanımlanan gruplarla “seküler” olarak tanımlananların dini bireysellik açısından farklılaştığını ortaya koymaktadır. Yine bazı araştırmalar (Bkz. Baynal, 2015; Acar, v.d., 1996) özellikle Türkiye’de eğitim seviyesiyle dindarlık olgusunun doğrudan irtibatlı olduğuna dair bulgular elde etmişlerdir. Bu çalışma bu tür bulguları da göz önüne alarak hareket etmekte ve formel din eğitimi alıp almama durumuyla dini bireysellikler arasında sahici bir irtibat olup olmadığını tespit etmeye çalışmaktadır.

2. Amacı

Türkiye’de dindarlık üzerine yapılan çalışmalar, fiili koşullardan ziyade dindarlığın veçheleri üzerinde odaklandıkları gerekçesiyle eleştirilmektedir (Bkz. Subaşı, 2002:24-25). Bu eleştiriye göre dindarlık belli tarihsel, toplumsal ve dinsel eğilimlerin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu çalışmalar ise bu koşullardan ziyade ortaya çıkan bu sonuçlara odaklanmakta ve “dindarlığın kendine özgü biçimlerini ortaya çıkaran sosyo-kültürel damarlara esastan bir yaklaşımı” atlamaktadır. Eleştirinin bir başka veçhesini ise toplumsal aidiyet şartları göz ardı

edilerek batıdan olduğu gibi aktarılan teknik ve malumatın yeterli görülmesi oluşturmaktadır.

Bu çalışma bu ve bunun gibi eleştirilerinin haklılığını da göz önünde bulundurarak dini bireyselleşmenin fiili koşullarına odaklanmaktadır. Bu kapsamda bu çalışma ilk olarak İslam dünyasının fikri ve pratik anlamda kendi koşullarına odaklanmakta, o koşullar içinde dinin bireyselleşmesini kavramsal açıdan çerçevelemeyi amaçlamaktadır. İkinci olarak ise formel din eğitimi olgusunun günümüzde dini bireyselleşme üzerinde etkili olup olmadığını sorgulamaktadır. Bundan dolayı çalışmanın ana amacı İslam'daki bireyselleşme olgusuna kuramsal yaklaşmak ve Türkiye'deki formel din eğitiminin dini bireyselleşme üzerinde etkili olup olmadığını belirlemektir.

3. Kapsamı

Bu gün dindarlık ve dindarlık biçimleri üzerine yapılmış çalışmalar bir hayli artmış bulunmaktadır. Bu çalışmalarda çok sayıda dindarlık tespitleri (tipolojileri) yapılmış ve tutucu, protestan, liberal, muhafazakâr, dogmatik, geleneksel maslahatçı dindarlık vs. adlarla kategorize edilmiştir (Bkz. Ulu, 2013; Şahin, 1999; Paker, Akçalı, 2012; Yapıcı, 2012; Kayıklık, Kalgı, 2017; Baynal, 2015; Acar, v.d., 1996).

Bu çalışmada ise tam olarak “bireysel dini” anlamaya ve onu ifade etmeye yönelik yoğun bir çaba vardır. Çalışma bireysel dindarlık (dinde bireyselleşme) ve kolektif dindarlık şeklinde iki ana kavram ya da dindarlık anlayışını esas almaktadır. Kolektif dindarlık, bireylerin kaliteli bir dindarlık yaşama hususunda dışsal bir etken olarak gruptan (cemaat) ya da dini otorite olarak gördüğü kişilerden destek almayı ne kadar gerekli gördüğüyle ilgilidir. Burada kolektif dindarlık ağırlıklı olarak geleneksel, kurumsal ve grupsal yani cemaatsel dindarlık olarak ele alınmaktadır. Dini duygu ile kolektif amaçların birleştiği noktada bulunan bu anlayış aynı zamanda dini gruplardaki birleşme motivasyonunu da tanımlamaya yardımcı olmaktadır.

Bireysel dindarlık ise dini yaşantıda ve inanışta otoriteye ve hiyerarşik yapılara karşı güçlü bir şüphecilik durumunu içerir. Hatta bu tür yapılara karşı bir itiraz ve başkaldırı vardır. İleride nedenleriyle açıklanacağı gibi, bireyin sahip olduğu

değerler, harici dini bir otoriteye değil de gerçeğe karşı bir ölçüt meydana getirir (Ünal, 2007). Grupçu yaklaşımlardaki totalist eğilimler burada rağbet görmez. Kişi tanrıyla veya onun kutsal metinleriyle irtibat kuracaksa bu, bir kurum veya kişinin aracılığıyla değil bireyin kendi birikim, kanaat ve değerleriyle gerçekleşmelidir.

Bu çalışma bu kısa kavramsal çerçeveye uygun olarak bireysel ve kolektif dindarlık kavramlarını, bunlarla ilgili yerli yabancı yazarların iddia ve tartışmalarını içerir. Konunun felsefe, psikoloji veya başka dallara ait literatürü içeren kapsamı çalışmaya dahil değildir. Çalışmanın konum bilgisini belirlemek amacıyla yine de bu literatüre atıflar yapılmıştır. Konunun derinlemesine incelenmesi sadece sosyolojik alanı kapsayacak şekilde tasarlanmıştır.

Çalışmanın veri toplama kapsamı, kaynak taraması ve anket uygulamasını içermektedir. Anket ve saha kapsamı hakkında ileride bilgi verilecektir.

4. Literatür Taraması

Gerek bireyselleşme veya bireycilik gerekse dinsel bireycilik veya dini bireyselleşme üzerine hem yurt içinde hem de yurt dışında yapılmış bir hayli çalışma bulunmaktadır. Bunlara çalışmada yeri geldikçe değinilmiştir. Bunların bir kısmı konuyu doğrudan ele alırken başka bir kısmı dolaylı olarak veya satır aralarında değinmek suretiyle ele almıştır. Her halükarda, dini bireyselleşme ve dinsel bireycilik üzerine yapılan akademik çalışmaların son birkaç on yılda arttığı ve dağınık halde bulunan konunun giderek sistematize edildiği görülmektedir. Daha yakın zamanlarda konuyla ilgili ölçek geliştirme çalışmalarında da artış gözlenmektedir (Bkz. Dördüncü Bölüm). Biz gerek yurt içinde gerekse yurt dışında ulaşabildiğimiz çalışmalara metin içinde atıflar yapmak suretiyle değindik. Fakat burada yurt içinde doktora tezi düzeyinde yapılmış bir çalışmaya özellikle değinmek istiyoruz.

Çalışma 2007 yılında Mehmet Süheyl Ünal tarafından (Ünal, 2007) Dokuz Eylül Üniversitesi'nde yapılmıştır. “**Modern Toplumlarda Dinsel Bireycilik**” adını taşıyan tezin evreni araştırmacı tarafından, “varoluşçu düşünce ve bir uzantısı olan fenomenolojik sosyoloji” olarak belirtilmiştir (Ünal, 2007:xiii). Ünal çalışmasını

dinsel bireycilik konusunda en fazla veri sunacakları düşüncesinden ve her ne kadar adını koymasalar da “dinsel bireycilik”ten bahsetmiş olmalarından dolayı Soren Kierkegaard, Martin Buber, Peter L. Berger ve Thomas Luckmann’ın fikirlerini esas alarak gerçekleştirmiştir.

Ünal’ın çalışması dinsel bireyciliği Türkiye’de din sosyolojisi alanında akademik düzeyde ve sistematik olarak ele alan ilk çalışma olması açısından oldukça önemlidir. Fakat çalışma bizce iki önemli konuda, yapılacak yeni çalışmalarla desteklenmelidir. Diğer bir ifadeyle bizce çalışma iki konuda sınırlı kalmıştır. Bunlar: 1)Tamamen teorik olması, 2)Türkiye’yi kapsamaması.

Araştırmacı çalışmasının batı toplumsal düşüncesi içinde kalacağını açıkça belirtmiş ve İslâm dünyası ve Türkiye’deki karşılıklarının kapsam dışında tutulacağını ifade etmiştir. Gerekçesi ise kavramın doğduğu yerde ne anlama geldiğini araştırmının kendisi açısından öncelikli olduğu düşüncesidir. Yazar böylece sonraki çalışmalara da fikir verebileceğini düşünmektedir (Ünal, 2007:xvi-xvii). Bu çalışmanın sınırlılıklarına çalışma sırasında yaşanan kuramsal sıkıntıyı eklemek de mümkündür. Ünal yaşadığı bu sıkıntıyı kabul etmiştir. Ona göre dinsel bireycilik konusu sosyolojide sistematik anlamda henüz yenidir. Bundan dolayı da zaten üzerinde uzlaşılmış belli kuramları bulunmamaktadır (Ünal, 2007:55). Araştırmacının, konuyla ilgili yığınla teorik malumatı sistematize etmek için verdiği çaba çalışmanın her alanına yayılmış durumdadır.

Ünal çalışmasının sonucunda özetle şu kanaate ulaşmaktadır: Dini bireyselleşme süreci şimdilik her ne kadar batılı toplumlara has bir olgu gibi gözüküyor olsa da modernleşen bir ülke olması açısından eninde sonunda Türkiye de bu süreçle yüzleşecektir. Hatta -özgün bir çalışmayla ortaya konabilirse- belirgin emareleri şimdiden fark edilmektedir. Araştırmacı bu fikirlerinin benzerlerini diğer bazı araştırmalarında da paylaşmaktadır (Bkz. Ünal, 2010; Ünal, 2016).

Konuyla doğrudan ilgili bir tez çalışması daha bulunmaktadır. “Zygmunt Bauman’ın “Bireyselleşmiş Toplum” Kavramsallaştırması Işığında Bireyselleşmiş Din ve Dindarlık Değerlendirmesi” adlı bu yüksek lisans tezi Rukiye Kardaş

tarafından 2016 yılında Harran Üniversitesi bünyesinde yapılmıştır. Bu araştırma, modernizm, postmodernizm, bireyselleşme ve din bağlamında Zygmunt Bauman'ın görüşlerini sosyolojik açıdan incelemektedir. Çalışma, bireyselleşme kavramını tanımlamayı, geçirdiği süreci, din ve dindarlar üzerindeki etkisini Bauman'ın fikirlerini esas alarak değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Çalışma baştan sona kaynak tarama yöntemiyle yapılmış teorik bir çalışmadır (Bkz. Kardaş, 2016).

Bu iki tez çalışmasıyla bizim çalışmamız arasındaki irtibat **konunun öneminin** anlatıldığı başlık altında daha belirgin şekilde ortaya çıkmaktadır.

Bir diğer çalışma ise Feim Gashi tarafından yapılan “İntihara Bakış ve Bireysel Dindarlık Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma (Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve İlahiyat Dışındaki Bölümlerde Okuyan Öğrenci Örneği)” (Gashi, 2018) adlı çalışmadır. Bu çalışma doğrudan doğruya benzer bir örneklem üzerinde uygulanmış ve benzer bir konuyu ele almıştır. Bu çalışmada katılımcıların intihara bakışı ve bireysel dindarlıkla ilişkileri değerlendirilmiştir. Araştırmada “İntihara Karşı Tutumlar” ve “Bireysel Din Envanteri” formları uygulanmış ve gruplar arasında anlamlı bir farklılaşma olduğu tespit edilmiştir. Buna göre İlahiyat öğrencilerinin “bireysel dindarlık” seviyesinin diğer bölüm öğrencilerine göre daha yüksek çıktığı tespit edilmiştir (Gashi, 2018:31).

Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde ele alınacağı gibi bizim çalışmamızda İlahiyat öğrencileri diğerlerine nazaran daha kolektif çıkmaktadırlar. Diğer bir ifadeyle Fen Edebiyat öğrencileri daha bireysel bir din benimseme eğilimindedirler. Bu ilk etapta sonuçların farklı çıktığı şeklinde yorumlanabilir. Fakat iki uygulamanın içeriği arasındaki fark gözetildiğinde çıkan sonuçların aslında kıyaslanamayacağı anlaşılmaktadır. Çünkü Gashi; Zagumny, Pierce, Adams ve Fallos tarafından geliştirilmiş olan, Türkçe'ye tercüme edilmiş, Bireysel Din Envanteri (Individual Religion Inventory) kullanmıştır. Bu envanter altı maddelik tek boyutlu bir ölçektir (Gashi, 2018:25). Oysa bizim yaptığımız çalışma ölçeğe değil ankete dayalıdır ve söz konusu anket tarafımızca hazırlanmıştır. Anket İslam dini esas alınarak tamamen tarafımızdan geliştirilmiş içeriğe dayanmaktadır.

Gashi'nin kullandığı söz konusu ölçekteki altı madde şöyledir: “Sıklıkla dinim hakkında bilgiler okuyorum”, “Kendi dinimi daha çok anlamaya çalışıyorum”, “Hayatın anlamıyla ilgili birçok sorunun cevabını içerdiği için, din benim için önemlidir”, “Dini inançlarım, yaşama karşı bütün bakış açımı etkilemektedir”, “Din, hayatımdaki bütün uğraşları etkilemektedir”, “Kişisel olarak dini düşünce ve dualara belirli bir süre ayırmak benim için önemlidir” (Gashi, 2018:25). Görüldüğü gibi her ne kadar adındaki “bireysel” kelimesinden dolayı benzerlik kurulabilse de içerik bakımından bizim kullandığımız anketten tamamen farklıdır. Dolayısıyla her iki çalışmanın sonuçları birbiriyle kıyaslamaya uygun değildir ve her çalışma kendi içerisinde değerlendirilmelidir.

Konu başta felsefe, sosyoloji, psikoloji, tarih gibi alanlar olmak üzere bir çok disiplinle irtibatlı olduğundan konuya ait literatür oldukça geniş alan taramasını gerekli kılmaktadır. Bu da araştırmacının önündeki zorluklardan biri olarak durmaktadır. Mesela Kardaş'ın (Kardaş, 2016) adı geçen çalışmasında araştırmacı konuyla ilgili farklı alanlarda farklı kaynaklara ulaşılabilirdiğini ancak bunlar arasında seçim yapmakta zorlandığını açıkça belirtmiştir (Kardaş, 2016: 4). Ünal ise (Ünal, 2007) literatürün dağınık olmasından kaynaklanan sorunu aşmak için ana literatürü dört yazarla sınırlama yoluna gitmiştir.

Biz bu çalışmada literatür karmaşasını aşmak için öncelikle geniş bir literatür taraması yaparak onu sistematize etmeye çalıştık. Böylece literatürü felsefi, sosyolojik ve psikolojik olarak sınıflamanın yararlı olacağını gördük ve sınıflandırdık. Bunların içinden sosyoloji literatürünü ön plana çıkararak diğerlerini kıyıya çektik. Bu durum hem konuya hangi açıdan bakacağımızın netleşmesi açısından hem de ne tür kaynaklara odaklanmamız gerektiği açısından oldukça faydalı oldu. Literatür taramasına özellikle önem verdiğimizden ortaya hacimli bir metin çıktı. Bu metin, giriş bölümü için fazla hacimli olduğundan bunu ana metin içinde birinci bölüme aldık. Böylece çalışmanın birinci bölümü nerdeyse baştan sona literatür taraması olarak ortaya çıktı. Böylece sadece kendi çalışmamızın yolu açılmış olmakla kalmadı aynı zamanda alana da önemli bir katkı sağlanmış oldu. Bundan dolayı aslında konunun birinci bölümüne literatür taramasının devamı demek yanlış

olmayacaktır. Konunun baştan sona işleniş biçimi ve bunun literatürle ne şekilde irtibatlandırıldığı birinci bölümde detaylı olarak yer almaktadır.

Bu çalışma İslam’da bireyselleşme olgusunu doğrudan ve sistematik olarak ele almayı hedeflediğinden literatüre özgün bir katkı sağlamaktadır.

5. Önemi

Dini bireyselleşme ve dinsel bireycilik konusu bireyselleşme gibi hem entelektüel anlamda hem de akademik anlamda hala batı literatürü kapsamında değerlendirilmektedir. İslami yazında bu konu hakkında sistematik bir fikir akımı gelişmediği gibi entelektüel bir literatür de tam olarak oluşmadığı –en azından Türkiye için- ileri sürülebilir. Bu çalışmanın özellikle İslam ve bireyselleşme konusunu ele alan bölümü bu alana önemli bir katkı sağlar niteliktedir. Bu aynı zamanda konunun özgünleştiği alandır.

Bireysel dindarlık veya kolektif dindarlık gibi kavramlar günümüz literatüründe kullanılmaktadır. Fakat bu çalışmada -farklı olarak- bunlar bir dindarlık tipolojisi olarak sınıflandırılmaya çalışılmıştır. İleride de geleceği gibi bunu yaparken özgün bir kuramsal temele dayanmak ve bunun etrafında yeni tipolojiler oluşturmak için çaba gösterilmiştir.

Konunun özgün yaklaşımlarından biri kuşkusuz Batı tarzı bir dinsel bireyselleşme tanımlamalarının ötesinde yeni bir yaklaşım denemesidir. Bu yaklaşımla bireyselleşme olgusunun İslam toplumlarındaki özgün yüzleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışmanın tüm kuramsal altyapısı ve tipolojik çalışmaları tamamen İslam’da bireyselleşme konusunu anlamak için tasarlanmıştır. İslam’daki bireyselleşme olgusunu ele alan çalışmalarının çok az olması, hatta sistematik çalışmanın nerdeyse hiç bulunmamasından dolayı bu çalışma alana oldukça özgün bir katkı sağlayabilir niteliktedir.

Çalışmanın bir diğer önemli kısmı ise uygulama aşamasıdır. Uygulamada teorik iddiaların ve kuramsal yaklaşımların tamamı uygulamalı olarak denenmiş ve çıkan sonuçlar tartışılmıştır. Uygulama için tarafımızdan bu çalışmaya özel olarak geliştirilmiş bir anket kullanılmıştır. Bununla birlikte anket başka çalışmalarda başka

örneklem üzerinde uygulanacak niteliktedir. Uygulama geniş bir literatür taramasına dayanarak hazırlanmıştır. Böylece çalışma, bir yandan dini bireyselleşmeyle ilgili kuramsal veriler sunarken diğer yandan bunu Türkiye özelinde formel dini eğitim durumunu esas alarak denemektedir. Anket uygulaması hakkında ileride daha detaylı bilgiler yer almaktadır.

Tüm bunlarla birlikte bizce çalışmanın en özgün taraflarından biri kuşkusuz kuramsal bakışıyla ilgilidir. Bu kuramsal bakış açısının temelini Weber'in “**İdeal tip**” kavramı oluşturmaktadır.

6. İdeal Tipler

Weber'in çağdaş sosyolojiye sağladığı katkıların en meşhurlarından biri “ideal tip” uygulamasıydı. İdeal tip, Weber'in daha sonraları tarihçiler ve sosyologlar tarafından sık kullanılacak olan kavramsal araçlarından biriydi. İdeal tipler keşifsel araçlardır. Onlar deneysel araştırmalar yapmada ve toplumsal dünyanın spesifik veya tarihsel bireysel boyutunu anlamada yararlıdır. Bu haliyle İdeal Tip'ler aslında bir “ölçüm çubuğu” (Lachman) veya “denektaşı” (Kalberg) olarak nitelendirilebilir (Bkz. Ritzer, 2011:119). Weber'e göre;

“Dini düşünceleri, tarihi gerçeklikte çok seyrek rastlanan bir "ideal tip" bütünlüğü içinde göstererek ileleyebiliriz. Çünkü tarihi hakikat içinde kesin sınırlar çizmenin olanaksızlığı yüzünden, ancak onların en uyumlu biçimlerini araştırarak görmeyi umabiliriz” (Weber, 1999:84).

Onun kullandığı Calvinizm, Pietizm, Metodizm ve Baptizm gibi fenomenler (Weber, 1999) aslında onun seçtiği orta düzey fenomenlerden oluşan birer ideal tipti. Buna göre araştırmacılar ideal tipler üretmek amacıyla tarihsel gerçekliğe dahil olmak daha sonra da bu tipleri bu gerçeklikten üretmek zorundadırlar (Ritzer, 2011:120). Weber'in kendi ürettiği tipler bu yüzden tarihsel gerçekliğe uygun tiplerdi. Fakat onun geliştirdiği bu tipler pratik çalışmaların sonuçlarından ziyade teorik kavramsal araçlardı (Çelik, 2005:76).

İdeal tip oluşturmak aslında bir tür kavramsallaştırma sürecidir. Hekman'ın dediği gibi “İdeal tipler bir toplum bilimcinin merakının veya zevkinin ürünü değil mantıksal olarak inşa edilen kavramlardır” (Hekman'dan akt. Ritzer, 2011:120).

İdeal tipler gerçek dünyadan üretilir fakat dünyanın aynadaki görüntüleri değildir. Onlar daha çok gerçek dünyada süregiden şeyin özünün, araştırmacının ilgilerine dayanan tek yanlı abartıları sayılmalıdır. Weber’e göre ideal tip ne kadar abartılı olursa tarihsel araştırma açısından o kadar yararlı olacaktır. İdeal tiplerin kendi içinde anlamlı olmaları, bileşenlerin anlamının uyumlu olması ve gerçek dünyayı anlamlandırmada bize yardımcı olmaları gerekir (Ritzer, 2011:120).

Bununla birlikte tipolojiler her koşulda uygulanabilen, tüm gerçekliği ifade etme kabiliyeti olan araçlar değildir. Onlar daha çok sosyal ve tarihsel farklılıkları görmeye yarayan, yenilenmeye açık, belli varsayımların inşasını mümkün kılan analitik araçlardır (Çelik, 2005:73,74).

Şu var ki tipoloji çalışmalarının üzerinde; bazı toplumsal gerçekliklerin veya çeşitliliğin kategorik yapılara yansımaması, araştırmacının bu yapılara kendi değerlerini bulaştırması, gerçekliğe tam uymaması durumu, manipülasyon aracı olarak kullanılma riski gibi gerekçelerle her zaman bir kuşku bulunur (Çelik, 2005:71, 88). Fakat bu, oluşturulan tiplerin tamamen araştırmacının subjektif yorumlarından oluşacağı anlamına gelmemektedir. Bu riskleri minimuma indirme, araştırmacının kontrolündedir. Burada önemli olan, araştırmacının oluşturduğu tiplerin sınırlarını bilerek hareket etmesi ve her koşulda geçerli mutlak kanıtlar olarak sunmaya çalışmamasıdır.

Biz bu çalışmada İslam’da bireyselleşme olgusunu kavramak için bir tür “ideal tip” oluşturmaya çalışmaktayız. Bunun için odaklandığımız tarihsel süreç 19. Yüzyılda İslam coğrafyasında yaşanan yenilikçi fikri akımlardır. Bu kapsamda dönemin fikri akımlarından yararlanarak başta “modern selefi bireyselleşmesi” ve “modernist bireyselleşme” kavramları olmak üzere kavramsallaştırma yoluna gitmekteyiz. Üçüncü kavramsallaştırma çalışmamız ise “postmodernist bireyselleşme”dir. Bu kavramın anlam havuzu ilk ikisinden farklı olarak ağırlıklı şekilde 20. yüzyılın ikinci yarısıdır. Bu çalışmada bireyselleşme olgusunu bu kavramsallaştırmalar üzerinden analiz etmeye çalışmaktayız.

İslam coğrafyasından seçtiğimiz bu “tip”ler gerçek dünyadan üretilmiş olmaları, kendi içinde anlamlı ve tutarlı olmaları ve gerçek dünyayı anlamamızda

yardımcı olmalarından dolayı Weber'in "ideal tip" tanımına oldukça uygundur. Bu tipler ve bunları çerçevelemek için kullanılan kavramsallaştırmalar steril bir şekilde toplumda bulunmayabilir. Yani bunlar -mesela modernist veya postmodernist bireyselleşme türleri- toplumda damıtılmış halde saf bir olgu olarak bulunmaz. Bunlar birbirine karışmış halde bulunmayabilir. Bu kavramsallaştırmalar İslam toplumlarının -Ritzer'in dediği gibi- aynadaki yansımaları değildirler. Bununla birlikte Hekman'ın dediği gibi toplum bilimcinin merakının veya zevkinin ürünü de değildirler. Bunlar gerçek dünyadan seçilerek ön plana çıkarılmış unsurlardır. Toplumdaki bu unsurların seçilerek öne çıkarılması bir tür abartı gibi durabilir fakat yukarıda da geçtiği üzere zaten Weber'in tanımlamaları içinde ideal tip ne kadar abartılı olursa tarihsel araştırma açısından o kadar yararlı görülmektedir.

Bu çalışma olgulardan hareketle ortaya konmuş tipolojilere dayandığından sosyal gerçekliğe uygunluğu savulabilir. Fakat buradaki tipler her hangibir somut grup ya da dini sosyal yapının karşılığı değildir. Bunlar belli düşünme biçimlerine göre oluşturulmuş tipolojilerdir. Bundan dolayı buradaki tipolojilerden herhangi birine bir veya daha fazla grup karşılık gelebilir. Bir diğer ifadeyle bu tipler belli düşünme biçimlerine dayanan modellerdir. Herhangi bir dini grup veya cemaati doğrudan tanımlamaz. Fakat her hangibir grup veya cemaat bu modele uygun düşünebilir. Bu modellerden hangisine uygun düşünürse o gruba girer. Özet mahiyetinde tekrar edecek olursak; bu çalışma herhangi bir gerçek ve somut grubun doğrudan tanımlamasını yapmamaktadır. Mesela "Modern selefi" kavramı selefi grupları anlatan bir kavram değildir. Bu kavram bu tezde kendine özgü tanımlı yapılan bir 'tip'tir.

Bir tip için seçilen örnek kişi veya kişiler o tipin yegâne temsilcisi olduğundan değil, tanınmış olmasından ve düşünme tarzı açısından o tipi en iyi örneklendirmesi açısından dır.

7. Kuramsal Bakış

Burada tespit edilen üç tipolojiye kuramsal bakış özetle şöyledir: Bireyselleşme ilk olarak gelenek reddedilerek başlar. Sonra da onun ürünleri olan mevcut kurumlar reddedilir. Fakat ilk aşamada kurumlar ilkesel olarak reddedilmez. İlke olarak

reddedilen sadece gelenektir. Kurumların sadece mevcut yapıları reddedilir ve onun yerine yeni bir kurumsal yapı önerilir. Modern selefi görüşlerin (Bkz. Üçüncü Bölüm) mevcut dini ve toplumsal kurumları reddetmesine rağmen kendisinin de benzer şekilde kurumsallaşmaya çalışması bunun tipik örneğidir.

Daha sonra pür bireysel akıl devreye girer ve kurumsal gelenekle birlikte entelektüel gelenek de bütünüyle dışlanır. Mesela Kur'an'daki bir ayeti İslam alimlerinin ne şekilde yorumladığına artık itibar edilmez. Kutsal metni bizzat birey kendi bireysel ve rasyonel aklıyla kendisi yorumlar ve anlamlandırır. Din birey tarafından sadece aklıyla kavranabilen, mantıklı anlamlar dizgisine dönüştürebilen, tüm ölçüsünün birey tarafından belirlendiği bir soyut sürece dönüşür.

Bir de anlamın kutularından çıkıp etrafa saçıldığı bir tür vardır. Artık dini söz de metin de geleneksel hiyerarşik yapıdaki (Bkz. İkinci Bölüm) yerini kaybeder ve yatay konumlanır. Postmodern dediğimiz bu aşamada her şey anlıktır. Zaman ve mekanın özelliği kalmamıştır. İleride olacak şeyler hakkında korkutan bir vaazin önemi kalmadığı gibi geçmişteki örnekleri anlatan bir hikâyecinin de bir önemi kalmamıştır. Her şey orta yerde ve anlıkta yakalanabilir durumdadır. Kim ne kadar yakalarsa o kadar. İman da anlık yaşanabilir küfür de. Kişi sabah imanlı akşam kâfir olabilir (Bkz. Üçüncü Bölüm). Bir gün aklının bir gün vicdanın sesini dinleyebilir. Bir gün bir vaizi dinleyip oldukça huşulu bir dindar olurken başka bir gün gürültüyle dolu bir konser meydanında kendini coşkunun akışına bırakabilir. Bunların içinde yanlış yoktur, ikisi de aynı anda olabilir. Şimdi yapılan bir durumu sürekli hale getirmek şart değildir, süreklilik yoktur.

Tezde, bu tipolojiler oluşturulurken “hiyerarşi” kavramından -özellikle de dinsel yapılardaki hiyerarşik yapılardan- yararlanılmıştır. Bu kapsamda Maddi, manevi ve kronolojik olmak üzere üç tür hiyerarşi tespit edilir. Maddi hiyerarşi kurumsal yapılarla, manevi hiyerarşi kurumsal olmayan yapılarla, kronolojik hiyerarşi ise gelenekle ilişkilendirilir. Hiyerarşi bir yapının kolektif doğasının en belirgin olarak ortaya çıktığı yerdir. Bireysellikler de bu yapıların dağılmasıyla (yokluğuyla) en belirgin şekilde ortaya çıkar. Hiyerarşik düzen arttıkça bireysellik azalır, azaldıkça bireysellik artar. Dinde bireyselleşme başladığında ilk maddi

hiyerarşiye eleştiri gelir ve reddedilir. Yani ilk olarak kurumsal yapılar reddedilir. Fakat peygamberlerin, azizlerin vs. manevi üstünlüğü devam eder. İkinci olarak manevi hiyerarşi reddedilir. Rasyonel akıl devreye girdiğinde dinde manevi önderler sayılan tarihi kişilerin üstünlüğü de reddedilir. Çünkü onların dinsel görüş ve tecrübeleri yığınla irrasyonel anlatıyla doludur. Son aşamada ise hiyerarşik yapılar tamamen reddedilir fakat bu yapıların içeriği niteliğine bakılmaksızın kabul edilir. Burada hiyerarşi bulunmadığından tüm unsurlar birbirine eşit olur. Bu, peygamberin tecrübesiyle sıradan bir insanın tecrübesinin teorik olarak eşitlenebileceğini gösterir. Biz burada bunu yatay eşitleme olarak tanımlamaktayız (Bkz. Üçüncü Bölüm).

Çalışmada, okuyucu bazı bilgilerin özellikle hiyerarşik yapılarla ilgili olanların sürekli tekrarlandığını düşünebilir. Bu, tezin kuramsal bakış açısını okuyucuya sık sık hatırlatma gereği duyulduğu içindir.

Okuyucunun tezi parçalı olarak değil bir bütün olarak değerlendirmesi özellikle önerilmektedir. Mesela ikinci ve üçüncü bölüm arasında irtibat kurulmadan yapılan bir okuma okuyucunun bağlamı kaçırmaya yol açabilir.

8. Uygulama

Konunun bütün teorik kapsamı, iddiaları ve literatür taramasına dayanarak tarafımızdan bir anket geliştirilmiş ve çalışmanın son aşamasında uygulanmıştır. Anketin geliştirilmesi teorik çalışmanın tamamlanma sürecine uygun olarak yaklaşık bir buçuk yıl sürmüştür.

Araştırmanın evreni Kırklareli ilinde yaşayan üçüncü ve dördüncü sınıfta okuyan lisans öğrencileri, örnekleme ise İlahiyat ve Fen Edebiyat fakültelerinde okuyan üçüncü ve dördüncü sınıf öğrencileridir. Anket toplam **645** kişiye uygulanmıştır. Bunlardan 296'sı Fen Edebiyat Fakültesinde, 349'u ise İlahiyat Fakültesinde okumaktadır. Fen Edebiyat okuyanlardan 36 form, İlahiyat okuyanlardan ise 45 form geçersiz sayılmıştır. Böylece Fen Edebiyat 260, İlahiyat 304 olmak üzere toplam **564** form değerlendirmeye alınmıştır.

Değerlendirmeye alınan formlar daha sonra yeni bir ayıklama sürecine tabii tutulmuştur. Buna göre Fen Edebiyat Fakültesinde okuyanlardan 17 kişi (%6.5)

İmam Hatip lisesi mezunudur. İlahiyat Fakültesinde okuyanlardan ise 58 kişi (%19.1) İmam Hatip lisesi mezunu değildir. Bunlar doğru katılımcı vasfını taşımadığından değerlendirme dışı tutulmuştur. Çünkü araştırma projesine göre katılımcı grup, İmam Hatipten mezun olup İlahiyat okuyanlarla İmam Hatipten mezun olmayıp Fen Edebiyat okuyanlardan oluşmaktadır. Böylece uygulamada değerlendirmeye alınan net katılımcı sayısı; Fen Edebiyatda **243**, İlahiyatta **246** olmuş, istatistik sonuçları toplam ve net olarak **489** katılımcı üzerinden gerçekleştirilmiş, değerlendirmeler de bu rakama göre yapılmıştır.

Lisansüstü, üçüncü sınıftan daha alt sınıflar ve önlisans öğrencileri çalışmanın kapsamına dahil değildir. Son sınıfların hedeflenmiş olması eğitim aşamasının son kademesinde bulunmalarından yani eğitim süreçlerini neredeyse tamamlamış olmalarından dolayıdır.

Veriler, Likert tarzı çoktan seçmeli anket formu yoluyla toplanmış ve Statistical Package for the Social Sciences (SPSS) adlı bilgisayar programına aktarılarak veri analizi yapılmıştır. SPSS programının “versiyon 22” adlı sürümü kullanılmıştır.

Uygulamanın detaylı teknik verileri, sonuçları, demografik özellikleri vs. hakkında çalışmanın son bölümünde daha detaylı bilgiler bulunmaktadır.

9. Hipotez

Bu çalışmanın ana hipotezi formel din eğitimi almış olan bireylerin, almamış olanlara yani İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Fen Edebiyat öğrencilerine göre daha kolektif bir dindarlığa eğilimli oldukları yönündedir.

Bunun gerekçesi ise bu tez çalışmasına başlamadan önce ön çalışma mahiyetinde yapmış olduğumuz alan taraması ve araştırma makalesidir. “İmam Hatip Liselerinde Okutulan Ders Kitaplarının Bireycilik ve Kolektivizm Açısından İncelenmesi” adlı bu makale (Ağçoban, 2018a) İmam Hatip liselerindeki dini müfredata odaklanmaktadır. Bu makalede İHL okullarında okutulan tüm dini içerikli kitapları incelenmekte ve özetle şu sonuçlara ulaşılmaktadır:

1)Kolektif mesajlar bireysel alanla ilgili mesajlardan hacimce yaklaşık üç kat fazladır. Böylece dinin kolektif mesajları bireysel mesajlarından daha yoğun vurgulanmaktadır. 2)Toplumda yaşayan dinin bireyde yaşayan dinden daha önemli olduğu inancını örgütleyebilir. 3) Kolektif dindarlığın bir biçimi olan “kurumsal din” anlayışı bir ilke olarak benimsenmektedir. 4)Dinsel otoritenin, peygamber olmayan başka insanlar tarafından sağlanması ve onaylanması meşru görülmektedir. 5)Bundan dolayı bu eğitim; dinsel hayatında aktif olmak ve steril bir dindarlık yaşamak isteyen bireyi kolektif dayanışmanın gerekliliğine inandırabilir. 6)Durum dinsel onayın başka insanlardan alınması açısından bireyci değil hiyerarşik ve otoriteye yönlendiricidir. 7)Uzun vadede gelenek ve dinin iç içe girmesine yol açabilir (Ağçoban, 2018a:72-75).

Bu sonuçlardan yola çıkarak ileri sürülen bu hipotez bu çalışmada hem de uygulamalı olarak ele alınacak ve sonuçları tartışılacaktır. Bu hipotezin doğrulanıp doğrulanmadığı bu çalışmanın sonunda netlik kazanacaktır.

Bu çalışmanın bazı alt hipotezleri de bulunmaktadır. Bunlar:

- 1) İmam Hatip öğrencileri daha geleneksel dolayısıyla da daha kolektiftirler.
- 2) İlahiyat öğrencileri “tek gerçek din” inancına daha eğilimlidirler.
- 3) İlahiyat öğrencileri bağımsız rasyonel akıldan ziyade bağımlı akla yönelirler.

10. Varsayım

Bu çalışmada “Türkiye’de ve dolayısıyla da İslam’da bireyselleşme vardır” varsayımından hareket edilmiştir. Nitekim Ünal, gözlemlerine dayanarak Türkiye’nin de tıpkı batılı muadilleri gibi dinsel bireycilik olgusuyla karşılaşmaya başladığını ileri sürmektedir (Ünal, 2016:133; Ünal, 2007:188). Ünver Günay ise Türk toplumundaki dini bireyselleşmenin gelenek ile modernlik arasında geçiş yaşayan toplumlarda görülen tipik gel-gitler, ikilemler, gerilimler, uyum ve uyumsuzluklardan çıkan sonuçları yansıttığını ileri sürmektedir (Günay, 2001:27-28).

Özetle bu çalışma Türkiye’de dini bireyselleşmenin var olduğunu varsaymakta fakat formel dini eğitimin bunu engellediğini öngörmektedir.

11. Sınırlılıklar

Uygulama Kırklareli ilinde yapıldığından sonuçlar reel olarak sadece Kırklareli için geçerlidir, **genellenemez**. Fakat burada okuyan öğrenci profili nerdeyse tüm Türkiye’yi kapsayan bir yelpazeden oluştuğundan sonuçların başka illerde de benzer çıkabileceği tahmin edilebilir. Fakat yine de bu tahminin başka araştırmalarla doğrulanması gerekmektedir.

Yine katılımcı öğrenci profili belli bir ekonomik yapıya –orta düzey gelire-dahil olduğundan sonuçlar başka ekonomik kitle açısından farklı çıkabilir.



BİRİNCİ BÖLÜM

DİN, BİREY VE TOPLUM: YAKLAŞIMLAR, TANIMLAR VE KAVRAMLAR

Bireycilikle ilgili kısa bir sözlük ve ansiklopedi taramasında bu kavramın sabit bir anlam taşımadığı hemen anlaşılmaktadır. Sözlükler hemen her bilim dalı için onun yaklaşım tarzını ve tanınmış temsilcilerini esas alarak farklı tanımlar yapmaktadır. Mesela Hançerlioğlu, bireycilik maddesini etimoloji, metafizik, psikoloji, sosyoloji, ahlak bilimi, ekonomi, diyalektik olmak üzere sekiz ayrı bilim dalına göre ayrı ayrı tanımlamıştır (Hançerlioğlu, t.y. c.1, s:181-182). Akarsu tarafından hazırlanan bir felsefe terimleri sözlüğünde ise on farklı bilim dalına göre tanımlanmıştır (Akarsu, 1975:34-35). Lukes, kavramı, siyasi bireycilik, iktisadi bireycilik, dinsel bireycilik, ahlaksal bireycilik, bilgikuramsal bireycilik, yöntembilgisel bireycilik gibi farklı kategoriler altında ele almıştır (Bkz. Lukes, 2006:93-137). Bu durum birey ve toplum söz konusu olduğunda her bir bilim dalı için değişen bir anlam evreni ve kendine özgü bir yaklaşımının olduğunu gösterir. Mesela Hançerlioğlu, bahsi geçen yerde, psikolojiyi esas alarak yaptığı bireycilik tanımında toplumdan hiç bahsetmemektedir. Sosyolojiyi esas alarak yaptığı tanımda ise toplum, tanıma belirgin bir şekilde yerleştirilmiştir.

Bu bölüm din, birey ve toplum üçlüsünün birbiriyle ilişkisini ele alan literatüre panoramik bakmaktadır. Dini bireycilik veya bireysel dindarlık olgusunun sosyoloji disiplinine göre yapılmış tanımlarını incelemektedir. Bununla birlikte konunun felsefe ve psikoloji disiplinindeki karşılıkları tamamen göz ardı edilmiş değildir. Bunlara yeri geldikçe atıflar yapılmaktadır.

1.1.Sosyolojik Açıdan Din, Birey ve Toplum

Bu başlık, bir yandan bu bölümün parçalarından birini tamamlarken diğer yandan kendinden sonra gelen bölümlerin girişi mahiyetindedir. Burası, sosyoloji

biliminde birey ve topluma hangi açılardan yaklaşıldığını tespit etmeyi ve bunları bu çalışmanın yapısına uygun olarak kategorize etmeyi denemektedir. Burası aynı zamanda literatür taramasının devamı mahiyetindedir.

Bu başlık altında 1)Toplumun öncelendiği yaklaşım, 2)Birey ve toplum arasında dengeli yaklaşım ve 3)Dinin sosyal inşası ve kolektif boyutu konularına kısaca değinilecektir.

1.1.1.Toplumun Öncelendiği Yaklaşım

Toplumun birey karşısındaki en önemli fonksiyonunun “sosyalleştirme” olduğu ileri sürülmektedir. Sosyalleştirme, bireyin biyolojik bir varlık olmaktan çıkıp sosyal bir varlık durumuna geldiği süreci anlatır (Arslantürk, Amman, 2013:221). Toplumsal belirleme, sosyal inşa, toplumsal tahakküm gibi kavramlar sosyalleştirmenin unsurlarından biri olarak görülür. Bu kavramlar sosyologun bireye toplum karşısında bakış açısını belirleyen kavramlardır. Mesela toplumsal belirleme bireyin toplum tarafından belirlendiğini anlatan anti-bireyci bir kavramdır.

Durkheim’e göre toplumsal olgular bireylere referansla açıklanamaz ve birey bilincine indirgenemez. Toplumsal olgular kendine özgüdür, bireyin dışındadır ve bireyi zorlayıcıdır. O, bunu anlatmak için “sui genereis” kavramını kullanır (Ritzer, 2011:78). Onun yaklaşımında toplum bireyi kuşatmış ve onu her şeyin üzerinde saygı gösterilmesi gereken şey haline getirmiştir (Giddens, 2008:130). Onun yaklaşım tarzına ‘sosyolojizm’ adının verilmesi (Günay, 1999:93) her şeyi topluma bağlayan ve bireyi orada adeta eriten bu yaklaşımından dolayıdır. Ona göre aslında bu birey için gerekli bir koşuldur. Çünkü birey toplum sayesinde kör ve düşüncesiz fiziksel güçlerden kurtulup özgürleşir (Bauman, 2011:10-11). Böylece Durkheim toplumu hem bireyi belirleyen hem de onun özgürlüğünü belirleyen zorunlu bir ortam olarak görür. Birey söz konusu olduğunda Durkheim ısrarcı bir kolektivisttir.

Durkheim gibi makro kuramcılardan sayılan Marx da kolektivist okumalarıyla toplumu birey karşısında yükseltmiştir. O, 1844 El Yazmaları’nda toplumun birey karşısında soyutlanamayacağını, bireyin toplumsal bir birlik olduğunu açıkça belirtmiştir (Corcuff, 2009:25). Her ne kadar Marx’ta kısmen bireyci bir yan

keşfedebileceğimizi ileri sürenler olmuşsa da (Corcuff, 2009:17) Marksizm, insan doğası kavramını reddeden olumsuz tutumu (Sayers, 2013:21-22) sebebiyle “birey” açısından her zaman kuşku duyulur olmuştur. Onun bu kolektivist tutumu özellikle Ekonomik Belirlenimcilik (Ritzer, 2011:500) olmak üzere çok sayıda Marksizm çeşidini etkilemiştir.

Birey karşısında toplumu öncelikli gören araştırmacılardan biri de “Yapısal İşlevselcilik” kuramının geliştiricilerinden Talcott Parsons’dur. O, toplum karşısında bireyi pasif alıcı olarak görmesi ve makro yapılara odaklanması açısından Marx’a; güç kavramına odaklanması açısından ise Foucault’a benzetilebilir. Her ikisinin ortak yanı makro yapıları birey karşısında yüceltmeleridir. Giddens’a göre Parsons da tıpkı Foucault gibi güce odaklanmakta ve topluluğu da gücün kaynağı olarak görmektedir (Giddens, 1999:57). Toplumun birey karşısındaki en büyük gücü ise denetleme vasıtasıyla ortaya çıkar. Toplumda bütünleşme işlevini sağlayan şey onun denetleme gücüdür (Ritzer, 2011: 242-247). Ona göre yaşam boyu devam eden toplumsallaşma sürecinde birey sürekli pasif alıcı konumdadır. Onun düşüncesinde bireyselleşme küçük ölçeklerde gerçekleşebilir fakat aşırı biçimler daha güçlü dengeleyici unsurlar tarafından baskılanır (Ritzer, 2011:245).

Toplulukçu yaklaşımda toplumun birey üzerindeki etkisi zaman zaman bireyin psikolojik ve bireysel unsurlarının devreden çıkması olarak yorumlanır. Böyle bir durumda, kitlenin ruhuna kapılmış bir birey karşısında kitle olağanüstü şekilde hakim pozisyonundadır. O, bireyi tamamen kuşatmış, iradesini ve sorumluluğunu elinden almıştır. Bu durumda birey bilinçli kişiliğini kaybeder, düşünce ve duygularını kitlenin eline bırakır (Le Bon, 1997:26-28). Kitle psikolojisi, toplumun mutlak üstünlüğüne dayalı toplulukçu fikirlere dayalı yaklaşımları psikolojik temelli olarak yeniden aktarmaktadır. Bu yaklaşımlarda birey toplum tarafından belirlenen konumdadır.

Bununla birlikte bir de “**topluma başvurma**” denilen bir fikri eğilim vardır ki bu tam olarak toplum tarafından belirlenmek sayılmaz. Fakat yine de toplumu fonksiyonel olarak önceleyen görüşlerden oluşur. Mesela Husserl’in, başkasına başvurmanın bir dünyanın oluşturulmasında vazgeçilmez koşul olduğunu ileri

sürmesi (Sartre, 2013:321), toplumu içgüdüsel olarak gören Alfred Adler'in topluluk hayatının birey hayatından önce geldiğini ileri sürmesi (Adler, 2014:25) bu kategoride değerlendirilebilir. Bu yaklaşımların ortak noktası mesela Arendt ve Walzer de olduğu gibi fonksiyonel olmasıdır. Walzer'e göre tek başına bir birey eşyanın anlamını tam olarak anlayamaz. Ona eşyanın iyi veya kötü olduğunu, onun sonuçlarını öğreten toplumdur (Walzer, 1983:7-8). Arendt'e göre ise eşyalar ve insanlardan oluşan bir çevre vardır, bu çevre bütün insan etkinlikleri için ortam oluşturur. Eğer bu olmazsa tüm etkinlikler temelsiz kalırdı. Ona göre insani yaşam koşulları bir yana vahşi doğada yapayalnız yaşayan birinin hayatı bile zorunlu olarak başka insanların varlığına bağlıdır (Arendt, 2013:57).

Berger'in şu yaklaşımı da bu kategoride değerlendirilebilir: Berger'e göre bireyler bildikleri şeylerin çoğunu başkalarının onu onaylamasından dolayı kabul eder ve başkaları o bilgiyi onaylamaya devam ettikleri için kişi de o bilgiyi makul görmeye devam eder. İşte bu toplumsal olarak paylaşılan ve kabul edilen verili bilgi yani kavrayıştır. Yani toplumda genellikle olduğu gibi kabul edilen görüştür. Bu bireyin gündelik hayatta belli bir güven içinde hareket etmesini sağlar (Berger,2012:31, 32).

Yine Marx üzerindeki etkisiyle tanınan L. A. Feuerbach'ın fikirleri de bu kapsamda değerlendirilebilir. O, toplumsallık konusunda Marx kadar katı değildir fakat bireyin toplumsuz olamayacağını ileri sürer. Ona göre toplumsallık özgürlük ve sonsuzluktur. O, toplumdan kopmuş bireyle ilgili olarak gövdeden kopmuş baş iması yapmıştır. Ona göre insan, sadece toplulukta, öteki insanlarla birliğinde var olabilir (Feuerbach, 1991: 134, 137, 138).

1.1.2. Birey ve Toplum Arasında Dengeli Yaklaşım

Birey-toplum ilişkisinde süreci yalnızca toplumun bir fonksiyonu olarak gören ve “sosyolojizm” olarak adlandırılan yaklaşımın tam karşısından onu tamamen bireysel bir unsur olarak gören “psikolojizm” akımı bulunmaktadır. “Psikolojizm” akımı; süreçleri bireyden başlatıp bireyde bitirirken; “sosyolojizm” akımı toplumdan başlatıp toplumda bitirir. Bu yaklaşımlarda din de toplum veya birey tarafından üretilen pasif bir unsur olarak görülür. Fakat din-birey-toplum ilişkisine yaklaşım

elbette bu akımlarla sınırlı değildir. Bunlardan başka bir de bu unsurlar arasında dengeli bir yaklaşım metodu geliştirmeye çalışan akımlar da bulunmaktadır. Günay’a göre Dilthey, Jaspers, Rikert gibi fenomenolojik yaklaşımı esas alan araştırmacılar orta bir yol takip ederek yeni bir din-toplum-birey sentezi ortaya koymuşlardır (Günay, 1999:98-99). Mesela bunlardan biri olan Joachim Wach’a göre Kolektivizm mi, bireycilik mi şeklindeki soru aslında şaşırtmacalıdır. Çünkü günümüz din sosyolojisi için kesinlikle bu ayrım söz konusu değildir (Wach, 1987:41). Bunlar, Corcuff’un yaklaşımında olduğu gibi (Corcuff, 2009:61) ben ile biz, bireysellik ile dayanışma, kişisel tekillik ile kolektif açılar arasındaki ilişkiler ve geçişleri savunurlar.

Tanınmış Meta Kuram yazarlarından Amerikalı sosyolog George Ritzer sosyolojik yaklaşımdaki bu sentezci eğilimin izlerini günümüzdeki karşılıklarıyla birlikte sürdürmeyi denemektedir. Ona göre son zamanlarda özellikle Amerikan sosyolojisinde gelişen ve sosyolojide mikro (bireysel, öznel) makro (toplumsal, nesnel) bağlantısına artan bir ilgi vardır. Bununla paralel bir şekilde Avrupa’da da faillik (birey) ve yapı (toplum) arasındaki dengeli ilişkiye yönelimde artış gözlenmektedir. Bu yeni yaklaşımların temel özelliği klasik kuramcılarının abartılı makroskobik veya mikroskopik yaklaşımlarına eleştirel bakmalarıdır (Ritzer, 2011: 499-500). Makro düzeyde toplum, bürokrasi, teknoloji, normlar değerler gibi büyük ölçekli ve maddi olmayan fenomenler varken, mikro düzeyde mikro nesnellik, eylem ve etkileşim örüntüleri gibi küçük ölçekli nesnel varlıklar vardır (Ritzer, 2011:503).

Ritzer, birey-toplum arasındaki ilişkiyi bireye ya da topluma indirgmeden ikisi arasında dengeli şekilde çözümleme eğilimlerini “mikro-makro veya faillik-yapı bütünleşmesi” adı altında değerlendirir. Bu, aynı zamanda kolektif düzeni ve bireysel gönüllülüğü birleştirme umudunu taşıyan çok boyutlu sosyolojinin de gündeme gelmesi demektir. Ritzer buna; Jeffrey Alexander ve çok boyutlu sosyoloji görüşlerini, Randall Collins’in Mikro Sosyolojinin Mikro Temelleri üzerine görüşlerini, Norbert Elias’ın Süreç Sosyolojisi’ni, Anthony Giddens’in Yapılaşma Kuramı’nı, Pierre Bourdieu’nün Habitus ve Alan kavramlarına dayanan görüşlerini ve Habermas’ın İletişimsel Eylem Kuramı’nı örnek olarak verir (Bkz. Ritzer, 2011: 499-546). Biz bu başlık altında Ritzer’in sınıfladığı Elias, Bordieu, Habermas’tan

başka görüşlerini bu kapsamada değerlendirdiğimiz Berger, Luckmann, Giddens, Simmel'in fikirlerine de kısaca değineceğiz. Yine başta Ünver Günay olmak üzere bazı yerli araştırmacıların fikirlerine de atıfta bulunacağız.

Simmel:¹ Birey ve topluma hem tarihsel kavrayış hem de normatif yargı açısından metodolojik kavramlar olarak yaklaşan Simmel'in temel yaklaşımını "insanın asla sadece kolektif bir varlık olmadığı gibi asla sadece bireysel bir varlık da olmadığı" görüşü belirler (Simmel, 2009: 240-241). Onun en önemli sorusu, "bireylerden toplumsal bir birimin üretilmesini hangi unsurlar sağlar" sorusudur (Simmel, 2009:35, 59). Simmel, toplumsal yaşamın psikolojik öğeleri ile kişiler arası ilişkilerin sosyolojik öğelere gösterdiği ilgiye odaklanır (Ritzer, 2011:159-160, 166).

O, bireyler ve toplum için insan zihinlerini de devreye katarak biri genel diğeri bireysel olmak üzere iki kategori belirler. Kişiler başkasına dair geliştirdiği psikolojik tabloları herkes için genelleştirir. Bu genel tabloda diğer bütün tabloların birbiriyle ilişki ağları bulunur. Birey bu tabloda öncelikle kendi bireyselliğine uygun olarak kavranır fakat onun hakkında aynı zamanda genel kategorinin terimleriyle de düşünülür (Simmel, 2009: 46). Kişinin kendi bireyselliği başkasının onun hakkındaki fikirleriyle birleşir ve ortaya yeni bir şey çıkar. Kişinin saf doğası grup doğasıyla birleşir, ikisi birlikte yeni özerk bir fenomen haline gelir. Kişinin kendisi için geçerli olan biricikliği başkası için geçerli olan kategorilerle (meslektaş, partidaş, yoldaş vs.) birleşir. Böylece bireyin kişiliği ve gerçekliği başkasının hayal gücü içinde sosyalleşmenin gerektirdiği nitelik ve biçime bürünür (Simmel, 2009: 36-37).

Ona göre toplumsal olanın bireysel olanın önüne geçirilmesi her ikisi de aynı içeriğe sahip olmasından kaynaklanan bir yanılsamadır. Toplumsal olanla bireysel olan aslında farklı iki kategoridir. Fakat aynı içeriği taşıyor olmalarından dolayı ayrılmazdırlar. Tıpkı bir bitkinin biyolojisi, gelişimi, pratik paydaları, estetik önemi vs. açısından farklı olmasına rağmen aslında aynı olması gibi. Bireyle toplum

¹Bu başlık altında kendisine seçerek referansta bulunduğumuz araştırmacıların yaşadıkları tarihsel periyot göz önüne alındığında Georg Simmel (1858-1918) ile diğerleri arasında kronolojik bir uyumsuzluk bulunduğu anlaşılmaktadır. Fakat bu kategoriyi belirlerken kronolojik detayları değil yaklaşım tarzlarını esas aldığımızdan Simmel'i bu kategoride değerlendirmeyi uygun gördük. Diğer yazarların yaşam periyotları şöyledir: Peter Ludwig Berger (1929-2017), Thomas Luckmann (1929-2016), Pierre Bourdieu (1930-2002), Norbert Elias (1897-1990), Jürgen Habermas (1929-Hayatta), Anthony Giddens (1938-Hayatta).

arasındaki “içerisi” ve “dışarı” birbiriyle ilgisiz iki tanım değildir. İkisi bir arada bulunur ve insanın homojen konumunu tanımlar. Birey hem toplum için hem de kendi için var olur. Böylece birey hem toplumsal hem de bireysel olan özerk bir bütündür (Simmel, 2009: 40-42).

Onun bu yaklaşımı din-birey-toplum üçlüsüne yaklaşımını da belirlemiştir. Ona göre dinin asli unsuru ve tözü olarak görülen iman/inanç öncelikle insanlar arasındaki bir ilişki olarak ortaya çıkar. Sonra da dini inançta saf ve soyut bir biçimde temsil edilir. Fakat Simmel’in bu görüşü dini toplumsal süreçlere indirgeyen görüşle aynı değildir. O dinin insandan bağımsız gerçekliğini kabul eder fakat mutlak aşkın ve tanrısal bir olgu olduğunu da ileri sürmez. Onun ilgilendiği nokta insanla din arasındaki mikro ilişkinin çözülmesidir. Ona göre dini his ve itkiler sadece dinde bulunmaz bu his ve itkiler başka birçok kümelenme içinde de bulunur. Din de çok katı sınırlara sahip bağımsız bir hayat unsuru olarak ancak bu kümelenmelerin zirveye ulaşip yalıtılması içinde var olur (Simmel, 2009:302, 307-308).

Berger: Peter Berger’in ilham kaynakları, fikirlerinin gelişim süreci ve değişim aşamaları ilk bakışta homojen değil gibi gözükmemektedir. Zira Berger, 1967 yılında yazdığı *The Sacred Canopy*’deki (Kutsal Şemsiye) adlı çalışmasıyla “hakikat sorununu parantez içine aldığı” ve metodolojik ateizm anlayışını benimsediği (Kurt, 2008:84) gerekçesiyle eleştirilmiştir. Bir sonraki büyük dini çalışması olan *Rumour of Angels* (Melekler Hakkında Söylenti) çalışmasında ise bu tavrını yumuşatmıştır (Gorski, Jeffrey, 2017:1127). Berger söz konusu kitabında *The Sacred Canopy*’deki ifadelerinin bazı bölümlerden dolayı bunun bir ateizm gibi algılanmasından rahatsız olduğunu ifade etmiştir. Kendisini açıkça bir Hristiyan olarak nitelemiş ve Melekler Hakkında Söylenti’yi bundan dolayı yazdığını belirtmiştir. Berger bu kitabın büyük bir kısmında günümüz teolojik düşüncesinde bir imkân olması bakımından tabiatüstünün yeniden keşfini müzakere etmeyi denemiştir (Berger, 2012: 20, 214). Coşkun’a göre Berger bu kitabıyla pozitif düşüncenin sınırlarını zorlamaktadır (Coşkun, 2011:27).

Berger’i, toplumu bireyin üstünde hakim unsur olarak gören pozitivist sosyoloji geleneğinden ayıran özgünlüğü onun takip ettiği fenomenolojik sosyoloji

yönteminden gelmektedir. Bu yöntem sosyal olayların görünümleriyle anlamlarını birleştirmeye çalışan felsefi fenomenolojinin sosyolojiye uygulanmış halidir (Coşkun, 2011:15). Onun bireyle toplum arasındaki ilişkiyi formüle eden düşünce yapısını dışsallaşma, nesnelleşme ve içselleşme olarak özetlemek mümkündür. Ona göre biyolojik yapısı nedeniyle insan kendisini dışsallaştırmaya zorlar. İnsanlar toplu olarak ortak davranış yoluyla kendini dışsallaştırır ve böylece beşeri bir dünya üretirler. Bir kısmı toplumsal yapıyı oluşturan bu dünya onlara karşı nesnel gerçeklik statüsü kazanır. Nesnel bir gerçeklik olarak aynı dünya toplumsallaşan bireyin öznel bilincini oluşturan diğer bir parça olmak üzere sosyalleşme esnasında içselleştirilir (Berger, 2011:163).

Ona göre birey bilinci, toplumsallaşmadan önce gelir. Fakat şu detay önemlidir: Toplum bireye toplumsal gerçeğinin kendisiyle kurulduğu ortaklaşa harekete (kavrayışa) katılmayı şart koşar. Eğer birey ve toplum arasındaki diyalektik ilişki bilinçte kaybolur ve kişi dünyayı üreten aktörlerden biri olduğunu unutursa yabancılaşma meydana gelir. Bu durumda toplum içindeki anlamlı faaliyetler anlamını yitirir, toplum birey dışında hantal maddi bir yığına dönüşür, aktör pasif bir nesne haline gelir. Topluluksal diyalektik kader, kismet gibi bir şeye dönüşür. Buna yabancılaşma denir. Yabancılaşma toplumsallaşmanın birey aleyhine bozulmasıdır (Berger, 2011: 163, 166, 170).

Luckmann: Luckmann'ın fikirleri de kategorik olarak Berger'in fikirlerine yakındır. Luckmann Berger'le birlikte kaleme aldıkları "Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning" adlı yapıtta Berger'in "kavrayış" adını verdiği anlam rezervuarına gönderme yaparlar. Onlara göre bir çocuk en başından itibaren bu rezervuarlar içinde sosyal ilişkiye dâhil edilir ve ebeveynleri ve diğer önemli kişilerle bu ilişkiler düzenli, doğrudan ve karşılıklı eylemlerde gelişir. Bir bebek mutlak bağımsız bir şekilde hareket edemez. Fakat bununla birlikte, bireyselleşmiş bir organizma olarak, başkalarına karşı davranışlarında kullandığı insan türüne özgü bedensel ve bilinçli kapasitelere sahiptir. Onun eylemleri, bu kapasiteler dâhilinde, büyük ölçüde, toplumun anlam rezervuarından çizilen deneyim ve eylem şemaları tarafından belirlenir. Çocuk zaman içinde toplumun eylemlerini kavrama ve anlamlarını anlama konusunu öğrenir (Berger, Luckmann, 1995:18-19).

Luckmann'ın nesnelleştirme ve içselleştirme görüşü de Berger'in görüşüne oldukça yakındır. Ona göre birey hazır bir toplumda hazır bir dünya görüşünün içine doğar. Bu dünya görüşü, bireysel bir geçmiş ve geleceğin tutarlı bir biyografiye entegre edildiği ve ortaya çıkan kişinin kendisini diğer kişilerle, toplumsal düzen ve aşkın kutsal evrenle ilişkilendirdiği bir nesnel anlam sistemidir. Ona göre bilincin ve vicdanın bireyselleşmesi, dünya görüşlerinin orijinal yaratılmasından ziyade, zaten inşa edilmiş bir dünya görüşünün içselleştirilmesinden meydana gelir. Sosyalleşme sürecinde tarihsel dünya görüşü içselleştirilir. Nesnel anlam sistemi, öznel bir realiteye dönüşür. Bu, dünya görüşünde nesnelleştirilen yorumlayıcı şemaların ve davranış modellerinin öznel bilinç akışında üst üste getirildiği anlamına gelir (Luckmann, 1967: 69-70).

Onun din ve birey hakkında görüşleri birey ve toplum hakkındaki görüşleriyle tamamen uyumludur. Ona göre dinin toplumsal biçimleri, belli bir anlamda bireysel dini bir olgunun ne olduğuna dayanır. Bu da insanın öznelerarasılık matrisinde bilinç ve vicdanının bireyselleşmesiyle alakalıdır. Kişi aşkın ve kutsal evrenle ilişkisini de artık nesnelleşmiş dünya görüşü içinde elde eder (Luckmann, 1967:69). Bir birey, kutsal bir kozmosun nesnel gerçekliğin bir parçasını oluşturduğu bir toplumda doğarsa, birey kutsal kozmosu belirli dini temsiller biçiminde içselleştirecektir. İçselleştirilmiş dini temsiller, elbette, nesnel bir kutsal kozmosa referanslarını korurlar ve diğer içselleştirilmiş yorumlayıcı programlar ve davranış modelleriyle karakterize edilirler (Luckmann, 1967:71).

Giddens: Faillik ile yapıyı (yani aslında toplum ile bireyi) bütünleştirmeye yönelik en bilinen çabalardan biri Anthony Giddens'in yapılaşma kuramıdır (Ritzer, 2011: 521). Bu kuramın ana unsurları yapı, dizge ve yapılaşmadır. Yapı, en temel anlamıyla kurallar ve kaynaklardır. Veya toplumsal pratikleri düzenleyen ilişki kalıplarıdır. Dizgeler, failler (bireyler) arasındaki düzenli toplumsal pratikler olarak düzenlenip yeniden üretilmiş ilişkilerdir. Yapılaşma, yapıların sürekliliğini ya da değişimini ve toplum dizgelerinin yeniden üretimlerini yöneten şartlardır. Burada Giddens'in yapmaya çalıştığı şey birey ve toplumdan birini diğeri pahasına ortadan kaldırmak yerine yapının ikiliği ve bunlar arasındaki ilişkiye odaklanmaktır. Bu

yapısal ilişkide bireyin gücü belli ölçüde belirlenebilir ve sınırlanabilir ama bu, bireyin hiçbir seçeneğinin olmadığı anlamında gelmez (Giddens, 1999:57, 69).

Giddens yapıları öznenin yani bireyin varlığıyla anlamlandırma çabasındadır. Yani o yapılaşma kuramının merkezine bireyi yerleştirmiştir. Bundan dolayı da postyapısalcı düşünce ekolünü sert bir şekilde eleştirir. Ona göre mesela Foucault ve Parsons gibi yazarlar gücü her şeyden önce topluluğun bir özelliği olarak görürler. Oysa kendisi gücü “niyet” ya da “istenç” terimleriyle anlatılır ve sonuçlara erişme yeteneği olarak tanımlar (Giddens, 1999:57). Giddens bu kuramıyla, bir nevi Foucault’da bireyin sonu olan temaların eleştirisini yapmaktadır. O, Yapılaşma kuramını bireyin sonu temalı görüşlere karşı çıkmak için geliştirdiğini açıkça belirtmiştir. O, bireyin, tamamıyla kontrol etmesi imkansız olan tarihsel koşullar içinde doğduğu ve yaşadığı gerçeğini kabul eder fakat onun kuramında insanlara her koşulda bilgi sahibi eyleyenler olarak bakılır (Giddens, 2008:272-273).

Elias: Toplum ve birey arasındaki mutlak ayrımların ötesine geçmeye çalışan diğer bir ifadeyle mikro-makro ayrımını aşmaya çabalayan sosyologlardan biri de Elias’tır (Ritzer, 2011:510). O, toplumla bireyi birbirinden ayırmış hatta sanki birbirinin antiteziymiş gibi anlatılmasına karşı çıkmaktadır (Elias, 2001:155). Oysa bu iki kavram gerçekte insan dünyasının iki farklı ama ayrılmaz seviyesine atıfta bulunur. Kendisi bu durumu tarif etmek için “biçimlenim” (figuration)² kavramını kullanmayı denemektedir. Ona göre bu kavram insanlık anlayışını bölmek ve kutuplaştırmak için toplumsal olarak şartlandırılmış baskıya direnmeyi mümkün kılmaktadır. Bu nedenle, “biçimlenim” kavramı “birey” ve “toplum” farklı olduğu kadar birbirine ters iki kavrammış gibi düşünmek ve konuşmaya zorlayan sosyal kısıtlamayı gevşetmek için basit bir kavramsal araç olarak hizmet eder. (Elias, 1978: 129-130). Onun biçimlenim kavramına göre “birey” kavramı birbirlerine bağlı insanlara tekil kipte göndermede bulunurken “toplum” kavramı ise birbirlerine bağımlı insanlara çoğul kipte göndermede bulunur (Corcuff, 2009:13-14). Elias futbolu örnek verir. Futbolda iki takım arasında bir biçimlenim meydana gelir ve bu

² Norbert Elias, “What Is Sociology” kitabının “The Concept of Figuration”(Elias, 1978:128-133) bölümünde açıkladığı “figuration” kavramı Ritzer’in kitabının tercümesinde geçen “biçimlenim” kavramı esas alınarak çevrilmiştir (Bkz. Ritzer, 2011:510-511).

biçimlenim her bir futbolcuya tek başına bakmanın mantıksızlığını ortaya çıkarır. Güç sabit bir yerde değil değişen figürasyonların merkezinde bulunur (Elias, 1978: 130-131). Elias, toplum-birey tartışmalarını aşmak için verdiği çabayı nihayet gerçekte birey ile toplum arasında böyle bir uçurum bulunmadığı ve kuşkusuz her toplumun bir birey toplumu (society of individuals) olduğu sonucuna kesin olarak varır (Elias, 2001: 6).

Bourdieu: Ritzer, Bourdieu'nün Habitus ve Alan kavramlarına dayanan görüşlerini ve Habermas'ın İletişimsel Eylem Kuramı'na dair fikirlerini de birey-toplum bütünleşmesini savunan fikirlerin içinde sayar. Bourdieu'ya göre toplumsal dünyanın “yapılarının içselleştirilmesinin” sonucunda ortaya çıkan ve insanların o dünyayla ilgilenmelerine aracı olan zihinsel veya bilişsel yapılar vardır. O bu yapılara “habitus” adını verir. Bunlar bireylerin toplumsal dünyayı anlamalarına ve değerlendirmelerine aracılık eder. Habitusla toplumsal dünya arasında diyalektik bir ilişki bulunur. Habitus bir yandan toplumsal dünyayı üretirken diğer yandan onun tarafından üretilir. Bourdieu, bu yaklaşımıyla kendi ifadesiyle birey toplum arasındaki “saçma karşıtlığın” üstesinden gelmeye çalışır (Bourdieu, Habitus ve Alan'la ilgili detay için bkz. Ritzer, 2011: 526-537).

Habitus toplumda bireyin ve başkalarının yerini belirler. Böylece, habitus aracılığıyla ortak bir dünya oluşturulur. Habitus hem eşyanın kalıcı konumlarını hem de bunu anlamlandıracak ve değerlendirecek şemaları üretir. Örneğin, bir kıyafet parçası, bir mobilya parçası veya bir kitap denildiğinde “oldukça burjuva görünüyor” ya da “entelektüel” bir çağrışım akla geliyorsa bunu yapan habitustur. Habitus, hem uygulamaların üretim şemaları sistemi hem de uygulamaların algı ve takdir sistemidir. İnsanlar sistem sayesinde bir yandan kendi pratiklerini üretirken diğer yandan onları algılar ve değerlendirirler (Bourdieu, 1989:19).

Habermas: Birey-toplum arasındaki dengeli ayrışma veya uyumlu ilişkiyi açıklamaya çalışan düşürlerden biri de Habermas'tır. Onun en önemli özelliği Marx'ın çalışma ve emekle ilgili fikirlerini “iletişimsel eylem” kuramıyla iletişime uyarlamasıydı. Onun bu kuramına göre katılanlar (bireyler) öncelikle kendi başarılarına yönelmiş değillerdir. Onlar ortak durum tanımlamaları temelinde eylem

planlarını birbiriyle uyumlu hale getirebilecekleri koşullar altında bireysel amaçları için çabalar. Burada katılanların eylemleri sadece koordine edilir. Habermas çalışma ve etkileşim arasındaki temel ayrımı başlangıç noktası olarak kabul etmekte ve Marx'ı *“insan türünün kendi kendisini oluşturan edimini emeğe indirgediği”* gerekçesiyle eleştirmektedir. Habermas'a göre amaca yönelik eylem çalışma değil iletişimsel eylemdir. İletişimsel eylem kendine özgü ve en yaygın insani eylem ve tüm sosyokültürel yaşamın temelidir (Ritzer, 2011:290-291).

Faillik (birey) ve yapı (toplum) bütünleşmesine yönelik görüşler ülkemizdeki sosyoloji araştırmalarını da etkilemiştir. Mesela **Ünver Günay**, toplum ve birey ile din ve birey konusundaki “sübjektivizm” ve “objektivizm” ayrımlarını -Pinard de La Boulaye'nin düşüncesine de uygun olarak- dikotomik bir ikilem yahut bir alternatif olarak değil sadece analitik bir prensip olarak görür. Ona göre objektivizm de kolektivizm de –özellikle dinde- tek yanlı ve aşırı tutumlardan ibarettirler. Orijinal bireysel dini tecrübe bir iç yaşantı olarak bireysel şuurun dışına taşmaya başladığı andan itibaren, kişiden kişiye uzanan bir köprü oluşturur ve bu andan itibaren objektif bir karaktere bürünür (Günay, 1999:99-100 ve Günay, 2006: 28).

Birey ve toplum arasındaki ayrımı suni ve analitik olarak gören ülkemiz araştırmacılarından biri de **Ali Coşkun'dur**. Ona göre bunlar birbirine indirgenemeyen iki karşılıklı varoluş ve ilişkilere sahip iki gerçeklik alanıdır (Coşkun, 2008:14). O, toplumları taşıdıkları “kimlik repertuarı” sayesinde bireylere ilişkin objektif bilginin bir bölümüne sahip olarak görür. Toplumsallaşma sürecinde bireylerin sahip oldukları ayrı ayrı kimlikler onunla birlikte içselleştirilir. Böylece toplum tarafından tanımlanan nesnel gerçeklik öznel olarak da sahiplenilmiş olur. Toplumsallaşma nesnellik ile öznellik arasında simetrik bir yapı tesis eder. Bu simetrinin derecesi toplumsallaşmanın başarısına ilişkin bir fikir verir. Bu süreçte temel araç olarak dil kullanılır. Nesnel dünyanın toplumsal yapılanmasının anlamını açıklayan tek araç olarak dil, bireysel tecrübeyi toplar düzenler ve nesnelleştirir (Coşkun, 2012:56-57).

Onun birey ve din görüşü Günay'ın görüşüyle paraleldir. Nitekim onun düşüncesinde de “ferdi din” ve “kolektif din” ayrımı analitik bir ayırımdan ibarettir

ve dini hayatın bu iki yüzü bir madalyonun iki yüzü gibi birbirinden ayrılmaz bir bütündür. Bu bakımdan, din konusundaki kolektivizm ve bireyselleşme ayrımı sadece bir prensip meselesidir (Coşkun, 2008:15). Onun bu konudaki tutumu **“din yoğun olarak bireysel ve kişisel, kaçınılmaz olarak da toplumsal bir gerçekliktir”** (Coşkun, 2013:20) cümlesiyle özetlenebilir niteliktedir.

1.1.3.Dinin Sosyal İnşası ve Kolektif Boyutu

Bu başlık altında öncelikle tanrı ve din fikrinin sosyal kökeni hakkında ileri sürülen bazı görüşleri, ikinci olarak da dini yapının sosyal yapıya entegre olmasıyla ilgili bazı sosyal bilimcilerin görüşlerini ele almaktayız.

Eskiden “tanrı”, insan denetiminin ve diğer her şeyin ötesinde görülürdü. Daha sonra tanrı insanlık tarafından evrimleşmiş bir fikir olarak görülmeye başlandı (Akhtar, O'Neil, 2009:17). Buna göre tanrı kavramı tarih boyunca insanın durumuna göre değişmişti. Bu durumda “tanrı vardır” demek böyle bir şeyin olduğunu düşünmeye ihtiyacımız var demekten fazla bir şey değildi. Tanrıyı düşünme ihtiyacı ise bireyi tatmin eden tanrısal bir varlığın gerçekliğini garanti etmezdi. Öyleyse tanrı gerçek bir varlık değildi, o insanın kendi yarattığı ve büyüttüğü bir imajdan ibaretti (Bkz. Allport, 2014:124). Bu yaklaşım bazı sosyologlarda “sosyolojizm” denilen bir anlayışa evrildi ve onlar dini her şeyden önce toplumun bir fonksiyonundan öteye gitmeyen bir olgu olarak görmeye başladılar (Coşkun, 2008:14). Aslında bunların gerekçeleri mantıksız uydurmalarından ibaret değildi. Hatta mesela Walsh’a göre bu sosyologlar çoğunlukla haklıydılar. Çünkü bunlar dinsel gelişmemişlikle patolojinin psikolojik karşılıkları arasında güçlü irtibatlar kurabilmeye imkan sağlayan yeterince delillere sahiptiler (Walsh, 1995:8-9). Bu deliller kuşkusuz dinin insan tarihinin belirli altyapılarına dayanan bir insan projeksiyonu olarak anlaşılmasını da (Berger, 1967:182) açıklar mahiyettedir.

Bunda kuşkusuz Durkheim ve ekolünün payı büyüktü. O, ilkel din olarak gördüğü Totemizmin insanları birleştiren sosyal yönünü ön plana çıkarmaktaydı. Ona göre Totemizm akrabalık bağıyla insanları birbirine bağlayan bir dindi. Totem ise klanların kendilerini tanımladığı kimliklerdi. Durkheim buradan yola çıkarak

dinin kolektif düşüncenin ortak ürünü olduğu sonucuna varmıştı (Demirci, 2002:59). Durkheim elbette dinin kökeniyle ilgili fikirlerinde yalnız değildi. O din kuramıyla ilgili temel görüşlerini Fransız tarihçi Fustel De Coulanges (1830-89) ve W. Roberson Smith'den almıştı (Morris, 2004:185).

Onunla hemen hemen aynı çağda yaşamış ve dini sosyal olarak inşa edilen süreçlere indirgemiş olan araştırmacılardan biri de Karl Marks'tı. O, tanrın varlığını yadsıyarak her şeyin içinde yaşadığı toplumun bir ürünü olduğunu savunuyordu (Stevenson, 2005:74). Marks'ın görüşüne göre toplumlar aslında din diye kendi aleyhlerine olan bir süreç inşa etmişler kendi ürettikleriyle adeta afyonlanmışlardır. Onun, seçkinlerin, dini kitleleri kontrol etmek için kullandığı fikri (Tiger, Mcguire, 2014:25) doğrudan bu durumla ilişkili olarak ele alınmalıdır.

Günümüzde gelişen sosyoloji anlayışı bu klasik yaklaşım modellerini indirgemeci olarak eleştirmekte ve onun yerine daha kapsayıcı kuramlar geliştirmek gerektiğini ileri sürmektedir. Bu fikri savunanlardan biri olan Berger, dine onun sosyal tezahürlerinden ziyade dinin muhtemel gerçekliğine odaklanmayı ve tabiat üstünün yeniden keşfini müzakere etmeyi denemektedir (Berger,2012:214). Hatta onun “Melekler Hakkında Söylenti” (Berger,2012) adlı kitabını sırf bu amaçla çıkardığı söylenebilir. Aynı fikri savunalardan biri Robert Bellah'ır (Wilber, 1995:18). Bellah'a göre gerçekliğin tek yönlü yorumlanması yanlışlığını aşabilmek için dinin somut gerçekliğinin ötesinde var olan gerçeklik dünyasını iyi bir şekilde ifade edip ortaya koymak gerekiyor (Bellah, 2002:172).

Dinin kolektif boyutuna gelince; Dinin sosyal olarak inşa edildiği iddialarıyla yakın anlamlı olarak değerlendirilebilecek olan fakat içerik bakımından aynı olmayan bir durum daha vardır ki biz burada bu durumu “dinin kolektif boyutu” olarak isimlendiriyoruz. Çünkü bu yaklaşım tarzı dini toplumun bir ürünü olarak görmez fakat dinin zorunlu olarak belli sosyal şartlarda tezahür eden bir olgu olduğuna odaklanır. Bu yaklaşımın odak noktası “din ne kadar aşkın bir mahiyette olursa olsun sonuçta o sosyal bir ortamda ortaya çıkar” anlayışına dayanır.

Her ne kadar din, tanrı kaynaklı (beşerî değil) olan şeyler için kullanılsa da (Northbourne, 1995:11) her din belli sosyal şartlarda ve koşullarda ortaya çıkar. Böylece insan varlığından bağımsız değildir ve belli bir insan topluluğu tarafından temsil edilir. Bu da dini, tamamen insani unsurların oluşturduğu toplumun doğal bir parçası haline getirir. Böylece din, parçası olduğu toplumun özelliklerinden soyutlanamamakta adeta onunla birlikte hareket eder hale gelmektedir (Wach, 1987:33-34). Hinduizm'den bir örnek verecek olursak, dinlerin kuruluş felsefeleri çoğunlukla eşitlik ilkesine dayalıyken Hinduizm eşitsizlik ilkesine dayalıdır. Bu durum, Hindu toplumunun tarihsel olarak getirdiği toplumsal kalıtlarla uyumludur. Nitekim araştırmalara göre eski çağlarda Hindistan'daki Aryan ırkının üstün olduğuna inanılırdı ve Hinduizm denilen inanç sistemi Aryanlar ile yerli halkın inançlarının karışımı olarak ortaya çıkmıştı (Aydın, 2014:95-96). Doğal olarak bu inanç sistemi iki ırk arasındaki eşitsizliği koruyacak şekilde gelişmişti. Bu da “kutsal”ın ne kadar aşkın olursa olsun toplumda katışıksız saf haliyle idrak edilemeyeceğini, onun toplumda vazgeçilmez olarak görülen unsurlardan muhakkak bir şeyler taşıyacağını göstermektedir. Bu duruma sayısız başka örnek vermek mümkündür.

Dinin belli toplumsal şartlar içinde tezahüt etmek durumunda olduğunu ileri süren araştırmacılardan biri de Ünver Günay'dır. Ona göre de din; özü, kaynağı, mahiyeti açısından ne kadar zaman, tarih ve insan üstü olursa olsun o, belli bir toplumda, belli bir bölgede ve sosyo-kültürel şartlarda ortaya çıkar ve dinler ortaya çıktıkları toplumdaki etkileşim özelliklerine, olaylar ve süreçlerine uymak durumundadırlar (Günay, 1999:95-96).

1.2.Bireyselleşme Kavramı

Bu başlık altında, bireysencilik, bireyselleşme ve bireyleşme kavramlarıyla, dinin bireyselleşmesi ve Türk sosyolojisinde “bireycilik” konularına değinilecektir.

1.2.1.Bireysencilik, Bireyselleşme ve Bireyleşme

Birey Yunanca'da kelime kökü itibariyle bölünmez şey anlamındaki “atomon” kelimesi ve onun Latince karşılığı olan “individuum” kelimesinin Türkçe karşılığıdır.

Sözcük, uygun olarak türleri meydana getiren ‘tek’likleri anlatır. Sosyolojik olarak birey, toplumu meydana getiren her bir parça anlamındadır. **Bireysellik** (individualism) ise temel anlamı itibariyle bireyi üstün tutan dünya görüşüdür. Kavramın köklerini kimileri 16. yüzyılda yaşamış Montaigne’e kadar, hatta bazıları daha da eskiye götürse de gerçekte rönesansta, bütün ortaçağı kapsayan Hristiyan dünya görüşüne bir tepki olarak biçimlenmeye başlamış ve zamanla bir dünya görüşü olarak her alanı etkilemiştir (Hançerlioğlu, t.y. c.1:181).

“**Bireyselleşme**” ise -TDK’da geçtiği üzere- bireye özgü bir duruma gelmek anlamında bir durum ve sürecin ifadesidir. **Bireycilik** bireyin toplumsal olandan önce gelmesiyle ilgili fikirler kümesini anlatırken bireyselleşme bireyin toplumsal olandan bağımsızlaştığı fiili süreçleri anlatır. Tıpkı mesela modernizmin (Bkz. Marshall, 1999:508-509) moderniteyle ilgili fikirler kümesini anlatırken modernleşmenin bir durum ve süreci anlatması gibidir. **Bireysellik** ise **bireycilik** ile aynı anlamdadır. Çalışma boyunca kavramlardaki bu detaya dikkat edilmiştir. Biraz ileride de geleceği gibi **dinsel bireycilik** ile **bireysel dindarlık** arasında da benzer ayrım bulunmaktadır.

Bireycilik, sosyalizm ve komünizm gibi bir on dokuzuncu yüzyıl sözcüğüdür. Fakat bu, onun yirminci yüzyılda aldığı anlamları belirler (Lukes, 2006:11). Terimin ilk kullanımı Fransızca biçimiyle “individualisme” olarak Fransız devrimi ve onun iddialı kaynağı aydınlanma düşüncesine karşı duyulan genel Avrupa tepkisinden ortaya çıkmıştır (Lukes, 2006:13). Dönemin ulusçu fikirleri, bireysellikleri gelip geçici, ulus varlığını ise kalıcı olarak görüyorlardı. Kavramı sistematik olarak ilk defa Claude Henri de Saint-Simon’un (1760-1825) öğrencileri kullanmış ve bununla “düzen, din, ortaklık ve kendini adama umutlarıyla karşılaştırdıkları modern eleştirel dönemin kötülüklerine ve onun tanrıtanımlılığının, bireyciliğinin ve bencilliğinin temelini atan olumsuz düşüncelere” işaret etmişlerdir (Lukes, 2006:16-17). Bireycilik özellikle İngiliz liberalizminde ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren sosyalizm, komünizm ve özellikle ortaklaşmacılıkla çelişen bir biçimde kullanılmaya başlandı (Lukes, 2006:45).

Bireycilik, “bireysel olana toplumsal olan karşısında öncelik verir ve bireyseli tek belirleyici unsur olarak görür. Böylece gerçekliğin en yetkin biçimi ve en yüksek insani değer olarak belirlenen bireysel öge, toplumsal yaşamın vazgeçilmez ölçütü haline gelir. Bireyselleme Avrupa tarihinde bütünleştirici mutlak yönetim düzenine karşı özgürlükçü burjuva ülküsünün temel dünya görüşü olarak belirmiştir. Bireyci bakış açısına göre, toplumsal düzen bireyin yaşamını ne ölçüde koşullarsa birey o ölçüde özgerçekliğini yitirecektir” (Afşar, 2004:84). Bireycilik “gelenekçiliğin bir karşıtı olarak, kurulu düzene eleştirmeden uyma yerine, bireylerin toplumda her türlü kurum, inanç, kanı ve eylem üzerinde tartışıp bunları yargılamaları gerektiğini ve düşünce bağımsızlığını” savunur. Bu yaklaşıma göre toplumun kendi başına bağımsız bir amacı olmadığı gibi, kendini kuran bireylerin üzerinde de bir amacı olmaz. Toplumsal kurumların tek amacı bireyin mutluluğu, yetkinliğidir. Böylece bireyin amacına ermesi için toplum ve devlet yardımcı araçlar olarak görülür (Akarsu, 1975:34-35).

Bireyci görüşler “**toplulukçu** (collectivist) görüşlerin karşıtıdır. **Kolektivizm** sosyo-politik anlamda ve 19. yüzyıl liberalizminden uzaklaşarak çizilen ekonomik bir reform programı, insanlık için ütopyik bir düzen, Sosyalizm, Komünizm, Sendikalizm ve Bolşevizmde olduğu gibi otoriteye dayalı bir toplumsal denetim mekanizması geliştiren ortaklaşacılık düşüncesine” verilen isimdir (Cevizci, 1999:519). Diğer bir ifadeyle kolektivizm, komünal mülkiyet ya da devlet mülkiyeti ile üretim ve dağıtım araçlarının kontrol edilmesini öngören siyasal ya da sosyo-ekonomik kuram veya pratikleri anlatır (Marshall, 1999:421).

Ağırlıklı olarak gelişen burjuvazi tarafından kullanılan bireyselleme ve onun benzer türleri rönesansta (Burchardt), ortaçağın saray kültüründe (Elias), Protestanlığın dünyevi çileciliğinde (Weber), köylünün feodal bağlardan kurtulmasında (Marx) kuşaklar arası bağlarının gevşediği (Imhof) kırdan kente göçte de (Lederer, Kocka) görülür (Bkz. Beck, 2011: 132, 141, 193).

Bireyselleme düşüncesinin -biraz önce de atıf yapıldığı üzere- Avrupa’da yaşanan “aydınlanma” fikirleriyle ortaya çıkan düşünce ortamıyla doğrudan ilgili olduğuna dair yaygın bir kanaat vardır. Aydınlanma, “17. ve 19. yüzyıl arasında

Avrupa’da ortaya çıkan ve akıllı, insan yaşamındaki mutlak yönetici ve yol gösterici yapma, insan zihniyle bireyin bilincini bilgiyle aydınlatma yönündeki felsefi ve toplumsal harekete verilen ad” olarak tanımlanmaktadır (Cevizci, 1999:88-89). Cevizci’ye göre “İlk olarak İngiltere’de Bacon, Hobbes, Locke deneyciliği ile başlamış aydınlanma hareketinin içinde yer alan düşünürler, düşünce ve ifade özgürlüğü, dini eleştiri, akıl ve bilimin değerine duyulan inanç, toplumsal ilerleme ve bireyciliğe önem vermişlerdir. Aydınlanmanın temel ilkeleri Hümanizm, Deizm, Ateizm, Akılcılık, İlerlemecilik, İyimserlik ve Evrenselciliktir” (Cevizci, 1999:88-89).

Tönnies, teorisinin temeline yerleştirdiği iki önemli kavram olan “Gesellschaft” ve “Gemeinschaft”ı bireycilik olgusunu çözümlemek için de kullanır. O, Gemeinschaft’tan (cemaat) gelen ve Gesellschaft’a (cemiyet) yükselen ve onu sürdüren türden başkaları dışında, tarih ve medeniyette hiçbir bireyciliğin olmadığını iddia eder. Bireyin insanlıkla bu karşıt ilişkisinin genel olarak konunun özü olduğunu ileri sürer (Tönnies, 2001:13). Tönnies’in insan topluluklarını tasnif etmek için kullandığı bu iki tipolojik kavramdan Gemeinschaft, Türkçe’ye “cemaat” olarak çevrilmekte ve ilişkilerin yüzyüze olduğu, aynı mekanı paylaşan, aidiyet duygusu ve “biz” şuurunun gelişmiş olduğu birincil grupları (aile, klan, kabile, dini cemaat vs.) anlatmaktadır. Gesellschaft ise “cemiyet” olarak çevrilmekte ve sözleşmeler ve çıkar ilişkilerine göre birbirine bağlanan toplumları ifade etmektedir. Cemiyet tipi toplum farklılaşmış ve daha dinamiktir. Bu tip toplumlarda iş bölümü, uzmanlaşma, kurumsallaşma, yazılı hukuk ve rasyonel davranışlar hâkimdir (Günay, 2014:29-30).

Tönnies’in tarif ettiği bu toplum başta her ne kadar Avrupa’nın tipik köylü toplumundan modern toplumuna geçişi tanımlasa da (Fukuyama, 2000:17) bu tanımın içerikleri Türkiye de dahil olmak üzere başka bir çok toplum için de doğrulanabilir niteliktedir. Buradaki süreci tanımlayan anahtar kavram “şehirleşme”dir. Modern dönemin şehirleşmiş toplumları kırsaldan kente dönüşüm aşamasında aşağı yukarı benzer karakterler gösterir. Üstelik bu normatif dönüşüm ve değişim sadece seküler kurumları değil –ileride detaylandırılacağı gibi- aynı zamanda dini alanı da etkilemiştir. Şehirleşme ise özelliklerle genç nüfusun yaşamlarında dinin rolünü değiştirmiş ve dünyevileşmeyi artırmıştır (Bkz. Karaşahin,

2016:247). Bu süreçte din kentleşmiş toplumun karakterine bürünmüş ve geleneksel otoritelerin konumu sarsılmıştır. Bu da bilginin yorumlanmasında öngörülmemiş bazı bireyselliklerin ortaya çıkmasına ve dini bireyselleşmenin tezahür etmesine uygun bir zemin hazırlamıştır. Kentsel eğitim ve kültür imkânları dini bireyselleşmeye yol açan “öteki” ile karşılaşmanın ve dini çoğullaşmanın uygun mekânlarını sağlamıştır (Çelik, 2006:108; Çelik 2016:300).

Bir de sosyoloji yazınında çok tanınmış olmasa da “**seçkin bireycilik**” denilen başka bir kavram daha vardır. Nietzsche ile özdeşleştirilen bu bireycilik anlayışı bütün bireyleri eşit görmeyip, kimi bireylere özel koşulları, öznellikleri dolayısıyla ayrı konum verir (Akarsu, 1975:35). Bu bir bakıma kendi özgürlük anlayışını yazmaya odaklanan bireyi temel gerçeklik olarak gören J. G. Fichte’nin formüle ettiği “rasyonel bir varlık zorunlu olarak bir birey olmalıdır, ama şu ya da bu tikel birey değil” tanımına ve Friedrich Schlegel’in formülle ettiği, “insanda asli ve ebedi olan tam da bireyselliktir, kişilikte o kadar şey devreye girmez” tanımlamalarına uygundur. 18. Yüzyıldan sonra ortaya çıkan eşitsiz bireycilik anlayışı hakkında detaylı bilgi için Simmel’in kitabına müracaat edilebilir (Simmel, 2009: 214-217). Simmel’in tarif ettiği eşitsiz birey anlayışına Lukes, Alman romantiklerinin geliştirdiği “bireylik” kavramı olarak bakar. Bireylik, bireysel biriciklik, özgünlük, kendini gerçekleştirme ve bireyin sınırsız özgüvenidir (Lukes, 2006:27-28). Bu aynı zamanda biraz aşağıda tanımı yapılacak olan “**bireyleşme**”nin de Alman romantiklerindeki özgün karşılığıdır.

Bir süreç olarak bireyselleşme, toplumsal sorunla birlikte doğduğu, 19. yüzyıldan beri sosyolojinin karşı karşıya kaldığı en önemli değişimlerden biri olarak görülür. Corcuff “Bireycilik Sorunu” adlı kitabında bireyselleşmeyi içinde koskoca bir zıtlıklar dünyası barındıran bir kavram olarak görür. Ona göre bireyselleşme hem açıklanması gereken hem de açıklayıcı bir sorunlar yumağıdır (Corcuff, 2009: 8-9, 13). Corcuff’un bu yaklaşımı kuşkusuz birey ve toplum kavramlarının ansiklopedilerde olduğu gibi kolay ayrılmamasıyla ilgilidir. Çünkü ansiklopedik olarak mesela “birey, bireyle ilgili şeyleri, toplum, toplumla ilgili şeyleri anlatır” şekilde nomotetik bir tanım yapmak mümkündür. Fakat sosyologun, birey ve onun zihin ve fikir dünyası ile eylemlerinin ne kadarının toplumsal ne kadarının bireysel

olduğunu çözmek gibi idiyografik bir iş yükü bulunur. Sosyolog, toplumun ne kadarının bireyden oluştuğu, ne kadarının bireyi oluşturduğu sorularını yanıtlamak ve karmaşayı çözmek gibi bir sorumluluk altına da girebilir.

Ta başta Durkheim ve Marx gibi yazarların yapmaya çalıştığı da belli ölçüde bu karmaşayı çözmeye dayanıyordu. Bazı yazarların, sayısız Marksistin kolektivist okumalarına karşın kısmen bireyci bir Marx keşfedilebileceğini (Corcuff, 2009:17,18) ileri sürmesi bu yüzdendir. Yine Durkheim'in toplumun baskılama fonksiyonunu anlamak için egoist bireyciliğe odaklanması da (Corcuff, 2009:33) bu konuyla ilgidir. Bu şu anlama gelir: Birey ve toplum arasındaki karmaşık ilişkiden dolayı kolektivist okumalarıyla tanınmış yazarlar dahi öyle ya da böyle bireyle ilgilenmek ve onun hakkında konuşmak zorunda kalmışlardır.

Bireyselleşme (bireycilik) eleştirisi: Bireycilik kavramının Fransa'da ondokuzuncu yüzyıl başlarında en etkili ve açık liberal anlamını geliştiren Alexis de Tocqueville'ye göre bireycilik bireyin toplumun yaşamından kayıtsızca elini eteğini çekmesi ve özel alanına çekilmesidir. Bireylerin birbirinden yatılması ve böylece toplumsal bağların zayıflamasına önayak olmaktadır. Bireyciliği demokrasinin doğal bir sonucu olarak gören Tocqueville'ye göre bu durum ilk başta sadece kamu yaşamının erdemlerini zayıflatır. Ama uzun vadede diğer bütün değerlere saldırır, bozar ve sonuçta saf bencillik halini alır (Lukes, 2006:22-23).

Günümüzde Bellah, Beck, Sennet gibi yazarlar başta olmak üzere tanınmış bazı sosyal bilimciler tarafından bireycilik fikirleri ve bireyselleşme olumsuz sonuçları gerekçe gösterilerek eleştirilmektedir. Amerikalı sosyolog Robert N. Bellah ile meslektaşları, Amerikan bireyciliğinin artık aşırı boyutlara ulaştığını, Amerikan birikim toplumunun ahlâki bütünlüğünü giderek yok etmeye başladığını ileri sürmektedirler (Marshall, 1999:73-74).

Bireyselleşmeyi günümüz emek piyasası koşulları açısından ele alan Beck, "Risk Toplumu" adlı çalışmasında bireyselleşmeyi toplumsal eşitsizliğin bireyselleşmesi ve aynı zamanda çelişkili bir toplumsallaşma (ekoloji, barış, kadın gibi) süreci olarak görür. Ona göre günümüzde gelişmiş piyasa koşullarında bireysellik tekrar ayağa kalkan bireyin dünyayı kendi kendine inşa etmesi değil,

yaşam tarzlarının standartlaşması ve kurumsallaşması anlamına gelmektedir. Günümüz emek piyasalarında bireyselleşmiş toplumda birey aslında kurumlara bağımlı hale getirilmiştir. O özetle bireyselleşmenin dolaylı olarak kurumsal bağımlılık anlamına geldiği ve bunun da bireye sağladığı avantaj kadar dezavantaj ve riskler içerdiğini ileri sürmektedir (Beck, 2011: 202, 136-141).

Richard Sennet, Christopher Lasch ve Alain Ehrenberg gibi yazarlar eleştirel bir doğrultuda bireycilik eğiliminin patolojilerini yani benliğin benlik üzerindeki yeni olumsuz baskı formlarını ele almaktadırlar. Bunlara göre “ben” en azından batılı ülkelerin belli kesimlerinde narsistik taşkınlıklara kaynaklık eden kutsallaştırılmış bir nesneye dönüşmüş durumdadır. “Biz” in eski tiranlıklarının üstüne “ben” in yeni tiranlıkları eklenmektedir (Corcuff, 2009:6, 15).

“Bireyleşme” (individuation, teferrüd) kavramına gelince... Bireyleşme, bağımsız kişiliğe varan gelişme süreci ve türsel bir ögenin bir bireyde gerçekleşmesi anlamına gelmektedir. Bir bireyi aynı türün bütün öteki üyelerinden ayırmayı sağlayan ve bireyin varoluşunu gerçekleştiren ilkeye ise “bireyleşme ilkesi” adı verilir (Akarsu, 1975:35). Bireyleşme ilkesine Osmanlıcada “infirad kanunu” denmekteydi (Hançerlioğlu, t.y. c.1:183). Bireyleşme her haliyle kişilik adına olumlu bir süreç olarak görülür.

Bireyleşme daha çok psikolojik bir süreçtir ve bebeklikten itibaren bireyin tüm yaşamıyla ilgilidir. Mahler’in “ayrılma-bireyleşme” kuramına göre bireyleşme süreci bebeklikten itibaren başlar ve sürecin belli bir sonlanma aşaması yoktur. Bebekte ilk üç yaşından itibaren büyüklerin taleplerine itiraz etme, özerklik isteği belirgin davranışlar haline gelmeye başlar. Bu dönemdeki “ılımlı karşı koyuculuk” (negativizm) kimlik duygusunun gelişmesi için gerekli görülür. Bu dönem daha önce yaşanmış bebeklik süreçleriyle birlikte üç yaş çocuğunun birey olma şeklini ve derecesini belirler (Mahler’den akt: Vahip, 1993).

Sağlıklı bir bireyleşme süreci ve kendilik oluşumu, çocuğun kendisini değerli hissetmesini sağlar. Bu benzersizlik duygusu ve biricik bir varlık olduğu hissidir. Bu durumda çocuk kendisiyle barışıktır. Kendisini değerli hissedebilmek için çok mükemmel ve harika birisi olmaya çalışmaz. Kendisini kimseden üstün görmez,

insanlarla kendisini kıyaslamaya ihtiyaç duymaz. Onun için ihtiyaç olan artık kendisi gibi olmak, gerçekçi olmak, nasılsa öyle görünmek ve dürüst olmaktır. Bir de yalancı bireyleşme denilen bir olgu vardır ki bunda esas amaç başkalarından üstün olabilmektir. Yalancı bireyleşme kişiyi sürekli önde olmak için zorlar. Kişi kendi çıkarlarını gözetmeyi amaç edinir. Bundaki kendilik bilinci başkalarını ötekileştirmek suretiyle aralarına sınır çeker. Bu tip kişilerin başkalarından alınanlarla veya hak etmediği halde sahip olduklarıyla yaşaması onları ya başkalarına bağımlı ya da çıkarıcı yapar (Çalak, 2012: 206-207).

Bu durumda bireyleşme bir kişi için olumlu bağımsızlık ve özerklik anlamına gelmekte ve kişinin hem kendisiyle hem de diğer kişilerle barışık olmasını sağlamaktadır. Yalancı bireyleşme ise kişinin ya çıkarıcı ya da bağımlı olmasına yol açmaktadır.

Coşkun, günümüzde evrensel ve yüksek tipli dinlerin öngördüğü bireyselliğin aslında “bireyleşme” olduğunu savunur. Ona göre modern dinin bireysel olduğunu ileri sürenler şundan dolayı yanılıyorlar: Bu dinlerdeki birey algısının tersine evrensel ve yüksek tipli dinlerin yücelttiği birey kütle içindeki mekanik ve ruhsuz bir parça değildir. Onlar, içinde tanrısal ruh taşıyan ve bu ruhu başkalarıyla da tanıştırmak suretiyle yetkinleştiren bilinçli bireylerdir. Bu sürecin sonunda ortaya çıkan ise bireyselleşme değil **bireyleşmedir** (Coşkun, 2013:20). Bu durumda “dini bireyleşme” kişinin diğer bireylerle kurduğu sağlıklı dini ilişkilerin sonucunda ortaya çıkan ve bireyde anlamlı, özgün (bağımsız) ve yetkin bir dini ruhun gelişmesini sağlayan süreçtir.

1.2.2. Türk Sosyolojisinde “Bireycilik”

Bireyselleşme hem toplumsal anlamda hem de dini anlamda batı toplumlarına ve dolayısıyla da Hristiyan literatürüne özgü bir kavram olduğuna değinmiştik. Buna bağlı olarak bireyselleşme kavramının sözlük tanımları çoğunlukla batılı içeriklerini yansıtacak şekilde yapılmaktadır. Bu haliyle bu tanımlar İslam dini ve toplumları için uygun değildir. Eski Türkçe’de kullanılan “ferdiyye” kavramı (Cevizci, 1999:150) tıpkı bireycilik gibi “individualism” kavramının çevirisinden ibarettir. Fakat diğer yandan İslam toplumlarında geleneksel toplulukçu tutumların aleyhine, bireyinse

lehine gelişen durumları karşılamak için ayrıca bir kavram bulunmamaktadır. Bu yüzden bu çalışma “bireyselleşme” kavramını “individualism” kavramının çevirisi olarak ödünç almakta ve İslam’daki geleneksel yapıların aleyhine gelişen durumları tanımlamak için kullanmaktadır. Fakat çalışma boyunca bireyselleşme kavramının İslam dini ve toplumları açısından Hristiyan dini ve toplumlarıyla aynı içerikleri taşımadığının farkında olarak hareket etmektedir. Aralarında elbette benzerlikler bulmak mümkündür fakat bu, ikisinin aynı olduğunu ileri sürmek için kesinlikle yeterli değildir. İkisi arasındaki en belirgin fark Hristiyanlıkta dini bireyselleşme tanrıyla birey arasında gerçekleşen bir olguyken İslam’da bu, bireyselleşmenin her türünde bireyle metin arasında daha çok da Kur’an metni arasında gerçekleşiyor olmasıdır. Bu konuda **“İslam’da Bireyselleşmenin Mahiyeti”** başlığı altında detaylı olarak bilgi verilmektedir.

Bununla birlikte bu durum İslam düşünce tarihinin bireyselleşme olgusu ve bunun entelektüel kökeninden tamamen soyutlanmış olduğu anlamına gelmemektedir. Hatta Hançelioğlu’na göre “birey olarak varlaştırma” anlamına gelen ve İslam tarihi literatüründe teşahhus, teferrüd, infirad gibi kullanımları olan “bireyleme” veya “bireyleşme” kavramı batı literatürüne İbn-i Sina’nın Latinceye çevrilmesiyle ilk olarak felsefe dili üzerinden geçmiştir. Skolastikler önceden belirlenmekle gizliden açığa geçerek ve birey olarak varlaşma ilkesine bireyleme (bireyleşme) ilkesi demişlerdir. Alman düşünürü Karl Marx “vereinzelt sich” deyimini kullanmış ve bununla ilk doğal üretim koşullarından insanın kurtuluşu ve bireyleşme sürecini kastetmiştir (Hançerlioğlu, t.y. c.1:183).

Bu durum bireyleşme ve dolayısıyla da bireyselleşmenin entelektüel bir kavram olarak İslam düşünce tarihinden kopuk olmadığını göstermektedir. Hatta yukarıda değinilen gerekçeden dolayı köken olarak bizzat ona ait olduğu bile iddia edilebilir. Fakat yinede de modern dönemin özgün kavramlarından biri olduğundan ve sosyolojik içeriği bu dönemde oluşturulduğundan kavramın kökeninden ziyade, önemli olanın bu günkü durumu olduğu ve bundan dolayı da “İslam” için kullanılamayacağı ileri sürülebilir. Fakat bu iddia yanlıştır. Çünkü kavramın tıpkı kökeni gibi modern içeriği de İslam düşünce tarihinden tamamen soyutlanmış

değildir. Tam tersine kavramın kullanılmaya başlandığı daha ilk yıllardan itibaren Osmanlı düşüncesinde özgün karşılıklarını bulmaya başlamıştır.

Osmanlı'da bireyselleşme fikirlerinin öncüsü Prens Sabahattin'di (1877-1948). Prens Sabahattin'e göre Osmanlı toplumundaki tüm sorunların kökeni toplumun cemaatçi (kolektivist) bir yapıya sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Bunun çözümü ise ona göre cemaatçi yapıyı bırakıp bireyci yapıya geçmektir (Özyurt, 2012:190). Sabahattin Bey yönetim şekli ne olursa olsun toplulukçu yapıların her yerde nihayetinde siyasal zorbalık ve toplumsal yoksulluklara mahkum olduklarını ileri sürer (Okan, 2008:486). Doğu toplumlarında yapılan bütün toplumsal reformların verimsizliği de ona göre doğunun bu toplulukçu yapısıdır (tecemmüi teşekkülüdür). Onun iki toplum türünü kıyaslamak amacıyla söylediği “şarkta cemaat hakim garbta ise fert muzafferdir” (Tanyol, 1949:163) sözü onun bakış açısını özetler niteliktedir.

Gerçi Prens Sabahattin özgün olmadığı gerekçesiyle eleştirilebilir. Kuşkusuz bu eleştirilerin haklı dayanakları da bulunabilir. Çünkü onun bireyci fikirlerinin kaynağı Le Play'in takipçileri tarafından kurulan “Science Sociale” (İlm-i İçtima) ekolüdür. Bu ekolün tanınmış temsilcilerinden olan Demolins toplumları “kamucu” (communautaire/cemaatçi) ve “infiradi” (particulariste/bireyci) olmak üzere ikiye ayırır. Bu sınıflamanın pratik karşılığına göre Doğu ve Asya toplumları kamucu, Batı Avrupa toplumları ise bireycidir (Özyurt, 2012:177). Prens Sabahattin ve ekibi tarafından Le Play'in³ fikirleri Demolins üzerinden alınmış ve Osmanlı'da temsil edilmiştir. Prens Sabahattin'in “teşebbüs-i şahsi” fikirleri de Demolins'in bireyci toplum fikirleri etrafında inşa edilmiştir (Özyurt, 2012:182-183).

³ Bununla birlikte Le Play'in fikirlerine farklı bir konteks içinde atıf yapanlar da bulunmaktadır. Mesela Ergun, Le Play'i sosyologtan ziyade bir ahlak öğreticisi olarak görmekte üstelik onun öğretisini “toplumsal katolisizm” olarak nitelemektedir. Ona göre, Le Play davranışların reformunu merkeze alır ve onun düşüncesi Katolik Kilisesince büyük oranda kabul edilmiştir. Le Play'e göre “ekonomik ve toplumsal yapılar değişmemeli; tanrıya, babaya, işverene saygılı olunmalıdır. İnsan davranışları bu yönde düzenlenmelidir”. Onun ahlak reformu geleneksel hiyerarşinin devam etmesinden yanadır (Ergun, 2005:65). Bu durumda Ergun'un bakış açısından hareketle Le Play'in, bireyselliğin öne çıktığı bir düşünceden ziyade ahlakın geleneksel benzerlerini üreten yapının devam etmesinden yana olduğu ileri sürülebilir. Özellikle geleneksel hiyerarşinin sürmesinden yana olduğu iddiası onun reformist bir bireyci değil muhafazakar bir toplumcu olduğunu iddia etmekle nerdeyse aynı anlama gelmektedir.

Fakat Prens Sabahattin Demolins'in fikirlerinin "batıcı" niteliğinin farkındadır. Bu farkındalık onu –belli oranda da olsa- özgünleştirmektedir. Bir diğer ifadeyle onun özgünlüğü onun etkilendiği fikirlerin başka toplumlara aidiyetinin farkında olmasında yatmaktadır. Yani o başkasının fikirlerinden etkilenmişti fakat pasif bir taklitçi değildi. O, batılı toplumlar gibi ilerlemeyi hedef edinmişti fakat bunun için yüzeysel ve formel reformlardan ziyade özde değişiklik yapmak gerektiğini düşünmekteydi. Ona göre bizi batıdan ayıran kökensel farklılıklar vardı. Ve batılı bazı unsurları bir araya getirerek memleketin sorunları çözülemezdi. Batıda görülen gelişmeler ve ilerlemeler bireysel yapının sonuçlarıydı. Ona sahip olduğu imtiyazı veren de bu doğal bireysel yapısıydı. Oysa bizim toplumumuz toplulukçu bir yapıya sahiptir. Yüzeysel değil fakat gerçekçi bir batılılaşma mümkün olacaksa bu, yeni nesillerin bireyci bir ahlakla yetiştirilmeleriyle mümkün olabilirdi (Ülken, 1950).

Prens Sabahattin'in fikirleri Osmanlı'da bir dönem oldukça etkili oldu. Fakat dönemin tamamen onun aleyhine işleyen siyasi koşulları nedeniyle onun bireyci fikirleri Ziya Gökalp'in kolektivist düşüncesinin gölgesinde kaldı. Türk sosyoloji tarihinin iki önemli isminden biri Durkheim sosyolojisini esas alan Ziya Gökalp diğeri ise Le Play ekolünü esas Prens Sabahattin'di (Okan, 2008:478). Ziya Gökalp sosyolojisi üniversite ve liselerde bile okutulurken Prens Sabahattin sosyolojisi hep ikinci planda kaldı (Okan, 2006:163-164). Bunun nedenleri arasında kuşkusuz hanedan üyelerinin kanuni olarak yurtdışına gönderilmesinin etkisi büyüktü. Çünkü bu durum Prens Sabahattin'in sosyolojik faaliyetlerinin sonlanmasına neden olmuştu (Fildiş, 2018:162). Elbette, 1890-1950 arası dönemde dünya çapında hakim olan toplulukçu yaklaşımın da bunda etkisi söz konusuydu. Ve onun fikirlerine 1950 yılına kadar ilgisiz davranılmasının dünya çapındaki bu toplulukçu paradigmayla da ilgili olduğu düşünülmektedir (Özyurt, 2012:195).

1948'de öldüğü zamana kadar Türkiye gündeminde yer etmeyen (Okan, 2006:164) Prens Sabahattin, 1950'lerden sonra özellikle sağ kanat iktidarlarının uygulamalarıyla örtüşür tarzda, hatta onların bizzat en üst düzeyden referanslarıyla yeniden gündeme gelmeye başlamıştır (Özyurt, 2012: 176-177, 196).

Dönemin onun aleyhine olan bütün olumsuz koşullarına rağmen Prens Sabahattin, Türk sosyolojisi üzerinde hem Osmanlı'da hem de Türkiye'de etkili olmuştur. O, Nurettin Şazi Kösemihal, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Cahit Tanyol gibi kişileri etkilemiştir (Okan, 2006:167). Hatta onun etkilediği kişiler arasında uygulamalı sosyolojiyi Durkheim sosyolojisi yerine Üniversiteye sokan Hilmi Ziya Ülken de dahildir (Tanyol, 1949:174).

Gerek “bireyleşme” kavramının kökeninin İslam düşünce literatürüne ait olması gerekse Prens Sabahattin ekolünün bireyselci tutumunun bir asırdan uzun bir süre Türk sosyolojisinde önemli bir yer edinmesi ve Türk Sosyoloji çalışmalarının önemli temsilcilerinin bu ekolden etkilenmiş olması, bir İslam toplumunu konu edinen “bireyselleşme” temalı bir çalışmanın hem geleneksel kökenleri hem de akademik meşruiyeti olduğunu göstermektedir.

1.2.3.Dinin Bireyselleşmesi ve Dinsel Bireycilik

Dinsel bireycilik, “bireyin tanrıyla olan ilikisinin devlet veya başka bir kurum tarafından değil bireyin kendisi tarafından belirlendiğini, bireyin dini konularda özgürce düşünme ve tartışma hakkının olduğunu, bireyin dilediği dine veya topluluğa girebileceğini savunan öğretisi” (Cevizci, 1999:151) olarak tanımlanmaktadır. Hançerlioğlu'nun ifadesine göre dini (metafizik) bireycilik:

“Tanrılık başgerçeğinin yerine bireyi koyar. Bireyin usu onu bireyselliği içinde evrenselliğe bağlar. Burada birey bireysel olanla evrensel olanı tek yapıda birleştiren bir varlıktır. Birey başgerçek olarak ele alınmalı ve başta din kurumu olmak üzere bütün kurumlar onun çıkarlarına uygun olarak düzenlenmelidir. Gerçek olanın sadece birey olduğu ve buna karşı tümellerin hiçbir gerçeklikleri olmadığı savunulmuştur” (Hançerlioğlu, t.y. c.1:182).

Diğer bir ifadeyle dinsel bireycilik, “inançlı bireyin araçlara ihtiyacı olmadığı, tanrısıyla kendi bildiği yolda ve kendi çabalarıyla kendisinin ilişki kurma hak ve görevini savunan görüş” olarak tanımlanmaktadır (Lukes, 2006:109). Lukes dinsel bireyciliğin en derin ve en etkili yorumcusunun Soren Kierkegaard olduğunu savunur

ve onun “eğer mezar taşıma bir şey yazabilseydim sadece ‘o birey’ yazardım” sözünü onun bireyci karakterinin bir göstergesi olarak görür (Lukes, 2006:111).

