

Reformasyon'dan Günümüze Evanjelik Hıristiyanlık¹

Şener Faruk BEDİR²

Öz: Evanjelik Hıristiyanlık, farklı isimler altında oluşmuş olan Protestan doktrine bağlı kiliseler topluluğunun adıdır. Reform hareketinden sonra Avrupa'da ve özellikle Amerika'da kendilerini Evanjelik sayan birçok Protestan kilise kurulmuştur. Amerika'da dinsel yaşamın ön sıralarını işgal eden ana Evanjelik kilise ve cemaatler, diğer sosyal gerçeklerle birlikte Avrupa'dan giden gezgin misyoner vaizlerin katkılarıyla kurulmuştur. Bugün Amerika'da eyaletlerin bir çok şehri aynı şekilde misyon çalışmaları sonucu Evanjelik inancı benimsemiş olan toplulukların daha rahat yaşamalarını sağlamak üzere kurulmuştur. Evanjelik kiliselerin birçoğu İngiltere ve özellikle Amerika kökenli cemaatler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan Evanjelizmin reformasyondan günümüze özellikle Amerika'daki yapılanması önem arz etmektedir.

Anahtar kelimeler: Hıristiyanlık, Evanjelik, Evanjelizm, Fundamentalizm

Giriş

İsa'dan sonra onun öğretilerine dayandırılarak şekillendirilen ve tarihinde birçok defa yenilenme geçiren Hıristiyanlık, bilindiği gibi günümüzde üç büyük mezhepten oluşmuştur. Bu mezhepler Hıristiyanlık tarihindeki önemli kırılma noktalarından sonra yaşanan ayrılıkların sonucu doğmuştur. 1054 yılında yaşanan ilk büyük ayrılıktan sonra Kato-

1 Bu yazı 2005 yılında kabul edilen "Evanjelik Hıristiyanlığın Misyon Anlayışı ve Misyonerlik Yöntemleri" adlı Yüksek Lisans Tezi'nin gözden geçirilmiş bir bölümüdür.

2 OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri A. D. Doktora Öğrencisi. sfbedir@gmail.com

lik ve Ortodoks Kiliseleri iki ayrı mezhep olarak ortaya çıkmıştı. İkinci büyük ayrılık ise 31 Ekim 1517'de Katolik Kilisesi'nin birçok uygulamasını protesto eden Martin Luther'in, teolojisinin temelleri niteliğindeki 95 maddelik tezini Wittenberg Kilisesi'nin kapısına asmasıyla başlatılan ve üçüncü bir mezhep olarak Protestanlığın doğuşunu hazırlayan süreçle yaşanmıştır. Luther'in öncülük ettiği dinsel reform hareketinin adı olan Protestanlık, 16. yüzyıl ve sonrasında Almanya, Fransa, İngiltere, İsviçre, Macaristan ve Çekoslovakya gibi Avrupa'nın hemen her ülkesini içine alarak kısa zamanda pek çok farklı fraksiyonun yaygınlaşmasını beraberinde getirmiştir. Evanjelizm ve Evanjelik kiliseler de köken olarak 16. yüzyılın Protestan Reformuna dayanmaktadır. Kendilerini 'Evanjelik' olarak nitelendiren kiliselerin sayısı tek tek ele alındığında büyük bir yekûn tutmaktadır. Çünkü bugün Evanjelizm denilince akla son derece geniş bir topluluk ve yapılanması itibariyle oldukça girift bir oluşum gelmektedir. Fakat biz bu yazıda daha çok ABD'de etkin Evanjelik mezhep ve yapılanmaların tarihsel kökeninden bugüne uzanan gelişmelerini ele aldık. Yazıda tek bir Evanjelik oluşum ve cemaatten daha ziyade "Evanjelik" üst kimliği göz önünde bulunduruldu. Bu çerçevede Evanjelik kiliselerin örgütsel yapılanmaları, litürjileri ve ayrıntılı kilise teolojileri değil, tarihsel gelişmeleri ve genel karakteristikleri ön planda tutuldu. Ayrıca, Amerikan toplumunun sosyo-kültürel ve siyasi yaşamına etkileri ve dünyada gerçekleştirmeye çalıştıkları "misyon" faaliyetleri değineceğimiz konular arasında olacaktır.

Sözlükte İncil mesajlarını gayretli bir şekilde yaymak, öğretmek anlamına gelen *Evanjelizm*, köken itibariyle *iyi haber, müjde, asıl gerçek* anlamlarına gelen Yunanca *euangelion*³ kelimesinden türemiştir (Hambrick-Stowe, 1996: xii). İsa'nın gerçek öğretisi anlamına da gelen *Evanjelizm*, 1520'lerde Reformist yazarlar arasında yaşanan polemiklerde *évangelique* ve *evangelisch* şeklinde kullanılıyordu. Protestan reformunun yaşandığı 16. yüzyılın reformistleri ve reform taraftarları için muhalifleri tarafından bir sıfat olarak yakıştırılan *Evanjelik* kelimesi, bugün hala Almanya'da Luteryenler ve genel olarak tüm Protestanlar için kullanılmaya devam edilmektedir (Erickson, 1993: 183).

3 Latince: *euangelium*. Benzer anlamda İngilizce'de kullanılan *gospel* (iyi haber, müjde, İncil) Anglo-Sakson *godspell* kelimesinden türemiştir. *God*, good (iyi)'un bir formu ve *spell* ise "story" (hikâye) anlamındadır.

Evanjellik kelimesi bazı *yeni-ortodoks* (neo-ortodoks) teologlarca *Kutsal Kitap inananı* (*gospel believer*) anlamında kullanılmaktadır. Fakat daha yaygın anlamıyla *Evanjellik* terimi İngilizce konuşan ülkelerde 18. yüzyıldan 19. yüzyılın başlarına kadar başta Britanya ve Amerika olmak üzere birçok bölgede şekillenen farklı hareketlerin genel ismi olarak kullanılmaktadır (Marsden, 1987: 190). Evanjelizm pek çok Protestan grupla birlikte İncil'e dayalı bütün kiliseleri ihtiva eder (Özkan, 2005: 13). Bu çerçevede Evanjelik terimi muhaliflerinin onlara yakıştırdığı bir sıfat olmaktan ziyade, bu türden hareketlerin kendilerini tanımlarken kullandıkları ortak bir terim olmuştur.

Evanjelizm kelimesi aynı zamanda Yunanca Yeni Ahit'te sıklıkla *euangelizein*, *euangelizesthai* ve *euangelion* şeklinde geçer. *Euangelion* kelimesi İngilizceye 'İncil' anlamında; *euangelizein*, *euangelizesthai* kelimeleri ise 'İncil'i vazetmek' anlamlarında tercüme edilir. 1920'lerden 1960'lara kadar yaygın şekilde kullanılan terim, 1970'lerden beri ekümenik ve Evanjelik Protestan çevrelerle Katolik çevrelerde yaygın olarak kullanılır. Bu bağlamda *Evanjelizm* kavram olarak, İncil öğretilerini yayma faaliyetleri veya bu faaliyetler üzerine teolojik düşünceler anlamlarına gelirken; *Evanjelizasyon* ise, İncil'i yayma süreci veya İncil'i yayma alanını daha da genişletme anlamlarına gelmektedir. Dünyanın Evanjelizasyonu henüz tamamlanmadığı için de bu çabalar bir süreç olarak değerlendirilir (Bosch, 1993: 409). David B. Barrett 1987 yılında yazdığı *Evanjelize! Historical Survey of the Concept* adlı yazısında, Evanjelize kelimesinin Hıristiyan dünyasında hala anlaşılmadığını söylemektedir. O'nun bulgularına göre kavramın Hıristiyan dünyasında 300'den fazla tanımı yapılmış, 700 farklı eş anlamlısı ve yakın anlamlısı kullanılmıştır. Buna rağmen, kavramı farklı farklı tanımlayan her kişi veya grup, karşı tarafın tanımını eksik veya yanlış bularak birbirini suçlamıştır (Miles, 1989: 53).

Evanjelizmin Teolojik Temelleri

Evanjelikler genellikle inanç ve ibadet konularında Protestan temel inancı olan Tanrı vahyinin en temel dayanağı olarak gördükleri Kutsal Kitap'ın güvenilir bir kaynak ve en büyük dinsel otorite olduğuna inanırlar ve *yalnızca imanla, yalnızca Kutsal Kitap yoluyla* (*sola*

fide, sola scriptura) kurtuluşa ulaşılabilirliğini kabul ederler. Ayrıca İsa Mesih'in mucizelerinin tarihsel gerçekliğini -*bakire doğum, çarmıha gerilmesi, yeniden dirilmesi ve yeryüzüne ikinci kez geleceği*- kabul ederler. İsa'nın tüm insanlığın günahlarının affedilmesi ve kurtuluşu için çarmıh üzerinde kendisini feda etmesi, yani kefarete doktrini diğer Hıristiyan mezhepleri gibi temel teolojik görüşleridir. Ancak üzerinde önemle durdukları bir başka yönleri ise, *İncil mesajlarını yaymak (Evangelism)* ve yaymayı teşvik etmektir. Bu nedenle Evanjelizm, hem bireysel hem de örgütlü misyonerlik çalışmalarıyla diğer inanç sahibi kişileri öyle ya da böyle ikna ederek kazanmaya çalışmak veya en azından İncil mesajlarını duymalarını sağlamak amacındadır. Bu bağlamda Evanjelist anlayışın diğer dinlere yönelik tutumunu, *inanç olarak dışlayıcı (faith particularist), kültürel olarak çoğulcu (culturally pluralist)* ve *eklesiolojik olarak kapsayıcı (ecclesiologically inclusivist)* bir bakış açısı şekillendirmiştir (Van Engen, 1995: 196).

Evanjelizm ve Misyonerlik

Bu bilgiler ışığında Evanjeliklere göre İncil öğretilerini yayma faaliyetleri oldukça önem arz etmektedir. Kendilerini *kurtarılmış (saved)* veya *yeni doğuş (new birth)* gibi ifadelerle de tanımlayan Evanjelikler, İncil'de yer alan "İsa ona şu karşılığı verdi: 'Sana doğrusunu söyleyeyim, bir kimse yeniden doğmadıkça Tanrı'nın Egemenliğini göremez.'" (Yuhanna, 3:3) şeklindeki ifadeye yaptıkları vurgu nedeniyle de *yeni doğuşçu Hıristiyanlar (born-again Christians)* olarak tanımlanırlar. Dolayısıyla kişisel *dönüşüm/ihtida (conversion)* üzerine yapılan vurgu onlar için önemli dinamiklerden birisi olmaktadır. Evanjeliklere göre misyon/misyonerlik anlayışı ilk defa Hıristiyanlaştırılanlar/din değiştirme tecrübesi yaşayanlar için söz konusuysa; Evanjelizm ise inancından uzaklaşmış Hıristiyan bir bireyin yeniden ihtida etmesi ya da yeniden Hıristiyanlaştırılması faaliyetlerini de kapsamaktadır. Buna göre misyonerliği Evanjelizmden daha kapsamlı bir kavram olarak görmek mümkündür. Evanjeliklere göre tarihsel olarak misyon hareketi Evanjelizm yapmıştır fakat bugün artık yabancı ülkelerde yapılacak faaliyetlerde misyon yerine Evanjelizm kavramını kullanmak daha uygun görülmektedir. Çünkü günümüzde hala sömürgeci bir ruhu hatırla-

tan misyonerlik kavramı, insanların zihinlerinde olumsuz çağrışımlar uyandırması sebebiyle gözden düşmüş, hatta ona karşı düşmanca tavırlar artış göstermeye başlamıştır. Bu bakımdan Evanjelizm, diğer inanç mensubu kişileri dininden döndürmek uğruna çaba sarf eden misyonerlik gayretlerini hoşgörü ruhuyla bağdaşmadığı, bireysel özgürlükleri ihlal ettiği ve bir tür kibirlilik şekli olduğunu öne sürerek eleştirir (Stott, 1995: 321). Bununla birlikte her iki kavramın eş anlamlı olduğunu söyleyenler de vardır. Bu görüşü, Batı'da da olsa Üçüncü Dünya ülkelerinde de olsa hem misyonerlik hem de Evanjelizm faaliyetleri Kilise'nin tek görevini ifa etmiştir ve etmeye devam etmektedir düşüncesi güçlendirmektedir. Misyon kavramıyla birlikte Evanjelizasyon ve *tanıklık* (witness) kelimeleri bugün Katolik çevrelerde eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Papa VI. Paul 1975 tarihli *Evangelii Nuntandi* isimli bildirgesiyle, Evanjelizmin odak noktasının İsa Mesih'in iyi haberlerinin tüm insanlara ulaştırılması olduğunu ilan etmiştir (Aydın, 2001: 138-141). Bu bağlamda Evanjelizm ve Evanjelizasyon tabiri son yıllarda ekümenik Protestanlar ve muhafazakar Evanjeliklerle birlikte, Katolikler arasında da misyon teriminin yerine kullanılmaya başlanmıştır.

Bosch, Evanjelizmin özelliklerini çeşitli tariflerden yola çıkarak şu şekilde tanımlama yoluna gitmiştir: Evanjelizm bir misyon yöntemidir, fakat misyon sadece Evanjelizm kavramıyla ifade edilemez. Bu yüzden misyon Evanjelizmden daha geniş bir kavramdır. Evanjelizm ancak kilisenin toplam faaliyetlerinin bir boyutu olabilir... Evanjelizm yalnızca bir davet olduğu için muhatabına yaptığı çağrının hemen kabul görmesini beklemez. İncancı kendi hayatında eksiksiz uygulaması beklenen Evanjelize faaliyetler yapan kişi, insanları yargılayan bir kişi değil bir tanıktır... Evanjelizmin öncelikli hedefi kişiyi dini incancı değiştirmeye zorlamak değildir... Evanjelizm, faaliyetlerini insanların veya toplumların kendi kültürel bağlamları içinde yürütür. Dolayısıyla Evanjelizm geçmişin geleneksel misyon anlayışının yaptığı gibi, İsa'nın mesajlarını yalnızca sözlü olarak insanlara sunma veya sömürgeci güçlere hizmet etme gayretinde olmaz. İsa'nın öğretilerini eyleme dökerek örnek olmak suretiyle insanları kurtarmayı hedef edinir. Çünkü Evanjelizm, insanlara kurtuluşu, ebedi mutluluk garantisiyle bir armağan olarak sunar (Bosch, 1993: 411-420).

Evrensel manada Evanjelistik faaliyetler konusunda ilk defa, 1722 yılında Herrnhut'ta, Kont Ludwing von Zinzendorf'un bir araya getirdiği Pietist öğretilerden etkilenen Moravyalılar etkili oldular. Daha sonra John Benjamin Wesley arkadaşı George Whitefield'in tavsiyesi ile vaizliğe başlayarak misyon alanını kısa zamanda tüm dünya olarak belirledi. Metodistler de Wesley, Whitefield, Howel Harris ve diğer Evanjelistlerin faaliyetlerine destek oldular. Evanjelik uyanış ateşini tutuşturan kişi ise ilk okyanus-aşırı Evanjelist vaiz Whitefield oldu. Jonathan Edwards yoluyla daha bir canlanan uyanış hareketleri, tüm Amerikan kolonilerindeki büyük mezhepler arasındaki uyanışlara da ilham verdi. 1791 yılında ölen John Wesley'in hemen ardından güçlü vaazlarıyla, *Baptist Missionary Society*'yi kuran İngiliz ayakkabı tamircisi William Carey ortaya çıktı. O'nun öncülük ettiği Hindistan'daki misyonerlik faaliyetleri, gelecek yüz yıllar boyunca dünyanın hemen her köşesine gönderilen binlerce misyonere örnek oldu. Bu gayretler neticesinde dünyanın Evanjelizasyonunun yakın gelecekte tamamlanabileceği kehanetleri ortaya atılmaya başlandı. 1900 yılında kurulan *The Christian Century* adlı dini derginin ismi, kurucuları tarafından özellikle verildi. Bu bağlamda 20. yüzyılın başlarında Evanjelizm düşüncesi, büyük misyoner John R. Mott tarafından güncelleştirilerek "bu nesilde dünyanın Evanjelizasyonu" sloganıyla popüler hale getirildi. Daha sonraları D. L. Moody, Billy Sunday, Billy Graham gibi şahsiyetler önemli Evanjelistler oldular (George, 1989: 16-17). Bunun yanında, Evanjelik inancı savunmaya yönelik dikkate değer bazı apolojik çalışmalar da yapılmıştır. Paul R. Baxter ve Drummord'un *How to Respond to a Skeptic* adlı kitabı bu alanın ünlü çalışmalarıdır. Yine Güney Baptist Teoloji Fakültesinden Drummord'un meslektaşı olan Richard B. Cunningham da, Evanjelik Hıristiyanlar için önemli bir apoloji yayınladı. Ayrıca C. S. Lewis, Josh McDowell, Francis Schaeffer ve bazı popüler yazarlar da bu alanda bir takım çalışmalar ortaya koymuşlardır (Rosas 1989: 119).

Premilenyalist (milenyum öncesi) düşünce bağlamında Evanjelistler, "2000 yılından önce dünyanın Evanjelizasyonu" konusunda birçok yazı kaleme almış, modern teknoloji ve özellikle bilgisayarları bu çaba için etkili araçlar olarak değerlendirmişlerdir. Bu bağlamda kurulan örgütlenmelerden biri, dünyaya etkili bir şekilde Evanjelik öğretileri ulaştırmayı amaçlayarak her bin kişiye bir kilise hedefiyle kurulan *Dis-*

cipling A Whole Nation (DAWN) örgütlenmesidir. Ayrıca benzer hedeflerle çeşitli konferanslar da düzenlenmiştir. 1980 yılında Edinburg'ta toplanan *World Consultation on Frontier Missions* konferansı, "2000 yılına kadar Her İnsan için Bir Kilise" hedefiyle toplanmıştır. Benzer bir konferans 1987 yılında Sao Paulo'da; 1989 yılında ise *Global Consultation on World Evangelization by AD 2000 and Beyond* (M. S. 2000 ve sonrası Dünya Evanjelizasyonu Üzerine Global Konferans) adıyla Singapur'da toplandı. Yine II. Lozan programı çerçevesinde, dünya Evanjelizasyonu için Lozan Komitesi konferansı 1989 yılında Manila'da toplanmıştı (Bosch, 1993: 419). Luis Bush, bu konferansta yaptığı konuşmasında, "Yeni bir ezgi söylüyorlardı: 'Tomarı almaya ve mühürleri açmaya layıksın! Çünkü boğazlandın ve her oymaktan, her dilden, her halktan, her ulustan insanları kendi kanınla Tanrı'ya satın aldın.'" (Esinleme, 5:9) ifadeleri doğrultusunda, Batı Afrika'dan Asya'ya uzanan, Ekvator'un 10-40 derece Kuzey paralelleri arasındaki Müslüman, Hindu ve Budist bloku kapsayan kuşakta yaşayanlara İncil'in ulaşmadığını ve hala buralarda ulaşılamayan insanlar bulunduğunu iddia etmiştir. Bush, 10/40 Penceresi olarak adlandırılan bu blokun halklarının, İsa'nın İyi Haberlerini kendi dillerinde henüz işitmediklerini ve yerel bir kiliseye sahip olmadıklarını, dolayısıyla öncelikli olarak onlara hizmet etmenin gerekliliğini öne sürdü (Paterson, 1994: 55 Ayrıca bkz. Turan& Aydın, 2012: 47 -71).

Bazı misyon temsilcilikleri de ulaşılmamış saydıkları insan gruplarını bir toplumda "yüzde bir veya daha az sayıda yeniden doğuşçu Hıristiyan'ın olduğu insan grupları" olarak tanımlamışlardır. David Willard ve David Barrett, ulaşılmamış ve İncil mesajları ulaşılmamış insanların yaşadığı bölgeler konusunda dünyayı üç kısma ayırmışlardır. İsa'nın kurtarıcı gücünü ve İncil öğretilerini hiç duymamış ve ulaşılmamış insanların yaşadığı bölgeler *A Dünya*; İncil'in mesajlarını duymuş fakat reddetmiş ya da Evanjelik inancı duymuş fakat Hıristiyan olmamış insanların yaşadığı bölgeler *B Dünya* ve İncil'i kabul etmiş ve Hıristiyan olmuş insanların yaşadığı bölgeler ise *C Dünya* olarak adlandırılmıştır (Barrett, 1996: 207-208). Misyoner miraslarını günümüzde de topyekûn bir şekilde devam ettiren Amerika kökenli büyük Evanjelik yapılanmalardan bazıları ise şunlardır: Baptistler, Presbiteryenler, Metodistler, Pentekostallar, Karizmatikler, Bağımsızlar, Luteryenler,

Anabaptistler, Restorasyonistler, Kongregasyonalistler, Kutsallık Hıristiyanları ve Episkopalyanlar şeklinde sıralanmaktadır (Davutoğlu, 2000: 56).

Evanjelizmin Tarihsel Arka Planı

Evanjelizm başlangıçta Martin Luther ve protestanlık yanlılarını tanımlamak için kullanılmıştı. Fakat günümüzde özellikle 17. yüzyılda Protestan Reform Teolojisi ve yorumlarını benimseyen İngiliz Püritenlerinin, bu inanç yapısını Kuzey Amerika'nın doğu sahil kesiminde yaygınlaştırması sonucu 18. yüzyılın başları ve ortaları boyunca Amerika'da 13 kolonide ve İngiliz adalarında yaşanan ve *Büyük Uyanış* (Great Awakening) olarak adlandırılan dinsel uyanış hareketlerine dayandırılmaktadır (Hambrick-Stowe, 1996: xiii). 18. ve 19. yüzyıllardaki Evanjelist yenilenmecî hareketler, Avrupa'daki Pietizm, Büyük Britanya'daki Metodizm ve Amerika'daki İlk Büyük Uyanış gibi birbirine bağlı üç hareketten kaynaklanarak ortaya çıktı. İngilizce konuşan ülkeler özellikle Amerika ve Britanya, Evanjelizmin günümüzdeki şekillenmesinin başlangıcı oldu (George, 1989: 16-17). Kutsal Kitap'ı ve İsa Mesih'in kurtarıcı kişiliğini ön planda tutan Evanjelik uyanış, Metodist, Baptist, Presbiteryen, Kongregasyonalist, İsa Mesih Havarileri ve diğer bütün Amerikan mezheplerini etkileyerek 19. yüzyılda Amerikan kültürünün şekillenmesine önemli katkılarda bulundu. Bu bağlamda Evanjelizm tabiri günümüzde ana kiliseler dışında her biri bağımsız, çeşitli alt kiliselerden oluşan ve kendisini Evanjelik addeden pek çok cemaatin ortak adı olarak kullanılmaktadır. Bu çeşitliliğin en göze çarpan grupları ise, Kutsallık kiliseleri, Pentakostallar, gelenekselci Metodistler, Baptistlerin tüm çeşitleri, Presbiteryenler, bütün bu geleneklerde siyahların kurdukları kiliseler, Fundamentalistler, Pietist gruplar, Reforme Kiliseler ve Lutheryenler, Anabaptist Mennonitler, Mesih Kiliseleri ve bazı Episkopallardan meydana gelmektedir (Marsden, 1991: 2-3). Amerika'nın kuruluşunda büyük katkıları olan ve Kutsal Kitap'ı referans alan İngiliz Protestan mezhep Püritenlerin devamı sayılan Evanjelizmin bugün en büyük yapılanması yine Amerika'da temsil edilmektedir. Dolayısıyla bu bilgiler bizleri Evanjelizmin Amerika'daki gelişmesinin başlangıcına götürecektir.

Evanjelizmin Amerika'daki Serüveni

Günümüzde gerçek bir Anglo-Amerikan fenomeni olan Evanjelizmin kökenleri, yukarıda ifade ettiğimiz gibi Protestanlığa dayanmaktadır. Almanya'da Martin Luther, Fransa'da John Calvin, Zürih'te Ulrich Zwingli, İskoçya'da John Knox ve İngiltere'de Thomas Cranmer gibi 16. yüzyıl reformcuları, kilisenin otoritesi yerine Kutsal Kitap'ın üstünlüğü ve İncil'in gerçek mesajını ortaya çıkarma gibi teolojik konularda bir takım yenilikçi düşünceler geliştirmişlerdi. Bu reformcular erken dönem Hıristiyanlıktaki Pavluscu ve Augustineci geleneğin yeniden keşfini temsil eden tanrısal lutfun hâkimiyeti üzerine vurgu yaparak, ilk kilisenin inanç geleneğinin eski değerini arttırma yönünde etkili oldular. *Yalnızca Tanrı'nın merhametiyle, yalnızca imanla, yalnızca Kutsal Kitap yoluyla* (Sola gratia, sola fide, sola scriptura) şeklinde özetlenen Protestan Reformunun temel öğretileri, benzer şekilde Amerikan Evanjelizminin teolojik kimliğinin temelini teşkil etmektedir. Reformasyonun kişisel imanı ön plana çıkararak öğretisinin Amerika kıtasında yankı bulmasından sonra bu anlamda ilk uyanışı 1720 yılında *Dutch Reformed Church of New Jersey* bünyesinde Theodore Frelinghuysen başlattı. Gilbert Tennent gibi reformcu düşünce yanlılarının vaazları da Presbiteryen ve Kongregasyonel kiliselerde bu yönde uyanışlar başlatmıştı (Davis, 1985: 23-24). Bu dinsel uyanış hareketleri, "büyük uyanış" diye bilinen ve Amerikan toplum yapısını dönüştüren hareketlerin başlangıcıydı. Amerika'nın bir ulus olarak yükselişi ile Evanjelizmin yükselişi de aynı paralelde oldu. Çünkü Protestanlığın bireysel imanı ön plana çıkararak inanç anlayışı ile düşünce özgürlüğünü vurgulayan Amerikan değerleri birbirleriyle sorunsuz olarak uyuşmaktaydı (Marsden, 1991: 191).

Amerika'da "İlk Büyük Uyanış"

İlk büyük uyanış olarak isimlendirilen dinsel uyanış hareketleri 1730 ve 1740'larda Amerikan kolonilerinde Protestan mezhepler arasında yaşanmaya başladı. Amerikan Evanjelizminin karakterini şekillendirmeye başlayan uyanış hareketlerinin önde gelen isimlerinden biri, Massachusetts'te katı Kalvinist kökene dönmeyi arzulayan Amerikalı filozof ve teolog Jonathan Edwards (1703-1758)'idi. Massachusetts'in

Northampton kentindeki *Congregational Church*'de görev yapmış olan Jonathan Edwards'ın başlattığı yenilenmecî ruh, Orta Kolonilerde⁴ Presbiteryan İskoç ve İrlandalılar arasında başlamıştı. Bu yenilenmecî hareket onun *Günahkârlar Öfkeli Tanrı'nın Elllerinde* (Sinners in the Hands of an Angry God 1741) isimli vaazını en ünlü vaazı olarak tescillemişti. Edwards 1754 yılında yayınladığı *İradenin Özgürlüğü* (Freedom of Will) isimli önemli çalışmasıyla Kalvinizm ile Aydınlanma düşüncesini uzlaştırmaya çalışmıştı. O, aynı zamanda Amerikan püritenizmini rasyonel açıdan güçlendiren kişilerden biri olmuştur.

Yine bu sıralarda İngiltere'de John Wesley (1703-1791) ve kardeşi Charles'ın çalışmaları Metodizmin kurulmasıyla sonuçlanmıştı. Wesley'in öğretisini Amerika'ya taşıyarak devam ettiren ve burada Evanjelik yapılanmalara katkıda bulunan kişi ise Francis Asbury idi (Davis, 1985: 24-25). Asbury dışında uyanış ateşini başlatan önemli kişiliklerden biri de gezgin İngiliz Evanjelik vaizi ve Wesley'in takipçisi George Whitefield (1714-1770)'dir. Whitefield, 1739'da İngiltere'den geldikten sonra Philadelphia'da başlattığı dinsel uyanış hareketini, New England'a geçerek burada devam ettirdi. Protestanlığın bu büyük uyanışında ve Metodizmin Amerika'da yerleşmesinde merkezi bir figür olan Whitefield, kolonileri baştan sona dolaşarak sayıları 20 bin kişiyi bulan dinleyicilerine irticalen yaptığı coşkulu ve heyecan verici vaazlarıyla kitleleri etkilemeyi başarıyordu.⁵ Kendilerini *New Lights* olarak isimlendiren bu öncü gezgin vaizler, mesajlarını bütün kolonilere yaymak için çabalar harcadılar. Neticede bu çabalar Amerika'da en geniş iki Protestan mezhep olan Baptistler ve Metodistler'in gelişerek yükselmesinde etkili oldu.

Amerika'da "İkinci Büyük Uyanış"

Amerika'daki ikinci büyük uyanış, 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılın başlarında dinsel söylemlerden yola çıkarak New York, Cumberland ve New England⁶'da özellikle sosyal faaliyetlerle ön plana

4 *Orta Koloni*: İsveç ve Hollandalılar'ın yerleşmiş olduğu Kuzey Amerika kolonileri; bugünkü New York, New Jersey, Pennsylvania ve Delaware.

5 First Great Awakening, http://en.wikipedia.org/wiki/First_Great_Awakening

6 *New England*: ABD'de Massachusetts, New Hampshire, Maine, Vermont, Connecticut ve Rhode Island'ı içine alan kuzeydoğu yerleşim bölgesi.

çıkan hareketlerin ortak adıdır. Dinsel uyanışlar, dönemin din karşıtı ortamına ve sekülerizmine tepkiler yüzünden bu bölgelerde yoğunlaştı. New England'daki canlanma hareketi ilk olarak, Kongregasyonalist Kiliseler'de başladı ve daha sonra Presbiteryen, Metodist ve Baptist kiliseleri de içine alarak tüm Amerika geneline yayıldı. Timoty Dwight, gezgin Evanjelik vaiz James McGready ve 19. yüzyılın en ünlü Evanjelik vaizi Charles Grandison Finney'in vaazları, uyanışı şekillendiren diğer etkenlerin başında geliyordu. New York'ta Adams kentinde avukatlık yapan Charles G. Finney, Batı New York'taki yeniden canlanma hareketlerinin baş aktörüydü (Davis, 1985: 24-24). Charles Finney, 1820'den 1830'ların başlarına kadar vaaz verme çalışmalarını geçmişte de yoğun dinsel uyanışların yaşandığı Ontario Gölü ile Adirondack Dağları arasında kalan bölgelerde devam ettirdi. Onun gayretleri daha sonra bu bölgeden, Amerika'da iki önemli mezhep olan Mormonlar ve Yedinci Gün Adventistleri'nin ortaya çıkmasına katkıda bulundu.⁷

Hayırseverlik, sosyal etkinlikler, kadın ilahiyat okulu hareketi, hapishane reformu, kölelik karşıtlığı, engellilere yönelik çalışmalar gibi konulara yaptıkları vurgularla ön plana çıkan bu yenilenmeci ruh, Batı New York'ta da yeni mezheplerin ortaya çıkmasına neden oldu. İkinci büyük uyanış hareketleri Kentucky ve Tennessee'de ise Baptistleri ve Metodistleri güçlendirerek kamp toplantıları şeklinde yapılan yeni dinsel ifade şekillerinin doğmasına yol açtı.⁸ Bu süreç Baptistlerin ve Metodistlerin sayısını koloni dönemindeki Anglikan, Presbiteryen ve bağımsız kilise mensuplarının sayısı ile aynı orana ulaştırdı.⁹

Amerikan tarihinde önemli bir toplumsal dönüşüme şahitlik eden İkinci Büyük Uyanış, aynı zamanda kolonilerin birleşmesinde etkili olan adımlardan birisi olarak sayılmaktadır. İkinci Büyük Uyanış ayrıca, yaygın örgütlü misyonerlik faaliyetlerinin artmasında önemli bir itici güç oldu. Öyle ki 19. yüzyılı misyonerliğin büyük yüzyılı olarak değerlendirenler oldu (Davis, 1985: 25).

7 *Amerikan Tarihinin Ana Hatları*, <http://www.usemb-ankara.org.tr/ABDAAnaHatlar/Tarih.htm#b4>

8 *Second Great Awakening*, http://en.wikipedia.org/wiki/Second_Great_Awakening

9 *Amerikan Tarihinin Ana Hatları*, <http://www.usemb-ankara.org.tr/ABDAAnaHatlar/Tarih.htm#b4>

Avrupa'da ve Amerika'da Kutsal Kitap'a Yönelik Eleştirilerin Artması

Thomas Hobbes *Leviathan* (1661), Spinoza *Tanrıbilimsel Politik İnceleme* (Tractatus Theologico-Politicus, 1670) ve Richard Simons *Eski Ahit'in Eleştirel Tarihi* (Critical History of the Old Testament, 1678) adlı eserlerinde yaptıkları rasyonel eleştirilerle, Kutsal Kitap metinlerinde hataların ve zıtlıkların mevcudiyetinden söz ederek mucizevî unsurları reddettiler. 17. yüzyılın Avrupa Aydınlanmasının geleneksel Kilise otoritesine büyük bir başkaldırı ve ilahi vahye karşı insan aklının bir meydan okuması anlamına gelen bu eleştiri dalgası Amerika'ya ulaşmada gecikmedi. Kutsal Kitap'a yönelik ilk eleştirilerin Amerika'ya taşınması Thomas Paine ve Thomas Jefferson tarafından gerçekleştirildi (Davis, 1985: 27). Bu arada David Friedrich Strauss'un *İsa'nın Hayatı* (Life of Jesus, 1835) adlı eseri, ilk kilisenin inancının mitsel bir ifadesi olarak Kutsal Kitap'ın tasvirini yapıyor, Tübingenli alim F.C.Baur ise, Romalılara mektup, Galatyalılara ve Korintlilere birinci ve ikinci mektup ile Yuhanna'nın işleri bölümlerini, II. yüzyılın ortaları ile ilişkilendiriyordu. Yazdığı *İlk Üç Yüzyılın Kilise Tarihi* (Church History of the First Three Centuries) adlı iki ciltlik eseriyle de Hıristiyanlığın gerçekte başka dinsel ve kültürel geleneklerin senteziyle ortaya çıktığını ima ediyordu (Aydın, 2002: 29-34). Avrupa'da gelişen bu yeni eleştiri dalgası, İç Savaştan (1861-1865) sonra Amerika'nın her bölgesini etkilemeye başladı.

Avrupa'da Kutsal Kitap'a yönelik eleştirel yaklaşım 19. yüzyıl boyunca gelişmeye devam etti. Bu çerçevede 1865 ve 1917 yılları arasında Evanjelik Protestanlar, inançlarına karşı yoğun bir meydan okumayla karşı karşıya kaldılar. Darwinizm ve Alman ileri/derin kriticizminin (higher criticism) Kutsal Kitap'a yönelttiği eleştiriler, yeni tarihsel ve sosyolojik gelişmeler ve Freudcu psikoloji anlayışı, hemen her seviyede bir yenilenmeyi ön görüyordu (Marsden, 1991: 32). 19. yüzyılın sonlarında başlayan ileri/derin kriticizm dini, Tanrı tarafından vahyedilmiş mutlak bir hakikat değil de, Tanrı ve erdem/ahlak ile ilgili geliştirilmiş insani düşüncelerin günümüze yansımaları olarak görüyordu. Bu tarz bir eleştiri dini tecrübenin kayıtları olan Kutsal Kitap'a uygulandığında ise onu adeta yok ediyordu (Marsden, 1987: 192). Dolayısıyla yoğun sos-

yal değişmeler ve özellikle bilimde ve yükseköğretimde yaşanan hızlı sekülerleşme, Protestan yaşam biçimine tamamen zıt anlamlar içeriyordu. Bu bağlamda son üç yüzyıldan beri artarak devam eden modern Kutsal Kitap kredisizmi, teolojik anlamda Evanjelik mezhepleri tehdit ederek, dini inanç anlayışına karşı bir takım olumsuz sonuçlar meydana getirdi (Davis, 1985: 27).

Evanjelik Fundamentalist Ayrılığı

19. yüzyılda Baptistler, Kuzeyli Metodistler, Amerikan Presbiteryenleri, Mesih Havarileri ve Protestan Episkopalların yer aldığı beş mezhep arasında bazı çekişmeler baş göstermeye başladı ve bunun neticesinde Amerikan Evanjelizmi kendisini bir bölünmenin eşiğinde buldu. Bir taraftan daha liberal devrimci bir ruh taşıyan Charles Grandison Finney (1792-1875) gibi Evanjeliklerin yorumları, diğer taraftan radikal/tutucu bir kesimin kendini göstermeye başlamasıyla Amerikan kiliselerinde günümüzde de devam eden modernist fundamentalist çekişmesi 1920'lerde zirve noktasına ulaştı. 20. yüzyılın başlarında bu iki ayrı yapılanmanın muhafazakâr olan kanadı, kendilerini 'Fundamentalistler'* olarak isimlendirdiler (Davis, 1985: 18-19). 1909 ve 1915 yılları arasında Los Angeles'da *Union Oil Company of California*'dan ve aynı zamanda laik sınıftan Lyman ve Milton Stewart adlı iki zengin ve nüfuzlu Evanjelik, Kutsal Kitabın hatasızlığı, bakire doğum, İsa/Mesih'in yeniden dirilmesi ve kefareti, mucizelerin otantikliği gibi yazıların özetlendiği *The Fundamentals: A Testimony to the Truth*'un yayınlanması ve geniş kitlelere dağıtımını finanse ettiler. 1920'lerde Fundamentalistlerin modernistlere veya liberallere karşı savunduğu doktrinsel mücadelelerin bir yansıması niteliğindeki *Fundamentals*'da yayınladıkları yazılar, 1930 ve 1940'lar boyunca farklı muhafazakâr grupların birlikte hareket etmesini sağladı (Davis, 1985: 33). Fakat onlar için genel anlamda 'Evanjelikler' tabiri kullanılmaya devam edildi. Bu bağlamda fundamentalizm, Evanjelizmin bir alt türü sayılır ve Evanjelizmi tarif ederken kullanılan argümanlar, dinsel bir hareket olan fundamentalizmi de kapsar niteliktedir. Ancak fundamentalistleri Evanjeliklerden açık şekilde ayıran en önemli özellikleri, onların örgütlü ve direnişçi bir yapı arzetmeleridir. Fundamentalistler kültürel değerlerdeki sekülerleşen değişimlere ve

gelişen modernist/liberal teolojiye karşı direnişçi bir yapı sergilemişler ve bu tür eğilimlere karşı mücadele etmeyi kendi inançlarının bir gereği saymışlardır (Marsden, 1991: 1). Fundamentalizm I. Dünya Savaşı'ndan sonra Amerikan toplumunu sarmış olan kültürel bunalım hislerinin meydana getirdiği bir tepki hareketi olarak da yorumlanmaktadır. Amerika'da çoğu Evanjelistler, halkın Kutsal Kitaba ve Hıristiyanlığa yönelik bağlarının zayıflamasından endişe duymuş ve I. Dünya Savaşı bu korku hissini hızlandırmıştı. Çünkü Amerikan toplumunda o günlerde ortaya çıkan ve *Caz Çağı*, *Aşırılıklar Dönemi*, *Kükreyen 1920'ler* gibi çeşitli adlarla anılan sosyal ve ideolojik devrimler yaşanıyordu. Bu hareketlere karşı gösterilen tepkiler 1919 yılında içki yasağını getirmiş ve yaşanan bu süreç, Fundamentalist anlayışın ortaya çıkmasına yol açmıştı.¹⁰

Bu bağlamda Fundamentalistler sekülerizmden bireysel anlamda uzaklaşmak adına, içki ve sigara içmeyi, kart oyunlarını, tiyatroya gitmeyi ve dans etmeyi yasaklamakla kalmadılar, kadınların pantolon giymesi, erkeklerin uzun saç, sakal ve bıyık bırakması, tel çerçeveli gözlük kullanmaları ve parlak pantolonlar giymeleri gibi moda akımlarına karşı da katı kurallar uyguladılar. 1919 ve 1920'lerin "komünizm tehlikesi" süresince Amerika'da, Bolşevizmin ve ateizmin ortaya çıkmasına yönelik endişeler, toplumsal kargaşa ve değişim korkularını artırdı. Birçok Protestan aynı zamanda Katolik anlayışın yaygınlaşmasından ve yarım yüzyıl öncesinin büyük göçünün ahlaki ve toplumsal etkilerinden endişe duymaktaydı. Fundamentalistler bütün bu gerçekleri Amerika'da Kutsal Kitap temelli bir medeniyetin sonunun işaretleri olarak gördüler (Marsden, 1987: 193, 196).

Bu arada Charles Darwin'in *Türlerin Kökeni* (The Origin of Species, 1859) ve *İnsanın Türeyişi* (The Descent of Man, 1871) adlı eserleriyle Kutsal Kitap'ın yaratılış öğretisi ve evrenin ilahi düzeninde insanoğlunun yeri konularında başlattığı meydan okuma, Evanjelist çevreler adına ciddi bir tehdit oldu. Darwinizmin getirdiği yıkıcı tehdide karşı Evanjelistler, muhafazakâr Baptist teolog A. H. Strong ve B. B. Warfield'in yazılarıyla cevap vermeye çalıştılar. 19. yüzyılın ikinci yarısı boyunca muhafazakâr Protestanlar Darwinizmin ve *ileri/derin*

10 *Amerikan Tarihinin Ana Hatları*, <http://www.usemb-ankara.org.tr/ABDAnaHatlar/Tarih.htm#b9>

kritisizmin (higher criticism) meydana getirdiği olumsuz hava yüzünden, 1877 yılında New York'ta, 1885 yılında Chicago'da ve 1895 yılında Niagara'da Kutsal Kitap yorumları üzerine geniş çaplı konferanslar düzenlediler. Niagara konferanslarında Kitabı Mukaddes'in yanılmazlığı, İsa Mesih'in tanrısal bir varlık olduğu, bakire doğum, kefareti, yeniden dirilme, İsa Mesih'in ikinci gelişi gibi doktrinler, inancın temel maddeleri olarak yeniden vurgulandı (Davis, 1985: 33).

Yine bu bağlamda Fundamentalistler, devlet okullarında okutulmaya başlanan biyolojik evrim yasasının öğretimini yasaklanması ve Kutsal Kitabın yaratılış öğretisini canlandırmak amacıyla William Jennings Bryan (1860-1925) önderliğinde bir takım propaganda etkinlikleri düzenlediler (Marsden, 1987: 193). Fundamentalistlerin evrim karşıtı etkinlikleri, Dayton, Tennessee'de bir lisede biyoloji dersinde evrim teorisini öğreten John Scopes'un 1925'teki duruşmasıyla zirvesine ulaştı. Fakat fundamentalistler mahkemenin Scopes'i tutuklayıp daha sonra beraat ettirmesi nedeniyle bu davayı kötü bir şekilde kaybetmiş oldular. Duruşmaları izleyen medya organları tarafından acımasızca eleştirilen fundamentalistler, eğitimsiz ülke köylüleri gibi günümüzde de devam eden küçümseyici sıfatlarla anılır oldular. Bu gelişmelerin ardından 1920'lerin sonunda Fundamentalistler, Amerikan toplumunun kendilerine karşı olduğunun farkına vararak sosyal hayattan çekildiler, fakat tamamen gözden kaybolmadılar. Amerika'daki Evanjelik hareketin daha geniş ve mücadeleci kanadı olan fundamentalizm, 1925'ten 1945'lere kadar Kutsal Kitap enstitüleri, üniversiteler, ilahiyat fakülteleri, Kutsal Kitap kampları, misyoner kuruluşlar ve 1970'lerde yeniden canlanmalarını sağlayan yayınevleri kurmak gibi işlere ağırlık verdiler.

Fundamentalist-Evanjelikler, 1942'den itibaren kısa sürede ülkenin her yanında yüzlerce cemaate sahip olan *Youth for Christ* gibi yeni hizmet programı kurmanın yanında kendi anlayışları doğrultusunda eğitim veren, Evanjelikler ve misyonerler gönderen, Kutsal Kitap konferansları düzenleyen, radyo papazlığı şeklinde yayınlar yapan, birçok kitap ve periyodik yayınlar neşreden Los Angeles'ta *Bible Institute*, Chicago'daki *Moody Bible Institute* ve diğer birçok Kutsal Kitap enstitüleri gibi önemli merkezler kurdular. Fundamentalistler, bu enstitüler sayesinde İncil mesajını öğretmek ve yaymanın (evangelization) geleneksel yöntemlerine ek olarak etkili radyo papazlıklarıyla da öne

çıkmaya başladılar. Özellikle Charles E. Fuller'in *Eski Tarz Uyanış Saati* (Old-Fashioned Revival Hour) adlı programı 1942'lerde Amerika'da geniş dinleyici kitlesine ulaşan en ünlü program oldu. 1941 yılında ayrılıkçı *American Council of Christian Churches*, fundamentalist Carl McIntre tarafından kurulmuştu. Evanjelicler 1920'lerden beri yaşanan tartışma ve çekişmelerin getirdiği olumsuz hava yüzünden 1942 yılında biraz daha ılımlı olmak adına *National Association Evangelicals* (NAE) adlı bir örgüt kurdular. Daha çok Amerika'nın büyük mezheplerinden üyeleri olan bu örgüt, Pentakostal ve kutsallık hareketlerini de kendi bünyesine dahil etti (Marsden, 1987: 194, Ayrıca bkz. Bıyık, 2007: 83-104. ve Özkan, 2002: 39-53).

Yeni-Evanjelic Hareket

Neo-evangelicalism (Yeni-Evanjelizm) 20. yüzyılın ortalarında Protestan Fundamentalist hareket içinde başlayan bir eğilimdir. Bazı fundamentalistler modernizmin yerleşmeye başladığı mezheplerden ve kuruluşlardan kesin bir şekilde ayrılmayı savunuyorlardı. Fakat diğer bir grup ayrılmanın uygun bir tepki olmayacağını düşünüyordu.¹¹ Gelişen bu süreçte "Yeni-Evanjelizm" terimini, II. Dünya Savaşını müteakip 1947 yılında Harold John Ockenga türetti. Boston'un tarihi Park Street Kilisesi'nde pastörlük yapmış, *National Association of Evangelicals*'de etkili olmuş ve daha sonra *Gordon-Conwell Theological Seminary*'de başkanlık yapan Ockenga, Carl F. H. Henry ve Edward J. Carnell gibi bazı genç liderlerle birlikte, yükselen ayrılıkçı fundamentalist-Evanjelizme karşı *neo-Evanjelizm* (neo-evangelicalism) adını verdikleri daha ılımlı bir hareket örgütlediler ve kendilerini *neo-evangelicals* (yeni-Evanjelicler) olarak isimlendirdiler (Marsden, 1987: 194) Daha sonra *Christianity Today*'in editörü olan Carl F. H. Henry, 1947 yılında *The Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism* (Modern Fundamentalizmin Tedirgin Vicdanı) adlı kitabını yayınlayarak modernist eleştirilerin yaptığı teolojik yıkıma karşı dini zemini iyileştirmek ve adeta ona nefes aldirmek için, Ockenga ile birlikte Amerikan muhafazakârlarını toplumsal sorumluluğa ve Kutsal Kitap'a karşı sadakate çağırmıştır (Davis, 1985: 3).

11 *Neo-evangelicalism*, <http://en.wikipedia.org/wiki/Neo-evangelicalism>

Yeni-Evanjelikler 1940'lı yıllar boyunca önemli gelişmeler kaydettiler. Bu bağlamda 1947'de Charles E. Fuller vasıtasıyla California, Psadena'da *Fuller Theological Seminary*'yi kuran yeni-Evanjelikler, 1949'dan sonra da Billy Graham'ın Amerika'nın önde gelen Evanjelisti olarak ortaya çıkmasına önemli katkıda bulundular. Bu arada *Hıristiyan Savunmasına Giriş (Introduction to Christian Apologetics)* adlı eserin sahibi E. J. Carnell de, Evanjelikler için önemli entelektüel temsilcilerden biri oldu. Carnell'in bu ünü onun daha sonra *Fuller Theological Seminary*'nin başkanı olması için yeterli bir altyapı oluşturdu. Evanjelik düşüncenin ve Kutsal Kitap'ın yanılmazlığı düşüncelerinin geliştirilmesi yönünde son derece aktif bir örgütlenme olan *Evangelical Theological Society*'nin 1949 yılında kurulmasına da ön ayak olan yeni-Evanjelikler, 1950'ler boyunca Amerikan Evanjelizminin gündeminden düşmeyen şahsiyeti Billy Graham'ı ortaya çıkardılar. Graham aynı zamanda, İngilizce konuşan ülkelerde Evanjelizmi canlandırmak ve kendi düşünce anlayışları için bir temel/merkez olması amacıyla 1956 yılında kurulan ve yayın hayatına aralıksız devam eden *Christianity Today*'in kurucu lideridir. Graham'ın bu çerçevede yaptığı Evanjelist faaliyetler ve propaganda çalışmaları, binlerce kişinin İsa Mesih inancını benimsemesine sağladı ve Amerikan dini yaşamındaki kilise sayısını on yıl içerisinde gözle görülür bir şekilde artırmayı başardı (Davis, 1985: 35).

Billy Graham'ın, 1957 yılında fundamentalist-Evanjelik hareket içinden bazı liberal kilise liderlerinin işbirliğini kabul ederek, New York'ta Haçlı ruhu taşıyan silahsız bir Evanjelist (crusade) çağrı yapması, Bob Jones Üniversitesinin kurucusu Bob Jones (1883-1968); *Rabbin Kılıcı'nın* (Sword of the Lord) editörü John R. Rice (1895-1980) ve Carl McIntre gibi ayrılıkçı fundamentalistler tarafından hoş karşılanmadı. Dolayısıyla bu kişiler neo-Evanjeliklere karşı cephe alarak onlarla birlikte hareket etmeme kararı aldılar (Marsden, 1987: 194).

Evanjelikler 1960 ve 1970ler boyunca hem entelektüel hem de toplumsal alanda geri kalmamak için mücadelelerini devam ettirdiler. 1970'lerde Evanjelik bölgelerde kilise sayılarını artırmak, misyonerlik çalışmalarına devam etmek ve bu şekilde durumlarını güçlendirmek suretiyle gündemdeki varlıklarını koruma amacıyla oldular. Bu on yıl boyunca toplumsal hizmetler konusunda bazı ilerlemeler kaydeden

Evanjelicler, 1973'te Ron Sider önderliğinde *Social Action* adlı bir hareket örgütlediler.

Evanjelic çevrenin teolojik çalışmalar konusunda uzun verimsiz yıllarının ardından Carl Henry'nin 1976 yılında yayınlanan *Tanrı, Vahiy ve Otorite* (God, Revelation, and Authority) adlı kitabının ilk bölümü, Amerikan Evanjelicleri arasında on yılın en önemli teolojik yazısı olarak nitelendi. Iowa'da Dubuque Okulu'nda teolog olan Donald Bloesch'in, 1978 yılında yayınlanan *Evanjelic Teolojinin Temelleri* (Essentials of Evangelical Theology) adlı kitabı da bu konuda diğer önemli bir eser oldu. Bu bağlamda Bloesch ve Henry'nin sistematik teoloji alanındaki çalışmaları, Amerikan muhafazakârları arasında uzun süren durgunluğun sonu olarak gösterilir (Davis, 1985: 18-19).

Evanjelizm gerçek anlamda bir Anglo-Amerikan fenomeni olsa da, Evanjelicler kendi seslerini geniş platformlarda duyurmak için birçok kez uluslararası toplantılar da düzenlemişlerdir. Evanjelizmin uluslararası kimlik arayışı olan bu toplantılardan ilki *World Congress on Evangelism* adıyla 1966'da Berlin'de ve diğeri de 1974 yılında 150 ülkeden ve 135 Protestan mezhepten yaklaşık 2473 kişinin katılımıyla İsviçre'nin Lozan şehrinde gerçekleştirilen *The International Congress on World Evangelization*'dir. Katılımcılar bu kongrenin sonunda sosyal adalet, sosyal yardım ve hizmet, barış için çalışmanın gerekliliği, sınıflar ve ırklar arasında uzlaşma, İncil mesajı ulaşmamış kişilere İncil mesajını öğretmenin ve yaymanın (evangelization) zorunluluğu ve aciliyeti, Kutsal Kitap'ın otoritesinin yüce amacını devam ettirmek gibi konular üzerinde uzlaştıkları bir bildiriye imza attılar. Bu arada *Sojourness, The Other Side, Radix* ve *The Reformed Journal* gibi süreli yayınlar da toplumsal konularda Evanjelic bilinçliliği artıran unsurlar oldular (Davis, 1985: 19-21).

1970'ler boyunca gelişmesini sürdüren Evanjelizm 1980'lere kadar Amerika'da gittikçe daha dikkat çekici bir görünüm kazanmaya başladı. Bu canlanma modernitenin dinsel hayata, dinsel kurumlara ve değerlere karşı meydana getirdiği çürüme ve aşındırmalara rağmen, dünyanın farklı yerlerindeki tarihi dinsel geleneklerden Yahudilik ve İslam'ın inanç bağluları tarafından yeniden keşfedilmesi ve canlanması hareketleriyle paralellik arz ediyordu. 1970'ler aynı zamanda Evanjelic yayınevleri ve dinsel radyo/TV yayın gruplarının yükseliş yılıydı. Bu

yıllarda, Hal Lindsey'in *Late Great Planet Earth* ve Charles Colson'un *Born Again* isimli popüler kitapları, ülke çapında en çok satanlar listesinin başında yer aldı. Evanjelizmi anlatan daha bilimsel anlamda yazılmış eserler arasında ise, Morris Inch'in *The Evangelical Challenge*; Donald Bloesch'in *The Evangelical Renaissance*; Bernard Ramm'ın *The Evangelical Heritage* ve *The Worldly Evangelicals*; ayrıca David Wells ve John Woodbridge'in *The Evangelicals* adlı kitapları sayılabilir. Bu gelişmelerin ardından muhafazakâr kiliseler diğer ana kiliselere oranla gelişerek üyelerinin sayısını büyük oranda artırmış oldu. Dean M. Kelly 1972'de *Why Conservatives Are Growing* isimli çalışmasını kaleme alarak bu büyümeye dikkat çekti (Davis, 1985: 14). Yine 1970'lerde Amerikan medyası, Evanjelizmin Amerikan yaşamında büyük bir kuvvet olduğuna yer vermesinin ardından medyada bir çok sporcu ve eğlence starı övünerek *born again* (yeniden doğuş) inancını benimsediklerini ilan ettiler. Aslında yıllardan beri gittikçe büyüyen Evanjelizm, diğer Protestanlar ve Roma Katoliklerin sayıları azalırken sayısını kırk ya da elli milyona ulaştırmıştı (Marsden, 1987: 195). 1974'lü yıllarda Pentakostal vaiz David Wilkerson tarafından yazılıp 23 dile tercüme edilen *The Cross and the Switchblade* adlı kitap milyonlarca adet sattı. Bunun yanında *PTL Club** ve *700 Club* gibi popüler TV programları, Evanjelik inanç sistemi ve değerleri adına geniş dinleyici kitlelerine yayınlar yapıyordu. Anketçi George Gallup 1976 yılında yaptığı bir ankette, halkın % 34'ünün *born again* (yeniden doğuş) inancını kabul ettiğini ve Protestanların % 48'inin kendilerini "Evanjelikler" olarak tanımladığını tespit etti ve ardından o yılı "Evanjelik yılı" olarak ilan etti. Evanjelik eğilim o tarihlerde değer kazanıyor gibi görünse de, Amerika'nın içinde bulunduğu sosyal ve siyasi şartlar hiç de iç açıcı bir durum arz etmiyordu. Suç, ahlaki dejenerasyon, vergi kaçırma ve cinsel sapkınlıklar gibi olumsuz hadiseler, toplumu adeta bir veba salgını gibi kemiriyordu (Davis, 1985: 12).

