

TURKISH ACADEMIC RESEARCH REVIEW

Türk Akademik Araştırmalar Dergisi

TARR

TURKISH ACADEMIC RESEARCH REVIEW

e-ISSN : 2602 - 2923

Yıl-Year : 2021
Cilt-Volume : 6
Sayı-Issue : 4
Periyot/Period : Aralık - December
Special Issue

e-ISSN	2602-2923
Yıl/Year	2021
Cilt/Volume	6
Sayı/Issue	4
Periyot/Period	Aralık / December Special Issue
Yayın Dili/Publication Language	Yayın dili Türkçe olmakla beraber diğer dillerde de yazılar yayınlanmaktadır. Although the language of publication is Turkish, articles in other languages are also published. Sosyal ve Beşeri Bilimler, Tarih, Kültür ve Sanat, Ekonomi, İletişim, Hukuk, İktisadi İdari Bilimler, Felsefe, Dini Araştırmalar ile Eğitim Araştırmaları. <i>Social Sciences and Humanities, History, Culture and Arts, Economics, Communications, Law, Administrative Sciences, Philosophy, Religious Studies, Educational Studies and others related to human and society.</i>
Kapsam /Scope	Türk Akademik Araştırmalar Dergisi uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir. <i>Turkish Academic Research Review is an international peer-reviewed academic journal.</i> Dergide yayınlanan makalelerin telif hakları Mehmet Şahin'e, hukuki sorumluluğu da yazarlarına aittir. <i>Copyrights of the articles published in the journal belong to Mehmet Şahin whereas the legal responsibility belongs to the authors.</i>
İletişim/Communication	Doç. Dr. Mehmet Şahin Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye. Tel: +90 533 056 9174 e-mail turkisharr@gmail.com https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr



Sahibi / Owner

Assoc. Prof. Dr. Mehmet Şahin
mehmetsahin@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Antalya-Turkey

Yönetim Yeri ve Adresi / Executive Office and Address

Antalya, 07000, Türkiye
Mailto:turkisharr@gmail.com
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Baş Editör / Editor in Chief

Doç. Dr. Ali Albayrak
alialbayrak@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Antalya-Turkey

Hakem Kurulu | Referees Board

Türk Akademik Araştırmalar Dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift tarafı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve hakemlik sürecinde yayımlanmamaktadır.

Turkish Academic Research Review uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept confidential and not published during the refereeing process. For detailed information, please click here: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Açık Erişim Politikası | Open Access Policy

Türk Akademik Araştırmalar Dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

Turkish Academic Research Review provides immediate open access to its contents.

Makaleler / Articles

Makaleler; İngilizce başlık, öz (en az 250 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), özet (en az 750 kelime) ve APA / İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English title, an abstract (at least 250 words), keywords (at least 5 concepts), a summary (at least 750 words), and a bibliography prepared with APA / the ISNAD Citation Style

“Turkish Academic Research Review - Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR] yılda dört kez yayımlanan hakemli, akademik uluslararası bir dergidir. TARR’da yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe olmakla beraber diğer dillerde yapılan çalışmalar da yayımlanmaktadır. Dergide yer alan yazıların bütün yayın hakları TARR’a ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınmaz. Kişileri ayrıştırıcı, kin ve nefrete sürükleyici, din karşıtı yazılar dergiye kabul edilmemektedir. Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından yayın kurulu sorumludur.”

“TARR: Turkish Academic Research Review is a peer-reviewed, international journal published four times a year. The scientific and legal responsibility of the articles published in TARR belongs to the authors. Although the language of publication is Turkish, articles are published in other languages. All publication rights of the published articles belong to TARR and cannot be printed, reproduced or transferred to the electronic media in whole or in part without the permission of the publisher. The editorial board is responsible for publishing the articles.

Alan Editörleri / Field Editors

Prof. Dr. Mustafa Erdoğan	merdogan@ybu.edu.tr	Dil ve Edebiyat	Ankara Yıldırım Beyazıt University, Ankara-Turkey
Prof. Dr. Ćazim Hadžimejlić	c.hadzimejlic@alu.unsa.ba	Kültür ve Sanat	Academy of Fine Art, Sarajevo University, Bosna-Hersek
Prof. Dr. Oliver Leaman	oleaman@uky.edu	Sosyal Bilimler	Kentucky University, Lexington-ABD
Prof. Dr. Ebrahim Moosa	emoosal@nd.edu	Dini Araştırmalar	Notre Dame University, Indiana-ABD
Prof. Dr. Rifat Atay	rifatay@akdeniz.edu.tr	Dini Araştırmalar	Akdeniz University, Antalya-Turkey
Prof. Dr. Zakir Avşar	zakiravsar@gmail.com	İletişim	Ankara Yıldırım Beyazıt University, Ankara-Turkey
Prof. Dr. Islam Zhemeny	iemenyislam@yahoo.com	Filoloji	Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan
Assoc. Prof. Dr. Zailabidin Ajimamatov	zaynabidina@gmail.ru	Dini Araştırmalar	Osh State University, Osh-Kyrgyzstan
Assoc. Prof. Dr. İbrahim Halil Erdoğan	ihalilerdogan@akdeniz.edu.tr	Dini Araştırmalar	Akdeniz University, Antalya-Turkey
Assoc. Prof. Dr. Imad ElMerzouk	i.elmerzouk@gmail.com	Hukuk	Université Sultan Moulay Slimane, Béni Mellal-Maroc
Assist. Prof. Dr. Musa Rahimi	rahimi.musa@gmail.com	Dil ve Edebiyat	Allameh Tabataba'i University, Tahrán-Iran
Assoc. Prof. Dr. Yusuf Gököl	yusuf.gokalp@manas.edu.kg	Dini Araştırmalar	Kyrgyz-Turkish Manas University, Bishkek, Kyrgyzstan
Assoc. Prof. Dr. Yasin Pişgin	yasinpisgin@akdeniz.edu.tr	Dini Araştırmalar	Akdeniz University, Antalya-Turkey
Assoc. Prof. Dr. Şeref Göküş	serefgokus@akdeniz.edu.tr	Eğitim	Akdeniz University, Antalya-Turkey

Yayın Kurulu / Editorial Board

Assoc. Prof. Dr. Okan Alay	okanalay@hacettepe.edu.tr	Hacettepe University, Ankara-Turkey
Assoc. Prof. Dr. Ali Algöl	algul@agri.edu.tr	Ağrı İbrahim Çeçen University, Ağrı-Turkey
Assoc. Prof. Dr. Selçuk Erincik	erincik@divinity.ankara.edu.tr	Ankara University, Ankara-Turkey
Assoc. Prof. Dr. Bahset Karşlı	bkarşli@akdeniz.edu.tr	Akdeniz University, Antalya-Turkey
Assoc. Prof. Dr. Fatih Koca	fkoca@ankara.edu.tr	Ankara University, Ankara-Turkey

Assoc. Prof. Dr. Anar Gafarov	a.philosophy@hotmail.com	Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü
Assoc. Prof. Dr. İbrahim Halil Erdoğan	ihalilerdogan@akdeniz.edu.tr	Akdeniz University, Antalya-Turkey
Assist. Prof. Dr. Muhammet Yeşilyurt	muhammetyesilyurt@atauni.edu.tr	Atatürk University, Erzurum-Turkey
PhD. Lecturer Encümen Bayram	encumenbayram@akdeniz.edu.tr	Akdeniz University, Antalya-Turkey
Dr. Nadira Benzaid	nadiraadjwa@gmail.com	University of 20 Augustus 1955 Skikda, Algeria
Res. Assist. Aziz Karabulut	aziz.karabulut0758@gmail.com	Akdeniz University, Antalya-Turkey
Res. Assist. Ferdi Karabulut	ferdikarabulut95@gmail.com	Uşak Univeresity, Uşak-Turkey

Dil Editörleri | Language Editors

Prof. Dr. Rifat Atay	English	rifatay@akdeniz.edu.tr	Akdeniz University, Antalya-Turkey
Assoc. Prof. Dr. İbrahim Halil Erdoğan	Arabic	ihalilerdogan@akdeniz.edu.tr	kdeniz University, Antalya-Turkey
Assist. Prof. Dr. Kıyasettin Arslan	Arabic	kiyasettinarslan@akdeniz.edu.tr	Akdeniz University, Antalya-Turkey
Assist. Prof. Dr. Musa Rahimi	Persian	rahimi.musa@gmail.com	Allameh Tabataba'i University, Tahrán-Iran
Assist. Prof. Dr. Tahyr Ashyrov	Russian	tahyr.ashyrov@beun.edu.tr	Bülent Ecevit University, Zonguldak-Turkey
Assist. Prof. Dr. Kemal Demir	German	kdemir@akdeniz.edu.tr	Akdeniz University, Antalya-Turkey

Bilim Kurulu / Scientific Advisory Board

Prof. Dr. Metin Akis	Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Kilis-Türkiye
Prof. Dr. Mehmet Akkuş	Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Prof. Dr. Numan Aruç	Makedonya Bilim ve Sanatlar Akademisi, Üsküp-Makedonya
Prof. Dr. Safi Arpağuş	Marmara Üniversitesi, İstanbul-Türkiye
Prof. Dr. Sabina Bakšić	Saraybosna Üniversitesi, Saraybosna-Bosna-Hersek
Prof. Dr. Behruz Bekbabayi	Allameh Tabataba'i University, Tahrán-Iran
Prof. Dr. Leyla Blili	Manuba Üniversitesi, Manouba-Tunus
Prof. Dr. İhsan Çapçioğlu	Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Prof. Dr. Halil Çeltik	Gazi Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Prof. Dr. Ivan Balta	Osijec Üniversitesi, Osijek-Hırvatistan
Prof. Dr. Hayri Erten	Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya-Türkiye
Prof. Dr. Şakir Gözütok	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van-Türkiye
Prof. Dr. Zülfikar Güngör	Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye

