

bölünmüş bilinç: gündelik hayatı din-dünya ayrımı bağlamında okumak

VEJDİ BİLGİN

Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi



A deta birbirini zorunlu kılan süreçler olarak karışımıza çıkan modernleşme ve dünyevileşme, az veya çok, bütün dünya coğrafyası üzerinde etkisini gösterirken, bundan en fazla etkilenen toplumların başında -hem doğrudan Batı ile komşu oluşu hem de yaklaşık iki yüz yıldır Batı'nın gönüllü alıcısı olmasından dolayı- Türkiye geliyor. Bugün ülkemiz, farklı bakış açılarına göre, hem İslamlaşmanın, hem modernleşmenin, hem de İslam ve modernliğin uzlaşmasının incelenebileceği -sosyolojik anlamda- bir örnek ülke olarak görülüyor. Şüphesiz Türkiye artık bu saydıklarımızın sadece bir tanesi değil, hepsidir; her yönden de incelenmeye değerdir. Fakat bütün sosyolojik incelemeler için temel oluşturan "zihniyet araştırmaları" açısından ayrı bir değerlendirmeyi hak ediyor. Zira 2000'li yılların ilk on yılına damgasını vuran Türkiye dindarlaşıyor mu, türbanlılar artıyor mu, mahalle baskısı var mı gibi formel tartışmaların ötesinde esas sorulması gereken soru, Türk toplumunun ne derece dinî bir zihniyete sahip olduğu veya Türk zihniyeti üzerinde dünyevileşmenin etkileridir. Bu çalışma, her ne kadar sûreta dindarlaştığı söylenese de Türk toplumunda bilinç düzeyinde gittikçe ar-

tan bir dünyevileşme süreci yaşandığını ortaya koymayı ve konuyu tartışmayı amaçlıyor.

Gündelik Hayatın Referans Çerçevesi

Dinin, hayatın her alanını kuşatması gerektiği şeklindeki düşünce, şüphesiz, dindar için ideal bir düşüncedir. Temelde bireysel/sübjektif bir tecrübeyi ifade etse de dinî duygu, her zaman için objektifleşerek toplumsal hayatın çeşitli alanlarına doğru yayılır. Bu yayılmanın genişliği arttıkça dinî yaşantı da kolaylaşır ve güçlenir. Aşağıda da değineceğimiz üzere İslam hukukçularının toplumun her alanını kuşatma gayretleri buraya dayanır. Ancak gerçekte gündelik hayatın bütün referansları dine dayanmaz. Bunun iki temel sebebinden bahsedebiliriz. Birincisi pek çok detaya sahip olan hayatın her alanıyla ilgili bir dinî hüküm bulmak mümkün değildir. Din bu açıklığı iki prensiple aşmaya çalışır. Birincisi, hukukta olduğu gibi, hakkında -lehte veya aleyhte- bir hüküm bildirilmeyen konuda esas olanın "ibaha" olduğunu söylemek. İkincisi ise formel kurullarla kuşatılamayan gündelik hayatı vicdan ve niyet ile kuşatmak. Böylelikle kişinin niyetine göre her sıradan ve hakkında özel bir hüküm bildirilmeyen eylem dinî birer davranışa, hatta ibadete dönüşmüş olur. Gündelik hayatın bütünüyle dine referansta bulunmamasının ikinci sebebi ise toplumun gösterdiği dirençtir. Aşağıda göreceğimiz üzere, hiçbir zaman için toplum yüzde yüz kitabî dindarlığa ulaşmaz; ayrıca kitabî "dindarlığın" ne şekilde ve hangi derecede olacağı üzerinde de bir ittifak tespit etmek kolay değildir. Toplumun bu direnci karşımıza "gelenek" olarak dikilir. Her gelenek sürüp giden nesiller aracılığı ile bize davranış kalıpları bıraktığı gibi aynı zamanda bir zihniyet, bir dünya görüşü bırakır. Bu dünya görüşünün ve geleneğin kökenlerinde veya kaynaklarında din önemli rol oynasa da tek başına etkin bir faktör olarak nitelendirilemez.

Günümüz dünyası açısından düşündüğümüzde, gündelik hayatın bir başka önemli referansı da modernizmdir. Bu dünya görüşünün ortaya çıktığı Batı toplumlarında modern hayat biçimi aynı zamanda içerisinde geleneksel unsurları da taşır; yani aralarında kuvvetli veya zayıf bir süreklilik ilişkisinden bahsedilebilir. Oysa Batı dışı toplumlarda, modernizm büyük ölçüde mahalli geleneğin karşısına çıkan, aralarında bir süreklilik ilişkisi olmayan, dolaşısıyla çatışma içerisinde olan ayrı bir referanstır. Bu tür toplumları anlamak için gelenek, modernizm ve din arasındaki ilişkiyi daha dikkatli incelemek

gerekir; zira bu üç öge arasındaki gerginlik daha şiddetli bir şekilde kendisini gösterir.

İdeal ve Gerçeklik Arasında Gündelik Hayatı Düzenleme Düşüncesi

Dinin gündelik hayatı bütünüyle kuşatma arzusu, ister istemez, İslam ahlakçılarının ve hukukçularının düşünme biçimlerinde de etkisini göstermiştir. İnsanın yaratılış gayesi eğer, ayette geçtiği gibi,¹ Allah'a ibadet etmek ise insan bu ibadet durumundan kendisini alıkoyacak her şeyden kaçınmalıdır. Bunun istisnası fizyolojik ve biyolojik ihtiyaçlardır. Elbette bir aile kuracak, ailesinin geçimini sağlayacaktır. Bunun da özellikle ortaçağ yaklaşımına göre, asgari şartlarda olması idealdir. Böylelikle dünyaya meyil edilmesi önlenmek istenir. Mümin geriye kalan vakitlerinde ise Allah'a ibadetle, zikirle, ilimle veya topluma faydalı bir işle uğraşmalı, o günü önceki günden bir nebze de olsa iyi olmalıdır. "İki günü eşit olan ziyandadır." hadisi bu anlamda kullanılır. Ahlakçılar ve hukukçular insanın hayatında eğlencenin yeri olacağını kabul ederler. Ancak bunlar da ata binmek ve ok atmak gibi savaşlarda faydası olacak veyahut ailesiyle vakit geçirmek gibi aile birliğini korumaya yönelik -yani hiçbir zaman serseri ve avare bir tavırla değil- eylemler olmalıdır. Dindar bir mümin kırlara gezintiye çıktığında bile esasında burada Allah'ın tecellilerini ve mahlukatın O'nu tesbihini görerek dinen faydalı bir iş yapmış olur.

Genel dünyevileşme, bilincin dünyevileşmesini doğurur, dünyevileşmiş bilinç de genel dünyevileşmeyi destekler. Dinin kurumsal anlamda otorite kaybı, tek tek bireylerin dünya görüşlerinde de kendisini gösterir.