“**Dinsel bireycilik**” dendiğinde dinin bireysel olarak yaşanması gerektiğiyle ilgili görüşler kastedilirken; “**bireysel dindarlık**” dendiğinde dinin tek başına bireydeki karşılığı, yaşanma biçimi kastedilmiş olmaktadır. Bu çalışmada bu kavramlar bu anlamlarına uygun olarak kullanılmaktadır. Yine çalışmada bazı yerlerde son zamanlarda sosyoloji yazınında sık rastlanan “**dinsel kolektivizm**” veya “**kolektif dindarlık**” kavramları da kullanılmaktadır. Biz burada bu kavramları daha çok “bireysel dindarlık”ın mahiyetine ve kökenine daha iyi nüfuz edebilmek için kullanıyoruz.

Dini bireyselleşme, bir sosyal süreç olarak dini gerçekliğin ölçüsünü bireyin belirlediği, tüm dış otoriteler tarafından gelen telkinlerin değil bireyin bizzat kendi yaşadıklarının esas olduğu durumdur. Bu, yanlışların ve doğruların dini liderler tarafından değil birey tarafından belirlendiği, tanrının güçlü ve yüce olmasından çok bağışlayıcı, acıyan sıfatlarının ön plana çıktığı, kozmolojik temele dayanan dogmaların yerine antropolojik ve fonksiyonel argümanların yerleştiği, insanın zaafından ziyade kendi gücünün farkında olduğuna dair bir anlayışın hakim olduğu bir süreçtir (Kuyucuoglu, 2008:153, 154).

Troeltsch, ayinci ve papaz erki altındaki kilisenin eski sosyolojik örgütlenmesinin dağılmasıyla birlikte dinsel bireyciliğin ortaya çıktığını savunmaktadır (Lukes, 2006:109). Gerçekten de gerek akademik gerekse sosyolojik açıdan olsun, “dini bireyselleşme” aslen Hristiyanlık diniyle ilgili bir kavramdır ve Hristiyan coğrafyasında yaşayan milletlerin dini-sosyolojik tarihlerine ait olan şeyleri anlatır. Ve tıpkı bireyselleşmede olduğu gibi bunun kökeni de reform hareketleridir. Nitekim Avrupa’da hem aydınlama fikirleri, hem modernleşme süreçleri hem de bireyselleşme olgusu genellikle reform hareketleriyle irtibatlandırılır (Bkz. Erbaş, 2015:128; Ünal, 2007: 1, 3, 185; Yaman, 2018:16; Lukes, 2006: 13, 21, 109).

Reform, Alman teolog Martin Luther’in (1483-1546) 16. yüzyılda Katolik kilisesinin dini alandaki mutlak hâkimiyetine yönelttiği radikal eleştirilere dayanan

ve daha sonra dinsel bir çerçevede büyük bir fikir akımına dönüşen sürece verilen isimdir. Bununla birlikte kuşkusuz “Reform” o dönemin fikri hareketliliğinde tek başına etkili değildi. Ondan iki asır kadar önce başlayan felsefe, bilim ve sanatta aklileşmeyi ön plana çıkaran Rönesans, Ortaçağ Avrupası’nın hâkim fikri ve sosyal yapısını temelden sarsmaya başlamıştı. Reform hareketleri Rönesansla başlayan bu sürecin hem bir teyidi hem de dönemin sosyal ve düşünsel yapısını belirleyen başat unsur olarak dini alanda onaylanması anlamına geliyordu. Dolayısıyla günümüze kadar gelen fikri ve sosyal süreçlerin Rönesans kadar reformasyonla da irtibatlandırılması doğru bir yaklaşım olarak değerlendirilmelidir.

Fakat Luther’in fikirleri dini anlamda sistematik bir reformu başlatmış olduğundan milat noktası niteliğindedir. Onun yerleşik kilise geleneğine karşı ileri sürdüğü fikirler dini bireyselleşmenin de başlangıcını oluşturmuştur. Onun Kiliseye karşı yönelttiği 95 maddelik metni tanrı inancı söz konusu olduğunda kurumlardan ziyade bireyleri ön plana çıkaran ilkelerle doluydu. Luther’in bu manifesto metni onun öğretisinin yapısını çözümlemek için oldukça uygundur. O, öğretilerinde özetle; mevcut maddi hiyerarşiyi üreten kurumsal yapıyı reddetmekte, manevi hiyerarşiyi ön plana çıkarmakta ve gelenek olgusuna da bu bağlamda seçici yaklaşmaktadır (Bunların detayı için bkz. İkinci Bölüm). Mesela onun manifestosunun 33. ve 36. maddeleri şöyledir:

33. madde: *“Papanın lütfunun tanrının insanı bizzat tanrıya yaklaştıran paha biçilmez armağanı olduğunu ileri sürenlerden özellikle kaçınılmalıdır”.*

36. madde: *“Gerçekten tövbekâr olan her Hristiyan lütuf belgeleri olmasa bile cezanın ve suçunun bağışlanması hakkına sahiptir”* (Luther, 2018:14).

Papanın lütfu yani bağışlama yetkisi Kilisenin inşa ettiği hiyerarşik düzen içinde birey ile tanrı arasında koşulsuz olarak yerleşmiş bir aşamadır. Birey tanrıya ulaşmak istediğinde bu aşamadan, diğer bir ifadeyle papanın onayından geçmesi gerekmektedir. Luther ise bu aşamayı ortadan kaldırarak o dönem için ileri seviye sayılacak bir bireysel dindarlık tipi ortaya koymaya çalışmaktadır. Protestanlık öğretisini ele alan araştırmacılar çoğunlukla bunu “vasıtasız yani bireysel bir

dindarlık öğretisi geliştirmek” şeklinde yorumlarlar (Bkz. Erbaş, 2015:119; G n y, 1999:96).

Bu gün Avrupa toplumlarında dini bireycilik fikirlerinin yaygınlaşmasında ve dini, bireysel bir olgu olarak gören eğilimin yükselmesinde Luther’in fikirlerinin inkar edilemez bir etkisi olduğu açıktır. Hatta onun fikirleri batılı tarz bir dini bireyselleşmenin önünü açan başat unsurdu denilebilir. Onunla başlayan dini bireyselleşme süreci zamanla Avrupa’da daha da ilerledi ve birey doğrudan tanrıyı yorumlamaya başladı. Geleneksel olanda “tanrının indirdiği” olarak görülen “hakikat” bu süreçte “bireyin yorumladığı” olmaya başladı.

Batılı tarz dini bireyci fikirler özellikle gelenekselci denilen ekol tarafından sert bir şekilde eleştirilmektedir. Bu ekolün temsilcilerin biri olan Guenon’a göre hakikat insan aklının ürettiği bir şey değildir. O bizden bağımsız olarak vardır. Biz onu sadece anlamakla yükümlüyüz. Modern insan, kendini gerçeğe yükseltmek yerine, gerçeği kendi seviyesine çekmeye çalışmıştır. Bir kişinin bir düşünceye tek başına sahip çıkması düşünülemez. Bu gerçekdışı bir durumdur. Bir düşünceye onu anlayan herkes eşit şekilde sahip olur. Bireycilik, her şeyden önce, insanüstü olan, entelektüel sezginin ve bilginin kaynağını oluşturan metafiziğin inkâr edilmesini ima eder. Bu haliyle bireycilik özellikle felsefede belirgin bir şekilde entelektüel anarşıye yol açmıştır. Ona göre bireycilik rönesansta hümanizme karşılık gelen ve uygarlığın bütün alanlarında insani öğelerin üzerinde bir ilkenin bulunmamasıdır ki bu da ilkesizlik demektir. Bu ilke yokluğu dünyaya anormal karakterini vermiştir. Bu nedenle tanımlanan bireycilik, profan (din dışı) bir bakış açısıdır. Batı’nın mevcut düşüşünün de belirleyici sebebidir (Guenon, 2001:55-68).

Batılı tarz dini bireyselleşme olgusu başlıbaşına ve oldukça detaylı bir konudur. Fakat biz burada İşlam’da bireyselleşme konusuna odaklandığımızdan bu kısa giriş bilgileriyle yetiniyoruz. Batılı tarz dini bireyselleşme hakkında detaylar ve geniş bir literatür bilgisi için  nal’ın ( nal, 2007)  alışmasına bakılabilir.

Bizim bu çalışmada geliştirdiğimiz tipolojik yaklaşımda bireyselleşmenin karakterini belirleyen ana unsurlar, yerleşik dinsel otoritenin reddi ve tanrıyla (Allah) birey arasındaki irtibatın vasıtasız olduğunun teorik itirafı olarak tespit edilmektedir.

Yerleşik dini otoritenin reddi bizim yaklaşımımızda maddi yani kurumsal hiyerarşinin reddi anlamına gelmektedir. Tanrıyla birey arasındaki vasıtasız irtibatın öne çıkarılması bir bakıma bu hiyerarşiden bireyin kurtarılmasıdır. Bununla birlikte bu “vasıtasızlık” öğretisi mutlak manada değil ağırlıklı olarak kutsal metinlerin okunmasında ve yorumlanmasında bireysel hareket etmeyi meşru hatta gerekli görme anlamındadır.

Bu çalışmanın ikinci bölümünde hiyerarşik yapıların doğası ele alınmaktadır. Hiyerarşik yapılar kolektif bir varlığın mahiyeti hakkında detaylı bilgiler içerir. Bu aynı zamanda bireyselleşmenin mahiyetini de ortaya çıkaran bir durumdur. Bir sosyal yapıda hiyerarşik düzen arttıkça bireysellik azalır, azaldıkça bireysellik artar. Hiyerarşiler hakkında detaylı bilgiler bir sonraki bölümde ele alınmaktadır.

Bu çalışmada hiyerarşik yapıların doğasından yola çıkarak İslam coğrafyasında üç tip bireyselleşme türü tespit edilmektedir. Birincisi modern selefi bireyselleşmesi, ikincisi modernist bireyselleşme, üçüncüsü ise postmodernist bireyselleşme olarak adlandırılmaktadır.

1.Modern Selefi Bireyselleşmesi: Bu tür bireyselleşmede maddi hiyerarşik sistem ve kronolojik hiyerarşik sistem tamamen reddedilir. Manevi hiyerarşik sistem ise otantik kaynağına indirgenir. Yani Hz. Peygamber ve yaşadığı toplumdaki saygın kişilerin manevi üstünlüğe dayalı buyurgan nitelikleri ve birey üzerindeki hiyerarşik üstünlüğü kabul edilir.

2.Modernist Bireyselleşme: Dini, hiçbir geleneğe bağlı olmaksızın doğrudan birey aklının aktif olduğu tiptir. Bu tipte hem maddi, hem manevi hem de kronolojik hiyerarşik sistem tamamen reddedilir. Yani bireyin üstünde maddi üstünlüğü olan yapılar veya kişiler reddedildiği gibi manevi olan üstünlükler de reddedilir. Kişi tek başına ve özgür bir birey olarak doğrudan tanrıyı (metni) kendisi yorumlar. Bu aşamada din kurucusunun manevi üstünlüğü kabul edilebilir fakat bu sadece ona has tek kişilik bireysel bir üstünlüktür. Bir zincir şeklinde başkasına akmaz.

3.Postmodernist Bireyselleşme: Temel karakterini yatay eşitlemenin belirlediği türdür. Yatay eşitleme, hiyerarşik yapıların reddedildiği fakat yapılardaki

unsurların varlığının kabul edildiği durumdur. Bu, bazen peygamberin tecrübesiyle sıradan insanın tecrübesini eşitlemek anlamına bile gelebilir. Bu aşamada yatay eşitleme ne kadar fazlaysa postmodern nitelik o kadar fazla olur. Hatta tanrıyla insanın eşitlendiği bir biçimi bile vardır ki bundan dolayı bazı kimseler postmodernizmin tanrısal bir karaktere sahip olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Yatay eşitleme ortaya çıkardığı izafi unsurlarla, dini açıdan bakınca aslında, insan sayısınca hakikatin bulunması ve böylece sınırsız sayıda tek başına dindarın bulunmasını teorik olarak mümkün kılar. Yatay konumda, bir birine eşit sayısız hakikat yüksek anlatılı dini öğretilerin yerine geçer. Bu haliyle modernist bireyselleşmeden daha esnek ve sayıca daha fazla bir bireyselleşme evrenini mümkün kılar.

İKİNCİ BÖLÜM

KOLEKTİF DİNİN DOĞASI: HİYERARŞİLER

2.1.Hiyerarşik Yapıların Mahiyeti

Bu çalışma hiyerarşik yapılara ayrı bir önem verir. Bu tez, iddialarının çoğunu hiyerarşik yapılar üzerinden gitmek suretiyle ispatlamaya çalışır. Tezin tüm yapısı şu cümle üzerine kurulmuştur: İnanan ile inanılan arasındaki ilişki; 1) İnanan ile inanılan arasındaki araçlara dayalı hiyerarşi arttıkça modern öncesi dönemi, 2) Bu hiyerarşi sıfırlanınca modern dönemi, 3) İnananla inanılan şey yatay konuma geçtikçe (eşitlendikçe) postmodern dönemi tanımlar hale gelir.

Dini sosyal bir yapının kolektif doğası kendisini en iyi onun hiyerarşik yapısında belli eder. Çünkü hiyerarşik bir yapı doğası gereği birden fazla bireyi ilgilendirir ve kişileri ast-üst ilişkisine göre konumlandırır. Ast-üst ilişkisi hangi alanda belirlenmişse o alanda bireylerin birbirlerine bağımlı olarak hareket etmesini zorunlu kılar. Bağımsız hareket etmek demek yapının bozulması anlamına geleceğinden yapı bunu önlemek için daha önceden hazırladığı cezalandırma sistemini devreye sokar. Bu ceza kişiyi sistemden çıkarma veya dışlama şeklinde duygusal olabileceği gibi hayatına son verme şeklinde katı ve fiziksel bir ceza da olabilir. Hiyerarşik yapı aynı zamanda üsttekilere alttakiler hakkında karar verme ve onların davranışlarını belirleme yetkisi de verir.

Biz burada, dini yapıda biri maddi (somut), diğeri manevi (soyut), biri de kronolojik (geleneksel) olmak üzere üç tür hiyerarşi bulunduğunu ileri sürmekteyiz. Maddi hiyerarşi dinin kurumsal yapısı tarafından belirlenir, sert bir hiyerarşidir, hiyerarşiler arası geçiş zordur, cezalandırma sert olur ve birey mümkün olabildiği kadar kısıtlanır. Yapının ana karakteri yukarıdan aşağıya doğru inen yöneticiler kitlesi tarafından belirlenir. Yöneticinin konumu yükseldikçe yetkisi de artar. Yetkisi en az kişiler en altta bulunanlardır.

Manevi hiyerarşi ise dinin kurumsal olmayan yapısı tarafından belirlenir. Manevi hiyerarşinin başında din kurucusu (peygamber) bulunur. Sırasıyla ona yakın

kişiler hiyerarşinin katmanlarına yerleşir. Bu, peygamberle aynı zamanda yaşamış yardımcıları, arkadaşları, akrabaları olabildiği gibi kendinden sonra yaşamış dini temsilciler de olabilir. Manevi hiyerarşinin doğasını peygamberin tartışılmaz konumu belirler. O, insanlar arasında en yanılmaz yol göstericidir. Diğer temsilciler peygamberin yolunu temsil ettikleri ölçüde hiyerarşinin üstüne çıkarlar. Tıpkı diğerinde olduğu gibi yetkiler aşağıdan yukarıya doğru çıktıkça artar. Bir dinin veya din benzeri bir yapının amentüsünü kabul etmek manevi bir hiyerarşiye dâhil olmak demektir. Hiyerarşik düzen kişiye belli itaat sorumlulukları yükler. Fakat bu başta birey için genellikle sorun olarak görülmez. Çünkü birey aslında hiyerarşik bir düzende kendisini daha rahat hissedebilir ve dinini daha rahat yaşayabilir.

Manevi hiyerarşinin en önemli özelliği gönüllü katılımı esas almasıdır. Peygamber manevi hiyerarşiye katılma konusunda kişileri sadece ikna etmekle yükümlüdür. O, tanrının ileride gerçekleştirecek cezalarından haber verir fakat tanrı adına cezalandırma yetkisini genellikle kullanmaz. Peygamberden sonra gelen dini temsilciler ve öğütçüler de genellikle aynı yöntemi kullanır. Manevi hiyerarşide yapıyı ayakta tutan tek etken gönüllü katılımdır. Hiyerarşiye girmek gönüllü olduğu gibi –onun kadar kolay olmasa da- oradan çıkmak da gönüllü olarak gerçekleşir.

Bu şekilde bir dinde iki tür kolektivizm bulunduğu ileri sürülebilir. Biri maddi hiyerarşiden çıkan maddi kolektivizmdir ki kolektivizm dendiği zaman genellikle bu kastedilir. Diğeri ise manevi hiyerarşiden çıkan manevi kolektivizmdir ki bunu burada biz ileri sürmekteyiz.

Kronolojik hiyerarşi ise geleneklerin buyurgan niteliğini tanımlar. Dini bir gelenek, dini mesaja ulaşmak isyeten bir birey veya toplum için bir başvuru kaynağına dönüşmüşse orada kronolojik bir hiyerarşi tesis edilmiş demektir. Yani dini mesajı anlamak isteyen kişi veya toplum öncelikle geleneğin dini mesaja yüklediği anlamı kavramaya ve kendi anlayışını da bunun üzerine bina etmeye çabalar. Geleneğin burada en belirgin vasfı kronolojik olarak önde olmuş olmasıdır. Geleneği din kurucusu değil ondan sonra gelenler inşa ettiğinden gelenek sık sık dini olandan kopararak eleştirilebilmektedir.

Burada gelenekle birlikte üç tür hiyerarşik yapı tanımlamamızın nedeni her bir hiyerarşik yapının kendine özgü bir kolektif doğasının bulunmasındandır. Mesela maddi hiyerarşi anlık olarak işlevseldir ve kurumsal güçlü bir yapı tesis eder. Manevi hiyerarşi daha esnektir ama daha kalıcı bir kolektif yapı inşa eder. Kronolojik hiyerarşi ise tarihsel üstünlüğünden dolayı önemlidir ve dini kimlikleri tesis eder.

Dini geleneğin oluşmasında genellikle sabit bir devlet veya millet tek başına etkili olmaz. Tarih boyunca çeşitli devletler veya milletler aracılığıyla ortak olarak inşa edilmiş olabilir. Bu yüzden de pekiştirilmiş bir yapısı vardır. Mesela Sünni İslam geleneği bin yılı aşkın bir süre boyunca birden fazla millet tarafından ortaklaşa inşa edilmiştir. Bu gelenek ayrıca tarih boyunca onlarca farklı devlet tarafından uygulamaya konmuştur. Her devlet veya millet bir yandan bu geleneği yaşatırken diğer yandan kendine göre eklediği nüanslarla onu geliştirmiştir. Bu da geleneğin farklı zamanlarda farklı milletlerce onaylandığı ve pekiştirilmiş bir kolektivist yapısı olduğu anlamına gelir.

Dinde bireyselleşme denilen olgu bu hiyerarşik yapıların dağılmasıyla ortaya çıkar. Bundan dolayı ister maddi olsun ister manevi olsun hiyerarşik yapılar üzerinden gitmek kolektiflikten bireyselliğe geçişi kavramak için ideal bir yöntem sunar. Tüm bireyselleşme türlerinde, ortaya çıkan durum ya da durumları, türün çeşidine göre dağılmış bir hiyerarşik yapı üzerinden okumak mümkündür. Diğer bir ifadeyle herhangi bir kolektifliğin olduğu yerde ister manevi olsun ister maddi, isterse kronolojik olsun bir hiyerarşik yapı bulunur. Ve bu yapılardan bir veya birkaçının bozulması ortaya bireyselleşme denilen durumu çıkarır. Mesela maddi hiyerarşinin dağılması kurumsal yapılara karşı bireyselleşme biçimini doğururken kronolojik hiyerarşinin dağılması bir tür öze dönüşçülüğü tetikler. Manevi hiyerarşinin dağılması ise bir tür akılcı bireyselleşmeye yol açacağı gibi postmodernist bir bireyselleşme şeklinde de sonuçlanabilir. Bireyselleşmenin birden fazla çeşidinin olması hiyerarşilerin de birden fazla çeşidinin bulunmasından kaynaklanır. Bu çalışma baştan sona bunun örnekleriyle doludur. Bu durum bu çalışmada tespit edilen, bireyselleşmenin hemen her türünde doğrulanmıştır.

2.2.Dini Birliğin Örgütlenmesi ve Hiyerarşi

Weber, egemenliğin temel meşrulaştırıcı güçlerinden biri olarak “karizma”yı görmekteydi. Ona göre karizmatik otorite tanrı vergisi bir cazibeye dayanıyordu ve bir kişiye mutlak bağlanma ve güvenme, inanmaya yol açıyordu. Mesela peygamberin otoritesi bir tür karizmatik otoritedir (Weber, 2004:133-134). Wach’a göre karizmatik nitelik kazanmak, özel bir yetenekten (mesela kendinden geçme) kaynaklanabildiği gibi, peygamberlik gibi kişinin ortaya atılmasını meşrulaştıran bir görevden de kaynaklanabilir. Karizmatik güçte dini kişiliğin en gelişmiş örneğini büyük din kurucularının kişiliklerinde görmek mümkündür (Wach, 1987:42).

Wach Weber’in dini grupların sosyolojik yapısını analiz ederken bir tür “hiyerokrasi” olarak gördüğü ve “karizma” ile ilgili bakış açısını da içeren yaklaşımını isabetli bulmamakla birlikte (Wach, 1987:40-41) onun bu yaklaşımını ilham verici olarak gördüğü açıktır (Wach, 1987:48). Çünkü kendisinin de dini birliğin örgütlenmesinin mahiyetini sorgularken bir tür karizmatik kişiler tipolojisi üzerinden gittiği görülür. O, bu tipolojileri tanımlarken tıpkı bizim burada yaptığımıza benzer şekilde hiyerarşilerden yararlanmıştır.

Wach “hiyerarşi” kavramına ayrı bir önem verir. O, “karizma” ve “hiyerarşi” kavramlarını birleştirir ve herhangi bir devlet yapısıyla bütünleşmiş olsun veya olmasın dinlerde hiyerarşik bir yapının hakimiyetini tasvir etmeye çalışır (Wach, 1987:40-46). Ona göre bunun en başarılı örneği Roma Katolik Kilisesinin örgütlenmesinde görülür. Fakat bu sadece Hristiyan alemine özgü bir durum değildir. Benzer durum Mahayana Budizmi, İran Zerdüştlüğü, Taoizm vs. başta olmak üzere –mahiyet ve derecesi farklı olmakla birlikte- nerdeyse dinlerin tamamında görülür (Wach, 1987:40, 46).

Wach dini hiyerarşik sistemleri maddi ve manevi şeklinde ikiye ayırmaz. Bu yüzden de onun tanımlamaları sık sık hiyerarşinin bu iki türü arasında git gel yapar. Aslında o, bu iki türün ayrımının farkındadır. Ve bunu da yine Weber’e borçlu olduğu gözükmemektedir. Nitekim o Weber’in dini saygınlık sahiplerinin bu saygınlıklarını biri karizma (ilâhi lütuf) ve diğeri atanma olmak üzere iki şeye borçlu oldukları yönündeki fikrini referans noktası yapar ve şöyle der:

“Gelişmiş dinlerde olsun, ilkel dinlerde olsun dışrak (açık) ve içrek (kapalı) grupların çeşitli biçimlerde birbirlerinden ayrılmaları, saygınlığa göre farklılaşma prensibiyle açıklanmamakla beraber, birlik içinde tercih edilme ve yükselme gibi hususlar her ne kadar özel gayret (eser vermek gibi) gerektiriyorlarsa da, bunların asıl sebeplerini dini beceride aramak gerekir. Demek oluyor ki, dini beceri birlik içindeki farklılaşmanın birinci prensibidir” (Wach, 1987:41)”.

Wach’ın hiyerarşik sistemleri örgütlenmenin başat unsurlarından biri olarak açıklamak için kullandığı dil onun hiyerarşi türlerinden “manevi” olanı merkeze aldığını veya en azından sürekli onu ön plana çıkardığını göstermektedir. Ona göre;

“Dindar insanın (homo religiosus) saygınlığı ve buna bağlı olarak birlik içinde yerini belirleyen husus, onun kendine özgü dindarlığı ile doğru orantılıdır. Kültürel gelişimin "ilkel" aşamalarında dini (yahut majik) bakımdan özellikle yetenekli olanlar, prestijin doruk noktasında bulunurlar” (Wach, 1987:40).

Weber’in dini saygınlığın kaynağı olarak gördüğü biri “atanma” diğer “ilahi lütuf” olan iki kaynağa Wach açıkça olmasa da sürekli atıf yapar. Yani aslında o da dini saygınlığın kaynağını bu iki olgu üzerinden açıklamaya çalışır. Onun azizler ve peygamberlerin sahip oldukları saygınlık sayesinde dini topluluğun önüne geçtikleri durumlar hakkındaki görüşleri -ileride geleceği gibi- bizim bu çalışmada sistematize etmeye çalıştığımız manevi hiyerarşik sistemin teorisiyle oldukça uyumludur. Mesela ona göre bir peygamber kendisi için karakteristik olan unsurlara dayanarak yorumcu olur. Ve onun ifadelerinden hareketle geleceğe dair yorumlar yapılır (Wach, 1987:42). Onun bu yaklaşımı bariz bir şekilde peygamberin manevi üstünlüğüne dayanan hakimiyetini tasvir etmektedir. Ve peygamber bu hakimiyetini kurumsal bir vasıftan değil kendi özgün dini vasfından alır. Biz bu durumu ileride manevi hiyerarşik sistemi teorize ederken referans noktası yapmaktayız.

Yine ona göre kurucunun kişiliğine olan yakınlık, aynı inancı paylaşanlar arasında giderek genişleyen bir çevrede önemli rol oynar. Mesela kurucuya yakın halkalardan birini teşkil eden azizler dini nüfuzlarını makamdan kaynaklanan karizmaya değil, kişisel karizmalarına borçludurlar. Bu kişiler örnek dini yaşamları ve kusursuz kişilikleriyle ruhları etkileyen tanrı adamlarıdır. Onların yaşadığı ilahi sırlarla dolu yaşamı, onları içinde bulundukları toplumun sıradan bir ferdi olmaktan çıkarıp ön sıraya geçirir (Wach, 1987:41-42). Görüldüğü gibi o aslında kurumsal bir

vasıftan kaynaklanan hakimiyet ile kişisel bir karizmadan kaynaklanan hakimiyeti kategorik olarak bir birinden ayırmaktadır.

Wach her ne kadar sistematik bir ayrıma gitmemiş de olsa iki hiyerarşik sistem arasındaki ilişkinin incelenmesini önemli görür ve bunu kilise ve devlet arasında bir sorun olarak niteler (Wach, 1987:46). Onun kadrajına giren tiplerden biri olan rahipler yetkilerini kurumsal bir vasıftan alan dini karakterlerdir. Rahipler de tıpkı kurucu ve azizler gibi hiyerarşik yapının ön sıralarında yer alırlar. Fakat onların meşruiyetini kanıtlaması farklı olmaktadır. Rahibi diğerlerinden farklı kılan husus, onun meşruiyetini profesyonel pozisyonundan alıyor olmasıdır. Onlar çoğunlukla istihdam edilmiş ve ücretli kişilerdir. Duygusal düzen yerine tümüyle akılcılığa dayalı düzen inşa edilmiştir. Yapılan işin kurallara uygun olması esas alınır (Wach, 1987:44-45).

Wach özetle iki tür dini önderlik tipi tespit etmektedir. Bunlardan biri kişinin kendi ikna kabiliyeti, dini tecrübesi ve karizmasından kaynaklanan özgün bir önderliktir. Diğer ise kurumsal bir vasfin avantajlarından kaynaklanan ve kurumsal sınırları gözetmek durumunda olan önderliktir. Onun bu tipolojik çalışması bizim bu bölümde “maddi hiyerarşik sistem” ve “manevi hiyerarşik sistem” adı altında sistematize etmeyi denediğimiz tipolojik yaklaşımla uyumludur. İleride geleceği gibi biz de tıpkı Wach’ın ileri sürdüğüne benzer şekilde (Wach, 1987:42, 44-45) manevi olanın maddi olana göre daha etkili ve kalıcı olduğunu savunmaktayız.

Tiger ve Mcguire bütün dinler arasında biri inanç diğeri hiyerarşi olmak üzere iki ortak özellik saptadıklarını belirtmişlerdir. Onlara göre birincisi teologların, diğeri ise sosyologların araştırma alanına girer (Tiger, Mcguire, 2014:27). Yazarlar toplumsal bir sistemin işleyişi açısından hiyerarşik düzenin harikulade işlevini fark etmişlerdir. Fakat onlar bu düzeni işleten sistemi maddi ve manevi şekilde ikiye ayırmadıklarından materyalizm hatasına düşmektedirler. Kuşkusuz maddi hiyerarşi de manevi hiyerarşi de özü itibarıyla dereceli bir yapıyı öngörür ve altta olanlar ve üstte olanlar diye bir yapı inşa eder. Fakat manevi hiyerarşinin katılımı ikna yoluyla yapmaya çalışması ve şiddete (cezalandırmaya) başvurmaması onu maddi hiyerarşiden ayırır. Manevi hiyerarşiye gönüllü giriş kimilerine göre bireylerin inanç

eğilimlerinden, kimilerine göre ise kutsalın aşkın gerçekliğinden dolayı bireyin tanrının buyruklarına uyma isteğinden kaynaklanır.

Benzer bir hatanın Marksizm’de de bulunduğunu ileri sürebiliriz. Çünkü Marksist düşüncede din, hâkim sınıfın, feodal toplumda köylüleri; kapitalizmde de işçileri aldatma ve denetlemesinin bir aracı olarak görülür (Morris, 2004:75). Feodal düzen devletsel, kapitalist düzense ekonomik bir alan olduğundan bu sömürü şeklinin sadece kurumsal hiyerarşi için doğrulanabileceği, diğeri içinse doğrulanamayacağı açıktır. Çünkü manevi hiyerarşinin başında zaman sınırlaması olmaksızın her zaman din kurucusu bulunur ve kurucunun kitleye yaklaşım biçimi sömürge olarak nitelenemez. Hatta maddi hiyerarşinin reddedilerek manevi olanın benimsenmesini - ileride geleceği gibi- dinsel sömürüye bir başkaldırı şekli ve bireyselleşmenin bir çeşidi olarak değerlendirilir.

Bir dinde sözlü olanla kurumsal olan arasında belli karaktersistik farklar bulunur. Bu farklar en belirgin şekilde din kurucusunun ölümünden sonra ortaya çıkar. Kurucunun kişisel ikna kabiliyetine ve manevi cazibesine dayanan süreç ölümünden sonra hızlıca kurumsal aktörlere aktarılır. Kurumlar bu süreçte onun büyüsel veya mistik özellikleri de dahil tüm üstünlüklerini temsil etmeye isteklidir. İşte tam da burası bizim dini yapıda maddi hiyerarşi ve manevi hiyerarşi diye iki ayrı aşamalı düzen bulunduğunu ileri sürmemizin dayanak noktasını üretmektedir.

Nitekim öğretilerinin bütün meşruiyeti, kendi yaşadığı özgün dinsel tecrübeye dayanan din kurucusunun manevi cazibesi kendinden sonra her ne kadar belli oranda kurumlara akarak rasyonelleşse bile asla tamamen bitmez. Bu cazibenin diğer bir kısmı da başka bazı kişilere akarak özgünlüğünü belli oranda sürdürür. Kurumlara akan kısmı kurumsal hiyerarşinin oluşmasını, kurumsal olmayan kişilere akan kısmı da manevi hiyerarşinin oluşmasını sağlar. Dinde maddi hiyerarşinin doğası, kitle ve iktidar arasındaki ilişkinin doğasına benzer.

2.3.Maddi Hiyerarşi

2.3.1.Toplumsal Düzen ve Hiyerarşi

Maddi ya da kurumsal hiyerarşik düzende zirvede kurumun en yetkili kişisi bulunur. Bazı kurumlar zirveyi birden fazla kişi arasında paylaştırdıkları danışma heyetlerine bırakabilirler. Her halükarda düzenin başında bulunan kişi veya kişiler gücün en etkili kısmını ellerinde tutarlar. Hiyerarşik yapı elinde topladığı bütün gücü yukarıdan aşağıya doğru azaltarak dağıtır. Bazen en alttakilerin -parya sisteminde olduğu gibi- hiçbir güce sahip olmadığı yapılar da olmuştur.

Yapısal İşlevsel Kuram içinde değerlendirilen İşlevsel Tabakalaşma Kuramı hiyerarşik yapılaşmanın toplumlarda işlevsel bir zorunluluk olarak ortaya çıktığını savunur. Wilbert Moore ve Kinsley Davis tarafından temsil edilen bu kurama göre toplumsal tabakalaşma hem evrensel hem de zorunludur. Onlar şimdiye kadar hiç tabakalaşmamış veya sınıfsal yapı oluşturmamış hiçbir toplumun bulunmadığını ileri sürerler. Tüm toplumlar bilinç dışında evrilen bir araç olarak ihtiyaç duyduğu bu sistem bir tabakalaşma sistemine yol açar. Fakat bunlara göre tabakalaşma bireylerle ilgili değil konumlarla ilgilidir. Yani konumlar sistemini ifade eden bir yapıdır. Bu görüşe göre üst kadrolar daha önemlidir ve o kadroların dolması ve devamı için toplumun o kişilere büyük saygınlık, yüksek maaş ve yeterince boş zaman vermesi gerekir (Ritzer, 2011:238-239).

Russel'e göre bunun temeli başta psikolojik yapılarda aranmalıdır. Çünkü insanın sonsuz arzularının başında güç ve zafer isteği gelir. Fizikte nasıl temel kavram enerjiyse sosyal bilimlerde de temel kavram güçtür. Güç dürtüsü liderlerde açık şekilde takipçilerinde ise örtülü şekilde bulunur. Yani insanların çoğu (özellikle erkekler) kendi gruplarını zafere götürmek ve onların lideri olmak isterler. Fakat kendilerini bunun için gerekli olan yeterlilikten mahrum görürler. Bu nedenle, üstünlüğün kazanılması için gerekli özelliklere sahip görünen birini önder olarak görmeye ve onu izlemeye başlarlar. Liderin takipçileri onun zaferlerinin kendilerinin olduğunu hissederler. İşte bir toplumda tabakalaşma sistemi böylece ortaya çıkmaya başlar. Bu aynı zamanda toplumun örgütlenmesidir. Bir toplum örgütlendikçe ve organikleştikçe güç eşitsizliği de artar. Bu hiyerarşik bir yapıdır ve iktidarın

dağılımındaki eşitsizlik durumunu anlatır. Ona göre insan topluluklarında her zaman mevcut olan bu durum dini yapılarda da benzerdir. Ve Nietzsche'nin Hristiyanlığı bir köle ahlakını (slave morality) telkin etmekle suçlamasının nedeni de budur (Russell, 2004:3-8).

Foucault toplumlardaki bu eşitsiz yapılanmayı güç ve iktidar kavramı üzerinden çözümlemeye çalışır. O da tıpkı diğerleri gibi bu durumu lokal veya tarihsel olarak değil evrensel olarak görme eğilimindedir. Ona göre insan hayatının tek evrensel gerçeği güçtür. Foucault, öznelerini güç veya başka bir şeyin -mesela iktidarın- esareti altında görme eğilimindedir (Lyon, 2012:220). Ona göre iktidar gücü elinde toplar ve her şeyi kuşatan bir karakteri vardır. İktidar tabiatı gereği baskıcıdır ve sadece “hayır” diyebilme yeteneği değildir. İktidar şeylerin, bilginin, söylem biçimlerinin ve hazzın üretilmesi de dahil her şeyin olmasını sağlar (Giddens, 2008:270). Elbette Foucault'un iktidar kavramı siyasal iktidarla sınırlı değildir. O iktidarın nerde olduğunu ararken toplumun her aşama ve her köşesine sinmiş mikro iktidar çeşitlerini bile ustalıkla bulup çıkarır.

Bir toplumda iktidardan bahsetmek o toplumda hiyerarşik düzenden bahsetmekle nerdeyse aynı şeydir. Bu, iktidarın olduğu yerde yatay eşitlenmeden yani hiyerarşinin bulunmadığı bir yapıdan, yatay eşitlenmenin olduğu yerde ise iktidardan söz edilemeyeceği anlamına gelir.

Parsons'a göre iktidar kullanımı bir tarafın istediği eylem biçimine başka tarafın da rıza göstermesini sağlayan yollardan biriydi. Parsons'ın iktidar hakkındaki görüşleri Foucault'ta olduğu kadar sert değildir. Ona göre iktidar kullanımı doğrudan doğruya güç kullanımı değildir. O, iktidarı yalnızca kolektif amaçları gerçekleştirmek için itibar edilmesi gereken karar mercileri olarak görür. Liderler bu yolla kolektivitenin üyelerinden destek bekleme hakkı elde ederler. Giddens, Parsons'un bu yaklaşımını, onun iktidarla ilgili zorlu soruları aşmak için kullandığı bir tanım hilesi olarak görmektedir (Giddens, 2008: 210, 212, 217).

İktidar ontolojik bağımsızlığı olan tek başına bir kavram değildir, o çoğunlukla onun zorunlu –Marksist felsefeye göre diyalektik- karşılığı olan kitleyle birlikte bulunur. Diğer bir ifadeyle toplumdaki iktidarın ve dolayısıyla da hiyerarşik düzenin

devamını sağlayan, toplumun bizzat kendisidir. Le Bon gibi bazı yazarlar topluluğun bu eğiliminden yola çıkarak onun ruhuna hâkim olan şeyin özgürlük gereksinimi değil esaret olduğunu dahi ileri sürmüşlerdir (Le Bon, 1997:106-107, 109). Bu, kitlenin yönetimsel bir organizasyonu ve hiyerarşik bir yapıyı deruhte etmek için psikolojik olarak hazır bulunduğu anlamına gelir. İster fizyolojik ihtiyaçların mecbur etmesiyle olsun ister psikolojik eğilimlerin sonucunda ortaya çıksın her halükarda ortaya çıkan bu yapı artık bireylerden farklı -hatta bazı araştırmacılara göre onlardan tamamen bağımsız- bir aktör olarak var olur. Birey onun karşısında pasif konuma düşer. Topluluğun bu bağımsız ve üstün varlığı bireyin dışında ve onu belirlemeye başlar. Kitle bireyden oydaşmadan ziyade fedakârlık ve itaat bekler. Bu, bireysel kimliğin topluluk içinde kaybolmaya başladığı aşamadır. Hoffer, topluluğun bu durumunu ordulara benzetir. Ona göre ordular ve kitle hareketleri kolektif topluluklardır. Her ikisi de bireyin kişisel ayrılıklarını ve özelliklerini ortadan kaldırır. Özünden fedakârlık ve kayıtsız şartsız itaat ister (Hoffer, 2010:100).

Toplulukta bu sistemi yürüten dinamik hiyerarşik sistemlerdir. Yatay eşitlenmenin hakim olduğu bir toplumda bu dinamiğin uzun süreli olması beklenemez. Biz bu çalışmada bu durumu anlatmak için “maddi hiyerarşi” kavramını kullanıyoruz. Maddi hiyerarşi iktidar, kitle, organizasyon, güç gibi kolektif süreçleri içerir. Topluluğun psikolojik olarak buna hazır bulunuşluğu bu süreçlerin uygulanmasını kolaylaştırır ve onun yönetimsel bir organizasyon altında idare edilmeleri için elverişli bir zemin hazırlar. İktidar ve güç uygulamaları -mesela bir devlette- yasal ve meşru güç olarak bu zeminde uygulanır.

Hiyerarşik bir düzende hayatiyet bulan ve devletsel yönetimlerin ve kurumsal yapıların ana karakterini oluşturan bu süreçlere değindikten sonra şimdi tıpkı onlarla aynı karakteri taşıyan ve dinsel kurumlar tarafından inşa edilen hiyerarşilerin anlatımına geçebiliriz. Burada dinsel kurumlar derken maddi hiyerarşik yapıya dayanan kurumları kastettiğimizi tekrar belirtelim. Çünkü herhangi bir hiyerarşik yapı tesis etmeyen mabetler bu tür yapılardan sayılmaz.

2.3.2.Maddi Dini Hiyerarşi

Toplulukta bulunan bu maddi hiyerarşik sistem, her zaman toplumsal bir karakteri olan dinde de aynen bulunur. Bu fikir Simmel'in "etkileşimin hiyerarşik biçimlerinin sadece devletlerde değil ekonomi, eğitim gibi devletsel yapılarla birlikte dinsel topluluklarda da bulunduğunu" ileri sürdüğü (Ritzer, 2011:166-167) görüşüyle nerdeyse aynı anlama gelir. Simmel bu hiyerarşik biçimleri maddi ve manevi diye ayırmadığından onun devlet hiyerarşisi derken bizim maddi hiyerarşi diye adlandırdığımız biçimi kastettiği açıktır. Maddi hiyerarşik sitemlerin dindeki karşılığı kurumsallaşmış ve –Kilise örneğinde olduğu gibi- devletleşmiş dini yapılarda ortaya çıkar. Diğer bir ifadeyle maddi hiyerarşik yapı dinin kurumsal hiyerarşik yapısıdır.

Din kurcusunun hayat ve sözlerinin canlı bir tasvirinin gerekli görülmesi din adamı kurumunu ortaya çıkaran ana etkendir (Mensching, 2012: 225). Weber bunu karizmanın rutinizasyonu olarak tanımlamaktaydı. Ona göre karizmatik bir akım, ya gelenekselleşerek ya da bürokratikleşerek kurumsallaşır. Karizma aslında bütün kurumsal rutinlerin ve tüm tekdüze işleyişlerin karşısındadır. Fakat gerçek karizmatik bir cazibeye dayanan olağanüstü bağlılık ve coşku duyguları yatışmaya başladığında derhal yeni kurumlara dönüşmeye başlar. Kurumlar önderin mesajının başlıca taşıyıcıları olur. Ona göre bu gerekli bir durumdur. Çünkü eğer kurumlaşma olmazsa liderin mesajı ne kadar önemli olursa olsun günlük yaşamdaki davranışları etkileyemeyecektir. Etkilese bile etkilediği kişi veya gruplar genel toplum yaşamına yabancı kalacaklardır (Weber, 2004:97-100; Krş Günay, 2014: 369, 372-373). Benzer bir düşüncenin izlerine Wach'da da rastlanmaktadır. Ona göre başkalarını etkileyebilme yeteneğini sağlayan güç sahipleri zamanla yerlerini memur edilenlere terk etmektedirler. Bu, eski Hristiyan cemaatin gelişim süreci içinde de gözlemlenebilir (Wach, 1987:42, 46).

Müesses dini yapıların nerdeyse tamamı, erdemli ve imanlı bir toplum kurmak için çabaladığını ileri süren kurucunun öğretilerini yaymayı kendine görev edinmiştir. Kurucunun tek başına ve özgün tecrübesiyle yaptığı yayma faaliyetini ondan sonra kimse tek başına yapamadığından kurumlar zorunlu olarak ortaya çıkar

ve bir kolektifin üstlendiği mesuliyetle bunun üstesinden gelmeye çalışır. Kurumların en belirgin fonksiyonu yapısal özellikleri gereği gücü eşitsiz fakat oldukça etkili şekilde dağıtmalarıdır.

Dinin kurumsallaşmış düzeninde dini önderden ziyade dini yönetici kavramı belirleyicidir. Dini önder veya lider başta din kurucusu olmak üzere manevi hiyerarşide yeri olanlardır. Yöneticinin vasfını ise ağırlıklı olarak kurumsal yapı belirlediğinden o, yapının beklentilerini sürekli olarak gözetmek durumundadır. O, her ne kadar din kurucusuna sürekli atıf yapsa da onun esas ciddiye alması gereken unsur kurumsal hiyerarşinin öğretileridir. Bu açıdan kurumsal yapının varlığı yönetici komumdaki kişiyi kısıtlar. Fakat başka bir açıdan da ona hiç sahip olamayacağı bir avantaj sağlar. Bu avantaj dini liderin kendi özgün tecrübesi ve her türlü toplumsal kısıtlamaya rağmen orijinal vaazlarıyla kazandığı dinsel üstünlüğü kurumsal bir vasıfla kolayca elde edebilmesidir. Yönetici konumundaki kişi bunu topluluktan ziyade kurumdan kabul görececek becerileri elde ederek sağlar. Dini yöneticinin sorumluluğu ve yetki alanı kurumsal yapı tarafından belirlenir. Bundan dolayı yönetici her şeyden önce kurumsal amirlerine karşı sorumludur. Bir yönetici kurumsal hiyerarşi içinde kendinden üstte bulunanlara karşı sorumluyken kendinden altta bulunanlar da ona karşı sorumlu olur. Dini liderin sorumluluğu ise başta kendi vicdanına karşıdır. Kitleyi yanlış yönlendirme veya aldatma durumlarını düzenleyen rasyonel bir hukuk sistemine karşı sorumlu değildir.

Manevi hiyerarşik sistemde somut bir cezalandırma şekli yoktur. Buna karşın tanrının, sistemi suistimal edenlere karşı merhametsiz davranacağına dair tehdit dili gelişmiştir. Maddi olanda ise sistem anında cezalandırma yoluna gider. Kitleyi korumak için bireysel itaatsizlik olarak görülen hatalar acımasızca cezalandırılır. Bunun en somut örneği Hristiyanlık tarihinde Kilise sisteminde görülmektedir. Nitekim erken dönem Hristiyan pasifizminin de ilham kaynağı olarak görülen “Dağdaki Vaaz”dan sonra Hristiyanlar her türlü şiddet eyleminden uzak duruyorlardı. Gerek dini topluluğun içinde gerekse dışında olsun herhangi bir cezalandırma sistemleri yoktu. Yasal ya da değil şiddetin her türlüşünden uzak duruyorlardı. Hatta ölüm pahasına bile olsa orduda asla yer almak istemiyorlardı. Bunun gerekçelerinden biri savaş meydanlarında kan dökmekten kaçınmalarıydı.

Ancak dördüncü yüzyıldan sonra Hristiyanlık Roma devletinin dini olunca Hristiyan dini liderleri kötülerini cezalandırmak için ve düzeni sağlamak için siyasi otoritenin kılıç kullanabileceğine karar verdiler (Olgun, 2015:173). Kılıç kullanmak kan dökmek ve can almak anlamına geliyordu ve ileride engizisyon mahkemeleri gibi seri ve acımasız cezalandırma sistemlerinin önünü açacaktı. Bu, bir dinin merhametli ve bireyselci tutumunun bir devlet yapısına dönüştüğü zaman nasıl değiştiğini gösteren çarpıcı bir durumdur. Bunun en iyi açıklaması, birincisi manevi bir hiyerarşik sisteme dayanırken diğerinin maddi bir sisteme dayanıyor olmasıdır.

Dinlerin devletlere entegre edildiği yapılara oldukça çok örnek verilebilir. Bu yapılarda dinlerdeki hiyerarşik yapılar devlet yapısıyla bütünleşmiştir. Hinduizm, Budizm ve İslam da dahil olmak üzere bir çok dinde devlet kurumlarına entegre edilmiş örnekler bulunmaktadır. Hatta bu dinlerin ilkeleri esas alınarak kurulan devletler bile vardır. Fakat bunlardan hiçbirisi Roma imparatorluğuna entegre olan Hristiyanlık kadar rafine bir örnek sunamazlar. Roma imparatorluğunun yönetim yapısını ve onun bazı sivil misyonlarını miras alması, Hristiyanlığa hiçbir dinde bulunmayan bir merkezileşme ve tutarlılık kattı. Çünkü siyasi otorite ve Kilise aynı zamanda Hristiyan inanç ve uygulamalarının sistematize edilmesi ve genel kabul görmesinin sağlanması hususunda yetkililerdi. Bundan dolayı Roma Kilisesi'nin dini hayat üzerinde etkinliği ve hiyerarşik yapısı eski dünya dinleri içerisinde emsalsizdir (Wilson, 2004:21-23).

Yine de Hristiyanlıktan başka Yahudilik de dini sistemi devlet sistemine entegre etme konusunda başarılı bir örnek sayılabilir fakat birbirleriyle aynı oldukları iddia edilemez. Başta Yahudilikteki devlet anlayışının Yahudi olmayanlara karşı gelişen bir negatif kolektivizmin açılımından ibaret oluşu (Bkz. Shahak, 2015: 20-21) onu başta Hristiyanlık olmak üzere diğer benzerlerinden ayırır. Yahudilikte ne Hristiyanlıktaki gibi otoriteye dayalı dogmaya ne de İslam'daki gibi her devir için bağlayıcı amentü esaslarına rastlanır. Yahudilik bilhassa otorite oluşturma noktasında inançtan ziyade pratiğe önem veren bir dindir. Yahudi teolojisinde tam anlamıyla bağlayıcı ve değişmez bir iman esasları bütününden bahsetmek güçtür (Gürkan, 2008:61). Bundan dolayı da vaat edilmiş topraklar, Kutsal İsrail devleti gibi inanışlar İsrail toplumunda siyasi içerikleriyle karışarak siyasi kişilikler tarafından şekillenir.

İsrailli siyasetçiler için İsrail'in bir Yahudi devleti olması prensibi sıradan bir devlet anlayışından çok daha önemlidir ve bu düşünce İsrail halkının zihnine tüm yollarla kazınmıştır. Bu devlet anlayışına muhalefet eden veya bunu demokratik yollarla değiştirmeyi öneren partilerin seçime giremeyeceğine dair yasa bile çıkmıştır. İsrail'in "Yahudi" tanımı devlet anlayışı açısından önemlidir. Buna göre İsrail, nerede yaşıyor olursa olsun İsrailli yetkilerce "Yahudi" olarak tanımlanan kişilere ait bir ülkedir. Düşük statüdeki yani sonradan olma Yahudilerin devleti değildir. Yahudi olarak kabul edilen kişiler ise yasalara göre; annesi, annesinin annesi, annesinin annesinin annesi, annesinin annesinin annesinin annesi Yahudi olan kişilerdir. İsrail yayılmacılığında Yahudi ideolojisine dayalı politikalar benimsenir (Bkz. Shahak, 2015:19-37). Böylece yaşayan Yahudilik dininin, belli bir ırkın geleceğini esas alarak geliştirdiği dinsel politikalara dayalı bir teokrasi devleti öngördüğü ileri sürülebilir. Bu devletin hiyerarşik yapılanmasının, hukuk ve ceza sisteminin de dinsel öğretilerden yararlanılarak geliştirildiği doğal bir sonuç olarak ortaya çıkmaktadır. Fakat her halükarda sistem bütün manevi bağlarını devlet kurumlarına bağlı maddi hiyerarşik bir sistem üzerinden uygulamaya koyar. Bu da bir Yahudi'yi birden bire Musa'ya bağlı bir dindardan İsrail devletine bağlı bir vatandaşa dönüştürür.

İslam'da ise her ne kadar "şariat" denilen İslami pratikleri uygulamaya koymayı anayasal olarak benimseyen devletler bulunmuş olsa da İslam dini ile her hangi bir devlet yapısı veya sistemi arasında organik bir bağ doğrudan kurulamamıştır. Bazı yazarlar teokrasinin Allah'ın yetkisinin kilise benzeri bir kuruma devredilmek anlamına geldiğinden Kur'an'ın bu sistemi şirk kabul ettiği ve reddettiğini ileri sürmüşlerdir. Diğer taraftan teokraside –tıpkı Allah'a boyun eğerek gibi- yöneticilere itaat edilmesi istendiğini, onlara itaatin Allah'a itaat, onlara muhalefetin ise Allah'a karşı gelme sayıldığını; bundan dolayı da Kur'an'ın tavsiye ettiği bir devlet düzeninin olmadığını belirtmişlerdir. Bununla birlikte Kur'an adalet, inanç hürriyeti gibi konularda devlet idarecilerine evrensel ilkeler önerir. Bundan dolayı mesela Osmanlı, Abbasi, Selçuklu gibi devlet isimleri İslam adına izafe edilmemiş hatta İslam'ın ilk yıllarında (Dört Halife döneminde) kurulan devletlere ad bile verilmemiştir (Bayındır, 1999). Bununla birlikte İran örneğinde olduğu gibi

İslami teokrasi olarak nitelenen devletler de olmuştur. Bunlardan birisi İran'da liderlik kurumu olan "Vilayet-i Fakih" uygulamasıdır.

Vilayet-i Fakih Şia fıkına göre düzenlenir ve buna göre siyasi önderlik peygamberden imamlara, onlardan da fakihlere geçmiştir. Bundan dolayı da meşru otorite sadece fakihlere aittir. Lider'in (Vali Fakih) yasama, yürütme ve yargı organları, Liderliğe bağlı kurumlar ve ordu ve milli güvenlikle ilgili kurumlar üzerinde tartışılmaz yetkileri vardır. Liderlik Kurumu, İran İslam Cumhuriyetinin teokratik niteliğini sağlamakta önemli bir yapıdır. Devlet idaresinde parlamento seçimlerine yer verilir. Fakat halkın temsilcileri olarak seçilen kişiler daha önceden dini liderin belirlediği kişilerdir. Halk ise bu seçilmiş üyelerin içinden tercihini yapar. Böylece halkın aslında yöneticilerin belirlenmesinde hiçbir rolü bulunmamış olur (Fanid, 2015:288-289).

İran İslam öğretilerinin devlet sistemine entegre edildiği başarılı örneklerden biridir. Gerçekten de manevi hiyerarşik düzen devletin maddi hiyerarşik sistemine sıkı sıkıya entegre edilmiştir. Tıpkı benzer örneklerinde olduğu gibi İran İslam devletinde yönetici aynı zamanda dini lider sayılır. Hem devlet başkanı hem dini lider vasfıyla hareket eder. Din hükümlerini devlet hükümleri olarak icra ve infaz eder. Bu durumda tıpkı Kilise devletinde olduğu gibi maddi hiyerarşinin manevi hiyerarşiyi kendisine kattığı, dinsel yapı ile devletsel yapının iç içe girdiği bir sistem ortaya çıkar. Bu çalışmanın sonunda İran devlet sistemi ve Şia öğretisinin bütünleştiği Velayet-i Fakih sistemi hakkında daha detaylı bilgi bulunmaktadır.

Uzakdoğu dinlerinden sayılan Konfüçyüsçülük'te de hiyerarşik bir toplumsal yapı öngörülmüştür. Burada en üstte hükümet yetkilileri vardır. Bunu sırasıyla baba, koca, ağabey takip eder. Konfüçyüs, herkesin çocukluğundan itibaren göksel iradeye uygun ahenkli bir toplum oluşturmak için toplumdaki uygun sosyal ilişkiler içinde olması gerektiğine inanan biriydi. Konfüçyüs'e göre atalara mutlak itaat vardır. Ve nesiller göksel iradeye uygun yetiştirilmelidir (Aydın, 2014: 231, 236, 237). Konfüçyüs'ten önce Çin'de ailenin en genç üyesi dini ayinleri yönetirdi Konfüçyüs'ten sonra ayinleri sivil memurlar yönetmeye başlamıştır (Güç, 2015:441). Konfüçyüs her ne kadar devlet yapısıyla uyumlu bir toplumsal dinsel öğreti

geliştirmiş olsa ve hiyerarşinin başına hükümet yetkililerini koymuş olsa da bu, Konfüçyüsçülüğün tam teokratik bir devlet yapısı önerdiğini ileri sürmek için yeterli değildir. O daha çok devlet idarisini belirlemekten ziyade devlet idaresiyle uyumlu çalışmaya odaklanmıştır. Benzer bir durum Budizm için de söz konusudur. Budizm dinsel bireyciliğin bazı otantik biçimlerini ortaya koymuş olmasına rağmen, dinsel-devletse hiyerarşileri her zaman kabul etmiştir. Bu hiyerarşiler içinde en dramatik olanı, Tibet'i yüzyıllardır yöneten Dalai Lama'nın başında bulunduğu teokratik Mahayana devletidir. Modern dünyada, Budizmin, milliyetçilik, sosyalizm, rasyonalizm, hatta toplumsal refah eylemleriyle birleştirildiği yeni biçimleri ortaya çıkmıştır (Marshall, 1999:81).

Dinlerin özellikle de evrensel dinlerin devlet yapılarına kolay entegre olmalarını sağlayacak genetik bir esnekliğe sahip olmaları şaşırtıcı görülmemelidir. Çünkü insanlığa ait en eski kalıtlar aslında devletlerden ziyade dinlerin hakim olduğu bir insanlık geçmişini göstermektedir. Mensching'e göre aslında devletlerin ilham kaynağı zaten dinlerdir. Çünkü ona göre dinler, özellikle de evrensel dinler kitleleri etkilemeye yönelmişlerdir. Öncelikle dini bir tesir icra etmeye yönelik olan bu yöneliş totaliter bir istekle birleşince bir hâkimiyete ve bir teokrasiye dönüşmüştür. Böylece bizzat din, devlet teşkilatının doğmasına yol açmıştır (Mensching, 2012: 136). Mensching'in, dinin devletin kaynağı olduğuna dair görüşünün doğrulanıp doğrulanmayacağı kesin değildir. Fakat başta Roma'nın Kilise devleti olmak üzere tarihin gördüğü sayısız teokratik devlet örneği, onun özellikle evrensel dinlerde totaliter isteklerin bulunduğu dair görüşünü her defasında doğrulamıştır.

Bununla birlikte dinle devlet arasında genetik uyumsuzluk bulunduğunu ileri süren fikirler de vardır. Hatta bu fikirler sekülerleşme döneminde büyük fikir akımları haline gelmiş ve dinlerle devletlerin hem duygusal hem de organik olarak ayrı konumlanışları bu fikirler sayesinde tasarımlanmıştır. Bu tasarının fikir sahipleri ortaklaşa sistemde bir yandan siyasal otoriteyi elinde tutanların her zaman dini kurumları kontrol ettikleri ve kamusal alanı dinsel açıdan da düzenleyerek müdahil olduklarını; diğer yandan dinsel karakterlerin siyasal imkânları, toplumsal fırsatlardan faydalanmak için araç olarak kullandıklarını gerekçe göstererek sistemin ahlaki, dini ve politik açıdan kusurlarını ortaya koymaya çalışmışlardır. Buna göre

her iki yapının ortak kurumlarda birleşmesi dinin siyaseti, siyasetin de dini araçsal olarak kullanmasına yol açmakta ve her ikisinin de ahlaki doğası bu süreçte toplumun aleyhine olacak şekilde tahrip edilmektedir.

2.4.Manevi Hiyerarşi

Manevi hiyerarşik düzen din kurucusunun mutlak üstünlüğüne dayanır ve bizzat kurucunun başlattığı sözlü iletişim vasıtasıyla inşa edilir. Bu iletişimin tek meşruiyeti kurucunun özgün tecrübesi ve manevi cazibesidir. Onun tanrı (Allah) tarafından verilmiş mutlak, tartışmasız bir üstünlüğü vardır. İnsanları ikna yoluyla kendi öğretilerine girmeye yönlendirir. Onun dinini kabul edenler onun mutlak üstünlüğünü de kabul etmiş olurlar. Her hangi bir zorlayıcılık bulunmasa bile gönüllü olarak onun kendilerini yönlendirmesine izin verirler. Ölümünden sonra bu üstünlük belli ölçüde başka kişiler tarafından temsil edilir. Mesela Hristiyanlıkta azizler bu üstünlük sayesinde dini kitleye manevi önderlik eder. İslam'da da bu bazen sahabe (Hz. Peygamberin arkadaşları), bazen Ehl-i beyt (akrabaları), bazen de âlim veya veli gibi adlarla nitelenen ve onun manevi açıdan varisleri olduğuna inanılan dini nitelikli kişilerdir. Burada manevi üstünlüğü tartışmasız olan tek kişi peygamberin kendisidir. Peygamber mutlak konumundan dolayı bu hiyerarşinin zirvesinde bulunur. Diğerleri milletlere, mezheplere, tarihsel şartlara göre sürekli değişiklik gösterebilir. Hatta belli bir grubun manevi önder gördüğü bir kişi başka bir grup tarafından dini açıdan sorunlu olarak görülebilir. Fakat kişilerin değişiyor olması sosyolojik anlamda bu olgunun varlığını tartışan bir araştırmacı için sorun değildir. Çünkü o bu kişilerin kendisine değil oluşturdıkları ilişkilerin doğasına odaklanır ve doğası çoğunlukla aynıdır.

Özellikle Vahiy menşeli dinlerde peygamber Tanrıyla (Allah'la) doğrudan irtibat kurma vasfını taşıyan tek kişidir. Diğer insanlar onunla ancak dolaylı olarak irtibat kurabilir. Bazı dolaysız irtibatlar olabileceğine inanılsa bile bu kesinlikle peygamberin irtibat şekli olan vahiyle kıyaslanamaz. Peygambere tartışmasız konumunu sağlayan etken onun, başka kişiler tarafından mahiyeti asla bilinemez olan vahiydir. Görevi tanrısal (İlahi) mesajı insanlara ulaştırmaktır. Kendisine bundan dolayı tanrının elçisi (resulullah) denir.

Peygamberler kurumsal dinin sınırlayıcı fonksiyonunu başta reddederler. Reformist ve bireyci tutumları sayesinde yatay bir ilişki ağı örülür. Hz. İsa'nın "Dağdaki Vaaz"ı ile Hz. Peygamber'in Safa Tepesi'ndeki konuşması bu ağın doğası açısından önemli temsillerdir. Herkesin katılabildiği ve tüm hiyerarşik ilişkilerin ve formel uygulamaların hatta mabedin mimari sınırlamasının bile dışındadır. Bu haliyle peygamberle halkın da ortak paydada bulunduğu eşitlikçi bir ortam öngörür. Fakat manevi hiyerarşik düzen söz konusu olduğunda bu eşitlik bozulur. Peygamber, ümmetinden sorumlu olan bir çobana dönüşür. Dağdaki Vaaz bu tür sorumluluğun bir ilanıdır. Hz. İsa -kendi ifadesiyle- İsrail halkının kaybolmuş koyunlarına çoban olmakla görevlendirildiğini bu vaazla ilan etmişti (Olgun, 2015:55-59). Hz. İsa'nın çobanlığı, kuşkusuz onun ümmet karşısındaki manevi üstünlüğünü ifade eden temsili bir ifadeydi. O "çobansız koyunlar" (Matta, 9, 35) ifadesiyle resmi dini söylemin ve kurumsal yapıların dışladığı bir kitleyi hedeflemiş ve onun takipçileri ilk etapta yoğun olarak bu kitleden çıkmıştı.

Fakat onun bu kitle üzerinde kurumsal bir vesayet talebi yoktu. Kuşkusuz İsa peygamber, burada çobanlık olarak nitelediği ve liderlik anlamına gelen ifadesiyle halk üzerinde bir sorumluluk üstleniyordu fakat bu sorumluluğun kurumsal bir anlamı olmadığı açıktı. Benzer bir sorumluluk üstlenme durumu Hz. Peygamber tarafından da gerçekleştirilmişti. O, Allah'ın elçisi olarak görevlendirildiğini söylediğinde bunun yanlış anlaşılmaya müsait bir durum olduğunun farkındaydı. Bu yüzden de ilk konuşmasında maddi bir talebinin olmadığını açıkça belirtme gereği hissetmişti. O, safâ tepesindeki ilk konuşmasında "size karşı benim durumum düşmanın geldiğini görüp haber vermek için ailesine koşan kişinin durumu gibidir" (Müslim, İman, 353) diyerek maddi bir hiyerarşik üstünlük talebi olmadığını açıkça belirtmiştir. Aile bireyleri arasında doğuştan verili hiyerarşik bir düzen bulunabilir fakat bu içselleştirilmiş ve gönüllü bir itaati esas alan hiyerarşidir. Yani burada tanımlamaya çalıştığımız manevi hiyerarşiye çok benzerdir, kurumsal zorlayıcılığı yoktur.

Peygamberlik tecrübesi bireysel ve içe dönük olduğu kadar dışa yani dünyaya da dönüktür. O, fedakâr bir şekilde başkalarını da kurtuluşa iştirak etmeye çağırır. Onun çağrısında kişi birlikten yararlanmaya değil birliğin lehine çalışmaya çağrılır

(Mensching, 2012: 263, 264). Peygamberin bu çağrıcı vasfı otantikliğini de belli ölçüde koruyarak kendinden sonra belli ölçüde başka kişilere de geçer. Bu kişiler azizler, üstatlar, veliler vs adlarıyla bulunur. Mensching yüksek tipli evrensel dinlerde iki çeşit ilişki oluştuğunu ileri sürmektedir. Bunlar hoca-talebe; üstat-mürit ilişkisidir. Hoca-talebe ilişkisi yüksek tipli dinlerde talebenin kutsal geleneği hocanın ağzından öğrenmesidir. Üstat ise hocadan farklıdır. Hocanın şahsının önemi yoktur. Fakat üstat belli bir dini cemaatten ve bu cemaati tamamen yeni olan vaazlarıyla ferdi dindarlığı sayesinde parçalayarak çıkar. Üstat merkezdeki “devrimci” kişidir. Ve üstadın çevresinde dar ve yaygın merkezli daireler oluşur. Bu daireler durgun bir göle atılan taşın etrafına yayılan halkalara benzetilmiştir (Mensching, 2012: 183-189). Mensching’in üstat diye tanımladığı kişi bizim, peygamberin manevi sorumluluğunu belli ölçüde üstelendiğini ileri sürdüğümüz kişilerin tanımına tam olarak uygundur. Bir önceki başlıkta, dini lider ve dini yönetici kavramları üzerinden tarif etmeye çalıştığımız durumla uyumludur. Üstat denilen kişi kendine has şekilde peygamber tecrübesinin özgünlüğünü yaşatmayı başarmıştır ve o hiyerarşinin üst kademelerine çıkmıştır. Mürit denilen kişi gönüllü olarak ona itaat eder ve onun kendisini yönlendirmesine izin verir. Hoca da ise asıl belirleyici olan kurumsal (mektep) şartlardır. Bu yüzden, Mensching, hocanın şahsının önemi yoktur demiştir.

Manevi hiyerarşik sistem dünya çapında din veya din benzeri yapıların nerdeyse hepsinde görülür. Ken Wilber’in Transandantal Sosyoloji (Wilber, 1995) adını verdiği kitap bu açıdan bakınca aslında baştan sona manevi hiyerarşi düzenini açıklama çabalarıyla doludur.

Dinlerde kurucudan itibaren başlayan bu manevi hiyerarşik yapı dinlerin naklinde yaşanan kolektif dinamiğin sürdürülmesi için sonsuz bir döngü oluşturur. Nitekim ilk kurucu olan peygamber hariç herkes dini öğretene değil öğrenene konumunda yer alır. Bu pasif bir konumdur. Dini öğrenen kişi kendinden sonraki nesle öğretmen olarak (üstat) görev alsa bile ilk öğretmenin (kurucunun) seviyesine asla ulaşamayacağından ne kadar aktif olursa olsun o otantik pasifliği hep taşımak zorunda kalır. Manevi hiyerarşik düzenin en güçlü tarafını oluşturan ve yapıyı bin yıllar boyuca ayakta tutan temel etken zirvedeki kurucunun aşılabilir manevi makamıdır. Manevi sistem de maddi sistem gibi yapıyı ayakta tutan güçlü bir

dinamik oluşturur ve toplulukçu bir mantığı vardır. Bu mantık sayesinde ümmet şuuru ve din kardeşliği kavramı ortaya çıkar. Eğer bu sistem olmazsa yapı dağılır. Böylece manevi hiyerarşi manevi kolektivitenin en güçlü dinamiği olarak kalır.

Manevi sisteme katılım gönüllü üyelikle gerçekleşir yani zorlayıcı değildir. Fakat sisteme katılan kişinin sadakati, sistemi sorgulamaması ve itaatiyle ölçülür. Dini yapılarda bu aynı zamanda bir kişinin dindarlık derecesini gösterir. Hiyerarşide üstün olan kimseyi fazla sevmek, ondan korkmak, emirlerine sorgusuzca itaat etmek, onu eleştirmemek dindarlığın ölçüsü olarak görülür. Onun inançlarını etrafa yayması ve bu inançları kabul etmeyenleri “dışlaması” ondan beklenen manevi sorumluluklardandır. Le Bon bunu anlatmak için “insan yalnız, bir ilaha inandığından dolayı dindar değildir. Ruhunun bütün güçlerini, iradesinin bütün itaatlerini tutuculuğunun ateşlerini, bir davanın yahut duygu ve fiillerine rehber olmuş bir kimsenin hizmetine vakfettiği vakit dindardır” der (Le Bon, 1997:66).

Gerçekten de mesela İslam dininde manevi hiyerarşiden gelen buyruklara koşulsuz itaat etmek dindarlığın bir ölçüsü olarak görülür. Müslümanlar açısından bakınca bunun açıkça belirtildiği bir ayet bile vardır: Deki, Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve bağışlasın (Kur'an, 3/31). Bu ayete göre Hz. Peygamber burada itaat talebinde bulunabilir fakat bunun karşılığı olarak Allah sevgisini ön plana çıkarmak durumundadır. Yani itaatin karşılığında ödül vardır fakat ödülü peygamber değil Allah verecektir. Bu sistem gönüllü katılıma dayandığından, yani itaati bir zorunluluk olarak değil tercih olarak sunduğundan, mükafat olarak da tanrının memnuniyetini gösterdiğinden bunun etkisi maddi olana göre daha güçlüdür. Kurumsal bir hiyerarşide itaat mecburdur, kişi sevse de sevmese de ondan itaat etmesi beklenir. Kurum itaatsizliği kendisi doğrudan cezalandırdığı gibi itaatli üye için de ödül vaat etmez. Bundan dolayı manevi hiyerarşik düzene dayalı sistem maddi olana dayalı sisteme göre daha kalıcı daha etkili ve daha güçlüdür, dağılması zordur.

Mesela ilkel bir kabile düşünelim. Bu kabilenin yöneticisi kalıtsal olarak geldiğinde hemen kabul edilir. Fakat bir parti tarafından seçilerek getirildiğinde onun kadar kabul görmez (Russell, 2004:11). Çünkü bir kabilede veya ailede kalıtsal olsa

bile belli bir verili hiyerarşi bulunur fakat bu manevi hiyerarşi türündendir ve yeterince içselleştirilmiştir. Oysa seçimle veya atanmayla gelen kişi maddi hiyerarşinin bir parçasıdır. İnsanlar maddi olana da itaat ederler fakat bu diğerine ettiklerinde taşıdıkları duygularla aynı olmaz. Tarihte tanınmış bazı komutanların bu durumun ayırında oldukları ve bunu kullanmak istedikleri görülmektedir. Örneğin Cromwell ve Lenin'in, kendilerinin insan dışı bir amaç için görevlendirilmiş olduklarına inandıkları ileri sürülmektedir (Russell, 2004:12). Onların askeri başarılarının altında kuşkusuz bu yaklaşımın da etkisi vardı. Çünkü onlar askerlerine sadece ruhsuz bir devlet vaat etmiyorlar belki de cennetin krallığı için savaştıklarına onları ikna ediyorlardı. Napolyon da aynı yöntemi kullanıyordu fakat onun ki biraz farklıydı. Onun sistemi manevi hiyerarşik düzene dışarıdan müdahil olmak için zekice hamleler yapmaya dayanıyordu. Onun bu konuda şu sözü meşhurdur: “Vendee savaşını kendimi Katolik yaparak kazandım. Kendimi Müslüman gösterdikten sonra Mısır'da yerleştim. Kendimi Papa'nın nüfuzunu yaymaya taraftar göstererek İtalya'nın papazlarını elde ettim. Eğer Yahudi bir kavme hükmetseydim, Süleyman'ın mabedini yeniden inşa ederdim” (Le Bon, 1997: 62).

Bunula birlikte Marksist bakış açısı her ne kadar materyalist baktıkları için manevi hiyerarşik sistemleri reddetseler de şu konuda haklıdır. Eğer iki otorite kaynağı, özellikle devlet yapılarında sıklıkla aynı anda bulunursa iktidar sahipleri çoğunlukla işlevsel yaklaşır ve kullanımı kolay ve etkili olan hangisiyse onu seçerler. Yani hangi otorite o anlık sorunu çözmede işlevselse onu kullanır. Manevi otorite çabuk ve net sonuç verdiğinden iktidarlar genellikle onu kullanmayı seçer. İki otorite birbirine karışık durumda olduğundan halk bunu genellikle ayırt edemez. Eski çağlardan beri maddi otoritenin tanrı tarafından bahşedildiğine dair inanışların bulunması halkın bu ikisini ayıramamasının bir sonucudur. Bu durumda siyasal otoritenin yaptığı şey aslında manevi hiyerarşik sisteme ustaca sızılmaktan başka bir şey değildir. Marksizm bunu “afyonlanmak” olarak niteleyebilir ama bizce “manipüle etmek” demek daha doğru olur.

Canetti'nin bakış açısı bu açıdan Marksist bakış açısına benzer ve o da maddi olanla manevi olanı birbirine karıştırır. Ona göre tarihi dünya dinleri dini topluluk diye itaatkâr bir sürü inşa ederler. İnananların boyun eğdiği için övülmesi ve koyun

gibi görülmesi bu dinlerde adettendir (Canetti, 2006: 25-26, 307-308). Şu varki peygamberlerin ümmeti hakkında “koyun” benzetmesi yaptığı doğrudur. Fakat onların bu benzetmeleri semboliktir ve manevi hiyerarşik düzenle ilgilidir. Onlar manevi sisteme mutlak bir itaat beklerken maddi olan için aynı beklentilerle gelmezler. Hatta onlar ilk etapta devrimcidirler. Onların kurdukları sistem çoğunlukla onlardan sonra paralel başka bir sistem tarafından devralınır. Bu yeni sistemin kurumsal yapısı güçlüdür ve peygamber döneminde dini topluluğu oluşturan “koyunları” “sürüye” çevirebilir.

Hem maddi sistem hem manevi sistem devlet yapılarında aynı anda bulunduğu siyasi otoritenin işlevsel ve etkili olanı seçmesine bir örnek Osmanlı devletindeki cihat çağrılarıdır. Tuğluca’ya göre “Osmanlı Devleti Müslüman olmayan devletlere karşı bir sefer düzenlerken her zaman cihat ilanına gerek duymazdı. Fakat mesela Kutsal İttifak orduları gibi büyük çaplı savaşlarda cihat ve genel seferberlik ilan ederdi. Cihat fetvalarını içeren hükümlerin temel gayesi, böylesi zor bir zamanda devletin sefere asker sürme kabiliyetini artırmaktı. Taşraya gönderilen hükümler, sultanın emri olması itibarıyla kanunî, Şeyhülislam’ın fetvasını barındırması itibarıyla da dinî bir zorlayıcılığa sahipti. Böylece padişahın otoritesi ile fetvaların yaptırım kuvveti beraberce asker celbini en üst seviyeye çıkarır, ayrıca celbe direnenler için de devlet için sağlam bir yaptırım hakkı doğardı” (Tuğluca, 2016: 311, 312, 315). Osmanlı yöneticilerinin hem sultan hem halife olmak üzere iki vasfı vardı. Sultan vasfı maddi hiyerarşik otoriteyi temsil ederken halife vasfı manevi hiyerarşik otoriteyi temsil ediyordu. Özellikle zor zamanlarda Osmanlı’da sultanın halifelik vasfıyla cihat çağrısı yapması, sultan vasfıyla savaş çağrısı yapmasından daha etkiliydi. Bazı akademik çalışmalar (İmamoğlu, 2015) Osmanlı’da cihat çağrıları ve cihatla ilgili yazının imparatorluğun sonlarına yaklaştıkça belirgin şekilde arttığını göstermektedir. Bu da maddi otorite zayıfladıkça sultanların manevi otoritenin gücüne başvurma isteğiyle açıklanabilir.⁴

⁴ İsimli ve tarihsiz yayınlar hariç olmak koşuluyla Osmanlı’da 15. yüzyılda 2 cihat risalesi yayınlanmışken, 16. yüzyılda 6 tane, 17. yüzyılda 3 tane, 18. yüzyılda 5 tane, 19. yüzyılda 12 tane, 20. yüzyılda 15 tane cihat risalesi yayınlanmıştır (Detay için bkz. İmamoğlu, 2015). Osmanlı’nın savaş kronolojisine bakıldığında savaş sayısının eskiye oranla görece olarak azalmasına rağmen cihat yazınında ve çağrılarında artış gözlenmektedir. Özellikle Osmanlı’nın ilk dönemlerinde savaş

Konuyu bitirmeden önce manevi hiyerarşik sistemin en rafine biçimde yaşatıldığı örneklerden birinden daha bahsetmek istiyoruz. Tasavvuf ve tarikat çevreleri tarafından üretilen veya yaşatılan bu sistem Hz. Peygamberden sonra manevi hiyerarşik düzenin nasıl algılandığını göstermesi bakımından önemlidir.

Yaşadıkları Zühd hayatından dolayı diğer insanlardan ayrılan kişilere hürmet göstermek bütün büyük dinlerde görülen ortak bir durumdur. Özellikle Yahudilik ve İslam dininde birbirine çok benzer şekilde, kozmolojik düzenin korunması da dâhil olağanüstü yetkileri bulunan bir veliler topluluğu (havâss) bulunduğu inancı vardır. Bunlar manevi hiyerarşik bir düzen içinde bulunurlar. Ve manevî tesirin maddî ve manevî dünyalar arasında dağıtılmasını sağlarlar (Fenton, 2007:369-370). İslam’da manevi hiyerarşi fikri ve manevi üstünler topluluğu inancı her ne kadar Şiilik’te ayrı bir önem taşıyor olsa da özellikle sufiler aracılığıyla Sünnilik’te de önemli ölçüde mevcuttur (Fenton, 2007:378).

Hadis kitaplarında bu manevi topluluk hakkında detaylı anlatımların bulunduğu nakiller yer alır. Bunlardan birinde; Âdem’in kalbi üzere olan üç yüz kişi, Musa’nın kalbi üzere olan kırk kişi, İbrahim’in kalbi üzere olan yedi kişi, Cebrail’in kalbi üzere olan beş kişi, Mikail’in kalbi üzere olan üç kişi ve İsrail’in kalbi üzere olan bir kişiden bahsedilir. Bunların değerleri öyle yücedir ki yaşam ve ölüm onlar sayesinde vardır. Yağmur onlar sayesinde yağar, bela onlar sayesinde def edilir (Hilyetü’l-Evliya 1/9). Bu rivayetin detaylarında bu topluluğun hiyerarşik düzeni hakkında detaylı bilgiler bulunur. Buna göre hiyerarşinin başında İsrail’in kalbi üzere olan bir kişi bulunur. O öldüğünde ona en yakın kişiler olan ve Mikail’in kalbi üzere olan üç kişiden biri Allah tarafından seçilir. Bu böyle devam eder ve hiçbir zaman arada boşluk oluşmaz. Bazı araştırmacılar bu rivayeti kaynak derecesi tartışmalı

sayısının oldukça fazla olduğu görülmektedir. Bu, şu şekilde yorumlanabilir: İlk dönemlerde merkezi otorite, sultan vasfıyla yeterli otorite kurmayı kolaylıkla başarıyordu. Halifelik Osmanlıya geçtiğinde bile bu vasıf aktif olarak pek kullanılmıyordu. Çünkü maddi otoriteyi temsil eden sultan vasfı yeterli oluyordu. Fakat bu otorite zayıflamaya başladığında veya yetersiz kaldığında sultan daha etkili olan manevi otoriteyi kullanmaya başlıyor ve cihat fermanlarında bundan sonra artış gözleniyor. En son ve en büyük cihat ilanı 1. Dünya savaşı başladığında Sultan Mehmet Reşat’ın (1844-1918) “cihad-ı ekber” fermanıdır. Abdülhamit sürgündeyken bunu öğrenmiş ve bu kararı hatalı bulmuştur. Osmanlı’nın elindeki asıl silahın cihadın kendisi değil adı olduğunu söylemiştir. Çağrı başarısız olunca maddi otoriter sistemle birlikte manevi olanın da Osmanlı’nın elinden çıkmış olduğu anlaşılmıştır.

olduğundan güvenilir olarak görmezler. Fakat burada asıl önemli olan bunun kaynağının güvenilir olmasından ziyade bu inanışın İslam toplumlarında özellikle tasavvuf çevrelerinde yerleşmiş bulunmasıdır. Hatta İbn Arabi gibi tanınmış bir İslam tasavvufçusu bu rivayette anlatılan kişileri keşif yoluyla öğrendiğinden bahsetmektedir (İbn Arabi, 2007:119).

Tasavvuf literatüründe sıklıkla kullanılan kutub, evlad, efrad gibi kavramlar da bu manevi seçkinler topluluğunu ve bunlar arasındaki manevi hiyerarşik düzeni anlatmak için kullanılır. Buna göre sahabeden sonra manevi derecesi en yüksek olan kişiye “kutub” adı verilir. Kutub’dan sonra efrad, sonra imaman, sonra evlad, daha sonra ise abdal gelir. Böylece manevi hiyerarşik düzende -sahabeden sonra- en başta kutub en sonda ise abdal bulunur. Kırklar, otuzlar, yediler denilen kişiler bu abdallardandır. Evlad ise Allah’ın kendileriyle dünyayı koruduğu kişiler olup dört tanedirler. Bizzat Hz. Peygamber tarafından seçilen ve görevlendirilen kişiye Kutbu'l-Gavs adı verilir. Bunun manevi derecesi öyle yüksektir ki varlıklardaki ilahi tecelli merkezleri kendisine boyun eğer, hem insanların dünyasında hem de meleklerin dünyasında söz sahibidir. Hz. Peygamberin ruhaniyeti aracılığıyla ondan yardım istenir (Erginli, 2006:43).

İslam toplumlarında tasavvuf çevrelerine dâhil olmasalar bile halk arasında üçler, yediler, kırklar gibi bu hiyerarşik yapıya ait kavramların kullanıldığı görülür. Bu kişiler bu inanışın hakkında detaylı bilgi sahibi olmasalar bile bu üstün yaratılışlı seçilmiş kişilerin varlığına inanır ve buna hürmet gösterirler. Bu çalışmanın sonunda “**üç örnek**” başlığı altında bu manevi hiyerarşik sistemle maddi kurumsal sistemin birbirine entegre edildiği tarikat sistemi ele alınmaktadır.

2.5.Kronolojik Hiyerarşi: Buyurgan Gelenekler

Gelenek, Latince’de “dağıtmak, yaymak, zaman içinde elden ele geçirmek anlamlarına gelen “tradere” sözcüğünden gelen “tradition” kavramının” (Nisbet, 2008:300) Türkçe karşılığıdır. Gelenek, “toplumun bir sosyal miras olarak önceki kuşaklardan devraldığı tüm dini, sosyal, kültürel norm, inanç, ilke ve kurallar” olarak tanımlanmaktadır (Arslantürk, Amman, 2013:435). Daha geniş anlamda gelenek “belirli davranışsal norm ve değerleri benimseyip aşıl原因, gerçek ya da hayali bir

geçmişle süreklilik gösteren ve genellikle yaygın biçimde benimsenen ritüeller ya da başka sembolik davranış biçimleriyle ilişkili toplumsal pratikler kümesi” anlamındadır. Geleneksel toplum ise (traditional society) genellikle endüstriyel, kentleşmiş ve kapitalist “modern” topluma karşı kullanılır (Marshall, 1999: 258-259). Dini anlamda ise gelenek, “medeniyeti vahye bağlayan zincirdir. Bu anlamda gelenek ne tarihi ne beşeri bir olgudur. Onun kaynağı vahiy adını verdiğimiz doğrudan ilahi müdahaledir” (Nortbourne, 1995:37). “Gelenek toplumda değerler ve kurumların en ağır değişen ve eski toplum devirlerini yenilerine bağlamaya yarayan sosyal miras olarak da tanımlanmaktadır” (Ülken, 1969:115). Gelenek ve geleneksel toplum hakkında detaylı bilgi için Coşkun’un çalışmasına bakılabilir (Bkz. Coşkun, 2016:171-180).

Şu var ki “bir düşünce ve pratik gelenekleşebildiği oranda kalıcılığını artırır” (Tekin, 2003:129). Bu fikir aynı zamanda bizim burada gelenek konusuna yaklaşım tarzımızı belirleyen ana fikirdir. Bir uygulama veya düşüncenin üzerinden zaman geçmesi onu daha fazla kişinin onaylaması anlamına gelir ve aynı gelenekten kişi veya toplumları o şeyi onaylama konusunda yönlendirir. Hatta bu onaylama eğilimi bazı toplumlarda öyle ileri seviyede olur ki din gibi kutsal görülen geleneksel öğretilerin onaylanması toplumun boynunun borcu olarak görülür. Hem birey hem de içinde yaşadığı toplum gelenek karşısında pasif onaylayıcı konuma düşer ve onu olduğu gibi sürdürmeyi hayati bir amaç olarak görür. Bizim başlığa çektiğimiz “buyurgan gelenek” ifadesi bu duruma dikkat çekmek içindir.

Buyurgan gelenekler içinde en güçlü olanı tabulaşmış geleneklerdir. Le Bon bu tip geleneğin kitle üzerindeki sıra dışı etkisini anlatmak için vurgu tonu oldukça yüksek bir dil kullanır. Ona göre

“Tapınaklarda geleneklerden daha heybetli putlar yoktur. Saraylarda geleneklerden daha güçlü hükümdarlar bulunmaz. Bu putlar ve baskıcılar kolay yıkılır. Ruhlarımızda hâkim olan görünmezler her türlü baskının etkisinden uzak kalırlar. Ancak yüzyılların ağır aşındırmasıyla değişebilirler” (Le Bon, 1997:76).

Buyurgan gelenekle birey arasındaki hiyerarşik durum, aile içinde oluşan verili hiyerarşik duruma benzerdir. Birey bir geleneğin içine doğar ve hazır bir sistemin

parçası olarak dünyaya gelir. Bu açıdan manevi hiyerarşik sistemden ayrılır. Manevi olanda sisteme giriş gönüllüken bunda birey sistemin içine doğar, sistem verili ve hazırdır. Bu aile içi hiyerarşik yapıda olduğu gibi birey tarafından koşulsuz içselleştirilmiştir. Fakat sonuçları itibariyle manevi hiyerarşiye benzer. Yani tıpkı manevi üstünlükte olduğu gibi geleneğin hiyerarşik üstünlüğü de reddedilebilir. Onun içine doğmak veriliyken onu reddetmek tamamen gönüllü olarak gerçekleşir. Bu, bireyin kendini kolektif yapılara bağlayan zincirlerden birinden kopması anlamına gelir. Bu da bir tür bireyselleşmedir ki biz bu çalışmada geleneği reddetmeyi bireyselleşmenin ilk aşmasında ortaya çıkan bir süreç olarak değerlendirmekteyiz.

Bununla birlikte bütün geleneklerdeki buyurganlık aynı seviyede değildir. Bu başlık aynı zamanda buna da işaret etmektedir. Mesela bilimler tarihi ve bilimsel gelenek gibi bazı gelenek türleri sadece tarihsel bir arka plan ve kronolojik bilgi sağlama gibi görevler üstlenir. Bundan iki yüzyıl hatta iki binyıl önce yaşamış düşünürlerin görüşlerine atıf yapmak onların görüşlerini buyurgan bir mecburiyetle kabullenmek anlamına gelmez. Bunlar hala ilham verici ve yönlendirici olsalar bile bazen yanlışlanır, bazen eleştirilir, itiraz edilir, bazen de bilgi zenginliği olsun diye verilir. Fakat hepsinden önemlisi bu atıflar, bu fikrin bir tarihsel geçmişi yani geleneği olduğunu anlatmak için kullanılır. Bu, konunun geleneksel yapısını çıkarmak, kronolojik detaylarını vermek ve böylece okuyucuyla bir nevi konunun konum bilgisini paylaşmaktır. Buyurgan gelenekler ise onun hatırasını yaşatmanın zorunluluk olarak görüldüğü durumları anlatmak için kullanılır. Kişi atalarından gelen kültürel veya dini mirası hayatı pahasına korumaya başladığında buyurgan gelenek artık tabulaşmış olur. Özellikle dini ve kültürel geleneklerde belli ölçülerde buyurganlık bulunduğu görülmektedir.

Bir birey nasıl kalıtsal ataları vasıtasıyla geçmişle geleceği birbirine bağlayan bir kolektif varlığın parçası olursa, milletler ve kültürler de gelenek vasıtasıyla geçmişten gelen canlı bir kolektivitinin parçasına dönüşür. Görkemli ve yıkılmaz grubun parçası olmak sadece bireylere değil milletlere de güçlü bir motivasyon kaynağı sağlar. Aynı durum dinsel gelenekler için de geçerlidir. Mensching, din organizasyonunun dinamiklerini ana hatlarıyla üçe ayırır. Bunlar geleneğin zarureti,

objektivite (nesnelleşme) ihtiyacı ve kitlelerin beklentileridir (Mensching, 2012: 224-236). Geleneği ele alacak olursak; Mensching'e göre din kurucusu (le maitre) yerli dinle organik irtibatı kesilerek, şekilden yoksun ilk tecrübelerle dayalı bir hayat yaşar. Bu, yeni dinin temelidir. Fakat ilk müntesiplerden hemen sonra yeni bir gelenek başlar. Çünkü intikal yani dinin aktarılması, geleneği zorunlu kılmıştır. Dini cemaatin temiz bir şekilde muhafazası için de gelenek gereklidir (Mensching, 2012: 224-225).

Dinler tarihi incelemeleri nerdeyse bütün dinlerin kendilerini bir geleneğe dayandırmaya özellikle gayret ettiklerini göstermektedir. Bu, en ilkel din biçimlerinden en evrensel olanlara kadar hemen hemen bütün dinlerin ortak noktalarından biridir. Mesela İslam dininde, Hz. İbrahim'in geleneği otantik gelenek olarak takip edilir. Aslında başta Hz. Peygambere vahiy ilk geldiğinde destek bulabileceği yerleşik bir gelenek yoktu (Armstrong, 1998:188). Fakat daha sonra bazı Kur'an ayetleri (örneğin; Mumtebine, 60/4; Nisa, 4/24; Al-i İmran 3/67) ve hadisler yoluyla Hz. İbrahimi'nin geleneğine sık sık atıf yapılmış ve Hz. İbrahim İslamiyette dini geleneğin bir referans noktası olmuştur.

Kur'an o gün Arap toplumunda geçerli olan kolektivizmin kaynağını üreten kalıtsal geleneği dışlar. Ve onun yerine Hz. İbrahim'den gelen teolojik geleneği yerleştirmeye çalışır. Diğer bir ifadeyle Kur'an toplumda geçerli olan pozitif ve negatif kolektivizmi üreten geleneğin yönünü değiştirmeye çalışır. Bunu, toplumu ataların soy bağından gelen tabulaşmış gelenekten kurtarıp Hz. İbrahim'den gelen ve din bağına dayanan geleneğe bağlamaya çalışarak yapar. Yeni müminler topluluğunun tarihsel dinsel gelenek içinde yeni bir yerde konumlandırılması gereklidir. Yeni konumda toplum din bağı yoluyla ise Hz. İbrahim'e bağlanırlar. Ataları Hz. İbrahim'in geleneğine dahil oldukları için memnun olmaları beklenir. Hz. Peygamberin dini topluluğu ikna etmede zorlanmasının nedeni kitleyi nerdeyse tanrılaşmış buyurgan gelenekten koparmanın zorluğuyla alakalıdır.

İslam dini Hz. Peygamberden sonra geleneği oluşturmaya devam eder. Fakat bundan sonra oluşan gelenekte asıl figür Hz. İbrahim değil Hz. Peygamberin bizzat kendisidir. Onun özgün dini tecrübesi zamanla gerek kurumsal gerekse kurumsal

olmayan (manevi) temsilcileriyle İslam geleneğini oluşturmaya devam etmiştir. Günümüz şartlarına geldiğimizde asırlık İslam geleneğinin ne kadarının onun özgün tecrübesini temsil ettiği ne kadarının etmediği tartışılmaktadır. Bir sonraki bölümde ele alınacak olan bireyselleşme konusunun odak noktasında da bir bakıma bu tartışma bulunmaktadır. Nitekim bireyselleşmenin ilk aşamalarında en şiddetli eleştiri kurumlarla birlikte çoğunlukla geleneğe gelir. Bireyselleşmenin türüne göre gelenek kısmen veya tamamen reddedilebilir.

Bir de “gelenekselcilik” denilen ve Tillich’in “topluluk ve gelenek kutsal olanın karakterine dayanır” diye ifade ettiği (Tillich, 1973:118) bir kavram vardır ki kapsamı itibariyle burada bizim konumuza doğrudan dâhil değildir. Batı’da “Perennial Philosophy” olarak tanınan ve İslam’da “Geleneksel Ekol” olarak bilinen bu bakış açısı ilahi vahyin somutlaştığı “gelenegi” dünya görüşünün merkezine yerleştirir ve modern dünyada var olma mücadelesi veren İslam düşüncesini bu yolla savunmaya çalışır (Aslan, 2015:770). Gelenek, Rene Guenon’a göre saf metafizik öğreti ve entelektüel sezgidir (Guenon, 2001:60). Frithjof Schuon buna Ezeli Hikmet derken, Seyyid Hüseyin Nasr ise Geleneksel İslam adını verir (Kutluer, 2013:404).

Gelenekselci yaklaşıma göre gelenek özü itibariyle vahiy kaynaklıdır. Ve bu modernizm karşıtı bir olgu olarak görülür. Modernizm doğası ve ilkeleri açısından insan temellidir. Gelenek, kutsal hakikatin ölçüsü yaparken modernizm insanı hakikatin ölçüsü yapmıştır (Aslan, 1996:202). Modernizmin insan temelli oluşu onun bağımsız insan aklını esas almasına dayanır. Yani modernist bakış açısı insan aklından yola çıkarak hareket eder. Gelenekçi bakış açısı ise bağımsız aklı dışlar, bağımlı aklı esas alır. Bağımlı akıl ise geleneğin bir parçasıdır ve nakli bilgiler doğrultusunda hareket eder. Bu durumda bağımsız aklı reddederek bağımlı aklı esas almak gelenekçi bakış açısının karakteristik bir özelliği olmaktadır. Bu çalışmanın ilerleyen kısımlarında (Bkz. Üçüncü Bölüm) bağımlı ve bağımsız akıl hakkında detaylı bilgi verilmektedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLAM'DA BİREYSELLEŞME

3.1.Giriş Mahiyetinde

İslam coğrafyasında 19. yüzyılda yaşanan fikri hareketler incelendiğinde ilgili literatürde bu hareketlerin tekli bir kategori olarak ele alındığı görülür. Bu hareketleri anlatmak için reform, ıslah, tecdid, yenilenme, modernleşme gibi kavramlar kullanılır. Fakat bunlar çoğunlukla benzer anlamda kullanılır ve son iki-üç yüzyıl içindeki fikri hareketleri anlatan şemsiye bir kavram görevi görürler. Fakat bununla birlikte bazı araştırmacı ve yazarlar tarafından belli alt kategoriler belirleme çabasının bulunduğu da görülür. Ama bu kategoriler temelde ayrıştırılmış, birbirinden bağımsız kategoriler değil şemsiye bir kavram olan ‘tecdit’in altında bulunan detay farklılıkları olarak ele alınır.

Biz bu çalışmada 19. yüzyıl ve sonrasında yaşanan fikri hareketlerden yola çıkarak üç ayrı kategori belirliyor ve bunları temelde birbirinden farklı olarak tasarlamaya çalışıyoruz. Bu kategoriler aşamalı olarak gerçekleşmediğinden belli bir kronolojiyi takip ettiği savunulmaz. İslam toplumlarında bu kategorilerin tamamı aynı anda bulunabilir. Bu, modernlik ile gelenek arasında geçiş aşamasında bulunan toplumların tipik özelliklerine uygun bir durumdur.

Bunlardan ilki olan ve “modern selefilik” olarak isimlendirdiğimiz kategori maddi hiyerarşik düzeni ve buyurgan gelenekleri reddeden, manevi hiyerarşik düzeni ise yeni bir kanala aktaran yorum biçimidir. Dini metinleri ilk topluluğun referanslarıyla anlamaya çalışmak önemli bir ilkedir. Modern selefilikte “bireyselleşme” bizzat değil sonuçları itibariyle önemli görüldüğünden, modern selefilik bir tür “**zayıf bireyselleşme**” biçimidir. Yani Modern selefi bireyselleşmesi özünde getirdiği ve süreklilik arz eden bir bireyselleşme değildir. Tam tersine kendi içinde yeni kolektif dini yapılar oluşturmak için oldukça istekli gözükür. Onun

bireyselliği, mevcut kolektif dini yapılara karşı itiraz ederken bireysellikleri olabildiğince ön plana çıkarmaya çalışmasıyla ilgilidir. Ulema hiyerarşisine karşı çıkması, mezhep sınırlarına uygun düşünmenin zorunlu oluşuna itiraz etmesi ve dinde bireysel akli düşüncenin geleneksel formlarından biri olan içtihadı zorunlu olarak bakması bu düşünce yapısının öne çıkardığı bireysellik türleridir.

Akla dayalı, sürekliliği olan ve bireyselleşmeyi özünde getirdiği prensiplere dayandıran bireyselleşme tipi modernist bireyselleşmedir. Bu tür bireyselleşmede hem maddi hem manevi hiyerarşik düzen tamamen reddedilir ve onun yerine rasyonel bireysel akli yorumları ikame eden yaklaşım esas alınır. Bu metodu benimseyenler belli bir yöntem takip etmeye çalışırlar fakat bütün geleneksel nesnel referans noktalarını devreden çıkardıklarından metni subjektif değerlendirmelere açık hale getirdikleri gerekçesiyle eleştirilmektedirler.

Bu çalışmada Kur'ancılık ve tarihselcilik bu kategoride ele alınır. Bu tür bireyselleşmede bireysel aklın bazen -Kur'ancılık'ta olduğu gibi- sınırsız bir yorum imkanı bulunur. Tarihselci yaklaşımda ise aklın sınırsız bir yorumlama imkanı bulunmaz fakat ilkelerin tespiti, tarihselliğinin çıkarılması ve somut karşılığının tespit edilmesi açısından aklın merkezi bir rolü vardır. Modernist bireyselleşmede somut örnekler Kur'ancılık ve Tarihselcilik yaklaşımları olduğundan doğal olarak Fazlurrahman ve Seyyid Ahmed Han'ın fikirleri ön plana çıkmıştır. Öncelikle burada Fazlurrahman ve Seyyid Ahmed Han'ın fikirleri arasında kesinlikle organik bir bağ veya metodik bir kardeşlik kurmaya çalışmadığımızı özellikle belirtelim. Nitekim ileride geleceği gibi "Kur'ancı" yaklaşımla "tarihselci" yaklaşım arasında bariz farklar vardır. En temel fark "Kur'ancılık" yaklaşımının belli bir ilkesi yokken tarihselci yaklaşımın uymak zorunda olduğu belli ilkeleri vardır. Burada bu iki örneği seçmemizin nedeni bireysel aklın aktive edilme derecesiyle ilgilidir. İkisi arasındaki farklara ileride detaylı olarak değineceğiz.

Üçüncü tip ise tekli hakikat anlayışının aşınmaya başladığı, yani buyurgan ve dışlayıcı (negatif kolektivist) hakikat anlayışının zayıfladığı, çoğul hakikatlerin mümkün görüldüğü, geçmişi merkezden çıkarıp bu güne odaklanıldığı durumdur. Bu çalışmada bu durum "postmodern bireyselleşme" olarak kavramsallaştırılır.

Bu kategoriler İslam’da bireyselleşme olgusunu tasarımılamak için geliştirilmiş tipolojilerdir. Birinci kategorinin bireyselliği sayısal olmaktan ziyade tematiktir, yani yerleşik kolektif sistemleri üreten hiyerarşik yapıların reddedilmesiyle ilgilidir. İkincisinin bireysel özelliği bireysel akli süreçlerin yoğunluğuyla, üçüncününki ise “süreksizlik” ve yatay eşitlenme bağlamında ortaya çıkar. İlgili literatürde üçüncü kategori ilk ikisiyle genellikle irtibatlandırılmaz, aralarında bir süreklilik veya akrabalık kurulmaz. Genellikle bağımsız bir kategori olarak “**İslam ve postmodernizm**” kategorisinde ele alınır. Yani ilk ikisinin dayanak noktası 19. asır yenilikçi fikir hareketleriyken diğerininki 20. asır ortalarıdır.

Okuyucu bundan dolayı kategoriler arasında sürekliliğin olmadığı, tarihsel bağlam gözetilmediği ve yaklaşık yüz yıllık bir tarihin atlandığı gerekçesiyle çalışmayı eleştirebilir. Fakat bu eleştiri doğru değildir. Çünkü çalışmanın yöntemi – başta da belirtildiği üzere- tipolojik kavramsallaştırmalara dayanmaktadır. Tipolojilerde ise tiplerin birbiriyle organik veya tarihsel olarak irtibatlı olmaları beklenmez. Aralarında bir süreklilik bulunması zorunlu değildir. Tipler farklı koşullara, farklı zamanlara ve bağlamlara dayanıyor da olsalar aynı anda aynı toplumda bulunabilirler.

Burada şunu özellikle belirtmeliyiz ki; bu konunun yer yer mezhepler tarihi alanına girdiğinin farkındayız. Bundan dolayı mezhepler hakkında, onların tarihi, ilkeleri, doktrinleri, birbiriyle irtibatı vs. üzerinden yeni ve orijinal bazı fikirler ileri sürmek iddiasında değiliz. Biz burada mezhepler tarihi alanında güvenilir bulduğumuz bazı kaynaklar üzerinden ve daha çok da genellikle ilgili araştırma çevreleri tarafından zaten bilindik duruma gelmiş genel yaklaşım tarzları ve ilkeleri üzerinden hareket etmekteyiz. Mezhepler tarihi literatüründe elde ettiğimiz verileri bu çalışmanın kuramsal bakışına uygun olarak yeniden değerlendiriyor, verileri sosyoloji disiplini içinde kullanmaya ve anlamlandırmaya çalışıyoruz. Verili bilgileri kullanmak dışında, Mezhepler Tarihi çalışmaları alanına doğrudan giriş yapmamak ve o alanın kapsamına giren konularda yeni bir takım iddialarda bulunmamak suretiyle bilimsel etik ölçülerine mümkün olduğu kadar riayet etmeye özen gösteriyoruz.

Referans aldığımız 19-20. yüzyıl fikri hareketlilikleri, askeri alanda, eğitim alanında, ekonomik alanda, giyim kuşamda vs. nerdeyse her alanda yenilikçi akımları kapsamaktadır. Bölüm sadece dini-fikri alana odaklanmakta ve bağımsız tanımlayıcı bir ifade olmasından dolayı genellikle “yenilikçi fikir” tabirini kullanmaktadır. Yenilikçi fikir akımları ilk etapta mezhepçi değildir. Bundan dolayı fikri tasniflerin yapılmasında Şia ve Sünni coğrafyasındaki fikirlerin beraber kullanılmış olması doğal bir sonuç olarak ortaya çıkmıştır. Gerçekten de fikrine atıf yapılan tüm yazarlarda Reşit Rıza hariç diğerlerinin bilindik şekliyle bir mezhep bağlılığı yoktur. Bununla birlikte Şia coğrafyasındaki yenilikçi fikir akımlarının (Ruşenfikran) detaylı incelemesi yapılmamıştır. Dolayısıyla modernist bireyselleşme (ki sahici bir bireyselleşmedir) hariç diğer ikisinde fikri referanslar genellikle Sünni coğrafyada yaşamış kişilerden seçilmiştir. Fakat yine de İran’daki fikri ortamın ana karakterini belirleyen ve maddi hiyerarşik sistemle manevi hiyerarşik sistemin karma şekilde bulunduğu “Velayet-i Fakih” sistemine ve orada bireysel hüküm verme anlamında içtihadın ne anlama geldiğine, çalışmanın kapsamı ölçüsünde değinilmektedir. Bu, değerlendirmelerin İslam coğrafyasında en azından Şia ve Sünni gibi iki ana referans açısından geçerli olduğu, İran özelinde ise istisnaların ne şekilde ortaya çıkacağının büyük oranda çerçeve içine alındığı anlamına gelir.

Sona doğru ele alınan “üç örnek” başlığı konuyu tarikat yapıları, Velayet-i Fakih sistemi ve camiler olmak üzere somut üç örnek üzerinden ele almayı denemektedir.

3.2.Ondokuzuncu Yüzyıl Fikri Hareketlerini Sınıflandırma Çabaları

19. Yüzyıl başlarında başlayan ve İslam coğrafyasının büyük bölümünü etkisi altına alan fikri hareketler ilgili literatürde genellikle Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh ile başlatılır ve bazen “kaynaklara dönüş” (Mertoğlu, 2013:149) bazen “İslamcılık” (Kara, 2011:17) gibi üst şemsiye kavramları altında incelenir. Tecdid, ıslah, yenilenme, öze dönüş, modern İslam, çağdaş İslam gibi alt kavramlar bu fikri hareketleri tanımlamak için kullanılır. İlgili literatür tarandığında bu kavramların bir çok yerde birbiri yerine kullanıldığı görülür. Bundan dolayı mesela Abduh bazı yerlerde “modernist”, bazılarında “ıslahçı”, bazılarında “öze dönüşçü”

vs. şeklinde tanımlanmaktadır. Fakat bu, ilgili literatür açısından bir çelişki durumu değildir. Çünkü bu kavramlar genellikle kategorik olarak ayrılmamakta ve aynı anlamda kullanılmaktadır. Zaten ilgili çalışmalarda, bu kavramların benzer anlamlar taşıdığı hatta aynı anlamda kullanıldığı genellikle metin yazarları tarafından açıkça belirtilmektedir.

Bununla birlikte bu düşünce hareketlerini bazı referans noktalarına göre sınıflama ve bu kavramları kategorize etme çabaları olduğu da görülmektedir. Bunların içinde en belirgin olanlarından biri Mertoğlu'nun sınıflamasıdır. O, “Kaynaklara Dönüş Hareketi Selefi Bir Talep Mi Modern Bir Yöneliş mi?”adlı çalışmasında “selefilik” ve “modernistlik” arasında net bir ayrım yapmaya çalışır (Bkz. Mertoğlu, 2013:153,160). Ona göre modernistler modern görüşlerle oluşmuş bir çağrıya sahiptirler. Selefiler ve modernistlerin nadir bazı istisnalar olmakla birlikte temsilcileri birbirinden farklıdır (Mertoğlu, 2013:160). Modernistlerde evrimci bir çizgi olduğundan seleflere artık gerek kalmadığı düşüncesi hakimdir. Çünkü onlar iyi bile olsalar eski bir zamanda yaşadığından onların fikirleri artık bu toplumun sorunlarını çözemez. Onlar, bidatlerden ziyade rasyonel aklın kavramakta zorlandığı inanç ve pratiklerden rahatsız olmaktadır. Onların hurafe dedikleri ve eleştirdikleri şey rasyonel akla uymayan bu uygulama ve fikirlerdir. Modernistler de tıpkı selefiler gibi geleneksel anlayışı, İslam’ı tahrif ettiği gerekçesiyle reddederek Kitap ve Sünnete dönmeyi önerirler. Fakat bunları okumayı yeni bir otoritenin emrine vermek yerine akla dayalı olarak yorumlamayı esas alırlar. Kitap ve sünnetten ve İslam tarihinden elini güçlendirecek olanları seçer, başta mezhepler, tarikatlar, eğitim kurumları olmak üzere ulema, meşayih ve onların yorumlarını reddederler (Mertoğlu, 2013:159-161). Mertoğlu yeni fikri hareketler üzerinden kuramsal bir sınıflama yapmaya çalışmıştır.

Mevlüt Uyanık ise sınıflandırma çabası üzerinde Mertoğlu kadar uzun durmaz. Fakat onun sınıflandırması daha öz ve nettir. O, bu günkü İslam dünyasındaki bütün akımları değerlendirebilmek için ikili bir sınıflandırma yapmayı önerir. Onun sınıflamasında ilk olarak ihyacı hareketler vardır. O “Yeni Selefiler” adını verdiği Müslüman Kardeşler teşkilatını, Reşit Rıza’yı, Mevdudi gibi isimleri bu sınıfta sayar.

İkinci olarak ise “Saf Modernistler” gelir, ona göre S. Ahmed Han, M. Abduh, Cemaleddin Afgani, İkbâl vb. gibi kişiler bu kategoride bulunur (Uyanık, 1990:50). Uyanık da tıpkı Mertoğlu gibi kuramsal bir sınıflama yapmaya çalışmaktadır. Yani her ikisinde de aklı öne çıkaranlar ile nakli öne çıkaranların ayrıştırılmaya çalışıldığı görülür.

Mehmed Kürşad Atalar söz konusu fikri ayrışmaları dört kategoriye ayırmayı dener: 1) Seküleristler: Bunlar Batıyı bütün kavram ve kurumlarıyla benimseyenlerdir. 2) Gelenekçiler: Batıdan gelen her şeyi reddedip geleneği neredeyse din yerine koyanlar. 3) Modernistler: Batılı kavram ve kurumları bağdaştırma ve meşrulaştırma çabası içinde olanlar. 4) İslamcılar: İslam’ın her dönemde söyleyecek bir sözü olduğunu ileri sürenler. Bunlara göre din özü itibarıyla siyasaldır (Atalar, 2013:538-539). İsmail Kara’da ise bu tasnif örtülü olarak bulunur. O, modernleşme sürecinde iki yönelişten bahseder. Bunlardan biri İslam’ın gelişmeye engel olduğu fikrini aşmaya yönelik görüşlerdir (Kara, 2005:362). İkinci yöneliş ise bir tasfiyeyi öngörür. Fakat tasfiye görüşlerinin sorunu yüzeysel bir temizlik öngörse de yüzey ile içeriği ayıramadığından içeriği de hedef alır. Bu tasfiye görüşünün başında tasavvuf ve tarikatlar gelir (Kara, 2005:363-380). Atalar ve Kara’nın tasnifleri kuramsal olmaktan ziyade kategoriktir. Yani benzer fikirleri ileri sürenler benzer kategoriler altında toplanmıştır.

İslam coğrafyasında tanınmış bazı yazarların da söz konusu fikri hareketleri kategorize etme girişimleri olduğu görülür. Mesela Fazlurrahman, akademik bir kategorizasyon yapmamakla birlikte bu hareketleri “ihyacı” ve “modernist” diye ikiye ayırır. O, ıslahatçı da dediği “ihyacı” hareketler ile “modernist İslam” arasında fikri bir ayırım yapmaktadır (Bkz. Fazlurrahman, 1999:276, 297). İhyacılığı Kur’an’a ve Hz. Peygamberin sünnetine ve selefin öğretilerine dönmek olarak tanımlar (Fazlurrahman, 1999:323). Batıcılar da dediği modernistler ise ona göre modern düşünce açısından İslami değer ve ilkeleri yeniden yorumlamak, modern düşünce ve kurumları İslam’la kaynaştırmak için açıkça ve şuurlu olarak çalışanlardır (Fazlurrahman, 1999:305). Ona göre son asırda İslam dünyasında meydana gelen fikri ve manevi gelişme tarihi bu iki fikir akımı arasındaki gerginliğin tarihi olmuştur.

Ona göre ihyacılık batıcılık karşında açık bir üstünlüğe sahiptir. O kadar ki modernistler tedricen ihyacılığa kaymış ve bazı önemli durumlarda ihyacılardan zor ayırt edilir olmuşlardır. Temelcilik yani ihyacılık İslami geleneğe batıcı görüşten daha yakın olması, buhranlı dönemde birliğin sağlanmasının aciliyeti, ve batıcılığın kendine güç verecek bir ahlak anlayışının eksikliğinden dolayı ondan daha güçlüydü (Fazlurrahman, 1999:302-303, 305).

Gelenekçi fikirleriyle tanınmış Seyyid Hüseyin Nasr ise 19. yüzyıl fikri hareketlerini üç kategoride toplar. 1) Mehdici: Bunlar İslam dininin başına gelenlerin ahir zamanda olduğumuzu ve mehdinin gelişini haber verdiğini ileri sürerler. 2) Öze dönüşçüler: Bunlar İslam'ı doğru yaşamadığımız için bunların başımıza geldiği ve kurtulmak için öze dönmek gerektiğini ileri sürerler. Vehhabilik ve Hindistan'daki Diyobend Okulu gibi. 3) Modernistler: Bunlar İslam'ın modern şartlara adapte edilmesi için İslami mesajın değiştirilmesi gerektiğini ileri sürerler. Bunlar batılı fikirlerden etkilenmişlerdir. Nasr, Arap liberalizmi ve Türkiye'deki modernist akımı buna örnek verir. 4) Gelenekçiler: Ona göre gelenekçiler yalnızca modernist İslam'dan değil aynı zamanda -her ne kadar benzer yönlerini bulmak mümkünse de- öze dönüşçü veya fundemantalist akımlardan da ayrıdır (Nasr, 2014:14, 83). Ona göre gelenekçiler batıyı kök, gövde ve dallarıyla kavrayabildiğinden onu rahat kavrar yorumlar ve aşabilir, pasif şekilde kabullenmez. İslam medeniyetine parçacı olarak yaklaşmaz ve onun bazı unsurlarını hatalı veya gereksiz görmez (Kutluer, 2013:419).