Lindsell'in *The Battle for the Bible* kitabı Evanjelik çevrelerde Kutusal Kitap'ın yanılmazlığı konusunda yeni bir tartışmanın yaşanmasına neden oldu. 1978'de Jack Rogers ve Donald McKim, Lindsell'e cevap olarak algılanan *The Authority and Interpretation of Bible* adlı bir kitap yayınladılar. Ancak Rogers ve McKim, "sınırlı" yanılmazlığı veya yalnızca iman konusunda ve uygulamada yanılmazlığı savundukları için

Francis Schaeffer, Charles F. H. Henry, John Gerstner ve Kenneth Kantzer gibi bazı Evanjelik liderler tarafından eleştirildiler. Kutsal Kitap'ın yanılmazlığı üzerine *Uluslararası Kurul* (International Council), Amerikan Kiliseleri'nde yanılmazlık konusunda seslerini duyurabilmek amacıyla bir grup muhafazakâr âlim eşliğinde kendi taraftarlarına ümit vermek ve onları yeniden canlandırarak farklı görüşleri birleştirmek amacıyla Ekim 1978'de *Chicago Bildirisi*'ni (Chicago Statement) yayınladılar. Kutsal Kitap'ın otoritesini tartışmak amacıyla Ağustos 1981'de Toronto'da bir konferansta Jack Rogers *The Authority and Interpretation of Bible* kitabındaki görüşlerinin yanlış anlaşıldığını ve başka taraflara çekildiğini öne sürerek, gerçekte Kutsal Kitap'ın yanılmazlığı hususunun güçlü bir savunucusu olduğunu iddia etti. Ancak onun bu değişken ifadeleri Amerikan Evanjelizminin yeni bir ivme kazanması ve birliği yönünde olumsuz etkiye sebep oldu (Davis, 1985: 16-17).

Evanjelizm ve Siyaset

Din, Amerikan siyasi hayatına yalnızca Evanjelik ve fundamentalist cemaatlerin etkileriyle girmemiş bilakis Amerika'nın politik geçmişini din ile her zaman iç içe olmuştur. Gerçekte batı uluslarının birçoğu da kiliseler tarafından kurulmuş ve din bu ulusların ayrılmaz birer parçası olmuştur. Bu bağlamda koloni dönemi Amerikan siyasi tarihine baktığımızda, genel olarak Katolik ve Protestanlar arasında geçen siyasi bir çekişmenin baş gösterdiğini görürüz. Bu dönemde iki kesim arasındaki çekişmeler zaman zaman Demokratların safında, zaman zaman da Cumhuriyetçilerin safında yer alma uğruna cereyan eden hadiselerle şahitlik etmiştir (Marsden, 1991: 86).

Evanjelikler 1970'lere kadar önemli ölçüde Demokratlara destek vermişler ancak bu tarihten sonra desteklerini Cumhuriyetçilerden yana kullanmaya başlamışlardır (Vural, 2003:10). Fakat bu tarihlerde toplumda suç oranları ve ahlaki yozlaşmaların artması, İncil'i Tanrı'nın doğrudan ve yanılmaz buyruğu olarak gören büyük muhafazakâr Hıristiyan yapılanmaları tedirgin ediyordu. Bu bağlamda muhafazakâr Protestanlık içerisinde ortaya çıkan *The New Christian Right* oluşumu, etkili toplumsal yapısı nedeniyle kısa zamanda yayıldı. Hareket içerisinde Virginia'da Jerry Falwell, Pat Robertson ve Texas Fort Worth'te

James Robinson gibi ünlü televizyon Evanjelistleri, ahlak ve siyaset konularındaki görüşlerini etkili bir şekilde yayınlamaya başladılar. Bu kişiler çok sayıda izleyiciyi kendilerine çekmeyi başarmakta zorlanmadılar. Bununla birlikte Baptist vaiz Jerry Falwell tarafından Haziran 1979 yılında örgütlenen ve 1980 yılında ulusal çapta 400.000 üyesi olduğunu ve 48 eyalette politik kurullarda yer aldıklarını açıklayan Evanjelik *Moral Majority* grubu da, dinsel bir cemaat olarak siyasi arenada etkili olmaya başladı. Pat Robertson ise, 1990'larda Cumhuriyetçi Parti içinde etkin bir güç haline gelen *Hıristiyan Koalisyonu* adında bir örgüt kurmuştu. Ardından Memphis, Tennessee'de E. E. McAteer *Religious Roundtable* adıyla bir örgüt kurdu. *Moral Majority*, *Christian Voice* ve *The National Federation for Decency* gibi Hıristiyan sağ örgütler de, geniş seçim bölgelerinde ötenazi, kürtaj, homoseksüellik, pornografi, cinsellik eğitimi gibi konular etrafında birlikte hareket ettikleri propaganda faaliyetleri yürüttüler (Guth, 1983: 31-45).

Amerikan siyasi arenasındaki etkinlikleriyle ön plana çıkan bu dinsel örgütlenmeler, çeşitli dönemlerdeki başkanlık seçimlerinde de nüfuzlarını kullanarak seçmenleri etkileme yönünde çalışmalarından geri kalmamışlardır. Örneğin Jerry Falwell ve Pat Robertson gibi vaizlerin önderlik ettiği, Carter'a karşı Ronald Reagan lehindeki kampanyalar, 1980'de Evanjeliclerin Amerikan siyasetindeki varlıklarını hissettiren somut örneklerdi. *Moral Majority* ve diğer Hıristiyan sağ örgütlenmeler 1980 Kasım seçimlerinde etkili olduklarını ve hatta Cumhuriyetçi parti programının şekillenmesinde önemli role sahip olduklarını düşünüyorlardı (Davis, 1985: 20-21). Reagan ve Baba Bush'un seçilmelerinde önemli rol oynayan Yeni Hıristiyan Sağ'ının bu çabaları karşılıksız kalmamış ve bu iki başkan döneminde kendi yapılanmalarının etkinlikleri konusunda zorluklarla karşılaşmamışlardır. Zaten Reagan'ın siyaset anlayışında İncil'in literal yorumlarının etkisi inkâr edilemez bir gerçek olmuştu (Hallsell, 2003: 125). Falwell ve Robertson 1988 yılında da Cumhuriyetçi başkanı aday göstermek için yapılan kampanyalara katıldılar. Yine Bill Clinton'un başarılı sayılan iki dönem Amerika başkanlığının ardından, 2000 yılında yapılan başkanlık seçimlerinde, demokratların adayı Al Gore'un başkan olması beklenirken, tartışmalı bir seçim neticesinde Evanjeliclerin destek verdiği ve kendisi de bir Evanjelik olan George W. Bush başkan seçilmesi de Evanjeliclerin Ameri-

kan siyasetindeki etkisini gözler önüne sermişti (Vural, 2003: 19-20). Aslında Amerikan başkanlarının birçoğu *yeniden doğuşçu* (born again) Hıristiyan olduklarını gizlememişlerdir. Başta Jimmy Carter olmak üzere Ronald Reagan ve son başkan George W. Bush'un yeniden doğuşçu/Evanjelik olduğunu dünyada duymayan yok gibidir (Erickson, 1993: 190).

Bu bağlamda oğul Bush'un başkan olmasının hemen ardından 11 Eylül 2001 yılında Amerika'nın yaşadığı terör saldırıları, başkan Bush'un söylemlerine dini inancının etkileri şeklinde yansımıştı. Saldırlardan sonra Bush, "şer eksenli", "haçlı savaşı" ve "ya bizden yana/bizimle olursunuz ya da bize karşı" gibi söylemlerle dünyaya yeni düşmanını ilan ederken tamamen dinsel argümanlarla konuşuyordu. Aynı zamanda Bush, kendisini Tanrısal bir görevi yerine getiren mehdi olarak gördüğünü ima eden açıklamalarda bulunmaktan geri kalmamıştır (Gönültaş, 2003: 87-104).

Fundamentalist-Evanjelikler ve özellikle dispensasyonel tarihselciliği savunanlar, Orta Doğu'da meydana gelen olayları Kutsal Kitap kehanetlerinin gerçekleşmesi yönünde yorumlayan düşünceleri sebebiyle İsrail devletine karşı bir sempati duymaktadırlar. Öteden beri Amerika'nın İsrail'e önemli miktarda maddi destek sağladığı da bilinmektedir. Fakat Amerika'nın İsrail'e her yıl yaptığı maddi yardımların kesin miktarı, Amerikan kongre üyeleri tarafından açıklanmamakla birlikte resmi rakamlara göre 1949-1995 arası 46 yıllık süre zarfında Amerika, küçük bir devlet olan İsrail'e; Afrika, Karayip ve Latin Amerika ülkelerine yapılan yardım miktarına karşılık gelen 62.5 milyar dolar dış yardım sağlamıştır. Bir başka ifadeyle söylersek diğer ülkelere kişi başına yapılan yardım 40 dolara karşılık gelirken, İsrail'e yapılan yardımlar ise kişi başına 10.775 doları bulmaktadır (Hallsell, 2003: 118).

Sonuç

16. yüzyılda Katolisizmi protesto ederek Avrupa'nın dinsel ve sosyo-ekonomik algısına yeni bir yön vermiş olan Protestan Hıristiyanlık, katı Katolik anlayışa yeni bir pencere açarak daha özgürlükçü bir anlayışı doğurmuştur. Kutsal Kitap merkezli Protestan bir hareket olan Evanjelizm de ilk olarak protestan reform hareketinden sonra ortaya

çıkılmış ve Avrupa'daki kökleri özellikle Kuzey Amerika'ya göç eden Avrupalı Protestan misyonerlerce yeşertilerek burada dal budak salmıştır. Avrupa kökenli Amerikan Evanjelizmi, bu kıtada aynı kökten beslenen farklı kollar şeklinde oldukça geniş alanlara yayılmıştır. Aynı zamanda Amerika'nın bir ulus olarak yükselmesinde önemli etkilere sahip olan Amerikan Evanjelizmi, kendi içerisinde önemli ayrılık hareketleri yaşamış ve çeşitli tepkilere ve eleştirilere göğüs germek zorunda kalmıştır.

Tarih boyunca dinsel inanç grupları kendi dini yapılarını güçlendirmek veya kendileri açısından yegâne kurtuluş yolu olarak gördükleri inançlarını, diğer inanç bağlılarına ulaştırmak için bir takım çabalar içerisinde olmuşlardır. Bu bağlamda dini inancın öteki inanç bağlılarına ulaştırılması konusu Hıristiyanlık dini bağlıları için öteden beri en başta gelen temel inanç akidelerinden birisi olmuştur. Hıristiyanlık dininin Protestan Evanjelik yorumu da, sahip olduğu dini öğretinin tüm dünyaya ulaştırılması konusunda bugün en yoğun faaliyet alanına sahip olan dinsel anlayıştır. Evanjelikler olarak adlandırılan bu geniş yapı İncil mesajlarını henüz bu mesajlardan haberdar olmamış ve kayıp saydıkları insanlara ulaştırmayı öncelikli hedef haline getiren farklı türden ve isimden Protestan kiliselerden oluşmaktadır. Bu bağlamda Evanjelizm, misyonerliğin dönüşüme uğramış adı olmuştur. Bizim için yeni olan bu ismin yanında asıl hedef tüm dünya olunca farklı kültürlerden insanlara yönelik çeşitli sosyolojik ve psikolojik araştırmalar yapılarak misyonerlik faaliyetlerinin alanı azami derecede genişletilmiştir.

Diğer taraftan siyasetle de yakınlaşarak ulusal anlamda halkı yönlendirebilecek bir nüfuza sahip olmayı başaran Evanjelik anlayış bazı Amerikan başkanlarının dinsel tercihlerine bile yansımıştır. II. Dünya Savaşı sonrası ABD'nin dünya siyasetindeki etkisini artırmasıyla beraber siyasi arenadaki günümüzü de kapsayan Evanjelik etki küresel hale gelmiştir. Bu çerçeveden bakıldığında, Evanjeliklerin Amerikan siyasetindeki etkisinin ve küresel Evanjelizm ve misyonerlik konusundaki faaliyetlerinin yeni bir olgu olmadığı anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Aydın, Mahmut, (2002). *Tarihsel İsa, İmanın Mesih'inden Tarihin İsa'sına*, Ankara: Ankara Okulu Yay.
- Aydın, Mahmut, (2001). Monologdan Diyaloga, Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Hıristiyan-Müslüman Diyalogu, Ankara: Ankara Okulu Yay.
- Barrett, David B, (1991). Annual Statistical Table on Global Mission. *International Bulletin of Missionary Research*, 15/1, ss. 24-25.
- Bıyık, Mustafa, (2007). Amerikan Protestan Fundamentalizmi'nin Köken ve Örgeti Açısından Bir Analizi. *Dini Araştırmalar*, 5-8/10, ss. 83-104.
- Bosch, David J. (1993). *Transforming Mission, Paradigm Shifts in Theology of Mission*, New York: Orbis Books.
- Davis, John Jafferson, (1985). *Foundations of Evangelical Theology*, Grand Rapids: Baker Book House.
- Davutoğlu, Ahmet, (2000). Bunalımdan Dönüşüme Batı Medeniyeti ve Hıristiyanlık. *Divan*, 5/9, ss. 1-74.
- Erickson, Millard J. (1993). The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought. İçinde Alister E. Mc Grath (Ed), *Evangelicalism*. (ss. 184-192). Malden: Blackwell Reference.
- George, Timothy, (1989). Evangelism in the Twenty-First Century: The Critical Issues. İçinde Thom S. Rainer, (Ed.), *The Challenge of Evangelism in the History of the Church*. (ss. 9-20). Wheaton: Harold Shaw Publishers.
- Guth, James L., (1983). The New Christian Right, Mobilization and Legitimation, Robert C. Liebman, Robert Wuthnow, (Ed.), *The New Christian Right*. (ss. 31-39). New York: Adline Publishing Company.
- Gönültaş, Nuh, (2003). *Bush ve Evanjelizmin Mesih Planı*, İstanbul: Q-Matrix Yay.
- Hallsell, Grace, (2003). *Tanrıyı Kıyamete Zorlamak*, (M. Acar/H. Özmen Çev.) Ankara: Kim Yay.
- Hambrick-Stowe, Charles, (1996). *E. Charles G. Finney and Spirit of American Evangelicalism*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- M. Marsden, George. (1987). The Encyclopedia of Religion V. İçinde Mircea Eliade (Ed.) *Evangelical and Fundamental Christianity*. New York: Macmillan Publishing Company.
- M. Marsden, George. (1991). *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Miles, Delos, (1989). Evangelism in the Twenty-First Century: The Critical Issues. İçinde Thom S. Rainer, (Ed.), *Church Social Work and Evangelism as Partners*. (s. 51-60). Wheaton: Harold Shaw Publishers.
- Özkan, Ali Rafet, (2002). Amerikan Fundamentalizmin Dünü Bugünü, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18, ss. 39-53.
- Özkan, Ali Rafet, (2005). *Amerikan Evanjelikleri*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Paterson, Ross, (1994). *Explaining Mission*, Tonbridge: Sovereign World.

- Rosas III, L. Joseph, (1989). *Evangelism in the Twenty-First Century: The Critical Issues*. İçinde Thom S. Rainer, (Ed.), *Evangelism and Apologetics*, (s. 113-120). Wheaton: Harold Shaw Publishers.
- Stott, John, (1995). *The Contemporary Christian, Applying God's Word to Today's World*, Wheaton: Intervarsity Press.
- Turan, Süleyman & Aydın, Mahmut, (2012). "10/40 Penceresi": Misyonerlik Faaliyetlerinin Çağdaş Hedef Bölgesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12/3, ss. 47 -71.
- Van Engen, Charles E. (1995). *Christianity and the Religions: A Biblical Theology of World Religions*. İçinde Edward Romen, & Harold Netland (Ed.), *The Uniqueness of Christ in Mission Theology*. (s. 184-217). Pasadena: William Carey Library.
- Van Rheenen, Gailyn, (1996). *Missions: Biblical Foundations and Contemporary Strategies*, Grand Rapids: Zondervan Publishing House.
- Vural, İsmail, (2003). *Evanjelizm, Beyaz Sarayın Gizli Dini*, İstanbul: Karakutu Yay.
- Amerikan Tarihinin Ana Hatları. <http://www.usemb-ankara.org.tr/ABDAna-Hatlar/Tarih.htm#b4> web adresinden 09.11.2013 tarihinde alınmıştır.
- Amerikan Tarihinin Ana Hatları, <http://www.usemb-ankara.org.tr/ABDAna-Hatlar/Tarih.htm#b9> web adresinden 09.11.2013 tarihinde alınmıştır.
- Creative Access countries, <http://home.snu.edu/~hculbert/access.htm> web adresinden 30.10.2013 tarihinde alınmıştır.
- First Great Awakening. http://en.wikipedia.org/wiki/First_Great_Awakening web adresinden 15.10.2013 tarihinde alınmıştır.
- Neo-evangelicalism. <http://en.wikipedia.org/wiki/Neo-evangelicalism> web adresinden 30.10.2013 tarihinde alınmıştır.
- Second Great Awakening. http://en.wikipedia.org/wiki/Second_Great_Awakening web adresinden 15.10.2013 tarihinde alınmıştır.
- Kitabı Mukaddes, (1997). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi.
- İncil-Müjde, (1994). İstanbul: Yeni Yaşam Yay.

Abstract: -Evangelical Christianity From Reformation Today- Evangelical Christianity is the name of the church community which are formed under different names depending on the Protestant doctrine. After the reform movement in Europe and particularly in America, many of them were established counts evangelical Protestant churches. Today in America in the same way in a lot of states as a result of the mission which have adopted the evangelical faith community was established to provide a more comfortable life. Many of evangelical churches emerge as communities of origin of England and especially the USA. Therefore, structure of evangelism from the reformation today especially in the United States is important.

Key words: Christianity, Evangelical, Evangelicalism, Fundamentalism

Toplumsal Birlikteliklerde Öncelikler: Kabullenme ve Dışlamanın Sosyo-Psikolojik Temelleri (Alevilik-Sünnilik Örneği)

Bahset KARSLI¹

Öz: Birlikte yaşama kavramı, dünyayı sizin gibi algılamayan, düşünmeyen, yaşamayan insanlarla paylaşma zorunluluğunu ifade etmektedir. Çünkü insan olmak, bağımlı olmak ve bir başkasına muhtaç olmak demektir. Bu konudaki ahlaki sorumluluk, insanı temele alarak incelemeyi gerektirmektedir. Her insanın bireysel tecrübesi, hayatı algılayışı, beslendiği kaynak farklıdır. Bunun önemli sebeplerinin başında insanın bireysel ve grupsal süreçlerindeki farklılık gelmektedir. Bu makalede öncelikle, Bogardus'un sosyal mesafe ölçeği ve alanda uygulamak için geliştirilmiş halinden bahsedilecektir. İnsanın bir başkasını değerlendirme kriteri olarak bireysel ve grupsal süreçlerin analizi yapılacaktır. Daha sonra sosyal mesafe tutum soruları özelinde Alevilere bakış ve birlikte yaşamada öncelik verilen tutumlar değerlendirilecektir. En sonunda ise, sosyal mesafe yakınlığının veya uzaklığının sebepleri analiz edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Sosyal Mesafe, Alevilik, Sünnilik, Grup, Birlikte yaşama.

1 Yrd. Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı, bkarsli@akdeniz.edu.tr. Bu makale, 3-5 Ekim 2013 tarihinde Bingöl'de düzenlenen Geçmişten Günümüze Alevilik 1. Uluslararası Sempozyumu'nda sunulan "Birlikte Yaşama Perspektifinde Toplumun Alevilere Bakışı ve Alevilerin Diğer Gruplarla Sosyal İlişkideki Öncelikleri" isimli tebliğin makale haline getirilmiş halidir.

Giriş

Bir grubun diğer gruplarla ilişkisini açıklamak veya bir gruba ilişkin genelleştirilmiş algıyı incelemek, kaçınılmaz olarak grupların birbirlerine bakışının zihni alt yapısını tespit etmeyi ve yine bir gruba yönelik algının beslendiği kaynağın hem varlıksal hem de kültürel süreçlerini analiz etmeyi zorunlu kılmaktadır. Zira insan, ontolojik olarak bir grup-varlıktır; dolayısıyla *ben kimim* sorusuna verilen cevabın oluşturduğu “bireysel kimlik”, her zaman öyle ya da böyle, *biz kimiz* sorusuna verilen cevabı da, yani mensubiyet ve aidiyet unsurlarını da içermek durumundadır (Göka 2005, 7-18).

Bireysel ve toplumsal süreçte, farklı olanla veya dış dünyayla kurulan ilişkilerde anlamlar dünyası oluşturulur. Bu mekansallık ve zamansallığın, bireyi dönüştürmesi ve içselleştirme derecesine ulaştırmasıdır. Buna yol açan ise *ontogenetik süreç, sosyalizasyondur*. Böylelikle sosyalizasyon, bireyin bir toplumun ya da toplumun bir kesitinin nesnel dünyasına kapsamlı ve tutarlı şekilde girmesi olarak tanımlanabilir. Sosyal psikolojide *birincil ve ikincil sosyalizasyon* (Güney 2009, 192-94) olarak karşılığını bulan *asli ve tali sosyalizasyon* süreçleriyle farklı olanın tecrübesine ilişkin anlamlılık boyutuna ulaşılır. *Asli sosyalizasyon*, bireyin çocukluk döneminde başından geçen ve onu toplumun bir üyesi haline getiren ilk sosyalizasyondur. *Tali sosyalizasyon* ise, zaten sosyalleşmiş olan bireyi kendi toplumunun nesnel dünyasındaki yeni kısımlara sokan herhangi bir sonraki süreçtir (Berger-Luckmann 2008, 191).

Asli sosyalizasyon, birey açısından genellikle en önemli sosyalizasyondur ve tali sosyalizasyonun temel yapısının, asli sosyalizasyona benzemesi gerekir. Asli sosyalizasyon salt bilişsel öğrenmeden fazla şeyler içerir. Daha en temelde çocuk, çeşitli duygusal biçimlerde anlamlı ötekilerle kendini özdeşleştirir. Yani bu farkına vardığı kişilerin rol ve tutumlarını benimser, içselleştirir ve kendinin kılar. Ki bu sayede çocuk kendini tanımaya ve öznel bakımdan tutarlı ve makul kimlik edinmeye güç yetirebilir hale gelir. Bu tek yanlı ve statik bir süreç de değildir. Bu süreç anlamlı ötekiler tarafından tanınma ile kendini-tanım arasında, diğer bir ifadeyle *nesnel olarak atfedilmiş kimlik ile öznel olarak edinilmiş kimlik arasında diyalektiği doğurur*. Bireyin anlamlı

ötekilerle özdeşleştiği her uğrakta bu diyalektik toplumun genel diyalektiğinin bireysel bazda tikelleşmesi anlamına gelir. Böylece *dışarıda olan gerçek şey içerde olana tekabül eder, nesnel gerçeklik öznel gerçekliğe tercüme edilir veya bunu tersi de geçerlidir* (Berger-Luckmann 2008, 192-196).

George Herbert Mead bu öznel süreçleri, kişilik oluşum süreçlerinde dürtüye maruz kalan ve yalnızca pasif bir şekilde cevap veren değil sürekli hareket eden bir organizma olarak tanımladığı *ben'i* temele alarak iki evre olarak belirler. Birincisi, organizmanın başkalarının tavırlarına karşı örgütlenmemiş yanıtı ki bu hareket etmesi için kendiliğindenli dürtüsü olan *Birinci Ben* (I)'dir. İkincisi ise, diğerler çevrece örgütlenmiş olan ve kişinin de kabullendiği bir dizi tavır alış olan *İkinci Ben* (me)'dir (Georg Herbert Mead 1934, 175; Wallace-Wolf 2012, 275-282). Mead'ın *ben* tanımlamasındaki ikili yapı, içsel ve dışsal süreci oluşturmaktadır. *Dışsal süreç*, çevrenin bireyden beklentileri ve talepleri, *içsel süreç* ise, bireyin bu taleplere karşı uygun davranış geliştirmesidir. Uygun davranışlar ödüllendirilirken, uygun olmayan davranışlar sapma olarak karşılık bulur (Bauman 1998, 36-37).

Bu diyalektikle birlikte insanlar biyolojik bir organizma olmanın ötesinde aynı zamanda içinde yaşadığı toplumun bir ürünüdür. İnsanlar grup içinde doğarlar ve toplumsal niteliklerini gruplarda kazanırlar. Bu gruplar aracılığıyla toplumda geçerli olan bilgiler, değerler bireye aktarılır. Toplumsallaşma (sosyalleşme) bireyin toplumun kurallarını, değerlerini, tutum ve davranışlarını, uygulamalarını öğrenmesi, öğrendiklerine uygun davranmasını ve böylece toplum içinde bir kişilik, benlik kazanması sürecidir (İçli 2008, 117) Ama insanın sosyalizasyonu, çok karmaşık bir süreçtir. İnsan, etrafında bulunanların, her gün karşılaştığı sayısız olayların ve kişilerin, içinde bulunduğu sosyo-ekonomik ve kültürel koşulların, gelenek, töre ve yasaların, fiziksel çevrenin ve sayılmakla bitmeyen daha pek çok unsurun etkisindedir (Kağıtçıbaşı 2010, 360)

Sosyalizasyon sürecinde en belirleyici etken gündelik işlerin oluşturduğu tecrübedir. Gündelik hayatta başkalarına dönük en önemli tecrübe ise, sosyal etkileşimin prototipik örneği olan yüz-yüze durumda vuku bulur. Kişinin ve başkasının mekansal buradalığı ve zamansal şimdiliği, yüz yüze olduğu müddetçe birbirlerini sürekli etkiler. Bundan dolayı bireysel-toplumsal anlamda farklı olanla kurulan ilişkiler

son derece esneklerdir. Diğer bir ifadeyle, yüz yüze etkileşime, katı kalıplar dayatmak oldukça güçtür. Ortaya konan modeller her ne olursa olsun, sübjektif anlamların fazlasıyla çeşitli, incelikli, ve sürüp giden değiş-tokuş tarafından durmaksızın değişikliğe uğratılmaktadır (Berger-Luckmann 2008, 44-45). Böylece *gündelik hayat gerçekliği, kendini subjektiviteler-arası bir dünya, yani başkalarıyla paylaşılan bir dünya olarak karşılık bulmaktadır* (Berger-Luckmann 2008, 36)

Bu noktada Simmel'in sosyal gruplar-sosyal çevrelerden bahsetmesi ve grupların ortaya çıkışını, sosyal çevrelerin kesişmesi ve bireyliğin oluşumu ile ilgili görmesi ve bunun sonucunda bireyi her şeyden önce toplumun en küçük parçası olarak tanımlaması önemlidir (Frisby 2002, 78; Jung 2011, 79; Wallace-Wolf 2012, 269-75). Simmel'e göre toplum gibi birey de bir *çokluk*'tan çıkmaktadır. Dolayısıyla birey çok sayıda etkinin bir kesişme noktası ve geçit yeridir. Toplum ve birey birbirini etkilemekte, dönüştürmekte, sosyalizasyon sürecinde yeniden inşa etmektedir. Simmel'e göre, incelenecek tek alan bireyin toplumu, toplumun da bireyi dönüştürdüğü 'karşılıklı etki' alanıdır. Öyle ki, ne toplum kavramı ve ne de birey kavramı, sosyolojinin temel kavramı olabilir. Sosyolojinin konusu *karşılıklı etki* kavramıdır. Çünkü ona göre toplum, nihai olarak, sosyal etkileşimlerden, çok sık dokunmuş bir ilişkiler ağından ve en çok sayıda bağıntıyı ve bağımlılıktan başka bir şey değildir (Jung 2011, 77; Levine ve Arkadaşları 2011, 67). İnsanın birliği denen şey ise, ancak en yüksek farklılıktaki etkenlerin bir toplamı ve ürünü olabilir (Jung 2011, 44). Simmel'e göre toplum bireylerin dışında, çeşitli etki formlarından bağımsız bir oluşum değildir.

Simmel'de *toplumlaşma* ve *karşılıklı etki* kavramları, hareket noktası olarak her şeyin birbiriyle etkileşim içindeki düzenleyici bir dünya ilkesidir. Sosyolojinin konuları, hem toplumlaşmayı harekete geçiren hem de toplumlaşma olan soyut formlardır. Bu formlar her yerde olabilir; insanların karşılıklı birbirlerine bakmaları, birbirlerini aramaları, mektup yazmaları, yemek yemeleri, birbirlerini sempatik veya antipatik bulmaları, birbirlerine yol sormaları, birbirleri için süslenmeleri gibi çok farklı olan, herkeste bulunabilen anlık-sürekli, bilinçli-bilinçsiz etkileşimlerin hepsi. Bu ilişki formları bireyler arası sosyal eylemin gerçekleşmesini sağlayan zeminlerdir (Frisby 2002, 123; Levine ve Arkadaşları 2011, 67; Jung 2011, 77).

Bireyin toplumu, toplumun da bireyi dönüştürdüğü, yeniden inşa ettiği ilişkiler ağı, sosyal mesafe açısından öncelikler ve sonralıklar formlarında şekillenmektedir. Bu, hem bireysel hem de grupsal anlamda, gerçekliğin nesnelleşmesi ve nesnelleşen gerçekliğin de toplumu yeniden dizayn etmesiyle sosyal mesafe tutumlarının sınırlarını çizmek anlamına gelmektedir. *Farklı gruplara bakışın zihniyet temelleri, sosyalizasyon süreçleri olarak değerlendirilmektedir. Aynı şekilde sosyal mesafe tutum soruları, bu süreçte kazanılan bireysel ve toplumsal sosyalizasyon süreçlerinin karşılıklı etkileşimleri olarak düşünülmektedir.* Çalışma özelinde her bir sosyal mesafe soru formu, bireyin bir başka gruba bakış açısının sosyalleşme süreçlerindeki zihniyet temelidir.

Birlikte yaşama temelinde bireyin sosyalizasyon süreçleriyle kazandığı bakış açısını analiz etmek farklı gruplara karşı sosyal mesafe tutumlarının uzaklığının ve yakınlığının sebebini de oluşturmaktadır. Bu çerçevede öncelikle, çalışmanın kavramsal çerçevesi ve geliştirilen ölçek değerlendirilecektir. Daha sonra ise Alevi ve Sünnilere karşı sosyal mesafe tutumlarının sıralaması ve analizi yer alacaktır. Son bölümde ise katılımcılara yöneltilen *birinci kimlik algılaması, dünya görüşüne en fazla etki eden kurum ve farklı gruplara karşı bilgi edinme kaynağı* sorularına göre farklılaşmalar incelenecektir. Ve bu verilerin sonuçlarının altında yatan zihniyet hem sayısal hem de gözlem/mülakata dayalı olarak işlenecek ve değerlendirilecektir. Toplumsal boyutta daha huzurlu bir gelecek perspektifi sunabilmek için verili yapıların analizi önemli olsa gerek. Tevarüs edilen yaşam dinamikleri üzerine inşa etme ve pekiştirme amacına matuf olarak, birlikte yaşama'yı besleyen veya birlikte yaşama'ya zarar veren sosyal mesafe tutumlarının sıralamaları Aleviler ve Sünniler özelinde araştırılıp tespit edilmeye çalışacaktır.

1. Çalışmanın Kavramsal Çerçevesi

1.1. Sosyal Mesafe

Sosyal mesafe, belirli bir sosyal sınıfa mensup olan herhangi bir ferdin, diğer sınıflarla ve o sınıflara mensup bulunan gruplar ve fertlerle olan hiyerarşik ilişkilerini, bir nüfus içindeki sınıfların birbirleri ile olan ilişkilerini ve belirli nüfusların aralarındaki sosyal farklılık ilişkilerini gösteren bir kavramdır (Bogardus 1959, 7-11). Tutum ölçümlerinin

de ölçek kavramına başvuran ilk toplumbilimci *Bogardus*'tur. Geliştirdiği sosyal mesafe ölçeğiyle, herhangi bir kümenin toplumsal bakımdan benimsenme düzeyini saptamak üzere seçilmiş kimi maddelerden oluşmuştur. Bu maddeler, çok yakın bir toplumsal ilişkiyi benimseme eğiliminden en uzak toplumsal ilişkiye bile kaçınma eğilimine doğru sistematik bir düzen içinde sıralanmıştır (Sencer-Irmak 1984, 275).

Sosyal mesafe sosyal psikolojide ırk, din, milliyet gibi, farklı sosyal gruplardan üyelerin birbirlerini kabul veya reddetme derecesidir (Budak 2000, 690). Sosyolojik olarak sosyal mesafe (social distance) ise, sosyal grupların mahremiyet sınırlarını hangi mesafede çizmeye istekli olduklarını gösteren, toplumsal değişkenlere ya da ağlara dayalı benzerlik ya da yakınlık ve uzaklıktır (Marshall 1999, 750).

Asli ve tali sosyalizasyon süreçleriyle çevrenin birey, bireyin de çevre üzerindeki etkilemelerini ve etkileşimini ifade eden dinamik toplumsal yapıdaki diyalektik, gündelik gerçekliğin nesnelleşmesi ve bu nesnelleşme sürecinde değişimlerle anlamlı farklılık düzeyleri, toplumsal ilişkileri şekillendirmektedir. Yüz-yüze olmanın deterministliği, gündelik gerçekliği çeşitli formlarda sosyal mesafe düzeyleri olarak değiştirmekte ve dönüştürmektedir. İnsanın kalıtsal yapısı ve farklı gruplara ilişkin kazandığı bakış açısını şekillendiren aile çevresi, kanaat oluşturucu unsurlar ve dış dünya tarafından kazandırılan perspektif, sosyal mesafe tutumlarında sıralamanın zihniyet temellerini oluşturmaktadır.

1.2. Araştırmanın Evreni

Araştırmanın evrenini K.Maraş'ın Göksun ilçesi oluşturmaktadır. TÜİK (Türkiye İstatistik Kurumu)'in adrese dayalı nüfus kayıt sistemi 2011 verilerine göre Göksun ilçesi 19.090 ilçe merkezi, 34.934 köy-belde, toplamda ise, 54.024 nüfusa sahiptir (<http://tuikapp.tuik.gov.tr/adnkSdagitapp/adnks.zul>, 2011 Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi). Geneli yansıtmak üzere oluşturulan örneklem ise *Tesadüfî (Rastlantılı) örnekleme* metodu ile oluşturulmuştur. Göksun ilçesi gruplar arası sosyal mesafeyi ölçmek için farklı grupların bir arada yaşadığı bir yerdir. Hem siyasi açıdan eski çağlara dayanan, -ilçe olarak 100. yılını kutlayan- hem de coğrafi açıdan daima geçiş yeri olup İç Anadolu arasındaki

intikal noktası olması münasebetiyle farklı grupların yaşam merkezidir (Göksun tarihiyle ilgili ayrıca bkz. Öztürk-Sarıkaya 2010; bütün yönleriyle Göksun'da sosyal yaşam için Ed. Alıcı 2010). Örneklem grubun tamamı ilçe merkezi ve köylerinden oluşmuştur. Her toplumsal gruba ulaşılmaya çalışılmıştır. *Türk, Çerkes, Çeçen, Alevi Gruplar ve Abdalların* bir arada yaşadığı bölgelerdeki uygulamaya daha bir önem verilmiştir. Bu çerçevede farklı gruplara dikkat ederek oluşturulan araştırmanın örneklem grubu 470 kişiden oluşmaktadır.

1.3. Bogardus'un Sosyal Mesafe Ölçeği

Araştırmada *Emory Bogardus'un* 1925'de geliştirdiği sosyal mesafe ölçeği temel alınmıştır. *Bogardus* bu ölçeği ilk defa ABD'de insanların farklı ırk, din, sınıf gibi gruplardan üyeler ile sosyal ilişkiye girmeyi kabul etme veya reddetme derecesini ölçmek için geliştirmiştir (Bogardus 1959, 30; Krech-Crutçfield, *Sosyal Psikoloji*, 1980, 254). *Bogardus*, geliştirmiş olduğu ölçeği ilk kez 1926 yılında, 24 üniversiteden gelen 1725 Avrupa kökenli Amerikalı öğrenci üzerinde kullanmıştır. Çalışmalar onar yıllık periyotlarla 1946, 1956, 1996 yıllarında da tekrarlanmıştır. 1936 yılında *Bogardus'un* yurt dışında olması nedeniyle uygulama yapılamamıştır (Bogardus 1959, 30; Tavşancıl 2005, 115). Sosyal mesafe kavramı, *Bogardus'a* göre, kişiler ve gruplar arasındaki sempati veya antipati ile belirlenen mesafedir. *Bogardus* tip ölçeklerde yedili bir skala kullanılmaktadır. Bu ölçeği uygularken deneklere şu talimat verilmektedir. *Benim ilk hissi reaksiyonuma göre ırk grupları mensuplarını (ne tanıdığım, en iyi, ne de en fena, üyesini düşünmeden, bir sınıf olarak) aşağıda altına işareti koyduğum sınıflandırmalardan birini veya bir kaçını isteyerek kabul ediyorum* (Krech-Crutçfield, *Sosyal Psikoloji* 1980, 254). İlk uygulama haliyle bu yedi ifade şu şekildedir:

- Evlenme dolayısıyla yakın akrabalığa,
- Kulübüme en yakın şahsi dostum olarak,
- Oturduğum sokakta Komşu olarak,
- Mesleğimde çalışacak memur olarak,
- Memleketime vatandaş olarak,
- Memleketime sadece ziyaretçi olarak,
- Memleketimden çıkarmak isterim (Bogardus 1959, 31).

Görüldüğü gibi, bu ölçekte, bireylerin herhangi bir etnik kümeye karşı tutumları, hoşgörülen ilişkinin yakınlık derecesiyle ölçülmektedir. Bu ölçek yoluyla, bireylerin belli bir etnik (gruba) kümeye ilişkin tutumların olduğu kadar, belli bir bireyin çeşitli topluluklarla ilgili tutumlarını karşılaştırmak da mümkündür (Sencer-Irmak 1984, 276). *Bogardus*'un bu ilk uygulamasının ifadelerine bakıldığında dikkatleri çeken nokta, sınıflandırma çok yakın akrabalık bağına ve münasebetine göre yapılmıştır. Bu tarz sosyal mesafe ölçekleriyle katılımcıların farklı grupların birbirlerine bakışı karşılıklı olarak ölçülmektedir (Krech-Crutchfield, *Cemiyet İçinde Fert*, 1970 254-255; Arslantürk 2004, 172-173).

Sosyal mesafe ölçeğinin geliştirilmiş bir başka şekli de *Dodd* (1935) tarafından yapılmıştır. *Dodd*, Yakın Doğudaki 15 millet grubu, 15 dini grup, 5 iktisadi grup ve 3 eğitim grubuna karşı tutumları ölçmek üzere 5 basamaklı ölçeği meydana getirmiştir. Bunlar:

-*Evlenmek isteseydim onlardan biriyle evlenirdim.*

-*Onlardan birini yemeğe davet etmek isterdim.*

-*Böyle birinin sadece sokakta rastlayınca konuşacak bir tanıdığım olmasını tercih ederdim.*

-*Böyle insanlarla bir arada olmaktan hoşlanmam.*

-*Birinin bütün bu insanları öldürmesini arzu ederim* (Krech-Crutchfield, *Sosyal Psikoloji*, 1980, 256).

Bogardus'un sosyal mesafe ölçeğinin hazırlanış ve uygulanış bakımından büyük ölçüde, *Likert* ve *Thurstone* tipi tutum ölçeklerine benzediği konusunda bir takım tartışmalar olmakla birlikte, bu ölçeklerle *Bogardus*'un sosyal mesafe ölçeği arasında bazı farklılıklar söz konusudur. *Likert* ve *Thurstone* tipi ölçekler dış gruplara ilişkin önyargıları belirlemeyi hedefler. *Bogardus* ölçeği ise, ferдин başka bir gruba karşı olumlu veya olumsuz hükümlerini ihtiva etmiyor (Krech-Crutchfield, *Sosyal Psikoloji*, 1980, 255). Bir diğer ifadeyle, *Bogardus*'un sosyal mesafe ölçeği, *Likert* ve *Thurstone* tipi ölçeklerden en temel fark olarak grup üyeleri hakkındaki olumlu ya da olumsuz derecelendirmesini içermemesi bakımından farklılaşır. Ama Şerif-Şerif, *Bogardus*'un sosyal mesafe kavramını, kişiler ve gruplar arasındaki sempati veya anti-pati ile belirlenen mesafe olduğunu kabul eder (Şerif-Şerif 1996, 518-

520). Kerch'in ifadesine göre, sonuçta, *Bogardus* ölçeği, farklı gruplara ilişkin sosyal mesafe hissinin derecesini bildiren ifadelerden ibarettir. Tabiatıyla, farklı olana tutumla sosyal mesafe arasında bir korelasyon bulunduğu nisbette, *Bogardus* ölçeği aynı zamanda bir tutum ölçüsü de vermektedir (Krech-Crutçhfield, *Sosyal Psikoloji*, 1980, 255).

Bu çerçevede *Bogardus*'un ölçeği geliştirilerek farklı grupların hem belirli değişkenlere göre ve hem de birbirlerine karşı sosyal mesafeleri belirlenmek istenmiştir. Yerel unsurlar da dikkate alınarak geliştirilen sosyal mesafe ölçeği, 15 ifadeden oluşmuştur. 10 farklı gruba –*Türk, Kürt, Alevi, Çerkes, Kürt Alevi, Türk Alevi, Avar(Maarulav), Çeçen, Dindar-Sunni ve Abdallar*- ilişkin sosyal mesafe tutumunu ölçen sorular şu şekildedir:

Evlenmek ister misiniz?

Komşuluk etmek ister misiniz?

Arkadaşlık etmek ister misiniz?

Ticari ortaklık kurmak ister misiniz?

Sırrınızı paylaşmak ister misiniz?

Aynı ülkenin vatandaşı olmak ister misiniz?

Aynı iş yerinde çalışmak ister misiniz?

Alış-veriş yapmak ister misiniz?

İhtiyaç duyduğunuzda yardım ister misiniz?

Kızınızın veya yakınınızdaki bir kızın evlenmesini ister misiniz?

Oğlunuzun veya yakınınızdaki bir delikanlının evlenmesini ister misiniz?

Cenaze törenlerine katılmak ister misiniz?

Düğün törenlerine katılmak ister misiniz?

Yemeğini yemek ister misiniz?

Kestiğini yemek ister misiniz?

2. Sosyal Mesafe Tutumları Özelinde Alevilere ve Sünnilere Bakış

Birlikte yaşamak ve farklıyla mekânsallık-zamansallık zorunluluk, karşılıklı hesaba katma, *karşılıklılık*, ilişkiyi toplumsal olarak niteleme iznini verir (Gasset 2011, 104). Tanınabilecek ölçüde farklı kültürde yaşayan insanlar, farklı dünyada yaşadıkları anlamına gelmez. Bunlar,

aynı dünyada fakat farklı biçimlerde yaşıyor olabilirler (Fay 2001, 129). Sosyal ilişki düzeyinde insanların, gruplar bazında farklı olanla kurdukları ilişkideki öncelikler ve sonralıklar, diğer bir ifadeyle kurulan ilişkide sosyal mesafe düzeyinde problem olarak görülmeyenler ve görülenlerin birçok açıdan değerlendirilmesi gerekmektedir.

Farklı olana karşı geliştirilen tutumlarda sembolik (simgesel) etkileşim ve olumlu-olumsuz yargılara sahip olursa dahi mekansal-zamansal boyutuyla kurulmak zorunda kalınan ilişki, kişileri tanınan-bilinen anlamlı (olumlu veya olumsuz) farklılık düzeylerine ulaştırmaktadır. Dolayısıyla çok kategorik, genellemeci ve bireyi hiçe sayan yapısal bakıştan ziyade ilişki ve örnek merkezli bakışla değerlendirme yapmanın/ölçmenin daha metodolojik olacağı düşünülmektedir. Aşağıdaki sosyal mesafe tutum puan ortalamaları, katılımcı herhangi bir grubun Alevilere ve Sünnilere karşı bakışını oluşturan puanlar değildir. Bu puanlar katılımcıların bütününe göre Alevilere ve Sünnilere karşı sosyal mesafe tutum puanlarıdır. Zira çalışmanın genel yapısını oluşturan ilişkinin olmayışı değildir. Kurulan ve kurulmak zorunda olunan bir ilişki var. Dolayısıyla da vurgulanmak istenen birlikte yaşam açısından hangi tutumların diğerine göre önceliğe sahip olduğudur. Aşağıdaki tablo bu çerçevede değerlendirilecektir.

2.1. Alevilere Karşı Sosyal Mesafe Toplam Puanları Geçerlilik ve Güvenirliliği

Araştırmaya katılanların kendi kimlik tanımlamalarına ilişkin farklılaşmaları göz ardı edilerek tamamının *Alevilere* karşı sosyal mesafenin hangi düzeyde olduğunu belirlemek amacıyla geliştirilen ölçeğin KMO-Bartlett's testi ve faktör-madde analiz sonuçları Tablo 1 ve 2'de verilmiştir.

Tablo 1: Alevilere Karşı Sosyal Mesafe Toplam Puanlarının KMO ve Bartlett's Testi sonuçları

Kaiser-Meyer-Olkin Measure of Sampling Adequacy.		,941
Bartlett's Test of Sphericity	Approx. Chi-Square	7000,582
	Sd	105
	Sig.	,000

Araştırmaya katılanların *Alevilere* karşı sosyal mesafelerini belirlemek amacıyla geliştirilen ölçeğin ölçüm konusundaki yeterliliğini saptanması için yapılan (KMO) Kaiser-Meyer-Olkin Measure of Sampling testine göre yeterlilik puanı 0,941'dir. Bu puan sosyal bilimlere göre elde edilen verilerin mükemmel yeterlilik düzeyini ifade ettiğini göstermektedir.

Tablo 2: Alevilere Karşı Sosyal Mesafe Toplam Puanlarının Faktör Ve Madde Analiz Sonuçları

Alevilere Karşı Sosyal Mesafe Ölçeği Soruları	1. Faktör Yük Değeri	Madde Toplam Korelasyonu
Aynı işyerinde çalışmak ister misiniz?	,853	,825
Yemeğini yemek ister misiniz?	,849	,824
Komşuluk etmek ister misiniz?	,833	,803
Aynı ülkenin vatandaşı olmak ister misiniz?	,829	,797
Ticari ortaklık kurmak ister misiniz?	,823	,792
Oğlunuzun veya yakınınızdaki bir delikanlının evlenmesini ister misiniz?	,823	,793
Alış veriş yapmak ister misiniz?	,822	,789
Arkadaşlık etmek ister misiniz?	,819	,787
İhtiyaç duyduğunuzda yardım ister misiniz?	,815	,782
Kızınızın veya yakınınızdan bir kızın evlenmesini ister misiniz?	,806	,774
Kestiğini yemek ister misiniz?	,788	,756
Sırrınızı paylaşmak ister misiniz?	,764	,727
Evlenmek İster misiniz?	,761	,725
Düğün törenlerine katılmak ister misiniz?	,759	,726
Cenaze törenlerine katılmak ister misiniz?	,754	720

Açıkladığı Varyans Oranı: %65,15 Cronbach Alpha: 0,961

Araştırmaya katılanların *Alevilere* karşı sosyal mesafesinin belirlendiği düşünülen 15 ifadeden oluşan ölçeğin faktör analizi Tablo 2'den sonuçları incelendiğinde birinci faktör yük değerinin 0,85 ile 0,75 arasında değiştiği gözlemlenmektedir. Faktör yük değerlerinin yüksek olması öl-

çeğin birbirleri ile yüksek düzeyde ilişkili olan maddelerden oluştuğunu ve başlığı “*Alevilere Karşı sosyal Mesafe*” olan yapıyı ölçtüğünü göstermektedir. Tek bir sosyal mesafe faktörünün açıkladığı toplam varyans ise %65,15’dir. Öte yandan her bir sosyal mesafe ifadesini katılımcıların ne denli ayırt ettiğini değerlendirmek amacıyla yapılan madde analizi sonuçlarına göre, madde toplam korelasyonlarının da 0,82 ile 0,62 arasında yüksek düzeyde olduğu görülmektedir. Bu bulgu da bize ölçeğimizdeki 15 ifadenin her birinin ayırt edici özelliğe sahip olduğunu göstermektedir. Ölçeğin güvenilir katsayısı Cronbach Alpha ise 0,96 olarak bulunmuş olup, bu değer ölçme aracının oldukça yüksek bir güvenilirlik göstermesine sahip olduğunu ortaya koymaktadır. İfade ettiğimiz bu bulgularla birlikte düşünüldüğünde, *Alevilere* karşı sosyal mesafe ölçeğinin geçerli ve güvenilir veri toplama aracı olduğu sonucuna ulaşmaktayız.

Tablo 3: Araştırmaya Katılanların Tümüne Göre Alevilere Karşı Sosyal Mesafe Puan Ortalamaları

Alevilere Karşı Sosyal Mesafe Tutumlarının Sıralanması	N	Ortalama	ss
Düğün törenlerine katılmak ister misiniz?	470	2,2000	,90627
Cenaze törenlerine katılmak ister misiniz?	470	2,1936	,90883
Alış veriş yapmak ister misiniz?	470	2,0936	,84878
Aynı ülkenin vatandaşı olmak ister misiniz?	470	2,0851	,88411
Aynı işyerinde çalışmak ister misiniz?	470	2,0830	,84106
İhtiyaç duyduğunuzda yardım ister misiniz?	470	2,0745	,88868
Arkadaşlık etmek ister misiniz?	470	2,0340	,89473
Komşuluk etmek ister misiniz?	470	2,0170	,87107
Yemeğini yemek ister misiniz?	470	1,9511	,91175
Ticari ortaklık kurmak ister misiniz?	470	1,8426	,87655
Kestiğini yemek ister misiniz?	470	1,7511	,90471
Oğlunuzun veya yakınınızdaki bir delikanlının evlenmesini ister misiniz?	469	1,6546	,86484
Kızınızın veya yakınınızdan bir kızın evlenmesini ister misiniz?	469	1,6034	,85013

İstatistiksel analize göre, sosyal mesafe yakınlığından uzaklığına göre sıralamanın en başlarında, *düğün-cenaze merasimlerine katılmak, alış-veriş yapmak, ülkenin vatandaşlığı ve aynı iş yerinde çalışmak*

tutumları yer almıştır. Bu sıralamayı *ihtiyaç duyduğunda yardım istemek, arkadaşlık-komşuluk etmek, yemeğini yemek, ticari ortaklık kurmak* tutumları takip etmektedir. Sosyal mesafe tutumunun uzaklığını belirten maddeler ise, *kestiğini yemek, oğlun veya kızın evlenmesini onaylamak, şahsi evlilik tutumu ve sırrı paylaşmaktır*.

Tabloda sosyal mesafe yakınlığını ölçen puan ortalamasında, en yüksek puanla *düğün ve cenaze merasimleri* yer almaktadır. Birlikte yaşamın en yakın sosyal mesafeleri, bütün gruplarda *cenaze ve evlilik* tutumlarının puanları hep yüksek çıkmaktadır.

Sosyal mesafe açısından, *Alevilerin yemeğini ve kestiğini yemek diğer gruplara göre* daha uzak olarak ölçülmüştür. *Kestiğini yeme* özeleinde ise, *Alevilere* karşı sosyal mesafe puanları yakın olmakla birlikte, her iki grupta da bu tutum, tablodaki soruların kendi içindeki sıralamasında düşük düzeyde seyretmektedir.

Alevilere karşı, sosyal mesafe tutumlarından *alış-verişin* çok yakın bir mesafe düzeyinde çıkması da, birlikte yaşam ve güven açısından anlamlı bir farkındalık olduğu anlamına gelmektedir. Bu konuda bölgede yapılan gözlem ve mülakatta, özellikle *Alevilere* karşı *alış-verişte* yüksek düzeyde olumlu bakışa şahit olunmuştur. Çünkü heterojen toplumsal yapılarda güç dağılımı da güç dengesizliği de kaçınılmazdır. Hal böyle olunca, gruplar arası anlaşmazlık çok rahat suistimal edilebilmektedir. Bundan dolayı, *alış-veriş* ve ticaret gibi farklı olanla en çok karşılaşılacak gündelik gerçeklikler, birlikte yaşamda anlamlı farklılığa ulaşması diğer tutumlara göre daha yüksek olabilmektedir.

Alevilere karşı sosyal mesafe tutumlarında yakınlık, diğer tablolarda olduğu gibi, birlikte yaşamın en çok hakim olduğu ilişkilerde, yani sivil alanlarda daha yoğun olmaktadır. *Düğün, cenazeye katılmak, yardım istemek ve komşuluk etmek*, kategorinin kendi içindeki sıralamalarıdır. *Düğün ve cenaze*, tutumların bütününde en yakın sosyal mesafeyi ifade ederken, *yardım istemek* bu iki tutuma yakın, *komşuluk etmek* ise, zikredilen üç tutuma göre daha uzak mesafededir.

Özel alan çerçevesinden sosyal mesafe tutum puan ortalamalarının yakınlık sırasına göre, *arkadaşlık etmek, yemeğini ve son olarak da kestiğini yemek* şeklinde ölçülmüştür. Tablonun bütün soruları sosyal mesafe puan ortalamaları sıralamasında, bu üç tutum birbirlerine yakın olurken genelinin ortalamalarında orta düzeyde seyretmiştir.

Ekonomik alana göre, sosyal mesafe toplam puanları sıralaması, kategorinin kendi içinde *alış-veriş* ve *ticari ortaklık* şeklinde ölçülmüştür. *Alevilere* karşı alış-veriş, çok yakın bir sosyal mesafe tutumudur. Ticari ortaklık, bu tutuma göre vurgulu ve yakın sosyal mesafeyi ifade etmemektedir.

Kamusal alan değerlendirmesinde ise, *ülkenin vatandaşı olmak ve aynı iş yerinde çalışmak* olarak ölçülmüştür. Dikkat çeken yön ise, vatandaşlık konusunda *Alevilerle* aynı ülkede yaşamaya karşı yakın mesafe olduğudur. Sosyal mesafe tutumlarının toplam puanlarında ülkenin vatandaşı olması kabulü 4. sırada sonuçlanmıştır. Aynı iş yerinde çalışmak ise, 5. sırada yer almıştır. Bu aynı zamanda, 15 mesafe tutumunun sıralamasında oldukça yakın ilişki düzeyi demektir.

En son sırada ise, mahrem alan tutum soruları yer almıştır. Bu alandaki sorular, kategori içinde sırasıyla, *oğlun ve kızın evlenmesi, katılımcının kendisinin farklı olana karşı evlilik tutumu ve sırrı paylaşmaktır*. İnsanın kendine aitliğinin yansımaları olan bu sorular en uzak sosyal mesafe olarak ölçülmüştür.

2.2. Sünnilere Karşı Sosyal Mesafe Toplam Puanları Geçerlilik ve Güvenirliliği

Araştırmaya katılanların kendi kimlik tanımlamalarına ilişkin farklılaşmaları göz ardı edilerek tamamının *Sünnilere* karşı sosyal mesafenin hangi düzeyde olduğunu belirlemek amacıyla geliştirilen ölçeğin KMO-Bartlett's testi ve faktör-madde analiz sonuçları Tablo 4 ve 5'de verilmiştir.

Tablo 4: Sünnilere Karşı Sosyal Mesafe Toplam Puanlarının KMO ve Bartlett's Testi Sonuçları

Kaiser-Meyer-Olkin Measure of Sampling Adequacy.		,941
Bartlett's Test of Sphericity	Approx. Chi-Square	6448,462
	Sd	105
	Sig.	,000

Araştırmaya katılanların *Sünnilere* karşı sosyal mesafelerini belirlemek amacıyla geliştirilen ölçeğin ölçüm konusundaki yeterliliğini saptanması için yapılan (KMO) Kaiser-Meyer-Olkin Measure of Sampling testine göre yeterlilik puanı 0,941'dir. Bu puan sosyal bilimlere

göre elde edilen verilerin mükemmel yeterlilik düzeyini ifade ettiğini göstermektedir.