Bütün bir toplumu yirmi dört saat, yedi gün, bir ay, bir yıl, nihayetinde bir ömür boyu sürekli böyle bir disiplin içinde tutmak veyahut toplumun bütününde böyle bir itiyat oluşturmak mümkün değildir. Bu sebeple, özellikle boş zamanlar konusunda din ile toplum arasında her zaman için bir gerginlik olagelmıştır. İnsanlar çeşitli eğlenme vesileleri ve araçları bulmuşlar, din ise çoğunlukla bunlara karşı olumsuz tavır takınmıştır. Örneğin İslam'ın da bir eğlence vesile-

lesi olarak kabul ettiği düğünlerde çalgı aletleri kullanılır ve mahalli oyunlar oynanır. Ancak çalmak ve oynamak sadece buraya mahsus kalmaz, mahalli sevinç günlerinde, arkadaşlar arasında toplantılarda, asker uğurlama gibi durumlarda da devam eder. Çalgının caiz olup olmadığı tartışması İslam tarihi boyunca devam etmiştir ve bugün bile bazı özel haller dışında bunun caiz olmadığı şeklinde görüşe sahip olanlar vardır.² “Telli sazdır bunun adı/ Ne ayet dinler, ne kadı/ Bunu çalan anlar kendi/ Şeytan bunun neresinde?” türküsü çalgı aletlerine cevaz vermeyen bu görüşü eleştirir. 16. yüzyıl ahlâkçılarında olan Kınalızâde Ali Efendi, kendi döneminin tipik anlayışına uygun olarak, örneğin müziğin sırf başkalarının

Dinin nüfuz kaybının önemli bir kısmı ise modernleşmenin etkisiyle geç bir dönem olan on dokuzuncu yüzyılda eğitim ve hukuk alanında meydana geldi.

eğlenmesi, haz alınması veya boş vaktin doldurulması maksadıyla söylenmesinin caiz olmadığını düşünür. Müzik muhteva olarak fitneden uzak olsa bile, bunu dinlemek caiz olmakla birlikte, halkın sürekli olarak bunu dinlemesi yine haramdır. Zira bu hem vakit ziyandır, hem de önemli işlerin ihmal edilmesine sebep olur. Böyle kişinin şahitliği de kabul edilmez.³ Bazı İslam alimleri çalgı konusunda o kadar ileri gitmişlerdir ki, bir tahta parçasını bir yere ritmik bir biçimde vurmanın bile musiki olduğunu, dolayısıyla cevaz verilemeyeceğini iddia etmişlerdir. Bireysel anlamda bir nevi musiki icra ettiğimiz ıslık çalmaya, yakın zamana kadar halk arasında “şeytan çağırma” denmesi de bunu yansıtmaktaydı. İlahiler de bu yüzden kahir ekseriyetle çalgısız söylenmekteydi. Çalgıya cevaz verilse bile kalıp oynamak yine de bir hafiflik olarak görülürdü. Bu yüzden hoca olarak bilinen kişiler böyle bir davranışın kendi kimliklerine zarar vereceklerini düşünürlerdi. Gerçekte de böyleydi, zira kendileri en küçük bir tınkırtıda oynamaya başlayan insanlar “hoca”ların oynadıklarını görünce şaşırırlar ve onlara yakıştıramazlardı. Zira din ve eğlenmek yan yana gelen kavramlar değildi. Bugün şüphesiz bu tür yadırgamalar nispeten azaldı, ancak bazı çevrelerde hala güçlü bir şekilde devam ediyor.

Bu konuda verilebilecek bir başka önemli örnek de Müslüman toplumlar arasında çok yaygın olan tavla, satranç ve benzeri oyunlardır. İslâm hukukunda satranç ve tavlının hükmü üzerinde özellikle durulmuş ve konuyla ilgili hadislere dayanılarak boşa vakit geçirmeye sebebiyet veren bu oyunların çoğunluk nazarında haram olduğu belirtilmiştir.⁴ Her iki oyunun kumar niyetiyle oynanmaması dahi sonucu değiştirmez. Zira yapılan işte Allah’ın adı zikredilmemektedir; dolayısıyla faydasız bir iştir. Haram olduğu için tavla oynayan kişinin, ister kumar niyetiyle oynasın, ister eğlence amaçlı oynasın şahâdeti kabul edilmez. Satranç ise, âlimler arasında ihtilafli bir konu olduğundan, bunu alışkanlık haline getirmeyen ve kumar aracı yapmayanların şahitlikleri kabul edilir.⁵ Görüldüğü gibi burada da alışkanlık haline getirmeme gibi bir şart söz konusudur. Oysa hemen her dönemde bu oyunların toplumda yaygın olarak yer aldığını biliyoruz. Örneğin onuncu yüzyılda Araplar arasında farklı satranç versiyonlarının icat edildiği görülmektedir. Araplar insandaki altı hissin birbiri ile savaştığı bir satranç geliştirmişlerdi. Bunun yanında satrançtaki uzun süren sessizliği ve dolayısıyla monotonluğu ortadan kaldırmak için ritmik müzikler, atasözleri, atışmalar eşliğinde satranç oynamaya başlamışlardır.⁶

Osmanlı toplumunda da tavla ve satranç yaygın olarak oynanmıştır. Oyunlar ya kahvehanelerde ya da evlerde oynanıyordu. Kalburüstü bazı kimselerin evlerinde satranç kitapları mevcuttu. Bu iki oyunun tablaları ve taşları devletçe resmen belirlenen fiyatlar çerçevesinde satılıyordu.⁷ Bu kültürel ortama rağmen satrancın 16. yüzyıl fakihleri arasında da ihtilafli olduğunu görüyoruz. Örneğin Çivizâde’ye göre satranç kumardır ve oynayan tazir edilir.⁸ İbn Kemal kumar niyeti olmadıkça satranç oynamanın caiz olduğunu söyler. İbn Kemal’e sorulan bir soru halk arasında satranç konusundaki bazı yaklaşımların ne kadar katı olduğunu göstermektedir. Bu fetvada, “Bir kimse satranç oynasa annesiyle 70 kere zina etmiş gibi günahı vardır.” sözünün gerçek olup olmadığı sorulur. İbn Kemal cevap olarak, başka oyunlar için bu sözün gerçek olduğunu, ancak satrancın mübah olduğunu söyler.⁹

Anlaşılacağı üzere, İslam hukukçularının bir bütün olarak gündelik hayatı düzenleme düşüncesi hiçbir zaman tam olarak gerçekleşmemiştir. İnsanlar ister istemez daha kolay ve kendilerine daha eğlenceli gelen, aynı zamanda bir kültür ürünü olan eğlence araçları-

na başvurmuşlardır. Ulemanın bütün olumsuz tavırlarına rağmen düğünlerin geleneksel biçimleriyle hala devam ediyor olması, tavla ve satrancın hiç kaybolmaması hatta Müslüman toplumların satrancın Avrupa'ya geçişinde aracı olması bununla açıklanabilir.