Bir diğer sınıflandırma çabası Ernest Gellner'in "Postmodernizm İslam ve Us" adlı kitabında görülür. Onun burada tanımladığı üçlü sınıflandırma şekli bu çalışmadaki üçlü tipolojiye de yakındır. Gellner entelektüel dünyada bireylerin bağlılık duyduğu üç görüş olduğunu ileri sürer. 1) Köktendincilik: Tek bir doğruluğun varlığına ve bu doğruluğa vakıf olduğuna inanan görüş. 2) Görelilikçilik: Tek bir doğruluğu baştan yadsıyan her tikel görüş açısını kendinde doğru gören görüş. 3) Aydınlanma ussalcılığı: Doğruluğun tekliğine olan inancı sürdürür. Ama buna kesin olarak ulaşılabilceğine hiçbir zaman inanmaz. Gellner, çağdaş dünya sahnesinin ikili kutupsallıktan sıyrıldığını üç temel rakiple karşı karşıya olduğumuzu düşünmektedir. Bu rakipler birbirinin devamı, değişik hali vs. değildir. Birbirinin

karşısında ayrı ve özgül seçeneklerdir. Nerdeyse simetrik ve kabaca eşit uzaklıkta bulunmaktadır (Gellner, 1994:9-14). Gellner'in üçlü sınıflaması ve sınıfların birbirine indirgenemez olduğu görüşünden hareket etmesi bizim tarzımızla uyumludur. Fakat bu uyumluluk tamamen tesadüfidir. Biz bu sınıflamada Gellner'in kategorilerine göre hareket etmiyoruz. Bizim kategorilerimiz tamamen tarafımızdan belirlenmiş ve içeriği de tamamen tarafımızca tespit edilmiştir.

Özetle; İslam dünyasında son iki asırda meydana gelen fikri hareketler pek çok araştırmacı tarafından incelenmiş ve her ne kadar bazı ortak noktalarda birleşmeler de bu hareketlerin yekpare bir yapı olduğundan ziyade farklı düşünce yapılarından oluştuğu kanaati ön plana çıkmıştır. Kimi araştırmacılar akla yaklaşım tarzlarına göre, kimileri ayetleri yorumlama tarzlarına, kimileri sünnete yaklaşım tarzlarına vs bakarak bu hareketleri sınıflamaya çalışmışlardır. Bu hareketlerin temsilcileri de düşünce yapılarına göre kimileri benzer kimileri de farklı kategorilerde değerlendirilmiştir. Fakat hangi düşünce temsilcisinin hangisiyle benzer veya farklı olduğu konusunda görüş birliği bulunmamaktadır. Bunun, araştırmacıların -aynı kavram bile olsa- kavramlara yükledikleri farklı anlamlarla ilgisi olduğu gibi özellikle ilk dönem temsilcilerin fikirlerinin önceden tanımlanmış (mezhep, modern, selefi gibi) kavramların sınırlarından taşmış olmalarıyla da ilgisi vardır.

Bu kısa bilgilendirmeden sonra kendi sınıflandırmamıza geçebiliriz. Özetle tekrar hatırlayacak olursak; kendi sınıflandırmamız üç ayrı kategori şeklindedir. Bunlar “modern selefiler” yani geleneği reddedip öze dönüşü savunanlar, “modernistler” yani akılcı (batıcı değil) yaklaşımı benimseyenler, diğeri ise “postmodernistler” yani çoğulcu ve çoklukçu yaklaşımı benimseyenlerdir. Bunlardan ilk ikisi aynı zamanda 19. yüzyılda bahsi geçen yenilikçi fikri hareketlerin bir bakıma kategorizasyonudur. Bunlara, lüteratürün geleneğine de uygun olmasını göz önünde bulundurarak “modern selefi” ve “modernist” adları verilmektedir. Modern selefi görüş akla önem verir fakat aklın metnin önüne geçmesine izin vermez. Yaşanmış tarihi atlayarak ilk dönem Müslümanlarının anlayışı ve o dönem dini metinleriyle doğrudan irtibat kurmayı dener. Modernist görüşte ise metne seçici davranılır ve akıl ilkesel olarak meşruiyet kaynağı sayıldığından akıl metnin önüne geçebilir. Bu

görüşte metnin her şeyi doğrudan anlatmadığı fakat zamanın şartlarına göre akılla bulunacak işaretler (ilkeler) içerdiği düşüncesi vardır. Bu düşüncede metnin literal kalıplarının dışına çıkılabilir. Fakat bu düşünce “Batınilikle” karıştırılmamalıdır hatta ilkeleri bulmak için rasyonel akla güvendiğinden onun tam tersi olarak konumlanır.

3.3.Modern Selefi Bireyselleşmesi

3.3.1.Modern selefi Kavramsallaştırması

Modern Selefilik düşüncenin karakterize olduğu üç alan vardır: 1) Geleneği reddederek doğrudan ilk toplumun otantik ortamına bağlanma, 2) Ulema hiyerarşisini ve buna bağlı olarak mezhepsel sınırları aşma, 3) Kur'an ve Hadis'i doğrudan yani bireysel çabayla fakat ilk dönem uygulamalarını esas alarak anlama. Bu ilk etapta, hiyerarşik bir düzen ve belli kalıplar içinde üretilen ve bireysel yaklaşımın nerdeyse sıfırlandığı bir dini bilgi üretim mekanizmasının reddedilmesi ve bireysel aktörlerin daha güçlü olduğu daha esnek yeni bir sistemin önünün açılması anlamına gelmektedir. Bunun temelinde ise modern selefiliğin “ictihat” hakkındaki görüşleri yatmaktadır.

Bu başlık altında “modern selefi” kavramsallaştırmasını tanımlamaya ve ne olduğu kadar ne olmadığını da belirtmeye çalışacağız. İlk olarak “selefi” kavramı üzerinde durmaya çalışacağız. Çünkü ilgili literatür tarandığında “selefi” kavramının birden fazla anlamda kullanıldığı hatta kendi literatürü içinde bile sık sık kavram karmaşasına yol açtığı görülmektedir. Bundan dolayı bu çalışmada kastedilen selefi kavramının içeriğini açıklama gereği doğmuştur.

Bazı Mezhepler Tarihi çalışmalarda “selefilik” olgusu üzerinde kavramsal bir karmaşa yaşandığı ileri sürülmektedir. Sönmez Kutlu bunun bir çok kitap veya yazıdan başka Diyanet Ansiklopedisi'nde bile bulunduğunu belirtir (Kutlu, 2016:144). Bu karmaşa ağırlıklı olarak selefiliğin ne olduğuyla birlikte ne zaman başladığı ve hangi oluşumları kapsadığıyla ilgilidir. O, bazen katı gelenekçilik, bazen geleneğin inkarı, bazen dinin akıl ve hurafelerden temizlenmesi, bazen de İslami modernizm olarak ele alınır (İşcan, 2012:56). Yine bazen Hadis ekolüyle (Ashâbu'l-Hadis) özdeşleştirilerek bir mezhep gibi algılanırken bazen de çeşitli dönemlerde

farklı mezheplere sirayet eden bir zihniyet olarak görülür. Bu açıdan Selefilik, Ahmed b. Hanbel ile başlatılan, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye ile devam ettirilen ve Muhammed b. Abdülvehhab'ta son bulan bir süreçle irtibatlı olarak tanımlanır. Bu tip çalışmalarda genel anlamda günümüzdeki gelişmeler ve Selefi gruplar içerisindeki farklılaşmalar dikkate alınmaz. Bu yüzden de en belirgin karmaşa modern dönemde 'Selefi' olarak nitelenen fikri akımların kategorizasyonu ve aralarındaki bağın mahiyeti üzerinde yaşanır (Demirbilek, Atalay, 2018: 448, 457)⁵. Bizim bu başlık altında bu kavramsal tartışmaya kısaca değinmemizin nedeni bu son kısım ile ilgilidir. Çünkü kavramsal kargaşanın aşılması ve bizim selefi kavramıyla neyi kastettiğimizin netlik kazanması çalışmanın kapsamı açısından gereklidir.

Selefilikle ilgili olarak araştırmacıların genel kanaati bu kavramın bir mezhepten ziyade bir zihniyet yani yaklaşım tarzı olduğu yönündedir. Bundan dolayı da yekpare bir mezhep olarak ortaya çıkmamış fakat çeşitli mezheplere sirayet etmiştir. İslam tarihi boyunca çeşitli zaman ve çeşitli coğrafyalarda çeşitli şekillerde kendini belli etmiştir (Uludağ, 2014:347). İnşa ettiği dini düşünce hakkında onu savunanlar ve ona karşı çıkanlar farklı değerlendirmelerde bulunsa da bir dünya görüşü olarak selefilik diğer düşünce biçimlerine sirayet edebilme yeteneği bulunmaktadır (Sancar, 2015:44). Bu haliyle Kazanç'a göre "toplumsal ve siyasi yönleri bulunan bu fikri tutumun İslâm kültüründe erken dönemden itibaren farklı yansımaları olmuştur. Bu çizgi, Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiyye ve Muhammed b. Abdilvehhâb yoluyla Hanbelî Selefilik olarak günümüze taşınmış, Vehhâbilik olarak da siyasal bir harekete dönüşmüştür" (Kazanç, 2010:95).

Diğer yandan Selefilik bir mezhep olarak değil de bir zihniyet olarak görenler sahabe döneminden itibaren bu zihniyetin var olduğunu savunurlar (Demirbilek, Atalay, 2018:457). Hatta selefilik sahabenin saf, duru görüşlerini savunmak ve bunu bir metot olarak uygulamak anlamında kullanıldığında müstesna bir değer atfedilir.

⁵ İslam araştırmacılarından Josef Van Ess ise İslam'daki yenilikçi fikirlerin temelini sekizinci asırda yaşamış, fikirlerini "aydınlanma kokan formülasyonlar" olarak nitelediği İbn-i Mukaffa'nın düşüncelerine dayandırır (Bkz. Ess, 2013:270-272). Fakat İlhan Kutluer Ess'in bu yazarın gerçekten İbn-i Mukaffa olup olmadığını bilmediğini sadece tahmin ettiğini belirtmiştir (Detay için bkz. Kutluer, 2000).

Buna göre Selef, Kur'an mesajını en iyi anlamış ve uygulamış olan nesildir. Onların akla uygun sözleri, Peygamber'in düşüncesini yansıttığı için onlar, sonra gelen Müslümanlar için örnek kabul edilmelidir. Peygamber'in hayatı ve vahyin uygulanışı hakkında Selef, en sağlam bilgi kaynağıdır (Ateş, 2013:40). Bu anlayışa göre en iyi din sahabe ve Hz. peygamber başta olmak üzere ilklerin yaşadığı dindi (Uludağ, 2010:29-36). Bu haliyle selef dini metodu, Müslümanların büyük çoğunluğu tarafından benimsenmiş, geçmişte Matüridi ve Eş'ari mezhebinin kuruluşuna kadar devam eden, daha sonra da Müslümanlar arasında benimsenmeye devam etmiş, sade ve selametli bir yol olarak görülmüştür. Selef metodunu benimseyen din uleması ayet ve hadislerin çizdiği düz anlam ve yalın ifadeden oluşan dairenin dışına çıkmamışlar, tafsilatı benimsememişlerdir (Dalkılıç, 2018:377, 388).

Farklı dönemlerde farklı yapılarla irtibatlı olarak ortaya çıkan bir bakış olmasına rağmen selefi anlayışın her çeşidinde belli ölçülerde görülebilen ortak noktalar vardır. Bu, ilk olarak Kitap ve Sünnet'i anlamada, metin merkezli hareket etmeleridir (Kazanç, 2010:95). Akli metne bağımlı bir olgu olarak görürler. Yani onlara göre “nakil aklın esasıdır, akıl ancak nassların (metnin) belirlediği sınırlar dahilinde çalışabilir. Aklın görevi, önceden bilinen bir sonuca varmak, önceki verinin doğruluğuna ve sabit olan kesinliğine ulaşmaktır. Aksi halde aklın yorumsaması (tevil) metnin nesnel anlamını inkâr etmek hatta ona karşı çıkmak, hevaya ve arzuya teslim olmaktır” (Kazanç, 2010:103).

Mertoğlu Selefilik'in temel özelliklerini dört başlık altında özetler: 1) dinin anlaşılmasında aklın kullanılmasına karşı mesafeli yaklaşım ve tevilden kaçınma. 2) Sünnete özel bir önem verme. İslam sünnettir, “Kur'an'ın sünnete olan ihtiyacı Sünnetin Kur'an'a olan ihtiyacından fazladır” anlayışı vardır. Sünnetin bir kısmını reddetmek tamamını reddetmek gibidir. 3) Selefe önem verme. 4) Kur'an ve Sünnette bulunmayan uygulamaları (bid'at) görüp tasfiye etme (Mertoğlu, 2013:153).

Bazı mezhepler tarihi araştırmacıları tanınmış bir fikri siyasi hareket olan Vehhabilik⁶ ile selefilik birbine karıştırıldığını ileri sürerler. Hilmi Demir selefilik kavramıyla ilgili yaptığı sınıflama çalışmasında “katı selefilik” olarak nitelediği çeşidinin 19. yüzyılda Vehhabilikle birlikte dini- politik bir hareket olarak ortaya çıktığını belirtir. Ona göre bu selefilik türünün düşünsel arka planı Selef inancına dayansa da bazı noktalarda onlardan ayrılır. Silahlı eylemi politik bir araç olarak kullanmayı benimsemesi, şiddete başvurmayı meşru görmesi, şirk ve Küfür kavramlarını Müslümanlar için dinden çıkarıcı bir unsur olarak kullanması gibi... (Demir, 2019). Dalkılıç da bu selefilik türünü Sünnilik içinde ortaya çıkmasına rağmen Sünniliği tasfiye edecek şekilde geliştiğinden “Tasfiyeci Selefilik” olarak adlandırmış (Dalkılıç, 2018:389) ve bu zihniyeti benimseyenlerin son zamanlarda Selef kavramıyla ilişkilendirilerek anılmasının büyük bir kavram kargaşasına neden olduğunu belirtmiştir (Dalkılıç, 2018:395). O selef ve selefiyye kavramları arasında ayırım yapar. Selef yolu Müslümanların büyük çoğunluğu tarafından benimsenmiş sade ve selametli bir yolken (Dalkılıç, 2018:387) selefilik bir çeşidi olan Vehhabilik tasfiyeci katı bir zihniyettir. Modern dönem araştırmacılarından bazıları Vehhabiliği coğrafi konum itibarıyla İslam dünyasının merkezinde bulunması sebebiyle o dönem gelişen pek çok yenilikçi fikrin ilham kaynağı olarak görme eğiliminde olmuşlardır. Fakat bu fikir hem yaygınlaşmamış hem de bu hareketler arasında organik bağ kurmak hatalı bulunmuştur (Voll, 2014:45-46).

⁶ Vehhabilik 18. yüzyılda Osmanlı civarında ortaya çıkan muhtemelen en meşhur ihya hareketidir. Hareketin önderi Muhammed b. Abdulvehhab (1703-1791) kabir ziyareti, tabita kutsallık atfedici tarzda bazı mekanlara gösterilen tazimden rahatsızlık duymaya başladı. Hareketinin temelini bu görüşler oluşturuyordu. Abdulvehhab bu görüşlerini Allah’tan başka otorite olabilecek her türlü şeye karşı durmak şeklinde genişletti. Şeyhin otoritesine teslim olma, onu manevi rehber kabul etme veya şeyhleri Allah’a yaklaştıran araçlar olarak kabul etme anlayışına muhalefet etti (Voll, 2014:45-46). O, ictihat kapısının açık olduğunu ileri sürer. Ona göre “hakikatin bilgisinin devamı ictihadın devamlılığına bağlıdır ve her dönemde, o dönemin sorunlarına uygun şekilde nasları yorumlayacak müctehitler bulunur. Sonraki ulemâ da ictihatla ilgili düşünceleri bu zeminde geliştirmiştir. Bununla birlikte ona göre şeriatın temel iki esası Kur’an ve sünnettir ve bu iki esası anlamak için müctehit olmaya gerek yoktur” (Detay için bkz. Cesur Turhan, 2017). Vehhabilik akımının en önemli mirası modernist Müslümanlara -kendisi bu hataya düşmüş olmasına rağmen- lafza bağlılığın üstesinden gelmesi ve dini metinleri daha liberal yorumlaması konusunda verdiği ilhamdır. Fazlurrahman’a göre işte Vehhabiliğin başarısındaki sır budur. Fazlurrahman Vehhabiliğin bu devrimci duruşuna rağmen kısa sürede muhafazakarlaştığı ve sadece Kur’an ve Sünneti kaynak görmeleri ve lafızları üzerinde ısrar etmeleriyle mutlak bir lafziliğe ulaştıkları gerekçesiyle eleştirmiştir. Fakat ona göre yine de Vehhabilik daha sonraki İslami gelişmelerin karakterini her hangi bir faktörden daha çok etkilemiştir (Fazlurrahman, 1999:275, 276).

Doğrudan Mezhepler Tarihi alanına giren bir konu olmasına rağmen selefilik üzerine kısa bir literatür tartışmasına girmiş olmamızın nedeni İslam coğrafyalarında 18-19. yüzyıllarda yaşanan fikri hareketlerin bu çalışmada nerede ve nasıl konumlandırıldığı ve tarih boyunca selefi olarak nitelenen mezhep veya bakış açılarıyla aralarındaki irtibatı ortaya koymak amaçlıdır. Bu çalışmanın özgün kavramlarından biri olan “modern selefi” kavramı İslam tarihinde Hicri üçüncü asra kadar geçmişine dayanan yenilenme ve selefi eğilimleri içeren fikri hareketleri kapsamamaktadır. Bu kavram kronolojik olarak büyük oranda 19. Yüzyıl başlarında ortaya çıkan fikri hareketlere odaklanmaktadır. Ve bu hareketler içinde Her ne kadar “modern selefilik” kavramıyla öze dönüşçülük açısından benzer bazı noktaları bulunsa da Vehhâbilik olarak nitelenen siyasi selefilik akımı da kapsama dahil değildir.

İslam düşüncesinde 19. yüzyıl fikri hareketlerine gelince; bu dönem oldukça yeni bir dönemin başlangıcı sayılır. İslam coğrafyası, 1798’de Fransızların Mısır’a saldırısı, 1852’de Hint Alt kıtasının İngilizler tarafından sömürgeleştirilmesi, Kuzey Afrika ülkelerinin Fransa ve İtalya tarafından işgal edilmesi, Kuzeydeki Müslüman hanlıkların Ruslara karşı verdikleri bağımsızlık çabalarının sonuçsuz kalması gibi gerçeklerle yüz yüze gelmiştir. Bununla birlikte hızla yayılan pozitivizm, oryantalizm gibi fikir akımları Müslüman aydınlar üzerinde oldukça etkili olmuştur. İşte o dönem ortaya çıkan bazı fikir adamları bu durumdan kurtulmak için yenilikçi fikirler ileri sürmüşlerdir. Bu aynı zamanda yukarıda bahsi geçen ve ıslah, ihya tecdit gibi kavramlarla tanımlanan sürecin başladığı zamandır (Büyükkara, 2017:1259). Aynı durum için Batıda Panislamizm, özellikle yeni araştırmalarda ise modern İslam, çağdaş İslam düşüncesi, İslam’da reformist düşünce gibi kavramlar da kullanılır. Bu hareketler Mısır’da Cemaleddin Afgani (1839-1897), ve onun talebesi Muhammed Abduh (1845-1905); Hindistan’da Seyyid Ahmed Han (1817-1898), Seyyid Emir Ali (1849-1928) ile ortaya çıkmış ve gelişmiş, Türkiye’de ise Sırat-ı Müstakim, Sebilürreşad, Beyanu’l Hak, İslam Mecmuası, Volkan gibi dergilerde yazan kişiler tarafından temsil edilmiştir (Kara, 2011:17).

İşte “Modern selefi” kavramı bu fikri hareketleri esas alan bir kavramdır. Burada “selefi” kavramı tek başına aslında “fundamentalist” kavramının karşılığıdır. Fakat İslam düşünce literatürüne uygun olması açısından “fundamentalist” değil “selefi” kavramı tercih edilmiştir. “Modern” adlandırması ise kavramı geleneksel selefi görüşlerinden ayırmak için kullanılmıştır. Yani özetle “modern selefi” kavramı bu çalışmada klasik selefilik ve Vehhabilik gibi kavramlarla aynı anlamda değildir. 19. yüzyılda Cemaleddin Afgani ile başlayan ve aynı dönemde İslam coğrafyasının değişik bölgelerinde bunun muadili olarak var olan fikri hareketleri merkeze alan bir adlandırmadır. İlham kaynakları ve temel esasları Afgani ve Abduh olmakla birlikte, modern selefi düşünce esas karakterini onların izini takip eden Reşit Rıza ve sonrasında almıştır.

Bunu biraz detaylandırarak olursak; Yenilikçi fikri hareketleri ele alan çalışmalar özellikle Ortadoğu ve Batı Asya coğrafyasında bu hareketlerin ilham kaynağı olarak Cemalettin Afgani ve onun öğrencisi olan Muhammed Abduh’un fikirlerine atıf yaparlar. Bu fikirlerin kökenini en azından ilham kaynağını Afgani ve Abduh’a dayandırmak doğru ve genel kabul görmüş bir yaklaşımdır. Fakat bizce bu iki yazarın fikirlerini sınıflandırma aşamasında sorun bulunmaktadır. Çünkü bu yazarlar kendinden sonraki fikir akımlarının ilham kaynağı durumundadırlar fakat - fikirleri daha sonra başkaları tarafından sistemleştirildiğinden- düşünce yapılarında baştan sona sistematik bir bütünlük yakalamak zordur. Bundan dolayı araştırmacılar onları öze dönüşçü mü yoksa modernist mi olarak sınıflayacaklarına karar vermekte zorlanmaktadırlar. Bu durum daha çok iki kavram arasında ayırım yapma yoluna gitmeye çalışıldığında ortaya çıkmaktadır. Onların fikirleri sistematik bir bütünlük oluşturmaya da hiyerarşik düşünceyi reddetme, içtihadın önemine inanma, tarikat öğretisine karşı çıkma gibi belli başlı bazı iddialar açısından oldukça nettir. Zaten onların ilham kaynağı olduğu noktalar da tam olarak burasıdır. Onların ilham kaynağı olan bu fikirlerini kendi fikirlerine başlangıç noktası yapan diğer başka bazı fikir adamları bu fikirleri sistemleştirme yoluna girmişlerdir. Mesela Reşit Rıza bu fikirleri klasik selefi bir tarza yorumlarken, Fazlurrahman daha bağımsız bir yol takip etmiş rasyonel bireysel aklı ön plana çıkarmıştır.

Bizce bundan dolayı yenilikçi fikirlerin somut temsilcilerini kategorize ederken belli ölçüde karmaşa çıkmakta ve kaynaktaki iki isim olan Afgani ve Abduh'un tam olarak hangi kategoriye uygun olduğu konusunda fikir birliği sağlanamamaktadır. Çünkü onlar hem selefi yani öze dönüşçü hem de akılcı yani rasyonalist fikirleri bulunan iki figürdür. Bundan dolayı da son dönem araştırmacılarından bazıları onları “modernist” sayarken bazıları öze dönüşçü anlamında “selefi” olarak nitelemektedir. Bu durum her ne kadar bu figürlerin düşünce yapısındaki kuramsal bütünlüğün zayıflığından kaynaklanıyor olsa da bazı araştırmacıların –daha önce geçtiği gibi- selefi ile modernist kavramlarını birbirini yerine kullanmasının da etkisi olacağı göz önünde bulundurulmalıdır.

Mesela ilgili literatür incelendiğinde Seyyid Ahmed Han ile Abduh ve Afgani arasında fikri benzerliğin bulunduğunu ihsas ettiren bolca örnek bulmak mümkündür. Oysa paradigmatik bakış açısıyla bakıldığında birbirine benzer ve paralel olan Afgani ve Abduh'un fikirleridir ve bu fikirler S. Ahmed Han'ın fikirleriyle aynı veya benzer değildir. Hatta Hayrettin Karaman'a göre Afgani'nin Hindistan'daki siyasî ve dinî fikirleri Seyyid Ahmed Han'ın görüşlerinin antitezi olmuştur (Karaman, 1994:463). Fakat yine de bu, bu kişiler arasında fikri benzerlik Kur'an yazarların yanlış düşündüğü anlamına gelmemektedir. Bu, o dönem yenilikçi fikirleri ileri süren kişilerin tümel bakış açıları farklı olmasına rağmen birçok noktada fikirlerinin kesiştiği anlamına gelmektedir. Bundan dolayı özellikle Afgani ve Abduh'un fikirlerini modernist veya selefi şeklinde sınıflandırmak kolay olmamıştır. Bazı araştırmacılara göre aslına bakılırsa Afganî ve Abduh'un fikirleriyle selefilikğin birlikte anılması tamamen temelsiz değildi (Gömbeyaz, 2016:89). Fakat başka bazı araştırmacılar bu benzerliklerden yola çıkarak onlara “selefi” tanımlaması yapmayı hatalı bulmakta hatta böyle bir irtibatın onların görüşlerinin anlaşılmasına zarar verebileceğini ileri sürmektedirler (Şahin, H., 2016).

Bu durumun ana sebeplerinden biri kuşkusuz bu kişilerin klasik düşünme biçimlerini belirleyen mezhepsel görüşlerin sınırlarını zorlamış olmalarıydı. Bunlar o dönem fikri hareketlerinin temel karakterine uygun olarak katı mezhepsel sınırlara adeta savaş açıyorlardı (Jaschke, 1972:13). Fakat kendi fikirlerinin kuramsal bütünlüğü henüz bulunmadığından sanki olayları mezhepler arası parçacı bir bakışla

yorumladıkları izlenimi veriyorlardı. Mesela Abduh, Selef metoduna uygun bir inanışa öncelik veriyor fakat diğer yandan akılcı yaklaşımları ve yorumlarıyla selefi çizgiden ayrılıyordu. Yine bir konuda mutezile gibi davranıyor (Öztürk, 2004:81-82) fakat diğer yandan doğrudan Mutezile'ye eleştiriler yöneltiyordu (Özervarlı, 2005:483, 484). Yeri geldiğinde ise o bir materyalist gibi davranıyordu [Hz. Meryem'in kocasız hamile kalmasını çocuk sahibi olabileceğine dair taşıdığı kuvvetli iman ve psikolojiyle açıklamıştır] (Bkz. Özervarlı, 2005:484). Kısacası o, bir konuda Mutezile, bir başka konuda Selefî, daha başka bir konuda ise Eşarî gibi düşünmekte herhangi bir sakınca görmüyordu (Öztürk, 2004:81).

Benzer bir durum Afgani için de geçerlidir. Nitekim onun uyruğu, siyasi şahsiyeti de dahil mezhep ve meşrebi net olmadığı ileri sürülmektedir (Kara, 2005:409) Kimileri onun Şii olduğunu ileri sürerken (Karaman, 1994) kimileri onu dinsizlik ve sapıklıkla suçlamıştır (Karaman, 1994:460). Kimileri de onu dini yaklaşıma karşı hümanist yaklaşımı benimsemiş biri olarak görmüştür (Mol, 2011:282). Bir başkasına göre ise Afgani gerek din anlayışı gerekse hayatı boyunca ortaya koyduğu tutum ve davranışları açısından bakılacak olursa samimi bir müslümandır (Karaman, 1994:460). Tüm tartışmalara rağmen gerek Afgani gerekse Abduh İslam düşünce tarihi açısından iki önemli şahsiyet olmuştur. Afgani ve Abduh hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Karaman, 1994; Alaeddin, 2013; Özervarlı, 2005.

Bundan dolayı bu çalışma somut karakterler olarak “Modern selefi” kategorisi için onların fikirlerini selefi tarza kaydırarak sistemleştiren Reşit Rıza'yı, modernist kategorisi içinse başta Seyyid Ahmed Han'ı sonrasında ise Fazlurrahman'ı ön plana çıkarmaktadır.

3.3.2.Modern Selefilik ve Reşit Rıza

Modern selefililiği, klasik selefilik ve onun bir devamı olan Vahhabilik'ten farklılaştıran asıl kişi Reşit Rıza'dır. O, selefililiği “Hadisçi” çizgisinden akılcı (modern) çizgiye kaydırmıştır (Mertoğlu, 2013:152-153). Afgânî-Abduh-Reşit Rıza literatüründe “selefi” atfını ilk kullanan kişi de odur. Bu tarihte kendini selefi olarak adlandıran ilk akım da Reşit Rıza taraftarlarıdır. Özellikle batılı araştırmalarda bu

akımın kurucuları arasında Afgânî ve Abduh da sayılsa da bu kişiler Selefî olarak sayılmazlar (Atalay, 2016:97-98; Kutlu, 2016:146-147). Gerçekten de -az önce geçtiği üzere- Muhammed Abduh ve Cemaleddin Afgani, fikirleri kuramsal bir bütünlük taşımadığından tam olarak selefi değildirler. Reşit Rıza ise onların fikirlerini kuramsal bir bütünlüğe kavuşturan kişidir. Fakat Rıza'nın yaptığı, onların fikirlerini selefi bir tarzla yorumlamak olmuştur. O bir yandan selefililiği "Hadisçi" çizgisinden akılcı çizgiye kaydırırken diğer yandan Afgani ve Abduh'un çizgisini selefililiğe dönüştürmüştür (Şahin, H., 2016:30-31). Reşit Rıza'nın çağdaşları arasında özgünleştiği nokta da burasıdır. Rıza'nın selefi hareketin ilkelerini belirlemede, Abduh'tan devraldığı el-Manar (Deniz Feneri) adlı günlüğün merkezi bir rolü olmuştur (Edwards, 2005:23; Jaschke, 1972:13).

Reşid Rıza'ya göre İslam toplumunun içinde bulunduğu musibet ve felaket durumunun asıl sebebi toplumun Kur'an'dan yüz çevirmesi ve bazı kimseleri taklit etmeyi delil saymaları ve böylece örnek nesil olan Selefin (ilklerin) yolundan ayrılmış olmasıdır (Rıza, 1974:31; Rıza, 1974:114). Bunun en büyük nedeni ise mezhepsel bağlılıklar ve taklittir. Dine mezhepsel bakış ona yeni şeyler eklenmesine (ihdâs) ve bidatlere sapmaya (ibtidâ') neden olmuştur. Oysa selef uleması bunlardan uzak durur, dinde kıyası ve reyî yasaklarlar, fetvâ vermekten kaçınırlardı (Kavak, 2009:131). Ona göre mezhep ihtilafları milletleri zayıflatmaktadır. Mesela Moğol istilasının başlıca sebebi Şafiilerle Hanefiler arasındaki mezhep taassubudur (Rıza, 1974:95).

Onun metnin literal sınırlarını aşan ve böylece selefi çizginin dışına taşan, bizim de burada "modernist" olarak sınıfladığımız kapsama giren yorumları da bulunmaktadır. Mesela o Kur'an'da geçen ölmüş bir kimsenin yüz sene sonra diriltilmesini koma hali, Hz. İsa'nın doğumunu ise eşeysiz üreme olarak yorumlamıştır (Mertoğlu, 2013: 156-157, 259). Bedir ve Hendek savaşlarında müslümalara meleklerin tarafından destek sağlanmasıyla ilgili rivayerleri de aslında Allah'ın yardımının birer manevi tecellisi olarak yorumlamıştır. Ayın yarılmaması gibi hissi mucizeleri ise doğrudan reddetmiştir. Çünkü ona göre bu tür mucize inanışları akli yeteneklerin işlevini yitirmesine yol açabilir (Öztürk, 2004:102-103). Onun bu ve buna benzer bazı görüşleri onu birden bire akli esas alan modernist bir yorumcu

konumuna taşır. Fakat bunlara istisnalar gözüyle bakılabilir. Çünkü buna benzer sayılı yorum örnekleri her ne kadar ona aitse de onun genel bakış açısıyla tam tamına uyumlu değildir. O, mucizelere inanmayı mantıklı düşüncenin önüne geçirmiş bir toplumu uyarmaya odaklandığından özellikle hissi mucizeleri güncel ve akli referanslarla yorumlamaya bir nevi kendini mecbur hissetmiştir. Diğer bir yandan onun bu fikirlerinin üzerinde dönemin dayatmasının da etkisi olduğu açıktır. İsmail Kara'nın da bu konuda benzer fikirde olduğu görülür. Nitekim Kara (Kara, 1996:127) Reşit Rıza'yı terakkici ve gelişimci olarak görür fakat onun bu duruşunu modernleşme döneminin dayatmasıyla ilişkilendirir.

Reşid Rıza görüşlerinin birçoğunu en azından ilkesel bazda tanınmış eseri “Muhaveretu'l Muslih ve'l Mukallid” adlı kitabında ele almış, burada bütün yenilikçi fikirlerinin temeli olan kör taklidin kapısını kapatmak, tefekkür ve istidlal kapısını açmak için çabalamıştır. Bunun için kullandığı kurgusal anlatıda Muslih; genç faziletli, ıslahatçı, Müslümanların durumunu düzeltmek için çabalayan, saadet ve selamete ermeleri için uğraşan, bunun tek çaresi olarak da Müslümanları taklit belasından yalnız Aziz Kitabın, sünnetin ve selefin gösterdiği yola sarılmak, dinin ilk saflık ve basitliğine dödürülmek olduğuna inanan bir zattır. Mukallid ise taklit taraftarı, yalnız müctehitlerin kitap ve sünnete doğrudan müracaat edebileceğini, bu asırda müctehit kalmadığını ve yeniden yetişmesinin de imkansız olduğunu ileri süren, biraz fıkıh bilen, yaşlı bir vaizdir (Rıza, 1974:32-33).

O, bu eserinde taklitten, içtihada, mezhep bağıllığından, ulema hiyerarşisine, yöneticilere itaatten yönetime kadar birçok konuda ilkeler belirlemiştir. Ulema hiyerarşisi ve mezhepsel bağılıkların reddi ve ictihat gibi konuların yeniden yorumlanması o dönem açısından bireyselleşmenin birer ifadesiydi. O dönem için bireysel düşüncenin önünü açan bu alanlar ilerleyen bölümlerde daha detaylı olarak ele alınacaktır. Bu alanlar Modern selefi düşüncenin, dinde bireysel düşüncenin önünü açması, dini düşünceyi bireyselleştirmesi ve onu meşrulaştırması açısından oldukça önemli alanlardı.

Mustafa Öztürk, Reşit Rıza'nın “Sünniliğin en muhafazakâr kanadını temsil eden Hanbelilik çizgisine daha yakın bir yerde durduğunu” ve onun büyük ölçüde

İbn Teymiyye ve İbn Kayyim damarından beslenen bir neo-selefi olduğunu belirtir (Öztürk, 2004:81). Bu durumda Rıza diğer yenilikçi muadillerinin aksine mezhepsel bir sınırı kendine referans almış olması gerekir. Onun Abduh'tan aldığı düşünsel mirası belli ölçüde sünnileştirdiği ve selefileştirdiği doğrudur. Fakat onun bu mezhepsel yakınlığını sembolik veya kategorik olarak değerlendirmek daha doğru olabilir. Çünkü o, mezheplerin arkasından gitmeyi hem dinin hem dünyanın zayı edilmesiyle eşdeğer görmüştür (Kavak, 2009:111). Ona göre Müslümanlar müctehitleri taklit etmeye başlayarak onları peygamber konumuna yükseltmişler hatta bazen müctehit sözünü peygamberin sözüne tercih ederek onun üstüne çıkarmışlardır. Bu taklit bile değildir. Bu, Yahudi ve Hristiyanlarda Tevrat ve İncil'in hükümlerini papaz ve hahamlardan başkası anlayamaz şeklindeki inancın bize intikal etmiş şeklidir (Rıza, 1974: 82-83).

Rıza, okuma yazma bilmeyen birinin dini konulardaki ihtilaflı hükümleri tıpkı ilk asır Müslümanlarının yaptığı gibi bilgili kişilere sormasını doğru bulur. Ama bu o kimsenin görüşünü değil Allah ve Rasulunun görüşünü sormak şeklindedir (Rıza, 1974:111-112). O, bir mezhep imanına uymayı neden uyduğunu aklen ve naklen bilmesi, başka delil bulduğunda derhal terk etmesi şartıyla çok sınırlı şartlarda caizdir görmektedir (Kavak, 2009:257). Onun bu tutumu selefi ihyacı anlayışın takip ettiği ileri sürülen genel kategorik tutuma da uygundur. Nitekim onlar da, delile dayanmadan bir kişinin görüşünü benimseme anlamına gelen “taklit”i reddetmiş, delile dayanarak bilinçli şekilde takip edilen yolu (ittiba) gerekli görmüşlerdir (İşcan, 2014:111).

Reşit Rıza özellikle sıradan halkın, İttiba şöyle dursun sınırlı bağlılığı bile başaramadığını ve müctehit imamları taklit etmekten daha kötü bir duruma düşerek birbirini taklit ettiklerini ileri sürmüştür. Bu haliyle halk dört mezhebe bile bağlı değildir, tamamen bidat ve hurafeye saplanmış durumdadır. Halkın kendi mezhepleri hakkında bildikleri atalarından duydukları çoğu da ihtilaflı olan bir kaç fıkhi konudan ibarettir (Kavak, 2009:247). Onun taklitçilik konusundaki radikal kararlarından biri taklitçileri bir nevi “fetret ehli” olarak görmesidir. Yani ona göre sayıları milyonlara ulaşan taklitçilere İslam dini tam olarak ulaşmamıştır. O halde yapılacak olan şey mezheplerin dar sınırlarını terk ederek tıpkı Hz. Peygamber ve ona uyan ilk neslin

yaptığı gibi davranmak yani Kur'an'ın davetini doğrudan anlamak ve onlara İslam'ın davetini Kur'an yoluyla ulaştırmaktır (Rıza, 1974:114).

O, mezhepleri körü körüne taklit etmenin dini meşruiyeti olmadığını hatta bunun müctehitlerin de görüşlerine muhalif bir tutum olduğunu savunmaktadır (Rıza, 1974:92). Çünkü taklitçiler gerçekten dinin aslına sadık olmuş olsalardı hatadan arınmış olan Peygamber'in sözlerini bırakarak hata etmesi caiz olan müctehitlerin yolunu takip etmezlerdi. Öyleyse müctehitlerin görüşlerine uyan kimseler, peygamberin yolunu takip etmeyi şart koşan Kur'an'dan bile yan çizmiş oluyorlar (Rıza, 1974:82). Bu, selefın de üzerin de ittifak ettiğı yoldur. Selefın hükümlerın dışına çıkılırsa Müslümanlığın dışına çıkılmış olur (Rıza, 1974:42).

O, Kur'an ve Hadis'i anlamak sorumluluğunu sadece fıkıhçıların ve müctehitlerin üzerine yükleyen gelenekçi yaklaşımı şiddetle reddeder ve bunu sadece onların değil tüm Müslümanların görevi olarak görür. Ona göre Kur'an ve Hadis'i anlamak kitaplarını anlamaktan daha kolaydır. Allah dinini fıkıhçılardan daha iyi bilir. Dinde müctehit görüşlerine sadık kalmayı gerekli görmek dolaylı olarak Hz. Peygamber'in açıklamalarının ümmete yeterli gelmediğini ve onun risalet vazifesini yapmadığını söylemektir (Rıza, 1974: 86-87). Din gerek ibadet gerekse itikat esasları açısından Hz. Peygamber tarafından tamamlanmıştır. Bunlara ilave etmeye kimsenin hakkı yoktur (Rıza, 1974:92). Dinin temel kaynakları olan Kur'an ve Hadis'i anlamak için Arapça bilmek yeterlidir. Arapçayı iyi bilmeyen Kur'an ve Sünneti tam anlamıyla anlayamaz (Rıza, 2010:184). Mukaliltlerin iddia ettiğı gibi insanların çoğı Kitap ve Sünneti anlamaktan aciz olsalardı Allah bu kitaplardan herkesi sorumlu tutmazdı (Rıza, 1974: 88-89).

Reşit Rıza'nın metodu hem mezhepsel bağlılığa dayalı kolektif dini yapıyı üreten ve ayakta tutan hem de ictihat yapma olanakları minimuma indiren ulema hiyerarşisini aşmaya dayanır. O, önceki ulemanın seviyesinin çok üstün olduğu inancını hedef alır. Onun, kaynaklara doğrudan başvurabilmenin önünü açan yaklaşımı ile (Kavak, 2009:107) geleneksel öğretinin bilimsel açıdan "avam" diye ötekileştirdiğı sıradan halk kitlesi birer fakih adayı olur. O, adı geçen "Muslih ve Mukallid" tiplemesinde sadece geçmişi mahkum etmekle yetinmeyip önceki

ulemanın itibarını da sarsmak ve ilmi otoriteyi ve hiyerarşiyi alt üst etmek istemektedir (Kara, 1996:123).

Reşit Rıza'nın fikirleri şu üç açıdan önemlidir. 1) Bireysel düşüncenin önünü kapatan ve kişinin toplumda hazır olarak bulup çoğunlukla içine doğduğu mezhepsel bağlılığı reddetmesi. 2) Ulemanın yani bilim ve düşünce takımının bile bağımsız düşünmesini sınırlayan ulema hiyerarşisini reddetmesi, 3) Okuma yazması olan herkesin dini metinleri anlayabileceğine ve dini bağımsız ve doğru olarak yaşayabileceğine dair düşünceleri. Bu o dönem iyice kurumsallaşmış maddi hiyerarşik sistemin reddedilmesi anlamına gelmektedir. O dönem dini düşünce yukarıdan aşağıya inen bu hiyerarşik sistemde üretiliyor, bu sistem eğitim kurumlarının da karakterini belirliyordu. Ulemanın büyük çoğunluğu sıradan halkınsa tamamı belli bir mezhebin sınırları içinde hareket etmek ve düşünmek durumundaydı. İşte bundan dolayı modern selefilik tarafından şiddetle savunulan bu fikirler o dönem açısından radikal şekilde bireyselleşmek anlamına geliyordu. Şimdi o dönem için bireyselleşme açısından bir reform sayılan bu konuları modern selefi bakış açısından daha da detaylandıracağız.

3.3.3.İlmi Faaliyetin Bireyselleşmesi: İctihat

İctihat, İslam dininde ulemanın bireysel aklını en çok kullandığı düşünme yöntemlerinin başında gelmekteydi. Sözlükte “çabalamak” anlamına gelen ictihat kavramının terim anlamı Apaydın'ın tanımına göre, “fakihiin herhangi bir şer'i hüküm hakkında zanni bilgiye ulaşabilmek için bütün gücünü harcamasıdır. Burada geçen “şer'i hüküm” ifadesi akli, maddi ve örfi konularda yapılan akıl yürütmeleri, “zanni bilgi” ifadesi de dinin kati hükümlerini bilmeyi dışarıda tutmayı amaçlar” (Apaydın, 2000:432). İslam'da yenilikçi fikirleri savunan reformcuların üzerinde en çok durdukları konu ictihat konusu olmuş ve onlar nerdeyse bütün problemlerin kaynağını içtihadın dışlanmasına bağlamışlardır. İctihadın dışlanması ve hatta kapanması, vahyi kaynaklara doğrudan başvurmaın önünü kapatmış ulemanın birbirini taklit etmesine sebep olmuş, halkı ise hem ulemayı hem de birbirlerini taklit etmeye mecbur etmiştir. Onların savlarına göre hem ictihat yapmanın önü açılmalı hem de içtihadın belli bir kitlenin tekelinde bulunmasına izin verilmemeli,

olabildiğince halka açılması sağlanmalıdır. Böylece bir yandan kör taklidin önüne geçilerek mezhepsel tahrifatlar önlenerek diğer yandan İslam'ın öz kaynaklarının doğrudan anlaşılması sağlanmış olacaktır.

Yenilikçilerin savundukları ictihat fikri o dönem İslam toplumlarında geçerli olan ve her müslümanın ilk dönemlerde yaşamış büyük müctehitlerin görüşlerini taklit etmekle sorumlu olduğunu ve hiç kimsenin bu büyük müctehitlerden sonra ictihat etmeye ehil olmadığını savunan hakim görüşe karşıydı. Buna göre taklit prensibi reddedilmekte ve dini bilgisi olan herkesin ictihat etme hakkı olduğu ileri sürülmekteydi. İctihat hem doğrudan vahye başvurmak hem de sünnetin doğru tespit edilip anlaşılmasını sağlayacak bir yöntem olarak görülürdü (Peters, 2014:186-188). Bundan dolayı yenilikçi fikirlerin ilk temsilcilerinden olan Abduh nerdeyse bütün fikri savaşını “donmuş şeriatla” mücadeleye ayırmıştır. Yani ulemanın körü körüne taklit edilmesine karşı çıkmış ve ilk kaynaklara doğrudan başvurmak suretiyle yapılan ictihat kapılarını açmak için çabalamıştır (Jaschke, 1972:13).

İslam düşünce tarihinde içtihadı tartışmaya açan esas etken onun meşruiyeti değil bireysel doğasıydı. Çünkü ictihat açık hüküm bulunmayan alanlarda kişiye gerek dini bilgilerini yorumlayarak gerekse şahsi kanaatlerini kullanarak asıl hükümlerle çelişmemek koşuluyla yeni bir dini bilgi üretme hakkı tanımaktadır. Onun ürettiği bu bilgi diğerleri kadar meşrudur fakat bireysel bir kanaate dayandığından onlar kadar kalıcı değildir. İctihadın İslam tarihinin belli dönemlerinde dışlanmış olması da onun bu bireyselliğinin bir sonucudur. Çünkü hem içtihadı yapacak kişinin taşıyacağı vasıflar, hem kişinin kendisi, hem dini bilgisinin boyutu, hem yorumlama biçimi hem de ulaştığı sonuçlar -ne kadar belli ölçüleri olursa olsun- sonuçta subjektif tarafları ve bireysel içerimleri bulunmaktadır. İleride de detaylı olarak geleceği gibi içtihadın dışlanma evreleri öncelikle onun bireyselliğe kapı açan öznel yanlarını olabildiğince kısıtlamak ve onu nesnelleştirmek şeklinde olmuştur. Mutlak bir toplumsal birlikteliğin zorunlu görüldüğü siyasi durumlarda ise tamamen yasaklanmıştır. Böyle durumlarda ulema sistemi zaten var olan eski sistemin sıradan benzerlerini yeniden üreten bir mekanizmaya dönüşmüştü. Adeta içtihadın varlığı bireysel dini düşüncenin varlığı, yokluğu da bireysel dini düşüncenin

yokluğuyla özdeşleşmişti. Gerçi istihsan, istinbat, tercih, fetva gibi belli ölçüde bireysellik taşıyan başka hüküm çıkarma metotları da vardı ama belli ki bunlardaki bireysellik ölçüsü ictihatta olduğu kadar güçlü değildi. Bunlar bir açıdan ictihadın kendisine başka açıdan sabit şeri hükümlere bağlı tali metotlardı.

İctihadın başta nesnelliği değil meşruiyeti esastı. Yani ictihat yapacak kişinin ehil, iyi niyetli olması ve Kur'an ve Sünnete açıkça ters bir fikre varmaması yeterli görülürdü (Koşum, 2006:30-31). Bundan dolayı bir müctehit hatalı bir sonuca varmış bile olsa yine de sevap kazanabileceği genel kabul görmüş bir ilkeydi. İctihat yapmak Hz. Peygamberin yokluğunda onun Kur'an karşısındaki işlevine benzer bir işlevi üstlenmek anlamına geliyordu. Gerek Kur'an gerekse Sünnet söylenmiş sınırlı açıklamalardan ibaretti ve bunların salt varlığının mevcut sorunları çözmeye yetmediği açıktı (Apaydın, 2000:433). Bu yüzden de ictihat baştan beri İslam'ın özünde mevcuttu ve ilk mutahassıs ve hukukçuların şahsi görüş beyan etme ve ferdi hüküm verme tecrübeleri ile başlamıştı (Schacht, 1986:47). Schacht, kişinin kendi görüşüne göre serbestçe hareket etme özgürlüğü olan ictihadın zamanla aşamalı olarak sınırlandırıldığını ve hicri dördüncü (milâdi dokuzuncu) yüzyıl başlarında ise tamamen ortadan kalktığını ileri sürmektedir. Ona göre bütün ekollerin uleması tüm meselelerin detaylı şekilde halledildiği ve artık bütün ilmi faaliyetlerin, dini ilkelerin ilk vazedildiği şekilde yorumlanması gerektiği tarzında bir görüş birliğine ulaştı. Bundan sonra herhangi bir kimsenin hukukta mutlak ictihat yapmak için gerekli vasıflara sahip olmayacağı düşüncesi hakim oldu ve böylece ictihat kapısı tamamen kapandı. Bu da hukuk ve düşünce sisteminin tamamıyla taklide dayalı bir sisteme dönüşmesine yol açtı (Schacht, 1986:78-79). Son dönem araştırmacılarının çoğu ictihat faaliyetinin yaklaşık olarak o dönemlerde sekteye uğradığını kabul eder (Bkz. Candan, 2018:22; Hallaq, 2017:457; Apaydın, 2000).

İctihat kapısının kapanma gerekçesiyle ilgili araştırmacılar tarafından çeşitli gerekçeler ileri sürülmüştür. Candan'a göre ictihadın sınırlandırılmasının nedeni keyfiliği durdurmak ve naslardan hüküm çıkarma faaliyetini belli kaidelere bağlayarak kişisellikten kurtarma düşüncesidir. O, bunun nedenini ise nüfusun artması, çeşitli unsurların İslam toplumuna katılması ile oluşan istismar ortamında

dini koruma refleksiyle açıklamaktadır. O, yargı birliğini sağlama ve ictihat faaliyetlerini kontrol altına alma ihtiyaç ve düşüncesinin bundan dolayı doğduğunu savunmaktadır (Candan, 2018:11-12).

Taşçı'ya göre ise bunun sebebi sünnetin de Kur'an gibi muteber bir kaynak olarak görülmeye başlamasıyla ilgiliydi. Çünkü sünnet öğretiler üzerinden rahatlıkla kurumsallaştırılabiliyordu. Böylece Kur'an ve sünnetten hüküm çıkarma yöntemi olan icma ön plana çıktı. Fakat icma kurumunun sağlıklı bir şekilde işleyebilmesi için, içtihadın önü kapatılması gerekiyordu. Ona göre mevcut dini geleneğin devam ettirilmesini amaçlayan bu anlayışla birlikte bireysel akıl ve düşünce tamamen saf dışı bırakılmış buna karşın selef akidesi adeta kutsanmıştır. Bu anlayışın hakimiyetinden sonra İslam düşüncesinde, farklı bakış açıları dışlanmış, toplumsal gelişmeler tersine dönmüş ve büyük bir gerileme başlamıştır (Taşçı, 2006:71-72). O bu süreci bireysel ferdi düşünceye dayalı içtihadı karşın, kolektif düşünceye dayalı, merkezden yönetilen ve resmi dinin bir kurumu olan icma'nın tahkim edilmesiyle ilişkilendirerek yorumlar (Taşçı, 2006:69).

Buna karşın Vogel'in yaklaşımı "kapının kapatılması" olgusunun mutlak manada değil izafî olduğu yönündedir. Ona göre ulema fikhî ve onun meşruiyetini siyasilere karşı korumak için içtihadı sınırlama yoluna gitmiştir. Bu sınırlama ise seçkin ilim adamlarını değil resmi müftü ve kadıları kapsıyordu (Vogel, 1994:98-99). Bu yaklaşım Manastırlı İsmail Hakkı'nın düşünceleriyle benzerdir. Fakat İsmail Hakkı olaya tersten bakmaktadır. Ona göre ulema kendisini siyasilerden korumak için değil fakat siyasiler kendilerini özgür düşünceli ulemadan korumak için içtihadı sınırlandırmıştır. İctihat kapısının kapalı olduğu düşüncesinin kökeni tamamen siyasîdir. Çünkü baskıcı yöneticilerin bütün korku ve endişeleri ilimdendir. İlim ise ictihat ile ayakta durur (Hakkı, 2003:172).

Bununla birlikte ictihat kapısının kapandığı görüşlerini tamamen reddeden hem teorik hem de pratik olarak tarih boyunca onun açık olduğu ve kullanıldığını ileri süren araştırmacılar da olmuştur. Bunlardan biri olan Hallaq'a göre ictihat, fakihlerin Allah tarafından konulan fikhî hükümlere ulaşabilmesinin yegâne yoludur ve tarih boyunca hiçbir kesinti olmadan devam etmiştir. Fukahanın hicri üçüncü yüzyıldan

sonra yazdıklarının incelenmesi bunu anlamak için yeterlidir. O bu yüzden fakihlerin ictihat yapmasının engellendiği yönündeki iddiaları gerçekçi bulmamaktadır (Hallaq, 2017: 459, 464, 468; daha fazla detay için bkz. Hallaq, 2017).

İctihat başta biri kronolojik diğeri ise ilkesel olmak üzere iki şekilde hiyerarşik ve kolektif çemberin dışında olmak anlamına gelmektedir. Kronolojik olarak dışarıda olmak ilk dönem ulemasının ve dini yetkili kişilerin tarihsel sürecin başında olmalarıyla ilgili bir durumdur. Yani bu kişilerin dahil olacağı bir kolektif dini yapı, mezhep vs ile birlikte uzun tarihsel süreç içinde oluşmuş bir ulema geleneği de bulunmadığından bunlar zorunlu olarak Kur'an ve Sünnetle doğrudan irtibat kuruyor yine zorunlu olarak kapalı sorunları belli ölçüde bireysel akıllarıyla çözüyorlardı. İctihadın hicri ikinci veya üçüncü yüzyıla kadar sorunsuz olarak işlediğine dair olan görüş birliğine bir de bu açıdan bakılabilir. Yani o dönem ulemasının dışlayacağı bir gelenek veya tarihsel bir unsur bulunmadığından onlar Kur'an ve Sünnetin doğrudan kısıtlamasının olmadığı alanlarda mecburen özgün ve özgürdüler. Modern seleflerin ictihat yoluyla yapmaya çalıştıkları bin yıllık bu kronolojik hiyerarşiyi aşarak özgür düşünceyi ilk dönem ulemasının şartlarına eşitlemekti.

İlkesel olarak dışarıda olmak ise içtihadın tanımıyla ilgili bir durumdur. Bu tanım herhangi bir zaman sınırlaması olmaksızın belli şartları taşıyan herkesin orijinal dini metinleri ictihat yoluyla bireysel olarak yorumlaması anlamına gelmektedir. Bu bağlamda içtihadın ilerleyen yıllarda sınırlandırılması hatta tamamen kaldırılması Kur'an ve Sünnete ilkesel yaklaşımın değiştiği şeklinde yorumlanabilir. Yeni paradigma dinin her açıdan tamamlandığı, artık onun bütünlüğünü korumak aşamasına geçildiği yönündedir. İlk yıllarda detaylarda bulunan bazı açıkları kapatmak için ulemanın bireysel görüşleri işlevsel olarak kullanılmıştı ama artık buna gerek kalmamış en azından ihtiyaç minimuma inmişti. Bu konuda modern seleflerin çabası ise içtihadın ictihat ihtiyacının minimuma indiği iddiasının tam aksine maksimuma çıktığını ispatlamaktı.

İctihadın sınırlandırılmasını salt fıkhi bir konu olarak görmek hatalıdır. Çünkü her ne kadar bu başta bir fıkhi yorumlama metodu olarak görülse de İslam düşünce hayatını kökten etkileyen sonuçları olmuştur. Hatta içtihadı, hayatın her alanıyla

ilgili bir metodoloji olmaktan çıkarmanın İslam düşüncesinde daha ilk yüzyıllardan itibaren bunalıma yol açtığı dahi ileri sürülmüştür (Bkz. el-Alvânî, 1993:86). İctihadın işlevselliğinin azalmasının ilk sonuçlarından biri geleneksel (ulema geleneği) ve hiyerarşik (ulema hiyerarşisi) düşüncenin bir metot olarak gelişmesi olmuştur. Böylece her fakih gibi her alim de düşüncesini bir başka kişiye dayandırmak durumunda kalmıştır. Bu aynı zamanda hiçbir geleneğe dayanmayan düşüncelerin dışlanması anlamına da gelmektedir. Böylece her bir dini düşünce kolektif bir bütünün parçası olduğunu ispatlamak durumunda kalmıştır. İster siyasi, ister hukuki isterse sosyal, sebebi hangisi olursa olsun icthadın sınırlandırılması İslam düşünce tarihindeki en önemli olgulardan biri olarak görülmektedir.

Yenilikçi fikirleri savunanlar, geleneği eleştiren itirazcı fikirlerini ileri sürerken icthad konusuna oldukça yoğun şekilde vurgu yapmış, yönelttiği sert eleştirilerle geleneğin icthadla ilgili tutumuna adeta savaş açmıştır. Bu savaş alanında beklenen zafer; partizanlık, mezhepçilik ve kör taklidi aşmak (Shabbar, 2018:30) ve İslam'ı zamanın ruhuna uygun olarak yeniden yorumlamak (Hanafî, 1996:248) için icthadın özgürlüğüdür. Yenilikçiler müstakil icthadın sadece önceki nesillerin hakkı değil kendilerinin de hakkı olduğuna hatta haktan öte üzerlerine düşen dini bir yükümlülük olduğuna inanıyorlardı (Apaydın, 2000:444).

İctihat, modern selefi düşüncenin bireyselleşme karakterini yansıtması açısından da önemlidir. Modern selefiler icthad üzerinden bireysel düşüncüyü kolektif yapılardan, buyurgan geleneğin boyunduruğundan, mezhepsel kalıplardan ve hiyerarşik düşüncenin kısıtlamalarından kurtarmayı hedeflemekteydiler. Reşit Rıza Müslümanların içinde bulunduğu kötü koşulların çaresiz olduğu ve bunu ancak yakında çıkacak olan mehdinin çözebileceği yönündeki düşünceleri, (Rıza, 1974:36-37) taklitçilerin birer hastalığı olarak görmekte ve reddetmektedir. O doğrudan Kur'an ve Hadis'e başvurmak yoluyla gerçekleşecek bir icthad anlayışını tüm sorunları çözebilecek bir formül olarak görmektedir. Onun ideal bir figür olarak tasarladığı "muslih" onun ifadesiyle şöyle biriydi:

"Onun hasretini çektiği o ilk zamanda, koyun çobanları bile dini hüküm ve bilgileri doğrudan doğruya Kitap ile Sünnetten alıyorlardı" (Rıza, 1974:32).

Modern selefiler dini düşünce üzerinde zamanla tesis edilmiş katmerli kolektif kalıpların ancak bireysel dini fikirlerle aşılabileceğini düşünüyorlardı. İctihat tam da bu noktada onlar için önemli bir düğümü çözüyordu. Çünkü ictihadın hem geleneksel hem dinsel meşruiyeti vardı hem de gelenek içinde bireysel düşünceyi en fazla olanaklı kılan metot buydu. İctihat modern selefi düşüncenin bireysel karakterini oluşturan ana unsurdu. Diğer unsurlar olan ulema ve velayet hiyerarşisinin reddi ve mezhepsel bağlılıkların dışlanması bu ana unsura bağlıydı. Çalışmamızda bu başlığı modern selefi bireyselleşmesi olarak belirlememiz bununla doğrudan ilgilidir.

3.3.4.Ulema Hiyerarşisinin Reddi ve Mezhep Bağlılığından Bireysel Bağlılığa Geçiş

Geleneksel İslam hukukunda kaynakların hiyerarşik bir yapısı bulunur. Bu yapının zirvesinde her zaman Kur'an, ikinci sırada ise Sünnet vardır. Bu iki delile, "mutlak deliller" (edille-i mutlaka)" adı verilir. Ve bunlar diğer delillere kıyasla bizzat kaynak niteliğindedir. Hatta diğer delillerin meşruiyet kaynağı da bu deliller olduğundan bütün delillerin bu iki ana delile indirgenebileceğini dahi ileri sürülmüştür. Bunlara aynı zamanda nakli deliller de denir. Bir de bu ikisine bağlı olarak bulunan, mezhep ve meşrep görüşlerine göre değişen başka deliller de vardır ve bunlar derecesine göre hiyerarşinin alt kısımlarında yer alırlar. Bunlar, icma, kıyas, sahabe kavli, istihsan, örf, ıstılah, mesalih-i mürsele, sedd-i zera'i, şer'u men kablana ve istishab gibi delillerdir. Bunların içinde kıyas ve ona bağlı olarak bulunan tali delillere akli deliller de denmektedir (Detay için bkz. Koca, 2005: 21-36).

Yenilikçi fikir hareketlerinin ictihat kavramına verdikleri önemin anlamlarından biri de burada ortaya çıkmaktadır. Çünkü ictihat kaynaklar arasında hiyerarşik yapıyı aşarak asıl kaynaklarla doğrudan irtibat kurma imkanı sunmakta ve kurulan irtibatı doğrulamak için diğer alt delillerden herhangi birinin onayını zorunlu görmemektedir. Modern selefiler ictihat yoluyla saf dini bilgiyle araya giren kültürel ve din dışı unsurları bertaraf etmeyi hedeflemişlerdir. Bunları sadece soyut birer fikir olarak ileri sürmeyi yeterli görmemişler fiili olarak bunu uygulayacak bir kadro yetiştirmeyi önermişlerdir. Mesela tüm yenilikçi fikirler gibi modern selefilerin de ilham kaynağı olan Abduh'a göre (Özervarlı, 2005:485) Kitap ve Sünnet'le ve ilk döneme ait eserlerle doğrudan iletişim içinde bulunan alimlerin yetiştirilmesi acil bir

ihtiyaç haline gelmiştir. Reşit Rıza, bu sorunun çözümü için beş yıllık ciddi bir Arapça eğitiminin yeterli olacağını düşünmektedir (Rıza, 1974: 88-89).

Geleneksel ulema sisteminin sorun olarak görülmesinin nedeni kaynaklara doğrudan değil de ancak dolaylı yollarla ulaşmayı mümkün kılan aracılı bir sistemi üretmiş olmasıdır. Bu sistem ulemayı dikey bir kategori içinde hareket etmeye mecbur ederek onu kısıtlayan ulema hiyerarşidir. İslam tarihinde ulemanın değeri sadece epistemolojik bilginin üretilmesiyle sınırlı değildi. Ulema mesleğinin Hz. Peygamberin manevi mirasını temsil ettiği düşüncesi İslam toplumlarında eskiden beri vardı. Gerek Hz. Peygamberin onlara karşı tutumu gerekse ilmin doğrudan dinle irtibatlı bir faaliyet olması ulemaya manevi bir üstünlük sağlıyordu. Onlara bu üstünlüğü veren ve aynı zamanda büyük bir sorumluluk yükleyen etkenlerden biri “alimler, peygamberlerin varisleridir” (Tirmizi, İlim, 19) anlamındaki rivayettir. Bu rivayet ulemaya İslam toplumlarında seçkin bir konum kazandırmıştır. Bu Hadisten yola çıkarak alimler peygamber kimliğiyle özdeşleşmiş niteliklere sahip olan ve bu nitelikleri hayata taşıma görevi üstlenen kişiler olarak görülmüşlerdir. Alimlerin dahil olduğu manevi zincir Hz. Peygamberden başka Hz. Nuh, Hz. Musa, Hz. İbrahim, Hz. İsa gibi diğer peygamberlerle de irtibatlandırılır. Alim, bu manevi zincire dahil olarak peygamberlerin miraslarını bir sistem fikrine döküp tarihe aktarmayı hedefleyen kişi olarak görülür (Bkz. Düzgün, 2013:1-2).

Bu bakış açısı ulemanın gördüğü toplumsal itibarı yansıtmaması açısından önemlidir. Çünkü bu, bireysel bir kanaatten ziyade İslam toplumlarında yüzyıllar boyunca yaşamış toplumsal bir kabulü yansıtmaktadır. İslam toplumlarında ulemanın otonom varlığının ve toplumda bazen gizli bazen açık olarak üstlendikleri otoritenin temeli de yine bu bakış açısıdır. Ulema bu müstesna konumu sayesinde sıradan bir bilim adamından ayrılır. Peygamber varisi olarak görülmesinden dolayı manevi hiyerarşik düzenin doğal bir parçası haline gelir. Bu düzen kişilerin bireysel manevi otoritelerinin toplum tarafından gönüllü olarak benimsenmesiyle oluşur. Ulemaya toplum tarafından sunulan otorite ve itibar ona seçkin bir pozisyon kazandırır.⁷ Bu

⁷ Humphreys’in “Kültürel Bir Elit: İslam Toplumunda Ulemanın Rolü ve Konumu” adlı çalışması ulemanın toplumsal konumu hakkında hayli ilgi çekici bilgileri içermektedir. Bilgilerin ilgi çekici olması ulema olgusuna dışarıdan bakıldığında nasıl gözüktüğüyle ilgili ipuçları barındırmasındandır.

çalışmanın ikinci bölümünde manevi hiyerarşik yapı hakkında detaylı bilgi verilmektedir.

Ulema sınıfını İslam toplumlarında asıl önemli kılan etken toplumsal olmaktan ziyade bilimseldi. Çünkü onun sistematik yapısını bilimsel veya düşünsel çalışmaların doğası oluşturduğu gibi doğrudan etki ettiği alanların başında da bilimsel faaliyetler geliyordu. Ulema sınıfının karakteristik özelliği yatay değil dikey konumlanmış olmasıydı yani yapı eşitlikçi değil hiyerarşıktı. İlmi üstünlüğünü ispatlayan ve tarihsel olarak da önce gelmiş olanlar hiyerarşinin başında yer alır ve kendisi hayatta olmasa bile eserleri yoluyla- mensup olduğu ekolün fikri faaliyetlerini sürekli kontrol altında tutardı. Ekol içinde üretilen gerek düşünsel gerek metodik gerekse hukuki olsun nerdeyse her bilgi üzerinde doğrudan veya dolaylı etkisi bulunurdu. Ekolün alt fikir dünyasında ortaya çıkan yeni fikirler hiyerarşik yapıyı bozacak şekilde farklılaştığında ekolün dışına çıkmış ondan ayrılmış sayılırdı. Ulema hiyerarşisi gerek hukuki (pratik) gerekse itikadi (nazari) olsun doktriner yapının nerdeyse tamamında bulunurdu. Fakat İslam toplumlarının gerileme

Ulema İslam toplumlarında, ilimle meşgul olan itibarlı bir topluluk olarak görülür fakat batılı gözlemcilerden bazıları bu topluluğu İslam toplumlarında dışarıdan gözlemlenebilen tek toplumsal unsur olarak görmüş ve toplumdaki seçkin konumundan dolayı onu İslam toplumlarının sosyolojini anlamada bir araç olarak kullanmayı denemiştir. Diğer bir ifadeyle eski İslam toplumlarını araştırmak için bir projeksiyon olarak kullanmıştır. Humphreys'a göre ulema ortaçağ İslam toplumunda doğrudan bilinebilen tek toplumsal unsurdur ve onları iyi bilmek yaşadıkları ve şekillendikleri toplumu sağlıklı bir şekilde kavramayı sağlayabilir (Humphreys, 2001:418). Çünkü her ne kadar ulema içinde kendisini toplumdan tecrit edenler olsa da bunların çoğunluğu kendilerini kalabalıklar içinde konuşturmuştur. Kendi kendilerini resmettikleri idealde, onlar toplumun değerlerini temsil ediyorlardı ve kendi eserlerini kolektif bir faaliyet olarak görüyorlardı (Humphreys, 2001:402).

O, ulema üzerine yapılmış o dönemi kapsayan bazı çalışmalardan örnekler vermektedir. Bu örneklerden bazıları mezhep-yönelimli yaklaşımı benimsemiş ve ulema topluluğunu, yani ortak doktrinler ve birini diğerine bağlayan kariyer kalıplarıyla bir araya gelmiş bilim adamları olarak ele almıştır (Humphreys, 2001:405). Ulemanın bilimsel faaliyetlerinden ziyade sosyal fonksiyonunu ön plana çıkaranlar da olmuştur. Mesela bir çalışma (Lapidus'un çalışması) Memlük döneminde Kahire ve Suriye'de; ulemayı toplumun tümüne erişebilen, böylece toplumsal iletişim ağını oluşturan ve toplumu bir bütüne dönüştüren, şehirli nüfusun eğitim, hayır-hasenat, kamu ticareti ve ahlakını düzenleyen toplumsal bir ağ olarak ele alır. Toplumun saygın grupları içinden gelmeleri ya da hepsiyle evlilik bağlarına sahip olmaları sebebiyle, onlar salt toplumsal-ekonomik ağları ve geçmişleri vasıtasıyla tüm sistemi temsil ederler (Humphreys, 2001:409-410).

Bu çalışma örneklerinden bir tanesi de M. 10-12 yüzyıllar arasında Nişapur ulemasını ele alan, Richard Bulliet'in "The Patricians of Nishapur" (1972) adlı eseridir. O ulemayı antik Roma'da asil sınıf üyesi kişileri anlatmak için kullanılan "Patricians" kavramıyla ilişkilendirir. Onun yaptığı, "bir kaç nesil süren uzun bir zaman diliminde görece istikrarlı bir hakimiyete sahip olmuş sınırlı sayıda zengin ve geniş ailelerden oluşan bir asiller sınıfı farz ederek" işe başlamak olmuştur. O Hanefi ve şafi mezheplerini iki asil sınıf olarak ele alır. Ve kendince bu iki sınıf arasında keskin ve hiç bitmeyecekmiş hissi veren çatışmalara izah getirmeye çalışır (Humphreys, 2001:405-406).

döneminde –hemen hemen tüm toplumu etkileme ve yönlendirme kapasitesine sahip olduğundan- en çok eleştiri alan hukuki alandaki hiyerarşik düzen olmuştur.

Konuyu daha anlaşılır hale getirmek için Hanefî mezhebi örneği üzerinden somutlaştırabiliriz. Bazı tasnif çalışmalarında Hanefî uleması “şeriatla müctehitler, mezhepte müctehitler, mesailde müctehitler, tahric ashabı, tercih ashabı, temyiz ashabı ve sırf mukallitler” olmak üzere yedi tabakaya ayrılırken, bazılarında bu tabakalar “müctehit fakihler” ve “mukallid fakihler” olarak iki tabakada birleştirilir. Hanefî mezhebinde mezhep içindeki görüşler bu hiyerarşik yapı gözetilerek oluşturulur (Günay, H. M., 2005:419). Mezhebin organik yapısı içinde hiyerarşinin zirvesinde Ebu Hanife bulunur. Nitekim Hanefî literatüründe ister mezhebin birlik ve bütünlüğünü korumak isterse Ebu Hanife'nin otoritesini pekiştirmek amacıyla olsun mezhep içinde üretilen bütün görüşler Ebu Hanife'ye nispet edilmeye çalışılır (Günay, H. M., 2005:424). Hatta mezhep içindeki görüşlerin tamamının ona ait olduğunu bile iddia etmek mümkündür. Çünkü onun öğrencilerinin, ona muhalefet ettikleri görüşlerin bile aslında ona ait başka görüşler olduğunu söylediklerine dair bilgiler vardır (Günay, H. M., 2005:425). Mezhep imamlarının ittifak ettiği görüşlerin dışına çıkmak –olağanüstü bir durum olmadıkça- caiz görülmez. Eğer imamlara göre değişen farklı görüşler varsa bunlardan birinin seçilmesi de yine belli bir hiyerarşik düzene göre olur. Şöyle ki; farklı görüşlerin içinde Ebu Hanife'nin görüşü varsa o tercih edilir. Eğer yoksa ikinci sırada Ebu Yusuf vardır onun görüşü seçilir. O da yoksa Muhammed'in görüşü, sonrasında sırasıyla Züfer, Hasan b. Ziyad vs şeklinde bir hiyerarşi takip edilir (Günay, H. M., 2005:421). Bazen bu hiyerarşinin istisnai olarak bozulduğu olur. Mesela hukukla ilgili bazı konularda tecrübesinden dolayı Ebu Yusuf'un görüşünün Ebu Hanife'ye tercih edildiği olur (Günay, H. M., 2005:426). Fakat bu istisnalar yapıdaki temel hiyerarşik düzeni ve işleyişi bozacak nitelikte değildir.

Ulema sınıfının hiyerarşik olarak yapılanması İslam düşünce tarihinde dini-ilmi geleneğin bir güvencesi olarak görülüyordu. Mesela Mezhepler Tarihi ve Dinler Tarihi alanına ait ilk eserlerden biri olan “el-Milel ve'n-Nihal” adlı eseri yazan Şehristânî, İslam düşünce tarihinde eskiden beri tartışma konusu olmuş “Fırka-i Naciye” yani doğru yolda olan ve ahirette kurtuluşa erecek olan sınıf mevzusunu

ulema sınıfıyla ilişkilendirmektedir. Ona göre Fırka-i Naciye denilen şey Hz. Peygamber, sahabe, tabiün, fakihler ve tüm dünyada bu silsileyi takip eden büyüklerin görüşüdür. O, bu haliyle “ulema seçkinciliğini” savunmuş, toplumun alt kesimlerinin hakikati tahrif ettiklerini ileri sürmüştür. Ona göre İslam toplumunun kurtuluş yolu Hz. Peygamberden itibaren sıralı olarak devam etmiş olan ve ulema sınıfı tarafından temsil edilen görüşler (fırka) etrafında toplanmaktadır. Ulema sınıfının dışında teşekkül etmiş mezhepler terk edilmelidir (Dalkılıç, 2008:153).

Ulema hiyerarşinin olumlu sonuçlarına odaklanan araştırmacılardan biri de İsmail Kara’dır. O, 1997 yılında kaleme aldığı bir yazısında bu hiyerarşik düzeni ilmi mirasın anlamını sağlayan bir nesep zinciri ve güvenlik ağı olarak görür. Kara, ilmi hiyerarşik düzenle doğrudan ilişkilendirdiği şerh ve haşiye geleneğini ilmi mirasın mensubiyet, tevarüs, yorum, tenkit, aktarma süreçlerinin bütünleştiği üst düzey ciddi bir ilmi faaliyet olarak değerlendirir. Ona göre modernleşme döneminde bu yöntemin ilmi gerilemeye yol açtığı yönünde ileri sürülen iddialar yanlıştır. Ona göre modernleşme fikirleri ilmi, hiyerarşik yapıdan kurtarmak ve böylece bireysel düşünmenin yolunu açmakla hata etmektedir. Çünkü bu, zinciri koparmak yani güvenli ortamı dağıtmak anlamına gelir. Onun yerine ön plana çıkarılan (halka) yani birey ise sınırlayıcı ve dengeleyici kişi, kurum veya değerlerin yokluğu anlamına gelir (Kara, 2000:133-135). Özetle Kara, geleneksel hiyerarşik düşünceyi bir tür güvenlik ve istikrar ağı olarak değerlendirirken, bireysel düşünceyi bu ağdan kopmak ve ilmi hayatı kaotik bir ortama sürüklemek olarak görür.

Bu sistemi eleştirenlerse, sistemin geçmişte fonksiyonel olup olmadığıyla pek ilgilenmez. Onlar sistemin şu anda işlevsel olmadığını hatta bilimsel yapıyı çökerten hatalarla dolu olduğunu ileri sürerler. Bunların kendileri açısından haklı gerekçeleri vardır. Bunlardan biri başta ulemanın otonom bir toplumsal sınıfa dönüşmesiyle ortaya çıkan “beşik uleması” uygulamasıdır. Bu, ulema çocuklarına tanınan imtiyazdı. Aslında başta ilme rağbeti artırmak ve bir ilmiye aristokrasisi oluşturmak için belli ailelerle sınırlı olarak uygulanmıştı. Fakat zamanla tüm ulema çocuklarını kapsayacak şekilde yaygınlaştı ve türlü olumsuzluklara yol açmaya başladı. Mesela 2. Murat döneminde bir ilmiye aristokrasisi oluştu ve yirmi civarında aile belli başlı ilmiye makamlarını kolayca elde etmişti. Bu aristokratik ağın dışında olup mesleğe

girmek isteyenlerin önünde aşılması zor engeller bulunmaktaydı (İpşirli, 2000:142). Bu, ulema sınıfının yapıcı fonksiyonunu yitirdiği ve hem mali olarak hem de sosyal olarak sorun üreten bir yapıya dönüştüğü anlamına geliyordu.

Yapıya asıl önemli ve sert eleştiriler ise yenilikçi fikirlerin ortaya çıkmasıyla, verimli ve özgün ilmi faaliyetleri birbirini tekrarlayan taklit sistemine dönüştürdüğü gerekçesiyle, modern selefler ve onların fikir üstatları tarafından yöneltildi. Bu süreçte ulema dini tahrif etmek de dahil tarihsel itibarına ters düşen nerdeyse tüm suçlamalarla karşı karşıya kaldı. Dini taklit çemberine çevirmek, vahyin özgün mesajını perdelemek, fikir hayatını kısırlaştırmak, toplumu geride bırakmak gibi ağır eleştirilere maruz kaldı. Yenilikçi fikirleri ileri sürenler nerdeyse tüm sorunların kaynağı olarak gördüğü ulema sistemini çökerterek özgür fikirlerin önünü açmak niyetindeydiler. Onlar fikri anlamda geleneksel kolektivizmin dışına çıkabilmeyi yegane kurtuluş olarak görmekteydiler. Bunun için de bin yıllık ulema geleneğini devreden çıkararak dini metinlerle doğrudan irtibat kurmayı sağlayacak bir yöntem üzerinde ısrar ediyorlardı.

Ulema hiyerarşik sistemi mezhep olgusundan bağımsız değildi. Bu iki olgu zorunlu olarak birbirlerini gerektiriyordu. Mezhepler ulema hiyerarşik sisteminin hayatiyet bulduğu ortamlardı. Ortaçağ dönemi İslam toplumunu örnek verecek olursak; o dönem seçkin vasiyetleriyle tanınan kurum "hukuk okulu" ya da mezhepti. Mezhepler olağanüstü bir istikrar ve kolektivite kaynağıydı. Ulema için bir mezhebe bağlanmak çok geniş bir profesyonel ve sosyal ağla ilişkiye geçmek anlamına geliyordu. Mezhep veya okullar ulemanın kendisine yer bulabileceği ana kanaldı. Mezhepler velayet, evlilik ve nesep gibi kişisel bağlar dahil çeşitli bağların toplumsal olarak birbirine bağlandığı, "büyük imama" sadık meslektaşlar, üstatlar ve öğrencilerin birleştiği ortak ağıdı (Humphreys, 2001:402-403).

Modern selefler ulema sisteminin hayatiyet bulduğu mezhep ortamını doğrudan hedef alarak ulemaya yönelttikleri eleştirileri pasif karalayıcı sözler olmaktan çıkarıp somut önerilere dönüştürmekteydiler. Onlar böylece İslam toplumlarını yüzyıllar boyunca şekillendiren ana unsurlardan biri olan ve ulema sistemiyle ayrılmaz organik bir bütün oluşturan mezhepsel yapıların reddine

odaklanmışlardı. Böylece yüzyıllar boyuca dini kolektivizmin kaynaklarından biri olan mezhep yapıları dışlanmış ve dini alan daha bireysel kararlara açık hale getirilmiş oluyordu. Onlara göre mezhep yapıları ve buna bağlı dünya görüşü o kadar etkiliydi ki toplumsal algısı neredeyse İslam diniyle eşdeğer pozisyona yükselmişti.

Reşit Rıza'nın "mukallid" olduğu gerekçesiyle eleştirdiği geleneksel yaklaşımda bir müctehidin, içtihadında meşhur dört imamla birlikte Eşari ve Maturidi'ye ve bunlara tabii olan alimlere uyması yani içtihadının bunlara uygun düşmesi gerekli görülmektedir. Eğer bu olmazsa kafır, bit'atçı, sapık veya fasık olacağı ileri sürülmektedir (Rıza, 1974:42). Ona göre bu kimseler dini doğrudan Kur'an'dan öğrenmenin hiçbir kimse için caiz olmadığını ileri sürerler. Hatta fakihlerden bazıları açık açık şöyle demişlerdir:

"Hiçbir kimse için şu helaldir, şu haramdır; çünkü Allah şöyle buyuruyor, Rasulullah böyle buyuruyor demek caiz değildir. Ancak filan fıkıhçı şöyle dedi, böyle anladı bunun için helaldir... demek gerekir" (Rıza, 1974:83).

Reşit Rıza ise yukarıda da detaylı olarak geçtiği gibi bu yaklaşımların tamamını reddetmekte ve müctehitlerin ihtilafı olduğu her konuda içtihadın yapılabileceği, zaten müctehitlerin ihtilaf etmesinin o mesele üzerinde icma bulunmadığı anlamına geldiğini ileri sürmektedir (Rıza, 1974:42). Ona göre ictihat geçmişte kalmış bir olgu değildir. İctihat şartlarının bir kimsede bulunması her zaman mümkündür (Rıza, 1974:195). O aşağıdaki sözleriyle bu tip bir metodu takip etmenin dinde Hristiyan ve Yahudilerin öngördüğü aracılı dindarlık biçimini takip etmek anlamına geldiğini açıkça belirtmiştir:

"İşte gerek fıkıhçıların ve gerekse diğerlerinin bu gibi sözleri Yahudi ve Hristiyanlarda Tevrat ve İncil'in hükümlerini papaz ve hahamalardan başkası anlayamaz şeklindeki inancın bize intikal ettiğini göstermektedir" (Rıza, 1974:83).

Reşit Rıza'nın yaklaşımı sadece modern selefilere özgü bir yaklaşım değildi. Modernist yaklaşımı benimseyenler de ictihat ve onun geleneksel algısına aynı şekilde karşıydılar. İki yaklaşımın paradigması birbirinden farklı olsa da buluştukları ortak noktalardan biri içtihadın mezhep kalıplarına hapsedilmesi ve mezhepsel yaklaşımların İslam dininin bizzat kendisiymiş gibi algılanmasıydı.

Günümüz bazı araştırmacıları, mezheplerin zamanla İslam dininin özgün mesajını perdeleyen yapılara dönüştüğü konusunda ileri sürülen fikirleri doğrulamışlardır. Mesela Sönmez Kutlu, mezheplerin tarihsel süreçte İslam'ı anlamak, anlatmak ve yaşamak için ortaya çıktığını dolayısıyla mezheplerin dini bir zorunluluk değil hayatı kolaylaştırıcı bir olgu olarak görülmesi gerektiğini fakat bu gün mezhepsel bakış açılarının İslam'ı mezhepler üstü değil mezheplerle başlamış bir olgu olarak görülmesine yol açtığını ileri sürmüştür. Ona göre bu da mezhebin dinle aynılaştırılmasına yol açmakta ve İslam'ın mezheplerden tarikatlardan bağımsız gerçekliği gözden kaçmaktadır (Kutlu, 2016:151). Yukarıda kendisine atıf yaptığımız ve ulema sınıfını doğru yolu bulan fırka olarak gören Şehristani de İslam mezheplerinin belirli bir süreden sonra İslam'ı anlamak değil tam tersine onu anlamının önünde bir engel haline geldiği fikrini kabul etmiş hatta bunu kendisi ispatlamaya çalışmıştır (Dalkılıç, 2008:145).

Modern selefiler ilmi, hiyerarşik sistemden ve mezhepler tarafından belirlenen kalıplardan kurtarmak için icthadı bunların karşısına bireysel bir unsur olarak çıkarmışlardı. Geleneksel ilmi sistem hem hiyerarşik olması hem de homojen bir yapıyı zorunlu tutması açısından pekiştirilmiş bir kolektivist yapıya sahipti. Onların ileri sürdüğü ictihat bu sistemin belli ölçüde de olsa bireyselleşmesi anlamına geliyordu.

Özetle; Modern selefi bireyselleşmesi başta ulema geleneği olmak üzere ilmi geleneği ve mezheplere bağlı düşünmeyi reddediyordu. Bunun yerine önerdiği sistem olan ictihadı mümkün olduğu kadar çok kişinin kullanması gereken bireysel bir düşünme metodu olarak öne çıkarıyordu. Bu, dini anlamda bireysel görüşlerin minimuma indiği ve homojen tanımlayıcı yapılar olarak mezheplere bağlılığın dini kolektifliğin karakterini belirlediği o dönemin şartları açısından bireyselleşme anlamına gelmektedir. Reşit Rıza'nın fikirleri Modern selefilikğin somut biçimlerinden biridir.

3.3.5.Değerlendirme

Modern selefi bireyselleşmesinin bu tezin başında tanımlanan kuramsal bakış açısıyla ilişkisini şekillendiren nokta onun hiyerarşik yapıları reddetmesidir. Bu,

kuramsal yaklaşımda geleneğin reddedilmesi birinci tip bireyselleşmenin ana karakteridir. Geleneğin somut karşılıkları olan kurumsal ve maddi hiyerarşik yapılar bu aşamada ilk olarak hedef alınmaktadır. Manevi hiyerarşik yapı ise devam eder. Geleneğin içerdiği unsurlar toplumdan topluma değişebildiği için bu tip bireyselleşme aşamasında hedef alınan unsurlar da değişebilir. Mesela bu Hristiyan bireyselleşmesinde nerdeyse tüm toplumsal yapının karakterini belirleyen Kilise otoritesiyken İslam bireyselleşmesinde bu ulema ve velayet hiyerarşisi ve bunlara bağlı unsurlardır. Bu açıdan, modern selefi bireyselleşmesinin kuramsal bakış açımızın ana unsurlarını doğruladığı görülmektedir.

Bu aşamada manevi hiyerarşik yapıya sadakat devam eder. Yani Hz. Peygamber ve onunla beraber bulunanların hem ilmi hem de manevi üstünlüğüne itibar edilir. Hatta yegane referans olarak alınır. Fakat toplumda manevi bir sistem olarak görülmesine rağmen tarikat yapıları ağır şekilde eleştirilir. Çünkü bu yapılar salt manevi hiyerarşik sistemler değildir. Maddi ve manevi hiyerarşinin iç içe girdiği karma yapılara örnektir. Tarikatlar İslam mistisizminin doğasındaki bireysel unsurları kolektif yapılar içinde eritmişti. Modern selefi düşüncenin ilkesel olarak tasavvufun bireysel öğretilerine karşı olduğunu net olarak söyleyemeyiz ama onun maddi yapılara dönüşmüş olan tarikatlara karşı oldukça sert olduğu kesindir. Bu konuya ileride “Üç Örnek” adlı başlık altında daha detaylı olarak değinilmektedir.

Modern selefi düşüncenin başta saltanat ve hilafet olmak üzere diğer başka maddi yapılara yönelik eleştirileri de vardı. Fakat bu eleştiriler bu yapıların topyekûn reddine değil ıslahına yönelik eleştirilerdir. Hatta ileride geleceği gibi bu düşüncede mesela hilafetin yeniden yapılandırılarak tüm İslam milletini yöneten bir şemsiye kurum haline getirilmesi öngörülüyordu. Bu, kuramsal bakışın başka bir açıdan tekrar doğrulandığı anlamına gelir. Çünkü bu kategoride yer alan bireyselleşme türünün karakterlerinden biri de bireyselleşmenin özünden değil işlevinden yararlanmasıdır. Bu aşamada, bireyselleşme geleneksel buyurgan kolektif yapıların dağıtılması için bir araç olarak kullanılır. Fakat kısa süre sonra eski yapıların yerine benzer işlevleri karşılayan yeni yapılar inşa edilir. Bunlar ideolojik olarak bir öncekiyle aynı olmasa da kurumsal yapıları birçok açıdan benzer olur. Hristiyanlıkta Katolik kilisesinin yerine kurulan Protestan kilisesi bunun örneğidir. Modern selefi

bireyselleşmesinin kurumsal eleştirilerinde Hıristiyanlıktaki kadar somut başarılar elde ettiği söylenemez.

Bundan dolayı modern selefilik bir tür **zayıf bireyselleşme** olarak tanımlanabilir. Çünkü bu tip bireyselleşmede iki etap vardır ve ilk etapta bireyselliğe fazla vurgu yapılırken ikinci etapta kolektifliğe fazla vurgu yapılır. Bu tipteki zayıflık bireyselliğe araçsal olarak yaklaşılmasından kaynaklanır. Yani o bir amaç değil araç olarak görülür. Amaç, bireyselleşmenin dağıtıcı gücünün geleneksel kolektif unsurları yerinden oynatmasıdır. Bir diğer ifadeyle bireyselleşme oturaklaşmış geleneksel yapıları sarsmak için bir tür manivela olarak kullanılır. Bu başarılıldığında hızlıca yeni kolektifler inşa edilir ve bireyselliğe yapılan vurgu aynı oranda azalır.

Burada son olarak Reşit Rıza'nın "Muslih ve Mukallit" tiplemesine tekrar dönelim. Rıza'nın "mukallit" tiplemesi dinin sözlü anlatısını sembolize eden bir karakterdir. Hatırlanacağı üzere onun tiplerinden olan "Mukallit" Ezher mezunu biraz fıkıh bilen, vaizlikle tanınmış, ihtiyar bir hocadır. Ezher mezunu olması yerleşik (muhtemelen resmi) dini öğretiyi, biraz fıkıh bilmesi hiyerarşik düşünceyi, vaizlikle tanınmış olması da sözlü anlatının öncelenmiş olmasıyla ilişkilendirilebilir. O, adı geçen kitabında "...her asırda varlığı eksik olmayan cahil vaizlerin, beyinsiz bazı kişilerin budalaca telkinleri, muhakeme edilmeden söylenmiş safsataları dolayısıyla..."(Kara, 1996:126) müslümanların nasıl zarara uğratıldığını ispatlamaya çalışır. Modern selefi bireyselleşmesinde sözlü inşa süreçleri ulema hiyerarşisinde olduğu gibi doğrudan, yoğun ve sistemli olarak hedef alınmaz. Bu, sistemin bir bütün olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır. Yani onlar hedef seçtikleri bahsi geçen alanları aşmak suretiyle sorunun kökten çözüleceği kanaatindedirler. Buna öyle inanmışlardır ki Reşit Rıza mesela ulema sorununun çözümü için beş yıl gibi sabit bir zaman bile vermektedir. Modern selefilerin İslam tarihini eleştirdikleri zaman diliminin okuma yazma oranları göz önüne alındığında dini topluluğun üzerinde sözlü anlatının ne derece önemli olduğu tahmin edilebilir.

3.4.Modernist Bireyselleşme

İslâm düşünce tarihinde biri akılcı (rasyonalist), diğeri ise lafızcı (literalist, naklî) olmak üzere karşılıklı iki ana akımın varlığı eskiden beri bilinmektedir. Birincisi akli düşünme biçimini esas alıp bunun dışındakileri reddetmiş, diğeri ise metni ve onun naklini esas almıştır. Mutezile birinci kısmın örneklerinden biriyken ikinci kısmın tanınmış örneği İbn Hanbel ekolüdür (Salamé, 2002:197). Mutezile inançla ilgili konuların yorumunda akla ve iradeye öncelik veren bir kelim mezhebidir (Çelebi, İ., 2006:391). Mutezile düşünürleri, İslam dininin temeli olan Allah inancı ve Şer'i (hukuki) mükellefiyetlerin ancak akılla bilinebileceğini ileri sürmüşlerdir. Onlar, akıl ile nakil arasında bir çelişme olduğu zaman, te'vil yoluyla nakli akla uydurmak için çabalamışlardır. Onlara göre sadece Kur'an da yazılı olduğu için Allah'ın bir olduğuna inanmak yeterli değildir, bunun akılla da bilinmesi gerekmektedir. Hattâ Allah'ı bilmenin şeriattan önce geldiğini ve ancak akli olgunluğa erenlerin bundan sorumlu olacağını ileri sürmüşlerdir (Işık, 1967:79-81).

Bu çalışmada ileri sürdüğümüz ve bireyselleşme türlerinden birinin dayanak noktası olarak ele aldığımız modernist bakış açısına düşünsel bir soy belirlemek gerekirse bu en yakın Mutezile olur. Aralarında yüzde yüz bir uyum olduğu belki ileri sürülemez fakat Mutezile'nin Seyyid Ahmed Han ve Fazlurrahman gibi bir dönemin etkili isimlerine ilham verdiği de bir gerçektir (Çelebi, İ., 2006:397). Bu iki fikir adamı aynı zamanda, çalışmanın bu bölümünde modernist bireyselleşmeyi ele alırken en çok referans alacağımız kişilerdendir. Yani modernist bireyselleşmesinin karakterini en somut ve belirgin şekilde yansıttığından bu bölümde Tarihseclilik ve Kur'ancılık fikirlerinden hareket edilmektedir. Bu iki fikir akımının tanınmış kişileri hatta temsilcileri ise Fazlurrahman ve Seyyid Ahmed Han'dır.

Fakat burada önemli bir noktanın baştan izah edilmesi gerekir. Seyyid Ahmed Han ve Fazlurrahman'ın aynı başlık altında referans alınması her ikisinin de her açıdan aynı kategoride değerlendirildiği izlenimi uyandırabilir. Bu bir açıdan doğru başka bir açıdan yanlıştır. Yanlıştır, çünkü Han'ın takip ettiği çizgi olan "Kur'ancılık" çizgisiyle Fazlurrahman'ın takip ettiği "tarihseclilik" çizgisi kesinlikle aynı değildir. Her şeyden önce tarihseclilik anlayışının takip etmek zorunda olduğu

belli ilkeleri varken Kur'ancılık anlayışının somut ve nesnel bir ilkesi bulunmaz. Mustafa Öztürk'ün (Öztürk, 2013:206) Seyid Ahmed Han ve Fazlurrahman'ın aynı kategoride değerlendirilmesini “hatalı bir okuma” olarak ele aldığı görüşü bu kapsamda doğrudur. Diğer açıdan bakınca ikisinin aynı kategoride ele alınması doğrudur. Çünkü ikisi de metnin lafzi kalıplarını bireysel akıl marifetiyle aşmak konusunda ortaklıklar. Han, oldukça özgür bir yorumlama biçimi benimseyerek olabildiğince subjektif değerlendirmelere kapı aralarken Fazlurrahman her iki tarih arasındaki ufku birleştirmek için çabalar. Han'da süreç usavurma anlamında tekli bir boyutken Fazlurrahman'da ikili boyut vardır: Tarihsel ilkenin tespiti (anlama), güncel ilkenin tespiti ve ilkelerin birleştirilmesi (yorumlama). Mustafa Öztürk de (Öztürk, 2013:194) nihai olarak, fikri-ilmi prensip, yöntem ve teklifleri açısından farklılıklarını kabul etmekle birlikte her ikisini de aynı kategori (ıslah-tecdit çizgisi) altında sınıflandırmıştır.

Bu kategorinin modern selefi kategorisiyle arasında paradigmatik farklar bulunmaktadır. Bu farkların başında akla yüklenen anlam gelir. Bir öncekinde akıl lafza sadık kalmakla yükümlüdür. Fakat bunda lafzi kalıplar akıl marifetiyle aşılar. Bir öncekinde sünnete ve ilk dönemde yaşamış topluluğun anlayış tarzına riayet etmek esaslardandır fakat bunda her ikisi de akla ve bilime uygun olmayınca reddedilir veya yorumlanır. Yani özetle birincisinde orijinal dini metinler ve nakil öncelikli, akıl ikinci plandayken ikincisinde akıl öncelikli diğerleri ikinci plandadır. Birincisinde akıl bağımlı akıldır. Bağımlı aklın özelliği metinler veya sözler arasında ayırım yapmak, metinleri birleştirmek ve yine metinlerden çıkarılmış ilkeler doğrultusunda yorum yapmaktır. İkincisinde ise akıl bağımsız akıldır. Bağımsız akılda metin akla bağlı hale gelir. Tarihselcilikte ilkeler belirlenirken Kur'an'ın başlangıç noktası olarak belirlenmesi bu durumu değiştirmez. Çünkü Kur'an, üzerinde insan aklının çalıştığı bir nesneye dönüşür. Bir öncekiler Kur'an metnini anlamak için sünnet ve sahabe öğretilerini referans alırken, ikinciler ise bunları devreden çıkarır ve metni doğrudan akıl yoluyla anlama yoluna giderler. Mesela tarihselciler sünnet ve sahabe öğretilerini tarihselliğin bir parçası olarak görür ve onu doğrudan referans almazlar. Onun yerine anlama ve yorumlama –ki baştan sona akıl

aktiftir- süreçlerinin hakim olduğu ufukların yani ilkelerin birleştirilmesi yönteminde tarihsel bir unsur olarak görürler.

Modernistlerin, modern selefî kategorisiyle benzerlikleri ise şunlardır: Geleneğin reddi, hiyerarşik düşüncenin reddi, tarikat öğretisinin reddi ve öze dönüşçülüğün (fundamentalizm) ve içtihadın benimsenmesi. Bundan dolayı bir önceki bölümde bahsi geçen bu alanlarla ilgili ileri sürülen görüşler ve tartışmalar ana karakterleri itibariyle bu bölüm için de geçerlidir. Tüm bu alanlarla ilgili konulardan burada da bahsetmek tekrara düşmek olacağından burada onlardan bahsetmiyoruz. Ve doğrudan farklılaşmanın gerçekleştiği alana odaklanıyoruz. İkisi arasındaki farklılaşma özün nasıl anlaşılacağı ve içtihadın nasıl yapılacağı konusunda ortaya çıkmaktadır. Modernist bakış açısı ictihattaki bireyselliği bir adım daha ileri taşır.

3.4.1.Tarihselci Akılcılık ve Fazlurrahman

Tarihselci yaklaşımın bireyselliği geçmiş bir zamanla şimdiki zaman arasındaki ilkesel benzerliğin tespitinde bireysel aklın marifetine dayanıyor olmasıdır. Yöntemi anlaşılır olmasına rağmen ölçüsü nesnel olmadığından subjektif bakış açılarına kapı araladığı yönünde eleştiriler almaktadır. Tarihselciliğin önde gelen isimleri bu durumun farkındadırlar ve bunu inkar etmezler. Fakat en azından “anlama” aşamasını olabildiğince çok örnek üzerinden mümkün olduğu kadar nesnelleştirmek için çabaladıkları görülür.

Felsefî anlamda tarihselcilik kültür, din gibi toplumsal unsurların ancak kendi tarihsel bağlamı içine oturtularak anlaşılabilceğini savunan yaklaşımdır. Bu görüşe göre her şey tarihseldir yani akıp giden tarihin bir parçasıdır. Bundan dolayı da zamanı aşan, değişmez ve evrensel bir rasyonalite veya ahlaklılık standartlarının varlığından söz edilemez. Dolayısıyla bu tür genel ve evrensel standartlara başvurmak anlamsız ve geçersizdir. Bu yaklaşım insan ve tarihle ilgili değişmez gerçekleri arayan soyut akılcılığın tam karşısındadır. Felsefede en önemli temsilcileri

“Vico”, “Dilthey”, “Croce” ve “Collingwood” gibi filozoflardır (Cevizci, 1999:827)⁸.

Bu bakış açısının İslam düşüncesinde hareket noktası, Allah'ın vahyi, Arapça konuşan bir topluma tarihin belli bir döneminde belli bir zaman ve mekana dahil olarak bulunan bir insan vasıtasıyla gönderdiği düşüncesidir. Bu düşünceye göre bundan dolayı Allah'ın sözlerini tam olarak anlamak ve böylece kendi durumlarımıza taşımak için tarihi ve insani koşulların göz önünde bulundurulması gereklidir (Paçacı, 1996:125). Bu yaklaşım aynı zamanda metnin literal sınırlarını aşmak için de önemli bir gerekçe oluşturur. Çünkü tarihselci yaklaşım metnin lafzi kalıplarını takip etmek yerine onu aşabilmeyi önerir ve bunu belli bir düşünsel disipline dayandırmak için çabalar. Bu yüzden de Kur'an'ın manasını ve lafzını birbirinden ayırır. Buna göre vahyi Allah gönderdiği için manası itibariyle ilahidir. Fakat lafzı itibariyle insani (nebevi)dir. Dolayısıyla lafız, zaman üstü ve sabit değildir, değişime açıktır ve modern hayatın değişimlerine de uyarlanabilir (Büyükkara, 2017:1269).

Alman şarkiyatçı Rudi Paret bu uyarlama için şöyle bir okuma önerir: Okuyucu sürekli kendine, “o zaman için Muhammed bununla ne demek istemiş olabilir?” sorusunu sormalıdır. Kur'an'da anlaşılmayan yerleri anlamak için tefsirlere değil Kur'an'ın benzer pasajlarına bakılmalı, kelimesi kelimesine tercüme yapmak yerine belli bir bağlam sırası bulunmayan Kur'an, tarihsel bağlam içinde yeniden kurgulanarak ele alınmalıdır (Paret, 1995:37-39). Paret için Kur'an son tahlilde peygamberin sözüdür, lafız olarak değişmez ve mutlak değildir (Özsoy, 1995:19).

Tarihselci yaklaşımın Türkiye'deki (şu an Almaya'da yaşıyor olabilir) en güçlü temsilcisi olarak gösterilen Ömer Özsoy (Öztürk, 2013:201) bu yöntemin meşruiyetini Kur'an'dan yakaladığı bazı pasajlarla ispatlamaya çalışır. O, kadınların özel halleriyle ilgili, hilaller hakkında, haram aylar hakkında vs. Kur'an tarafından, doğrudan verilen cevaplardan yola çıkar ve “*bu soruların, insanoğlunun Allah'a yöneltebileceği muhtemel bütün soruları kapsadığını söyleyebilir miyiz?*” sorusunu

⁸ Tarihsellik, tarihselcilik, tarihsel yorum kavramları, tarihsel arka planları ve bunların Friedrich Ast, Schleiermacher, Dilthey, Hegel, Heidegger, Gadamer gibi düşünürlerle ilgisi ve bunun Kur'an'a uyarlanması hakkında detaylı için Özgel'in (Özgel, 2002) çalışmasına bakılabilir.

sorar. Ona göre “bu sorulara verilen cevaplar evrensel anlamda bu gün sorulabilecek bütün soruların cevabını barındırmaz. O gün sorulmuş fakat bu gün sorulmayacak, o gün sorulmamış fakat bu gün sorulacak sorular vardır. O halde, bir şeyin Kur'an'da geçmesinden çok, ona ne amaçla yer verildiği önem arz etmektedir. Mesela şu soru ona göre oldukça önemlidir: Vahiy sürerken haram aylarda savaşılmaması bir sorun olmasaydı, yine de Kur'an metninde haram aylarla ilgili pasajlar yer alır mıydı? O, sünnetin bizzat varlığını tarihsel bir unsur olarak görür. Sünnet'te yer alan ama Kur'an'da yer almayan olay ve durumlar ona göre “İslam'ın evrensel mesajının birle sınırlı olmayan 'pratize etme' imkanlarını kaldırabilecek olmasının bir sonucudur. Onun nihai fikri, Kur'an'ın bütün içeriğiyle dinin cevheri (ed-din), Hz. Peygamber ve ilk Müslümanların Kur'an'a yansımayan pratikleri dediği Sünnet ise dinin tarihsel bir formu olduğu yönündedir” (Özsoy, 1996:138-139).

Tarihselcilikten burada neden bahsetmemizin nedeni tarihselci yaklaşımın bu metodu bir çeşit ictihat olarak görmesidir. Mesela Özsoy'a göre sünnet –ki Kur'an'ın tarihsel formlarından biridir- demek aslında vahiyle müdahale edilmediği sürece, isabetli ictihatlar demektir (Özsoy, 1996:139. Paçacı'ya göre de gelenek içindeki bilindik içtihadı uygulamak nerdeyse tarihselcilikle aynı yöntemi kullanmak demektir (Paçacı, 1996:131-132). Tarihselcilerin ictihat anlayışı modern selefilere göre daha ileri seviye ve daha bireysel bir ictihat anlayışıydı. Nitekim onların öngördüğü ictihat baştan sona bireyin kendisinin içinde bulunduğu bir düşünsel süreçtir. Tarihselciler nassın konuştuğu konularda da ictihat yapılması gerektiğini ileri sürerler. Çünkü onlara göre Kur'an gerek toplumsal düzen olsun gerekse hukuk alanında olsun son sözü söylememiş, muhatap aldığı ilk toplumla ilgili sorunlara tikel çözümler önermiştir (Öztürk, 2013:206). O çözümlerden yola çıkarak bu gün için geçerli olan çözümleri bulmak bu günün koşullarında yaşayan insanın görevidir. Böylece insanın elinde Kur'an'ın söylemediği bir şeyi bile söyleme yetkisi bulunmaktadır ki işte insan bunu tarihsel metodu kullanarak söyleyebilir.

Modern selefi bireyselleşmesindeki ictihat anlayışıyla kıyaslandığında bu ictihat daha ileri seviyede akılcı ve bireyci bir nitelik taşımaktadır. Modern selefiler ictihat konusunda Kur'an ve Sünnette açıkça belirtilen konularda ictihat yapmayı reddederken ve yapılan ictihatta ilk dönem toplumlarının uygulamalarını da

gözeterek hareket etmek gerektiğini ileri sürerken; modernistler bunları zorunlu olmaktan çıkarır ve hem Kur'an'ın lafzi kalıplarının dışında hem de açık hükümlerine rağmen müctehide söz söyleme hakkı tanır. Modern selefilik bireyselliği ve akli bir araç olarak kullanırken ve en azından otantik (ilk) gelenekten kopmamak için hassas davranırken, bunun akılcılığı ve bireyselliği kendi doğasında bizzat mevcuttur. Gerek “anlama” gerekse “yorumlama” aşamasında akıl baştan sona aktiftir. Tarihsevcilerin lafzın sınırlarını aşılabilir görmeleriyle aklın sınırlarını olabildiği kadar geniş tutmaları arasında doğrudan bir bağlantı vardır. Çünkü lafız sınırsız bir akli özgürlüğe izin vermez. Tarihsevciler metnin yorumlanmasında akla sınırsız özgürlüğün kapısını araladıkları şeklinde eleştiri aldıklarında bu eleştirileri reddederler. Ama onların, akli sınırlandırmaktan kastettikleri şey ile modern selefilerin kastettikleri şeyin aynı olmadığı kesindir. Modernistler akıl derken bağımsız bir aklın tanımını yaparken modern selefiler bağımlı bir akıl tanımlar (Bkz. Aklın Bağımlılığı başlığı).

Tarihsevcilik ekolünün en tanınmış temsilcisi Fazlurrahman'dır. O, Türkiye de dahil İslam dünyasında Kur'an'ın tarihselliği fikrinin lideri ve başta gelen örneği olarak görülmektedir (Öztürk, 2013:207; Paçacı, 1996:123). Fazlurrahman'dan sonra Muhammed Arkoun (Büyükkara, 2017:1269), Abdulkarim Suruş (Dişkaya, 2017:1318-19), Nasr Hamid Ebu Zeyd (Özgel, 2002:207-216), Hasan Hanefi (Polat, 2001:15), Muhammed Cabiri (Atalar, 2013:541) gibi isimler de fikri yapıları itibarıyla bu ekolün temsilcileri sayılmışlardır.

Bunların içinden tarihsevcilik dozajı oldukça yüksek olan Arkoun'dan örnek olması açısından bir paragraf bahsedecek olursak; o, Kur'an'a içerden değil daha çok dışarıdan baktığı izlenimi verir. Onun bakışı bu yüzden tarihsevciliğin oldukça somut örneklerinden birini temsil eder. Ona göre müslümanlar Kur'an'a tüm inananlara açıklık sağlayan tanrı sözü olarak bakarlar. Onu tartışılmaz, ebedi, hem bu dünyayı hem öte dünyayı aydınlatan ideal emirler olarak görürler. Eleştirel incelemesini, karşılaştırılmasını kökten reddederler (Arkoun, 2012:53). Oysa onun tarihsel epistemoloji olarak nitelediği bakış açısında (Arkoun, 2012:10) Kur'an gökte aşkınken yere inince yatay bir konum kazanmış ve tarihsel hale gelmiştir (Arkoun

için bkz. Özgel, 2002:193-200). Arkoun, kutsal metnin orijinallliğini hedef aldığı, Kur'an'a deistik ve antropolojik yaklaştığı için vahyi çarpıttığı, vahyin üstünlüğünü gözardı ettiği gibi gerekçelerle eleştirilmiştir (Arkoun hakkında dikkatli bir okuma ve tartışma için bkz. Subaşı, 1996:204-224). Özetle onun bakış açısında Kur'an bütün kutsal büyüünden sıyrılır ve insan aklı önünde antropolojik bir nesneye dönüşür. Arkoun'un fikirleri Kur'an metninin pasifleştiği insan aklının aktifleştiği durumları tanımlamak açısından iyi bir örnektir.

Fazlurrahman: Burada fikirlerinden asıl yararlanacağımız kişi Fazlurrahman'dır. Öztürk'e göre Fazlurrahman'ın temel hedefi Kur'an'ın dini ve ahlaki hedeflerini modern dünyada gerçekleştirebilmek ve çağın dışında kalmadan modern meydan okumalara karşı koyabilmeyi başarabilmektir (Öztürk, 2013:206). Ona göre moderniteden kaçış yoktur. Bu yüzden de asıl sorun modern olup olmamak değil hem modern hem de Müslüman olmayı başarabilmektir. Fazlurrahman'ı bir önceki modern selefilerden ayıran nokta onun hem modern hem Müslüman olmayı başarmak için ileri sürdüğü yöntemle alakalıdır. Nitekim değişimin gerekli olduğu konusunda o da bir öncekilerle tamamen aynı düşünür. Fakat bunun nasıl olacağı konusunda önerdiği yöntemle diğerlerinden ayrılır (Adams, C. J., 1997:81, 85). Fazlurrahman onların sahte çözümlerle oyalandığını düşünmekte ve onları sorunların gerçek yönleriyle yüzleşmek yerine sorunun etrafını dolaşmak ve yüzeysel bir kılıfa dayanmakla eleştirir. Bu yüzden de onların başarısız olduklarını ileri sürer (Fazlurrahman, 2002:56).

Ona göre Müslümanlar tarafından atılması gereken en önemli adım eski ve yeni meselelerin başarılı bir şekilde kaynaştırılmasıdır. Fakat bunların şeklen yan yana getirilmesi sorunu çözmez (Fazlurrahman, 1990:266). Müslümanlar, hatalı bakış açılarından dolayı gerek halk düzeyinde gerekse devlet düzeyinde dini, hayatın her alanını kuşatan tam bir yaşam biçimi olarak görmelerine (Fazlurrahman, 1996:123) ve şimdiye kadar Kur'an hakkında yazdıkları sayısız kitaplara rağmen evren ve hayat hakkında tutarlı bilgi verememişler, Allah, insan ve toplum hakkında Kur'an'ın görüşünü bilmek isteyenlere yardımcı olamamışlardır (Fazlurrahman, 1987:30).

Fazlurrahman'ın eleştirdiği nokta önerilen yöntemlerin eski ile yeninin tam kaynaşmasını sağlayan bir yöntemden mahrum olmasıdır. Halbuki ona göre modernizmin getirdiği yaşam tarzının İslam'ın hakikat kaynaklarıyla canlı şekilde bütünleştirilmesi mümkündür (Fazlurrahman, 2002:86). Bunu yapmanın yolu ayetlerdeki hukuki talimatları özündeki külli manayı kavrayarak modern duruma uyarlamaktır. Ayetler belli bir toplumsal-tarihsel düzlemde indiği için lafzının aynen tatbik edilmesi hatalara yol açmaktadır. Başta Hz. Ömer olmak üzere sahabenin bir çok konuda doğrudan ayetlere başvurmak yerine o günkü sünnet geleneği ve toplumsal tecrübeleri kullanarak bazı sorunları çözmüş olması bunun dini meşruiyetini gösterir. Günümüz toplumsal şartlarında da o dönemin sünnet geleneğine uygun başka bir geleneğin oluşturulması mümkün hatta gerekli bir ihtiyaçtır. Fazlurrahman bu geleneğin, nassın konuştuğu alanlarda bile ictihat yapılmak suretiyle oluşturulabileceğini ileri sürer (Öztürk, 2013:206).

Fazlurrahman'ın bunun için önerdiği yöntem "ikili hareket" metodu olarak bilinen yöntemdir. Bu yönteme göre her bir Kur'an metni kendi tarihsel koşulları içinde anlaşılır, elde edilen mana ile içinde bulunulan tarihsel koşul arasındaki ilişkiden yola çıkarak Kur'an'ın kastettiği ilke tespit edilir. O ilke kendi durumumuzdaki sorunlara cevap vermek için kullanılır (Özsoy'dan akt. Öztürk, 2013:208). Bu yöntemde lafız kaldırılmış, yerine o lafzın indiği dönemde karşılık gelen ilkesi konulmuştur. Böylece o dönemin detaylı şartlarında incelenen Kur'an bir bütünlük içinde ilkeleri tespit edilir ve o ilkeler günümüze uyarlanır (Detay için bkz. Özgel, 2002:216-225). Diğer bir ifadeyle Fazlurrahman'ın yönteminde "Mekke-Medine dönemlerinin tarihsel ufuklarıyla" şimdiki zamanın "tarihsel ufku" arasında hermenötik bir yolculuk yapılır. Kur'an'ın o günkü hükümleri o günün ruhuna uygun olarak anlaşılır ve günümüzdeki sorunlara bu ruha göre cevap üretilir (Aktay, 2004:140-142). Ona göre mesela hadler, miras hukuku vb. gibi hükümler modern dönemde geçerliliğini yitirmiştir. Önemli olan hükümlerin biçimleri değil ruhu olmalıdır (Atalar, 2013:541). Bu hükümlerin çoğu o dönem zaten o toplumda uygulanan hükümlerdi. Kur'an nazil olurken bu hükümler içinde en uygun olanı seçip önermişti. Bu gün de günümüzde toplumsal şartlara göre bu hükümlerden en uygun olanı seçilebilir (Aktay, 2004:140-142).