Tablo 5: Sünnilere Karşı Sosyal Mesafe Toplam Puanlarının Faktör ve Madde Analiz Sonuçları

Sünnilere Karşı Sosyal Mesafe Ölçeği Soruları	1. Faktör Yük Değeri	Madde Toplam Korelasyonu
Aynı işyerinde çalışmak ister misiniz?	,871	,837
İhtiyaç duyduğunuzda yardım ister misiniz?	,848	,811
Alışveriş yapmak ister misiniz?	,848	,810
Arkadaşlık etmek ister misiniz?	,846	,812
Aynı ülkenin vatandaşı olmak ister misiniz?	,843	,808
Komşuluk etmek ister misiniz?	,838	,805
Yemeğini yemek ister misiniz?	,837	,800
Kestiğini yemek ister misiniz?	,830	,793
Ticari ortaklık kurmak ister misiniz?	,797	,760
Cenaze törenlerine katılmak ister misiniz?	,772	,728
Düğün törenlerine katılmak ister misiniz?	,771	,731
Oğlunuzun veya yakınınızdaki bir delikanlının evlenmesini ister misiniz?	,701	,676
Kızınızın veya yakınınızdaki bir kızın evlenmesini ister misiniz?	,701	,675
Sırrınızı paylaşmak ister misiniz?	,668	,622
Evlenmek ister misiniz?	,622	,590

Açıkladığı Varyans Oranı: %62,39

Cronbach Alpha: 0,955

Araştırmaya katılanların *Sünnilere* karşı sosyal mesafesinin belirlendiği düşünülen 15 ifadeden oluşan ölçeğin faktör analizi Tablo 5'ten sonuçları incelendiğinde birinci faktör yük değerinin 0,87 ile 0,62 arasında değiştiği gözlemlenmektedir. Faktör yük değerlerinin yüksek olması ölçeğin birbirleri ile yüksek düzeyde ilişkili olan maddelerden oluştuğunu ve başlığı "*Sünnilere Karşı Sosyal Mesafe*" olan yapıyı ölçtüğünü göstermektedir. Tek bir sosyal mesafe faktörünün açıkladığı toplam varyans ise %62,39'dir. Öte yandan her bir sosyal mesafe ifadesinin katılımcıların ne denli ayırt ettiğinin değerlendirmek amacıyla yapılan madde analizi sonuçlarına göre, madde toplam korelasyonlarının da 0,83 ile 0,59 arasında yüksek düzeyde olduğu görülmektedir. Bu bulgu da bize ölçe-

ğimizdeki 15 ifadenin her birinin ayırt edici özelliğe sahip olduğunu göstermektedir. Ölçeğin güvenilir katsayısı Cronbach Alpha ise 0,95 olarak bulunmuş olup, bu değer ölçme aracının oldukça yüksek bir güvenilirlik göstergesine sahip olduğunu ortaya koymaktadır. İfade ettiğimiz bu bulgularla birlikte düşünüldüğünde, *Sünnilere* karşı sosyal mesafe ölçeğinin geçerli ve güvenilir veri toplama aracı olduğu sonucuna ulaşmaktayız.

Tablo 6. Araştırmaya Katılanların Tümüne Göre Sünnilere Karşı Sosyal Mesafe Puan Ortalamaları

Sünnilere Karşı Sosyal Mesafe Tutumlarının Sıralanması	N	Ortalama	ss
Cenaze törenlerine katılmak ister misiniz?	470	2,5149	,73794
Düğün törenlerine katılmak ister misiniz?	470	2,4000	,80085
Yemeğini yemek ister misiniz?	470	2,3915	,77812
Kestiğini yemek ister misiniz?	470	2,3404	,80713
İhtiyaç duyduğunuzda yardım ister misiniz?	470	2,3213	,82406
Aynı ülkenin vatandaşı olmak ister misiniz?	469	2,3156	,81819
Aynı işyerinde çalışmak ister misiniz?	470	2,2957	,77802
Arkadaşlık etmek ister misiniz?	470	2,2957	,80760
Alış veriş yapmak ister misiniz?	470	2,2723	,77973
Komşuluk etmek ister misiniz?	470	2,2660	,80212
Ticari ortaklık kurmak ister misiniz?	470	2,1106	,84924
Oğlunuzun veya yakınınızdaki bir delikanlının evlenmesini ister misiniz?	469	1,9190	,87574
Kızınızın veya yakınınızdaki bir kızın evlenmesini ister misiniz?	469	1,8785	,86241
Sırrınızı paylaşmak ister misiniz?	469	1,8507	,88621
Evlenmek İster misiniz?	469	1,8358	,86028

Tablo 6'da katılımcıların hepsine göre, *Sünnilere* karşı 15 sosyal mesafe tutum sorularının puan ortalaması verilmektedir. İstatistiksel analize göre, sosyal mesafe yakınlığından uzaklığına göre sıralamanın en başlarında, *cenaze ve düğün'e katılmak, yemeğini yemek, kestiğini yemek ve ihtiyaç duyduğunda yardım istemek* tutumları yer almıştır. Bu sıralamayı *ülkenin vatandaşı olmasını kabul etmek, aynı iş yerinde çalışmak, arkadaşlık etmek, alış-veriş yapmak ve komşuluk etmek* tutumları takip etmektedir. Sosyal mesafe tutumunun değinilen bu sorulara göre uzaklığını belirten diğer maddeler ise, *ticari ortaklık kurmak, oğlunun veya yakınınızdaki bir delikanlının evlenmesini onaylamak,*

kızının veya yakınındaki bir kızın evlenmesini onaylamak, sırrı paylaşmak ve şahsi evlilik tutumlarıdır.

Sosyal mesafe ölçeği tekniğine göre düşünüldüğünde ise, aslında tutum olarak katılımcıların hepsi, Sünnileri sosyal mesafede kendilerine yakın görmektedir. En son sırda yer alan sırrı paylaşma sorusu dahi, Alevilerle karşılaştırıldığında sosyal mesafe açısından oldukça yakın gözükmektedir.

Alevilere ve Sünnilere karşı sosyal mesafe sıralamasında en yakın çıkan tutumlar cenazelerine ve düğünlerine katılma tutumu olarak ölçülmüştür. Bunun da temelinde toplumsal ilişkide, her ne tür sıkıntı yaşanırsa yaşansın, ölüm gibi keder durumunda tüm problemlerin unutulup acıların paylaşılmasına koşma geleneği olan taziye kültürü yatmaktadır. Bu tutum aynı zamanda, ölüm gibi bir gerçeğin, gerçekliğin inşasında farklı grupları birleştirmesine de örnektir. Yine düğünlerine katılmak her iki gruba karşı yakın olarak ölçülmüştür. Acının ve sevincin toplumu birleştirmesi, ölüm ve düğünün farklı gruplar nezdinde anlamlı duyarlılıklar oluşturması açısından önemli bir sonuçtur.

Mesafe sıralamasında, ikinci olarak *kestiğini yemek* tutumunun çıkması, uygulama alanında en belirgin ayırt edici tutum olması açısından önemlidir. Alanda yapılan mülakatta ve pilot uygulamasında gruplar nezdinde, *yemeğini yemekle, kestiğini yemek* arasında sosyal mesafe yakınlığı-uzaklığı için ayırt edici bir farklılık tespit edilmiş olup katılımcılara, bu ayırt edici boyutuyla sorulması uygun görülmüştür. Mesafe sıralamasında en değişkenlik gösteren tutum sorusu, *kestiğini yemek* sorusudur. Araştırma özelinde Sünnilere karşı *yemeğini yemek* üçüncü ve *kestiğini yemek* dördüncü sırada ölçülmüştür. *Kestiğini yemek* tutumu Alevilere karşı 11. sırada ve *yemeğini yemek* ise 9. sırada sonuçlanmıştır.

Bölgede, farklı gruplara (Alevilere-Sünnilere) karşı, *yemeğini yeme* ile *kestiğini yeme* arasında böylesine ayırt edici bir sosyal mesafe tutumunun çıkması, hem mezhepsel hem de kalıplaşmış tutumlar ve gruplar arsında öğrenilmiş kalıp yargılarla açıklaması bir sonraki başlıkta veriler eşliğinde incelenecektir. Araştırma alanında, *Alevi ve Kürtlerin kestiğinin yenmesinin caiz olmadığı* gibi bir kabul vardır. Ama böylesine ayırt edici bir sosyal mesafe tutumunda tüm katılımcılar ölçeğinde *kestiğini yeme* ve *yemeğini yeme* tutumunun Sünnilere karşı yüksek

çıkmasının da izahı gerekmektedir. Sünni doktrin içinde olan gruplar, bu soru özelinde zaten olumlu bir tavra sahiptir. Bu doktrin içinde olmayanlar içinse bu tutum, zaten bir sorun olarak kabul edilmemektedir. Bu iki noktadan hareketle *Sünnilere* karşı sosyal mesafede çok yakın çıkması anlaşılabilir bir tutum olarak değerlendirilebilir.

Alanlara göre sosyal mesafe tutumlarının puan ortalamasında, en yakın ilişki türleri, sivil alan olarak kategorize edilen alandaki ilişkileri olup bunlar sırasıyla, *cenaze, düğün, yardım istemek ve komşuluk etmektir*. Tablonun bütününe göre değerlendirildiğinde ise, cenaze, düğün sosyal mesafe tutumları yakın sonuçlanırken, bu tutumlara göre, yardım istemek ve komşuluk daha uzak bir mesafeye sahip olarak ölçülmüştür.

Özel alan değerlendirmesine göre sıralama ise, *yemeğini yemek, kestiğini yemek ve arkadaşlık etmek* olarak şekillenmiştir. Bu üç sosyal mesafe tutumlarının toplam puan ortalamaları birbirlerine yakın olup sıralama itibarıyla arkadaşlık etmek, yemeğini yemeye göre daha uzak bir sosyal mesafeyi ifade etmektedir.

Ekonomik alana göre sıralama, *alış/veriş etmek ve ticari ortaklık kurmak* şeklinde ölçülmüştür. Tablo kendi içindeki sosyal mesafe sıralamasında *alış/veriş* 9. sırada, *ticari ortaklık kurmak* ise, 11. sırada yer almıştır.

Kamusal alana göre, aynı ülkede vatandaş olarak yaşamak ve aynı iş yerinde çalışmak şeklinde sıralamasıyla ölçülmüştür. Ticari ortaklık, alış-veriş tutumuna göre daha uzak bir sosyal mesafeye sahiptir.

En son sırada ise, mahrem alanın tutum sıralamaları yer almıştır. Kendi içinde yakınlığa göre, *oğlun veya yakınındaki bir delikanlının evlenmesini onaylama, kızının veya yakınındaki bir kızın evlenmesini onaylama, sırrın paylaşılması ve şahsi evlilik* tutumları şeklinde ölçülmüştür.

3. Alevi ve Sünnilere Karşı Sosyal Mesafe Farklılaşması

Aleviler ve Sünnilere karşı sosyal mesafe toplam puanları sıralaması, hangi ilişki türüne öncelik verildiğini göstermektedir. Bir diğer ifadeye göre Sünnilere karşı yakın çıkan *kestiğini yemek ve yemeğini*

yemek gibi bazı tutumlar Alevilere karşı daha uzak sosyal mesafe tutumları olarak ölçülmüştür. Hem bu tablolar özelinde hem de araştırma sahasında yapılan gözlem/mülakatlarda katılımcıların, ait oldukları grupların diğer gruplara yönelik yargılar ve tanımlamalara sahip olduklarına şahit olunmuştur. Buraya kadarki tablolarda toplumsal ilişki ağının sınırları verilmiştir. Ama toplumsal ilişkiler, hem bireyin ait olduğu grup yargısı hem de gündelik hayat gerçekliğiyle şekillenmektedir. Bu başlıkta insanın/grubun, bir başkasını değerlendirmedeki olumlu veya olumsuz yargıları edinmedeki referans sistemlerinin analize muhtaç olduğu aşikardır. Yapılan çalışmada katılımcılara yöneltilen *kimliğinizi ifade ederken birinci olarak gelen kavram, dünya görüşünüze en fazla etki eden kurum ve farklı gruplara ilişkin bilginin edinildiği kaynak hangisidir?* soruları, sosyal mesafe tutumlarının anlam haritasını çıkartmaya yardımcı olacak sorulardır. Alevi ve Sünnilere karşı sosyal mesafe katımcıların tümüne yöneltilen bu sorular grupların kendilerine en yakın ve uzak gördüklerini vermesi açısından da önemlidir.

Tablo 7: Araştırmaya Katılanların Birincil Kimlik Durumuna Göre Dağılımları

Kimliğiniz İfade Ederken Birinci Olarak Gelen Kavram Hangisidir?		f	%
1	Türk	247	52,6
2	Alevi	28	6,0
3	Çerkes	53	11,3
4	Kürt	12	2,6
5	Müslüman	81	17,2
6	Çeçen	29	6,2
7	Sünni	7	1,5
8	Avar(Maarulav)	9	1,9
9	Diğer	4	,9
10	Toplam	470	100,0

Tablo 7'de araştırmaya katılanların kendilerini birincil kimlik olarak tanımlamaları istenmektedir. En yüksek oran % 52,9 ile *Türk* olarak tanımlayanlardadır. Katılımcılardan % 6,0'sı birincil kimliklerini *Alevi*, % 11,3'ü *Çerkes*, % 2,6'sı *Kürt*, % 17,2'si *Müslüman*, % 6,2'si *Çeçen*, % 1,5'i *Sünni*, % 1,9'u *Avar(Maarulav)* ve % 0,9'u da *diğerleri* olarak işaretlemiştirlerdir. Araştırma sahasında kendilerini *Türk* olarak ifade edenle-

rin oranı diğerlerinden çok yüksek sonuçlanmıştır. Üst kimlik açısından oldukça önemli bir ölçüm olduğu unutulmamalıdır. Sünni veya Alevi gruplardan *Türk* kimliğine geçişler söz konusudur. Bu tespit *dünya görüşüne etki eden kurum ve farklı gruplara ilişkin bilgi kaynağı* sorularının gruplara göre farklılaşması hususunu desteklemektedir.

Tablo 8: Alevilere Karşı Sosyal Mesafe Puanının Araştırmaya Katılanların Birincil Kimlik Tanımlamalarına Göre Farklılaşması

		N	Ortalama	ss
Alevilere Karşı Sosyal Mesafe Toplam Puanları	Türk	246	29,5691	10,91607
	Alevi	28	42,3929	2,80660
	Çerkes	53	23,9811	8,29618
	Kürt	12	37,2500	9,26504
	Müslüman	81	24,5062	8,56610
	Çeçen	29	25,6897	7,15693
	Sünni	7	22,2857	5,15475
	Avar(Maarulav)	9	28,2222	12,58747
	Diğer	4	39,7500	7,08872
	Toplam	469	28,7377	10,61876

Araştırmaya katılanların *Alevilere* karşı sosyal mesafe puanlarının *kabul edilen birincil kimlik* durumlarına göre farklılaşmasını gösteren tek faktörlü varyans analizi sonuçları tablo 9'da verilmektedir. Tablo incelendiği zaman *Alevilere* karşı sosyal mesafenin *kabul edilen birincil kimlik* durumlarına göre anlamlı bir şekilde farklılaştığı gözlemlenmektedir [F (8-460)= 13,37;p<0,05]. Tablo 8 incelendiği zaman *Alevilere* karşı sosyal mesafenin katılımcıların *kabul edilen birincil kimlik* durumlarına göre *Kürt'üm* diyenlerde 37,25 oranla en yüksek olduğu sonucu karşımıza çıkmaktadır (Bölge *Alevilerinin* hem kendi tanımlamalarına göre hem de diğer gruplar tarafından *Kürt* olarak ifade edilmesi hatırd tutulmalıdır). En düşüğü 22,28 oranla *Sünni* diyenlere ait olmakla birlikte diğer kimliklerin oranları da birbirlerine yakın sonuçlanmıştır.

Tablo 9: Alevilere Karşı Sosyal Mesafe Puanının Araştırmaya Katılanların Birincil Kimlik Tanımlamalarına Göre Farklılaşmasının Varyans Analizi (ANOVA) Sonuçları

Varyansın Kaynağı	Kare Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	Sig.
Gruplar Arası	9958,319	8	1244,790	13,375	,000
Grup İçi	42812,423	460	93,070		
Toplam	52770,742	468			

Katılımcıların kabul edilen birincil kimlik durumlarına göre *Alevilere* karşı Sosyal mesafe puan sıralaması: *Alevi, Diğerleri, Kürt, Türk, Avar, Çeçen, Müslüman, Çerkes ve Sünni* şeklinde sonuçlanmıştır. Bu sonuçlar iç grup bilincini ve referans haritasını vermesi açısından oldukça önemli sonuçlardır.

Tablo 10: Sünnilere Karşı Sosyal Mesafe Puanının Araştırmaya Katılanların Birincil Kimlik Tanımlamalarına Göre Farklılaşması

		N	Ortalama	ss
Sünnilere Karşı Sosyal Mesafe Toplam Puanları	Türk	244	32,6680	9,88079
	Alevi	28	34,8214	8,43737
	Çerkes	53	28,0566	8,49075
	Kürt	12	27,1667	10,84463
	Müslüman	81	35,6914	8,80716
	Çeçen	29	36,9655	7,79415
	Sünni	7	26,1429	4,37526
	Avar (Maarulav)	9	37,0000	10,08712
	Diğer	4	39,7500	7,08872
	Toplam	467	32,9700	9,62779

Araştırmaya katılanların *Sünnilere* karşı sosyal mesafe puanlarının kabul edilen birincil kimlik durumlarına göre farklılaşmasını gösteren tek faktörlü varyans analizi sonuçları tablo 11'de verilmektedir. Tablo incelendiği zaman *Sünnilere* karşı sosyal mesafenin kabul edilen birincil kimlik durumlarına göre anlamlı bir şekilde farklılaştığı gözlemlenmektedir [F (8-458)= 5,08;p<0,05]. Tablo 10 incelendiği zaman *Sünnilere*

karşı sosyal mesafenin katılımcıların *kabul edilen birincil kimlik* durumlarına göre *Avar'ım* diyenlerde 37,00 oranla en yüksek olduğu sonucu karşımıza çıkmaktadır. En düşüğü 26,14 oranla *Sünni* diyenlere ait olarak sonuçlanmıştır. Yine bölgedeki mezhep ve kimlik ilişkisine yönelik önemli bir ipucu vermektedir bu sonuçlardır. Alanda yaşayan insanların geneli *Hanefi* mezhebindedir. Bu grupların içinde *Türkler ve Çerkesler* var. Çeçenler ve Avarlar ise *Şafii* mezhebindedir. Ama sayıca bölgede azdırlar. Şafii olanların Sünni kavramına ilişkin bir farkındalığa sahip olmalarının altında yatan bakış açısında sayıca azınlık olmalarını unutmamak gerekir. Zira bölgede Şafii olanların sayısal ve Alevi gruplarının zihinsel azınlığı farklılığa ilişkin anlamlı bir duyarlılık geliştirmiştir.

Tablo 11: Sünnilere Karşı Sosyal Mesafe Puanınının Araştırmaya Katılanların Birincil Kimlik Tanımlamalarına Göre Farklılaşmasının Varyans Analizi (ANOVA) Sonuçları

Varyansın Kaynağı	Kare Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	Sig.
Gruplar Arası	3521,009	8	440,126	5,081	,000
Grup İçi	39674,571	458	86,626		
Toplam	43195,580	466			

Katılımcıların kabul edilen birincil kimlik durumlarına göre *Sünnilere* karşı sosyal mesafe puan sıralaması: *Diğerleri, Avar, Çeçen, Müslüman, Alevi, Türk, Çerkes, Kürt ve Sünni* şeklinde sonuçlanmıştır.

Tablo 12: Araştırmaya Katılanların Dünya Görüşüne En Fazla Etki Eden Kurum Durumuna Göre Dağılımları

Dünya Görüşünüze En Fazla Etki Eden Kurum Hangisidir?		F	%
1	Televizyon	183	38,9
2	Siyasi Partiler	25	5,3
3	Camii	54	11,5
4	Üniversite	45	9,6
5	Gazeteler	21	4,5
6	Cemevi	25	5,3
7	Bağlı Olduğum Cemaat	10	2,1
8	Üyesi Olduğum Dernek	17	3,6
9	Okul	37	7,9
10	Diğer	53	11,3
11	Toplam	470	100,0

Tablo 12 incelendiğinde, dünya görüşlerine en çok etki eden kuruma sorusuna katılımcıların % 38,9'u *Televizyon*, % 11,5'i *Camii*, % 9,6'sı *Üniversite*, % 7,9'u *Okul*, % 5,3'ü *Siyasi Partiler*, aynı oranda *Cemveleri* cevabını vermişlerdir.

Tablo 13: Alevilere Karşı Sosyal Mesafe Puanının Araştırmaya Katılanların Dünya Görüşlerine En Fazla Etki Eden Kuruma Göre Farklılaşması

Alevilere Karşı Tutum Toplam Puanları		N	Ortalama	ss
	Televizyon	183	26,3169	10,24148
	Siyasi Partiler	25	28,6000	11,36515
	Camii	54	27,6481	9,02859
	Üniversite	45	32,2889	10,61008
	Gazeteler	21	31,4762	10,57648
	Cemevi	24	40,0833	8,84119
	Bağlı Olduğum Cemaat	10	29,6000	10,22198
	Üyesi Olduğum Dernek	17	23,4706	7,45082
	Okul	37	30,4865	11,97131
	Diğer	53	29,3396	9,52919
	Toplam	469	28,7377	10,61876

Araştırmaya katılanların *Alevilere* karşı sosyal mesafe puanlarının *dünya görüşlerine en fazla etki eden kurum* durumlarına göre farklılaşmasını gösteren tek faktörlü varyans analizi sonuçları tablo 14'de verilmektedir. Tablo incelendiği zaman *Alevilere* karşı sosyal mesafenin katılımcıların *dünya görüşlerine en fazla etki eden kurum* göre anlamlı bir şekilde farklılaştığı gözlemlenmektedir [F (9-459)= 6,01;p<0,05]. Tablo 13 incelendiği zaman *Alevilere* karşı sosyal mesafenin katılımcıların *dünya görüşlerine en fazla etki eden kurum* olarak *Cemevi* diyenlerde 40,08 oranla en yüksek olduğu sonucu karşımıza çıkmaktadır. En düşüğü 23,47 oranla *üyesi olduğum dernek* değişkenini işaretleyenlerde ölçülmüştür. Bölgede Kafkas kökenli gruplardan özellikle Çerkesler geleneklerini kurumsal olarak dernekler kanalıyla devam ettirmektedirler. Alevi grupların da dernekleştiği gözlemlenmiştir. Ama hem anket sonuçlarından hem de mülakatlardan elde edilen verilere göre derneklerin, bölge Alevileri için tanımsal bir boyutta olmadığı görülmüştür.

Tablo 14. Alevilere Karşı Sosyal Mesafe Puanının Araştırmaya Katılanların Dünya Görüşlerine En Fazla Etki Eden Kuruma Göre Farklılaşmasının Varyans Analizi (ANOVA) Sonuçları

	Kare Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	Sig.
Gruplar Arası	5562,729	9	618,081	6,010	,000
Grup İçi	47208,014	459	102,850		
Toplam	52770,742	468			

Katılımcıların *dünya görüşlerine en fazla etki eden kurum* değişkenine göre *Alevilere* karşı Sosyal mesafe puan sıralaması: *Cemevi, Üniversite, Gazeteler, Okul, Bağlı Olduğum Cemaat, Diğer, Siyasi partiler, Camii, Televizyon ve Üyesi Olduğum Dernek* şeklinde sonuçlanmıştır.

Tablo 15. Sünnilere Karşı Sosyal Mesafe Puanının Araştırmaya Katılanların Dünya Görüşlerine En Fazla Etki Eden Kuruma Göre Farklılaşması

		N	Ortalama	ss
Sünnilere Karşı Sosyal Mesafe Toplam Puanları	Televizyon	182	30,3626	10,53384
	Siyasi Partiler	25	37,6800	8,55726
	Camii	54	35,3704	10,33824
	Üniversite	45	34,2889	7,95619
	Gazeteler	21	31,5238	8,32838
	Cemevi	24	34,8333	8,55502
	Bağlı Olduğum Cemaat	10	38,0000	6,68331
	Üyesi Olduğum Dernek	17	28,2353	6,41804
	Okul	36	34,3611	8,97346
	Diğer	53	35,4906	7,07820
Toplam	467	32,9700	9,62779	

Araştırmaya katılanların *Sünnilere* karşı sosyal mesafe puanlarının *dünya görüşlerine en fazla etki eden kurum* durumlarına göre farklılaşmasını gösteren tek faktörlü varyans analizi sonuçları tablo 16'da verilmektedir. Tablo incelendiği zaman *Sünnilere* karşı sosyal mesafenin katılımcıların *dünya görüşlerine en fazla etki eden kuruma* göre anlamlı bir şekilde farklılaştığı gözlemlenmektedir [F (9-457)= 4,26;p<0,05]. Tablo 15 incelendiği zaman *Sünnilere* karşı sosyal mesafenin katılımcıların *dünya görüşlerine en fazla etki eden kurum* olarak *bağlı olduğum cemaat* diyenlerde

38,00 oranla en yüksek olduğu sonucu karşımıza çıkmaktadır. En düşüğü 28,23 oranla *üyesi olduğum dernek* değişkenini işaretleyenlerde ölçülmüştür. Burada önemli husus *üyesi olduğum dernek* Sünni olarak algılanan gruba da aynı Alevi gruplara olduğu gibi uzak mesafeye sahip oluşlarıdır. Genel itibariye Çerkeslerden oluşan bu gruplar, Sünni kavramını cemaatçi, tarikatçı vb. yapılar şeklinde algılamakta olduğu gözlemlenmiştir.

Tablo 16: Sünnilere Karşı Sosyal Mesafe Puanınının Araştırmaya Katılanların Dünya Görüşlerine En Fazla Etki Eden Kuruma Göre Farklılaşmanın Varyans Analizi (ANOVA) Sonuçları

Varyansın Kaynağı	Kare Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	Sig.
Gruplar Arası	3349,056	9	372,117	4,268	,000
Grup İçi	39846,524	457	87,192		
Toplam	43195,580	466			

Katılımcıların *dünya görüşlerine en fazla etki eden kurum* değişkenine göre *Sünnilere* karşı Sosyal mesafe puan sıralaması: *Bağlı olduğum cemaat, Siyasi Partiler, Diğer, Camii, Cemevi, Okul, Üniversite, Gazeteler, Televizyon ve Üyesi Olduğum Dernek* şeklinde sonuçlanmıştır.

Tablo 17: Araştırmaya Katılanların Farklı Gruplara İlişkin Düşüncelerini En Çok Edindikleri Kaynak Kurum Durumuna Göre Dağılımları

Farklı Gruplara İlişkin Düşüncelerinizi En Çok Hangi Kaynaktan Edindiniz?	F	%
1 Aile Çevrem	180	38,3
2 İmamlar	20	4,3
3 Din Dersi Öğretmenleri	8	1,7
4 Siyasi Liderler	13	2,8
5 Kitaplar	71	15,1
6 Gazeteler	15	3,2
7 Gelenek	47	10,0
8 Alevi Dedeleri	16	3,4
9 Kişisel Tecrübeleri	82	17,4
10 Diğer	18	3,8
11 Toplam	470	100,0

Tablo 17'e göre katılımcılar, farklı gruplara ilişkin düşüncelerini en çok % 38,3'le *aile çevrelerinden* almışlardır. Bunu % 17,4'le *kişisel tecrübeleri* takip etmiştir. Üçüncü sırada ise % 15,1'le *kitaplar* yer almıştır. % 10,0 oranında *gelenek* ise dördüncü sırada yer almaktadır.

Burada ailenin farklı gruplara karşı bakışı belirlemede ve hayata dair ilk bilgilerin ailede alındığı gerçeği, unutulmamalıdır. Çocukların davranışında ebeveynler tarafından oluşturulmuş *rezervuarlar (hazneler)* vardır. Ebeveynler ve diğer etkili kişiler tarafından önceden belirlenip onaylanmış olan bu hazneler, çocukla grubun psikolojik süreçleri arasındaki karşılıklı etkilenmeleri biçimlendirmektedir (Çevik, 2010: 51-72).

Farklı gruplara karşı bilgi edinme kaynaklarının sıralamasında, katılımcıların tümüne göre *kişisel tecrübenin* ikinci sırada ölçülmesi, birlikte yaşamada dış gruplara karşı bakış açısı oluşturmada, ilişki kurmanın önemini belirtmesinden dolayı dikkat çeken bir ölçümdür. Çünkü *kişisel tecrübe* sayesinde kişiler farklılarla (anlamli ötekilerle) yüz-yüze olmaktadır. Bu da insan ilişkilerini esnekleştirmekte ve bu etkileşimde kalıplar dayatma mümkün olmamaktadır.

Tablo 18: Alevilere Karşı Sosyal Mesafe Puanınının Araştırmaya Katılanların Bilgilerini Edindikleri Kaynağa Göre Farklılaşması

	N	Ortalama	ss
Aile Çevrem	180	26,6111	10,67048
İmamlar	20	26,7000	8,94486
Din Dersi Öğretmenleri	8	18,3750	6,25500
Siyasi Liderler	13	34,6923	9,76716
Kitaplar	71	31,6197	10,31970
Gazeteler	15	29,5333	10,41199
Gelenek	47	29,2979	9,71980
Alevi Dedeleri	16	43,6875	2,27211
Kişisel Tecrübelerim	81	26,5309	9,14069
Diğer	18	35,7222	9,97530
Toplam	469	28,7377	10,61876

Araştırmaya katılanların *Alevilere* karşı sosyal mesafe puanlarının *farklı gruplara karşı bilgilerini edindikleri kaynağına* göre farklılaşmasını gösteren tek faktörlü varyans analizi sonuçları tablo 19'da verilmektedir. Tablo incelendiği zaman *Alevilere* karşı sosyal mesafenin *farklı gruplara karşı bilgilerini edindikleri kaynak* durumuna göre anlamlı bir şekilde farklılaştığı gözlemlenmektedir [F (10-459)= 8,68;p<0,05]. Tablo 18 incelendiği zaman *Alevilere* karşı sosyal mesafenin katılımcıların *farklı gruplara karşı bilgilerini edindikleri kaynağı* *Alevi Dedeleri* olarak söyleyenlerde

43,68 oranla en yüksek olduğu sonucu karşımıza çıkmaktadır. En düşüğü 18,37 oranla *Din Dersi Öğretmenimden* diyenlere ait olarak ölçülmüştür.

Tablo 19. Alevilere Karşı Sosyal Mesafe Puanının Araştırmaya Katılanların Bilgilerini Edindikleri Kaynağa Göre Farklılaşmasının Varyans Analizi (ANOVA) Sonuçları

Varyansın Kaynağı	Kare Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	Sig.
Gruplar Arası	7679,603	10	853,289	8,686	,000
Grup İçi	45091,139	459	98,238		
Toplam	52770,742	468			

Katılımcıların *farklı gruplara karşı bilgilerini edindikleri kaynak* değişkenine göre *Alevilere* karşı sosyal mesafe puan sıralaması: *Alevi Dedelerin, Diğerleri, Siyasi Liderler, Kitaplar, Gazeteler, Gelenek, İmamlar, Aile Çevrem, Kişisel Tecrübem ve Din Dersi Öğretmeni* şeklinde sonuçlanmıştır.

Tablo 20: Sünnilere Karşı Sosyal Mesafe Puanının Araştırmaya Katılanların Bilgilerini Edindikleri Kaynağa Göre Farklılaşması

	N	Ortalama	ss
Aile Çevrem	180	30,2167	10,63003
İmamlar	20	36,8000	7,79068
Din Dersi Öğretmenleri	8	31,0000	14,17241
Siyasi Liderler	13	36,6154	5,70874
Kitaplar	70	36,0143	8,74352
Gazeteler	15	33,1333	7,80903
Gelenek	46	32,3043	8,03567
Alevi Dedeleri	16	35,9375	8,27421
Kişisel Tecrübelerim	81	33,6914	8,90315
Diğer	18	38,3333	4,75271
Toplam	467	32,9700	9,62779

Araştırmaya katılanların *Sünnilere* karşı sosyal mesafe puanlarının *farklı gruplara karşı bilgilerini edindikleri kaynağa* göre farklılaşmasını gösteren tek faktörlü varyans analizi sonuçları tablo 21'de verilmektedir. Tablo incelendiği zaman *Sünnilere* karşı sosyal mesafenin *farklı gruplara karşı bilgilerini edindikleri kaynak* durumuna göre anlamlı bir şekilde

farklılaştığı gözlemlenmektedir [F (10-457)= 4,10;p<0,05]. Tablo 20 incelendiği zaman *Sünnilere* karşı sosyal mesafenin katılımcıların *farklı gruplara karşı bilgilerini edindikleri kaynağı İmamlar* olarak belirtenlerde 36,80 oranla en yüksek olduğu sonucu karşımıza çıkmaktadır. En düşüğü 30,21 oranla *Aile Çevremden* diyenlere ait olarak ölçülmüştür.

Tablo 21. Sünnilere Karşı Sosyal Mesafe Puanınının Araştırmaya Katılanların Bilgilerini Edindikleri Kaynağa Göre Farklılaşmasının Varyans Analizi (ANOVA) Sonuçları

Varyansın Kaynağı	Kare Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	Sig.
Gruplar Arası	3232,074	10	359,119	4,107	,000
Grup İçi	39963,507	457	87,447		
Toplam	43195,580	466			

Katılımcıların *farklı gruplara karşı bilgilerini edindikleri kaynak* değişkenine göre *Sünnilere* karşı sosyal mesafe puan sıralaması: *Diğerleri, İmamlar, Siyasi Liderler, Kitaplar, Alevi Dedelerin, Kişisel Tecrübe, Gazeteler, Gelenek, Din Dersi Öğretmeni ve Aile Çevrem* şeklinde sonuçlanmıştır.

Birincil kimlik tanımlaması, dünya görüşüne en fazla etki eden kurum ve farklı gruplara karşı bilgi edinme kaynağı değişkenlerine göre Alevilere ve Sünnilere karşı farklılaşmanın ölçüldüğü bu tablolardan hareketle dışlamanın ve kabullenmenin sosyo-psikolojik boyutlarının kavramsallaştırılarak ele alınması gerekmektedir. Araştırmaya katılanların tümünü, söz konusu değişkenlere göre Alevilere yönelik sosyal mesafeleri uzak olarak ölçülmüştür. Buna mukabil Alevi grupların diğer gruplara yönelik bakış açıları daha olumlu ve sosyal mesafeleri yakındır. Örneğin, *birincil kimlik algılamasına* göre kimliğini Sünni olarak tanımlayanların Alevilere göre farklılaşması 22,28 olarak ölçülmüş. Ama Sünnilere göre farklılaşmasında birincil kimliğini Alevi olarak tanımlayanlar Sünnilere 34.82 gibi bir puanla daha yakın ve olumlu sosyal mesafeye sahip olarak ölçülmüştür. *Dünya görüşüne en fazla etki eden kurum* değişkeninde Camii diyenlerin Alevilere göre farklılaşması 27,64 olarak sonuçlanmıştır. Buna mukabil Cemevi diyenlerin Sünnilere göre farklılaşması 34,83 olarak ölçülmüştür. Benzer bir sonuç *farklı gruplara karşı bilgi edinme kaynağı* değişkeninde karşılaşılmaktadır. Bilgi kaynağını İmamlar olarak belirtenlerin Alevilere

karşı farklılaşması 26,70 olurken Alevi Dedeleri olarak tanımlayanların Sünnilere karşı farklılaşması 35,93'dür. Bütün bu veriler, dışlamanın dışlandığı halde yakın sosyal mesafeye sahip olmanın zihniyet temellerini incelemeyi zorunlu kılmaktadır.

3.1. Alevilere Yönelik Sosyal Mesafe Uzaklığının Zihniyet Temelleri

3.1.1. Önyargı

Bir gruba karşı olumsuz değerlendirme içerisinde bulunmanın ve dışlamanın en temeli önyargıdır. Ve bu önyargı birlikte yaşamada ilişkinin seyrini en çok etkileyen unsurdur. *Gordon W. Allport*, önyargının antik dönemden günümüze üç aşamadan geçerek değişikliğe uğramasının ve bugünkü anlamını kazanmasının analizini yapmıştır. Allport'a göre antik dönemde *önceki karar ve deneyimlere dayanılarak verilen hüküm* anlamına gelen *önyargı (prejudicim)*, daha sonra *gerçekler hakkında nesnel bir inceleme yapmadan, iyice düşünmeden, alelacele verilmiş bir yargı* manasında kullanılmıştır. Bugünkü anlamı ise, *desteksiz ve mesnetsiz bir şekilde peşinen varılmış bir yargı ile birlikte bir şeyin lehinde ve aleyhinde bir tavır almayı, yani sempati ve antipati duygularını da içerecek şekilde genişletilmiştir*. Bilimsel literatürde ise, katı ve yanlış genelleştirme yaparak, bir gruba veya o grubun üyelerine olumsuz tutum ve davranışlar gösterme eğilimi olarak tarif edilmektedir (Yapıcı 2004, 14-19).

Körü körüne inanç haline dönüşerek psikolojik temelde, *önyargı* farklı gruplarda olabilecek herhangi bir erdem, gerçek ya da hayali kusurlarını abartma eğilimi ile katlanarak doğrudan reddi anlamına gelir. Ötekileştirilenlerin eylemleri öyle bir yorumlanır ki, her yaptıkları imgelerini biraz daha karartır ve sanki *ne yaparsan yap, ne söylersen söyle, yerden yere vurulacak ve sana karşı kanıt olarak kullanılacaktır* ilkesine uygun olarak yapılanlar kötücül dürtüler olarak algılanır (Bauman 1998, 57). Bu bir bakıma, *iyiliğe ilişkin tutumların bile zihinsel kurgulara kurban edilişidir*.

Farklı gruplar arasında bir bakıma bilgi sağlayıcı olarak da kullanılan ve sosyal psikolojide *kalıplaşmış tutumlar (kalıp yargılar)* diye isimlendirilen ön yargılar gerçekliğin nesnelleşmesinin önündeki en büyük

engellerdir. *Kalıplaşmış tutumlar (kalıpyargılar)* belirli gruplar hakkında sahip olunan bilgilerin özetidir. Bilinmeyen bir grup hakkında duyulanlarla yetinilir ve araştırmaya gerek duyulmadan bir yargıya ulaşılmış olunur (Kağıtçıbaşı 2010, 133-135). Bu da bir başka grubu, sembolik ilişkisellikte tanıyıp anlamlı bir farklılık düzeyine sahip olmaktansa, gruba karşı belli yüklemeler ve kimi zaman gerçekliği olmakla beraber genelde kurgusal düzlemde seyreden kalıp yargılar beslenilmesine sebep olmaktadır. Dolayısıyla kalıp yargılar sosyal mesafeyi destekleyen bir bilgi kaynağı haline gelmektedir (Şerif-Şerif II, 1996, 654-56). Sosyal psikolojide gizil ve görünür ön yargılar şeklinde tasniflere de tabi tutulmuştur. Farklı sosyal gruplara yönelik tutum ve davranış farklılığında, bu tutumun etkisi dikkat çekmektedir (Kağıtçıbaşı 2010, 133-135).

Farklı gruplara karşı birlikte yaşamaya zarar veren bir diğer ön yargının temelinde ise, benmerkezcilik ve grup merkeziliği yatmaktadır. Bu solipsizmdir. Felsefi bir ifade olan solipsizm: Kendine aşırı bağımlı olmak, evrenin kendi etrafında döndüğünü sanmak, hakikati sadece ve sadece kendi algılamalarına göre biçimlendirmek demektir. *Yemeğini yemek, kestiğini yemek* sosyal mesafe tutumları hem gruplar nezdinde çok değişkenliğe sahip olması hem de bu iki soru arasında bir ayrımın oluşması birey üzerindeki kadim ön yargıya örnek olarak verilebilir. Bu iki tutumun farklı gruplara göre ölçümü ve aynı gruba yönelik olarak bile farklı sonuçlarda ölçülmesi dinsel ön yargıya da işaret olarak algılanabilir.

3.1.2. Grup Bilincinin Getirdiği Dışlamacılığın Doğurduğu Sosyal Mesafe Uzaklığı

Gruplar arası sosyal mesafe, iç grup-dış grup ayrımında, iç grubun olumlanması ve dış grubunda olumsuzlanması üzerine bina edilir. Bu, bazen bilinçli bir şekilde olumsuz kurgu şeklinde, bazen de farkında olmadan grubun devamlılığını korumak için doğal olarak meydana gelir. Bir diğer önemli nokta, iç grup-dış grup meselesinde, kişisel ön yargı ile grup ön yargısını ayırmak gerekmektedir. Ön yargı en yalın ifadesiyle, bir şeyin ya da kişinin aleyhine olarak (bazen de lehine) olarak önceden oluşturulmuş bir kanaat ya da yanlılığı gösterir (Marshall, 1999, 559). Ön yargı kavramının, gruplar arası ilişkilerde, bir grubun diğer gruba olan algısının genelleştirilmesini grup normu olarak açıklayan Şerif'e

göre, ön yargı deyince literatürde genellikle grup ön yargısı anlaşılmalıdır. Çünkü önyargı, bir grubun üyelerinin bir başka grup ve bu grubun üyeleri ile ilgili oluşturdukları sosyal mesafede açığa çıkar. Hatta bireylerin dış gruplara yönelik ön yargıları onun benliğinin (ego sisteminin) öyle bir parçası haline gelir ki o, bu tavrını kişisel bir tercih olarak algılayabilir (Şerif-Şerfi II 1996, 649).

Esasında gruplar arası davranışlarda, bir yandan güdüler, tutumlar, kompleksler gibi iç faktörlerin etkisi olmakla beraber, diğer taraftan durumsal, örgütsel, sosyo-kültürel, ekonomik, dini vs. dış faktörlerin birleşmesi ve kaynaşması sonucu meydana gelir. Çünkü gruplar arası etkileşim süreci şekillendikçe, onların birbirlerine yönelik davranışları, tutumları, sevgileri, nefretleri, algıları, beklentileri, sosyal mesafeleri belirir (Yapıcı 2004, 42-43). Bireyin grupsal süreci bir diğer ifadeyle sosyalleşme süreci, öncelikle iç grup bilincini güçlendirmektedir. Ama bu iç grup bilinci farklı gruplara karşı dışlamanın retoriğine dönüştürülürse ve genelleştirilirse birlikte yaşamaya zarar vereceği kaçınılmaz olduğu unutulmamalıdır.

3.3 Alevilerin Diğer Gruplara Yakın Çıkmasının Zihniyet Analizi

3.3.1. “Azınlık” Psikolojisi

Birincil kimlik algılaması, dünya görüşüne en fazla etki eden kurum ve farklı gruplara karşı bilgi edinme kaynağı değişkenlerinde Alevilerin diğer gruplara karşı farklılaşması, diğer grupların Alevilere uzak olmasının aksine yakın olarak ölçülmüştür. Bu sonuçların altında yatan zihniyet analizinde ilk dikkati çeken nokta hem sayıca hem de dünya görüşü bazında azınlığa sahip olmanın sosyo-psikolojisi yattığı gözlemlenmiş olup bu hususun kavramsal analizi yapılması icap etmektedir.

Sosyal mesafe puan farklılaşmasında *Alevilerin* diğer gruplara karşı sosyal mesafeleri yakın ölçülmüştür. Kağıtçıbaşı'ya göre *uyma davranışını etkileyen ortamsal etkenlerde* grubun büyüklüğünün ve görüş birliğinin yanında azınlığın etkisi de söz konusudur. Ama azınlığın büyük grubu etkileyebilmesi belli şartlara bağlıdır. İlk başta azınlık grup büyük gruba karşı çıkarken tutarlı olması ve kendine güvenmesi gerekir.

İkinci olarak, azınlık grup üyelerinin tutucu ve katı olmamaları gerekir (Kağıtçıbaşı 2010, 89-91).

Alevi grupların bütün gruplara karşı oldukça yakın sosyal mesafe puanları, karşı çıktıkları hususlarda, *Alevilerin* iç tutarlıklarını göstermektedir. Örneğin, Alevilerin en büyük eleştirileri *kestiğini yeme* konusundadır. Yine birlikte yaşama açısından, grupların *Alevilere* uzaklığının aksine kendileri bütün gruplara yakın mesafededirler. Aynı zamanda *Aleviler*, görüş itibarıyla katı ve tutucu değildirler. Grubu etkileme ve kendilerini kabullendirme açısından bu veriler, *Alevi* grupların diğer gruplara göre daha tutarlı ve birlikte yaşam konusunda daha fazla olumlu farkındalığa sahip olduklarını göstermektedir. Diğer bir tanımlamayla söylenecek olunursa, hem kendi içinde, hem de diğer gruplara karşı yakın mesafeye sahip olmaları, dışlanmışlığın, mezhepsel bağlarla bağlanmış geniş gruba karşı onaylamadıkları davranışların, iç grubu tutarlılaştırmasından ve farklıyla olan ilişkilerinde kendilerine güven sağlamasından kaynaklanmaktadır.

3.3.2. Aleviliğin İnsan Algısı ve Tarihsel Süreci

Alevilerin bütün gruplara karşı sosyal mesafe yakınlığının en temel sebepleri arasında, *Alevilik/Bektaşiliğin* insana yaklaşımı ve tarihsel sürecinde geçirmiş olduğu modernleşmesi önemli bir yer tutmaktadır. *Alevî/Bektâşîlerde* her şeyi yoktan var eden, yarattıklarını çok seven, merhametli ve eşi benzeri olmayan bir *Allah* inancı vardır ve böyle bir *Allah'a* iman etmektedirler (Güzel 2002, 70; Çamuroğlu 1994, 122; Üzüm, Tanrı'nın Gönderdiği Kitabı Bilmeyen Tanrı'yı Nasıl Bilebilir?, 2002, 101-113). Onların *Allah* inancında, *Allah'ın* tüm isim ve sıfatlarının insanda olduğu düşüncesinden hareketle insana büyük değer atfedilmektedir (Fırlalı 1991, 220; Güngör 2007; Yıldız 2003, 88) *Alevî/Bektâşî* düşüncesinde, kendisinden korkulması gereken bir *Yaratıcıdan* ziyade kendisiyle konuşulabilen, bazen yargılanabilecek, senli-benli olunabilecek bir varlık göze çarpmaktadır (Fırlalı 1991, 280-288; Üzüm "Modernizmin Alevi Toplumu Üzerine Etkisi", 1997, 277-292).

Dinsel temellerinde *Allah* ve insan önemli bir yer tutmaktadır. Bölgedeki *Alevi* köylerde yapılan mülakatlarda, İslam dininin ibadetlerine ilişkin tutumları sorulduğunda, *en büyük ibadet insanlıktır* cevapları,

salt inanç temelli bir algının yansıması değildir. Dürüst yaşam tarzının bir ibadet olduğunu ve insan ilişkilerinde güvenin esas olduğunu göstermektedir. Nitekim araştırmaya katılanların tümüne göre, *Alevilere* karşı sosyal mesafe tutumlarından *alış/veriş*'in, diğer grupların sıralamasına göre yakın ölçülmesi, bu tespiti desteklemektedir.

Alevilerin diğer gruplara karşı sosyal mesafe yakınlığının bu mezhepsel temelinin yanında, *Aleviliğin*, tarihi süreçte geçirdiği evrelerde bütün gruplara karşı sosyal mesafe yakınlaşmasına sebep olmaktadır. *Alevilerin Selçuklu-Osmanlı* dönemindeki konumlanışları genellikle dışlanmayla özdeşleşmişti. Bu da *Alevi topluluğunu*, kendilerini gizlemelerine ve sır toplumu halinde yaşamlarını sürdürmeye zorlamıştır. *Cumhuriyet* döneminde ise, devamlı sırlarını canlı tuttıkları geleneksel bağlamından uzaklaşıp modernleşmenin bileşenleriyle bütünleşmişlerdir (Subaşı 2003, 173-182). Bu süreçteki *Aleviliğe* ilişkin tanımlamalar ve tartışmalar bir tarafa, bu çalışmada dikkat çekilmek istenen, *Alevi grupların* farklı gruplara karşı yakın ilişki kurmasının altında yatan psikolojik temellerin, *Alevlik* tarihiyle incelenmesi gerekliliğidir.

Alevilik için en genel anlamda *Kerbela*, bölge *Alevileri* için *göç, dersim hadisesi*, daha yakın dönemde *Sivas Madımak Oteli olayı*, mülakat esnasında tespit edilen sayısız dışlanmışlık hikâyeleri, *Alevilik* kimliğini canlı tutan travmalar olarak sayılabilir. Örneğin, mülakat esnasında geçmişte *Aleviliklerini* gizlediklerini ama *Madımak Oteli* hadisesinin kırılma noktası olduğunu ve o olaydan sonra kimliksel vurgularını açıktan kullanmaya başladıklarını ifade etmişlerdir. *Alevilerin* modernleşmesi ve dışa açılması her ne kadar *Cumhuriyet* dönemiyle başlatılsa da, asıl görünürlülüklerini sağlayan (travmalar) *Çorum, Kahramanmaraş, Sivas vb.* olaylarıdır. *Acıyı bal eden* söylemlerinde de olduğu gibi, *Aleviler*, bu tür acı hadiseleri konuşarak ve yasını tutarak içe kapalı grup olmaktan kurtulmuşlardır. Modern anlamda anma törenleri, acıyı paylaşarak hayatı zindan etmekten kurtaran *yas*'ın yerini almıştır. Kendi içlerinde dışlamaya meydan verecek *yas tutma*, medya vasıtasıyla geniş gruba karşı açılarak, grupsal kabullendirme vazifesi de görmektedir. Bütün bunlar da, birlikte yaşamada bütün gruplara karşı olumlu bakışa ve farklı olana karşı sosyal mesafe yakınlığının psikolojik temelini oluşturmaktadır.

Sonuç

Birey içinde yaşadığı toplumdan bağımsız değildir. Dünyaya gelişle birlikte sosyalleşme sürecine girer ve içinde yaşadığı toplumun reflekslerini kazanır. Ama bu yapıda birey ve toplum ilişkisi dinamik bir ilişkidir. Toplum bireyi dönüştürürken birey de toplumu dönüştürmektedir. Bu noktada birey/toplum ilişkisini karşılıklı etki kavramı ve birlikte yaşama açısından hareketle incelenmesinin önemli olduğu unutulmamalıdır. Grup içi, gruplar arası ilişki ve sosyal çevrelerin keşmesi gündelik hayat pratikleri formlarında şekillenmektedir. Durağan ve bireyi içinde kaybettiren gruplar arası/içi ilişkiden ziyade gündelik hayat gerçekliğinden hareketle örnek merkezli bakış açısı geliştirmenin birlikte yaşamaya daha çok katkı sunacağı düşünülmektedir.

Farklı gruplara karşı sosyal mesafe tutum soruları bu çerçevede değerlendirilmelidir. Bu formlar birlikte yaşamada toplumda öncelenmesi gereken tutumları sunmaktadır. İnceleme çerçevesinde vurgulanan iki gruba yani Aleviler ve Sünnilere karşı sosyal mesafe tutumlarında ön plana çıkan noktanın acı ve sevincin, cenaze ve düğün geleneğinin/formunun en yakın mesafeye sahip olarak ölçülmesi, birlikte yaşamının mekansal/zamansal zorunluluğunun paylaşımı doğurması, toplumu bütünleştirmesi ve bu toplumun kadim geleneğine ilişkin zihniyet tanımları vermesi açısından önemlidir. Diğer taraftan bu ön plana çıkan sosyal mesafe tutumu tarihsel ortaklıkların tespitini yaparken gelecek adına da ip uçları barındırmaktadır. Düğüne katılmak ve cenaze törenine gitmek olan bu iki tutum, acının ve sevincin toplumu birleştirmesine sebep olurken geçmiş-gelecek perspektifinin de sınırlarını çizmektedir.

Hem anket verilerinde hem de alan araştırmasında yapılan mülakatlarda sosyal mesafenin uzaklık veya yakınlık derecesinin sınırlarını çizen iki zihniyet temeli, bakış açısı şu şekildedir: Yaşam tarzını koruma, geleneği yaşatma, kalıp yargılar, toptancı bakış, dinsel algılama, vb. tutumların farklı gruplara karşı sosyal mesafeyi uzaklaştırdığı söylenebilir. Bu gruplarda duygusal kültür ve gelenek algısı, iç grup bilincini kuvvetlendirmenin yanında, üyelerine karşı normatifliğe de dönüşebildiği gözlemlenmiştir. Bu yaptırım en çok, *başkasına benzeme tehlikesini vurgulayan bir retorikle*, bireylerde *utanç duygusu* yaşat-

mak şeklinde cereyan etmektedir. Özellikle onlardan olma normatifliği Alevilere karşı sosyal mesafe uzaklığına sebep olduğu gözlemlenmiştir.

Dışlanmışlık yaşayan gruplar, birlikte yaşamada daha hoşgörölü ve esneklerler. Hakim gruba karşı yapılan itiraz iç grup tutarlılığını sağla-maktadır. Bu tutarlılık, karşı çıkılan noktalara ilişkin üslubun yönünü de çizmektedir. Çünkü bu grup içinde yapılan yanlışlığa, *farklı grubun örnekliliğini ayıplama retoriğinden ziyade, yanlış olana taraf olmayı uyaran bir üslupla* müdahale edilmektedir. Alevlerin diğer gruplara karşı birlikte yaşama temelinde geliştirdikleri söylemlerin bu zihniyet-ten hareketle şekillendiği ölçülmüş ve gözlemlenmiştir.

Kaynakça

- Alici, L., (Ed.) (2010), *100. Yılında Göksun Sempozyumu*, İstanbul, Şenyıldız Matbaası.
- Arslantürk, Z., (2004), *Araştırma Metod ve Teknikler*, İstanbul, Çamlıca Yayınları
- Bauman, Z., (1998), *Sosyolojik Düşünmek*, (Çev. Abdullah Yılmaz), İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
- Berger, P. L., Luckmann, T., (2008), *Geçekliğin Sosyal İnşası*, (Çev. Vefa Saygın Öğütler), İstanbul, Paradigma Yayıncılık.
- Bogadrus, E. S., (1959), *Social Distance*, Ohio:Yellow Springs, Antioch Press.
- Budak, S., (2000), *Psikoloji Sözlüğü*, Ankara, Bilim Sanat Yayınları.
- Çamuroğlu, R., (1994), *Günümüz Aleviliğinin Sorunları*, İstanbul, Ant Yayınları
- Çevik, A., (2010), *Politik Psikoloji*, Dost Yay., Ankara.
- Fay, B., (2001), *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, (Çev. İsamil Türkmen), İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
- Fırlalı, E. R., (1991), *Türkiye’de Alevilik Bektaşilik*, İstanbul, Selçuk Yayınları.
- Frisby, D., (2002), *Georg Simmel*, London 2002, Press Loutledge.
- Gasset, O., (2011), *İnsan ve Herkes*, İstanbul, Metis Yayınları.
- Göka, E., (2005), “Ulusal Kimlik, “- Kimlikleriniz Lütfen! Diye Sorunuz”, *Türkiye Günlüğü*, 80.
- Güney, S., (2009), *Sosyal Psikoloji*, Ankara, Nobel Yayın Dağıtım.
- Güngör, Ö., (2007), *Araftaki Kimlik*, Ankara, Akasya Kitap.
- Güzel, A., (2002), *Hacı Bektaş Veli ve Makalat*, Ankara, Akçağ Yayınları.
- <http://tuikapp.tuik.gov.tr/adnkSdagitapp/adnks.zul>, 2011 Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi.
- İçli, G., (2008) *Sosyolojiye Giriş*, Ankara, Anı Yayıncılık.
- Jung, W., (2001), *Georg Simmel*, (Çev. Doğan Özlem), İstanbul, Anahtar Kitaplar.
- Kağıtçıbaşı, Ç., (2010), *Günümüzde İnsan ve İnsanlar*, İstanbul, Evrim Yayınları.
- Karlı, B., (2012), *Din ve Sosyal Bütünleşme: Farklılık ve Birlikte Yaşama (Göksun Örneği)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Krech, D.,-Crutchfield, R. S., (1980), *Sosyal Psikoloji*, (Çev. E. Güngör), İstanbul, Ötüken Yayınları.
- Krech, D.,-Crutchfield, R. S., (1970), *Cemiyet İçinde Fert*, (Çev. M. Turhan), İstanbul, MEB Basımevi.
- Levine, D. N., Carter, E. B., Gorman, E. M., (2011), “Simmel’in Amerikan Sosyolojisi Üzerindeki Etkisi-I”, (Çev. Gülay Kızılar), *Georg Simmel*, (Ed. Jale Özata Dirlikyapan), s.54-94, Doğu Batı Yayınları.

- Marshall, G., (1999), *Sosyoloji Sözlüğü*, (Çev. Osman Akınhay-Derya Kömür-cü), Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları.
- Mead, G. H., (1934), *Mind, Self and Society*, Chicago, University of Chicago Press.
- Öztürk, S.,-Sarıkaya, A., (2001), *Göksun Tarihi*, İstanbul, Baskı Görsel Dizayn.
- Sencer, M., Irmak, Y., (1984), *Toplumbilimlerinde Yöntem*, İstanbul, Onur Basımevi.
- Subaşı, N., (2003), "Sırrı Fâş Eylemek: Alevi(lik) Araştırmalarında Yöntem Sorunları", *İslâmiyât*, 6/3, Ankara, s.173-182.
- Şerif, M.-Şerif, C. W., (1996), *Sosyal Psikolojiye Giriş I-II*, İstanbul, Sosyal Yayınları.
- Tavşancıl, E., (2005), *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, Ankara, Nobel Yayıncılık.
- Üzüm, İ., (1997), "Modernizmin Alevi Toplumu Üzerine Etkisi", *İslam ve Modernleşme*, (II. Kutlu Doğum İlmi Toplantısı), İstanbul, s.277-292, İSAM.
- Üzüm, İ., (2002), "Tanrı'nın Gönderdiği Kitabı Bilmeyen Tanrı'yı Nasıl Bilebilir?: Temel Alevi Kaynağı Buyruk'ta Kur'an Anlayışı", *Folklor Edebiyat Dergisi*, VIII/30, Ankara, s.101-113.
- Wallace, R. A., Wolf, A., (2012), *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, (Çev. Leyla Elburuz-M. Rami Ayas), İzmir, Doğubatu Yayınları.
- Yapıcı, A., (2004), *Din, Kimlik ve Ön Yargı*, Adana, Karahan Kitapevi.
- Yıldız, H., (2003), *Amasya Yöresi Alevileri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Samsun.