Dinin Nüfuz Kaybı

Dinin hayatın her alanıyla ilgili hükmünün olup olmadığı konusu teorik olarak her zaman için tartışılacak olsa da vahyin indiği ilk dönemde toplum üzerinde en nüfuzlu kurum olduğu konusunda şüphe yoktur. Bunda birkaç faktörün etkisinden söz edebiliriz. Her şeyden önce insanlar yeni bir dine girmişlerdi (ve toplumun din değiştirme olgusu devam ediyordu). Gündelik hayattaki yeni bir durum toplumsal bilincin merkezinde yer aldığından sürekli olarak gündemde kalır; o gün için de öyleydi. Sonra, vahyin aracısı olan Peygamber sadece dinî bir aktör değil, aynı zamanda siyasî ve sosyal bir aktördü. Onun örnek alınan hayatı ve sözleri gündelik hayatın her alanına hitap ediyordu. Üçüncüsü ise henüz kurumsal ayrımlaşma gerçekleşmediğinden gündelik hayatın merkezinde mabet yer alıyordu. Temel fonksiyonu toplu halde namaz kılmak olan Mescid-i Nebevi, bu fonksiyonu kadar (toplumu ilgilendiren çeşitli problemleri tartışmak, zekat dağıtmak, yargulamak, Kur'an öğretmek gibi) siyasî, hukukî, ekonomik, eğitsel fonksiyonları da yerine getiriyordu.

İslam tarihinde dinin nüfuz kaybı, modern sekülerleşmenin etkilerinden çok daha önce siyasî alanda başladı. Her ne kadar doktrine göre devleti idare eden yöneticilerin (halifeler) birer din alimi kadar bilgili olmaları gerekiyorsa da veraset usulüyle sultanlık biçimini alan siyasî mekanizma içinde alimlerin pozisyonları ikincil konuma düştü.¹⁰ Devlet, halk nezdinde meşruiyetini korumak için dinden referans almak zorundaydı ancak din alimlerinin siyaset üzerinde etkili olmalarını istemiyordu. Bu yüzden çok erken yüzyıllardan itibaren itibarlı din alimlerinin sultanlardan uzak durduğu görülür. Burada Hıristiyan Batı dünyası anlamında bir ayrım yaptığımın farkındayım. Batı'da bir din adamı sınıfı ve bir de bu sınıfın dışında kalan laik sınıf vardır. Papa ruhbandır, kral ise laikdir.¹¹ Bu ikisi arasındaki nüfuz mücadelesi aynı zamanda dinin nüfuz mücadelesi olarak anlaşılır. İslam'da şüphesiz Batılı anlamda bir din adamı sınıfı olmasa da din alimleri her zaman için dinin temsilcisi olarak kabul edilmiştir. Alimler sultanların dine aykırı birtakım uygulamalarını önlemek için toplum-

sal nüfuzlarını siyasî arenada da kullanmak istemişlerdir. Ancak din alimleri ya da dini temsil ettiği düşünülen sınıf (alimlerin yanında tarikat liderleri) hiçbir zaman kilise gibi bir kuruma sahip olmadıklarından, güçleri doğal olarak zayıftı ve mücadeleleri kişisel beceri ve karizmalarına bağlıydı. Bu konuyu açıklayacak tipik bir örnek olarak Yavuz Sultan Selim ve dönemin şeyhülislamı Zembilli Ali Efendi arasındaki olayı verebiliriz. Yavuz Sultan Selim yol-suzluk yaptıkları gerekçesiyle 150 hazine memurunun öldürülmesini emrettiğinde, durumdan haberdar olan Zembilli Ali Efendi huzura çıkıp "Padişah'ın fermanı çıkmış ama onların şeran öldürülmeleri için

İslam tarihinde dinin nüfuz kaybı, modern sekülerleşmenin etkilerinden çok daha önce siyasî alanda başladı.

gerek saptanmış değildir." diyerek padişahın kararından dönmesini tavsiye eder. Bunun üzerine Sultan, "Sözü edilen iş saltanatın gereğindedir. Ulema böyle işlere karışırsa devlet yönetiminin kargaşaya uğraması olasıdır. Cezalandırmak yönetimin gereklerindedir... Bu gibi işlere karışmanız sizin göreviniz değildir." diyerek kızgınlığını dile getirir. Şeyhülislam bu kararın padişahın ahiretiyle ilgili olduğu için müdahale ettiğini söyleyince ortam yumuşar ve kardan dönülür.¹² Görüldüğü gibi Yavuz, ulemanın siyasî/idarî kararlara karışmasına kesinlikle karşı çıkarken buna mukabil elinde bir yetki olmayan Şeyhülislam toplumsal itibarı ve kişisel karizmasıyla hareket etmektedir. Şüphesiz bu çok nadir görülen bir durumdur; bu yüzden Zembilli'nin yüksek karakterini göstermek için anlatılır. Sıradan, alışılmış bir durum olsaydı herhalde tarih kitaplarına girmezdi.

Dinin nüfuz kaybının önemli bir kısmı ise modernleşmenin etkisiyle geç bir dönem olan on dokuzuncu yüzyılda eğitim ve hukuk alanında meydana geldi. Mısır'ın her yönden kalkınması için çaba gösteren Mehmet Ali Paşa 1816-1830 yılları arasında geleneksel mektep ve medreselerin yanında Batı okullarının örnek alındığı okullar açtı. Geleneksel-dini eğitim yapısından farklı olan bu okulların açılmasıyla Mısır'da ikili bir eğitim sistemi ortaya çıktı. Halk dinî açıdan şüpheyile karşıladığı bu okullara çocuk-

larını vermek istemeyince cebren ellerinden alındılar ve yatılı okullara yerleştirildiler.¹³ Osmanlı Devleti'nde bu tür bir yapılanma esas olarak Tanzimat Dönemi'ndedir. Ancak bu dönemin konumuz açısından çok daha önemli yönü, 1846'da kurulan Meclis-i Maarif-i Umumiye ile eğitim öğretim işlerinin Şeyhülislamlikten Maarif Nazırlığına doğru geçiş sürecinin başlamasıdır.¹⁴ Osmanlı Devleti'nde yine Tanzimat'tan sonra hukukî anlamda da bir ikilik başladı. Gelişen şartlara ve problemlere cevap verebilmek için 1840, 1851 ve 1858'de üç yeni ceza kanunu çıkarıldı, ki bunlardan 1858 tarihli kanun Fransız Ceza Kanunu örnek alınarak yapılmıştı. Benzer şekilde 1850'de Ticaret Kanunu, 1864'te Denizcilik Kanunu çıkarıldı.¹⁵ Ayrıca bu dönemde yeni mahkeme türleri kuruldu, kadınların şehir yönetimiyle ilgili yetkileri daraltılıp sadece yargıçlığa döndürüldü, yargı işleminde de ilgilenecekleri alanlar azaldı ve yetkilerinin bir kısmını Nizamiye yargıçlarına terk ettiler. Hatta 1916 yılında şer'î mahkemeler Şeyhülislamlığın elinden alınıp Adliye Nezaretine bağlandı.¹⁶

Dinin ve dinî otoritelerin nüfuz kaybının çok önemli bir sebebi de modern eğitim anlayışıdır. Zira bu eğitim anlayışını benimseyen kişiler nezdinde din, ilkel düşünce biçiminin bir uzantısı veyahut psikolojik bir telafi mekanizması olarak görüldü. Daha çok alt tabakanın bir inancı ve sığınağı olarak kabul edildi.