Kur'an'ı tarihsel bir metin olarak görmesi (Büyükkara, 2017:1268-1269) onun bu fikirlerinin kaynağını oluşturmaktadır. Ona göre Kur'an, Allah'ın ezeli kelamı olmakla birlikte o, öncelikle belli toplumsal koşullara sahip bir topluluğa yönelmiş, **son sözünü ise söylememiştir**. Bu o gün için gerekliydi. Çünkü o günkü toplum ancak o kadarını anlamlandırıp kaldırabilecek yapıdaydı. Eğer Hz. peygamber onlar için ulaşması imkânsız ahlaki öğretiler vazetseydi o gün bir topluluk inşa etmeyi başaramazdı (Fazlurrahman, 1999:317). Sonuç olarak o, Kur'an'ı her çağa ve her topluma uyarlanabilecek pratik bir ahlaki paradigma kitabı olarak görür (Wolf, 2016:89). Onun akılcılığının başladığı nokta da burasıdır. Çünkü gerek lafzın otoritesinin gerekse sünnetin ortaya koyduğu sabit yön haritaları devreden çıktığında onların yerini akıl alır.

Eleştirisi: Genel anlamda Tarihselcilik, “bir toplum ya da tarihsel dönemle ilgili iddiaları geçerli kılmanın bir yolunu sağlayamadığı ve böylece göreciliğe yol açtığı” gerekçesiyle eleştirilmiştir (Cevizci, 1999:827). İslam toplumlarında Kur'an'a tarihselci yaklaşıma yöneltilen eleştirilere göre Kur'an evrensel ve değişmez ilkeler vazeder. Bu da onun tüm zamanlar için geçerli olduğu anlamına gelir. Oysa tarihselciler akla ve bilime dayanarak Kur'an'a yaklaştığından onun her noktasını eleştiri konusu ederler. Dini bütünüyle akıl ve bilim çerçevesine sokarlar. Böyle hareket etmek demek Kur'an'da nerdeyse değiştirilmemiş hiçbir hüküm bırakmamak demektir. Bundan dolayı da İslam dünyasında özellikle de Türkiye'de bu fikrin temsilcileri pek kabul görmemişlerdir. Öztürk'e göre bilhassa Fazlurrahman'ın Türkiyede'ki İslamcılık dairesinde hemen hiçbir olumlu karşılığı yoktur (Öztürk, 2013:209).

Görecilik ve subjektifliğe kapı araladığı yönündeki eleştiri tarihselci yaklaşıma yöneltilen en güçlü eleştiridir. İnsani çerçevenin ne kadar geniş olabileceği ve insani unsurlara ne kadar güvenilebileceği tartışmanın göbeğinde bulunur. İnsanın bu kadar öne çıkarılmasıyla insanın ve aklının vahyin önüne geçeceği ileri sürülür (Paçacı, 1996:125). Tarihselciler mesela Fazlurrahman bu konuda samimi davranır ve tüm bu eleştirilerin haklı yanları olduğunu, özellikle yorumlama ve uyarlama sürecinin yani ikili hareketin ikinci aşamasının subjektif yönlere açık olduğunu kabul eder. Fakat

sınırsız bir aklileşmeye yol açtığı iddialarını reddeder. Ona göre özellikle birinci aşamada yani tarihsel ilkenin tespit edildiği anlama aşamasında nesnel ölçülerin yakalanması gayet mümkündür (Bkz. Öztürk, 2013:207, 208).

Tarihselci fikrin araştırmacılarından olan Paçacı bu konuyla ilgili Georgia Warnke'den aktardığı tespiti kabul eder gözükmektedir. Bu tespit Kur'an'ın tarihsel olduğu kadar anlayanın da tarihsel olduğunu ortaya koyan bir görüştür. Buna göre tarihsel olguların anlamları onlara hangi tarihsellikten bakıldığına göre değişir. Yani olayları tarih üstü bir şekilde, külli bütün bilgileri içerecek şekilde kavramak ve nesnel bir anlamaya ulaşmak mümkün değildir. Bundan dolayı tarihsel anlama, tarihsel şartlardan bağımsız olamayacak ve bu yüzden de hiçbir zaman nesnel olamayacaktır (Paçacı, 1996:130-131). Fakat ona göre bu doğru olmakla birlikte yol açtığı kaygılar gereksizdir. Çünkü iddia edildiği gibi tarihselcilik sonsuz öznelliğe yol açan bir referanssızlık ve sınırsız bir öznellik değildir. Tarihselcilik referans noktasını gözden uzak tutmaksızın kişinin tarihin içine girerek onu kendi doğrultusunda değiştirmesidir. Dolayısıyla böyle bir kaygı referans noktasını yitirerek kaybolup gitmiş pasif, savunmacı bir yaklaşım için geçerli olabilir fakat aktif ve dirayetli bir tutum olan tarihselcilik için geçerli olmaz. Ona göre tarihselcilik bilinmez bir öznelliğe açılmak değil tam tersine İslam tarihinde eskiden beri iyi bilinen icthad kurumunun işlevsel hale getirilmesinden başka bir şey değildir. Amaç Kur'an'ı içinde bulunduğumuz dünya durumuna müdahil kılmaktır. O içtihadı dışlamanın haksız bir tutum olduğu ve peygamberlerin yöntemiyle bağdaşmadığını belirtmiş dolayısıyla tarihselci yaklaşımın aslında bir peygamber yöntemi olduğu imasında bulunmuştur (Paçacı, 1996:131-132).

Tarihselcilik fikrini savunanların Avrupa kaynaklı fikirler karşısında özgün olduklarını anlatırken fark edilir bir özgüvenleri vardır. Çünkü onlar, bunun bir taklit veya pasif etkilenme veya tepkiselci bir yaklaşım değil, sürdürülebilir, özgün ve doğurgan bir düşünme biçimi olduğundan emindirler. Bu da onların, her ne kadar İslam dünyasında dışlanıyor bile olsalar, fikirlerini savunurken taşıdıkları “özgüvenin” kaynağını açıklamaktadır. Onlar tarihselciliği Kur'an'ı anlamak için bir

çeşit fırsat olarak görürler.⁹ Yani onlara göre tarihsel koşullar, içine saklanan anlam parçalarını yakalamak ve birleştirmek için bir araç olarak elverişli fırsatlar sunarlar. Tarihselcilik bu fırsatları yakalama çabasıdır. Bu çabayı dışlayanlar konuyu tam anlamış olduklarını veya anlayamayacak olduklarını ifşa etmiş olurlar. Tarihselciliğin batı görüşüne bağımlı veya reaksiyonist olmayan, yeniden yapılanmış, (Adams, C. J., 1997:86-88), İslam geleneği ve Batılı akademianın getirdiği tanımların ve çerçevelerin ötesine geçebilmeyi sağlayan bir sıçrama tahtası (Arkoun, Steinbach, 2000) gibi görme başta Fazlurrahman olmak üzere nerdeyse tüm tarihselcilerde görülür. Mesela tarihselciler miras, kadın erkek arasındaki farklılıklar, faiz gibi konularda çağın dışında kalmamak gerektiğini önerirken bunun taklitçi “safdil bir söylem” olmadığını özellikle belirtme gereği duyarlar (Bkz. Paçacı, 1996:130). Bu, tarihselcilerin “batılı gibi olalım” yaklaşımıyla “İslam’ı günümüze uyarlayalım” yaklaşımını özellikle birbirinden ayırmaya çalıştıkları anlamına gelir.

3.4.2.Seyyid Ahmet Han ve Rasyonel Akılcılık

Hindistanlı tanınmış düşünce adamlarından biri olan Seyyid Ahmed Han’ın (1817-1898)¹⁰ (Öz, 1989:73) akılcılığı Fazlurrahman’ın akılcılığından oldukça farklıdır. Bir önceki başlıkta geçen iddialar özetle Fazlurrahman akılcılığının tarihselcilik fikrine dayandığı yönündeydi. Ve tarihselciler bunun pasif bir batı taklidi olmadığını güçlü bir inançla anlatırlar. Oysa Han’ın fikirleri doğrudan Avrupa akılcılığı ve tabiat felsefesinin etkisinde gelişmiştir. Onun metodu temelde Batı akılcılığını referans alarak İslâm’ı şahsi bireysel yorum ve fikirleriyle açıklamaya dayanmaktadır (Öz, 1989:73-74). Onu bu kategoride değerlendirmemizin nedeni de tam olarak budur. Hatta Han’ın fikirleri bu kategoriye Fazlurrahman’ın fikirlerinden bir derece daha uygun bir örnektir. Bundan dolayı başta, Fazlurrahman’dan önce

⁹ Hans-Georg Gadamer’in ‘ufukların birleşmesi’ kavramıyla izah ettiği çifte tarihsellik anlayışında da bu, bir fırsat olarak görülür. Buna göre Metinle okuyucu arasındaki uzaklık okuru metne yabancılaştırmaz. Tam terine ön anlamların bir metriksi olarak metnin anlaşılmasına imkan sağlar (Demirezen, 2012:494-495). Fazlurrahman ve takipçilerinin tarihselcilik anlayışı tam olarak çifte tarihselcilik değildir. Fakat yine de ilk dönemin toplumsal koşullarını mesajın bağlamını yakalamak için bir fırsat olarak görmeleri açısından ortaktırlar.

¹⁰ Seyyid Ahmed Han, Hindistan Vahhabi ulemasından aynı ismi taşıyan Seyyid Ahmed’le sıklıkla karıştırıldığından Hindistan’da “Sir Seyyid” olarak bilinir (Baljon, 1949:1).

Han'ın fikirlerinden bahsetmeyi planlamıştık fakat bağlam bu şekilde daha iyi oturduğundan yerlerini değiştirdik.

Han'ın akılcılığı aynı zamanda onu modern selefilere ayıran noktanın da karakterini belirler. Mesela Abdurrahman'un fikirleri –ki Reşit Rıza ve tüm diğer modern selefiler için de geçerlidir- bir yandan gelişme fikirleri için zemin hazırlarken diğer yandan geçmişle ve Kur'an'la bağın kopmamasını da garanti altına alıyordu. Oysa S. Ahmed Han “tabiata uyma” şeklinde bir ölçüye göre hareket ediyor ve akıllı en önemli standart olarak görüyordu. Hatta ‘tabiat felsefesinin sağlam prensipleri’ olarak adlandırdığı ölçülerin geçerliliğine dair sınırsız bir güvencesi vardı (Fazlurrahman, 1999:300; Christian, 1995:61). Onun için geçmişle organik bir bağ kurmanın bir anlamı yoktu. Çünkü akıl tüm sorunları çözebilecek yeterlikteydi. Akla fazla önem vermesinden dolayı Fazlurrahman onun düşüncesi hakkında “*batı akılcılığına dayandığından vardığı sonuç İslam'ın yeniden ifade edilişi değil şahsi açıdan yorumlanması ve İslam'la bir takım fikirlerin kaynaştırılması konusunda eklektik bir yaklaşımdır*” (Fazlurrahman, 1999:300-301) değerlendirmesinde bulunmuştur.

Modern selefi düşüncenin unsurlarından olan ictihat, ulema hiyerarşisinin ve mezhepsel bağlılıkların reddi gibi yaklaşımlar Han için de geçerlidir. O, halkın taklidi bırakıp Kur'an ve sünnete doğrudan yaklaşması ve bunları günümüz ilimleriyle uzlaştırmasını İslam'ın bir varlık sorunu olarak görür (Fazlurrahman, 1999:299). Fakat onun ictihat anlayışı onu modern selefilere değil tarihselcilere yaklaştırır. Çünkü o nasslarla belirlenmiş bile olsa hükümlerin ictihat yoluyla şartlara göre değiştirilmesi gerektiğini ileri sürmüştü (Kavak, 2003:164), ayrıntıları hadisler ve mezhep imamlarının ictihatlarıyla belirlendiği gerekçesiyle ibadetleri Kur'an'ı esas alarak yeniden şekillendirmeye çalışmıştır (Birişik, 2002:428). Han'ın bireysel akla dayalı fikirleri Kur'an, Sünnet, ictihat gibi alanlardan başka peygamberlik, mucize gibi diğer alanlarla birlikte nerdeyse bütün dini fikirlerinin temelini oluşturur. Bu yüzden birkaç örnekle birlikte onun akılcılığına kısaca değinelim.

Seyyid Ahmed Han'ın dini düşüncesi 1860'lardan sonra rasyonalizme doğru kaymış 1870'lerden sonra ise akıllı, gerçeğin nihai ve külli kriteri olarak gördüğü ve tabiat kanunlarını yanılmaz tek gerçek unsur olarak değerlendirdiği evreye geçmiştir

(Christian, 1995:51). Muhtemelen onun fikri değişiminde Kuzey Hindistan'da ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısından itibaren okutulan batı biliminin etkisi vardı. Onun rasyonel akılcılığının altında yatan neden kendinden başkasının doğruluğunu reddeden ve yegane doğruluk iddiasında bulunan dinlerin varlığıydı. Ona göre bir dinin doğruluğu inanç yoluyla ikna edici bir şekilde bilinmez. Değişik iddialar arasında gerçekten doğru olanı seçmede güvenilir tek araç - İnsanın rasyonel güçleriyle bilebildiği kadar- tabiat kanunlarıdır. Tabiat kanunu eşyanın cevheridir ve bize tüm madde ve ruh dünyasının mükemmel uyumunu sağlar. Biz bu uyum ve cevheri modern bilimin tam gözleme dayanan rasyonel ve ampirik metodu sayesinde öğreniriz. Kur'an'da bize vahyedilen "saf İslam" bu asli doğru yani tabiat kanunudur. Bundan dolayı İslam bilimin doğru keşifleriyle tam bir uyum içindedir (Christian, 1995:52).

Ona göre vahiy metinleri ile bilimin doğrulanmış açık ilkeleri aynı tür bir gerçekliğe dayanır. Bundan dolayı vahiy metinleriyle deneysel bilimin verileri çelişmez. Fakat eğer görünüşte bir çelişki durumu varsa bu vahiy metinlerinin yanlış yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Böyle bir durumda İlk olarak Kur'an dilinin kullanımı ve anlamı üzerinden tevile ve mecazi yoruma gidilir. Bu şekilde elde edilen anlam şimdi keşfedilmiş olsa bile Allah tarafından da kastedilen anlamdır. Vahiy pasajının mecazi bir yoruma ihtiyaç duyup duymadığına eğer duyuyorsa verilebilecek yanıtlardan hangisinin tercih edileceğine bilimin ortaya koyduğu gerçeklerden yola çıkarak karar verilir. Bu tip bir gerçeğe de akıl yoluyla (rational proof) ulaşılır. Aynı zamanda bu gerçek tabiat kanunlarına ait bir gerçektir ve kesinlik ifade eder (Christian, 1995:49-51).

Han'a göre bu durum kutsal metinlerin önemini akıl karşısında ikinci sıraya düşürmez. Tam tersine inanan kişiye tabiat üzerinde düşünmesini, böylece tanrı ve onun eserini tam olarak öğrenmesinin önünü açar. Bu yaklaşım bizim hakikati anlamamızın temel dinamiklerinden biridir. Bu anlamda aklın insana yaratıcı tarafından verildiğini ileri süren ve onu vahiy ve fitratla eşdeğer gören Han, onun sayesinde Allah'ın varlığının ve iradesinin öğrenileceğini ve buyruklarının yerine getirileceğini söyler (Christian, 1995:50-51). Christian'a göre Seyyid Ahmed Han

modern tabii bilimlerin sonuçlarına tam makul değer atfeder ve o, açıkça olmasa da F. Bacon (1561-1626) ve J. Stuart Mill (1806-1873)'in görüşlerini takip eder (Christian, 1995:51).

Onun rasyonel akıl ve tabiat kanunlarına dayalı düşünce biçimi klasik İslami inanışta önemli bir yeri olan ve imanın şartlarından sayılan peygamberlik, vahiy gibi ana unsurların doğasını da radikal bir biçimde farklı yorumlamaya yol açar. Nitekim o vahyi peygamberlere has mahiyeti anlaşılmaz bir olgu olarak değil aklın gelişmiş bir versiyonu olarak görür. Allah'ın tüm varlıklara mesela arıya yöneldiği vahiyle insana yöneldiği vahiy aslında aynıdır. Aralarında sadece derece farkı vardır. İnsan daha çok vahiy ve daha yüksek dereceli vahiy alır. Peygamberler de akli melekeleri en yüksek olan ve bu ona doğuştan verilmiş kişilerdir. Bundan dolayı peygamberler tarafından tebliğ edilen din gaibden çıkıp gelen değildir. Onlar tabiat kanunuyla aynı zaman ve mekanda cereyan eden şeyleri öğretirler. Sadece, onlar gelişmiş akli yeteneklerinden dolayı tanrıya ait fitratın dolaysız ifadesini sunabilirler. Bununla birlikte insanların akli gücü farklılık gösterdiğinden sıradan insanlar akıllarıyla Tanrı'nın tam bir bilgisine varmada yetersiz kalabilir. Böyle bir durumda doğuştan sahip olduğu üstün melekeyle tanrının tam bilgisini öğretecek birisine ihtiyaç ortaya çıkar ki bu peygamberdir. Bundan dolayı her ne kadar akıl ve vahiy her insanda belli ölçüde bulunsa da nübüvvet gene de zorunludur. Nebevi vahyin doğruluğuna delil; akıl, tecrübeyle ve tabiat kanunuyla uyum içinde olmasıdır. Eğer uyum varsa kaynaklarının aynı olduğundan yani vahyi getiren kişinin peygamber olduğundan şüphe kalmaz (Christian, 1995:55-57). Bu anlayış onu peygamber mucizelerini ve onunla benzer nitelik taşıyan evliya kerametlerini doğrudan inkar etmeye götürür. O bu tür olayları olağanüstü vakalar olarak değil akılla keşfedilmesi mümkün tabiat kanunları olarak yorumlamaya çalışır (Öz, 1989:74). Mesela o, melek Cebrail'i peygamberlere vahyi ulaştıran kuvvet olarak yorumlar (Birişik, 2002:429).

Han'ın fikirleri bu çalışma göz önüne alındığında iki açıdan önemlidir. Birincisi onun klasik dini öğretilerdeki tüm maddi manevi hiyerarşik yapıları, gelenek ve sünnetle birlikte tüm ulemanın görüşlerini içeren muazzam büyüklükte bir yazını yegane referans olarak gördüğü rasyonel akli esas alarak atıl duruma düşürmesi, ikincisi ise fikirleriyle ilham verdiği “Kur’ancılık” öğretisidir. Onun fikirlerinin

somut etkilerinden biri olan “Kur’ancılık” anlayışı Türkiye de dahil dünyanın bir çok yerine yayılmıştı.

3.4.3.Kur’an Akılcılığı-Kur’ancılık/Mealcilik

Sözlü olarak ve anlam merkezli nakledilmesi, ravilerin kişisel etkilerine açık olması gibi sebeplerle hadisleri güvenilir bulmayan Seyyid Ahmed Han, manevi içerikli pek az hadis hariç diğerlerini gerçeğe aykırı bularak reddetmiştir. Ona göre tek gerçek kaynak Kur’an’dır. Kur’an’ı anlamak için açık bir zihin ve dilbilimin imkanlarını yeterli gören Han, hadis ve rivayete dayalı tefsir literatürünü reddetmiş, Kur’an’ı bizzat kendisinden anlamak gerektiğini ileri sürmüştür. Böyle yaparak Kur’an’ın tarihestü mesajının belli bir tarihin sınırlarına hapsolmaktan kurtarılacağı düşüncesindedir (Daniel W. Brown’dan akt. Öztürk, 2010:20).

Han, bu yaklaşımıyla mesajın tarihselliği içinde orijinal anlamı yakalama çabasından dolayı tarihselci çizgiye yaklaşır. Fakat bu onu tam olarak tarihselci yapmaz çünkü onun hadisleri reddetme gerekçesi Hint alt kıtasında İngiltere işgali altında gelişen düşüncelerle paraleldir. Birişik’in ifadelerinden anlaşıldığına göre o bölgede hadisin reddedilme gerekçesi dinin tarihsel bireysel formları olmasından ziyade ilerleme ve gelişmeye engel teşkil eden din anlayışını besliyor olmasındandır (Birişik, 2002:428). Bölgedeki fikri hareketleri yakından tanıyan Mevdudi de benzer bir kanaat taşır ve Seyyid Ahmed Han gibilerin savunduğu ve bazı araştırmacıların “yeni Mutezile” olarak gördüğü düşünce hareketlerini batı felsefesi ve kültürü karşısındaki yenilmişliğin psikolojik bir sonucu olarak görür (Birişik, 2004:24). Bu da Kur’ancılık fikrinin temelini oluşturan ana unsur olarak hadisi reddetmenin pasif bir etkilenme ve taklide dayandığı şeklinde yorumlanabilir. Tarihselciler ise kendi görüşlerinin reaksiyoner ve pasif alıcı olmadığını, sünnetinse hepsini değil sadece lafzi formlarını, tarihsel olduğundan düşünsel bir disipline dayanarak reddettiklerini ileri sürerler.

Seyyid Ahmed Han’ın hadis külliyatını kökten reddetmesi Hint alt kıtasında daha sonra “Ehl-i Kur’an” olarak adlandırılacak olan bir grubun ortaya çıkmasına neden olmuştur (Fazlurrahman, 1999:302). Onun fikirleri üzerinden giden Abdullah Çekralevi (ö.1914) 1902 yılında Lahor’da “Ehlü’z-Zikr ve’l Kur’ân” adlı cemaat

kurmuştur. Kendi düşüncelerini ortaya koymak için Kur'an merkezli eserler kaleme almış, bu nedenle Hadis ekolü temsilcileriyle tartışmalara girmiştir. Bu fikri savunana ilk başta "münkirin-i Hadis", "neyçiri" (natüralist) gibi adlar verilmiş, Çekralevi ile birlikte "Ehl-i Kur'an" olarak anılmaya başlanmıştır (Birişik, 2004:24; Birişik, 2002:428). Çekralev'i'den sonra hareketin adı "Ümmet-i Müslim Ehlü'z-Zikr ve'l-Kur'ân" olarak değiştirilmiş ve hareket günümüze kadar varlığını sürdürmüştür (Birişik, 2004:25).

Kur'an'ı dinin tek temeli görme eğiliminde olan (Ateş, 2013:40) bu anlayış "İslam sadece Kur'an'dan ibarettir" söylemiyle yetmişli yıllardan sonra ülkemizde de temsil edilmeye başlanmış, "Kur'an İslamı", "Kur'an'daki İslam", "Kur'an'daki din" şeklinde kullandığı retorığı ile ünlenmiştir. Böylece Hint alt kıtasında Seyyid Ahmed Han'la başlayan ve birçok ülkeye yayılan "Kur'ancılık" Türkiye'de de yayılmış, Hüseyin Atay, Süleyman Ateş, Yaşar Nuri Öztürk, Ferec Hüdür Bayraktar Bayraklı, Edip Yüksel, Muhammed Nur Doğan gibi isimlerce temsil edilmişti (Öztürk, 2010:10; Öztürk, 2007:126; Mertoğlu, 2010:77).

Gerek ülkelere gerekse kişilere göre değişen varyantları olmakla birlikte Kur'ancı söylem şu ortak noktalar üzerinde birleşmekteydi. Buna göre Kur'an dini ahkâmını bütün detaylarıyla içeren tek kaynaktır ve her açıdan yeterli bir kitaptır. Kur'an'ı anlamak için tefsir, fıkıh, hadis gibi alanlarda uzman olmaya gerek yoktur. Sünnet de dahil bunlar on beş asırlık gelenekle birlikte Kur'an'ı anlamaya yarayan değil anlamaya engel olan unsurlardır. Herkes onu kendine nazil oluyor gibi okuyarak aradaki tüm unsurları çıkarmalıdır. Kur'an evrensel ilkeleri tespit edilerek nazil olduğu toplumsal matrinden kurtarılmalıdır. En önemlisi de dini gelenek Kur'an ve aklın hakemliğine başvurularak elekten geçirilmeli veya topyekun tasfiye edilmelidir (Öztürk, 2010:27). Böylece Kur'ancı yaklaşımda ilk kriter korunmuş ve güvenilir tek kaynak olduğu için Kur'an, ikinci kriter ise Kur'an'ın bir açıklaması bulunmaması durumunda akıl ve muhakeme olarak görülmüştür (Öztürk, 2007:121).

Kur'ancılığın bir tür akılcı bireyselleşme olarak değerlendirilmesinin nedeni de tam olarak budur. Burada gelenekteki tüm unsurlar, ulema görüşü ve sahabe kavliyle birlikte Sünnet de dahil olarak tasfiye edilince geriye iki unsur kalmaktadır. Biri

Kur'an metni diğeri ise birey aklıdır. Kur'an'ın otantik toplumsal matrisinden de mahrum bırakılması sebep-i nüzul denilen ve en azından anlamın içeriğine dair ipuçları barındıran işaretlerin de tasfiye edilmesi anlamına gelmektedir. Böylece Kur'an metni insan aklı karşısında pasif bir nesneye dönüşmektedir. Kur'ancılar, "Kur'an'da açıklama olmayan konularda akıl devreye girdiği için Kur'an pasif değil aktiftir" şeklindeki açıklamaları bu yaklaşımı eleştiren çevreleri ikna etmemiştir. Çünkü az ileride de geleceği gibi Kur'an'ın geçmişle ilgili bütün matrislerden soyutlanması onun ayetlerinin bireysel akla göre sınırsız şekilde anlamlandırılabilmesi bir ortamı mümkün kılmaktadır. Tarihselci yaklaşımı benimseyenler ikili hareket metoduyla çalıştıklarından onlar nazil olan toplumsal matrisi anlamayı zorunlu bir koşul olarak ileri sürüyorlardı.

Kur'an'ı geçmişe bağlayan ve Kur'ancı söylemde birer birer tasfiye edilen zincire bir halka da Arapça konuşmayan ülkelerde eklenir ve Kur'an'ın orijinal dili olan Arapça'nın onu anlamak için zorunlu bir unsur olduğu görüşü reddedilir. Bunun ötekilerden farkı zorunlu olarak değil tercihen tasfiye edilmesidir. En azından Türkiye'de bu böyledir. Çünkü Kur'ancı söylemin Türkiye'deki karşılığı Mealci söylemdir ve Mealciler Kur'an'ın, Türkçe tercümesinden de yeteri kadar iyi anlaşılabilmesini ileri sürerler. Öztürk'e göre bunlar başlangıçta "Kur'an'ı Kur'an'dan öğrenme" anlayışını benimsese de zamanla Arapça bilmemekten dolayı "Kur'an'ı mealde anlamak" şeklinde bir anlayışa yönelmişlerdir. Buna göre Kur'an'ı her yönüyle anlamak için Arapça şart değildir. Her Müslüman, kendisi için hayati önem taşıyan Kur'an'ı -Arapça bilmeseyse bile- sağlıklı gördüğü tercümelerden de rahatlıkla öğrenebilir (Öztürk, 2007:118, 129). Bu söylem Türkiye'de yetmişli yıllarda genellikle sosyal bilimlere eğilimli olan okumuş bir genç kuşak tarafından gündeme getirilmiştir. Bunlar dini okumalarında herhangi bir kişiye referans vermeden, doğrudan Kur'an metnine atıf yapıyorlardı. Herhangi bir cemaate bağlı değildiler. Kur'an dışındaki dini kaynaklar da dahil tüm dinsel otoriteleri dışlayan bireyci bir İslam anlayışına sahiptiler (Öztürk, 2007:120).¹¹

¹¹ Türkiye'de Kur'ancı-Mealci söylemi takip edenler Ocak 1988 ile Aralık 1989 arasında yayın yapan "Kalem" isimli bir dergi çıkarmışlardır. M. Ali Baltaş, Mehmet Y. Soyalan, Mehmet A. Ersin, Süleyman Kalkan gibi ünlü mealcilere ait yazıları yayınlayan bu dergi kısa sürede tekrara düşmüş bir

Mealciler, Kur'ancılar'a gelen eleştirilere ek olarak bir de "mealın Kur'an değil onun bir tür yorumu olduğu" şeklindeki eleştirilere cevap vermek zorundaydı. Nitekim bunlar Kur'an'ın anlaşılması kolay bir kitap olduğunu ve onu anlamak için iman, basiret ve özgür bir düşünceye sahip olmak gerektiğini savunuyorlardı (Öztürk, 2007:118-126). Bunlar aslında retoriği güçlü ve cazip iddialardı. Fakat bunlar da -tıpkı Hint alt kıtasındaki ilk temsilcileri gibi- Kur'an'ın anlaşılması için bir anlam havuzu oluşturan tüm geleneği Sünnet de dahil reddederek¹² sınırsız bir yorum özgürlüğüne kapı araladıkları yönünde eleştiriler alıyorlardı. Ve Mealciler bu eleştirilere ikna edici cevaplar vermekte yetersiz kalıyorlardı. Kur'ancı/Mealci yaklaşıma aşırı öznel (subjektif, bireyci) olduklarına dair yöneltilen eleştirilere geçmeden önce onların Kur'an'ı nasıl yorumladıklarına dair birkaç örnek verelim.

Mesela Hüseyin Atay'a göre Kur'an'ı zamanımızda vahyolunmuş gibi görüp öyle anlamak ve Kur'an'ın ne dediğinden hareketle ne demek istediğine odaklanmak ve onu kavramaya çalışmak esas olmalıdır. O bunu anlatmak için hırsızlık ayetini örnek verir. Buna göre ayette geçen "ellerini kesin" kelimesi ilk başta gerçek anlamda kesmeyi akla getirebilir. Fakat bu kelime aynı zamanda "engellemek" anlamına da geldiğinden "hırsızlık etmelerini önleyin" şeklinde de anlamlandırılabilir. O, bu anlamın ayetin amacına ve felsefesine daha uygun olduğunu ispatlamak için çabalar (Atay, 2002). Bu tarz yaklaşım Seyyid Ahmed Han'ın yorumlama tarzıyla uyumludur. O da hırsızlık olayında Kur'an'da lafzen açıkça geçmesine rağmen el kesme cezasını reddetmiştir. Çünkü ona göre el kesmek hapisane şartlarının gelişmediği mahpusların bakımının yapılamadığı bir toplumda uygulanırdı (Kavak, 2003:156-157).

Bir diğer örnek farz namazlarla ilgilidir. Bazı Kur'ancılar'a göre farz namazları beş vakit kılma zorunluluğu yoktur. Çünkü Kur'an'da beş vakit açıkça yazılmış değildir. Yine namazda kasıt eğitimidir. Amaç çirkin davranışlardan ve kötülüklerden

yıl gibi kısa süre içinde de kapanmıştır. Yazdıkları aktüel tartışmaların uzağında kalmasından dolayı "Kalem", marjinal bir dergi olarak görülüyordu (Öztürk, 2007:122).

¹² Buna Kur'ancılık fikrinin Türkiye'deki temsilcilerinden sayılan Edip Yüksel'in şu sözü somut bir örnek olarak verilebilir: Peygamberin ölümünden sonra dini Allah'a özgülemek yerine ona şunlar ortak koşuldu: Allah +Muhammed +Muhammed'in arkadaşları +Muhammed'in arkadaşlarının arkadaşları +Mezhep kurucuları +Mezheplerin sonraki önderleri +Belli bir mezhebin ilk uleması +Belli bir mezhebin son uleması; vb, vb.. (Yüksel, 2011:95).

kişiyi uzaklaştırmaktır. Bundan dolayı namazı amaç değil bir araç olarak görürler. Namazdaki şekiller de önemli değildir. Rûku secde olmadan sadece kıyamla da namaz kılınmış olur. Bir başka örnek Tevbe suresi 128-129. ayetlerde geçen “min enfusikum” lafzının yorumlanmasıdır. Kur’ancı yaklaşımı esas alan bir metinde bu lafızdan “merkezi kuvvet sistemi” ve “maşeri hak sistemi” olmak üzere iki ayrı devlet sistemi çıkarılmıştır. Yani “min enfusikum” (sizin içinizden) dediği için toplumun doğal isteğiyle çıkan demektir ki bununla “Maşeri Hak Sistemi” anlaşılır. Eğer “minkum” denilseydi merkezi atama söz konusu olurdu. Merkezi atama kuvvete, diğeri ise toplumsal talebe dayanır (Bkz. Öztürk, 2007:127, 132).

Örneklerden de görüldüğü gibi Kur’ancı söylem, metinleri yorumlarken sadece Kur’an metninden yararlandıkları için kendi paradigmaları açısından doğru ve tutarlı davranıyor olabilirler. Fakat yoruma belli bir yön verecek veya ölçüyü nesnelleştirecek nerdeyse hiçbir kriter bulunmadığından kullandıkları yöntem aşırı derecede bireysel ve subjektif bir yöntem olarak kalıyor. Onlar aşırı bireyselliklerinden dolayı tutarlı bir yöntem geliştirememişler ve bu sebeple bazen Harici, bazen Selefî, bazen Batını, bazen Zahiri, bazen Mutezili, bazen de modernist gibi davrandıkları gerekçesiyle eleştirilmişlerdir. Diğer bir ifadeyle Kur’ancılık-Mealcilik, ilkeli ve tutarlı bir yöntemle sahip olmamak, çelişkili davranmak ve sınırsız bir yorum keyfiyetine yol açmak, kaynaklara hakim olmamak, köksüz bir yaklaşım benimsemek, hayatı Kur’anileştirmekten ziyade Kur’an’ı şeyleştirmek şeklinde eleştiriler almıştır (Öztürk, 2010; Öztürk, 2007). Namaz, zekat gibi içeriği sünnetle belirlenmiş bazı ayetleri keyfi yorumladıkları için dinin pratik yönüne zarar vermiş ve kalp temizliği, niyet ve vicdanı ön plana çıkaran bir din anlayışı benimsedikleri ileri sürülmüştür (Mertoğlu, 2010:98-99). Kur’an İslamı olarak da bilinen bu yaklaşım, Kur’an’ın ideolojik kaymalarına izin ermeyen sünneti devreden çıkardığı için Kur’an’ı mekan ve zamana değmeyen felsefî bir metne dönüştürdüğü de gelen diğer eleştiriler arasındadır (Tekin, 2003:84).

3.4.4.Değerlendirme

“Tarihselci Akılcılık ve Fazlurrahman” Başlığının Değerlendirilmesi:
Kahire Amerikan Üniversitesi’nden Ernest Wolf, Fazlurrahman’ın çağrısının devrim

değil reform olarak görülmesi gerektiğini ileri sürer. Çünkü ona göre Fazlurrahman kurumları, gelenekleri, alışkanlıkları değiştirmeye zorlamamış fakat onları reforme etmek istemiştir. Wolf bunu eski şişelere taze şarap koymakla örnekendirir ve konuyu anlatırken ezanın gelenekteki orijinal sesi yerine hoporlörden okunmasını Fazlurrahman düşüncesindeki değişimi anlatmak için başka bir örnek olarak verir (Wolf, 2016:88-89). Wolf'un Fazlurrahman düşüncesi hakkındaki değerlendirmeleri yüzeyseldir ve derine nüfuz edememiştir. Wolf asıl sorunun nereden çıktığını gözden kaçırmıştır. Onun, Fazlurrahman'ın Kur'an'ı "her topluma uyarlanabilecek pratik bir ahlaki paradigma olarak gördüğü" (Wolf, 2016:89) fikri doğrudur. Fakat gelenekleri, kurumları hedef almadığı fikri yanlıştır. Çünkü Fazlurrahman kurumsal geleneği tamamen kaldırmak yerine uyarlamayı önermiş olabilir fakat o, düşünsel geleneği kökten değiştirmeyi denemiştir. Geleneksel düşüncüyü bütün köklerinden koparıp rasyonel akla bağlı bir tarza dönüştürmüştür. Onun İslam toplumlarında dışlanmasının ana nedeni zaten budur. Onun kurumsal geleneği doğrudan hedef almamasının nedeni kurumsal yapıları benimsediğinden değil –ileride izah edildiği gibi- düşünsel gelenek değiştiği zaman mecburen onun da değişeceğine ikna olmuş olmasındandır. Hatta onun düşüncesinde denilebilir ki reformcular özellikle modern selefler meseleyi kökten çözmek yerine bu kurumsal yapılara odaklandıklarından dolayı konunun özünü kaçırmış kişilerdir.

O, geleneği tıpkı modern selefler gibi dini zayıflatan bir unsur olarak görmektedir. Onun böyle düşündüğünün en büyük delili, Helenistik düşünce akımı karşısında İslam'ın neden güçlü kalabildiği ve bu güçlü meydan okumanın üstesinden gelmeyi nasıl başardığıyla ilgili fikridir. Ona göre İslam'ın bunu başarmasının en büyük nedenlerinden biri geleneklerin henüz şiddetli ağırlığının oluşmamış olmasıydı. O gün dinin muhtevası bu açıdan daha özgürdü (Fazlurrahman, 1999:293). Böylece onun gelenekleri düşünsel olarak doğrudan kurumsal olarak da dolaylı şekilde hedef aldığı ileri sürülebilir. Bu durum onu bu çalışmada kuramsal olarak belirlediğimiz ikinci tür akli bireyselleşme kategorisine girdiğini doğrular niteliktedir. Çünkü bu aşamanın özelliklerinden biri hem maddi hem manevi hiyerarşik düzenleri üreten geleneğin reddiydi.

Fakat onun bu kategoride olduğunun asıl doğrulayıcısı vahyin mahiyetiyle ilgili taşıdığı tarihselci tutumdur. Nitekim Fazlurrahman oldukça önemli bir iddiayı ortaya atar. Buna göre öncelikle Muhammed Abduh tarafından ortaya atılan ve sonra Muhammed İkbal tarafından yorumlanan bir düşünce vardır. Bu düşünceye göre “insan öyle bir olgunluk seviyesine ulaşmıştır ki artık onun hazır vahyin yardımına ihtiyacı yoktur. İnsan kendi ahlaki ve fikri kurtuluş kaderini kendisi çizebilir”. Fazlurrahman’a göre bu ciddi gerçeklik payı olan bir iddiadır ve bu kabul edilmek zorundadır (Fazlurrahman, 1999:304). Gerçekten de onun önerdiği yöntem insanın kendi ahlaki ve fikri kaderini kendisinin çizbildiği zamana ve mekana göre değişen esnek bir yöntemdir. Onun bu yöntemi vahiyden tamamen bağımsız değildir fakat vahyi mana ve kalıp olarak ikiye ayırır ve kalıptan bağımsız olarak ilerler. Bu yöntemin manaya sadık kalmaya çalışması metne sadık kalmakla aynı değildir. Sonuçta mananın da tarihsel ve bireysel unsurlardan oluştuğu kabul edilmiş bir gerçektir. Burada önemli olan hem anlama hem yorumla aşamasında aklın birinci sırada ve aktif olmasıdır. Kuramda tanımlanan modernist bireyselleşmenin (Hıristiyanlıkta ikinci aşamaya denk geliyor) temel karakterinin insan aklından başlayıp insan aklından bitmesi ve aradaki tüm unsurların çıkarılması olduğunu tekrar hatırlayalım.

Bu kategorinin bir diğer özelliği de manevi hiyerarşinin reddedilmesiydi. Buna göre peygamberin manevi üstünlüğü kabul edilir ve saygı görülür, fakat bu üstünlük bireysel bir olgu olarak görülür. Bunun ulema, evliya, sahabe vs gibi kanallar üzerinden başkalarına aktığı görüşü reddedilir. Bunun Fazlurrahman’da dolayısıyla tarihselci fikirlerde karşılığı sünnet ve vahyin indiği toplumsal şartların tarihsel olarak görülmesidir. Tarihsellik bir olgunun tek seferlik yani bireysel olduğu anlamına gelir. Bu yüzden de aynı durumun başka bir tarihe veya başka bir tarihte yaşamış bir kişiye aynen akması söz konusu olamaz. O, kişinin yaşadığı artık bambaşka bir tarihtir.

Bu başlık altında Fazlurrahman’ın fikirlerinden fazlaca yararlanmış olmamız konuyu ona indirgemek anlamında değerlendirilmemelidir. Bu, tamamen konunun somutlaştırılması ve örneklendirilmesi amaçlıdır.

“Seyyid Ahmet Han, Rasyonel Akılcılık ve Kur’ancılık” Başlığının Değerlendirilmesi: Mustafa Öztürk, Paçacı’dan ödünç aldığı "Sola Corano" (sadece Kur’an) kavramını Protestan geleneğin kullandığı "Sola Scriptura" (sadece kutsal kitap) kavramıyla ilişkilendirir ve Kur’ancılık anlayışı ile Hristiyan-Protestan geleneği arasında benzerlik kurar. Ona göre Kur’ancılık bu geleneği olduğu gibi almamış bile olsa en azından ilke olarak takip etmeye çalışmıştır (Öztürk, 2010:40-41). Fakat Öztürk şu konuda yanılmaktadır. Kavramların literal anlamları üzerinden gidince “sadece kutsal kitap” ile “sadece Kur’an” deyimini arasında bir benzerlik kurulabilir. Fakat bu kavramların kullanıldıkları sosyal koşullar göz önüne alındığında birbirinden tamamen farklı oldukları ve farklı anlamlarda kullanıldıkları anlaşılır. Şöyle ki; Reformcular “sadece kutsal kitap” derken mevcut kilise düzeninin siyasi-dini otoritesini yıkmayı hedefliyorlardı. Halkı doğrudan kutsal kitaba yönlendirmek demek Kilise’yi devreden çıkarmak demektir. Kitabın bireysel öğretisinin ön plana çıkarılması bir çeşit başkaldırıyı temsil ediyordu. Onların bu yöntemle kastı Kur’ancıların yaptığı gibi kutsal metnin bütün kriterlerden soyutlanarak sadece bireysel akılla yorumlanması değildi. Hristiyan Reformcular akla Katoliklerden elbette daha fazla vurgu yapıyorlardı fakat onların kastettiği akıl rasyonel bireysel akıldan ziyade Kilise doktrinini savunmayı görev edinmiş taklitçiliği reddetmek anlamındaydı. Bu haliyle onların akılcılığını –illa benzeteceksek- Seyyid Ahmed Han’ın akılcılığına değil modern seleflerinin mesela Reşit Rıza’nın akılcılığına benzetmek daha uygun olacaktır.

Kur’ancıların kullanmayı denedikleri akılcılık sistemi gerçekten bireyseldir ve bireyselliği özündendir. Bu yüzden de kurumsallaşamaz. Gerçekten de Kur’ancılık anlayışının tarihi incelendiğinde en zayıf noktalarından birinin kurumsallaşma yeteneği olduğu görülür. Gerçi Hint alt kıtasında ilk zamanlarda kurumsallaşma denemeleri olmuştur fakat daha ilk yıllarda kurum zayıflamaya başlamış ayakta duramaz hale gelmiştir. Kurum daha kurumsallaşmasını tamamlamadan kurumsal reformlarla ayakta tutulmaya çalışılmıştır. Kur’ancılık’ın bir derece daha ileri seviyesi olan Mealcilik kurumsal davranma konusunda daha da başarısız olmuştur. Türkiye’de çok kısa soluklu olması onun kurumsallaşma yeteneğinin çok zayıf olmasıyla ilgilidir. Hatta çıkardıkları dergi sadece bir yıl ayakta kalmış onu yaşatacak

nesnel bir doktrin bulunmadığından kendi kendine kapanmıştır. Burada Kur'ancılık fikrinin dünyanın hiçbir yerinde kurumsallaşmadığını ileri sürmüyoruz fakat kurumsallaşma yeteneğinin zayıf olduğunu ileri sürüyoruz.

Halbuki Hristiyan Protestanlaşmasının kurumsallaşma yeteneği çok güçlüydü. Bu, onun bireyselleşmeyi özünden getirmedeği gerçeğiyle doğrudan ilgilidir. Diğer bir ifadeyle onun bireyselleşmesi kısa sürede nesnelleştirilecek ilkelere dayanıyordu. Bir ilkenin nesnelleşmesi demek kurumsal kabiliyetinin artması bireysel kabiliyetinin zayıflaması anlamına gelir. Bundan dolayı Protestanlar kısa sürede örgütlenmişler ve an az Katolikler kadar güçlü örgütlü bir yapı haline gelmişlerdir. Hatta Katoliklerden daha güçlü hale gelerek sadece Hristiyan toplumlarını değil tüm dünyayı kökten değiştirecek bir ortamın fitilini ateşlemişlerdir. Oysa daha başta oldukça subjektif akli öğretileri takip ediyor olsalardı sınırsız bir “çokluk” içinde yok olup giderlerdi. Bu çalışmanın ilk bölümlerinde bazı fikri hareketlerin aşırı subjektivizme açık olduğundan toplumsal (kolektif) formunu korumakta zorlandığına dair örnekler verilmişti. Kurumsallık bu çalışmada kolektifliğin bir parçası olarak görülmekte aralarında doğrusal bir ilişki olduğu ileri sürülmektedir. Bundan dolayı bu çalışmada Protestanlaşma Hristiyan bireyselleşmesinin birinci aşaması olarak tanımlanırken Kur'ancılık İslam bireyselleşmesinin ikinci türü olarak tanımlanmıştır.

Kur'ancıların sürekli metne atıf yapmaları onların literalist olmalarından değil İslam'daki tüm bireyselleşme türlerini etkisi altına alan metnin hakimiyetinin varlığıdır. Nitekim İslam bireyselleşmesinde bireysellik karakteri ne kadar güçlü olursa olsun nerdeyse hepsi metin hakimiyeti altındadır. Yani tamamı Kur'an metnini anlama ve yorumlamaya odaklanırlar. Kur'an metni hiçbir zaman devreden çıkmaz.

Bununla birlikte Kur'ancılık fikrinin tüm hiyerarşik yapıları dağıtmakla ilgili olağanüstü bir kabiliyeti vardır. O, hadisin, geleneğin, ulemanın, evliyanın, fukahanın, mezhep imamının vs. gelenekte az ya da çok üstünlüğü bulunan tüm bu unsurların otoritesini radikal bir biçimde sarsar. Hiyerarşik yapıları reddetme kabiliyeti açısından Kur'ancıları tüm yenilikçi fikirlerden ve tarihselcilerden bir adım daha ileri taşıyan bir özellikleri daha vardır ki onların tüm otoriteleri yerle bir eden tutumlarını pekiştirmiştir. O da Arapça'nın diğer dillere olan hiyerarşik

üstünlüğüdür. Kur'ancılık fikri Arapça'yı Kur'an'ın ayrılmaz bir parçası olarak görmeyen eğilimleri kabul edecek bir esnekliğe sahiptir. Bundan dolayı Türkiye'de Mealciler onun anlaşılması açısından Türkçe metnini Arapça metnine denk görmekteydiler. Bu şimdiye kadar tek tek yıkılan otoriter yapılara bir yenisinin daha eklenmesi anlamına gelmektedir.

İslami bilimler ve düşünce tarihinde kuşkusuz Arapça'nın tartışılmaz bir otoritesi vardı. Kur'an'ın asıl anlamlarını Arapça lafızları içinde sakladığı inancı tüm İslam toplumlarında genel kabul görmüş bir inanıştı. Hatta en yaygın mezhepler de dahil müslümanların büyük çoğunluğu Kur'an'ın lafız yapısının da tıpkı anlam yapısı gibi doğrudan Allah'a ait olduğunu ve bunu hedef alanın dinden çıkabileceğini ileri sürmüşlerdir. Şu var ki Mealcilerin yaptıkları doğrudan Arapça'yı hedef almak değildir. Çünkü onlar için Arapça bizzat sorun değildi fakat dil bilmeyen belli bir kesimin Kur'an'ı doğrudan anlamasını engelliyordu. Onlar bu yaklaşımla bu engeli kaldırmayı hedefliyorlardı. Onların “meali de Arapçası kadar yeterlidir” görüşü Arapça'nın otoritesinin yıkılması ve Arapça bilen kesimin dini anlayış üzerinde kabul edilmiş hakimiyetinin zayıflaması anlamına gelmektedir. Her ne kadar kişinin okuyacağı meal de bir başkasının tercümesi olduğundan kişinin ona muhtaçlığını gösterse de en azından kişi ile Kur'an'ın doğru mesajı arasındaki engel sayısını teke indirir ve Kur'an'ı anlamak için meali okuyan kişilerin sayısını çoğaltır. Bu, hiyerarşinin minimize edilmesi bireyselliğin maksimize edilmesi anlamına gelmektedir.

Gerek Seyyid Ahmed Han gerekse Kur'ancılar her ne kadar sünneti bir referans kaynağı olmaktan çıkarsalar da Hz. peygamberin manevi ve erişilmez üstünlüğünü kabul ederler. Mesela Han'a göre Hz. Muhammed peygamberlerin sonuncusudur ve öyle de kalacaktır. Zira ondan sonra asıl olarak hiç bir yeni şey ortaya konamaz (Christian, 1995:58). Bu, bizim bu tezde takip ettiğimiz kuramsal yapının burada da doğrulandığını göstermektedir. Çünkü bu daha önce de yeri geldikçe birkaç kez tekrarlandığı gibi bu kategorideki akılcı bireyselleşme maddi manevi tüm hiyerarşik yapıları reddetse de peygamberin manevi üstünlüğünü kabul eder. Fakat bu üstünlüğü peygambere has bireysel bir olgu olarak görür. Nitekim zaten S. Ahmed Han da (Christian, 1995:60) Hz. Peygamberin eşsizliğini ve

aşılabilir büyüklüğü kabul etmiş fakat bunu onun öğretisinin temel karakteriyle birlikte onu yaymak için gösterdiği eşsiz ahlaki çalışmaya bağlanmıştır. Gerçi Han vahyi ve mucizeyi bir tür tabiat kanunu olarak gördüğü için aynı kanun içinde daha yetenekli birinin benzer bir öğretiyi son peygamberden bağımsız olarak dile getirmesini teorik kabul etmiş sayılır. Fakat bu, onun son peygamberin manevi üstünlüğünü reddettiği anlamına değil onun düşünce yapısında çelişkiler bulunduğu anlamına gelir.

3.5.Postmodernist Bireyselleşme

3.5.1 Postmodernist Bireyselleşmenin Mahiyeti

Birinci ve ikinci tip bireyselleşme biçimleri maddi ve manevi hiyerarşik düzeni eleştirerek aşmaya çalışır ve aştıktan sonra onun yerine yeni biçimler önerir. Fakat postmodernist olan bunu yapmaz. Yapıyı doğrudan temelde bozar, felç eder. Hırçın bir tutuma sahiptir. Tek yapıyı bütünlerden geriye devasa yığınlar kalır. Bu yığınlar hayattardır, fakat bütüncül yapılar oluşturamazlar, sürekli hareket halinde yer değiştirirler, sayısız kombinasyon ortalıkta devinir durur. Bu aşamadaki bireyselleşme iki şekilde ortaya çıkar. Birincisi, tekil hakikatlerin eşitliği veya çoklu hakikat inancıyla; ikincisi, söz ve metinlerde büyüünün bozulması veya sırrın açığa çıkmasıyla olur. Temel karakteri postmodern öğretilerin karakteriyle uyumludur. Burada bilgiyle bilen arasındaki (epistemolojik) hiyerarşi, söz ve metin arasındaki hiyerarşi hatta belli ölçüde Allah (tanrı) ile insan arasındaki hiyerarşi bozulur. Sistemin tüm parçaları yatay konumlanmaya başlar. Bu tür bireyselleşmenin karakterini izafiyet, çokluk ve yatay eşitlenme belirler.

Kuramsal bir bütün olarak postmodernizm (postmodernism) Lyotard, Baudrillard gibi yazarların metinlerinden oluşan bir kümenin; Jacques Lacan, Roland Barthes, Foucault ve Derrida gibi post-yapısalcı sayılan yazarlar tarafından kaleme alınmış başka bir metinler kümesince belirli bir tarzda okunması sonucunda geliştirilmesini kapsamaktadır (Marshall, 1999:592). Postmodern sayılan tutum ise en basit ifadeyle üst-anlatılara karşı inançsızlıktır. Yani modern dönemin temel söylem biçimi olarak toplum, tarih gibi kavramları genelleyici kuramlar, kapsayıcı söylemler ve kesinci, evrensel nitelikli ilkelerle açıklama çabasına karşı bir

eleştiridir. İslam ve Hıristiyanlık da dahil olmak üzere Marksizm, Stalinizm, laiklik liberal demokrasi, hümanizm, modernizm vs. tüm büyük anlatılara mesafeli durur, bunların söz merkezci olduklarını, sorunlara önceden bilinen cevaplar verdiklerini totalize üst anlatılar olduklarını ileri sürer. Bunlara alternatif sunmaz ve bu tür temel kuramların bilgi için imkansız olduğunu ileri sürer (Akgül, 2016: 206,207). Bu anlatı, düzeninin eskimişliğine, özellikle metafizik felsefe ile ona bağlı akademi kurumunun düştüğü bunalıma denk gelir. Büyük kahramanlar, büyük tehlikeler, büyük serüvenler ve büyük hedefler kayboluyor. İlle de istikrarlı, kalıcı dilsel yapılar kurulmaz, kurulanların özellikleri de mutlaka iletilebilir olmaz. Lyotard’a göre her birimiz bunlardan birçoğunun kavşağında yaşıyoruz (Lyotard, 2014:8).

Tanınmış sosyal kuramcılardan David Harvey’e göre postmodernizmi modernizmden ayıran fark onun kararsızlığıdır. Postmodernizm dünyada başka hiçbir şey yokmuşçasına, değişimin parçalanmış ve kaotik akıntıları içinde yüzer hatta çamur içinde debelenir. Ebedi ve değişmez olanın nasıl düşünülmesi, temsil edilmesi veya anlatılması konusunda herhangi bir reçeteye karşı derin bir kuşkuculuğu ifade eder (Harvey, 1997: 60, 137). Harvey de tıpkı Lyotard gibi batı toplumlarının ağır ağır belirmekte olan bir kültürel dönüşümün yani bu postmodern değişimin bir parçası olduğunu ileri sürer. O, kültürel, toplumsal ve ekonomik düzeyde topyekun bir paradigma değişimi iddiasını “şişirilmiş” bulur. Fakat yine de batı kültürünün önemli bir kesiminde, duyarlılıkta, pratikte ve söylem oluşumunda gözle görülebilir bir dönüşüm yaşandığını kabul eder. Ona göre bu dönüşümün doğası ve derecesi tartışılabilir, ama kendisinin varlığı tartışmasızdır ve en azından şimdilik “postmodern” terimi bu değişimi ifade etmek için bütünüyle yeterlidir (Harvey, 1997:54).

Postmodernizm kavramı ilk olarak mimaride yirminci yüzyıl ortalarında kullanılmış, daha sonra anlamca genişleyerek bütün değişim alanlarını etkilemeye başlamıştır (Pinkney, 2008:504). Postmodernizm, kendine özgü uyumsuz yapısıyla, etkilediği tüm alanlarda bir yandan alternatif bir eleştiri imkanı oluşturduğu için zayıf unsurlar açısından pozitif etki kaynağı olurken diğer yandan güçlü alternatifleri eşit koşullarda çoğalttığı için hâkim unsurlar açısından kaotik sonuçlar doğurmuştur. Bu kaotik sonuçlara maruz kalan alanların başında kuşkusuz dini alan gelir. İnsanlık

tarihinde hakikat kavramının en iddialı taşıyıcılarından olan bir din bile kendisini postmodernizm karşısında savunmak zorunda kalabilir. Çünkü postmodernizm hakikat ve gerçeklik kavramlarını yok saymaz fakat onun sayısını o kadar çoğaltır ki hâkim dini söylemin tüm hakikat söylemlerini sıradan bireysel bir iddiaya çevirir.

Bununla birlikte bu, postmodernizmin, hâkim dini söylemlerin modernizm karşısında bunaldıkları zaman, onlar için nefeslenecek ortamları yarattığı gerçeğini değiştirmez. Gerçekten de onun, maddeleşmiş modernitenin ezici üstünlüğü karşısında yaşanan topyekun bir bunalım çağıının isyan çılgılığı olduğu düşünülür. Bu açıdan bakınca hem başta Hristiyanlık ve İslam gibi aşkın hakikat iddiaları taşıyan dinler için hem de evrenselci kültürler karşısında hareket alanı iyice daralmış varlık mücadelesi vermeye çalışan alt kültürler için ilk başta bir fırsat olarak ortaya çıkmıştır. Dinlerin tanrısal ve aşkın inanışları ile alt kültürlerin lokal iddiaları bu fırsat ortamında kendini ifade etme imkanı bulmuştur.

Bu durum aynı zamanda sekülerleşme teorilerinin de yanılması anlamına geliyordu. Çünkü sekülerleşme teorileri modern öğretinin getirilerinden yola çıkarak evrimsel bir süreç tasarlıyor ve bunun sonunda dinin aşamalı olarak minimize olacağını hatta tamamen biteceğini ileri sürüyorlardı. Bu teorinin hatalı çıkması başta tanınmış Amerikalı sosyal bilimci ve teolog Berger (Berger, 2002:13) olmak üzere bir çok sekülerleşme teorisyenini yanıltmıştır. Berger fikrini değiştirmiş ve dünyanın bu gün (yani 1996, bkz. Berger, 1996:3) bazı istisnalar dışında daha fazla dini bir dönem yaşadığını ileri sürmeye başlamıştır. Ona göre dine yönelmede artışın nedeni insanlığın yüzyıllardır gerçek olarak gördüğü değerlerin modernite tarafından tehdit edilmesi idi (Berger, 2002:23-24). Bu tekrar yöneliş modernitenin tüm meydan okumalarına rağmen dinin önemini korumasını sağlamış dini semboller hayatın her alanında var olmaya devam etmiştir (Köse, 2014:37).

Ancak bu, dini açıdan her şeyin eskisiyle aynı olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü bu yönelişin tamamı eski tarz geleneksel bir yöneliş değildir. Bunun içine postmodernizmin etkisiyle oluşan yöneliş de dahildir ve bu, eski tarz olanla uyumsuzdur. Nitekim Postmodernizm kendine özgü yıkıcı doğasıyla dini alanın içeriğini yerinden oynatmakta ve öz yapısını bozmaktadır. Diğer bir ifadeyle

postmodernizm dini alanın içeriğinin varlığını sürdürmesini sağlamış fakat yerlerini değiştirmiş ve hiyerarşik yapılarını bozmuştur. Oysa dinde özellikle manevi alanda tesis edilen hiyerarşik yapı onun nerdeyse tüm iddiaları için varoluşsal bir zorunluluktur. Diğer bir yandan postmodern durum hem getirdiği izafiyet anlayışıyla hem de evrensel geçerlik iddialarını boşa çıkarmasıyla bireysel, toplumsal veya dinsel olsun tüm hakikat iddialarını aynı düzlemde birbirine eşitlemiştir. Yine klasik olanda kolektif birliğin en önemli dinamiklerinden biri olan yazılı dini içeriklerin büyüsunü bozmuş, anlamın ortaya saçılmasını sağlamıştır. Anlam, bireyler tarafından ihtiyaca göre seçilen, ihtiyaç bittiğinde değiştirilen bir araçsal iyiye dönüşmüştür. Hakikatin birliği ve sürekliliği dağılmış, anlık değişime açık çeşitli kombinasyonlarla belirlenen bireysel hakikatler ortaya çıkmıştır.

Postmodernizm dinlerin gerçeklik hakkındaki iddialarını dikkate almaz ve Tanrıyla ilgili bütün soruları insani problemlerin çözümüne atıfla sorar. Postmodern bakış açısında tanrı da diğer dini şeyler de metalaşır (Perşembe, 2002:14-16). Globalleşmenin de etkisiyle postmodern bir toplumda dinsel inanç veya mensubiyet küresel bir mübadele sisteminin parçası haline gelir. Burada inançların benimsenmesi veya reddedilmesi gündelik ihtiyaçlar ve kaygılara göre şekillenir (Turner, 1999:44-45). Tüketim toplumunda sıradan her şey gibi metalaşan din, değer ve sembolleri ile ticari eşya (meta) haline dönüştürülerek diğer ürünlerle eşit duruma getirilir. Bu değer ve semboller kaynağındaki anlamından koparılarak bir tüketim malı gibi tüketicinin arzusuna göre sunulur (Vincent J. Miller'den akt: Demirezen, 2010: 107)

Postmodern bakış açısından ideolojiler ve tüm fikir yapıları kültür olarak görülür (Tekin, 2003:266). Bu bakış açısında dünya temelsiz, istikrarsız dağınık kültürlerden, yorumlardan oluşan bir yer olarak görülür. Anlar birbirinden kopuk ve bağımsızdır. “Doğru”, kendisine ulaşılmayı bekleyen konumundan edilir ve konjonktüre göre yeniden inşa edilen bir olguya dönüşür (Tekin, 2011:173, 183). Her şeye bir metin gözüyle bakılır. Her şey ve tüm anlam kodları yapısökümsel görülür. En belirgin özelliği göreceliktir. Nesnel gerçekliğe kuşkuyla yaklaşılır. Doğruluk yani hakikat kaygan, çok biçimli, içedönük ve özneldir. Bir şey, ona o an kişinin yüklediği anlamdır (Gellner, 1994:42, 43).

Postmodern bir dünyada din çoğul, somut maddi ve toplumsal farklar kavrayışıyla daima istikrarsız bir gerilim içinde kalır. Çünkü postmodernitenin inancı yerinden edişi epistemolojik bir anlamda anlaşılan dini, temelden mahrum bırakır. Yani insanların inandığı ortak inançlar, rasyonel biçimde doğru olarak haklılaştırılır ve bilgi için bir temel oluşturur. Postmodernizm ise dinin odağını bu inanç epistemolojisinden uzaklaştırır (Anderson, 2006:59, 66). Her şey sonsuz bir izafiyet içinde boşluğa çıktığından dolayı bazıları postmodern epistemolojiyi kısaca rölativistik ve nihilistik olarak (Coşkun, 2007:26) tanımlamışlardır.

Geleneksel inanç epistemolojisi bozulunca postmodern tanrı inancı geleneksel tanrı inancından farklı olarak bir tür teizm şeklinde ortaya çıkar. Bu inanışta tanrı evrenin yüce gücü olmasına rağmen ilahi gücü sınırsız değildir. Bütün güç tanrının tekelinde toplanmaz. O, dünyadaki olayları tek yanlı olarak belirlemez. Böylece yaratılmışlar kendilerini gerçekleştirmek için kendi fitri yaratıcı güce sahip olurlar. Bu görüşe göre tanrı buyurgan ve zorlayıcı değil ikna edicidir. O, yaratıkları etkiler ve onları ikna ederek belirler. Bütün idealler ve formlar, yaratıklar tarafından gerçekleştirilecek potansiyeller olarak tanrıda mevcuttur. Böylece Tanrı bütün yaratıkları etkiler, ancak onlar olmadan herhangi bir belirlemede bulunmaz. Onların gerçekleştirdiği mümkün şeyler, sonuçta onlara aittir. Postmodern tanrı inancı, hakikat için de otoriteryan bir yaklaşımı desteklemeyi kabul etmez. Çünkü Tanrı'nın bir kitap veya kurum hakkındaki yanılmaz vahyinin imkânı inkâr edilir. Aynı şekilde hiç bir sosyal ve politik organizasyon, tanrı tarafından düzenlendiği iddiasıyla doğrulanamaz. Tanrı, bizim duyusal organlarımızla kavrayabildiğimiz bir varlık olmamasına rağmen, bu görüşe göre biz bütün zamanlarda duyusal olmayan bir şekilde onun varlığını kavramaktayız (Griffin, 1999: 243, 246-248).

Griffin'nin postmodern tanrı anlayışını yorumlayış biçiminin oldukça başarılı olduğu söylenebilir. Çünkü postmodern bir bakış açısının ana karakteri yatay eşitlenme olmalıdır. Yani yataylık arttıkça hiyerarşi azalır, postmodernlik artar; yataylık azaldıkça hiyerarşi artar postmodernlik azalır. Bu yüzden postmodernlik ile hiyerarşi arasında genetik bir uyumsuzluk vardır. Bu durum tüm tanrı ve kutsallık inanışları için de geçerlidir. Daha önce de belirtildiği üzere, inanan ile inanılan ilişki; inanan ile inanılan arasındaki araçlara bağlı hiyerarşi arttıkça modern öncesi

dönemi, sıfırlandıkça modern dönemi, inananla inanılan yataylandıkça postmodern dönemi tanımlar hale gelir. Griffin'nin ileri sürdüğü fikirler tanrı ile yaratıklar arasındaki hiyerarşinin minimize edildiği bir durumu anlattığından postmodern tanımlara oldukça uygundur.

Postmodernizmin tanrıyı yatay konumlandırması onun aşkın konumunu aşağı çeker. Bu yüzden postmodernitenin kutsalı tecrübesi aşkın değil daha çok içkin bir formatta tezahür eder. Bu içkinliğin ortaya çıkıp büyüdüğü ortam postmodernitenin kavranamayacak kadar büyük bir kutsallık evreni tasarlamasıyla ilişkilendirilebilir. Böylece postmodernizm aşkın ve buyurgan bir tanrı yerine bütün varlık tarafından içkinleştirilmiş tanrı biçimli bir yapı kurar (Bkz. Anderson, 2006:66 ve Griffin, 1999:248). Bu da modernitede mevcut olmayan bir kutsallık duygusu verir. Griffin'e göre postmodern dünya görüşünde tanrı zihinsel bir varlık gibi dünyanın tüm parçalarının üzerine etki etmiştir (yayılmıştır). O, hazır ve nazır olarak dünyanın her bir parçası üzerinde etkilidir. Böylece onun dünyanın her bir seviyesine ikna edici tesiri, zihnin kendi bedeni üzerindeki ikna edici etkisine benzer. Griffin postmodern dünya görüşünün, tanrı biçimli bir özelliğe sahip olduğundan emindir (Griffin, 1999:248).

Postmodernizmde hakikatin unsurlarını da hakeza yatay konumlandırılmış yapılar belirler. Bu aynı zamanda "görecelik" diye tanımlanan durumdur. Postmodernizmin en belirgin özelliği olan "görecelik" kişiye göre değişen unsurlar demektir ve postmodernizmin nesnel bir ölçüsü veya bir üst anlatısı olmamasından kaynaklı olarak ortaya çıkar. Bu, aynı zamanda postmodern durumu kendinden önceki durumlardan ayıran temel etkidir. Geleneksel öğretilerde, kişiye göre değişen unsurlar olabildiğince ayıklanır. Modern öğreti doğrudan bireysel olana dayanır bu yüzden subjektif kanaatlere açıktır fakat onun doğru ve yanlış iddiası vardır ve bu yüzden fikirler arasında hiyerarşiyi önemser. Postmodern olansa hem bireysel olanı ayıklayamaz, hem doğru yanlış ayrımı, hem de hiyerarşik sınıflama yapmaz. Bu çoğulcu ortam, postmodernizmde görecelik kavramının yaşadığı yerdir. Görecelik burada hakikat anlayışının da karakterini belirler. Bu açıdan o, hakikatin yok olması değil kişiye göre değişmesi anlamına gelir. Fakat hakikatin doğası hiyerarşiyi gerekli gördüğünden bu ortam özellikle geleneksel anlayıştaki hakikat için uygun bir ortam

değildir. Postmodernizm hakkında yazarlar bunu “kayganlık” kavramıyla anlatmaya çalışırlar. Bunlardan biri olan Gellner bunu postmodern bakışın çok biçimli içedönük ve öznel oluşuyla ilişkilendirir. Bu bakış açısına göre bir şeyin ne olduğu o an yüklenilen anlamla belirlenir (Gellner, 1994:43).

Postmodern bir tanrı inancının İslami bir sosyolojide ve teolojide ne anlama geldiğini ileride detaylı olarak ele alacağız. Fakat konunun netleşmesine katkı sağlayacağı düşüncesiyle öncelikle Hristiyanlıkta bunun karşılığına kısaca değinelim.

Postmodern bir tanrı inancı Hristiyanlıkta bir çeşit universalizm şeklinde ortaya çıkabilir. Universalizm genel olarak; “geçerliliğin ve doğruluğun ölçütü olarak tüm insanların onayını temele alan tüm insanların ortak onayı dışında otorite kabul etmeyen görüştür. Teolojide, hiçbir ulus, halk ya da ırkın tanrının koruma ve kayırmasına mazhar olmak bakımından ayrıcalığı olmadığını, tanrının tüm halkların babası olduğunu, kurtuluşa ermek bakımından tüm insanların aynı ve eşit olduğunu öne süren görüştür. Tek tanrılı dinlerde cehennemin ebediliği görüşüne karşı tüm herkesin tanrının inayetine mazhar olacağını ve bütün insanların iyiliksever tanrı tarafından kurtarılacağını savunan akımdır” (Cevizci, 1999:323-324).

Presbiteryen Kilisesi teologlarından Daniel J. Adams’ın fikirleri universalist bir Hristiyanlığın somut bir örneğini çizmektedir. Ona göre postmodern zaman bizi elimizde olmadan modern zaman ile henüz gelmemiş ve adı konulmamış bir zaman aralığına yerleştirmiştir. Bu zamanda Hristiyan mesajının merkezi ruhuna yeniden bakılmalıdır. Bu kutsal metinlerden oluşan vahiy kaynaklarına, özellikle İncil’de görülen şekliyle Hz. İsa’nın kişiliğine doğrudan dönmeyi gerekli kılar. “İsa’nın evrenselliğini bulandıran Hristiyan merkezli kısıtlamalardan kurtulmak” gereklidir (Adams, D. J., 1999:261). Adams’ın görüşleri ilk bakışta Lutheryan bir öze dönüşçülüğü andırırsa da onun universalizm görüşü basitçe bir öze dönüş değil çoğulcu bir yeniden yapılanmayı öngörür. Ona göre; “teolojilerin çoğulculuğu açıkça, Tanrı-dünya, İsa-kültür, metin-bağlam, evrensel-özel şeklinde sunulmaktadır. Hristiyanlık düşüncesinin bir merkez doktrini ve olayı olan "cisimselleştirme" (kişiselleştirme), bu çoğulculukları gerektirmektedir. Eğer yapılabilirse teoloji bu

çoğulculuklar arasında bir yere dengeli olarak yerleştirilebilir. İşte universalizm teolojisi bu dengeli konumlandırmanın bir yoludur. Medeniyet ve kültür alanında giderek artan çekişmelerin yer aldığı insanlık dünyasının geleceği, büyük ölçüde bu universalizmi korumaya bağlıdır” (Adams, D. J., 1999:261-262).

Adams’a göre “her ne kadar Hristiyanlık bağlamında teolojinin kendine has bir parametresi olsa da onun özündeki kurumsuzluk (nonfoundationalism); inanç, ikrar, kutsal metin ve kilise geleneğinin önemini minimize etmenin mümkün olduğunu gösterir. Özellikle günümüzde teoloji spesifik sosyo-politik çıkarlara öylesine bağlıdır ki çoğu kere teolojisi siyaset biliminden ayırabilmek neredeyse imkansız olur. Postmodern teoloji, bunlardan arındırılmak suretiyle, şimdi aynı gelenek içindekilerden daha çok başka inançlardan insanlarla daha kolay diyalog kurulabileceği bir formata sokulabilir” (Adams, D. J., 1999:261). Adams ilgisinin yönünü insanüstü bir gerçeklik ifade eden metafizik objektiviteden, sosyolojik subjektiviteye kaydırır. Sosyolojik subjektif postmodernizmde gerçekliğin tabiatının, nesnel gerçeklikte değil aksine olağanüstü dilsel olayda aranmasıdır. Bu anlayışta teoloji "uzaydan inme" değildir, sosyo-kültürel koşullar içinde inşa edilmektedir (Adams, D. J., 1999:259).

Adams’ın fikirleri postmodern bir teolojinin Hristiyan öğretisi açısından imkanını tartışmakta ve en azından teorik olarak bunun mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Onun öğretilerine panoramik bir bakışla onun yukarıda ele aldığımız bütün yataylanma alanlarını olabildiğince sağlamaya çalıştığı görülebilir. O, Hristiyan merkezli bir teoloji öğretilerinden vazgeçerek teolojileri, “inanç, ikrar, kutsal metin ve kilise geleneğinin önemini minimize ederek” dinler ve geleneksel iddialar hiyerarşisi mümkün olduğu kadar minimize etmeye çalışır. İnsanüstü gerçekliğe dönük dikkati sosyolojik subjektiviteye çevirerek tanrının ve hakikatin aşkın gerçekliğini mümkün olduğu kadar insanileştirir. Fakat yine de mutlak manada postmodern bir teoloji pratiği önerdiği söylenemez. Nitekim her ne kadar o Hristiyan merkezli öğretiyi aşmak gerektiğinin farkında olsa da İsa’nın evrenselliği iddiasını sürdürür. O her ne kadar postmodern bir teolojinin İsa’nın evrenselliğini yadsımayacağını düşünmüş olsa da postmodernizm evrenselcilik iddialarına her

zaman kuşkulu bakar. Sonuç olarak Adams'ın fikirlerine mutlak manada postmodern fikirler olarak bakamayız fakat onu Hristiyan öğretilerinde postmodern teolojinin mümkün örneklerinden biri olarak tanımlayabiliriz.

Son yüzyılda dini çoğulculukla ilgili fikirleriyle tanınmış John Hick'in yaklaşımı da bu kategoriye girer. Onun benimsediği çoğulcu yaklaşımda tüm dinlerin hakikat olma ve kurtuluşa vesile olmaları açısından eşit konumlara sahip olduklarına inanılır. O, 1973'te yayınladığı "God And Universe of Faiths" adlı eserinde çoğulcu bir yaklaşımı savunur ve dinlerin hepsinin de hakikat iddialarının doğru olduğunu hangisine inanırsa inansın kişinin kurtuluşa ereceğini ileri sürer. Ona göre hiçbir din ilahi gerçekliğin doğrudan kavrayışına sahip olamaz (Çakmak, 2014:89, 91-94). Hick'in yaklaşımı gerçek manada postmodern bir yaklaşımdır. Çünkü o tüm unsurlar gibi hakikate dair tüm iddiaları da birbirine eşitler. Yatay konum ne kadar artarsa postmodern inanış o kadar artmış olur. Hick gerçekten de oldukça yatay bir hakikatler inancı tasarımılamıştır.

Bunlardan başka, postmodern bir tanrı inanışı Hristiyanlıkta bir çeşit "Gezegensel Teoloji" şeklinde de ortaya çıkabilir. Gezegensel Teoloji (Planetary Theology) daha sonra Vatikan tarafından aforoz edilen (Adams, D. J., 1999:261) Sri Lanka'lı teolog Tissa Balasuriya'nın (Balasuriya, 1984) karmaşık teolojik oryantasyonlarından ortaya çıkan uyarlanmış bir teolojidir ve en azından teorik olarak mümkün gözükmemektedir. Bu teoloji çoklu inanç veya inançlar arası teolojinin imkânından yola çıkarak din sonrası teolojiyi (post-religious theology) şimdiden kurgulamaya çalışır. Bu teolojinin detaylı bir incelemesi ve örnekleri için "Planetary Theology" (Balasuriya, 1984) ve "A Planetary Theology: Along The Many Paths Of God" (Vigil, 2010) kitaplarına bakılabilir. İkinci kitapta bu teolojinin Müslüman bakış açısıyla bir değerlendirmesinin yapıldığı bir makale de bulunmaktadır. Bu değerlendirmeye bir sonraki bölümde değineceğiz.

Gezegensel veya universalist bir teoloji fikri;1) İnsansı olması, 2) Kolektif dışlamayı reddederek mutlak eşitlikçi yani yatay bir yapı öngörmesi, 3) İçkin bir tanrısal inancı benimsemesi, 4) Sabit ve evrensel bir ideoloji iddiasını göz ardı etmeyi göze alması açısından postmodern bir teoloji örneğidir. Fakat bu teoloji

kuramsal bir bütünlüğe kavuşturulduğunda, sabit bazı ilkeler belirlendiğinde ve bunları yaymanın gerekliliği ortaya çıktığında postmodern olmaktan çıkar, birden bire geleneksel bir teolojik öğretiye dönüşür. Sayısız teolojik ve ideolojik görüşü bünyesinde barındıran karnavaleks bir yapısının bulunması bu gerçeği değiştirmez. Böyle bir durumda geleneksel teolojilerden farkı sadece içeriği olur. Bir düşünsel yapının postmodern sayılması için sürekli değişebilir olması, otoriter veya hiyerarşik bir yapının bulunmaması, düzensiz ve herkesin katkısına açık bir metin gibi olması gerekir.

3.5.2. İslam ve Hakikatin Yatay Konumlanması

Müslüman entelektüellerin bir kısmı belli bir dönem postmodernizme ilgi duymaya başlamışlardı (Topçuoğlu, Aktay, 1999a:9). Aydınlamayı ve modernizmi sorguladığı, geleneği sempatik gösterdiği, “büyük öteki” karşısında kendilerini ifade etme imkanı sunduğu için postmodernizm bu kimselere cazip gelmekteydi. Bu cazibesinden dolayı postmodern bakış açısını benimsemeye başlayanlar tanzimattan beri savundukları ilkeleri değiştirmeye başladılar. Mesela sayısal çokluk değil çoğulculuk, düşman değil öteki, otorite değil özgürlük, kesinlik değil görecelik, resmiyet değil sivilite vs... Fakat kısa süre sonra başta cazip görünen bu yaklaşımın büyük bir sorunu içerisinde taşıdığı görüldü. O da postmodernizm bu sempatik kavramları üretme konusunda iyiydi fakat bu kavramlar bütün üst anlatılar ve hakikat söylemleri yıkıldığında anlam bulabiliyordu. Bu anlayış her üst anlatı gibi hakikati de şeyleştiriyor, birey varlığını ön plana çıkarıyor ve buradan kaynaklanan “bireyin hakikati kendindendir” anlayışıyla mutlakçılığı bir anda yıkıyordu (Yıldırım, 2016:136-139). Bundan dolayı postmodernizmin modernitenin entelektüel öncüllerini sorgulaması, onun yaklaşımının dine yönelik sempatik bir bakış açısına dönüşmesi için yeterli değildi. Çünkü postmodernizm, İslam’ın da temel düşünce sistemlerini sarsıyor ve onu temelde bir dünya görüşü olarak nitelendiriyordu (Bazzi, 2013:85).

Son yıllarda İslam ve postmodernizm alanına ilgi duyan Müslüman yazarlardan biri Akbar S. Ahmed’dir. Onun bakış açısını değerlendiren Bazzi’ye göre Ahmed’in görüşleri postmodernizmin oldukça kısmi ve yüzeysel bir okumasına dayanmaktadır

ve Ahmed, postmodernizmi, modernitenin entelektüel temelini sorguladığından dolayı bir İslam müttefiki olarak kabul edilebilir görmektedir (Bazzi, 2013:97). Ahmed'e, benzer bir eleştiriyi Turner de yöneltmiştir. Turner onun postmodernizm ve İslam tezini başarısız bulmaktadır. Çünkü ona göre Ahmed, postmodernizmin İslam üzerindeki esas tehlikesini çözmekle uğraşmak yerine onun güçlü eleştirel kabiliyetini batının üstünlüğü ve modernist rasyonelliği eleştirmek için bir araç olarak kullanmaktadır. Fakat aynı şeyin yani postmodernizmin eleştirel kabiliyetinin İslam için ne anlama geldiğiyle pek ilgilenmemektedir (Turner, 1999:47-48).

Bununla birlikte Turner eleştirisinin devamına bir not düşmekte ve aslında Ahmed'in postmodernlik hakkında şüpheleri bulunduğunu belirtmektedir. Yani ona göre Ahmed, modernite ve Postmodernite durumlarının birbirinin devamı mı, alternatifi sonrası mı? vs. olduğu konusunda emin değildir (Turner, 1999:50). Ahmed'in görüşleri hakkında Turner'in bu son tespiti daha doğru olabilir. Çünkü Ahmed daha sonra yazdığı bazı yazılarında, modernizmin özelliklerinin çoğunun, değişmiş bir biçimde olmasına rağmen, postmodernizmde hala devam ettiğini ileri sürmüştür (Ahmed, 2003:32). Ona göre Müslümanlar için, 19. yüzyılın sonlarında Avrupa sömürgeciliği modern bir kuşatmaysa, yirminci yüzyılın sonlarına doğru Batı kültür kampanyası postmodernist bir yıldırma çabasıdır (Ahmed, 2003:157). Ona göre postmodernizmin unsurlarının çoğu aynı zamanda modernizmin tipik bir özelliği olduğundan bunlar ilişkisel bir çift olarak anlaşılabilir. Ön ekinin işaret ettiği gibi, postmodern modernin peşinden gelir, sınırları bulanıklaşır ve her biri diğerine karşılıklı olarak dahil edilir (Ahmed, Donnan, 2005:11).

Görünen o ki Ahmed İslami inanış biçimini postmodern bir bakışla yeniden yorumlamakta zorlanmakta ve bakış açısını postmodernizmi modernizmin yeni bir versiyonu olarak tanımlayan görüşe kaydırmaktadır. İlgili literatür tarandığında benzer zorluğu diğer yazar ve entelektüellerin de yaşadığı görülmektedir. Bu yüzden "İslam" ve "postmodern" kavramları birlikte değerlendirilirken sorunun genellikle "İslami Postmodernizm" veya "postmodern İslam" kavramlarından ziyade "İslam ve postmodernizm" konusu etrafında incelendiği görülür. Böylece İslam ve

postmodernizm konusu birbiri içine geçmiş iki kavramdan ziyade birbiriyle ilişkisi olan iki kavramın konusu olarak ortaya çıkar.

Bizce bunun nedeni, postmodern bir bakış açısı olabildiğince yatay bir hakikat inancını öngörürken, İslam teolojisinin dikey konumlanmış bir hakikat anlayışını öngörmesidir. Hatta geleneksel İslami teoloji anlayışında bu zorunludur. Hakikatin yatay konumlanması demek kişi sayısınca birbirine eşit hakikatlerin varlığı anlamına gelir ki bu aynı zamanda postmodernist bir bireyselleşmenin temel unsusudur.

Burada İslam’da postmodernist bireyselleşmeyi anlamak ve anlatmak için diğer bireyselleşme türlerinin tespiti takip ettiğimiz aynı metodu takip etmekteyiz. Yani hiyerarşik yapıların nerde bozulup yatay yapıların nerde başladığının izini sürmekteyiz. Çünkü postmodernizmin karakterinin en iyi yatay yapılar üzerinde çözümlenebildiğini tespit etmiş bulunmaktayız. Postmodern anlayışın hiyerarşik yapıları reddeden diğer anlayışlardan farkı onların hiyerarşik yapılarla birlikte bu yapıları oluşturan unsurları da reddetmesi ve kendisini en üste çıkarmak suretiyle yeni hiyerarşik yapılar tasarlamaya eğilimli olmalarıdır. Postmodernizm ise hiyerarşileri reddeder fakat onun unsurlarını eşit koşullarda kabul eder. Onun bir birine eşit sınırsız sayıda çokluk üretebilme kapasitesi vardır. Tıpkı maddi unsurlarda olduğu gibi manevi hiyerarşideki tüm unsurları da birbirine eşitleyebilmesinden dolayı geleneksel dinler açısından “hırçın” ve tehditkârdır. Onun bireyselliği de bu tüm koşulların eşitlenmesinden ortaya çıkan sınırsız bir çokluktur.

Yatay eşitlenme durumu hakikat iddiasındaki dinlerle postmodernizm arasındaki gerginlik alanlarını da büyük oranda açıklamaktadır. Çünkü postmodernizm onların hakikat inanışına dokunmaz ama onun varoluşsal bir özelliği olan hiyerarşik konumunu yıktığından geleneksel işlevini atıl duruma getirir.

Dinsel bir kitle için benzersiz bir birlik şuuru ve güçlü bir birleşme duygusu veren ana etken hakikat inancıdır. Hakikat inancının salt varlığı da değil onun tek ve benzersiz, yegâne olduğuna inanılması gerekir. Dinsel kitleyi huzurlu ve istikrarlı bir ortamda birleştirip dışarıdaki kaosa karşı koruyan bu hakikat gerekirse ölümüne korunmalıdır. Bundan dolayı hakikat ve onun bölünmez, yegane olduğu inancı

muazzam ve oldukça etkili aktif bir kolektivizm duygusu oluşturur. Dinsel kitleyi ayakta tutan da bu kolektivizm duygusudur. Hakikat manevi hiyerarşik yapının içinden gelir. Onun sahibi bizzat Allah'tır (tanrıdır). Onu öğreten birinci kişi (peygamber) ise manevi hiyerarşinin başında bulunur. Peygamber olmasa bile onun bu öğretisi baş üstünde (hiyerarşinin zirvesinde) tutulur. Tüm bilinenler arasında zirvede bulunan, hakikattir. Hakikat inancının dini kitle üzerindeki birleştirici gücü ve etkisi hakkında detaylı bilgi için bu çalışmanın ikinci bölümüne bakılabilir.

Ama hakikatin bu zirvede bulunan algısı bozulduğunda (ki postmodernizm bunu yapar) bütün sistem dağılır. Yüksek bir kulenin çöküp bütün enkazın yerde kalması gibi bir durum ortaya çıkar. İşte dinin postmodern durumunu anlatmak yerdeki bu enkazı tanımlamak gibidir. Tanımlanacak şeylerin çokluğuyla birlikte karmakarışık ve darmadağın olmaları zorluğu daha da artırır. Fakat bu çalışmada kuramsal yapının temeline koyduğumuz hiyerarşik yapıların doğasına bakış, bu zorluğu belli ölçüde aşmaya yarayabilir. Çünkü bu tezin iddiaların biri, “ister maddi olsun ister manevi olsun hiyerarşik yapılar üzerinden gitmek kolektiflikten bireyselliğe geçişi kavramak için işlevsel bir yöntem sunar” şeklindedir. Hiyerarşik yapılar hakkında detaylı bilgi için bu çalışmanın ikinci bölümüne bakılabilir. Bu yöntem özellikle postmodernizmle ilgili dağınık halde bulunan yığınla bilginin daha anlaşılır hale gelmesini sağlayabilir. Postmodern bireyselleşmede bunun karşılığı, hakikatin hiyerarşik algısındaki yapının bozulması ve yatay konumda öylece kalmasına denk gelmektedir. Bu bakış açısı, postmodernizmin izafiyet, eşitlik, bireysellik, anlık, süreksizlik, çoğulculuk, parçacılık, işlevsellik hatta tanrısallık veya karşı tanrısallık (ateizm) gibi dinle ilgili nerdeyse tüm alt tanımlarını açıklamada işlevsel bir görev görür.

İslam dininde hakikat anlayışı onun bölünmez bir bütün olduğu fikrine dayanır. Hakikat tüm insanları kapsayan, insansan bağımsız olan, aşkın ve bölünmez (gayr-ı mütecezzi) bir bütündür. Mesela İslami teolojide parçalı imanlı olmak kurtuluş için yeterli görülmez. Kişi imanın bütün gereklerine aynı anda inanmak zorundadır. Bunlardan birini inkar etse hepsini inkar etmiş sayılır. Kelam uleması nelere iman edeceğini bilmeyen kişiler için “iman edilecek ne varsa hepsine iman ettim”

anlamına gelecek lafzi formüller bile geliştirmişlerdir. Buna “icmali iman” denmiştir. Ulemanın çoğunluğu için bu kapsayıcı lafzi cümle –bizzat Hz. Peygambere dayandığı için otantik meşruiyeti de bulunan- Kelime-i Şehadettir. Bunu diliyle söyleyip kalbiyle tasdik eden kimse detaylarını bilmese bile inanılacak şeylerin tamamına (amentü esasları) bir bütün olarak inanmış olur. İslam ulemasının çoğunluğu, İslam’ı bu iman bütünlüğünün kendisiyle özdeş görür. Çünkü bunlardan bir kısmı veya tamamını yapmayan, İslam’ı terk etmiş olur.

İşte postmodernizm bu bütünlüğü parçalar. Hakikat yok olmamış bile olsa parçalı hale gelir. Üstelik o parçalar da insanlar ve dil tarafından üretildiğinden aşkınlığını yitirir, insanlaşır, bireyselleşir. Birey sayısı kadar hakikat sayısı ortaya çıkar. Bu bir yandan bakınca çoğul hakikatler olarak görülürken diğer yandan bakınca çokluk içinde kaybolmak olarak görülür. Her ikisi de İslam dini için eşdeğer bir durumdur. Mustafa Tekin bunu dini, kutsaldan sıyrarak antropolojik bir veri haline getirme olarak görür ve bir tür “agnostisizm” olarak nitelendirir (Tekin, 2003:266-267). Onun bunu agnostisizm olarak görmesinin nedeni hakikatin tamamen yok olmasıyla değil çokluk içinde kaybolmasıyla ilgilidir. Çünkü o bunu bir tür yapı bozumu olarak görür. Nitekim postmodernizm her şeyin yapısını bozar ama doğası gereği inşa etmez. İslam için tehlikeli olan tarafı da budur (Tekin, 2011:201).

Tüzer ise bunu hakikatin tamamen yok olması şeklinde gördüğünden postmodernizmi sahici bir ateizm olarak niteler (Tüzer, 2015:74). Çünkü o dil tarafına odaklanır. Ona göre postmodern nitelikli bir din, dilin yarattığı bir dindir. Bundan dolayı nesnel, evrensel, kesin, ezeli ve dil dışı hakikat taşıyamaz. Din -hiçbir yorum diğerinden daha gerçek olmayan- bireysel yorumlardan ibaret görelî, müphem, değişken bir metne dönüşür. Aşkın ve mutlak güçlü tanrı, vahiy, ezeli hakikat vs. hepsi postmodern nitelikli bir dinle kaybolup gider (Tüzer, 2015:118-119).

Tüm bunlar hakikat algısındaki hiyerarşik düzenin bozulması anlamına gelmektedir. Ya da tüm bunlar o yapının bozulmasıyla ortaya dökülür denilebilir. Çünkü bu hiyerarşi mutlak üstünlüğü koşulsuz şekilde elinde tutan tanrıdan başlar ve onun buyurgan vahyiyle elçisi aracılığıyla insanlara ulaşır. Ulaştığı her yerde

özelliklerine göre -insanlar arasında bile- hiyerarşik bir düzen tesis eder. İman, küfür, iyi, kötü, günah, sevap, önemli, önemsiz gibi değerler bu hiyerarşik düzen içinde yerine oturur. Bu düzenin bozulması demek kaotik bir ortamın oluşması anlamına gelir. Bunların tamamının eşit bir düzlemde yığılması sınırların sürekli birbiriyle karışmasına yol açtığı gibi birbirlerinin yerine geçmesine de yol açabilir. Mesela geleneksel öğretilerde çok belirgin farklarla birbirinden ayrılan “imanla küfür” yan yana bulunabilir.

Bunu biraz açacak olursak; iman yukarıda küfür aşağıda bulunur. Bunun İslami pratik dilde karşılığı “imanla yükselmek” ve “küfre düşmek” şeklindeki kullanımlardır. Yani iman ve küfrün hiyerarşik yapıdaki konumları günlük pratik dile de yansımış durumdadır. Ama bunlar kendiliğinden böyle konumlanmaz. Bunu asıl sağlayan hakikatin zirvedeki konumudur. İman yukarıda olduğu için o konuma kişiyi yaklaştırır yani yükseltir, küfür aşağıda olduğu için oradan uzaklaştırır yani düşürür. İslami literatürde bunun karşılığı “alay-ı İliyyin” denilen yücelerin en yücesi bir zirve ile “esfel-i safilin” denilen alçakların en alçağı bir çukurdur. İman ve küfür insanları bu iki kutup arasındaki sınırsız bir çoklukta sıralar. Bu hiyerarşik bir sıralama olduğu için herkesin derecesi bellidir. Fakat postmodern olanda bu yapıyı ayakta tutan, hakikatin aşkını ve üstünlüğü ve zirvede olduğu inancı bozulduğu an hepsi yatay konuma geçer. Aslında iman yine iman küfür yine küfürdür denilebilir. Ama -denizin içindeki topların yüzeye çıkması, üstündeki balonların suya düşüp hepsinin aynı yerde karmakarışık yüzmeye başlaması gibi- hepsi aynı yüzeyde karışık vaziyette bulunduğu için ayırt edilmesi zorlaşır.

Bu imanla küfrün sürekli birbirine karışmaya başlaması anlamına gelir. Bu karışıklık geleneksel dindar için büyük bir sorunken, önemli ile önemsiz olanın da değerini yitirdiği, dizginsiz bir bireyselliğin bulunduğu postmodern ortamda sorun olmaktan çıkar. Böylece din ve dini ilkeler, postmodern toplumun keşmemesi ortamında insanlar arasında bir ortak duygu oluşturma gücünü yitirir. Bu ortamda bir din hakkında “inanıyorum” demenin ciddi bir karşılığı bulunmaz hale gelir (Topçuoğlu, Aktay, 1999a:21). Bu tersinden de doğrulanabilir bir durumdur. Yani bir dine “inanmıyorum” demenin de ciddi bir karşılığı bulunmaz. Bunun en çarpıcı

örneği “ateist Müslüman” tiplemesidir. Olivier Roy’a ait olan bu kullanım hakkında Mustafa Tekin “dindarlık sınırlarının buharlaşması” değerlendirmesi yapar ve “ateist Müslüman” kategorisini bundan sonra gözlemleyebileceğimizi söyler (Tekin, 2011:172).

İman ve küfür arasındaki kayganlaşan sınırlar ve birbiri içine girmiş durumlar bir rivayette anlatılan durumu çağrıştırmaktadır. Hz. peygamberin "*Kıyametten hemen önce karanlık gecenin parçaları gibi fitneler var. Kişi o fitnelerde mü'min olarak sabaha erer, akşama kâfir olur; mü'min olarak akşama erer, sabaha kâfir çıkar*" dediği nakledilmektedir (İbn-i Mace, Fiten, 9). Burada, iman veya küfürdeki süreksizlik, her gün yer değiştirme, karanlık geceye benzetilen kaotik durum vs. hepsi postmodern bir durumu tarif ediyor gibidir. Bir İslam teoloji araştırmacısı, bu rivayette geçen fitneler (çoğul olması da önemli) ifadesiyle postmodern durumun kastedildiğini söylemek istiyorsa acele etmelidir.

Sınırların bulanıklaşması sadece iman ve küfür gibi iki uzak uç arasındaki geçirgenliklerle sınırlı değildir. Daha alt düzeyde daha kolay yakınlaşmalar da olabilir. Doğru ile yanlış haram ile helal arasındaki çizgilerin giderek anlamsızlaşması, zaman ve mekan tutarsızlığının normalleşmesi, gündelik hayattaki detayların parlatılması, küçük hikayelerin patlaması, bir araya gelmesi mümkün olmayan -hacdan dönerken gümrükte içki satın alan hacılar gibi- öğelerin yan yana sıralanması (Tekin, 2011a:18-25), gençler arasında giderek yaygınlaşan her istediğimi yapar/söyleyebilirim anlamında "beni bir şey bağlamaz" anlayışının yerleşmeye başlaması (İnal, 2016:576) buna örnek olarak verilebilir. Tüm bunların hakikatin makro yapıdaki hiyerarşik düzende yerinin bozulması ile ortaya çıkan durumlar olarak açıklanması mümkündür. Çünkü hakikat öğretisi bireyden bağımsız ve buyurgan olduğundan onun neye iyi neye kötü, neye helal neye haram diyeceğini önceden belirler. Fakat hakikat konumundan inip birey seviyesine geldiğinde artık bunlar bireyin subjektif kanaatleriyle belirlenmeye başlar. Aslında yine değeri hakikat belirlemiş olur fakat hakikati artık birey belirlemeye başlamıştır. Tüm

bunların ortaya çıkması, bütünselliğin bozulup bireyselliğin başlaması anlamına gelir. Burada yatay konumlanmış sayısız bireysellik vardır.¹³

Bu bireysellikler Kur'an metnine yaklaşma tarzlarına da aynen yansır. Kur'an metni geleneksel yaklaşımda keşfedilmeyi bekleyen bir hakikat olarak görülür ve bu hakikati anlayan kişilere bir otorite olarak başvurulurdu. Postmodern durumda metnin bir sır veya hakikat gizlemediği, anlamın anlık okumalarda ortaya çıktığı inancı, otoriteye başvurmayı sonlandırmış (Tekin, 2011a:20) ve metne bireysel yaklaşımı sıradanlaştırmıştır. Bu bireysel yaklaşım ise metni âdete bir metaya çevirmiş tıpkı tüketim toplumunda bir eşyanın günlük kullanımı gibi kullanılır hale getirmiştir. Demirezen, metnin (Kur'an) otoritesini göz ardı ederek, hakikati aramak için değil mutluluk, rahatlık gibi terapik faydaları açısından ona yaklaşmayı, parçacı yorumlamayı, metni kişinin kendi arzularını ve bakış açısını merkeze alan bir yaklaşımla yorumlaması gibi durumları tüketim toplumunun bir özelliği olarak sayar. Ona göre bunlar dini metinlerin metalaşmasının bir sonucu olarak ortaya çıkar (Demirezen, 2012:499-501).

Bunun sonucu ise "açık büfe din" diye tabir ettiği postmodern dini durumdur. Ona göre postmodern düşünce modern düşüncenin itibarsızlaşmasına yol açmış fakat kendisi modern düşüncede olduğu gibi ana ilkeler ve değerler tespit etmekte başarısız olmuştur. Bu da değerlerin yaşanması hususunda bir kaos ortamına yol açmıştır. Tüketim toplumu ise bu kaos ortamında ortaya çıkmış ve değerlerle ilgili bu boşluğu doldurmaya talip olmuştur (Demirezen, 2010:108). Ona göre insanlar tüketim toplumunda tüketimin kodlarını içselleştirerek yetişirler. Tüketim, kişinin ikinci tabiatı haline gelir. Bu tabiat sayesinde kişi sadece günlük eşyalara değil dini değerlere de tüketilecek eşya gibi yaklaşır. Ve böylece dini değerler bir tüketim metasına dönüşmeye başlar (Demirezen, 2014:359). Ona göre;

¹³ Bu karnaveleks ortamda ortaya çıkan ve nerdeyse tüm alanlarda görülen "melez yapılar" da aslında bu bireyselliklerin ve özgür seçimlerin bir sonucudur. Türkiye'deki literatür incelendiğinde "anything goes" (Feyerabend) [Türkiye'deki literatürde postmodern durumu anlatmak için sık kullanılan ve "ne olsa gider" diye çevrilen kullanım], Bronzlaşan İslam (Bilici), Gri Alanlar (Alatlı), Alaşım Dindarlığı (Demir) gibi kavramsallaştırmaların bu seçimlerin sonuçlarını tanımlama çabasından doğmuş olduğu görülür.

“Dinler veya dini değerler tüketim metasına dönüştüğü zaman bu metaları satın alan veya seçen bireyler için dinler ve değerleri renkleri farklı araba çeşitlerinden bir farkı kalmamaktadır. Açık büfe din olarak da tabir edilen sosyal durumda bireyler kendi istek ve arzularına göre yemek seçer gibi din veya dini semboller seçebilmektedirler. Stresten kurtulabilmek için meditasyon yapan kişi, pazarları bir sosyal aktivite olarak kiliseye gitmekte pazartesi günü ise Mevlana’dan pasajlar okuyabilmektedir. Böylece, tüketim toplumunun bir öğretisi olan kendini kontrol ve geliştirme öğretilerini yerine getirerek narsist yaklaşımına yeni bir meşruiyet bulabilmektedir. Bu şekilde tüketilen dini semboller asıl anlam ve önemlerini kaybettikleri için ruhi değişim geçirmek isteyen bireyler için bile bu değişimi sağlayacak anlamı ve önemi kalmamaktadır” (Demirezen, 2010:107).

3.5.3.Değerlendirme

İslam ve postmodernizm konusunu somut bir varsayım üzerinden anlamaya çalışacak olursak; postmodernizmin her şeyi metin olarak gördüğünden hareketle buradaki metnin doğrudan Kur’an metni olduğunu varsayalım. Bu durumda postmodernizm Kur’an’ı, kapatılmamış, kapanması söz konusu olmayan ve herkesin katkısına açık bir metin olarak görür. Bu, ister aydın olsun ister olmasın herkesin Kur’an’ı istediği gibi okuyup istediği anlamı çıkarması demektir. Zaten yukarıda postmodern duruma örnek olarak verdiğimiz durum da az çok bunu ifade etmekteydi. Bu metne bireysel ve özgürlükçü bir yaklaşımdır. Fakat İslam teolojisi açısından bunun sıkıntısı nerdeyse bütün öğretinin üzerine oturduğu hakikat anlayışını tehlikeye düşürmesidir. Bu okuma tarzı tüm metin gibi hakikat öğretisini de bireysel katkılara açık hale getirir. Böylece sabit, bölünmez ve aşkın bir hakikat gider yerine sonsuz sayıda birbiriyle bağlantısız yığınla hakikat ortaya çıkar. İslam teoloji yazarları böylece bütün yapıyı ayakta bir sütun gibi tutan yapının dağılacağını ve dinin ortandan kalkacağını ileri sürerler. Geleneksel öğretilerde bunu engellemek için iki sıkı önlem alınmıştır. Biri Sünnet yani Hz. Peygamberin söz ve uygulamaları, diğeri ise Kur’an’ın lafzi bütünlüğüdür. Her ikisinin de ilahi kaynaklı olduğu, organik katkıya kapatıldığı ve dokunulmaması gerektiği, aksi takdirde dini yıkıma yol açacağı ileri sürülmüştür. İslam literatüründe bu iki kaynağın sıkı sıkıya korunması gerektiğine dair birden fazla rivayet aktarılır.

Konunun bu noktası aynı zamanda bir önceki başlıkta ele aldığımız konuyla yani (modernist) akli bireyselleşme kategorisiyle irtibatlandığı noktadır. Gerek tarihselci yaklaşım gerekse Kur’ancı yaklaşım “sünneti” devreden doğrudan çıkarır, Kur’an metnini ise bireysel aklın yorumlarına açık hale getirir. Tarihselciler metnin mesajına sadık kalmak için belli çabalar ortaya koysalar da diğerleri hiçbir kriter olmaksızın sınırsız bir yorum özgürlüğünün önünü açarlar. Bu durum birbirine eşit sayısız görüşün varlığını mümkün kıldığından aynı zamanda postmodern bir karakter taşır. Bundan dolayı bizim bir önceki başlıkta örneklendirmek amaçlı verdiğimiz Arkoun, Ebu Zeyd, Hasan Hanefi gibi bazı isimleri postmodernist veya yapısökümcü olarak niteleyenler de olmuştur (Bkz. Yıldırım, 2017:318; Polat, 2001:15). Bu yazarların metni yorumlamada geleneksel koruma önlemlerini (sünnet, lafız) aşarak geliştirdikleri okuma yönteminin kişiye özel yorumların önünü açtığı açıktır. Fakat bu durum, bu yazarları postmodernist olarak nitelemek için yeterli değildir. Çünkü bir yaklaşımın postmodernist olabilmesi için geleneksel düşünce yapısındaki hakikatin konumu da dahil hiyerarşik yapıların tamamen yıkılması, dikey konumların yıkılıp yatay konumlara dönüşmesi gerekmektedir. Oysa bu yazarlarda iki türlü hakikat iddiası vardır. Birincisi Kur’an’ın üstün hakikatini inkar etmezler, o hakikatin bu şekilde ortaya çıkacağına inanırlar. İkincisi kendi yaklaşımlarını doğru diğer yaklaşımları yanlış görürler. Hatta eski yöntemlerin Kur’an’ı tahrif eden yaklaşımlarla dolu olduğunu ispatlamak için didinirler. Yerlerinden ettikleri eski fikirlerin yerine kendi fikirlerini geçirmek için çabalar dururlar. Postmoderni olanda ise bunlar yoktur. Yanlışlama, yayılma ve tek hakikat iddiası gibi çabalar postmodern yaklaşıma terstir. Bizim, bu yazarları bir önceki kategoriye almamızın nedeni tam olarak buydu.

Yine gerek modernist bireyselleşme olsun gerekse modern selefi birereyselleşmesi olsun bu yaklaşım tarzlarında bariz bir şekilde görülen “mezhepsizlik” olgusu başta postmodernist gibi gözükabilir. Fakat bizce bu durum postmodernist değildir. Çünkü bu yaklaşımlardaki “mezhepsizlik” algısı sabit mezhebe bağlanmak yerine şartlara göre mezheplerarası geçiş yapmak veya kendine uygun gördüğü mezhep görüşlerini birleştirmek anlamında değildir. Bu yaklaşımlarda mezhepler topyekün dışlanır hatta bir anti mezhep tutumu sergilenir.

Mezhepler terk edilince açılan boşluk ise modern selefilikte ilk dönem örnekleriyle modernist yaklaşımda ise akli süreçlerle doldurulur. Mezheplere karşı olan tutum her ikisinde de değer yargısı içerir yani bir “doğru” ve “yanlış” anlayışı etrafında şekillenir. Bu tutum ise postmodern bir bakış açısıyla örtüşmemektedir.

Son olarak; İslam ve postmodernleşme/postmodernizm için genel tablonun şu şekilde olduğu söylenebilir: İslam bu gün hem bir durum anlamında postmodernite hem de bir epistemoloji anlamında postmodernizmle sahici bir karşılaşma yaşamamıştır (Tekin, 2011:201; Coşkun, 2007:32, Turner, 2003:15; Not: Turner’e göre İslam postmodernizmin bütün etkilerini yaşayacaktır, Turner, 2003:51). Ancak onun temel karakterinin hem zihniyet düzeyinde hem de bazı pratiklerde görülmeye başladığı söylenebilir (Tekin, 2011:201). Bu İslam’da postmodernist bireyselleşmenin bulunduğu fakat henüz başlangıç aşamasında olduğu anlamına gelir. Bu çalışma, bu durumun doğrusal bir şekilde ilerleyip kapsayıcı bir postmodern duruma dönüşeceğini ileri sürmek konusunda temkinlidir. Bu konuyu ilerleyen başlıklarda yeri geldikçe tartışmaya devam edeceğiz.

3.6.İslam’da Bireyselleşmenin Mahiyeti

3.6.1.Siyasilik

Yenilikçi fikirlerin Modern selefi kanadı fazlasıyla siyasidir. Bunda kuşkusuz Afgani’nin etkisi büyüktü. Çünkü İslam toplumlarında yakın geçmişteki yenilikçi fikirlerin nerdeyse tamamının ilham kaynağı olduğu ileri sürülen Afgani aynı zamanda Panislamizm fikirlerinin de önderi sayılmaktadır. Afgani Müslümanların bir halife önderliğinde birleşmelerini tasarlamış, Mısır ve Hint reformculuğuna ilham kaynağı olmuştu (Jaschke, 1972:12). O, siyasi fikirleriyle, hem yenilikçi fikirlerin diğer ilham kaynağı olan Abduh’u hem de bu fikirleri klasik selefi çizgisinde sistemleştiren Reşit Rıza’yı temelden etkilemişti. Bununla birlikte Abduh’ta siyasi fikirler Rıza’ya göre belirgin şekilde düşüktür. Fakat bu, onun siyasete uzak olmasıyla değil siyasetten menedilmesiyle ilişkilendirilebilir. Çünkü o siyasi fikirleri nedeniyle cezalandırılmış, bazı devlet adamlarının referansı, siyasete bulaşmaması şartıyla affedilmişti (Özervarlı, 2005:483).

Reşit Rıza ise kendi tasarımı olan yeni bir hilafet kurumunun teorisini yazmakla meşguldü demek hatalı olmasa gerektir. Çünkü o, bir yandan İslam toplumlarını kalkındıracak bir formül olarak “ictihat” üzerine odaklanırken diğer yandan o dönem ortaya çıkan siyasi gelişmeler doğrultusunda hilafetle ilgili kaleme aldığı yazılarında onun fikri yapısına uygun bir “hilafet teorisi” geliştirmeye çalışmıştır (Kavak, 2009:120). Politik görüşleri “ümmeçilik” ile “Arap milliyetçiliği” arasında salınan Reşid Rıza (Öztürk, 2004:81), tüm Müslümanların önderi olacak bir imam (lider) belirlemenin ümmet için bir hak ve şeran vacip olduğunu düşünmektedir. Bu olmadığı takdirde tüm ümmet günahkar sayılır (Rıza, 2010:28, 130). Ona göre mezhep taassubu ve kavmiyeçilik fikirleriyle parçalanmış müslümanların aynı önderlik altında toplanlarının biricik yolu İslam ümmetinin birliğidir (Rıza, 2010:119). Ona göre bu birlik bir halife etrafında toplanabilir. Halife, dinle dünya işlerini bir arada yürüten İslam devletinin başkanı anlamına gelir (Rıza, 2010:26).

O bu tip bir İslam birliğinin, imanın temal esaslarında (ruhani hükümlerde) zaten sağlanabileceğini varsayar. Çünkü bu hükümler doğrudan Kur'an ve Hadis'le kesinleştirilmiştir. Bunlara ek yapılamadığı gibi bunlar eksiltilemezler de. Muamelatta ise ihtilaflar olabilir ama bu ilmi mesele olarak telakki edileceğinden birliğe zarar vermez. Bunlar zaman ve mekana göre değişiklik gösterebilir (Rıza, 1974:183). O, bu gibi ihtilafları çözmek sorumluluğunun “ehl-i hal ve akd” olarak tanımladığı bir kamu kadrosunun üstlenebileceğini ileri sürmektedir. Bu durumda ümmetin bu kadroya itaat etmesi gerekmektedir (Rıza, 1974:183-184).

Bu kadro Kavak'a göre “ulemanın önde gelenleri, ordu komutanları, yargı mensupları, büyük tüccar ve çiftçiler, kamu yararına çalışan kimseler, cemiyet ve şirket müdürleri, parti/fırka liderleri, gazete müdürleri ve gazetelerin önde gelen yazarları, doktorlar, avukatlar, savcılar ve her belde ahalisinin kendilerine itimat ve hürmet ettiği kişilerden” olabilir (Kavak, 2009:268). Fakat bu kişiler rasgele olmaz, bunların adalet, ilim, görüş ve hikmet (feraset) vasfı taşıması gerekir (Rıza, 2010:40). Ona göre hilafet hem birlik sebebi hem de yasama ve yürütme kaynağıdır. Hilafetin erkânı da bu “ehl-i hal ve akd” meclisidir (Rıza, 2010:196). Bu meclis

ümmetin tamamını temsil eder ve en üst otoriteyi (halifeyi) bu seçer (Rıza, 2010:131).

O, bütünlükçü ve işlevsel bir reform tasarladığından hilafet teorisiyle ictihat kurumunu birleştirmek durumunda kalmıştır. Çünkü onun “ehl-i hal ve akd” olarak tanımladığı kamu kadrosu aynı zamanda ictihat etme yetkisine sahip kimselerdi. Ona göre İslam’da Allah tarafından izin verilen ictihat ve yasama söz konusudur. Bu görev ümmetin ilim, görüş ve liderlik sahibi olanlarının şurasına bırakılmıştır. Bu konudaki asıl otorite ise ümmettir (Rıza, 2010:193). Böylece onun taklit ve mezhep bağlılığı aleyhine dile getirdiği “ictihat” anlayışı aslında kanunlaştırma düşüncesine yakın bir hukuk sistemini öngörüyordu. Bu hukuk sisteminin icracıları ise dünyevi ahkâmı deruhte eden bir nevi “modern müctehitler” olarak görülen bu kadrodur (Kavak, 2009:121-122, 276). Türkiye de dahil olmak üzere nerdeyse tüm İslam ülkelerinde, İslamcı fikirler tarafından bir şurup gibi içilmiş “siyasallık” temasını başta Reşit Rıza olmak üzere modern seleflerin bir mirası olarak görmek hatalı olmasa gerek.

Siyasetin kolektif doğası Modern selefi fikirleri bireyselliğin kıyısından uzaklaştırır ve onu başka bir kolektif dünyanın içine çeker. Onların siyasi fikirlere ilgisi St. Thomas’ın Aristoteles’e dayanarak ileri sürdüğü insanın politik ve aynı zamanda toplumsal bir varlık olduğu “zoon politikon” (Bkz. Üskül, 2002:18-19) teziyle doğrudan açıklanamaz. Çünkü modern selefler insan doğasından gelen bir eğilimle değil doğrudan İslam coğrafyasının içinde bulunduğu şartlar vasıtasıyla siyasal düşünmekteydiler. Yine onların yaklaşımı Lukes’in tarif ettiği bir çeşit liberalizm olan “siyasal bireycilik” (Lukes, 2006:93-101) kavramıyla da açıklanamaz. Çünkü onlar bireysel farklılıkları önceleyen bir çeşit liberal yönetim biçimine odaklanmamışlardı.