Prof. Dr. Cazim Hadzimejlić	Saraybosna Üniversitesi, Saraybosna-Bosna Hersek
Prof. Dr. Said Haşimi	Umman Tarih Cemiyeti Başkanı, Umman
Prof. Dr. Aleksandar Kadrijević	University of Belgrade, Belgrad-Sırbistan
Prof. Dr. Ulvi Keser	Girne Amerikan Üniversitesi, Girne-Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti
Prof. Dr. Raşit Küçük	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Başkanı, İstanbul-Türkiye
Prof. Dr. Dzemaal Latiç	Saraybosna Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Saraybosna-Bosna Hersek
Prof. Dr. Oliver Leaman	Kentucky University, Lexington-ABD
Prof. Dr. Ebrahim Moosa	Notre Dame University, Indiana -ABD
Prof. Dr. Abdullah Mutawa	Kral Suud Üniversitesi, Riyad-Suudi Arabistan
Prof. Dr. İbrahim Sadavi	Tunus Üniversitesi, Tunus
Prof. Dr. Suheyl Sapan	Kral Suud Üniversitesi, Riyad-Suudi Arabistan
Prof. Dr. Redzep Skrijelj	Novi Pazar Devlet Üniversitesi, Novi Pazar-Sırbistan
Prof. Dr. Erdal Toprakyaran	Universität Tübingen, Tübingen-Almanya
Prof. Dr. Kaplan Üstüner	Harran Üniversitesi, Şanlıurfa-Türkiye
Doç. Dr. Zaynabidin Acimamatov	Osh Devlet Üniversitesi, Osh-Kırgızistan
Doç. Dr. Şahin Ahmetoğlu	Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale-Türkiye
Doç. Dr. Ali Albayrak	Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye
Doç. Dr. Liliana Elena Boşcan	University of Bucharest, Bükreş-Romanya
Doç. Dr. Birgül Bozkurt	Mardin Artuklu Üniversitesi, Mardin-Türkiye
Doç. Dr. Bilal Çakıcı	Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Doç. Dr. Bekir Direkçi	Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye
Doç. Dr. Nihada Delibegović Džanić	Tuzla Üniversitesi, Tuzla-Bosna Hersek
Doç. Dr. Hassen Abdullah Ğuneyman	Kral Suud Üniversitesi, Riyad-Suudi Arabistan
Doç. Dr. Orhan Gürsu	Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye
Doç. Dr. Bahset Karslı	Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye
Doç. Dr. Şemsettin Kırış	Kastamonu Üniversitesi, Kastamonu-Türkiye
Doç. Dr. Fatih Koca	Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Doç. Dr. Oksana Koshulko	Polotsk State University, Polotsk-Belarus
Doç. Dr. Memli Krasniçi	Institute of Albanology, Priştine-Kosova
Doç. Dr. Thomas Kuehn	Simon Fraser University, Canada
Doç. Dr. Abdulaziz Süleyman el-Mukbil	Kassim Üniversitesi, Buraydah-Suudi Arabistan
Doç. Dr. Nadia Yaseen	Bagdad University, Bağdat-Irak
Yrd. Doç. Dr. Musa Rahimi	Allameh Tabataba'i Üniversitesi, Tahran-İran
Dr. Öğr. Üyesi Tuncay Akgün	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Tahyr Ashyrov	Bülent Ecevit Üniversitesi, Zonguldak-Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Camelia Elena Călin	Spiru Haret Üniversitesi, Bükreş-Romanya
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Fatih Duman	Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Hamza Karcic	University of Sarajevo, Saraybosna-Bosna-Hersek

Dr. Öğr. Üyesi Ercan Ömirbayev	Ahmet Yesevi Üniversitesi, Türkistan-Kazakistan
Dr. Öğr. Üyesi Qoşqar Selimli	Bakü Devlet Üniversitesi, Bakü-Azerbaycan
Dr. Öğr. Üyesi Ebubekir Sıddık Şahin	Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Lamiye Vagifkizi	Azerbaycan Bilimler Akademisi, Bakü-Azerbaycan
Dr. Najibullah Akbari	Kabil Üniversitesi, Kabil-Afganistan
Dr. Tyulyubayeva Akmaral	L.N.Gumilyov Eurasian National University-Kazakistan
Assist. Prof. Jasim Zinelabidin	Kerkuk University, Irak

Dizinlenme Bilgileri / *Abstracting And Indexing Services*



BASE
Bielefeld Academic Search Engine



CiteFactor
Academic Scientific Journals Index



DRJI
Directory of Research Journals Indexing



ERIH PLUS
European Reference Index For The Humanities And Social Sciences
Indexing Star: 05.09.2019



ESJI
Eurasian Scientific Journal Index



İSAM
İslam Araştırmaları Merkezi
Indexing Start: 30.12.2016



I2OR
International Institute Of Organized Research



İdealonline



Academic Resource Index



MLA International Bibliography



OAJI
Open Academic Journals Index

Indexing Start: 08.05.2020



ROAD
Directory Of Open Access Scholarly Resources

Indexing Start: 10.01.2018



SOBİAD



TEİ
Türk Eğitim İndeksi

Indexing Start: 15.2.2018



Information Matrix for the Analysis of Journals

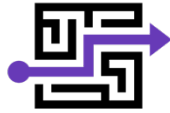
Indexing Start: 23.03.2021



EuroPub Database

Indexing Start: 31.03.2021

Root Society for Indexing and Impact Factor Service
(rootindexing.com)



ScienceGate
Indexing Start: 25.09.2021



Crossref



Scientific Indexing Services

Scholar Article Journal Index
Indexing Start: 31.12.2017

Sayı Hakemleri / Issue Referees

Prof.Dr. Ahmet Cahid Haksever	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Murat Demirkol	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. Kemal Sözen	Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa Ünal	Erciyes Üniversitesi
Doç. Dr. Hasan Akkanat	Çukurova Üniversitesi
Doç. Dr. Salih Aydemir	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Doç. Dr. Yunus Cengiz	Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. Kevser Çelik	Süleyman Demirel Üniversitesi
Doç. Dr. Nurettin Çalışkan	Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
Doç. Dr. Yusuf Gökçalp	Çukurova Üniversitesi
Doç. Dr. Sefer Yavuz	Kocaeli Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Cüneyd Aydın	Sinop Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Emine Battal	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Selçuk Kırtape	Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Semra Uçar	Sinop Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Yeşilyurt	Atatürk Üniversitesi

İçindekiler / Contents

Jenerik / Generic		i-ix
Araştırma Makaleleri / Research Articles		
Bahset Karşlı İzzet Yılmaz	İslamcı STK'larda Din-Siyaset İlişkisine Etnometodolojik Yaklaşım: Akdeniz Dayanışma Platformu (Adap) Örneği <i>An Ethno-Methodological Approach To Religion-Politics Relationship In Islamic Ngos: The Case Of The Mediterranean Solidarity Platform (Adap)</i>	3-27
Beşir Aydın Ömer Bozkurt	Hans Reichenbach'ın Etik Anlayışı <i>Hans Reichenbach's Understanding of Ethics</i>	28-65
İlim Esra Ereğ Önder Bilgin	Gazali'de Yanılan Bir Varlık Olarak İnsan <i>Human As A Mistaken Being in Al-Ghazali</i>	66-84
İbrahim Kaplan	Üniteryanizm ve Teslis Eleştirisi <i>Unitarianism and The Criticism of The Trinity</i>	85-107
Muzaffer Tan Ömer Faruk Teber	Gelenekselden Moderne Geçiş Sürecinde İsmaililik: Ağa Hanlar Dönemi <i>Ismailism in Transition from Traditional to Modern: Aga Khans Period</i>	108-124
İlyas Pür	Şair Nefî'nin Şiirlerinde Allah, Hz. Muhammed ve Mevlânâ Sevgisi'ne Yönelik Dinî Unsurların Değerlendirilmesi <i>In The Poems Of The Poet Nef'i, Allah Evaluation Of Religious Elements Regarding The Love Of Muhammad and Mevlana</i>	125-146
Merve Bahadır İhsan Çapcıoğlu	Dijitalleşen Dünyada Anlam Arayışı: Altın Çağ Şifa Teknikleri Örneği <i>Man's Search for Meaning in A Digitalized World: The Example of Golden Age Healing Techniques</i>	147-177
TARR Yayım İlkeleri / Publication Principles		xi-xiv

Turkish Academic Research Review- Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR]

Yayın ve Yazım İlkeleri [e-ISSN: 2602-2923]

A. Yayın İlkeleri:

1. “Turkish Academic Research Review- Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR]” Dergisi, Mart, Haziran, Eylül ve Aralık olmak üzere yılda 4 sayı yayımlanan uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.
2. “Turkish Academic Research Review- Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR]”da, Sosyal ve Beşeri Bilimler, Tarih, Kültür ve Sanat, Ekonomi, İletişim, Hukuk, İktisadi İdari Bilimler, Felsefe ve Dini Araştırmalar ile Eğitim Araştırmaları alanlarında yapılmış telif ve tercüme makale, metin neşri ve tercümelere; sempozyum, seminer, konferans, panel gibi bilimsel etkinlik tanıtım ve değerlendirmeleri deneysel, betimsel ve kuramsal çalışmalar; model önerileri, vb. yazılara yer verilir.
3. Yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulunun incelemesinden sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir ve en az iki hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır. Yayımlanma kararı alınan çalışma, yayın sırasına alınır. Hakem raporları gizlidir. Yazar(lar)a çalışmalarıyla ilgili dönem içerisinde cevap verilir.
4. Yayımlanmayan yazılar iade edilmemektedir. Sadece hakem raporları yazara gönderilerek karar bildirilmektedir.
5. Hakemlerden ikisi “yayımlanabilir veya düzeltmelerden sonra yayımlanabilir” görüşü belirttiği takdirde, gerekli düzeltmelerin yapılması için makale yazara iade edilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
6. Çeviri veya sadeleştirme yazılarında, metinlerin orijinallerinin bir kopyası eklenmelidir.
7. Kitap değerlendirme yazılarının yayımlanmasına Yayın Kurulu karar verir.
8. Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazarlara telif ücreti ödenmez.
9. Yayımına karar verilen yazılar elektronik olarak yayımlanacaktır.
10. Dergiye gönderilen yazıların daha önce yayımlanmamış olması veya başka bir bilimsel yayın organında değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir. İlmî toplantılarda sunulmuş tebliğler, gerekli açıklamaların yapılması şartıyla yayımlanabilir.
11. Aşağıda belirtilen yazım ilkeleri ve formata göre hazırladığınız yazılarınızı derginin ana sayfasında bulunan Üyelik butonundan, sisteme üye olduktan sonra, makalenizi “*Word*” formatında (Ad Soyad belirtmeksizin) göndermeniz gerekmektedir. Hakem sürecinin sağlıklı işlemesi açısından yazının başlık kısmında yazar adı, unvanı, kurumu vb. iletişim bilgileri olmamalıdır. Bu bilgiler hakem süreci tamamlandıktan sonra yayım aşamasında editör tarafından eklenecektir. Ancak tüm yazılar <http://dergipark.org.tr/tarr> üzerinden takip edileceği için üyelik sürecinde makale adı Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalı; yazarların adları, soyadları, akademik unvanları ve çalıştıkları kurum üyelik sistemine tam girilmelidir.
12. Yazının Turkish Academic Research Review (Türk Akademik Araştırmalar Dergisi)’e gönderilmesi, başvuru kabul edilir.
13. Yayımlanmış yazıların her türlü hakkı “Turkish Academic Research Review”e aittir. Dergide yayımlanmış yazılardan kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.