Dinin nüfuz kaybı sadece resmî veya sivil örgütlenme ya da düzenlemelerin içerisinde dinin etkisinin azalmasını ifade etmez; aynı zamanda dinî aktörlerin de nüfuz kaybını anlatır. Dinî otoriteler mahdut bir alana hitap etmeye başlayınca saygınlıklarında ve popülerliklerinde de bir azalma meydana geldi. Modernlik öncesinde ilim tahsili dini dünyevi ilimleri kapsayan genel bir dinî renge sahipti ve ilim öğrenen kişi bu sayede yüksek makamlara çıkabileceğinin, toplumda gerek mesleği gerekse dinî kimliği ile saygın bir konumda olacağına farkındaydı. Ancak modernleşme ile birlikte dinî ilimleri tahsil edenler sadece diyanet hizmetlerinde çalışmaya başladılar. Bu da toplum nezdinde dinî otoritenin saygınlığını ve etkinliğini zayıflattı. Esasında dinî oto-

ritenin saygınlığı sadece kendisinden veya insanların dine olan yüksek bağlılıklarından kaynaklanmaz. Bu saygınlığın farklı enstrümanlarla desteklenmesi şarttır. Bunların bir kısmı dinî otoritenin nüfuz ve yetkisine, diğer bir kısmı ise -siyasî ve ekonomik- elit tabakanın bu otoriteye olan saygısına dayanır. Bu ikisi birden ortadan kalkınca, halkın dine olan bağlılığı aynı derece devam etmiş olsa bile, paralel biçimde dinî otoritenin saygınlığı devam etmedi. Bunun çok açık bir örneği Türkiye'de İmam Hatip Liseleri'nde görülmüştür. 1997 yılından sonra, üniversiteye giriş sınavlarında ortaya konan katsayı uygulamasından sonra dindar aileler çocuklarını hızlı bir şekilde İmam Hatip Liselerinden çektiler. Zira onların çocuklarını bu okullara vermelerindeki temel amaç, temel dinî bilgilerle yüklü bir öğrenim görmeleriydi, yoksa her bir çocuğun birer dinî otorite olması değil. Şüphesiz dinî otorite modernlik öncesi dönemdeki rolüyle toplum hayatında yer alsaydı bu okullardaki durum farklı olacaktı.

Dinin ve dinî otoritelerin nüfuz kaybının çok önemli bir sebebi de modern eğitim anlayışıdır. Zira bu eğitim anlayışını benimseyen kişiler nezdinde din, ilkel düşünce biçiminin bir uzantısı veyahut psikolojik bir telafi mekanizması olarak görüldü ve -klasik sosyolojinin iddia ettiği üzere- daha çok alt tabakanın bir inancı ve sığınağı olarak kabul edildi. Gerek Batı'da gerekse Müslüman ülkelerde modern eğitim alan kişiler için dine bakış neredeyse tıpatıp aynıdır. Burada dinî otorite modern bilimsel gelişmelere ve hayat tarzına sırtını çeviren bir "dogmatik" olarak kabul edilir ve dışlanır. Modernleşme yolundaki ülkelerde siyasî elit, bilim adamları, sanatçılar ve -ilginç biçimde- zengin tabaka bu yaklaşımı benimzediklerinden din ve dinî otorite kitleyi, okumamışlığı, estetik yoksunluğunu ve fakirliği sembolize eder gibi düşünülmüştür. Bu durumun değişmesi ancak 20. yüzyılın son çeyreğinde kendini gösterecektir.

Dindarlık ve Dinî Hayatın Referanslarında Değişim

Hukuki düzenlemeler, resmî eğitim, toplumsal yapı ne durumda olursa olsun insanların içlerindeki dinî duyguların daha az olduğunu veyahut insanların git-tikçe daha inançsız hale geldiğini iddia etmek kolay değildir. Tanrıya, vahye, mucizeye, tabiatüstü varlıklara, ölümden sonraki hayata inanma gibi konularda yapılan araştırmalar geçmişte olduğu iddia edilen "inanç çağı"nın muhayyel oranları gibi olmasa da,

kitle iletişim araçları, resmî öğreti vs. göz önüne alındığında küçümsenecek nitelikte değildir. Ancak bu dindarlığın niteliği sosyologların üzerinde durduğu en önemli konudur.¹⁷

“Dindar”ın ne olduğunu tanımlamak güçtür, zira dindarlık düzeyleri birbirinden farklılık gösterir. Ancak en yalın haliyle “dindar”ı gündelik hayatını dinî referanslar dahilinde düzenleyen kişi olarak tanımlayabiliriz. Burada dinî inanç ve davranış arasında her zaman için bir paralellik söz konusu olmasa da kanaatimizce, dinî inancın kuvveti derecesinde dinî davranışlar da artar. Ancak konumuz açısından problem dinin ne olduğuna, neyi istediğine dair kişideki bilincin çok farklılık göstermesidir. Bir başka ifadeyle resmi söylem dahilinde dinin inanç ve ibadet konuları belirlenmiş olsa da bu belirlenmişlik herkes tarafından benzer biçimde kabul edilmez. Günümüz dindarlığının önemli bir özelliği, farklı algılama ve benimseme biçimlerinin çoğalması ve bunun serbestçe ifade edilebilmesidir. Yani, kişi rahatlıkla kurumsallaşmış dinin herhangi bir konusundaki söyleminden farklı düşünebilmekte ve bunu da uygulayabilmektedir. Dinin otorite kaybının bu tutumda önemli bir rolü olduğu gibi, dinî yaptırımların (resmi ya da sivil) geçmiş dönemlere göre daha azalması teşvik edici bir etki yapmaktadır. Artık yavaş yavaş dini anlamada kendisini referans gösteren bir sosyal kategoriden bahsetmek mümkündür.

Bu kategorinin yükselişinde birkaç faktörün etkisinden daha bahsetmek uygun olacaktır. Bunlardan bir tanesi maddî şartların dinî anlama ve yorumlamada etkisidir. Müslüman ülkelerde genelde elitlerin modernleşme çabalarıyla birlikte gündelik hayatın dönüşümü dindarın dünyaya bakışını da doğal olarak değiştirdi. Toplumsal hayatta kadın erkek birlikteliği, kılık kıyafet noktasındaki düzenlemeler, hatta hutbe gibi dinî konulardaki yeni uygulamalar, bu durumla karşı karşıya kalan ilk nesilde tepkisel karşılaşımla da zaman içerisinde din anlayışıyla uyumlu görülmeye başlandı. Burada dönüşümü belirleyen ilahiyat konularındaki tartışmalar değil, maddî şartlardı (fiilî durum); tartışmalar bunun ardında kaldı.