Onlar otantik bir İslam birliği ve toplumu kurmak için çaba gösteren (Peters, 2014:188), bireylerden çok kitle toplumuna ayak uydurmayı gerekli gören (Gellner, 1994:106) fikirler ve uygulamalarla dolu bir hilafet teorisinin peşindeydiler. Bundan dolayı bireylere değil topluluğa odaklanıyorlardı. Yani onlar o günün şartlarında siyasallığı topyekün bir dönüşümün muharrik gücü olarak gördüklerinden işlevsel

açıdan siyasaldılar. Ve değişimin ölçüsü olarak bireyler tarafından değil bir topluluk tarafından kabul edilmeyi (Shabbar, 2018:31) esas alıyorlardı. Bu açıdan bireyci değil toplulukçuydular. Hatta bu yaklaşımın insana bitmiş bir anlam atfettiği gerekçesiyle (İşcan, 2009:15) bir açıdan Foucault'taki "öznenin sonu" temalarıyla ikiz kardeşlik ettiği bile ileri sürülebilir. Gerçekten de modern selefler tıpkı klasik seleflerde olduğu gibi bireylere değil toplumsal birliklere odaklanmak konusunda oldukça başarılıdılar. **Peki öyleyse bu tez modern selefiliği hangi gerekçeyle bir tür bireyselleşme olarak tanımlamaya çalışmaktadır?**

Bu çalışmada geçmiş başlık ve bölümlerde –birkaç yerde tekrarlanmaktaydı- geçtiği üzere İslam'daki modern selefi bireyselleşmesi bizzat kendi özünden getirdiği bir karakter sayesinde bireysel değildirler. Diğer bir ifadeyle bireysel temalarla aralarındaki ilişki genetik bir yakınlıktan kaynaklanmaz. Bunlar bireyselliğin özüne değil formuna odaklanır. Bunun da amacı bireyselliğin olağanüstü parçalayıcı kabiliyetinden faydalanmaktır diyebiliriz. Çünkü geleneksel yapıların aşırı anti-bireyci tutumlarını (kurumlarını) bir başka anti-bireyci tutumla dağıtmak bireyselliğin doğal çözücü fonksiyonundan faydalanmaktan daha zordur. Hatta o dönemin şartlarını ve mevcut otoritelerin müteahhakim tutumunu göz önüne alınca nerdeyse imkansızdır.

Bu çalışmanın kuramsal bakış açısı, buyurgan gelenekleri, mevcut otoriter yapıları ve onların hiyerarşik yapılar üzerinden inşa ettikleri kurumları kolektifleşmenin birer unsuru olarak ele almaktadır. Aynı şekilde tüm bunları aşmayı başaran girişim veya süreçleri ise bir tür bireyselleşme olarak görmektedir. Ve en azından bu çalışmada İslam açısından bunu doğrulamak için yeteri kadar kanıt sunmaktadır. Bu kanıtlar geleneksel toplulukçu yapıların zayıflaması veya tamamen dağılmasıyla bireysel formların ortaya çıktığı yönündedir. Fakat bireyselliğin bu ilk biçimleri pür bireysel biçimler değil eski yapıların bütünlükçü biçimlerine nazaran bireyseldir. Ve bu tip bireysellikler eski otoriter yapılar zayıfladığında yeni bütünlükçü yapıların inşa edilmesi için kullanılırlar. İslam'da bunun birinci tip bireyselleşme olarak nitelendirilmesinin nedeni tam olarak budur. Modern selefler bunu içtihadın bireyselleştirilmesi, mezhepsel bağlılıkların dışlanması ve hiyerarşik düşüncenin reddedilmesi suretiyle yapmaktaydılar. Onların aşmak için çabaladığı

tüm bunlar o günün İslam toplumlarında dinsel kolektivizmin temelini oluşturan unsurlardı.

Modern selefi tipi bireyselleşme türünü büyük kurumlar inşa etmeye teşvik eden esas neden onların manevi hiyerarşik düzenin varlığına olan inançlarıdır. Onlar geleneği atladıkları için bazı zorluklarla karşılaşsalar da kendilerini, peygamberin, onun arkadaşlarının ve onların yaşadığı toplumsal düzenin manevi ağına doğrudan bağlayabileceklerine inanmaktadırlar. Bu, İslam’da Hz. Peygamber devri ve ona en yakın zaman dilimleridir. Ortaçağ Hristiyan topluluğu aşırı siyasal dinden bıkmış olduğundan Luther yeni cemaatini yoğun şekilde seküler (laikçi) temalar üzerinden kurmaya yönelmişti. Gerek Hz. İsa’nın gerekse de azizlerin hayatı apolitik unsurlarla dolu olduğundan Luther herhangi bir meşruiyet krizi de yaşamıyordu. Bu yüzden o cesur bir şekilde dini siyasetten ayırmak için ileri sürdüğü fikirlerin arkasında durdu. İslam’daki yenilikçiler ise otantik bir İslam toplumu kurmak için ilk dönem toplum örneklerinden bütün siyasal unsurları bir araya topluyorlardı. Sonuçta Hz. Peygamberin hayatı Hz. İsa’nın, sahabelerin hayatı da azizlerin hayatı kadar apolitik değildi. Hatta siyaseti, dini hayatın özü olarak gören İslamcı bazı fikir akımları onların hayatlarında siyasal bir toplum teorisi geliştirmeye yetecek kadar siyasi unsurların var olduğunu ileri sürmektedirler.

İslam tarihinde “Hicret” vakası bir “kardeşlik” girişimi olmakla birlikte aynı zamanda siyasal bir nitelik taşımaktaydı. Çünkü Mekke yönetiminin idaresinden kaçarak Yesrib yönetiminin idaresine sığınmak o günün şartlarında yaşanmış gerçekçi bir iltica durumuydu. Sığınmacı konumundaki Müslüman nüfusun avantajı, “kardeşlik” uygulaması sayesinde bölge halklarının sahip olduğu haklara sahip olarak onlarla eşitlenmeleri idi. Bu avantaj sayesinde günümüz şartlarında mülteci gruplarını olağanüstü şekilde sınırlandıran ulusal ve uluslararası koşulların benzerine maruz kalmaktan kurtulmuş oluyorlardı. Göçmen müslümanlar Yesrib’in eşit halklarından biri olarak oranın siyasi dokusunu kökten değiştirmeye başladılar. Ve böylece siyasallık Medine dönemiyle birlikte İslam tarihinin özgün vasıflarından biri olarak gelişmeye başladı.

Hicret vakasının İslam'ı siyasal bir gerçekliğe dönüştürmeye başladığı fikri Armstrong tarafından da ileri sürülür. Ona göre Hicretle gelişen olaylar, siyasal bir önder olarak yola çıkmamış olmasına rağmen Hz. Peygamberi zorunlu olarak siyasal çözümler bulmaya doğru itmişti. Onun önderliğindeki yeni İslam toplumu Kur'an'ın öğretileri doğrultusunda bütün dindar halklar için adil ve eşit bir toplum kurmayı görev edinmişlerdi ve müslümanlar siyasal görevlerini çok ciddiye alıyorlardı. Hz. Peygamberin vefatından sonra İslam Halifelerinin uygulamaları siyasal topluluğun güçlendirilmesine ağırlık verir nitelikteydi. Hatta ona göre liderlikle ilgili olarak Sünni ve Şiiilerin arasındaki ayrılık, öğretiyile ilgili olmaktan ziyade siyasetle ilgiliydi ve bu durum İslam dininde “Tanrı” kavramı kadar siyasetin taşıdığı önemi de göstermektedir (Armstrong, 1998:208, 212). Armstrong'un yaklaşımı elbette kritik etmeye açıktır fakat onun siyasilikle ilgili fikirlerini desteklemek için birden fazla kökensel örnek bulmak mümkün olduğundan düşünceleri önemli ölçüde doğrulanabilir niteliktedir. Bu durum İslam tarihini ve Hz. Peygamberin hayatını örnek almak suretiyle siyasal bir teori geliştirmeye yönelik çabaların orijinal dayanaklardan mahrum olmadığını göstermektedir.

Bu bağlama uygun olarak şunu söylemeliyiz ki; biz bu tezde içinde “selefi” kelimesi geçen bir kavramı “bireyselleşme” kategorisinde değerlendirmenin zorluğunun farkındayız. Bu iddianın yazara yüklediği sorumluluğun da farkındayız. Fakat modern selefi yaklaşımı adındaki o kışkırtıcı kolektif mesaja rağmen aslında bir tür bireyselleşme olduğunu kendiliğinden ispatlar. Bunu geleneksel hiyerarşik yapıları kökünden sarsarak yapar. Yazara düşense sarsıntıdan dökülen parçaları kuramsal bir bütünlüğe kavuşturur. Biz burada bunu yapmaya çalışmaktayız. Modern selefilik geleneksel unsurları parçalamayı başardığında ilk “ganimetlerini” toplar. Fakat onun bundan sonra yaptığı şey o ganimetlerden yeni bir yapı inşa etme çabasıdır. Bu çaba sırasında, yapıyı ilk sarstığı andaki itirazcı iştahını giderek kaybeder. Kendine has yeni bir yapı inşa etme sürecine girer. Artık bireyselliklerin değil kendi inşa edeceği yeni kolektif yapıların peşine düşer. Bu da modern selefilikğin öngördüğü bireyselliğin hakiki değil izafi olduğu anlamına gelir. Biz bunu burada “**zayıf bireyselleşme**” olarak tanımlamaktayız.

Buraya kadar olan kısım modern selefi fikirlerle ilgiliydi. Modernist fikirlere gelince; bunlar bireyselliği özünden getirdiklerinden gerçekten bireyseldiler. Bu yüzden de bu kişiler doğası gereği kolektif olan siyasete mecburen mesafeliydiler. Diğer bir ifadeyle bunların fikirleri ile siyaset arasında genetik bir uyumsuzluk vardı. Çünkü bunlar hem geleneği hem de ilk dönem toplum pratiklerini devreden çıkarıyorlardı. Bireyi metnin soyut anlam dünyasının içine sokuyor ve anlamı çıkarma işi bireye bırakıyorlardı. Yaşanmış pratikleri göz ardı ederek doğrudan Kur'an metinlerinde siyasal bir teori çıkarmak ise nerdeyse imkansızdı. Dahası bu metotla hareket etmek daha önce hazırlanmış siyasal teorilerin de geçersiz olduğunu ilan etmek anlamına gelmekteydi.

Burada Fazlurrahman iyi bir örnek olabilir. Çünkü onun mesela Türkiye'ye özgü İslamcılığın hemen her varyantında olumsuz bir karşılığı bulunduğu, siyasal İslamcılık nezdinde ise şimşekleri üzerine çektiği ileri sürülür. Gerekçesi ise onun doğrudan naslar hakkında konuşması ve nasların günümüzdeki aktüel değer ve işlevini sorgulamasıdır (Öztürk, 2013: 193, 194). Burada dikkat çekici olan kısım, gerekçe kısmıdır. Çünkü gerçekten de Fazlurrahman doğrudan siyasal bir teori eleştirisi yapmaz. En azından buna odaklanmaz. Fakat onun ileri sürdüğü yöntem o zamana kadar ileri sürülmüş bütün İslami siyasal teorilerin temelini yıkar, modern selefi akımla gelen güçlü siyasal söylemi ise sekteye uğratır. Çünkü Fazlurrahman'ın yöntemi –tekrar inşa edildiği aşama hariç- yapıbozum konusunda postmodern tarza benzer nitelikteydi. Büyük bir halife etrafında birleşmek yönünde geliştirilen söylemin bütün fikri dayanakları Fazlurrahman çizgisine girdiği an çöküyordu. Bütün teorinin, üzerinde kurulduğu fikri yapı zamanın kumları gibi tarihin içinde kaybolup gidiyordu. Onun özellikle siyasal İslamcılar tarafından dışlanması onun yaklaşım tarzının doğal olarak dinsel siyaseti tarihsel unsurlar içine gömmesiyle ilgiliydi. Bu unsurları tekrar gün yüzüne çıkarmak ise yeni bir bağlamda bireysel bir çabayı gerekli kıldığından hiçbir zaman eskisi kadar güçlü bir siyasal teorinin üretilmemesi dolaylı yoldan kesinleşmiş oluyordu.

Aslında Fazlurrahman'ın kullandığı tarihselci yöntem Kur'an'dan doğrudan doğruya siyasal fikirler çıkarılabileceğini teorik olarak kabul etmekteydi. Ama bunlar parçalı ve çoğunlukla subjektif olduğundan kapsamlı bir siyasal teoriye dönüşmesi

nerdeyse imkansızdı. Mesela “...savaş atları yetiştirin...” (Enfal, 8/60) ayetinin bu günün şartlarında “nükleer silah edinin” şeklinde yorumlanması onun yöntemine uygundur. Yine Mealci yaklaşımda olduğu gibi Kur’an’daki “min enfusikum” lafzından “merkezi kuvvet sistemi” ve “maşeri hak sistemi” şeklinde iki siyasal sistemin yorumsama ile çıkarılması da mümkündür. Ama bu hiçbir zaman güçlü bir geleneğe doğrudan bağlanan bütünleştirici kolektif bir sistem teorisinin etkisini yapamaz. Fazlurrahman yöntemini kullanan nerdeyse bütün yazarların siyaset hakkında doğrudan konuşmadıkları görülür. Onlar, mesela Laroui’nin selefler hakkında “onlar İslam’ın din ve devlet olduğunu söylerler” (Abaza, Stauth, 1999:243-244) şeklindeki sözlerine benzer eleştirileri, bir siyaset teorisi üretmek için değil kendi savlarını ispatlamak için söylerler.

İslam’daki yenilikçi hareketlerden modernist olanlar dışlandığından, modern selefler ise siyasal olduğundan; İslam’da yenilenme teorisyenleri sağlıklı bir bireyselleşme teorisi üretememişlerdir denilebilir. Bu yüzden de dini bireyselleşme bazı İslam ülkelerinde (mesela Türkiye’de) devlet eliyle yapılmak istenmiştir. Türkiye’de laiklik uygulamalarına bakıldığında bunun din karşıtlığından ziyade örgütlü dini, siyasetten uzak tutmaya yönelik olduğu görülür. Laiklik politikalarını bazı çevrelerin dini bireysel vicdanlara hapsedmek şeklinde eleştirmesi onların toplulukçu bir din öngörmelerinden; başka bazı çevrelerinse bu politikaları din düşmanlığı olarak değerlendirmeleri siyaseti dinin doğal bir parçası olarak görmelerinden dolayıdır. Bundan dolayı bir araştırmacı laiklikle ilgili süreçleri bir tür bireyselleşme süreçleri olarak görüp toplumsal bir bireyselleşme teorisi bulunmayan ülkelerde devletin bireyselleşmeyi kendi eliyle uygulamak isteyebileceğini ileri sürebilir ve “İslam reformculuğu siyasetten bağımsız veya onunla esnek ilişkiler kurabilecek bir bireyselleşme teorisi üretemediğinden bazı İslam ülkeleri bunu devlet eliyle üretmek istemiştir” denilebilir.

3.6.2.Entelektüalist Olması

Gellner, İslam’ın en önemli özelliğinin, bilgelerin yüksek İslam’ıyla halkın İslam’ı arasındaki ayrımlaşma olduğunu düşünür. Onu bu ayrıma götüren temel etken bilgelerin İslam’ı dediği anlayışın tevhitçi, ana kaynaklara bağlı ve tanrıyla

insan arasına girmeye istekli her türlü unsuru reddetmeye odaklıyken halk İslam'ı dediği anlayışın veli kültürünü benimsemesi ve yasalardan çok coşkuyu vurgulamasıdır (Gellner, 1994:23-26). O, Son yüzyılda yüksek İslam lehine bir yenilenme süreci başladığını ve halk İslam'ının toplumsal tabanının önemli ölçüde aşıldığını, yüksek İslam'ının ise önemli ölçüde güçlendiğini ileri sürmektedir (Gellner, 1994:31).

Gellner'in yüksek İslam diye kastettiği eskideki ulema sınıfı şimdi ise yenilikçi fikirlerin temsilcileri ve günümüzde onların izinden gidenlerdir. Bu sınıfın en önemli özelliği okumuş, aydın sınıfı olmasıdır. Gellner'in tespitinin şu konuda başarılı olduğunu belirtmek durumundayız: Gerçekten de yenilikçi fikirleri ileri sürenler halkın anlayacağı dilde yeni ve anlaşılır bir İslam tanımı yapmıyorlardı. Onlar doğrudan ulema sınıfını hedef alıyorlar, ulemayı "ıslah" etmek için çabalıyorlardı. Gerek modern selefiler olsun gerekse modernistler olsun, hakkında konuştukları İslam halk arasında yaşayan İslam değildi. Bu yüzden de yaşayan İslam gerçeğinden kısmen uzakta konumlanıyorlardı. Gerçi ürettikleri retorik halk içinde yaşayan pratik İslam'ı da kapsıyordu. Fakat onlar halk İslamı'nı ıslah etmek için tarikat yapılarını hedef almayı pratik fakat kesin bir yol olarak görmekteydiler. Ve onların halkın İslamına dokunmak için seçtikleri bu yol o İslamı ıslah etmek için yeterli değildi. Çünkü onlar yanlış giden hemen her şeyi düzeltecek bir yöntem olarak "ictihat"ı ileri sürüyorlardı. İctihat ise doğrudan sıradan halktan ziyade ulema arasında tanınan entelektüel bir kavramdı. İctihadın olabildiğince yaygınlaşmasını sağlamak ve onu belli mezhep kalıplarından kurtarmak çabası bireyselleşmenin bir başlangıcıydı. Fakat bu ilk etapta halk bireyselleşmesinden ziyade ulema bireyselleşmesi anlamına geliyordu.

Modern selefiler, ulema sınıfının hakimiyetini reddediyor ve hiç kimsenin bir mezhep imamını taklit etmek zorunda olmadığını ileri sürüyorlardı. Onlar her ne kadar herkesin Kur'an'ı ve dini kendi başına anlayabileceğini ileri sürmüş olsalar ve ictihadın şartlarını olabildiğince çok kişiyi kapsayacak şekilde genişletmiş olsalar da bağlamın her halükarda ulemaya vurgu yaptığı ve sıradan halkı periferiye çektiği açıktır. Diğer bir ifadeyle modern selefilerin halkın bireysel dinini kendi inşa etmesi anlamına gelecek söylemleri olmuştur, ama bunu söylerken ses tonları oldukça

kısıktır. Onlar aslında İslam tarihinde her zaman seçkin bir yere sahip olmuş ulema sınıfının bireyselleşmesine odaklanmaktaydılar.

Modernistler ise bizzat özünde entelektüalisttir. Onlardan mesela tarihselcilerin önerdikleri formül öyle karmaşıktır ki bu formülü kendileri ulemaya bile anlatmakta zorlanmaktadır. Gerçekten de tarihselcilikle ilgili yazın incelendiğinde bu akımı savunanların, görüşlerini anlatmakta zorlandığını; bunu reddedenlerin ise tam olarak neye itiraz ettiklerini bilmediğini anlamak zor değildir. Tarihselcilik fikrini savunanlar buldukları “harika fikirlerin” etkisiyle jakobenizme kayan bir bilgelikle olan biteni “okumuş kesime” bir bir anlatırken; onu reddedenler arkasını duvara dayamış karanlıkta düşmana rastgele kılıç sallayan asker gibi davranıyorlar. Aydın kesimin bile üzerinde anlaşmakta zorluk çektiği bir yöntem elbette entelektüalisttir ve doğal olarak eğitim seviyesi düşük halk kitleleriyle bağı oldukça zayıftır.

Postmodern bireyselleşmeye gelince; postmodernizmin biri pratik diğeri akademik olmak üzere iki ayrı boyutu vardır. Pratik boyutu yayılmak için entelektüel bilgiye ihtiyaç duymaz. Yani mesela her dinin hakikat iddiasının doğru olabileceğine inanması için bir kişinin ileri seviyede eğitilmiş olması gerekli değildir. Hiç eğitim almamış kişilerde de bu inancı görmek mümkündür. Bu çalışmanın sonunda; eğitim olanaklarının geleneksel kalıtları aracılığıyla baskılanmadığı sürece İslam’da yaygınlaşma potansiyeli en yüksek olan bireyselleşme türünün postmodernist bireyselleşme olabileceği öngörüsü yapılmaktadır. Bunun gerekçesi postmodern eğilimin entelektüalist olmaması ve yayılmak için entelektüel bilgiye ihtiyaç duymamasıdır. Bu yüzden bu çalışmada tespit edilen dini bireyselleşme türleri arasında entelektüalizm seviyesi en düşük olan ve halk kitlelerine en yakından dokunan bireyselleşme türü postmodernist bireyselleşmedir.

Fakat postmodernizmin bir de akademik boyutu vardır ki pratik boyutunun aksine entelektüalizm seviyesi oldukça yüksektir. Ernest Gellner’e postmodernizm hakkında “ne menem bir şey olduğu hala açık değildir” (Gellner, 1994:41) dedirten şey onun postmodernizmi anlamamış olması değil postmodernizmin aşırı entelektüalist ve karmaşık bir yapıya sahip olduğu vurgulamak istemesidir. Bu yüzden de postmodernizmin entelektüel bir kavram olarak halk içinde akademik bir

karşılığı bulunmaz. O, bazı akademisyenler arasında dolaşan bir kavramdır. Gellner bu yüzden postmodernizmi “oldukça korunaklı bir yaşam süren kimi akademisyenlerin dini” olarak görür. Ve ona göre postmodernizmi anlayan akademisyen sayısı da oldukça azdır (Gellner, 1994:106). Gellner Postmodernizm hakkında “pratik Postmodernizm” ve “akademik Postmodernizm” ayrımını doğrudan yapmaz. Fakat onun pek az akademisyen hariç kimsenin anlamadığını ileri sürdüğü Postmodernizmin akademik olanı kapsadığını anlamak zor değildir.

Bundan dolayı özellikle ilk iki tip bireyselleşme –modern selefi ve modernist- ilk etapta aslında bir ulema (aydın) bireyselleşmesidir denilebilir. Yani modern selefi olsun veya modernist olsun bu bireyselleşme türleri ilk etapta entelektüalisttir. Postmodernizmin akademik boyutunu da katarak değerlendirecek olursak entelektüalizm derecesi sondan başa doğru azalır. Yani en halkçı olan modern selefilerken en entelektüalist olan akademik postmodern olanıdır. Bunlar yüzyılı aşkın bir süredir İslami entelijansiyanın büyük bir gayretle yazdıkları tartıştıkları, konuları ihtiva eder. Fakat bunlar genellikle sıradan halkın anlamadığı ve ilgi de duymadığı konular olarak kalır. Sıradan halkın ilgi duyduğu din anlaşılması kolay, hikâye odaklı, pratik bir dindir. Yani -mesela Türkiye için söyleyecek olursak- modernist bir aydın sayfalar dolusu bilgeliğini boşalttığı kitabını yayınlar ama anadolunun sıradan halkını etkileyen, bir şeyhin kerametlerini anlatan öyküdür.

İslam bireyselleşmesinin ilk etapta entelektüalizm derecesi daha yüksektir. Fakat ilerleyen aşamalarda bunun derecesinin düşürüldüğü görülür. Modernistler, modern selefi fikirlere, modern selefiler ise klasik selefi fikirlere kaymaya başlar. Biz bunu, halk İslamı’nın pratik faydalarından mahrum kalan İslami entelektüalizmin her çeşidinin kendisini bulunduğu konumdan bir basamak aşağı çekmesi olarak görüyoruz. Şöyle ki; Afgani ve Abduh nerdeyse bütün yenilikçi fikirlerin ilham kaynağı olarak görülür. Bu açıdan onların fikirleri halktan çok aydın kesime yöneliktir. Fakat Abduh’un sadık talebesi Reşit Rıza onların fikirlerini derhal revize etmiş ve selefilğe yaklaştırmıştır. Hatta o modern selefilğin bir temsilcisi olmasına ve modern selefilği klasik selefilikten farklı olarak tanımlamış olmamıza rağmen klasik selefilikle dirsek teması kurmuş hatta sınır ihlalleri yaptığı bile olmuştur.

Onun Vehhabilik hareketine düşünsel katkıda bulunduğu bir eser yazması (Bkz. Öztürk, 2004:81) bunun bir örneğidir.

Aynı şekilde Fazlurrahman fazlasıyla entelektüalist olan fikirlerini belli ölçüde yumuşatmış, modernist çizgiden modern selefi çizgisine kaymıştır. Ahmed'e göre onun çalışmaları gerçekten, daha sonraki yıllarda daha muhafazakâr hale gelmiştir. Ve aynı şey Seyyid Ahmed Han ve Muhammed İkbal gibi daha önceki modernist düşünürler için de geçerlidir (Ahmed, 2003:158). Fazlurrahman ise Muhammed İkbal'i modernist olmasına rağmen ihyacılığa kaydığı için ayırt edilmekte güçlük çekilenler arasında saymıştır. Ona göre İkbal insan akli ve her şeyi akla dayandırmanın yararsız bir görüş olduğunu düşünmeye başlamıştı (Fazlurrahman, 1999:305, 309). Bu, bizim modernistlerin, modern selefi çizgisine kaydığı iddiamızla nerdeyse aynı şeydir. Fazlurrahman bu durumu, ihyacılık adını verdiği fikirlerin geleneğe daha yakın olduğu gerekçesiyle açıklar (Fazlurrahman, 1999:302-303). Fakat biz yenilikçi fikirlerin tüm varyantlarıyla geleneği radikal biçimde reddetmek üzerine kurulu olduğunu belirtmekte ısrarcıyız. Ve tezin kuramsal bakışına uygun olacak tarzda biz bu durumu geleneğe yaklaşımdan ziyade halk İslamına¹⁴ yaklaşmakla açıklamaktayız. Gelenek, halkın da üstünde buyurgan, soyut bir kavramdır. Halkın yaşadığı İslamsa pratiği öne çıkaran, akıldan ziyade coşkuya eğilimlidir.

İslam toplumlarında halk pratiklerine yakınlık, fikri bir akım için en güvenli bölge olduğundan, halkın yaşadığı İslam'a hitap edebilmenin en önemli karşılığı varoluşsal sorunların üstesinden gelebilmedir. Yani bir fikri akım, entelektüalizm derecesi arttıkça halk bölgesinden uzaklaşır, uzaklaştıkça da varoluşsal sorunlar baş göstermeye başlar. Bu, ilk başta taraftar bulunamaması ve fikrin yayılamaması anlamına gelmektedir ki bir fikir akımı için en zayıf unsurlardan biri onun yayılma becerisinden mahrum olmasıdır. Kur'ancılık hareketi buna örnek olarak verilebilir. Birişik'in açıklamalarına göre bu harekete Hint alt kıtasında eğitilmiş kesimin dışında halk fazla rağbet etmemişti. Bunun temel sebebi Kur'ancılar'ın konulara daha

¹⁴ Halk İslamı kavramının kendine özgü bir literatürü vardır. Biz burada Gellner'den ödünç alarak birkaç kez kullandık ve bununla sadece dine entelektüalist yaklaşımın daha çok halka hitap eder tarza evrildiğini anlatmak için yaptık. Kavramın hem medya dilinde hem de akademik literatürde karşılıkları vardır. Akademik literatürde bir çerçeve için bkz. Patai, 2002.

entelektüel bir boyutta yaklaşmasıydı. İmam, pir, mevlana, şeyh gibi şahsiyetler ise halk üzerinde etkiliydiler (Birişik, 2002:428). Kur'ancılar Türkiye gibi ülkelerde Mealciliğe dönüşerek halkla aralarındaki entelektüalist uçurumu aşmaya çalışmışlar fakat yine de başarılı olamamışlardı.

İslam toplumlarında bir fikir akımı için tek varoluşsal sorun onun somutlaşmaması ve halklaşmaması değildir.¹⁵ Bir başka varoluşsal sorun daha vardır ki başta kriminal gözükmesine rağmen olağanüstü şekilde sosyolojiktir. Bir düşünce akımı güvenli bölge olan pratik halk İslamı'ndan uzaklaştıkça kriminalize edilme riski artar. Çünkü böyle bir durumda onu “kafir”, “sapık” gibi İslam dışı bir unsur olarak tanıtmak kolaylaşır. Burada önemli olan onun gerçekten “kafir” olup olmaması değil toplum tarafından öyle tanınmaya başlamış olmasıdır. Kriminalize olması ise öldürülmesinin caiz olduğu emirleriyle ilgilidir. Bazı örnekler verecek olursak; Kur'ancıların önde gelen temsilcilerinden Gulam Ahmed Perviz hadislerle yaklaşımı ve İslam'ın bazı temel prensiplerini değerlendirdiği sebebiyle bin kadar alim tarafından mürtet ilan edilmiş ve küfrüne fetva verilmiştir. Bu fetva onu halk nezdinde zor duruma düşürmüştür (Birişik, 2002:428). Fazlurrahman Pakistan'da "Münkirül-Kur'an" ilan edilmiş ve başına para ödülü konmuştur (Öztürk, 2013:194). Seyyid Ahmed Han alışılmamış görüşlerinden ve uygulamalarından dolayı bazı İslâm alimleri tarafından tekfir edilmiştir (Öz, 1989:74; Kavak, 2003:162). İslam coğrafyası bunun sayısız örnekleriyle doludur. Bu örnekler bir fikir akımının halklaşmaması durumunda karşılaşıcağı büyük sorunların örnekleridir. Bu sorunlarla karşılaşması için onun gerçekten din dışı olmasına gerek yoktur, kendisini halka açamaması yeterlidir.

3.6.3.Özgünlüğü

İslam dünyasının başka kültürlerle karşılaşması ilk kez modernizm döneminde gerçekleşen bir olgu değildir. Daha İslam'ın ilk yıllarından itibaren bu karşılaşmalar

¹⁵ Bu tezde takip ettiğimiz bakış açısını geliştirmemizde yaptığımız bazı ön çalışmalarımızın büyük katkısı olmuştur. Bu çalışmalarda elde ettiğimiz sonuçlara göre kolektif olan özetle; nesnelleşmenin gerekli olmasından dolayı olabildiğince ritüalist (Ağçoban, 2018b), somut (Ağçoban, 2018c) ve dilsel olmalıdır (Ağçoban, 2019). Bunlar olmadan bir fikrin kolektifleşmesi oldukça zordur hatta imkansız bile denilebilir. Bir fikir somut, nesnel ve ritüalist yani düzenli tekrarlara dayandığı sürece onun yayılması kolay olur. Soyut, entelektüalist olması ise yayılmasını zorlaştırır.

olmuştur (Anay, 1996:91-103). Farabi Plato ve Aristo'dan, Miskeveyh kendi çağdaşlarından, İbn-i Mukaffa Histantan'dan bir başkası da İran'dan etkilenmiştir (Hanafi, 1996:245-246). Fakat hiçbir dönemde özgünlük sorunu ve buna bağlı tartışmalar modern dönemde olduğu kadar yayılmamıştır. Bunun nedeni kuşkusuz batı ile karşılaşmanın yatay değil dikey bir ilişki ile kuruluyor olmasıdır. Yani nerdeyse her alanda batının üstün konumunun İslam medeniyetini yönlendirme kapasitesine sahip olmasıdır.

İsmail Kara'ya göre İslam yenilenmesi İslam tarih tecrübesinin alışık olduğu tecdid fikrinin doğal bir uzantısı değildir. Askeri mağlubiyetten doğan tedirginlik ortamında baskı ve şartlar tarafından dayatılan bir Avrupa taklidinden ibarettir (Kara, 2005:199; Kara 1996:121). Ona göre İslamcı söylem hem dönem olarak hem de muhteva olarak büyük ölçüde modernist ideolojinin ürettiği bir söylemdir. İyi bir batıya ulaşmak için kötü batıdan, iyi İslam'a ulaşmak için kötü İslam'dan kaçış gibi paradokslar içerir (Kara, 2008:380). İslamcı yenilenmenin liderlerinin bazen batıya karşı konuşuyor olmaları onların taklitçi olarak görülmelerinin önüne geçememiştir. Nitekim Ahmed'e göre aslında onların bu tutumu tam tersine onların taklitçi olduklarını ele vermektedir. O, S. Hüseyin Nasr ve Fazlurrahman'ı da taklitçiler arasında saydıktan sonra gerek sol olsun gerekse sağ olsun tüm modernist fikirlerin İslam ve İslam geleneğinin dışındaki fikir ve kavramları yansıttığını iddia eder (Ahmed, 2003:31-32, 163). Daha da ilerisi bu gün İslamcı özedönüşçülük hakkında konuşmanın doğunun yeni imgelerini tekrar inşa eden yeni bir oryantalizmin doğuşu hakkında konuşmak (Abaza, Stauth, 1999:245) olduğu dahi ileri sürülmüştür. Gerek modern selefi olsun gerekse modernist olsun tüm yenilikçi fikirlerin özgün olmadığını ileri süren yaklaşımlar aksiyoner değil reaksiyoner (İşcan, 2009:11) oldukları konusunda birleşirler.

Yenilikçi fikirleri ileri sürenlerin bu eleştirilere nasıl cevaplar verdiklerine, çalışmanın muhtelif yerlerinde değinilmişti. Fakat biz burada onların verdikleri cevaplardan farklı olarak bu çalışmanın kuramsal temellerine dayanarak tespit ettiğimiz bir detaydan bahsedeceğiz. Bu detay İslami yenilikçi fikirlerin her türünün karakterine derinlemesine işlemiş olan **metin odaklı** hareket etme tarzıdır. Metnin

doğrudan söylemediğini akli yöntemlerle söylemeye çalışan modernist yaklaşımlarda bile değerlendirmenin merkezinde metin bulunur. Modernistler, gelenekçilere ve modern selefilere göre olağanüstü şekilde esnek davranmalarına rağmen metnin lafzi sınırlarını aşıp aşmama ölçülerine göre değerlendirilirler. Metnin hakimiyeti tüm yenilikçi fikirlerde olduğu gibi postmodernist yaklaşımda da kendi türünün karakterine göre bir hal alarak devam eder. Bundan dolayı yenilikçi fikirlerin tamamı insanla Allah arasındaki ilişkiyi değil insanla metin arasındaki ilişkiyi belirlemek için çabalamaktadır. Dini yenilenme fikirlerini esas aldığımızda batılı benzerleriyle aralarında en belirgin fark budur. Bu aynı zamanda her ne kadar batıdan kaynaklı ilham veya taklitlere açık da olsa İslami yenilenmenin özgünleştiği alandır.

Bu aynı zamanda İslam bireyselleşmesinin karakterini de radikal biçimde belirler. Yani dini bireyselleşme teorisi de buna bağlı olarak İslam'da Allah'la insan arasındaki vasıtasız ilişkiden ziyade insanla metin arasındaki ilişkiyi çözümleme teorisi olarak ortaya çıkar. Hristiyanlıkta ise bu birinci aşama hariç diğerlerinde doğrudan tanrıyla birey arasındaki vasıtasız ilişkinin teorisidir. Bu durum dini bireyselleşme pratiklerinde de aynen görülür. Özetle; Hristiyanlıkta dini bireycilik tanrıyla birey arasında vasıtasız ilişkiye odaklanırken, İslam'da metinle (çoğunlukla Kur'an) birey arasındaki vasıtasız ilişkiye odaklanır. İslam'da her halükarda Allah'la birey arasına metin girer.¹⁶

Bir sonraki başlık bu konuyu ele almakta ve bir nevi Hristiyanlıkla İslam arasında konu eksenli bir kıyaslama yapmaktadır. Bu, İslam'daki bireyselleşmenin mahiyetini kavramak açısından gerekliydi.

3.6.4. Metnin Hakimiyeti

İslam'da tek değişmez bilgi kaynağı olarak vahiy görülür. Vahiy Allah'ın indirdiği ayetlerdir. Hem kendileri değişmezdir hem de insanlar için değişmez ilkeler içerirler. İslam'da vahye aykırı olan bilgiler doğrudan reddedilir (Tekin, 2003:258).

¹⁶ İslam'da Allah ile birey arasına metni sokmadan onunla aracısız irtibat kurma biçimlerinden biri İslam mistisizmi olarak da bilinen tasavvufur. Fakat onun İslam şeriatına uymak zorunda oluşu onun vasıtasızlığını belli ölçüde kısıtlar ve onu yine metne bağımlı hale getirir. Bu çalışmada kapsam dışı olduğundan bu tartışmaya girmiyoruz. Fakat tasavvuf üzerinden İslam'da bireysel dindarlığın teorisini geliştirme çalışmalarımız devam etmektedir.

Vahiy ise nihayetinde kitabın (ve bir açıdan sünnetin) yazılı halidir. Bu da İslam’da ‘Kitap ve Sünnet’i tartışmasız bir şekilde otorite olarak belirler. Her şey bunlarda yazılmıştır. Geriye kalanlar çeşitli metotlarla kesin olarak ondan elde edilebilir. (Daryush Shayegan’dan akt. İşcan, 2009:12). Bazı araştırmacılar, selefilerin kitap ve sünnete sadık kalmaktan bahsederken onun lafız bütünlüğüne sadık kalmayı kastettiklerinden, bu tarzın da bireyi (mümini) aktif özne olmaktan çıkarıp pasif bir araca dönüştürdüğünü ileri sürerler. Daryush Shayegan’ın yaklaşımı bu kategoridendir (Bkz. İşcan, 2009). Bunlar Mezhepler Tarihi kriterleri açısından ileri sürülmüş ölçülerdir. Fakat biz sosyolojik olarak ve kendi kuramsal bakışımıza dayanarak –sadece lafzı kastetmeksizin- metin hakimiyetinin tüm yorumlama biçimlerinde söz konusu olduğunu ileri sürecektir ve İslam’da bireyselleşmenin de buna bağlı olarak Allah’la birey arasında değil metinle birey arasında gerçekleştiğini savunacağız.

İslami bireyselleşme türlerinin tamamında birey her halükarda kutsal metinlerle yüz yüzedir. Kierkegaard’ın, (Kierkegaard, 2002; Hannay, 2013), Jaspers’in (Jaspers, 1981; Jaspers, 2005) veya Descartes’in (Descartes, 2013) tamamen kendi akli, fikri kanaatlerinden oluşan, İncil metinlerinin merkezi pozisyonda olmadığı hatta reddedildiği bir bireysellik türü bulunmaz. Sıradan kişiler tarafından üretilen ve kişinin tamamen kendi kanaatlerinden oluşan “Sheilaism” (Bkz. Furseth, Repstad, 2013:207) benzeri bir din de bulunmaz. Çünkü bunların yazılı metinlerde hiçbir karşılığı yoktur. İslam’da bu tip bireyselleşme şekilleri deizm, ateizm, agnostisizm gibi din dışı öğretiler olarak tanımlanır ve dışarı atılır. Bu din dışı unsurların ise yazılı metinlerde karşılıkları vardır. İslam’daki bütün bireyselleşme türleri hakkında “bireyle Allah arasındaki ilişkiyi değil bireyle metin arasındaki ilişkiye dayanır” şeklindeki iddiamızın dayanak noktası burasıdır. Bu aynı zamanda Hıristiyanlıktaki bireyselleşme türleriyle İslam’dakiler arasındaki temel farkı yani özgünlüğünü oluşturur.

Modern selefi bireyselleşmesinin metne sadakati zaten malumdur. Çalışmanın önceki kısımlarında detaylı bir şekilde değinilmişti. Postmodern olana da biraz aşağıda ayrıca değineceğiz. Bu yüzden burada modernist bireyselleşme dediğimiz

yorumsama üzerine odaklanalım. Modernist düşünce Kur'an'ın lafzi bütünlüğünü aşabilmesi, sünnetin otoritesini minimuma indirmesi, geleneksel öğretiler ve mezhep görüşlerini göz ardı edebilmesi, yorumlama yöntemlerinde akli süreçlerin maksimuma çıkması ve bunlardan başka bireysel, kurumsal veya tarihsel herhangi bir otoritenin onayına mahkum olmamasından dolayı İslam düşüncesi açısından olağanüstü şekilde bireyseldir. Fakat burada önemli bir detay vardır. O da, tüm bu bireysel unsurlarına rağmen modernist yaklaşımın da hareket noktasının metin olduğu gerçeğidir. Mesela tarihselcileri ele alalım. Onların her ne kadar vardıkları sonuç metnin lafzi kalıplarının dışında da olsa düşünmeye başladıkları nokta metnin içindedir. Yani onlar vahyin indiği Mekke ortamıyla bu gün yaşadığımız toplum ortamını birleştirmek üzerine odaklanırlar fakat o dönemin Mekke ortamını metinden bağımsız olarak ele almazlar. Önce metinle Mekke şartları birleştirilir sonra Mekke şartlarıyla günümüz şartları birleştirilir. Tarihselcilerin Kur'an'a sadık oldukları konusundaki ısrarlarının dayanak noktası burasıdır. Nitekim yukarıda geçtiği gibi tarihselciler Kur'an'a sadık olduklarını ileri sürmekteydiler. Tarihselcilerin dini yorumları Jaspers gibi doğrudan tanrıdan (Allah'tan) başlayarak düşünmeye veya Descartes gibi doğrudan akıldan yola çıkmaya benzemez. Jaspers tanrıyı, Descartes akli düşünürken tarihselciler metni düşünür. Kierkegaard, Jaspers ve Descartes gibi düşünürleri Hristiyanlıkta dini bireyselleşmenin entelektüel kaynaklarının örneklerinden olduğunu varsayarsak; bundan dolayı Hristiyanlıkta dini bireyselleşmenin (Bkz. Ünal, 2007) entelektüel kökenleri İslam'dakiyle benzer değildir diyebiliriz. Tekrar edecek olursak; Hristiyanlıktaki bireyselleşme teorisyenleri doğrudan tanrıyı yorumlarken İslam'dakiler metni yorumlar. Bu yüzden İslam tarihselcileri tanrının mahremiyetini koruma noktasında Hristiyan akılcılarından daha başarılı olmuşlardır denilebilir.

Hristiyanlıktaki akılcı yorumlama biçimi metni merkeze almadığından yorumlama biçimlerinin felsefileşmesine yol açar. İslam'da akılcı yorumlamanın metin merkezli olması ise yorumlama biçimlerini bu felsefilikten belli ölçüde kurtarır. Bundan dolayı Hristiyan bireyselleşmesini ele alan çalışmalarda yoğun şekilde felsefi öğeler kullanıldığı görülür. İslam'daki yorumlamalardan mesela yine "tarihselcilik" olarak bahsederken aynı zamanda onun felsefi olmadığından da

bahsetmiş oluyoruz.¹⁷ Kur’ancı yaklaşımda da benzer bir şekilde metin hâkimiyeti bulunur. Sanılanın aksine Kur’ancılar tarihselcilerden bile metincidirler. Metnin lafzına sadık olmayabilirler ama çıkış noktaları sadece metindir. Onlar tarihselciler gibi tarihi unsurları da eklemediklerinden metni daha çok öne çıkarırlar. Hatta onların ilkelerinden biri olan Kur’an’ı yine Kur’an’la yorumlama yöntemi pekiştirilmiş bir metincilik sayılır. Fakat bunlarda da tıpkı tarihselciler gibi bu metin hâkimiyeti sadece düşüncenin başındayken geçerlidir. Düşüncenin sonuna varıldığında metnin lafzi kalıplarının çok uzağına düşülmüş olabilir.

İslam’ın hem bir hakikat iddiasında olması hem de o hakikatin büyük oranda metnin altına gizlenmesi hakikati bulmak isteyen bireyi sürekli metne yönlendirir. Metnin dışında hakikati arayan kişi aradığı şeyin gerçekten İslam olduğunu ümmete ispatlamak zorunda kalır. İlginç olanı bunun ispatlanması demek metne dayandırılması demektir. Ümmet metnin dışından gelen ispatlara hep şüpheyile bakar. Metin güvenli limandır. Bu adeta, Derrida’nın anlamın kaygan zeminini anlatmak için kullandığı “metnin dışında bir şey yoktur” mottosunun ters yüz edilmiş halidir. İslam’da bu tam tersine anlamın sağlam zeminini vurgular ve adeta “metnin dışında İslam yoktur” mottosuna dönüşür. İkisi arasındaki fark temelden gelir. Derrida’nın metnin insan tarafından yazılmışlığından şüphe yokken İslam’ın metnin Allah tarafından yazıldığından şüphe yoktur. Bu öyle bir farktır ki bir yandan İslam’ın otantikliğini sürekli korurken diğer yandan selefi akımların diğerlerine karşı her zaman güçlü olmasını sağlar. Çünkü bu durumda selefilik aslında Allah’ın sözüne her zaman en yakın konumda bulunan olur.

İşte bu durum İslam’da dini bireyselleşmenin de doğasını belirler. Burada temel kriter onay makamının bulunup bulunmadığıyla ilgilidir. İslam dini söz konusu olduğunda birey ne kadar bireysel olursa olsun inancını en azından Kur’an’a

¹⁷ İslam felsefesinde metinden bağımsız bir Allah inancının mümkün olacağına dair çokça örnek bulunur. Mesela İsraki’ler Hayy b. Yakzan örneğinde olduğu gibi bir kişinin hiçbir metni veya öğretiyi referans almaksızın sadece aklını kullanarak Allah inancı hakkında onun zatına uygun bir inanış geliştirebileceğini ileri sürerler. Fakat bu toplumsal pratiklerde pek karşılığı olmayan, bu tip imanın sahil olup olmayacağını tartışıldığı karmaşık Kelami ve felsefi tartışmalar olarak kalır. İslam düşüncesinde akılcılığı öne çıkaran bir başka ekol olan Mutezile’ye de bu yazının geçen bölümlerinde kısaca değinilmişti. İslam felsefe tarihindeki ekollerin akılcı olanlarının bile en azından düşüncelerini doğrulamak için metne başvurma anlamında metin odaklı olup olmadıkları başka bir araştırmanın konusu olabilir.

onaylatmak zorundadır. Eğer bireyselleşmenin ilk aşamalarındaysa bu onay makamına Sünnet ve İslam ulemasının görüşleri de eklenebilir. Bu haliyle İslam’da bireyselleşme durumu radikal bireycilikten ayrılır. İslam’da bu, kişinin bireyselliği kültürel ve toplumsal birikimi belli ölçüde aşarak metinlere bireysel bir irade ve bakışla başvurması anlamına gelir. Yoksa Allah hakkında hiçbir şeyi referans almadan ona inanması değildir. Bu durumda İslam anlayışındaki bireysel dindarlık, kişi ile Allah arasındaki bir ilişkiden ziyade kişi ile Kur’an arasındaki bir ilişki olarak tanımlanmalıdır (Ağçoban, 2018a:57).

3.6.5.Aklın Bağımlılığı

Bu çalışmada modern seleflerin tıpkı gelenekçiler gibi akli bağımlı olarak algıladıkları, modernistlerin ise kullandığı aklın bağımsız olduğunu ileri sürmüştük. Şimdi burada bir detayı metnin hakimiyetiyle bağlantılı olarak açıklamamız gerekmektedir. Modernistlerin kullandığı aklın bağımsızlığı düşünce sürecinin başında değil sonunda gerçekleşen bir olaydır. Modern selefler sürecin hem başlangıcında hem de sonucunda akli metne tabii kısıtlar hatta bu bağımlılığı ilk dönem ulemasının görüşlerine onaylatmak gereği de duyabilirler. Modernistler ise başta tıpkı modern selefler gibi metni esas alırlar fakat ulaştıkları sonuçları gerek metin olsun gerekse başka bir unsur olsun onaylatmak zorunda değillerdir. Bazzi’nin *“müslüman dünya görüşünde akıl temel veya özerk değildir. Onun esas fonksiyonu bilgi sürecinde oynadığı roldür. Akıl vahyin yol gösterici kuvveti olmadan uygun şekilde çalışamaz”* (Bazzi, 2013:98-99) şeklindeki görüşü başlangıç aşamasında tüm düşünme biçimleri için doğrudurken sonuçlanma aşamalarında sadece modern selefler için doğrudur.

İslam düşüncesinde metnin hakimiyetinin en zayıf olduğu yaklaşım biçimi burada modernist bireyselleşme kategorisinde ele alınan fikirler çerçevesinde ortaya çıkmaktadır. Nitekim modernistler düşünmeye tıpkı diğerleri gibi metinden başlarlar fakat sonrasında metnin dışına çıkarlar. Başlangıçta metnin verileri esasken sonuçta aklın verileri esas olur. Bu durumda onlarda aklın bağımsızlığı Hristiyan modernleşmesinde olduğu gibi mutlak manada bağımsız olmayıp düşüncenin sonunda ortaya çıkan bir bağımsızlıktır.

Akıl üzerinde metnin hakimiyetinin en güçlü olduğu yaklaşım biçimi ise modern selefi anlayışıdır. Modern selefi düşüncede akıl hem başta hem de sonda metne bağlıdır. Yani düşünmeye metnin literal sınırları gözetilerek başlanır ve düşünce süreci tamamlandığında ortaya çıkan sonuç yine metnin literal sınırları gözetilerek test edilir. Bu çifte bağımlılık modern seleflerin ayırıcı özelliklerindendir. Onlar akla yoğun bir şekilde vurgu yaparlar fakat onların kastettikleri hem başında hem de sonunda metne sadık olan bu bağımlı akıldır. Ateş'in akılla ilgili “*yalnız başına inanç ve vahiyle bilinecek gayb alanında gerçeğe ulaşamaz*” (Ateş, 2013:41-42) yaklaşımı bu aklın mahiyeti hakkındaki yaklaşımları özetler niteliktedir.

Faruki'nin şu görüşü bahsettiğimiz bu aklın mahiyetini gösteren başka bir örnektir. Faruki'ye göre İslam'ın çağrısı akli olandan ve eleştiriden yanadır. Kur'an'ın nerdeyse her yerinde insan aklını kullanması önerilir. Akıl vahyin nesnel ve doğru anlaşılması için zorunludur. Fakat bu akıl yanılmaz vahyin tasdikine mecburdur. Çünkü insanın zaafı olduğu için insan aklı doğru ve hakikati bulamaz. Vahiy ilk ve son ilkeleri belirler, akıl bu ilkelere göre hareket eder. Zorunlu kesinliği sağlayan imandır, bu kesinlik olmadan akıl tereddüt ve sapmalara girer. İslam'da iman ve akıl ayrılmaz bir bütündür. Ancak ona göre akıl vahyiden bağımsız olduğu zaman İslami olmaktan çıkar. Bu tür akli esas almak, her konuyu ona uygun ölçmek, akla yatkın olanı seçmek İslam'ın ruhuna ters ve Kur'an'a da aykırıdır. Ona göre bu durumu açıklayan husus hakikatin birliğidir. Bu birlik Allah'ın mutlak birliğinden kaynaklanır. Allah hakikati bilir ve vahiyle aktarır. Bütün hakikatin yaratıcısı o olduğundan vahiyle gelenle yaratılan arasında fark olmaz. Aklın amacı bu hakikati bulmaktır (Faruki, 2014:47, 58-59).

Burada görüldüğü gibi “İslam akılla çelişmez” fikrinde iki husus öne çıkmaktadır. İlki akılla idrak edilenin vahiyle gelenle aynı olma zorunluluğu, ikincisi akılla bulunanın vahiyle onaylanmış olması. Aksi takdirde akılla bulunan şey sapkın bir fikir ve safsata olur. Modernistlerin ulaştığı fikirleri vahyin lafzi biçimlerine onaylatma mecburiyeti duymuyor olmaları onları İslam toplumlarında safsata üretmekle suçlanmalarına yol açmaktadır.

Yani İslam düşüncesinde metnin gizli veya açık her zaman merkezi bir konumda bulunması akli her zaman düşünmeye metinden başlamak zorunda bırakmaktadır. Bu, içtihadın en bireysel biçiminde bile bu şekilde ortaya çıkmaktadır. Çünkü içtihat ne kadar bireysel olursa olsun o da metne bağlı düşünmekten başka bir şey değildir. İctihattaki bireysellik pür bağımsız akıldan değil metni diğer yorumculardan bağımsız yorumlamaktan gelir. İslam’da aklın tanrıyı değil metni anlamakla ilgili olması, metnin anlaşılmasının Allah’ın anlaşılmasını sağlayacağı düşüncesinden ötürüdür.

Örneğin Momin, İslam dininde aklın ne kadar önemsenen bir unsur olduğunu anlatırken “...*Kur'an insanları akılcı ve yaratıcı becerilerini icra etmeleri,... gözlem ve tefekkür ile tekrar etmesi için davet eder... Arapların mantıksız inançlarını ve hurafelerini reddeder*” gibi ifadeler kullanmaktadır (Momin, 2010:215). Görüldüğü gibi Momin akli anlatırken metnin referanslarını kullanarak anlatmaktadır. Yani metni akla değil akli metne anlattırmaktadır. Kuşkusuz bu sadece Momin’e has bir üslup değildir. O, nerdeyse akla vurgu yapan tüm İslam yazarları ve düşünce adamları için geçerli bir durumdur. Yani aklın ne kadar önemli olduğunu anlatırken bile metni referans vermek İslam düşünce tarihinde oldukça alışılmış bir durumdur.

Burada önemli olan aklın bağımlılık durumunun fikri anlamda İslami yenilenme şekillerinin hemen her çeşidinde özü belirlediğidir. Farklılıklar ise özünde değil sonuçlarında ortaya çıkar. Bu şöyle gerçekleşir: Modern selefiler akılla buldukları şeyin metne dahil olduğunu ispatlamak için fazla çaba göstermezler. Çünkü o ilk dönem uygulamalarında zaten bulunduğundan ya Hz. Peygamber ya da onun yakın çevresi bunun metne dahil olduğunu onaylamış olurlar. Modernistler ise bulduklarının metne dahil olduğunu ispatlama konusunda geleneksel araçlardan mahrumdurlar. Onlar bunu kendileri yapmak zorundadır. Bu durumda modernistler için asıl sorun metinden bağımsız düşünmeleri değil metne dahil düşündüklerini ispatlayamamalarıdır. Postmodernistler ise bu sorunu yatay çizgilerle aşmaya çalışırlar. Çünkü yatay çizgilerin metinde izlerini bulmak mümkündür. Bunun ne anlama geldiğini bir sonraki başlıkta ele alıyorum.

Böylece İslami yenilikçi fikirler tüm şekillerinde akılcı veya çoğulcu bir karakterle başlar fakat metin hakimiyetinin etkisiyle –tanrıdan önce metne yönlendirme anlamında- Luteryan bir okumaya dönüşür. Diğer bir ifadeyle Lutheryan okuma tarzı öze işlemiş halde İslami yenilikçi fikirlerin tamamında belli ölçüde bulunur. Bu durum İslam’da dini bireyselleşmenin, neden Allah’la birey arasından ziyade metinle birey arasındaki vasıtasızlığı ifade ettiğini açıklar mahiyettedir.

3.6.6.Postmodernizmden İslami Çoğulcuğa

İslam teolojisinde Kur’an metninin ontolojik bağımsızlığının inancın ayrılmaz bir parçası olarak görülmesi anlamın saçılmasını engeller. Yani -postmodernist literatüre uygun söylersek; metin sahibi metni mühürlemiş, aporia (açmaz) bırakmamıştır. Yine metindeki sırrın açığa çıkacağı bir çelişki ve gerilim veya ek (supplement) de bulunmaz (Bu kavramlar için bkz. Alpyağıl, 2008). Metnin bağımsız bütünlüğü hakikati sıkı sıkı kavrar ve onu herkesin önüne saçılan küçük parçalar olmaktan kurtarır. Hakikat bireyin dışında ve bir bütün olarak saklanır. İslam’ın postmodern yorumu ise hakikati parçalamadan onu vitrine çıkarma çabası olarak belirir. Bu “kıymetli”nin teşhir edilmesi fakat ona dokunmanın menedilmesi gibi müzelik bir duruma benzer. İslam hakikatının postmodern bir ortamda müzelik olması burada sembolik anlamlıdır. Gerçek anlamı yayılmanın durması, süreksizliğin başlaması demektir. Sanırım postmodernizmin İslamla dost olmayacağını ileri sürenler İslam hakikatının cam fanusa hapsedilemeyeceğini kastediyor olmalılar. Çünkü onlara göre İslam’ın özgün mesajı hakikatin sadece bir bütün olduğunu öğretmez aynı zamanda onun özgür olduğunu da öğretir. Bu özgürlük sayesinde hakikat “dallini” yola getirmek için her gün faaliyet halinde olur.

İslam’da metnin ontolojik hakimiyeti hakikatin bütünlüğünü garanti altına alır fakat onun özgürlüğünü garanti altına almaz. Böylece hakikat belli bir tarihte veya belli bir toplulukta durağan yani yatay pozisyona geçebilir. Postmodern zamanlar İslam için hakikatin yatay pozisyona geçtiğini ileri sürmenin zamanlarıdır. Bunun pratikteki karşılığı hakikatin dışında olana hakikati anlatmaya değil onunla birlikte yaşamaya odaklanmak anlamında çoğulculuktur. Buradaki çoğulculuk hakikati

parçalamaz fakat onunla diğerleri arasındaki çizgiyi yatay pozisyona getirir. Çoğulculuğun “aynı cinstenlik yerine çeşitlilik, aynılık yerine farklılık, tek bir şey yerine çokluk” (Cevizci, 1999:194) anlamına geldiğini hatırlayalım. Bunların aralarındaki çizginin yatay pozisyona geçmesi demek postmodern bir görünümle aynı mekanda ve yan yana bulunmasını anlatmak içindir. Burada manevi üstünlüğe olan inanış devam etse de maddi üstünlük tümüyle eşitlenir. Bunun bir adım sonrası manevi üstünlüğün de eşitlendiğine yönelik inanıştır ki işte gerçek postmodern olan budur.

Burada bir kavram karışıklığı ihtimaline karşı postmodern anlayış ile çoğulcu anlayış arasında özellikle gözettiğimiz anlam farkını biraz daha detaylandırmak istiyoruz. Mustafa Çakmak, Alan Race’ın sınıflaması üzerinden giderek (Bkz. Çakmak, 2014:15) dinlerin diğer dinlere yaklaşımını, dinsel kapsayıcılık, dinsel dışlayıcılık ve dinsel çoğulculuk olmak üzere üç sınıfa ayırır. Dinsel dışlayıcılık, sadece bir dinin hakikat olduğu, dolayısıyla da kurtuluşa ermenin sadece bu din aracılığıyla mümkün olacağını ileri süren paradigmadır (Çakmak, 2014:25). Dinsel kapsayıcılık ise kurtuluş için temel bir kaynağın varlığı ve bunun diğer kaynaklardan daha özel oluşuna yapılan vurgudur. Hristiyanlığa göre ya bir kişi doğrudan Hristiyanlık dinine geçerek kurtuluşa erer ya da İsa Mesih gizli bir şekilde faaliyet göstererek başka dini geleneklere ait kimseleri de kurtarabilir (Çakmak, 2014:123-124). Burada her ne kadar dinler arası çatışma teamülleri minimize edilmiş olsa da her halükarda merkezde bir dinin üstünlüğü anlayışı söz konusudur. Üçüncüsü ise çoğulcu yaklaşımdır ki bu yaklaşım dışlayıcı ve kapsayıcı bakış açılarından farklı olarak tüm dinlerin hakikat olma ve kurtuluşa vesile olmaları açısından eşit olduklarını iddia eder (Çakmak, 2014:89). John Hick’in dinlerin hepsinin de hakikat iddialarının doğru olduğu ve herhangi birine inanmanın kişinin kurtulması için yeterli olacağını ileri sürdüğü görüşü bu kapsamda değerlendirilir (Çakmak, 2014:91-94).

Burada bu sınıflamanın ve bu kavramların Hristiyanlık dini esas alınarak yapıldığını ve dolayısıyla da İslam dini için tıpatıp bir uygunluğun söz konusu olamayacağını göz önünde bulundurmak koşuluyla şu değerlendirmeyi yapabiliriz: John Hick’in görüşleri ve dolayısıyla da çoğulcu olarak tanımlanan yaklaşım tek

biçimli değildir. Biz burada John Hick'in yaklaşımında olduğu gibi tüm manevi unsurları eşitlemesinden dolayı mutlak eşitlikçi yaklaşımları postmodernist olarak değerlendiriyor, manevi eşitliği kabul etmeksizin tüm dini unsurların varlığını kabul etmek ve onunla birlikte yaşamayı mümkün görmek anlamına gelen yaklaşımı ise çoğulcu olarak tanımlıyoruz. Cevizci'nin tanımlaması açısından bakacak olursak çoğulcu yaklaşım “aynı cinstenlik yerine çeşitlilik” anlayışıyla, Hick'in yaklaşımında olduğu gibi homojen bir yapıyı değil çeşitlilik içeren bir yapıyı tanımlamaktadır. Bundan dolayı biz bu kavramların detayları arasındaki farkı özellikle gözeterek kullanıyor ve bu kapsamda çoğulcu hakikate inanmakla çoklu (postmodern) hakikate inanmanın farklı olduğunu göz önünde bulundurarak hareket ediyoruz. Buna göre çoklu hakikate ve hakikatlerin eşitliğine inanmak postmodern sayılırken çoklu hakikatlerin varlığına inanmak fakat eşitsiz olduğunu düşünmek çoğulculuk sayılır. Yine de bir karşılaştırma yapılacaksa, Çakmak'ın sınıflamasında “dini kapsayıcılık” kategorisinin burada “dini çoğulculuk” kategorisine daha uygun olduğu belirtebilir. Bu kavramların ilgili çalışmada detayları için bkz. Çakmak, 2014.

İslam dininde metnin düşünce üzerindeki hakim pozisyonu çoklu inancı çoğulcu inancı doğru kaydırır. Dini anlamda “sizin ki size bizim ki bize”¹⁸ anlamına gelecek bu ve benzeri çoğulculuk anlayışının, yorumlamak yoluyla hem Kur'an metninde hem de İslam geleneğinde izlerini bulmak mümkündür. İslamcı bazı yazarların postmodernizmi İslam dinine ters bir olgu olarak görmelerine rağmen bu şekildeki bir çoğulculuğu İslami açıdan mümkün görmeleri Kur'an metninin bunu açıkça yasaklamamış olmasındandır. Bunu söylememizin nedeni postmodernizm gibi metni delik deşik eden hırçın bir olgu karşısında bile İslam düşüncesinde metnin hakimiyetinin devam ediyor oluşudur. Yani metnin hakimiyeti İslam'ın postmodern yorumunda da etkisini göstermekte ve onun birbirine eşit sonsuz sayıda hakikat evrenine açılmasına izin vermemektedir. Postmodernizmin etkisindeki yazarlar

¹⁸ Kafirun suresinin Diyanet tefsirindeki açıklamasına göre “Kureyşliler Hz. Peygamber'den bir sene kendi ilâhlarına tapmasını, bir sene de kendilerinin onun ilâhına tapmalarını istemişler. Hz. Peygamber de “Allah'a bir şeyi ortak koştuktan yine O'na sığınırım!” demiş; bu defa Kureyşliler, “Bizim ilâhlarımızdan bazılarını istilâm et (öp, el sür), biz de seni tasdik edip ilâhına ibadet edelim” demişler. Bunun üzerine Kâfirûn sûresi inmiştir.” Surenin son ayeti “sizin dininiz size benim dinim bana” anlamına gelmektedir. Bkz. <https://Kur'an.diyaret.gov.tr/tefsir/sure/109-kafirun-suresi>, erişim: 02.09.2019.

metnin yatay çizgilerle ayrılmış hakikatlerin varlığına izin verdiğini ileri sürmektedirler.

Ali Yaşar Sarıbay buradaki kavramsal ayrışmayı yakalamak için “İslami sosyoloji” ve “postmodern sosyoloji” ayrımı üzerinden gider. O, “İslami Sosyoloji Postmodern Bir Sosyoloji mi?” adlı yazısında şu ayrımları tespit eder. Postmodern Sosyolojide gerçeklik parçalıdır ve ona bireyin vereceği yoruma tabidir ama İslami sosyoloji’de gerçeğin birlinden dolayı yoruma bizzat gerçeğin kendisi kaynaklık eder (Sarıbay, 1994:123-124). İslami sosyoloji’de ümmet yani dini topluluk halinde yaşamayı mümkün kılan şey Kur’an’a inançtır. Postmodern sosyolojide olduğu gibi İslami sosyolojide de değerlerin dil ve kültüre bağlı olduğu kabul edilir fakat gerçekliğin öznelarası olduğu fikri reddedilir. Çünkü gerçeklik ümmetin eseri olduğundan dilsel değil dinsel bir cemaatin eseridir. İslami sosyolojide insanın toplumsallığı modern paradigmanda olduğu gibi sadece düşünülen şeyleri değil inanılan şeyleri de kapsar. İman gerçeklik kadar gereklidir, gerçekliğin bilgisini somut kaynakları ise Kur’an ve Sünnettir (Sarıbay, 1994:128-129). Onun bu tespitleri bizim metnin hakimiyetiyle ilgili yukarıda ileri sürdüklerimizin tamamını doğrular niteliktedir. Gerçekten de başta Kur’an’ın sonra da sünnetin ontolojik konumları İslam düşüncesinde anlamın saçılmasını kontrol ettikleri gibi düşünmenin ve ifadenin saçılmasını da kontrol ederler. Bu tıpkı bundan önceki modernist selefler ve modernistler için olduğu gibi postmodernistler için de geçerlidir. Bununla neyi kastettiğimizi bir örnek üzerinden açıklayalım.

Daha önce teolojide universalizmin ne anlama geldiği hakkında bilgi verilmişti (Bkz. Postmodernist Bireyselleşmenin Mahiyeti). Bu, “bütün ulus, halk ya da ırkın her bakımdan eşit olduğunu, tanrının tüm halkların babası olduğunu, kurtuluşa ermek bakımından tüm insanların aynı ve eşit olduğunu öne süren görüştür”. Buna göre tüm insanlar iyiliksever tanrı tarafından kurtarılacaktır (Cevizci, 1999:323-324). Aynı başlık altında Presbiteryen Kilisesi teologlarından Daniel J. Adams’ın fikirlerine ve teolog Tissa Balasuriya’nın “Planetary Theology”e atıf yapılmıştı. Bunlar bir tür Hristiyan universalizminin örnekleriydi. Adams, inanç, ikrar, kutsal metin ve kilise geleneğinin minimize edilmesini öneriyor, gerçekliğin dilsel tabiatını ön plana çıkararak teolojinin “uzaydan inme” değil sosyo-kültürel matrinden üretilmesine

odaklanıyordu. Hristiyan universalizmi hem maddi hem de manevi anlamda yatay yani eşitlikçi bir yapı öngördüğünden ve hakikatin dilsel inşasını kabul ettiğinden postmodern dinin iyi örneklerinden biri sayılabilir durumdadır. Geleneksel kilise öğretisi izin vermese bile Hristiyan teolojisi buna izin verebilir. Fakat aynı fikirler İslam tarafından ifade edilir olduğunda metnin hakimiyeti belirgin şekilde kendini göstermekte ve nihayetsiz bir eşitliğin önünü kapatmaktadır. Diğer bir ifadeyle İslam teolojisi Hristiyanlıktaki gibi mutlak eşitlikçi bir gezegensel teolojinin varlığını kabul etmez ve bunu ileri sürecekteki teologu sınırlandırır. Bu, Hristiyanlıkta sınırsız bir eşitlik kurgusuna dayalı bir “Gezegensel Teoloji”nin İslam’da birden bire çoğulcu toplum örneğine dönüşmesini sağlar. Çoğulculuk -postmodernizmin alt düzey örneklerinden biri sayılsa da- tüm unsurlarıyla postmodern bir olgu sayılamaz. Çünkü çoğulculuk manevi eşitliğe değil maddi eşitliğe odaklanır. İslam’da metnin hakimiyeti postmodern bir eşitliği kısıtlayarak çoğulculuğa çevirir.

Mesela “A Planetary Theology: Along The Many Paths Of God” (Vigil, 2010) adlı kitaptan “World Interfaith Theology of Religious Pluralism: A Muslim perspective” (Omar, 2010) adlı makaleyi ele alalım. Omar tarafından kaleme alınan makale herhangi bir dini geleneği aşmakla birlikte önemli dinsel geleneklerin her biriyle bağlantılı olan ve aynı zamanda İslam teolojisi perspektifinden de doğrulanabilen çoğulcu bir teolojiyi düşünmenin imkanını sorgulamaktadır. Ona göre zamanımızın dini çoğulculuğu, bizi diğer dinsel geleneklerin doğru iddiaları ile yüzleşmeye ya da din adına devam eden çatışmalarla yüzleşmeye zorlar. Omar’ın ilk yaptığı şey daha kendi söyleyeceklerine başlamadan Kur’an metninin bunu kabul edip etmeyeceğini tespit etmek olur. O, inançların çeşitliliğini, ilahi olarak düzenlendiğini, Yahudiler, Hristiyanlar ve Sabiler hakkında Kur’an’ın söylediklerinden ve başka bazı ayetlerden ve hadislerden yola çıkarak ispatlamaya çalışır. O, nihayetinde her dinin teolojisinden yararlanılarak oluşturulmuş ortak bir “pluri-religious” teolojiye sahip olma düşüncesinin cazip olduğunu düşünse de bunun imkanı konusunda çekimser davranır. Ona göre tüm dinleri anlama çabasıyla uygulanabilecek felsefi bir meta anlatı veya teoriye sahip olmaya çalışmak boşuna olabilir. Fakat İnanç veya teolojinin birliğinden çok onaylamaya ve farklılıkların kabul edilmesine dayalı, ortak zemini vurgulayan gelenekler ile ortak evrensel

değerleri vurgulayan gelenekler arasında karşılaştırmalar ve paralellikleri ön plana çıkarma anlamında dinler arası bir teoloji geliştirmek mümkündür. O, bunun bile pratikte uygulanmasının sorunlu olacağını ama bu sorunun Kur'an'dan değil İslam toplumlarından kaynaklanacağını ileri sürer. Ona göre Kur'an, tarihteki Müslüman topluluğun kabul etmeye istekli olduğundan çok daha çoğulcudur (Omar, 2010:106-111).

Burada önemli olan, Omar'ın Kur'an ve Hadis metinlerinden hangisini dayanak yaptığından daha çok postmodern nitelikli bir teolojinin teorisini yazarken bile metne bağlı kalmasıdır. Geleneği, referanslardan biri olarak görmesi, kültürel ve dinsel çeşitliliği savunması, eşitlikçi yaklaşımı, onu postmodern çizginin üzerine getirir fakat tüm bunları metinler üzerinden İslam teolojisine onaylatma ihtiyacı birden bire onu diğer benzerlerinden ayırır. Postmodern olanı çoğulculukla sınırlandırmaya zorlar. Diğer bir ifadeyle metin hakimiyeti onu, sorunu postmodern olanın üzerinden değil çoğulcu olanın üzerinden çözmesi için yönlendirir. Çünkü çoğulculuk hakikatin geleneksel faaliyet alanını daraltsa da en azından kişiye onun hala manen üstün olduğu inancını korumasına izin verir.

Abdurrahman Momin, İslami bakış açısından değerlendirmeye çalıştığı, çoğulculuk anlayışı da benzer bir örnek durum oluşturur. Çünkü o da tıpkı fikir ortakları gibi tasarladığı çoğulculuk anlayışını metne onaylatmak zorunda olduğunu bilerek hareket eder. Ve onun tasarımında da ortaya çıkan, postmodern bir çerçeve değil geleneğe de onaylatılmış çoğulcu bir anlatımdır (Bkz. Momin, 2010).

Böylece İslam'daki postmodern bireysellik bir çeşit çoğulculuk olarak ortaya çıkar. Bu çoğulculuk türü bir bakıma Letwin'in İngiltere'de ortaya çıktığını ileri sürdüğü "muhafazakar bireycilik" kavramına benzer. Letwin'e göre muhafazakar bireycilik bireyselliğin güvenli ortamını gelenek ve otoriteye dayalı bir düzende kurmaya çalışır. Geleneksel bir düzen hem istikrarlı hem de esnektir ve karakterini kaybetmeksizin bireysel değişimleri kapsayabilir. Her şeyin sorgulanabilmesine değil her şeyin sorgulanamayabileceğine yönelir. Bireyselliği egoizm, inatçılık ve isyandan dikkatli bir şekilde ayırarak insanların davranışındaki koşullara odaklanır. Bir insanın koşulları, yalnızca seçim yaparken yorumladığı ve dikkate aldığı

koşullardır. Herkes kendi koşullarında kendi düşüncelerinin yapıcılığını ve sorumluluğunu üstlenir. Bu yaklaşımda bireyselleşme unsurlarını sağlayan etken toplum olduğu düşüncesinden hareketle, toplum bireyselliğin düşmanından çok beşiği olarak görülür (Letwin, 2012:10-15). Muhafazakar bireyci, düzen yanlısıdır fakat otoriter bir liderlik tarafından üretilen düzen, bireyselliği bastırdığından, muhafazakar bireycinin taleplerini karşılayamaz. Ama onun beklediği liderlik fikir uyumsuzluğunun üstesinden gelmeyi, gidermeyi veya çözmeyi amaçlamadığından ve liderle aynı fikirde olmaya değil yalnızca kararlarına uymaya kendini mecbur kıldığından ve otoriteye itaate değil saygıya dayalı bir düzen öngördüğünden bireyselliği bastırmaz. Muhafazakar bireycinin devleti kabullenmesi fakat onu bilge bir muhafız görmeyi reddetmesi de bununla ilgilidir (Letwin, 2012:15, 20).

Biz burada tüm bunların gerekçesi olarak İslam'ın nesnel bir gerçeklik olarak gördüğü kutsal metinlerin hakimiyetini ileri sürmekteyiz. Bu fikir Bazzi ve Turner'in bakış açılarıyla da uyumludur. Bazzi, nesnel bir gerçekliğin varlığına olan inancı ve bunu anlama nedeninin kapasitesi nedeniyle İslam'ın moderniteye daha yakın olduğunu ileri sürer. Bundan dolayı ona göre postmodernizmin epistemolojik veya sosyo-politik alanda bir İslam müttefiki olabileceğini sanmak hatalıdır (Bazzi, 2013:99). Turner ise postmodernizmi tüm İbrahimi inançlardan doğan dinler için bir meydan okuma ve risk olarak görür. Ama ona göre Hristiyanlık zaten bir post-din durumunda olduğundan asıl risk İslam için söz konusudur (Turner, 2003:15). Turner'in ileri sürdüğü risk fikri hakikat inancının hala bütünlüğünü koruduğu ve bunun dağılmasının İslam için varoluşsal bir tehdit olduğunu ileri sürmek anlamındaysa, biz bu yazıda şimdilik bu riskin metin hakimiyeti tarafından kontrol altında tutulduğunu anlatmaya çalışıyoruz.

Özetle İslam'da yenilikçi fikirlerin tamamında başta Kur'an metni olmak üzere metin hakimiyeti söz konusudur. Modern selefler metni nakle, modernistler metni akla, postmodernistler ise metni çoğulculuğa dayanak yaparlar. İslam'da postmodernistler de tıpkı diğerleri gibi meşruiyeti metinde aradığından bunlar postmodernizmden bahsederken aslında çoğulculuktan bahsederler. Çünkü metnin nesnel gerçekliği postmodernizmin çoklu hakikatini çoğulcu hakikate dönüştürür.

İslam'da Postmodern bireyselleşme de buna bağlı olarak çoklu olmaktan ziyade çoğulcudur.

Bu son kısımda konuyu felsefileştirdiğimin farkındayım ama şunu söylemek için buna mecburdum: Bu çalışma “İslam bireysel bir dindir”, “İslam vasıtasız bir dindarlığı öngörür” gibi retoriği yüksek ifadeleri tartışmaya açmakta ve bununla neyi kastettiğini açıklama sorumluluğunu yazara yüklemektedir.

3.7. Üç Örnek

Bu üç örnek İslam toplumlarında geleneksel olarak üretilmiş üç hiyerarşik yapının çözümlemesidir. Bu çözümleme tezin kuramsal yapısının temelini oluşturan hiyerarşiler hakkında somut örnekler sunmak amaçlıdır. Bu örneklerle hiyerarşik yapıların nasıl kolektif birlikler inşa ettiğine dair ipuçları verilmeye çalışılmıştır.

Burada İslam toplumlarında hiyerarşik yapılarla ilişki durumuna göre üç örnek incelenmektedir. Karma hiyerarşik sistemlere örnek olarak tarikatlar ve Velayet-i Fakih sistemi, herhangi bir hiyerarşik sistem tesis etmeyen yapılara örnek olarak da camiler incelenmektedir. Karma olan yapılardan tarikatlarda sistemin omurgası manevi olanın üzerindeyken Velayet-i Fakih sisteminde maddi olanın üzerindedir. Velayet-i Fakih İran devletinin yönetim sistemidir.

3.7.1.Karma Hiyerarşik Sisteme Bir Örnek: Tarikatlar

Tarikatlar maddi ve manevi hiyerarşik sistemin karma olarak bulunduğu fakat temel karakterini manevi olanın belirlediği toplumsal bir yapıdır.

Tarikat yapıları teokrasi değildir, Hristiyanlıktaki gibi bir Kilise devleti gibi de değildir, İslam toplumlarında kendine özgü bir yapısı bulunan dinsel toplumsal kurumlardır. Bu yapıların teşkilat yapısı maddi hiyerarşik bir düzene dayanırken, mistik öğretileri manevi hiyerarşik bir düzene dayanır. Tarikata giriş gönüllü olur. Fakat bir kişi gönüllü bile girmiş olsa ne kadar maddi hiyerarşi, ne kadar manevi hiyerarşiyle muhatap olduğu tam olarak belli değildir.

Bireyleri dinsel anlamda grup davranışına iten etkenlerden biri de inandıkları dinin orijinal haliyle devamını temin etme arzusu olduğu ileri sürülmektedir Böylece

dindarlar dini gruplarda bir araya gelip faaliyet yürütürler. Aynı şekilde mesela tarikatlarda görüldüğü gibi inançlarını kuvvetlendirme ve dini daha iyi yaşamak üzere, dini gruplar içinde dayanışmaya girerler (Bkz. Büyükkara, 2017a:171). Tasavvuf tarihi incelendiğinde, bazılarınca İslam mistisizmi olarak da adlandırılan bu dini eğilimin doğasını ilk mutasavvıflar denilen kişilerin yoğun dinsel tecrübelerinin belirlediği görülür. Bu tecrübelerin en bariz karakteri olağanüstü şekilde bireysel olmasıydı. Fakat dinsel cazibesi halk kitlelerini etkilediği gibi dinsel karakterli kişileri de kendine çekiyordu. Yoğun şekilde bireysel ve öznel olan bu tecrübelerin başkasına belli bir disiplin içinde aktarma isteği, beraberinde kurumsal bir sürecin oluşmasını sağlamıştır ki tarikat denilen yapıların kaynağı bu süreçlerdir.

Bundan dolayı tasavvuf bilimi literatüründe tasavvuf ve tarikat kavramları sürekli beraber kullanılmakla birlikte farklı anlamlara gelmektedir. Tarikat kavramı dini literatürde “gidilecek yol, izlenecek usul, sülûk, hal, gidiş, âdet, meslek, merasim, mânevî kurum” gibi anlamlarda kullanılmaktadır (Ceyhan, 2015:27). Tasavvuf ise sufilerin sayısı kadar tanımı olabileceği belirtilse de yerli literatürde genellikle “İslâm’ın zâhir ve bâtın hükümleri çerçevesinde yaşanan mânevî ve derunî hayat tarzı” şeklinde tanımlanır (Öngören, 2011a:119). Tasavvufun sufilerin sayısı kadar tanımı olduğu görüşü onun aşırı bireysel karakteriyle açıklanabilir. Tarikat ise bireysel değil kolektif yönü ön plana çıkan bir yapıdır. Kürkçüoğlu’na göre tarikat tasavvuf değildir. Tarikatta tasavvuf vardır ama tasavvuf tarikattan ibaret değildir. O tarikat-tasavvuf ilişkisinin aşamalı süreçlerle gerçekleştiğini ileri sürer. Buna göre ilk olarak tarikatlar öncesi tasavvuf yani zühd dönemi vardır. Sonra şahıslar etrafında sistemleşerek ve teşkilatlaşarak yayılma devri başlamıştır. Hicri 5. ile 12. asır arası süreç şahsileşmiş ve kurumsal yapılar oluşmuştur (Kürkçüoğlu, 2014: 75, 127-137). Hallac, İbn Arabi ve Mevlana gibi şahsiyetler tasavvufa felsefi bir boyut kazandırarak bu düşüncenin sistemleşmesi ve kurumsallaşmasına katkı sağlamıştır (Yıldırım, R., 2016:213).

Ceyhan ise bunu doktriner ve kurumsal şeklinde ikiye ayırarak anlatmaktadır. Ona göre tarikat kavramı özellikle tasavvuf kaynaklarında hem doktriner hem de kurumsal göstergelere sahip bir terimdir. Doktriner anlamda tarikat, “insanı kendisinin ve evrenin hakikatlerine, bu hakikatleri bir bütün olarak kendisinde

barındıran Hz. Muhammed'e, hakikatlerin kaynağı ve aynı zamanda yaratıcısı olan Allah'a götüren ruhanî yol" anlamındadır. Buna göre tarikat dinin zâhiriyle birlikte bâtınına ve mânevî tarafına açılan bir yol şeklinde tasavvur edilmiştir. Kurumsal anlamıyla tarikat, Hz. Peygamber'e ve Allah'a mânevî açıdan erişmede rehberlik eden bir mürşide bağlı kimseler (derviş, mürit vb.) için konulmuş, mânevî, ahlâkî ve sosyal kuralların bütünü ve bu kurallara göre teşkilâtlanmış müessesedir. İslâm coğrafyasında en yaygın tarikat müesseseleri Halvetiyye, Nakşibendiyye, Kâdiriyye, Rifâiyye, Şâzeliyye, Sa'diyye, Mevleviyye, Bayramiyye, Bedeviyye, Desûkiyye, Kübreviyye, Sühreverdiyye, Yeseviyye gibi tarikat kollarıdır (Ceyhan, 2015: 28-29).

Tasavvufta bireyin dinsel açıdan tam olması (insan-ı kâmil) için geçmesi gereken ve adına "seyrû süluk" denilen manevi hiyerarşik bir düzen olduğu inancı vardır. Bu hiyerarşi bizim tanımladığımız manevi hiyerarşiden farklıdır. Manevi hiyerarşi şeyhi Hz. Peygambere manevi olarak bağlayan silsiledir. Seyrû süluk ise kişiye özel olarak şeyhin yönettiği ve sürecin sonunda kişinin Allah'a ulaşacağını ileri sürüldüğü ruhsal ve aşamalı bir yolculuktur. Mustafa Kara, seyrû süluk kavramını, lügatte gitmek, yürümek, girmek; Tasavvufta ise kişinin yaptığı manevi ve kalbi yolculuğu ifade eder, şeklinde tanımlamıştır (Kara, M, 2010:164). Fakat bu manevi yolculuğu kişi asla tek başına yapamaz. Muhakkak şeyh denilen bir rehber eşliğinde yapması gereklidir. Tasavvufun kolektifleşmeye, kurumsallaşmaya ve tarikatlaşmaya başladığı nokta tam olarak burasıdır. Tarikatlar için "kolektif dindarlık" ifadesinin (Efe, 2017:300) kullanıyor olması da doğrudan burayla ilgilidir.

Bir kimse herhangi bir tarikata girmek istediğinde mutlaka o tarikatın şeyhine biat etmesi yani manevi egemenliği koşulsuz olarak kabul etmesi gerekir. Bundan dolayı biat, şeyhin vereceği emirlere koşulsuz bağlı kalınacağına dair söz vermeyi ifade eder. Ardından tarikata giren kişi tarikatın adab, erkan ve usullerini şeyhinin rehberliğinde gerçekleştirir (Öngören, 2011:96). Tasavvuf çevrelerinde bir şeyhe bağlanmanın zarureti anlatmak için "şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır" sözü kullanılmaktadır. Bir şeyhe bağlanmaya o kadar önem verilmiştir ki mesela İran'da kullanılan bi-pira (yani şeyhsizler) tabiri neredeyse Allahsızlar yerine kullanılır duruma gelmiştir (Kara, M, 2010:176, 177). Bir şeyhe (mürşit) bağlanmamanın

kişiyi Allah yolundan alıp batıl yollara sürükleyeceği görüşü tarikat öğretisinde şeyhe tartışmasız bir manevi üstünlük ve otorite kazandırır.

Bazı yazarlar tarikatta aslolanın dinin özü ve varlığın birliği (tevhit) ve bunun idraki (marifet) olduğunu, bu yapılarında bunu sağladığını ileri sürerek tarikatların pozitif yanlarını ön plana çıkarmışlardır. Bu görüşlere göre tarikat mutlak anlamda Hz. Peygamber'in yoludur. Ve insanların mizaç ve karakterlerini göz önünde bulundurarak onların Allah'a ulaşmasını sağlar (Bkz. Ceyhan, 2015). Sadece dinsel anlamda değil sosyal anlamda da önemli dayanışma ortamlarıdır (Efe, 2017:300). Bazıları da bu yapıların kul ile Allah arasına girdiklerini ileri sürerek negatif yönlerini ön plana çıkarmışlardır. Bu görüşlere göre de şeyh tarikatta peygamberin vekili ve yanılmaz bir otorite olarak görülür. Tarikata girişte şeyhe verilen biat şeyhin kişiyi Allah yolunda teslim alması anlamına gelir. Tarikatlar tekkeleri ve zaviyeleriyle teşkilatlı yapılardır. Tarikatların, bu haliyle İslam'da Kilise teokrasisinin benzeri teokratik düşüncelere zemin hazırladığı bile ileri sürülmüştür (Bkz. Bayındır, 1999:125-126). Yine şeyhe biat etmenin insan özgürlüğünü ve sorumluluğunu yok ettiği, bunun da bireyin Allah huzurundaki bireysel sorumluluğu ve varoluş gayesiyle çeliştiği (Ardoğan, 2012:14, 21) şeklinde eleştiriler almıştır. Tarikat yapılarına esas sistemli eleştiri yenilikçi fikir akımlarının başlamasıyla gelmiştir.

Şöyle ki; 18. yüzyıldan önce İslam toplumlarında tarikatların saygın bir yeri vardı. Hatta mesela Osmanlı'da eğitim ve hukuk sistemini deruhte eden Şeyhülİslamlığın yanında, tarikatlara bir ölçüde özerk sayılabilecek şekilde devlet sisteminde yer verilmişti (Ateş, 2013:44) ve yönetici seçkinler tarikatlara mensuptu (Voll, 2014:41). Bundan dolayı tasavvufu küçük burjuva dini olarak görenler bile vardı (Bkz. Peters, 2014:185). Modernleşme dönemi başladığında ise durum tarikatların aleyhine aniden değişti. Başta modern selefî fikir akımları olmak üzere tüm yenilikçi fikirlerin ortak taleplerinin başında tasavvuf ve tarikatlar gelmekteydi. Gerekçelerin başında ise akıl dışı davrandıkları ve İslam birliğini bozdukları iddiaları geliyordu.

Fakat yenilikçi akımlar başladığında tarikatlar, teccime, teşbih, vahdet-i vücud gibi inanışlarla farklı bir itikadi yapı inşa etmekle, tevekkül, zühd, kanaat, sabır, fakr gibi kavramları ise halkı yanlış yönlendirmek için kullanmakla suçlandılar. Şeyhlerden yardım isteme, kaderci inanışın yerleştirilmesi, dünya için çalışmayı dışlama da suçlamalar arasındaydı. Kısacası toplumda dini ve ahlaki noktada etkili bir pozisyonda olmalarına rağmen bunu yönetemedikleri hatta suistimal ettikleri, İslam birliğini bozdukları ileri sürülmüş ve derhal tasfiyeleri istenmiştir (Kara, 2005:363-380). Evliyaya tazimin tevhit inancına aykırı görülmesi başka bir gerilim alanıydı. Evliyaya tazim ve insana yönelik aşırı saygıyı tevhide aykırı görülüyordu. Gerçekten de tevhit anlayışı açısından o dönem fikri hareketleriyle tarikat öğretileri arasında bariz bir gerilim vardı (Peters, 2014:186-187).

Biz bu gerilimi analiz etmek için burada yine manevi hiyerarşi kavramını kullanmaktayız. Çünkü manevi hiyerarşi burada mahrem bir örgütlenme sağlıyor ve içeride olup biteni dış dünyaya kapalı hale getiriyordu. Burası aynı zamanda şeyhin mutlak otoritesinin dayandığı noktaydı. Çünkü şeyh kişiyi psikolojik olarak tamamen fizyolojik olarak da önemli ölçüde kontrolüne alıyor ve iki kişi arasında dışarıya kapalı bir ilişki sistemi kuruluyordu. Hatta burada sistem şeyhe tabi olan kişiye de kapalıydı denilebilir, çünkü kişinin şeyhin iradesine mutlak manada itaat etmesi gerekiyordu. Tarikat öğretisine göre kişi sisteme dahil olduğunda aslında Hz. Peygamberin manevi hiyerarşik sistemine dahil oluyor ve o sistemin manevi avantajlarından (bereket) yararlanıyordu. Gereklerini yerine getirerek ömür boyu bu sisteme dahil olan kişilerin ahirette yüksek makamlar elde edeceği öğretiliyordu.

Mezhep ve ulema hiyerarşik sisteminden üretilen bilgiler açık erişimli bilgilerdi. Bu yüzden de yenilikçi fikir akımlarının onlara itiraz etmesi kolaydı. Hatalı noktaları kolayca tespit edip çözüm de önerebiliyorlardı. İctihat, bu çözüm önerilerinin merkezi kavramıydı ve işlevsiz hale gelmiş bir düşünme biçimini yapılandırmayı öngörüyordu. Hem ulema sistemi hem de yenilikçi fikirlerin düşünce sistemi epistemolojik olduğundan ulema sistemini eleştirmek ve yerine yenisini önermek kolaydı. Fakat tarikat yapıları kapalı devre sistemlerdi. İçyapısı itibarıyla de akla değil hisse dayanıyordu. Bu yüzden de onun kodlarını çözmek ve yerine yenisini önermek zordu. Yenilikçi fikirler bu yüzden ulema sistemine yönelttikleri eleştiriden

daha ağır olanı tarikat sistemine yönelterek onu kökünden kazımayı hedeflediler. Mesela bu sistemi İslam düşünce geleneğinde küfürden daha ağır bir günah olarak görülen şirkle eşdeğer gördüler. Tarikatçılığı müşriklik olarak tanımlamak hem modernistlerin hem de seleflerin eleştiri kabiliyetlerini bir anda yükseltti. Çünkü bu şekilde İslam düşüncesi tüm dinamikleriyle tarikatçılığın karşısına dikilen bir itiraz duvarına dönüştürülebiliyordu.

Tarikatları bu eleştiriler karşısında kırılğan hale getiren etken ise bu tezin iddiasına göre karma hiyerarşik yapılarıydı. Yani bir yandan Hz. Peygamberin manevi mirasını zincirleme bir yapı vasıtasıyla almaya dayalı bir sistem olmaları, diğer yandan da bunu güçlü kurumsal yapılara entegre etmeleri onları bu tür eleştiriler karşısında kırılğan hale getirmişti. Geleneksel İslam toplumlarında bu sistemin başarılı şekilde yönetilebiliyor olması tarikatları hem devlet düzeyinde hem de toplumsal düzeyde itibarlı kurumlar haline getirmişti. Fakat 18. Yüzyıldan itibaren sistem zaten hassas doğası nedeniyle hantallaştı ve yönetilemez hale geldi. Böylece ıslahat dönemlerini takip eden süreçte hem devlet hem de toplum sistemlerinden aşamalı olarak dışlandılar.

Dışlanma süreçlerinin bu karma yapının yönetilememesinden kaynaklandığını gösteren durumlardan biri ilgili literatürün konuya yaklaşım biçimidir. Nitekim tasavvuf ve tarikatlar üzerine ele alınan yazın incelendiğinde bu yapıların pozitif yönlerini ön plana çıkaranların bizim manevi hiyerarşik sistem olarak tanımladığımız yapının avantajlarını, negatif yönlerini ön plana çıkaranların ise maddi hiyerarşik sistem olarak tanımladığımız yapının dezavantajlarını ön plana çıkardıkları görülür. Kişinin manevi bir halkaya dahil olarak ruhsal bir disiplin kazanması, kulluğun kaliteli derecelerini yakalaması, İslam ahlakına ve şeriatına sadakati, toplumsal uyumu vs tarikatın pozitif yönleri olarak sayılır. Ama diğer yandan Allah'la kul arasına girmek, bireyin özgürlüğünü sınırlandırmak, kula kulluk ettirmek, İslam'ın saf dinsel öğretisini tahrif etmek gibi eleştiriler ise onun negatif yönlerini ön plana çıkarır. Birinin ağırlıklı olarak manevi sisteme diğerinin ise maddi sisteme yönelik olması tarikatlarda karma yapının bütünlüğünü kaybettiği ve yönetilemediği anlamına gelir.

Manevi hiyerarşinin tepesinde nerdeyse tüm toplumun manevi otoritesini koşulsuz kabul ettiği Hz. Peygamber olması gerekirken, maddi hiyerarşik sistem gerek geçici olarak gerekse kalıcı olarak onun yerine şeyhi geçirir. Bunu gerçek anlamda yapmasa bile kurumsal yapı soyut hiyerarşiyi manipüle ederek dışarıdan böyle algılanmasına yol açabilir. Hatta dışarıdan bakıldığında bazen şeyhin Allah'ın yerine ikame edildiği şeklinde anlaşılması bile mümkündür. Tarikatın insana tapınmak veya şirk koşturmak anlamına geldiğini ileri sürenlerin görüşleri bununla ilgilidir. Diğer yandan tarikat öğretisi ise bunun şirk olmadığını ispatlama konusunda rasyonel araçlardan mahrumdur. Onlar bazen bu mahrumiyeti “bizden olmayan bizi anlayamaz” şeklinde kaçamak yollarla telafi etmeye çalışırlar. Fakat akılcı bir toplumda bu sadece onların güvenilirliğini azaltır. Bununla birlikte sistemin her iki tarafın ittifakla kabul ettiği açmazları da vardır. Mesela bir tarikat yetkilisi bireylerin dini eğilimlerini kötüye kullanmak istediğinde veya onu toplumsal veya dinsel anlamda yanlış yönlendirdiğinde sistem buna izin verebilir. Buna halk arasında “sahte şeyh” vakası denir. Tarikatı eleştiren çevreler içinse onun sahte olup olmadığının bir önemi yoktur. Tarikat yapılarının özü bu tip vakaları sürekli ve olağan hale getirir.

Sorunun bu karma yapının yönetilememesinden kaynaklandığının bir diğer göstergesi ise tarikatların modern dönemde geçirdikleri kurumsal değişimdir. Nitekim modernleşme süreçlerinde ağır eleştirilere maruz kalmalarına ve hatta bazı ülkelerde kanunen yasaklanarak kriminal hale getirilmelerine rağmen ayakta kalmayı başaramışlardır. Demirli'ye göre tarikatlar bu süreçte toplumla paralel hareket etmişler, İslam dünyasında yaşanan modernleşmenin tam olarak içinde yer almışlardır (Demirli, 2013:187). Tarikatlar kendilerini modern topluma uyarlama kabiliyetlerini manevi sitemlerine borçludurlar. Çünkü bu sistem çok esnektir, her devirde ve her toplumda kendini koşullara göre uyarlayabilir. Bu yüzden tarikatlar modernleşme süreçlerinde maddi yapılarını büyük oranda terk etmiş, manevi yapılarını ise tekrar topluma entegre olmak için kullanmışlardır. Hem modernist fikirlerin hem de seküler yönetimlerin hedefinde olan tarikatlar bu süreçten kurumsal yapılarını bırakarak çıkmışlardır. Bu da tarikatların hem kurumsal hem de manevi yapıyı birlikte kullanan karma sistemler olduğunu göstermektedir. Sistemde dağılma

başlayıp yönetilemez hale geldiğinde kurumsal yapının terk edilmesi ise başta belirttiğimiz durumu yani tarikatlarda temel karakteri manevi olanın belirlediği iddiasını doğrulamaktadır.

Bu iddiayı doğrulayan bir diğer gösterge ise tarikatlardaki ödül-ceza sistemidir ki bu aynı zamanda bireyselleşmeyi de açıklayan kriterdir. Çünkü bu çalışmanın başında belirlenen kuramsal bakış açısına göre (Bkz. İkinci Bölüm) manevi hiyerarşik sistemlere katılım gönüllüdür. Sisteme katılmak için zorlayıcı bir araç bulunmadığı gibi sistemden ayrılanlar için de cezalandırma araçları bulunmaz. Sistem en fazla kişiyi bu manevi düzenin soyut avantajlarından (bereket) mahrum kalmakla tehdit eder ki özellikle bireysel dindarlık kimliği gelişmiş bir birey için bu tehdidin bir karşılığı yoktur. Bu da sistemin gerçekten manevi hiyerarşik düzeni esas aldığını gösterir. Bir sonraki örnekte görüleceği gibi maddi hiyerarşik sistemleri esas alan yapılarda birey iradesi katılma ve reddetme konusunda bu kadar özgür değildir. Sistem sert cezalandırmalara başvurabilir. Tarikat öğretisine karşı bireyselleşme demek bireyin şeyhin hem kurumsal hem de manevi hiyerarşik otoritesini tanımaması demektir. Her şeyden önce kişi şeyhin kazandığını ileri sürdüğü manevi avantajlara karşı şüphe içindedir. Bunların sahici olduğuna inansa bile bireysel gayretleriyle aynısını elde edeceğini düşünür. Elde edemediği durumlarda sorunu şeyhin sistemine katılmamakta değil bireysel gayretlerindeki yetersizlikle açıklar.

3.7.2.Karma Hiyerarşik Sisteme İkinci Örnek: Velayet-i Fakih

İran İslam Cumhuriyeti'nin yönetim şekli olan Velayet-i Fakih maddi ve manevi hiyerarşik sistemin karma olarak bulunduğu fakat temel karakterini maddi olanın belirlediği, bazı yönleri itibarıyla Roma Kilise devletine benzeyen siyasal dinsel bir yapıdır.

Dinin siyaseti ve devletin hukuk düzenini geniş bir şekilde etki altında tutması tarihin en eski devirlerinden beri gözlemlenmektedir. Gücünü tanrısal alandan alan din siyasi yöntemin manevi meşruluğunu belirmek amaçlı iktidar talebinde bulunabilmektedir. Kutsal Roma İmparatorluğunun siyasi kurumlarının ilahi mağfaret düşüncesi aracılığıyla meşruiyet kazanması bunun örneğidir. Ruhban sınıfının

yönetimde örgütlenmesine tarihte çok sayıda örnek vermek mümkündür. Günümüzde ise bunun örneklerinden biri İran İslam Cumhuriyeti'dir (Depenheuer, 2006:420). Bundan dolayı tıpkı Roma'da olduğu gibi İran'da da ruhban sınıfı benzeri bir yapının devleti yönetmesi ve İslam şeriatının Şii yorumunu devletin her kurumuna giydirmeleri maddi hiyerarşik sistemle manevi hiyerarşik sistemin iç içe girdiği bir yapı örneği oluşturmaktadır. Her iki hiyerarşik sistem devlet kurumları aracılığıyla tek yapıda birleştirilir. Bir önceki örnekte bahsi geçen karma sistemle farkı bir öncekinde bu iki sistemin sivil kurumlar üzerinden birleştiriliyor olmasıdır.

İran'da liderlik kurumu olan Velayet-i Fakih uygulaması Şii fıkına göre düzenlenir. Humeyni'nin kısaca "halkı ilâhî kanunlarla yönetmek" olarak tarif ettiği (Humeyni'den akt. Tıǧlı, 2015:373) bu sisteme göre siyasi önderlik Allah'tan, Hz. Peygamber'e geçmiş, ondan İmamlara, imamlardan da fakihlere geçmiştir (Üstün, 2013:20). Bunun için meşru otorite yalnızca fakihlere aittir. Lider'in (Vali Fakih) yasama, yürütme ve yargı organları, Liderliğe bağlı kurumlar ve ordu ve milli güvenlikle ilgili kurumlar üzerinde tartışılmaz yetkileri vardır. Liderlik Kurumu, İran İslam Cumhuriyetinin teokratik niteliğini sağlamakta önemli bir yapıdır. Devlet idaresinde parlamento seçimlerine yer verilir. Fakat halkın temsilcileri olarak seçilen kişiler daha önceden dini liderin belirlediği kişilerdir. Halk ise bu seçilmiş üyelerin içinden tercihini yapar. Böylece halkın aslında yöneticilerin belirlenmesinde hiçbir rolü bulunmamış olur (Fanıd, 2015:288-289). Çünkü halk, yöneticilerin sahip olması gereken özellikleri tespit edecek ilme sahip değildir, bundan dolayı da adayı belirleme görevi de yine ulemanın olmalıdır (Tıǧlı, 2015:373-374).

Bu sistemin teorisyeni olan Humeyni'yi daha önceki fukahadan farklı kılan tarafı siyasi sistemde bir nevi seküler bir uygulama olan saltanata yer vermemesi, velayet-i fakih sisteminin saltanatı da kapsadığını ileri sürmesidir. Bu fikir 1979'da anayasaya girdiğinde bütün hükümetleri gayr-i meşru gören Şii düşüncesi meşru bir devlet anlayışına kavuşmuş ve ona entegre olmuş oluyordu. Bu sistemi eleştirenler ya teoriyi bütünüyle reddeder veya sınırlı bir uygulama önerirler (Üstün, 2013:19-22)

Bu demektir ki İran İslam Devleti'nde yönetici aynı zamanda dini lider sayılır. Hem devlet başkanı hem dini lider vasfıyla hareket eder. Din hükümlerini devlet

hükümleri olarak icra ve infaz eder. Bu durumda tıpkı Kilise devletinde olduğu gibi maddi hiyerarşinin manevi hiyerarşiyi kendisine kattığı, dinsel yapı ile devletsel yapının iç içe girdiği bir sistem ortaya çıkar. Bu sistemin bir önceki örnekten farkı maddi sistemin manevi olanın önüne geçmiş olmasıdır. Hatta organik bütünlük öyle ileri seviyededir ki birini ötekinden ayırmak imkansız hale gelmiştir. Sistemin maddi yapının gücüyle yönetiliyor olması bir öncekinde meydana gelen yönetilememe krizlerinin kolayca aşılmasını sağlamaktadır. Sistem bu krizleri aşma kabiliyetini teorisini dini öğretiyi yani manevi hiyerarşiyi esas alarak geliştirirken cezalandırma sistemini maddi hiyerarşi üzerinden yürütmesine borçludur.

Sistem karma olması açısından Kutsal Roma devletine benzer fakat pratikleri ve teorisi açısından oldukça farklıdır. Her ikisi de tanrı veya Allah adına yetki kullandığını ileri sürer. Roma devletinde yetki tanrıdan onun oğluna, oradan da azizler aracılığıyla Kiliseye devredilirken İran devletinde Allah'tan Hz. Peygambere, oradan da imamlar aracılığıyla Velayet-i Fakih sistemine devredilir. Sistem görünüşte aynıdır fakat Kilise'nin alternatifi varken Velayet-i Fakih gibi tamamen dini-teorik ilkelere dayanan bir kurumun alternatifini bulmak nerdeyse imkansızdır. Bu da İran İslam devletine teorik anlamda itiraz etmenin yollarını kapatmaktadır.

Bununla kastımız şudur: Kilise devletine bayrak açan Martin Luther Kilise'nin tüm öğretilerini teorik olarak reddedip kenara çekilmedi. Yenilikçi fikirlerini uygulama alanına da taşıyarak mevcut kilise otoritesine alternatif bir kilise örgütü kurmayı başardı. Bu yeni örgütün gerçekten de oldukça sağlam teorik temelleri ve itiraz etme gücü vardı. Luther bu gücü alternatif bir Kiliseyle birleştirdiğinde süreç başarılı oldu. Bunda bütün kabiliyet kuşkusuz sadece Luther'e ait değildi. Hem Hristiyanlık öğretisinin teorik yapısı hem de toplumsal şartlar yeni bir Kiliseyi kabul edebilir durumdaydı. Luther'in asıl başarısı bunu örgütleme kabiliyeti olmuştur. Oysa İran devletinde sistemi üreten teoriyi alternatif bir yapı üzerinden parçalamak nerdeyse imkansızdır. Yani alternatif bir imam silsilesi veya alternatif bir velayet-i fakih sistemi üretmek mümkün gözükmemektedir. Bu da sisteme itiraz etmek isteyenleri iki seçeneğe mahkum etmeye zorlar. Ya tamamen reddetmek ya da uygulama alanını daraltmayı talep etmek ki ikisinin de güçlü bir itiraz şekli olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü;

İran devrimini ve dolayısıyla velayet-i fakih sistemini öncesinde destekleyen fakat sonra bu desteğini çekip itiraz eden Muhammed Müctehid Şebusteri, Mehdi Bazergan, Abdülkerim Suruş gibi İranlı yazarlar (Tıgılı, 2015) sistemin teorisini temelden çökertmek için tarihselci yaklaşımı bir yöntem olarak kullanıyorlardı. Daha önce de geçtiği gibi bu yaklaşım hem maddi hem de manevi hiyerarşik yapıları temelden reddeder. Bu açıdan baştan sona hiyerarşik yapılar üzerine kurulu velayet-i fakih sistemi için de aslında güçlü bir eleştiridir. Fakat bu eleştirinin gücü tamamen teoriktir ve toplumsal kitlelere değil daha çok entelektüel kitlelere hitap eder. Tarihselci yaklaşımın en zayıf noktası ise kurumsallaşma kabiliyetinin oldukça zayıf olmasıdır. Bu yüzden itirazcı fikirlerin, kökünü yüzlerce yıl önceki gelenekten alarak güçlü bir kurumsal yapıya entegre olmuş Velayet-i Fakih sistemi karşısında başarılı olma şansları baştan beri zayıftı.

Bireyselleşme süreçleri açısından bakılacak olursa Luther'in tarzı birinci aşama bireyselleşme olduğundan özünden hep bir kurumsal kod taşır. Ve o kodları kullanarak kısa sürede kurumsallaşır. Teorik fikirler kurumsal yapılara işlendiğinde sürdürülebilir güçlü bir yapı oluşur. Tarihselci fikirlerin ise en azından kendisini uyarlayacağı hazır bir kurum bulunmaz. Eğer kurumsallaşmak istiyorsa teorisini olabildiğince nesnelleştirmesi ve her şeyi baştan kurması gerekir ki İslam geleneğinde bunun örneği olmadığından hayli zaman alacak ve zor olacak demektir. Bu çalışmada Luther'in fikirleri Hristiyan bireyselleşmesinde birinci aşama bireyselleşme, Suruş gibi tarihselcilerin fikirleri ise İslam bireyselleşmesinde ikinci tür bireyselleşme kategorisinde değerlendirilmiştir. Bu türün temel özelliği nesnel kriterlerden ziyade öznel ve akli süreçlere açık olmasıydı. Bir teoride öznellik arttıkça kurumsallaşma kabiliyeti zayıflar. Diğer bir ifadeyle bir teorinin kurumsallaşma kabiliyeti onun nesnel oluşuyla doğrudan alakalıdır. Abdülkerim Suruş İran devrimiyle ilgili bir soru üzerine "teorisi olmayan bir devrimdi" diye cevap vermişti. Demek ki, İran devriminin fikri mimarları olan Suruş ve arkadaşları o gün kuramsal temeli olmayan bir devrim yapmışlardı, bu gün ise o devrimi kurumsal temeli olmayan bir yöntemle eleştiriyorlar. Bu sebeple İran rejiminin

eleştirisini Protestanlıkla, Suruş gibi yazarları ise Luther'le kıyaslamak bu tezin kuramsal bakış açısına göre hatalıdır.¹⁹

Bu tip bir sistemde bireyselleşme eğilimleri ilk olarak hiyerarşik sistemleri reddetmekle başlar. Fakat sistem buna karşı hazırlıklı olduğundan bu kolay olmaz. Sisteme eleştiri manevi hiyerarşik yapı üzerinden bile gelse cezalandırma doğrudan devlet yani maddi hiyerarşik yapıdan gelir. İran İslam devleti sistemi cezalandırma konusunda Roma devletiyle oldukça benzerdi. Çünkü her ikisi de sistemin dışına çıkma yani bireyselleşme taleplerini ağır bir şekilde cezalandırıyordu. Bunun Roma'da da İran'da da örneği çoktur. Mesela İran'da Âyetullah Muntazırı Humeyni'nin ileri sürdüğü ana fikri yani fukahanın ilâhî yolla nasbedildiği tezini eleştirmiş, rehberin aynı zamanda seçimle iş başına gelmesinin meşrû sayılabileceğini söyleyerek Humeyni'nin fikrinin sınırlandırılması gerektiğini söylemiştir. Muntazırı velayet-i fakih sistemini anayasaya yerleştirenlerden biri olmasına rağmen bu itirazından dolayı saldırıya uğramış ve ev hapsine çarptırılmıştır (Üstün, 2013:21). Din adamlarının dinsel tekeline muhalefet ettiğinden dolayı Ali Şeriatî (Roy, O., 2005:221), Velayet-i Fakih sistemini dini bir diktatörlük olarak nitelediği (Dişkaya, 2017:1318) için Suruş gibi yazarlara da İran devleti merhametsiz davranmıştır. Ama en sert cezalandırma refleksi Selman Rüşdi vakasında ortaya çıkmıştır. Peygamberin manevi üstünlüğünü reddederek doğrudan sistemin meşruiyetini sağlayan manevi hiyerarşik düzeni hedef aldığından İran devleti gıyabında ölüm fetvası yayınlamıştır. Bu tip yapılarda kolektif sistemin dışına çıkmak isteği ister düşünsel anlamda isterse pratik anlamda olsun cezalandırılır. Sistem tamamen kolektif ve hiyerarşik yapılara dayalı sistem içerisinde üretildiğinden her türlü bireyselleşme eğilimi sistemin dışına çıkma anlamındadır.

3.7.3.Maddi veya Manevi Hiyerarşik Yapı Tesis Etmeyen Kurumlara

Örnek: Camiler

Bu çalışmada ileri sürdüğümüz alt fikirlerden biri de mabetlerin ve mabet gibi kullanılan kutsal mekânların da kurumsallaşmanın bir çeşidi olarak görülesi

¹⁹ Abdülkerim Suruş'un Luther'e benzetildiği röportajın çevirisinin linki aşağıdadır. İran devrimi "teorisi olmayan bir devrimdi" değerlendirmesi de bu röportajda yer alıyor. Detay için bkz. <http://www.edebistan.com/index.php/muhteremdilbirligi/gecikmis-bir-abdulkerim-surus-yazisi/2013/02/>, erişim: 28.08.2019.

gerektiğidir. Nasıl ki mesela Kilise devleti benzeri bir kurum dinin kolektifleşmesinde aktif rol oynamışsa mabetler de benzer rol oynamışlardır. Gerçi - yine kilise örneğinden gidecek olursak- ibadet yeri olan kiliselerle Roma'daki merkezi yönetimi ifade eden kilise organik olarak birbirinden zaten ayrı değildi. Bu durumda Hristiyanlık özelinde mabetler ile dini yönetim aynı kelimeyle ifade edilmektedir ve mabetlerin toplumsal etkisini zaten “kutsal devlet” doğrudan yönetmektedir. Hristiyanlıkta kutsanmış din adamları zümresi halktan kutsanmış yerler olan mabetler de diğer yerlerden ayrıydı.

Ama İslam toplumlarında insanlar da mekânlar da kutsal olalar ve olmayanlar diye ikiye ayrılmaz (Taşpınar, 2018:251). Bununla birlikte bu belli mekânların saygın olarak görülmediği anlamına gelmez. İslam'da en saygın görülen kurumların başında mabetler (camiler) gelir. Fakat bu sıradan bir saygı durumu değildir. Buralar insanların Allah'la irtibata geçtiği, ona olan borçlarının ödendiği, yakarma ve tevbe durumlarının yaşandığı mekânlar olarak görülür. Bundan dolayı İslam toplumlarında camiler için, ana mabet sayılan Kâbe'ye de atfen Allah'ın Evi (Beytullah) nitelemesi yapılır. Eliade, tüm mabetlerin bir teofaniyle kutsandığı fikrini kabul eder (Eliade, 2003:357-358). Teofani tanrının varlığını gösteren işaretler ve tezahürleri anlamına gelir. İslam'da Allah'ın camilerde tezahür ettiği inancı bulunmaz. Ama yine de Allah'ın Evi nitelemesi Allah'a duyulan saygının bir benzerinin mabede yönelmesini sağlayan bir tür teofani görevi görür.

İslam tarihinde ümmet bilincinin gelişmesi ve İslami bir kolektif varlığın büyümesi açısından camilerin önemi büyük olmuştur. Hz. peygamber dönemi de dâhil olmak üzere daha İslam'ın ilk yıllarından itibaren camiler sadece bir mabet olarak değil dinsel bir topluluğun her açıdan idare ve iletişim merkezi olarak da kullanılmıştır. Hz. peygamberin daha akidevi tebliğ bitmeden ilk icraatlarından biri Mescid-i Nebevi'yi (Peygamber Camisi) yapması olmuştu. Burası hem periyodik ibadetlerin yapıldığı hem de gerek yönetsel gerekse sosyal bütün toplum sorunlarının çözüldüğü bir merkez görevi görüyordu. Bu uygulama O'ndan sonra bile İslam toplumlarında uzun yıllar boyunca devam etti.