B. Yazım İlkeleri:

Dergiye gönderilen makaleler daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ve yayımına karar verilmemiş olmalıdır.

1. Başlık: Makalenin İçeriği ile uyumlu, içeriği en iyi ifade eden bir başlık olmalı ve koyu harflerle 12 Punto Times New Roman Her Sözcüğünün Baş Harfi Büyük yazılmalıdır. Makalenin başlığı, en fazla 10-12 kelime arasında olmalıdır.

2. Yazar adı ve kurum bilgileri: Sisteme yüklenecek olan çalışma hakemlere gideceğinden dolayı yazar ad ve kurum bilgileri yazılmamalıdır. Yazı yayınlanması için onay aldıktan sonra son şekliyle yüklenmeden önce Ad-Soyad, Kurum Bilgileri (TR&ENG), email ve Orcid ID şablonunda belirtildiği üzere yazılmalıdır.

3. Öz: Makaleler; İngilizce başlık, öz (en az 250 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), özet (en az 750 kelime) ve APA-İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir. Öz içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir.

4. Anahtar Kelimeler: Özün altında, en az 5, en çok 7 sözcükten oluşan anahtar kelimeler mutlaka verilmelidir. Anahtar kelimelerin Her Sözcüğünün Baş Harfi Büyük yazılmalıdır ve aralarında virgül kullanılmalıdır.

5. Ana Metin: Gönderilen yazılar resim, şekil, harita vb. ekleri de dâhil olmak üzere 35 dergi sayfasını (15.000 sözcük) aşmamalıdır. Dergiye gönderilecek yazılar A4 boyutlarında beyaz kâğıda üst, alt, sağ 4 cm ve sol taraflardan 5 cm boşluk bırakılarak “en az, 12nk” satır aralıklı, iki yana dayalı, satır sonu tirelemesiz ve 10 punto “Times New Roman” yazı karakteri kullanılarak yazılmalıdır. Bununla birlikte, gönderilen tablo, şekil, resim, grafik ve benzerlerinin derginin sayfa boyutları dışına taşmaması ve daha kolay kullanılmaları için 12x17 cm'lik alanı aşmaması gerekir. Bu nedenle tablo, şekil, resim, grafik vb. unsurlarda daha küçük punto ve tek aralık kullanılabilir. Dipnot ve kaynakça gösteriminde “APA” sistemi kullanılacaktır.

6. Bölüm Başlıkları: Makalede, içerik ile uyumu sağlamak kaydıyla ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir. Bu başlıklar Her Sözcüğü Büyük Harfle yazılmalıdır.

7. Tablolar ve Şekiller: Tabloların numarası ve başlığı bulunmalıdır. Dergiye gönderilen tablo, şekil, resim, grafik ve benzerlerinin derginin sayfa boyutları dışına taşmaması ve daha kolay kullanılmaları için 12x17 cm'lik alanı aşmaması gerekir. Bu nedenle tablo, şekil, resim, grafik vb. unsurlarda daha küçük punto ve tek aralık kullanılabilir.

8. Resimler: Yüksek çözünürlüklü, baskı kalitesinde taranmış halde makaleye ek olarak gönderilmelidir. Resim adlandırmalarında, şekil ve çizelgelerdeki kurallara uyulmalıdır. Şekil, çizelge ve resimler toplam 10 sayfayı (yazının üçte birini) aşmamalıdır. Teknik imkâna sahip yazarlar, şekil, çizelge ve resimleri aynen basılabilecek nitelikte olmak şartı ile metin içindeki yerlerine yerleştirebilirler.

9. Alıntı ve Göndermeler: Doğrudan alıntılar tırnak içinde verilmelidir. 3 satırdan az alıntılar satır arasında; 3 satırdan uzun alıntılar satırın sağından ve solundan 1.5 cm içeride, blok hâlinde ve 1.5 satır aralığıyla 9 punto olarak yazılmalıdır. Dipnot kullanımından mümkün olduğunca kaçınılmalı, yalnız açıklamalar için başvurulmalı ve (Office Word) otomatik numaralandırma yoluna gidilmelidir.

10. Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler ÖN KONTROL, İNTİHAL TARAMASI, HAKEM DEĞERLENDİRMESİ ile TÜRKÇE-İNGİLİZCE DİL KONTROLÜ aşamalarından geçirilmektedir. Ön Kontrol aşamasında üç defa incelendiği halde bu süreçten geçemeyen çalışma, yazara iade edilmekte

ve aynı yayın döneminde tekrar işleme alınmamaktadır. Ön Kontrol aşamasını geçen çalışmalar ise çift taraflı kör hakemlik ilkesi çerçevesinde en az iki hakemin görev aldığı değerlendirme sürecine alınmaktadır.

11. Makalede noktalama işaretlerinin kullanımında, kelime ve kısaltmaların yazımında en son çıkan **TDK Yazım Kılavuzu** esas alınmalı, açık ve yalın bir anlatım yolu izlenmeli, amaç ve kapsam dışına taşan gereksiz bilgilere yer verilmemelidir.

12. Makalenin hazırlanmasında geçerli bilimsel yöntemlere uyulmalı, çalışmanın konusu, amacı, kapsamı, hazırlanma gerekçesi vb. bilgiler yeterli ölçüde ve belirli bir düzen içinde verilmelidir.

Alıntı ve kaynakların ayrıntılı bilgisi için bakınız:

http://www.tk.org.tr/APA/apa_2.pdf

Tahkikli neşir esasları için bakınız:

http://www.isam.org.tr/documents/_dosyalar/_pdfler/ISAM_Tahkikli_Nesir_Esaslari.pdf

Editör / Editor

Kıymetli okurlar,

Dergimizin 6. cildinin 4. sayısı ile sizlerle tekrar buluşmanın mutluluğu içerisindeyiz.

Sanayileşmiş Batı toplumlarında 1950’li yıllarda ortaya çıkan “Yeni dini hareketler” kavramı bazen geleneksel yapıdan farklı olarak ortaya çıkan yeni dini organizasyonları, bazen alternatif dini hareketleri, bazen de kesin bir tanımı yapılamayan dini yapıların kimliğini ifade etmek için kullanılmaktadır. 1970’li yıllarda popüler hale gelen bu yapılar zaman zaman durağanlaşsa da anlam arayışı ve metafizik boşluk gibi sebeplerin tetiklemesiyle birey ve toplum üzerindeki etkisi devam etmektedir.

Tüm dünyada küresel bir karaktere bürünerek karşımıza çıkan Yeni dini hareketler olgusu geleneksel dini kurum ve yapıları değiştirme, dönüştürme ve kendisini bu yapıların yerine ikame etme çabası içerisinde olduklarıdır. Bu çaba da onların merak edilmelerine ve ilgi görmelerine neden olmaktadır. Çeşitli dini grup ve oluşumları ifade eden Yeni dini hareketlerin, bugün artık yeryüzünün inanç haritasının bir parçasını oluşturduğu görülmektedir. Kapsamlı ve tartışmalı bir tabiata sahip olan bu yapıların farklı tanımları yapılabilmektedir. Tanımlamalardaki farklılıklara rağmen olgunun ortak özelliklerinden de bahsedilebilmektedir. Yakın zamanlı ve dini bir olgu olması söz konusu yapıların en belirgin özellikleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yeni ve dini olarak nitelendirilen bu oluşumlar, yoğun çalışmaları ve iletişim alanındaki teknolojik gelişmelerin sağladığı imkanlarla dünya kamuoyunda büyük bir görünürlük elde etmişlerdir. Artık küresel dünyada bu akımlardan haberdar olmayan kalmamıştır. Yeni dini hareketler tüm dünyada olduğu gibi ülkemizde de birtakım faaliyetler gerçekleştirdikleri bilinmektedir. Hem dünya ölçeğinde hem de ülkemiz özelinde etkili ve yoğun faaliyet içerisinde olan bu oluşumlara bilim dünyası gereken hassasiyeti göstermiş ve konuyla ilgili pek çok yayın ortaya çıkartılmıştır. Dergimizin 4. sayısını da bu önemli konuya ayırarak meseleye bizim de katkımız olsun istedik.

Bu sayının okuyuculara ulaşmasında yoğun çaba ve gayretleri olan başta makale sahibi değerli bilim insanlarına, yaygın, danışma ve hakem kurullarımıza, yaygın değerlendirme aşamasında emekleri olan alan editörlerimize ve Doç. Dr. Mehmet Şahin’e teşekkür ederiz. Yeni Dini Hareketler sayımızın bilim dünyasına katkı sağlaması temennisi ile iyi okumalar dileriz.