Dini anlamada bireyin kendisini referans almasının bir diğer sebebi de dinî cevapların gündelik hayatta pratik bir uygulanabilirliğinin olmamasıdır. Özellikle hukukî ve iktisadî konulardaki problemlerine dinî bir çözüm arayışında olan dindar, aldığı cevabı gündelik hayatta uygulama imkanını bulamayınca veya uygulamakta zorlanınca geçerli uygulamayı devam

ettirir. Bu durumun bir de dinî dayanağı vardır. Dindarın sorusuna muhatap olan ilahiyatçı bazı konularda kişiyi kendi vicdanıyla baş başa bırakır. Zira bir tarafta dine aykırı bir uygulama diğer tarafta da bir zorunluluk söz konusudur. Bu zorunluluk halini de tespit edecek olan ilahiyatçı değil, problemi yaşayan kişidir. Bu durumda dindarın kendi vicdanına başvurması, kendi kararını vermesi istenir. Böylelikle dindar büyük bir gerginlikten ve günah duygusundan kurtarılır; geçici ve bireysel bir rahatlık sağlanır. Tabii her ne kadar durum bireysel olarak görülse de aynı problemlerle karşılaşan bireyler, benzer vicdanî kanaatlere ulaştıklarında -bu pek muhtemeldir, çünkü birey vicdanına danışırken aynı zamanda çevresindeki örnekleri de incelemektedir- konu kitlesel bir boyut kazanır. Artık din ve gündelik hayat gerilişinde bireysel kararlar almaya alışkın bu sosyal kategori daha da güç kazanmış olur.

Bu yeni dindarlık, referanslarını bir taraftan gelenek, diğer taraftan modern hayat tarzı ve dinî anlayışlardan alan hem bireysel hem de grupsal olarak tezahür eden bir dindarlıktır.

Bu yeni dindarlık, referanslarını bir taraftan gelenek, diğer taraftan modern hayat tarzı ve dinî anlayışlardan alan hem bireysel hem de grupsal olarak tezahür eden bir dindarlıktır. Bütün olarak bir dinî grubun da tranzisyonel bir dindarlığa sahip olması mümkündür. Hatta bu bazı dinî gruplarda grup liderlerinin bilinçli bir politikası sayesinde gerçekleşir.¹⁸ Grubun bilinçli bir yaklaşım olmaksızın farkında olmadan kendi içinde dönüşümü de mümkündür. 1990’lardan sonra dinî gruplara ait televizyon kanallarının kurulması, zaman içerisinde boş zamanlara yaklaşım, özellikle de futbol gibi popüler kültür ürünlerine bakışta önemli değişiklik meydana getirdi.¹⁹ Burada farklı kaynaklardan beslenmiş olsa bile yine de bir grup normundan bahsedilebilir. Bizim için önemli olan bu grup normunun ne ölçüde dinî kaynaklara dayanmış olduğudur.

Bireysel anlamda düşünüldüğünde, dindar kişi sayısı adedince farklı yaklaşımdan bahsetmek potansiyel olarak mümkündür. Burada gündelik hayatın çok çeşitli ihtimaller dahilinde parçalara ayrılışını gözlem-

leyebiliriz. Örneğin bir kişi dinî konular ile iktisadi konuları birbirinden ayırırken bir diğeri siyasi tercihlerini dinden ayrı düşünebilir. İnanç konularının veya bir bütün olarak dünya görüşünün de parçalandığını söylemek mümkündür. Müslüman olan, Allah'a, Hz. Muhammed'e ve Kur'an-ı Kerim'in hak kitap olduğuna iman eden bir kişi cinlerin varlığını reddedebilir. Bunu kabaca bir bilgisizlik olarak değerlendirmek konuyu hafife almak olacaktır. Aynı durumu ülkemizdeki laiklik tartışmalarında da gözlemlemek mümkündür. Burada artık resmî inancın kuşatıcılığının veya bir bütün olarak dünya görüşünün ortadan kalktığını, bilincin bölünmüş bir biçimde, hayatı kompartımanlara bölüp her biri hakkında ayrı ayrı değerlendirmelerde bulunduğunu görüyoruz. Problem bilincin sekülerleşmesi değil, bilincin bölünmesi, aynı dünyaya dinî ve dünyevî olarak farklı açılarla bakabilmesidir.

Bilincin Sekülerleşmesi ve Gündelik Hayatın Bölünmüşlüğü

Gündelik hayatın kompartımanlara bölünerek okunması, şüphesiz bilincin sekülerleşmesi ile başlar. Bu ilk adımdır ancak bundan sonra muhtemel iki durum vardır. Ya tam anlamıyla sekülerleşmiş bir bilinç ya da gündelik hayatı farklı parçalara bölen bir bilinç. Modern insanın tam anlamıyla sekülerleşeceği tahmin ediliyordu; sekülerleşme teorisinin özü buydu ancak çoğunlukla modern insan bölünmüş bir bilinçle sahip oldu.

Gündelik hayatın kompartımanlara bölünerek okunması, şüphesiz bilincin sekülerleşmesi ile başlar. Bu ilk adımdır ancak bundan sonra muhtemel iki durum vardır. Ya tam anlamıyla sekülerleşmiş bir bilinç ya da gündelik hayatı farklı parçalara bölen bir bilinç.

Burada din dünya ayrımının İslam'ın temel kaynaklarında ve tarihî yaklaşımında da yer aldığını söylemek bugünkü durumla aynı kapıya çıkmaz. Zira geçmişte böyle bir ayrım var idiyse de bilinç bir bütün olarak dinî idi. Dünyevî olarak nitelendirilen alan da her yönüyle dinin kapsamındaydı. İslâm tarihinde Ehl-i Sünnet mezheplerinin hâkim olduğu yerlerde ruhban olan ruhban olmayan şeklinde bir ayrım olmamasına karşın, bir "din ve dünya" ayrımı olduğu

göze çarpar. Hz. Muhammed bir hurmanın aşılınması ile ilgili olayda, sahabilere "Siz dünya işlerini daha iyi bilirsiniz." demişti.²⁰ Oysa O, pek çok dünyevî işi de idâre etmekteydi. Buradaki dünya işlerinden kasıt nedir? Tartışmanın özünde, İslâm'da, Hıristiyanlıkta olduğu gibi "kilise" ve "dünya" şeklinde bir kategorik ayrımın olup olmaması yatar. Watt, İslâm'da, Hıristiyanlık'ta olduğu gibi "kilise" ve "dünya" arasında bir karşıtlık olmadığını söyler. Müslüman topluluk, tek bir vücut olarak Müslüman topluluktur. Ruhban olan ve olmayan diye ayrılmaz. Arapça'da "dinî ve dünyevî" ifadesi Batı dillerine "dinî ve seküler" olarak çevrilmektedir ki bu yanlıştır. Burada "dünyevî"den kasıt, "bu dünya ile ilgili olan"dır (this-worldly). Watt bu bağlamda, Arapça "din" kelimesinin Batı dillerine "religion" olarak çevrilmesini de doğru bulmaz. Zira Arapça "din", Batı dillerindeki "religion"dan tamamen farklıdır. Çünkü din, Batı'daki durumun aksine hayatın hemen hemen bütün idâresini kuşatan bir anlama sahiptir.²¹ Burada "din" in aslında "dünya"yı ihata ettiği sonucu çıkabilir. Ancak gündelik dildeki kullanımda din ve dünyanın yan yana, ama ayrı manalara delalet ederek kullanıldığını biliyoruz. Peygamber'in hadisinde ve daha sonraki yüzyıllarda müminlerin tasavvurunda bunlar birbirleriyle tam olarak iç içe geçmez. Din ve dünyayı birbiriyle kesişen iki daire şeklinde düşünürsek, dünya dairesi, din tarafından ancak müminin niyeti ile tam olarak kuşatılır.