İslam'da ruhban sınıfı olmadığından camiler de kilise teşkilatı gibi örgütlenmemiştir. İlk örnekleri göz önüne alındığında camide görevli imam, müezzin vs. bile bulunmazdı. Topluluktan biri ezan okur, diğeri de namaz kıldırırdı. Cami sayısı çoğaldıkça işlevinin düzenli olarak deruhte edilmesi amacıyla özel görevliler atanmaya başlamıştır (Bayındır, 1999:24). Bu uygulama aynı zamanda dini kurumsallaşmanın örneklerinden biri olmuştur. Çünkü kıtalar arası yayılmış geniş İslam toplumunda bulunan binlerce caminin idaresi yönetici bir heyet ve icracı bir kadroyu yani din görevlilerini zorunlu kılıyordu. Toplumun en ücra köşelerinde hatta bazen birkaç haneli köylerde bile camiler vardı ve buralar aynı zamanda merkezi yönetimin o beldedeki uzantısını temsil ediyordu. Camilerin belli bir devlet idaresinin altında bulunması İslam toplumlarında devletleri, camilerle ilgili politikalar geliştirmeye âdete mecbur etmiş, bu da yönetimin doğası gereği bazı kurumların ortaya çıkmasını sağlamıştır.²⁰ Mesela Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı bu tür kurumlardan biridir. Başkanlık, "İslam dininin inançları, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek üzere; merkezi siyasal idareye bağlı olarak kurulmuştur". 1924'te kurulan kurumun (Özyılmaz, 1993:157) temel misyonunun, dinin genel kabul görmüş sınırlarının ihlal (taciz) edilmesini engellemek ve din konusunda toplumu doğru bilgilendirmek olduğu, görevinin bir ortodoksi oluşturmak olmadığı çünkü ne merkezi hükümetin ne de İslam dinin bir ortodoksinin oluşturulmasına destek vermeyeceği ileri sürülmektedir (Subaşı, 2005:81).

Diyanet kurumu ve din işleri faaliyetleri bu çalışmanın kuramsal bakış açısına göre maddi veya manevi hiyerarşik bir yapı tesis etmez. Yani velayet-i fakih sistemi gibi manevi bir zincirle Hz. Peygambere ve oradan Allah'a bağlandığı gibi bir iddiası bulunmaz. Bu yüzden yapının manevi ağına dahil olmak şeklinde bir uygulama bulunmaz. Görevliler kurumun manevi etkisini artırmak açmalı bazen "alimler peygamberlerin varisleridir" (Tirmizi, İlim, 19) şeklindeki rivayet temalarıyla, manevi hiyerarşik sistemden faydalanmak istedikleri olur. Ama bunun teolojik olarak hiç bir karşılığı yoktur. Aynı şekilde öğretilerini yaymak, dini topluluğu büyütmek ve

²⁰ Tarihi süreç içinde cami ve fonksiyonları hakkında detaylı bilgi için bkz. Akın, 2016; ve din görevlilerinin devlet kadrolarına alınıp maaşa bağlanmasıyla ilgili detaylı bilgi almak için bkz. Küçüktaşçı, 2008: 74-75.

topluluğu korumak için ödöl ve cezalandırma sistemini devreye sokmak anlamında maddi bir yapısı da bulunmaz. Bununla birlikte onun bir devlet organı olmasından dolayı hiyerarşik bir yapısı vardır. Fakat bu yapı dini bir otorite tesis etmez. Bu, kurumun kendi özünde getirdiği bir düzen değil, devlet yapısının kendi düzenidir. Dini değil tamamen sekülerdir, oluşturduğu otorite tamamen bürokratik işleyişi sağlamak amaçlıdır. Bu açıdan diyanetteki yapıyla mesela bir nüfus müdürlüğündeki yapı tamamen aynıdır.

Bununla birlikte bir cami görevlisinin kişisel saygınlığından kaynaklı olarak halk üzerinde pozitif bir etkisi bulunabilir ve bu etki zamanla görevlinin manevi olarak üstün görüldüğü bir ilişki durumuna dönüşebilir. Yani cami cemaati, cami görevlisini manevi olarak üstün görüp kurumsal kimliğinden bağımsız şekilde onu manevi bir önder olarak takip edebilir. Bu durum bir tür mikro manevi hiyerarşik sistem tesis eder. Fakat bu artık kurumun kendi yapısının dışında ve bambaşka bir sistemdir. Yani camilerin kurumsal yapısının içinden manevi hiyerarşik sistemlere benzer sistemler çıkabilir. Fakat bu durum tekil birer örnek olduğundan ve kurumun yapısından bağımsız olduğundan kurumun hiyerarşik yapı tesis ettiği anlamına gelmez.

Dini bireyselleşmenin çeşitlerinden biri olarak değerlendirdiğimiz, bireyin kurumsal dini yapılardan kopması konusu da buna bağlı olarak İslam için farklı, Hristiyanlık için farklı bir anlam ifade etmektedir. Hristiyanlıkta bu, kilisenin belirlediği dini politikadan kopmak ve kiliseyle organik bağını kesmek anlamına gelmektedir. Mesela Kierkegaard'ın ve Erasmus'un kiliseye karşı tutumu²¹ kurumsal dini reddetmek ve dinde bireysel düşünmek anlamındadır. Fakat İslam toplumlarında bireyselleşmek camilerden kopmakla doğrudan irtibatlı bir olgu değildir. Mesela bu toplumlarda bir kişinin cenaze merasimi için cami törenini reddetmesi –genel tabloya göre- kurumsal dindarlığı reddetmekle değil daha çok mezhepsel görüş

²¹ Kierkegaard ölüm döşegindeyken ölü ayini yapılmasını reddetmiş gerekçe olarak da “papazlar kraliyet görevlileridir, kraliyet görevlilerinin ise Hristiyanlıkla ilgileri yoktur” demiştir. O, pastörlerin tanrının egemenliğinin her yerinde başka egemenlikler belirlediklerini düşünüyordu (Hannay, 2013:448). Kierkegaard'ın burada reddettiği şey tam tamına kurumsal dindarlıktı. Yine mesela Erasmus'un “İsa hakkında ağza alınmayacak küfürlerle ses çıkarmıyorlar da bir papaya şaka yollu hafif bir şeyler söylemenize dayanamıyorlar” (Erasmus, 2010:34) şeklindeki eleştirisi tamamen dinin kurumsal yapısıdır. Onun öve öve bitiremediği delilik (Erasmus, 2010) sadece sevgi gibi irrasyonel davranışları değil kurumsal (din dâhil) kabalağa karşı oluşu da içeriyordu.

farklılıklarıyla ilgili görülür. Yine mesela bir din görevlisinin reddedilmesi kurumsal olarak değil bireysel bir vaka olarak değerlendirilir.



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ALDIKLARI DİNİ EĞİTİM DURUMU AÇISINDAN ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNDE DİNİ BİREYSELLEŞME EĞİLİMİ

Bu bölüm çalışmanın uygulama bölümüdür ve tezin teorik içeriğine ve iddialarına uygun olarak hazırlanan anketin üniversite öğrencilerine uygulanmasını kapsamaktadır.

4.1.Türkiye’de “Din ve Eğitim” Olgusuna Panoramik Bakış

4.1.1.Eğitimin Genel Karakteri

Eğitim, sabit bir anlamı ifade eden bir kavram değildir. O, birden fazla anlama gelebilmekte ve bakış açısına göre değişen bir kontekste sahip bulunmaktadır. Kullanılan yere, duruma hatta kullananın niyetine göre bile anlamının değiştiği görülebilir. Fakat eğitim dendiğinde yaygın olarak; gerek akademik (ilmi) gerekse toplumsal yönden “önceden belirlenmiş kuram veya kurallara göre şekillendirme (düzene sokma)” anlamının kastedildiği görülür (Çelikkaya, 2014:7-8). Literatürde bu anlam genellikle “**istendik davranışlar**” kavramıyla verilmeye çalışılır (Bkz. Sarpkaya, 2016:2). Bu durumda eğitim “bireyin istendik davranışlar edinmesini sağlama” şeklinde özetlenebilir. Halis Ayhan eğitimi “çeşitli kurumlarda bilgisi olan ve yetişkin insanların o konularda bilmeyenlere ve yetişmekte olanlara rehberliği esnasında yaptığı işin adıdır” (Ayhan, 1985:36) şeklinde tanımlamaktadır.

Sosyolojik görüş açısından eğitim “yetişkinlerce gençler ve çocuklar üzerinde uygulanması gereken bir eylemdir. Bu eylem geçmişin ve ataların kalıtını onlara aktarmayı içerir. Yine bu eylem gençlere ve çocuklara yaşamasını sürdürecekleri topluma daha iyi uymalarını sağlayacak fikirler ve gelenekler vermeyi içerir” (Ergun, 2005:39). Psikolojik görüş açısından ise eğitim, tek tek bireylerdeki yetenekleri onların gelecekteki başarılarını sağlayacak şekilde geliştirmelidir (Wallon’dan akt, Ergun, 2005:39).

Eğitimin farklı disiplinler hatta kişiler açısından bile farklı yorumlanabiliyor olması eğitimin “bireyci” mi yoksa “kolektivist” mi olması gerektiği tartışmalarının da sebebidir. Bu durumda “toplulukçu” yaklaşımı benimseyen kimsenin eğitimdeki beklentisi “kolektif” nitelikli olurken “bireyselci” yaklaşımı benimseyen bir kimsenin beklentisi ise buna paralel şekilde “bireyci” olmaktadır. İkisi arasında dengeli dağılım öngören görüşler açısından ise birini diğerine tercih etmek gereksiz bir tutumdur, her ikisi de belli oranlarda gözetilebilir. Ergun’a göre “Sosyolojik görüşün eğitim anlayışı insana ait her şeyin toplumdan geldiği iddia etmekle ne kadar katı ise insana ait her şeyin insanın kendinden (bireyden) geldiğini iddia eden psikolojik görüşün eğitim anlayışı da o kadar katıdır” (Ergun, 2005:53). Her iki yaklaşımı da birbirine tamamen zıt gören Ergun, insanın önce toplumsal, sonra bireysel olduğunu belirtir (Ergun, 2005:55) ve iyi bir eğitimin birey ve toplumu zıt kutuplar olarak görmeyen toplumlarda gerçekleşeceğini ileri sürer (Ergun, 2005:42).

Halis Ayhan da “eğitimde asıl olan ferde bütün gücünü öğretmektir” (Ayhan, 1985:63) derken psikolojik yaklaşmakta fakat devamında “fert cemiyet içinde değerlerini ne kadar benimserse o ölçüde uyumlu ve huzurlu olur” (Ayhan, 1985:72) diyerek her ikisinin de gözetilmesinden yana olan görüşü benimsediğini belli etmektedir. Kanaatimize göre günümüzde salt kolektif veya salt bireyci yaklaşımlar zayıflamıştır. Yazarlar tek biçimli katı yaklaşımların açmazlarını savunmayı eski yazarlar kadar göze alamamaktadırlar.

Tarihsel süreç göz önüne alındığında Türkiye toplumundaki eğitim paradigmalarının kolektivist olandan bireyci olana doğru evrimsel bir çizgiyi takip ettiği görülür. Bunda kuşkusuz eski toplumların yaşam koşullarının etkisi büyüktü. Mesela İslam’dan önce eski Türkler’de sistematik bir okul bulunmadığından eğitim sürecini aile ve toplum doğrudan üstlenirdi. Fakat eğitim anlayışındaki kolektivist tutum her halükarda belirgindi. Mesela eğitim paradigması hakana itaat, büyüğe saygı, küçüğü ve güçsüzü koruma, cihan imparatorluğu kurma ideali edinme, dayanışma gibi temaları belirgin şekilde yaşattırdı (Sönmez, 2009:153-154). Bu temaların toplumsal bütünü varlığını koruma ve devamını sağlama konusunda bireysel öncelikleri ertelediği kolaylıkla tahmin edilebilir. O dönemin toplumsal

koşulları açısından bakınca toplumun bu önceliği doğal koşullar nedeniyle zorunlu olarak ürettiği görülür.

Osmanlı dönemine gelindiğinde bütün öğretim kurumları “medrese” adıyla tek isim altında toplanmıştı (Küçükcan, Gür, 2009:125). Osmanlı döneminde eğitim sistemi hem Türk toplumunun tarihsel geçmişini hem de İslam toplumunun dinamik unsurlarını beraber içeriyordu. Fazlıoğlu (ve Fazlıoğlu) Osmanlı toplumundaki eğitimle ilgili şöyle der:

“Osmanlı eğitim-öğretim geleneği tarihi açıdan İslam medeniyetinin tecrübesine, özellikle Nizamiye medreselerinin lisani (dilsel) ve nakli ile Merv merkezli Büyük Selçuklu-Harzemşahlar medreselerinin akli-hikemi uygulamalarının terkibine dayanır. Nitekim tarihi açıdan bakıldığında Osmanlı eğitim öğretim geleneğinin, Moğolların önünden çekilen Büyük Selçuklu-Harzemşahlı alimler ile Merağa matematik-astronomi okulu ve Tebriz matematik-astronomi okulunun uygulamalarının, ayrıca başta Anadolu Selçuklu olmak üzere, Daru'l-İslam'daki diğer eğitim-öğretim pratiklerinin gelişmiş bir ifadesi olduğu görülür” (Fazlıoğlu, Fazlıoğlu, 2019:17-18).

İslam öğretileri Osmanlı eğitim sisteminde derine işlemiş durumdaydı. Gerek nazari (teorik) gerekse ameli (pratik) ilimlerden her biri kendi içinde akla dayalı (hikemi) ilimler ve dini buyruklara dayalı “şeri ilimler” olmak üzere ikiye ayrılırdı. Bu sınıflama düzeni ise temelde Kur'an'ı anlamaya yönelik bir dizilişe göre tasarlanırdı (Fazlıoğlu, Fazlıoğlu, 2019:22). Eğitim hem metin merkezli (Fazlıoğlu, Fazlıoğlu, 2019:22) hem de öğretmen merkezliydi. Öğretmen misyonu gereği dini bir nitelik taşırdı. Sönmez'e göre eğitimin temelinde yatan manevi dinamik muhtemelen “bilginler peygamberlerin varisleridir, onları sayan Allah'ı ve peygamberi saymış olur. Bilginlere itaat ediniz çünkü onlar dünya ve ahiretin kandilleridir” manasındaki dini rivayetlerdi (Sönmez, 2009:169). Eğitimin dini niteliğinden dolayı çocuk sisteme dini törenlerle dahil edilirdi. Osmanlı'da çocuklar 5-6 yaşlarında okula başlarken okul kaydı “Amin Alayı” veya “Bed-i Besmele Cemiyeti” adı verilen törenlerle gerçekleştirilirdi. Bu törenlerin bu isimlerle adlandırılmasının nedeni ilahiler okunup âminler çekilmesi ve ilk derse besmeleyle başlanmasıdır (Öcal, 2011:42).

Osmanlı devletinde eğitim sistemi son yüzyıllara kadar ciddi sorunlarla karşılaşmadı hatta başarılı bir sistem olarak yüzyıllar boyunca devam etti. Fakat yirminci yüzyıla yaklaştıkça sistem giderek hantallaştı. Özellikle Avrupa'daki gelişmeler karşısında olumsuz şekilde doğrudan etkilenen kurumların başında geliyordu. Çünkü toplumun Avrupa karşısında geri kalmasının sorumluluğu oradaki bilimsel gelişmeleri takip edemediği için büyük ölçüde eğitim sisteme yükleniyordu. Latif Mutlu'ya göre bunun nedeni Avrupa'ya “kafir” veya “batıl” gözüyle bakılmasıydı. Ona göre Osmanlı toplumunda 18. Yy'la gelinceye kadar bu gözle bakılıyor ve oradan ilim almak özellikle etkili bazı dini kişilikler tarafından “taklitçilik” ve “kafirlik” olarak nitelendiriliyordu (Mutlu, 1997:48).

Fakat Tanzimat döneminde bu paradigma hızla değişmeye başladı. Buna bağlı olarak medreselerin yanında “mektep” denilen yeni eğitim kurumları tesis edildi. Bu yeni kurumlar batılı tarz eğitim veren kurumlardı (Mutlu, 1997:52). 1876'da ilk Osmanlı anayasası ilanı edildiğinde Gülhane Hatt-ı Hümayunu (1839) ile başlayan değişim süreci yeni bir boyut kazanmıştı. Mutlu'ya göre bu değişimi deruhte eden kadronun amacı “uhrevi hayatın cazibesine kapılan, dünyadan olup bitenden habersiz, çökmekte olan imparatorluğun kurtarılmasıydı”. Önerdikleri çözüm temelde şöyleydi: “idarede merkezîyetçilik, devlet çarkının çağdaşlaştırılması, hukukun ve eğitimin dinden bağımsız duruma getirilmesi”. (Mutlu, 1997:50-51). Osmanlı'da bu süreçte ortaya çıkan yenilikçi eğitim görüşleri ve uygulanmaları belirgin şekilde Fransa eğitim sisteminin etkisi altındaydı (Ergun, 2005:65).

Cumhuriyet dönemine gelindiğinde eğitimde batı etkisi hızla kurumsallaşma sürecine girmiştir. Bu dönemde eğitim politikası Türkiye toplumunun güncel durumuyla batı etkisinin birleşiminden oluşmaktaydı (Sönmez, 2009:170). Harf devrimi sırasında (1928) dönemin Milli Eğitim Bakanı, eğitimin amacını açıklarken “Türkiye’de herkesin milli ve dünyevi, modern ve demokratik bir terbiye alması esastır...” ifadelerini kullanmıştı. Bakan, burada geçen “dünyevi” kelimesinden dolayı dinsizlikle suçlanmış ve bunun üzerine bu ifadeyle “din merkezli olmayan” (laik) eğitimi kastettiğini açıklamak durumunda kalmıştır (Mutlu, 1997:59). Laiklik cumhuriyet sisteminde sadece eğitim de tüm alanlarda gözetilen bir ilkeydi. Devletin

politikalarında “laikçi” yaklaşım zaman geçtikçe kurumsallaşmış; 1928’de “devletin dini İslam’dır” ibaresi anayasadan çıkarılmıştır. 1937’de ise “laiklik” ilkesi doğrudan anayasaya girmiştir (Mutlu, 1997:59, 60). O günden bu güne değişen dozajlarda ve laik kavramına yüklenen anlamlar doğrultusunda değişmekle birlikte Türkiye toplumunda eğitim sistemi laik yani din merkezli olmayan bir paradigmaya dayanmaktadır.

Cumhuriyet döneminde eğitimin “laik” niteliği sabit olarak korunmuştur fakat eğitim sistemini yöneten kadronun farklı zamanlarda farklı devletlerin etkisi altına girdiği görülür. Bunda en etkili sebebin savaş koşulları olduğu izlenmektedir. Mesela Osmanlı’nın son dönemlerinde etkili olan Fransız etkisi Birinci Dünya Savaşı sırasında azalmış onun yerine Almanya ile girilen yakın ilişkilerden dolayı Almanya etkisinin arttığı görülmüştür. Bu etki ikinci Dünya savaşına kadar artarak devam etmiş bundan sonra ise Amerikan etkisi hakim olmaya başlamıştır (Ergun, 2005:65-66). Eğitim istemi üzerindeki bu değişken etkilerin esas faktörü kuşkusuz siyasi ilişkilerdi.

Eğitimde “kolektivist” veya “bireyci” yaklaşımların benimsenmesinde de siyasi ilişkilerin fonksiyonu büyük olmuştur. Fakat burada siyasi ilişkiler yegane unsur olmamış, entelektüel ilişkiler de eğitim politikasını etkilemiştir. Mesela 1927-1960 yılları arasında Türk eğitim sisteminde iki eğitimci bilim adamının etkisi görülmüştür. Bunlardan biri İsviçreli eğitimci Pestalozzi (1746-1827), diğeri ise Amerikalı Dewey’dir. Bu yazarların ortak özelliği ise eğitimde bireyci olmalarıdır. Her ikisi de çocukların doğal yeteneklerine ve bireysel isteklerine göre eğitilmeleri gerektiğini savunmuşlardır (Ergun, 2005:68-69). Fakat bu bireyci yaklaşım çabasının hakim faktörü belirleyemediği ileri sürülebilir. Çünkü “Türk Sosyolojisinde Bireycilik” adlı başlık altında da değinildiği gibi bu dönemde Türk toplumunda dünya çapında da etkili olan “toplulukçu” yaklaşım hakimdi ve başta Prens Sabahattin ekolü olmak üzere bireyci yaklaşımlar bu toplulukçu hakim tutumun gölgesinde kalmaktaydı.

Bireyci paradigmanın 1950’lerden sonra özellikle sağ kanat iktidarları döneminde canlandığı görülür (Özyurt, 2012: 176-177, 196). Bu bireyci yaklaşım

kendisini eğitim alanında da hissettirmiştir. Fakat bu daha çok Amerikan etkisiyle ekonomik girişimciliği önceleyen bir yaklaşım olmuştur (Ergun, 2005:75-79). Bu sistemde aileler çocuklarının kişiliğinden ziyade sınavlarda başarılı olmalarına odaklanmış, güzel mesleklere gelmesini öncelermiştir (Ergun, 2005:105-106).

4.1.2.Üniversite Eğitiminin Temel Niteliği

Özellikle 1950’li yıllarda başlayan bireyci eğilimin en belirgin sonuçlarının üniversite eğitimi aşamasında ortaya çıktığı gözlemlenmektedir. Türkiye’de üniversite süreçlerinin tanımlayıcı niteliklerinden biri üniversite gençliğinde görülen bireyselleşme eğilimidir. Bu eğilim Türkiye’nin tüm siyasal ve toplumsal unsurlarına zaten önceden işlemiş sekülerleşme ile birlikte bulunduğundan doğal olarak buradaki bireyselleşme, dini bir niteliği de beraberinde getirmektedir.

Her ne kadar istisnaları bulunsa da (Solmaz, 2016:376-377) araştırmalar genellikle eğitim durumu yükseldikçe dindarlık durum ve algısının da değiştiğini göstermektedir. Özellikle Türkiye’de ikisi arasında ters orantılı yani eğitim seviyesi yükseldikçe dindarlık durumunun düştüğü yönünde bir ilişki tespit edilmektedir (Bkz. Yapıcı, 2012:8-9; Baynal, 2015:216; Acar v.d., 1996:50). Fakat buradaki “düşme” kavramını sayısal eksilme veya hacim kaybı gibi mekanik bir olgu olarak görmek hatalı olabilir. Kanaatimizce bunu tıpkı Köse’nin (Köse, 2014; Köse, 2002) yaptığı gibi bir değişim süreci olarak okumak daha doğru sonuçlar yakalamamızı sağlayacaktır. Nitekim Köse özellikle batıdaki sekülerleşme eğilimlerini, bir din kaybindan ziyade dinin kurumsal anlamda zayıflaması fakat bireysel anlamda güçlenmesi olarak yorumlamaktadır. Ona göre değişen, dinin kendisi değil sadece otorite kaynaklarıdır (Köse, 2014:37). Aynı durum Türkiye’deki üniversiteler için de söz konusudur. Araştırmalar üniversitelerde “dindarlık” olgusunun geleneksel olandan ayrıştığını ortaya koymaktadır. Fakat bunu bir tür “dinsizleşme” olarak yorumlamak hatalı olabilir. Bazı araştırmacılar araştırma sonuçlarını göz önüne alarak bu durumu dindarlıkta azalma olarak görme eğilimindeydiler. Fakat başka bazı araştırma sonuçları üniversite öğrencilerinin sanılanın aksine büyük oranda inançlı olduklarını ortaya koymaktadır. Bu çalışmalardan bazılarını kısaca değinelim.

Bunlarda biri Fatma Odabaşı tarafından 2016 yılında yapılan “Muhalefet Süreci Bağlamında Geçlerde Din ve Sivil İtaatsızlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma” adlı çalışmadır. Araştırma İstanbul’da devlet veya vakıf üniversitelerinde lisans veya lisansüstü eğitim gören, farklı bölümlerde 52 öğrenci üzerinde gerçekleştirilmiştir (Odabaşı, 2016:20). Odabaşı’nın bu çalışmada ulaştığı sonuç kısaca Üniversite gençliğinin inançla herhangi bir probleminin olmadığı yönündedir. Fakat büyük oranda inançlı olan bu nesil ibadetlerini düzenli şekilde yerine getirmemekte, günlük hayatlarında ise dinin çok etkili olmadığını belirtmektedirler (Odabaşı, 2016:189). Bu nesil değerler dizisi oluşturmada dinden ziyade ahlaki ilkeleri referans almaktadırlar. Diğer bir ifadeyle bu gençlik -özetle- inançlıdır fakat bu inançlarını dini pratiklerden ziyade ahlaki referanslarla destekleme eğilimindedirler (Odabaşı, 2016:144).

Odabaşı bu çalışmasında Türkiye’de üniversite gençliği üzerine yapılan başka bazı çalışmalara atıf yapmakta (Detay için bkz. Odabaşı, 2016:127-136) ve ortak sonuçları yorumlarken “tahsil düzeyi yükseldikçe hem genel dindarlık eğilimleri hem de özelde dini pratiklerin yapılma sıklığında kayda değer düşüşler ortaya çıkmaktadır. Çünkü akademik bilgi birikimine bağlı olarak düşünce yapıları da irrasyonaliteden rasyonaliteye doğru evrilmektedir. Esasen bu özeliğinden dolayı eğitim, özellikle de üniversite öğretimi yüksek düzeyde sekülerleştirme potansiyeli taşımaktadır” demektedir (Odabaşı, 2016:135-136). Burada küçük bir parantez açıp bağlama uygun olarak sekülerleşme konusuna kısaca değinelim.

Üniversitelerdeki seküler eğilim kuşkusuz Türk toplumunun yukarıda da değinildiği üzere dini ve kolektif olan bir toplumsal paradigmadan aşamalı olarak sıyrılıp seküler bir paradigmayı benimsemişle doğrudan ilgidir. Şu var ki sekülerleşme aslında baştan beri bir dinsizleşme veya dinin yok olması anlamına gelmemektedir. Sekülerleşme dinin topluma etki etme gücünün eskiye nazaran zayıflamasıdır (Ertit, 2013:213, 214). Toplumsal bir olgunun geleneksel gücünü kaybetmesi bireylerin -o olguyla ilgili olarak- daha bağımsız hareket etmesini sağlar. Hatırlanacağı üzere bu çalışmanın kuramsal yapısında hiyerarşilerden bahsedilmiş, gelenekler kronolojik hiyerarşi olarak nitelendirilmiş ve bunun zayıflamasının bir tür

bireyselleşme olarak tezahür ettiği üzerinde durulmuştur. Dinin geleneksel unsurlarının zayıflaması ise dini anlamda bir tür **bireyselleşme** olarak ortaya çıkmaktadır. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bu çalışmanın ikinci bölümüne bakılabilir.

Modern döneme gelindiğinde bireyselleşme taleplerinde radikal bir artış görülür. Ve bu sürecin baş aktörü akıl olduğundan sekülerleşme talepleri de daha radikal ve akılcı olarak gerçekleşir. Aklın kışkırtılmış taleplerinin karşılanması sekülerleşme kuramcılarını ister istemez dinin bitmeye doğru gittiğini ileri sürmeye yöneltti. Bundan dolayı Türkiye’deki bazı yazarlar da dâhil olmak üzere dünya genelinde birçok teorisyen sekülerleşmeyi dinsizleşme teorisi olarak görmekteydiler. O dönem Avrupa’da gözlemlenen laikleşme süreci ve son yıllarda nüfusun Hristiyanlıktan uzaklaşması (de- christianization) vakasından yola çıkarak (Dobbelaere, 1987:130, 132) dinileşme sürecinin geriye döndüğünü ve bunun tüm dinleri bitişe götüreceğini ileri sürüyorlardı. Fakat sekülerleşme teorisyenleri şu detayı gözden kaçırmaktaydılar: Din tamamen kurumsal yapılardan ibaret değildi ve o güne kadar teorisi pek yapılmamış bireysel dinden bahseden pek az kişi vardı. Hatta bireysel dinden bahsedenler dahi (Luckmann, 1967:73; ve kısmen Simmel, 2009) dini bireyselleşmeyi belli ölçüde kilise öğretisi içinde edinilen bir tür dindarlık çeşidi, yani aslında kolektif dinin yeni bir versiyonu olarak görüyorlardı. Böylece kurumsal dinin zayıflamasıyla dinin zayıflaması nerdeyse aynı olarak tanımlanıyordu.

Oysa kurumsal dinden uzaklaşmak her zaman dinsizleşmek anlamına gelmeye bilir. Çünkü kurumsal dinin zayıflaması veya terk edilmesi ilk etapta dinin bireyselleşmesine yol açar. Modern dönemde yaşanan da bu olmuştur. Ali Köse’nin araştırmaları sonucunda elde ettiği fikirler de buna uygundur. Nitekim o, yukarıda da geçtiği gibi değişenin sadece otorite kaynakları olduğu, dinin kurumsal boyutta zayıflayıp bireysel boyutta güçlendiğini ileri sürmektedir (Köse, 2014:37). Bu durum sekülerleşme teorisyenlerinden Berger gibi bazılarının, yanıldığını itiraf edip fikirlerini değiştirmesine yol açmıştır (Berger, 2002:13). Dobbelaere gibi bazıları da “bireylerin dindarlığı sekülerleşme sürecini değerlendirmede geçerli olan bir

gösterge değildir” diye kaçamak cevap vermekle yetinmişlerdir (Stark, 2002:39). Nihayetinde kesin olan şey Avrupa’da modern dönemde dinin bireyselleştiği ve bunun seküler bir nitelik taşıdığıdır.

Benzer bir durumun Türkiye’de üniversite gençliği için de geçerli olduğu söylenebilir. Nitekim genç kuşakta görülen dini bireyselleşme, öznelleşme ve rasyonelleşmedeki artış (Bkz. Karaşahin, 2016:246) beraberinde ibadetlere bağlılıkta azalmaya yol açmıştır. Fakat dinleşme sürecinin tamamen geriye döndüğüne dair net veriler yakalanamamaktadır. Tam tersine üniversite gençliğinin aslında dini gerekli gördüğü ve kendini inançlı olarak tanımladığı ortaya çıkmaktadır. Mesela Adıgüzel tarafından yapılan bir çalışmada üniversite gençliği en az %90 oranında dini inancın gerekli olduğunu, en az %80 oranında da “dinin toplum hayatı için faydalı olduğunu” düşünmektedir (Adıgüzel, 2014:65).

Benzer sonuçlar başka bazı araştırmalardan da elde edilmiştir. Yavuz’un “18-25 yaş üniversite gençliğinde dini inanç ve umutsuzluk ilişkisi” üzerine yaptığı bir çalışmada da inanç düzeyleri oranı oldukça yüksek çıkmıştır. Araştırma Güzel Sanatlar, İlahiyat, Fen Edebiyat, İktisadi ve İdari Bilimler, Mühendislik Fakültesi, Sağlık Yüksek Okulunu kapsamaktadır. Araştırmada katılımcıların inanç düzeyleri kıyaslanmış ve elde edilen sonuçlara göre düşük inanç düzeyi 2,5%, orta inanç düzeyi 6,7%, yüksek inanç düzeyi 90,8% olarak bulunmuştur (Yavuz, A., 2009:81). 1995 yılında Münir Koştas tarafından yapılan bir çalışmada üniversite öğrencilerinin %84 (Koştas, 1995:32), Mehmet Ali Kirman tarafından 2005 yılında yapılan bir çalışmada ise yaklaşık %97’si inançlı çıkmıştır (Kirman, 2005:116). Her ne kadar araştırmanın yöntemi, ölçeği, bağlamı gibi hususlardan kaynaklanan bazı küçük farklılıklar söz konusu olsa da araştırmalardan çıkan sonuçların birbiriyle uyumlu oldukları görülmektedir. Ortak sonuç ise üniversite öğrencilerinin aslında inançlı olduklarıdır.

Bizce burada dinin gerilediğini savunan araştırmacıları yanıltan husus, bireyselleşmenin ritüalist eğilimi azaltıyor olmasıdır. Yani dinde bireyselleşen kişi her ne kadar karşı olmasa da rutin ibadetlere sadık davranmamaktadır. Dinin kurumsal yapılarına karşı ise doğal olarak mesafelidir. Bu gibi hususlar dinin tezahür

boyutuyla ilgili olduğundan buralardaki geri çekilme durumları sanki dinde geri çekilme olduğu şeklide yorumlanmaktadır. Oysa bu hata yıllar önce sekülerleşme teorisyenlerinin düştüğü hatayla nerdeyse aynıdır. Dini pratiklerde görülen azalma ve dinin kurumsal yapılarına karşı mesafeli olma ilk etapta dinden uzaklaşma değil dinde bireyselleşme anlamına gelmektedir. Burada bireyselleşme unsurunun esas faktörü ise Türk eğitim sistemindeki seküler paradigmadır.

Biz de bu çalışmada eğitim sistemindeki bu seküler yaklaşımdan kaynaklanan durum hakkında rafine bir sonuç elde etmeye çalışıyoruz. Bunun için özellikle din eğitimi almış kesimle almamış kesim arasındaki farklılaşmaya odaklanıyoruz. Dini eğitim seküler olmayan ya da en azından seküler niteliği minimum olan eğitimken diğer eğitim tamamen sekülerdir. Dini eğitim almış kesimi rafine şekilde görebileceğimiz alan İlahiyat Fakültesi iken almamış kesimi görebileceğimiz alan Fen Edebiyat Fakültesidir. Bu çalışmanın bulgularına geçmeden önce Türkiye’de din eğitimi ve özellikle de İmam Hatip eğitimi konusuna da kısaca değinmek istiyoruz. Çünkü bu çalışmada katılımcı grubun en belirgin vasfı -daha öncede geçtiği gibi- İmam Hatip eğitimi alıp almadıklarına göre belirlenmiştir.

4.1.3.Din Eğitime Genel Bakış

Osmanlı’da eğitimin bizzat kendisi dini nitelik taşımakta eğitim kurumları da bu niteliğe göre programlanmaktaydı. Cumhuriyet dönemi yaklaştıkça entelektüel alanda artan seküler eğilim Cumhuriyetin ilanı ile kurumsallaşma sürecine girmiştir. Bu da doğal olarak eğitim politikalarına da yansımış ve eğitimde yüzyıllar boyunca süren dini nitelik aşamalı olarak kalkmıştır. Hatta Cumhuriyetin ilk yıllarında din eğitiminin bizzat kendisi de dışlanmış din dersleri önce liselerden sonra da tüm müfredattan tamamen kaldırılmıştır. 1920’li ve 1930’lu yıllarda Türk eğitim sisteminde din dersleri hiçbir şekilde yer almamaktadır (Bkz. Öcal, 1999a:312-315). 1933 yılına gelindiğinde din eğitimiyle ilgili tüm somut uygulamalar da sonlanmış (Güran, 1995:91) 1948’de ilkokul müfredatlarına “Din Bilgisi” dersleri konuluncaya kadar (Öcal, 1999a:315) dini eğitimin hiç bir türü görülmemiştir

Kimilerine göre bunun aslında yasal bir dayanağı yoktu. Çünkü 1924 yılında çıkan “Tevhid-i Tedrisat Kanunu” din eğitimi anayasal bir zemine oturtuyordu. Fakat bu anayasal hak kanuna rağmen yanlış uygulanıyor, din derslerini yasaklanmış gibi hareket ediliyordu. Din eğitiminin belli bir süre Türk eğitim sisteminin dışında kalmasının nedeni buydu (Bkz. Yavuz, F., 1969:56). Yavuz’a göre bu, zorunlu bazı durumlardan kaynaklanmıştır. Çünkü o günün şartlarında devletin din adamı yetiştirecek kendi kurumları bulunmuyordu. Yani din eğitimindeki bu boşluk aslında yasal bir boşluk değil uygulama boşluğu (Yavuz, F., 1969:46-47).

Fakat birçok araştırmacı bu yaklaşımı tatmin edici bulmaz. Çünkü onlara göre bu belirgin şekilde planlı ve bilinçli bir uygulamaya dayanıyordu. Uygulamanın dayanağı ise Cumhuriyetin temellerinden sayılan laiklik anlayışıydı. Türkiye’de din eğitimi konu alan araştırmalar neredeyse zorunlu olarak laiklik konusuna da değinirler. Diğer bir ifadeyle laiklik konusu din eğitimi araştırmalarının ayrılmaz bir parçası olarak bulunur. Bunun nedeni laiklik ilkesine dayalı pratiklerin din eğitimi politikalarıyla doğrudan ilgili olmasıdır.

Laiklik kavramı ıstılahta “dini kaynaktan, dini telakkiden ayrı olma, ondan sıyrılıp müstakil olma, manasına gelir”. Laiklik Cumhuriyet döneminin temel politikalarından biridir (Gürtaş, 1999:528, 529). Laiklik tüm hukuki, ahlaki ve sosyal alanlarda dini kaynaklardan beslenmeyi ve tanrı korkusuna dayanmayı reddeder (Yavuz, F., 1969:115). Oysa geleneksel dini eğitimin manevi dinamikleri göz önüne alındığında laik paradigma tarafından dışlanan bu ilkeler o dönem eğitiminin temel dinamikleri hatta temel amaçları arasında yer almaktadır. Cumhuriyet döneminde din eğitimi laiklik politika ve uygulamalarının merkezine yerleştiren ana sebep budur.

Çünkü din eğitimi mekanik bir eğitim değildir, İslam dininin esaslarını benimsetme amacı da gütmektedir. Din bir eğitim sistemi olduğunda dinin akademik bilgisi, öğrencilerin duygu ve düşüncelerinden, tutum ve davranışlarına kadar dini bakış açısının ağırlık kazanmasına yol açar (Hökelekli, 1987:57). İslam eğitimi söz konusu olduğunda Bayraklı’ya göre bu eğitimin amaçlarından bazıları insandaki gizli güçleri ortaya çıkarma, kamil insan yetiştirme, tevhid inancı, evrensel ahlak vs’dir (Bayraklı, 1980:169-287). Ayhan da İslam’da eğitimin, yaradılışı düşünmek, Allah’a

güvenmek gibi (Ayhan, 1985:77) esasları içerdığını ileri sürmüştür. Ve eğitim tekil kişileri kapsayan bireysel faaliyetler değil örgütlü eylemlerdir. Beyza Bilgin, din eğitiminin bireysel değil cemaatsel olduğunu özellikle belirtir ve çocuktaki dini gelişmenin ancak eğitimle mümkün olacağını vurgular (Bilgin, 2001:31).

Geçen pasajda din eğitiminin amaçları hakkında verilen bilgilere bakıldığında; bu tür hedeflerin bireysel hedefler olduğunda gerek kamusal gerekse politik olarak sorun teşkil etmediği görülür. Fakat bunlar bir eğitim kurumu tarafından örgütlendiğinde bazı çevreler bunu laiklik açısından sınır ihlali olarak değerlendirebilmektedirler. Çünkü laiklik bir tür sekülerleşme biçimi olarak değerlendirildiğinde daha önce de geçtiği gibi bu dinsizleşme değil dinin merkezde olmaması anlamına gelir ki bu bir tür dini bireyselleşme çeşidi olarak tezahür eder. Fakat örgütlü faaliyetler bireyselleştirme konusunda başarısızdır. Yani bir yerde örgütlü bir faaliyet varsa bu kolektif bir zihniyetin de varlığı anlamına gelmektedir. Cumhuriyetin ilk yılları göz önüne alındığında; Osmanlı'nın geleneksel kalıtlarını tasfiye etmeyi hayati bir faaliyet olarak gören devlet organları o kalıtlarla irtibat kurabilecek her türlü faaliyete karşı duyarlıydı. Dini eğitimin kolektif (örgütlü) biçimleri bu tür faaliyetlerin potansiyel adayları olarak görüldü. Cumhuriyet organlarının ilk dönemde dini eğitimi topyekûn tasfiye etme eğiliminde olmasının nedeni bu olsa gerektir. Bu da laikliğin Türkiye’de mesela “Cumhuriyet” gibi tartışmasız ve sürdürülebilir bir devlet ilkesi olmaktan ziyade koşullara göre değişebilen bir tür hükümet politikası gibi algılanmasına yol açmıştır.

Bundan dolayı da Türkiye tarihini ele alan çalışmalar incelendiğinde birçok tartışmada “laiklik” kavramının bir devlet ilkesi olmaktan ziyade bir politik uygulama olarak ele alındığı görülür. Laiklikle ilgili sorunlu görülen alanlar da doğal olarak bu politikayla ilişkilendirilir. Bir diğer ifadeyle her ne kadar istisnaları bulunsa da laikliğin bizzat kendisinden çok Türkiye’ye özgü uygulamaları tartışılmaktadır. Türkiye’ye özgü uygulamaları ise birbirinden farklı tanımlar ve yaklaşımlara karşılık gelmektedir. Mesela kimileri bunu “dinsizlik” (ladini), olarak görürken kimileri “halk hükümeti” olarak görmektedir. Kimileri ise ruhban olmayan (laruhbani) anlamına geldiğini ileri sürmektedir (Gürtaş, 1999:528).

Laikliğin ilk savunucuları (mesela Hüseyin Cahit) genellikle laikliği dinsizlik değil kimsenin dinine karışmamak olarak görürler (Ayhan, 1999:52). Bu bir çeşit bireysel dindarlığın devlet garantisine alındığı anlamına gelmektedir. Gerçekten de gerek o dönem yazılan sözlük anlamlarından gerek kanun maddelerinden gerekse resmi veya entelektüel demeçlerden baskın anlamın bu şekilde olduğu çıkarılabilmektedir. Fakat özellikle muhafazakar kesim, uygulamalarda devlet lehine bir eşitsizliğin bulunduğunu bireysel dini özgürlükten ziyade dini alanın tek taraflı kontrol edildiğini ileri sürmektedirler. Bunu ileri sürenler “laiklik uygulamalarında dinin devlete müdahalesi önlenmiş fakat devletin dine müdahalesi üstelik menfi olarak devam etmiştir” (Gürtaş, 1999:538) demektedir.

Görüldüğü kadarıyla asıl sorun ilk dönemin “ihtiyaten” gördüğü “tasfiyeci” tutumun ilerleyen yıllarda uzun soluklu ve kalıcı bir devlet politikası olarak uygulanmak istenmesi ve toplumsal şartların buna uygun olmamasından dolayı da sürekli hata vermesidir. Bu hatalar ilk etapta devlet dışı ve otonom dini şekillenmeler (Bkz. Öcal, 1999b:213) ve dini anlamda yozlaşmalardır (Bkz. Bilgin, 2001:31) denilebilir. Daha fazla hatayı kaldırmayı göze alamayan devlet sistemi 1950’li yıllardan itibaren aşamalı olarak katı tutumdan esnek tutuma geçmeye başlamıştır. Gerçekten de Türkiye’de devletin din eğitimi politikalarının değişen siyasi koşullara da paralel olarak esnemeye başladığı görülür. Bu değişimin detaylarına bir sonraki başlıkta girilecektir. Bu gün Türk milli eğitim sisteminde, her ne kadar din eğitimiyle ilgili tüm sorunlar kökten çözülmese de, din eğitim ve öğretimi genel eğitim içerisinde yasal güvence altındadır (Tosun, 1999:521).

Bununla birlikte her ne kadar o zamana dek sıkı politik tedbirler altında tutulsa da, Cumhuriyet döneminde din eğitimi tüm unsurlarıyla 1950’den sonra ihdas edilmiş değildir. Başta İmam Hatip liseleri olmak üzere birçok kurum Cumhuriyet döneminde geleneksel dini eğitimin varisleri olarak görülmektedirler.

4.1.4.İmam Hatip Eğitimi

Tevhid-i Tedrisat Kanunuyla yetkilendirilen “Maarif Vekaleti”, “Darül Hilafetül Ali Medreseleri”ni “İmam ve Hatip Mektepleri” adıyla dönüştürmeye

başladı (Öcal, 1999b:203). Darül Hilafetül Ali Medreseleri, İstiklal Savaşı esnasında hilafeti desteklemek amacıyla kurulmuş okullardı. Hilafet kaldırıldığında bu okullar önce İmam Hatip Okullarına çevrildi daha sonra ise tamamen kaldırıldı. Kaldırılma gerekçeleri hilafet düşüncesinin devamını sağlamak için bir manivela olarak kullanılma ihtimaliydi (Yavuz, F., 1969:47-48). 1929-1930 öğretim yılına gelindiğinde son İmam Hatip de kapanmıştır. Yaklaşık yirmi yıllık süreçte sistemde İmam Hatipler de dahil hiçbir dini eğitim yer edinmemiştir.

Belli bir süre sonra cenaze definleri de dahil olmak üzere halkın dini ihtiyaçlarını karşılayacak görevli sıkıntısı hat safhaya ulaşmıştır. Bu yönde gelen raporları dikkate alan yetkililer 1949'da İstanbul ve Ankara'da din görevlisi ihtiyacını karşılamak amacıyla "İmam Hatip Kursu" adında bazı okulların açılmasına izin vermişlerdir (Ayhan, 2000:191). Bu kurslar dönemin yetkilileri tarafından aynı zamanda yükselen komünizm tehlikesi için de bir tür denge unsuru olarak görülmekteydi (Deniz, 2014:95). 1951 yılında Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu'nda değişiklik yapılmış ve İmam Hatip okullarının açılması kararlaştırılmıştır. Bu okullar ilkokula dayalı ortaokul seviyesinde dört yıllık eğitim veren okullardı (Ayhan, 2000:191). 1959 yılında ise bu okullara öğretmen yetiştirmek amacıyla Yüksek İslam enstitüsü açılmıştır (Yavuz, F., 1969:58).

İmam Hatip Okullarının açılması halkın büyük bir kısmı tarafından memnuniyetle karşılanırken diğer bir kısmı tarafından kuşkuyla karşılanmıştır. Kuşkuyla karşılayanlar arasında bazı muhafazakâr çevreler de bulunmaktadır. Onlar bu okulların laik devlet tarafından İslam'ı mevcut düzene hizmet ettirmek ve dini kontrol altına almak için kullanılacağını ileri sürmüşlerdir. Kendini ilerici çağdaş olarak niteleyen başka bir kesim ise bu okulları Atatürk ilkeleri ve laiklik açısından bir tehdit unsuru olarak görmüşlerdir (Öcal, 2012:242-243). İmam Hatiplere en yoğun eleştiriyi yönelten kesim de bu olmuştur. Hatta denilebilir ki Cumhuriyet tarihi boyunca bu kesim ile dini kesim arasındaki çatışma en belirgin şekilde İmam Hatipler üzerinden gerçekleşmiştir. Bu kurumlar üzerinden yürütülen mücadele her iki taraf açısından da sembolleşmiş niteliktedir (Toker, Özcan, 2017:46).

Kendini Atatürkçü ve laiklikçi olarak niteleyen kesimin bu okulların bizzat kendisine karşı olduklarını ileri sürenler olmuştur. Fakat bazı araştırmacılara göre bu fikir tamamen doğru olmayabilir. Çünkü yukarıda da geçtiği gibi dini eğitimin kolektif doğası dini öğretileri bireysel birer olgu olmaktan çıkarıp örgütlü bir yapıya dönüştürür. Dini nitelik taşıyan böyle bir yapı siyasal açıdan sorun olarak görülebilir. Çünkü bu yapının politik bir malzemeye dönüşmesi ihtimali vardır ve bu durum inkılap süreciyle gelen seküler kazanımları riske atabilir. Bundan dolayı Atatürkçü kesim, bu okullarının varlığından ziyade bunların politik bir malzemeye dönüşmesinden endişe etmektedirler (Emiroğlu Bayir, Uyanık, 2019:89). Onlara göre bu endişenin somut karşılıkları da vardır. Mesela gerek İlahiyat Fakültesi gerekse İmam Hatip kursları aslında toplumsal bir ihtiyaçtan dolayı değil muhafazakar partilerin (Demokrat Parti) daha fazla oy alma isteğinden dolayı açılmıştır. İmam Hatiplerin ideolojik temelleri ise köy enstitülerine alternatif oluşturma fikrine dayanmaktadır. Buna göre bu okullar köy enstitülerinin kapanmasını kolaylaştırmıştır (Bilecik, 2016:337, 338).

Din eğitimi araştırmacıları ise genellikle bu okulların açılmasını hem dini hem de sosyal anlamda büyük fırsat olarak görürler. Bunlardan biri olan Suat Cebeci'ye göre İmam Hatiplerin yokluğunda aynı dinden olmasına rağmen bir birine zıt görüşlerin ehil olmayan kişiler tarafından oluşturulduğunu hatta birbirinden nefret eden dini yönelişlerin ortaya çıktığını ve bunların din ve toplumun bütünlüğünü yaraladığını bunun da dindarlara bakışta olumsuz kanaatlerin oluşmasına yol açtığını ileri sürer. Ona göre İmam Hatipler bu durumun ortadan kalkmasını sağlamış ve birleştirici homojen dini kültürün oluşmasına ön ayak olmuştur (Cebeci, 1995:118-119). Bu araştırmacılardan bir diğeri olan Akyürek'e göre İmam Hatipler, süreç iyi yönetildiği takdirde sadece halkın din eğitimi ihtiyacını karşılaması açısından değil din, devlet, vatandaş ilişkisini iyi kurmak ve buna bağlı sorunları çözmek için de bir fırsattır (Akyürek, 2009:638). Aşlamacı bu fırsatı din eğitiminin tarihsel kökenlerine dayandırmaya çalışır. Ona göre "İmam Hatip modeli İslam eğitim geleneğinin devlet himayesindeki Nizamiye Medreseleriyle başlayan Selçuklu-Osmanlı-Türkiye tecrübesi çizgisinde gelineen noktayı temsil etmektedir" (Aşlamacı, 2014:276). Güran ise bu okulları "geçmişimiz, günümüz ve geleceğimizle sağlam bağlar Kur'an, milli-

manevi değerlerimizi kavrayan genç nesillerin toplumumuza kazandırılmasını sağlayan” (Güran, 1995:103-104) kurumlar olarak nitelemiştir. Öcal’a göre de gelinen noktada İmam Hatipler “öğrencisi, öğretmeni, mezunları ve mensuplarıyla İslam’ın kendi çizgisi doğrultusunda faaliyetlerini sürdürmekte ve halkımıza hizmet etmeye çalışmaktadırlar”(Öcal, 2012:243).

Necdet Subaşı İmam Hatiplere toplumsal talep ve beklentilerle bağlantılı olarak devlet tarafından açılan alanın bir tür kredi olduğunu savunur fakat bu kredinin iyi kullanıldığı konusunda o kadar iyimser değildir. Ona göre bu krediye rağmen İmam Hatipler sürekli kendini savunma durumunda kalmış, tedirginlik halinden bir türlü çıkamamış, içine kapanmış ve kendinden beklenen teolojik başarıyı da elde edememiştir (Subaşı, 2004:129). Dahası ona göre bu okullar ideolojik çalışmaların bağlamından bir türlü soyutlanamamış ve onca tartışmaya rağmen meşruiyetlerini kamuoyuna kabul ettirememişlerdir (Subaşı, 2005a:101). O, bu okulların siyasal bir tehdit olabileceği yönündeki iddiaların doğrulanamayacağını söylemekle birlikte bu okullara yönelik korkuların neredeyse kesin bir inanca dönüşmek üzere olduğunu ileri sürer (Subaşı, 2005a:103). Ona göre İmam Hatipleri sağ veya sol siyasetle özdeşleştirmek tam olarak doğruyu ifade etmez (Subaşı, 2004:117) fakat onları sürekli tazelenen bu odaktan çıkarmak, siyasal retorikğin dışında örülen sahici bir din anlayışıyla mümkün olabilir (Subaşı, 2005a:106).

İmam Hatipler üzerinde yürüyen politik, dini veya sosyolojik bunca tartışmanın temeli İmam Hatip programına tabii öğrencilerinin diğer programlara tabii olanlardan farklı olduğu yönündeki algıdır. Yukarıda da geçtiği gibi bu farklı algıların başında bu okulların siyasi nitelikli kişiler yetiştirme potansiyeli gelmektedir. Peki, acaba pratikte bu algıların karşılığı var mıdır, varsa ne kadardır, siyasi niteliği nedir? Bu soruların cevapları bazı uygulamalı çalışmalardan yola çıkılarak tahmin edilebilir.

Mesela Altun (Altun, 2015) tarafından yapılan bir çalışmada Fen Lisesi ve İmam Hatip Lisesi öğrencileri kıyaslanmıştır. Çalışma Samsun’da “Fen Lisesi ve İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri” adıyla yapılmıştır. Bu araştırmaya göre Fen Lisesi öğrencilerinin “özyönelim” değerleri yüksekken İmam Hatip öğrencilerinin “geleneksellik” değeri yüksek çıkmış (Altun, 2015:205) ve bu

durum araştırmacı tarafından “İmam Hatip Lisesi öğrencileri üzerinde aldıkları din eğitiminin etkili olduğu” şeklinde yorumlanmıştır (Altun, 2015:205).

Bir diğerk çalışma Hökelekli tarafından 1987 yılında yapılmıştır. “Ergenlerin Sosyal İlişki ve İlgilerine Din Eğitiminin Etkisi: İmam Hatip Lisesi ve Genel Lise Öğrencileri Arasında Mukayeseli Bir Araştırma” adlı bu çalışmada İmam Hatip Lisesi son sınıf öğrencileriyle, Genel Lise son sınıf öğrencileri bazı kişilik özellikleri ve tutumları açısından kıyaslanmış ve gruplar arasında belirgin farklar olduğu tespit edilmiştir (Hökelekli, 1986:50). Buna göre İmam Hatip Lisesi öğrencileri daha sorumlu, itaatkar ve saygılıdır. Hökelekli bunu “mesleki-dini eğitimin bir başarısı” olarak değerlendirmektedir (Hökelekli, 1987:57).

Bu ve buna benzer çalışmalar İmam Hatip öğrencileri ile diğerk lise öğrencileri arasında anlamlı farklılıklar olduğunu göstermekte bu farklılığı üreten unsurun ise dini eğitim olduğu görülmektedir. Bu açıdan dini eğitimin farklı tipolojide bir kitle inşa etmeye önayak olduğu ileri sürülebilir. Fakat bu farklılığın siyasi karşılığının sorumluluğunu bu okulların üstlendiği fikri sanıldığı kadar güçlü şekilde ispatlanmayabilir. Erkan ve Akçayöz yaptıkları bir araştırmanın (Erkan, Akçayöz, 2003) sonucuna dayanarak bu sorumluluğun eğitim programından değil öğrencilerin ailelerin tutumlarından kaynaklandığını ileri sürmektedirler.

Araştırmada İmam Hatip Lisesi öğrencileri ile Anadolu Liseleri öğrencileri son sınıflara uygulanmıştır. Araştırmada son aşamaya geldiklerinde aldıkları eğitimin adı geçen okullardaki lise öğrencilerini, dünya görüşleri, gelecekte bekledikleri, tutum ve davranışları açısından nasıl etkilediğini belirlemek amaçlanmıştır (Erkan, Akçayöz, 2003:186). Ulaşılan sonuca göre İmam Hatip öğrencileri siyasal İslam’ın birincil kaynağı olmadığı gibi bu okullar da İslamcı neslin yetiştirildiği yerler değildir (Erkan, Akçayöz, 2003:199). Fakat yine de araştırmada dikkate alınması gereken bir sonuç vardır. İmam Hatip öğrencileri kendilerini %78 oranında sağ siyasal düşünceye ait görmektedirler. Fakat adı araştırma sahipleri bu sonucu “alınan eğitimden çok ailelerin, çocukların siyasal düşüncelerini belirlediği” şeklinde yorumlamışlardır. Çünkü onlara göre aynı çocukların %67.8’i ailelerinin de sağ siyasal düşünceye sahip olduklarını belirtmiştir. Aynı şekilde Anadolu Lisesi

öğrencilerinin %40'ı “kendilerini siyasal düşünce olarak merkezde görürken” aynı öğrencilerin %38'i ailelerini de “siyasal düşünce olarak merkezde olduğunu” belirtmiştir (Erkan, Akçayöz, 2003:199).

Bu araştırma iki şekilde yorumlamaya açıktır. Birincisi; bu okullarda okuyan öğrenciler gerçekten de büyük oranda sağ siyasete eğilimlidirler. Bu da onların bu okullarda örgütlü siyasete malzeme olabileceği yönündeki eleştirileri haklı çıkarır niteliktedir. İkincisi; fakat onların bu eğilimlerinin nedeni bu okullar değil aileleridir. Yani bu kitle bu okullara gelme de zaten aileleri tarafından siyasal eğilimleri belli oranda belirlenmiş durumdadır. Öyleyse bu öğrenciler sağ siyasete eğilimli bile olsalar bunun sorumlusu bu okullar değildir.

Şu ana kadar değindiğimiz araştırmalar göstermektedir ki ister ailelerinden almış olsunlar isterse eğitim sürecinde edinmiş olsunlar İmam Hatip öğrencileri diğer lise öğrencilerinden belli ölçüde ayrılmaktadır. Bu öğrenciler diğerlerine göre daha geleneksel çıkmakta ve siyasal eğilimleri daha güçlü bulunmaktadır. Bu tezin sonuna doğru, bu tez için yapılan anketten yola çıkarak, İlahiyat öğrencilerinin daha geleneksel ve daha siyasal çıktıkları ileri sürülecektir. Bu da İmam Hatip öğrencileri ile İlahiyat öğrencilerinin benzer bir profile sahip olduklarını göstermektedir. Biz bu tezde katılımcılarımızın İmam Hatip eğitimi alıp almadığını özellikle dikkate almış bulunmaktayız. Bu da katılımcıları daha homojen seçme konusunda bunun doğru bir adım olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda bu, tezdeki alt hipotezlerden biri olan “İmam Hatip öğrencileri daha geleneksel dolayısıyla da daha kolektiftirler” hipotezinin de doğrulandığını gösteren başka bir kanıttır. Bunun en önemli kanıtı kendi yaptığımız bir araştırmaya dayanmaktaydı (Ağçoban, 2018a). Bu araştırmaya çalışma içinde atıflar yapılmıştır.

4.2.Anketin Hazırlanması

4.2.1.Bireysel Dindarlığın Ölçülmesi

Dindarlık olgusunu ölçmeye yönelik çalışmaların 1940'lı yıllarda başladığı görülmektedir. Gerek bu durumla gerekse dindarlık ölçme süreçleri, belli ölçek tipleri vs hakkında detaylı bilgi için Onay'ın (Onay, 2001) çalışmasına bakılabilir. Gerek dünya çapında gerekse Türkiye’de, dini yönelim, dini yaşayış, dini tutum gibi birçok konuda dindarlığın çeşitli biçimlerini ölçmek için uzun zamandır ölçek geliştirme çalışmaları yürütülmektedir (Kayıklık, Kalgı, 2017:3). Türkiye’de özel olarak üniversite gençliği üzerinde ise 1970’li yıllardan beri çalışmalar yürütülmekte ve iman gelişimi, akılcı olmayan inançlar, dini benlik kurguları, dini inanç tutum ve davranışlar, Allah inancı ve din duygusu gibi konularda (Ulu, 2013:4-11) uygulamalı çalışmalar yapılmaktadır. Bunların ağırlıklı olarak psikoloji alanında ele alındığı görülür. Bu çalışmada özellikle incelediğimiz ve çalışma içinde atıflar yaptığımız çalışmalar da bulunmaktadır. Bunlar ilk sırada “Dinin bireyselleşmesi: üniversite gençliği ile bir ölçek çalışması” (Paker, Akçalı, 2012) adlı ölçek çalışması olmak üzere “İlahiyat, Tıp ve Mühendislik fakültelerinde okuyan öğrencilerde dini hayatın boyutları üzerine karşılaştırmalı bir araştırma” (Şahin, 1999) ve “Dindarlığın tanımı, boyutları ve ölçülmesi üzerine psikolojik bir araştırma: Erciyes Üniversitesi öğrencileri örneği” (Ulu, 2013) adlı çalışmalardır. Literatüre ait diğer çalışmalara da bölüm içinde özellikle bölümün “**sonuç ve değerlendirme**” kısmında atıflar yapılmaktadır.

“Dinin bireyselleşmesi: üniversite gençliği ile bir ölçek çalışması” adlı ölçek Paker ve Akçalı tarafından Ege Üniversitesi Karadeniz Teknik Üniversitesi ve Gaziantep Üniversitesi’nde farklı fakülte ve bölümlerde okuyan 522 (%46.2’si kadın, %53.6’sı erkek, yaş ortalaması 21.6) üniversite öğrencisi esas alınarak geliştirilmiştir. Yedili Likert tipi yanıt kategorisi esas alınarak 14 maddeden oluşan ölçek, “Dinsel Gelenek ve Ritüellerden Ayırıştırma” ve “Dini Bireysel Bir Derinlik Hissi Olarak Deneyimleme” şeklinde toplam iki boyuttan oluşmaktadır. Ölçek maddeleri hazırlanırken “modernleşmeyle birlikte dinin ortadan kalkmadığı fakat bireysel düzlemde yeniden kurulduğu yaklaşımı esas alınmıştır. Ölçekte, “kişinin

dinsel mesajı ne denli öznel dünyasının içinden anlamlandırmaya açık olduğu; kendine inanç meselelerinde ve vahiy konusunda gelenekten farklı düşünme hakkını ne denli tanıdığı; kısacası kendi akıl süzgecini dinsel alanda ne denli meşru görüp merkeze aldığını irdelemenin amaçlandığı” bildirilmiştir (Paker, Akçalı, 2012).

Ölçekte kullanılan bazı maddeler kendi çalışmamız için hazırladığımız ankette değiştirilmeden aynen kullanılmıştır. Ölçeğin bir doktora çalışmasında kullanılacağı konusunda araştırma sahipleri Paker ve Akçalı bilgilendirilmiş ve onayları alınmıştır. Araştırmacılar resmi kanallar yoluyla yazılı izine ayrıca **gerek olmadığını** belirtmişlerdir. Adı geçen ölçekten alınarak aynen kullanılan maddeler şunlardır: 1)İnancımı kalbimde derin ve bana özgü bir şekilde yaşamaktan mutluluk duyarım. 2)Dini kitaplarda ya da konuşmalarda neyin gelenek, neyin Allah’ın mesajı olduğunu ayırt etmeye çalışır, dinin özünü yakalamaya uğraşırım. 3)İbadetler benim için amaç değil, ruhsal gelişimimde araçtır. 4)Dini kurumların ve otoritelerin açıklama ve beyanlarını olduğu gibi kabul etmekten kaçınır, kendi akıl süzgecimden geçiririm. 5)Dine ait gibi görünen bazı kural ve uygulamaların dinin derin anlamlarını kavrayamayanların sürdürdüğü adetler olduğuna inanıyorum. Ölçekteki bu maddeler “Dini Bireysel Bir Derinlik Hissi Olarak Deneyimleme” alt boyutuna girmektedir. 6)Kur’an, Hadis ve temel dini kitapları kendi yorumumla anlamaktan kaçınır; dini bir otoritenin açıklamalarına uyarım. Bu madde ise “Dinsel Gelenek ve Ritüellerden Ayırıştırma” alt boyutunda yer almaktadır.

Ankette kullandığımız “Hayata anlamını insan kendisi verir” maddesi ise “Dindarlığın tanımı, boyutları ve ölçülmesi üzerine psikolojik bir araştırma: Erciyes Üniversitesi öğrencileri örneği” (Ulu, 2013) adlı çalışmadan alınmıştır.

Bizim geliştirdiğimiz anket çalışması dini bireyselleşmenin ölçülebilir bir olgu olduğu düşüncesinden hareketle kuramsal temele dayalı olarak hazırlanmıştır. Anket, çalışmanın kuramsal temeline uygun olarak öze dönüşçü, akıl merkezci, postmodern nitelikli gibi farklı boyutları ölçmek amacıyla geliştirilmiştir. Şia, Sünni gibi akidevi ayrışmalara yaklaşım, kurumsal dine (diyanet) yaklaşım gibi alt alanlar bağımsız maddelerle ölçülmüştür.

4.2.2. Testin Hazırlanması

Anket maddeleri kendi kuramsal bakış açımıza özel olarak tarafımızdan hazırlanmıştır. Öncelikle alan okumaları yapılmış ve ölçülmek istenen alanlar bu okumalara dayalı olarak titizlikle hazırlanan bir soru havuzuna dönüştürülmüştür. Bu yaklaşık bir yıl kadar sürmüştür. 105 maddeden oluşan havuz mükerrer olanların birleştirilmesinden sonra üç farklı uzman görüşüne başvurularak ve pilot uygulamalar sırasında elde edilen bilgilerden yararlanarak toplam 26 maddeye indirilmiştir. Anket maddeleri uygulanmadan önce uzmanınca dil kontrollerinden geçirilmiştir.

Ankette likert tipi beşli derecelendirme ölçeği kullanılmıştır. Veri toplama formunda katılımcılardan, “Tamamen Katılıyorum, Katılıyorum, Kararsızım, Katılmıyorum, Kesinlikle Katılmıyorum” şeklinde beş seçenekli bir cetvelde her bir ifade için kendilerine en uygun gelen seçeneği işaretlemeleri istenmiştir.

Test İlahiyat Fakültesinde iki defa pilot uygulamaya sokulmuş, birinde 35 diğerinde 45 kişiyle uygulanmıştır. Çünkü ilk uygulamada bazı maddelerin farklı anlamlara gelecek şekilde yorumlandığı tespit edilmiş gerekli düzenlemeler yapıldıktan sonra bu kez farklı katılımcı grubuna tekrar uygulanmıştır. İlk uygulamada özellikle “akıl” kavramıyla “mezhep” kavramının istenilenden farklı anlaşıldığı görülmüştür. Bu çalışmada selefi nitelikli bağımlı akılla modernist nitelikli bağımsız akıllı bir birinden özellikle ayrılmaktadır. Fakat uygulamada birbirine karıştırıldığı görülünce akıl kelimesinin yanına tanımlayıcı niteliğini artırdığı gerekçesiyle “bilimsel bilgi” kelimesi eklenmiştir.

Yine plot uygulamalarda mezheplerle ilgili maddelerde itikadi ve ameli mezheplerin birbirine karıştırıldığı görülmüş alanı doğrudan ifade etmesi için Şia ve Sünni kelimeleri maddelere doğrudan eklenmiştir. Postmodern eğilimleri ölçmek amacıyla eklenen maddelerde çoğulculukla çoklu hakikate inanma arasında karmaşa yaşandığı tespit edilmiştir. Oysa bu çalışma her ikisini bir birinden ayrı olarak değerlendirmektedir. Bundan dolayı postmodern eğilimi ölçen maddeler gözden geçirilmiş tekrar düzenlenmiştir. Mesela “Bir Budist veya Hristiyan’ın dini açıdan

inandığı şeyler de bir Müslüman'ın inandığı kadar doğru olabilir” maddesi bu karmaşayı çözmek için eklenmiştir.

Burada şunu özellikle belirtelim; “Şia” bir mezhebi anlatır ve bunun karşılığı “Ehl-i Sünnet” kavramıdır. “Şii” kelimesi de “Şia” mezhebine bağlı olanı anlatır, bunun karşılığı da “Sünni”dir şeklinde bir eleştiri gelebilir. Bu eleştiri haklıdır. Fakat burada kavram karşılıklarını tam gözetmek yerine katılımcı grubun algıları dikkate alınmıştır. Sünni burada anket de dahil olmak üzere “Ehl-i Sünnet” mezhebi anlamında kullanılmıştır.

Anket hazırlanırken Fen Edebiyat Fakültesinde uzman görüşü alınmış, görüş doğrultusunda ankete son hali verilmiş ve uygulanmıştır.

Testin hazırlanmasında eğitim durumundan başka sonuçlara etki edecek bağımsız diğer değişkenler özellikle göz önünde bulundurulmuştur. Bu sayede toplanan verilerden daha sağlıklı sonuçlar almak hedeflenmiştir. İmam Hatip eğitimi almış olup olmama, son sınıfta olup olmama gibi değişkenler çalışmanın amacına yönelik seçimlerin birer parçasıdır. Çalışmanın odaklandığı ana unsur ise eğitim durumudur. Nitekim dini bireysel bir olgu olarak yaşama durumu kendiliğinden doğan bir olgu olmayıp çevre şartları ve kişinin aldığı eğitim olanaklarıyla doğrudan ilgilidir. İslam bireyselleşmesinin entelektüalist niteliği (Bkz. Üçüncü Bölüm) sayesinde eğitim durumu daha da etkili bir faktör olarak ortaya çıkmaktadır. Eğitim, topluluğun ortak alışkanlıklarının yani kurumsal kimliğinin bireylerde içselleştirildiği süreçtir. Çünkü topluluk bireylere topluluğun ortak tepkisini kazandırana kadar müdahale eder ve onu hakiki üyesi yapana kadar çabalar (Ritzer, 2011:367-368). Topluluğun müdahale süreçlerinden biri hatta en etkili olan eğitim toplum için zamana karşı ilerlemek ve ısrar etmektir, onun için hayatta kalma programıdır (Walzer, 1983:197). Toplum eğitimi kendi çocuklarını biçimlendirmek ve onu kendine katmak için bir araç olarak kullanır (Akdeniz, 1994:27, 37). Toplumda eğitim kurumunun sıkı irtibat halinde olduğu kurumların başında ise din gelir. Hatta Solmaz’a göre bu durum o kadar sık ve iç içedir ki diğer kurumlar arasında aynı ölçüde görülmez ve kurumsallaşmış bir eğitiminin din üzerindeki etkisi daha da büyüktür (Solmaz, 2016: 370, 375). Biz bu çalışmada kurumsal din eğitimi almış

kişilerle almamış kişileri kıyaslıyor ve böylece bireyselleşme olgusunu eğitim koşulları açısından değerlendirmeye çalışıyoruz.

Kurumsal eğitimin başta İmam Hatip ve Kur'an Kursları gibi kamusal ve tarikat ve vakıf kursları gibi sivil biçimleri olmak üzere birden fazla çeşidi vardır. Biz burada İmam Hatip eğitimi ve devamında İlahiyat eğitimine bir bütün olarak odaklanıyoruz. tarikat ve vakıf kurslarında verilen eğitime ise araştırma bulgularına anlamlı bir etkisi olup olmadığı açısından yaklaşıyoruz. Araştırma formlarında katılımcıların hem geçmişte hem de şu anda dini bir vakıf dernek v.s. yurdunda veya evinde kalıp kalmadığını bunun için talep ediyoruz. Kur'an Kursları ve benzeri kamusal dini eğitimlerin yoğunluğu fazla olmasından dolayı etkisinin daha çabuk ve yoğun olarak ortaya çıkması mümkündür. Fakat benzer bir devlet politikasına dayandığından İmam Hatip eğitimiyle paralel bir eğitim olduğu varsayılabilir.

Örneklem grubu üniversite öğrencileri olmasına rağmen katılımcıların İmam Hatip eğitimi alıp almadığına özellikle dikkat edilmiştir. Bu kapsamda İlahiyat Fakültesinde okuyanların İmam Hatip eğitimi almış olması; Fen Edebiyat Fakültesinde okuyanların ise bu eğitimi almamış olmasına özen gösterilmiştir. Bu tutum sayesinde daha steril sonuçlar almak hedeflenmiştir. Çünkü ortaöğretim süreçlerinde din eğitimi alıp almama durumu hem dindarlık sevdelerini etkilemekte (Şahin, 1999:136) hem de zihinsel olgunluğun kazandırılmasında (Küçük, 1976:27) önemli bir adım vazifesi görmektedir.

Katılımcı grup üniversite eğitiminin son aşaması olan dördüncü ve üçüncü sınıflardan oluşmaktadır. Çalışmada son sınıflara odaklanmamızın nedeni bu aşamanın eğitim durumunun maksimum etkisinin görüldüğü aşama olmasından dolayıdır.

Çalışmada, sonuçlar üzerinde etkili olabileceği tahmin edilen başka değişkenler de hesaplanmıştır. Ekonomik durum, anne-babanın eğitim seviyesi, üniversiteden önce en uzun süre yaşanan çevre, dini bir vakıf, dernek gibi kuruluşların yurt veya evinde kalma durumu bu değişkenler arasındadır. Veriler analiz edilirken bu değişkenlerin sonuçlar üzerindeki anlamlı veya anlamsız tüm etkileri her bir madde için tek tek hesaba katılmıştır.

4.2.3. Testin Uygulanması

Hazırlanan anket formu planlanan örneklem grup üzerinde uygulanmış ve çalışmanın verileri bu formlar aracılığıyla toplanmıştır. Uygulama büyük oranda tarafımızdan gerçekleştirilmiştir. Tüm formlar tek tek öncelikle gözle kontrol edilmiş hatalı veya boş olanlar ayıklanmıştır. Veriler yine tarafımızdan SPSS programına yüklenmiştir.

Testin uygulanmasında “kota örnekleme” kullanılmıştır. Kota örneklemede evrene dahil olan kategoriler belirlenir, bu kategorileri oluşturan toplam nüfus belirlenir. Nüfusun sayısı ve özellikleri bellidir (Arslantürk, 2004:108). Kota örneklemede sınırlı bir ana kütle araştırmacının amacına uygun öngörülen belirli değişkenlere yaş, cinsiyet, eğitim durumu vs göre sınıflandırılır (Türk, 2016:277). Bu yöntemde örneklem birim sayısı araştırmacının iradesiyle baştan belirlenebilir. Örneklem saptanan kotadaki sayıya ulaşmaya kadar evren içinde belirlenmiş özellikleri taşıyan birimlerden oluşturulur (Bozkurt, 2008:102).

Biz, çalışmanın başında evrenin niteliklerini saptamış ve katılımcı sayısını bu evrene uygun şekilde belirlemeye çalışmıştık. Çalışmada ulaşılan tüm katılımcı sayısı **645**, değerlendirmeye alınan net rakam ise **489** olmuştur. Katılımcı rakamlarıyla ilgili detayla bu çalışmanın “giriş” bölümünde yer almaktadır.

Araştırmanın evreninin üçüncü ve dördüncü sınıfta okuyan lisans öğrencilerini kapsadığı belirtilmişti. Bu bağlamda önlisans, lisansüstü ile lisans birinci ve ikinci sınıflar araştırma evrenine dâhil değildir. Söz konusu kriterlere uygun olarak lisans eğitimi alan ve eğitiminin üçüncü veya dördüncü sınıf aşamasında bulunan öğrenci sayısı tahminen 4500 civarındadır. Bu durumda ulaşılan net katılımcı sayısı olan 489 rakamına göre örneklem grubu evrenin yaklaşık %11'ine karşılık gelmektedir. Sadece İlahiyat Fakültesinde okuyanlar açısından bakacak olursak; bu gruptaki katılımcı sayısı neredeyse tam sayımla aynıdır. Bu da örneklemin evreni temsil etme durumunun oldukça güçlü olduğunu göstermektedir. Çünkü araştırmalar örneklem büyüklüğü ile evren büyüklüğü arasındaki oranın %01 ila %20 arasında olabileceğini göstermektedir. Hatta bir milyon kişilik bir evren için 599 kişilik bir örneklem bile kabul edilebilmektedir (Bozkurt, 2008:99).

4.2.4.Verilerin Analizi

Veri istatistikleri “SPSS Statistics 22” adlı program aracılığıyla tespit edilmiştir. Anket formları SPSS programına ters kodlanmıştır. Yani formdaki 5 numara programa 1; 1 numara ise 5’e denk gelecek şekilde kodlanmıştır. Bu, ortalama yükseldikçe olumsuz tutumun, düştükçe olumlu tutumun arttığı anlamına gelmektedir.

Çalışmanın amacı ve verilerin niteliği göz önüne alınarak Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) ve t-Testi gibi parametrik istatistiksel analiz teknikleri uygulanmıştır. Bir faktöre göre oluşan iki alt gruba ait ortalama puanlarının karşılaştırılması t-testi ile yapılmaktadır (Büyüköztürk, 2007:8). T-Testi iki örnek ortalaması arasındaki farkın anlamlı olup olmadığını belirtir (Türk, 2016:299; Nartgün, 2008:247; Cebeci, 2002:143). Bu çalışmadaki iki alt grup İlahiyat Fakültesi ve Fen Edebiyat Fakültesidir ve veri sonuçları bu iki grup açısından farkın anlamlı olup olmadığına göre değerlendirilmektedir.

Sonuçlar üzerinden anlamlı bir etkisi olup olmadığını belirlemek amacıyla forma eklenen değişkenlerden üç veya daha fazla gruba göre değişen anlamlılık durumunu ölçmek amacıyla tek yönlü varyans analizi ANOVA uygulanmıştır. Nitekim ANOVA, bağımsız iki ya da daha fazla örneklem arasındaki farkın manidar olup olmadığı test etmede kullanılan bir testtir (Nartgün, 2008:249).

Hem t-testi hem de ANOVA testi için sonuçların anlamlılık derecesine bakılır. Bilimsel araştırmalarda manidarlık düzeyi 0.01 ile 0.05 arasında olması gereklidir (Bkz. Cebeci, 2002:141). Anlamlılık 0.05’ten küçükse “anlamlı bir etki var”, büyükse “anlamlı bir etki yok” şeklinde yorumlanır. Mesela $p=0.001$ değeri anlamlıdır. $P=0.054$ değeri ise anlamsızdır (Coşkun, Uğur, 2016:314).

Verilerin tespit edilmesinde ve tabloların oluşturulmasında takip edilen yöntemin doğruluğunu teyit etmek amacıyla dışarıdan uzman desteği alınmıştır.

4.3. Demografik Bulgular

4.3.1. Cinsiyet

Tablo 4.1: Cinsiyet Durumu

Cinsiyet	Frekans	Yüzde
Kadın	360	73,6
Erkek	128	26,2
Belirtilmemiş	1	,2
Toplam	489	100,0

Örneklem grubun %73,6 (360 kişi) bayan %26,2 (128 kişi) erkektir. Bir kişi cinsiyet belirtmemiştir. Fen Edebiyat'ta 243 kişiden 81,1% (197 kişi); İlahiyatta ise 66,5% (163 kişi) bayandır. Kadın sayısının erkek sayısından fazla olması fakültelerin özellikle de Fen Edebiyat Fakültesinin demografik yapısıyla ilgilidir.

Test sonuçlarında elde edilen bulguların cinsiyet değişkenine göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek amacıyla tüm maddeler için ayrı ayrı bağımsız grup t testi uygulaması yapılmış, cinsiyet durumunun sonuçlar üzerinde anlamlı bir farklılaşmaya yol açtığına dair herhangi bir bulgu tespit edilmemiştir ($p>,05$).

4.3.2. Yaş

Tablo 4.2: Yaş Durumu

Yaş	Frekans	Yüzde
18-25	452	92,4
26-30	14	2,9
30 Üstü	5	1,0
Belirtilmemiş	18	3,7
Toplam	489	100,0

Örneklem grubun yaş dağılımına göre %92,4'ü (452 kişi) 18-25 yaş, %2,9'u (14 kişi) 26-30 yaş aralığındadır. 30 üstü sadece %1,0 (5 kişi)dir. Katılımcılardan 18

kişi yaş belirtmemiştir. Bütün maddeler için geçerli olmak üzere yaş değişkenine göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek için yapılan bağımsız grup t testi sonucunda; gruplar arasında herhangi bir farklılık bulunmamıştır ($p>,05$). T testi sağlıklı sonuç vermesi için 30 üstü olan 5 kişi değerlendirme dışı tutulmuştur. Zaten tablodan da görüldüğü üzere toplam katılımcıların %92,4'ü 18-25 yaş grubundadır ve yaş dağılımı büyük oranda homojendir. 18 kişi yaş durumuyla ilgili bilgi vermemiştir.

4.3.3. Anne Eğitim Durumu

Tablo 4.3: Anne Eğitim Durumu

Anne Eğitim D.	Frekans	Yüzde
Okur/yazar değil	75	15,3
İlkokul/Ortaokul	364	74,4
Lise	40	8,2
Önlisans	3	,6
Lisans	6	1,2
Lisansüstü	0	0
Belirtilmemiş	1	,2
Toplam	489	100,0

Katılımcıların anne eğitim durumlarına bakıldığında, anneleri %74,4 (364 kişi) gibi büyük oranı İlkokul/Ortaokul mezunudur. Onu %15,3 (75 kişi) ile okuryazar olmayanlar takip etmektedir. %8,2 (40 kişi) lise mezunu, %0,6 (3 kişi) önlisans mezunu, %1,2 (6 kişi) lisans mezunudur. Lisansüstü olan bulunmamaktadır.

Anne eğitim durumu değişkenine göre sonuçlar üzerinde anlamlı bir etkisi olup olmadığını tespit etmek amacıyla ANOVA testi uygulanmış fakat test sonucu alınamamıştır. Çünkü ANOVA testinin yapılabilmesi için, her bir kategoride minimum 30 kişinin bulunması gerekmektedir. Sayı 30'un altına düştüğünde parametrik testler yapılamaz (Büyüköztürk, 2015). Bundan dolayı anne eğitim durumu değişkeni farkına bakılamamıştır. Fakat yine de anne eğitim durumunun tüm

katılımcılar için büyük oranda homojen dağılmış olması ve eğitim seviyeleri arasında radikal farklar bulunmamış olması önemlidir.

4.3.4.Baba Eğitim Durumu

Tablo 4.4:Baba Eğitim Durumu

Baba Eğitim D.	Frekans	Yüzde
Okur/yazar değil	17	3,5
İlkokul/Ortaokul	334	68,3
Lise	85	17,4
Önlisans	20	4,1
Lisans	28	5,7
Lisansüstü	5	1,0
Toplam	489	100,0

Katılımcıların baba eğitim durumları genel olarak anne eğitim durumlarına paraleldir. Fakat az da olsa farklılaştığı görülür. Örneklem grubun baba eğitim seviyesine göre; %68,3 (334 kişi) oranında İlkokul/Ortaokul mezunu, %17,4 (85 kişi) oranında lise mezunu, %4,1 (20 kişi) oranında Önlisans mezunu, %5,7 (28 kişi) oranında lisans, %1,0 (5 kişi) oranın da ise lisansüstü mezunudur. %3,5 (17 kişi) ise okuryazar değildir. Baba eğitim durumu değişkenine göre ANOVA testi uygulanmış ve anne eğitim durumuyla ilgili durumun aynen baba eğitim durumu için de geçerli olduğu görülmüştür.

4.3.5.İmam Hatip Durumu

Tablo 4.5:İmam Hatip Durumu

İmam Hatip Durumu	Frekans	Yüzde
Evet	246	50,3
Hayır	243	49,7
Toplam	489	100,0

Örneklem grubun %50,3'ü (246 kişi) İmam Hatip lisesinden mezun olmuştur. %49,7'si (243 kişi) ise İmam Hatip mezunu değildir. İmam Hatip durumuna göre sonuçların arınık çıkması için İlahiyatta okuyup İmam Hatip mezunu olmayanlarla;

Fen Edebiyatta okuyup İmam Hatip mezunu olan katılımcılar değerlendirme dışı tutulmuştur. Buna göre Fen Edebiyat grubunda İmam Hatip mezunu sayısı sıfır, İlahiyat grubunda ise İmam Hatip mezunu olmayan sayısı sıfırdır. Bu şekilde değerlendirmeden çıkarılan form sayısı 78’dir.

4.3.6.Gelir Durumu

Tablo 4.6:Gelir Durumu

Gelir Durumu	Frekans	Yüzde
Düşük	44	9,0
Orta	372	76,1
İyi	72	14,7
Belirtilmemiş	1	,2
Toplam	489	100,0

Gelir durumuna göre örneklem grubun %76,1’i (372 kişi) gelirini “orta” olarak belirtmiştir. Onu %14,7 (72 kişi) ile “iyi” olarak belirtenler takip etmektedir. %9,0 (44 kişi) ise düşük olarak belirtmiştir. **Katılımcıların gelir durumlarını nasıl gördükleri esas alınarak belirlenen üçlü kategori** değişkenine göre ANOVA testi uygulanmış anket maddelerinin çoğunluğunda anlamlı bir farklılaşma tespit edilememiştir. Bunda katılımcıların %76,1 gibi yüksek oranda gelir durumlarını orta olarak belirtmiş olmalarının da etkisi kuşkusuz vardır. Yani katılımcılar büyük oranda gelir durumu birbirine yakın homojen niteliklidir. Bununla birlikte; “İnancımı kalbimin derinliklerinde ve bana özgü bir şekilde yaşamaktan mutluluk duyarım”, “Hayata, anlamını insan kendisi verir”, “Kur’an, Hadis ve temel dini kitapları kendi yorumumla anlamaktan kaçınır; dini bir otoritenin açıklamalarına uyarım”, “Başkasının inancına yanlış diyemem. Herkesin inancı kendine göre doğrudur”, “Bir Budist veya Hristiyan’ın dini açıdan inandığı şeyler de bir Müslüman’ın inandığı kadar doğru olabilir”, “Dini doğru anlamak konusunda kendi aklımla hareket etmem, İslam âlimlerinin (bilginlerinin) görüşlerine başvururum”, “Dinde bir şeyin doğru veya yanlış olduğunu anlamak için Diyanet İşleri Başkanlığı’nın görüşüne bakmam benim için yeterlidir”, “Dini yaşamda görünen bazı kural ve uygulamaların dinin derin anlamlarını kavrayamayanların sürdürdüğü adetler olduğuna inanıyorum”

maddeleri için yapılan ANOVA testinde gelir durumuna göre anlamlı bir farklılaşma olduğu tespit edilmiş ve farklılaşmanın detayları hakkında ilgili maddelerin altında açıklama yapılmıştır. Buna ek olarak gelir durumuna göre ANOVA test sonuçları yorumlanırken frekansların aşırı şekilde dengesiz dağılmış olması göz önünde bulundurulmalıdır.

4.3.7.Üniversiteden Önce En Uzun Yaşanılan Çevre

Tablo 4.7:Üniversiteden önce en uzun yaşanılan çevre

En Uz. Ya. Çev.	Frekans	Yüzde
Köy, Kasaba	76	15,5
İlçe	110	22,5
İl merkezi	82	16,8
Metropol (İs, An, İz.)	220	45
Belirtilmemiş	1	,2
Toplam	489	100,0

Katılımcıların üniversiteye gelmeden önce en uzun yaşadıkları çevre büyük oranda %45 (220 kişi) İstanbul, Ankara ve İzmir şehirleridir. İkinci sırada %22,5 (110 kişi) ile ilçe gelmektedir. İl merkezinde yaşamış olanların oranı %16,8 (82 kişi) iken katılımcıların %15,5'si (76 kişi) köyde yaşadığını belirtmiştir.

Üniversiteden önce en uzun yaşanılan çevre değişkenine göre ANOVA testi uygulanmış, dört madde hariç diğerlerinde herhangi bir anlamlı farklılaşma tespit edilememiştir. Bu, üniversiteden önce en uzun yaşanılan çevrenin sonuçlar üzerinde ciddi bir etkisinin olmadığı anlamına gelmektedir. Anlamlı farklılaşmanın bulunduğu; “Bence bir kişi namaz, oruç hac gibi uygulamaları yapmasa bile Allah’ın sevgili kulu olabilir”, “Dini bir bilgi ile bilimsel (akli) bir bilgi çelişiyorsa dini bilgiyi esas alırım”, “Başkasının inancına yanlış diyemem. Herkesin inancı kendine göre doğrudur”, “Bir Budist veya Hristiyan’ın dini açıdan inandığı şeyler de bir Müslüman’ın inandığı kadar doğru olabilir” maddeleriyle ilgili değerlendirme her bir maddenin altında yapılmıştır. Bu maddelerin tamamında ortak olan, anlamlı

farklılaşmanın küçük şehirlerde yaşayanlarla İstanbul, Ankara ve İzmir şehirlerinde yaşayanlar arasında olmasıdır.

4.3.8.Dini Bir Vakıf Veya Dernekte Kalma Durumu

Tablo 4.8:Dini bir vakıf veya dernekte geçmişte ve şu anda kalma durumu

Dini vakıf, dernek vs. kalma dur.	Geçmişte Kalma Durumu		Şu Anda Kalma Durumu	
	Frekans	Yüzde	Frekans	Yüzde
Evet	113	23,1	35	7,2
Hayır	367	75,1	450	92,0
Belirtilmemiş	9	1,8	4	,8
Toplam	489	100,0	489	100,0

Örneklem grubun geçmişte ve şu anda dini bir vakıf, dernek v.s. yurdunda veya evinde kalıp kalmama durumları sorulmuş ve buna göre katılımcıların %23,1'i (113 kişi) geçmişte kaldığını belirtmiş, 75,1'i (367 kişi) ise kalmadığını belirtmiştir. Şimdi ki duruma göre ise katılımcıların %7,2'si (35 kişi) kaldığını belirtirken %92,0'si (450 kişi) kalmadığını belirtmiştir.

Fakülte bazında değerlendirildiğinde İlahiyat Fakültesinde okuyan öğrencilerin %38,0'i (92 kişi) geçmişte kaldığını belirtmiştir. Aynı fakültede, şimdi kaldığını belirtenlerin oranı ise %12,3 (30 kişi) olmuştur. Fen Edebiyatta okuyanların ise %8,8'i (21 kişi) geçmişte kaldığını belirtmiş şimdi kaldığını belirtenlerin oranı ise %2,1 (5 kişi) olmuştur. Bu, geçmişte dini bir vakıf dernek v.s. yurdunda veya evinde kalanların oldukça büyük oranda İlahiyat Fakültesinde okuyan öğrenciler olduğunu göstermektedir. Geçmişte kaldığını belirtenlerin oranı şu an ki durumla kıyaslandığında radikal biçimde düşmektedir.

Tablo 4.9:Dini bir vakıf veya dernekte geçmişte ve şu anda kalma durumunun çapraz karşılaştırılması

Çapraz Tablo		Şu an bir vakıfta kalma durumu		
		Evet	Hayır	Toplam
Geçmişte bir vakıfta kalma durumu	Evet	19	93	112
	Hayır	15	350	365
	Toplam	34	443	477

Durum çapraz tablolar üzerinde incelendiğinde geçmişte dini bir vakıf veya dernekte kaldığını belirten 112 kişiden 93 kişi şimdi kalmadığını; geçmişte kalmadığını belirten 365 kişiden 15 kişi şimdi kaldığını belirtmiştir. Çapraz tablo incelemeleri sonucunda bu 15 kişiden 14'nün İlahiyat Fakültesinde olduğu görülmüştür.

Bütün maddeler için, katılımcıların geçmişte ve şu anda dini bir vakıf dernek v.s. yurdunda veya evinde kalıp kalmama durumu değişkenine göre anlamlı bir farklılık bulunup bulunmadığını belirlemek amacıyla ayrı ayrı bağımsız grup t testi yapılmış ve çıkan sonuçlar her madde için kendi altında değerlendirilmiştir.

Geçmişte bir vakıfta kalıp kalmama durumu hariç diğer değişkenler açısından fakülteler arası dağılım homojendir. Bu yüzden diğer değişkenlerin gruplar arası kıyaslama açısından etkisi nötr olmuştur diyebiliriz.

4.4.Verilerin Analizi

4.4.1.Dini Öznel Veya Nesnel Algılama Durumu

Dini anlamda bireyselleşmenin başladığı yer, dinin ne kadar öznel veya nesnel algılandığının saptandığı yerdir. Dini öznellik arttıkça bireyselleşme eğiliminde, dini nesnellik arttıkça kolektifleşme eğiliminde artış görülür. Bu bakış açısından hareketle örneklem gruba, dini ne kadar dışarıdan almaya (nesnel) eğilimli olduklarını tespit etmek amacıyla bazı ifadeler yöneltilmiştir. Bunlardan biri **“inancımı kalbimin derinliklerinde ve bana özgü bir şekilde yaşamaktan mutluluk duyarım”** ifadesiydi.

Tablo 4.10:“İnancımı kalbimin derinliklerinde ve bana özgü bir şekilde yaşamaktan mutluluk duyarım” maddesi frekans tablosu

Katılma Durumu		Fakülte		Toplam
		Fen Edebiyat	İlahiyat	
Kesinlikle Katılıyorum	%	71,5	79,3	75,4
Katılıyorum	%	25,2	15,4	20,3
Kararsızım	%	2,1	2,4	2,3
Katılmıyorum	%	0,0	1,6	0,8
Kesinlikle Katılmıyorum	%	1,2	1,2	1,2
Toplam	%	100,0	100,0	100,0

Tabloda görüldüğü gibi her iki fakülte değişkeni açısından da dağılım benzer ve oldukça homojendir. Bu ifadeye katılım durumuna göre Fen Edebiyat grubu %96,7 oranında olumlu yaklaşırken, İlahiyat grubu %94,7 oranında olumlu yaklaşmıştır. Aradaki fark aşağıda da görüleceği gibi anlamlı bir fark değildir. Bu, her iki grubun da bu madde açısından oldukça benzer bir eğilime sahip olduğunu göstermektedir.

Tablo 4.11:“İnancımı kalbimin derinliklerinde ve bana özgü bir şekilde yaşamaktan mutluluk duyarım” maddesi bağımsız gruplar t testi tablosu

Gruplar	N	$\bar{x}$	ss	Sh $_{\bar{x}}$	t Testi		
					t	Sd	p
Fen Edebiyat	243	1,34	,644	,041	,686	487	,493
İlahiyat	246	1,30	,710	,045			

Aritmetik ortalamalarının fakülte değişkenine göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek için yapılan bağımsız grup t testi sonucunda; gruplar arasında herhangi bir farklılık bulunmamıştır ($p=,493$).

Aynı şekilde dini bir vakıf, dernek v.s. yurdunda veya evinde kalıp kalmadığı değişkenine göre yapılan bağımsız grup t testi sonucunda; hem şu anki durum hem de geçmişteki durum açısından gruplar arasında herhangi bir farklılık tespit edilmemiştir ($p>,05$). Gelir durumunun tercihlerde etkili olup olmadığını tespit etmek

amacıyla tek yönlü ANOVA testi uygulanmış ve gruplar arasında anlamlı farklılaşmanın olduğu görülmüştür ($p<,05$). Yapılan Post Hoc test sonuçlarından hem Tukey hem Scheffe hem de LSD verilerine göre farklılık gelir durumunu “düşük” olarak belirtenler ile “iyi” olarak belirtenler arasındadır. Buna göre gelir durumunu düşük olarak belirtenler “İnancımı kalbimin derinliklerinde ve bana özgü bir şekilde yaşamaktan mutluluk duyarım” görüşüne; gelir durumunu “iyi” olarak belirtenlere göre **daha yakın** durmaktadırlar.

Aynı kategoride örneklem gruba yöneltilen ifadelerden biri de “**hayata, anlamını insan kendisi verir**” ifadesiydi.

Tablo 4.12:“Hayata, anlamını insan kendisi verir” maddesi frekans tablosu

Katılma Durumu		Fakülte		Toplam
		Fen Edebiyat	İlahiyat	
Kesinlikle Katılıyorum	%	62,0	51,9	56,9
Katılıyorum	%	28,1	29,6	28,9
Kararsızım	%	7,9	11,9	9,9
Katılmıyorum	%	0,8	3,7	2,3
Kesinlikle Katılmıyorum	%	1,2	2,9	2,1
Toplam	%	100,0	100,0	100,0

Tabloda görüldüğü gibi katılımcıların büyük çoğunluğu bu ifadeye olumlu yaklaşmışlardır. Fakat bir önceki maddeye göre ele aldığımızda olumlu yaklaşım oranlarında düşüş olduğu gözlenmektedir. Nitekim bu ifadeye Fen Edebiyatta olumlu yaklaşanların oranı toplamda %90,1 olurken İlahiyatta %81,5 olmuştur. Her iki grupta da katılım oranı oldukça yüksektir.

Tablo 4.13:“Hayata, anlamını insan kendisi verir” maddesi bağımsız gruplar t testi tablosu

Gruplar	N	$\bar{x}$	ss	Sh $\bar{x}$	t Testi		
					t	Sd	p
Fen Edebiyat	243	1,51	,778	,049	-3,063	487	,002
İlahiyat	246	1,75	,990	,063			

Fakat yukarıdaki tabloda görüldüğü gibi aritmetik ortalamalarda önemli bir farklılaşma görülmektedir. Fakülte değişkenine göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek için yapılan bağımsız grup t testi sonucunda; gruplar arasında anlamlı bir farklılık olduğu görülmüştür ($p=,002$). Buna göre her ne kadar her iki grup da ortalama değerler açısından olumlu yaklaşmış olsa da “Hayata, anlamını insan kendisi verir” ifadesine Fen Edebiyat öğrencilerinin katılma durumu daha yüksektir. Diğer bir ifadeye göre İlahiyat Fakültesi öğrencileri bu görüşe diğerlerine göre daha mesafeli durmaktadır. Bir önceki maddeye göre kıyaslandığında fakülteler arasında oldukça anlamlı bir farklılaşma görülmektedir.

Dini bir vakıf, dernek v.s. yurdunda veya evinde kalıp kalmadığı değişkenine göre yapılan bağımsız grup t testi sonucunda; hem şu anki durum hem de geçmişteki durum açısından gruplar arasında herhangi bir farklılık bulunmamıştır ($p>,05$). Gelir durumu değişkenine göre anlamlı bir farklılık bulunup bulunmadığını tespit etmek amacıyla tek yönlü ANOVA testi uygulanmış ve gruplar arasında anlamlı farklılaşmanın olduğu görülmüştür ($p<,05$). Post Hoc testlerinden Scheffe ve Tukey testleri ortak sonucuna göre bu farklılaşma gelir durumunu “düşük” olarak belirtenlerle “orta” olarak belirtenler arasındadır. Gelir durumunu “düşük” olarak belirtenler “orta” olarak belirtenlere göre daha **olumlu** yaklaşmaktadır. Ayrıca LSD sonuçları gelir durumunu “düşük” olarak belirtenlerle “iyi” olarak belirtenler arasındaki da anlamlı farklılık belirlemekte ve buna göre gelir durumunu düşük olarak belirtenler iyi olarak belirtenlere göre bu ifadeye daha olumlu yaklaşmaktadırlar. Bu, gelir durumu düştükçe dini daha mahrem bir olgu olarak yaşama eğiliminin arttığı şeklinde yorumlanabilir.

Bu kategorinin asıl önemli olan ve ayrışmanın ortaya çıktığı maddesi **“bence önemli olan Allah’a inanmaktır ona nasıl inanacağını kişinin kendisi belirler”** ifadesidir.

Tablo 4.14:“Bence önemli olan Allah’a inanmaktır ona nasıl inanacağını kişinin kendisi belirler” maddesi frekans tablosu

Katılma Durumu		Fakülte		Toplam
		Fen Edebiyat	İlahiyat	
Kesinlikle Katılıyorum	%	50,8	17,4	33,9
Katılıyorum	%	22,0	23,1	22,6
Kararsızım	%	15,3	22,7	19,0
Katılmıyorum	%	8,1	16,5	12,3
Kesinlikle Katılmıyorum	%	3,8	20,2	12,1
Toplam	%	100,0	100,0	100,0

Frekans tablosunda görüldüğü gibi her iki fakülte arasında anlamlı bir ayrışma olmakta ve ilk maddedeki homojen dağılıma rağmen bu maddede farklı kutuplara yönelme belirginleşmektedir. Adı geçen maddeye toplamda Fen Edebiyat grubu %72,8 oranında olumlu yaklaşırken İlahiyat grubu %40,5 oranında olumlu, %36,7 oranında ise olumsuz yaklaşmıştır. İlahiyat grubunda maddeye olumlu yaklaşım oranı ile olumsuz yaklaşım oranının birbirine oldukça yaklaştığı görülmektedir.

Tablo 4.15:“Bence önemli olan Allah’a inanmaktır ona nasıl inanacağını kişinin kendisi belirler” maddesi bağımsız gruplar t testi tablosu

Gruplar	N	$\bar{x}$	ss	Sh $_{\bar{x}}$	t Testi		
					t	Sd	p
Fen Edebiyat	243	1,93	1,138	,073	-9,188	487	,000
İlahiyat	246	2,98	1,371	,087			

Farklılaşmanın istatistiksel karşılıklarını tespit etmek amacıyla yapılan bağımsız grup t testi sonucuna göre her iki fakülte arasında farklılaşmanın oldukça anlamlı olduğu görülmektedir ($p=,000$). Buna göre İlahiyat öğrencileri **“bence önemli olan Allah’a inanmaktır ona nasıl inanacağını kişinin kendisi belirler”**

inancısını her ne kadar belli ölçüde kabul etmiş olsalar da Fen Edebiyat öğrencileriyle kıyaslandığında bu görüşe oldukça mesafeli durmaktadırlar.

İlahiyat öğrencilerinin bu tutumlarının üzerinde geçmişte dini bir vakıfta kalmış olan kişilerin etkisi olmadığı görülmektedir. Çünkü bunların ortalaması ($\bar{x}$ =2,86) İlahiyat ortalaması olan 2,98'den düşüktür. Yani geçmişte bir vakıfta kalmış olanlar bu madde açısından İlahiyatlardan daha olumludurlar.

Bu üç madenin sıralaması önemlidir. Nitekim “İnancımı kalbimin derinliklerinde ve bana özgü bir şekilde yaşamaktan mutluluk duyarım”, “Hayata, anlamını insan kendisi verir”, “Bence önemli olan Allah’a inanmaktır ona nasıl inanacağını kişinin kendisi belirler” maddelerinde sıralı olarak ortalamaların sistematik şekilde yükseldiği yani olumsuz kanaatin giderek arttığı görülmektedir. Nitekim Fen Edebiyat grubu “**İnancımı kalbimin derinliklerinde ve bana özgü bir şekilde yaşamaktan mutluluk duyarım**” maddesine yaklaşık %97 oranında olumlu yanıt verirken, “**Hayata, anlamını insan kendisi verir**” maddesine yaklaşık %90, “**bence önemli olan Allah’a inanmaktır ona nasıl inanacağını kişinin kendisi belirler**” maddesine ise yaklaşık %73 oranında olumlu yanıt vermiştir. Bu, her maddede oranın düştüğü yani olumsuz kanaatin giderek yükseldiği anlamına gelmektedir.

Aynı durum İlahiyat grubu için de gözlenmektedir. Nitekim İlahiyat grubu “**İnancımı kalbimin derinliklerinde ve bana özgü bir şekilde yaşamaktan mutluluk duyarım**” maddesine yaklaşık %95 oranında olumlu yanıt verirken, “**Hayata, anlamını insan kendisi verir**” maddesine yaklaşık %81, “**bence önemli olan Allah’a inanmaktır ona nasıl inanacağını kişinin kendisi belirler**” maddesine ise yaklaşık %40 oranında olumlu yanıt vermiştir. Bu, her maddede oranın düştüğü yani tıpkı diğer grupta olduğu gibi olumsuz kanaatin giderek yükseldiği anlamına gelmektedir.

Bu, her iki grubun da benzer eğilimler gösteriyor oldukları anlamına gelir. Fakat ortalamaların aynı oranda yükselmediği dikkat çekicidir. Ortalamalar yükseldikçe fakülteler arasındaki fark da radikal biçimde artmaktadır. Hatta

birincisinde fark o kadar azdır ki ($t=,686$) istatistikler anlamlı bir farklılaşma tespit edememiştir ($p=,493$). İkincisinde farklılaşma hızla artmış ($t=-3,063$) üçüncüsünde ise zirveye çıkmıştır ($t=-9,188$). Bu sonuçlar dini, kişisel bir olgu olarak yaşama konusunda benzer eğilimler gösterdikleri fakat İlahiyat öğrencilerinin, Fen Edebiyat öğrencilerine göre dinsel içeriklerin dışarıdan belirlenmesine daha açık oldukları anlamına gelir. Çünkü bu rakamlar İlahiyat grubunda, dini, kişinin kendisinin belirleyeceği yönündeki kanaatlerin zayıf olduğunu göstermektedir.

4.4.2.Akıl ve Dine Yaklaşım

Testin bir diğer kategorisi, dinin ne kadar akli ne kadar nakli görüldüğünü ölçmeye yöneliktir. Buradan elde edilen veriler bireyselleşmenin sadece varlığıyla ilgili değil yönüyle de ilgili ipuçları da taşımaktadır. Yani buradan çıkan sonuçlar grupların hangi tür bireyselleşme eğilimi gösterdikleri hakkında ipuçları içermektedir. Çünkü ikinci tür bireyselleşme (modernist bireyselleşme) ile birinci tür (modern selefî bireyselleşmesi) arasındaki farklılaşma ancak akla yaklaşımın mahiyetiyle anlaşılabilir. Aklın öncelendiği durumlar ikinci tür bireyselleşmeye işaret ederken geleneği atlamak koşuluyla naklin öncelendiği durumlar birinci tür bireyselleşmeye işaret eder. Burada önemli noktalardan biri geleneğe yaklaşımdır. Nitekim geleneği dini bilginin sahih kaynaklarından birisi olmak gelenekçilik kategorisine girer. Gelenekçilikte de tıpkı modern selefilikte olduğu gibi bağımsız akıl değil nakil esas alınır. Modern selefilik ile gelenekçiliği ayıran en belirgin nokta modern selefiliğin geleneği dinin sahih bir kaynağı olarak görmemesi ve reddetmesidir. Modern selefiler radikal biçimde doğrudan ilk dönem uygulamalarına bağlanmayı savunurlar.

Bu kategoriden çıkan sonuçlar bir sonraki kategori olan “**Otoriteye Uyuma Eğilimi**” başlığıyla birlikte değerlendirildiğinde katılımcı grubunun dinde bireyselleşme eğilimlerinin mahiyeti daha net ortaya çıkacaktır. Çünkü birinci tür ile ikinci tür bireyselleşme arasındaki belirgin farklardan biri de otoriteye uyuma eğilimidir. İkinci tür (Modernist) bireyselleşme bağımsız akli esas aldığından doğası gereği harici bir otoritenin varlığını kabullenmeye karşı mesafelidir. Birinci tür (modern selefî) bireyselleşmede ise harici bir otorite meşru hatta gerekli görülür. Bu

otorite başta Hz. Peygamber olmak üzere ilk dönem Müslüman toplumunda yaşamış önde gelen kişilerdir.

Bu kategoride katılımcılara yönelttiğimiz ifadelerden biri **“dinin bütün hükümleri her asrın tarihî ve toplumsal şartlarına göre yenilenmelidir”** ifadesi olmuştur.

Tablo 4.16:“Dinin bütün hükümleri her asrın tarihî ve toplumsal şartlarına göre yenilenmelidir” maddesi frekans tablosu

Katılma Durumu		Fakülte		Toplam
		Fen Edebiyat	İlahiyat	
Kesinlikle Katılıyorum	%	10,4	9,3	9,9
Katılıyorum	%	16,6	16,3	16,4
Kararsızım	%	23,7	24,8	24,2
Katılmıyorum	%	18,3	16,3	17,2
Kesinlikle Katılmıyorum	%	31,1	33,3	32,2
Toplam	%	100,0	100,0	100,0

Testte frekans değerleri fakülte değişkenine göre birbirine çok yakın olan maddelerden biri de budur. Görüldüğü gibi toplamda Fen Edebiyat öğrencileri bu maddeye %49,4 oranında; İlahiyat öğrencileri ise %49,6 oranında olumsuz yaklaşmıştır. Toplamda olumlu yaklaşım oranların ise Fen Edebiyat'ta %27 iken İlahiyat'ta yaklaşık %26 olmuştur. Her iki grubun oranları birbirine nerdeyse eşit çıkmıştır.

Bundan dolayı bağımsız grup t testinde de istatistiksel olarak anlamlı bir fark tespit edilememiştir ($p=,694$). Buna göre her iki fakültede okuyanlar da yaklaşık 3,5 gibi yüksek bir ortalamayla bu ifadeye katılmamaktadırlar. Testin diğer değişkenlerine göre yapılan ANOVA ve t testi sonuçlarından da fakülteye göre anlamlı bir farklılaşma tespit edilememiştir ($p>,05$).

Buna göre katılımcılar dinin bütün hükümlerinin her asrın tarihî ve toplumsal şartlarına göre yenilenmesi gerektiği fikrini belirgin şekilde reddetmektedirler. Bu

durum katılımcıların dinin esaslarının korunmasına sadık oldukları “yenilenme” denilen süreçlerin ise aslında bu esasların değiştirilmesi anlamına geldiğini düşündükleri şeklinde yorumlanabilir. Bu sonuçlar bu haliyle katılımcı grubunun en azından modernist bireyselleşme kategorisinden uzak olduklarını gösterir. Çünkü o kategorinin en karakteristik özelliğini dinin bütün hükümlerinin zamana göre değiştirilebileceği görüşü oluşturmaktaydı. Katılımcılar eğer modernist bireyselleşme kategorisinde bulunmuyorlarsa, öyleyse katılımcıların akılla ilgili ifadelerle aklın aleyhine olacak şekilde cevap vermeleri gerekmektedir. Gerçekten de bu böyle çıkmaktadır. Nitekim testin bir başka maddesi olan **“dini bir bilgi ile bilimsel (akli) bir bilgi çelişiyorsa dini bilgiyi esas alırım”** ifadesine gelen cevaplar bunu kanıtlar niteliktedir.

Tablo 4.17:“Dini bir bilgi ile bilimsel (akli) bir bilgi çelişiyorsa dini bilgiyi esas alırım” maddesi frekans tablosu

Katılma Durumu		Fakülte		Toplam
		Fen Edebiyat	İlahiyat	
Kesinlikle Katılıyorum	%	25,3	53,9	39,7
Katılıyorum	%	18,3	29,0	23,7
Kararsızım	%	34,0	12,7	23,3
Katılmıyorum	%	10,4	2,0	6,2
Kesinlikle Katılmıyorum	%	12,0	2,4	7,2
Toplam	%	100,0	100,0	100,0

Tabloda görüldüğü gibi İlahiyatta okuyanlarda belirgin şekilde “Kesinlikle Katılıyorum” ifadesine yönelme hatta yığılma görülmektedir. Toplamda ise %82,9 oranında oldukça yüksek bir katılımı olumlu yaklaşılmıştır. Fen Edebiyatı ise toplamda olumlu yaklaşım %43,6, olumsuz yaklaşım ise %22,4 olmuştur. Fen Edebiyatı %34 ile kararsız tutum belirgindir. Bu, onların günlük hayatta veya meslek hayatında bu tip durumlarla ve tartışmalarla karşılaşmıyor olmalarıyla açıklanabilir. İlahiyat grubunda ise yaklaşık %83 gibi yüksek bir oranda bu maddeye

olumlu yanıt gelmiştir. Kararsızlar %12,7 ile diğer grubun oldukça altındadır ve katılmama durumu %4,4 ile oldukça düşüktür.

Bu durum her iki fakültenin de her hangi bir çelişki durumunda dini bilgiyi esas almaya eğilimli oldukları şeklinde yorumlanabilir. Bu sonuçlarda ortaya çıkan eğilim yönleri bir öncekiyle örtüşmektedir. Yani katılımcılar özellikle İlahiyat grubu otantik dini bilginin konumuna karşı saygılıdır denilebilir. Bununla birlikte eğilim yönleri aynı olmakla birlikte oranlar arasındaki fark hayli açıktır. Yani mesela katılım durumu açısından Fen Edebiyat'ta oran %43,6 gibi ortalama hatta nispeten düşükken İlahiyat'ta %83 gibi oldukça yüksektir. Bu durumun ne anlama geldiği aşağıdaki t testi sonuçlarında daha belirgin şekilde ortaya çıkmaktadır.

Tablo 4.18:“Dini bir bilgi ile bilimsel (akli) bir bilgi çelişiyorsa dini bilgiyi esas alırım” maddesi bağımsız gruplar t testi tablosu

Gruplar	N	$\bar{x}$	ss	Sh $_{\bar{x}}$	t Testi		
					t	Sd	p
Fen Edebiyat	243	2,65	1,287	,082	9,314	487	,000
İlahiyat	246	1,70	,937	,059			

T testi sonuçları, fakülteler arasında oldukça anlamlı ve belirgin bir farklılaşma olduğunu göstermektedir (p=,000). Bu farklılaşmaya göre İlahiyat öğrencileri diğerlerine göre 1,70 gibi oldukça anlamlı bir ortalama ile, çelişki durumunda dini bilgiyi esas alacağını belirtmektedir. Fen Edebiyat'ta ise bu oran 2,65'tir. Yani Fen Edebiyat grubu İlahiyat'a göre, çelişki durumunda dini bilgiyi tercih etmeye daha mesafelidir. Burada dini bilginin gerek Kur'an veya Hadis gibi birincil kaynaklarda olsun gerekse geleneksel anlatım araçları vasıtasıyla olsun nakli bilgi anlamına geleceğini hatırlayalım.

Bu oranlar üzerinde geçmişte bir vakıf veya dernekte kalma durumunun belirgin bir etkisi bulunmamaktadır. Fakat üniversiteden önce yaşanan en uzun çevre değişkenine göre ANOVA test sonuçları bu madde için anlamlı çıkmıştır (p=,014). Anlamlı farklılığı tespit etmek için Post Hoc testleri uygulanmış ve Scheffe, Tukey ve LSD testleri farklılaşmanın il merkezinde kaldığını belirtenler ile metropolde (İstanbul, Ankara, İzmir) kaldığını belirtenler arasında olduğu şeklinde anı sonucu göstermiştir. Bu farklılığa göre metropolde yaşadığını belirtenler, il

merkezinde yaşadığını belirtenlere göre “dini bir bilgi ile bilimsel (akli) bir bilgi çelişiyorsa dini bilgiyi esas alırım” görüşüne daha mesafeli durmaktadırlar.