Doç. Dr. Ali ALBAYRAK

Baş Editör

Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Antalya/Türkiye

alialbayrak@akdeniz.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0558-2612>

İslamcı STK'larda Din-Siyaset İlişkinine Etnometodolojik Yaklaşım: Akdeniz Dayanışma Platformu (ADAP) Örneği

An Ethno-Methodological Approach To Religion-Politics Relationship In Islamic Ngos: The Case Of The Mediterranean Solidarity Platform (ADAP)

Bahset KARSLI – İzzet YILMAZ

Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı/Assoc. Prof., Akdeniz University, Faculty of Divinity, Department of Sociology of Religion, bkarqli@akdeniz.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-6810-0900>

Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı/Akdeniz University Social Sciences Institute, Department of Sociology of Religion, 07izzetyilmaz07@gmail.com, Orcid ID: 0000-0003-3094-0637

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	14 Kasım / November 2021
Kabul Tarihi – Date Accepted	25 Aralık / December 2021
Yayın Tarihi – Date Published	31 Aralık / December 2021
Yayın Sezonu	Aralık Özel Sayı
Pub Date Season	December Special Issue

Atıf / Cite as: Karqli, B.-Yılmaz, İ., (2021), İslamcı STK'larda Din-Siyaset İlişkinine Etnometodolojik Yaklaşım: Akdeniz Dayanışma Platformu (ADAP) Örneği/An Ethno-Methodological Approach To Religion-Politics Relationship In Islamic Ngos: The Case Of The Mediterranean Solidarity Platform (Adap). *Turkish Academic Research Review*, 6 (4), 3-27. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/67631/1023255>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Copyright © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



İslamcı STK'larda Din-Siyaset İlişisine Etnometodolojik Yaklaşım: Akdeniz Dayanışma Platformu (ADAP) Örneği¹

Bahset KARSLI - İzzet YILMAZ

Öz

Din ve siyaset ilişkisi hem teorik düzlemde hem de dönemsel analizlerde zengin bir literatüre sahip konu olmuştur. Bu yönüyle konunun problematik boyutu ve ürettiği sosyal organizasyon, kadim olduğu kadar modernidir de. Devlet, laiklik, sivil toplum, hilafet ve pozitif hukuk gibi kavramsal setle analiz edilen din ve siyaset ilişkisi, oldukça sorunlu içeriğe sahip olmanın yanında ideolojik riskler de barındırmaktadır. Özellikle modernite sürecinde dinin, sosyal hayat ve yönetim erkindeki etkinliğinin zayıflamasıyla birlikte bu problematik alan daha da girift bir hal almıştır. Çalışmamız kültürel veya siyasal tonlu İslamcılık paradigmasına sahip İslamcı sivil toplum kuruluşları örneğinde din ve siyaset ilişkisini analiz etmeyi amaçlamaktadır. Antalya merkezli sivil toplum kuruluşlarından 24 farklı STK'nın bir araya gelerek oluşturdukları Akdeniz Dayanışma Platformu (ADAP) kasti (amaçsal) örneklem olarak seçilmiştir. Platform çalışmalarına etkin katılan ve platformda karar verici pozisyonundaki üyelerinden 23 kişiyle yarı yapılandırılmış mülakat tekniğiyle veri toplanmış ve elde edilen veriler etnometodolojik yaklaşımla analiz edilmiştir. İslamcı STK'lar olarak adlandırılan bu kuruluşlarda faaliyetlerinin içeriği, kimliksel tanımlamaları, devlet tasavvurları, mali kaynak temininde devletle ilişkileri, politik süreçlere ilişkin pozisyonları, laiklik algıları, 28 Şubat ve cari iktidarla ilişkileri bağlamında veriler toplanmıştır. Bu kategoriler din ve siyaset ilişkisine yönelik parametreler üretmeyi de hedeflemektedir. Platform üyelerinin kimliksel beyanlarında İslamcılık, muhafazakârlık ve milliyetçilik kavramları ön plana çıktığı; kendi söylemlerini oluşturmada özgür olmayı hedeflemekle birlikte toplumsal gündem ve cari siyasal iktidarla örtüşebildikleri gözlemlenmiştir. 28 Şubat'ın ürettiği mağduriyetler her ne kadar cari iktidarla giderilmiş olsa da travmatik görünüm taşıyan 28 Şubat algısının bugünkü politik ve toplumsal uygulamalara yönelik sukut etmeyi sağladığı, kazanımları kaybetme korkusu ürettiği ve eski günlere dönme kâbusu hissettirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sivil Toplum, Din-Siyaset, İslamcı STK, Akdeniz Dayanışma Platformu, Etnometodoloji

¹ Bu makale, “Din-Siyaset İlişkisi Bağlamında İslami Sivil Toplum Kuruluşları: Akdeniz Dayanışma Platformu (Adap) Örneği” adlı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

**An Ethno-Methodological Approach to Religion-Politics Relationship in
Islamist Ngos: The Case of the Mediterranean Solidarity Platform (ADAP)**

Abstract

There is a very rich literature on the subject of religion and politics, each as an independent subject and with periodic content. Especially in the process of modernity, with the weakening of the effectiveness of religion in social life and administrative power, this problematic area seems to have become even more complex. In this comparison, the ancient theme is associated with the function of legitimization. However, the most intense discussions regarding the relationship between religion and politics as an *issue* is related to the process of modernity. The conceptual set in which the relationship between religion and politics is discussed consists of mainly the concepts as the state, secularism, civil society, caliphate and positive law. Our article aims to analyze the relationship between religion and politics in the sample of Islamic non-governmental organizations having a cultural or political toned Islamism paradigm. The Mediterranean Solidarity Platform (ADAP), which was formed by 24 different NGOs centered in Antalya, was chosen as the purposive sampling. Data were collected with a semi-structured interview technique from 23 people who actively participated in the platform activities and were in the decision-making position of the platform, and the obtained data were analyzed descriptively. From these organizations, which are called Islamist NGOs, data were collected about the content of activities, identity definitions, state perceptions, relations with the state in the provision of financial resources, positions on political processes, perceptions of secularism and caliphate, February 28 era, and relations with the current government. It's observed that the concepts of Islamism, conservatism and nationalism come to the fore in the identity statements of the platform members; and that platforms' discourses overlap with the current social agenda and political power while aiming to determine their own discourses independently. Although unjust treatment caused by February 28 have been relieved by the current government, it is observed that the perception of February 28, which has traumatic appearances, leads to keep silent towards today's political and social practices, produces the fear of losing gains, causes feeling of a nightmare to return to the old days.

Keywords: Civil Society, Religion-Politics, Islamist NGOs, Mediterranean Solidarity Platform (ADAP), Ethno-Methodology

Structured Abstract

The relationship between religion and politics is a subject with a rich literature in both theoretical and periodic analysis. In this respect, the problematic dimension of the religion-politics relationship and the social organization it produces are as modern as they are ancient. Although there were tensions in the common cluster of religion, political sphere and social life in ancient times, it can be said that the mutual legitimation function also had a relative atmosphere of reconciliation. While the relationship ground of religion and political sphere evolved from the ground of differentiation to separation and conflict with modernity, the problematic areas of this relationship showed themselves in topics such as secularism, state, enlightenment, republic, positive law, civil society, secularism. In other words, the history of the discussion of the religion-state relationship as an issue is a process that begins with the history of modernity. Non-Governmental Organizations, as a civil space and organizational form, have the potential to produce important content on the religion-politics relationship.

Although the philosophical discussion of civil society is taken as far as Aristotle, the concept of civil society in today's sense is the concept of the 17th-18th century. The concept of civil society is industrial society and capitalism in economic terms; Politically, it contains contents related to the city/urbanization such as 'individual', 'citizen', 'government', 'civil law' with the effects of the British and French revolutions, as well as capital accumulation, market economy, free competition and limited state, which are prominent in the modern world. Civil society power relationship; Institutionalization processes in the sense of non-governmental, non-state formations, economic and social regulations took place at the beginning of the 19th century. Discussion topics of the modern period; There have been neoliberal approaches, namely the weakened or downsized state, and strong civil society ideas as an alternative. The institutionalization process of civil society, which came to life in Western Europe, has a desire to dominate by spreading it to eastern countries. The origin of the discussions on the content of religion-state relations, which is the basis of civil society power relations; whether religion proposes a state and a form of government. In the atmosphere created by the political, economic and intellectual crisis of the Ottoman Empire in the 18th and 19th centuries, the work of orientalists, and the admiration of the west by ambassadors and Muslim intellectuals educated in the west; development, the obstacle to progress; They feel that they have a religious belief, way of life and way of thinking. The result of this thought was the Turkish-Modernism that Ziya Gökalp tried to systematize. The imposing and radical character of the demands for social change, which Turkish modernism tried to create with laws and security measures, caused the implicit activities of the Islamists until the 1990s. The 90s allowed them to enter the institutionalization process. Another stakeholder of civilianization is Islamist NGOs.

In our study, the Mediterranean Solidarity Platform (ADAP), one of the Islamic NGOs with a cultural and/or political-toned Islamism paradigm, was chosen as a sample in order to point out the problematic areas of the civil society power relationship. The Mediterranean Solidarity Platform (ADAP), formed by 24 different NGOs based in Antalya, was chosen as the deliberate sample. Data were collected with the semi-structured interview technique from 23 members of the platform who actively participated in the activities of the platform and were in the position of decision makers on the platform, and the obtained data were analyzed with an ethnomethodological approach. In these organizations, which are called Islamist NGOs, data were collected in the context of the content of their activities, their identity definitions, their conceptions of the state, their relations with the state in the provision of financial resources, their positions on political processes, their perceptions of secularism, their relations with February 28 and the current government. It is also aimed to produce parameters for the relationship between religion and politics from these categories.

It has been observed that although Islamic NGOs aim to organize the organization of the civil sphere with a civil philosophy on the theoretical plane, starting from a relatively autonomous and civic perspective of the social spheres against the public authority, they cannot get rid of ideological, religious and political baggage in practice. Examples such as the ideological baggage of NGOs, their functions of providing infrastructure for political maneuvers, and the transformation of mass terrorist activities into a legitimation tool have made the originality and specificity of civil perspectives or non-governmental organizations a matter of debate. Problems seen in the civil society-government relationship on the basis of religion-politics relationship; Mediterranean Solidarity platform (ADAP), which constitutes our sample, can be seen as the projection of the philosophical acceptance that can be expressed as Islamism of the 18th century religion and politics debate. However, the effects of social change The Classical period Islamist discourses of

non-governmental organizations, with their desire for legitimacy, recognition, efficiency and effectiveness in the public and social sphere; it is understood that it necessitates the changes from Islamism to conservatism, conservative-prudent, conservative-nationalism discourses. Ideological acceptances of the non-governmental organizations that make up the sample, which overlap with the discourses of the government (conservative generation, religious generation, protection of the family structure, territorial integrity of the country, etc.), direct or indirect bureaucratic created by the political power, fears of losing economic gains, the impositions of the secular mentality and the traumas caused by the February 28 process. The ongoing subconscious effects have formed the political articulation and the justification for the legitimation of the articulation. The opportunities offered by political articulation, the ability of NGOs and their representatives to develop discourse and action together despite their differences, reinforced the civil society-political solidarity in order to create social and political impact. In order for NGOs to continue their activities; In terms of their accepted statutes and financial resources, they demand to be inspected by the state by civilian teams who have the philosophical equipment of civility conditions. The fact that the activities of Islamic NGOs, which were interrupted during the February 28 process, met with the AK Party government for the first time as a result of legal and administrative conveniences, caused a state-political power separation in the worlds of mind. In this way, social segments that were almost terrorized by the alienating and imposing westernization/secularization ideology ensured the adoption of democratic and secular institutions with the equality of opportunity and inclusive approach offered. Islamist NGOs. The ideas of the "Islamic state" that they created with reference to the period of the Prophet, the "Medina society" as the ontological ground of their understanding of civility, and the example of the first Muslims taking refuge in the kingdom of the Negus, "is the religious justice of the state" in the modern period, has turned into a secular institutionalization that observes our law and we do not see any objections in living together.