Din ve dünya arasında var olan ayrımı Mâverdî'nin (öl. 1058) *Edebü'd-Dünya ve'd-Dîn* isimli eserinde görmek mümkündür. Mâverdî bu eserinde, şüphesiz din ve dünya arasında kategorik bir ayrıma gitmez. Ancak dinin ve dünyanın anlaşılması konusunda bize önemli ipuçları vermektedir. Müellif, kitabını beş bölüm halinde yazmıştır: Akıl, ilimde edep, dinde edep, dünyada edep ve nefsin edebi. Görüldüğü gibi burada dinin ve dünyanın edebi ayrılmaktadır. Dinin edebi bölümünde kulluğun ve ibâdetlerin esası, haramlar ve cezaları, emir ve yasaklar karşısında insanların durumu, ömrün gaflet içerisinde geçirilmemesi gerektiği, dünyanın aldattıcı olduğu gibi konular işlenir. Dünyanın edebi bölümünde ise dünyanın salâhı için gerekli olan hususlar ele alınır. Bunlar; din, sultan, adalet, emniyetli toplum düzeni, bolluk ve teşebbüstür. Mâverdî din konusunu ele alırken, bazı düşünürlerin edebi ikiye ayırdıklarını nakleder: Dinî vazifelerin ve farzların yerine getirildiği şeriat edebi ile

yeryüzünün imarı ve salâhi için çalışılan siyâset edebi.²² Bu eserde açık bir din ve dünya ayrımı bulmak kolay değildir. Bu iki kavram birbiri içerisine geçmiş gibi olsa da zımnî bir ayrım söz konusudur.

Gazalî'nin ilimler tasnifine bakarak bir "din dünya" ayrımı yaptığını söyleyebiliriz. Gazalî, şer'î ilimlerin fûru' kısmının ikiye ayrıldığını söyler: a) Dünya işlerini tanzim eden ilimler, b) Ahiret işlerini tanzim eden ilimler. Bu bir din dünya ayrımıdır. Dünyevî ilim fıkihtır. Gazalî bu iki kısım arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar: "Fıkhın dinle alakası dünya vasıtasıyladır. Zira dünya ahiretin tarlasıdır. Din, dünya ile tamamlanır. Din ile saltanat arkadaşır, ikizdir."²³

"Din" ve "dünya"nın ayrı ayrı ifade edildiği pek çok metin bulmak mümkündür. Nizamülmülk, *Siyâsetnâme*'sinde, Allah'ın dünya işlerini yürütmesi için halk arasından birisini padişah olarak seçtiğini söyler. Padişah da din ve dünya işlerinin yerine getirilmesi için pek çok memur ve hizmetkar görevlendirir.²⁴ Osmanlı Devleti'ndeki bazı bozuklukları anlatan eserlerde ise "din" ve "devlet" in yan yana zikredildiğini görüyoruz. Burada daha çok "din ve devlete yararlı olan hususlar" şeklinde ibareler görmekteyiz.²⁵ İdris-i Bitlisî, *Kanun-ı Şehinşâhi* isimli siyâsetnâmesinde, din-dünya, din devlet ayrımlarının yanında "din ve mülk" ayrımına da yer vermektedir. Müellif, Gazalî'nin İslâm dünyasına armağan etmiş olduğu "Mülk ve din, birbirinin ikiz kardeşidir", ibaresini nakleder.²⁶ Anlaşıldığı kadarıyla burada din işleri ile devlet işleri farklı ama her zaman birbirinin yanında olan hususlar olarak düşünülmektedir. Esasında yukarıda söylenen "din ve dünya" işlerindeki "dünya"dan kasıt çoğunlukla siyâset edebi, yani devlet işleridir. Burada "dünya" dinden bağımsız ve onun karşıtı olan ayrı bir kategori olarak düşünülmemiştir. Dinî işlerin dünyevî işlerden farklı olduğu ve dolayısıyla ayrı değerlendirilmesi gerektiği şeklindeki bir düşünce biçiminin yeni olduğunu iddia edebiliriz. Böyle bir zihniyete sahip olan bu yeni sosyal kategori de gündelik hayatı birkaç kategoriye ayırmaktadır.

Bölünmüş zihniyete göre, şüphesiz gündelik hayatımızda bir "sırf dinî alan" vardır ki bunlar esas olarak ibadetlerdir. Allah tarafından emredilen ve kulluğun doğrudan göstergesi olan bu uygulamalar, gündelik hayatta bir başka davranışla benzerliği az olan veya hiç olmayan, özel bir amaç -tapınma- için konulduğu belli olan özel davranışlardır. Aslında ibadetler ilk vaz edildiğinde dönemlerinin sosyal hayatında

karşılığı olan davranışların belirli bir amaca yönlendirilmiş uygulamalarıydı. Fakat sosyal bağlam değiştikçe hem eylemlerin anlamları değişti hem de eylemlere eşlik eden kıyafetler ya da cemaat gibi öğeler bağlamlarını yitirdi. Örneğin ibadetin ilk konulduğu dönemdeki gündelik kıyafet artık ibadet esnasında giyilmesi gereken özel bir kıyafet halini aldı. Bu husus, bilincin bölünmesine katkı sağlayıcı bir gelişmedir; zira kıyafetinden eylemin kendisine, ibadetin yapıldığı gruba kadar her şey sırf dini olarak düşünülüp gündelik -dünyevî- alandan farklı bir şeymişçesine algılanmaya başlandı.

Bölünmüş zihniyete göre, şüphesiz gündelik hayatımızda bir "sırf dinî alan" vardır ki bunlar esas olarak ibadetlerdir. Bölünmüş bilinç durumunun ikinci kategorisini "yarı dinî alan" oluşturur. Bölünmüş bilincin üçüncü kategorisini ise tamamen dünyevî alan oluşturur.