Bu ifadenin doğrulayıcı bir ifadesi olarak katılımcılara bir başka maddede “**eğer dinde bir konu akılla çelişiyorsa akla uygun olanı seçerim**” ifadesi yöneltmiştir.

Tablo 4.19:“Eğer dinde bir konu akılla çelişiyorsa akla uygun olanı seçerim” maddesi frekans tablosu

Katılma Durumu		Fakülte		Toplam
		Fen Edebiyat	İlahiyat	
Kesinlikle Katılıyorum	%	18,1	4,1	11,1
Katılıyorum	%	11,5	6,9	9,2
Kararsızım	%	34,6	16,7	25,6
Katılmıyorum	%	14,0	26,9	20,5
Kesinlikle Katılmıyorum	%	21,8	45,3	33,6
Toplam	%	100,0	100,0	100,0

Tabloda görüldüğü gibi bir öncekini doğrular mahiyette bu kez yönelme “Kesinlikle Katılmıyorum” tarafına doğru olmuştur. Fen Edebiyatta bu maddeye olumsuz yaklaşım oranı toplamda %35,8’ken İlahiyatta %72,2 olmuştur. Buna göre her iki fakülte de dinde bir konu üzerinde akılla çelişme durumu ortaya çıktığında akla uygun olanı seçmeye karşı olumsuz bir eğilim vardır. Fakat bunda da frekans değerleri oldukça farklı çıkmaktadır. İlahiyatta oran Fen Edebiyata göre belirgin şekilde öndedir.

Tablo 4.20:“Eğer dinde bir konu akılla çelişiyorsa akla uygun olanı seçerim” maddesi bağımsız gruplar t testi tablosu

Gruplar	N	$\bar{x}$	ss	Sh $\bar{x}$	<i>t</i> Testi		
					<i>t</i>	<i>Sd</i>	<i>p</i>
Fen Edebiyat	243	3,09	1,360	,087	-8,189	487	,000
İlahiyat	246	4,02	1,124	,071			

Nitekim tabloda görüldüğü gibi bağımsız grup t testi sonuçlarına göre fakülteler arasında istatistiksel olarak oldukça anlamlı bir farklılaşma olduğu tespit edilmektedir ($p=,000$). Bu farklılaşmaya göre İlahiyat öğrencileri Fen Edebiyat öğrencilerine göre radikal biçimde bu fikre karşıdırlar. Yani dinde bir konu akılla çeliştiğinde akla uygun olanı değil dine uygun olanı seçme yönünde güçlü bir eğilim taşımaktadırlar. Geçmişte bir vakıfta kalma durumuna göre alınan t testi sonuçlarına göre, kaldığını belirtenlerin ortalaması 3,98’dir. Bu durum İlahiyat öğrencilerinin bu kanaatleri üzerinde bu grubun etkisinin olmadığını göstermektedir. Yani onların bu tutumu tamamen aldıkları formel din eğitimi ve İlahiyat eğitimi sonucunda ortaya çıkmaktadır denilebilir.

Katılımcıların gelenekle ilgili tutumları bu sonuçları pekiştirir niteliktedir. Çünkü her iki kategorinin de sahip olduğu ortak noktalardan biri geleneğin referans noktası olmaktan çıkarılmasıdır. Onlara yönelttiğimiz **“dini kitaplarda ya da konuşmalarda neyin gelenek, neyin Allah’ın mesajı olduğunu ayırt etmeye çalışır, dinin özünü yakalamaya gayret ederim”** ifadesinin sayısal değerleri şöyledir:

Tablo 4.21:“Dini kitaplarda ya da konuşmalarda neyin gelenek, neyin Allah’ın mesajı olduğunu ayırt etmeye çalışır, dinin özünü yakalamaya gayret ederim” maddesi frekans tablosu

Katılma Durumu		Fakülte		Toplam
		Fen Edebiyat	İlahiyat	
Kesinlikle Katılıyorum	%	40,5	47,8	44,1
Katılıyorum	%	43,0	40,0	41,5
Kararsızım	%	11,2	8,6	9,9
Katılmıyorum	%	4,1	2,4	3,3
Kesinlikle Katılmıyorum	%	1,2	1,2	1,2
Toplam	%	100,0	100,0	100,0

Tabloda görüldüğü gibi her iki grup da belirgin şekilde bu ifadeye olumlu yanıt vermiştir. Fen Edebiyatta toplam olumlu yaklaşım oranı %73,5’ken İlahiyatta %87,8

olmuştur. Bu, her iki grubun da güçlü şekilde geleneği dinden ayırma eğilimi taşıdığını göstermektedir. Hatta bu eğilim o kadar benzerdir ki bağımsız grup t testi uygulamasında gruplar arasında her hangi bir anlamlı farklılaşma tespit edilemediği gibi ($p=,086$) diğer sabit değişkenlerle ilgili de anlamlı bir farklılaşma tespit edilememiştir ($p>,05$).

Bu kategoride özetle çıkan sonuçlar; 1) Her iki grubun da geleneği dinden ayırma eğilimde olduğu görülmüştür. Çünkü “Dini kitaplarda ya da konuşmalarda neyin gelenek, neyin Allah’ın mesajı olduğunu ayırt etmeye çalışır, dinin özünü yakalamaya gayret ederim” maddesine Fen Edebiyat’ta toplam olumlu yaklaşım oranı %73,5’ken İlahiyatta %87,8 olmuştur. 2) Dinin özüne dokunmaya karşı (özellikle İlahiyat grubu) mesafelidirler. Çünkü “Dini bir bilgi ile bilimsel (akli) bir bilgi çelişiyorsa dini bilgiyi esas alırım” maddesine Fen Edebiyat grubu yaklaşık %43 ile olumlu yanıt vermişken olumsuz yaklaşım oranı %22,4 olmuştur. İlahiyat grubu ise %83 gibi hayli yüksek bir oranla olumlu yanıt gelmiştir. 3) Akla dayalı yenilenme fikirlerinin dinin özünü tehdit ettiği ve dinin akli boyutundan ziyade nakli boyutunu önceledikleri görülmektedir. Çünkü “dinin bütün hükümleri her asrın tarihî ve toplumsal şartlarına göre yenilenmelidir” maddesine Fen Edebiyat öğrencileri %49,4 oranında; İlahiyat öğrencileri ise %49,6 oranında olumsuz yaklaşmıştır. Olumlu yaklaşım ise her iki grupta da yaklaşık %25 civarında olmuştur. “Eğer dinde bir konu akılla çelişiyorsa akla uygun olanı seçerim” maddesinde ise Fen Edebiyat’ta olumsuz yaklaşım oranı toplamda %35,8’ken olumlu yaklaşım oranı yaklaşık %30’dur. İlahiyatta olumsuz yaklaşım %72,2 olmuştur.

Eğilim yönleri paralel olmasına rağmen frekans değerlerinde meydana gelen anlamlı farklılaşmalar bölümün ilerleyen kısımlarında yorumlanmaktadır.

4.4.3.Otoriteye Uyma Eğilimi

Testte örneklem gruba, dini bir otoriteye uyma konusundaki eğilimlerini ölçmek amaçlı ifadeler yöneltmiştir. Bu ifadeler hem onların bireysel akla yükledikleri anlamı hem de dini anlama konusunda dışarıdan destek almayı ne kadar gerekli gördüklerini tanımlar niteliktedir. Bir önceki kategorinin sonuçlarında yola

çıkarak İlahiyat grubunun dini anlama konusunda otoriteye başvurma eğilimlerinin daha güçlü çıkması gerektiği tahmini yapılabilir. Öncelikle bu kategoride dini bir otoritenin meşru olarak görülüp görülmediğiyle ilgili tespitlere bakalım.

Katılımcılara “**dini iyi bilen kişiler, diğer kişilere önderlik ederek onların da dini iyi tanımlarını sağlamalıdır**” ifadesi yöneltmiştir.

Tablo 4.22:“Dini iyi bilen kişiler, diğer kişilere önderlik ederek onların da dini iyi tanımlarını sağlamalıdır” maddesi frekans tablosu

Katılma Durumu		Fakülte		Toplam
		Fen Edebiyat	İlahiyat	
Kesinlikle Katılıyorum	%	43,5	65,7	54,7
Katılıyorum	%	31,6	26,0	28,8
Kararsızım	%	16,9	5,8	11,3
Katılmıyorum	%	4,6	1,2	2,9
Kesinlikle Katılmıyorum	%	3,4	1,2	2,3
Toplam	%	100,0	100,0	100,0

Fakat tabloda görüldüğü gibi her iki grubun da frekans değerleri ve ortalama değerleri katılma yönünde oldukça yüksektir. Bu oran Fen Edebiyat'ta toplamda %75,1, İlahiyat'ta ise %91,7'dir. Fen Edebiyat'ta kararsız olanların oranı %16,9 olmuştur.

Tablo 4.23:“Dini iyi bilen kişiler, diğer kişilere önderlik ederek onların da dini iyi tanımlarını sağlamalıdır” maddesi bağımsız gruplar t testi tablosu

Gruplar	N	$\bar{x}$	ss	Sh $\bar{x}$	t Testi		
					t	Sd	p
Fen Edebiyat	243	1,92	1,032	,066	5,559	487	,000
İlahiyat	246	1,46	,762	,048			

Bağımsız grup t testi sonuçlarında bu durum daha belirgin şekilde görülmektedir. Fen Edebiyat grubunun ortalaması 1,92, İlahiyat grubunun ki ise 1,46'dır. Bu her ikisinin de yüksek oranda bu fikre katıldığı anlamına gelir. Ama

yine de iki grup arasında belirgin bir farklılaşma olduğu görülmektedir ($p=,000$). Bu farklılaşmaya göre İlahiyat grubu diğerine nazaran bu fikre belirgin şekilde daha eğilimlidir. İlahiyat grubunun bu eğilimi üzerinde geçmişte dini bir vakıfta kalmış olan katılımcıların pozitif bir etkisinin olmadığı tespit edilmiştir.

Bu sonuçlar her iki grup için de dini bir liderlik konusunda meşruiyet sorunun bulunmadığını gösterir. Bu sonuçlar üzerinden bir bireyselleşme kategorisi belirlemek doğru değildir. Çünkü bireyselleşme kategorilerinin tümünde dini liderlikler meşru görülür. Hatta en radikal bireyselleşme türü olan ikinci aşamada bile en azından din kurucusunun manevi üstünlüğü ve liderliği kabul edilir. Katılımcıların dini bir otoriteden ne anladıkları diğer maddelerle birlikte değerlendirildiğinde daha net görülecektir.

Bu kapsamda katılımcılara yöneltilen sorulardan biri de **“dini kurumların ve otoritelerin açıklama ve beyanlarını olduğu gibi kabul etmekten kaçınır, kendi akıl süzgecimden geçiririm”** ifadesidir.

Tablo 4.24:“Dini kurumların ve otoritelerin açıklama ve beyanlarını olduğu gibi kabul etmekten kaçınır, kendi akıl süzgecimden geçiririm” maddesi frekans tablosu

Katılma Durumu		Fakülte		Toplam
		Fen Edebiyat	İlahiyat	
Kesinlikle Katılıyorum	%	40,1	26,9	33,5
Katılıyorum	%	28,9	34,7	31,8
Kararsızım	%	19,0	24,5	21,8
Katılmıyorum	%	9,1	9,0	9,0
Kesinlikle Katılmıyorum	%	2,9	4,9	3,9
Toplam	%	100,0	100,0	100,0

Frekans değerlerine bakıldığında her iki grup da oldukça yüksek oranda bu ifadeye katıldıklarını belirtmişlerdir. Fen Edebiyat'ta bu oran %69, İlahiyat ise %61,6 olmuştur. Genel eğilimlerin yönü aynı olsa da istatistiksel olarak aşağıdaki tabloda görüldüğü gibi iki grup arasında anlamlı bir farklılık olduğu görülmektedir ($p=,015$).

Tablo 4.25:“Dini kurumların ve otoritelerin açıklama ve beyanlarını olduğu gibi kabul etmekten kaçınır, kendi akıl süzgecimden geçiririm” maddesi bağımsız gruplar t testi tablosu

Gruplar	N	$\bar{x}$	ss	Sh $_{\bar{x}}$	t Testi		
					t	Sd	p
Fen Edebiyat	243	2,05	1,100	,070	-2,437	487	,015
İlahiyat	246	2,30	1,105	,070			

Bağımsız grup t testi sonuçlarına göre Fen Edebiyat öğrencilerinde bu ifadeye katılma durumu İlahiyat öğrencilerine göre daha ileri seviyededir. Yani Fen Edebiyat öğrencileri dini kurum ve otoritelerin açıklama ve beyanları karşısında kendi akli süreçlerini işletme konusunda daha hassastırlar. Testin diğer değişkenlerinin bu sonuçlar üzerinde anlamlı bir etkisi olduğuna dair istatistiksel olarak her hangi bir bulgu tespit edilememiştir ($p>,05$).

Bu başlık altında katılımcılara yöneltilen ifadelerden biri de “**dini doğru anlamak konusunda kendi aklımla hareket etmem, İslam âlimlerinin (bilginlerinin) görüşlerine başvururum**” maddesidir.

Tablo 4.26:“Dini doğru anlamak konusunda kendi aklımla hareket etmem, İslam âlimlerinin (bilginlerinin) görüşlerine başvururum” maddesi frekans tablosu

Katılma Durumu		Fakülte		Toplam
		Fen Edebiyat	İlahiyat	
Kesinlikle Katılıyorum	%	17,8	41,0	29,4
Katılıyorum	%	31,0	38,5	34,8
Kararsızım	%	26,0	14,3	20,2
Katılmıyorum	%	15,7	4,1	9,9
Kesinlikle Katılmıyorum	%	9,5	2,0	5,8
Toplam	%	100,0	100,0	100,0

Nitekim tabloda görüldüğü gibi İlahiyat öğrencileri radikal biçimde %79,5 oranında olumlu kutba yığılmakta yani dini doğru anlamak konusunda kendi aklıyla hareket etmek yerine İslam âlimlerinin (bilginlerinin) görüşlerine başvurmayı seçmektedir. Fen Edebiyat'ta ise bu oran %48,8 olmuştur. İlahiyat grubunun bu madde açısından daha kararlı olduğu görülmektedir. Nitekim Fen Edebiyat'ta kararsızların %26 oranındayken İlahiyat'ta bu oran %14,3 olmuştur.

Tablo 4.27:“Dini doğru anlamak konusunda kendi aklımla hareket etmem, İslam âlimlerinin (bilginlerinin) görüşlerine başvururum” maddesi bağımsız gruplar t testi tablosu

Gruplar	N	$\bar{x}$	ss	Sh $\bar{x}$	t Testi		
					t	Sd	p
Fen Edebiyat	243	2,68	1,207	,077	8,179	487	,000
İlahiyat	246	1,88	,940	,059			

Bağımsız grup t testi sonuçları da fakülte değişkenine göre oldukça anlamlı bir farklılık bulunduğunu tespit etmektedir (p=,000). Buna göre İlahiyat grubu Fen Edebiyat grubuna göre kendi aklıyla hareket etmek yerine İslam bilginlerinin görüşlerine başvurma konusunda belirgin şekilde öndedirler. Bu durum bir önceki maddeyle çelişki durumu oluşturmaz. Çünkü daha önce de tespit ettiğimiz gibi özellikle İlahiyat grubu akıl derken bağımlı aklı kastetmektedir. Bağımlı akıl dini bilgiyi kendi üretmekten ziyade üretilmiş dini bilgiler ve dini kişilikler arasında kıyaslama ve tercih yapmaya odaklı akıldır.

Bununla birlikte İlahiyat grubu bu konuda, geçmişte dini bir vakıf veya dernekte kalmış kişilere göre de belirgin şekilde ayrışır. Yani din bilginlerinin görüşlerine başvurma konusunda onlardan daha fazla eğilim gösterir. Bu durum İlahiyat'taki bu eğilimin tamamen fakülte kaynaklı olduğunu, vakıf geçmişi olan katılımcıların ortalama sonucun lehine etkilemediğini gösterir.

Tahmin edildiği gibi İlahiyat grubunda otoriteye başvurma eğilimi daha yüksektir. Nitekim bu grupta **“dini iyi bilen kişiler, diğer kişilere önderlik ederek onların da dini iyi tanımlarını sağlamalıdır”** maddesine katılım toplamda yaklaşık %92 gibi oldukça yüksek çıkmıştır. Aynı şekilde **“dini doğru anlamak konusunda kendi aklımla hareket etmem, İslam âlimlerinin (bilginlerinin)**

görüşlerine başvururum” ifadesine katılım oranı ise toplamda yaklaşık %80’dir. Aynı maddeye Fen Edebiyat grubunda toplam katılım oranı yaklaşık %49 olmuştur.

Bununla birlikte İlahiyatta okuyanlar **“dini kurumların ve otoritelerin açıklama ve beyanlarını olduğu gibi kabul etmekten kaçınır, kendi akıl süzgecimden geçiririm”** ifadesine yaklaşık %60 oranında katıldıklarını belirtmişlerdir. Bu oran görece olarak yüksektir ve aslında kişisel anlamda bağımsız davranıldığını gösteren bir unsur olarak görülebilir. Fakat onların akli süreçlerden kastının bağımsız birey aklından ziyade bağımlı geleneksel akıl olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü bir önceki paragrafta paylaşılan %92 ve %80 gibi iki yüksek rakam bu grubun bağımsız hareket etmekten ziyade bağımlı hareket etmeye eğilimli olduğunu göstermektedir. Bağımlı aklın nitelikleri hakkında bu bölüm altında yeralan “aklın bağımlılığı” adlı başlığa bakılabilir.

Modern selefi kategorisinin en karakteristik özelliği ilk dönem İslam toplumunda görülen uygulamaların tartışılmaz meşruiyetidir. Sırf o döneme karşı tutumu belirlemek amacıyla sorduğumuz **“dini kendi aklımla anlamak ve yorumlamak yerine, din ilk dönemlerinde nasıl yaşanmışsa o şekilde uygulamaya gayret ederim”** ifadesi bundan önceki sonuçların doğrulaması mahiyetinde olabilir. Bu maddeye İlahiyat grubunun daha olumlu yaklaşması beklenmektedir.

Tablo 4.28:“Dini kendi aklımla anlamak ve yorumlamak yerine, din ilk dönemlerinde nasıl yaşanmışsa o şekilde uygulamaya gayret ederim” maddesi frekans tablosu

Katılma Durumu		Fakülte		Toplam
		Fen Edebiyat	İlahiyat	
Kesinlikle Katılıyorum	%	7,9	14,3	11,1
Katılıyorum	%	14,0	23,8	18,9
Kararsızım	%	28,5	28,3	28,4
Katılmıyorum	%	27,3	18,9	23,0
Kesinlikle Katılmıyorum	%	22,3	14,8	18,5
Toplam	%	100,0	100,0	100,0

Tıpkı beklentide olduğu tabloda da görüldüğü üzere özellikle Fen Edebiyat grubunda olumsuz tarafa toplamda %49,6 oranında belirgin şekilde yönelme olduğu görülmektedir. İlahiyat grubunda ise belirgin bir yığılma durumu söz konusu değildir fakat yaklaşık %38 oranında katılma oranı yüksek çıkmıştır. Bu durum her iki grubun bu madde açısından farklı eğilimler taşıdığını göstermektedir.

Tablo 4.29:“Dini kendi aklımla anlamak ve yorumlamak yerine, din ilk dönemlerinde nasıl yaşanmışsa o şekilde uygulamaya gayret ederim” maddesi bağımsız gruplar t testi tablosu

Gruplar	N	$\bar{x}$	ss	Sh $_{\bar{x}}$	t Testi		
					t	Sd	p
Fen Edebiyat	243	3,42	1,201	,077	4,132	487	,000
İlahiyat	246	2,96	1,257	,080			

Gruplar arası bağımsız değişken t testi sonucuna göre de gruplar arasında oldukça anlamlı şekilde ayrışma bulunmaktadır (p=,000). Buna göre İlahiyat grubunda bulunan katılımcılar diğer gruptakilere göre ilk dönem topluluğunu referans alma noktasında daha olumludurlar. Bu sonuçlar bundan önceki maddelerin sonuçlarıyla uyumludur.

Fakat burada her iki grupta da bu kategorideki diğer maddelere göre olumlu yaklaşım oranlarında ciddi bir düşüş olduğu gözlenmektedir. Bu durum ilk dönemin

tartışılmaz bir referans noktası olarak görülmediğini göstermektedir. İlahiyat grubu açısından bakacak olursak dışarıdan bir otoriteye uyma eğilimi oldukça yüksek çıkarken ilk dönemi bir otorite olarak görme eğilimi azalmaktadır. Bu da İlahiyat grubunun saf modern selefi olarak tanımlanamayacağını göstermektedir.

4.4.4.Dini Kaynakları Aracılı Yorumlama

Katılımcıların yukarıda tespit edilen tutumlarının dini kaynakları aracılı yorumlama eğilimine de yansıması beklenir. Buna göre İlahiyat öğrencileri aracılı yorumlamaya daha eğilimli çıkmalıdır. Katılımcılara **“Kur’an, Hadis ve temel dini kitapları kendi yorumumla anlamaktan kaçınır; dini bir otoritenin açıklamalarına uyarım”** ifadesi yöneltilmiştir.

Tablo 4.30:“Kur’an, Hadis ve temel dini kitapları kendi yorumumla anlamaktan kaçınır; dini bir otoritenin açıklamalarına uyarım” maddesi frekans tablosu

Katılma Durumu		Fakülte		Toplam
		Fen Edebiyat	İlahiyat	
Kesinlikle Katılıyorum	%	10,7	21,2	16,0
Katılıyorum	%	24,7	35,5	30,1
Kararsızım	%	24,3	22,4	23,4
Katılmıyorum	%	25,5	13,1	19,3
Kesinlikle Katılmıyorum	%	14,8	7,8	11,3
Toplam	%	100,0	100,0	100,0

Tabloda görüldüğü gibi genel eğilimlerin yönü önceki tespitlerle tutarlıdır ve tahmin edildiği gibi İlahiyat grubu aracılı yorumlamaya %56,7 oranıyla belirgin şekilde daha eğilimlidirler. Fen Edebiyat grubunun bu maddeye karşı olumlu tutumu yaklaşık %35 olmuştur. İlahiyatta olumsuz görüş belirtme oranı yaklaşık %21 iken Fen Edebiyatda yaklaşık %40 olmuştur.

Tablo 4.31:“Kur’an, Hadis ve temel dini kitapları kendi yorumumla anlamaktan kaçınır; dini bir otoritenin açıklamalarına uyarım”maddesi bağımsız gruplar t testi tablosu

Gruplar	N	$\bar{x}$	ss	Sh $_{\bar{x}}$	<i>t</i> Testi		
					<i>t</i>	<i>Sd</i>	<i>p</i>
Fen Edebiyat	243	3,09	1,233	,079	5,336	487	,000
İlahiyat	246	2,50	1,183	,075			

Bağımsız grup t testi sonuçları açısından da gruplar arasında oldukça anlamlı bir ayrışma bulunmaktadır ($p=,000$). Geçmişte veya şimdi bir vakıfta kalıp kalmama durumunun İlahiyatlar açısından sonuçlar üzerinde pozitif bir etkisinin bulunmadığı tespit edilmiştir. Fakat gelir durumuna göre ANOVA testi sonuçlarında anlamlı bir farklılaşmanın olduğu tespit edilmiştir ($p=,028$). Yapılan Post Hoc test sonuçlarından hem Tukey hem Scheffe hem de LSD verilerine göre farklılık gelir durumunu “orta” olarak belirtenler ile “iyi” olarak belirtenler arasındadır. Buna göre gelir durumunu orta olarak belirtenler temel dini kitapları anlama ve yorumlama konusunda dini bir otoritenin açıklamalarına daha fazla uyma eğilimi göstermektedirler. Bu demektir ki; Kur’an, Hadis ve temel dini kitapları bireysel olarak anlamak yerine dini bir otoritenin açıklamalarına uyma eğilimi üzerinde gelir durumunun da belli bir etkisi vardır. Gelir durumu düştükçe bu eğilimin arttığı görülmüştür.

Dini kaynakları aracılı yorumlamayla ilgili testte bulunan bir diğer ifade **“herkes kendisi dini (kutsal) metinleri okuyup iyi şekilde anlayabilir. Bu, özel kişilere özgü bir durum değildir”** maddesidir.

Tablo 4.32:“Herkes kendisi dini (kutsal) metinleri okuyup iyi şekilde anlayabilir. Bu, özel kişilere özgü bir durum değildir” maddesi frekans tablosu

Katılma Durumu		Fakülte		Toplam
		Fen Edebiyat	İlahiyat	
Kesinlikle Katılıyorum	%	38,8	21,3	30,0
Katılıyorum	%	32,1	25,8	28,9
Kararsızım	%	22,1	23,4	22,7
Katılmıyorum	%	5,8	18,9	12,4
Kesinlikle Katılmıyorum	%	1,3	10,7	6,0
Toplam	%	100,0	100,0	100,0

Tabloda görüldüğü gibi Fen Edebiyat grubunda bu %70,9 oranında olumlu kutba yığılırken İlahiyatta yönelme var fakat yığılma yoktur. Yönelme ise toplamda %47,1 oranıyla olumlu tarafa doğrudur.

Tablo 4.33:“Herkes kendisi dini (kutsal) metinleri okuyup iyi şekilde anlayabilir. Bu, özel kişilere özgü bir durum değildir” maddesi bağımsız gruplar t testi tablosu

Gruplar	N	$\bar{x}$	ss	Sh $_{\bar{x}}$	t Testi		
					t	Sd	p
Fen Edebiyat	243	1,99	,973	,062	-7,015	487	,000
İlahiyat	246	2,71	1,280	,081			

Benzer eğilimlerin varlığı tespit edilmiş olsa da gruplar arasında istatistiksel olarak oldukça anlamlı bir farklılaşma tespit edilmektedir (p= ,000). Buna göre İlahiyat öğrencileri belirgin şekilde bu konuda daha olumsuz düşünmektedir. Yani ikisi arasında kıyaslama yapıldığında İlahiyat grubu “dini metinler herkesin hemen anlayacağı sıradan bir metinle aynı değildir, bunu anlamak için belli özellikleri taşımak gereklidir” görüşüne Fen Edebiyat grubuna göre belirgin şekilde daha yakındır. Bu durum bu çalışma açısından beklenen bir sonuçtur. İstatistiksel sonuçlar İlahiyat grubunun görüşüyle geçmişte bir vakıfta kalmış olan katılımcıların görüşlerinin paralel olduğunu göstermektedir.

“Kur’an, Hadis ve temel dini kitapları kendi yorumumla anlamaktan kaçınır; dini bir otoritenin açıklamalarına uyarım” tablosuyla karşılaştırıldığında sonuçların uyumlu olduğu görülmektedir. Nitekim Fen Edebiyat grubunun ortalaması ilgili tablo için 3,09 iken bu tablo için 1,99 olmuştur. İlahiyat grubunun ise ilgili tablo için 2,50 iken bu tablo için 2,71 olmuştur. Buna göre İlahiyat öğrencileri Fen Edebiyat öğrencilerine nazaran herkesin kendi başına dini (kutsal) metinleri okuyup iyi şekilde anlayabileceği görüşüne mesafeli durmakta ve kendileri de bu metinleri kendi yorumuyla anlamaktan kaçınarak dini bir otoritenin açıklamalarına müracaat etme eğilimi göstermektedir. Diğer ifadesiyle Fen Edebiyat öğrencileri İlahiyat öğrencilerine nazaran herkes kendi başına dini (kutsal) metinleri okuyup iyi şekilde anlayabileceği görüşüne yakın durmakta ve kendileri de bu metinleri kendi yorumuyla anlamayı dini bir otoritenin açıklamalarına müracaat etmeye tercih etmektedir.

Aynı kategorideki bir diğer madde olan **“bir kişinin Kur’an’ı tam anlaması için Arapça bilmesi şart değildir. Kur’an’ı Türkçe tercümesinden de aynı ölçüde anlamak mümkündür”** ifadesi gruplar arasındaki farkın daha belirgin şekilde ortaya çıkmasını sağlamaktadır.

Tablo 4.34:“Bir kişinin Kur’an’ı tam anlaması için Arapça bilmesi şart değildir. Kur’an’ı Türkçe tercümesinden de aynı ölçüde anlamak mümkündür” maddesi frekans tablosu

Katılma Durumu		Fakülte		Toplam
		Fen Edebiyat	İlahiyat	
Kesinlikle Katılıyorum	%	39,1	4,9	21,9
Katılıyorum	%	29,6	11,0	20,3
Kararsızım	%	21,4	20,0	20,7
Katılmıyorum	%	4,5	25,3	15,0
Kesinlikle Katılmıyorum	%	5,3	38,8	22,1
Toplam	%	100,0	100,0	100,0

Nitekim tabloda görüldüğü gibi eğilimlerde ters köşelere adeta yığılma olmaktadır. Nitekim Fen Edebiyat grubu toplamda yaklaşık %70’le bu maddeye katıldığını belirtirken İlahiyat grubu yaklaşık %64 oranında bu maddeye katılmadığını belirtmiştir. Aşağıda da geleceği gibi bu, iki grup arasında oldukça anlamlı bir farklılaşma olduğu anlamına gelmektedir.

Tablo 4.35:“Bir kişinin Kur’an’ı tam anlaması için Arapça bilmesi şart değildir. Kur’an’ı Türkçe tercümesinden de aynı ölçüde anlamak mümkündür” maddesi bağımsız gruplar t testi tablosu

Gruplar	N	$\bar{x}$	ss	Sh $_{\bar{x}}$	<i>t</i> Testi		
					<i>t</i>	<i>Sd</i>	<i>p</i>
Fen Edebiyat	243	2,07	1,125	,072	-16,55	487	,000
İlahiyat	246	3,81	1,200	,076			

Bağımsız grup t testi sonuçları ayrışmanın boyutunu daha net göstermektedir (p=,000). Buna göre İlahiyat grubu tartışmasız bir şekilde dini metinleri anlamak konusunda Türkçe’nin yeterli olacağı fikrini reddederken diğeri tartışmasız bir şekilde kabul etmektedir. Dini bir vakıfta daha önce kalmış olan katılımcıların İlahiyat grubu üzerinde pozitif anlamlı bir etkisi bulunmamaktadır. Bu sonuçlar bu ifade için beklenen sonuçlara uygundur ve daha önceki maddeleri doğrular niteliktedir.

4.4.5.Postmodern Dini Eğilim

Örneklem grubun ölçmeye çalıştığımız eğilimlerinden biri de postmodern dini eğilimdir. Bu amaçla öncelikle hakikat algısıyla ilgili bazı ifadeler yöneltilmiş devamında ise bu hakikat algısının ne kadarının postmodern nitelikli olduğunu tespit etmek amacıyla doğrudan İslam diniyle ilgili bazı ifadeler yer almıştır. İlk olarak **“her dinin kendine göre gerçekliği vardır. Her din hakikatin belli bir yönünü temsil eder”** ifadesinin sonuçlarına baktığımızda;

Tablo 4.36:“Her dinin kendine göre gerçekliği vardır. Her din hakikatin belli bir yönünü temsil eder” maddesi frekans tablosu

Katılma Durumu		Fakülte		Toplam
		Fen Edebiyat	İlahiyat	
Kesinlikle Katılıyorum	%	40,3	20,9	30,6
Katılıyorum	%	34,2	20,5	27,3
Kararsızım	%	16,5	23,8	20,1
Katılmıyorum	%	4,9	16,8	10,9
Kesinlikle Katılmıyorum	%	4,1	18,0	11,1
Toplam	%	100,0	100,0	100,0

Tabloda görüldüğü gibi gruplar arasında belirgin bir ayrışma söz konusudur. Hatta Fen Edebiyat grubunda %74,5 oranında olumlu kutba yığılma olduğu görülmektedir. Buna karşın İlahiyat öğrencilerinde olumlu yanıt toplamda %41,4’de kalırken olumsuz yanıt toplamda %34,8 olmuştur. Bu durum gruplar arasında oldukça anlamlı bir farklılaşma olduğunu göstermektedir.

Tablo 4.37:“Her dinin kendine göre gerçekliği vardır. Her din hakikatin belli bir yönünü temsil eder” maddesi bağımsız gruplar t testi tablosu

Gruplar	N	$\bar{x}$	ss	Sh $\bar{x}$	t Testi		
					t	Sd	p
Fen Edebiyat	243	1,98	1,067	,068	-8,209	487	,000
İlahiyat	246	2,90	1,383	,088			

İfadenin fakülte değişkenine göre bağımsız grup t testi sonuçları her iki grup arasında oldukça anlamlı bir farklılaşma bulunduğunu teyit etmektedir (p=000). Bu, İlahiyat öğrencilerinin her dinin hakikatin belli bir yönünü temsil ettiği görüşüne diğer fakülteye göre oldukça mesafeli olduklarını göstermektedir. İlahiyatın mesafeli duruşunda eskiden dini bir vakıfta kalmış olma durumunun pozitif yönde bir etkisi bulunmamaktadır.

Benzer bir durumu ölçmek amacıyla sorulan **“başkasının inancına yanlış diyemem. Herkesin inancı kendine göre doğrudur”** ifadesine gelen sonuçlar da bununla uyumludur.

Tablo 4.38:“Başkasının inancına yanlış diyemem. Herkesin inancı kendine göre doğrudur” maddesi frekans tablosu

Katılma Durumu		Fakülte		Toplam
		Fen Edebiyat	İlahiyat	
Kesinlikle Katılıyorum	%	56,4	15,6	35,9
Katılıyorum	%	21,6	20,5	21,0
Kararsızım	%	15,4	24,2	19,8
Katılmıyorum	%	4,6	20,5	12,6
Kesinlikle Katılmıyorum	%	2,1	19,3	10,7
Toplam	%	100,0	100,0	100,0

Nitekim frekans tablosunda görüldüğü gibi bir öncekiyle oldukça benzer sonuçlar çıkmış, Fen Edebiyatı olumlu yanıtların toplamı %78 olurken İlahiyatta bu oran %36,1’de kalmıştır. İlahiyatta katılmama oranı ise yaklaşık %40 olmuştur.

Tablo 4.39:“Başkasının inancına yanlış diyemem. Herkesin inancı kendine göre doğrudur” maddesi bağımsız gruplar t testi tablosu

Gruplar	N	$\bar{x}$	SS	Sh _{$\bar{x}$}	t Testi		
					t	Sd	p
Fen Edebiyat	243	1,74	1,010	,064	-12,29	487	,000
İlahiyat	246	3,06	1,339	,085			

Bununla birlikte iki grup arasındaki ortalamaların bu maddede daha da ayrıştığı görülmektedir. Nitekim bağımsız t testi sonuçlarına göre (p=,000) Fen Edebiyatı okuyanların ortalaması öncekinde 1,98 iken bunda 1,74 olmuştur. İlahiyatta ise bu rakamlar bir öncekinde 2,90 iken bunda 3,06 olmuştur. Bu, İlahiyat grubunun başkasının dinini “yanlış” olarak niteleme konusunda diğerlerine göre oldukça eğilimli oldukları anlamına gelir. Fen Edebiyat grubunda ise bu eğilim oldukça

zayıftır. Geçmişte dini bir vakıfta kalıp kalmama durumu açısından sonuçlar üzerinde anlamlı bir etki söz konusu olmamıştır.

Bu maddede ANOVA testi sonuçlarına göre gelir durumu açısından anlamlı bir farklılaşma bulunmaktadır ($p=,010$). Farklılaşmanın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla yapılan Post Hoc testlerinde Scheffe, Tukey ve LSD testlerine göre bu anlamlı farklılaşma gelir durumunu “orta” olarak belirteler ile “iyi” olarak belirtenler arasındadır. Buna göre “orta” olarak belirtenler “iyi” olarak belirtenlere göre “Başkasının inancına yanlış diyemem. Herkesin inancı kendine göre doğrudur” ifadesine daha mesafeli yaklaşmaktadırlar. Ayrıca LSD testi aynı durumun gelir durumunu “kötü” olarak belirtenlerle “iyi” olarak belirtenler arasında da bulunduğunu tespit etmektedir. Bu durum gelir durumu arttıkça başkasının inancına yanlış deme eğilimin azaldığını böylece postmodern eğilimin arttığını göstermektedir.

Aynı şekilde üniversiteden önce en uzun kalınan çevre koşulları açısından da ANOVA testi sonuçlarında anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir ($p=,035$). Farklılığın değişkeni ve yönünü tespit etmek amacıyla yapılan Scheffe, Tukey ve LSD testlerinin ortak sonucuna göre bu farklılık il merkezinde yaşamış olanlarla metropolde (İstanbul, Ankara, İzmir) yaşamış olanlar arasındadır. Bu farklılığa göre metropolde yaşadığını belirtenler il merkezinde yaşadığını belirtenlere göre “Başkasının inancına yanlış diyemem. Herkesin inancı kendine göre doğrudur” anlayışına daha olumlu yaklaşmaktadırlar.

Örneklem grubun postmodern eğilimlerini ölçmek amacıyla yöneltilen ifadeleri anlamakta güçlük çektiklerini tespit edince hem ifadeler olabildiğince netleştirilmiş hem de ifade sayısı artırılmıştı. Bunlardan biri de **“bir Budist veya Hristiyan’ın dini açıdan inandığı şeyler de bir Müslüman’ın inandığı kadar doğru olabilir”** ifadesiydi. Bu hem somut hem de daha anlaşılır bir ifade olduğunda ölçme kabiliyetinin daha güçlü olacağı varsayılmaktadır.

Tablo 4.40: Bir Budist veya Hristiyan'ın dini açıdan inandığı şeyler de bir Müslüman'ın inandığı kadar doğru olabilir" maddesi frekans tablosu

Katılma Durumu		Fakülte		Toplam
		Fen Edebiyat	İlahiyat	
Kesinlikle Katılıyorum	%	24,9	4,9	14,8
Katılıyorum	%	24,5	7,4	15,9
Kararsızım	%	27,0	17,6	22,3
Katılmıyorum	%	10,0	21,3	15,7
Kesinlikle Katılmıyorum	%	13,7	48,8	31,3
Toplam	%	100,0	100,0	100,0

Frekans tablosunda görüldüğü üzere tablonun genel dağılımı öncekilerle uyumludur. Fakat bu ifade diğerlerine göre yoruma daha kapalı olduğundan tablonun daha da netleştiği görülmektedir. Buna göre İlahiyat öğrencileri toplamda %70,1'le negatif uç üzerinde nerdeyse yığılmışlardır. İlahiyatta bu maddeye olumlu yanıt verenlerin oranı yaklaşık %12 olurken Fen Edebiyatı bu oran yaklaşık %50 olmuştur.

Tablo 4.41: Bir Budist veya Hristiyan'ın dini açıdan inandığı şeyler de bir Müslüman'ın inandığı kadar doğru olabilir" maddesi bağımsız gruplar t testi tablosu

Gruplar	N	$\bar{x}$	ss	Sh $_{\bar{x}}$	t Testi		
					t	Sd	p
Fen Edebiyat	243	2,63	1,322	,084	-12,11	487	,000
İlahiyat	246	4,01	1,183	,075			

Bağımsız değişken t testi sonuçlarında da durum berrak bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Buna göre fakülteler arasında oldukça anlamlı bir ayrışma görülmektedir (p=,000). Ayrıca İlahiyatın ortalaması olan 4,01 ile Fen Edebiyatın ortalaması olan 2,63 arasındaki fark bu maddede radikal biçimde ayrışma olduğunu gösteren başka bir kanıttır. Postmodern durumu ölçen ifadeler netleştikçe sonuçların daha belirginleştiği görülmektedir. İlahiyat grubunun negatif tutumunun üzerinde hem geçmişte hem de şu anda dini bir vakıfta kalanların pozitif yönde anlamlı bir

etkisi olmamıştır. Bu sonuçlar katılımcıların postmodern eğilimlerini göstermesi açısından yöneltilen önceki ifadelerin sonuçlarıyla uyumludur.

Gelir durumuna göre anlamlı bir farklılaşma olup olmadığını tespit etmek amacıyla ANOVA testi alınmış ve anlamlı bir farklılaşma olduğu tespit edilmiştir ($p=,015$). Scheffe, Tukey ve LSD testleri sonucunda bu ayrışmanın gelir durumunu “orta” olarak belirtenlerle “iyi” olarak belirtenler arasında gerçekleştiği tespit edilmiştir. Buna göre “orta” olarak belirtenler “iyi” olarak belirtenlere göre bu ifadeye daha mesafeli davranmaktadır. Ayrıca LSD testi benzer bir durumun “düşük” olarak belirtenler ile “iyi” olarak belirtenler arasında da bulunduğunu göstermektedir. Bu durum gelir durumu düştükçe “Bir Budist veya Hristiyan’ın dini açıdan inandığı şeyler de bir Müslüman’ın inandığı kadar doğru olabilir” inancının zayıfladığını göstermektedir. Bu durum aynı zamanda gelir durumu düştükçe postmodern eğilimin azaldığını işaret etmektedir.

Üniversiteden önce yaşanan en uzun çevre değişkenine göre de ANOVA test sonuçları bu madde için anlamlı çıkmıştır ($p=,012$). Anlamlı farklılığı tespit etmek amacıyla Post Hoc testleri uygulanmış ve hem Scheffe hem Tukey hem de LSD testleri sonucunda anlamlı farklılaşmanın il merkezinde kaldığını belirtenler ile metropolde (İstanbul, Ankara, İzmir) kaldığını belirtenler arasında olduğu görülmüştür ($p<,05$). Bu farklılığa göre İl Merkezinde yaşadığını belirtenler metropolde yaşadığını belirtenlere göre “Bir Budist veya Hristiyan’ın dini açıdan inandığı şeyler de bir Müslüman’ın inandığı kadar doğru olabilir” anlayışına daha mesafeli durmaktadırlar. Bu metropolde yaşayanların şehir merkezinde yaşayanlara göre postmodern eğilimlerinin arttığı şeklinde yorumlanabilir.

Katılımcıların çoklu hakikate inançlarını ölçmek amaçlı yönelttiğimiz ifadelerden bazıları doğrudan İslam diniyle ilgili olmuştur. Bundan dolayı bu ifadeler diğer ifadelerdeki yaklaşım tarzının mahiyeti hakkında da bilgi verir niteliktedir. Özellikle katılımcıların diğer dinlere yönelik tutumunun çoğulculukla mı yoksa postmodernist eğilimlerle mi açıklanması gerektiğiyle ilgili ipuçları barındırır. Bu ifadelerden biri **“bence bir insan (Müslüman da dâhil) dilediği şekilde din değiştirebilmelidir”** ifadesidir.

Tablo 4.42:“Bence bir insan (Müslüman da dâhil) dilediği şekilde din değiştirebilmelidir” maddesi frekans tablosu

Katılma Durumu		Fakülte		Toplam
		Fen Edebiyat	İlahiyat	
Kesinlikle Katılıyorum	%	32,1	10,7	21,4
Katılıyorum	%	23,5	11,6	17,5
Kararsızım	%	20,6	16,1	18,4
Katılmıyorum	%	8,6	18,6	13,6
Kesinlikle Katılmıyorum	%	15,2	43,0	29,1
Toplam	%	100,0	100,0	100,0

Frekans tablosunda görüldüğü gibi iki fakülte arasındaki dağılım bu kategoride bundan öncekilerle tamamen uyumludur. Yani Fen Edebiyata grubu %55’in üzerinde bir oranla buna olumlu yaklaşırken İlahiyat grubu %61’in üzerinde bir oranla buna olumsuz yaklaşmaktadır.

Tablo 4.43:“Bence bir insan (Müslüman da dâhil) dilediği şekilde din değiştirebilmelidir” maddesi bağımsız gruplar t testi tablosu

Gruplar	N	$\bar{x}$	ss	Sh $_{\bar{x}}$	t Testi		
					t	Sd	p
Fen Edebiyat	243	2,51	1,409	,090	-9,419	487	,000
İlahiyat	246	3,70	1,386	,088			

Bağımsız grup t testi sonucunda da gruplar arasında oldukça anlamlı bir farklılık olduğu görülmüştür (p=,000). Buna **“Bence bir insan (Müslüman da dâhil) dilediği şekilde din değiştirebilmelidir”** ifadesine Fen Edebiyat öğrencilerinin katılma durumu daha yüksektir. Diğer bir ifadeye göre İlahiyat Fakültesi öğrencileri bu görüşe radikal biçimde daha mesafeli durmaktadırlar. Bu mesafeli duruş üzerinde geçmişte dini bir vakıf, dernekte kalmış olan katılımcıların pozitif yönde bir etkisi bulunmamaktadır. Çünkü bu grubun ortalaması ($\bar{x}$ =3,62) İlahiyat ortalamasının ($\bar{x}$ =3,70) altındadır. Bu, bir müslümanın özgürce din değiştirmesi konusuna İlahiyat öğrencilerinin önemli oranda karşı oldukları bu karşıt tutumun sivil vakıf kalıtları tarafından da pekiştirildiği anlamına gelmektedir.

Bu maddedeki sonuçların “**tek gerçek din İslam dinidir, sadece İslam dininde insanlar kurtuluşa ulaşabilir**” maddesinde daha da netleştiği ve sterilize olduğu görülmektedir.

Tablo 4.44:“Tek gerçek din İslam dinidir, sadece İslam dininde insanlar kurtuluşa ulaşabilir” maddesi frekans tablosu

Katılma Durumu		Fakülte		Toplam
		Fen Edebiyat	İlahiyat	
Kesinlikle Katılıyorum	%	45,8	86,5	66,4
Katılıyorum	%	16,3	9,0	12,6
Kararsızım	%	15,8	0,8	8,2
Katılmıyorum	%	10,0	1,6	5,8
Kesinlikle Katılmıyorum	%	12,1	2,0	7,0
Toplam	%	100,0	100,0	100,0

Frekans tablosunda görüldüğü gibi özellikle İlahiyat Fakültesinde sonuçlar net biçimde %95,5 gibi oldukça yüksek bir oranla pozitif yöne yığılmış durumdadır. Fen Edebiyat'ta bir yığılma durumu olmasa da olumlu tutum istikametinde %62,1 oranında net bir yönelme durumu vardır. Fakat yine de her iki fakülte arasında anlamlı ve belirgin bir farklılık gözlenmektedir.

Tablo 4.45:“Tek gerçek din İslam dinidir, sadece İslam dininde insanlar kurtuluşa ulaşabilir” maddesi bağımsız gruplar t testi tablosu

Gruplar	N	$\bar{x}$	ss	Sh $\bar{x}$	t Testi		
					t	Sd	p
Fen Edebiyat	243	2,25	1,421	,091	9,954	487	,000
İlahiyat	246	1,23	,735	,046			

Bu farklılığın t testinde daha net gözlenmesi mümkündür ve iki fakülte arasında oldukça net bir farklılaşma görülmektedir (p=,000). Ortalamalara baktığımızda İlahiyat Fakültesi 1,23’le ve oldukça düşük bir standart sapmayla olumsuz kutba yığılmıştır, yani bilinçli ve dikkatli bir şekilde tek gerçek din İslam dini olduğu ve sadece İslam dininde insanların kurtuluşa ulaşabileceğini

belirtilmişlerdir. Fen Edebiyattakiler ise bu kadar net bir tavır göstermemişlerdir. Geçmişte veya şimdi dini bir vakıf veya dernekte kalıp kalmama durumuna yönelik sonuçlar İlahiyat grubunun bu tutumunun üzerinde pozitif bir etkiye sahip değildir. Yani İlahiyat öğrencileri bu görüşlerinin tamamını fakülteyle bağlantılı olarak elde etmektedirler. Bu sonuçlar da tıpkı diğerleri gibi beklenen ve bu kategorinin sonuçlarıyla uyumlu rakamlardır. Fen Edebiyat öğrencilerinin daha postmodern bir inanca sahip olduklarını teyit etmiştir.

4.4.6.Mezhepsel Farklılıklara Yaklaşım

Testte örneklem gruba, postmodern dini eğilimlerin ölçülmesi amacıyla daha spesifik tarzda sorulan ifadeler de vardı. Bunlar İslam dünyasında itikadi anlamda iki ana unsuru teşkil eden Şia ve Sünni mezhepleriyle ilgiliydi. Bu ifadeler hem onların postmodern eğilimlerini ölçen maddelerle ilgili tutumlarını teyit etmek hem de mezhepsel farklılıklara bakış açılarını göstermesi açısından fonksiyonel ifadelerdi. Bunlardan biri **“İslam’daki tüm mezheplerin (Şia, Sünni gibi) öğretileri aynı anda doğru olabilir”** ifadesidir.

Tablo 4.46:“İslam’daki tüm mezheplerin (Şia, Sünni gibi) öğretileri aynı anda doğru olabilir” maddesi frekans tablosu

Katılma Durumu		Fakülte		Toplam
		Fen Edebiyat	İlahiyat	
Kesinlikle Katılıyorum	%	15,4	6,1	10,7
Katılıyorum	%	17,4	14,7	16,0
Kararsızım	%	44,0	26,9	35,4
Katılmıyorum	%	11,2	21,2	16,3
Kesinlikle Katılmıyorum	%	12,0	31,0	21,6
Toplam	%	100,0	100,0	100,0

Frekans tablosunda görüldüğü üzere özellikle Fen Edebiyat grubunda, oranlarda belli yön ve manidarlık bulunsa da dağılımda netlik ve homojenlik azalmıştır. Dağılımlarda hâkim olan unsur Fen Edebiyatta %44 oranıyla kararsızlar

olmuştur. Kararsızların toplam katılımcılara göre oranı yaklaşık %35'tir. Fen Edebiyat toplamda %32,8 ile bu maddeye olumlu yaklaşırken, %23,2 ile olumsuz yaklaşmıştır. İlahiyat grubu ise %20,8 ile olumlu yaklaşırken %52,2 ile olumsuz yaklaşmıştır. Bu, iki grup arasındaki farklılaşmanın net ve anlamlı olduğunu gösterir.

Tablo 4.47:“İslam’daki tüm mezheplerin (Şia, Sünni gibi) öğretileri aynı anda doğru olabilir” maddesi bağımsız gruplar t testi tablosu

Gruplar	N	$\bar{x}$	ss	Sh $_{\bar{x}}$	t Testi		
					t	Sd	p
Fen Edebiyat	243	2,87	1,166	,074	-6,325	487	,000
İlahiyat	246	3,56	1,236	,078			

Nitekim bağımsız grup t testi sonuçlarına göre fakülteler arasında oldukça anlamlı bir farklılık olduğu görülmektedir ($p=,000$). Fen Edebiyat öğrencileri 2,87 ortalamayla olumlu kanaate yaklaşırken İlahiyat öğrencileri 3,56 ortalamayla olumsuz kanaate yaklaşmaktadırlar. Bu sonuçlar postmodern durumu ölçmek için sorulan ifadelerin sonuçlarıyla kategorik olarak uyumludur. İlahiyat öğrencilerinin bu fikirleri üzerinde geçmişte dini bir vakıfta kalmış olan katılımcıların pozitif yönde bir etkisi yoktur. Mezhepsel farklılıklara yaklaşım durumlarıyla ilgili yöneltilen bir ifade ise **“İslam’daki Şia, Sünni v.s. gibi mezheplerden pek azı doğru, geriye kalanlar yanlıştır”** ifadesidir.

Tablo 4.48:“İslam’daki Şia, Sünni v.s. gibi mezheplerden pek azı doğru, geriye kalanlar yanlıştır” maddesi frekans tablosu

Katılma Durumu		Fakülte		Toplam
		Fen Edebiyat	İlahiyat	
Kesinlikle Katılıyorum	%	5,0	10,2	7,6
Katılıyorum	%	7,5	19,3	13,4
Kararsızım	%	30,7	29,5	30,1
Katılmıyorum	%	18,7	19,7	19,2
Kesinlikle Katılmıyorum	%	38,2	21,3	29,7
Toplam	%	100,0	100,0	100,0

Tabloda görüldüğü gibi dağılımlar yine oldukça anlamlıdır ve bir öncekiyle uyumludur. Yani “İslam’daki tüm mezheplerin (Şia, Sünni gibi) öğretileri aynı anda doğru olabilir” maddesi göz önüne alındığında Fen Edebiyat grubunun bu maddeye olumsuz yaklaşması beklenmekteydi. Nitekim beklentiye uygun olarak toplamda yaklaşık %57 ile olumsuz yaklaşmışlardır. İlahiyatta ise olumsuz tutum yaklaşık %41 olmuştur. Bu tek doğrulu mezhep anlayışının İlahiyat grubunda diğer gruba nazaran daha güçlü olduğunu göstermektedir.

Tablo 4.49:“İslam’daki Şia, Sünni v.s. gibi mezheplerden pek azı doğru, geriye kalanlar yanlıştır” maddesi bağımsız gruplar t testi tablosu

Gruplar	N	$\bar{x}$	ss	Sh $_{\bar{x}}$	t Testi		
					t	Sd	p
Fen Edebiyat	243	3,77	1,174	,075	4,949	487	,000
İlahiyat	246	3,22	1,262	,080			

T testi tablosunda sonuçlar daha net olarak görülmektedir. Nitekim istatistiksel olarak gruplar arasında oldukça anlamlı bir farklılaşma tespit edilmekte ($p=,000$) ve bu farklılaşma bir önceki maddenin de doğrulayıcısı olmaktadır. Yani İlahiyat öğrencileri itikadi anlamda çoklu mezhepten ziyade tekli mezhep inancına eğilimlidirler. Fen Edebiyat grubu ise tekli mezhepten ziyade çoklu mezhep inancına eğilimlidirler. Mezhepsel farklılıklarla ilgili sonuçların postmodern tutumla ilgili sonuçlarla uyumlu olduğu görülmektedir. Ve bu eğilim üzerinde geçmişte bir vakıfta kalmış olanların anlamlı bir etkisi bulunmamaktadır.

4.4.7.İbadetlere Bakış

Örnekleme grubun ibadetlere bakış açısını ölçmek için testte özel bazı ifadeler yer almıştır. İbadetler dinin formel boyutlarıdır ve doğası gereği nesnel ve kolektifliğe açıktırlar. Dinde bireyselleşmiş kişiler özellikle ikinci tip bireyselleşme de dinin formel boyutunu önemsiz görmeye başlarlar. Din vicdani bir unsur olarak görülür. İbadetlerle ilgili maddelerde beklenen bundan önceki tüm maddelere uygun olarak Fen Edebiyat grubunun daha mesafeli durmasıdır. Bu kapsamsa katılımcılara yönelttiğimiz ifadelerden biri “**ibadetler benim için amaç değil, ruhsal gelişimimde araçtır**” ifadesidir.

Tablo 4.50:“İbadetler benim için amaç değil, ruhsal gelişimimde araçtır” maddesi frekans tablosu

Katılma Durumu		Fakülte		Toplam
		Fen Edebiyat	İlahiyat	
Kesinlikle Katılıyorum	%	25,3	28,2	26,8
Katılıyorum	%	30,4	33,6	32,0
Kararsızım	%	27,0	16,6	21,8
Katılmıyorum	%	13,1	12,0	12,6
Kesinlikle Katılmıyorum	%	4,2	9,5	6,9
Toplam	%	100,0	100,0	100,0

Tabloda görüldüğü gibi bu madde, iki grup arasında önemli ölçüde paralelliğin bulunduğu sayılı maddelerden biri olmuştur. Nitekin Fen Edebiyat grubu yaklaşık %55 ile İlahiyat grubu ise yaklaşık %61 ile bu maddeye olumlu yaklaştığını belirtmiştir. Olumsuz yaklaşma oranları da yaklaşık %17 ve %21 ile birbirine yakın olmuştur.

Tablo 4.51:“İbadetler benim için amaç değil, ruhsal gelişimimde araçtır” maddesi bağımsız gruplar t testi tablosu

Gruplar	N	$\bar{x}$	ss	Sh $\bar{x}$	t Testi		
					t	Sd	p
Fen Edebiyat	243	2,40	1,111	,071	-,052	487	,959
İlahiyat	246	2,41	1,262	,080			

Bağımsız grup t testi sonuçları da nerdeyse yüzde yüz uyum olduğunu göstermekte ve herhangi bir anlamlı ayrışma tespit etmemektedir (p=,959). Testin diğer değişkenleriyle ilgili de istatistiksel olarak herhangi bir anlamlı farklılaşma tespit edilmemiştir (p>,05). Bu her iki grubun da ibadetleri amaç değil, ruhsal gelişim açısından bir araç olarak gördüklerini göstermektedir. Fakat bu oldukça soyut bir ifade olduğundan bu maddeden yola çıkarak nihai kıyaslamalar yapmak hatalı olur. Burada asıl net rakamlar bir sonraki madde olan **“bence bir kişi namaz, oruç hac gibi uygulamaları yapmasa bile Allah’ın sevgili kulu olabilir”** ifadesiyle birlikte değerlendirildiğinde ortaya çıkmaktadır.

Tablo 4.52:“Bence bir kişi namaz, oruç hac gibi uygulamaları yapmasa bile Allah’ın sevgili kulu olabilir” maddesi frekans tablosu

Katılma Durumu		Fakülte		Toplam
		Fen Edebiyat	İlahiyat	
Kesinlikle Katılıyorum	%	25,8	7,3	16,5
Katılıyorum	%	30,4	7,8	19,0
Kararsızım	%	27,9	25,7	26,8
Katılmıyorum	%	10,8	27,8	19,4
Kesinlikle Katılmıyorum	%	5,0	31,4	18,4
Toplam	%	100,0	100,0	100,0

Frekans tablosunda görüldüğü gibi bir önceki tabloda dağılım oldukça homojenken burada birden bire farklı uçlara yığılma olmuştur. Fen Edebiyat grubu bu maddeye %56,2 ile oldukça olumlu yaklaşırken İlahiyat grubu %59,2 ile oldukça olumsuz yaklaşmıştır. Bu madde iki grup arasında belirgin bir farklılaşma olduğunu göstermektedir.

Tablo 4.53:“Bence bir kişi namaz, oruç hac gibi uygulamaları yapmasa bile Allah’ın sevgili kulu olabilir” maddesi bağımsız gruplar t testi tablosu

Gruplar	N	$\bar{x}$	ss	Sh _{$\bar{x}$}	t Testi		
					t	Sd	p
Fen Edebiyat	243	2,39	1,124	,072	-12,19	487	,000
İlahiyat	246	3,67	1,201	,076			

Nitekim t testi tablosunda görüldüğü gibi istatistiksel sonuçlar da iki grup arasındaki bu radikal biçimde ayrılmayı teyit etmektedir (p=,000). Buna göre İlahiyat grubu, ibadetleri Allah sevgisinin ayrılmaz bir parçası olarak görürken Fen Edebiyat grubu bu organik birliktelik fikrini reddetmektedir. Daha önce dini bir vakıf veya dernekte kalmış katılımcıların yaklaşımı İlahiyat grubuyla tamamen aynıdır.

Üniversiteden önce yaşanan en uzun çevre değişkenine göre ANOVA test sonuçları bu madde için anlamlı çıkmıştır (p=,021). Anlamlı farklılığı tespit etmek için Post Hoc testleri uygulanmış ve hem Scheffe hem Tukey hem de LSD testleri

sonucunda anlamlı farklılaşmanın il merkezinde kaldığını belirtenler ile metropolde (İstanbul, Ankara, İzmir) kaldığını belirtenler arasında olduğu görülmüştür. Bu farklılığa göre metropolde yaşadığını belirtenler il merkezinde yaşadığını belirtenlere göre bu fikri daha çok benimsemektedir. Yani bireyin namaz, oruç ve hac gibi ibadetler olmaksızın da Allah'ın sevgili kulu olabileceği fikrine daha yakındır. Bu durum büyükşehirde yaşamış olmanın da bu eğilim üzerinde etkili olabileceğini göstermektedir.

Bu kategoriyle ilgili çıkan sonuçlar **“dini yaşamda görünen bazı kural ve uygulamaların dinin derin anlamlarını kavrayamayanların sürdürdüğü adetler olduğuna inanıyorum”** ifadesinde elde edilen istatistiksel sonuçlar tarafından da doğrulanır mahiyettedir. Nitekim bu madenin doğrudan t testi sonuçlarına göz atacak olursak;

Tablo 4.54:“Dini yaşamda görünen bazı kural ve uygulamaların dinin derin anlamlarını kavrayamayanların sürdürdüğü adetler olduğuna inanıyorum” maddesi bağımsız gruplar t testi tablosu

Gruplar	N	$\bar{x}$	ss	Sh $_{\bar{x}}$	t Testi		
					t	Sd	p
Fen Edebiyat	243	2,58	1,084	,069	-3,163	487	,002
İlahiyat	246	2,91	1,219	,077			

Tabloda görüldüğü gibi iki grup arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmekte ($p=,002$) ve ortalama sonuçlar İlahiyat grubunun diğer gruba göre bu yaklaşımı reddetme eğiliminde olduğunu göstermektedir. Bu sonuç İlahiyat grubunun ibadetleri dinin derin anlamlarını kavrayamayanların sürdürdüğü adetler değil dinin kendinden gelen zorunluluklar olarak görmeleriyle ilgili olarak ortaya çıkmaktadır. Bu da Fen Edebiyat grubunun dinde bireyselliğe İlahiyat grubundan daha yakın olduğunu gösteren başka bir bulgudur. Çünkü dinde bireysellik başladıkça ritüalist eğilim azalır ve Allah'la birey arasındaki ilişki kalp, ruh, vicdan gibi daha soyut süreçlerle açıklanmaya başlar.

4.4.8.Kurumsal Dine Yaklaşım

Dinde bireyselliğin başladığı noktada kurumsal dinle birey arasına mesafe girmeye başlar. Bundan dolayı kurumsal din hakkındaki kanaat bireysel dinle ilgili tutum hakkında da fikir verir. Katılımcılara yönelttiğimiz sorulardan biri de bu amaçla değerlendirmeyi düşündüğümüz **“dinde bir şeyin doğru veya yanlış olduğunu anlamak için Diyanet İşleri Başkanlığı’nın görüşüne bakmam benim için yeterlidir”** ifadesidir.

Tablo 4.55:“Dinde bir şeyin doğru veya yanlış olduğunu anlamak için Diyanet İşleri Başkanlığı’nın görüşüne bakmam benim için yeterlidir” maddesi bağımsız gruplar t testi tablosu

Gruplar	N	$\bar{x}$	ss	Sh $_{\bar{x}}$	t Testi		
					t	Sd	p
Fen Edebiyat	243	3,74	1,170	,075	4,955	487	,000
İlahiyat	246	3,22	1,165	,074			

Bağımsız grup t testi sonuçlarına göre iki kesim de kurumun dini görüşlerine mesafeli durmakta veya onun fikirlerini yeterince güvenilir bulmamaktadır. Çünkü her ikisi de yüksek bir ortalamayla olumsuz kanaat paylaşmışlardır. Fakat gruplar arası kıyaslama yapıldığında ikisi arasında belirgin şekilde anlamlı bir farklılaşmanın olduğu görülmektedir ($p=,000$). Buna göre Fen Edebiyat grubu İlahiyat grubuna göre kuruma daha mesafelidir. Bireysel dinin özelliklerinden birinin de kurumsal dine mesafeli durmak olduğu göz önüne alındığında Fen Edebiyat grubunun bireysel eğilimleri bu madde için de doğrulanmış olmaktadır. Şu var ki Türkiye’de bir kişinin Diyanet kurumunun dinsel görüşüne mesafeli olması veya onu yeterince güvenilir bulmaması bireysel dinin tek başına kanıtı olamaz. Çünkü bunun farklı siyasi, toplumsal veya mezhepsel birçok sebebi olabilir. Fakat bu, bütün diğer maddeler tarafından da doğrulandığı için burada delilin bir parçası sayılabilir.

Gelir durumuyla ilgili değişkenler açısından da ANOVA testi sonuçlarına göre anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir ($p=,035$). Yapılan Post Hoc test sonuçlarından Tukey, Scheffe ve LSD verilerinin ortak sonuçlarına göre farklılık gelir durumunu “düşük” olarak belirtenler ile “iyi” olarak belirtenler arasındadır. Gelir durumunu iyi olarak belirtenler daha yüksek ortalamayla bu fikri

reddetmişlerdir. Ayrıca LSD sonuçları çok güçlü olmamakla birlikte ($P=,043$) yine de gelir durumunu “orta” olarak belirtenlerle “yüksek” olarak belirtenler arasında da aynı yönde anlamlı farklılaşmanın bulunduğunu göstermektedir. Bu sonuçlar gelir durumu düştükçe Diyanetin dini konulardaki referans alınma ölçüsünün yükseldiğini göstermektedir.

4.4.9. Tarikat ve Cemaatsel Yapılara Yaklaşım

Testte tarikat ve cemaatlerle ilgili özel olarak bir madde bulunmaktadır. Varsayım, bireysellik arttıkça tarikata yönelik olumlu kanaatin azalacağı yönünde ve dolayısıyla Fen Edebiyat grubunun tarikat ve cemaatsel yapılara daha mesafeli duracağı şeklindedir. **“Dini daha iyi yaşama konusunda tarikat ve cemaatlerin olumlu imkânlar sunduklarını düşünüyorum”** ifadesine gelen yanıtlar bu varsayımı doğrular nitelikte olmuştur.

Tablo 4.56: “Dini daha iyi yaşama konusunda tarikat ve cemaatlerin olumlu imkânlar sunduklarını düşünüyorum” maddesi bağımsız gruplar t testi tablosu

Gruplar	N	$\bar{x}$	ss	Sh $_{\bar{x}}$	t Testi		
					t	Sd	p
Fen Edebiyat	243	4,04	1,130	,072	10,322	487	,000
İlahiyat	246	2,93	1,228	,078			

Nitekim doğrudan t testi sonuçları üzerinden bakacak olursak iki grup arasında belirgin şekilde ve anlamlı bir farklılaşma bulunmaktadır ($p=,000$). Fen Edebiyat grubu tarikat ve cemaatlerin dini daha iyi yaşama konusunda olumlu imkânlar sundukları fikrini radikal şekilde reddetmektedirler. Bu sonuçlara göre bu yapıların İlahiyatlar açısından da güçlü bir karşılığının bulunduğu söylenemez. Fakat diğer gruba göre İlahiyatlar belirgin şekilde kabule açık gözükmektedir.

Bu maddeyle ilgili önemseydiğimiz bir diğer sonuç da geçmişte dini bir vakıf, dernek vs. yurdunda veya evinde kalıp kalmama durumuydu. Bağımsız grup t testi sonuçları buna “evet” diyenlerin İlahiyat ortalamasına oldukça yakın olduklarını ($\bar{x}=2,97$) ve bundan dolayı oldukça paralel düşündüklerini göstermektedir. Şu an bir vakıfta kaldığını belirtenler ile kalmadığını belirtenler arasında da anlamlı bir farklılaşma vardır ($p=,000$). Buna göre şimdi kaldığını belirtenlerin ortalaması 2,25

iken kalmadığını belirtenlerin ortalaması 3,57'dir. Tüm değişkenler içinde buna en olumlu yaklaşanlar şu an hem üniversite okuyup hem de dini bir vakıf veya dernekte kaldığını belirtenler olmuştur.

4.5.Sonuç ve Değerlendirme

Hem İlahiyat grubu hem de Fen Edebiyat grubu dini içsel ve kişisel bir olgu olarak yaşama konusunda benzerdirler. Nitekim **“inancımı kalbimin derinliklerinde ve bana özgü bir şekilde yaşamaktan mutluluk duyuyorum”** ifadesine İlahiyat grubu yaklaşık %95 oranında diğer grup ise yaklaşık %97 oranında olumlu yanıt vermiştir. Fakat bu bireysel bir din anlayışıyla aynı anlama gelmemektedir. Dini alana ait bilgi ve tutumların nasıl edinileceği konusuna gelindiğinde bunun ne kadarının birey dışından ne kadarının içerden (bireysel) geldiği önemli olmaktadır. Buna göre İlahiyat öğrencileri Fen Edebiyat öğrencilerine göre dışarıdan gelen içeriklere daha açıktırlar. Hatta beklentilerinin büyük oranda dışarıdan gelenlere göre şekillendiği ileri sürülebilir. Bunun ilk işareti **“bence önemli olan Allah’a inanmaktır ona nasıl inanacağını kişinin kendisi belirler”** ifadesinde yatmaktadır. Çünkü bu ifadeye İlahiyat öğrencileri yaklaşık %40 oranında katılırken Fen Edebiyat öğrencileri yaklaşık %73 oranında katıldıklarını belirtmişlerdir.

Bu, İlahiyat öğrencilerinin dini, daha nesnel ölçüler içerisinde algıladıkları ve onu kendi dışında bir gerçeklik olarak görme eğiliminde oldukları şeklinde yorumlanabilir. Fen Edebiyat öğrencileri ise dini daha kişisel ve subjektif bir olgu olarak görme yönünde güçlü bir eğilim taşımaktadırlar. Bu, Fen Edebiyat öğrencilerinin dinde bireyselliğe İlahiyat öğrencilerinin ise kolektifliğe belirgin şekilde açık oldukları şeklinde yorumlanabilir. Çünkü dini bir olgunun nesnelleşmesi ile kolektifleşmesi arasında doğrusal bir ilişki bulunur. Teste elde edilen sonuçlar bir bütün olarak değerlendirildiğinde bu iddianın kanıtlanabilir olduğu görülecektir. Bu iddia çalışmanın kuramsal temellerinden biriydi.

İlahiyat öğrencileri dini daha nesnel ve dışarıdan gelen bir olgu olarak görme eğiliminde olmaları aslında onların nakli kaynaklara yönelik ilgilerini göstermektedir. Yani İlahiyat öğrencileri Fen Edebiyat öğrencilerine göre nakli dini

bilgileri akli olanlara göre radikal biçimde öncelemektedirler. Fen Edebiyat ise İlahiyata göre akli kaynaklara daha eğilimlidir. İkisinin ortak noktalarından biri gelenek hakkındaki tutumlarıdır. Nitekim gelenekle ilgili tutumlarının her iki grup için de geçerli olmak üzere geleneği takip etme yönünde değil onu dinin aslından ayırma yönündedir. **“Dini kitaplarda ya da konuşmalarda neyin gelenek, neyin Allah’ın mesajı olduğunu ayırt etmeye çalışır, dinin özünü yakalamaya gayret ederim”** ifadesine İlahiyat öğrencileri yaklaşık %88, Fen Edebiyat öğrencileri yaklaşık %84 oranından olumlu yanıt vermiştir. Geleneğin dışlanması veya en azından dini anlamda koşulsuz bir referans olmaktan çıkarılması bu çalışmada kavramsallaştırılan “modern selefi” ve “modernist” bireyselleşmenin ikisinin de ortak noktasıdır.

Çalışmanın tüm delilleri göz önüne alındığında İlahiyat grubu için iki belirgin durum göze çarpmaktadır. Birincisi geleneği tümten reddetmedikleri fakat koşulsuz da kabul etmedikleri; ikincisi ise ilk dönem örneklerini referans olarak görmelerine rağmen geleneği atlayarak başvurulmuş koşulsuz bir kaynak olarak nitelememiş olmalarıdır. Zira **“Dini kendi aklımla anlamak ve yorumlamak yerine, din ilk dönemlerinde nasıl yaşanmışsa o şekilde uygulamaya gayret ederim”** ifadesine katılım oranı toplamda yaklaşık %38, katılmama oranı ise yaklaşık %34 olmuştur. Bu durum İlahiyat grubunun geleneksel ile “modern selefi” arasında bir anlayışa sahip olduğu anlamına gelir. Fen Edebiyat grubunda ise modernist bir eğilim gözlenmektedir. Fakat tümüyle modernist bir tutuma sahip olduklarına dair yeterince bulgu yer almamaktadır. Bu grubun tutumu aşağıda da geleceği gibi diğer maddelerin de sonuçlarıyla birlikte değerlendirildiğinde postmodern olana daha yakın çıkmaktadır.

Bundan yola çıkarak şu yorumu yapmak mümkün gözükmemtedir: Her iki fakülte de belirgin şekilde ve birbirine oldukça yakın ölçülerde (%49,4 ve %49,6 oranlarında) dini hükümlerin her asrın şartlarına göre yenilenmesi gerektiği fikrini reddetme eğilimi göstermektedir. Bu durum İlahiyat öğrencileri için geleneksel dini anlayışın benzerini muhafaza etmeye yöneldikleri anlamına gelirken; Fen Edebiyat öğrencileri için gelenekten bağımsız ve belirgin şekilde postmodern nitelik taşıyan

dini anlayışa yöneldikleri anlamına gelmektedir. Aşağıda detaylı şekilde geleceği gibi çalışmanın diğer bulguları da bu verileri destekler niteliktedir.

Tüm katılımcılarda ortak olan ve birbiriyle çelişiyor gibi duran iki husus vardır. Birincisi her ikisi de akla önem vermektedir. Zira dini kurum ve otoritelerin açıklamalarını aynen kabul etme yerine akli süzgeçten geçirme eğilimi Fen Edebiyatında %69, İlahiyatta ise yaklaşık %62 çıkmaktadır. İkincisi ise her ikisinde de dini bilgiyi, akli yani bilimsel bilgiye tercih etme eğilimi vardır. **“Dini bir bilgi ile bilimsel (akli) bir bilgi çelişiyorsa dini bilgiyi esas alırım”** ifadesine İlahiyat öğrencileri yaklaşık %83 oranında olumlu yanıt vermiştir. Fen Edebiyat öğrencileri ise yaklaşık %44 oranında olumlu, %22 oranında olumsuz yanıt vermiştir. Hem akli süzgecin kullanılacağını belirtmek hem de çelişme durumunda akli olanı reddedeceğini belirtmek bir çelişki olduğu izlenimi vermektedir. Fakat bu çelişki tamamen görünüşte bir çelişkidir. Burada akıldan kastedilen özellikle İlahiyatlarda modern seleflerin ve gelenekçilerin benimsediği bağımlı akıldır. Bağımlı akıl dini bilgiyi kendi üretmekten ziyade üretilmiş dini bilgiler ve dini kişilikler arasında kıyaslama ve tercih yapmaya odaklı akıldır. Her ne kadar dini bilgiyi, akli yani bilimsel bilgiye tercih etme eğilimi ikisinde de bulunsa da İlahiyat öğrencilerinde Fen Edebiyat öğrencilerine göre belirgin şekilde öndedir. İlahiyat öğrencilerinde Fen Edebiyat öğrencilerine göre dini kendi aklına göre değil seçtiği bir başka kişinin aklına göre anlama eğilimi oldukça yüksektir. Bu, İlahiyat öğrencilerinin dini konularda akli değil nakli düşünmeye daha eğilimli olduklarını gösterir. Bu sonuç dini nesnel veya öznel algılama kategorisindeki sonuçlarla da uyumludur. Ve bu, İlahiyat grubunun modern selefî ve geleneksel arasında konumlandığına dair tespitlerimizi doğrular niteliktedir.

Fen Edebiyat grubunda ise durum farklıdır. Fen Edebiyat öğrencilerinin akıldan ziyade nakli öncelendiğine dair bulgular bulunduğunu ileri sürdüğümüz yerler olmuştur (Bkz. Akıl ve Dine yaklaşım). Şimdi burada bu verileri daha sağlıklı olarak yorumlayabilmekteyiz. Nitekim tüm maddeler birlikte değerlendirildiğinde bu durumun onlar için “modern selefî” veya “gelenekçi” olarak tanımlanmalarının hatalı olacağını göstermektedir. Çünkü ileri de geleceği gibi Fen Edebiyat grubu

postmodern eğilimi daha güçlü olan gruptur ve onların bu tutumları postmodern eğilimleriyle uyumludur. Zira postmodernist eğilim taşımak nakli kabullenmek anlamına da gelmekte ve burada nakil hem geleneğin hem de dinin otantik bir parçası olduğu için önemli görülmektedir. Yoksa modern selefilikte ve gelenekçilikte olduğu gibi sahih dini bilginin buyurgan kaynaklarından biri sayılmamaktadır. Diğer bir ifadeyle Fen Edebiyat grubunda görülen ve nakli dini bilgiyi geçerli sayan tutum onların gelenekçi veya modern selefi olduklarını delillendirmemekte tam tersine postmodern nitelikte bir dini eğilim taşıdıkları anlayışını teyit etmektedir.

Tüm gruplar için dini liderlik özünde meşru görülen bir olgudur. Nitekim hatırlayacak olursak **“dini iyi bilen kişiler, diğer kişilere önderlik ederek onların da dini iyi tanımlarını sağlamalıdır”** ifadesine Fen Edebiyat grubu yaklaşık %75 oranında olumlu yanıt verirken İlahiyat grubu yaklaşık %92 oranında olumlu yanıt vermiştir. Fakat dini bir önderlikle neyi kastettikleri veya dini bir önderliğe ne kadar ihtiyaç duydukları konusunda belirgin farklılıklar vardır. İlahiyat öğrencileri bilgili kişilerin başkalarına dini konularda önderlik edebilecekleri, sorumluluk üstlenebilecekleri konusunda Fen Edebiyat öğrencilerine göre belirgin şekilde daha eğilimlidirler. Bu iki şekilde yorumlanabilir. Birincisi İlahiyat öğrencilerinin dini anlamda kanaat önderi olarak gördükleri kişilerin fikirlerini takip etme konusunda daha istekli olmaları ki bu **“dini doğru anlamak konusunda kendi aklımla hareket etmem, İslam âlimlerinin (bilginlerinin) görüşlerine başvururum”** maddesindeki yaklaşık %70 olumlu tutumu gösteren sonuçlarla da uyumludur. İkincisi ise İlahiyat öğrencileri kendilerinin dini alanda daha eğitilmiş oldukları ve toplumda dini anlamda öncü vasfı taşıdıklarını düşünüyor olmalarıdır. Bu durumda kendilerini dini bilen ve - en azından tahsil seviyesi kendilerinden düşük olan kesime- önderlik edecek olan kişiler olarak görmektedirler. Konuyla ilgili tarafımızdan yapılan bir çalışmada (Ağçoban, 2018a) İlahiyat öğrencilerinin aldığı eğitim tarzının onlara belli ölçüde önderlik vasfı yüklemeye yönelik olduğunu, bunun da toplumda belli bir karşılığının bulunduğunu tespit etmiştik.

Kur'an ve Hadis gibi tanıdık ve birincil dini kaynakları anlama konusunda her iki grup da görece şekilde öz güvenlidir. Fakat özellikle İlahiyat grubu Kur'an ve

Hadis metinlerinin “bilge dindarlar” tarafından açıklanması gerektiğine dair güçlü bir eğilim taşımaktadır. Mesela **“Dini doğru anlamak konusunda kendi aklımla hareket etmem, İslam âlimlerinin (bilginlerinin) görüşlerine başvururum”** ifadesine katılım oranı İlahiyatlarda yaklaşık %80 çıkmıştır. Kuşkusuz Fen Edebiyat grubunda da benzer düşünceyi paylaşan yaklaşık bir hayli (%49 oranında) katılımcı bulunmaktadır. Fakat gruplar arası farka bakıldığında bunun İlahiyatta belirgin şekilde yüksek olduğu görülür. Yani İlahiyat grubu Kur’an ve Hadis söz konusu olduğunda bu kaynakları belli ölçüde anlayabileceğini düşünmekte fakat dini bir bütün olarak anlama söz konusu olduğunda dışarıdan bir kaynak olarak bilge dindarlar topluluğundan destek beklemektedir. İlginç olanı ise Fen Edebiyat grubunun Kur’an ve Hadisi dışarıdan bir destek alarak anlama yerine kendi yorumuyla anlamaya İlahiyata göre oldukça daha eğilimli olmasıdır. Özetle; İlahiyat öğrencileri Fen Edebiyat öğrencilerine nazaran herkes kendi başına dini (kutsal) metinleri okuyup iyi şekilde anlayabileceği görüşüne mesafeli durmakta ve kendileri de bu metinleri kendi yorumuyla anlamaktan kaçınarak dini bir otoritenin açıklamalarına müracaat etme eğilimi göstermektedir. Diğer bir ifadeyle Fen Edebiyat öğrencileri İlahiyat öğrencilerine nazaran herkes kendi başına dini (kutsal) metinleri okuyup iyi şekilde anlayabileceği görüşüne yakın durmakta ve kendileri de bu metinleri kendi yorumuyla anlamayı dini bir otoritenin açıklamalarına müracaat etmeye tercih etmektedirler.

İlahiyat öğrencilerinin dini metinleri anlamak için gerekli gördükleri özelliklerin başında Arapça bilgisi geliyor diyebiliriz. Nitekim **“Bir kişinin Kur’an’ı tam anlaması için Arapça bilmesi şart değildir. Kur’an’ı Türkçe tercümesinden de aynı ölçüde anlamak mümkündür”** ifadesine yaklaşık %64 oranında olumsuz yanıt vermişlerdir. Fen Edebiyat öğrencileri ise yaklaşık %70 oranında olumlu yanıt vermişlerdir. Bu durumda Arapça bilgisi İlahiyat öğrencileri için hem bir avantaj hem de dezavantaj olmaktadır. Onların Arapça bilgisine belli ölçüde sahip olmaları dini metinler hakkında yetkinlik kazandıkları duygusunu besler ki bu onlar için avantajdır. Ama Arapça bilgisinin eksik olması bu yetkinlik fikrinin zayıflaması ve dini öğretiyi almak konusunda kendisini bağımlı hissetmesine yol açar ki bu da dezavantajdır. Ama Fen Edebiyat grubu bu konuda daha bağımsız hareket edebilir.

Çünkü o, Türkçe bilgisini yeterli gördüğünden her koşulda doğru dini bilgiye ulaşma olanağına sahip olduğunu düşünmektedir. İlahiyatın Kur'an ve Hadis'i anlama konusunda Türkçe'nin yeterli olacağı görüşünü radikal biçimde reddetmesi onları modern selefi çizgiye yaklaştıran pekiştirici bir sonuçtur. Nitekim daha önce de geçtiği gibi modern selefler için Arapça olmazsa olmaz şarttır. Arapçayı iyi bilmeyen Kur'an ve Sünneti tam anlamıyla anlayamaz (Bkz. Rıza, 2010:184). Fen Edebiyatın ise bunu oldukça yeterli görmeleri onları mealci çizginin kıyısına taşımaktadır. İlahiyat grubunun modern selefi çizgisine diğerinden daha yakın olduğunu gösteren kanıtlardan biri de ilk dönem topluluğunu referans alma noktasında diğerinden daha olumlu davranıyor olmalarıdır.

Buraya kadar olan bölümde bulgular doğrultusunda özetle; İlahiyat grubunun geleneksel ile modern selefi arasında bir konuma yerleştiği ileri sürülmektedir. Bunun kanıtı ise; akla bağımlı bir unsur olarak yaklaşımları, nakli bilgiyi akli olana tercih etmeleri, bireysel akla dayalı olmaktan ziyade dini aracılı yorumlama ve anlamaya eğilimli olmaları, geleneğe kuşkulu yaklaşımları fakat reddetmemeleri ve ilk dönem topluluğunu referans olarak görmeleridir. Fen Edebiyat grubunun ise postmodern çizgiye daha yakın olduğu ileri sürülmektedir. Bunun kanıtı ise dinin otantik formunun korunmasından yana olmaları, dini modern bilimin getirilerine tercih etmemeleri ve İlahiyat grubunun modern selefi olarak nitelenen vasıflarını dışlamalarıdır. Kuşkusuz onların postmodern olduklarını ileri sürmek için bunlar yeterli değildir. Fakat postmodern tutumu belirlemek için testte özellikle bulunan maddelerin sonuçlarıyla birlikte değerlendirildiğinde bu iddia doğrulanmaktadır.

Zira İlahiyat öğrencileri tek gerçek hakikat ve tek kurtuluş inancına radikal biçimde sadıktırlar. Onlara göre tek gerçek din İslam dinidir (yaklaşık %96). İlahiyat öğrencileri her dinin kendine göre gerçekliği olduğu ve her din hakikatin belli bir yönünü temsil edebilir olduğu düşüncesini diğerine göre belirgin şekilde reddeder. Buna bağlı olarak İlahiyat öğrencilerinde başkasının inancına “yanlış” deme eğilimi diğerlerine nazaran güçlüdür (yaklaşık %40'a karşı %7). Fen Edebiyat grubu ise her dinin kendine göre gerçekliği olduğu düşüncesini kabul etmeye daha açıktır ve başkasının inancına “yanlış” deme eğilimi son derece zayıftır. Bu durum İlahiyat

öğrencilerinde postmodern eğilimin oldukça zayıf olduğu; Fen Edebiyat'ta olanlarda ise postmodern eğilimin güçlü olduğu şeklinde yorumlanabilir.

“Din” ve “Hakikat” gibi soyut kavramlar üzerinden gidildiğinde katılımcıların pozisyon belirlemede zorlandıkları görülmektedir. Fakat ifadeler somutlaştırılıp din yerine İslam, Hristiyanlık gibi somut karşılıklar eklendiğinde bu durum belli ölçüde ortadan kalmaktadır. Özellikle ifadeler somutlaştıkça İlahiyat grubunun İslamiyet lehine olan kutba yığılma yapması dikkat çekicidir. Fakat her durumda gruplar arası kıyaslamada Fen Edebiyat grubu İlahiyata nazaran daha postmodern çıkmaktadır. Mesela bir müslümanın özgürce din değiştirmesi konusuna İlahiyat öğrencileri önemli oranda karşı çıkmaktadır. Fen Edebiyat'ta olanlar ise bu konuda oldukça toleranslıdır. Onlar diğer dinlerin de hakikat olabileceği ve bir müslümanın rahatlıkla din değiştirebileceği konusunda İlahiyata göre oldukça liberal düşünmektedirler. Mesela **“Bence bir insan (Müslüman da dâhil) dilediği şekilde din değiştirebilmelidir”** ifadesine Fen Edebiyat öğrencileri toplamda yaklaşık %56 olumlu yanıt verirken İlahiyat öğrencileri yaklaşık %62 oranında olumsuz yanıt vermişlerdir. İlahiyatta da bu fikirlere olumlu yanıt verenler vardır fakat iki fakülte arasında radikal bir ayrım görülür. Bu da Fen Edebiyat'takilerin İlahiyat'takilere göre daha postmodern nitelikli bir dini eğilim taşıdığı anlamına gelir.

Burada önemli olan ve dikkat çekici asıl sonuç İlahiyatta çoklu hakikatten ziyade çoğulcu hakikate yönelik eğilimdir.

Diğer bir ifadeyle biz bu çalışmada **“çoğulcu hakikate inanmak”**la **“çoklu hakikat”**e inanmayı farklı olarak değerlendiriyoruz. Buna göre çoklu hakikate ve hakikatlerin eşitliğine inanmak postmodern sayılırken çoklu hakikatlerin varlığına inanmak fakat eşitsiz olduğunu düşünmek çoğulculuk sayılır. Hatırlanacağı üzere bir önceki bölümde bundan bahsedilmişti.

İlahiyat grubu başka dinlerin de kendilerine göre hakikat iddialarının olabileceğini kabul etmekte (yaklaşık %41) fakat bunların doğruluğunu kabul etmemektedir (yaklaşık %70). Bir müslümanın istediği gibi din değiştirmesini reddetmelerine rağmen her dinin kendine göre bir gerçekliği olabileceği görüşüne

sıcak bakmaları da bunun bir göstergesidir. Buna göre İlahiyat öğrencileri tek gerçek hakikat inancına hala sadık olmalarına rağmen çoğulcu bir eğilim taşımaktadırlar. Fen Edebiyat öğrencileri ise tek geç hakikat inancına onlar kadar sadık değildirler ve çoklu hakikat inancına eğilimlidirler. Yani İlahiyat grubu çoğulcu²² niteliğe eğilimliken Fen Edebiyat grubu postmodern nitelikli bir yaklaşıma eğilimlidir.

Üstelik İlahiyattaki tek hakikat inancına sadakat dini bir vakıf geçmişi olanlardan gelen kalıtlardan bağımsız olarak vardır. Çünkü sivil dini vakıf veya derneklerde kaldığını belirtenlerin bu sonuçlar üzerinde pozitif yönde anlamlı bir etkisi tespit edilmemiştir. Bunu İlahiyat eğitiminin içeriğiyle izah etmek mümkündür. Çünkü sivil dini vakıflarda eğitim genellikle tek yönlüdür yani sürekli İslam dinini anlatmaya yöneliktir. Bundan dolayı vakıf eğitimleri kıyaslama yapmaya İlahiyat eğitiminden daha az elverişlidir. Oysa İlahiyatta kıyaslamalı eğitim olanağı geniştir. Ve sonuçlar göstermektedir ki İlahiyat eğitimi diğer dinlerin yanlışlığı (tahrif edilmişliği) ve İslam dininin tek hakikati yansıttığı öğretilerinde başarılıdır. Fen Edebiyat öğrencilerinde ise onları yönlendirici dini bir otorite bulunmadığından kendi kanaatleri doğrultusunda çoklu hakikate inanma eğilimi gösterebilmektedirler.

Katılımcıların mezheplerle ilgili tutumları da bu sonuçlarla uyumludur. Nitekim İlahiyat öğrencileri itikadi anlamda çoklu mezhepten ziyade tekli mezhep inancına eğilimlidirler ve Şia'nın da Sünni gibi doğru bir mezhep olacağı inancına diğerlerine göre oldukça mesafelidirler. Fen Edebiyattakiler ise mezhepsel çoğulculuğa inanmakta belirgin şekilde kararlıdır. Nitekim **“İslam'daki tüm mezheplerin (Şia, Sünni gibi) öğretileri aynı anda doğru olabilir”** ifadesine İlahiyat grubu %52 ile olumsuz yanıt vermiş yaklaşık %20 ile olumlu yanıt vermiştir. Fen Edebiyat grubu ise %23 oranında olumsuz, yaklaşık %33 oranında ise olumlu yanıt vermiştir. **“İslam'daki Şia, Sünni v.s. gibi mezheplerden pek azı doğru,**

²² Benzer bir eğilimin İmam Hatip liselerinde de bulunduğu söylenebilir. Çünkü İmam Hatip liselerinde her ne kadar diğer dinler hakkında verilen bilgiler yeterli olmasa ve hatta kısıtlı olarak verilen bilgilerde de dışlayıcı bir üslup kullanılıyor olsa da (Aydın, Duran, 2014:26-27, 34) yine de araştırma sonuçlarına göre İmam Hatip Lisesi öğrencileri –diğer orta öğretim öğrencileri de dahil- İslam haricindeki dinlerin öğretilmesinde sakınca görmemekte hatta böyle bir eğitimi olumlu gördükleri gözlenmektedir (Aydın, Duran, 2014:25, krş. Altaş, 2010). Bu da ister aldıkları eğitimden olsun isterse mevcut toplumsal koşulların özünde zaten getirdiği genel sosyal bir durumdan kaynaklansın İmam Hatip öğrencilerinin çoğulcu bir eğilim taşıdıkları şeklinde yorumlanabilir.

geriye kalanlar yanlıştır” ifadesine ise Fen Edebiyat grubu yaklaşık %57 oranında katıldığını belirtmiştir.

Bu durum mezhepler arası bir yakınlaşma durumunda bunun İlahiyatlar için çoğulcu, Fen Edebiyatlar içinse postmodernist bir yakınlaşma olacağını göstermektedir. Ama Fen Edebiyat grubu açıkça Şia’nın da doğru olduğunu ifade etmekte zorlanmaktadır. Bu durum bilgi eksikliğinden kaynaklanıyor olabilir. Çünkü anket formunu hazırlık aşamasında katılımcılar hakkında bilgi almak için fakülteye gittiğimizde danıştığımız kişiler bu öğrencilerin Şia Sünni gibi konularda bilgi düzeylerinin yetersiz olduğunu belirtmişti. Bu durumda aslında onlar genel anlamda çoğulculuk ifade eden maddelere daha rahat cevap verirken spesifik bir alan olarak Şia veya Sünni hakkında doğrudan kanaat belirtmekte güçlük çekmektedirler.

Testte katılımcılara yöneltilen ibadetler, kurumsal din, tarikat ve cemaat yapıları hakkındaki kanaat gibi tamamlayıcı bazı ifadelerin sonuçları genel anlamda testte çıkan sonuçları teyit eder niteliktedir. Özellikle hangi grubun daha bireysel davrandığına dair belirgin ipuçları içermektedir. Buna göre Fen Edebiyat grubunun bireysel tutumları onların ibadet anlayışına da yansımakta ve onlar İlahiyat grubunun aksine namaz, oruç, hac gibi uygulamalar olmasa da kişinin Allah’ın sevgili kulu olabileceğine güçlü şekilde yaklaşık %56 oranıyla inanmaktadır. İlahiyatta ise bu yaklaşım %59 oranında reddedilmektedir. Bu da Fen Edebiyat grubunun dinde bireyselliğe İlahiyat grubundan daha yakın olduğunu gösterir. Çünkü dinde bireysellik başladıkça ritüalist eğilim azalır ve Allah’la birey arasındaki ilişki kalp, ruh, vicdan gibi daha soyut süreçlerle açıklanmaya başlar.

Her iki grubun da kurumsal dine mesafeli olduğu söylenebilir. Nitekim Diyanet özelinde sorulan “**Dinde bir şeyin doğru veya yanlış olduğunu anlamak için Diyanet İşleri Başkanlığı’nın görüşüne bakmam benim için yeterlidir**” ifadesine her iki grup da 3,74 ve 3,22 gibi oldukça yüksek ortalamayla olumsuz yanıt vermiştir. Bu, Diyanet kurumunun her iki grup açısından da güçlü şekilde olumlu karşılığının olmadığını göstermektedir. Fakat gruplar arası kıyaslama, kurumun Fen Edebiyattaki karşılığının belirgin şekilde daha zayıf olduğunu göstermektedir. Bu

sonuç İlahiyata nazaran Fen Edebiyatta dinde bireyselliğin daha ileri seviyede olmasıyla açıklanabilir. Türkiye’de bir kişinin Diyanet kurumunun dinsel görüşüne mesafeli olması veya onu yeterince güvenilir bulmaması bireysel dinin tek başına kanıtı olamaz. Çünkü bunun farklı siyasi, toplumsal veya mezhepsel birçok sebebi olabilir. Fakat bu, bütün diğer maddeler tarafından da doğrulandığı için burada delilin bir parçası sayılabilir.

Aynı şekilde dinde bireyselleşmenin doğal sonucu olarak bireyin tarikat ve cemaat yapılarına mesafeli olması beklenir. Çalışma sonucu Fen Edebiyat grubunun İlahiyata göre bu konuda oldukça mesafeli olduğunu göstermektedir. Nitekim **“dini daha iyi yaşama konusunda tarikat ve cemaatlerin olumlu imkânlar sunduklarını düşünüyorum”** ifadesine Fen Edebiyat öğrencilerinin katılım ortalaması 4,04 iken İlahiyatta bu oran 2,93 olmuştur. Bu oranlar Fen Edebiyatın olumsuz kutba yığıldığını, İlahiyatın ise ortalama seviyelerde bulunduğunu göstermektedir. Bu da Fen Edebiyat öğrencilerinin İlahiyattakilere göre daha bireysel olduklarına dair başka bir kanıttır. Bu kanıta, katılımcılardan geçmişte dini bir vakıf, dernek gibi yerlerde kaldığını belirtenlerin büyük oranda İlahiyat grubuna ait olması da eklenebilir. Bu sayı Fen Edebiyat için oldukça düşükken İlahiyat için oldukça yüksektir. Bir diğer husus önceden kalmadığı halde şimdi bir dini vakıfta kaldığını belirten 15 kişiden bir kişi hariç tamamının İlahiyat öğrencisi olmasıdır. Cinsiyetler arası dağılım üçte iki oranında kadınların lehine olduğundan bu 15 kişiden 9 tanesinin kadın 6 tanesinin erkek olması cinsiyete göre bir farklılaşma olmadığını, anlamlı farklılığın tamamen İlahiyat Fakültesinden kaynaklandığını göstermektedir.

Testin sonuçlarını benzer çalışmalarla kıyasladığımızda, özellikle geliştirdikleri ölçekten doğrudan yararlandığımız Parker ve Akçalı’nın çalışmasının sonuçlarıyla uyumlu olduğu görülmektedir. Nitekim onların çalışmasında cumhuriyetçiler ile İslami muhafazakarlar arasında dini bireyselleşme açısından büyük bir fark olduğu tespit edilmiştir. Buna göre cumhuriyetçiler inançlarını bireysel tercihlerine göre yaşamayı seçerken muhafazakarlar gelenekle irtibatlı bir dindarlık biçimini tercih etmektedirler (Parker, Akçalı, 2012:1453). Bizim çalışmamızda cumhuriyetçi ve

muhafazakar kategorileri doğrudan yoktur fakat İmam Hatipten mezun olarak İlahiyattan devam etmiş kişilerin muhafazakar kategorisine, diğerlerininse cumhuriyetçi kategorisine uygun olduğunu varsaydığımızda, sonuç paralel şekilde olmakta ve Fen Edebiyat grubunun İlahiyata göre belirgin şekilde bireysel olduğu görülmektedir.

Yapıcı'nın yaptığı bir çalışmada ise Yapıcı, dinin seküler koşullarda daha bireyselleşmeye eğilimli olduğu görüşlerini referans almaktadır (Yapıcı, 2012:9, 16,18,19). Onun referans aldığı bu görüşler bizim çalışmamızda Fen Edebiyat grubu “seküler” kategorisinde sayıldığı durumlarda doğrulanmaktadır. Fakat yapıcı ısrarla kurumsal dinin dışlanmadığı tam tersine benimsendiği üzerinde durmaktadır (Yapıcı, 2012:15, 16, 19). Şayet yapıcı kurumsal dinle dinin formel yani ibadet boyutunu kastediyorsa bu sadece İlahiyat öğrencileri için doğrulanmakta fakat Fen Edebiyat öğrencileri için doğrulanmamakta hatta belirgin şekilde yanlışlanmaktadır. Fakat eğer Diyanet benzeri dini kurumsal yapıları kastediyorsa, her ne kadar gruplar arasında farklar bulunsa da bu her ikisi için de doğrulanmamaktadır.

Mustafa Ulu'nun doktora çalışmasında elde edilen sonuçların ise genel anlamda doğrulanmadığı görülmektedir. Onun çalışmasında “diğer dinlerle karşılaştırıldığında en derin gerçeklik benim dinimde saklıdır” ifadesine katıldıklarını belirtenlerin oranı %82,3'tür (Ulu, 2013:172,175). Bizim çalışmamızda ise “tek gerçek din İslam dinidir, sadece İslam dininde insanlar kurtuluşa ulaşabilir” ifadesine katılım oranı %79'dur. Göreli olarak düşük sayılsa da kabul edilebilir bir farklılık olduğundan sonuçların burada paralel çıktığı söylenebilir. Fakat Ulu'nun çalışmasında bu ifadeye “kesinlikle katılmama” konusunda ilk sırada %26,1 ile İlahiyat Fakültesi çıkmıştır. Bizim çalışmamızda ise İlahiyatlarda katılmama oranı %3,6'dır. Bu durumda sonuçlar oldukça farklıdır. Fakat bizim çalışmamızda çıkan sonuçlar hem çalışmanın bütünüyle uyumlu hem de genel beklentiye uygundur. Onun çalışmasında “dinler arasında bir fark yoktur, çünkü hepsi Allah sevgisinden kaynaklanmaktadır” ifadesine genel katılım oranı %45,7'dir. İlahiyat öğrencileri ise büyük oranda katıldıklarını belirtmiştir (Ulu, 2013:229-231). Bizim çalışmamızda ise İlahiyat öğrencileri büyük oranda İslam lehine bir fark olduğu kanaatinde

yoğunlaşmaktadır. Ulu'nun çalışmasında yer alan “hayata anlamını insan kendisi verir” maddesinin ortalaması 2,34; standart sapması 1,185 çıkmıştır. Bizim çalışmamızda ise ortalaması 1,62; standart sapması ise yaklaşık 0,88 çıkmıştır. Bu durumda Ulu'nun İlahiyat öğrencileri için “çoğulcu” yaklaşıma uygun davrandıklarını ileri sürdüğü görüş hariç diğerleri bizim çalışmamız tarafından doğrulanmamıştır.

Pew Research Center tarafından 2012 yılında yayınlanan bir çalışmada özellikle Şia-Sünni hakkındaki verilerin çalışmamız tarafından İlahiyat grubu açısından belli ölçüde doğrulandığı söylenebilir. Çünkü söz konusu çalışmada katılımcılara “İslam'ın öğretilerini anlamanın tek bir doğru yolu mu vardır yoksa çoklu yorumlar mümkün müdür?” sorusu yöneltilmiş, Türkiye’de gelen cevaplarda %22 çoklu öğretilerin mümkün olduğu, %66 oranında ise tekli öğretinin benimsendiği ortaya çıkmıştır²³. Bizim çalışmamızda İlahiyat öğrencilerinin çoklu mezhep anlayışına eğilimi bu rakamla uyumlu şekilde %21’dir. Fakat tekli mezhep eğilimi bizim çalışmamızda İlahiyat grubunda %52 çıkmaktadır. Genel ortalamaya baktığımızda ise tekli mezhep eğilimi yaklaşık %38; çoklu mezhep eğilimi ise %27’dir. Bu rakamların İlahiyat grubu hariç büyük oranda PEW araştırmanın sonuçlarıyla uyumlu olmadığı görülür. Bunun nedeni PEW araştırmanın katılımcı grubu ortalama Türkiye halkıyken bizim katılımcı grubu üniversitenin son sınıfları olmasıdır. Bu yüzden çıkan sonuçlar açısından mutlak bir kıyaslama yapmak bu haliyle mümkün değildir. Ama yine de bu konuda ortalama sonuçlar açısından Türkiye halkının İlahiyat grubuyla yakın Fen Edebiyat grubuna uzak olması anlamlı bir sonuç olarak değerlendirilebilir. Bu, ortalama bir halk inancının İlahiyat öğretiminde belli ölçüde korunduğu anlamına gelebilir.

World Value Survey²⁴ tarafından yapılan bir çalışmada ise katılımcılara “Bilim ile din çelişirse, her zaman din doğrudur” ifadesi yöneltilmiş ve gelen cevaplar; güçlü katılma 38,6%, katılma 38,5%, toplam katılma ise %77,1 olarak çıkmıştır. Katılmama 17,3%, güçlü katılmama 5,6% toplam katılmama ise %22,9’dur. Kendi

²³ Detay için bkz. <https://www.pewforum.org/2012/08/09/the-worlds-muslims-unity-and-diversity-executive-summary/#sunnishia>, erişim: 26.08.2019.

²⁴ <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSDocumentationWV6.jsp>, erişim: 25.09.2019.

Çalışmamızda ise katılımcılara yönelttiğimiz “dini bir bilgi ile bilimsel (akli) bir bilgi çelişiyorsa dini bilgiyi esas alırım” ifadesine toplam katılım %63,4 olurken toplam katılmama ise % 13,4 olmuştur. Frekanslar farklı olsa da yığılma yönleri açısından sonuçlar birbiriyle uyumludur. Aradaki fark ise bizim çalışmamızda katılımcıların tümünün eğitim seviyesi yüksek örneklerden oluşmasıdır. Türkiye koşullarında eğitim seviyesi yükseldikçe dini referans alma eğiliminin düştüğü bilinen bir durumdur.

Yine aynı çalışmada katılımcılara “Tek doğru din, benim inandığım dindir” ifadesi yöneltilmiş toplam katılım %81, toplam katılmama ise %18,9 olmuştur. Bizim çalışmada ise “tek gerçek din İslam dinidir, sadece İslam dininde insanlar kurtuluşa ulaşabilir” ifadesi yöneltilmiş toplam katılma durumu toplam katılım %79, toplam katılmama ise yaklaşık %13 olmuştur. Bu, eğitim durumundan kaynaklı farklar göz ardı edildiği takdirde World Value Survey tarafından yapılan bir çalışmanın bizim çalışmamız tarafından da doğrulandığını göstermektedir.

SONUÇ

İnsan toplulukları gerçekten de eşitsiz bireylerden oluşur. Hatta bu topluluklarının doğası gereği mutlak eşitliği kabul etmediği bile söylenebilir. Bunun tek kanıtı kuşkusuz tarihte tüm bireylerin mutlak manada eşit olduğu bir topluluk örneğini bilmiyor oluşumuz değil aynı zamanda bu gün bile sayısız topluluk çeşidine rağmen tam bir örnek gösteremiyor oluşumuzdur. Buna rağmen bir felsefeci, örneği olmasa bile böyle bir toplumun teorik varlığını tartışabilir. Ama bir sosyal bilimcinin ilgi odağı daha çok olup biten süreçlere yönelik olduğundan, toplumun somut biçimleri onun için daha önemlidir. Ve toplumun bu somut biçimleri onun karşısına toplum denilen olguyu her zaman eşitsiz bireylerin bir toplamı olarak çıkarır. Psikologlar bu durumu izah etmek için insan psikolojisinden yola çıkar. Onlara göre insan doğası gereği gerek fiziksel gerekse ruhsal anlamda kendinden üstün gördüklerinin etrafında toplanma içgüdüleriyle hareket eder ve bunu varoluşsal bir zorunluluk olarak görür. Sosyologlar ise bazen toplumun bireyden bağımsız varlığıyla bireyi topluma üye olmaya ve ona belirlediği konumu kabul etmeye mecbur bıraktığı teziyle, bazen de bireyle toplumun ortaklaşa bir çaba sonucu yarattığı düzene sadakatle açıklar. Fakat her durumda ortaya çıkan ortak sonuç değişmemekte ve toplum denklemi, üyelerinin eşitsiz bir toplamı üzerinden kurulmaktadır.

Fakat bu eşitsizlik, güçlü bir sosyal anlatısı da bulunan “mahrumiyete karşı bolluk” retoriğiyle aynı değildir. Yine bu Aquino’lu Thomas’ın sürdüğü kölelik ve uyrukluk gibi mutlak eşitsizliğin kaçınılmazlığını savunan bir görüş de değildir. Çünkü bu eşitsizlikler sadece zorunlu mahrumiyetler ortamında değil aynı zamanda insanların gönüllü olarak buyun eğdikleri hiyerarşik sistemler ve bunun soyut ve somut biçimleri tarafından da oluşturulur. Somut hiyerarşik sistemler genellikle bireyin içine doğduğu toplum tarafından önceden hazırlanmış toplumsal maddi kategorilerdir. Ve toplum yeni üyelerinden bu kategorilere sadık olmalarını bekler. Bireyselliklere değil yapılara odaklandığından bireyi zorlayıcıdır ve bireyselci değil kolektivist bir yapısı vardır. Soyut hiyerarşik sistemler ise bazı bireylerin manevi

üstünlüğüne olan inançtan kaynaklanır. Birey gönüllü olarak üstün gördüğü kişilerin talimatlarına uyacağını kabul eder. Soyut hiyerarşinin diğerinden en belirgin farkı gönüllülüğünden başka zamanlar üstü bir yapı oluşturabilmesidir. Bu yapı sayesinde yüzlerce yıl önce yaşamış bir kişinin manevi üstünlüğü şimdiki zamana kadar ulaşan manevi bir zincir oluşturur ve tarihsel kişinin buyurgan vasfının şu anda yaşayan kişiler üzerinden de uygulanmasını sağlar. Dinlerde kurucuların ve peygamberlerin manevi üstünlüğü bu tür bir üstünlüktür. Peygamberler kendi öğretilerine katılmaları konusunda buyurgan ve zorlayıcı değildirler. Fakat bireyler onların öğretilerini gönüllü olarak kabul ettiklerinde buyruklarını da gönüllü olarak kabullenmiş olurlar.

İster maddi olsun ister manevi olsun hiyerarşik sistemler doğası gereği birden fazla kişiyi zorunlu kıldığından kolektif yapılardır. O yüzden bir yapıdaki hiyerarşilerin izini sürmek mikro veya makro kolektif yapıların izini sürmek anlamına gelir. Hiyerarşi arttıkça yapının kolektif mahiyeti artarken hiyerarşi azaldıkça kolektiflik de azalır. Bireyselliğin ortaya çıktığı ortam kolektifliğin zayıfladığı ortamdır. Bu durumda bireyselleşme ile hiyerarşik yapılar arasında ters bir ilişki olduğu görülür. Bireysellikler doğası gereği hiyerarşik yapıların dışında konumlanma eğilimindedir. Diğer bir ifadeyle bireyin üstünde onu kısıtlayan ne kadar az unsur varsa birey o kadar özgür ve bireysel olur. Bu, bireyselliklerin de yekpare bir tanımının olmadığını, farklı koşullarda ortaya çıkan farklı bireyselliklerin bulunduğunu gösterir. Hatta dereceli bir bireyselleşmenin tanımı bile mümkündür. Mesela üzerinde sadece manevi hiyerarşinin buyurganlığı bulunan bir kişi hem geleneğin, hem maddi hiyerarşinin hem de manevi hiyerarşinin buyurganlığı altında bulunan bir kişiye nazaran daha bireyseldir. Diğer yandan aynı kişi hiçbir buyurganlığın altında bulunmayan bir kişiye göre daha toplulukçudur.

Geleneksel dini yapılar bireyin üstünde maddi hiyerarşi, manevi hiyerarşi ve gelenek (kronolojik hiyerarşi) olmak üzere üç tür hiyerarşik yapı tesis ederler. Bu yüzden dinlerin geleneksel yapıları olağanüstü şekilde kolektiftir. Bir dinde bireyselleşmeden bahsedebilmek için bu kolektif buyurganlığı tesis eden yapıların yerinden edilmiş veya en azından sarsılmış olması gerekiyor. Dinde bireyselleşmenin başladığı reform dönemleri ve sonrasında yaşananlar bu hiyerarşik yapılarının ne kadarının yerinden edildiği veya sarsıldığıyla alakalı olarak ortaya çıkar. Mesela

Luther'in yaptığı kronolojik hiyerarşi ve bununla doğrudan alakalı olan maddi hiyerarşinin yerinden edilmesi idi. Fakat Luther manevi hiyerarşik sisteme dokunmak istemedi tam tersine onun etkisini daha da artırmak için çabaladı. Bu yüzden Luther dinde bireyselci bir kişilikti fakat onun bireyselliği Descartes'ta olduğu gibi tüm hiyerarşik yapıların dışında konumlanmış pür bireysel bir tutuma dayanmıyordu. Luther bireyciliği, bireyin üzerindeki buyurgan yapıları azaltıyor fakat bireyi mutlak manada özgürleştirmiyordu. Onun yerine İsa peygamber ve azizler kanalıyla gelen manevi bir hiyerarşinin yükümlülüklerini yerine getirmeyi zorunlu tutuyordu. Luther'in Katolik kilisesinin teolojik alternatifi olan protestan kilisesinin kurucusu olması onun mutlak değil görece bireyselci olmasının bir sonucuydu. Ama yine de protestan kilisesi gelenek yükünü üyelerinin sırtından atmayı başardığı için Katolik kilisesine göre daha özgürlükçüydü. Onun bu kısmi özgürlükçü tutumu daha sonra dinde bireyselciliğin fitilini ateşleyen etken olarak görülmüştür.

Luther'in kilise geleneğini otantik dinden koparmayı başarmasının en önemli sonucu dini olan ve olmayan ayrımının meşrulaştırılmasıydı. Katolik kilisesinin bütüncül varlığı din ve din dışı alanlarını aynılaştırıyor ve kilisenin varlığını onun toplamının üzerine inşa ediyordu. Protestanlaşmayla birlikte bu bütünlük çözülmeye başladı. Luther yeni kurduğu kilise sisteminde bunu yeni bir formatta yeniden birleştirmişti fakat bu organik bir birleştirme değildi. Luther'in itirazları ta başta tanrısal olanla insani olanı kalıcı biçimde ayırtmış ve bu ayırtışmanın yöntemini de öğretmişti. Kendi kurduğu düşünsel ve kurumsal sistemin ilelebet devam etmesi Luther için önemli miydi bilemeyiz fakat onun öğrettiği itiraz metodu kendi kurduğu sistem için de tehdit unsurlarıyla doluydu. Nitekim onun yegâne meşruiyet kaynağı olarak gördüğü manevi hiyerarşik sistem ve onun meşruiyet kaynağını sağlayan Yeni Ahit metinleri tıpkı onun geleneksel dini yapılar hakkındaki tutumuna benzer şekilde itirazlara maruz kalmış ve özellikle modern dönemde irrasyonel ve mitik olarak görülüp dışlanmıştır. Bu dışlamanın sonucunda kimisi dini, kutsal kitap ve peygamber aracılığını da reddederek doğrudan bireysel vicdanlarda ortaya çıkan duygusal süreçlere, kimisi de tamamen akli izahlara dayalı rasyonel süreçlere indirgemiş ve bunun dışındaki tüm biçimler aracılı dindarlık kategorisine alınarak mistik veya mitik görülerek reddedilmiştir. Bu gün ise Avrupa halklarının belli bir

kısmı protestan kilisesi de dahil tüm kilise öğretilerinin dışında tamamen bağımsız, bireysel bir dindarlık arayışına girmiş bulunmaktadır.