Abstract: -Priorities in Social Cohesion: Socio-Psychological Foundations of Exclusion and Acceptance (Alewisism-Sunnism Sample)- The concept of living together refers to the necessity of sharing the world with those who do not perceive, think and live the world as you do. Because being human means to be in need of and dependant on someone else. Moral responsibility in this area requires the examination of the subject on the basis of humanity. Every human being's individual experience, perception of life and the sources s/he is fed by is different. One of the main reasons of this difference originates from various individual and group processes. This article will, primarily, focus on Bogardus' social distance scale and its improved version to be implemented in the field. It will also analyse individual and in group processes as an evaluation criteria of another human being. Then it will evaluate the primary attitudes adopted towards Alewis in living together within the range of social distance positions. Lastly, the causes of the proximity and remoteness of social distance will be analysed.

Key Words: Social Distance, Alewisism, *Sunnism*, Group, Living together.

An Evaluation of the Academic Studies Focusing on the Religious Education Teachers (in Turkey)¹

Esra TUNÇ²

Abstract: In this paper, all of the books, dissertations, academic articles and the papers about religious education teachers in Turkey with regard to different dimensions, from 1923 (the founding of the Turkish Republic) to 2013 (August), were accessed and evaluated. These academic studies were categorized by their years of publication, types of studies, teaching fields and contents. After categorized, findings are evaluated. When evaluating the studies, content analysis has been used. The academic studies about religious education teachers are mostly about religious culture and moral knowledge teaching (155 studies). Studies regarding the religious lessons teachers of Imam-Hatip schools were in the minority (8 studies). While, most studies are about qualities and qualifications of religious education teachers (70 studies), some studies are done on the history of religious education teaching as a profession (14 studies). Besides, there is a limited number of comparative studies (10 studies).

Key words: Religious education teachers, Training of religious education teachers, Qualification of religious education teachers, Academic studies

1 This article was presented at International Conference on Teacher Education in the Muslim World 2013, International Islamic University Malaysia.

I would like to express my very great appreciation to Prof. M. Şevki Aydın for his valuable and constructive suggestions during the planning and development of this article. I would also like to thank Prof. Süleyman Akyürek for his advices.

2 Research Assistant, Inonu University, Faculty of Theology, esra.tunc@inonu.edu.tr

Introduction

Evaluating the educational practices of academic studies enables coherency between educational theories and their practices. Continuous improvement of practices in the field of religious education teaching as a profession is crucial in giving the theoretical advancements in this field direction and relevancy and can be achieved only through rigorous academic study.

The subject of religious education teachers plays a significant role in the religious education field. An increase can be observed in the number of studies conducted in this subject over the last years in parallel to the scientification of the subject. However, even though the number of academic studies has increased, it is arguable whether this increase or the general quality of the work produced is sufficient. In this context, there is a clear need for reviewing the nature of how academic study is being conducted and adapted into practice in the field of religious education teaching as a profession.

This paper evaluates the academic studies being conducted on the religious education teachers in Turkey. In addition, the academic studies carried out in Turkey regarding the religious education teacher of other countries are also examined.

The specified study was accessed through various sources, such as the database of Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı Tez Merkezi (the Council of Higher Education Dissertation Center), İslam Araştırmaları Merkezi (Islamic Research Center), İnönü University, and the bibliographies of related studies, etc. When evaluating the studies, content analysis is utilized. The steps was followed which were offered by Cohen, Manion and Morrison in the process of content analyses (Cohen, Mannion and Morrison, 2007, 476-483).

In this paper, all of the books, dissertations, academic articles and the papers about religious education teacher in Turkey with regard to different dimensions, from 1982 (the founding of the Department of Religious Education) until now (2013-August), were accessed and evaluated. However, we have picked studies prior to 1982 as also part of this

evaluation and review. Key words like “teacher of religious education”, “teacher of religious culture and moral knowledge”, “Imam-Hatip school” were key in searching and finding academic studies. In total, 56 articles, 53 dissertations, 16 books or chapters, 39 papers and 23 continuing dissertations were accessed. These academic studies were categorized by their years of publication, types of studies, teaching fields and contents. After categorized, findings are evaluated.

The academic studies were categorized by their periods in order to evaluate the process of development in studies of religious education teacher. The founding of the Department of Religious Education in 1982 is considered a milestone. Thereby, studies conducted before 1982 is considered a period. The time after 1982 is divided into three periods systematically: 1982-1991, 1992-2001, and 2002-2012. However, studies made in 2013 were added to last period. Studies about religious education teacher have increased consistently since 1982 because of the founding of the Department of Religious Education. The period between 2002 and 2012 year, the number of studies reached a peak. Changes about the education of religious education teachers have been made frequently since 1997. This fact can be seen a positive sign about the progress in academic research and the progress in the Department of Religious Education in Turkey.

On one hand, the academic studies about religious education teacher are mostly about religious culture and moral knowledge teaching. (Religious culture and moral knowledge is compulsive lesson in primary and secondary education in Turkey.) On the other hand, studies regarding the religious lessons teachers of Imam-Hatip schools were in the minority. (Imam-Hatip schools had only 9-12 class level until 2012. Since 2012, Imam-Hatip School have 5-12 class level in Turkey.) Due to this, it can be shown that debates about Imam-Hatip schools’ religious lessons teaching are driven mostly by political perspectives rather than academic accumulation. Arguing on political grounds has become an obstacle to evaluate and objectively speak on the quality of these schools (Kaymakcan and Aşlamacı, 2011).

There are eight (% 4,94) studies that deal especially with the religious lessons teachers in Imam-Hatip schools, two of them being articles, four of them theses/dissertations and two papers. From them, one article,

one master thesis and one PhD dissertation are about the qualifications of Imam-Hatip schools' religious lessons teachers. One paper talks about the qualifications of religious music teachers, another one discusses communication between students and teachers in Imam-Hatip schools, and one master thesis is about the professional problems of the teachers. Furthermore, there is one article and one paper about the training of Imam-Hatip school teachers. As it is seen, study done about the Imam-Hatip schools' teachers is very lacking. It can be asserted that it is not possible to adequately benefit from academic studies until changes are made by identifying and solving problems about Imam-Hatip schools and their teachers.

This paper also categorizes academic studies about religious education teaching as a profession made in Turkey by their contents. Undoubtedly, subjects in this classification are closely related to one another. In addition, studies can be included in more than one category because of addressing a variety of issues. The classification in this paper is made specifically by focusing on the main subjects/problems of the studies. This classification aims to provide a focus to the subject and problems. The classification is made into the five titles as follows:

1. Academic Studies Dealing with The Qualifications and Qualities of Religious Education Teachers

Identifying the qualifications and qualities of religious education teachers is highly important for the development of religious education teaching curriculums and amendments to the teacher education system (Akyürek, 2008). Thus, academic studies in this field contribute to the training of qualified religious education teachers.

Academic studies about religious education teachers are mostly about qualities and qualifications of religious education teachers. The studies dealing with the qualifications and qualities of religious education teachers increased between the years of 2002 and 2012, as shown in *Table 1*. This increase can be regarded as the sign of a change in agenda to a newfound focus in the founding of teacher education systems that are based on teacher qualifications in the 2000s. As a result of this agenda, the Ministry of National Education has put in efforts to identify the different qualifications of teachers according to each branch. The Ministry completed studies

about general qualifications of teaching professions in 2006 with 2590 of decision. Specific field qualifications followed these general qualifications. Qualifications of religious culture and moral knowledge teachers were implemented with 2391 of decision, on 25 July 2008.

The studies are directly answered to “how a religious education teacher” is included in this title. When these studies are categorized by their subjects, the words “qualification” and “competency” appear in 31 studies. (Continuing dissertations, the 2 of them, are not included in this number.) This fact shows that studies about the qualifications of the teacher are very affluent in Turkey.

Thesis/dissertation works are affluent when comparisons are made to other academic studies, as in *Table 1*. This can be considered a progress because theses, and especially PhD dissertations, deal with a subject with respect to a wide variety of dimensions.

Several research papers were found as to identify qualifications of religious education teachers with many perspectives. For example, Doğan and Altaş developed a scale to identify qualification of the religious education teacher (Doğan&Altaş, 2002). This scale was used in two other research papers, which concluded by saying that religious culture and moral knowledge identifies teachers qualifications (Işıkdoğan, 2006; Şimşek, 2006). Akyürek’s study “İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersi ile Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Eğitim-Öğretim Yeterliklerine İlişkin Alguları” is crucially important in addition to his latest study related to this subject. Akyürek’s comprehensive and valuable research regarding qualification of religious education pre-service teachers concluded with competence of religious education teachers by some observations and by providing their perceptions with a scale which is also developed by him (Akyürek, 2008). When these researches compared with Aydın’s research which was done in 1992, we can conclude that qualifications of religious culture and moral knowledge teachers have progressed in time (Aydın, 1992).

These conclusions about religious culture and moral knowledge teachers aren’t necessarily coherent for Imam-Hatip Schools’ religious lessons teachers. Koç’s research about qualifications of Imam-Hatip Schools religious lessons teachers concluded that the teachers had competences about field knowledge, personal characteristics etc., but teachers are very poor about

pedagogical formation (Koç, 2009:170). However, qualifications of these teachers can now be changed due to newer assignments in recent years.

Almost all of academic studies dealing with the qualifications and qualities of religious education teachers are case studies. This is an important fact about the development of teachers, teacher education and the coherence between theory and practice. However, there is also a need of studies conducting evaluations of religious education teachers' policy making and assessments of competency-based teacher education. 55 of case studies are about the cases of religious education teachers, 10 of them about pre-service teachers, 2 of them about religious education teachers from the perspective of students, and 1 of the case studies about the ideal religious education teacher from the perspective of students and their parents. However, there is a need for multidimensional studies since education is a multidimensional process.

Table 1. Academic Studies Dealing With the Qualifications and Qualities of Religious Education Teachers

Years	Academic Studies				Total	
	Book or Chapters	Articles	Theses/ Dissertations	Papers		
Before 1982						
1982-1991		4			4	%5,71
1992-2001	1		8	2	11	%15,71
2002-2012	2	18	24	11	55	%78,57
Total	3	22	32	13	70	%100

It can be said that qualification and qualities of religious education teachers were presented with many dimensions till today. We now can find answers too many of these questions, like classroom management, like communication skills etc. Besides, there are studies about what religious education teachers think about new approaches in religious education. However, studies about the meaning of religious education teaching as a profession are very limited. Almost all of these studies for sure have thoughts about the meaning of religious education teachers as a profession. However, when we review the special studies about this topic, one of the most important studies can be listed is "Din Dersi Öğretmenliği ve Güçlükleri" by Bilgin in 1983. In 2014, this study needs more attention.

Books or Chapters

1. Akyürek, Süleyman, "İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Yeterlikleri", Kayseri, Laçın Yayınevi, 2008.
2. Aydın M. Şevki, "Din Dersi Öğretmenlerinin Pedagojik Formasyon Yeterlikleri", Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1996.
3. Okumuşlar, Muhittin, "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinde Mesleki Doyum, Yediveren Yayınları, Konya, 2008.

Articles

1. Arıcı, İsmail, "Öğrencilerin İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenine Yönelik Tutumları", Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2007, Cilt: XII, Sayı: 2, S. 169-189.
2. Akyürek, Süleyman, "İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersi ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Eğitim-Öğretim Yeterliklerine İlişkin Algıları" Değerler Eğitimi Dergisi, 2012, Cilt: X, Sayı: 23, s. 7-47.
3. Bilgin, Beyza, "Din Dersi Öğretmenliği Ve Güçlükleri", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1983, Cilt: XXVI, S. 259-263.
4. Coşkun, Mehmet Kamil, "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları: İlahiyat-Eğitim DKAB Karşılaştırması", EKEV Akademi Dergisi, 2011, Sayı 48, S. 247-257.
5. Coşkun, Mehmet Kamil, "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Çok Kültürlü Eğitime Yönelik Tutumları (İlahiyat - Eğitim DKAB Karşılaştırması)", DPU Sosyal Bilimler Dergisi, 2012, Sayı 34, S. 13-28.
6. Coşkun, Mehmet Kamil, "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Demokratik Tutum Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", EKEV Akademi Dergisi, 2011, Sayı 46, S. 65-74.
7. Coşkun, Mehmet Kamil, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilimleri (İlahiyat-Eğitim DKAB

- karşılaştırması), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2013,17(1):143-162.
8. Coşkun, Mehmet Kamil, "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerin Tükenmişlik Düzeylerinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi", Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi, Yaz-2012, Cilt 11, Sayı 41, S. 64-77.
 9. Coşkun, Mehmet Kamil, "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yapılandırmacı Yöntem Yeterliliklerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", Eğitim Ve Öğretim Araştırmaları Dergisi, Kasım 2012, Cilt 1, Sayı 4, S. 266-277.
 10. Coşkun, Mehmet Kamil, "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Özyeterlik Algılarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi. 2010 Sayı: 1, S. 95-109.
 11. Doğan, Recai - Nurullah Altaş, "İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Yeterlik Ölçeği Üzerine Bir Ön Araştırma", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002, Cilt: XLIII, Sayı: 1, S. 109-122
 12. Doğan, Recai - Nurullah Altaş, "İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlik Düzeylerini Etkileyen Faktörler (Ankara Örneği)", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2003, Cilt: XLIV, Sayı: 2, S. 173-186
 13. Ev, Hacer Âşık, "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi (DKAB) Öğretmeninin Nitelik Ve Mesleki Yeterlilikleri", Elementary Education Online, İlköğretim Online, 2011, Cilt: 10, Sayı: 2, S. 523-538.
 14. Güneş, Adem, "DKAB Dersinde Teknolojik Materyal Kullanımı Ve DKAB Öğretmenlerinin Teknolojik Materyal Kullanma Eğilimleri (Gaziantep İli Örneği)", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012, Cilt: XVI, Sayı: 1, S. 479-506
 15. Keskin, Yakup, "DKAB Bölümleri Öğrencilerinin Bilgisayar Ve İnternet Kullanma Durumları Ve Yeterlilikleri", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2011, Sayı: 30, S. 211-233.
 16. Keskin, Yakup, Mesleki Yeterliliklerin Kazanılma Sürecinde Öğretmen Adaylarının Görüşlerinin Değerlendirilmesi (Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Bölümü İle İlköğretim Bölümü Karşılaştırması), Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature And His-

tory Of Turkish Or Turkic Volume 8/3, Winter 2013, P. 319-339.

17. Keyifli, Şükrü, "DKAB Öğretmenlerine Bazı Tavsiyeler", Din Öğretimi Dergisi, 1988, Sayı: 15, S. 61-64.
18. Koç, Ahmet, "Din Kültürü Ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlikleri", Değerler Eğitimi Dergisi, 2011, Cilt: 8, Sayı: 19, S. 107-149.
19. Koç, Ahmet, "İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2009, Cilt: 13, Sayı: 2, S. 131-174.
20. Öcal, Mustafa, "DKAB Dersleri Ve Öğretmenleri", Din Öğretimi Dergisi, 1989, Sayı. 20, Ankara 1989, S. 15-23.
21. Öcal, Mustafa, "DKAB Öğretmenleri", Din Öğretimi Dergisi, 1989, Sayı. 21, S. 26-45.
22. Şimşek, Eyüp, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Sınıf Yönetimi Stratejilerine Yönelik Görüşleri", Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2012, cilt: XVI, sayı: 3, s. 211-230.
23. Turan, Emine Zehra, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Bilgisayar Teknolojilerini Kullanım Düzeylerine İlişkin Görüşleri", Nevşehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2012, Cilt 1, Sayı 2, S. 23-41.
24. Uçar, Recep, "DKAB Öğretmenlerinin Öğrencilerini Motive Etme Durumlarına İlişkin Öğretmen Ve Öğrenci Algıları", İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2010, Cilt: I, Sayı: 2, S. 225-248
25. Yaşar Aşıkoğlu, Nevzat, "Din Öğretiminde Öğretmenin Rolü Ve Din Dersi Öğretmeni Yeterlilikleri (Türkiye Örneği)", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2011, Cilt: XV, Sayı: 1, S. 5-13

Dissertations

1. Algur, Hüseyin, "İlköğretim İkinci Kademe Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Öğretmen-Öğrenci İletişimi (Bayrampaşa Örneği)", Danışman: Prof. Dr. Mustafa Usta, Yüksek Lisans, 2009.
2. Arpacı, Önder, "İmam Hatip Liselerinde Öğrenci-Öğretmen İletişimi Ve Doyum Problemleri", Danışman: Prof. Dr. M. Faruk Bayraktar, Doktora, 1997.
3. Arpacı, Mücahit, "İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Yeterlilikleri (İzmir İli Örneğinde Bir Alan Araştır-

- ması)", Danışman: Doç. Dr. Recai Doğan , Yüksek Lisans, 2004.
4. Asrı Safinaz, "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleki Yeterlikleri (Göller Bölgesi Örneği)", Danışman: Doç. Dr. Ramazan Buyrukçu, Yüksek Lisans, 2005.
 5. Aydın, Muhammet Şevki "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Pedagojik Formasyon Yeterlikleri", Danışman: Prof. Dr. Beyza Bilgin, Doktora, 1992.
 6. Bağcı, Hatice Fakioglu, "İlköğretim 2. Kademe DKAB Öğretmenlerinin Sınıf Yönetimi Yeterliliklerinin İncelenmesi, Beykoz Örneği", Danışman: Yrd. Doç. Dr. Emine Keskiner, Yüksek Lisans, 2012.
 7. Bayrakdar, Nazım, "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Disiplin Anlayışları", Danışman: Prof. Dr. Muhammet Şevki Aydın, Yüksek Lisans, 2010.
 8. Bulut, Mukadder, "İlköğretim Öğrencileri Ve Velilerinin Bakış Açısıyla İdeal Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni Profili: İstanbul Örneği", Danışman: Prof. Dr. Ali Köse, Yüksek Lisans, 2009.
 9. Cebeci, Suat, "İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterlilikleri", Danışman: Prof. Dr. Beyza Bilgin, Doktora, 1994.
 10. Çakmak, Alaaddin, "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretiminde Ölçme Ve Değerlendirme Teknikleri Ve Öğretmenlerin Bunları Kullanma Düzeyleri", Danışman: Prof. Dr. Recep Kaymakcan, Yüksek Lisans, 2011.
 11. Çelik, Zeynep, "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretiminde Öğretmen Davranışları (Çınarcık Örneği)", Danışman: Prof. Dr. Suat Cebeci, Yüksek Lisans, 2010.
 12. Demir, Rıdvan, "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Derslerde Araç-Gereç Kullanma Bilgi Ve Alışkanlıkları (Adana Örneği)", Danışman: Doç. Dr. Zeki Salih Zengin , Yüksek Lisans, 2008.
 13. Dündar, Naci, "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kişilik Ve Karakter Bakımından Değerlendirilmesi", Danışman: Y. Doç. Dr. İlhan Yıldız, Yüksek Lisans, 2001.
 14. Ekici, Yakup "Afyonkarahisar İlinde Görev Yapan Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Bilgisayar Destekli Eğiti-

- me İlişkin Tutumları Ve Bu Tutumları Etkileyen Faktörler”, Danışman: Doç. Dr. Nurullah Altaş, Yüksek Lisans, 2007.
15. Erdoğan, İrfan, “Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilim Düzeyleri Üzerine Bir İnceleme”, Danışman: Muhiddin Okumuşlar, Yüksek Lisans, 2012.
 16. Gün, Bilal, “İlköğretim Ve Ortaöğretimdeki Din Eğitimi Öğretmenlerinin Öğretmenlik Mesleğine Bakışları”, Danışman: Doç. Dr. Mevlüt Kaya, Yüksek Lisans, 2002.
 17. Gündoğdu, Yusuf Bahri, “İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğrenci Başarısını Değerlendirme Yeterlikleri: İstanbul Örneği”, Danışman: Prof. Dr. Fahri Kayadibi Doktora, 2011.
 18. Güngör, Ali, “İlköğretim Okulları İkinci Kademe Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Ölçme Ve Değerlendirme Sorunları”, Danışman: Prof. Dr. Muhammet Şevki Aydın , Yüksek Lisans, 2001.
 19. Işıkdöğün, Davut, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü Mezunu Öğretmenlerin Yeterlikleri”, Danışman: Prof. Dr. Recai Doğan , Doktora, 2006.
 20. Karabulut, Hacer “İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Kendi Algılarına Ve Meslektaşlarına Göre İletişim Becerileri Üzerine Nitel Bir Araştırma”, Danışman: Prof. Dr. Cemal Tosun , Yüksek Lisans, 2010.
 21. Kars, Yunus Emre, “Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kendi Algılarına Dayalı Sınıf Yönetimi Yeterlikleri (Konak İlçesi Örneği)”, Danışman: Y. Doç. Dr. Veli Öztürk, Yüksek Lisans, 2007.
 22. Konal, Salim, “İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Mesleki Problemleri”, Danışman: Y. Doç. Dr. Mevlüt Kaya Yüksek Lisans, 1995.
 23. Korkmaz, Göksel, “İlköğretim II. Kademe Görev Yapan Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Çalışma Yapraklarını Kullanma Durumları (Kayseri Örneği)”, Danışman: Y.Doç. Süleyman Akyürek, Yüksek Lisans, 2007.
 24. Özdemir, Mustafa, “İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin DKAB Derslerinde Öğretim Materyali Hazırlama

- Ve Kullanma Durumu Konya İl Merkezi Örneği", Danışman: Doç. Dr. Hüseyin Yılmaz , Yüksek Lisans, 2010.
25. Özgan, Veysel, "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Bilgisayar Destekli Eğitime İlişkin Tutumları Ve Bu Tutumları Etkileyen Faktörler –Edirne Örneği-", Danışman: Doç. Dr. Mehmet Akif Kılavuz , Yüksek Lisans, Türkçe, 2010.
 26. Öztürk , Hüseyin, "Öğrenci Gözüyle Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Sosyal Ve Pedagojik Formasyonu", Danışman: Prof. Dr. Beyza Bilgin, Yüksek Lisans, 1995.
 27. Rençber, İbrahim Halil "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Ölçme Ve Değerlendirme Algıları", Danışman: Yrd. Doç. Dr. Cevher Şulul , Yüksek Lisans, 2010.
 28. Sütçü, Mehmet Akif "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretmenlik Tutumları (Ankara İlinde Bir Araştırma)", Danışman: Prof. Dr. Leyla Küçükahmet , Yüksek Lisans, 1997.
 29. Şahbat, Arzu, "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Tutumlarının Öğrencilerin Eleştirel Düşünme Becerilerine Etkisi", Danışman: Prof. Dr. Abdullah Özbek , Yüksek Lisans, 2002.
 30. Şimşek, Eyüp, "İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Yeterlikleri (Erzurum Örneği)", Danışman: Doç. Dr. Abbas Çelik, Doktora, 2006.
 31. Taşçı, Cuma, "İmam Hatip Liselerinde Meslek Dersi Öğretiminin Yeterlik Durumu Ve Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Temel Yeterliklere Sahip Olma Düzeyleri", Danışman: Doç. Dr. Abbas Çelik, Yüksek Lisans 2006.
 32. Uçar, Recep, "İlköğretim Okulları II. Kademedeki Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Sınıf Yönetimi Yeterlikleri (Kayseri İl Merkezi Örneği)", Danışman: Prof. Dr. Muhammed Şevki Aydın, Doktora, 2004.
 33. Yazıcı, Işıl, "İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Yeterlikleri (İstanbul İli Örneği Üzerinde Bir Alan Araştırması)", Danışman: Doç. Dr. Recai Doğan , Yüksek Lisans, 2004.
 34. Yeşilbaş, Zübeyde, "İlköğretim Okullarında Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Öğretmen Tutumlarının Öğrenci Ve Ders Üze-

rindeki Etkileri", Danışman: Prof. Dr. Abdurrahman Dodurgalı,
Yüksek Lisans, 2006.

Incomplete/Continuing Dissertations

1. Altın, Yasemin, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Ayet ve Hadislerden Yararlanma Durumları (Kayseri Örneği)", (Yüksek Lisans), Erciyes Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Mehmet Korkmaz).
2. Aras, İbrahim, "İmam-Hatip Ortaokulu Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterlik Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma (Kütahya-Uşak Örneği)", (Doktora), Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Veli Öztürk)
3. Bayrakdar, Nazım, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleki Tükenmişlik Algıları" - (Doktora)-- Erciyes Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı(Danışman: Doç. Dr. Süleyman Akyürek)
4. Binnetoğlu, Sibel, "İlk Öğretimde Din Kültürü Öğretmenleri Ve İletişim", (Yüksek Lisans), Marmara Üniversitesi İlahiyat Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı, (Danışman: Prof. Dr. H. Mahmut Çamdibi)
5. Büküm, Sezgin "Öğretmenlerle Din Görevlilerinin Empatik Eğitim ve Beceri Düzeylerinin Karşılaştırılması: Fethiye Örneği", (Yüksek Lisans), Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Psikolojisi Bilim Dalı (Danışman: Prof. Dr. Hüseyin Certel)
6. Dursun, Ayşegül, "Meslektaşları Gözüyle Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri", (Yüksek Lisans), Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Şükrü Keyifli)
7. Güzel, Hayri, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Disiplini Bozan Öğrenci Davranışlarına Karşı Tutumları", (Yüksek Lisans), Marmara Üniversitesi : İlahiyat Fakültesi İlk Öğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Anabilim Dalı (Danışman: Prof. Dr. Mehmet Zeki Aydın)

8. Kalaycı, Gülsüm, "İlköğretim Öğrencileri Gözünde Kaynak Kişi olarak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni", (Yüksek Lisans), Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Şükrü Keyifli)
9. Kesici, Büşra Ayşe Anaokulu Öğretmenlerinde 4-6 Yaş Grubu Çocukların Dini Soruları İle Baş Etme Yöntemlerinin İncelenmesi", (Yüksek Lisans), İstanbul Üniversitesi Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Musa Kazım Gülçür)
10. Kurt, Emine, "İlk Öğretimde Din Kültürü Ve Öğretmenleri Rehberliği", (Yüksek Lisans), Marmara Üniversitesi İlahiyat Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı, (Danışman: Prof. Dr. H. Mahmut Çamdibi)
11. Millidere, Fatma, "İlköğretim DKAB Öğretmenlerinin Kavram Haritalarından Yararlanma Durumu", (Yüksek Lisans), Erciyes Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Mehmet Korkmaz).
12. Ocak, Mehmet, "Öğretmenlik Meslek Ahlakı", (Yüksek Lisans), Atatürk Üniversitesi İlahiyat Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı (Danışman: Doç. Dr. Abbas Çelik)
13. Özata, Murat, "İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretme-Öğrenme Süreci Ve Özel Alan Yeterlik Düzeyleri (Samsun İli Örneği)", (Yüksek Lisans), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı (Danışman: Prof. Dr. Mevlüt Kaya)
14. Öztürk, Mehmet, "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Hadis Kaynakları Ve Kullandıkları Hadislerin İlmi Açından Değerlendirilmesi", (Yüksek Lisans), Erciyes Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı (Danışman: Doç. Dr. Habil Nazlıgül)
15. Yemenici, Ahmet, "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Diğer Dinlere Ve Mensuplarına İlişkin Tutumları Ve Din Öğretimine Yansımaları", (Doktora), Ankara Üniversitesi Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Eğitimi Programı- (Danışman: Prof. Dr. Mualla Selçuk)
16. Yıldız, Zafer, "İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yansıtıcı Düşünme Düzeyleri", (Doktora), Süleyman

Demirel Üniversitesi Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din
Eğitimi Bilim Dalı (Danışman: Prof. Dr. Ramazan Buyrukçu)

Papers

1. Acuner, Yusuf; Korukçu, Adem; Topal, Şevket; Turkan, Musa “Sınıf Öğretmenliği Öğretmen Adaylarının Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretimi Dersine İlişkin Tutum Ve Öz-Yeterlik İnançları”, 11. Ulusal Sınıf Öğretmenliği Sempozyumu, Rize Üniversitesi Eğitim Fakültesi, 24-26 Mayıs 2012.
2. Akyürek, Süleyman, Din Kültürü Ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenlerinin Eğitim-Öğretim Yeterliklerine İlişkin Algıları, Türkiye’de Okullarda Din Öğretimi Sempozyumu. 2009.
3. Aşıkoğlu, Nevzat, “Din Öğretiminde Öğretmenin Rolü Ve Din Dersi Öğretmeni Yeterlilikleri (Türkiye Örneği), “İslam Teolojisi Alanında Öğretmenlerin Kalifikasyonu Ve Teoloji Eğitiminde Öğretmenlerin Rolünün Artırılması” Konusunda Moskova İslam Üniversitesi’nce Düzenlenen III. Uluslararası Teoloji Kongresi, 2010.
4. Bektaş, Ahmet, Ortaöğretim Kurumlarında Çalışan Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Örgüt Kültürüne Etkileri (Trabzon İli Örneği) XVI. Ulusal Eğitim Bilimleri Kongresi, 2007.
5. Ev, Halit, “İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Yöntemler Konusundaki Yeterlilikleri İle İlgili Öğretmen Adaylarının Görüşleri”, Halit Ev, Din Kültürü Ve Ahlâk Bilgisi Çalışma Toplantısı-I, (Yay. Haz. Z. Şeyma Arslan), Dem Yay., İstanbul 2004, S. 95-118.
6. Ev, Halit, “Türk Din Dersi Öğretmenlerinin Pedagojik Yeterlilikleri”, Seküler Toplumlarda Ve Laik Devletlerde Din Eğitimi Sempozyumu Türkiye Ve Almanya Örnekleri, 2008.
7. Işıkdoğan, Davut, “İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlilikleri”, Türkiye’de Din Öğretimi Sempozyumu, İstanbul, 2009.
8. Kaymakcan, Recep, “Din Öğretiminde Çoğulculuk Algısı Ve DKAB Öğretmenlerinin Çoğulculuğa Bakışı”, Bilgi Çağında Eğitim Ve Malatya, Bilsam, Malatya, 2010.

9. Keyifli, Şükrü, "İlköğretim DKAB Öğretmenliği Bölümü Son Sınıf Öğrencilerinin Uygulama Öncesi Mesleğe Hazırlık Durumları İle İlgili Bir Araştırma (DEÜ İlahiyat Fakültesi Örneği)", *Din Kültürü Ve Ahlâk Bilgisi Çalışma Toplantısı-I*, (Yay. Haz. Z. Şeyma Arslan), Dem Yay., İstanbul 2004, S. 132-166.
10. Koç, Ahmet, *Din Kültürü Ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretme - Öğrenme Sürecine İlişkin Yeterlikleri*, Türkiye'de Okullarda Din Öğretimi Sempozyumu, 2009.
11. Okumuşlar, Muhittin, "Orta Dereceli Okullarda Din Dersi Öğretmenlerinin Rehberlik Sorunu", Muhittin Okumuşlar, *Orta Dereceli Okullarda Yürütülen Din Eğitim - Öğretiminin Problemleri Sempozyumu (1-2 Mayıs 1997)*, EÜ İlahiyat Fakültesi, İBAV Yay., Kayseri 1998, S. 51-76.
12. Özdemir, Şuayıp, "Orta Öğretimde DKAB Derslerinde Öğretmenlerin Yardımcı Ders Araç Gereçleri Kullanma Durumu", Şuayıp Özdemir, *Orta Dereceli Okullarda Yürütülen Din Eğitim - Öğretiminin Problemleri Sempozyumu (1-2 Mayıs 1997)*, EÜ İlahiyat Fakültesi, İBAV Yay., Kayseri 1998, S. 166-188.
13. Şentürk, Habil, "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Sosyal Yönü", Habil Şentürk, *Din Kültürü Ve Ahlâk Bilgisi Çalışma Toplantısı-I*, (Yay. Haz. Z. Şeyma Arslan), Dem Yay., İstanbul 2004. S. 122-128.

2. Academic Studies Dealing with The Training of Religious Education Teachers

Having certain requirements of teachers to have specific qualifications requires training of these teachers. Hence, it is important to know the cases of pre-service and in-service teacher education in terms of acquisition qualifications. The studies in this field can contribute to the control of processes of education of religious education teachers.

In Turkey, there were no religious lessons in schools before the year 1950. Thus, in this process, there was no agenda regarding the training of religious education teachers. Ever since the introduction of religious lessons into schools, the training of religious education teachers was seen as a problem (Aydın, 2005). Although there have been important

developments in teacher education in the field of religious education from 1950 to now, the last changes have not been taken in account of experiences. The problem behind the training of religious education is stemming from a debate in the 2000's about whether religious education teachers should be trained in the theology or the education faculty (Akçamete, 2005, Kavcar, 2005; Altaş, 2009, Atalay, 2009). Such debates have different foundations, and some of them do not take into account the questions about the quality of religious education teachers.

In this paper, 35 studies about the training of religious education in pre-service and in-service teacher education have been accessed. When these studies are examined by their subjects, it can be seen that 3 of them are specifically about in-service teacher education, 10 of them about the institutions where teachers are educated. The other studies deal with the process and problems of teacher education in religious education.

It can easily be said that Aydın's book of "Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme Ve İstihdamı" made a significant contribution in understanding the teacher training system/policy in Turkey. The book studies the years between 1924 and 2004 in regards to training of religious education teachers. The book helps us understand the fact with coherent by pre-service teacher education for both primary and secondary schools and in-service teacher education.

Table 2. Academic Studies Dealing With the Training of Religious Education Teachers about Pre-Service Teacher Education and In-Service Teacher Education

Years	Academic Studies				Total	
	Books or Chapters	Articles	Theses/ Dissertations	Papers		
Before 1982			1	1	2	%5,71
1982-1991		3		2	5	%14,29
1992-2001	3	3	2	4	12	%34,29
2002-2012	1	5	1	9	16	%45,71
Total	4	11	4	16	35	%100

Books or Chapters

1. Aydın, M. Şevki, "Din Öğretimi Öğretmenlerinin Yetiştirilmesi", Öğretmenlik Mesleği, Türkiye-Almanya Ve Kıbrıs'ta Öğretmen

- Yetiştirme, Editör: Hasan Coşkun, CTB Yayınları, S. 161-174, Ankara 2000.
2. Aydın, M. Şevki, "Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme Ve İstihdamı / 1923-1998", İBAV, 2000.
 3. Aydın, M. Şevki, "Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme Ve İstihdamı", Dem Yayınları, 2005.
 4. Aydın, M. Zeki, "Din Eğitiminde Öğretmenlerin Branşlaşmaları, Türkiye'de Din Eğitimi Ve Öğretimi", İslam Medeniyeti Vakfı Yayını, İstanbul, 1993.

Articles

1. Aydın, M. Şevki, "Öğretmenler İçin Düzenlenen Hizmet İçi Eğitim Kursları Üzerine", Milli Eğitim Bakanlığı, Din Öğretimi Dergisi, 1993, Sayı. 39.
2. Aydın, M. Şevki, "Öğretmen Yetiştiren Kurumlar Olarak İlahiyat Fakülteleri", Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 1995, Sayı: 6, S. 59-98
3. Ev, Halit, "Din Öğretimi Alanına Öğretmen Yetiştirme Üzerine Yansımaları Bakımından "Ülkemizde Laik Eğitim Sisteminde Sosyal Bilim Olarak Din Öğretimi Kurultayı'na Eleştirel Bir Bakış", Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2011, Sayı: 33, S. 51-68
4. Ev, Halit, "Türkiye'de Öğretmen Yetiştirme Sistemi Ve Din Öğretimi Alanına Öğretmen Yetiştirme", Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2011, Sayı: 33, S. 9-50
5. Işıkdoğan, Davut, "ReligionCultureAnd Moral Knowledge Teacher Training InTurkeyAndThe Application Of 1998-2006 Period (Türkiye'de İlköğretimde Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni Yetiştirme Ve 1998-2006 Dönemi Uygulaması)" Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi, 2007 Cilt: 6 Sayı: 22 S. 298-318.
6. Kaymakcan, Recep - Zengin, Mahmut - Yiğit, Hulusi, "Öğrencilerin Gözüyle İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümleri Üzerine Bir Araştırma", Değerler Eğitimi Dergisi, 2011, Cilt: 9, Sayı: 22, S. 103-138.

7. Öcal, Mustafa, "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Ve İ.H. Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenleri Hizmet içi Eğitim Kursları Hakkında Bazı Tespitler Ve Teklifler", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet Dergisi]*, 1986, Cilt: XXII, Sayı: 1, S. 9-20
8. Öcal, Mustafa, "Öğrencilerin "Tercih Gerekçeleri Bakımından" Öğretmen Yetiştiren Yüksek Öğretim Kurumları Arasında İlahiyat Fakültelerinin Yeri II", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1992, Cilt: IV, Sayı: 4, S. 165-188
9. Öcal, Mustafa, "Öğrencilerin "Tercih Gerekçeleri" Bakımından Öğretmen Yetiştiren Yüksek Öğretim Kurumları Arasında İlahiyat Fakültelerinin Yeri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1991, Cilt: III, Sayı: 3, S. 177-192
10. Öcal, Mustafa, "Öğrencilerin Tercihleri Bakımından Öğretmen Yetiştiren Yükseköğretim Kurumları Arasında İlahiyat Fakültelerinin Yeri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987, Cilt: II, Sayı: 2, S. 171-186
11. Salih Zengin, Zeki; Asım Yapıcı, "İlköğretim Okullarındaki DKAB Dersleri İçin Öğretmen Yetiştirilmesi Ve Eğitim Fakülteleri: Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Örneği", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2006, Cilt: IV, Sayı: 11, S. 127-154

Dissertations

1. Gümüş, Habip, "Din Eğitim Öğretimi İçin Öğretmen Yetiştirmede Karşılaşılan Problemler", Danışman: Yrd. Doç. Dr. Suat Cebeci, Yüksek Lisans, 1999.
2. Gümüş, Habip, "Din Öğretiminde Öğretmen Yetiştirme", Danışman: Y.Doç. Dr. Şükrü Keyifli , Yüksek Lisans, 1999.
3. Okutan, Ömer, "Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Ve Öğretimi, Öğretmen Yetiştirme Sorunu", Danışman: Prof. Dr. Beyza Bilgin. Yüksek Lisans, 1980.
4. Öz, Ayhan, "Milli Eğitim Bakanlığı Bünyesinde Düzenlenen Hizmet İçi Eğitimlerin Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleki Gelişimine Katkısı (İstanbul İli Örneği)" Danışman: Prof. Dr. H. Mahmut Çamdibi, Doktora, 2012.

5. Tunç, Esra, "İlköğretime Ve Ortaöğretime Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme Ve İstihdamı", Danışman: M. Şevki Aydın, Yüksek Lisans, 2012.

Incomplete/ Continuing Dissertations

1. Özkan, Ebubekir, İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretmen Kılavuz Kitapları Hakkındaki Görüşleri (Kayseri Örneği), (Yüksek Lisans), Erciyes Üniversitesi Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı (Danışman: Doç. Dr. Süleyman Akyürek)

Papers

1. Akçamete, Gönül, "Öğretim Birliği Yasası Kapsamında Din Öğretimi Ve Öğretmen", Ülkemizde Laik Eğitim Sisteminde Sosyal Bilim Olarak Din Öğretimi Kurultayı, Malatya, 2005, S. 508-518.
2. Altaş, Nurullah, "Türkiye'de Din Öğretimine Öğretmen Yetiştirme Sorunu Ve Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümleri". 4. Din Şurası, Ankara, 2009.
3. Atalay, Talip, Türkiye'de Okullarda Din Öğretimi Sempozyumu, Din Kültürü Ve Ahlâk Bilgisi Öğretmeni Nerede Yetiştirilmeli? : Dicle Üniversitesi Tecrübesi, 2009.
4. Aydın, M. Şevki, "Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme Sürecinde Son Durum", Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi Paneli, Nevşehir, 18 Eylül 1998.
5. Aydın, M. Şevki, "Din Eğitim-Öğretiminin Kilit Sorunu: Branşının Uzmanı Öğretmen Eksikliği", Orta Dereceli Okullarda Yürütülen Din Eğitim-Öğretiminin Problemleri Sempozyumu (1-2 Mayıs 1997), EÜ İlahiyat Fakültesi, İBAV Yay., Kayseri 1998, S. 270-287.
6. Başkurt, İrfan, Türkiye'de Okullarda Din Öğretimi Sempozyumu. Din Kültürü Ve Ahlâk Bilgisi Bölümlerinde Eğitim-Öğretim: İstanbul Üniversitesi Hasan Âli Yücel Eğitim Fakültesi Örneği, 2009.
7. Demir, Arif, İmam-Hatip Liselerinde "Dini Musiki Dersi Öğretmeni" Sorunları Ve Çözüm Önerileri (2012 Rize Çayeli "Dini Musiki Semineri" İzlenimleri), Uluslararası Katılımlı Öğretmen Yetiştirme Ve Geliştirme Sempozyumu, 2012.

8. Hayıt, Halil, "Din Öğretiminde Öğretmenlerin Branşlaşma Meselesi", Yükseköğretimde Din Bilimleri Öğretimi Sempozyumu, 21-23 Ekim 1987, Samsun, 1988, S. 141-146.
9. Kavcar, Cahit, "İlahiyat Fakültesinde Öğretmen Yetiştirme". Ülkemizde Laik Eğitim Sisteminde Sosyal Bilim Olarak Din Öğretimi Kurultayı, Malatya, 2005, S. 500-507.
10. Kaymakcan, Recep, "Türkiye'de Öğretmen Yetiştirmenin Yeniden Yapılandırılması Sürecinde Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Alanındaki Gelişmeler", II. Ulusal Öğretmen Yetiştirme Sempozyumu, Onsekiz Mart Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Çanakkale, 2000.
11. Okutan, Ömer, "Din Eğitimi Öğretmeninin Yetiştirilmesinde Özel Alan Eğitimi", Ömer Okutan, Atatürk'ün 100. Doğum Yılında Türkiye 1. Din Eğitimi Semineri (23-25 Nisan 1981), AÜİF, Ankara 1981, S. 316-321.
12. Okutan, Ömer, "Din Eğitimi Öğretmenliği Dünü-Bugünü-Geleceği". Öğretmen Yetiştiren Yükseköğretim Kurumlarının Dünü-Bugünü-Geleceği Sempozyumu, Ankara, 1987.
13. Özbek, Abdullah, "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmeni Yetiştirme Problemleri", Abdullah Özbek, Orta Dereceli Okullarda Yürütülen Din Eğitim-Öğretiminin Problemleri Sempozyumu (1-2 Mayıs 1997), EÜ İlahiyat Fakültesi, İBAV Yay., Kayseri 1998, S. 288-304.
14. Tosun, Cemal, "Türkiye'de Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni Ve Din Görevlisi Yetiştirme Alanında Değişme". Türk Kültürü Kongresi: Cumhuriyetten Günümüze Türk Kültürünün Dünü, Bugünü Ve Geleceği, Ankara, 2002.
15. Tunç, Esra, Ülkemizde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme Ve İstihdamı Politikaları, Uluslararası Katılımlı Öğretmen Yetiştirme Ve Geliştirme Sempozyumu, 2012.
16. Yılmaz, Nazif, İmam-Hatip Meslek Dersi Öğretmenlerin Yetiştirilmesi İle İlgili Değerlendirmeler, Uluslararası Katılımlı Öğretmen Yetiştirme Ve Geliştirme Sempozyumu, 2012.

3. Academic Studies Dealing with the History of Religious Education Teaching as a Profession

Failure to read history causes repeating historical failures. Hence, academic studies dealing with the history of religious education teaching as a profession can contribute to the field by making sense of historical experiences. However, studies dealing with history of religious education teaching as a profession are relatively small in comparison to studies in other subjects.

Teacher is a very important agent in forming Islamic educational tradition (Nazıroğlu, 2006:214). However, Aydın says that there were actual practices and the set up, but, there wasn't any formal amendment in Islamic educational tradition (Aydın, 2001:68). For being a teacher, long educational term has been a necessity. Long journeys and schooling from outstanding teachers was maintained (Nazıroğlu, 2006:216). Also, only successful teachers were counting the profession because of student choices (Aydın, 2001:69).

When the studies are examined by their subjects, it is seen that 3 of them are related to our prophet, who is seen as a teacher. One study is related to teaching Ahmed Hamdi Akseki. Also, various translations attract attention. There are translations of Ibn Cema'a's work, alongside of translations of El-Kabisi's and Ebu Gudde's works.

Nazıroğlu's thesis "İslam Eğitim Geleneğinde Öğretmen (Başlangıçtan 16. Yy'a Kadar) (This dissertation was published as a book in 2011)" and Aydın's article "İslam Eğitim Geleneğinde Öğretmenlik" are two of the most important studies about the history of religious education teaching as a profession. Although this most important studies about teaching as a profession in the Islamic educational tradition, there is a need for more detailed studies about this topic in Turkey. For example, change in the teaching profession in the context of madrasas is a topic requiring detailed study.

Table 3. Academic Studies Dealing with the History of Religious Education Teaching as a Profession

Years	Academic Studies				Total	
	Books or Chapters	Article	Theses/ Dissertations	Papers		
Before 1982			1		1	%7.14
1982-1991						
1992-2001	5	4		1	10	%71.43
2002-2012	1	1	1		3	%21.43
Total	6	5	2	1	14	%100

Books or Chapters

1. Bayraktar, Mehmet Faruk, "İbnCemaa'dan Öğretmen Ve Öğrencilere Öğütler", İFAV, 3. Basım, 2009.
2. Bayraktar, Mehmet Faruk, "İslâm Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri", İFAV Yayınları, İstanbul, 1994.
3. Ebû Gudde, Abdülfettah, "Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed Ve Öğretim Metotları, Çev. Enbiya Yıldırım, Umran Yayınları, 1998.
4. İbn Cemaa Bedruddin el-Kinani, İslam Geleneğinde Öğretmen ve Öğrenci, Çev. M. Şevki Aydın, Marifet Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1998 (1. Baskı, 1992, 3. Baskı-metinle birlikte, 2012).
5. El-Kabisî, Ebü'l-HasenAlî B. Muhammed, "İslam'da Öğretmen Ve Öğrenci Münasebetlerine Dair Geniş Risal"E, Çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, 1995.
6. Nazıroğlu, Bayramali, "İslam Eğitim Geleneğinde Öğretmenlik", Sarkaç Yayınları, 2011.

Articles

1. Ateş, Süleyman, "İslam Tarihinde İlk Pedagojik Eserlerden Bir Örnek: Öğretmen Ve Öğrenci Meseleleri", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1992, Sayı: 6, S. 21-44.
2. Aydın, M. Şevki, "İslam Eğitim Geleneğinde Öğretmenlik", Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2001, Sayı: 11 [Prof. Dr. Şaban Kuzgun'un Anısına], S. 59-74.

3. Aydın, Muhammed Şevki, "İbn Cema'a'ya Göre Öğretmenin Görev Ve Nitelikleri", Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1992, Sayı: 8, S. 213-228.
4. Aydın, Muhammed Şevki, "Muallim Peygamber". Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1996, Sayı: 9, S. 57-64.
5. Özyılmaz, Ömer, "Din Dersleri Öğretmeni Olarak Ahmet Hamid Akseki", Ahmet Hamdi Akseki (Sempozyum), 2004, S. 73-81

Dissertations

1. Bayraktar, Mehmet Faruk, "İslam Eğitiminde Öğretmen Ve Öğrenci Münasebetleri", Doktora, Marmara Üniversitesi, 1981.
2. Nazıroğlu, Bayramali, "İslam Eğitim Geleneğinde Öğretmen (Başlangıçtan 16. Yy'a Kadar), Yüksek Lisans, Danışman: Doç. Dr. Ahmet Koç, 2006.

Papers

1. Tosun, Cemal, "Öğretmen Olarak Hz. Muhammed Ya Da Din Eğitimi-Öğretiminde Hz. Muhammed'in Örnekliği Meselesi", Hz. Muhammed Ve Gençlik (Kutlu Doğum Haftası: 1992), 1995, S. 79-90.

4. Academic Studies Dealing with Religious Education Teaching as a Profession about Curriculums

4.1. Academic Studies Dealing with Cases of Practicing Primary and Secondary Religious Education Curriculums of Religious Education Teachers

Curriculum development has become a continuing task ever since a need for curriculums arose in the field of religious education teaching. The better a curriculum is prepared, the more effective it will be in realizing its original intended aim in practice. As Walker say: "*Teachers practice curriculum in several ways but the most basic is by realizing it or bringing it to life in the classroom.*" (Walker, 2010, 177-209).

Academic studies dealing with cases of practicing primary and secondary religious education curriculums of religious education teachers are clearly related to the title "academic studies dealing with qualities and qualification of religious education teachers". However, these stu-

dies also include the key words “program”, “müfredat” etc. Also, these studies are grouped together with the studies dealing with a teachers’ view about religious culture and moral knowledge lessons.

When these studies are examined by the subjects, it can be seen that these studies are about a teacher’s views about curriculums, various cases of practicing curriculums by teachers, meeting the problems of teachers when they practice curriculums.

As an example to studies in this title, Işıkoğan and Korukcu’s article “İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı Ve Öğretmenlerin Programa Yönelik Görüşleri” can be given. In this article, views of 129 teachers of religious culture and moral knowledge for curriculum which practicing started in 2005 were examined. Although teachers had positive views, teachers also had problems when they understand and practiced the curriculum (Işıkoğan&Korukcu, 2008).

With qualitative research methods, Zengin’s article “Yeni İlköğretim DKAB Öğretim Programının Uygulamadaki Etkililiğinin Değerlendirilmesi” presents important issues in practice of curriculum. Such studies can contribute to curriculum development because of the studies assist to present the practice of curriculum.

Kaymakcan’s book “Öğretmenlerine Göre Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersleri: Yeni Eğilimler: Çoğulculuk Ve Yapılandırmacılık” is an important study with regard to new approach to religious education in Turkey. This study contributes understanding curriculum in accordance with new developments.

There is a need of new studies, because new elective lessons have been put into practice in 2012, in Turkey. These new elective lessons have increased the number of lessons given by teachers. Hence, there is a need to know the cases involving teachers across the new lessons. Such studies can further contribute to curriculum development because of they assist to reveal how teachers can practice and apply curriculums. Hence, the continuing thesis by Direnç “İlköğretim Okullarındaki Seçmeli Kur’an-ı Kerim Derslerinde Öğretmenlerin Karşılaştıkları Sorunları” is important.

Table 4. Academic Studies Dealing with Cases of Practicing Primary and Secondary Religious Education Curriculums of Religious Education Teachers

Years	Academic Studies				Total	
	Books or Chapters	Articles	Theses/ Dissertations	Papers		
Before 1982						
1982-1991						
1992-2001		1	4		5	%23,81
2002-2012	2	5	5	4	16	%76,19
Total	2	6	9	4	21	%100

Books or Chapters

1. Altaş, Nurullah, "Öğretmen El Kitabı - Ortaöğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretimi", "Dem Yayınları, 2007.
2. Kaymakcan, Recep, "Öğretmenlerine Göre Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersleri: Yeni Eğilimler: Çoğulculuk Ve Yapılandırmacılık", Dem Yayınları, 2009.

Articles

1. Aydın, M. Şevki, "Programların Uygulanmasında Öğretmenin Rolü", Milli Eğitim Bakanlığı, Din Öğretimi Dergisi, 1993, Sayı: 38.
2. Işıkdoğan, Davut; AdemKorukcu, "İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı Ve Öğretmenlerin Programa Yönelik Görüşleri", Dinî Araştırmalar, 2008, Cilt: XI, Sayı: 32, S. 237-258
3. Karataş, Süleyman; Tabak, Necla, "İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programına İlişkin Öğretmen Görüşleri", Kuramsal Eğitimbilim Dergisi, 2010, Cilt: 3 Sayı: 1, 56-65.
4. Kaymakcan, Recep; Meydan, Hasan, Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Programları Ve Öğretmenlerine Göre Değerler Eğitimi, Değerler Eğitimi Dergisi, 2011, Cilt: 9, Sayı: 21, S. 29-55.
5. Taştekin, Osman, "İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programının Öğretmenlere Göre Değerlendirilmesi", Ondo-

kuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2004, Sayı: 17, S. 177-207

6. Zengin, Mahmut, "Yeni İlköğretim DKAB Öğretim Programının Uygulamadaki Etkililiğinin Değerlendirilmesi", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2010, Cilt: 12 Sayı: 22, S. 121-160.

Dissertations

1. Acuner, H. Yusuf "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi Lise 1-2-3 Müfredatının Öğretmen Ve Öğrenciler Açısından Amaç Ve Metot Bakımından İncelenmesi", Danışman: Prof. Dr. Hüseyin Peker, Yüksek Lisans, 1996.
2. Diptaş, A. Nilgün, "İlköğretim Okullarının 1. Kademesindeki Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Derslerinin Program, Öğretmen Ve Öğrenci Açısından Değerlendirilmesi", Danışman: Prof. Dr. Ayla Gürdal, Yüksek Lisans, 1998.
3. Kuru, Yusuf, "Öğretmenlere Göre İlköğretim 1. Kademe (4. Ve 5. Sınıf) Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersinin Problemleri", Danışman: Prof. Dr. M. Şevki Aydın, Yüksek Lisans, 2001.
4. Özkan, Zeynep Şimşek, "İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı Ve Öğretmen Kılavuz Kitabının Yapılandırmacı Anlayışa Uygunluğunun İncelenmesi (6. Sınıf Örneği)", Danışman: Doç. Dr. Süleyman Akyürek, Yüksek Lisans, 2011.
5. Şahin, Kamil "İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Ders Ve Öğretmen Kılavuz Kitaplarının Ders Kitabı İnceleme Kriterlerine Göre Değerlendirilmesi (Muğla İl Örneği)", Danışman: Prof. Dr. Mustafa Tavukçuoğlu, Yüksek Lisans, 2010.
6. Taştekin, Osman, "Öğretmen Ve Öğrencilere Göre Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Ders Müfredatları (İlköğretim 6,7,8, Sınıflar)", Danışman: Doç. Dr. Hüseyin Peker, Yüksek Lisans, 1994.
7. Turhan, Gökhan, "İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Ders Etkinliklerinin Öğretmenlere Göre Değerlendirilmesi", Danışman: Prof. Dr. Recep Kaymakcan, Yüksek Lisans, 2009.
8. Ulu, Anıl, "İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Derslerinde Kullandıkları Ölçme ve Değerlendirme Tek-

- nikleri İle Programın Önerdiği Tekniklerin Karşılaştırılması: Kahramanmaraş Örneği", Danışman: Yrd. Doç. Dr. Yıldız Kızılabdullah, Yüksek Lisans, 2011.
9. Zengin, Mahmut, "Yapılandırmacılık Ve Din Eğitimi İlköğretim DKAB Öğretim Programlarının Değerlendirilmesi Ve Öğretmen Görüşleri Açısından Etkililiği", Danışman: Prof. Dr. H. Mahmut Çamdibi, Doktora, 2010.