Bölünmüş bilinç durumunun ikinci kategorisini "yarı dinî alan" oluşturur. Bir mabette, bir kutsal ziyaret mekanında, bir kutsal zamanda, kendine has ritüelleri içerisinde yerine getirilen tapınmanın sırf dinî bir şekilde düşünülmesinden başka bir ihtimal söz konusu değildir. Ancak dinlerin yine önemli bir ibadet olarak gördüğü yardımlaşma, muhtaçlara destek olma, kutsal değerler için mücadele verme gibi eylemler ister istemez birinci kategori gibi değerlendirilmez. Bunlar gündelik hayat içerisinde, özel bir zamana, mekana, kıyafet ve eyleme sahip olmayan uygulamalardır ve dışarıdan bakıldığında doğrudan bir dinî davranış olarak görülmez. Burada eyleme dinîlik katan müminin niyetidir. Mümin bunun bir ibadet olduğunun şüphesiz bilincindedir ancak bu, diğer ibadete göre onun için de farklılık arz edecektir. Zira bu tür ibadetlerde huşu, vecd, istiğrak gibi haller görülmez.

Bölünmüş bilincin üçüncü kategorisini ise tamamen dünyevî alan oluşturur. Mümin her ne kadar bütün eylemlerinin, içerisinde Allah rızasına yönelik bir niyet taşıdığı müddetçe, birer ibadet olacağını bilse de bütün davranışlarında bu bilinç durumu yeterince açık değildir. Hatta başkasına zararı dokunmadıkça bir davranışın yapılmasının sakıncası olmayacağını veya başkasına özel bir faydası olmadıkça da bir ibadet olmayacağını düşünmeye başlar. Örneğin bir öğ-

rencinin sınavda kopya çekmesi, bir esnafın vergisini eksik vermesi ya da bir köylünün hasat sonrası anızı yakması dinî bir durumla ilişkilendirilmez. Bu konularda doğrudan bir dinî hüküm olmadığı gibi bir başkasına doğrudan bir zarar verildiği de düşünülmez. Vergi kaçırmanın ülkenin genel malî durumu konusunda ya da anız yakmanın ekolojik dengenin bozulması açısından zararı olduğu söylene de hiçbir düşünce bu kadar ileri götürülerek bir faydazarar ilişkisi kurulmaz. Bu, tipik anlamda bilincin bölünmüşlüğü durumudur. Artık birey gündelik hayatını dinî olan ve olmayan biçiminde ikiye ayırır; dinî olarak kabul ettiği alanda dinî normları, dinî olmayan alanda ise hukuki-sosyal normları veya kişisel çıkarlarını referans olarak alır.

Ebu Hanife ile İmam Muhammed'in Darulharp'de bir müslümanın gayrimüslimden faizli kazanç sağlamasının caiz olduğu şeklindeki fikhî görüş bölünmüş bilinç durumunun prototiplerinden biri olarak kabul edilebilir.

Bölünmüş bilinç durumunun, dindarlık düzeyi yüksek kişilerde görülmemesi gerekir; zira dinin bütüncül bakış açısının dindar bireyi kuşatacağı düşünülür. Ancak bölünmüşlük durumunun dindarlarda da artık görüldüğünü söylemek pekala mümkündür. Türkiye'de yüksek din öğretimi alan öğrencilere bir öğretim üyesinin, Arap ülkelerinde sınav öncesinde hocaların kopya çekmenin haram olduğunu söylediklerini nakletmesi, çoğunluk tarafından tebessümle karşılanır. Zira "kopya" ve "haram" kavramlarının yanyana gelmesi çoğunlukça anlamsızdır.

Bir dindarın niye böyle bir bölünmüşlüğe maruz kaldığı ayrıca temas edilmesi gereken bir konudur. Kanaatimizce bunun altında da maddî faktörler en önemli rolü oynamaktadır. Zira dindar meşruiyetini sorguladığı bir sosyal düzen içerisinde yaşıyorsa, bu düzene ait olduğunu düşündüğü bütün eylemleri ayrı bir davranış kategorisi altında toplayarak kendince meşrulaştırmaktadır. Şüphesiz meşrulaştırmada da yine dinî argümanlar referans alınır. Mesela belediye otobüsüne indirimli binebilmek için paso çıkarması gereken bir öğrenci, pasosu olmadığı takdirde bir başkasının pasosunu alıp kullandığında, öncelikle bunun dinle ilgili bir davranış olduğunu düşünmez veya mutla-

ka dinle bir irtibat kuracaksa kendi dinî anlayışına göre hükümetlerin öğrencilerin bütün ihtiyaçlarını karşılamakla mükellef olduğunu söyleyerek davranışını haklılaştırmış olur. Bu düşünme biçimi dinin, devletin temel kurumları üzerinde etkisini yitirdiği modern dönemle başlamamıştır aslında. Ebu Hanife ile İmam Muhammed'in Darulharp'de bir müslümanın gayrimüslimden faizli kazanç sağlamasının caiz olduğu şeklindeki fikhî görüş bölünmüş bilinç durumunun prototiplerinden biri olarak kabul edilebilir.²⁷

Bölünmüş Bilincin Sonuçları

Bölünmüş bilinç kendi içerisinde büyük bir kısır döngü oluşturur. Bilincin dünyevileşmesi ve bölünmesi genel anlamda dünyevileşme ile ilgilidir ve büyük ölçüde buna bağlıdır. Toplumsal anlamda dünyevileşme sürecinin sonucu olarak bireysel anlamda dünyevileşmiş bilinçler çoğaldıkça bunlar genel dünyevileşmeyi daha da artırır, kuvvetlendirir. Bir başka ifadeyle genel dünyevileşme, bilincin dünyevileşmesini doğurur, dünyevileşmiş bilinç de genel dünyevileşmeyi destekler. Dinin kurumsal anlamda otorite kaybı, tek tek bireylerin dünya görüşlerinde de kendisini gösterir. Din -güya- bireysel bir duruma indirgenmiş gibi gözükse de aslında bireyin üzerinde bile yeterli bir etkiye, otorite durumuna sahip olmaktan çıkar.

Burada muhtemel birkaç itiraz gündeme gelebilir. Dünyevileşmenin öncelikle bireysel bilinç durumuyla başladığı ve günümüz bireysel dindarlığının geçmiş dönemlere göre daha samimi, dolayısıyla daha güçlü olduğu gibi. Şüphesiz toplumsal anlamda meydana gelen hiçbir şey bireysel eylemden bağımsız değildir ve bireyler aracılığı ile gerçekleşmektedir. Ancak bizim kanaatimize göre dünyevileşmenin hızlı yayılmasındaki temel faktör bireyin dışındaki şartlardır. Biz bunlar içerisinde maddî faktörlere daha fazla yer verdik. Kurumsal anlamdaki dünyevileşme bireysel anlamdaki dünyevileşmeden daha etkin bir durum olarak düşünülmelidir. Bireyler din ile olan ilişkilerini -modern toplum için iddia edildiği gibi- gerçekten özgür iradeleri ile, kendilerine özgü ve kendi istedikleri gibi kurmaktan öte, kendilerine dayatılan maddî, sosyal veya ideolojik faktörlerin etkisiyle şekillendiriyorlar. Dinin lehinde veya aleyhinde meydana gelen her türlü dayatmaya rağmen kendi dindarlığını geliştiren bir kişinin dindarlığının daha samimi olacağı iddiası ise temelde doğru görülmele birlikte, bölünmüş bilinç durumundan kay-

naklanan birtakım ahlakî problemleri çözemez. Dindar bir bütün halinde kendi hayatını inandığı değerler üzerine bina edip “dünya” ile ilişkilerini bu değerler etrafında şekillenen bir ahlak çerçevesinde kuracakken birbirine zıt tutumlar sergileyebilmektedir. Yukarıda vermiş olduğumuz vergi, kopya, anız örneği bunu ifade eder.