Giriş

İnsanlık tarihinin en eski sosyal organizasyonu olan siyaset ve din ilişkisi birbirlerine etki boyutu, meşrulaştırım aracı, ayrışma noktaları, otoriteye kaynaklık oluşturması, kamusal-özel alan, laiklik, aydınlanma, cumhuriyet, hilafet gibi kavramlarla incelenmiştir. Yine din ve siyaset ilişkisi devlet modellemeleri, kamusal özel karşılaştırmaları, kimliksel ve toplumsal talepleri, gündelik hayat sosyolojisi, otoritenin kullanım yetkileri, modern dönemde sekülerlik, dinin yetki alanının daraltılması şeklinde geniş içeriklere sahip kuramsallığa tekabül etmektedir. Modernite süreciyle din-siyaset ilişkisi ontolojik ve epistemolojik zeminde çok daha girift hal almıştır. Batı düşünce tarihinde cereyan eden Rönesans, reform, sanayi devrimi, endüstrileşme, Aydınlanma, Fransız İhtilali gibi tarihsel süreçler, dinin kamusal ve epistemik alandan çekilmesi aşamalarına tekabül etmekte olup dinin bir *mesele* şeklinde konumlandırılması olarak okunabilmektedir (Gordon, 2015: 35-51). Bu anlamda kadim dönemde dinle siyasalın görece ortak hareket etmeleri olağan

iken modernleşme sürecinde kesişim alanları daha çok farklılaşmaya; konu özelinde ise yer yer çatışmaya evrildiği gözlemlenmiştir.

Din ve siyaset ilişkisi ilk çağlara kadar götürülebilir ve görece toplum ortak noktasında bu ilişki olağan kabul edilmiştir. İlk çağlardan itibaren iktidar erki kutsala dayandırılmak suretiyle yapılmıştır. Eski Mısır ve Roma bunun en tipik örnekleridir. Yönetene itaat, kutsala itaatle eş değerde görülmüş, yönetimdeki oluşum din olgusuyla birleşerek kutsal devlet tipolojilerinin ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır (Uslu, 2004: 235-250). Din ve siyasetin böylesi bir zeminde ortak alan üretmeleri hem dinin hem de siyasetin toplum organizasyonu şeklindeki ontolojik zemininden dolayı kaçınılmaz gözükmektedir.

Modernite sürecinde devletin yönetiminin siyasal aklında dinin gerekliliği veya devletin pratik uygulamalarında din kurallarının etkisinin olup olmadığı noktasında tartışılması yoğunlaşmıştır. 18. yüzyıl tartışmalarına atıf anlamında Calvin, Luther, Bossuet gibi ilahiyatçılara göre *devletin dinden bağımsız bir varlığı yoktur ve devlet dinden neşet eden ilkeler ve normlar uyarınca hayat bulan bir kurumdur* ifadeleri önemli görülmektedir (Köktaş, 1997: 42-43). Yani devlet bir kilise devletidir ve siyasal iktidara yani devlete karşı çıkmak adeta Tanrı'ya karşı çıkmakla eş anlamlıdır. Bu tecrübenin Hristiyan dünyada Yahudi ve İslam dünyasına göre daha erken olduğu ve metin-toplum ilişkisi bağlamında görece daha sonuç alınabildiği de unutulmamalıdır (Atay, 2012: 79-100). Diğer taraftan Machiavelli, Hobbes, Montesquieu ve Rousseau gibi düşünürler siyaset-din ilişkisinin gerekliliğine inanmakla birlikte; siyasetin din üzerindeki üstünlüğünü savunmaktadırlar. Machiavelli'e göre gerekli olan bir devlet dinidir; Hobbes'a (1998) göre din sadece insanlara değil topluma ve bilhassa devlete de lazımdır; Rousseau'ya göre de iyi bir yurttaş, sadık bir vatandaş oluşturabilmek için sivil bir dine ihtiyaç vardır; J. Locke'e göre din ile siyasetin ayrılması ve kilisenin devletin karşısında bağımsız kalması gerekir; Tocquevilli'ye göre, devlet din konusunda yetkisizdir ve dinin özgürleştirilmesi ve özerk bir alana sahip olması gerekmektedir. Bu da demokrasinin gereğidir (Rousseau, 1999; Vergin 2003: 23-24; Fıglalı, 1997: 13-15; Köktaş, 1997: 42-43).

Din ve siyasal ilişkisinde önemli bir kavram ise sivillik, yani sivil toplumdan hareketle sivil toplum örgütlenmeleridir. Üzerinde ittifak edilen bir tanımlanması olmamakla birlikte sivil toplum kavramı Türkçe'ye Fransızca'dan geçmiş, Batıdaki medeniyet/şehirlilik sürecine göndermeler taşıyan sivil terimine dayanmaktadır (Sunar, 2018: 1). Fransızca-Türkçe sözlükte (Sociétés non

Gouvernementales) Bir sivil toplum kuruluşu, devlete veya uluslararası kuruluşlara ait olmayan, kâr amacı gütmeyen, kamu yararına çalışan, uluslararası hukukun öznesi olacak bir statüye sahip olmayan derneklerdir. Genellikle bu terim, özel fonlarla finanse edilen kâr amacı gütmeyen tüzel kişiliklerdir. Bu bağlamda bir STK'yı tanımlayan ana kriterleri olarak şu noktalar ön plana çıkmaktadır: Eylemin kâr amacı gütmemesi, mali bağımsızlık, siyasi bağımsızlık, kamu yararına olma özelliği taşımasıdır. STK, hükümet olmasa da ulusal veya uluslararası alana müdahil bir tüzel kişidir. Uluslararası Kızılhaç Komitesi, her ne kadar devletler karşısında melez bir statüye sahip olsa da STK'ların atası olarak kabul edilmektedir.

https://fr.wikipedia.org/wiki/Organisation_non_gouvernemental (Erişim tarihi: 20. 11. 2021).

Sivil toplumun kavramsal kökleri MÖ 384'te doğmuş olan Aristoteles'e kadar götürülüyor. Aristoteles, "politika" adlı eserinde özel mülkiyet, aile ve kölelik konularını ele almıştır. "İnsan tabii olarak toplumsal bir hayvandır ve insan tabiatının kendisine bahşettiği istidatları ancak toplum içinde ve onun sayesinde geliştirebilir" der (Mosca, 2019: 38-46).

Sivil toplum terimi Adam Ferguson'dan aktarımla, günümüzdeki anlamıyla kullanımı; İÖ. 1. yüzyılda Cicero'nun terime yüklediği anlamları; kentleşme, yasallaşma ve uygar siyasal hayat vurgularını da içerecek şekilde 1400'lü yıllarda kullanılmaya başlanmıştır. "Terim, uygarlık ve kentsellik, yurttaşıl katılım (sivil yasalar uyarınca yaşama ve yönetilme), sivil yaşam, ticari ve sanatlara ilişkin çağrışımları" içeriyor. Adam Ferguson'a göre 1400'lerde sivil toplum bugün kullanılan hükümet dışı, devlet dışı oluşumlar, iktisadi ve toplumsal düzenlemeler anlamında değil, siyasal topluma eş anlamda kullanılmaktadır (Miller vd., 1994: 288).

Bugün sivil toplum kavramı, 17. ve 18. yüzyıl Avrupa'sının toplum yapısındaki iktisadi ve siyasal değişimlerine paralel olarak gelişen yani iktisadi anlamda sanayi toplumu ve kapitalizm; siyasal anlamda İngiliz, Fransız devrimlerinin etkileri ile 'birey', 'vatandaş', 'hükümet', 'medeni hukuk' gibi şehir/şehirleşme ve aynı şekilde modern dünyada öne çıkan, sermaye birikimi, pazar ekonomisi, serbest rekabet ve sınırlı devlete ilişkin içerikler taşımaktadır (Çaha, 2012: 99).

Alanyazında ve teorik düzlemde din-siyaset, din-devlet ve sivil toplum konularının çok geniş olduğu aşikardır. İslami referansla sivil toplum faaliyetlerini ifa eden STK'lar özelinde konuyu ele almanın ve din-siyaset ilişkisine yönelik

analizlere parametre oluşturmayı hedeflemenin daha metodolojik olacağı kanaatindeyiz. Bundan dolayı çalışmamızın en temel amacını, 24 farklı sivil toplum kuruluşunun bir araya gelerek teşekkül ettirdikleri Akdeniz Dayanışma Platformu (ADAP) örnekleminde İslamcı STK'ların din, siyaset, kimlik, toplumsallık algılarını analiz etmek oluşturmaktadır. Bu temel amacın yanında cari iktidar süreciyle ilişkilerinin, platform üyelerinin farklı iktidar süreçlerinde değişen din-siyaset algılarının, mali kaynak problemlerinde iktidarla kurulan irtibatların kamu otoritesine yönelik bakış açılarını ve kimlik algılarının dini, ideolojik, siyasal kesişim noktalarının ortaya çıkartılması da amaçlanmaktadır.

Yukarıda belirlenen amaçları gerçekleştirmek, veri toplama rehberi oluşturmak ve toplanan verileri din-siyaset ilişkisine yönelik içerik üretecek şekilde kategorilendirmek için nitel paradigmaya dayalı olarak çalışmanın temel problemleri şunlardan oluşmuştur: Akdeniz Dayanışma Platformunun (ADAP) düşünsel arka planın din-siyaset tasavvuruna nasıl bir etkisi vardır? Platform üyelerinin kimliksel tanımları ve bu tanımlamalardaki kimliksel geçişlerin düşünsel ve dönemsel etkisi nasıldır? Kimliksel tanımlamalarda kullanılan ideolojik tutumların sivil toplum kuruluşlarındaki faaliyetlere nasıl etkisi olmuştur? Sivil bir söylem geliştirmede kuruluşların mali kaynak problemlerinin nasıl bir etkisi vardır? Din ve devlet tartışmalarındaki laiklik, hilafet, İslami devlet gibi algılarında dönemsel iktidarların iz düşümleri nelerdir? Yerel platform olmalarına rağmen evrensel bir retoriğe sahip olmalarında felsefi ve teknolojik gereklerin etkisi var mıdır? Çalışma yöntemine uygun olarak kaleme alınan bu sorular aynı zamanda din-siyaset, din-devlet ve sivil toplum kuruluşları-otorite karşılaştırmalarının problematik yönünü de ifade etmektedir.