Tıpkı modern dönemde kolektivizmden bireyselliğe doğru yürüyen süreç dini alanı da dönüşmeye zorladığı ve dinde bireyselleşmeyi bir seçenek olmaktan çıkardığı gibi -Bauman'ın dediği gibi- postmodern süreçte olan bireyselleşme de bir seçenek olmaktan çıkmıştır ve bundan kaçma durumu yoktur. Bireyselleşmeyi bir kader olarak görme eğilimi bu olgunun tüm kültür ve dinlere hatta onların alt unsurlarına bile zorunlu olarak sirayet edeceğini ileri sürmek anlamına gelir. Fakat bu tüm kültür ve dinlerde tek biçimli benzer bir bireyselleşme süreci yaşanacağıyla aynı anlama gelmemekte her bir toplum için ayrı bir bireyselleşme türünün varlığı her zaman söz konusu olmaktadır. Hatta aynı toplumda bile bireyselleşmenin birden fazla çeşidini görebilmek mümkündür. Bu, dini bireysellik durumları için de geçerlidir. Yani bir grubun dini yönelimleri bir yandan grubun ilgisi tarafından belirlenirken diğer yandan toplumsal yapı içindeki konumlarından etkilenir. Bu, dini bireyselliğin de sosyal tecrübeler üzerine inşa edildiği anlamına gelmektedir. Bundan dolayı batılı sosyolojilerin tecrübelerinden ve öngörülerinden yola çıkarak evrensel ve tek tip bir bireyselleşme tahmini yapmak araştırmacıyı hataya düşürebilir.

Bu durum özellikle de İslam toplumları söz konusu olduğunda geçerlidir. Bazı araştırmacılar tarafından bireyselleşmenin global koşullarından ve özellikle batılı toplumlardaki rafine biçimlerinden yola çıkarak İslam dünyasıyla ilgili bireyselleşme öngörülerini yapılabilmektedir. Bu öngörüler genellikle İslam dünyasında da bireyselleşme durumunun söz konusu olduğu ve bunun dini alana da yansıdığı şeklindedir. Fakat bu araştırmalar dayanak noktalarını sağlamlaştıracak veri bulmakta zorlanmaktadır. Onların araştırmaları bundan dolayı her zaman soyut, teorik ve yüzeysel bir tahminle bitmektedir. İslam dini ve toplumları koşullarında tanımlanmış bir dini bireyselleşme teorisinin bulunmaması ise bu zorluğu sürekli hale getirmektedir. Hepsinden önemlisi bu tür bir teorisinin eksikliği araştırmacının toplumu nasıl gözlemleyeceği konusunda bakış açısını hatalı belirleme sorununa yol açabilmektedir.

Ama bu çalışma, İslam dünyasında dini anlamda bireyselleşme yaşandığına dair ileri sürülen fikirleri doğrulama veya yanlışlama kabiliyetine sahiptir. Üstelikte bunun mahiyeti hakkında da detaylı bir açıklama yapmak için kullanabileceği sistemli bir veri havuzu bulunmaktadır. Bu çalışma nihai anlamda İslam'da da bir bireyselleşme olgusu bulunduğunu ispatlayabileceğini iddia etmektedir. Fakat bu genel geçer bir bireyselleşme literatürüyle doğrulanabilir nitelikte değildir. İslam dünyasındaki dini bireyselleşme tamamen kendi iç dinamiklerine uygun olarak gerçekleşmiş ve bunun sonucunda kendine özgü bir mahiyet kazanmıştır. Ve hepsinden önemlisi bu bireyselleşmenin frekansı bu gün için düşüktür. Özellikle geleneksel tarzı yüksek eğitim koşullarının geçerli olduğu ortamlarda dini bireysellik frekansı aşağı çekilmektedir. Bu çalışma İslam dünyasındaki bireyselleşme olgusunu çözümleme ve mahiyetini çevrelemeyi amaç edinmiştir. Bu kapsamda hem İslam dünyasındaki dini bireyselleşme olgusuna kuramsal yaklaşmakta hem de kuram doğrulaması yapmak için bunları deneysel bir uygulamanın sonuçlarıyla karşılaştırmaktadır.

İslam'da bireyselleşme ilk olarak 19. Yüzyılda yenilikçi fikri hareketleriyle entelektüalist bir eylem olarak ortaya çıkmış ve ilk olarak bilginin hiyerarşik üretimine itiraz etmek şeklinde tezahür etmiştir. Bu dönemin itirazcı uleması İslam'ın aslında bütün sorunlara çözüm üretecek nitelikte tam ve yetkin bir din olduğu fakat gelenek içinde üretilen hiyerarşik düşünme gibi hatalı fikir sistemlerinin İslam dinini sorunlara cevap üretmez hale getirdiğini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre bu hiyerarşik sistemler ulemayı belli fikir kalıplarını takip ederek düşünmeye zorlamakta bu da günümüz şartlarında ortaya çıkan sorunları çözecek nitelikte fikirlerin üretilmesini engellemektedir. İslam düşünce sisteminde ulemanın hakimiyeti sıradan bir kişinin dini konularda konuşmasını zaten kısıtlamıştı. Ulemanın oluşturduğu zincir ise diğer ulemanın da konuşmasını belli koşullarla sınırlandırmaktaydı. Yani bir kişinin din hakkında yetkili olarak konuşması için öncelikle ulema vasfına ulaşması, ulaştıktan sonra da belli mezhep kalıplarını takip ederek düşünüp yazması gerekiyordu.

Afgani ve Abduh'la başlayan yenilikçi fikir hareketleri ilk olarak bu sisteme itiraz etmiş ve mezhep bağlılığını din gibi görüp ona tabi olmayı bir tür sapkınlık

olarak tanımlamıştı. Onlar mezheplere ve ulema hiyerarşik sistemine bağlı olmayan, geleneği referans noktası olmaktan çıkaran, özgürlükçü bir dini düşüncenin teorisini yazmak iddiasındaydılar. Onların bu itirazcı fikirleri kısa sürede karşılık buldu ve tüm İslam coğrafyasına hızlı şekilde yayılmaya başladı. Fakat Afgani ve Abduh'un, çerçevesi belli somut bir kuram geliştirmede başarılı oldukları söylenemez. Nitekim onlar ortaya attıkları yeni fikirleri sistemleştirmekten ziyade eski fikirlerin açmazlarını ortaya koymaya odaklanmışlardı. Bu yüzden de onlar sistematik bir kuram geliştiremediler fakat gelenek karşıtı ve özgürlük yanlısı fikirleriyle kendinden sonrakilere hep ilham kaynağı olarak kalmaya devam ettiler.

Yenilikçi fikir akımlarının temel argümanı "ictihat" kavramı üzerinde yoğunlaşmıştır. Onlar İslam düşünce sisteminin tıkanıp ve buna karşı içtihadın bireysel bir düşünme eylemi olarak tekrar işlevselleştirilmesi gerektiğini ileri sürmekteydiler. Onlar hem ictihadı olabildiğince çok kişinin yapması için şartlarını hafifletmek hem de geçmiş ulemanın fikirlerine bağımlı olmaktan kurtarmak için çaba gösterdiler. Onların İslam'da fikir özgürlüğünü savunurken aslında yaptıkları şey, dinin bireyselleşmesinin önünü açmak ve bireysel bir din tasavvurunu meşrulaştırmaktı.

Bunu iki şekilde yapıyorlardı. İlk olarak içtihadı bireyselleştirerek mezheplerin geçmişe sadık kolektivist tutumlarını reddediyorlar, ikinci olarak da tüm geleneği aşarak doğrudan İslam'ın ilk dönem koşullarıyla birlikte kutsal metinlere (Kur'an ve Hadis) veya sadece Kur'an metinlerine bağlanmayı öneriyorlardı. Tüm bunlar birey üzerindeki hiyerarşik sitemlerin yükünü hafifletiyor ve Müslüman bireyi daha aktif hale getiriyordu.

Afgani ve Abduh zamanında eski fikirlerin geçersizliği ön plandayken onlardan sonra yeni fikirlerin nasıl olacağı yani mahiyeti ön plana çıkmıştı. Bu yüzden onların fikirlerinin kendilerinden sonra kuramsallaştırılmaya çalışıldığı görülür. Çünkü bin yıllık gelenek referans olmaktan çıkarıldığında açılan boşluğu doldurmak için yeni bir referans noktası belirlemek gerekmekte bu da sistematik ve kuramsal bir bakış açısını zorunlu kılmaktadır. Onlardan sonra iki tür kuramsal bakış açısının geliştiği görülmektedir. İlkinde açılan boşluğu doldurmak için doğrudan

Kur'an ve Hadis metinlerine ve metni yorumlamak için de ilk dönem İslam toplumundaki düşünce ve pratiklere başvurma önerilmektedir. İkincisinde ise ilk dönem uygulamaları tamamen, Hadis de büyük oranda devreden çıkarılarak doğrudan Kur'an metnine başvurma yolu takip edilmektedir. İkisinde de ortak olan, geleneğin ve ulema hiyerarşiyle birlikte mezhep görüşlerine bağlılığın reddedilmesidir.

Bu çalışma her iki yaklaşımı da İslam'da bireyselleşmenin bir türü olarak ele almakta, ilkinde **modern selefi bireyselleşmesi** ikincisine ise **modernist bireyselleşme** adını vermektedir. Bunun gerekçesi olarak da birey üzerindeki hiyerarşik sistemlerin azaltılmasını ve bireyle kutsal metinler arasındaki mesafenin kısaltılmasını göstermektedir. Nitekim bu çalışma hiyerarşik sistemlerin azalmasıyla bireyselleşme arasında doğrusal bir irtibat olduğu fikrinden hareket etmekte ve bunu kuramsal bir yöntem olarak benimsemektedir. İslam'daki bireyselleşme biçimleri bu aşamada bireyi ana metinlere yönlendirme konusunda olağanüstü şekilde gayretlidir.

Modern selefi bireyselleşmesi, geleneği reddettiği ve akli öne çıkardığı için modern, hiyerarşik sistemleri ve buna bağlı geleneği reddettiği için bireysel, ilk dönem uygulamalarını varoluşsal şekilde zorunlu gördüğü için de selefidir. Buradaki selefilik bundan dolayı İslam düşünce literatüründeki Hadisçilik veya Vehhabilikle aynı anlamda değildir. Modern selefiliğin akla vurgu yapması onu modernist yapmak için yeterli değildi. Çünkü modern selefilerde akıl bağımsız birey akli değil bağımlı ümmet aklıdır. Dini anlamda rasyonel koşullara ve bireysel fikirlere değil nakille gelen dini bilgiye dayalıdır. Modern selefi literatüründe bu akıl dinin orijinalini sahtesinden (bid'at) ayırmak, dini metinler arasındaki tutarlılığı kavramak ve bunu İslam toplumunun ilk örnekleriyle bütünleştirerek anlamlandırmak için kullanılır.

Modern selefi bireyselleşmesi günümüz koşullarında İslam'da bireyselleşmenin ilk biçimidir. Bundan dolayı tıpkı Lutheryan bireyselleşmede olduğu gibi mutlak değil yarı bireyci bir anlayıştır ve taşıdığı bireyselci temalarını yeni kolektifler hatırına dışlamaya hazırdır. Afgani'nin bıraktığı siyasi fikri mirası Reşit Rıza üzerinden devralan modern selefilik İslam toplumlarının bir halife önderliğinde birleşmesi gerektiği fikrini savunurken zorunlu olarak özgür bireyci

fikirlerini kenara iter ve itaatli bireylere odaklanır. Böylece onun bireyselci temaları onun siyasi niteliğinden dolayı sürekli bastırılır. Siyasilik modern selefilğin tüm aşamalarına bir şurup gibi içirilmiş vaziyettedir. Hristiyanlıkta bireyselleşmenin başlangıç aşamasından itibaren seküler nitelikli olması burada ters yüz olur ve İslam bireyselleşmesinde siyasi bir karakter onun her yerine sirayet etmiş vaziyette bulunur. Ama bu modern selefilğin İslam’da bireyselleşmenin öncü biçimlerinden biri olduğu gerçeğini değiştirmez. Onun İslam bireyselleşmesine yaptığı en büyük katkı geleneğin dinden ayrılarak dışlanmasını meşrulaştırması ve mezhep bağlılıklarını dini zorunluluk olmaktan çıkararak eskiden mezhep imamlarına özgü olan birçok yetkiyi tekil birer dini faaliyet olarak diğer insanların da kullanımına açmasıdır.

Modernist bireyselleşmeye gelindiğinde ise siyasilik birden bire biter. Bu tür bireyselleşme geleneğin bir ürünü ve daha çok da ilk dönem İslam toplumlarından kalma bir miras olarak siyasiliği reddetmek zorunda kalır. Bu yaklaşım, benimsediği metot sayesinde geleneğin tamamen dışında yepyeni bir yorum biçimi önerir. Bu metotta bireysel insan aklıyla metin arasında bütün araçlar çıkarılır ve kişi aklı doğrudan metinle muhatap olur. Bu aynı zamanda kişinin üzerindeki buyurgan tüm unsurların tasfiye edilmesi anlamına geldiğinden modern selefilğe göre daha bireysel bir metottur. Bu yöntemin formlarından biri Fazlurrahman’ın temsilciliğini yaptığı ve kişinin tamamen metinle baş başa olduğu tarihselci yöntemdir. Tarihselcilik yönteminde kişi metni ilk önce Mekke dönemi şartlarında anlamaya çalışır (anlama) ve bu anlamı bir ilkeye dönüştürür. Sonra da aynı metni günümüz şartlarında anlamaya çalışır ve daha önce tespit ettiği ilke üzerinden birleştirme (yorumlama) yapar. Bu yöntem ilkeler üzerinden gittiğinden metnin lafzi kalıplarının dışına çıkabilir. Tüm bunları yapan birey olduğundan ve geçmiş hiçbir unsurun buyurgan tavrına uymak zorunluluğu bulunmadığından bu yöntem oldukça bireyseldir.

Modernist bireyselleşmenin bir diğer formu Seyyid Ahmet Han tarafından temsil edilen ve “Kur’ancılık” olarak adlandırılan yöntemdir. Bu yöntem tarihselcilik gibi metinle kişi arasındaki tüm unsurları tasfiye etmeye ek olarak tarihsel ilkeleri birleştirmek için de çabalamaz ve tüm dini hükümlerin doğrudan

günümüz koşullarına uyarlanması gerektiği fikrini ileri sürer. Günümüz koşulları akılcı, bilimci, insancı, bireyci vs olduğundan onların metodu Kur'an hükümlerini bu paradigmlar doğrultusunda yeniden yorumlamayı önerir. Tüm referans noktalarını Kur'an metniyle sınırlandırmış olmaları "bize Kur'an yeter" şeklinde mottolaştırılmıştır. Kur'ancılık'ın bireyselliği birey aklıyla Kur'an metni arasındaki tüm unsurların sıfırlanmasından kaynaklıdır. Ve tarihselciler gibi belli ilkeleri birleştirmek zorunluluğunu da takip etmediklerinden sınırsız bir yorum keyfiyetine yol açtıkları şeklinde eleştirilmişlerdir. Gerçekten de Kur'ancılar Kur'an metninin dışında referans kabul etmediklerinden sınırsız bireysel yoruma kapı aralamışlar ve bununla bağlantılı olarak İslam tarihinde yüzyıllardır uygulanan ibadet şekillerini bile yorumlama yoluyla değiştirmeyi denemişlerdir.

İki bireyselleşme türü arasında kıyaslama yapacak olursak, İslam'da gerçek anlamda bir bireyselleşmeden bahsedebilmek için Fazlurrahman, S. Ahmet Han gibi isimlerin fikirlerinin veya bu fikirlerle benzer bir yöntemi paylaşan bakış açılarının yaygınlaşması gereklidir. Bununla birlikte Reşit Rıza gibi kişilerin fikirleri hem doğrudan hem de yöntem açısından yaygınlık kazanabilir. Fakat bu yaklaşım başta bireyci unsurlar taşısa da özünde bireyci olmadığından kalıcı bir bireyselleşme sağlayamaz. Hatta –daha önce de tekrar edildiği gibi- bu tür fikirler her ne kadar eski düzene karşı başkaldırı mahiyetinde olsa da kısa sürede tüm eleştirdiği eski düzenin benzeri bir kolektif düzene dönüşmekle sonuçlanır.

İslam coğrafyasında gerek tarihselcilik gerekse Kur'ancılık tanınmış fikir akımları olabilir fakat yaygın fikir akımları oldukları söylenemez. Özellikle yaşayan İslam ve Müslüman halklar açısından bunların karşılıkları çok zayıftır. Gerçekten de mesela Fazlurrahman'ın, İlahiyat akademisi hariç İslam toplumlarında örneğin Türkiye'de karşılığı nerdeyse sıfırdır. İlahiyat camiasında ise, özellikle tefsir çalışmalarında "yorumda bağlamı gözetmek gerektiği" konusunda inkar edilemez bir etki bırakmış olsa da, büyük oranda karşılığı olumsuzdur. Her iki fikir akımının da özellikle halkta karşılık bulmakta güçlük çekmesinin nedenlerinden biri kuşkusuz ikisinin de entelektüalist olmasıdır. Çünkü bunların önerdiği metot karmaşık yorumlama süreçleriyle hiç ilgilenmeksizin, Kur'an'ın kutsal ve dokunulmazlığını kabul etmekle yetinip doğrudan pratiğe odaklanan halk için uygun değildi.

Kur’ancılık fikirlerinin tarihselcilikle kıyaslandığında görece olarak daha yaygın olması ondaki entelektüalizmin az olmasından değildi. Kur’ancılar zaten herkesin elinin altında bulunan Kur’an metinlerini esas aldıkları için hem meşruiyet sorununu belli oranda daha kolay aşıyorlar hem de entelektüalizmin yarattığı derin boşluğu somut metinler üzerinden belli oranda kapatabiliyorlardı. Ama yine de modernistlikle modern selefilik kıyaslandığında nihai anlamda her ikisi de entelektüalistti fakat modernist düşüncenin katıksız entelektüazlimi tartışmasız şekilde daha ileri seviyedeydi.

İslam’daki bireyci fikir akımlarının entelektüalist olması onları halktan koparmaktadır. Fakat bu Müslüman halkın geleneksel, hakikatçi ve kolektivist dindarlığını sürdürdüğü anlamına gelmemektedir. Müslüman halkta da dindarlığın bireyselleştiği görülür ve bu bireysellik postmodern bir tarzda ortaya çıkmaktadır. Çünkü postmodernizm öyle akışkan bir yapıya sahiptir ki en üst düzeyde entelektüalist bir karşılığı bulunduğu gibi en alt düzeyde okur yazar olmayan kitlenin üzerinde bile somut bir karşılığı vardır. Postmodernizmin yayılmak için entelektüel bilgiye ihtiyaç duymaması onu bir çırpıda sıradan halkın yaşadığı dinin bir parçası haline getirebilir. Geleneksel dini söylem açısından bakacak olursak postmodernizmin hırçın tavrı İslam halklarını ayartıp baştan çıkarabilir ve geleneğin “uslu” dindarları “ele avuca sığmaz” bir çoğulluk içinde yolunu kaybedebilir. Böyle bir durumda geleneksel dini söylem, halk düzeyinde yaşayan inancın eski biçimlerine uygun olarak devam etmesini sağlamak için çaba göstermesi gerekecektir. İslam dünyasında toplumsal düzeyde yaygınlaşan bireyselleşme türünün modernist değil postmodernist bir nitelik taşıdığını ileri sürmek için elimizde bazı kanıtlar vardır. Bu kanıtlardan ileride bahsedeceğiz.

İslam düşünce tarihinde tüm teolojik alanla birlikte hukuki alanı da kapsamış bir metin hakimiyeti bulunur. İslam’daki tüm bireyselleşme türlerini derinden etkileyen ve onların doğasını batılı biçimlerinden ayırarak bir bakıma özgünleştiren de bu metin hakimiyetidir. İslami düşünce biçimlerinin tamamına sinmiş halde bulunan metin hakimiyeti modern selefî düşüncüyü zaman zaman selefiliğe, modernist düşüncüyü modern selefiliğe, postmodernist düşüncüyü ise çoğulculuk çizgisine çeker. Postmodernist anlayışın hem maddi hem de manevi anlamda yatay

eşitlenmeyi öngördüğünü, çoğulcu anlayışın ise maddi eşitlenmeyi kabul etse de manevi eşitlemeyi reddettiği bu çalışmanın muhtelif yerlerinde belirtilmektedir. Böylece İslam düşüncesinde metin her halükarda bireyle Allah arasında meşruiyeti tartışmasız tek unsur olarak bulunur. İslam'daki bireyselleşme türleri de bundan dolayı batılı biçimlerinden farklı olarak bireyle Allah arasındaki ilişkiden ziyade bireyle metin arasındaki ilişkinin ifadesi olur. Buna göre birey Kur'an metnine ne kadar vasıtasız yaklaşırsa o kadar bireysel olmuş olur.

Bunun tek nedeni İslam'ın otantik öğretilerinin metnin hakimiyetini meşru hatta gerekli görmesi değildir. Gelenek de bu meşruiyetin alanını genişleterek geleneksel unsurları da zorunlu bir başvuru kaynağı olarak belirlemiştir. Nitekim bazı İslam hukukçuları bireyle Kur'an arasına "fıkhi" zorunlu bir aşama olarak sokma eğiliminde olmuşlar ve "Kur'an'a fıkıh yolu hariç hiçbir yolla gidilmez" anlayışını benimsemişlerdir. Çünkü bunlara göre Kur'an kazı yoluyla birden bire hayatımıza girmiş bir kitap değildir. Bin küsur yılı aşkın yaşanmış bir gelenek vardır ve bu geleneği hiç yaşanmamış varsaymak mümkün değildir. Şayet bu gelenek devreden çıkarılırsa tüm referans noktalarından mahrum kalan birey için Kur'an hayata dair somut hiçbir şey öneremez.

Bu, iki tür sonucu beraberinde getirir. Birincisi İslam dininin, dinsel kolektivizmi otantik bir unsur olarak bünyesinde barındırmasıdır. Diğer bir ifadeyle İslam'ın özünde bireysel olmaktan ziyade kolektif olmasıdır ki İslam bilginlerinin daha çok topluma ağırlık ve öncelik vermelerinin (Günay, 2001:4) nedeni de bununla açıklanabilir. Kolektif birliği koruma becerisi, sınırsız bireyselliklerin önünü kesmesi açısından sayısal çokluğu önemseyen bir dini öğreti için avantajlı bir durumdur. Nitekim bu şekilde bir yandan kendi üyelerinin toplumsal birliğini korumayı başarırken diğer yandan bunu başaramayan diğer dinler karşısında alternatif haline gelebilir. Mesela İslam dininin özünde getirdiği kolektivizmin onu aşırı bireyselleşen fakat dini bireysel bir olgu olarak yaşamak istemeyen Hristiyan halkları için gözde bir alternatif haline getirdiği ileri sürülmektedir (Köse, 2002:221).

İkincisi ise İslam dininde otantik birliğin somut metinler üzerinden korunması uzun ömürlü bir kolektivizmi belli ölçüde garanti altına alır. Onun verdiği bu garanti

kişiyi İslam dinini terk etmek veya önerilen kolektivizmi kabul etmek arasında bir seçeneğe zorlar. Aynı durum Hristiyanlık için geçerli olmadığından Hristiyan bir birey mesela hem iyi şekilde postmodernist hem de iyi şekilde dindar biri olabilir. Aynı durum diğer bireysellikler için de geçerli olur. Fakat İslam dini hem toplumsal ortak dini kabul anlamında ümmetin icmasıyla hem de dini öğretinin kesin buyruğuyla aşırı bireysellikleri bir çırpıda küfür kategorisine alıp dışlayabilir. Mesela postmodern bir öğreti Hristiyanlık için onun hem toplumsal hem de teolojik öğretilerine uygun olarak çoklu hakikatin bir tezahürü olarak “universalizm” formunda yeni dini inanışlara dönüşebilir. Fakat İslam toplumlarında hem toplumsal hem de teolojik uyumsuzluğundan dolayı bu anlayış en azından şirk olarak nitelenir ve 1400 sene öncesinde yaşamış Mekke yerlilerinin inancına eşitlenir. Benzer şekilde “Sheilaizm” benzeri tek kişilik dinler Hristiyan toplumlarında yaşama olanağı bulabilir ve meşruiyet sorunu yaşamazken İslam toplumlarında bu kişiler heva ve hevese tabi olmuş ve şeytan tarafından yoldan çıkarılmış kişiler olarak görülür. Bu durum en azından şimdilik böyle olduğuna dair yeterince kanıt bulmak mümkündür ve somut metinlerin hakimiyeti devam ettikçe bunun da devam edeceği ileri sürülebilir.

İslam’ın metnin hakimiyetine hem teolojik olarak hem de geleneksel olarak onay vermesi hatta onu sağlamak için gerekli araçları deruhte etmesi onun özündeki kolektivizmin mahiyetini de açıklar niteliktedir. Yani İslam dini özünde getirdiği kolektivizmi metnin nesnelliği üzerinden devam ettirmek için gerekli araçlara sahiptir. O, bireyselliklere belli ölçüde izin verir fakat bu izni kullanan kişi kullandığı iznin yazılı (metne bağlı) bir izin olduğunu ispatlamakla yükümlüdür.

Bundan dolayı bu çalışma İslam dini için söylenen “özünde bireysel bir dindir”, “Allah’la kul arasında vasıtasız bir ilişki öngörür” gibi retoriği yüksek ifadeleri tartışmaya açmakta ve yazara/araştırmacıya bununla neyi kastettiğini açıklama sorumluluğu yüklemektedir. Nitekim bu çalışma göstermiştir ki İslam’da mutlak manada vasıtasız bir dindarlık söz konusu değildir. Kul ile Allah arasında minimum bir vasıta olarak metin bulunur ve metnin varlığı otantik bir meşruiyete dayanır. İslam’da bireysel dindarlık vardır fakat bu Allah’la kul arasında değil daha çok kulla metin arasındaki bir bireyselliktir.

Bu çalışmanın kuramsal bakış açısından yaklaşınca gerek teolojik açıdan gerekse toplumsal kabuller açısından İslam'daki bireyselleşme türlerinden meşruiyet sorunu en az olan birinci tür yani modernist selefi bireyselleşmesidir. Çünkü İslami teolojide maddi hiyerarşinin reddedilmesi sorun olarak görülmez hatta bunu reddetmenin dinin özünde gelen bir gereklilik olduğu bile ileri sürülebilir. Fakat manevi hiyerarşinin topyekun reddi büyük sorundur. Çünkü o hiyerarşinin başında Hz. Peygamber vardır ve onun manevi üstünlüğünü kabul etmek Müslüman olmanın zorunluluklarından görülür. Bu açıdan bakınca modernist yani ikinci tür bireysel bir müslüman için de dini açıdan olağanüstü bir sorun bulunmaz. Çünkü onlar tüm geleneği ve manevi hiyerarşiyi reddederler fakat Hz. Peygamberin özgün tecrübesini tekil bir üstünlük olarak kabul ettiklerinden dini alanda kalma konusunda asgari şartları yakalamış olurlar. Fakat gerçek bir postmodernist yaklaşım Hz. peygamberin manevi üstünlüğünü başkasına eşitleyeceğinden tartışmasız şekilde din dışı (küfür/profan) bir eylem sayılır.

Bununla birlikte bu durum İslam'da bir yandan teolojik olarak belirlenmiş sınırlara sadık kalırken diğer yandan postmodern nitelikte bir bireyselleşmenin mümkün olmayacağı anlamına gelmez. İslam toplumlarında da geleneksel inanış biçimleri değişmekte birey kimliği hiç olmadığı kadar ön plana çıkmaktadır. Fakat yukarıdaki saydığımız gerekçeler İslam'daki bireyselleşmeyi kendi koşullarında revize etmekte ve belli ölçüde geleneksel öğretinin de onaylayacağı bir bireyselleşme türü önermektedir. Buna bağlı olarak Postmodernist bireyselleşme İslam'da hakikati eşitlemeden çoğul hakikatlerin varlığını kabul etmeye yönelik bir tür çoğulculuk olarak ortaya çıkmaktadır.

İslam coğrafyasında özellikle kuzey Afrika ve Ortadoğu İslam coğrafyası göz önüne alındığında İslam toplumlarında en yaygın olan anlayış geleneksel mezhepsel anlayıştır. Ondaki en yaygın olan modern selefi bireyselleşmesidir. En az olan ise modernist bireyselleşme türüdür. Postmodernist olansa bir tür İslami çoğulculuk şeklinde tezahür etmektedir.

Bu çalışma bireyselleşme türleri içinde yaygınlaşma potansiyeli en yüksek olanın İslami çoğulculuk şeklinde tezahür eden postmodernist bireyselleşme olduğunu öngörmektedir. Fakat dini eğitimin geleneksel kalıtları bu potansiyeli

sürekli baskılamakta ve modern selefi kanalın güçlendirilmesi için aktif destek sağlamaktadır.

Genel anlamda İslam coğrafyası özellikle de kuzey Afrika ve Ortadoğu, Batı Asya ve Hint Alt Kıtası için ileri sürdüğümüz bu fikirler dolayısıyla Türkiye için de geçerlidir diyebiliriz. Bu çalışma Türkiye’de dini anlamda bireyselleşme olduğunu ve bunun gerilimler ve gelgitler içerdiğini onaylamaktadır. Bu çalışmada özellikle Türkiye için ileri sürülen ve yazının bundan sonraki kısmını oluşturan iddialar bu çalışma için geliştirilmiş anket uygulaması sonucundan elde edilmiştir. Uygulama hakkında detaylı bilgiler bu çalışmanın dördüncü bölümünde mevcuttur. Anket formel din eğitimi almış kişilerle almamış kişileri bireysel dindarlık açısından kıyaslamaktadır. Bir önceki bölümde katılımcı grupları için İlahiyat grubu ve Fen Edebiyat grubu denmekteydi. Burada artık formel din eğitimi almış olanlar ve almamış olanlar olarak bahsedilecektir.

Bu çalışma panoramik bir bakışla iki ana sonuç tespit etmektedir. Birincisi: Birbirleriyle kıyaslandığında formel din eğitimi almamış olanlar almış olanlara göre belirgin şekilde daha bireyseldirler. İkincisi: Formel din eğitimi almış olanlar geleneksel ile modern selefi arasında bir kategoriye uygunken almamış olanlar postmodern kategorisine uygundur. Modernist kategoriyle ilgili belirgin bir sonuç tespit edilmemiştir.

Formel din eğitimi almış grubun gerçek anlamda bireyselliğinden bahsedebilmek oldukça zordur. Fakat tam anlamıyla geleneksel ve kolektivist de değildirler. Aldıkları dini eğitim onlara belli oranda özgüven verse de bu tek başlarına bağımsız hareket etmeleri için yeterli değildir. Onlar aldıkları eğitime rağmen dini aracılı yani başkası vasıtasıyla yorumlama ve anlamaya daha eğilimlidirler. Dini nesnel olarak algılar ve dışarıdan gelen bir olgu olarak görürler. Bu onları, dinde kolektif düşünmeleri ve davranmaları için uygun hale getirir.

Geleneğin dinden farklı olduğunu ayırt ederler fakat toptan reddetme yönünde güçlü eğilimleri yoktur. Tam anlamıyla modern selefi olsalardı geleneği doğrudan reddetme eğilimde olmaları gerekirdi. Yine ilk dönem topluluğunu koşulsuz bir referans olarak görmeleri gerekirdi. Oysa bunlar “din ilk dönemlerinde nasıl

yaşanmışsa o şekilde uygulamaya gayret ederim” ifadesine katılım oranları düşmektedir. Hâlbuki bu, modern selefiliğin ana referanslarından biridir. Formel din eğitimi almış olanlar geleneksel ile modern selefi arasında konumlandığından hem geleneği hem de ilk dönem toplumunu belli ölçüde ve beraber kabul etmektedir.

Her asırda dini hükümlerin şartlara göre yenilenmesi gerektiğin fikrini belirgin şekilde reddetmeleri ve akla değil nakle dayalı bir din öngörmeleri sebebiyle modernist kategorisinin dışında oldukları kesinleşmektedir. Akla önem verirler fakat kastettikleri modern selefilerin ve gelenekçilerin benimsediği bağımlı akıldır. Bundan dolayı kendi akıllarıyla hareket etmek yerine din bilginlerinin görüşlerine başvurmayı tercih ederler. Bunlardan yola çıkarak şu tahmin kolaylıkla yapılabilir: Formel din eğitimi almış olanlar ictihat faaliyetlerini teorik olarak kabul ederler. Fakat bunda kastettikleri, modernistlerin tutumu olan bağımsız akla dayalı bir ictihat değildir. Hatta tam olarak modern selefilerin kastettiği mezhep dışı bireysel dini hüküm verme faaliyeti de değildir. O büyük ölçüde geleneksel ve belli bir mezhep sınırını ve ilkelerini gözetten bir tür klasik ictihat faaliyetidir. Çünkü bu gruptakiler modern selefilerin aksine mezhebe bağlı hatta tek doğru mezhepli din görüşüne daha eğilimlidirler.

Bu gruba göre Kur'an ve Hadis metinleri belli ölçüde bireysel çabayla anlaşılabilir. Fakat bu, dini bütün yönleriyle anlamak için yeterli değildir. Dinin bütün yönleriyle anlaşılması için “bilge dindarların” açıklamalarına ihtiyaç vardır. Eğer bu olmazsa dinde eksik veya yüzeysel olacağına inanırlar. Bu, ilahi sırları açıklayan bir bilgeler kadrosunun bu grupta hala geçerli bir karşılığının olduğunu gösterir. Bu özellikleri sayesinde dini Kur'an'dan ibaret gören Kur'ancılar kategorisinden ayrılırlar. Kur'an'ı tam anlamak için Arapça bilgisini birincil şart olarak görmeleri onları mealci kategorisinden de ayırır. Tüm bunlar onların modernist olmadıklarını, tam anlamıyla modern selefi de olmadıklarından geleneksel ile modern selefi arasında olduklarını pekiştirir niteliktedir.

Tek gerçek hakikat ve tek kurtuluş inancına radikal biçimde sadık olmalarından dolayı postmodern kategorisine de dahil edilemezler. Fakat negatif kolektivizmin geleneksel biçimi olan dinsel dışlayıcılık anlayışı belirgin şekilde zayıflamıştır. Bu

onların postmodern biçimde çoklu hakikati dışlasalar bile çoğulcu hakikate eğilimli olduklarını gösterir. Çünkü başka dinlerin de kendilerine göre hakikat iddialarının olabileceğini kabul etmekle birlikte bunların İslam'dakine denk bir doğruluk taşıyacağı görüşünü reddetmektedirler. Onların bu tutumu mezhep inanışlarına da yansır. İtikadi anlamda başka mezheplerin varlığını kabul ederler fakat tek mezhebin doğruluğuna sadık kalma konusunda belirgin bir eğilim vardır. Bu durum mezhepler arası bir yaklaşma durumunda bunun postmodernist değil çoğulcu olabileceği anlamına gelmektedir.

Formel din eğitimi almamış olanlara gelince, diğerlerine nazaran belirgin şekilde bireyseldirler ve bireysellikleri postmodern niteliktedir. Onlar öncelikle dini daha kişisel ve subjektif bir olgu olarak görme eğilimindedirler. Bu da onları bireyselliğe açık hale getirir. Akli kaynaklara daha eğilimlidirler fakat bu onları modernist kategorisine taşımak için yeterli değildir. Çünkü başta diğer muadilleri gibi dini hükümlerin her asrın şartlarına göre yenilenmesi gerektiği fikrini reddederler. Yani onlar dinin otantik formunun korunmasından yana tavır alırlar. Fakat bu onların modern selefi olmalarından değil dolayı değildir. Onların belirgin özelliği postmodern olmalarıdır ve bu tutumları da onların bu nitelikleriyle uyumludur. Çünkü postmodern eğilim bir dinin kültürel ve otantik formlarının korunmasını kabul eder.

Bu grubun postmodern eğilim taşıdığı sonucu çalışmanın diğer verileri tarafından da teyit edilmektedir. Nitekim onlar tek gerçek hakikat inancına diğerleri kadar sadık değildirler ve çoklu hakikat inancına eğilimlidirler. Her dinin kendine göre gerçekliği olduğu düşüncesini kabul etmeye daha açıktırlar ve başkasının inancına “yanlış” deme eğilimleri son derece zayıftır. Postmodern niteliklerine uygun şekilde çoklu mezhep inanışları belirgin şekilde fazladır. Bu durum mezhepler arası bir yaklaşma durumunda bunun bu grup için postmodernist bir yaklaşma olacağını göstermektedir.

Bu grubun bazı açılardan Mealci kategorisine yakınlığı görülür. İlk olarak Kur'an ve Hadis'i dışarıdan bir destek alarak anlama yerine kendi yorumlarıyla anlamaya daha eğilimlidirler. İkinci olarak Kur'an'ı tam olarak anlama konusunda

Türkçe bilgisini diğer gruba nazaran yeterli görürler. Bu da her koşulda doğru dini bilgiye ulaşma olanağına sahip olduklarını düşünmelerini sağlar. Bu haliyle Mealci çizgisine yaklaşmaktadırlar. Fakat Kur'ancıların iddia ettiği gibi dinin Kur'an'dan ibaret olduğu görüşünü yaygın şekilde benimsemezler. Bu da onları Kur'ancı kategorisinin dışına iter. Aslında onların bu tutumu da postmodern kateoriyle uyumludur denilebilir. Çünkü postmodernistler metni birey dışında bir olgu olarak görmezler. Yani din Kur'an'dan ibaret olmuş olsa literal bir metnin dinin tümünü tanımladığı ve son noktayı koyduğu anlamına gelir. Bu da postmodern bir bakış açısıyla uyumlu değildir. Postmodern bakış açısı birey tarafından sürekli üretilen ucu açık bir din öngörür.

Formel din eğitimi almış grup da Kur'an ve Hadis'in dinin tamamını açıkladığı fikrini reddetmekteydi. Onların tutumunu geleneksel olarak nitelememizin nedeni, onların dinin tamamlanması için bilgiler kadrosuna başvurma eğiliminde olmalarıydı. Bunları postmodern olarak nitelememizin nedeni ise dışarıdan bir kaynağa müracaat etme eğilimlerinin zayıf olmasıdır. Onlar Kur'an'ın eksik bıraktığını düşündükleri noktaları tamamlama konusunda birbirine eşit bireysel referanslara daha açıktırlar.

Formel din eğitimi almamış grubun bireysel tutumları onların ibadet anlayışına da yansımıştır. Mesela onlar Allah sevgisini elde etmek için ibadetleri zorunlu olarak görmezler. Bu bireyselleşmenin bir sonucu olarak okunmalıdır. Çünkü dinde bireysel nitelikli eğilim içinde olanlar Allah'la kul arasında soyut bir ilişki tasarladığından ritüalist eğilimleri bu ilişkinin doğasına ters görürler. Allah'ın ibadetlere ihtiyacı yok anlayışı ve bireyin her halükarda onun yegâne kulu olma vasfını koruyacağı anlayışı bunun doğal sonucu olarak ortaya çıkar. Onların kurumsal dini ve kurumsal dinin sivil biçimi olan cemaat ve tarikat yapılarını diğer gruba nazaran radikal biçimde reddetmeleri de bireyselliklerinin başka göstergeleridir. Çünkü dinde bireysellik doğası gereği dinin bu tip kolektif formlarını da dışlar. Formel din eğitimi almış olanlar ise aksine ibadetleri Allah sevgisi için zorunlu olarak görmekte ve kurumsal dine özellikle cemaatsel yapılara ötekine nazaran oldukça sempatik bakmaktadırlar. Bu da onların dinde geleneksel ve kolektif olduklarının pekiştirici bir kanıtıdır.

Bu sonuçlar, tarafımızdan 2018 yılında yapılan bir çalışmanın sonucunu bağlamaktadır. Nitekim o çalışmada şöyle denmekteydi:

“Bugüne kadar İmam Hatip ve onun devamındaki İlahiyat eğitiminin, hem kişileri kolektif dindarlık biçimlerinden biri olan cemaatleşme ve tarikatleşmeye teşvik ettiği hem de tam tersi yönde yetkin bir dindarlık öğretisine dayandığı için bundan uzaklaştırdığı yönünde iddialar ortaya atılmıştır. Fakat bugüne kadar bu konu üzerinde bilimsel verilere dayalı ciddi bir çalışma yapılmamıştır. Bundan dolayı her iki iddia da bilimsel olarak doğrulanmayı veya yanlışlanmayı beklemektedir” (Ağçoban, 2018a:73).

Şimdi bu çalışma bilimsel olarak bu iddiayı sonuca bağlamakta ve İmam Hatip ve onun devamındaki İlahiyat eğitiminin kişileri kolektif dindarlık biçimlerine yönlendirdiğini kanıtlamaktadır. Cemaat ve tarikat yapılarına teşvik ettiği kesin olmamakla birlikte onlarla düşünce biçimlerinin paralel olduğunu da ıspatlamaktadır. Bu, aynı zamanda bu tezin hipoteziydi ve böylece bu hipotez doğrulanmış olmaktadır.

İkisi arasında bir kıyaslama yapıldığında formel din eğitimi almamış grubun almış olan gruba göre dini kaynakları bireysel anlamaya daha eğilimli olduğu görülür. Bu da dinde bilgiler kadrosunun bu eğitimi almış kişiler üzerinde daha etkili olabileceği anlamına gelmektedir. Diğer bir ifadeyle formel din eğitimi almış olan grup dinde kolektif ve dışsal yönlendirmelere diğerlerine göre daha açıktırlar.

Sonuç olarak, Türkiye’de İmam Hatip eğitimi almamış ve İlahiyat okumamış eğitimli kesim, İmam Hatip okumuş ve İlahiyat eğitimi almış kesime göre dini anlamda daha bireyseldir. Bu da alınan formel din eğitimi durumunun dinde - İslam’da- bireyselleşme olgusu üzerinde oldukça etkili olduğunu göstermektedir.

Son olarak bu çalışmaya dayanarak şu önerilerde bulunulabilir:

Bu çalışma için geliştirilen anket uygulaması Başka üniversitelerde de uygulanabilir. Bu açıdan sonuçlar kıyaslamalı çalışmalara uygundur. Mesela ekonomik durumu yüksek kişilerin geldiği bir üniversitede yapılması önerilebilir.

Formel eğitimin etkisini ölçmek için en etkili yollardan biri de hiç eğitim almamış olanlar üzerinden yapılacak bir uygulamadır. Bu çalışmanın kapsamına dahil olmayan “hiç eğitim almamış kesim” başka bir çalışmanın konusu olabilir. Buradaki veriler böyle bir çalışmada kıyaslama yapmak için hazır sonuçlar içermektedir. Fakat konunun entelektüel boyutu yüksek olduğundan uygulanan test eğitim seviyesi düşük gruplar için hatalı sonuçlar verebilir.

Bu çalışma, İslam dini açısından geliştirdiğimiz tipoloji çalışması, özellikle çalışmanın ikinci bölümü esas alınarak, başka dinlere de uyarlanabilir.



KAYNAKÇA

- Abaza, M., Stauth, G.: “Batılı Akıl, Oryantalizm, İslamcı Fundamentalizm: Bir Eleştiri”, **Postmodernizm ve İslam Küreselleşme ve Oryantalizm**, Der: Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, Ankara: Vadi Yayınları, s.225-254.
- Acar, N. V., Yıldırım, İ., Ergene, T.: 1996, “Bireylerin Dindarlık Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi”, **Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi** 12, s. 45-56.
- Adams, C. J.: 1997, “Fazlur Rahman ve Klasik Modernizm”, **İslam ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi**, s. 79-91.
- Adams, D. J.: 1999, “Postmodernizmin Teolojik Anlamı”, Çev: Temel Yeşilyurt, **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S: 4, s. 249-262.
- Adıgüzel, A.: 2014, “Üniversite Gençliğinde Dini Yönelimin Sosyolojik Açidan İncelenmesi: Süleyman Demirel Üniversitesi İİBF ve Dicle Üniversitesi İİBF Karşılaştırmalı Örneği”, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta.
- Adler, A.: 2014, **İnsan Tabiatını Tanıma**, Çev: Ayda Yörükan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Afşar, T.: 2004, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul: Bulut Yayınları.

- Ağçoban, S.: 2018a, “İmam Hatip Liselerinde Okutulan Ders Kitaplarının Bireycilik ve Kolektivizm Açısından İncelenmesi”, **Talim: Journal Of Education in Muslim Societies and Communities**, 2, 53–83, Doi:10.12738/Talim.2018.1.0104, (Çevrimiçi) [Http://Talimdergisi.Com/Makale/İmam Hatip-Liselerinde-Okutulan-Ders-Kitaplarinin-Bireycilik-Ve-Kolektivizm-Acisindan-İncelenmesi/](http://Talimdergisi.Com/Makale/İmam_Hatip-Liselerinde-Okutulan-Ders-Kitaplarinin-Bireycilik-Ve-Kolektivizm-Acisindan-İncelenmesi/), Erişim:18.09.2019.
- Ağçoban, S.: 2018b, “Soyut Dinin Kolektifleşme Sorunu ve Hayy b. Yakzan’ın Subjektif İmanı”, **Uluslararası Din Sosyolojisi Sempozyumu Bildiri Özetleri Kitabı**, 10-12 Mayıs 2018, Aksaray, s: 232-233.
- Ağçoban, S.: 2018c, “Fert Dindarlığından Cemiyet Dindarlığına: Tasavvuftan Tarikata Geçiş”, **6. Uluslararası Bilim Kültür ve Spor Kongresi Özet Kitabı**, 25-27 Nisan 2018, Ukrayna, s.232.
- Ağçoban, S.: 2019, “Toplumdan Bağımsız (Tekil) Bir Dini Tecrübe Olarak İnziva”, **8. Türkiye Lisanüstü Çalışmalar Kongresi Özet Kitabı**, 24-27 Nisan 2019, Malatya.
- Ahmed, A. S.: 2003, **Postmodernism And İslam**, London and New York: Routledge.
- Ahmed, A. S., “İslam in The Age of Postmodernity”, **İslam, Globalization And Postmodernity**, Ed: Akbar S. Ahmed And Hastings Donnan, London And New York: Routledge, s.1-20.
- Akarsu, B.: 1975, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Akdeniz, S.: 1994, **Eğitim Sosyolojisi**, 3. Basım, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

- Akgül, M.: 2016, “Modernlik-Modernleşme, Postmodernlik, Sekülerleşme ve Din”, **Din Sosyolojisi El Kitabı**, Ed:Niyazi Akyüz, İhsan Çapçioğlu, Ankara: Grafiker Yayınları, s.181-210.
- Akhtar, S., O'neil, M. K. (Eds.): 2009, **On Freud's "The Future Of An Illusion**, Karnac Books, 2009, (Çevrimiçi) [Http://Ebookcentral.Proquest.Com/Lib/Klu/Detail.Action?DocId=690005](http://Ebookcentral.Proquest.Com/Lib/Klu/Detail.Action?DocId=690005). Created From Klu On 2018-12-10 02:26:32.
- Akın, A.: 2016, “Tarihi Süreç İçinde Cami ve Fonksiyonları Üzerine Bir Deneme”, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C: xv, S: 29, s. 177-209.
- Aktay, Y.: 2004, “Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dini Bilgi ve Otoritenin Dönüşümü”, **Bilimname** v1, 2004/3, s.131-151.
- Akyürek, S.: 2009, “İmam Hatip Liselerinde Din Öğretimi: (Fırsat mı? İmkan mı? Girdap mı? Açmaz mı?)”, **IV. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri**, 12-16 Ekim 2009 Ankara, C: II, s. 621-639.
- Alaeddin, İ.: 2013, “Cemaleddin Afgani”, Sad: Ali Duman, **Hikmet Yurdu**, C: v1, S: 12, s. 407-418.
- Allport, G. W.: 2014, **Birey ve Dini**, Çev: Bilal Sambur, Ankara: Elis Yayınları.
- Alpyağıl, R.: 2008, “El-İşârât ve't-Tenbîhât'ın Dekonstrüksiyoncu Okunuşu: Dekonstrüksiyoncu Bir ibn Sînâcılığa Doğru”, **Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler**, 22-24 Mayıs, İstanbul, 2009, C: 11, s. 143-152.

- Altaş, N.: 2010, “Liselerde Öğrencilerin Diğer Dinlere Karşı Tutumları (Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarında İslam Dini Dışındaki Dinlerin Öğretimi ve Uygulamaya Etkileri)”, **Türkiye’de Dinler Tarihi (Dünü, Bugünü ve Geleceği)**, 04-06 Aralık 2009, s. 673-703.
- Altun, R.: 2015, “Fen Lisesi ve İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri (Samsun Örneği)”, **Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C: III, sayı: 2, s. 195-224.
- Anay, H.: 1996, “XI. Yüzyıl Öncesi İslam Felsefesinde Yenilik İddiası ve Geleneğe Bakış”, **İslam, Gelenek Ve Yenileşme: 1. Uluslar arası Kutlu Doğum İlmi Toplantısı**, TDV İslam Araştırmaları Merkezi, İstanbul, s. 91-103.
- Anderson, P. S.: 2006, “Postmodernizm ve Din”, **Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü**, Ed: Stuart Sim, Çev: Mukadder Erkan, Ali Utku, Ankara: Ebabil Yayınları, s. 59-66.
- Apaydın, H. Y.: 2000, “İctihad”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, C: 21, s. 432-445.
- Aşlamacı, İ.: 2014, “Türkiye’nin İslam Eğitim Modeli: İmam Hatip Okulları ve Temel Özellikleri”, **Turkish Studies: Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic**, C:IX, S:5, s. 265-278.
- İbn Arabi, M.: 2007, **Futuhât-ı Mekkiyye**, Çev: Ekrem Demirli, C:6, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Ardoğan, R.: 2012, “Kelamî Açıdan Birey-Siyasî Güç İkileminde Bireysel Özgürlük”, **Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2012, C: x, S: 20, s. 1-36.

- Arendt, H.: 2013, **İnsanlık Durumu**, Çev: Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arkoun M., Steinbach, U.: 2000, “Foreword”; **The İslamic World and The West : An Introduction To Political Cultures And International Relations**, Ed: Kai Hafez And Mary Ann Kenny, Leiden: Brill, (Çevrimiçi)
<https://Search.Ebscohost.Com/Login.Asp?Direct=True&Db=E000xww&An=105596&Lang=Tr&Site=Eds-Live.11.04.2019>.
- Arkoun, M.: 2012, **İslam: To Reform or To Subvert?**, y.y., Sagi Books.
- Armstrong, K.: 1998, **Tanrının Tarihi: İbrahim’den günümüze 4000 Yıllık Tanrı Arayışı**, Çev: Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu, Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Arslantürk, Z., Amman, T.: 2013, **Sosyoloji: Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler**, İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Arslantürk, Z.: 2004, **Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metod ve Teknikleri**, İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Aslan, A.: 1996, Gelenek Nedir?, I. Uluslararası Kutlu Doğum İlmî Toplantısı: İslam, Gelenek ve Yenileşme = The 1st International “Kutlu Doğum” Symposium: İslam Tradition and Change, s. 201-203.

- Aslan, A.: 2015, “Gelenekselci Ekol”, **Dogu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Medeniyet Projelerinin İnşa Sürecinde Çağdaş İslam Düşüncesi**, C: 10, Proje Ed: Bayram Ali Çetinkaya, C Ed: Selim Eren ve Ali Öztürk, İstanbul: İnsan Yayınları, s. 749-771.
- Atalar, M. K.: 2013, “80 Sonrası Türkiye’de İslam Düşüncesinin Problemleri: Modernist İslam Söyleminin Eleştirisi”, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, Ed: İsmail Kara, Asım Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediye Kültür Yayınları, s. 538-549.
- Atalay, H.: 2016, “İslahat Hareketleri ve Selefilik”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Atay, H.: 2002, “Dinde Reformun Yöntemi ve Bir Örnek: Hırsızlık”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C: xiiii, S: 2, s. 1-18.
- Ateş, S.: 2013, “Kur’ân’a Yaklaşımda Islâh Akımı (Modernizm)”, **Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyumu 5-7 Ekim 2012**, C: 1, s. 33-53.
- Aydın, M.: 2014, **Ana Hatlarıyla Dinler Tarihi: Tarih, İnanç ve İbadet**, İstanbul: Ensar Yayınları.
- Aydın, M., Duran, A.: 2014, “İmam Hatip Liselerinde Dinsel Geleneklerin Öğretimi: Tespitler ve Teklifler”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S: 37, s. 19-41.
- Ayhan, H.: 1985, **Din Eğitimi ve Öğretimi (İman-İbadet)**, Ankara: DİB yayınları.
- Ayhan, H.: 1999, **Türkiye’de Din Eğitimi**, İstanbul: İFAV yayınları.

- Ayhan, H.: 2000, “İmam Hatip Lisesi”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, C: 22, s.191-194.
- Balasuriya, T.: 1984, **Planetary Theology**, New York: Orbis Books, Maryknoll.
- Baljon, J. M. S.: 1949, **The Reforms And Religious Ideas Of Sir Sayyid Ahmad Khan**, Leiden: E.J. Brill.
- Bauman, Z.: 2011, **Bireyselleşmiş Toplum**, Çev: Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bayındır, A.: 1999, “Kitab-ı Mukaddes’e ve Kur’an’a Göre Teokrasi ve Laiklik”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Darulfunun İlahiyat)**, S: 1, s. 111-131.
- Bayraklı, B.: 1980, **İslam’da Eğitim: Batı Eğitim Sistemiyle Mukayeseli**, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Baynal, F.: 2015, “Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi”, **İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi**, C: 4, S: 1, s. 206-231.
- Bazzi, E.: 2013, “Postmodernism And İslam: Epistemological Challenges And Sociopolitical Perils”, **The Journal of Rotterdam İslamic and Social Sciences**, C: 14, S: 1, s. 85-99.
- Beck, U.: 2011, **Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru**, Çev: Kazım Özdoğan, Bülent Doğan, İstanbul: İthaki.
- Bellah, R. N.: 2002, “Din ile Sosyal Bilim Arasında”, Çev: Ali Köse, **Sekülerizm Sorgulanıyor**, Haz: Ali Köse, İstanbul: Ufuk Kitapları, s.161-188.
- Berger, P. L.: 1967, **The Social Reality of Religion**, y.y., Penguin Books.

- Berger, P. L.: 1996, “Secularism in Retreat”, **The National Interest**, No. 46 (Winter 1996/97), s. 3-12, (Çevrimiçi) <https://www.jstor.org/stable/42895127>, Accessed: 18-07-2019 13:05 Utc.
- Berger, Peter L.: “Sekülerizmin Gerilemesi”, Çev: Ali Köse; **Sekülerizm 2002**, **Sorgulanıyor**, Haz: Ali Köse, İstanbul: Ufuk Kitapları, s.11-32.
- Berger, P. L.: 2011, **Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları**, Çev: Ali Coşkun, İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Berger, P. L.: 2012, **Melekler Hakkında Söylenti: Modern Toplumda Tabiat Üstünün Yeniden Keşfi**, Çev: Ali Coşkun, Nebile Özmen, İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Berger, P. L., Luckmann, T.: 1995, **Modernity, Pluralism and The Crisis of Meaning: The Orientation of Modern Man**, Gütersloh: Bertelsmann Foundation Publishers.
- Bilecik, S.: 2016, “Eğitime Siyasi ve İdeolojik Yaklaşımlar Bağlamında Köy Enstitüleri ve İmam Hatip Okulları”, **Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**, C: III, S: 6, s. 329-347.
- Bilgin, B.: 2001, **Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi**, Ankara: Gün Yayıncılık.
- Birişik, A.: 2002, “Kur’aniyyun”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, C: 26, s. 428-429.
- Birişik, A.: 2004, “Hint Alt-Kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler”, **Dîvân: İlmî Araştırmalar**, 2004/2, C: 1x, S: 17, s. 1-62.

- Bourdieu, P.: 1989, “Social Space And Symbolic Power”, **Sociological Theory**, Vol. 7, No. 1, s. 14-25, (Çevrimiçi) [Http://Www.Soc.Ucsb.Edu/Ct/Pages/Jwm/Syllabi/Bourdieu/Socspacespowr.Pdf](http://Www.Soc.Ucsb.Edu/Ct/Pages/Jwm/Syllabi/Bourdieu/Socspacespowr.Pdf). Erişim: 17.06.2019.
- Bozkurt, E.: 2008, “Bilimsel Araştırma ile İlgili Temel Kavramlar”, **Bilimsel Araştırma Yöntemleri**, Ed: Orhan Kılıç, Mustafa Cinoğlu, İstanbul: Lisans Yayıncılık, s.77-110.
- Büyükkara, M. A.: “Arayışlar Döneminde Meydan Okumalar ve Cevaplar”, 2017, **İslam Düşünce Atlası**, Ed: İbrahim Halil Üçer, İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, C:3, s.1259-1269.
- Büyükkara, M. A.: “Dini Gruplaşmanın Doğası: Kişilikler, Zihniyetler, Cemaatler, Mezhepler”, **Uluslararası Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu Bildirileri**, 25-27 Mart 2016, Karaman, s.157-171.
- Büyüköztürk, Ş.: **Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı**, Ankara: 2007, Pegem Yayıncılık.
- Büyüköztürk, Ş.: **Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı: İstatistik, Araştırma Deseni, Spss Uygulamaları ve Yorum**, (Gözden geçirilmiş yirmi birinci baskı), [Handbook Of Data Analysis For Social Sciences: Statistics, Research Design, Spss And Comments] Ankara: Pegem yayıncılık.
- Candan, A.: 2018, “Fıkıhta Sedd-u Babi’l-İctihat ve Kıyas Bağlamında Yorumu Sınırlandırma Çabaları”, **Kırıkkale Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi (Kiifad)**, C: 111, S: 5, s. 9-26.
- Canetti, E.: 2006, **Kitle ve İktidar**, Çev: Gülşat Aygen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Cebeci, S.: 1995, “İmam Hatip Liselerinin Öğrenci Yapısı ve Bunun Sosyal Gelişme Açısından Değerlendirilmesi”, **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S: 1, s. 111-120.
- Cebeci, S.: 2002, **Bilimsel Araştırma Teknikleri**, İstanbul: Alfa, Yayınları.
- Cesur Turhan, K.: “İlk Dönem Vehhâbî Düşüncesinde İctihadın Konumu ve Fıkhî Bir Mezhebe Bağlılığın Manası”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2017, C: xxı, S: 2, s. 1323-1354.
- Cevizci, A.: 1999, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Ceyhan, S.: 2015, “Tarikat ve Tekke Kavramlarına Dair”, **Türkiye’de Tarikatlar, Tarih ve Kültür**, Ed: Semih Ceyhan, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 27-53.
- Christian, W. T.: “Seyyid Ahmed Han (1817-1898) ve İlm-i Kelâm’ın Ondokuzuncu Yüzyılda Yeniden Teşekkülü”, Çev: Şaban Ali Düzgün, **İslâmî Araştırmalar**, C: viii, S: 1, s. 35-64.
- Corcuff, P.: 2009, **Bireycilik Sorunu**, Çev: Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Versus Kitap.
- Coşkun, A.: 2007, “Gelenek, Modernlik ve Postmodernlik Tartışmalarına Kavramsal, Tipolojik ve Karşılaştırmalı Yaklaşımlar”, **Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi**, S: 18, s. 17-33.
- Coşkun, A.: 2008, “Dinin Sosyal Gerçekliği, Dünyevileşme, İslam ve Türkiye”, **Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi**, S: 19, s. 13-24.
- Coşkun, A.: 2011, “Peter Ludwig Berger’in Din Sosyolojisindeki Yeri ve Önemi”, **Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları**, Çev: Ali Coşkun, İstanbul: Rağbet Yayınları, s.7-45.

- Coşkun, A.: 2012, “Din ve Kimlik”, **Sevgi Sosyolojisi: Din Sosyolojisi ve Antropolojisi Yazıları**, Yazan: Ali Coşkun, İstanbul: Rağbet Yayınları, s. 47-74.
- Coşkun, A.: 2013, “Toplumsal Düşünce Tarihinde Din Sorunu”, **Din, Toplum ve Kültür: Din Sosyolojisi ve Antropolojisine Giriş**, Der. ve Çev: Ali Coşkun, İstanbul: İz Yayıncılık, s. 7-21.
- Coşkun, A.: 2016, “Geleneksel Toplum ve Din”, **Din Sosyolojisi El Kitabı**, Ed:Niyazi Akyüz, İhsan Çapçioğlu, Ankara: Grafiker Yayınları, s.171-180.
- Coşkun, H., Uğur, Y.: 2016, “Çift Yönlü Anova”, **Bilimsel Araştırma Yöntemleri**, Ed: Hamit Coşkun, H. Mustafa Paksoy, İstanbul: Lisans Yayıncılık, s. 305-320.
- Çakmak, M.: 2014, **Çağdaş Batı ve İslam Düşüncesinde Dinsel KapSıcılık**, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Çalak, E.: 2012, “Birey ve Bireyleşme: Psikolojik Bir Analiz”, **Muhafazakar Düşünce Dergisi**, Yıl:8, S:32, s.199-218.
- Çelebi, İ.: 2006, “Mu‘Tezile”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C:31, İstanbul, s.391-401.
- Çelik, C.: 2005, “Dindarlık Tipolojilerine Metodolojik Yaklaşım”, **İslamiyat**, C:8, S:2, s.71-90, <https://www.researchgate.net/publication/325127423>, Erişim: 18.02.2020.
- Çelik, C.: 2006, “Kentsel Dindarlık: Kentlilik Tecrübelerinde Farklılaşan Dindarlıklar”, **Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi**, Ed: Ünver Günay, Celaleddin Çelik, Adana: Karahan Kitabevi, s. 81-111.

- Çelik, C.: 2016, “Göç, Kentleşme ve Din”, **Din Sosyolojisi El Kitabı**, Ed: Niyazi Akyüz, İhsan Çapçioğlu, Ankara: Grafiker Yayınları, s.297-306.
- Çelikkaya, H.: 2014, **Fonksiyonel Eğitim Sosyolojisi: Pedagojik Formasyon Amaçlı**, 7. Basım, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Dalkılıç, M.: 2008, “Abdülkerim Eş-Şehristânî’nin İslam Mezheplerini Tasnif Metodu”, **Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi**, C: v, S: 1, s. 141-155.
- Dalkılıç, M.: 2018, “Günümüz Selefilere ve Eşarîlik İlişkisi”, **V. Uluslararası Şeyh Şa’ban-ı Velî Sempozyumu -Eş’arîlik-**, 04-06 Mayıs 2018, s. 385-397.
- Demir, H.: 2019, “Akıllı Karışıklar İçin Selefilik Sünnilik Rehberi”, (Çevrimiçi)
https://www.academia.edu/38251897/Akl%C4%B1_Kar%C4%B1%C5%9f%C4%B1klar_%C4%B0%C3%A7in_Selefilik_S%C3%Bcnnilik_Rehberi.Pdf, Erişim:10.08.2019.
- Demirbilek, M., Atalay, H.: 2018, “Türkiye’de Selefilik Araştırmalarında Rastlanan Bazı Sorunlar”, **İslâmi Araştırmalar**, C: xxix, S: 2, s. 448-459.
- Demirci, K.: 2002, **Dinler Tarihinin Meseleleri**, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Demirezen, İ., 2010, “Tüketim Toplumunun Oluşumu ve Din İle Etkileşimi”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt 10, Sayı 3, s. 97 -109.
- Demirezen, İ.: 2012, “Tüketim Toplumunda Dini Metinlerin Yeniden Anlaşılması”, **Dini ve Felsefi Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama**, C: 1, s. 493-503.
- Demirezen, İ.: 2014, “Tüketim Toplumunda Dini Değerlerin Serencamı”, **Akademide Felsefe Hikmet ve Din**, s. 343-361.

- Demirli, E.: 2013, “İslamcılık ve Tasavvuf: Tasavvuf ve Tarikatların Modern Dünyadaki Durumu Hakkında Bazı Değerlendirmeler”, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, Ed: İsmail Kara, Asım Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediye Kültür Yayınları, s. 184-192.
- Deniz, A. Ç.: 2014, Tek Parti Döneminde Devrimsel Bir Ric’at Olarak Dini Açılımlar: İmam Hatip Kursları Örneği, **Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, C: VII, S: 3, s. 95-110.
- Depenheuer, O.: 2006, “Devlet ve Din: Egemenlik İddiasında Bulunan Güçler Arası Modeller”, Çev: İlyas Doğan, **Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, C. X, S:1,2, s:417-432.
- Descartes, R.: 2006, **A Discourse On The Method : Of Correctly Conducting One’s Reason And Seeking Truth In The Sciences**, Trs: Maclean, I. Oxford: Oup Oxford (Çevrimiçi) <https://Search.Ebscohost.Com/Login.aspx?Direct=True&Db=Nlebk&An=257851&Lang=Tr&Site=Eds-Live&Authtype=İp,Uid>.
- Descartes, R.: 2013, **Metafizik Üzerine Düşünceler**, Çev: Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Dişkaya, E.: 2017, “Abdulkerim Suruş”, **İslam Düşünce Atlası**, Ed: İbrahim Halil Üçer, İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, C:3, s.1318-1319.
- Düzgün, Ş. A.: 2013, “Çağdaş Meydan Okumalar Karşısında Ulema: İmkanlar ve Riskler”, **Kelam Araştırmaları Dergisi**, 2013, C: x1, S: 1, s. 1-10.

- Dobbelaere, K.: 1987, “Some Trends in European Sociology of Religion: The Secularization Debate”, **Sociological Analysis**, Vol. 48, No. 2 (Summer, 1987), Published By: Oxford University Press Stable, s. 107-137, (Çevrimiçi) <https://www.jstor.org/stable/3711197> Accessed: 12-03-2019 12:51 Utc.
- Edwards, B. M.: 2005, **İslamic Fundamentalism Since 1945; Making of The Contemporary World**, Ed: Eric J. Evans and Ruth Henig, New York: Routledge.
- Efe, A.: 2017, “Kolektif Dindarlık Türü Olarak Tarikat/Cemaat”, **İslami Araştırmalar**, 2017, C: XXVIII, S: 3, s. 290-301.
- El-Alvânî, T. C.: “Düşünce ve İctihad Bunalımları”, Çev: Akif Demirci, 1993, **İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi**, 1993, C: 1, S: 2, s. 86-90.
- Eliade, M.: 2003, **Dinler Tarihine Giriş**, Çev: Lale Arslan, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Elias, N.: 1978, **What is Sociology**, Trs: Stephen Mennell and Grace Morrissey, New York: Columbia University Press.
- Elias, N.: 2001, **The Society of Individuals**, Trs: Edmund Jephcott, New York: Continuum.
- Emiroğlu Bayir. A., “Atatürk Dönemi İmam Hatip Mektepleri Üzerine Bir Uyanık, N.: 2019, Değerlendirme”, **Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi**, S: 1, s. 71-93.
- Erasmus, D.: 2010, **Deliliğe Övgü**, Çev: Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Erbaş, A.: 2015, **Hristiyanlıkta Reform ve Protestanlık Tarihi**, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Erginli, Z.: (Ed), **Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Çev: Zafer Erginli, İlyas Karslı, Yavuz Köktaş, Nurettin Ödül, Rıfat Resul Sevinç, Salih Sabri Yavuz, İstanbul: Kalem Yayınevi.

Ergun, D.: 2005, **Sosyoloji ve Eğitim**, Ankara: İmge Kitabevi.

Erkan, R., Akçayöz, H.: 2003, “Siyasi İslam Tartışmaları Açısından İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Demokratik Tutum ve Davranışlarının İncelenmesi”, **Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, C: XXVII, S: 2, s. 175-202.

Ertit, V.: 2013, “Sekülerleşme Teorisi”, **Muhafazakar Düşünce Dergisi**, Yıl: 10, S: 37, s. 207-229.

Ess, J. V.: 2013, “İslâm ve Aydınlanma”, Çev:Mehmet Bulğen, **İsam Konuşmaları: Osmanlı Düşüncesi - Ahlâk - Hukuk - Felsefe – Kelâm**, s. 267-285.

Fanıd, N.: (Erdal) A., 2015, “İran İslam Cumhuriyetinin Hükümet Sistemi”, **Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Yıl: 7 S: 12, s.283-296.

Faruki, İ. R.: 2014, **Bilginin İslamileştirilmesi**, Çev: Fehmi Kuru, İstanbul: Risale Yayınları.

Fazlıoğlu, Ş., Fazlıoğlu, İ.: “Varlık, Bilgi ve Değer Birliği Olarak Osmanlı Medrese Müfredatının Yapısal Tarihi”, **Osmanlı Medreseleri: Eğitim, Yönetim ve Finans**, 2019, s. 15-30.

- Fazlurrahman, 1966, “The Impact of Modernity of İslam”, **İslamic Studies**, Vol. 5, No. 2 (June 1966), s. 113-128, Published By: İslamic Research Institute, International İslamic University, İslamabad, (Çevrimiçi) <https://www.jstor.org/stable/20832836>, Accessed: 20-03-2019 13:47 Utc.
- Fazlurrahman, 1987, **Ana Konularıyla Kur'an**, Çev: Alpaslan Açıkgenç, Ankara: Fecr Yayınları.
- Fazlurrahman, 1990, **İslam ve Çağdaşlık**, Çev. Alpaslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara: Fecr Yayınları.
- Fazlurrahman, 1999, **İslam**, Çev: Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Fazlurrahman, 2002, **İslami Yenilenme: Makaleler:3**, Çev. Adil Çiftçi, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Fenton, P. B.: 2007, “Yahudi Mistisizmi ve İslam Tasavvufunda Evliyâ Hiyerarşisi”, Çev: Salih Çift, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2007, C: xvi, S: 2, s. 369-391.
- Feuerbach, L. A.: **Geleceğin Felsefesinin İlkeleri**, Çev. Oğuz Özügül, 1991, İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Fildiş, B.: 2018, “Yerli Sosyolojide Science Sociale Etkisi: Türk Sosyoloji Cemiyeti'nin 1957 İlmi Kongresi”, **Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 1 (45), s. 148-165, (Çevrimiçi) [//Dergipark.Org.Tr/Tr/Pub/Sufesosbil/Issue/41360/452997](https://dergipark.org.tr/tr/pub/sufesosbil/issue/41360/452997).

- Fukuyama, F.: 2000, **Büyük Çözülme: İnsanın Doğası ve Toplumsal Düzenin Yeniden Oluşması**, Çev: Zeynep Avcı, Aslı Telli Aydemir, İstanbul: Sabah Kitapları.
- Furseth, İ., Repstad, “Bireysel Dindarlık”, Çev: Mustafa Ulu, **Bilimname: Düşünce Platformu**, C: 2, S: 25, s. 191-214.
- Gashi, F.: 2018, “İntihara Bakış ve Bireysel Dindarlık Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma (Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve İlahiyat Dışındaki Bölümlerde Okuyan Öğrenci Örneği)”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C: XXVII, S: 2, s. 17-45.
- Gellner, E.: 1994, **Postmodernizm İslam ve Us**, Çev: Bülent Peker, Ankara: Ümit Yayıncılık.
- Giddens, A.: 1999, **Toplumsal Kuruluşu**, Çev: Hüseyin Özel, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Giddens, A.: 2008, **Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori: Toplumsal Düşüncenin Klasik ve Çağdaş Temsilcileriyle Hesaplaşmalar**, Çev: Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.
- Gorski, P., Jeffrey, G.: 2017, “The Ongoing Plausibility of Peter Berger: Sociological Thoughts on The Sacred Canopy At Fifty”, **Journal of The American Academy of Religion**, 85, No. 4 (December), 1118–1131. Doi:10.1093/Jaarel/Lfx077.
- Griffin, D. R.: 1999, “Postmodern Dünyada Tanrı”, Çev: Mevlüt Albayrak, **Araştırmalar: İnsan Bilimleri Araştırmaları**, 1999/1, C: 1, S: 1, s. 231-250.

- Guenon, R.: 2001, **The Crisis of The Modern World**, Trs: Marco Pallis, Arthur Osborne, Richard C. Nicholson, London: Sophia Perennis.
- Güç, A.: 2015, “Konfüçyanizm”, **Dinler Tarihi El Kitabı**, Ed:Baki Adam, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Günay, Ü.: 1999, “Dinin Bireysel ve Toplumsal Boyutu”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C: ö.s. (Cumh. 75), s. 91-117.
- Günay, Ü.: 2001, “Birey-Toplum Dikotomisinin Dini Tecrübe Alanındaki Yansımaları: Dinin Bireysel ve Toplumsal Boyutları”, **Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S: 11 (Prof. Dr. Şaban Kuzgun’un Anısına), s. 3-28.
- Günay, Ü.: 2006, “Dindarlığın Sosyolojisi”, **Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi**, Ed: Ünver Günay, Celaleddin Çelik, Adana: Karahan Kitabevi, s. 1-59.
- Günay, Ü.: 2014, **Din Sosyolojisi**, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Günay, H. M.: 2005, “Hanefî Mezhebinin Mezhep İçi İşleyişi: Görüşler, Hiyerarşisi ve Ebû Hanîfe’nin Görüşünün Tercih Edildiği Durumlar”, **İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi: Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri**, (16-19 Ekim 2003, Mudanya/Bursa), C: 1, s. 417-430.
- Güran, K.: 1995, “İmam Hatip Okullarının Türkiye’ye Kazandırdıkları”, **Her Yönüyle Tevfik İleri**, s. 91-109.
- Gürkan, S. L.: 2008, **Yahudilik**, İstanbul: İsam Yayınları.
- Gürtaş, A.: 1999, “Din Öğretimi ve Laiklik”, **Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi İlmi Toplantısı**, Haz: Fahri Unan, Yücel Hacaloğlu, Ankara: Türk Yurdu Yayınları, s. 527-548.

- Gömbeyaz, K.: 2016, “Hâricîlerin Günümüzdeki Devamı İbâdîler Mi, Selefiler Mi? Metodik Bir Tartışma”, **E-Makâlât Mezhep Araştırmaları**, C: 1x, S: 1, s. 77-98.
- Hakkı, M. İ.: 2003, “Hukukun Siyasete Alet Edilmesinin Sakınca ve Sonuçları: İctihat Kapısı Kapalı Mıdır?”, Çev: Ali Duman, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, C: 111, S: 2, s. 169-180.
- Hallaq, W. B.: 2017, “İctihat Kapısı Kapandı Mı?”, Çev: Kamil Yelek, Enes Eryılmaz, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, S: 29, s. 457-503.
- Hanafi, H.: 1996, “İslam and Westernization”, **İslam, Gelenek ve Yenileşme: 1. Uluslararası Doğum İlmi Toplantısı**, İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, s. 243-250.
- Hançerlioğlu, O.: t.y, **Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar**, C: 1, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hannay, A.: 2013, **Kierkegaard**, Çev: Nur Nirven, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Harvey, D.: 1997, **Postmodernliğin Durumu: Kültürel Değişimin Kökenleri**, Çev: Sungur Savran, İstanbul: Metis Yayınları.
- Hoffer, E.: 2010, **Kesin İnançlılar**, Çev: Erkıl Günur, İstanbul: Plato Film Yayınları.
- Hökelekli, H.: 1986, “Ergenlik Çağı Davranışlarına Din Eğitiminin Etkisi (İmam Hatip Lisesi ve Genel Lise Öğrencilerinin Davranışları Arasında Mukayeseli Bir Araştırma)”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C: I, S: 1, s. 35-51.

Hökelekli, H.: 1987, “Ergenlerin Sosyal İlişki ve İlgilerine Din Eğitiminin Etkisi (İmam Hatip Lisesi ve Genel Lise Öğrencileri Arasında Mukayeseli Bir Araştırma)”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C: II, S: 2, s. 43-58.

<https://www.pewforum.org/2012/08/09/the-worlds-muslims-unity-and-diversity-executive-summary/#Sunnishia>, Erişim: 26.08.2019.

<http://www.worldvaluessurvey.org/Wvsdocumentationwv6.jsp>, Erişim: 25.09.2019.

Humphreys, R. S.: 2001, “Kültürel Bir Elit: İslam Toplumunda Ulemanın Rolü Ve Konumu”, Çev: Murteza Bedir, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S: 3, s. 391-418.

Işık, K.: 1967, **Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmi Görüşleri**, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

İmamoğlu, A. T.: 2015, “1. Dünya Savaşına Bibliyografik Bir Katkı: Osmanlı'da Cihad Risaleleri”, **Savaş Tarihi Araştırmaları Uluslararası Kongresi Bildiriler Kitabı**, Ed: Halil Çetin, Lokman Erdemir, C.1, Çanakkale: Çanakkale Valiliği Yayınları içinde s.151-179.

İnal, İ. H.: 2016, “İslami Camiada Gençliğin Ahlak Telakkisinde Postmodern Düşüncenin Etkisi”, **Uluslararası Gençlik ve Ahlâk Sempozyumu Bildiriler**, 6-7-8 Ekim 2016, C: 1, s. 568-578.

İpşirli, M.: 2000, “İlmiye”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, C: 22, s. 141-145.

- İşcan, M. Z.: 2009, “Selefilğin İhtiyacı ve Dini Düşünceye Yenilik”, **Marife: Dini Araştırmalar Dergisi (Bilimsel Birikim)**, C: 1X,S: 3, s. 9-20.
- İşcan, M. Z.: 2012, “Tarih Boyunca Selefi Söylem”, **Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi**, S: 25, s. 56-64.
- İşcan, M. Z.: 2014, Selefilik: İslami Köktencilüğün Tarihi Temelleri, İstanbul: Kitap yayınları.
- Jaschke, G.: 1972, **Yeni Türkiye’de İslamlık**, Çev: Hayrullah Örs, Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Jaspers, K.: 1981, **Felsefeye Giriş**, Çev: Mehmet Akalın, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Jaspers, K.: 2005, **Felsefi İnanç**, Çev: Akın Kanat, İzmir: İlya İzmir Yayınevi.
- Kara, İ.: 1996, “Yeni Zamanların İki Muhataralı Kavramı: Islah ve Taklid, İslam”, **Gelenek ve Yenileşme: 1. Uluslararası kutlu Doğum İlmi Toplantısı**, TDV İslam Araştırmaları Merkezi, İstanbul, s.121-127.
- Kara, İ., 2000, “Modernleşme ve İlmi Hiyerarşinin Bozulması”, **Türkiye’nin Çağdaşlaşma Problemi Ve İslam**, (Sempozyum: 3-4 Mayıs 1997, İzmir), s. 129-135.
- Kara, İ.: 2005, **Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri**, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kara, İ.: 2008, **Cumhuriyet Türkiye’inde Bir Mesele Olarak İslam**, İstanbul: Dergah Yayınları.

- Kara, İ.: 2011, **Türkiyede İslamcılık Düşüncesi: Metinler/Kişiler**, C: 1, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kara, M.: 2010, **Tasavvuf ve Tarikatler Tarihi**, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Karaman, H.: 1994, “Efgānî, Cemâleddin”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, C:10, s. 456-466.
- Karavaşin, H.: 2016, “Gençlik ve Din”, **Din Sosyolojisi El Kitabı**, Ed: Niyazi Akyüz, İhsan Çapçioğlu, Ankara: Grafiker Yayınları, s. 237-250.
- Kardaş, R.: 2016, **“Zygmunt Bauman’ın “Bireyselleşmiş Toplum” Kavramsallaştırması Işığında Bireyselleşmiş Din Ve Dindarlık Değerlendirmesi”**, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Şanlıurfa.
- Kavak, Ö.: 2003, “Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han ve Ahkâmın Dünyevileşmesi”, **Dîvân: İlmî Araştırmalar**, 2003/1, C: VIII, S: 14, s. 137-164.
- Kavak, Ö.: 2009, **“Reşid Rıza’nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri”**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul.
- Kayıklık, H., Kalgı, M. E.: 2017, “Dinsel Yaşayış Ölçeği: Geçerlik Güvenirlik Çalışması”, **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 17 (1), s.1-19.
- Kazanç, F. K.: 2010, “Selefiyye’nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları”, **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, C: VIII, S: 1, s. 93-122.
- Kierkegaard, S.: 2002, **Korku ve Titreme**, Çev: İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Anka Yayınları.

- Kirman, M. A.: 2005, **Din ve Sekülerleşme: Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma**, Adana: Karahan Kitabevi.
- Koca, F.: 2005, “İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve Kaynaklar Hiyerarşisi Üzerine Bazı Düşünceler”, İlahiyat Fakülteleri I. İslam Hukuku Ana Bilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyon Toplantısı ve **İslam Hukuk Usulünün Problemleri Sempozyumu**, Çorum 14-15 Mayıs 2004, s. 21-36.
- Koştaş, M.: 1995, **Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış**, Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları.
- Koşum, A.: 2006, “İctihatta Hata ve İsabet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu”, **Usûl: İslâm Araştırmaları**, S: 5, s. 5-32.
- Köse, A.: 2002, “Sekülerden Kutsala Yolculuk”, Çev: Ali Köse; **Sekülerizm Sorgulanıyor**, Haz: Ali Köse, İstanbul: Ufuk Kitapları içinde s. 203-222.
- Köse, A.: 2014, “Modernleşme, Sekülerleşme ve Din İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar”, **Kutsalın Dönüşü: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği**, Haz: Ali Köse, İstanbul: Timaş Yayınları, s.11-39.
- Kurt, A.: 2008, “Sosyolojik Din Tanımları ve Dine Teolojik Bakış Sorunu”, **Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, C: 17, S: 2, s. 73-93.
- Kutlu, S.: 2016, “Çağdaş Araştırmalarda Mezhepleri ve Selefiligi Anlamaya Dair Sorunlar”, **İslam’ın Hakikatı ve Mezhep Sorunu**, 27-28 Kasım 2015 Kelam Çalıştayı, s. 139-152.
- Kutluer, İ.: 2000, “İbnu’l Mukaffa”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, C: 21, s. 134-137.

- Kutluer, İ.: 2013, Rene Guenon'dan Seyyid Hüseyin Nasr'a: Gelenekselci Ekol'e Ait Öğretilerin Türkiye'ye İntikali ve Algılayış Biçimi", **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, Ed: İsmail Kara, Asım Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediye Kültür Yayınları, s. 404-448.
- Kuyucuoğlu, İ.: 2008, **Batı'da Din Sosyolojisi**, Ankara: Eski Yeni Yayınları.
- Küçük, H.: 1976, **Modern Pedagoji ve Psikoloji Açısından İslamda Kitle Eğitimi**, İstanbul: Sırdaş Yayınları.
- Küçükalkan, G.: 2018, **Derrida ve Yapısöküm: Anlam, Söylem, Haber**, İstanbul: Arı Sanat Yayınları.
- Küçükaşçı, M. S.: "Rızık (Maaş)", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, C: 2008, 35, s. 74-75.
- Küçükcan, T., Gür, B. **Türkiye'de Yükseköğretim: Karşılaştırmalı Bir Analiz**, S.: 2009, Ankara: Seta Yayınları.
- Kürkçüoğlu, K. E.: **Tasavvuf Tarihi Ders Notları**, Haz: Yusuf Turan 2014, Günaydın, İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Le Bon, G.: 1997, **Kitleler Psikolojisi**, İstanbul: Hayat Yayınları.
- Letwin, S. R.: 2012, "Muhafazakâr Bireycilik Üstüne", Çev: Zehra Ulucak, **Muhafazakâr Düşünce**, C: VIII, S: 32, s. 5-20.
- Luckmann, T.: 1967, **The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society**, New York: The Macmillan Company.
- Lukes, S.: 2006, **Bireycilik**, Çev: İsmail Serin, Ankara: Bilim Sanat Yayınları.

- Luther, M.: 2018, **Doksan Beş Tez**, Çev: C. Cengiz Çevik, (II. Basım), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Lyon, D.: 2012, “Din ve Postmodern: Eski Problemler, Yeni İhtimaller”, Çev. Mustafa Tekin, **Bilimname**, Xx 2011/1, s. 209-228.
- Lyotard, J. F.: 2014, **Postmodern Durum**, Çev: İsmet Birkan, Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Marshall, G.: 1999, **Sosyoloji Sözlüğü**, Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Mensching, G.: 2012, **Din Sosyolojisi: Din Kültür ve Toplum İlişkileri**, Çev: Mehmet Aydın, Konya: Literatürk Yayınları.
- Mertoğlu, M. S: 2010, “Doğrudan Doğruya Kur’an’dan Alıp İlhamı: Kur’an’a Dönüş’ten Kur’an İslamı’na” , **Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, C: xv, S: 28, s. 69-113.
- Mertoğlu, M. S.: 2013, “Kaynaklara Dönüş Hareketi: Selefî Bir Talep mi, Modern Bir Yöneliş mi?”, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, Ed: İsmail Kara, Asım Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediye Kültür Yayınları, s. 145-161.
- Mutahhari, M.: 2016, **İnsan-ı Kamil**, Ed: Fedakar Kızmaz, İstanbul: Çıra Yayınları.
- Mutlu, L.: 1997, **Eğitim Düşünceleri: Dünyada ve Türkiye’de Yükseköğretim**, İstanbul: Ana Yayıncılık.

- Mol, A. Y.: 2011, “Dini Yaklaşım Karşı Hümanist Yaklaşım: Odaklanan Konular Nasıldır?”, Çev: Sevencan Filiz, **Müslüman Reformcular: İslami Reform Üzerine Kritik Düşünceler**, Ed: Mahmut Anar, İstanbul: Ozan Yayıncılık, s. 272-287.
- Momin, A.: 2010, “Çoğulculuk ve Çokkültürcülük: İslami Bir Bakış Açısı”, Çev: Birsan Banu Okutan, Ali Coşkun, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2010/1, S: 38, s. 203-230.
- Morris, B.: 2004, **Din Üzerine Antropolojik İncelemeler: Bir Giriş Metni**, Çev: Tayfun Atay, Ankara: İmge Kitabevi.
- Nartgün, Z.: 2008, “Bilimsel Araştırmalarda Analiz ve Yorum”, **Bilimsel Araştırma Yöntemleri**, Ed: Orhan Kılıç, Mustafa Cinoğlu, İstanbul Lisans Yayıncılık, s. 227-262.
- Nasr, S. H.: 2014, **Modern Dünyada Geleneksel İslam**, Çev: Sara Büyükduru, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Nisbet, R.: 2008, “Gelenek ve Gelenekçilik”, **Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü**, Ed: William Authwaite, Ha: Melih Pekdemir, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Northbourne, L.: 1995, **Modern Dünyada Din**, Çev. Şehabettin Yalçın, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Odabaşı, F.: 2016, **Muhalefet Süreci Bağlamında Geçlerde Din ve Sivil İtaatsizlik: Üniversite Öğrencileri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma**, İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Okan, O.: 2008, “Prens Sabahattin Literatürü Üzerine”, **Türkiye Araştırmalar Literatür Dergisi**, C: 6, S:11, s. 477-498.

- Olgun, H.: 2015, **Tuz ve Işık: Hz. İsa'nın Dağ Vaazı**, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Omar, I. A., 2010, "World Interfaith Theology Of Religious Pluralism: A Muslim Perspective", **Toward A Planetary Theology: Along The Many Paths of God**, Ed: José María Vigil, Canada: Dunamis Publishers, s. 106-111.
- Onay, A.: 2001, "Dindarlık Ölçme Çalışmaları: Dindarlık Ölçümünde Üç Farklı Yaklaşım ve Ölçmenin Esasları", **İslâmî Araştırmalar**, C: XIV, S: 3-4, s. 439-449.
- Öcal, M.: 1999a, "Cumhuriyet Döneminde, İlk Orta ve Yükseköğretimde Din Öğretimi", **Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi İlmi Toplantısı**, Haz: Fahri Unan, Yücel Hacaloğlu, Ankara: Türk Yurdu Yayınları, s.309-343.
- Öcal, M.: 1999b, "Kuruluşundan Günümüze İmam Hatip Liseleri", **Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi**, S: 6, S. 201-254.
- Öcal, M.: 2011, **Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi**, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Öcal, M.: 2012, "İmam Hatip Liselerinde Din Eğitimi", **Din Eğitimi**, Ed: Mustafa Köylü, Nurullah Atlas, Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, s. 209-249.
- Öngören, R.: 2011, "Tarikat", **TDV İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, C: 40, s. 95-105.
- Öngören, R.: 2011a, "Tasavvuf", **TDV İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, C: 40, s. 119-126.
- Öz, M.: 1989, "Seyyid Ahmed Han", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, C: 2, s.73-75.
- Özervarlı, M. S.: 2005, "Muhammed Abduh", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, C: 30, s. 482-487.

- Özgel, İ.: 2002, “**Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında Kur’an’ın Tarihsel Yorumu (Metodolojik Bir Teklif)**”, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Isparta.
- Özsoy, Ö.: 1995, “Paret’in Kur’an’a ve Kur’an Araştırmalarına İlişkin Görüşleri” **Kur’an Üzerine Makaleler**, Yazan: Rudi Paret, Der: ve Çev: Ömer Özsoy, Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, s. 11-20.
- Özsoy, Ö.: 1996, “Kur’an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine” , **İslâmî Araştırmalar**, C: 1x, S: 1-2-3-4, s. 135-143.
- Öztürk, M.: 2004, “Neo-Selefilik ve Kur’an -Reşid Rıza’nın Kur’an ve Yorum Anlayışı Üzerine”, **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C: 1v, S: 2, s. 77-106.
- Öztürk, M.: 2007, “İslami Kökenciliğin Bir Tezahürü: Mealcilik”, **İslâmiyât**, C: x, S: 1 (Kökencilik Özel Sayısı), s. 117-138.
- Öztürk, M.: 2010, “Modern Döneme Özgü Bir Kur’an Tasavvuru - Kur’ancılık ve Kur’an İslamı Söyleminin Tahlil ve Tenkidi”, **Marife: Dini Araştırmalar Dergisi** [Bilimsel Birikim], C: x, S: 3, s. 9-44.
- Öztürk, M.: 2013, “Tarihselcilik ve Fazlur Rahman”, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, Ed: İsmail Kara, Asım Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediye Kültür Yayınları, s. 193-210.
- Özyılmaz, Ö.: 1993, “Yaygın Din Eğitim Kurumu Olarak Diyanet İşleri Başkanlığı (Yeni Bir Model Teklifi)”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C: v, S: 5, s. 151-188.
- Özyurt, C.: 2012, “Bireyci Toplum Savunusu Olarak Prens Sabahattin Sosyolojisi”, **Muhafazakar Düşünce Dergisi**, Yıl:8, S:32, s. 175-198.

- Paçacı, M.: 1996, “Kur’an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?”, **İslâmî Araştırmalar**, C: 1X, S: 1-2-3-4, s. 119-134.
- Paker, K. O., Akçalı, S. İ.: 2012, “Dinin Bireyselleşmesi: Üniversite Gençliği İle Bir Ölçek Çalışması.” **Gaziantep University Journal Of Social Sciences** 11 (4), s.1440–59, (Çevrimiçi) <https://Search.Ebscohost.Com/Login.Asp?Direct=True&Db=A9h&An=113743850&Lang=Tr&Site=Eds-Live&Authtype=İp,Uid>. Erişim: 11.03.2019.
- Paret, R.: 1995, “Yeni Bir ‘Bilimsel Kur’an Tercümesi’nin Planı (1935)”, **Kur’an Üzerine Makaleler**, Yazan: Rudi Paret, Der: ve Çev: Ömer Özsoy, Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, s. 37-47.
- Patai, R.: 2002, “Halk İslamı”, Çev: Mustafa Arslan, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, C: 11, S: 3, s. 235-239.
- Perşembe, E.: 2002, “Modernlik Gerçeğinden Postmodernlik Söylemine Din Sorunu”, **Ekev Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler-**, C: v1, S: 13, s. 1-16.
- Peters, R.: 2014, “18. ve 19. Yüzyıl İslami Fundamentalizm ve Protestan Kalvenizmde Seçilmişlik Öğretisi”, Çev. Eyyüp Said Kaya, **Batı Gözüyle Tecdid: İslam Dünyasında Tecdid Hareketleri 1700-1850**, Ed: Nail Okuyucu, İstanbul: Klasik Yayınları, s.183-194.
- Pewforum.Org/2012/08/09/The-Worlds-Muslims-Unity-And-Diversity-Appendix-A/, Erişim: 26.08.2019.
- Rıza, R.: 2010, **Hilafet: En Büyük Önderlik**, Çev: Mehmet Çelen, İstanbul: Mana Yayınları.

- Rıza, M. R. (El Hüseyin): 1974, **İslam'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri: Mezahibin Telfiki ve İslamın Bir Noktaya Cem'i**, Çev: Ahmet Hamdi Akseki, Notlar Ekleyerek Sadeleştiren: Hayreddin Karaman, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Pinkney, T.: 2008, "Modernizm ve Postmodernizm", **Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü**, Ed: William Authwaite, Çev: ve Haz: Melih Pekdemir, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Polat, F. A.: 2001, "Modern ve Postmodern Düşünce Kur'an'a Yaklaşımlar: Arkoun, Hanefi ve Ebû Zeyd Örneği", **Marife: Dini Araştırmalar Dergisi** (Bilimsel Birikim), C: 1, S: 2, s. 7-25.
- Ritzer, G.: 2011, **Sosyoloji Kuramları**, Çev: Himmet Hülür, Ankara: Deki Basım Yayım.
- Roy, O.: 2005, **Siyasal İslamın İflası**, Çev: Cüneyt Akalın, İstanbul: Metis Yayınları.
- Russell, B.: 2004, **Power: A New Social Analysis**, London: Routledge.
- Salamé, C.: 2002, "Kelâm İlminin Temellerinde Rasyonalist (Akılcı) ve Literalist (Nakilci, Lafızcı) Akımlar ve Büyük Kelâm Okulları", Çev: Kamil Güneş, **Marife: Dini Araştırmalar Dergisi** (Bilimsel Birikim), C: 11, S: 1, s. 197-211.
- Sancar, F.: 2015, "Selefilik Bir Mezhep mi Yoksa Bir Düşünme Tarzı mı? Selefi Düşüncenin Şifrelerine Dair Bir Değerlendirme", **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, C: xv, S: 3, s. 21-49.
- Sarıbay, A. Y.: 1994, "İslami Sosyoloji: Postmodern Bir Sosyoloji mi?", **İslâmî Araştırmalar**, C: vii, S: 2, s. 123-129.

- Sarpkaya, R.: 2016, **Türk Eğitim Sisteminin Amaçları ve Temel İlkeleri”, Türk Eğitim Sistemi ve Okul Yönetimi**, Ed: Ruhi Sarpkaya, 5. Baskı, Ankara: Anı Yayıncılık, s. 2-26.
- Sartre, J. P.: 2013, **Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi**, Çev: Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İstanbul: İthaki.
- Sayers, S.: 2013, **Marksizm ve İnsan Doğası**, Çev: Şükrü Alpagut, İstanbul: Yordam Kitap.
- Schacht, J.: 1986, **İslâm Hukukuna Giriş**, Çev. Mehmet Dağ-Abdülkadir Şener, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Shabbar, S.: 2018, **İjtihad and Renewal**, Trs: Nancy Roberts, Abridged By Wanda Krause, International Institute Of İslamic Thought, Usa, (The IIIt Books in Brief Series), (Çevrimiçi) <https://www.iiit.org/>, erişim: 26,07,2019.
- Shahak, I.: 2015, **Yahudi Tarihi ve Yahudi Dini**, İstanbul: Düşün Yayıncılık.
- Simmel, G.: 2009, **Bireysellik ve Kültür**, Çev: Tuncay Birkan, Haz: Müge Gürsoy Sökmen, İstanbul: Metis Yayınları.
- Solmaz, B.: 2016, “Eğitim ve Din”, **Din Sosyolojisi El Kitabı**, Ed:Niyazi Akyüz, İhsan Çapçioğlu, Ankara: Grafiker Yayınları, s. 357-378.
- Sönmez, V.: 2009, **Eğitim Felsefesi**, Ankara: Anı Yayıncılık.

- Stark, R.: 2002, “Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme”, Çev: Ali Köse, **Sekülerizm Sorgulanıyor**, Haz: Ali Köse, İstanbul: Ufuk Kitapları, s. 33-74.
- Stevenson, L.: 2005, **Yedi İnsan Doğası Kuramı**, Çev: Necla Arat, İstanbul: Say Yayınları.
- Subaşı, N.: 1996, “Arkoun’un Okumaları’nda Tarihsellik ve Kutsallık”, **İslâmî Araştırmalar**, C: 1X, S: 1-2-3-4, s. 204-224.
- Subaşı, N.: 2002, “Türk(İye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler”, **İslâmiyât**, C: v, S: 4 [Türk(İye) Dindarlığı Özel Sayısı], s. 17-40.
- Subaşı, N.: 2004, “İmam Hatip(lı)ler Üzerine: Teolojik Birikimin Modern Kaynakları”, **Değerler Eğitimi Dergisi**, C: II, S: 6, s. 115-132.
- Subaşı, N.: 2005a, “Bazı Öznellikler: Bir Tartışma Kriteri Olarak İmam Hatip Okulları”, **Muhafazakâr Düşünce**, C: II, S: 6, s. 101-106.
- Subaşı, N.: 2005, “Türk Modernleşmesinde Dinsel Bir Deneyim: Diyanet İşleri Başkanlığı”, **İslâmiyât**, C: vIII, S: 4 (İslam ve Yerellik Özel Sayısı), s. 79-82.
- Şahin, A.: 1999, “İlahiyat, Tıp ve Mühendislik Fakültelerinde Okuyan Öğrencilerde Dini Hayatın Boyutları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma”, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İzmir.
- Şahin, H.: 2016, İhya Islah Hareketleri ve Selefilik İrtibatı, **E-Makâlât Mezhep Araştırmaları**, C: 1X, S: 1, s. 1-37.
- Tanyol, C.: 1949, “İçtimai Monografi Hazırlıkları Prens Sabahattin”, **İ.Ü.E.F. Sosyoloji Dergisi**, İ.Ü.E.F. Yayınları, C. 2, S. 4-5, s. 145-175.

- Taşçı, Ö.: 2006, “İçtihad’dan İcma’ya: Ehl-i Sünnet Ekolünde ‘Fikrî Çoğulculuk’tan Merkezden Yönetilen Düşünceye Geçişin Arkasında Yatan Nedenlerin Tespitine Yönelik Bir Deneme”, **Dinî Araştırmalar**, C: VIII, S: 24, s. 59-72.
- Taşpınar, İ.: 2018, **Tarihin Aynasında Dinler ve Mezhepler**, İstanbul: İFAV Yayınları.
- Tekin, M.: 2003, **Kutsalın Serüveni: Modern ve Postmodern Süreçte Dinin Sosyolojik Açılım İmkânı**, İstanbul: Açılım Kitap.
- Tekin, M.: 2011, **Kutsal Sekülerizm**, İstanbul: Açılım Kitap.
- Tekin, M.: 2011a, Türkiye Toplumunun Dini Hayatında Postmodern Tezâhürler, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Darulfunun İlahiyat)**, S: 25, s. 5-28.
- Tıǧlı, A.: (2015). “Minimum Din Maksimum Demokrasi: Müslüman Entelektüellerin Bakışıyla İran’daki Siyasal İslam Tecrübesinin Kısa Bir Tahlili”, **Alternatif Politika**, C:7. S: 3, s. 369-398.
- Tiger, L., Mcguire, M.: 2014, **Tanrı Beyni: Beyin Neden İnanç Üretir**, Çev. Ayşe Seda Toksoy, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Tillich, P.: 1973, **What is Religion**, Trs: James Luther Adams, London: Harper Torchbooks.
- Toker, İ., Özcan, C.: 2017, “Laiklik ve Sekülerleşme Bağlamında İmam Hatip Liselerinin Dünü, Bugünü, Yarını”, **Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi**, S: 35, s. 33-50.
- Topçuoğlu, A. Aktay, Y.: 1999a, “Giriş”, **Postmodernizm ve İslam Küreselleşme ve Oryantalizm**, Der: Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, Ankara: Vadi Yayınları, s. 09-35.

- Tosun, C.: 1999, “Eğitim ve Din Eğitimi Politikaları”, **Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi İlmi Toplantısı**, Haz: Fahri Unan, Yücel Hacaloğlu, Ankara: Türk Yurdu Yayınları, s. 517-525.
- Tönnies, F.: 2001, **Community and Civil Society**, Ed: Jose Harris, Çev: Jose Harris And Margaret Hollis, Cambridge: Cambridge University Press, (United Kingdom).
- Tuğluca, M.: 2016, “Kutsal İttifak’a Karşı ‘Kutsal Çağrı’: Osmanlı’da Cihad ve Nefir Âmm İlanı (1686)”, **Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Yıl 9, S: 1, s. 299-318.
- Turner, B. S.: 1999, “Oryantalizm Postmodernizm ve Din”, Çev: Yasin Aktay, **Postmodernizm ve İslam Küreselleşme ve Oryantalizm**, Der: Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, Ankara: Vadi Yayınları, s. 36-57.
- Turner, B. S: 2003, **Orientalism, Postmodernism And Globalism**, London And New York: Routledge.
- Türk, A.: 2016, “Bilimsel Araştırmalarda Nicel Verilerin Analizi ve Yorumu”, **Bilimsel Araştırma Yöntemleri**, Ed: Hamit Coşkun, H. Mustafa Paksoy, İstanbul: Lisans Yayıncılık, s. 259-304.
- Tüzer, A.: 2015, “Postmodernizm ve Tanrı’nın Ölümü: Öznenin Arkeolojisi Üzerine Bir Deneme”, **Milel Ve Nihal: İnanç, Kültür, Ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi**, 2015, C: XI, S: 2, s. 73-124.
- Ulu, M.: 2013, “**Dindarlığın Tanımı, Boyutları ve Ölçülmesi Üzerine Psikolojik Bir Araştırma: Erciyes Üniversitesi Öğrencileri Örneği**”, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Kayseri.

- Uludağ, S.: 2010, **İslam Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe**, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Uludağ, S.: 2014, “Selefiye ve Tasavvuf”, **Tarihte ve Günümüzde Selefilik**, Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı 08-10 Kasım 2013, s. 343-356.
- Uyanık, M.: 1990, “Günümüz İslam Düşüncesinde Islahat Kavramı”, **İslâmî Araştırmalar**, C: ıv, S: 1, s. 49-56.
- Ülken, H. Z.: 1950, **Tarihimizin Dört Çağı**, Taha Toros Arşivi, Dosya No: 8-Hilmi Ziya Ülken, (Çevrimiçi) [Http://Earsiv.Sehir.Edu.Tr:8080/Xmlui/Bitstream/Handle/11498/30049/001640480010.Pdf?Sequence=1&Isallowed=Y](http://Earsiv.Sehir.Edu.Tr:8080/Xmlui/Bitstream/Handle/11498/30049/001640480010.Pdf?Sequence=1&Isallowed=Y), erişim: 05.10.2019.
- Ülken, H. Z.: 1969, **Sosyoloji Sözlüğü**, İstanbul: MEB Talim ve Terbiye Dairesi Yayınları.
- Ünal, M. S.: 2007, “**Modern Toplumda Dinsel Bireycilik**”, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İzmir.
- Ünal, M. S.: 2010, “Dinsel Bireycilik: Tehdit mi, Fırsat mı?”, **Dinî Araştırmalar**, C: xııı, S: 37, s. 5-18.
- Ünal, M. S.: 2016, “Bireycilik ve Din”, **Din Sosyolojisi El Kitabı**, Ed:Niyazi Akyüz, İhsan Çapçioğlu, Ankara: Grafiker Yayınları, s. 223-236.
- Üskül, Z. Ö.: 2002, “**Bireyciliğe Tarihsel Bakış**”, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul.
- Üstün, İ.: 2013, “Velâyet-i Fakih”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, C: 43, s. 19-22.

- Vahip, I.: 1993, “Mahler'in Ayrılma Bireyleşme Kuramı”, **Türk Psikiyatri Dergisi**, [S 4 (1), s. 60-66.
- Vogel, F. E.: 1994, “İçtihağ Kapısının Kapatılması ve Hukukun Tatbiki”, Çev: Halim Sırçancı, **İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi**, C: 11, S: 1, s. 95-100.
- Voll, J. O.: 2014, “Tecdid ve İslahın Temelleri: 18. Ve 19. Yüzyıllarda İslami Hareketler”, Çev: Büşra Kaya, **Batı Gözüyle Tecdid: İslam Dünyasında Tecdid Hareketleri 1700-1850**, Ed: Nail Okuyucu, İstanbul: Klasik Yayınları, s. 39-50.
- Vigil, J. M.: (Ed), 2010, **Toward a Planetary Theology: Along The Many Paths of God**, Canada: Dunamis Publishers.
- Wach, J.: 1987, **Din Sosyolojisine Giriş**, Çev. Battal İnandı, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Walsh, R.: 1995, “Önsöz”, **Transandantal Sosyoloji**, Yazar: Ken Wilber, Çev: Cemil Polat, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Walzer, M.: 1983, **Spheres of Justice: A Defense of Pluralism And Equality**, Basic Books.
- Weber, M.: 1999, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, Çev: Zeynep Gürata, Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Weber, M.: 2004, **Sosyoloji Yazıları**, Çev: Taha Parla, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Wilber, K.: 1995, **Transandantal Sosyoloji**, Çev: Cemil Polat, İstanbul: İnsan Yayınları.

- Wilson, B.: 2004, **Dini Mezhepler: Sosyolojik Bir Araştırma**, Çev: Ali İhsan Yitik, A. Bülent Ünal, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Wolf, E.: 2016, “Razlur Rahman and The Moral Life in The Earl 21st Century”, **Uluslararası Fazlurrahman Sempozyumu: Günümüzde Felsefe Din Algısı ve Ahlak**, Ed: Cafer Mum, Malatya, s. 74-91.
- Yaman, F.: 2018, “Helenik Uyanış ve Sarsılan Otorite: Rönesanstan İhtilale Modernliğin Serüveni”, **İslam ve Modernlik**, Ed: Mustafa Tekin, İstanbul: Rağbet Yayınları, s. 13-46.
- Yapıcı, A.: 2012, “Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinde Dinî Hayat: Meta-Analitik Bir Değerlendirme”, **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C: XI, S: 2, s. 1-40.
- Yavuz, F.: 1969, **Din Eğitimi ve Toplumumuz**, Ankara: Sevinç Matbaası.
- Yavuz, A.: 2009, “18-25 Yaş Üniversite Gençliğinde Dini İnanç ve Umutsuzluk İlişkisi (Sakarya Üniversitesi Örneği)”, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya.
- Yıldırım, E.: 2016, **Neoliberal İslamcılık 1980-2015: İslamcıların Dünya Sistemine Entegrasyonu**, İstanbul: Pınar Yayınları.
- Yıldırım, R.: 2016, “İslam Dünyasında Selefî-Sufî Gerilimi ve Tehdit Potansiyeli”, **İç Tehdit ve Riskler Işığında İslam Dünyasının Geleceği**, s. 205-220.
- Yıldırım, Ş.: 2017, “İslam Hukuk Metodolojisine Postmodern Biryaklaşım: Casir Avde Örneği”, **Turkish Studies: Türkoloji Araştırmaları**, C: XI, S: 10, s. 311-328.

Yüksel, E.: 2011, “İslami Reform İçin Manifesto, (Kısaltılmış Versiyon)”, **Müslüman Reformcular: İslami Reform Üzerine Kritik Düşünceler**, Ed: Mahmut Anar, İstanbul: Ozan Yayıncılık içinde s. 93-105.



EK: ANKET FORMU

Değerli Katılımcı,

Üniversitemizde yapılan bilimsel bir çalışmada “eğitim durumu” ile “dini bireyselleşme” arasındaki ilişki araştırılmaktadır. Veriler sayısal olarak ve tamamen bilimsel amaçlı kullanılacaktır. Sizden herhangi bir şahsi bilgi istenmemektedir. Samimiyetle verdiğiniz cevaplarla çalışmamıza katkı sağladığınız için teşekkür ederiz.

1.Cinsiyetiniz

☐ Kadın ☐ erkek

2.Yaşınız

☐ 18-25

☐ 26-30

☐ 30 üstü

3.Annenizin eğitim durumu

☐ Okur/yazar değil

☐ İlkokul/Ortaokul

☐ Lise

☐ Önlisans

☐ Lisans

☐ Lisansüstü

4.Babanızın Eğitim Durumu

☐ Okur/yazar değil

☐ İlkokul/Ortaokul

☐ Lise

☐ Önlisans

☐ Lisans

☐ Lisansüstü

5.İmam Hatip lisesinden mi mezun oldunuz?

☐ Evet ☐ Hayır

6.Gelir durumunuzu nasıl görüyorsunuz?

☐ Düşük ☐ Orta ☐ İyi

7.Üniversiteden önce en uzun yaşadığınız çevre

☐ Köy, kasaba

☐ İlçe

☐ İl merkezi

☐ Metropol (İstanbul, Ankara, İzmir)

8. Geçmişte dini bir vakıf dernek v.s. yurdunda veya evinde kaldınız mı?

☐ Evet ☐ Hayır

9. Şu an dini bir vakıf dernek v.s. yurdunda veya evinde kalıyor musunuz?

☐ Evet ☐ Hayır

	Aşağıdaki ifadeleri okuduktan sonra, bu ifadeye ne ölçüde katıldığınızı gösteren kutunun altına ☐ işareti koyunuz EN OLUMLU PUAN 5, EN OLUMSUZ PUAN 1'dir	(5) Kesinlikle Katılıyorum	(4) Katılıyorum	(3) Kararsızım	(2) Katılmıyorum	(1) Kesinlikle Katılmıyorum
1	İnancımı kalbimin derinliklerinde ve bana özgü bir şekilde yaşamaktan mutluluk duyarım.					
2	Hayata, anlamımı insan kendisi verir.					
3	Herkes kendisi dini (kutsal) metinleri okuyup iyi şekilde anlayabilir. Bu, özel kişilere özgü bir durum değildir.					
4	İbadetler benim için amaç değil, ruhsal gelişimimde araçtır.					
5	Bence bir kişi namaz, oruç hac gibi uygulamaları yapmasa bile Allah'ın sevgili kulu olabilir.					
6	Kuran, hadis ve temel dini kitapları kendi yorumumla anlamaktan kaçınır; dini bir otoritenin açıklamalarına uyarım.					
Lütfen arka sayfaya geçiniz...						

EN OLUMLU PUAN 5, EN OLUMSUZ PUAN 1'dir.		5	4	3	2	1
7	Dini bir bilgi ile bilimsel (akli) bir bilgi çelişiyorsa dini bilgiyi esas alırım.					
8	Dinin bütün hükümleri her asrın tarihî ve toplumsal şartlarına göre yenilenmelidir.					
9	Bence bir insan (Müslüman da dâhil) dilediği şekilde din değiştirebilmelidir.					
10	Dini iyi bilen kişiler, diğer kişilere önderlik ederek onların da dini iyi tanımlarını sağlamalıdır.					
11	Her dinin kendine göre gerçekliği vardır. Her din hakikatin belli bir yönünü temsil eder.					
12	Başkasının inancına yanlış diyemem. Herkesin inancı kendine göre doğrudur.					
13	Eğer dinde bir konu akılla çelişiyorsa akla uygun olanı seçerim.					
14	Bir Budist veya Hristiyan'ın dini açıdan inandığı şeyler de bir Müslüman'ın inandığı kadar doğru olabilir.					
15	İslam'daki Şia, Sünni v.s. gibi mezheplerden pek azı doğru, geriye kalanlar yanlıştır.					
16	Dini daha iyi yaşama konusunda tarikat ve cemaatlerin olumlu imkânlar sunduklarını düşünüyorum.					
17	Bence önemli olan Allah'a inanmaktır ona nasıl inanacağını kişinin kendisi belirler.					
18	Dini kurumların ve otoritelerin açıklama ve beyanlarını olduğu gibi kabul etmekten kaçınır, kendi akıl süzgecimden geçiririm.					
19	Tek gerçek din İslam dinidir, sadece İslam dininde insanlar kurtuluşa ulaşabilir.					
20	İslam'daki tüm mezheplerin (Şia, Sünni gibi) öğretileri aynı anda doğru olabilir.					
21	Dini doğru anlamak konusunda kendi aklıma hareket etmem, İslam âlimlerinin (bilginlerinin) görüşlerine başvururum.					
22	Bir kişinin Kuran'ı tam anlaması için Arapça bilmesi şart değildir. Kuran'ı Türkçe tercümesinden de aynı ölçüde anlamak mümkündür.					
23	Dini kendi aklımla anlamak ve yorumlamak yerine, din ilk dönemlerinde nasıl yaşanmışsa o şekilde uygulamaya gayret ederim.					
24	Dinde bir şeyin doğru veya yanlış olduğunu anlamak için Diyanet İşleri Başkanlığı'nın görüşüne bakmam benim için yeterlidir.					
25	Dini kitaplarda ya da konuşmalarda neyin gelenek, neyin Allah'ın mesajı olduğunu ayırt etmeye çalışır, dinin özünü yakalamaya gayret ederim.					
26	Dini yaşamda görünen bazı kural ve uygulamaların dinin derin anlamlarını kavrayamayanların sürdürdüğü adetler olduğuna inanıyorum.					

Teşekkürler...

ÖZGEÇMİŞ

Sıddık Ağçoban, 1983 yılında Malatya’da doğdu. İlk ve Ortaöğrenimini Malatya’da tamamladı. 2006 yılında Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği bölümünden mezun oldu. 2013 yılında Sakarya Üniversitesi’nden Din Sosyolojisi alanında yüksek lisans derecesi aldı. 2009-2014 yılları arasında MEB bünyesinde öğretmenlik yaptı. 2014 yılında Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde Araştırma Görevlisi olarak çalışmaya başladı. Halen aynı görevde devam etmektedir. İngilizce ve Arapça bilmektedir. Evli ve iki çocuk babasıdır.