Burada “dünya” kelimesini özellikle kullandık. Bu kelime - yazımızda genellikle kast edildiği biçimiyle- içinde yaşadığımız toplumsal hayatı anlattığı gibi daha genel anlamda yer küre ve onun ekolojik yapısını anlatıyor. Dinin insana, topluma ve ekolojik yapıya dair söylemleri gayet açık olmasına rağmen bugün dindar insanların çevre problemlerine karşı duyarsız kalması nasıl açıklanabilir? Bunun tek cevabı vardır: Çevrenin bölünmüş bilincimizde dünyevî alanda kalmasıyla.

Bölünmüş bilinç durumunun din, dindar ve dinî hayat açısından en tehlikeli tarafı da buradadır: Bilincimizin bu yönünün dinî emirlere kapalı oluşu. Bugün Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hasat sonrası anızı yakmanın tabiatın doğal dengesini bozduğu, tarladaki canlıları öldürdüğü gerekçesiyle caiz olmadığını söylemesi toplumda bir makes bulmuyor. Başka bir örnek de bazı İlahiyat hocalarının sık sık söylediği trafik kurallarına uyma meselesidir. Bir arabanın kırmızı ışıkta geçmesinin “haram” olduğu söylendiğinde inanan kişinin vicdanında acaba ne ölçüde karşılık bulmaktadır? Bu aynı zamanda -uygulanma imkanı bakımından- içtihat müessesesinin ölmek üzere olduğu anlamına da gelir. Bugün öncelikle yapılması gereken günümüz problemlerine çözüm olacak içtihatlar yapmaktan ziyade üretilecek çözümlerin muhatabı olan dinî bilinci tamir etmektir.■

dipnotlar

- 1 “Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım,” (Zâriyât: 56)
- 2 Bkz. Hüseyin Hilmi Işık, *Tam İlmihâl Se'âdet-i Ebediyye*, Işık Kitabevi, İstanbul, 1975, s. 589.
- 3 Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, Haz. Hüseyin Algül, y.y., trs., s. 261-262.
- 4 Vehbe Zuhayli, *İslâm Fıkhi Ansiklopedisi*, Çev. Ahmet Efe ve diğ., İstanbul, 1992, c.4, s. 375-376.
- 5 el-Merginani, *el-Hidaye*, Çev. Ahmed Mecylânî, İstanbul, 1986, c. 3, s. 218; İbn-i Âbidîn, *Reddü'l-Muhtar ale'd-Dürrü'l-Muhtar*, Çev. Ahmet Davudoğlu v.diğ., İstanbul, c. 12, s. 516.
- 6 Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, Çev. Salih Şaban, İstanbul, 2000, s. 452-453.

- 7 Hikmet Turhan Dağhoğlu, *Onaltıncı Asırda Bursa 1558-1589*, Bursa, 1940, s. 87; Thévenot, Jean, *1655-1656'da Türkiye*, Çev. Nuray Yıldız, İstanbul, 1978, s. 94; Yaşar Yücel, *Es'ar Defteri (1640 Tarihli)*, Ankara, 1992, s. 158.
- 8 Abdullah Özer, *İslâm Hukuk Literatüründe Tazîr Risaleleri ve Şeyhülislâm Muhyiddin Mehmed b. İlyas Çivizâde'nin Risale Mûteallika bi'l-Teâzir Adlı Eseri*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Ün. SBE, İstanbul, 2000, s. 136.
- 9 İbn Kemal, *Kemal Paşazâde Fetvaları*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, No.3369, vr. 55b.
- 10 Bkz. H. Kübba Yücedoğru, Vejdi Bilgin, “Onbirinci Yüzyılda Siyasal Gerçeklik ve İslam Siyaset Düşüncesine Et-kisi,” *Uludağ Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 17, sayı 2, 2008, s. 729-746.
- 11 Buradaki “laik”i de modern manada anlamamak gerekir. Laik sadece din adamı sınıfından olmayan demektir. Yoksa düşünme ve dinî duygu açısından ruhban sınıfıyla tamamıyla aynı olabilir.
- 12 Hoca Sadettin Efendi, *Tacü'l-Tevarih*, Haz. İsmet Parmaksızoğlu, Ankara, 1999, c. 5, s. 219.
- 13 Hilal Görgün, “Mısır, Osmanlı Dönemi,” *DİA*; Ankara, 2004, c. 29, s. 580-581
- 14 Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, İstanbul, 1999, s. 165.
- 15 Hayreddin Karaman, “Fıkıh,” *DİA*, İstanbul, 1996, c. 13, s. 12.
- 16 Halil Cin, Ahmet Akgündüz, *Türk-İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul, 1990, c. 1, 283-286
- 17 Bkz. Thomas Luckmann, *Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Problemi*, Çev. A. Coşkun, F. Aydın, İstanbul, 2003.
- 18 Bkz. İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam*, İstanbul, 2008, s. 258-259.
- 19 Bkz. Vejdi Bilgin, “Popüler Kültür ve Din: Dindarlığın Değişen Yüzü,” *Uludağ Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 12, sayı 1, 2003, s. 193-214.
- 20 İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, Ankara, 1993, c. 16, s. 418.
- 21 W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburgh, 1968, s. 29.
- 22 el-Mâverdî, *Edeb-i Dünya ve Din*, Çev. S. Kip, A. Sönmez, İstanbul, trs., s. 169.
- 23 el-Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, Çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul, 1989, c. 1, s. 49-51.
- 24 Nizâmü'l-Mülk, *Siyâset-nâme*, Haz. M. Altay Köymen, İstanbul, 1990, s. 11-12, 75.
- 25 “Hırzu'l-Mülûk”, *Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar*, Haz. Yaşar Yücel, Ankara, 1988, s. 175, 183, 192; Kâtip Çelebi, *Bozuklukların Düzeltilmesinde Tutulacak Yollar (Düstûru'l-Amel li-İslahi'l-Halel)*, Haz. Ali Can, Ankara, 1982, s. 28, 31.
- 26 İdris-i Bitlisi, “Kanun-ı Şehinşâhî,” *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, Haz. Ahmet Akgündüz, İstanbul, 1991, c. 3, s. 30.
- 27 Özel, Ahmet, “Darülharp,” *DİA*; TDV Yay., İstanbul, 1993, c. 8, s. 536-537.