Incomplete/ Contuining Dissertations

10. Boydak, Kübra, "Özel Liselerde Yürütülen Değerler Eğitimi Uygulamalarına İlişkin Öğretmen ve Öğrenci Beklentileri (Kayseri Örneği)", (Yüksek Lisans), Erciyes Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı (Danışman: Prof. Dr. Muhammet Şevki Aydın)
11. Direnç, Fatma, "İlköğretim Okullarındaki Seçmeli Kur'an-ı Kerim Derslerinde Öğretmenlerin Karşılaştıkları Sorunları", (Yüksek Lisans), Erciyes Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı (Danışman: Doç. Dr. Süleyman Akyürek)
12. Türk, Akif, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin İslam İçi Çoğulculukla İlgili Konuların Öğretiminde Karşılaştıkları Güçlükler", (Yüksek Lisans), Erciyes Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Mehmet Korkmaz)

Papers

13. Aşıkoğlu, Nevzat, "DKAB Öğretim Programlarının Uygulanmasında Öğretmenin Rolü Ve Mevcut Durumla İlgili Bir Değerlendirme", Türkiye'de Okullarda Din Eğitimi Sempozyumu, İstanbul, 23-24 Mayıs 2009.
14. Kaymakcan, Recep, "Din Dersi Öğretmen Ve Programlarına Göre Türk Din Eğitiminde Çoğulculuk Ve Yapılandırmacılık", International Conference On IslamicReligiousEducation, Osnabrück, 2009.
15. Öztürk, Veli, "Sınıf Öğretmenliği Bölümü Öğrencilerinin Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretimi İle İlgili Görüşleri: Buca Eğitim Fa-

- kültesi Örneği”, Din Kültürü Ve Ahlâk Bilgisi Çalışma Toplantısı-I, (Yay. Haz. Z. Şeyma Arslan), Dem Yay., İstanbul 2004, S. 169-196.
16. Tekin, İshak, “Sınıf Öğretmenliği Adaylarının Dkab Öğretimi Der-sinin Gerekliliği, İçeriği Ve Öğretim Sürecine İlişkin Görüşleri”, 11. Ulusal Sınıf Öğretmenliği Sempozyumu, 2012.

4.2. Academic Studies Dealing with the Curriculums of Teacher Education of Religious Education Teacher

A curriculum is crucial in providing direction and foresight in the educational setting. In addition, a curriculum provides the education needed to become successful in the specified field. A teacher who graduates from a well-executed curriculum obtains a good practice of conducting and applying curriculums.

No doubt, academic studies dealing with the curriculums of teacher education of religious education teacher are closely related to those about teacher education. These studies are separate from the other studies in terms of their main problems being teacher education curriculums.

There is no academic study directly about development of religious teacher education curriculum before 1982 as *Table 5*. This fact can be seen as a problem in terms of curriculum development in religious education.

In these studies, teacher education curriculums are either evaluated theoretically or evaluated as a lesson from views of pre-service teachers/students. When one looks at all studies in these subjects, it can be said that there is a need for studies about the philosophical foundations of teacher education curriculums, and studies evaluating curriculums from the perspective both student and academic. By this way, curriculums can be seen through various perspectives.

As to works directly studied in this subject, we can show Ev’s PhD dissertation “Türkiye’deki Yüksek Din Öğretimi Kurumları Programlarının Öğretmen Yetiştirme Bakımından Değerlendirilmesi”, Korkmaz’s master thesis “İlköğretim Din kültürü ve ahlak bilgisi Öğretmenliği Programının Eğitimde Program Geliştirme Açısından İncelenmesi”,

and Tekin's master thesis "Din kültürü ve ahlak bilgisi Öğretmenliği Lisans Programının Değerlendirilmesi". Korkmaz (2003) and Tekin (2011) concluded that analysis weren't done systemically, curriculums aren't accurate with development models, and changes are content factor oriented. Their results also suggest reviewing the process of religious teacher education curriculum development in Turkey. Besides, Birışık (2007) and Kaplan (2012) evaluated the curriculum of theology faculty with considering teacher education. These papers are important to review the curriculum of theology faculty.

In Turkey, pedagogical formation education is also very controversial issue. Thus, students graduated from different faculties than education faculties have to take educational formation credits after they graduate from college. However, there is no study about the practice of these formation classes. That's why, this issue is significant to study.

Table 5. Academic Studies Dealing with the Curriculums of Teacher Education of Religious Education Teacher

Years	Academic Studies				Total	
	Book or Chapters	Articles	Theses/ Dissertations	Papers		
Before 1982						
1982-1991						
1992-2001	1	3	1		5	%35,71
2002-2012		4	2	3	9	%64,29
Total	1	7	3	3	14	%100

Books or Chapters

1. Ev, Halit, "Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi Kurumları Programlarının Öğretmen Yetiştirme Bakımından Değerlendirilmesi", İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 1997.

Articles

1. Buyrukçu, Ramazan, "Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Bölümü Öğrencilerinin Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretimi İle İl-

- gili Görüşleri Üzerine Bir Araştırma (Burdur Eğitim Fakültesi Örneği)", Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2006/2, Sayı: 17, S. 89-128.
2. Günay, Nasuh, "İlahiyat Fakültesi Mezunu Öğretmenler Ve İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dinler Tarihi'ne Karşı Olan Tutumları: Isparta Örneği", Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1999, Sayı: 6 [Kuruluşunun 700. Yılında Osmanlı Özel Sayısı], S. 139-165.
 3. Kaya, Mevlüt, "Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Uygulaması İle Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2003, Sayı: 14-15, S. 89-115
 4. Köylü, Mustafa, "Öğretmen Adaylarına Göre Öğretmenlik Uygulamasının Bir Değerlendirilmesi", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1992, Sayı: 6, S. 173-184
 5. Öcal, Mustafa, "Eğitim Fakülteleri Sınıf Öğretmenliği Bölümleri'nde Okutulmakta Olan Din Kültürü ve Ahlak Öğretimi Dersi İle İlgili Bazı Tespitler ve Teklifler", Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, 1995, sayı: 2, s. 143-154.
 6. Polat, Bayram, "Öğretim Teknolojileri Ve Materyal Geliştirme Dersinin Hedeflerine Ulaşma Derecesi (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretmenlik Programlarına Kayıtlı Öğrenciler Üzerine Bir Araştırma)", Dinî Araştırmalar, 2007, Cilt: IX, Sayı: 27, S. 285-298
 7. Yılmaz, Nuran, "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümlerinde Dil Ve Edebiyat Öğretimi: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği", Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2007, Cilt: 7, Sayı: 1, S. 95-121

Dissertations

1. Ev, Halit, "Türkiye'deki Yüksek Din Öğretimi Kurumları Programlarının Öğretmen Yetiştirme Bakımından Değerlendirilmesi", Danışman: Prof. Dr. Selahattin Parladır, Doktora, 1999.

2. Korkmaz, Mehmet "İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Programının Eğitimde Program Geliştirme Açısından İncelenmesi", Danışman: Prof. Dr. Muhammet Şevki Aydın, Yüksek Lisans, 2003.
3. Tekin, İshak "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Lisans Programının Değerlendirilmesi", Danışman: Prof. Dr. M. Şevki Aydın, Yüksek Lisans, Türkçe, 2011.

Papers

1. Bırışık, Abdulhamit, "İlahiyat Fakültesi Öğretmenlik Bölümü (İDÖB) Tefsir Derslerinin Bölüm Hedeflerine Uygun Hale Getirilmesi", Ed. Ömer Kara, Tefsir Eğitim Ve Öğretiminin Problemleri [Sempozyum Tebliğ Ve Müzakereleri], 11-12 Haziran 2005 Yüzüncü Yıl Üniversitesi Nihat BaysuKoferans Salonu, Van, 2007, S. 37-52.
2. Göçeri, Nebahat, "Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Bölümünde Okutulan Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Derslerine Dair Öğrencilerin Değerlendirmeleri", Türkiye'de Okullarda Din Öğretimi Sempozyumu. 2009.
3. Kaplan, İbrahim "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümlerindeki Kelam Dersleri", XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik ve Okültizm Sempozyumu, 2012, sayı: 1, s. 545-548.

5. Academic Studies Dealing with Other Countries' Religious Education Teachers

As Darling- Hammond and Ann say: "There may be agreement internationally that the quality of the teaching is a critical element in 21st-Century learning, but there is a wide range of views about how to develop it." (Darling- Hammond and Lieberman, 2012, 151-170). So, to make sense of practicing/developments in other countries can contribute to Turkey in terms of comparing/evaluating the local practices. In this process, facts regarding Turkey should be taken into account.

There is no academic study about other countries' religious education teaching as a profession before 1982. Also, studies about other

countries' religious education teaching as a profession are very poor in today as *Table 6*. This fact can be seen as a lack of comparisons between the experiences of Turkey and other countries.

The countries that were investigated in these studies: Turkish Republic of Northern Cyprus, Germany, Austria, Belgium, Kyrgyzstan (Oş city), and USA (Massachusetts state). In addition, the countries of Germany, Holland, Austria, Belgium, England, France, Sweden, Switzerland and Norway were slightly mentioned in a country. As it can be seen, comparative studies about religious education teaching as a profession is very poor in Turkey. Besides, it is attracted to attention that there are no comparative studies of religious education teaching as a profession of Turkey to other Islamic countries.

To interpret our country's religious education teaching, we can look at the other countries' religious education teaching studies. For example, Ev (2001) compared the religious education teacher training system in the state of North Rhine Westphalia, Germany. The purpose of the study is to compare the two countries religious education teacher training system and to suggest a system of teacher training course for Turkish universities' religious departments.

Table 6. Academic Studies Dealing with Other Countries' Religious Education Teachers

Years	Academic Studies				Total	
	Books or Chapters	Articles	Theses/ Dissertations	Papers		
Before 1982						
1982-1991						
1992-2001		4		2	6	%60
2002-2012		1	3		4	%40
Total		5	3	2	10	%100

Articles

1. Atalay, Talip, "Öğretmen Ve Müfredat Ekseninde KKTC'de Örgün Din Eğitimi", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2004, Sayı: 7-8.

2. Ev, Halit, "Türkiye Ve Almanya (Kuzey Ren Westfalya Eyaleti)'nin Din Dersi Öğretmeni Yetiştirme Sistemi Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çalışma", Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2001, Sayı: 13, S. 131-160
3. Tavukçuoğlu, Mustafa, "Avusturya İslam Diyanet Teşkilatı, Din Dersi Öğretmenleri Ve Din Görevlileri", Diyanet İlmi Dergi, 1994, Cilt: XXX, Sayı: 1, S. 65-86
4. Tavukçuoğlu, Mustafa, "Avusturya İslâm Diyanet Teşkilatı, Din Dersi Öğretmenleri Ve Din Görevlileri", Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1994, Sayı: 5, S. 231-259
5. Tavukçuoğlu, Mustafa "Belçika Okullarındaki İslâm Dersleri ve Öğretmenleri İle İlgili Araştırma", Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, 2000, sayı: 7, s. 77-142.

Dissertations

1. İnam, Abdulhalim "Belçika'da Katolik Din Dersi Öğretmeni Yetiştirme Programları Üzerine Bir Araştırma", Danışman: Prof. Dr. Mustafa Tavukçuoğlu, Yüksek Lisans, 2007.
2. Topchubaev, Kubatali, "Adep Dersi Öğretmenlerinin Yeterlilikleri (Oş İli Örneğinde Bir Alan Araştırması)", Danışman: Prof. Dr. Mulla Selçuk, Doktora, 2012.
3. Yüksel, Savaş "Amerika Birleşik Devletleri'Nin Massachusetts Eyaletindeki Özel Katolik İlk Ve Ortaöğretim Okullarına Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme Programı Üzerine Bir Araştırma", Danışman: Prof.Dr. Nevzat Yaşar Aşıkoglu , Yüksek Lisans, 2002.

Incomplete / Contiuning Dissertations

1. Danışık, Ahmet, "Almanya'da Din Dersi Öğretmeni Yetiştirme Programları Ve İslam Dersi Öğretmenlerinin Yetiştirilmesi Üzerine Bir Araştırma -Kuzey Ren Westfalen Örneği" - (Doktora).-- Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı, (Danışman: Prof. Dr. Mustafa Tavukçuoğlu)

Papers

1. Aşıkoglu, Nevzat, "Almanya Ve Avusturyadaki Türk Çocuklarının Din Eğitimi – Öğretmenlerin Yeterlilikleri Ve Eğitimi", Cumhuriye-

- tin 75. Yılında Türkiye’de Din Eğitimi Ve Öğretimi İlmi Toplantısı, 4-6 Aralık 1998, Türk Yurdu Yayınları, Ankara 1999, S. 443-454.
2. Aydın, M. Zeki, “Batı Avrupa Ülkelerinde Yaşayan Türkler İçin Din Görevlisi Ve Din Dersi Öğretmenlerinin Yetiştirilmesi”, Uluslararası Avrupa Birliği Şurası, İstanbul, 03-07 Mayıs 2000.

Conclusion and Recommendations

The number of studies about religious education teachers has increased in last years with parallel to scientification of religious education; however, we meet some problems in terms of quality and quantity in subject of religious education teaching. In this regard, there is a need for rewieving academic researches and putting the research into practice. For instance, the effects of academic research can be analyzed in the MEB (the Ministry of National Education) and YOK (the Council of Higher Education) policies.

When 163 studies about religious education teachers are examined by subjects, 70 of them are about qualities and qualifications of religious education teachers, 35 of them are about process of training of religious education teacher, 35 of them are about curriculum in religious education teacher, 14 of them are about history of religious education teaching, and 10 of them are about other counries’ religious education teaching. While, most studies are about qualities and qualifications of religious education teachers, some studies are done on the history of religious education teaching. Besides, there is a limited number of comparative studies.

In this paper, academic researches about religious education teaching are evaluated in terms of some criterion but there is a lack of detailed analysis in the evaluated literature. Therefore, religious education teaching needs more detailed analysis and such studies can be investigated by their methods.

References³

Akyürek, S. (2008). *İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Yeterlilikleri*, Kayseri: Laçın Yayınevi.

3 These references include studies cited in the article but above bibliographies.

Aydın, M. Ş. (2005). *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme Ve İstihdamı*, İstanbul: Dem Yayınları.

Cohen, L., Manion L. and Morrison K. (2007). *Research Methods in Education*, Taylor & Francis e-Library, pp. 476-483.

Darling- Hammond, L. and Lieberman A., (2012), *Teacher Education Around The World: Changing Policies And Practices*, Routledge, Oxon, pp. 151-170.

Kaymakcan, R., Aşlamacı İ. (2011). İmam Hatip Liseleri Literatürü Üzerine Bibliyografik Bir İnceleme, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 9 (22), ss. 71-101.

Walker, D. F. (2010). *Fundamentals of Curriculum: Passion and Professionalism*, Taylor & Francis e-Library, pp. 177-209.

Öz: -Türkiye’de Din Eğitimi Öğretmenlerini Konu Alan Akademik Çalışmaların Değerlendirilmesi- Bu makalede, Türkiye’de 1923-2013 yılları arasında din eğitimi öğretmenlerini konu edinen kitaplar, makaleler, tezler ve tebliğler değerlendirilmiştir. Bu akademik çalışmalar, çalışmaların yılına, türüne, içeriklerine göre sınıflandırılmış ve değerlendirilmiştir. Çalışmalar değerlendirilirken içerik analizi tekniği kullanılmıştır. Din eğitimi öğretmenlerini konu edinen çalışmaların büyük bir kısmı din kültürü ve ahlak bilgisi dersi öğretmenleri ile ilgilidir (155 çalışma). İmam-Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerine odaklanan çalışmalar oldukça sınırlıdır (8 çalışma). Din eğitimi öğretmenlerinin nitelik ve yeterliklerini ele alan çalışmalar oldukça fazla olmasına rağmen (70 çalışma), din eğitimi öğretmenliğinin tarihini ele alan çalışmalar az sayıdadır (14 çalışma). Ayrıca, din eğitimi öğretmenliğini diğer ülkelerle karşılaştırmalı olarak ele alan çalışmalar da sınırlı sayıdadır (10 çalışma).

Anahtar kelimeler: Din eğitimi öğretmenleri, Din eğitimi öğretmenlerinin yetiştirilmesi, Din eğitimi öğretmenlerinin yeterlikleri, Akademik çalışmalar

Sosyal Statülerine Göre Samsun Canik Sancağında Vakıf Kurucuları¹

Muhammet OKUDAN²

Öz: Bu çalışmada Osmanlı Devleti zamanında Samsun'da kurulan vakıflar, kurucularının sosyal statüleri açısından vakfiyeler esas alınarak incelenmiştir. Samsun'da gerek askeri sınıfa mensup gerekse reaya mensup kişiler tarafından çeşitli vakıflar kurulmuştur. Şehir merkezinde inşa edilen cami, medrese, mektep gibi yapılar genellikle askeri sınıfa mensup kişiler tarafından kurulmuştur. Reaya sınıfına mensup olanlar daha ziyade kırsal kesimde görev yapan imamların ve diğer din görevlilerin maaşlarını karşılamak üzere vakıf kurmuşlardır. Samsun'da saray mensubu vakıf kurucusu bulunmamakla birlikte emir, vali, muhassıl gibi üst düzey yöneticiler tarafından vakıf kurulmuştur.

Anahtar Kelime: Canik sancağı, Osmanlı, Vakıf kurumu, Sosyal statü.

İslam tarihinde vakıflar toplumun sosyal, kültürel ve ekonomik hayatında çok önemli rol oynamıştır. Özellikle Osmanlı Devletinde vakıflar sosyal hayatın tüm katmanlarını kapsayacak şekilde yaygınlaşmıştır. Devlet "sosyal devlet" olma sorumluluğunu bu kurumlar aracılığı ile yerine getirmiştir. Hayırsever insanların mallarının bir kısmını ya da tamamını toplum yararına vakfetmesi, toplumda dengenin korunmasını sağlamıştır. Bina edilen cami, medrese, hastane, köprü vb. vakıf eserler de ülkenin imar ve inşasına öncülük etmiştir (Alkan, 2004, 1).

1 Bu yazı, "Vakfiyelere Göre Osmanlı Döneminde Samsun'da Vakıflar" adlı doktora tezinin gözden geçirilmiş bir bölümüdür.

2 Yrd. Doç. Dr. Gazi Osman Paşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. muh.okudan@gmail.com

Tarihsel süreçte her beşeri toplumun yapısında çeşitli tabakalaşmalar ve hiyerarşilerin olduğu bir gerçektir. Sosyolojide, sosyal statü ya da sosyal tabaka kavramı, hiyerarşik bir düzene ve toplum içerisindeki iktidar ve zenginliğin sınıflaşmasına, bireylerin bu bölümlenmedeki yerlerine atıfta bulunur. Bu sınıflaşma toplumdaki kişilerin gördükleri saygıya, en yüksekten en düşüğe göre mevkilendiği için bir anlamda sosyal kategorilerin bütün mensuplarını da içerir. Toplumda tabakalaşma süreci insanların birlikte yaşama güdüsünden kaynaklanan bir durum olmakla birlikte çeşitli bilim adamları farklı görüşlerde ortaya koymuşlardır. Mesela Marx'a göre, sosyal tabakalaşmanın kaynağı ekonomik sistemdir. Weber'e göre ise hem ekonomi hem itibar, hem de siyasi iktidar, bir toplumun tabakalaşmasında en önemli rolü oynamaktadır (Yedi yıldız, 2003, s. 151).

Osmanlı Devleti'nde batılı anlamda serf-senyör, proletarya-burjuvazi gibi bir sosyal tabakalaşma olmamıştır. Bu nedenle bir asiller ve aristokratlar sınıfı da doğmamıştır. Osmanlı Devleti'nde toplum, sınıf olarak ikiye ayrılmaktaydı. Bunlardan birisi memleketi ve sosyal nizamı muhafazaya mecbur olan rical olarak adlandırılan "askeri" denilen yüksek devlet görevlileridir. İkinci sınıf ise hizmetlerini yapabilmeleri için askeri sınıfa gerekli serveti temin etmeye mecbur olanların meydana getirdiği gruptur. Reaya, dini bakımından Müslim ve gayr-ı Müslim, hukuki bakımından da, hür ve köle olarak kendi içinde ayrılmıştır. 17. yüzyıldan itibaren de ayân denilen yeni bir sosyal tabaka daha oluşmuştur. Ancak ayânlar irsî bir aristokrasi oluşturamadıklarından kısa sürede silinip gitmişlerdir. Bu sınıflar kesin çizgilerle birbirlerinden ayrılmamışlardır. Herhangi bir kimse reyadan olsa dahi padişahın bir fermanı ile askeri sınıfa dâhil olabilir ya da askeri sınıfa mensup bir kimse padişahın bir fermanı ile statüsünü kaybedebilirdi. Halk için sınıf atlamanın en önemli ayağı medrese eğitimi olarak görülmekte, icazet sonrası alınan bir berat ya da tevcihle padişahın fermanına gerek kalmadan sınıf atlanabilmekteydi (Yedi yıldız, 2003, s. 153; Koç, 2005, s.35; Alkan, s. 62; Öz, 2007, s. 534-535).

Bu çalışmada yukarıda değinilen sınıflamaya bağlı kalarak, Trabzon Vilayetine bağlı Canik sancağındaki vakıf kurucuları ve toplum içerisindeki konumları açıklanmaya çalışılacaktır. Şöyle ki, vakıf kurucuları, önce toplum içerisinde üstlendikleri görevler göz önüne alınarak

sosyal statülerine, sonra cinsiyetlerine göre ve son olarak da dinlerine göre sınıflandırılıp değerlendirilecektir. Fakat bu sınıflandırmada kesin sınırlar konulmamıştır. Bir kişi hem kadın hem seyfiye yakını hem de ilmiye yakını gibi birkaç kategoride değerlendirilebilmektedir.

Samsun vakıf kurucularına, mesleği belli olup-olmayışına göre baktığımızda kurulan iki yüz seksen dokuz vakıftan yüz yirmi üç tane askeri sınıfa mensup olup geri kalan yüz altmışaltı tane vakıf kurucusunun reaya sınıfına mensup olduğu görülmektedir. Vakfiyeler incelendiğinde askeri sınıfa mensup öneticilerin meslekleri net olarak ifade edilmektedir. Bunun için yukarıda ifade edildiği gibi kullandıkları sıfatlardan yola çıkılarak bu genel sınıflandırma yapılacaktır. İleride bu sınıflandırmaya esas teşkil eden meslekler ve sıfatları detaylıca inceleyeceğiz.

I. ASKERİ SINIFIN KURDUĞU VAKIFLAR

Osmanlı İmparatorluğu'nun idari mekanizmasında her hangi bir yer işgal eden ve kendilerine devlet veya vakıflar tarafından hangi tarzda olursa olsun bir ücret ödenen kişiler "askeri sınıf" olarak adlandırılmaktaydı (Yediyıldız, 2003, s.158; Başol, 2008, s. 14). Bu sınıf reaya sınıfından farklı olarak devlete vergi ödemez, Padişah beratı ile atanıp, padişahın dinsel yetki ya da yürütmesini kullanırlardı. Bazı araştırmalarda bu grup "devlet memurları" veya "devlet hizmetlileri" kavramlarıyla açıklanmıştır.(Başol, 2008, s. 114) Askeri sınıf denilince, bu sınıfın mensuplarının sadece ordu mensubu olduğu düşünülmemelidir. Osmanlı Devleti'nin temel amacı fetihlerle ülke sınırlarını genişletmek ve cihan hâkimiyeti sağlamaktı. Kuruluş dönemine hâkim olan bu felsefe nedeniyle devlet içinde askeri görevler daha ön plana çıktığından yönetici sınıfa genel olarak "askeri" denilmiş ve bu şekilde devam edilmiştir. Askeri sınıf kendi içerisinde seyfiye, ilmiye ve kalemiye diye üçe ayrılmıştır. Bu sınıf içerisinde emirler, valiler, muhassıllar, kâtipler kadılar, müftiler, müderrisler, imamlar, müezzinler vb. meslekler yer almaktadır. (Akyılmaz, 2004, s.221-227) Bir de reayadan farklı olan tarikat ehli ve seyyidler vardır. Bunlar da vergiden muaf oldukları için bu sınıf içerisinde değerlendirilecektir.

Tablo 1: Vakıf Kurucularına Göre Askeri Sınıfın Dağılımı

Meslek Gurupları			Sayı	Oran%
	Saraylı	Emir	3	3,25
		Emir Yakını	1	
Askeri Sınıf	Seyfiye	Seyfiye	20	39,02
		Seyfiye yakını	28	
	İlmiye	İlmiye	43	44,71
		İlmiye yakını	12	
	Kalemiye	Kalemiye	4	5,7
		Kalemiye Yakını	3	
	Tarikat Ehli/Seyyidler	Seyyid/Tarikat ehli	9	7,32
		Seyyid yakını	-	
			123	100

Yapılan arşiv çalışmasında Samsun'da kurulan iki yüz seksen dokuz vakıftan yüz yirmi üç tanesi askeri sınıfa mensup hayırseverler tarafından kurulmuştur. Bu da toplam kurulan vakfın yüzde 42,56'sını oluşturmaktadır. Askeri sınıf içerisinde yüzde 3,25'i saraylı, yüzde 39,02'si seyfiye (ehl-i örf) ve seyfiye yakını, yüzde 44,71'i ilmiye ve ilmiye yakını, yüzde 5,7'si kalemiye ve kalemiye yakını, yüzde 7,32'si tarikat ehli ve seyyidlerden oluşmaktadır. Bu yüz yirmi üç vakıftan doksan sekiz tanesi erkekler yirmi beş tanesi de kadınlar tarafından kurulmuştur.

A. Saray Mensubu Vakıf Kurucuları

Osmanlı Padişahları, devleti yöneten mutlak otorite sahibi olarak, tebasının ihtiyaçlarını karşılamak üzere devletin birçok yerinde vakıflar kurmuşlardı. Bu nedenle askerî sınıfı oluşturan grupları tanıtırken ilk sıraya yönetimin en tepesindeki isim olan padişahları ve onların ailelerini koymak gerekmektedir. Vakfiyeler sultanlar için "Dünyada Allah'ın halifesi, Allah'ın insanlık üzerindeki gölgesi, Müminlerin emiri, Müslümanların imamı, İslamiyet'in koruyucusu, Şer'iatın yardımcısı, Arapların, Türklerin ve yabancıların sultanı, zamanının krallarının sultanı, hayrât sahibi, ilim adamlarının sığınağı, harameynin hizmetçisi gibi sıfatlar kullanmaktadır." Padişahlardan sonra saray mensupları

arasında vakıf kuranlar; valide sultanlar, sarayı denilen bir kısım cariyeler ve darü'ssa'ade ağaları sayılabilir (Yedi yıldız, 2003, s. 160).

Samsun özelinde incelediğimiz zaman, Samsun'da saray mensupları tarafından oluşturulmuş bir vakfın vakfiyesi tespit edilememiştir. Bununla beraber yukarıda bahsi geçen Cami-i Kebir'in isimlerinden birisinin Hamidiye Camisi, bir diğeri Valide Camii olması bu camiin yapımında da Sultan II. Abdülhamid'in kendisi ile Sultan Abdülaziz'in annesinin katkılarının olduğu sonucu çıkarılabilir. (Köksal, 2011, s. 693-703) Ancak caminin vakfiyesi ve kitabesi bulunmadığından kimlerin ne kadar yardım ettiği konusunda kesin bir bilgiye ulaşılamamıştır.

Her ne kadar Osmanlı sarayına mensup kişilerin oluşturduğu herhangi bir vakıf olmasa da, Osmanlı öncesi Canik'in yerel beyliklerinden olan Taceddinoğulları'na ait iki vakfiye bulunmaktadır. Tâceddinoğlu Hasan Bey'in Çarşamba'da H. 827 (M.1423) tarihli Arapça vakfiyesine göre kendisini "hasep, nesep ve şeref sahibi, hayrât kaynağı, dinin keskin kılıcı, büyük emir" olarak tarif etmiş ve Taceddinoğullarının merkezi konumundaki Ordu köyüne bir mescid inşa etmiştir. (Hasan Bey bin Arslan Bey Vakfiyesi, H. 827, VGMA., df. 597, s.199.) Aynı tarihli başka bir vakfiyede ise Hasan Beyin kardeşi Mehmed Yavuz Bey de bir mescid inşa ettirmiştir. (Mehmed Yavuz Bey bin Arslan Bey Vakfiyesi, H. 827, ŞŞS., df. 3172, V. 29) Emir olan diğer iki vakfiye ise "ümerâ-i çerakizin" olarak adlandırılan Çerkez beylerine aittir. Mehmed Mehdi Bey bin Abdullah Kavak Sıralı köyünde bulunan cami giderlerini karşılamak için 1000 kuruş vakfetmiştir. (Mehmed Yavuz Bey bin Arslan Bey Vakfiyesi, H. 827, ŞŞS., df. 3172, V. 29) Mehmed Beyzade Tahir Efendi ise Çarşamba Kızılot Köyünde bulunan medresenin çeşitli ihtiyaçlarını karşılamak için 2000 kuruş vakfetmiştir. (Mehmed Beyzade Tahir Efendi ibn-i Mehmed Bey Vakfiyesi, H. 17 Za 1310, VGMA. df. 595, s. 34, sr. 30)

B. Seyfiyyeye (Ehl-i Örf) Mensup Vakıf Kurucuları

Osmanlı klasik döneminde halkın askeri ve reaya olarak ikiye ayrıldığından bahsetmiştik. İşte askeri sınıf içerisinde yer alan ve seyfiye denilen bu grup, kökenleri, eğitimleri ve sorumlulukları bakımından "ehl-i şer" ve "ehl-i örf" olarak ikiye ayrılmaktaydı. Ehl-i örf, kul

kökenli olan ve Enderun'da veya Acemi Oğlanlar Ocağı'nda yetişen, padişahın otoritesini sağlamak ve padişahın buyrukları doğrultusunda devleti yönetmekle mükellef olan sadrazam, beylerbeyi, vali, sancak beyi, kethûda vb. görevlerde bulunan kişilere verilen genel addır. Bu sınıfa mensup kişilere, vergiden muaf olma, kazasker mahkemesinde yargılanma gibi ayrıcalıklar tanınmış, yine kendilerine sağlanan çeşitli devlet imkânlarıyla servet sahibi olmalarının önu açılmıştır. (İpşirli, 1994, s. 519; Başol, 2008, s. 122; Akyılmaz, s. 221-271.)

Seyfiye'ye mensup bu insanlar elde ettikleri bu servetlerin bir kısmını da vakıf yoluyla halkın ihtiyaçlarını karşılama yoluna gitmişlerdir. Ancak burada gerçekten halkın ihtiyaçlarının karşılanması ve sadece Allah'ın rızasını kazanmak için mi vakıfların oluşturulduğu yoksa bu sınıfa mensup kişilerin farklı gündemlerinin mi olduğu, vakfiyeler incelendiği zaman anlaşılabilir. Her ne kadar bu sınıfa bir takım imtiyazlar sağlanmış olsa da, müsadere denen sistem "Demoklesin kılıcı" gibi başlarında durmaktaydı. Bu sınıf çeşitli sebeplerle padişahın gözünden düşebilmekte, idam edilerek canlarını, müsadere edilerek de mallarını kaybedebilmekteydiler. İşte bu bölümde Samsun'da seyfiye'ye mensup vakıf kurucularının kimler olduğu, hangi vakıfları oluşturdukları ve vakfiyeleri incelenerek, bunu hangi amaçla yaptıkları tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda Ehl-i örf tarafından Samsun'da ve Canik sancağına bağlı diğer kaza ve kasabalarda en büyük vakıflaşma hareketi Hazinedârzade ailesi tarafından yapılmıştır. Hazinedârzade Süleyman Paşa, Hazinedârzade Abdullah Paşa, Hazinedârzade Osman Paşa ve Hazinedârzade Ahmed Paşa bu aileye mensup seyfiye sınıfına dâhil vakıf kurucularındandır. Yine bu sınıfa mensup olarak vakıf kuran Mahmud Tayyar Paşa, Sinop sancağı Kaymakamı Tufan Paşa bulunmaktadır.

Mahmud Tayyar Paşa, Canikli Ali Paşa'nın torunlarından. Canikli ailesi Orta ve Doğu Karadeniz'de güçlü bir idare tesis etmişlerdi. Mahmud Tayyar Paşa, Canikli Ali Paşa'dan sonra bu ailenin en çok tanınan yöneticisiydi. Babası Battal Hüseyin Paşa ile birlikte Kabartaylar'da esir düşmüş, daha sonra affedilerek kendisine Canik ve Amasya sancakları verilmişti. 1804 yılında Trabzon Valiliğine getirildi. 1808 yılında ise idam edildi (Karagöz, 2003, s. 171; Bay, 2007, s. 132).

Mahmud Tayyar Paşa'nın elimizde iki adet vakfiyesi bulunmaktadır. 1 Şevval 1214 (29 Aralık 1799) yılındaki vakfiyesinde kendisi şu şekilde tanıtılmaktadır: Canik sancağı muhâssılı ve Livâ-i Karahîsâr-ı Şarkî mutasarrıfı, mirahor-ı evvel pâyesiyle övünen, diğer vezirlerinin kendisiyle iftihar ettiği, es-Seyyid Mahmud Tayyar Bey ibn-i vezîr-i mükerrem, devletlü, Battal es-Seyyid Hüseyin Paşa... (Mahmud Tayyar Paşa Vakfiyesi, H. 1 Ş 1214, VGMA., df. 579, s. 124, sr. 57) Bu vakfiye oluşturulduğunda Mahmud Tayyar Paşa'nın henüz Trabzon Valisi olmadığı görülmektedir. 15 Muharrem 1214 (28 Mayıs 1801) tarihli vakfiyesinde ise kendisi, Büyük vezirlerden hâlen bil fiil Trabzon Vâlisi olup, Rumeli tarafına memur olan kıymetli, değerli vezir, itibarlı, aydın cömert ve gayretli, es-Seyyid Mahmud Tayyar Paşa..." (Mahmud Tayyar Paşa Vakfiyesi, H. 15 M 1216, VGMA., df. 579, s. 149, sr. 71) olarak tanıtılmaktadır. Yani ikinci vakfiyesini oluşturduğu zaman vezir rütbesi alarak Trabzon Valiliğine getirildiği anlaşılmaktadır. Oluşturduğu ilk vakfiyede, vakfının mütevelliliğini medresenin müderrisine şart koştuğu görülmektedir. Bu da Çarşamba'da oluşturduğu vakfın hayrî vakıf statüsünde olduğunu göstermektedir. Mahmud Tayyar Paşa Bafra'da bir cami, Çarşamba'da bir medrese ve cami inşa etmiştir. Ayrıca bir tane de Haremeyn vakfı oluşturmuştur.

Mahmud Tayyar Paşa'nın idam kararı çıkması üzerine mallarının da müsadere edilmesi istenmiştir. Çarşamba'da oluşturduğu cami ve medrese yıkılmak üzere olduğundan buraya gelir getiren emlakın müsadere-sinden vazgeçilmiş, diğer yerleşim yerlerinde oluşturulmuş ve vakıflara gelir getiren emlakı müsadere edilmiştir. (Bay, 2007, s. 186-187.)

Haznedarzâdeler II. Mahmud döneminden Tanzimat'a kadar Orta ve Doğu Karadeniz'de Canik ve Karahisar-ı şarki muhasallığı, Gönve mutasarrıflığı, Faş ve Anafa muhafızlığı gibi önemli bürokratik görevlerde bulunmuş bir ailedir (Karagöz, 2009, s.7.). Bu aile devlet merkezi ile uyumlu çalışması, emirleri yerine getirmesi gibi nedenlerden dolayı varlıklarını Cumhuriyet dönemine ulaştırabilmişlerdir (Karagöz, 2009, s. 7).

Ailenin ilk bilinen ferdi Süleyman Behram Ağa'dır. Canikli Süleyman Paşa'nın damadı, aynı zamanda hazinedarıdır ve "Haznedarzâde" lakabı buradan gelmektedir. (Karagöz, 2009, s. 20.) Haznedarzâdelerin bölgedeki ağırlıkları Süleyman Paşa'nın 1812 yılında Trabzon Valiliğine atanmasıyla başlamıştır. Bu tarihten 1818 tarihine kadar bu görev-

de kalan Süleyman Paşa, daha sonra Trabzon Valiliğinden azledilerek Alaiye sancağı Mutasarrıflığına atanmış ancak bölgeden bu görevine giderken dinlendiği Çarşamba'daki evinde hastalanarak 28 Nisan 1818 yılında vefat etmiştir. (Karagöz, 2009, s. 119-162).

Haznedar Süleyman Paşa'nın vakfiyesini incelediğimiz zaman kendisi şu şekilde tanıtılmaktadır. "...Vilayet-i Anadolu'da Trabzon Valisi ve Canik ve Karahisar-ı Şarkî Muhassılı, kendisine büyük vezirlik bahşedilen, kendisine menkıbe atfedilen, Devlet-i 'âliyye'nin emini, yüce saltanatın uğurlu kişisi, adalet kurallarını uygulayan, padişahın yolunu takip eden devletli, merhametli Hazinedârzâde es-Seyyid Süleyman Paşa..." (Hazinedârzâde Süleyman Paşa Vakfiyesi, H. 15 B 1228, VGMA., df. 1622, s. 1, sr. 1; ŞŞS., df. 3171, V. 72-78).

Yine vakfiyeden Süleyman Paşa'nın hemen hemen bütün malını vakfettiği görülmektedir. Mütevelliliği kendisine şart koşmuş, kendisi vefat ettikten sonra oğlu Osman Paşa'nın bu göreve getirilmesini istemiştir. Bu nedenle kurmuş olduğu vakıf, ailevi vakıf statüsündedir. Bununla beraber Haznedar Süleyman Paşa özellikle Samsun merkez ve Çarşamba kazasının imarına önemli katkılarda bulunmuş, cami, medrese mektep ve benzeri kurumlar tesis etmiştir. Ancak vakfettiği menkûl ve gayr-i menkûllerden elde edilecek gelirin, görevli ücretleri ve diğer harcama kalemlerinin çok çok üzerinde olması Hazinedârzâde Süleyman Paşa'nın müsadere korkusu yaşadığını düşündürmektedir. Bu nedenle herhangi bir azl durumunda mallarının müsadere edilmesinin önüne geçebilmek için neredeyse bütün malını vakfettiği görülmektedir. Bu vakıf gelirlerinden belirlediği yerlerin giderlerinin karşılanmasını arta kalan paranın ise kendisine verilmesini şart koşmuştur.

Osman Paşa Haznedarzâde Süleyman Paşa'nın çocuklarından. Trabzon Valiliği ve Canik Muhasıllığı yapmıştır. 1828 tarihinde vezir rütbesi ile getirildiği Trabzon Valiliğini, vefat tarihi olan 1841 yılına kadar sürdürmüştür (Karagöz, 2009, s. 119-162).

H. 21 Receb 1236 tarihli vakfiyesinde kendisini şu şekilde tanıtmaktadır; "...Seyyid Süleyman Paşanın oğlu ve her yerde Hazinedârzâde demekle bilinen Canik sancağı muhasıl vekîli Seyyid Mir Osman..." (Hazinedârzâde Osman Paşa b. Süleyman Paşa Vakfiyesi, H. 21 B 1236, VGMA., df. 583, s. 86, sr. 74; ŞŞS., df. 3171, V. 113.)

Haznedar Osman Paşa Samsun'da oluşturmuş olduğu vakıflara, inşa etmiş olduğu medresenin müderrisini müteveli olarak atamıştır. Bu nedenle Osman Paşa'nın Samsun'da oluşturmuş olduğu vakfın hayri vakıf olduğu anlaşılmaktadır. Osman Paşa Samsun'da bir medrese inşa etmiştir.

Haznedarzâde Abdullah Paşa, Haznedarzâde Süleyman Paşa'nın oğullarındandır. Abisi Osman Paşa'nın ölümünden sonra Vezir rütbesi ile Trabzon Valiliğine getirilmiştir. 1848 yılında valilik ve muhassıllık görevinden alınmış ve ömrünün geri kalanını İstanbul'da geçirmiştir (Karagöz, 2009, s. 119-162).

Vakfiyesinde kendisini şu şekilde tanıtmaktadır; ...Kasaba-i Samsun hanedanından hayırlı ve iyi işlere talip olan es-seyyid Mir Abdullah bin es-seyyid Süleyman Paşa... (Hazinedârzâde Abdullah Paşa bin Süleyman Paşa Vakfiyesi, H. 15 Za 1251, VGMA., df. 733, s. 110 sr. 69; ŞŞS., df. 3173, V. 2-4.) Abdullah Paşa da babası Süleyman Paşa gibi Samsun şehrinin imarında önemli katkıları olmuştur. Ancak vakfettiği menkûl ve gayr-i menkûllere baktığımız zaman Abdullah Paşa'nın da bir müsadere korkusu yaşadığı görülmektedir. Müteveli olarak kendisini ataması ve kendinden sonra çocuklarını mütevelliliğe şart koşmasından, oluşturduğu vakfın ailevi vakıf olduğu anlaşılmaktadır.

Hazinedârzâde Ahmet Paşa, Trabzon Valisi olan Osman Paşa'nın yardımıyla mir-i miranlık aldığı, Osman Paşa'nın, savaşa gittiğinde, Ahmet Paşa'yı Canik sancağı Muhassıl Vekilliğine atadığı veya Trabzon Kaymakamı olarak görevlendirdiği kayıtlarda geçmektedir. Paşa 1852 ve 1856 yılında iki defa Lazistan Mutasarrıflığına, daha sonra 1859 yılında Sivas Mutasarrıflığına atanmıştır. Ancak 1860 yılında görevinden azledilmiş ve 1867 yılında İstanbul'da vefat etmiştir. (Bay, 2007, s. 226) Hazinedârzâde Ahmed Paşa'nın vakfı da ailevi vakıftır.

Yukarıda incelediğimiz paşa unvanlıların yanında Seyfiye'ye mensup vakıf kurucuları arasında bey, mirimiran, kethüda, kaymakam, yüzbaşı, çavuş onbaşı, redif askeri gibi askeri ve sivil yöneticiler de yer almaktadır.

Genel olarak baktığımızda Samsun'da kurulan iki yüz seksen dokuz vakıftan yüzde 18'i seyfiye sınıfı tarafından oluşturulmuştur. Bu vakıfların yirmi bir tanesi seyfiye sınıfına mensup kişinin bizzat kendisi tarafından, otuz bir tanesi ise seyfiye sınıfı yakınları tarafından kurul-

muştur. Bu oran 18. yüzyılda Bursa’da yüzde 37’dir. Aynı yüzyılda tüm Türkiye’deki oranı yüzde 37.45, (Başol, 2008, s. 122) Adana’nın tümü için ise oran yüzde 40.62’dir. (Alkan, 2004, s. 3.)

Tablo 2: Mesleği Tam Olarak Belli Olan Askeri Sınıf-Seyfiye Vakıf Kurucuları

Meslekler	Sayı
Vali / Vali Yakını	7 / 4
Paşa / Paşa Yakını	0 / 1
Emir / Emir Yakını	3 / 1
Mutasarrıf / Mutasarrıf Yakını	0 / 1
Mütesellim / Mütesellim Yakını	1 / 0
Kethuda / Kethuda Yakını	1 / 2
Muhassıl / Muhassıl yakını	1 / 0
Mir-i Miran / Mir-i Miran Yakını	1 / 0
Kaymakam / Kaymakam Yakını	1 / 0
Yüzbaşı/ Yüzbaşı Yakını	1 / 3
Çavuş / Çavuş Yakını	1 / 3
Onbaşı / Onbaşı Yakını	0 / 1
Zabit / Zabit Yakını	0 / 1
Jandarma / Jandarma Yakını	0 / 1
Redif Askeri / Redif Askeri Yakını	1 / 0
Sipahi / Sipahi Yakını	

Diğer şehirlerle ve Türkiye’nin geneliyle kıyaslandığında Samsun’da ehl-i örf tarafından kurulan vakıf sayısının az olduğu görülmektedir. Bunun sebebi olarak, Samsun’un vilayet merkezine uzak ufak bir kasaba olması ve sancak yönetimi hariç diğer yönetici sınıfın Trabzon’da yaşamış olması gösterilebilir.

Ehl-i örf sınıfına mensup kişilerin kurdukları vakıflar gözden geçirildiğinde çeşitli amaçlar için vakıf kurdukları ortaya çıkmaktadır. İncelenen vakfiyelere göre ehl-i örf mensuplarının daha çok “müessesât-ı

hayriyye" dediğimiz medrese, mektep, cami, mescit vb. eğitim ve dini amaçlara yönelik vakıf kurdukları, genellikle yarı ailevi şekilde oluşturdukları bu vakıflarla ailelerine önemli miktarda gelir bıraktıkları görülmektedir. Bu sınıfın oluşturduğu vakıflara ayrılan gelir kaynakları incelendiğinde, birçok alanda faaliyet gösteren dükkânlar, çok sayıda çiftlik ve köyler, para, değirmen göze çarpmaktadır. (Mehmed Bey b. Bali Bey Vakfiyesi, H. Evvâil-i M 965, VGMA., df. 585, s. 19, sr. 22; Mahmud Tayyar Paşa Vakfiyesi, H. 1 Ş 1214, VGMA., df. 579, s. 124, sr. 57; Hazinedârzâde Süleyman Paşa Vakfiyesi, H. 15 B 1228, VGMA., df. 1622, s. 1, sr. 1; ŞŞS., df. 3171, V. 72-78; Hazinedârzâde Osman Paşa b. Süleyman Paşa Vakfiyesi, H. 21 B 1236, VGMA., df. 583, s. 86, sr. 74; ŞŞS., df. 3171, V. 113).

C. İlmîyeye Mensup Vakıf Kurucuları (Ehl-i Şer')

İlmîye sınıfı, Osmanlı Devleti'nde seyyiyeden sonra üstünlüğü elinde tutan yönetici sınıfın ikinci kanadını oluşturmaktaydı. İslâmi eğitim kurumları olan medreselerden mezun, Müslüman ve genellikle Türk olan, eğitim, hukuk, fetva, başlıca dini hizmetler ve merkezi bürokrasinin kendi alanları ile ilgili önemli bazı makamlarında görev alan sınıfa ilmîye sınıfı ya da ehl-i şer' denmektedir. (İpşirli,2000, s. 141; Akyılmaz, 2004, s. 221-271.)

Ehl-i örf gibi ehl-i şer' denilen ilmîye sınıfı da özel bir ayrıcalığa sahipti. Bu sınıfa mensup kişiler öldükten sonra mallarını miras olarak bırakabilmekteydiler. Ancak durum ehl-i örf için her zaman bu şekilde olmayabiliyordu. Çünkü kendileri öldükten sonra mallarına el konulma olasılığı bulunmaktaydı. İlmîye sınıfı için ise böyle bir durum söz konusu değildi. Şer'i vakıf kuran hayırseverler genellikle, müfti, kadı, müderris, imam, hatip vb. ilmîye sınıfına mensup kişileri, kurdukları vakıflara mütevellî veya nazır olarak atamaktaydılar. Bu göreve atanalar da kendi kazandıklarının dışında ekstra nazırlık ve mütevellilik maaşı da aldıklarından maddi olarak halkın içerisinde ön plana çıkıyorlardı. Bu nedenlerdendir ki söz konusu sınıf, Osmanlı Devleti zamanında hep ön planda olmuş, gücünü Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar korumuştur. (Suraiya Faroqi, Halil İnalıcık, Donalt Quataert, (drl.), 2004, s. 680-681).

Mevlana, müderris, müftü, fakih, hoca, ders-i 'âmm gibi medrese görevlileri; hâfız, imam, hatip, müezzin, kayyım gibi camii görevlileri; kadı, naib, kâtip, ser-muhzır, muhzır gibi mahkeme görevlileri bu sınıfın içerisinde yer almaktaydılar. (Alkan, 2004, s.73.)

Samsun'da kurulan iki yüz seksen dokuz vakıftan elli beş tanesi vakıf bizzat ilmiye sınıfına mensup kişiler ve yakınları tarafından kurulmuştur. İlmiye sınıfı tarafından kurulan vakıf, toplam vakıfların (289) yüzde 19,03'ünü oluşturmaktadır. Kırk üç vakfiye ilmiye sınıfı mensuplarının bizzat kendileri, on iki tanesi de bu kişilerin yakınları tarafından kurulmuştur.

Tablo 3: Mesleği Tam Olarak Belli Olan İlmiye Sınıfı Vakıf Kurucuları

Meslekler		Sayı
Askeri Sınıf -İlmiye	Kadı / Kadı Yakını	1 / 0
	Müderris / Müderris Yakını	2 / 0
	Müftü / Müftü Yakını	0 / 2
	Hatip / Hatip Yakını	1 / 2
	Molla / Molla Yakını	6 / 2
	İmam / İmam Yakını	0 / 1
	Hoca / Hoca yakını	1 / 2
	Hafız / Hafız Yakını	1 / 0
	Müezzin / Müezzin yakını	0 / 1

İlmiye grubu içinde olup da Samsun'da vakıf kuranların bazıları şunlardır: Havva Hoca (Havva Hoca Vakfiyesi, H. 21 L 1219, ŞŞS., df. 3171, V. 57.), Murad Kızı Fatma Hoca Kadın (Murad Kızı Fatma Hoca Kadın Vakfiyesi, VGMA., df. 2108, s. 182, sr. 64; ŞŞS., df. 3202, V. 82.), Hatip Mehmed bin Mustafa (Hatip Mehmed bin Mustafa Vakfiyesi, H. 1 N 1274, ŞŞS., df. 3173, V. 26.), Molla Halil oğlu Yaşar Efendi ibn-i Ali (Molla Halil oğlu Yaşar Efendi ibn-i Ali Vakfiyesi, H. 19 Za 1339, VGMA., df. 2165, s. 191, sr. 512; ŞŞS., df. 3213, V. 66.), es-Seyid Hacı Mustafa ibn-i Seyid Yusuf (Seyit Mustafa bin Seyit Yusuf Vakfiyesi, H.

3 R 1129, VGMA., df. 737, s. 206, sr. 81.), Kadızâde Mehmed Efendi bin Mehmed Ağa. (Kadızâde Mehmed Efendi b. Mehmed Ağa Vakfiyesi, H. 27 Z 1309, VGMA., df. 604, s. 150, sr. 204.) Bunların içerisinde Havva Hoca ve Murad kızı Fatma Hoca Kadın dikkat çekmektedir. Zira Havva Hoca ve Fatma Hoca Kadın askeri sınıfa mensup iki kadın vakıf kurucusudur. Diğer kadınlar askeri sınıf mensuplarının yakını konumundadır. Havva Hoca, H. 21 Şevval 1219 (M. 23 Ocak 1805) tarihli vakfiyeye göre vakfettiği 40 kuruştan bir berat yaptırılıp münasip bir camiye asılmasını şart koşmuştur. (Havva Hoca Vakfiyesi, H. 21 L 1219, ŞŞS., df. 3171, V. 57.) 20 Şaban 1339 (M. 29 Nisan 1921) tarihli vakfiyeye göre Fatma Hoca Kadın bir ev vakfetmiş, kirasından elde edilecek gelirle iki hatim ve bir mevlit yapılmasını ve bir ukiyye balmumu alınıp münasip bir camiye verilmesini istemiştir (Murad Kızı Fatma Hoca Kadın Vakfiyesi, VGMA., df. 2108, s. 182, sr. 64; ŞŞS., df. 3202, V. 82.).

Ç. Kalemiyeye Mensub Vakıf Kurucuları (Ehl-i Kalem)

Yönetici sınıfın üçüncü parçasını kâtipler yani kalemiye sınıfı oluşturmaktaydı. Kalemiye askeri sınıfa mensuptur. Seyfiye ve ilmiye dışında kalan devletin idari ve mali bürokrasisinde görev alan kâtip, defterdar, nişancı, mühürdar, gümrükçü, nüfus memuru gibi görevliler bu sınıfa dâhildir. (Akyılmaz, "Yönetici Sınıf Reaya Ayrımı", s. 221-271.)Samsun'da kalemiyeye mensup yedi tane vakıf kurucusu vardır.

Tablo 4: Mesleği Tam Olarak Belli Olan Kalemiye Sınıfı Vakıf Kurucuları

	Meslekler	Sayı
Askeri Sınıf – Kalemiye	Nüfus Memuru / Nüfus Memuru Yakını	0 / 1
	Gümrükçü / Gümrükçü Yakını	1 / 0
	Rüsumat Memuru / Rüsumat Memuru Yakını	0 / 1
	Veznedar / Veznedar Yakını	1 / 0
	Başkatip / Başkatip Yakını	1 / 0
	Mühürdar / Mühürdar Yakını	1 / 0
	Muhtar / Muhtar Yakını	1 / 0

D.Tarikat Ehli / Seyyid Vakıf Kurucuları

İlmiye sınıfından kesin çizgilerle ayırmanın mümkün olmadığı tarikat erbabının ve seyyidlerin vâkıflar arasında ayrı bir yeri vardır. Bu grup yönetici sınıfına dâhil olmamakla beraber, vergi vermemelerinden dolayı, reayadan ayrılmaktaydı. Vakıfları, şeyh, dede, derviş, halife, pir, sofular ile bunların yakınları kurmuşlardır. (Alkan, "Adana'nın Bütüncül Tarihi Çerçevesinde Adana Sancağı Vakıfları", s. 73.) Kurulan bu vakıflar toplam vakıfların yüzde 2.42'sini oluşturmaktadır. Tarikat erbabından olup da Samsun'a da vakıf kuran Sadi Dergâhı şeyhlerinden el-Hacc Mehmed Efendi bin Halil'in iki adet vakfiyesi bulunmaktadır (Mehmed Efendi bin Halil Vakfiyesi, H. 22 Ş 1313, VGMA., df. 607, s. 105, sr. 167; ŞŞS., df. 3202, V. 6; H. 23 Z 1321, ŞŞS., df. 3207, V. 88.).

II. REAYANIN KURDUĞU VAKIFLAR

A. Tüccar, Esnaf ve Çiftçi Vakıf Kurucuları

Askeri sınıfın dışında kalan, tüm teb'a reaya sınıfı olarak adlandırılmıştır. "Reaya" terimi Müslüman ve gayr-i müslim köylü, zanaatkâr ve tüccar gibi vergiye tabi bütün uyrukları ve unsurları ifade etmektedir (Yedi yıldız, 2003, s. 164; Öz, 2007, s. 490, Akylılmaz, 2004, s. 221-271).

Osmanlı Devleti'nin reaya sınıfını da ikiye ayırdığı görülmektedir. Bunlar şehirde ticaret yapmak ve zanaat işleriyle uğraşmak zorunda olan şehirliler ve köylerde mülkiyeti devlete veya vakfa ait topraklar üzerinde tarımla uğraşmak zorunda olan köylülerdir (Öztürk, 1995, s. 35).

B. Ayan Vakıf Kurucular

Sınıf içinde sayılması gereken diğer bir grup daha vardır ki, bunlar da yukarıda değindiğimiz gibi "ayanlar"dır. Bu grup 17. yüzyıldan itibaren toplumsal ve ekonomik şartların etkisiyle, kendiliğinden ortaya çıkmış ve gelişmiştir. 18. yüzyılın hemen başlarında vergilerin peşin para karşılığında iltizam usulü ile verilmesi, ayanlığın güçlenmesinde dönüm noktası olmuştur. Hazine adına vergi toplama görevini iltizam yoluyla ele geçiren bu kişiler, kendi bölgelerinde birer derebeyi olmuşlardır. Böylece şehirlerde hanlar, hamamlar, dükkânlar vb. gayri

menküllerle, köylerde çiftlikler ve büyük araziler alarak servet sahibi olmuş bir sınıf ortaya çıkmıştır (Karagöz, 2003 s. 11).

Samsun'da kurulan vakıflar içerisinde reaya sınıfı olarak tanımlanan sınıf diğer yukarıda saydığımız sınıflara oranla daha fazla vakıf kurmalarına rağmen nitelik yönünden askeri sınıfa mensup vakıf kurucuları gibi müessesât-ı hayriyye denilen ve günümüze kadar gelen kurumlardan oluşturamamışlardır. Bu Ortaylı'nın "Osmanlı toplumunda tüccar ve sanayici burjuvazi yoktur, bürokrat zengin vardır" tespitiyle örtüşmektedir. Kurulan iki yüz seksen dokuz vakıftan yüz altmışaltı tanesi reaya sınıfı tarafından oluşturulmuştur. Toplam kurulan iki yüz seksen dokuz vakfa oranı yüzde 57,43'tür.

Tablo 5: Mesleği Tam Olarak Belli Olan Reaya Sınıfı Vakıf Kurucuları

Meslekler		Sayı
Reaya	Nalbant / Nalbant Yakını	2 / 0
	Kalpakçı / Kalpakçı Yakını	0 / 1
	Kantarcı / Kantarcı Yakını	1 / 0
	Terzi / Terzi Yakını	1 / 0
	Tüccar / Tüccar Yakını	1 / 0
	Ayan / Ayan Yakını	1 / 0
	Rençber / Rençber Yakını	4 / 0
	Usta / Usta Yakını	0 / 1
	Katırcı / Katırcı Yakını	0 / 1
	Semerci / Semerci Yakını	0 / 1
	Kaptan / Kaptan Yakını	0 / 1
	Reis / Reis Yakını	0 / 1

Reaya mensubu vakıf kurucularının büyük bir kısmının meslekleri vakfiyelerde belirtilmemiştir. Bir kısmının sadece isimleri yazılmıştır. Önemli bir kısmına "ağa" şeklinde hitap edilmiştir. Ağa tabiri, reaya sınıfı arasında köye göre daha büyük toprak ve sürü sahibi olan, hayrat yapımı imece denilen işlerde öncülük eden kişiler için kullanılırdı. Her

ne kadar Tanzimat sonrası köylerdeki ağalar kimi işlerde devlete yardımcı olmuş olsalar da bu durum klasik dönemdeki askeri sınıfa mensup ehl-i örfün tanımına uymamaktadır. (Alkan, 2004, s. 77.) Dolayısıyla reayanın bir parçası konumundadırlar.