Çalışma nitel paradigmaya dayalı yarı yapılandırılmış mülakat tekniğiyle toplanan veriler insanların günlük hayatta karşılaştıkları deneyimleri nasıl anlamlandırdıkları ve *üyelerin kendi toplumsal dünyalarını anlamadaki yöntemleri* olarak ifade edilebilen *etnometodolojik* analizle yorumlanmıştır (Garfinkel, 1967; Coulon 2010: 27-40; Wallace ve Wolf, 2012: 359). Makale, 24 farklı sivil toplum kuruluşundan oluşan Akdeniz Dayanışma Platformu (ADAP) temsilcilerinden amaçlı örnekleme yöntemiyle oluşturulmuştur. ADAP ve ADAP 'ta temsil ettikleri STK'larda etkin görev yapan, karar alıcı yetkiye sahip olan veya STK'ların kendilerini temsil edebilecekleri belirtilen 23 platform üyesinden veri toplanmış ve betimsel analize tabi tutulmuştur. Mülakat yapmayı kabul etmeyenler zorlanmamış ve kabul etmeme gerekçeleri de din-siyaset ilişkisinin içeriğine dair; İslami STK'larda ifade özgürlüğü açısından önemli bir veri olarak gözlemlenmiştir. Bu

anlamda çalışma, 24 farklı sivil toplum kuruluştan oluşan Akdeniz Dayanışma Platformu (ADAP) üyelerinden yarı yapılandırılmış mülakat tekniğiyle toplanan sorulara verdikleri cevaplar ve mülakat yapılan Şubat-Mayıs 2020 zaman aralığıyla sınırlandırılmıştır. Özellikle Siyasal İslamcı iktidar süreçlerinde sivil söylemin ne kadar mümkün olduğunun sorgulanması adına önemli bir örneklem olduğu düşünülmektedir.

Akdeniz Dayanışma Platformu (ADAP)'ın Kuruluşu, Amaçları ve Zihni Arka Planı

Kısaltması ADAP olan Akdeniz Dayanışma Platformu Antalya özelinde 24 farklı STK'nın bir çatı kuruluşu olarak faaliyet icra etmektedir. Bu bağlamda platformun internet sitesine bakıldığında "Hakkımızda" kısmında şu ana başlıkların ön plana çıktığı görülmektedir:

Faaliyetleri Antalya ve ilçeleri ağırlıklı olmakla beraber zaman zaman ulusal ve uluslararası alanlarda da kendini göstermiş olan platform 2004 yılında kurulmuştur.

Misyonu: Ülkede ve dünyada kalıcı bir barışın sağlanması, tüm insanlık hak ve özgürlüklerinden yararlanması için çalışmak, toplumun meşru her türlü hayati, iktisadi ve sosyal ihtiyaçlarını karşılamada yardımcı olmak ve bunun için gerekli sosyal çalışmalarda bulunmak.

Kim tarafından, kime karşı yapılırsa yapılsın her türlü haksızlık, milli ve manevi değerlere hakaret ve tecavüze karşı yasal ortamda mücadele vermek ve zor durumda kalanlara yardım etmek.

Başta çevre olmak üzere tarihi, kültürel, turistik bölge ve eserlerin korunması, halka tanıtılması, milli ve manevi kültüre kazandırılmasını sağlamak.

Toplumda yardımlaşma ve dayanışmanın tesisi ile kişiler arasındaki kültürel, ahlaki ve milli birlikteliğin teminini sağlamak, bireylerin milli, ilmi ve manevi açıdan bilinçlendirilmesine katkıda bulunmak.

Ülke meselelerinde diğer platform, federasyon, konfederasyonlar ve benzeri STK'lar ile hareket ederek, milli ve manevi değerlerin korunması ve geleceğe taşınması yönünde çaba göstermek.

Kadın ve aile yapısını, toplum içindeki konumunu güçlendirmek amacıyla her türlü eğitim kültür ve sosyo-ekonomik yönden çalışmalar yapmak.

Yurt içinde ve yurt dışında her türlü kültürel, sanatsal, dayanışma ve yardımlaşma organizasyonları yapmak ve organizasyonlara katılmaktır <http://www.adapplatformu.org/hakkimizda/> (erişim tarihi: 10.04.2020).

Platform sitesinde kendisini tanımlarken kullandığı kavramları incelediğimizde ülke ve dünyada barışın sağlanması, hak ve özgürlükler, milli ve manevi değerler, kadın ve aile gibi ‘evrensel niteliğe’ sahip kavramlar dikkati çekmektedir. *Fikir/Düşünce* boyutunda platform, özel bir konu ve alanla sınırlı olmadığı, ulusal ve uluslararası alanda geniş bir yelpazede faaliyetlere açık olduğu gözlemlenmiştir. Akdeniz Dayanışma Platformunun kimliksel tanımlaması bu bağlamda ele alındığında; platformun kendisini ortaya koyarken kapsamlı bir tanım yaptığı ve üyesi olan tüm yerel ve ulusal STK’ların faaliyet alanlarını göz önüne alarak her birine göndermelerde bulunarak STK’ların platformda kimliksel izdüşümlerinin yansıtılmaya çalışılması dikkat çekmektedir.

Platformun faaliyetlerini gerçekleştirme için takip ettikleri yöntem, genel işleyiş ilke ve uygulamaları, geçmiş dönem başkanlarından eğitimci E. Aslan’ın beyanlarından şu şekilde olduğu anlaşılmaktadır:

Platform önceden belirlenmiş bir zaman ve mekânda her ayın ilk pazar günü kahvaltı ile başlar ve öğle vakti saat 13.00’da biter. Toplantı yeri her ay toplantı sonunda karara bağlanır. Toplantı yönetim şekli *başkanlık ve sekreterlik* şeklindedir. Toplantı gündemi, içinde buldukları ayın gerekleri veya ihtiyaçları dikkate alınarak birkaç gün önceden platform başkanlığına bildirilir ve önemine göre ilk on madde üzerinden değerlendirilmeye alınır. Toplantının her ay ortak olan maddesi bir sure tanıtımı ve genel bir yorumunun yapılmasıdır. Her STK, düşüncesini özgürce ve kendi özgüllüğü içinde beyan edebilir. Kararlar genellikle ittifakla alınıyor fakat kararlara katılmama hakkı tüzüklerinde güvence altına alınmıştır ve kararlara onayı olmayan sivil toplum kuruluşları imzalarını çekme yetkisine sahiptir.

Bu alınan karardan çekilme yetkisi, ayrışmanın başlangıcı olmaktan ziyade platformda bir arada kalmalarının güvencesi olarak görülüyor. *Siyasal duruşlarını İslami perspektif* olarak tanımlıyorlar. Platformun aylık toplantılar dışında on beş günde bir alanında uzman gördükleri kişilerle beyin fırtınası toplantıları ve yılda bir STK’ların tüm üyelerinin katılımına açık toplantı ve sosyal faaliyet organizasyonları *rutinleri* olduğu beyan edilmiştir.

Platforma üye 24 STK’nın her birinin özelde yürüttükleri faaliyetleri olmakla birlikte platformla (ADAP) faaliyetlerine *güç ve etkililik* katma arzusu taşıdıkları gözlemlenmiştir. Genel olarak; eğitim, yardımlaşma, sosyal sorumluluk, çevre koruma ve geliştirme, gençlere dönük sosyal etkinlik gibi farklı alanlarda

faaliyet gösteren STK'lar, faaliyetlerini icra ederken karşılaştıkları sorunları çözmeye kamusal ve sosyal alanlarda tek başına yetersiz kalmaları nedeniyle temsil güçlerini arttırabilmek için platforma ihtiyaç duyulduğunu beyan etmişlerdir. STK yapılanmalarında *tanınırlık* ve *kamusal etkililik*, kurumsal oluşumların başat belirleyicisi denilebilir. Nitekim A. Almazın “ihtiyaç sahibi ailelere yardım” amacıyla başlayan birlikteliğin, ailenin eğitimi, gençlerin eğitimi, markalaşma, legalleşme, yerel ve ulusal anlamda temsilde yer alma gibi bir dizi yeni örgütlenme şekilleriyle etkinlik ve etki alanlarını genişletme arzusu/gayreti içinde olduklarını ifade etmesi, kamusal *tanınırlık* ve *etkililik* oluşturma kaygısı olarak yorumlanabilir.

Platformun bu zamana kadar gerçekleştirdiği faaliyetler ise *İslamcılık* özelinde gelişen siyasal tasavvura göndermeler içermektedir. Platformun çatısı altındaki STK'lar eğitim, yardımlaşma-dayanışma, acil arama-kurtarma, öğrencilere yurt, burs ve eğitim desteği, ailenin korunması desteklenmesi ve bilinçlendirilmesi, hak ve özgürlükler alanında çalışmalar, konferans, seminer ve sempozyumlar, yıldönümlerinde “Darbelere karşı hayır” çalışmaları, başörtüsü eylemlerini organize ve güncel meseleler üzerine sık sık yaptıkları basın açıklamaları, Filistine destek Doğu-Batı Kardeşliği, Diyarbakır Annelerine Destek çalışmaları öne çıkan faaliyetleri olarak gözlemlenmiştir. Platform uluslararası anlamda da 2010 yılında Mavi Marmara yolcularının karşılamaları ve Mavi Marmara ve Gazze yolculuğuna fiilen katılım, Mursi yönetimine yönelik darbeye karşı kamuoyu çalışmaları ve Mısır'a giderek süreci gözlemlemek, ulusal ve uluslararası acil afet arama kurtarma çalışmalarına katılım, Ramazan ve Kurban aylarında yurt dışı yardımları gözlenen faaliyetler arasındadır.