C. Mesleği Belli Olmayan Vakıf Kurucuları

Vakıf araştırmalarında karşılaşılan sorunlardan bir tanesi de vakıf kurucularının mesleklerinin veya ünvanlarının bazı vakfiyelerde yazılmamış olması gelmektedir. Bu tür belgelerde kurucuların sınıfı, unvanı, lakabı, mesleği veya statülerini ifade eden bilgiler kâtipler tarafından bilerek veya bilmeyerek yazılmamıştır. Vakfiyelerde mesleği belirtilmeyen kişiler sadece adı, babasının adı veya isimlerinin önünde el-hacc veya bayan, isimlerinin arkasında hanım veya hatun kelimesi eklenerek tanımlanmışlardır. Her ne kadar bu kurucuların mesleği belirtilmemişse de, mali bir yönü de olan hac ibadetini yerine getirmek o dönemde epey bir mali külfet gerektirdiğinden, bu kişilerin varlıklı, zengin kişiler olduğu anlaşılabilir. Yine hanım ve hatun olarak tanımlanan bayanların da toplumda saygın bir yere sahip oldukları söylenebilir. Bu belirtilen gruplar dışında isimlerinin önünde veya arkasında herhangi bir tanımlama yapılmayan sadece isim ve baba isimleri bulunanlar mevcuttur. Bu, mesleği belirtilmemiş vakıf kurucularını reaya sınıfı arasına katmak gerekmektedir. Çünkü vakfiyeleri incelediğimizde askeri sınıf içerisinde yer alan kişilerin vakfiyeleri ile mesleği belli olan reaya sınıfına mensup olan kişilerin vakfiyeleri arasında üslup farkı bulunmaktadır. (Başol, 2008, s. 135.) Askeri sınıfın vakfiyeleri yazılırken daha özenli davranılmış ve süslü bir dil kullanılmıştır. Bu nedenle ki mesleği belirtilmemiş olan kişilerin reaya sınıfından olduğu kuvvetle muhtemeldir.

Sonuç

Samsun Osmanlı idaresine girdiği 15. yüzyıldan 19. yüzyılın ortalarına kadar küçük bir kasabadır. Daha doğrusu bu döneme kadar Samsun'un yerleşimi kale içerisinde görünmektedir. 19. yüzyılın ortalarından sonra gerek Samsun da gerekse Canik sancağına bağlı diğer

kaza ve kasabalarda hızlı bir nüfus artışı gözlemlenmiştir. Bunda Kafkas göçleri ve endüstri bitkisi olan tütünün Samsun'da yetiştirilmesi etkili olmuştur.

Osmanlı idaresine girdikten sonra şehrin ibadethane ihtiyaçlarının karşılanması için cami ve mescid yapılması, eğitim ihtiyacının karşılanması için mektep ve medrese yapılması vakıflar eliyle yürütülmüştür. Diğer yandan sağlık, sosyal ve beledi vakıflar da kurularak halkın bu yöndeki ihtiyaçlarının karşılanması yoluna gidilmiştir. Böylece şehir imar edilmiş ve iskân için uygun bir konuma getirilmiştir.

Samsun'da bu dönemde vakıf kuranların çoğunluğu askeri sınıfa mensup kimselerden oluşmuştur. Bununla beraber reaya da hayır yapmada geri kalmamıştır. Şehirde kurulan vakıfların neredeyse yüzde 65'inin ailevi ve yarı ailevi vakıf olarak kurulması insanların hayır yapmanın yanında mallarını müsadereye korumak, miras yoluyla bölünmesinin önüne geçmek gibi ikinci bir amaçlarının olduğu fikrini uyandırmıştır. Özellikle kadın vakıf kurucuların kendilerine babalarından ya da eşlerinden kalan ticari işletmeleri vakıf eliyle işletip kendilerini güvenceye aldıkları anlaşılmıştır. Günümüzde bu vakıfların gelirlerinden bir kısmı halen vâkıfın devam eden ailesine verilmekte ve Samsun Bölge Müdürlüğü birçok davayla karşı karşıya kalmaktadır.

Haznedarzâde'ler şehrin imarına önemli katkılar sunmuşlardır. Özellikle Samsun ve Çarşamba'da camiler, medreseler ve mektepler inşa etmişlerdir. Ailenin birçok ferdi diğer bazı vakıf faaliyetleri içerisinde de bulunmuşlardır.

Kaynakça

Arşiv Kaynakları

- Hasan Bey bin Arslan Bey Vakfiyesi, H. 827, VGMA., df. 597, s.199, sr. 204
- Mehmed Yavuz Bey bin Arslan Bey Vakfiyesi, H. 827, ŞŞS., df. 3172, V. 29
- Mehmed Beyzade Tahir Efendi ibn-i Mehmed Bey Vakfiyesi, H. 17 Za 1310, VGMA., df. 595, s. 34, sr. 30.
- Mahmud Tayyar Paşa Vakfiyesi, H. 1 Ş 1214, VGMA., df. 579, s. 124, sr. 57
- Mehmed Bey b. Bali Bey Vakfiyesi, H. Evvâil-i M 965, VGMA., df. 585, s. 19, sr. 22;
- Mahmud Tayyar Paşa Vakfiyesi, H. 1 Ş 1214, VGMA., df. 579, s. 124, sr. 57;
- Hatip Mehmed bin Mustafa Vakfiyesi, H. 1 N 1274, ŞŞS., df. 3173, V. 26.
- Molla Halil oğlu Yaşar Efendi ibn-i Ali Vakfiyesi, H. 19 Za 1339, VGMA., df. 2165, s. 191, sr. 512; ŞŞS., df. 3213, V. 66.
- Seyit Mustafa bin Seyit Yusuf Vakfiyesi, H. 3 R 1129, VGMA., df. 737, s. 206, sr. 81.
- Kadızüde Mehmed Efendi b. Mehmed Ağa Vakfiyesi, H. 27 Z 1309, VGMA., df. 604, s. 150, sr. 204
- Havva Hoca Vakfiyesi, H. 21 L 1219, ŞŞS., df. 3171, V. 57.
- Murad Kızı Fatma Hoca Kadın Vakfiyesi, VGMA., df. 2108, s. 182, sr. 64; ŞŞS., df. 3202, V. 82.
- Mehmed Efendi bin Halil Vakfiyesi, H. 22 Ş 1313, VGMA., df. 607, s. 105, sr. 167; ŞŞS., df. 3202, V. 6; H. 23 Z 1321, ŞŞS., df. 3207, V. 88.
- Hazinedârzâde Süleyman Paşa Vakfiyesi, H. 15 B 1228, VGMA., df. 1622, s. 1, sr. 1; ŞŞS., df. 3171, V. 72-78.
- Hazinedârzâde Osman Paşa b. Süleyman Paşa Vakfiyesi, H. 21 B 1236, VGMA., df. 583, s. 86, sr. 74; ŞŞS., df. 3171, V. 113.
- Hazinedârzâde Abdullah Paşa bin Süleyman Paşa Vakfiyesi, H. 15 Za 1251, VGMA., df. 733, s. 110 sr. 69; ŞŞS., df. 3173, V. 2-4.
- Akyılmaz, Gül, "Osmanlı Devleti'nde Yönetici Sınıf-Reaya Ayrımı", *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, c.8, 1\2, Haziran-Aralık 2004, webftb .gazi.edu.tr /hukuk/dergi/8_12.pdf, ss. 221-271.
- Alkan, Mustafa, "Adana'nın Bütüncül Tarihi Çerçevesinde Adana Sancağı Vakıflarının Analizi -Tüsoktar Veri Tabanına Dayalı Bir Araştırma", (*Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004).
- Başol, Samettin, "Kentleşme, Ekonomi ve Sosyal Hayat Yönleriyle 17. Yüzyıl Bursa Vakıfları", (*Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008).
- Bay, Abdullah, "Trabzon Eyaletinde Müttegallibe Hareketleri ve Ayanlık (1750-1850)", (*Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler

Enstitüsü, 2007].

Faroqhi, Suraiya, "Krizler ve Değişim (1590-1699)", *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, Halil İnalcık, Donalt Quataert, (drl.) İstanbul: Eren Yayınları, 2004.

İpşirli, Mehmet, İpşirli, "Ehl-i Örf", *DİA*, c. 10, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara: 1994, ss. 519-520.

-----, "İlmiye", *DİA*, c. 22, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara: 2000, ss. 141-145.

Karagöz, Rıza, *Canikli Ali Paşa*, Ankara: TTK Yayınevi, 2007.

-----, "Canik'in İdari Yapısı ve İdarecileri", *İlkçağdan Cumhuriyete Canik*, Cevdet Yılmaz (ed.), Samsun: İhlas Gazetecilik A.Ş., 2011, ss. 119-162.

-----, *Karadeniz'de Bir Hanedan Kurucusu Haznedar Süleyman Paşa*, Samsun: Etüt Yayınları, 2009.

Köksal, Ahmet, "Samsun Ulu Camii İnşa Süreci", *Samsun Sempozyumu*, Samsun: 13-16 Ekim 2011, s. 693-703.

Öz, Mehmet, *XV-XVI. Yüzyıllarda Canik Sancağı*, Ankara: TTK Yayınevi, 1999.

---, "Reaya", *DİA*, c. 34, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul: 2007, ss. 490-493.

Yediylidiz, Bahaeddin, *XVIII. Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi, Bir Sosyal Tarih İncelemesi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2003.

Abstract: -Founders of Foundation in Sanjak of Canik, Samsun According to Social Status - In this study foundations established in Samsun during the Ottoman period have been studied based on deeds of trust (*vakfiyes*) from the point of social status of their founders. Various foundations were generally established by the people belonging to both the military class and the *rayah*. Structures like mosque, *madrasah* and school built in the city center were established by the people belonging to the military class. Rather, the people belonging to the *rayah* established foundations in order to provide salary of imams and other religious officials working in the countryside. Although there were not any courtiers who established a foundation in Samsun, senior executives such as emir, governor and tax collector established foundations.

Key words: Sanjak of Canik , The Ottoman, Foundation Institution , Social status

İslam'ı İncelemekten Müslümanları İncelemeye:

Bir İslam Antropolojisine Doğru

Gabriele MARRANCI¹

Çev. Mikail ÖZER²

Öz: Bu yazıda “İslam antropolojisi nedir” sorusu üzerinde odaklanan tartışmalar ele alınmaktadır. İslam antropolojisinin ne olabileceğini, hatta ne olması gerektiğini tanımlayamıyorsak da (aslında buna gerek de yok) kesinlikle onun ne olmadığını söyleyebiliriz. İslam antropolojisi teoloji değildir. Bu İslam ya da İslamlar nedir sorusunun ötesine geçmek, Müslümanların çevrelerini kendi ideolojik ve retorik anlayışıyla ifade ettikleri dinamikleri incelemek demektir. Ama Geertz'in çığır açan kitabı *Islam Observed*'ı yazdığından ve Asad, El-Zein'in İslam antropolojisi fikri üzerine açtığı tartışmayı tekrar başlattığından beri, birçok olay Müslüman olan ve olmayan dünya arasındaki ilişkiyi değiştirmiştir.

Anahtar kelimeler: İslam, Antropoloji, İslam antropolojisi, Söylem, Dikotomi

Din, bilim dallarının başlangıcından beri sosyologları ve antropologları şaşırtmaya devam etmektedir. Bununla birlikte, daha çok “ilkel” olarak nitelendirdikleri kültürler üzerinde yoğunlaşmışlardır. Aslında Tylor'ı antropoloji çalışmaya ve “ilkel insanları” bilimsel ve sistematik olarak incelemeye sevk eden, sağlık için çıktığı bir gezide tesadüfen Meksika yerlileriyle karşılaşması olmuştur (Tylor 1881). *İlkel Kültür*

1 “From Studying Islam to Studying Muslims”, *The Anthropology of Islam* içinde, Bloomsbury Academic, April 15, 2008, s. 31-51.

2 İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Öğrencisi, mikailozer@hotmail.com

(1881) adlı eserinde, Tylor, kültürlerin basitten karmaşığa doğru evrimsel teorisini ele almıştır. O, toplumların evrimsel süreçte animizm, politeizm ve monoteizm olmak üzere üç ilerlemeci aşamadan geçtiğini ileri sürmüştür. Modern sosyolojinin ve antropolojinin babalarından biri olan Durkheim'ın, gelecek nesil antropolog ve sosyologların, dinin ve onun toplumdaki fonksiyonlarını nasıl anlayacağı üzerinde daha derin bir etkisi olmuştur. Yeni ufuklar açan *Dini Hayatın Temel Bıçimleri* (1915) adlı kitabında Durkheim, "kutsal" ve "profan" arasında yaptığı etkili ayrımı okuyucuya sunmuştur. Durkheim'ın verileri, özellikle, mevcut olan en ilkel toplum olarak düşündüğü Avustralya Aborjinleri'ne odaklanmıştı. Sonuç olarak Durkheim, bu toplulukların incelenmesi kendisinin de ait olduğu daha karmaşık toplumlardaki "kutsal" düşüncesinin ortaya çıkışının ve oluşumunun üzerine ışık tutacaktı.

Bütün bunlara rağmen ilk antropologlar, analizlerini kendi topladıklarından değil çoğunlukla misyonerlerden sağlanan verilerden oluşturdular. Sistematik katılımcı gözlem ve alan çalışmasını takdim eden Malinowski, planlı bir metodolojiye dayanan ilk modern antropolog olarak düşünülebilir. Aslen Polonyalı olup İngiltere'de yaşayıp Londra Ekonomi Okulu'nda ders veren Malinowski I. Dünya Savaşı başladığında Avustralya'daydı. Avustralya'da hapis cezası ya da alan çalışması sürgünü arasında seçime zorlanan Malinowski Avustralya'dan ayrıлып Trobriand Adaları (Papua Yeni Gine)'na gitti. Saha çalışması, *Batı Pasifik'in Argonatlari* (Yunan mitoloji kahramanları) isimli, antropoloji okuyan herhangi bir lisans öğrencisinin karşılaşabileceği türden başarılı etnografik bir çalışmaydı; ancak 1967'de özel günlüğünün yayınlanması, bu çalışması için bilgi aldığı kişilere karşı takındığı gerçek tutumun sorunlu olduğu konusunda şüpheler oluşturmuştur. Hakikat, belki Franz Boas'ın katılımcı gözleminde vurgulanıyordu. Durkheim gibi totemik sistemlerle ilgilenen ama kişinin sosyal psikolojisine özellikle önem veren Boas, Kanada'nın Eskimoları arasında saha çalışması yürütmüş ve çeşitli kültürel farklılıkları çalışmıştır. İngiliz geleneği, toplumu oluşturan ana yapı ve fonksiyonlara odaklanmaya devam ederken, kültür ve onun izlerinin bir toplumdan diğerine nasıl geçtiği konusu Amerikan antropolojik çalışmalarının temel parçası haline gelmiştir. Dolayısıyla sosyal antropolog Radcliffe-Brown sadece fonksiyonalizm

çalışmasını yapısalcılıkla birleştirmede, aynı zamanda araştırmasının büyük bir bölümünü dine de ayırdı. En ünlü eseri *Andaman Adası Sakinleri* (1922) Andaman Adası sakinlerinin inanç, din ve ritüellerine dayanan alan çalışmasının bir analiziydi.

Birçok eserde işlendiği için, benim buradaki niyetim din antropolojisinin gelişimini tartışmak değil³. Daha ziyade niyetim, Weber'in *Protestan Ahlak* (1920) adlı eserinin din sosyolojisi alanındaki çalışmalara yaptığı etkiye rağmen, bu alanın ilk çalışmalarındaki ilk adımları göstererek, monoteist dinlerin bu ilk antropologların ilgi alanı içerisinde olmadığını vurgulamaktır. İslam üzerinde yapılan etnografik çalışmalar, potansiyel olarak ilgi çekici ve egzotik olmasına rağmen 1970'lere kadar seyrekti. İslam ve Müslümanların etnografik çalışmalarının bulunmaması, Arap ve oryantalist çalışma alanlarında uzun ve gösterişli bir edebi ve tarihi çalışma geleneğinin var olması sebebiyle haklı çıkarıldı.

Hız. Muhammed'in ölümünden sonra Müslüman ve Hıristiyan dünyaların teolojik ve politik çatışmalarına ve farklı teolojik duruşlardaki karşılıklı ilgiye rağmen, Kur'an'ın Latince'ye ilk çevirisi 12. yüzyılın ilk yarısına kadar yapılmadı. Kutsal Peter'in görevlendirdiği Cluny Başrahibi, çeviriyi "İslamı (*Muhammedanism*)" zayıf göstermek ve kötülemek için kullandı (Kritzeck 1964). Cluny başrahibinin "düşmanını yenmek için onu tanımalısın" ilkesinden hareketle Oryantalizmin ilkel biçimi olarak tasavvur edilebilecek bir şeyi başlattığını düşünmek zor olmaz. Haçlı Seferleri bittikten sonra bile İslam inancının (Daniel 1993) teolojik duruşuna karşı bir polemik kampanyası, Hıristiyan akademik gözetim altındaki İslam çalışmalarını etkilemiştir. Yine de Robinson'un doğru bir şekilde belirttiği gibi:

Bu ortaçağ polemik ve yazılarıyla Hartford Din Okulu, Connecticut ya da Roma'daki Arap ve İslam Çalışmaları Papalık Enstitüsü gibi kurumlarla bağlantılı olan çağdaş Hıristiyan İslam bilimciler arasında dünyalar kadar fark vardır. Bu meşhur özel enstitülerin çalışanları ya da mezunları, önceki nesil Hıristiyanlar tarafından çarpıtılmış İslam imajını düzeltmek için çok şey yapmışlardır (2002: 98).

Bununla birlikte, Robinson, Hıristiyan-Müslüman ilişkilerinde 12. yüzyılın ilk yarısından beri yaşanan yeni bir gelişme olduğunu kabul eder. Hıristiyan misyonerler, İngiliz sömürgesi altındaki Hindistan'da,

3 Bkz. Morrison 1987, Bowie 2000 ve Kunin 2002

800 yıl önce Kutsal Peter'in anti-müslüman Cluny Anatomisinde yer verdiği, El -Kindi Savunması'nı kullanıyorlardı (Robinson 2002: 99).

Eğer o zamanların dini ya da siyasi bir lideri, İslam'ı kötü, tehlikeli, "öteki" olarak tasvir etmişse sanatçılar ve romancılar özellikle Rönesans döneminde İslam'ı erotik, egzotik ve dişil olarak temsil etmişlerdir (Said 1978). Flaubert'in Mısır'daki meşhur kişisel izlenimlerinden başlayarak (1972) uzak ve egzotik Doğu 19.yüzyıl Fransız romanlarına (diğer romanlarda da olduğu gibi) bir klişe haline gelmiştir. Daha sonra romanların kelimelerle ifade ettiklerini ressamlar boyalarla ettiler.⁴ Romanlar ve resimler, ilk Hıristiyan İslam çalışmalarını⁵ belleklerinde barındırmadıklarından, bu yeni Oryantal çalışmalar, dini retorikten bağımsız hareket ettiler. Aslında bu çalışmalar daha çok Avrupa'nın seküler üniversitelerinde özellikle Almanya'da gelişti. Yine de İslam "bilimsel" hümanistik incelemenin bir konusu değildi. Arapça, tarih ve felsefeye odaklanan oryantalistler İslam'ın yazılı geleneğini tercüme ve analiz ettiler. Goldziher'in ilk defa 1890 da yayınlanan *İslam Çalışmaları* (1971) hadislerle ve İslam tarihine odaklanmıştı. 19. yüzyıl İslam çalışmaları körü körüne reddedilmemesi gereken bazı ilginç, akademik eserler sunuyordu. Ama asıl mesele bu oryantalistler, özellikle Almanya'da, İslam'ı, klasik Yunan ve Latin kültürlerini inceledikleri gibi inceliyorlardı. Eğer klasik Latin ve Yunan metinleri bu akademisyenlere bu toplumların ulaşılmaz seslerini sunsaydı, Müslüman sesleri de kolayca ulaşılabilir olurdu. Onun yerine, zaman onları toza toprağa çevirdiği için değil, ama Oryantalistler kanlı canlı Müslümanları alakasız gördükleri için, Oryantalist çalışmalarda Müslüman sesleri duyulmadı. Oryantalist eserlerin, sömürgeci güç ve fikirlerin patlama yaptığı dönemde ortaya çıktığı göz önünde tutulursa bu hiç de şaşırtıcı değildir.

Dolayısıyla Said, Doğu ve Oryantalizm fikirlerinin Avrupa (Batı) merkezli bir bilim dalı olduğunu ve tarafsız olmaktan uzak olduğunu ileri sürdü (1978). Bunlar ideolojikti ve siyasi çıkar tarafından belirlenmiş belli bir güç ilişkisinin sonucuydu. "Oryantalizm, belirli bir isteği, niyeti açıklamaktan ziyade, bazı durumlarda, kontrol ediyor, yönlendiriyor."

4 Bakınız: Delacroix'in *Women of Algiers in their Harem* 1834 ve 1836'da çizilen *Fanatics of Tangier*'i

5 Hıristiyan polemikçilerin İslam'ı ahlaken bozuk ve şehvet düşkün bir din gibi sunmalarına rağmen din, erotize eden sanat çalışmalarına rağmen algılanabilirdi.

diriyor, hatta açıkça farklı (alternatif ya da alışılmamış) olan dünyaları birleştiriyor" diyor Said (1978: 12). Başka bir deyişle Arapları ve Müslümanları "ötekileştirmede" akademisyenlerin payı, siyasilerekinden az değildir. "Öteki", batı karşıtlığını da içermektedir. Bir oryantalist bakış açısına göre Müslümanlar, sadece Aydınlatma gibi Avrupa'yı geliştiren tarihi olayları kaçırmıyorlar aynı zamanda kendilerini (bırakın anlamayı) temsil etme kapasitesinden de yoksundular. Batı güçleri tarafından yönetilmeleri gerekmekteydi. Said'in gözlemleri, sadece Oryantalist akademisyenleri değil, hem de Müslümanları incelemiş ve incelemekte olan çağdaş sosyolog ve antropologları da eleştiren bir yapıdaydı.

Gilsenan soruyordu "Orta Doğu neredeydi?" ve alaycı bir mizahla cevap veriyordu "İlginç bir şekilde, hiçbir yerde" (Gilsenan 1990: 225). "Tam Bir Deve Gibi: Bir Antropologun Orta Doğu'sunun Ortaya Çıkışı" adlı bölümde içeriden biri olarak hem Orta Doğu hem de İslam'ı ilgilendiren etnografik incelemeleri içermeyen canlı ve etkili bir açıklama sunmuştur. Gilsenan, 1960'lar boyunca antropologlar arasında Orta Doğu ve Müslüman toplumlara yönelik ilgi nihayet arttığında, yeni akademik alanın neyi amaçladığının planlı bir tartışması yerine köylerin etnografik kayıtları ve Orta Doğu'daki sufi azizler yeni alan için paradigmayı sağladığını ayrıca öne sürmüştür.

Müslüman şehirler, klasik metinler ve eğitimli akademisyenler kaçınılmaz olarak, Oryantalistlerin ilgi alanı olarak kalmıştır. Bu arada Filistinliler ve İsraililer arasındaki savaşlar ve Orta Doğu'nun jeopolitik istikrarsızlığı, rekabetçi ama yeni bir Orta Doğu çalışma alanını güçlendirdi. Orta Doğu alanında çalışma yapan akademisyenler Batılı devletler için ilginç bilgiler sağlayan, siyasi, ekonomik ve stratejik analizlerde yoğunlaştılar. Antropologlar, gittikçe artan bir şekilde, siyasi tartışmalardan kaçınarak kendilerini köylerle sınırlandırdılar. Eğer bu köy akrabalığı ve kırsal liderliği inceleyen geleneksel çalışmalar, geçen yüzyılın sömürgeci yönetime uygun olsaydı, 20. yüzyılın maddiyatçı politikasıyla bağlantı kurmada başarısız olurdu. Orta Doğu ve Kuzey Afrika'yı inceleyen antropologlar kendilerini egzotik olan ve fildişi kule arasında kalmış buldular. Eğer 1960'larda Orta Doğu antropolojisi, bölgesel bir antropoloji olarak, zor bir kimlik oluşumu geçirseydi, İslam antropolojisi bir hayalet olarak kalırdı.

Geertz'in *İslam Observed* (1968) adlı eseri, uyuyan güzeli uyandıran bir öpüçüktü. İlk defa etkili bir antropolog, kitabın başlığında İslam kelimesini kullanan bir kitap yazmıştı. Geertz'in kitabı, İslam'ı akrabalık, evlilik ve köy hayatı olarak değil de, din olarak ele alan yeni nesil antropologlara ilham verdi (Fernea and Malarkey 1975). 1970'lerin ortalarında bazı akademisyenler bu yeni alan ve onun başarılarını sorgulamaya başladı. İlk eleştirilerden bir tanesi Orta Doğu üzerinde yapılan çalışmaları, farklı etnografi okullarında (Fransız Etnoloji, İngiliz Sosyal Antropoloji ve Amerikan Kültürel Antropoloji gibi) yapılan çalışmalarla karşılaştırdı. Bu eleştiri, Orta Doğu ve Kuzey Afrika üzerine yapılan tüm çalışmaları zalimce gölgeledi. Fernea ve Malarkey, ODKA'daki (Orta Doğu ve Kuzey Afrika) antropolojik çalışmalar kendileri de bu çalışmaları yapanların dışında bir akademik izleyicilerin ilgisini çekmeyi başaramadı. Birkaç istisna dışında, Ortadoğu araştırmalarına dayanan antropolojik edebiyata yapılan katkılar, etnoloji alanındaki teorik ilgiler üzerinde önemli etki yaratmada başarısız oldu (1975: 183). Hatta onların çıkarımları daha güçlüydü:

ODKA antropolojisi büyük ölçüde dinleyicisi olmayan konuşmaya dönüştü. O, sadece öncekilerin memnuniyetsizliği, genel etnoloji söylemi, oryantalizm ve okumuş kesimde duyulur. Bu akademik söyleme, tıpkı yoğunluğuna deneyim sağlayan "tarih", tıpkı dilin ötesine geçen ve konuşanla dinleyeni karşılıklı bir aldırışsızlıktan kurtaran çağrışım gibi, derinlik sağlayan bir teoridir (1975: 201).

Bir çerçevenin ya da daha iyisi bir örneğin olmaması Fernea ve Malarkey (1975) tarafından tartışılan ikna edici bir söylemi başarmak için uzun bir etnografik çalışma listesinin olmasını engelledi. 1960'ların ODKA çalışmaları, antropolojik ve sosyolojik çalışmaların kıyısında kaldı, buna karşın Evans-Pritchard ve Turner'ın çalışmaları gibi Afrika etnolojileri antropolojinin geleneksel köşe taşları oldular. Sonraki eleştiriler, hala ODKA'ya odaklanmakla marjinal olarak İslam'ın antropolojisine ithafta bulunmakla birlikte, en azından İslam antropolojisinin parlak bir geleceğe sahip olabileceğini öngördü.⁶

Bu, Orta Doğu ve Kuzey Afrika etnografik çalışmaları üzerine birkaç eleştiri dışında, hiçbir akademisyen İslam antropolojisi gelişimini

6 İslam antropolojisini geliştirme girişiminde bulunduğu düşünülen Bourdieu 1960, Geertz 1968 ve Gellner 1981, gibi İslami dinlere odaklanan bazı önemli çalışmaların eleştirisi için el-Zein 1977, Eickelman 1981b, Asad 1986a, Abu-Lughod 1989, Gilsenan 1990, Street 1990, Lukens-Bull 1999 ve Varisco 2005'i tavsiye ediyorum.

izleyen eleştirel bir çalışma yapmamıştır. Bununla birlikte Varisco'nun da doğru bir şekilde gözlemlediği gibi (2005: 135–6) belki de buna gerek yoktur:

Hıristiyan metinlerde işlenen etnografiden yola çıkarak bir Hıristiyan antropolojisi yazmanın saçmalığını hayal edin. Bu uydurma ve değişik metin nasıl adlandırılacaktı?... Ben ideal tiplerdeki inancın uzun tarihinin basitçe özcü biçimde ele alınışının, görünmez mezhepsel ayrılıkları tekrarlamının ötesinde yeni bir şey sunmadığını iddia ediyorum. Çeşitliliğin dışında bir birlik yaratmak kolaydır ama bu nadiren analitik bir amaca hizmet eder.

Bundan dolayı aşağıdaki paragraf ve bölümleri “İslam antropolojisinin entelektüel bir çizgisi” (Varisco 2005: 135) içinde sunmayı istemiyorum. Daha ziyade İslam antropolojisinin ne olabileceğini farklı bakış açılarından tartışacağım.

İslam Antropolojisine Doğru mu?

Antropolojinin Müslüman toplumlara canlı ilgi duyan bir lisansüstü öğrenci olarak, Müslümanlığa ithaf edilmiş etnografilerde Müslümanlığın din olarak nasıl bu kadar eksik kaldığını öğrendiğimde şaşırđım. Antropologların çoğu, karmaşık sembolik ritüeller ya da semboller gibi ilginç kültürel ve sembolik özelliklerden yoksun olduğunu düşündükleri için İslam'ı incelemeyi, basit dinleri incelemekten daha az ilgi çekici olarak düşünmüşlerdi. Diğer bir deyişle İslam putkırııcı gelenekleri, soyut tanrı kavramı ve geleneksel inanca odaklanması itibariyle çok basit göründü. Dolayısıyla antropologlar, Müslümanları çoğunlukla, köylerde, evliyalarla (Sufiler), karışık akrabalıklarla, nesillerle, tarımsal ve kırsal ekonomileriyle tanıdılar. Aslında Gilsenan'in hatırlattığı gibi, İslam, antropolojik analizle bütünleşemeyecek kadar zor bir unsur olarak kaldı. Bu farklı ikincil materyaller ayırt edilebilir şekilde antropolojik olarak algılanabilir bir şeyle ne şekilde bütünleşebileceği bir tarafa, ne yapılması gerektiğini gösteren etkili monografik ya da teorik bir model yoktu (1990: 226).

Gilsenan gibi araştırmacılar İslam ve Orta Doğu ilgisiyle bölümdeki diğer öğrenciler gibi geleneksel antropoloji eğitimi aldılar: zamanlarını okuyarak ve bilim dalının kuruluşunu Durkheim, Malinowski, Evans-Pritchard, Radcliffe-Brown gibi inceleyerek harcadılar.

Ama Gilsenan'ın 1963'te anladığı gibi bu yazarlar ve onların teorileri Gilsenan'ın araştırmalarına uymayacaktır.

Gilsenan ve bu alanın diğer öncülerin, en azından meslektaşlarına cevap vermek zorunda olduğu soru şudur: İslam ve Müslümanları inceleyen antropologlar nasıl antropolog olarak kalıyorlar ve Oryantal çalışmalara ya da gelişen Orta Doğu çalışmalarının içine çekilmiyorlar? Çözüm Şikago ve Meksika arasında bulundu. Şikago üniversitesinde çalışan İslam bilimci Von Grunebaum (1955), Müslüman toplumları, Meksika'daki köylü toplumlara odaklanan antropolog meslektaşı Redfield'in bulduklarına uyarladı. Redfield, tüm dinleri "büyük gelenekler" ve "küçük gelenekler" olarak ikiye ayırmayı önermişti. Büyük gelenekler kentli ve klasikti, bilinçli olarak sofistikeydi ve nesilden nesile geçmişti (1956: 70). Buna karşın, yansıtıcı olmayan çoğunluk (1956: 40), folklordan türeyen senkretizm aracılığıyla dinin ana akımını kirleten küçük gelenekleri uygular. Bununla birlikte o, bu iki geleneğin birbirinden ayrılmadığını, kendi aralarında gayri ihtiyari etkileştiklerini kabul eder. Son olarak Müslüman toplumları ve Orta Doğu ve Kuzey Afrika köylüleri (daha çok bedeviler olarak bilinir) arasında saha çalışması yapan antropologlar, antropolojik soyağaçlarını sahiplenebilmek için kayıp halkayı buldular ve antropologlara karşı her zaman iyi gizlenmeyen, Arap ve İslam bilimcileri yeni "Arabistanlı Lawrance" olarak etiketleyen rahatsızlığı alt ettiler (Gilsenan 1990).

Geertz'in *Islam Observed* adlı kitabı, Müslüman toplumlar arasında araştırma yapan, gelecek nesil antropologlarla Güney Amerika'nın uzak bölgelerinde yapılan saha çalışmalarının değil de iki İslami devlet olan Fas ve Endonezya'nın katılımcı gözleminin bir sonucu olan, güvenilir bir örnek olay sağladı. Geertz'in çalışmasını burada özetleyecek değilim ya da birçok geçerli özetin yaptığı gibi bu yeni ufuklar açan eserin bir eleştirisini ya da savunmasını sunmayacağım zira eleştiriler ve savunmalar zaten mevcut⁷. Onun yerine *Islam Observed* 'ın İslam antropolojisinin oluşumuna yaptığı katkıyı değerlendirmek isterim. Bununla birlikte Geertz'in *Islam Observed* adlı kitabının destekleyenleri de karşı çıkanları da kitaptaki gerçek Müslüman sesinin yokluğunda hemfikir olabilirler. Fas ve Endonezya'daki Geertz'in saha çalışması

7 Biraz az ama enfes şekilde 1973, el-Zein 1977, Marranci 2006a (Bazen alaycı bir şekilde Goliardçı olarak) Varisco 2005'dan bahsetmek için birinci bölüm.

deneyiminde Malinowski tarzı ilhamı bulmayı uman İslam antropolojisi öğrencisi sadece hayal kırıklığına uğrar. *İslam Observed* 'daki saha çalışması bir nevi "ben buradaydım" demeyi doğrulamaktan başka bir şey yapmıyor diyebiliriz. Ama Geertz'in iki yenilikçi unsur sağladığını kabul etmek zorundayız: *i*) ihtiyaç olan Müslüman toplumların karşılaştırmalı bir yaklaşımı ve *ii*) Mistisizm karşıtı Kitabilik vasıtasıyla Küçük geleneğe karşı Büyük geleneğin yeniden tanımı. Yine de el-Zein (1977), Geertz'in meşhur din tanımından (1966)⁸, dini özcü biçimde ele aldığına dikkat çeker. El-Zein, Geertz'in Fas ve Endonezya arasındaki İslam'ın tarihi, kültürel ve sosyal farklılıkları dikkate aldığı kabul eder ama yine El-Zein, Geertz'in İslam'ın tüm anlamlarının içeriğini açıkladığını gözlemlemiştir ki

İslam'ın bütün bu anlamları, bu evrensel durumlardan iki boyut aracılığıyla anlam birliğine erişir: ilk olarak dünya görüşü ve etosun entegrasyonu gibi tanımlanmış belirli özelliklerle belirli bir deneyim, din şeklinin ifadeleri olarak ve ikinci olarak tarihi olarak devam eden anlam geleneğiyle orijinal ifadeler ve zaman ve uzayda izleyen bütün farklı gerçeklikler olarak değil sosyal ilerleme ve paylaşılan anlamla bağlantılı ilk sembolik temelinin hassas bir şekilde ilişkili gelişmeleri olarak var olur. Geertz'in felsefi terimi seviyesinde kurulan İslam'ın bu birliği, ona gerçek deneyim seviyesinde de meşru bir şekilde İslami bilinci konuşma imkânı tanyor. Her şahsi deneyim, deneyimin dini şekline ve İslam'ın tüm geleneği hatırlatan bu belirli paylaşılan anlamlara tahsis edilmiş evrensel özellikleri içerir (1977: 232).

Başka bir deyişle, Geertz'in İslam antropoloji çalışmalarına yaptığı faydalı ve ilgi çekici katkılarına rağmen, analizinin nihai sonuçları Müslüman nedir değil de İslam nedir ile alakalı amaca zarar veren özcü görüşleri ileri sürdü. Ama yine de Geertz, Müslüman toplum çalışmalarında eksik olan "paradigmayı" ilk defa sağlayan kişi oldu. Başlık seçiminden yorumunun özüne kadar, İslam'ı antropolojik söylemin başkahramanı yaptı. Buna karşın *İslam Observed* adlı eserde okuyucu çok az antropolojiye (şayet yapabilirse) şahit oluyor.

Eğer Geertz'in çalışması, Müslüman toplumları incelemeye değer olarak düşünmeye başlayan Amerikan antropologlar üzerinde güçlü

8 Din (1) semboller sistemi olarak (2) insanda güçlü, inandırıcı ve uzun süreli ruh durumu ve güdü kurmak için (3) genel varlık düzeni kavramları formüle ederek (4) bu kavramları ruh durumu ve güdülerin eşsiz olarak gerçekçi görüldüğü (5) gerçekçilik aurası gibi kavramlar giydirir (Geertz 1993: 90).

bir etki yapsaydı, İngiltere’de Gellner tarafından yazılmış *Müslüman Toplamlar* (1981) İngiliz antropolojisine yetkin İslam çalışmasını sunardı. Diğerleri⁹ sert bir şekilde, özcü bakışla ele alınan parçalı nesil (Segmentary lineage) teorisine tam desteğine olduğu kadar onun etno-sentrik ve tek taraflı yaklaşımını sert bir şekilde eleştirdiler. Gellner (ve daha sonra onun öğrencileri) kuvvetli bir şekilde İslam üzerine yapılmış çalışmasını savundu. Yukarıda gördüğümüz gibi Müslüman toplamlar üzerine çalışan antropologların, meydan okunmuş antropolojik kimliklerini yeniden düzenlemeleri gerekiyordu. Gellner de diğer birçokları gibi Kuzey Afrika Müslüman toplamları analizini, geleneksel, büyük ve küçük gelenekler bölümü içinde yapılandırdı¹⁰. Bununla birlikte antropolojik kimliğini, bu bilime sadık olduğunu düşündüğü parçalı nesil teorisi babası Evans-Pritchard (1940 ve 1949) aracılığıyla düzeltti.

Parça teorisini birkaç kelimeyle özetleyecek olursak¹¹, kırsal ve kabilesel toplamlarda yaşan, aynı çıkarları (aynı toprak ve sürü gibi) paylaşan farklı gruplara ayrılmış aileler, bağlar oluştururlar. Bu yüzden eğer bir topluluk içinde gruplar varsa A, B, C, D, E, F, G, H, parça teorisi, akrabalık aracılığıyla (kan bağının ötesine geçer ve arkadaşlığı da kapsar) A ve E, C ve F, B ve G, D ve H karşılıklı desteğe dayanan şebeke oluşturur. Bu, şu anlama gelir eğer C ailesi A ailesiyle bir kavga yaşarsa, E ailesi tarafından tehdit edilmeyen C, C’ye karşı A’yı destekleyecektir. Belirli şartlarda, iki ana grup mesela, diğer hepsinin de bağlı olduğu A ve B kan davalı olabilir. Sonuç olarak B grubu, G,D ve H’ye güvenirken; A grubu, E, C, ve F gruplarının kendi nedenini desteklemesini bekler. Tabi ki güç, parça gruplarında yayılmaya eğilimlidir. Evans-Pritchard’ın gözlemlediği gibi: *Otorite kabilesel yapının her noktasına dağılır ve siyasi liderlik, kabile ya da parçanın kurumsal olarak hareket ettikleri durumlarla sınırlıdır. Bu bir kabiledede yalnızca savaş veya dış bir otoriteyle anlaşma durumunda olur.* (Gellner 1981: 37).

Akademisyenlerden çoğu parça teorisini “temelde” gruplar ne yapmalı ya da ne yapmamalıyı tanımlama yolu olarak yorumlamıştır ama

9 Mesela bakınız Anderson 1984; Asad 1986a, 1986b; Munson 1993, 1995; Roberts 2002; Rosen 2002; Marranci 2006a.

10 Yine de Gellner bu iki geleneğin güçlü bağlar ve karşılıklı ilişkiler sürdürdüğü daha kompleks bir fikir önerdi

11 Daha iyi ve ayrıntılı bir tanım için bakınız Eickelman 1981a, aşağıdaki örneklerin alındığı 6.bölüm

onlar kendileri ve ne yaptıkları hakkında konuşurlar ya da düşünürler (Abu-Lughod 1989: 284). Yine de Gellner, tartışmalı bir şekilde “kabilesel bir grubu parça olarak tanımlamak onu sadece sınıflandırmak değildir aynı zamanda büyük ölçüde onun organizasyonunu açıklamaktır. Çoğu sınıflandırmacı terimden fazla olarak segmentasyon belki bir teori içeriyordur. Teori, basit, ince ve tahminime göre geniş ölçüde doğrudur” (Gellner 1981: 36). Gellner’in, “tüm tarihi bir kenara süpürdüğünü” ve aslında karmaşık olan, gerçekliğe dayanan kendi uygun modelini empoze ettiğini ileri süren Hammoudi, (onun yaklaşımının) çok basit, çok ince ve çok batılı diyerek karşılık verdi (1980). Gellner’in İslam’a Avrupa merkezli yaklaşımı yüzünden onun segmentasyon teorisinin değişmez ve unutkan Avrupa sömürgeciliğine oldukça kaynaşık olduğunu öğrenmek şaşırtıcı olmamalıdır. Aslında Gellner’in İslam’ı ilgilendiren temel argümanı İslam’ın değişmeyeceğidir. Gellnerci İslam kendi modelinde sabit kalan, yaşayan Müslümanların düşüncesi, fikri, duygusu ve kimliği olmaktan uzak bir özdür. Bu yüzden eğer parça teorisi, kırsal İslam’ı şekillendirirse: Kur’an ya da Gellner’in dediği gibi “kitap” şehir Müslümanlarını şekillendirir. Orta Doğu ve Arap dünyasında saha çalışması yapan diğer antropologların eserlerine gönderme yapmadığı için (Geertz’in birkaç kelimesi istisna) Gellner’in İslam çalışması bir şekilde şaşırtıcıdır.¹²

İslam Antropolojisi öğrencileri Gellner’in çalışmalarından ne öğrenebilirler? Geertz’in örneğinde olduğu gibi kesinlikle nasıl saha çalışması yapılacağı, bilgi kaynaklarını nasıl anlayacaklarını ya da sömürgeciliğin Müslüman toplumlar üzerinde yaptığı etkiyi gözlemlemeyi kesinlikle tam olarak öğrenemezler. Gellner Müslümanları anlamayla ilgilenmiyor, daha çok Geertz gibi İslam’ı, kültürel sistem olarak en son haliyle açıkladığına inandı. Ama Gellner’in gerçekte sunduğu tablo, İslam’ı kuran Arapların sadece ayrılmış (segmented) Bedeviler olarak görüldüğü, İslam’ın basit, ince ve Avrupa merkezli, felsefi siyasi bir görüşüydü (Varisco 2005: 75). Gellner’in İslam’ı inceleyen İngiliz antropologlar üzerindeki etkisi amaca uygun kaldı (ve bu durum hala devam ediyor örneğin Shankland 2003). Bununla birlikte Gellner’in çalışması İslam antropolojisinin ne olabileceğini ya da İslam’ı incelemenin ne

12 Aksine ilgisiz Avrupalı filozoflardan (Primis’ten Hume’dan) yazarlardan ve tarihi şahıslardan bahsetmiştir (bakınız Varisco 2005).

anlama geldiğini ortaya koyma noktasında hiçbir katkı sağlamadı. Bu yeteneğin var olmamasının sebeplerinden biri, onun çalışmasının Müslüman toplumları uyumlu biçimde araştırmaya dayanan bir monograf değil, birlikten yoksun kendini öven bir antolojiye dayanmasıdır. Aslında Varisco'nun görüşüne katılmaktan başka bir şey yapamayız: "Eğer antropologlar tarafından İslam'ı ve Müslüman toplumu açıkladığını iddia eden bir kitap varsa, ondan uzak durulmalıdır çünkü özet olarak birbirine yamanmıştır ve mevcut bilime öfkeyle birlikte kayıtsızdır ki bu metin rahatlıkla Ernest Gellner'in *Müslüman Toplum'u* olabilir " (2005: 53). Gilsenan'ın *İslam'ı Tanımak' ı* (1982) *Müslüman Toplum'*undan bir yıl sonra yayınlandı. Geertz ve Gellner gibi, Gilsenan da araştırmaları Orta Doğu'ya odaklanmış bir antropologdu. Ama Geertz ve Gellner'in İslam üzerine çalışmalarının aksine Gilsenan yeni ufuklar açan temelcilikten kaçınmayı başardı. Saha çalışması uygulamasına ve yansıtıcı geleneğe derince kök salan antropolojik bir yaklaşım aracılığıyla, bu kitap okuyucularına İslam'ın ilham verici farklı ifadelerini sunuyor. Eğer Geertz ve Gellner'in eserlerinin İslam antropolojisini kurduğu fikrine kuvvetli bir şekilde şüpheci kalsaydım, Gilsenan'ın çalışmasının geçerli bir başlangıcı temsil ettiğini onaylamada hiçbir tereddütüm olmazdı. Eserinin Orta Doğu ve Kuzey Afrika'da konumlandırılmış olarak kalmasına rağmen, Gilsenan'ın *İslam'ı Tanımak adlı eseri* şehir karşısında köye ayrıcalık tanımadı ve "küçük"e karşı "büyük" gelenek ayrımından ve Gellnerci segmentasyon teorisinden kaçınmıştır. Aslında hiçbir zaman İslam antropolojisinden bahsetmemesine rağmen Gilsenan, Müslüman bölgeleri incelemenin bazı temel prensiplerini vurguluyor. Bu prensipler dinleri ve kültürleri incelemede en azından Boas'ın zamanından beri yeni değildi. Ama Müslümanları ve İslam'ı inceleme hususunda kesinlikle yenilikçiydi. Kitabının önsözünde şöyle yazar:

İslam'ı tek parça, teolojik ya da kültürel tarihi değişmeyen ve esas olarak "öteki" bir blok olarak ele alınabilir bir varlık gibi düşünmedim. Ya da Oryantalistler, teologlar ya da jüriler tarafından sistemleştirilmiş bir inanç, doktrin ya da tarih hesabı öne sürmek istemedim. Ben daha çok, modernlik olarak adlandırdığımız fırtınalı sürecin ve koloniyel ya da post-koloniyel dönemin çelişkilerine maruz kalmış farklı toplumların sosyal ve kültürel çeşitliliklerinin sosyolojik sorularıyla ilgilendim ve hala ilgileniyorum. (1982: 5)

Gilsenan, İslam'ın sosyolojik analizinde kısaca olmasına rağmen, metodolojinin en önemli iki unsurunu özetler:

İlk önce, kendini Müslüman olarak tanımlayan bireylerin günlük yaşamını ve pratiklerini ve otoritenin kabul edilen ya da kabul ettirilmeye çalışılan söylemini incelemek; ikinci olarak, Batıların, genel olarak öğretim işinin, bilgi şekillerinin ve kültür gibi pratiklerin önemli olduğu toplumlara yaklaşmaya meyilli olduğu yöntemleri yansıtmayı anlama girişimi kullanmak. (1982: 5)

Gilsenan çalışmasında bir saha araştırmacısı ve antropolog olarak, Geertz ve Gellner'in gizlediği şeyleri, küçümsemeden anlama uğraşını gösteriyor. Gilsenan, belirgin metodolojik ve analitik paradigmlar geliştirdi. Bu paradigmların bir bölümü Müslüman akla yönelik özcü bakışı bertaraf etmeyle alakalıdır (1982: 19). Bu antropolojik yaklaşımı takip etmek İslam'ı şu şekilde tartışmak anlamına gelir:

Yalnız ve katı bir şekilde bağlanmış yapılar grubu değil, aynı toplum içinde ve farklı toplumlar arasında değişen pratik, temsil, sembol, kavram ve dünya görüşü ilişkisi olarak tanımlayan bir kelimedir. Bu ilişkiler arasında örüntüler vardır ve zaman içinde önemli yöntemlerle değişirler. Benim amacım okuyucuyu, küresel bir birliğin bağıntı kurulmuş ve parçalanmış bir tasavvuruna ikna etmek değil. Onun yerine bu insanların, hayatta ve toplumlarının gelişiminde İslami olarak kabul ettikleri dindar, kültürel, ideolojik şekillerin ve pratiklerin bazılarını konumlandırmaktır. (1982: 19)

Gilsenan, Gellner'in Müslüman toplumların Avrupa merkezli görüşünü gözden geçirdi ve İslam'ı şekillendirilecek bir öz olarak değil de toplum içinde bir söylem olarak anlamak için bir paradigma sağladı. Gilsenan'ın İslam antropolojisinin oluşumundaki değerli katkılarına rağmen çalışmaları, alanında geniş kapsamlı olarak tartışılmadı.

Önceki paragraflarda, İslam antropolojisinin kuruluşunu işaret eden antropolojik çalışmaları tartıştık. Onlar, yazarlarının çoğunun Orta Doğu'da yaşanmış etnografik deneyimlerinden ileri gelen çalışmalar, örnekler olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte hiçbiri "İslam antropolojisi nedir" sorusuna cevap vermez. 1977'de Geertz'in *İslam Observed* adlı kitabından 9 yıl sonra Abdul Hamid el-Zein neredeyse tamamen göz ardı edilen makalesinde İslam antropolojisinin ilk analitik ve paradigmatik tanımını yaptı. İslam'ın ünlü teolojik bakış açılarına karşı beş farklı antropolojik yaklaşımı (Geertz 1968; Bujra 1971; Crapanzano 1973; Gilsenan 1973; and Eickelman) karşılaştırdığı eleştiri formatındaki makalesinde) El-Zein okuyucusuna provokatif bir soruyla

meydan okuyor “ Tüm bu anlam çeşitliliğinin ortasında bir tek, gerçek İslam var mıdır?” 1977: 249) ve olumsuz olarak yanıtladı. İslam’ı incelemeyi isteyen antropologlar şunu bilmelidir:

İslam bu mantıkla tanım olarak sadece akışkan ama tutarlı bir sistemde bir görünüş olarak varlığını sürdürebilir. Çeşitli kullanımlara yerleştirmek ve kültürel sistemlere seçmek için uygun bir varlık olarak görülemez. İslam parçası olduğu sistemin görünüşleri olarak bahsedilmeden varlığını sürdüremez. İslam’ın yüce doğrusuyla birlikte önceden tanımlı olması kavramının kullanışlığı bir tarafa, antropolojik analizde oldukça sınırlı olmaktadır. Avam Müslüman/ elit Müslüman ayrımı bile verimsizdir. Göstermeye çalıştığım gibi, görünen ayrım analitik olarak onu yöneten mantığa indirgenebilir. (1977: 252)

El -Zein antropologların, belirli antropologların İslam ilahiyatçılarıyla birlikte propagandasını yaptığı “gerçek İslam” (büyük gelenek) “sahte İslam” (küçük gelenek) biçimindeki temelci ayrımını, reddetmelerini önermektedir. Onun yerine “yerli”lerin “İslam” modelinden kaynaklanan yapılandırmacı yaklaşımın mücadelesini vermiştir:

Anlamı üreten ilişkileri analiz edin. Bu varsayımdan başlayarak sisteme her noktadan girilebilir ve içersinde kesin süreksizlik olmadığından-hiç otonom varlık yoktur ve sistemdeki her nokta diğer her noktadan son derece ulaşılabilir- derinliğine keşfedilebilir. Bu bakış açısından dışarıdan sisteme yapay bir düzen dayatmayan sembol, kurum ya da süreç olmamasına rağmen analizin temel birimine atfedilmiş anlamın, tamir edilebilir ve tamamen izole edilebilir fonksiyonu olamaz. Bu, sistem ve doğasındaki varlıkların aynı olduğu, sistemin mantığının bir anlamda sistemdeki her terimin, her varlığın diğerleri arasındaki yapısal ilişkinin sonucu olduğu ve başlangıcının ve sonunun kesin bir noktada sabitlenmediği düzendir. (1977: 251-2)

Eickelman (1981b) El-Zein’in entelektüel cesaretini vurguladı çünkü Müslüman olarak, El-Zein’in geliştirdiği kuramsal pozisyon eğer yanlış anlaşılıyorsa, aslında anlaşıldı da, Müslümanlıktan çıkarılabilir. El-Zein, antropologların İslam’ın çeşitli yorumlarını gözlemleyerek Müslüman hayatın bilimsel bir analizini yapabileceğini iddia etti.

El-Zein’in eleştirisine cevap verilmesi için sekiz sene gerekti. *İslam Antropolojisi Düşüncesi adlı eserinde*, Asad sonunda “İslam antropolojisi tam olarak nedir?” “Soruşturmanın amacı nedir” sorularına cevap verdi’ (1986b:1). Asad, ilk olarak El -Zein ‘in iddiasını “cesur çaba ama sonuç olarak faydasız” diyerek reddetti (1986b: 2) ikinci olarak Gilsenan’ın paradigmasını eleştirdi çünkü:

El-Zein gibi İslam'ın hiçbir formunun gerçek İslam olmadığı gerekçesiyle antropologların ilgi alanından çıkarılamayabileceğini vurgulamıştır. Onun Müslümanların İslami olarak saydıkları şeyleri hayatın ve toplumlarının gelişimlerine yerleştirilmeli iddiası, aslında mantıklı bir sosyolojik kuraldır ama İslam'ı analitik bir çalışmanın öznesi olarak tanımlamaya faydası olmaz. (1986b: 2)

Son olarak, Asad'ın Zein ve Gilsenan'ın görüşlerine yaptığı sert yorumların kaynağından dolayı İslam'ın antropolojik analizinde Müslümanların teolojik görüşlerinin göz ardı edilemeyeceğini iddia etti. Abu-Lughod, Asad'ı ideolojik tutumu sebebiyle bu iki yazarın fikirlerinin yanlış anlamakla suçladı (1989: 295). Asad, akademisyenlerin İslam antropolojisine nasıl yaklaşımları gerektiğinin ipuçlarını kesinlikle verdi:

Eğer bir kişi İslam antropolojisi üzerine yazmak istiyorsa, Müslümanların yaptığı gibi Kur'an ve Hadis'in kurucu metinlerini içeren ve kendini onunla ilişkilendiren gidimli geleneğin (İslam) kavramlarından başlamalıdır. İslam, ne farklı bir sosyal yapı ne de inançların, kurguların, adetlerin ve ahlakın heterojen bir toplamıdır. O, bir gelenektir. (1986b: 14)

İlk kez, Asad, bu bilimin taslağı olmadığını iddia etti. Bununla birlikte, Asad'ın "gelenek" kelimesinin hangi anlamda kullandığını bilmeden onun İslam antropolojisi paradigmasını anlayamayız. Ona göre "gelenek" temel olarak inanana *doğru* şeklin talimatlarını vermeye çalışan söylemlerden ve tam olarak kurulu olduğu ve bir tarihe sahip olduğu için belirli bir uygulamanın amacından oluşur. (1986b: 14) Bir gelenek kavramsal olarak geçmişe (geleneğin oluşumunu işaret eden) geleceğe (geleneğin hayatta kalma stratejisini gösteren) ve şimdiki zamana (geleneğin sosyal tabakayla bağlantısını gösteren) bağlıdır. Bu yüzden Asad, analitik amaçlar için "klasik" ve "modern" İslam'da temelde fark yoktur sonucuna varır (1986b: 14).

Asad, *ortopraksi* (yani inançların gündelik hayat içinde pratize edilmesi. Çev.) sayesinde geleneği değiştirmeye çalışan tarihi, siyasi, ekonomik ve sosyal dinamikler ile *ortodoksi* sayesinde direnmeye çalışan dini gelenek arasında bir gerilim olduğunu ileri sürer. Bu sebepten, İslam inancının merkezîyetçiliğini reddeden Gilsenan gibi ya da belli spesifik doktrinleri İslam'ın merkezine dönüştüren Gellner gibi bazı antropologların can alıcı bazı şeyleri gözden kaçırdığını iddia edebilir: "*ortodoksi* sadece bir fikrin somutlaşması değil farklı bir ilişki –bir güç ilişkisidir"

(Asad 1986b: 15). Sonuç olarak Asad, İslam antropolojisinin, “spesifik tutarsız geleneklerin üretimi veya bakımının ya da onların dönüşümünün ve inananların tutarlılığı sağlamak için harcadığı çabalara imkan sağlayan tarihi şartları anlamaya çalıştığını” iddia eder. (1986b: 17).

Asad’ın İslam’ı gelenek olarak görmesi, ilginç bir görüş olmasına rağmen, ben onun İslam antropolojisine dair sınırlı ve proto-teolojik paradigmasıyla¹³ hemfikir değilim. İlk olarak, tüm Müslümanlar kendilerini öyle tanımlamalarına rağmen derin bir Kur’an ve Hadis¹⁴ bilgisine sahip değiller. Asad’ın İslam antropolojisi tanımına göre antropologlar, bu Müslümanları kötü Müslüman olarak mı görmeliler? Bu yargısal davranış bir bilim olarak antropolojinin en önemli yönlerinden biriyle açıkça çelişecektir: önyargıdan sakınma. Üstelik İslam antropologlarına göre Kur’an bilgisi ve ilgili İslami literatür önemli iyi bir uygulama olarak kalır; ama antropologların illaki Müslümanları başladığı yerden başlaması gerekmez. Son olarak Asad, İslam Antropolojisini, temel inancı sürdürmeye çalışan Müslümanlarla onlara meydan okuyan, değişen dünya arasındaki güç mücadelesinin bir analizi olarak sınırladı. Ben, Asad’ı İslam antropolojisi hakkındaki gidimli paradigmasını bilinçli olarak üzerinde durmaya kalkışan ilk antropolog olarak görüyorum. Aslında daha önceleri Geertz ve Gellner gibi antropologlar teorileri aracılığıyla İslam’ın nihai analizi olarak gördükleri şeyi sadece dayatmaya çalışmışlardı. Gilsenan gibi diğerleri İslam antropolojisini kısmi tartışmalarını Orta Doğu etnografyalarının önsözlerinde gizlemişlerdi. Yine de diğer antropologlarla birlikte (bakınız Varisco 2005:151–6 Asad’ın bir İslam Antropolojisi Düşüncesi adı yazısının cesur ama oldukça ideolojik olduğunda şüphe etmemekle birlikte, onu tanımlama konusundaki gayretleri beni çok da etkilemedi.

Son zamanlarda, diğer antropologlar İslam antropolojisinin gelişimine kendi iyi ya da kötü eleştirel seslerini eklemeye çalıştılar. Abu-Lughod (1989), Arap dünyasını ilgilendiren antropolojik çalışmaların en detaylı eleştirilerinden birini yazdı. Doğrudan Asadçı İslam tartışmasına dahil olmasa da, Orta Doğu antropolojisini etkileyen(ama bunlar İslam antropolojisine dahil edilemez) konularda iç görüsel gözlemler

13 Aşağıda tartışacağım teolojik olana için bakınız Ahmed 1986.

14 Bakınız Marranci 2006a. Aynı zamanda Asad’ın hangi hadislerden bahsettiğini merak edebiliriz: güçlü mü , zayıf mı yoksa uydurma mı?

sundu. İlk gözlem Orta Doğu antropolojisini kuramlaştıran “üç merkezi bölge”nin varlığını işaret eder: Segmentasyon, Harem ve İslam

Bu geniş ve karmaşık alanın ele geçirilmesi sayesinde dominant “teorik metonimler” var (Abu-Lughod 1989: 280). Özellikle “harem”(burada cinsiyet çalışmaları olarak anlaşılıyor) ve İslam (burada temelci yaklaşım olarak anlaşılıyor) “bölgelerinin” hala İslam antropolojisi çalışmalarının bir parçası olduğunu görmek şaşırtıcı. Buna rağmen segmentasyona gösterilen ilgi Orta Doğu ve Kuzey Afrika çalışmalarında merkezi başlık olarak gördükten sonra son yıllarda azaldı (yine de bakınız Shankland 2003). Abu-Lughod dolayısıyla soruyor:

Segmentasyon hakkında neden bu kadar teori var? Eğer bir kişi bile Arap Orta Doğu'daki bazı tarım toplumları kabilesel ve bu yüzden ilgili analitik konuların yaklaşık %1'iden fazlası kırsal göçebe ve yaylacı Orta Doğu nüfusunu anlamaya yardımcı olduğunu söylese de antropologların akli, makaleler ve nüfusla ilgili kitaplar sarsılmaya başlar. (1989: 284)

Abu-Lughod segmentasyon temelli araştırmaların ölçsüz sarsıntıları açıklamayı geliştirdi. Onun “erkekler, siyaset ve şiddet”i ileri sürdüğünü göz önünde bulundurmamız gerekir. Aslında, “Arap kabile üyeleriyle Avrupalı erkeklerin görüşü arasındaki isabetli benzerliğin, birbirlerinin belirli özelliklerini kuvvetlendirdiği ve deneyim ve ilginin diğer yönlerini küçümsediği” hipotezini geliştirdi (1986: 30).

1990'ların başında Abu-Lughod, üç “teorik metonim’in Arap (ve İslam) dünyasını inceleyen antropologların kullanabileceği tüm başlıkları ve araştırmaları kesinlikle bitiremeyeceğini vurgulama gereği hissetti. Abu-Lughod'un gözlemediği bu sınırlı alanlardaki aşırı vurgu, duygu, ekonomi, psikoloji ve İslam dünyasında göç gibi çalışmaların dışlanması demektir. Yine de bu antropolojilerdeki ana “hareket eksikliği” tarihi bağlam yoksunluğu olarak kaldı:

Oryantalist bilim, Arap medeniyetinin özünü tanımlamak için geçmişe bakardı antropolojinin tarihsizliği, Arap kültürünün özcülüğünü- kendi özcülük markasını üretmeye eğilimli olurdu. Bölgeyi tarihsel zamana getirmek, insanların tarihsel olarak ürettiği karmaşık durumların yollarını keşfetmek ve dönüşümlerin nasıl olduğunu ve şimdi belirli kişiler, aileler ve toplumlar tarafından yaşandığını göstermek Arap dünyasının atması gereken adımlardandır. Sonuç Arap dünyasının antropolojik söyleminde daha esnek sınırlar yapmak olacaktır. (1989: 301)

Abu-Lughod, Asad gibi İslam antropolojisine programlı bir yaklaşımı geliştirmeyi amaçlamadı. Onun yerine 1990ların başında sadece görülen "İslam antropolojisi" olarak kalan(Geertz,El-Zein ve Asad'ın parantez içinde olmasına rağmen) Orta Doğu ve Arap Dünyası'nın antropolojisini genel olarak anlamadaki eksikleri yoğun eleştirel bir incelemeyle vurguladı.

1990'lara kadar, İslam antropolojisi üzerine tartışmalar açık bir yönlendirme olmadan ve aynı konuları araştırıp aynı köyleri tekrar ziyaret eden, gereksiz yere tekrar eden etnografik yaklaşımlar tarafından belirlenmiş tutarlı bir paradigma sunma konusundaki birkaç çabayla ilerliyordu. El -Zein'in çığır açan makalesinden yirmi iki yıl ,Asad'ın makalesin'den 13 yıl, ve Abu-Lughod'un eleştirisinden on yıl sonra, Lukens-Bull (1999) "*Metin ve Uygulama Arasında: İslam'ın Antropolojik İncelemesinde Düşünceler*" İslam antropolojisinin paradigmasını ve açık bir tanımını yapmaya çalışıyordu. Tekrar, Asad gibi Lukens-Bull "İslam'ın antropolojik incelenmesi tanım problemleriyle istila edilmiş" olarak gözlemledi. Biz tam olarak neyi inceliyoruz? Mahalli uygulamalar, evrensel metinler ve uygulamaların standardını mı yoksa tamamen başka bir şeyi mi?"(1999: 1). Lukens-Bull, eleştirel araştırmanın zorunlu ritüellerini açıklayarak kendisini paradigma sağlama alıştırtmasına karşı sınıdı.

Asad'ın teolojik özcülüğünü devam ettirmekten kaçınmak için Lukens-Bull haklı bir şekilde, "teolojik soru "İslam nedir?" ve teolojik soru "İslam nedir"'in aynı olmadığını" kabul etti (1999: 10). Lukens-Bull, antropoloji soruyu analitik düzeyde cevaplıyor oysa teoloji şeylerin ontolojik statüsüne işaret ediyor ve gelenek içinde imanın kuruluşunu arıyor diye açıklıyor (1999: 10). Lukens-Bull'un argümanının İslam'ın antropolojik tanımında olduğu gibi bir ayrıma ihtiyacı var:

İslam'ın, bir Müslüman tarafından yapılan tanımıyla aynı noktada başlar. Bu sıra dışı bir önerme değildir; çoğu kişi böyle bir başlangıç noktası teklif etmiştir. Bununla birlikte ben İslam'ın İslami tanımını Tanrı'ya teslim olmakla başlarım. Tüm Müslümanlar bu tanıma katılırlar. Ayrıldıkları nokta kişinin Tanrı'ya nasıl teslim olacağı kısmıdır. Tanrı'ya nasıl teslim olunacağını farklı kavramlarının karşılaştırmalı incelemesi (bu nasıl Müslüman olunacağıdır) İslam antropolojisinin merkezi görevi olmalıdır. (1999: 10)

Lukens-Bull'un tanımı gerçekten İslam üzerindeki kültüre has ve etik görüşleri zekice uzlaştırmıştır. Bence tanımın iki etkisi var: Müslümanları, teolojik Müslüman varlıklara ve İslam'ı şekillendirici bir güce indiriyor. İzin verin sorayım, İslam antropolojisini tanımlamak için İslam'ı da tanımlamamız gerekir mi? Kesinlikle gerekmez. İslam'ın evrensel bir tanımı yoktur ve muhataplarla antropologlar arasında Eliadecı tarzda fenomonolojik bir anlaşmanın gereği yoktur (Kunin 2002, 8.bölüm). Eğer antropolojinin İslam'ın tanımına ihtiyacı yoksa Lukens-Bull'un İslam antropolojisi paradigmasının kesinlikle bir tanıma ihtiyacı vardır. Sonuç olarak Lukens-Bull'un argümanındaki ana zayıflık İslam antropolojisini, farklı tarzdaki Müslüman teslimiyetinin karşılaştırmalı bir çalışmasına indirgemıştır. Lukens-Bull'un makalesi ve önceki çalışmaların eleştirisi ilgi çekici ama aynı zamanda endişe verici görüşü vurguluyor. Eleştirisinde tartışılan tüm başlıklar Asad (1986) ve Abu-Lughod'un (1989) başlıklarında olduğu gibi egzotik yerlerle ilgilenebilir. Aslında şöyle başlıklar bulabiliriz: Gamelan Masalları: Tantarizm, İslam ve Orta Java'da Estetik (Becker 1993), Modern Doğu Java'da İslami İletişimin Siyasi Ekonomisi (Hefner 1987), Gelişme Hakkında Endonezya İslami Söylemin Metaforik Yönleri (Lukens-Bull 1996) ve Java'da İslam: Normatif dindarlık ve Yogyakarta Sultanlığında Mistisizm (Woodward 1989) bunlar çoğunlukla Müslüman ülkelerin İslami köylerinde bulunmaktadır. Bu, İslam'ın *egzosentrizmden* muzdarip olduğu anlamına mı geliyor? Lukens-Bull batıdaki Müslümanlar üzerinde yapılan çalışmaların bazılarında bahsedebilirdi. Ama diğerleri gibi o da bahsetmedi. Bugün hala batıda İslam ve Müslümanlar üzerine çalışma yapan her kim olursa olsun onun bir sosyolog olduğu yönünde bir izlenim vardır. Uzak alanlardaki ve köylerdeki saha çalışmalarının romantize edilmiş tanımları böyle bir şey yapmak için miydi? Aslında batılı Müslümanlar arasında araştırma yapan antropologlar, olmayan dışardan ve tuvalet kâğıdı yokluğundan şikâyet edemezler.

Varisco'nun *Islam Obscured* (2005)'u yakın zamanda İslam antropolojisinde bir tartışmayı tekrar açma girişiminde bulundu. Bu kitabın başlığı, okuyucuya kırk yıllık sözde İslam antropolojisi hakkında Varisco'nun hayal kırıklığını tereddütsüz yansıtıyor. Varisco, argümanını şimdi klasik olan genişletilmiş eleştirel formatta sundu. Onun eleştirel-alaycı-iğneleyici keskin tarzı Geertz (1968), Mernissi (1975), Gellner

(1981) ve Ahmed (1986 ve 1988)'in mutlaka okunması gerektiği ön yargısını sona erdirdi. Özetlemek gerekirse Varisco'nun kitabı bize İslam antropolojisi çalışmasında neyin yanlış gittiğini söylüyor. Eleştirisinde sert, argümanında inandırıcı olan Varisco, sofistike, alaycı ama eğlenceli tarzında güzel bir okuma teklif ediyor. Eleştirisi o kadar etkili ki bir öğrencim "İslam antropolojisine yaklaşma niyetinde olan bu kitabı her kim okursa okusun katılmadan önce iki defa düşünecektir" diye gözlemlerde bulunmuştu. İslam üzerinde çalışan antropologlar, sosyal (kültürel) antropoloji alanı içindeki hayali kalıntıları bilim paradigması ve teorisi seviyesinde kırk yıldır tartışıyor ve sert biçimde eleştiriyorlar. Varisco'nun acımasız ama ikna edici eleştirilerinden biz gelecekte İslam üzerine çalışan antropologların hala paradigmasız, gerçek teorik tartışmalardan uzak, marjinal yönle odaklanan, şehir bölgelerinden uzak duran, saha çalışmasıyla meşgul olan, fakat Müslümanları hariç tutarak İslam'ı değerlendirmeye tabi tutan bir izlenim edindik. Kitabının son bölümünde Varisco, İslam üzerinde çalışan antropolog olarak önceki eleştirmenlerin kaçındığı şeylerle (Asad 1986b hariç), karşı karşıya kalmak zorunda olduğunu belirtiyor:

Put kırıcı yapı sökümü, yanlış olandan sakınma takıntısı yüzünden bir yazarı asla doğruya yönlendiremez. Şimdi gerçekten zor kısım geliyor: benzerinin aynı şekilde kalacak ve belki de rahatsız edici bir şekilde dirençli, (tartışılan) metinlerdeki yaygın hataların olduğu güvenli bir geçiş rotası tasarlamak. İslam'ın engellemesine itiraz etmeleri sebebiyle antropologlar Müslümanların dinini anlamada, daha aydınlanmacı ama daha az kökene inebilen perspektif ve metodlarını geliştirmek için ne yapmışlardır, ne yapabilirler ve ne yapmalıdır? (2005: 140)

Bu nedenle Varisco, bir dizi Sokratik soru ve cevaplarla İslam antropolojisinden "iyi pratik" olarak anladığı şeyin ana hatlarını ortaya koymuştur.

İlk adım saha çalışması ve katılımcı gözlemdir. "Onlar, inançların ve düşüncelerin: "nasıl olabileceklerini veya nasıl olmaları gerektiğini değil ama belirli bir zamanda ve dar bir mekanda gözlemlenebilir bir biçimde nasıl sunulacaklarını" uygulamaya geçirecek bir şema teklif etmek suretiyle etnografyaya yol gösterirler" (2005: 140). Varisco doğru bir şekilde etnografyanın "özcülük için bir çare olmadığını" (2005: 141) ama sürekli değişen gerçeklikler hakkındaki tartışmaları geliştirmeye

yardımcı olduğunu fark etti. Varisco, bize etnografin “fotoğrafçıyla aktör arasında” bir şey olduğunu hatırlattı. Etnograf olayları sadece kaydetmiyor aynı zamanda onları yorumluyor ve kadın veya erkek onları yazdığı ve sonucunda yayımladığında, etnografyayı tekrar yorumlayan okuyucuların egemenliği altına giriyor ve, akademisyenler örneğinde, onları kullanıyor. Varisco, daha sonra “başarılı etnografik saha çalışmasına meydan okumayı” kısaca tartışmaya girişiyor (2005: 143). Tabi buradaki öneriler bir doktora öğrencisine danışmanın verebileceğinden fazla olamaz: kültürel şoktan, sağlık tehditlerinden ve zorlu yerel geleneklerden sakının ve duygusal durumlara hazır olun. Varisco, incelenen kültürün ya da insanların dilini bilmenin gerekliliğini kesin bir şekilde ileri sürmüştür. Şaşırtıcı olan Varisco’nun, El-Zein ve Asad arasındaki İslam ya da çoklu *İslamlar* anlaşmazlığından nasıl uzak durduğudur. Bütün nominalist pozisyonları reddettikten sonra Varisco, problemin akademisyenlerin İslam’ı genelleştirmek için farklı girişimlerde bulunması değil bu genelleştirmenin nasıl yapıldığı şeklindeki Asad’ın argümanını onayladı. Diğer bir deyişle Varisco okuyucularına, kitabında tartıştığı eserin eleştirisinde sunduğu gibi onun problemi, -İ- büyük harfle, İslam’laydı, (2005: 146). Varisco, antropologların İslam’ın mahalli versiyonlarını bu dinin “temel belirleyicisi” olarak kabul etmelerini reddetti:

Bu sebeple, antropologun öteki İslam olarak tanımladığı şey pratisyen tarafından sürekli olarak İslamı ifa edecek bir gayret olarak görülür. Konu bu İslam’ın var olup olmaması değil; eğer hiç kavram olmasaydı Müslüman olmanın mantıklı bir ayrımının olmayacağıdır. Teologların idealize edilmiş bir İslam ile problemleri yok ama Müslümanların içindeki etnografların, yerel kullanımından ayrı olarak, bu kendi içerisinde anlamlı olarak ve de verili olarak kavram-sallaştırılmış İslam’ı kullanmaları mı gerekir? (2005: 149).

Eğer Varisco’nu görüşünü radikalize etmek istersek, İslam’a karşı İslamlar eleştirisinin İslam antropolojisiyle ilgisi olmadığını söyleyebiliriz. Ama Varisco, İslam antropolojisini nasıl tarif etmektedir?

Varisco, tüm bu İslam antropolojisi tanımını üzerine yapılan ağız dalaşlarını gereksiz bulur ve gözlemlerini şu şekilde aktarır:

Bir İslam antropolojisi fikri için inceleme yapmakla ben, bizi ideoloji ve teolojinin ötesine götürmemeli ama daha çok etnografik bağlamların yoğun tanımları vasıtasıyla bu çok güçlü söylemsel geleneklerin soruşturulmasını kastediyorum. Müslümanları “İslamlar” özelinde incelemek, antropologların İslam’ın

sürekli olarak nasıl tanımladığı ve tekrar tanımladığı ve gerçekte dinin kendisini nasıl kavramsallaştığı konusunda daha geniş akademik ilgiye katkıda bulunabildiği birkaç şeyden biridir. (2005:160)

Sonuç olarak, Varisco nihayetinde tüm antropolojilerin kültürle ilgili olduğunu ileri sürer. Bu antropologların, “kaçınılmaz olarak tüm insanların özellikle insan etkileşimleri potansiyeline göre hareket ettiği daha geniş karşılaştırmalı anlamının gözlemlendiği etnografik bağlamın ötesine gitmesi gerektiği” anlamına gelir (2005: 162). Bu sebepten dolayı Varisco “sadece Müslümanların İslam’ı gözlemleyebileceği” sebebiyle İslam antropolojisinin “Müslümanların kendi tezahürlerini incelemek için” gözlemlemekten başka bir şey olmadığı sonucuna varır (2005: 162).

Varisco’nun son bölümü, kesinlikle, İslam antropolojisinin tutarlı paradigması için birçok açık soru bırakıyor. Ben yine de onun fikirlerini kesinlikle destekliyorum çünkü İslam antropolojisini çok kullanılmış akademik klişe tartışmalarından uzaklaştırıyor ve Abu-Lughod’un İslam antropolojisi üzerine tartışmaları ilerletmek yerine durduran “teorik metonimler” terimini kullanıyor. Varisco, İslam’ı engelleyen antropolojik yaklaşımlara meydan okumasına rağmen, Asad’ın katkılarından ondokuz yıl sonra, İslam antropolojisi tartışmasını yeniliyor, İslamın antropolojisi çalışmalarındaki en engelleyici öğelerden birisini yapıbozumuna uğratma fırsatını yani saha çalışmasının aldatici egzotizmini elden kaçırmıştır.

Aslında son bölümde bahsedilen başlık ve örnekler aracılığıyla (muhtemelen kasıtsız) İslam antropolojisinin egzotik saha çalışması demek olduğu fikrini güçlendirdi (özellikle bakınız Varisco 2005: 138, 144-5). 1990ların sonundan beri gittikçe artan sayıda antropologlar “İslami bağlamda yaşayarak” etnografi yapıyorlar (Varisco 2005: 138) ama bu sefer, batı sınırları içinde. Bu antropologlardan muhtemelen hiçbirinin ellerini kirletmek zevkini tecrübe etmediler (2005:144) ya da 1978’de¹⁵ Varisco’nun kendisinin Yemen’de saha çalışmasında yaşadığı gibi egzotik bağırşak mikrobuna karşı savaşmak zorunda kalmadılar. Aslında batı bölgelerinde çalışan ya da bölgeler arası saha çalışması ya-

15 Bu batıda İslam alanında saha çalışması yapan antropologların kültür şoklarıyla ve benim de tecrübe ettiğim gıda zehirlenmesi gibi bazı sağlık sorunlarıyla karşılaşmadığı anlamına gelmez

pan İslam antropologları, özellikle 11 Eylül'den sonra Müslüman toplumları ve bunların İslam'ını anlamada hayati çalışmalar yapıyorlar.

İslam Antropolojisi mi İslami Antropoloji mi?

1980'ler boyunca İslam'ı ve Müslümanları araştıran antropologların İslam antropolojisini tanımlamaya çalıştıklarını görüyoruz. Tartışmaların çoğu antropolojinin teolojiden farklı olması gereken farklı rolleri üzerinde yoğunlaştı. Bazı Müslüman antropologlar bir yerine birçok İslam bulunduğu fikrini kabul edilemez buldular. Ahmed "tek İslam" duruşunun sadık savunucularındandır. *İslami Antropolojiye Doğru* (1986: 58) eserinde "Müslüman antropologlar, batılı antropologlar tarafından ileri sürülen bir İslam değil de birden fazla İslam olduğunu iddia ediyorlar. Ben bu fikre katılmıyorum. Sadece bir İslam vardır ve sadece bir İslam olabilir" der. Gördüğümüz gibi İslam antropolojisi, Müslümanlar üzerine odaklanan farklı etnografik çalışmalardan kaynaklanmıştır, dolayısıyla belirli bir paradigma, tanım ya da teorik bir taslağa sahip değildir. Başka bir deyişle, İslam antropolojisi hala bir tartışma, açık uçlu bir proje ve çok sesli bir söylemdir. Tam tersine İslami antropoloji teorize edilmiştir, belirli bir paradigma ve taslakla desteklenmiştir: İslam'la. 1980'lerin başından İslami antropoloji projesi yeni değildi (Mahroof 1981). 1984'te Ahmed İslami antropolojinin yol haritasını sunacak olan kitabının (1986) duyurusunu yapan kısa bir makale yayınladı. Ahmed'in *İslami Antropolojiye Doğru* adlı eseri detaylı eleştiri ve tartışmalar dolayısıyla çok dikkat çekti. Antropologlar, Ahmed'in argümanına baştan sona kadar kuşkuyla yaklaştılar hatta bazıları şiddetle reddetti (Tapper 1988). Diğer Müslüman antropologlar sosyal bilimlere İslamlaştırmaya çalıştılar (bkz Ba-Yunus ve Ahmad 1985, Wyn 1988). Yine de Ahmed'in İslami olmayan antropolojiye ve İngiliz antropolojik eğitime karşı ihtilafı duruşu özellikle batı seyircisinin dikkatini kendi eserine çekti. Ahmed İslami antropolojiyi "kabaca" şöyle tanımlıyor:

(İslami antropoloji), Müslüman grupların mikro mahalli kabilesel etüdünün, kendilerini İslam'ın -insanlık, bilgi, hoşgörü gibi- evrensel ilkelerine adanmış akademisyenlerce, İslam'ın daha geniş tarihsel ve ideolojik çerçeveleriyle ilişkilendirilerek incelenmesidir. Burada İslam teolojisi olarak değil sosyoloji olarak anlaşılır, bu sebepten tanım, gayri Müslimleri dışarıda tutmaz. (1986: 56)

Diğer eleştirmenlerin de fark ettiği Ahmed'in İslam antropolojisinin kapsayıcılığına yaptığı vurguyu takdir ediyoruz. Ama güçlü bir itiraz İslam antropolojisinin evrensel çerçevesini tahrif eder. Ahmed, İslami antropolojide, İslam'ın bir teoloji değil sosyoloji olduğunu belirtir. Dolayısıyla Müslüman olmayan antropologları dışlamadığı sonucuna varır. Şimdi Müslüman olmayan, Muhammed'i peygamber ve onun Tanrı hakkında agnostik olduğunu kabul etmeyen bir kişinin İslami antropoloji metodolojisini nasıl uygulayabileceğini merak ediyorum.

İslam antropolojisi, teolojik determinizme dayanan antropolojiden başka bir şey değildir. Sistematik bir şekilde ideolojiye dayanan her antropoloji, sonuç olarak belirli başlıkların, hatta saha çalışmasından önce, bir analizin önceden belirlenen taslağının bile çalışılmasına engel olabilecek ahlaki ve etik değerlerin zorlu krizleriyle karşılaşır. Bu noktayı göstermek için çok basit örnekler kullanabiliriz. İslami antropolog, ön yargısı olmaksızın Müslüman eşcinseller ve lezbiyenler arasında nasıl saha çalışması yürütebilir? Ahmed gibi bir antropolog, dinden dönen içinde nasıl saha çalışması yapabilir ve kendi disiplinin temelini tesis etmeden dinden dönmenin dinamiklerini nasıl inceleyecek? Bu noktada Ahmed'i, İslami antropologların sadece kabilesel Müslüman köyleri inceleyen çağdaş hayatın yönlerinden iltica etmesi gerektiğini ima eder gibi görüldüğü için sorgulamak gerekir.

Ahmed (1986), ve ondan sonra Wyn (1988) İslami antropolojiyi şekillendirme girişiminde başarısız olmadılar çünkü Eickelman'nın gözlemlediği gibi, "İslami antropoloji diğer antropolojilere benziyor tek farkı hissedilen Kur'an ilkeleriyle, çabalarını haklı göstermesi ve Müslüman akademisyenleri antropolojik yaklaşımları kullanmaya teşvik etmesidir (1990: 241).

Sonuç

Bu yazıda "İslam antropolojisi nedir" sorusundan kaynaklanan tartışmaya şahit olduk. Sonuçta çoğu şey, hararetli hatta bazen hırçın bir şekilde eleştirildi. Ama hiç anlaşma sağlanamadı. Buna karşın İslami antropoloji kimlik problemi yaşamadı çünkü kimliği kutsal farz edildi: Müslümanlar Kur'an ile çelişemezlerdi. Yine de bu İslami antropolojiyi sosyal bilimlerden ayırır ve teolojiye yakın bir şeye kaynak yapar.

Sonuç olarak İslam antropolojisi fikri çevresinde yürüyen tartışma, 1980'lerde başladığından dolayı oldukça yeni olduğunu biliyoruz. Bundan önce meslektaşları Afrika'da "ilkel"i araştırdığından antropologlar da Orta Doğu ve Afrika'da "kabile insanı"nı araştırdı. Aslında bizimde fark etmemiz gerekir ki, Said'in işaret ettiği gibi

İlkel olarak, Avrupa'nın çok önceden tahmin edildiği gibi, Avrupa rasyonalitesinin geliştiği bereketli bir gece gibi, Doğu'nun gerçekliği merhametsizce bir çeşit paradigmatik fosilleşmeye dönüştü. Avrupalı antropoloji ve etnografinin kökleri bu radikal farklılıklardan oluştu ve bence bir bilim dalı olarak antropoloji, tabiatında bulunan bu sözde önyargısız evrenselliği hususunda siyasi sınırlandırmayla karşılaşmadı. (1985: 95)

Bugün biz sömürgeciliğin siyasi etkileri ve bu bilim dalı üzerindeki etkilerinden haberdarız.

Yine de Abu-Lughod'un makalesinde (1989) tartıştığı gibi Oryantalist tutumlarda etkilenen birtakım "teorileşme bölgeleri" hala İslam antropolojisinde varlığını devam ettirmektedir. Abu-Lughod'un "harem" olarak adlandırdığı şey ile bugün yeni bir örnek olan "terörizm" ile birlikte muhtemelen en göze çarpan şeydir.

İslam antropolojisi fikri, son zamanlara kadar bile kaçınılmaz olarak (bkz. Varisco 2005), sıklıkla Orta Doğu ve Kuzey Afrika'da ve her zaman köyde konumlanmış "egzotik" saha çalışmasıyla ilişkilendirilirdi. Bu kitabın kaynakça araştırması esnasında İslam antropolojisi başlığını tartışan, batıda yaşayan insanlar arasında yapılmış saha çalışmasından bahseden ya da Müslümanların karşılaştığı uyuşturucu, HIV, sekülerizm, terör savaşı vb. güncel problemleri araştıran eleştiri yazısı ya da makale bulmaya çalıştım. Hiç birini bulamadım. Bununla birlikte 1990'lardan beri gittikçe artan sayıda İslam antropologu batılı Müslümanların yaşamlarına ve karşılaştıkları zorluklara tam olarak göz atmayı öneriyor; peki onların çalışmaları neden görmezden geliniyor?

Bu soruya iki ana faktörde cevap buldum. İlk olarak, antropologlar hala geçiş ayiniyle (sıklıkla hastalık, ishal ve tuvalet kağıdı yokluğuyla temsil edilen) zorluk ve "ilkel" dünyanın acıları için medeni dünyayı terk ettikleri tehlikeli, zorlu, maceralı keşiflerin zamanının, kendilerini Nietzscheci büyüleyici süper insan aurasını yansıttığı günlerin özlemi içersindeler. İkinci olarak araştırmacıların eğitimi ve kullanılan metodolojiye rağmen, batıda yapılan çalışmalar hala İslam antropolojisi

yerine sosyolojinin egemenliği altında yürütülüyor. İlk sebep yürek parçalayıcı ise ikinci sebep kesinlikle mantıksızdır. Eğer batılı ülkelerdeki Müslümanları inceleyen antropologlar sosyolog olarak kabul ediliyorsa (saha çalışmalarının yerli konumda olması sebebiyle) kendi "ilkel" toplumunu inceleyen "yerli" antropologlar (mesela M. N. Srinivas) neden antropolog olarak kabul ediliyor? Ben antropolojiyle sosyolojiyi, konumdan ziyade metodolojinin ayırdığına inanıyorum. Bir çalışma, saha çalışması ve katılımcı gözlem üzerine kurulduğunda ve deneklerin sesleri işitilir kılındığında İslam antropolojisi ve İslam sosyolojisi arasındaki fark bulanıklaşır.

Sonuç olarak İslam antropolojisinin ne olabileceğini (hatta ne olması gerektiğini) tanımlayamıyorsak da (muhtemelen bunu yapmamıza gerek de yok) kesinlikle onun ne olmadığını doğrulayabiliriz. İslam antropolojisi teoloji değildir. Bu İslam ya da İslamlar nedir sorusunun ötesine geçmek, Müslümanların çevrelerini¹⁶ (sosyal, doğal, gerçek) kendi ideolojik ve retorik anlayışıyla ifade ettikleri dinamikleri incelemek demektir. Ama Geertz'in çığır açan kitabı *İslam Observed*'ı yazdığından ve Asad, El-Zein'in İslam antropolojisi fikri üzerine açtığı tartışmayı (1977) tekrar başlattığından beri (1986b), birçok olay Müslüman olan ve olmayan dünya arasındaki ilişkiyi değiştirdi. 11 Eylül ve onun sonucunda oluşan "teröre karşı savaş" bu olayların kesinlikle en beklenmeyeni ve travmatik olanıdır. O korkunç sonuçlara gebe olan bir olaydır. İkiz Kulelerin yıkılmasından ve dünya genelinde binlerce can kaybindan altı yıl sonra, Müslüman olan ve olmayan antropologlar hala bu yeni dönemde antropolojik açıdan İslam'ı incelemenin ne demek olduğunu yeterli bir şekilde ele almadılar.

16 Burada ideoloji teriminin negatif ya da siyasi anlamıyla değil Mafessoli'nin "duygular toplumu" olarak tanımladığı kişisel söylemi yapılandırılan bir inançlar sistemi karşılığında ilk anlamıyla kullanılmıştır.

Kaynakça

- Abu-Lughod, L. (1986), *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley: University of California Press.
- Abu-Lughod, L. (1989), 'Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World', *Annual Review of Anthropology* 8: 267–306.
- Ahmed, A. S. (1986), *Toward Islamic Anthropology: Definition, Dogma and Directions*, Herndon, VA: International Institute of Islamic thought.
- Ahmed, A. S. (1988), *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society*, London: Routledge.
- Asad, T. (1986b), *The Idea of an Anthropology of Islam*, Washington DC: Centre for Contemporary Arab Studies.
- Ba-Yunus, L. and Ahmad, F. (1985), *Islamic Sociology: an Introduction*, Cambridge: The Islamic Academy.
- Becker, J. (1993), *Gamelan Stories: Tantrism, Islam, and Aesthetics in Central Java*, Tempe: Arizona State University.
- Bujra, A. S. (1971), *The Politics of Stratification: A Study of Political Change in a South Arabian Town*, Oxford: Clarendon.
- Crapanzano, V. (1973), *The Hamadsha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*, Berkeley: University of California Press.
- Daniel, N. (1993), *Islam and the West: The Making of an Image*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Durkheim, E. (1915), *The Elementary Forms of Religious Life*, London: George Allen & Unwin.
- Eickelman, D. F. (1981b), 'A Search for the Anthropology of Islam: Abdul Hamid El-Zein', *International Journal of Middle Eastern Studies* 13: 361–5.
- el-Zein, A. H. (1977), 'Beyond Ideology and Theology: the Search for the Anthropology of Islam', *Annual Review of Anthropology* 6: 227–54.
- Evans-Pritchard, E. E. (1940), *The Nuer*, Oxford: Clarendon Press.
- Evans-Pritchard, E. E. (1949), *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford: Clarendon Press.
- Fernea, R. and Malarkey, J. M. (1975), 'Anthropology of the Middle East and Northern Africa: A Critical Assessment', *Annual Review of Anthropology* 4: 183–206.
- Flaubert, G. (1972), *Flaubert in Egypt: A Sensibility on Tour*, Boston: Little Brown.
- Geertz, C. (1968), *Islam Observed*, New Haven and London: Yale University Press.
- Geertz, C. (1988), *Works and Lives: the Anthropologist As Author*, Stanford: Stanford University Press.
- Gellner, E. (1981), *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gilsenan, M. (1973), *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion*, Oxford: Clarendon.

- Gilsenan, M. (1982), *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Middle East*, London: I. B. Tauris.
- Gilsenan, M. (1990), 'Very Like a Camel: The Appearance of an Anthropologist's Middle East', in R. Fardon (ed.), *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*, Edinburgh and Washington: Scottish Academic Press, Smithsonian Institution Press, pp. 222–39.
- Goldziher, I. (1971), *Muslim Studies*, London: George Allen & Unwin.
- Hammoudi, A. (1980), 'Segmentary, Social Stratification, Political Power and Sainthood: Reflections on Gellner's Theses', *Economy and Society* 9: 279–303.
- Hefner, R. (1987), 'The Political Economy of Islamic Conversion in Modern East Java', in W. R. Roff (ed.), *Islam and the Political Economy of Meaning*, London: Croom Helm, pp. 53–78.
- Kritzcek, J. (1964), *Peter the Venerable and Islam*, Princeton NJ: Princeton University Press.
- Kunin, S. (2002), *Religion: Modern Theories*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Lukens-Bull, R. A. (1996), 'Metaphorical Aspects of Indonesian Islamic Discourse about Development', in R. A. Lukens-Bull (ed.), *Intellectual Development in Indonesian Islam*, Tempe: Arizona State University, Chapter 8.
- Lukens-Bull, R. A. (1999), 'Between Texts and Practice: Considerations in the Anthropology of Islam', *Marburg Journal of Religion* 4(2): 1–10
- Lukens-Bull, R. A. (2005), *A Peaceful Jihad*, New York: Palgrave Macmillan.
- Mahroof, M. (1981), 'Elements for an Islamic Anthropology', in *Social and Natural Sciences: the Islamic perspective*, Jaddah: KAA University & Hodder & Stoughton, pp. 15–23.
- Malinowski, B. (1922/1978), *Argonauts of the Western Pacific*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Mernissi, F. (1975), *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society*, New York: Schenkman Publishing Company.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1922), *The Andaman Islanders: a Study in Social Anthropology*, Cambridge: University of Cambridge Press.
- Redfield, R. (1956), *Peasant Society and Culture*, Chicago: Chicago University Press.
- Robinson, N. (2002), 'The Fascination of Islam', *Islam and Christian-Muslim Relations* 13(1): 97–110.
- Said, E. (1978), *Orientalism*, New York: Pantheon Books.
- Shankland, D. (2003), *The Alevis in Turkey*, London and New York: Routledge Curzon.
- Tapper, R. (1988), 'Review of Ahmed 1986', *Man*, 23(3): 567–8.
- Tylor, E. (1881), *Anthropology: An Introduction to the Study of Man and Civilization*, London: Macmillan.

Varisco, M. D. (2005), *Islam Obscured: The Rhetoric of Anthropological Representation*, Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan.

Weber, M. (1920/1958), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York: Scribner's.

Woodward, M. (1989), *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*, Tucson: University of Arizona Press.

Wyn, M. D. (1988), *Knowing One Another: Shaping Islamic Anthropology*, London and New York: Mansell.

Abstract - From Studying Islam to Studying Muslims: Towards the Anthropology of Islam- : In this paper we have observed the debate stemming from the question 'what is the anthropology of Islam? We still cannot define (and probably do not need to do so) what the anthropology of Islam may be (or even should be), we can surely affirm what is not. The anthropology of Islam is not theology. This means going beyond the question of Islam or Islams, and observing the dynamics of Muslim lives expressed through their ideological and rhetorical understanding of their surrounding environment. Yet many events have changed the relationship between the Muslim and non-Muslim world since Geertz wrote his seminal book *Islam Observed*, and Asad reopened the debate on the idea of an anthropology of Islam which el-Zein had started.

Key words: Islam, Anthropology, Anthropology of Islam, Discourse, Dichotomy

Muhammed Abduh'un Moderniteye Katkısı¹

A.N. AMIR&A. O. SHURIYE&A.F. ISMAIL
Çev. Osman ŞAHİN²

Öz: Bu çalışma Şeyh Muhammed Abduh'un moderniteye katkılarını ve El-Ezher ve Mısır toplumunda yaptığı değişim ve reform çabalarını incelemektedir. Çağdaş düşünce ışığında İslam'ın yeniden yorumlanmasında ve dönüşümünde dinamik bir rol alan ve İslami reform tarihinde çok önemli bir etkiye sahip olan Abduh "Mısır'da modern düşüncenin ilk lideri", "20. yüzyıl İslam düşüncesinin babası" ve "Arap dünyasında modernist hareketin bir öncüsü" olarak övüldü. İslam modernizmine katkısı eğitim sistemini liberalleştirmesinde, müftülük kurumunu yeniden yapılandırmasında, İslamî dünya görüşünü dönüştürmesinde, İslamî feminizmi savunmasında ve gelenek ve İslamî idealleri batı ile bütünleştirmesinde açık bir şekilde görülür.

Anahtar kelimeler: Muhammed Abduh, İslam modernizmi, Eğitim reformu, Pan İslamizm, Batılı ve İslamî idealler

Giriş

Muhammed Abduh'un modern İslamî harekete katkısı açıktır ve 20. yüzyıl İslamî reformun oluşumundaki rolü olağanüstüdür. Çünkü "o, Mısır'da başka herhangi bir insandan çok daha fazla kendisinin önem kazandırdığı din ve akademinin yeni bir terkiğini başlatmış ve İslamî

1 "Muhammad Abduh's Contributions to Modernity", *Asian Journal of Management Sciences and Education*, Vol. 1. No. 1. April 2012, s. 63-75.

2 Fırat Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu, Elazığ. osmansahyn@gmail.com

bir çerçeve içerisinde, açık ilerleme fikirlerinden esinlenen bir edebiyat yaratmıştır” (H.A.R. Gibb, 1928). Bu çalışma Abduh’un moderniteye katkılarını ve İslam toplumdaki dinamik etkilerini tartışmaktadır. Biz, alandaki birkaç akademik otoritenin çalışmalarına ayrıntılı göndermeler yaparak, “Modernite” ve “Modernist İslam” terimlerinin anlamı ve tanımı ile ilgili kısa bir tartışma ile başlayacağız.

Modernitenin Doğası

Modernite veya modern çağ, çoğunlukla, feodalizmden kapitalizme doğru geçiş, endüstrileşme, sekülerleşme, rasyonelleşme, ulus-devlet, onu oluşturan kurumlar ve gözetleme mekanizmaları ile belirlenen (Barker 2004, 444), gelenek sonrası (post-traditional), veya ortaçağ sonrası dönem (Heidegger 1938, 66-67) olarak tanımlanır. Kavramsal anlamda modernite, modern çağ ve modernizm ile ilişkilidir, ancak, bağımsız bir fikir oluşturur. Aydınlanma, batı felsefesinde belirli bir hareketi ifade ederken, modernite, daha çok, sadece kapitalizmin yükselişiyle ilişkili sosyal ilişkileri ifade eder. Modernite ayrıca belirli bazı entellektüel kültürleri, özellikle de Marksizm, varoluşçuluk ve bazı sosyal bilimlerin kuruluşu gibi sekülerleşme ve endüstrileşme sonrası yaşam ile ilişkili hareketi ifade eder. Modernite bağlamsal olarak 1436-1789 ve 1970’ler ve daha sonraki döneme kadar uzanan entellektüel hareketle ilişkilendirilir (Toulmin 1992, 3-5).

Modernite, geçmişten vazgeçmeyi, yeni bir başlangıcı ve tarihsel kökenin yeniden yorumlanmasını tercih etmeyi ifade eder. Dinden, özellikle de Hristiyanlığın hegemonyasından kurtuluş ve onu takip eden sekülerleşme çağrısı, modernitenin merkezini oluşturur. Modernite fikri politika, sosyoloji, kültür, felsefe, bilim ve sanatta dallanıp budaklanır.

Modernite kavramı ile modernizm, modern ve modernleşme kavramları arasındaki farklılık 19. yüzyılda (Delanty 2007), modernite kavramının modern çağdaki özgün anlamını ve doğasını tanımlama girişimiyle beraber ortaya çıkmaya başlar.

John F. Wilson “modern” terimini “bağıntılı bir terim” olarak tanımlar: “Eski olanın karşısında yeni olanı, geleneksel olanın, miras alınanın karşısında yenilikçi olanı belirtir” (Wilson 1987, 18). Bu yüzden

modern terimine tarihsel açıdan göreceli bir kavram olarak bakmak gerekir (Örneğin 1900'lerde modern mimari veya heykeltıraşçılık olarak düşünülen bir eser 1990'lardaki modern sanat ifadesinden çok daha farklıdır) (Berry, 1990, 7). Richard Bendix 'modern toplumu', "şimdinin veya yakın geçmişin daha önceki bir dönemdekilerle çelişen sosyal koşulları olarak tanımlar" (Richard Bendix 1968, 275). Modern, bir bakıma, modernleşmeden farklı olarak, yenilikçi günümüz çağıdır. Modernleşme ise "yeni olanın desteklenerek toplumun siyasi ve ekonomik boyutlarının programlı bir şekilde yeniden yapılandırılmasıdır" (John Wilson, 10); yani, modernleşme süreci, yeni keşif ve yenilikler ışığında belirli bir kültürün siyasi ve ekonomik kurumlarının geleneksel karakterlerini yeniden şekillendirir veya yapılandırır. Wilson modernleşmeyi daha çok politik ve ekonomik bağlamda, modernizmi ise dinî gelenek ile bağlantılı olarak ele almayı tercih eder. Peter Berger modernleşmeyi "ekonominin teknoloji odaklı dönüşümünde temellenen bir takım kurumların yayılması ve gelişmesi" olarak tanımlar (Peter Berger 1974, 9).

Modernizm, en geniş tanımıyla, modern düşünce, karakter ve uygulamadır. Özellikle, 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında batılı toplumlarda meydana gelen kapsamlı değişikliklerin ortaya çıkardığı sanattaki modernist hareketi, bir takım kültürel eğilimleri ve bunlarla ilişkili kültürel hareketleri ifade eder. Modern endüstriyel toplumun gelişmesi, şehirlerin hızlı bir şekilde büyümesi ve I. Dünya Savaşının patlak vermesi, modernizmi şekillendiren ana etkenlerdir. Bazı uzmanlar modernizmi "pratik deney, bilimsel bilgi veya teknoloji yardımı ile insanoğlunun yaratma, çevresini yeniden şekillendirme ve geliştirme gücünü onaylayan, sosyal olarak ilerici bir düşünce akımı" olarak tanımlarlar (Bermann 1988, 16).

Çoğu gelenekçi, modernizmin, dinî mirasa potansiyel olarak modernleşmeden daha büyük bir meydan okuma olduğunu düşünürler. Robert Bellah modernizmi "entellektüel ve kültürel meselelerde açık seçik ve bilinçli bir şekile modern olana bağlılık" olarak görür (ya da en azından yapılan eleştiri ve hor görmelere karşı yeni olanın iddialarına destek olarak görür) (Robert Bellah 1970, 72-3). Ona göre modernizm, katılımcının uzlaşarak ya da günün kültürel veya entelektüel yeniliklerine uyum sağlayarak, belirli bir dinî geleneği aydınlatmak adını vicdani bir çabasını gerektirir.

Hristiyanlıkta modernizm (19.) ondokuzuncu ve (20.) yirminci yüzyıllarda gelişen ilerici teolojik düşünceyi ifade eder (M.G. Reardon 1987, 14). Alfred Loisy, Ernst Troeltsch, William Bousset ve bazı diğer Hristiyan modernistlerin çalışmaları (19.) ondokuzuncu yüzyıldan beri Hristiyan modernist düşüncenin ilerici ruhunu yansıtır. Aynı dönem Sir Seyyid Ahmed Han, Emir Ali, Muhammed İkbâl, Cemaleddin Afgani, Şeyh Muhammed Abduh ve Muhammed Reşid Rıza gibi yüksek itibarlı Müslüman modernistlerin ortaya çıkışına da şahittir.

Modernist hareket özellikle 20. yüzyılda sanat, mimari, müzik, edebiyat, kültür, alfabe, tasarım ve teknoloji alanlarında, ifade özgürlüğü, deneyim, radikalizm ve devrimci görüş ve fikirleri vurgulayan yeni, köklü bir yaklaşımı teşkil eder.

İslam Modernizmi

İslam modernizmi temel olarak, İslam dinini oldukça katı bir tutuculuğun boyunduruğundan kurtarma ve onu modern hayatın karmaşık taleplerine uyumlu kılacak yenilikleri gerçekleştirme teşebbüslerini içeren dinî bir reformdur. Daha çok teolojik kaygılardan esinlenmiş ve bu kaygılar tarafından yönlendirilmiştir (Charles C. Adams, 2010).

Charles C. Adams'ın bu tanımından onun, dinî reformizm ile İslam'ı dini tutuculuğun katılığından kurtarma ve modern hayatın taleplerine uyumluluğunu gösterme kaygısı taşıyan teolojik düşünceler tarafından tayin edildiğini düşündüğü anlaşılmaktadır. Adams, Mısırlı modernist Abduh'u "esasen kültürel bir hareketi ve İslam'ı modern Avrupa medeniyetinin koşullarına uyarlamayı amaçlayan Hindistanlı rasyonalist reformculardan" ayırır (Charles C. Adams, 2010).

Siyasal İslam üzerine yaptığı önemli ve belirleyici analizinde John L. Esposito, Müslüman modernistin arzusunu harika bir şekilde açıklar: "Müslüman modernistler, İslamî miraslarını çağdaş dünyanın ışığında yeniden yorumlayıp şekillendirerek, Müslüman toplumu canlandırma ihtiyacını ortaya koydular. Bu, Batı ve modern hayatın siyasal, kültürel ve bilimsel meydan okumasına bir cevaptır. Modernist, İslam'ın akıl, bilim, teknoloji, demokrasi, meşrutiyet ve temsili hükümet biçimi gibi modern kurum ve fikirlerle uyumluluğunu (veya uygunluğunu) göstermeye çalıştı" (Esposito, 1984). Ona göre İslam modernizmi hem Müs-

luman ülkelerin süregelen zayıflığına hem de sömürgeciliğin siyasal ve dinî-kültürel tehdidine bir cevaptı.

Oxford Modern İslam Dünyası Ansiklopedisi İslam modernizmini, "Müslümanların modern duruma uygun eğitim, hukuk ve siyaset kurumları geliştirebilmelerine imkân sağlamak için Müslüman modernistlerin İslam'ı ılımlı bir şekilde yeniden yorumlama ve bunu devam ettirme" çabası olarak tanımlar (David Commins, 1995, 118). R. Hrair Dekmejian Müslüman modernist ile muhafazakârların iddialarını birbirinden ayırır; modernist "reform yapıp İslamî çağdaş hayata uyumlu hale getirmeye çalışırken, muhafazakârlar, geleneksel İslamî öğretilere sarılıp Batılı ve diğer etkileri reddeder" (R. Hrair Dekmejian 1985, 21). Hisham Sharabi, Müslüman modernisti ele aldığı mükemmel incelemesinde, modernistin dile getirdiği kalkınma ve aydınlanma gücüne ayrıcalıklı bir yer verir ve o, söz konusu çalışmasında şöyle der: "Modernizm genel olarak Batılı medeniyete, yeniliğe ve değişime doğru yönelmiş pozitif bir tavır olarak anlaşılmalıdır. Muhafazakârlık ise Batı'ya ve her çeşit yeniliğe karşı negatif bir tavır olarak görülmelidir. Modernizm özünde pragmatik ve uyumlu olan dinamik bir görüş açısı gösterirken; muhafazakârlık temelde pasif ve dış uyarıcılara neredeyse hiç tepki veremeyen statik bir pozisyonudur" (Hisham Sharabi 1970, 6).

Müslüman modernistler İslamî ideallerle modernlik arzusunu uzlaştırmaya ve modernite ile imanı bütünleştirmenin yollarını bulmaya çalışır. Fazlur Rahman Müslüman modernistleri "İslamî değer ve prensipleri modern düşünce bağlamında yeniden formüle etmek veya modern düşünce ve kurumları İslam ile bütünleştirmek için, bilinçli ve açık seçik bir çaba gösteren kişiler" olarak tanımlar (Fazlur Rahman 1969, 222). Rahman, modernitenin meydan okumasına uyum göstermekle beraber Kur'an'ın değerinin muhafaza edilebileceği konusunda ısrarcıdır. Onun tanımı, İslam'ın diğer dinlere olan üstünlüğüne inanan ve meta-İslam (İdealizm) ile tarihi İslam arasındaki uyumsuzluğu gidermeye çalışan Müslüman modernistlerle aynı yolu takip eden diğer Müslüman reformcularınki gibi ilerici bir zihniyeti ortaya koyar.

Abduh'un Moderniteye Dair Görüşleri

Abduh tercihen, özellikle Müslüman toplumun ilerlemesine katkıda bulunan modernite fikirlerini benimser. Onun önerdiği modern ide-

alin temeli büyük ölçüde İslam'ın rasyonallığı, liberalliği ve evrenselliği üzerine oturur. "Abduh, İslam kültürünün katı yapılarının, aslında mantıksal ve değişken olan dini geri tuttuğuna inanır" (Mark Sedgwick 2009, 1).

İslam pratiği, esasında, akılcı ve mantıksal gerçeğin ontolojik temeline dayanır ve İslam öğretisi ortak idrak ve anlayışa göre, açık seçik ve anlaşılırdır. Abduh, değişimi haykırarak ve "daha modern bir İslam düşüncesini savunarak" reform için temel çerçeveyi ustalıkla işler ve klasik geleneği ve fikirleri aydınlatmak için kayda değer bir çaba sarfeder. Bu mücadele modern toplumda İslamî ideallerin yeniden canlanması, özgürlüğün yayılması ve siyasal İslam'ın rönesansını temsil eder.

Abduh, modernitenin İslamî yapıda ve medeniyette temellendiğini kabul etmek gerektiğini savunur, çünkü, "İslam, modern şartlarla uyumlu olacak şekilde reform edilirse ancak, bir dünya dini olarak gerçek karakteri apaçık ortaya çıkacaktır" (C.C. Adams, 204). Abduh'un modern idealleri ve fikirleri tefsir, hadis, felsefe, bilim, akaid (İslam teolojisi), geleneksel yargı ve şerh alanlarına ve modern İslam hareketine yaptığı çeşitli etkilerde görülebilir. Muhammed Esed, Kur'an açıklamasında açıkça Abduh'tan etkilendiğini belirtir; "Okuyucu, benim açıklayıcı notlarımda Muhammed Abduh'un (1849-1905) görüşlerine yaptığım birçok atıflar görecektir. Abduh'un Modern İslam dünyası bağlamındaki önemini hakıyla tarif etmek imkânsızdır. Hiç abartısız bir şekilde denilebilir ki, çağdaş İslam düşüncesindeki her bir eğilimin kaynağı, tüm modern Müslüman düşünürlerin en önde geleni olan bu adamın direk veya dolaylı etkisine dayandırılabilir. Onun planlayıp başlattığı, tarafımdan da kapsamlı bir şekilde kullanılan *et-Tefsîr el-Menâr* isimli Kuran tefsiri 1905'te ölümüyle kesintiye uğrar, daha sonra öğrencisi Reşid Rıza tarafında devam ettirilir (ama maalesef o da tamamlamadı)" (Muhammad Asad 1980, xviii).

Abduh'un Kuran'ın modern ve rasyonel bir yorumunu ortaya koymadaki en büyük katkısı ve mirası, modernist fikirlerini desteklediği müthiş eseri *et-Tefsîr el-Menâr*'dır. Abduh "modern değer ve kurumların esasen İslamî olan ideallerle uzlaşabileceğini göstermenin sadece mümkün değil, zorunlu olduğuna" inanıyordu (Charles Kurzman 2002, 3). "Daha uzlaşmacı ve evrimci bir yaklaşım" (Yvonne Haddad, 32) benimsemesindeki kapsayıcılığı, onun dünya görüşünü ve prensip olarak

modernist bakış açısını karakterize eder. O, Batılı idealleri benimsemenin Müslümanları durağanlık, çökme ve geri kalmışlıktan kurtaracağına ve bilim ve teknolojinin faydalarından yararlanmanın yollarını açacağına güçlü bir şekilde inanıyordu.

Abduh'un Başlattığı Modern Reform Hareketi

Muhammed Abduh Mısır'da İslamî reformun ilk savunucusu ve öncüsü ve entelektüel İslamî düşünce ve hareketin yeniden canlanmasında çok büyük katkısı olan önemli bir 20. yüzyıl modernistiydi. Abduh'un başlattığı reform hareketinin temel özelliği "bu hareketten sorumlu olan belli başlı" üç kişi tarafından belirlenmiştir; Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh ve Muhammed Reşid Rıza.

Onlar reform planına doğrudan etkide bulundular ve amacına ulaşması için önemli ve hayati olan nüfuz gücünü sağladılar. Aynı ortak platformu paylaşıyorlardı ve şu konulara kendilerini adanmışlardı; (1) özgün ve en karaktersitik dinî idealleri hem içe hem de dışa dönük şekilleriyle yeniden üretmek, (2) dinî İslam anlayışını yeniden şekillendirmek ve günümüz Müslümanlarının dinsel ibadet ve inançlarını yeniden canlandırmak, (3) ağır ve sıkıcı teoloji ciltleri yerine direkt olarak Kur'an çalışmalarına ve tefsire ağırlık vermek ve bu sayede, imanın, hakiki kaynağından elde edilmesine imkân sağlamak, (4) teolojinin doktrinlerini avamın anlayabileceği bir hale getirmek, (5) bidatlara ve günümüzün yozlaşmasına karşı savaşmak, (6) ictihad kapsını yeniden açmak ve her şeyde ilk ilke ve kaynaklara geri dönmek (Haddad, 203).