Platform Üyelerinin Kimliksel Tercihleri Özelinde Din Siyaset İlişkisi

Platform üyelerinde öne çıkan kimliksel tanımlamaların başında *İslamcılık* gelmektedir. İkinci tanımlama ise gerçekleştirdiği veya yapmayı planladıkları faaliyet ve söylemler üzerinden açıklamalar yaparak sadece Müslüman adlandırmasını kabul edenlerden oluşmaktadır. Üçüncü kategorize ise İslam'ın, inanç, ahlak ve kültürel değerleri üzerine yapılan açıklamalar sonrası İslam ve milliyetçilik kavramlarını muhafazakârlıkla ilişkilendirerek; İslamcı-muhafazakâr, muhafazakâr-milliyetçi, muhafazakâr-mütedeyyin gibi beyanlardan meydana gelmiştir. Kimliksel tanımlamanın farklılaşmasının kaçınılmazlığı sosyal-siyasal kavramların tarihi süreç içerisinde oluşurken, değişimler geçirmesi ve tarafların farklı anlam yüklediği kavramların farklı tanımlamaları zorunlu kılmasıyla açıklanabilir (Şentürk, 2015: 17).

Platform üyelerinin faaliyet alanları ve katılımcıların beyanlarında ön plana çıkan tercihin başında *İslamcılık* gelmektedir. Bir fikir hareketi olarak İslamcılık II. Meşrutiyetten sonra örgütlü bir şekilde ortaya çıkmaya başlamıştır (Aydın, 2013: 45). Osmanlının Batı karşısında konumlanışından hareketle Osmanlıcılık, İslamcılık ve milliyetçilik gibi üç siyasal tasavvur ön plana çıkmıştır (Akçura, 2019: 9-34; Göküş, 2020: 22-26). Özellikle Batı karşısında geç kalma ve yeniliği yakalayabilme refleksi, İslamcılık akımının ontolojik zemini olarak ifade edilebilir (Fazlurrahman, 1999: 18-24; Aydın, 1990: 273-284; Kara, 2003: 189-199; Mardin, (2011)). *İslamcılık* kavramı, çıkış döneminde hareketin mensuplarının kendileri için seçtikleri isim olmayıp itiraz da etmeyerek kabullendikleri bir isim olduğu ifade edilmektedir (Gökalp, 2018: 9-19). T. Z. Tunaya, (1991:15-16) *İslamcılığın* İkinci Meşrutiyet düşüncesine hâkim, siyasal ve ideolojik olduğunu beyan etmektedir. Bu anlamda İslamcılar, toplumu kendi inanç ve fikirleri doğrultusunda kurumsallaştırarak, devletin bütünlüğünü muhafaza edecek bir amaca yöneltmek istemektedir. Yine T. Z. Tunaya'ya göre İslamcılık, İslam'ın temel ilkelerine dönmekle gerçekleşecek, İslami bir Rönesans hareketine ihtiyaç olduğu tezini savunan akımdır (Tunaya, 1991: 15-16). Kemal H. Karpat (2019: 27-34) "İslamcılık/Pan-İslamcılık İslam tarihinde paraleli, benzeri olmayan görünürde zamanın, Müslümanların halifesi tarafından yönetilen Avrupa tipinde bir hürriyet ve değişim hareketi" değerlendirmesi yapmakta olup İslamcılığın ideolojik ve siyasal açıdan değerlendirmesi gereken bir hareket olduğuna vurgu yapmaktadır. Esas itibarıyla İslamcılık Osmanlının son dönemlerinde Müslümanların içinde bulunduğu zor şartlardan çıkış yolunda kaynağını İslami referanslardan alması gerektiğini savunan siyasal-sosyal bir fikir hareketinin adı olarak adlandırılıyor (Şentürk, 2015: 19). İslamcılığın dayandığı ve ulaşabildiği gönderim noktalarını kapsamlı bir tanımlamasına ise Kara'da karşılaşmaktayız. Kara'ya göre *İslamcılık*, 19. ve 20. yüzyılda, İslam'ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlak felsefe, siyaset, eğitim...) yeniden hayata hâkim kılmak ve akılcı bir metotla Müslümanları, İslam dünyasını batı sömürsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden kurtarmak; medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasi, fikri ve ilmi çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütünü ihtiva eden bir harekettir (Kara,1986: XV-XVI).

İslamcı veya İslami şeklinde literatürlerde karşılaştığımız sivil toplum örgütleri, İslamcılık düşüncesinin Kültürel ve Siyasal İslamcılık şeklindeki sınıflandırılmasına örnek olarak verilebilir. Nitekim gündelik hayat pratiklerinden

siyasala uzanan söylemler, İslamcılık düşüncesinin katılımcılardaki kimliksel iz düşümleri olarak okunabilir. MANAD temsilcisi işletmeci A. Almaz, “kendimizi tabii ki İslamcı olarak tanıtıyoruz. Temel hedefimiz Müslüman bir aile yapısı oluşturmak yani ilkelerimiz bu bizim” derken benzer bir ifadenin ANÇED üyesi işletmeci O. Dağ’da da görmekteyiz: “Biz çekinmeden kendimizi İslamcı STK diye tanımlıyoruz. İslami referansları öne alan, İslami endişesi olan, İslam’ı dert edinmiş, dava edinmiş STK olarak ön plana çıkarıyoruz ve kendimizi de İslami STK olarak tanımlıyoruz”. Platform temsilcisi eğitimci E. Aslan, “kendimizi doğrudan İslamcı olarak tanımlayabiliriz. Biz kendimizi baştan beri hep şöyle gördük; ‘İçinizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun’ Ayet-i Kerimesi mucibince kendimizi hep bu şekilde konumlandırmıştık” diyerek toplumsal sorunlara İslam referanslı çözüm üretmek için toplumsal ve siyasal içerikli bir sorumluluk almaya çalıştıklarını dile getirmiştir. İHH’den H. Yıldırım, ben Müslümanım dedikten sonra, -cı eklemi gelecekse gelmeli midir, şart mıdır, şart değil midir? Orayı bilmiyorum ama ben şahsımın İslamcı olarak tabir edilmesini isterim. Yine Yıldırım devamında *Muhafazakâr* bir yapı kabul etmiyorum. Ben İslam’ı referans alan bir dünya görüşüne sahibim ifadelerini kullanmıştır. Katılımcıların ifadeleri, özel ve kamusal alana dair hayatın her alanının düzenlenmesinin kaynağı olarak İslam’ı işaret etmekte ve Siyasal İslam/İslamcılık tercihinin bilinçli bir söylem olduğunu göstermektedir (Çayır, 2015: 7).

Platform üyelerinin kimliksel tercihlerindeki İslamcılık vurgusu, İslamcılığın yerel veya ithal şeklindeki literatürel analizlere de işaret etmektedir. İMH’den mühendis işletmeci M. Ak, “Biz İslamcıyız fakat bu İslamcılığımız daha çok *yerel kaynaklara* bağlı kalmakla büyümüş, örülmüş İslamcılık olup tercüme edilen eserlerden ziyade yerel kaynaklara bağlı kalınmıştır. Hedefimiz, bu toplumun Anadolu insanının bin yıllık kadim kültüründen gelen etkileşimi, hamuru ortaya çıkarmak ve bunun üzerine de bir şeyler koyarak toplumu takva eksenine dönüştürebilmektir” diye ifade etmektedir. Ak’ın kendini bu şekilde konumlandırması, İslamcılıkla ilgili ortaya atılan tercüme eserlerden etkilenen radikal İslam, kökleri dışarıda İslam tarzı tartışmalarının yansıması olarak görülebilir (Türkmen, 2015: 135). Ayrıca Anadolu insanının bin yıllık kadim kültürü vurgusu ile kültürel değerlerle mezcedilmiş bir İslamcılık ayrımı yaptığı anlaşılmaktadır (Aslan, 2017: 254).

ADAP, Ensar Vakfı ve İMH üyesi eğitimci R. Aydın, Kendimizi ferdi olarak tanımlarken İslamcı olarak tanımlıyoruz. Muhafazakârlık bize biraz daha sığ geliyor. İslamcı bir ekolün içerisinde bulunduk, geçmişimiz de böyle bir çalışma ile

geldi diyerek İslamcılık düşüncesini muhafazakârlıktan özellikle ayırılmak istemesi dikkat çekmektedir. Yani İslamcılar ve Müslümanlar ifadesini mülakat esnasında seçerek kullanmasıyla ve Muhafazakârlık kavramını sığ bulmasıyla dikkat çeken R. Aydın, siyasal İslami düşüncelerini batılı kavramlardan ziyade İslami terminoloji üzerinden temellendirmeye çalıştığı görülmektedir.

Katılımcıların Muhafazakâr, Muhafazakâr-Müslüman, Muhafazakâr-Mütedeyyin ve Muhafazakâr-Milliyetçi şeklinde kimliksel tercihlerinde geçişler de dikkat çekmektedir. Türkiye'nin siyasal sürecinde muhafazakârlığın hâkim tonu, yine cari iktidarın siyasal İslamcılıktan ziyade muhafazakâr politikaları ön plana çıkarması ve milliyetçilikle muhafazakârlığın konu bazında sahip oldukları ortak kümeler bu geçişleri kolaylaştırdığı ifade edilebilir (Aslan, 2017: 249; Yıldırım, 2016: 436).

Birlik Vakfı Başkanı A. Doğru, kendilerini milliyetçi-muhafazakâr; Kutup Yıldızı'ndan mimar A. Okumuş, Milli Gençlik Vakfı, AK Parti Gençlik kolları ve TÜGVA ile olan ilişkilerinden söz ederek geçmişte ilgili olduğu STK'lar üzerinden kimliğine dair işaretler verdikten sonra insanların evlerine, kalplerine siyaset yoluyla ulaşmanın zorluğundan bahsetmekte ve muhafazakârlık tercihinin oturduğu zemini geniş kitlelere ulaşmak olarak açıklamaktadır.

Kimliksel tanımlamaların yaptıkları faaliyet alanında üretebileceği sorunlardan dolayı bazı katılımcıların İslamcı veya muhafazakâr kavramlarını kullanmaktan kaçındıkları gözlemlenmiştir. Esasında siyasal ve toplumsal talep içeren kavramlar, bireylerin temsillerini tam anlamıyla karşılayamayabilir. Bundan dolayı üçüncü bir sınıflandırma olarak faaliyet merkezli söylemden bahsedilebilir. Geleneksel veya faaliyet merkezli STK algıları, *aidiyetlerin ve faaliyetlerin kimliksel tanımlamalara kurban edilme kaygısından* beslendiği ifade edilebilir.