Reform fikri Avrupa ile karşılaşması ve Pan İslam'ın öncü savunucusu Cemaleddin Afgani'nin yaptığı dinamik etkiyle ortaya çıktı ve gelişti (Youssef Michael 1985, 54). Afgani, Esadabad'lı büyük reformcu ve uyanışçı, " (modernist) hareketin Sokrat'ı" (Zaki Badawi 1978, 7) ve "Doğunun Uyandırıcısı" olarak tasvir edildi. O, bütün ümmeti yeniden canlandırıp bütünleştirmeye ve İslam'ın siyasal kaderini tayin etmeye çalışıyordu.

Mısır, Hindistan, Sudan, İran ve İstanbul'da yürüttüğü mücadelelerinde sosyal reform, özgür düşünce ve Müslüman toplumun geleneksel normlarına sirayet etmiş olan taklidin yok edilmesine davet etti. Oldukça ünlü ve önemli olan *El-Urvetü'l-Vuska* isimli dergisinde

belirttiği gibi Doğu'daki sömürgeci gündemi şiddetle eleştirdi: "İngilizler Hindistan'ın zenginliklerini Hintlilerden esiriyorlar. Hintliler kendilerinden daha zayıf olduğu için, istediklerini kendi mallarınımış gibi alıyorlar" diyordu. Avrupa'nın üstünlüğü mefhumunu da reddetti ve emperyalistlerin zaptettikleri topraklardaki kaynak ve zenginlikleri yanıltıcı propaganda ve düzeneklerle kontrol etme taktiklerini de şiddetle kınadı: "Bu (batılı) ulus medeniyetinin sağladığı bütün bilimsel kazançlar ve her tür güzellikler, sebep oldukları savaşlar ve acılarla kıyaslandığında, şüphesiz, bilimsel yararların, savaşlar ve acıların yanında küçücük olduğu görülür. Bilim ve medeniyetin bu tarz sonuçlarla ilerlemesi katıksız cehalettir, büsbütün barbarlıktır ve sınırsız vahşettir. Bu bakımdan insan, hayvandan aşağıdır" (Ana Belen Soage 2008, 1).

Abduh, Afgani'nin vizyonundan ciddi anlamda etkilenmişti ve onun çalışkan bir destekçisi ve öğrencisi oldu. Onun karakterini ve sesini taklit ederek mücadelesini ve gayretini yaydı. Abduh'un sosyo-politik olarak aktif olan dünyası, düşünsel incelemelerinin ufkunu genişletti ve felsefe, teoloji, hukuk, sosyal ve siyasal bilimlere ve mistisizmi kucaklamasına imkan sağladı. Bu, onun klasik İslamî yazıları yeniden yorumlama kararında ve El-Ezher'de radikal değişim ve reformu benimsemesinde etkili oldu. Bunda, kısmen, Afgani'nin yaratıcı ve dinamik fikirlerini öğrencilerine aşılması ve onlara "Avrupa'nın, kendi ülkelere hayatına karışmasına karşı çıkmanın gerekliliğini ve tüm Müslümanları birleşik bir topluluk olarak görmeyi önemini" açıklamasının da rolü vardı (Haddad 2005, 32).

Abduh'un Diğer Çağdaş Modernite Düşünürleri Üzerindeki Etkisi

Abduh'un modernist projesi çeşitli düşünce akımlarını sentezlemeye çalışıyor ve Batılı ve İslamî idealler arasındaki farklılığı uzlaştıran ortak bir platformu destekliyordu. Onun en büyük arzusu kutsal yazıların yorumlanmasında takip edilen muhafazakâr yöntemlere ve katılığa meydan okumak ve zamanın sosyal ihtiyaçlarına ve genel refah ilkesine özel önem gösterilmesini sağlamaktı. Bu mücadele, özellikle Abduh'un öne çıkan akli çıkarsama ve fikirlerinden etkilenen ve Şeyh ve fikirleri üzerine kapsamlı yazılar yazan Mustafa Abdurrâzık ve kar-

deşi Ali Abdurrâzık (Aswita Taizir 1994, 2), Muhammed Ferid Vecdi, Muhammed Hüseyin Heykel, Taha Hüseyin, Kasım Emin, Abbas Mahmud el-Akkad, İbrahim Abdülkadir el-Mazini, Dr. Mansur Fehmi gibi daha birçok genç Mısır'lı modernist üzerinde muazzam bir etki yarattı. Şeyh Ahmed Ebu Katvah (ö. 1906), Şeyh Abdülkerim Selman ve Şeyh Seyyid Vefa, Şeyh Muhammed Halil, Şeyh Hassuna El-Nevevi (1840-1925), Şeyh Muhammed Bakit, Şeyh Muhammed Mustafa el-Maraki, Şeyh El-Seyyid Abdurrahim el-Damardash Paşa (1853-1930), İbrahim el-Lakani (ö. 1906), İbrahim el-Hilbavi, İbrahim el-Muvaili (1846-1906), Hifni Nazif (1856-1919), Ahmed Fethi Zağlul Paşa (1863-1914), Seyyid Mustafa Lutfi al-Manfaluti (1876-1924), Muhammed Hafiz İbrahim (1873-1932) ve daha birçok Menar Partisinden ve Ezher grubundan bazı etkili ulema da, onun fikirlerini onayladılar ve desteklediler.

Mısır'da böyle farklı kesimlerden gelen destek gösteriyordu ki, reform atmosferi güçlü bir şekilde hissediliyordu ve değişim zorunlu ve gereklidi. "Abduh'un etkisinden kaynaklanan reform mayasının farklı yönlerde etkisini gösterdiği" aşikârdı. Abduh'un fikirlerinin sonuçları her yere nüfuz etmişti, özellikle genç Türkleri (kaum muda), Malay ve Java'daki Azharitleri ve Kiyai Haji Ahmed Dahlan, Dr. Abdul Kerim Emrullah (Hacı Resul), Hacı Abdul Melik Abdul Kerim Emrullah (Hamka), Hacı Zeynel Abidin Ahmed (Zaaba), Seyyid Şeyh Ahmed al-Hadi, Şeyh Muhammed Tahir Celaleddin, Muhammed Natsir ve Abbas Taha gibi Malay Takımadalarından daha birçok genç ve yetenekli lider nesli etkilemişti.

Abduh'un Moderniteye Katkıları

Mısır'da Şeyh Muhammed Abduh tarafından başlatılan reform hareketi eğitim sistemini özgürleştirip yeniden şekillendirmeye ve dinî ideallerin ve düşüncelerin yeniden canlanmasına önemli katkılarda bulundu. Onun çalışmaları ve mücadelesi, Mısır'ın yasal, sosyal ve siyasal yapısında daha önce örneği görülmemiş değişimlere sebep oldu ve modern İslam arzusuna canlılık kazandırdı. Abduh'un öngördüğü modern dünya görüşü, rasyonel ruhun gücünü düzenlemede, modern ve liberal fikirlerin canlandırılmasında; ayrıca modern Mısır'da sosyal, kültürel, siyasal, dinî ve eğitimle ilgili alanlarda dinamik değişimlerin meydana gelmesinde önemli bir etkendi.

Eğitim Reformu

Abduh'un reform tutkusu Tanta kentindeki Ahmed Bedevi Camii'nde ve Kahire'deki El-Ezher Üniversitesi'nde gelişmeye başladı. Eğitimdeki muhafazakar sistem ile karşılaşması reform işine girişmesine ve öğrencilerin eleştirel analize tabi tutmadan ve anlamadan "parçaları ve yorumlarını ve daha sonra yorumların şerhlerini ve nihayet şerhlerin şerhlerini okumak zorunda oldukları" (Amin, Uthman 1953, 3) demode müfredatı dönüştürme işini üstlenmesine sebep oldu. Sınıf ortamı, ders müfredatı ve öğrenme yöntemini sistemleştirmek ve uygun etik ve ahlak disiplinleri, bilim, felsefe, tarih ve diğer klasik edebi geleneği kapsayan bir eğitim sistemi oluşturmak için Batının bilimsel eğitim sistemiyle yarışmaya ve onunla birlikte gelişmeye imkan sağlayacak çığır açıcı girişimlerde bulundu. Abduh'un El-Ezher kurumunda değişim işini üstlenmesinde ve bu hummalı faaliyetindeki stratejik odak noktasını Yvonne Haddad, Abduh'un reform programı üzerine yakınlarında yayınladığı bir makalesinde açık bir şekilde belirtir: "Onun, bizzat yaşadığı, kavramak için hiç bir imkanın sağlanmadığı eserleri, şerhleri ve yasaları ezberleme, papağan gibi tekrarlayarak öğrenme tecrübesi, daha sonra Mısır eğitim sisteminde baştan aşağı bir reform yapmaya kendini adanmasında etkili olmuştur" (Haddad, 31). Şeyh Muhammed Mustafa El-Marağî bu motivasyondan yoksun öğrenme eyleminin durumunu şöyle tanımlar: "[Muhammed Abduh] ferî sönük bir çağda yetişti, o ve onun gibileri Kur'an ve kanonik yazı kaynaklarından mahrum ve Arapların dilinde, kendi kökenlerinden yoksun bir şekilde, ruhsuz ve sıkıcı kuralları çalışıp durdular..." (Haddad, 31).

Abduh, Avrupa'daki bir hemşerisine yazdığı mektubunda, Mısır hükümetinin başlattığı İngilizler tarafından tatbik edilen eğitim politikasını eleştirdi. O, bütün müfredat yapısını, ders ücretlerini, konuları, öğretme ortamını ve öğelerini ve okul ve öğretmenlerin temel ihtiyaçlarının geliştirilmesini içeren başlıca bir reform girişiminde bulunmaya çalıştı. El-Ezher Üniversitesi'nin standardını ve seviyesini yükseltmenin gerekliliğine ve liberal ve güçlü bir Mısır ulusu inşasında İngilizlerin rolüne vurgu yapıyordu: "Mısır hükümeti on iki milyonluk bir bütçenin sadece iki yüz bin lirasını eğitime harcıyor. Okul ücretlerini de, eğitimi sadece zengin ailelerin ulaşabileceği bir lüks haline getirecek şekilde yükseltmeye devam ediyor... Mısır'da yüksek eğitim veren

sadece üç kurum var; hukuk, tıp ve mühendislik okulları. İnsanlığın diğer bilgi alanları Mısırlılardan esirgeniyor, sadece orta öğretim kurumlarında biraz, o da yapay bir şekilde, eğitime dahil edilmiştir. Mısır hükümetinin planı ilk olarak, okuma ve yazmanın öğretildiği ilkokullara yardım etmek, sonra, eğitimin ülkede yayılmasını mümkün olduğunca engellemek ve nihayet orta ve yüksek öğrenimi dar bir çevreyle sınırlamak gibi görünüyor. İngilizlerin bundan ne kazanacağını anlayamıyorum. Aksine, güçlü ve özgür bir Mısır devleti İngilizlerin yararına olacaktır. Biz ne kadar refaha ulaşırsak, onların yararlandığı kaynak da daha zengin olur" (Khoury, NabilAbdo 1976, Muhammad Imara 1972, 170-172).

Cinsiyet eşitliği

Abduh feminist hareketin güçlü bir savunucusuydu. Onun "kadınların eğitimi ve onların yararına reform" (Charles Adams, 232) mücaadesi Zeynel Arifin Abbas, (Azyumardi Azra 2002, 184-5) Kasım Emin (1863-1908), Zeynel Abidin Ahmed (1895-1973), Seyyid Şeyh Ahmed al-Hadi (1867-1934), Şeyh Muhammed Tahir Celaleddin (1869-1956) gibi birçok önemli Müslüman idealist ve reformcu üzerinde ciddi bir etki yarattı. Abduh'un temel çabası "Müslüman toplumda kadının statüsü hakkındaki yanlış algılamaları" (Zanariah Noor, 2007) düzeltmek, Mısır aile hayatını düzenleyen kanunda reform yapmak, kadını özgürlüğüne kavuşturmak ve kadın hak ve statüsünü yükseltmekti (Charles Adams, 232). O, "erkek ve kadının hem hak ve ödevlerde, hem de akıl, duygu ve benlik bilincinde eşit olduğunu" söylüyordu (Haddad Yvonne, 56). *Fetâvâ el-Menar*'da Abduh tarafından çıkarılan birçok etkili fetva (Charles Adams, 205), bu düşüncesini onaylar ve destekler niteliktedir. O "kadın hakları ve aile reformunu güçlü bir şekilde savundu" (Haddad Yvonne, 30), kadının statüsü ve konumu ile ilgili konuları destekledi, çekeşlilik meselelerinde fikirlerinden asla vaz geçmedi ve kadının siyaset ve toplumsal alanda konumunu ve statüsünü iyileştirmek için hukuki kararlar çıkarılmasını teklif etti (Zanariah Noor 2007).

Abduh, İslamî feminizmin yapısının Batı usulü feminizmden farklı olduğu hususuna da sürekli vurgu yaptı. Kuran'ın ruhuna ve Rasulullah'ın Sünneti'ne uygun olarak ideal bir şekilde yapılandırdığı

özgün feminizmin çerçevesi 'İslamî bir modele' dayanıyordu. Dr. Ahmed Faruk Musa, Abduh'un feministlerin haklarını iyileştirme çabasını 'İslamcının gözünden feminizm' başlıklı makalesinde özenle ortaya koyar: "Feminizm olarak bilinen mücadele Müslüman dünyada 19. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılın başlarında başladı. Bu hareket, son derece zeki bir adamın çalışmaları sayesinde Müslüman kıtalarda yayıldı ve ülkemizin kıyılarına kadar ulaştı. Bu müstesna şahıs Muhammed Abduh'tur" (Farouk Musa, 2011).

Abduh, hukuk sahasında Müslüman kadının haklarını da etkileyen, kapsamlı bir reformu savunuyordu. Kadın ve erkeğin eşit haklarını ve onurunu sürekli olarak savundu ve çokeşliliğe "ancak ve ancak eşit adâlet ve tarafsızlık garanti edildiğinde müsaade edilebileceğini" öne sürdü. Bunu başarmanın imkânsızlığı göz önünde bulundurulduğunda, Kur'anî idealin tek eşlilik olması gerektiği sonucuna vardı. Bu, Kuran'ın en yüksek ve nihai hedefi olan eşitlik ve adâleti koruma ilkesiyle ve et-Tefsîru'l-Menâr'da usta bir şekilde dile getirdiği gibi, Kuran'ın ahlâkî temeliyle de uyumluydu: "Allah, adâletsizlikten uzak tutmak için kurallar ve (evlilikle ilgili) imkânlar sunmuştur. Bu, adâletin bir şart olarak koşulduğu gerçeğini ve yükümlülüğün gereklerini yerine getirmek için çaba gösterilmesi gerektiğini doğrular. Çokeşlilik bu tür zorunluluklardan biridir, sadece güvenilir bir şekilde adil davranması ve adâletsizlikten, zulümden tamamen arınmış olması durumunda ancak bir erkeğe bu hak verilmiştir. Bu kısıtlamalar göz önüne alındığında, modern çağda çokeşlilikten ne tür problemlerin ortaya çıktığını dikkate alırsak, bir insanın çokeşliliği idare edebilecek bir şekilde eğitilmesinin bile imkânsızlığı âşikârdır. Bir erkeğin iki eşe sahip olduğu bir ailede ne bir fayda vardır, ne de orada bir düzen hüküm sürebilir" (Farouk, 2011).

Sosyal ve Siyasal Reformlar

Hareketinin esas amacı Mısır'daki sosyal hayatın bütününde sosyal reform yapmaktı. Tüm topluma yayılan gerçek bir içsel reformun İngilizleri dışarı atmanın teminatı olacağını umuyordu. Değişim, Mısır'da ciddi gelişmelere sebep oldu ve birçok muhtemel reformun meydana gelebilmesi için daha birçok yeni alanlar açtı. Charles C. Adams'ın ifade ettiği gibi, toplumun bütün örgülerini, dokularını başarılı bir şekilde

etkilemişti: “Muhammed Abduh’un çağrısı birçok çevreden cevap buldu ve ülkenin hayatını birçok yönde etkiledi” (Adams, Charles, 206). Mısır’da milli bir bilinç oluşturarak ve uygun sosyal kurumları kurarak, Müslüman toplumun yeniden canlanmasına ve reformuna ciddi bir katkıda bulundu (Khoury, 154) ve sosyal grup ve partilerin sağlam bir şekilde gelişmesini teşvik etti. Hareketin, dinî uygulamaların yayılmasında ve devam ettirilmesinde, sosyal problemlerin yok edilmesinde, kadın haklarının savunulmasında, modern edebiyatın ve klasik Arap dilinin canlanmasında, El-Ezher’de reformun arttırılmasında, dinî ve kültürel bilincin gelişmesinde, okul ve refah gruplarının kurulmasında, toplulukların ve çeşitli dergilerin kurulmasında ve bilgiye ve fikirlere gereken önemin verilmesinde muazzam bir etkisi oldu.

Milli ve siyasal reformda, Abduh, Milliyetçi Partinin siyasal idealizmi desteklemesine ciddi katkılarda bulunarak, reform için kayda değer bir gündem oluşturdu ve bu programını açık seçik bir şekilde Wilfred Blunt’a yazdı. Önerileri arasında şu maddeler vardı, (1) Milliyetçi Parti, Babıali ile olan ilişkilerini sürdürmek ister ve Sultan’a (Halife’ye) finansal ve insan kaynakları açısından yardım etmeyi kabul eder. Ancak, Mısır’ın bağımsız yönetiminin elinden alınarak, Osmanlı devletine dahil edilmesine yönelik her türlü girişime karşı çıkacaktır. (2) Parti, âdil olduğu ve Şeriat’e uygun olduğu sürece Halife’nin otoritesini kabul eder. Ayrıca, Halife’ye, Mısırlılara verdiği özgürlük sözünü yerine getirmesini hatırlatır. (3) Parti, Mısır’ın finansal işlerini düzenlemede Fransızların ve İngilizlerin yardımını kabul eder ve bu düzenlemede Avrupalıların gözetiminin başarıyı garantileyeceğine güvenmektedir. Ancak, Avrupa kontrolünün geçici olduğunu, sadece Mısır’ın borçları ödeninceye kadar süreceğini düşünmektedir. (4) Mısırlılar, artık haklarının farkına varmışlardır ve özgürlüklerini elde etmek için ısrarcı olacaktırlar. Parti, Halk Meclisini güçlendirmeye, basın özgürlüğüne ve eğitimin yayılmasına çağrıda bulunmaktadır. (5) Milliyetçi Parti, dinî değil, siyasal bir kurumdur. Kanun önünde bütün herkes eşit görüldüğü için, dinleri gözetilmeksizin bütün Mısırlıları kucaklar. Ayrıca, Mısırlılar, kanunlarımıza uydukları ve vergilerini ödedikleri sürece Mısırdaki yaşayan Avrupalılara da muhalif değildir. (6) Parti, ülkeyi hem ekonomik hem de manevi açıdan reform yapmaya kararlıdır ve bu ancak ancak kanunun muhafazasıyla, bilimin yayılması ve siyasal özgürlük

ile gerçekleştirilebilir (Khoury, Nabil Abdo, 159). Bunlar, açık bir şekilde, onun pragmatizmini ve ordu, askeri konuşlanma, Mısır'ın dış ilişkileri ve ülkenin siyasal yönelimi gibi, uluslararası ve sosyal anlamda ciddi bir güce sahip bu tür çeşitli siyasal alan ve kurumlarda, reform mücadelesindeki güçlü etkisini göstermektedir.

Şer'i Mahkemelerde ve El-Ezher'de Reform Hareketleri ve Tecdid Gündemi

Abduh, Mısır Baş Müftüsü olarak, kendi imkânları ölçüsünde, İslam hukukunu gözden geçirerek ve çoğunlukla İbn-i Kayyım El-Cevziyye'nin eserlerinden yararlandığı, Kur'an ve Sünnet'teki temel öğretilere dayanan fetva ve kararlar çıkararak yargısal reformu başlattı: "Muhammed Abduh ve Reşid Rıza, 'fetvalarının' veya hukuki fikirlerinin metodunu İbn-i Kayyım'ın *İ'lâmü'l-Muvakkîn* eserinden almışlardır, çünkü İbn-i Kayyım, otoritesini Kur'an'ın ayetlerine ve Rasûlullah'ın Sünneti'ne dayandırır" (Charles Adams, 204). Abduh, ayrıca, hukukî kararlarının temelinde, taklidi reddederek, maslahat-ı mürsele ve telifik prensiplerini benimsemeye çalıştı ve ictihadı destekledi. İslam'ın bütün büyük fıkıh mezheplerinin hukukî kaidelerini kucaklayan ve çeşitli fikirlerin dinamizmini, evrenselliğin ve kuşatıcılığın özgün ruhunu yansıtacak yasal fetvalar çıkarmak için durmaksızın çalıştı.

Abduh'un reform ilkeleri, "yüksek öğrenim veren devlet okullarındaki hocalar ve çeşitli kamu kurumu başkanları gibi hukuk alanında yüksek makamlarda bulunan" (Rıza, 137) genç 'Efendilere' ve nüfusun Avrupalılaştırmış kesimine kıyasla, toplumun Şeyh veya Ezher kesimine o kadar çekici gelmedi. Yine de, biraz batılı eğitimi görmüş Ezher akademisyenlerinin çoğu onun fikirlerini açık bir şekilde desteklediler. Ezher'in reformu için gösterdiği "cömert çabayı ve bizzat kendisinin Ezher dersliklerinde verdiği dersleri" (Charles Adams, 207) göz önünde tutarsak, Abduh'un El-Ezher reformuna yaptığı âbidevî katkının gayet etkili olduğu görülür.

El-Ezher'i gelenekçi ulemanın ve fakültelerdeki muhafazakâr elementlerin etkisinden özgürleştirmek adına önemli çabalar sarf edildi ve dinî müfredatın yönetimi, hukukî fetvalar, yayınlar, temel meto-

doloji ve eğitim alanlarında önemli reform girişimleriyle benzeri görülmemiş bir canlanma büyük ölçüde gerçekleştirildi. Abduh, ayrıca, Hristiyanların misyonerlik hareketleriyle mücadele etmek için, Şeyh Muhammed Reşid Rıza'nın yöneticiliğini üstlendiği İslamî Propaganda Topluluğu'nu (Dava) kurdu.

Şeyh Muhammed Abduh'un modern İslam düşüncesine yaptığı büyük katkı gayet etkili bir gazete olan El-Urvetü'l-Vüska gazetesinde savunduğu misyonuyla özetlenebilir. Bu gazeteyi reformu başlatmak ve dinî geleneği canlandırmak için devrimsel girişiminin temel merkezi olarak kullandı. Açık seçik bir vizyonu vardı; (1) geçmişin gerilemeye sebep olan problemlerini çözmek için yöntemler belirlemek, (2) Müslümanlara zafer ümidi aşlamak ve umutsuzluğu yok etmek, (3) babaların ve ataların prensiplerine bağlı kalmada sabra davet etmek, (4) İslam'ın ilkelerine bağlı kaldıkları sürece Müslümanların gelişemeyecekleri suçlamasına karşı mücadele etmek, (5) önemli siyasal olaylarla ilgili bilgi sağlamak ve (6) milletler arası ilişkileri geliştirmek ve kamu refahını yükseltmek. Böylesine önemli bir reform ve modernizmi savunma girişimi toplum üzerinde ciddi bir etki yarattı ve Abduh'un çalışmaları "hem öğrencileri, hem de Batı ile yaptığı anlaşmaların çok ileri gittiğini düşünenler üzerinde etkisini sürdürmektedir" (Haddad, Yvonne, 30-32).

Abduh, Mısır'da İslam modernizminin kurucusudur ve modern Arap dünyasının dinî ve milli çıkarlarını savunarak gösterdiği çaba, İslam dünyasının bütününde büyük çapta yankı uyandırmıştır. İslam gelenek ve öğretisinin önemli bir yorumcusu ve modernist İslam'ın büyük bir taraftarı olan Abduh, 19. ve 20. yüzyıllarda esaslı bir entelektüel hareket oluşturmuştur. Onun çalışmaları, İslam içtihat ekollerinin görüşlerini ve uzlaştırmaya çalıştığı çeşitli farklı grupların dinî görüş ve fikirlerinin zenginleşmesine katkıda bulunmuştur. Manevi ve dinî bilinci canlandırıp tesis etmeye özel bir çaba göstererek, Kur'an ve sünneti takip etmeyi savunmuştur (Zaki Badawi, 4). Dinî özerkliği savunma, Avrupa sömürgeciliğine karşı direnme, hüküm süren bidat uygulamalarına karşı koyma, muhafazakâr ve demode taklidi ortadan kaldırma, aklın özgürlüğünü savunma ve üstünlüğünü desteklemede onun hareketinin tesiri kayda değerdir ve onun düşünce ekolünün rasyonalist ve modernist eğilimlerini yansıtır.

Hareketinin temel amacı dinî bilincin yeniden canlandırılmasıydı. Bu canlanmaya yön verecek olan güdü İslam'ın özgün ruhu ve selefin uyguladığı düzenli ve ahenkli gelenektir. İslam'ın modern zamanın şartlarını sağlayamayacağı ve gereklerini karşılayamayacağı varsayımına karşı bir meydan okuma ve "zamanın en ileri bilimsel fikirleri ile bağdaştığını" (Adams, Charles, 240) ve uyumluluğunu ispat etme çabasıydı. Ona göre İslam'ın ve Müslüman toplumun yenilenmesi, sadece batılı seküler modernleşme temel alınarak değil, İslam hukukunda ve toplumsal alanda meydana gelecek bir değişimle gerçekleştirilebilirdi. Onun seçkin reform gündemi, sadece ihtişamlı geçmişi idealleştirmek değil, İslamî idealleri batılı modern ve seküler hayatın siyasal, sosyal ve bilimsel meydan okumalarına cevap verebilecek bir şekilde yeniden yorumlamak ve düzenlemektir. Asıl çabası akıl ile vahyi uzlaştırmaktı ve öğrencileri Seyyid Şeyh El-Hadi, 'İslam Ahkâmı ve Akıl', Muhammed Esed ise 'Kuran'ın Mesajı' adlı eserlerinde bunu açık bir şekilde ortaya koydular.

Sonuç

Abduh'un moderniteye katkıları rasyonalizmin geleneksel dinî ilkelerini yeniden düzenlemede güçlü bir etki oluşturdu. Şüphesiz o, önemli reform girişimlerinde bulundu ve modern İslam hareketlerinin başlatılmasında ve Müslüman dünyada, bilimsel rönesansın planlanmasında önemli katkılarda bulundu. Çalışmalarının asli boyutu İslamî ve batılı idealleri sentezleme çabasında, yargı reformunda, akli ve dinî özgürlüğü savunmasında ve kadını güçlendirmesinde görülebilir. Mücadelesi, Müslüman dünyanın sosyal, siyasal ve ekonomik sistemlerinde, daha önce benzeri görülmemiş boyutlarda reformlara ve El-Ezher'de uygulanan eğitimsel modellerde başarılı yeniliklere sebep oldu. Onun düşünce ekolü gelenek ve fikirlerin yeniden canlanmasında başarılı bir etki yarattı ve hala, özellikle Afrika ve Güney Doğu Asya olmak üzere, Müslüman dünyada değişimi etkilemeye devam etmektedir. Onun başlattığı modern reform hareketi eğitim sisteminin reformunda, ictihad kapısının yeniden açılmasında, entellektüel becerilerin ihyasında ve modern İslamî dünya görüşünü canlandırmada önemli katkılarda bulundu.

Kaynakça

- Abduh, Muhammad. 1966. *The Theology of Unity*. Translated by Ishaq Musa'ad and Kenneth Cragg. London: n.p.
- Adams, Charles. C. 1929. *Mohammed 'Abduh: the Reformer*, Moslem World, xix, Jan, 266.
- Adams, C. C. 2010. *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad 'Abduh*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.
- Al-Attas, Sharifah Shifa (ed.).1994. *Islam and the Challenge of Modernity*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization.
- Amin, 'Uthman. 1953. *Muhammad 'Abduh*. Translated by Charles Wendell. Washington, D.C.: n.p.
- Ana Belen Soage. 2008. "Rashid Rida's Legacy" The Muslim World. vol. 28.
- Aswita Taizir. 1994. *Muhammad Abduh and the Reformation of Islamic Law (M.A. Thesis, The Institute of Islamic Studies, Mcgill University)*.
- Azyumardi Azra. 2002. *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*. Bandung: Mizan.
- Barker, Chris. 2005. *Cultural Studies: Theory and Practice*. London: Sage.
- Berman, Marshall. 1988. *All That Is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity*. Second ed. London: Penguin.
- Berry, Donald Lee. 1990. *The Thought of Fazlur Rahman as an Islamic Response to Modernity* (Ph.D Tesis, Faculty of the Southern Baptist Theological Seminary).
- Delanty, Gerard. 2007. "Modernity." Blackwell Encyclopedia of Sociology, edited by George Ritzer. 11 vols. Malden, Mass.: Blackwell Publishing
- Esposito, John L. 1984. *Islam and Politics*. New York: Syracuse University Press.
- _____ (ed.). 1995. *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Vol. 3. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Fazlur Rahman. 1969. *Islam*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gibb, H.A.R. 1928. *Bulletin of the School of Oriental Studies*, London, vol. iv, 758.
- Heidegger, Martin. 1938. "Die Zeit des Weltbildes" [The Age of the World Picture], in Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology, and Other Essays*, translated by William Lovitt. New York: Harper & Row.
- Hisham Sharabi. 1970. *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years, 1875-1914*. Baltimore, MD: John Hopkins University Press.

- Imarah, Muhammad. 1972. *Al-A'mal al-Kamilah* [Complete Works of Muhammad Abduh]. Vol. 3. Beirut: n.p.
- John F. Wilson. 1987. "Modernity", *Encyclopedia of Religion*. Vol. 9. Edited by Mircea Eliade. New York: Macmillan Publishing.
- _____. 1987. "Modernity and Religion: A Problem of Perspective", in *Modernity and Religion*. Edited by William Nicholls. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press.
- Khoury, Nabil Abdo. 1976. "Islam and Modernization in the Middle East: Muhammad 'Abduh, An Ideology of Development" (Ph.D. Thesis, State University of New York, Albany).
- Sedgwick, Mark. 2010. *Muhammad Abduh*. Oxford: Oneworld.
- Mahmudul Haq. 1970. *Muhammad 'Abduh: A Study of A Modern Thinker of Egypt*. Calcutta: Aligarh Muslim University Press.
- M.G. Reardon, 1987. "Christian Modernism", *Encyclopedia of Religion*. Vol. 9. Edited by Mircea Eliade. New York: Macmillan Publishing.
- Peter Berger, Brigitte Berger and Hansfried Kellner. 1974. *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*. New York: Vintage Books.
- R. Hrair Dekmejian. 1985. *Islam in Revolution*. New York: Syracuse University Press.
- Rashid Rida. 1367. *Ta'rikh al-Ustadh al-Imam ash-Shaykh Muhammad 'Abduh*. Cairo: n.p.
- Richard Bendix. 1968. "Modern Society" in *American Sociology: Perspectives, Problems, Methods*. Edited by Talcott Parsons. N.p.: Basic Books Inc.
- Robert Neely Bellah. 1970. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*. New York: Harper & Row Publishers.
- Toulmin, Stephen Edelston. 1990. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. New York: Free Press.
- Youssef, Michael. 1985. *Revolt Against Modernity: Muslim Zealots and the West*. Leiden, The Netherlands: E.J. Brill
- Zaki Badawi. 1978. *The Reformers of Egypt: A Critique of al-Afghani, 'Abduh and Ridha*. N.p.: The Open Press.
- Zanariah Noor. 2007. "Gender Justice and Islamic Family Law", *Kajian Malaysia*, 40:4, 512-517.
- <http://en.harakahdaily.net/index.php/columnist/ahmad-farouk-musa/388-feminism-through-the-lens-of-islamists.html>

Abstract: - *Muhammad Abduh's Contributions to Modernity*- This paper analyzes the contributions of Shaykh Muhammad 'Abduh to modernity, and his struggle for change and reform in al-Azhar and Egyptian society. Abduh was hailed as the "first leader of modern thought in Egypt", "the father of the 20th century Muslim thought" and "pioneers of the modernist movement in the Arab world", whose legacy in the history of Islamic reform was significant, carrying dynamic role in the transformation and reinterpretation of Islam in contemporary thought. His contribution to Islamic modernism was clearly seen in liberalizing the educational system, restructuring the mufti (jurist consult) office, transforming the Islamic worldview, championing Islamic feminism and integrating western and Islamic ideals and tradition.

Key words: Muhammad Abduh, Islamic modernism, Educational reform, Pan Islam, Western and Islamic ideals.

Toplumla “Yüzleşme” Yüz Nakli Üzerine Fenomenolojik Bir Çözümleme

Zülküf KARA

Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013 (1-142 s.)

Sosyal bir varlık olarak insan, toplum içerisinde yaşamak mecburiyetindedir. Toplumsal yaşama katılım bedenlerimiz aracılığıyla gerçekleşir. Bedenlerimiz toplumsal kimliğimizi ve kişiliklerimizi yansıtmaları açısından son derece önemlidir. Bedenin fiziksel doğasının çözümlenmesi, sosyal bilimcilere ve bilhassa da sosyologlara önemli ipuçları sağlar. Canlı beden çevreyi algılama ve yorumlamada temel aracımız olduğundan kültürün ve toplumsal yapının kodlarını içerir.

1980 sonrası dönemde post-yapısalcı kuramcıların Kartezyen düşünce geleneğini yoğun bir şekilde eleştiriye tabi tutmaları bedene ve beden sosyolojisine olan ilgiyi arttırsa da henüz yeterli düzeyde bir beden teorisine sahip olduğumuz söylenemez. Zülküf Kara'nın bu çalışması hem alana yönelik teorik bakış açısını belli bir zemine oturtması hem de kuramsal verilerin alan araştırmasıyla test edilmesine imkân vermesi açısından ülkemizde bir ilk olma özelliği taşımaktadır.

Hastalık olgusuna fenomenolojik bir perspektiften bakmak, gündelik hayatta hastalığın nasıl inşa edildiğini kavramaya yönelik önemli ipuçları sağlar. Kara, son yıllarda Türkiye'de gerçekleştirilen yüz nakli

örnekleri üzerinden sosyolojinin sınırlarını genişleterek bir beden fenomenolojisi okuması yapmıştır. Hem hastalar hem de doktorlarla yüz yüze görüşmeler yapmak suretiyle teorisini-pratikte güçlendirme yoluna giden yazar interdisipliner bakış açısıyla beden sosyolojisinin sınırlarını genişletme adına araştırmasını şu sorular üzerine inşa etmiştir:

Kartezyen felsefi anlayışın tersine acaba biyolojik beden bilinç sahibi olabilir mi?

Biyolojik bedenin bilinçli hali, bedeni fenomenolojik düzeyde ele almayı olanaklı kılar mı?

Eğer böyle bir bilinç söz konusu ise canlı beden, hastalık hali durumunda maruz kaldığı toplumsal gözetleme biçimleriyle nasıl başa çıkmaktadır?

Sosyal ve kültürel çevre, hastalıklı bedenden nasıl bir hastarölü beklemektedir?

Nakille birlikte toplumla yüzleşme imkânı bulan kişinin öznel bedensel deneyimleri, bireysel ve toplumsal kimliğinde ne tür değişikliklere sebep olmaktadır?

Bu değişiklikler çerçevesinde yüz nakliyle transfer edilen yalnızca doku nakli midir yoksa kimlik parçacıkları da nakil edilmekte midir? (2013: 13-15).

Beden, iki açıdan fenomenolojiye konu olmaktadır. Bunlardan birincisi canlı beden, ikincisi ise bilinçli bedendir. Fenomenologlar subjektif bedenle objektif bedeni birbirinden ayırmaktadırlar ki bu, bilincimizle deneyimlerimiz arasındaki ayırmadan beslenir. Göz önemli bir disiplin aracıdır. Toplumsal hayatta başkalarının bakışları üzerinden “gözüne alınan” beden, zaman içerisinde objektif bedene dönüşerek nesneleştiğinden, kişinin dünyasını merkezileştirmektedir. Bu etkileşimde yüz, başkalarının eğreti bakışları altında çıplak ve korumasızdır. Özellikle, bedensel şekil bozukluklarının görünür olduğu bireylerde bu durum, utanma ve suçluluk üzerinden kendisini dışa vurmaktadır. Mesela; yüz nakli gerçekleştirilen hastaların ifadeleriyle söyleyecek olursak;

“Bakışlardan kaçmak mümkün değil. Sürekli yüzünüzü çevirmek zorunda kalıyorsunuz. O zamanda kendimden kaçıyor hissine kapılıyordum. Bakışlar çoğu zaman acımasız ve aşağılayıcıydı. Kendimi kullanılmış gibi hissediyordum. İnsanlar bana bakarak kendi yüzlerine şükrediyorlardı” (Cengiz Gül, 49).

“Hayatım boyunca hiçbir çocuğu öpemedim. Bu içimde ukde olarak kaldı. Otobüste, durakta, yolda herkes bana ters ters bakıyordu. Kimseye belli etmiyordum ama için için ağlıyordum. Acılarımı hep içime attım” (Turan Çolak, 50).

“Artık bakışlarımı başka yöne çevirmekten yorulmuştum. Çünkü herkes bana bakıyordu dışarıya çıktığımda. Sürekli suçlu gibi hissetmeme neden oluyordu bu bakışlar. Benim bir hatam yoktu. Yalnızca yüzüm yanmıştı. Bilmiyorum belki de onlar da haklı, ben olsam ben de bakardı yüzü bu şekilde yanmış birine. Fakat bakışlar ne zaman bitecek diye bekliyor insan” (Cengiz Gül, 50).

Utanmak, kişinin kendisini başkasının gözüyle görmesidir. Utanç; açığa vurma ve reddetme şeklinde ortaya çıktığından bunun yoğun olarak hissedildiği beden türü dismorfik (çirkin) bedendir. Kişi, toplumun kendisini hapsedmiş olduğu fasit dairenin dışına utanç verici durumdan kurtulmayla çıkacağına inanmaktadır. Aksi takdirde dismorfik utanç, ritmik olarak kişinin hem kendisi hem de başkaları tarafından benlik saygısı bağlamında kendisini yeniden üretmektedir. Diğer bir ifadeyle kişi, başkalarının yıkıcı ve keskin bakışlarının baskısını kendi üzerinde hissederek onlar tarafından boğulmaktadır.

“Hiç bu kadar aşağılandığımı hissetmemiştim. Bir türlü bakışlardan kurtulamıyordum. Herkes bana öcü muamelesi yapıyordu. Sürekli utanç içinde olduğum için insanlara karşı saygımı kaybetmişim” (Cengiz Gül, 57).

Tıbbi açıdan hastalık, bedene ait fonksiyon bozukluğuna indirgendiğinden nesnel bir tanıya karşılık gelir. Medikal tanı belli işaret ve semptomlarla kendini gösteren patolojik anormalliğe karşılık geldiğinden tıp; hastayı değil hastalığı tedavi etmeye odaklanır. Hastalık olgusuna sosyolojik yaklaşımdaki hâkim görüş ise, hasta olmanın organizmanın biyokimyasal işleyişindeki bozukluktan ziyade toplumsal ilişkiler durumuna göndermede bulunur. Sosyolojik açıdan hastalık, sosyal sistem içinde ferdin yerine getirmekle yükümlü olduğu rolleri oynama yeteneğini azaltan bir durumdur (Kara, 2013: 65-66). Buradaki eşik, doktorun hastalığı onaylamasıdır. Hastalık, doktor tarafından onaylandığında ve kişi tarafından da rahatsızlık olarak kabullenildiğinde yeni bir kimlik edinme de gerçekleşmiş olmaktadır. Kronik hastalıklarla kimlik-kişilik ilişkisi sosyal inşa sürecinde gerçekleşmektedir. Bu hastalıklara bağlı olarak bedenlerimiz değiştiği gibi bedensel deneyimlerimiz, duygularımız ve davranışlarımız da değişmektedir. Mesela; hastalık, bireyin sosyal rollerini sürdürmesine engel olduğunda sosyal dışlanmaya kapı aralamakta; dışlanma ise hastalığın etkisini ikiye katlanmaktadır (Kara, 2013: 69-71).

Kara, bu noktadan itibaren araştırmasında, “hastalıkların benlik ve kişiliği nasıl ayraç içine aldığı ve söz konusu kişilik ve benliğin bu süreçte kendilerini nasıl yeniden kurdukları üzerine” odaklanmaktadır (2013: 72). Benlik ve kişiliğin günlük hastalık deneyiminin temel yönlerini oluşturduğu varsayımından hareketle, hastalığın başlamasıyla bedensel işleyişin değiştiğini ve aynı zamanda benlik kavramıyla kişilik kavramının yer değiştirdiğini ileri sürmektedir.

Toplumla yüzleşirken yüz, kimliğimizi tanımlamada önemli bir etkidir. İletişimimizin büyük bir kısmı yüzün sözsüz olan kısmıyla gerçekte olduğundan diğer organlarla mukayese edildiğinde yüzün temsil gücü kıyaslanamayacak kadar yüksektir. Kara, yüzün, sadece hissettiklerimizi yansıtmaması bakımından değil aynı zamanda anatomik çeşitli-liği içermesi açısından da önemli olduğuna işaret etmektedir. Yüz, üç nedenden dolayı kişisel kimliği yansıtmaktadır. İlk olarak, bedeninin karmaşık şemasını yansıtmaması bakımından yüz, aynı zamanda toplumsal karşılaşma alanını oluşturur. İkinci olarak, estetik sunumumuzun çoğu yüzde temsil edilir. Üçüncü olarak insanlar arasında iletişimi temelde mümkün kılan yine yüzdür (2013: 76-77). Yüz nakli genel organ nakillerine göre eşsiz bir deneyimdir. Yüzde meydana gelebilecek herhangi bir deformasyon kişinin bütün hayatını etkileyebilmesine imkân vermesi açısından son derece önemlidir.

Kalp nakliyle ilgili çalışmalar 1960’lı yıllara dayansa da yüz nakliyle ilgili ilk çalışmalar 2000’li yılların başlarına rastlamaktadır. Ülkemizde; Cengiz Gül’e, Uğur Acar’a ve Turan Çolak’a uygulanan biyolojik doku transferleri tam yüz nakillerine ilk örneklerdir. Hatice Nergiz’e ise kısmi yüz nakli uygulanmıştır. Genel olarak yüz nakillerinde doku naklinin ilkesel bilgisi ve immünolojik yönleri göz önünde bulundurulmaktadır. Burada temel amaç, rekonstrüktif cerrahi metotlarına rağmen estetik ve fonksiyonel olarak istenilen düzeyde başarı sağlanamamış hastaya, normale en yakın sonucu elde etmektir. İmmünolojik yönlerden kasıt, herhangi bir organ ya da allogreft dokunun, bağışçının dokularına karşı verdiği bağışıklık tepkisi üzerine kuruludur. Tepkinin büyüklüğu, nakledilen organa, alıcını doku uyumluluk hassasiyetine ya da dokuya göre değişiklik göstermektedir (Kara, 2013: 82-83).

Tıbbi açıdan büyük bir başarı olarak sunulan bu operasyonların göz ardı edilen bazı yönleri vardır. Mesela, nakil yaptıran hastalar işleminin

gerçekleştirilmesinden sonra doku yetmezliği veya doku reddini önlemek amacıyla ömür boyu immünsüpresif tedavi görmek zorundadırlar. Meselenin bu boyutu pek ön plana çıkartılmamakta ve kamuoyundan gizlenmektedir. Tıbben ölü olarak kabul edilen bir bedene ait herhangi bir organı başka bir bedende canlı tutabilmek ancak tıp bilimiyle mümkün olacağından, canlı bedenin vereceği tepkiyi de bastırmak yine tıp bilimine düşmektedir (Kara, 2013: 83).

Nakil yapılan/yaptıran hastaların ömür boyu ilaç kullanması gibi bir durum söz konusudur. Hem doktorlar hem de hastalar bu konuyla ilgili ciddi risklere vurgu yapmaktadırlar. Mesela; Estetik Cerrahi Uzmanı Doç. Dr. Naci Karaoğlan'a göre;

“Yüz nakli yapılmış bir kişide ameliyat sonrası yeni yüzün nasıl bir emosyonel ve psikolojik yansımalar ortaya çıkaracağını bilmiyoruz. Biz estetik ve plastik cerrahlar günümüzde bilimin bize sunduğu cerrahi ve cerrahi olmayan yöntemlerle kişilerin isteklerine yönelik, yüze değişik şekillerde müdahale etmekteyiz. Bu kişiler yüzlerinde kendi istekleri doğrultusunda yapılan estetik operasyona bağlı değişiklikleri bile ilk aşamada kolay tolere edemezken, tüm yüzün tamamen değiştirilmiş olmasını nasıl tolere edeceklerdir bilmiyoruz. Yüz naklinde cerrahi ve tekniksel sorunların kolay aşılabileceği gözükürken, ömür boyu immünsüpresyona ihtiyacın veya bu ilaçlara bağlı yan etkilerin yok edilememesi, günümüz için bir ciddi engel olarak önümüzde durmaktadır. Bu sorun aşılsa bile etik, psikolojik, hukuksal ve sosyal konularda bir takım yeni sorunların ortaya çıkabileceğini şimdiden düşünmeliyiz (Kara, 2013: 110).

Hasta, Cengiz Gül'e göre ise;

“ömür boyu ilaç kullanacaksın dedi doktor... enfeksiyon riski var... böbrek yetmezliği... kalp yetmezliği... başka hastalıklar... böbrek ya da karaciğer naklinden farkı yok dedi doktor” (Cengiz Gül, 86).

“Her gün ilaç alıyorum. Hapları yani, bağışıklık sistemini bastırmak için. Beden sürekli tepki veriyor. Bedenim her şeye karşı savaşıyor. Yüz dışarıdan geldiği için herhalde bedenim sürekli savaş halinde. Ben kabullensem dahi bedenim bir ömür boyu tepki verecek. Ben ve bedenim sürekli rekabet halindeyiz anlayacağınız” (Cengiz Gül, 101).

Nakil yapılan hastaların ifadelerinden anlaşıldığına göre kişinin herhangi bir şekilde yüz görüntüsünün deforme olması kimlik bunalımına neden olmaktadır. Başka birinin yüzünü alarak bunu telafi etmeye çalışmak, sorunu çözmek yerine kimliğin karmaşık sorunlarını daha da arttırmaktadır. Yüz, beyin, bilinç, kimlik ve kişilik arasındaki karmaşık ve bir o kadar da uyumlu ilişki, yüzdeki olası deformasyonla

bozulmaktadır. Biyolojik uyumun bozulması toplumsal ve psikolojik uyumsuzluğu da tetiklemektedir. Biyolojik dokudan toplumsal dokuya geçişte pek çok araştırmacı, kalp ve karaciğer nakillerinin yaşam standartlarını düzelttiğine dair gelişmeleri rapor etmekle birlikte; organ nakillerinin beraberinde getirdiği stresini ve ona eşlik eden psiko-sosyal sorunlara da dikkat çekmişlerdir. Kısaca belirtmek gerekirse; nakledilen organın canlılığına dair korkular, olası reddedilme sonrasındaki korku, immünsupresif ilaçların, malignite ve enfeksiyonu içeren yan etkilerine ilişkin endişeler, naklin, mevcut beden imajı ve kimlik duygusu içerisinde bütünleşmesi/bütünleşmemesi, nakledilen organı alma deneyimine karşı, bağışçı ve bağışçıların ailesiyle ilişkili minnettarlık duygularını içeren duygusal tepkiler, bunlar arasında sayılabilir (Kara, 2013: 85-86).

Kara, çalışmasında “Yüz nakli mi kimlik transferi mi?” sorusunu sormaktadır. Bu sorunun cevabını ararken çoğu zaman bilinçli bir tercih olarak bu tartışmalardan uzak durulduğunu belirtmekte ve bunu “hem bu nakil türünün çok yeni olması hem de tıbbi bir başarının etik tartışmalarla gölgelenmesinin önüne geçilmek gibi nedenler”e bağlamaktadır (2013: 92). Bu süreç, bir yandan doktorla hasta arasındaki mesafeyi arttırarak doktorun otoritesini tanrısalılık konumuna yükseltirken diğer taraftan operasyonların etik boyutunun toplumsal baskı üzerinden örtülmesine yol açmaktadır.

“Günümüzde ideal ve estetik beden anlayışı o kadar yaygınlaşmıştır ki, örneğin deforme olmuş bir yüzle karşılaşmak ya da fiziksel engelli biriyle karşı karşıya gelmek fenomenolojik olarak kişi ile gördüğü şey arasında derin toplumsal ve bireysel mesafe yaratmaktadır... ideal beden imgesi dışında deforme olmuş bir bedenin gündelik gerçekliği akla o kadar aykırı gelir ki, ilk tepki çoğunlukla göz yanılması veya ucube izlenimi yaratan hileyi aramaktır... Acaba doğru mu gördüm.” Kara (2013: 97-99). Dismorfik beden imajıyla yaşamak zorunda olan bireyler, toplumsal baskıdan kurtulmak ve toplumdan onay almak için kendilerini yüzlerini değiştirmeyi zorlamaktadırlar.

Kara, yüz naklinin kişinin bireysel ve toplumsal kimliğine olan etkilerinin iki şekilde olabileceğini ileri sürmektedir. Bunlar; kimliğin yüzü kabul etme ve yüzün kimliği kabul etme süreçleridir. Kişisel kimlik açısından canlı beden kimliğin merkezi bir parçasını teşkil eder. Be-

den zihnin bir nesnesi olmaktan çok özün bir parçasıdır. Bundan dolayı aslında her bir organ kişiliğimizin bir tarafını ele vermektedir. Organ nakledilen kişiler yalnızca psikolojik bir tecrübe yaşamazlar, aynı zamanda başka birinin özünden canlı beden parçası taşıdıkları tecrübesini de yaşarlar. Antropolog Lock Margaret'ın ifadesiyle söyleyecek olursak, "organlar karşdakine biyolojik beden parçalarından çok "kişilik parçacıkları" taşırlar. Organ nakli yapılan çoğu hastalar, organını taşıdıkları donörün cinsiyeti, etnik kimliği, deri rengi, kişisel ve sosyal statüsüyle ilgili olarak endişe yaşamaktadırlar" (Kara, 2013: 100-102).

Kara'ya göre, "Modern Ölünün Kalbi Atmaya Devam Ediyor" etmektedir. Organ nakilleri tıbbî otoritelerin onayıyla, beyin ölümü gerçekleşmiş donörün canlı organlarının alınmasıyla gerçekleşmektedir. Araştırmacı burada üç noktaya dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi, beyin ölümü gerçekleşmiş birinin tıbben ölü olarak kabul edilip yüzünün alınması, ikincisi, ömür boyu ilaç kullanmak ve bunun getirdiği sağlık sorunları ve üçüncüsü de etik tartışmalardır. Kara, bu çalışmasında çok önemli bir şeyi tartışmaya açmaktadır ki, bu onun çalışmasının en özgün yönünü oluşturmaktadır. Ona göre; "Tıbbın, biyolojik beden üzerindeki otoritesiyle birlikte bir canlının ölü ya da diri olduğuna artık doktorlar karar vermektedirler. Ölümün tıbbileştirilmesi olarak da adlandırabileceğimiz bu yaklaşım beyin ölümü tanısıyla gerçekleşen ve organ naklini mümkün kılan bir tanımlama olarak karşımıza çıkmaktadır. Modern dönemle birlikte ölme tanısının da değiştiğini söyleyebiliriz. Geleneksel dönemlerde bir insanın kalbinin durması onun öldüğünü gösterirken, bugün artık kalbin durması bir insanın ölmüş olduğu anlamına gelmemektedir. Ölçü, kalp atışları değil, beyin fonksiyonlarıdır. Eğer bir insanda bütün beyinsel fonksiyonlar durmuşsa, o bir ceset değil ama ölüdür. Modern dönemin ölüsünün kalbi çarpmaya devam etmektedir (2013: 105-106).

Modern dönemde doktorlar, ölümün ve hastalığın kontrolünü din adamlarından ve diğer insanlardan alarak bu alanda tek otorite olduklarından, tamamen tıbbi bir bakış açısıyla hareket etmektedirler. Yüz nakli operasyonları, tıp tarihi açısından eşsiz bir başarı olarak kabul edilse de bunun arkasında seküler bir bakış açısının olduğu görülmektedir. Mesela; Dr. Serdar Nazif Nasır'a göre, "işin dinsel ya da felsefi yönünü düşünsem bu ameliyatı yapmam zorlaşır. Ben cerrah olarak bunları düşünmemeye çalışıyorum ve işimi yapıyorum." (2013: 111).

Diyanet İşleri Başkanlığının verdiği fetva da doktorların bu tutumunu desteklemektedir. Fetvaya göre; “Yüz nakli tedavi amaçlı estetik cerrahi bir işlemdir; organ nakli gibi değerlendirilebilir. Ancak donörün velisinin izni şart. Bağışlanan yüz için de ücret talep edilmemeli. Yüz nakli uygulaması, esas itibarıyla tedavi amaçlı bir estetik cerrahi işlemdir. Ancak yüz, müstakil bir organ olmamakla birlikte başın bir cüzü olması dolayısıyla organ hükmüne tabi kılınabilir. Bu sebeple, organ nakli hükümlerinin yüz için de geçerli olması gerekir (Habertürk Akt. Kara, 2013: 112).

Estetik cerrahi uzmanı, Doç. Dr. Naci Karaoğlan; “mevcut defekt aslında günümüzde kullanılan plastik cerrahi yöntemlerle onarılacak boyutta iken böyle komplike ve risklerle dolu bir yolun seçilmiş olmasını tartışmaya açmaktadır. Bu naklin etik olarak suçlanan diğer tarafı, naklin kişinin hayatının kurtarılmasına yönelik değil, kişinin görüntüsünün düzeltilmesine yönelik olmasıdır” (Kara, 2013: 110).

“Modern zamanlarda zaten herhangi bir dini kurumun tıbbın otoritesine karşı bir görüş bildirmesi “bilimsel olarak” kabul görmeyeceğinden, bu bilim dalının gerçekleştirdiği doku transferlerinin bir kimlik transferini de doğurabileceği pek akla gelmemektedir. İnsan sağlığı ön plan çıkartılarak bedenin organizma olarak yaşaması tercih edilir. Bedenin bilinç sahibi olduğuna dair kanaat ruh-beden ayrımı kabulünden hareketle gözlerden uzak tutul”maktadır (Kara, 2013: 112). Nakil yapılan kişiler üzerinde yürütülen araştırmalara göre transfer edilen organın türüne göre bireyin kimliği de değişmektedir. Mesela, The Sun Gazetesi’nin haberine göre;

Hastalar nakil sonrasında, “Artık daha hassasım”, “Yemek yapmayı öğrendim”, “Başkasının bir parçasını bedenimde taşımış olmaktan dolayı kendimi gururlu hissediyorum” gibi düşüncelere sahip olduklarını anlattı. Karaciğer nakli yapılan Simon Cooper (29), operasyon sonrasında küfür etmeye başladığını söyledi. Kalp nakli yapılan Shaun Bird (52) ise operasyon sonrasında yemek yapmaya karşı bir ilgisinin olduğunu belirtti. ABD’li Sonny Graham nakil sonrasında en ilginç değişimi yaşayanlardan. İntihar eden birinin kalbinin nakledildiği Graham da intihar etti. Böbrek nakli yapılan Henry Kimbell (26) da operasyon sonrasında sevmemesine rağmen bira içmeye başladığını söyledi (Akt. Kara, 2013: 104-105).

Modern toplumda dinin, diğer pek çok alanda olduğu gibi beden alanından da tıp lehine çekilmesi ya da dışlanması söylem gücünü za-

yıflatmaktadır. Söylem gücü zayıflayan/zayıflatılan bir din güçlü bir meşruiyet algısı oluşturamamaktadır. Böyle bir ortamda meşruiyet krizinin tetiklemiş olduğu toplumsal baskıdan kurtulmak isteyen birey, toplumun zorlamasıyla dismorfik beden biçimini değiştirmeye yönelmektedir ki bu onu, ömür boyu ilaç kullanmak gibi kısır bir döngünün içine çekmektedir. Dinsel söylemin beden üzerinden ziyade toplum üzerinden bir okuma yapması “varoluşsal” açıdan daha kabul edilebilir çözümleri beraberinde getirebilir.

Yrd. Doç. Dr. Musa Öztürk

Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyoloji Bölümü

mmusaozturkk@gmail.com