Meşveret grubu ve İHH ile kendisini irtibatlandıran din görevlisi A. Güzel kendini tanımlarken “sıfatlandırma yapmak istemiyorum. Ayette geçen “sizin en hayırlınız takvaca en üstün olanınızdır” düsturunca bir Müslüman olarak takvalı olmayı amaçlıyorum. Allah için çalışmayı amaçlıyorum, biz dindar bir camiyiz” ifadelerini kullanmaktadır. Yine Sebilay Derneği temsilcilerinden serbest meslek sahibi M. İleri de kendilerini ifade ederken kimliksel söylemden uzak durduğu gözlemlenmiştir. ANÇED Üyesi işletmeci mali müşavir H. Kurt ise “insan zihni modern zamanlarda *etikete düşünmeye* alıştı, bir etiketleme yapmadan düşünemiyor. Yani ben o anlamda muzdaribim” beyanıyla kimliksel söyleme karşı mesafesini belirtmektedir.

Platform üyelerinde çok farklı kimliksel söylem olmasına karşın hâkim tercihin İslamcılık olduğu gözlemlenmektedir. Din-siyaset ilişkisine yönelik 18. Yüzyıldan beri süre gelen gerilimlerin iz düşümü katılımcılar da gözükmele birlikte cari iktidar süreciyle birlikte otoritenin siyasal tercihleriyle ve devlet politikalarıyla uyumlu söylemlere evrildikleri ifade edilebilir. Özellikle kimliksel geçişlerin sadece muhafazakârlık ve milliyetçilik özelinde olmayıp milliyetçilik, muhafazakârlık, İslamcılık ve Müslümanlık gibi kimliksel ifadelerde yer alması bu gözlemi güçlendirmektedir.

Din Siyaset İlişkisinin Riskli Alanı: Din-Devlet İlişkisi

Din ve siyaset ilişkisinin teknik bazda irtibatlandığı ve karşılaşmaların en çok yapıldığı alan din ve devlet ilişkisinin pratiğinde ortaya çıkmaktadır. Kadim dönemlerde bu konu teokrasi başlığında veya devletin meşru kaynağı şeklinde ele alınmıştır. 18. yüzyıl modernite sürecindeki laiklik, devlet, sivil toplum, aydınlanma, cumhuriyet, şehirleşme, endüstrileşme, pozitivizm gibi kavramlar en nihayetinde dinle devletin yetki ve etki alanlarına yönelik tartışmalarını içermektedir. Devletin meşru temelini dinle oluşturulduğu, yine dinlerin devlet pratiğinden üretildiği dönemden devlet pratiğinden dinlerin uzaklaştığı veya ayrılması gerektiği gibi yoğun tartışmaların yaşandığı zaman diliminde İslamcılık fikri, konunun tartışılmasının sonucu olarak ifade edilebilir. Fakat din devlet ilişkisinin her dönem sorunlu bir ilişki olduğu unutulmamalıdır.

İslami referansları önemseyen sivil toplum kuruluşlarının devletle yani kamuyla kurduğu ilişki din siyaset ilişkisi için önemli ipuçları sunmaktadır. Bu anlamda örneklerden toplanan verilerde bu konuda çok farklı anlayışlarla karşılaşmıştır. Bunların başında İslamcılık düşüncesinin en bariz iz düşümü şeklinde ifade edilebilen İslam'ın devlet anlayışının kaçınılmazlığını beyan edenler gelmektedir. Bir başka kategoride ise doğrudan devlet teorisi üzerine dinsel yorumlardan ziyade adalet merkezli veya geçmiş dönem iktidar süreçlerinde yaşanan sorunlar özelinde beyanlar gelmektedir. Bu yorumlar zihni arka planında İran'daki veya başka ülkelerdeki siyasal İslamcılık uygulamalarının dine çıkan faturasına kayıt koyma arzusu yatmaktadır.

MANAD temsilcisi işletmeci A. Almaz, İslam'ın öngördüğü bir yönetim şekli, devlet yapılanması var mı? sorumuza cevaben; “var tabii ki, İslam'ın da kendine göre bir devlet sistemi var. Bu günümüzde ne kadar uygulanabilir ne kadar pratiği var bunu tartışmak lazım, şu an uygulanmakta olan İslam devleti var mı? Yok, adı İslam olan var ama kendisi İslam olan yok”. İslamcılık düşüncesi,

gelişmişlik karşısında geç kalmanın İslam'a mal edilmemesi fikrinden hareketle idealize edilen ve teorik düzlemde İslam'ın ön gördüğü bir devlet modelinin varlığını tarihten beri barındırmaktadır. Nitekim dayandığı en güçlü temellendirmenin Hz. Peygamber dönemi *Medine (site)* devleti, İslamcılık düşüncesinde idealize edilen devlet modelinin uygulaması şeklinde kabul edilmektedir (Garaudy, 1990: 9-59; Şentürk, 2015: 19; Sezer, 2011: 108-122).

Demre Kültür ve Turizm tanıtma ve eğitim Derneği, Demre İmam-Hatip Geliştirme Derneği temsilcisi R. Balcı, *Peygamber efendimiz Medine'de İslam devleti kurmuş ve bütün teşkilat ve yönetim anlayışı bize hadisleri veya sünneti ile iletilmiştir* şeklinde ifade etmiştir. Örneklelimizden 12 kişi ise İslam dininin doğrudan bir yönetim şekil ve modeli önerdiğini düşünüyor (A. Almaz, H. Yılmaz, R. Balcı, A. Doğru, O. İlhan, H. Mert, H. Yıldırım, M. Ak, M. Yüce, R. Aydın, E. Can, Y. Enes). Geneli bu modelin İslam'ın ilk dönemine; Medine toplumu, devleti örnekliğine işaret ediyorlar.

Din ve devlet karşılaştırmasında adalet ve ilkesel yaklaşım üzerinden çözümlene getirenler de olmuştur. ADAP üyelerinden Av. A. Şahin, “yönetimde asıl olanın adalet, eşitlik, çoğulculuk, birlikte yaşama kültürünü oluşturabilmenin sistemlerin isimlerinden daha önemli” olduğunu beyan ederken bu adalet tartışmasında H. Yılmaz'ın beyanında ise ilkesel olarak yaklaşımda adaletin önemli olduğunu fakat adaletin dayandığı temel paradigmanın daha önemli olduğunu ve bu adaletin fitrata uygunluğunun da ancak *İslam'da* olabileceğini belirtmek suretiyle yönetimde referansını dinden alan bir yaklaşım arzuladığı anlaşılmaktadır. Diğer taraftan din-siyaset karşılaştırmalarında hâkim kavram olarak ön plana çıkan adalet merkezli ve ilkesel yaklaşım söylemi katılımcılar nezdinde tek düzeyde olmadığı da gözlemlenmektedir. Nitekim bu adaletin içeriğine ilişkin vurgu bazı üyelerde modern, pozitif hukuk merkezli iken bazılarında dini kaynaklı olduğu gözlemlenmektedir.

İslam ve devlet özelinde yaşanan bu çoğulcu yaklaşım laiklikte de görülmektedir. Laiklik konusunda ideolojik bagajdan kaynaklanan teorik karşılaştırmalardan hareket etmenin yanında laikliğin Türkiye tecrübesinden de hareket edildiği gözlemlenmektedir. ANÇED temsilcisi eğitimci C. Demir, batılı kavramların siyasal hayatta referansının tamamen beşerî kaynaklı veya seküler olması ve İslam dininin ise; siyasal, sosyal, ekonomik ve ahlaki hayata dair ilke ve prensiplerin kaynağının aşkın olana yani Tanrı'nın emirlerine tabi olmayı gerektirdiğini ifade etmiştir. Bununla beraber Demir, İslam'ın siyasal zemini, adalet, liyakat ve istişaredir, bu prensipleri uygulayan her siyasal sistemle birlikte

olabileceğini ifade ederek içeriğin önemini vurgulamaktadır. Yani kaynağını dinden almak suretiyle yönetim şekillerinde modernleşmede bir sakınca görmediği kendi beyanlarında şu şekilde ifade edilmiştir: Laiklik hem bireysel hayatta hem de devlet yönetiminde, *aşkına ait direktiflerin, normların, ahlaki ve sosyal hayata dair ilkelerin olmaması* demektir. Yine Birlik Vakfı temsilcisi Av. A. Doğru, din-siyaset ilişkisi bağlamında mahiyeti itibarı ile İslam, laiklik vb. sistemlerle karşılaştırılabilmesinin mümkün olmadığını; karşılaştırılabilmesi için aynı değerlerde olması gerektiğini söyleyerek İslam dininin kaynağı itibarıyla üstün olduğunu düşünmektedir. Fakat yönetim sisteminin şekil veya isimlendirmesinden ziyade adaletin önemli olduğuna ve buradan kaynağını dinden alan, adaleti tesis eden, Asr-ı Saadet dönemi vurgularından siyasette dinin belirleyici olması arzusunda olduğunu beyan etmiştir.

28 Şubat'tan İktidar Sorumluluğuna Kimliksel Temellendirmeler

Sivil toplum kuruluşlarının din-siyaset çözümlemesinde en dikkat çeken içerik, örneklemin 28 Şubat ve cari iktidarla ilişkisindeki değişim çizgisinde gözlemlenmiştir. 28 Şubat sürecinde yaşanan sorunlar ve 28 Şubat algısı, İslami referanslı sivil toplum kuruluşlarının din-siyaset ilişkisinde ve kendi kimliksel tanımlamalarında çok belirleyici olmuştur. 1990'lı yıllar, Türkiye sivil toplum çalışmalarının artarak devam ettiği dönem olması bakımından önemli bir zaman dilimidir. Buna karşın ülke yönetiminde siyasal krizlerin yoğun olduğu bir dönem olarak dikkat çekmektedir. Esasında süreç 1980'li yıllardan başlayan bir değişim hikâyesidir. 1980'li yıllarda devletçi anlayışa karşı gelişen liberalizm, demokratikleşme, insan hak ve özgürlükleri, çevreyi ve doğayı koruma, kadın hakları gibi temaların yanı sıra sivil toplum, din ve vicdan özgürlüğü de dönemin aydınlarının önemli gündem maddelerini oluşturmaktadır. Devlet yöneticilerinden özellikle Özal, liberalizm ve sivil toplum savunucusu olarak dikkat çekmektedir. Yeni oluşan bu sivilleşme atmosferinde, siyasal ilişkileri zımni olarak devam eden İslami gruplar; dernek, vakıf, platform vb. kurum ve kuruluşlar aracılığıyla resmi düzeyde siyasal katılımcılığın paydaşı olmaya başlamıştır. Ancak "İslamcıların" sivilleşmeleri ve siyasal alanın paydaşlarından biri olma faaliyetleri 28 Şubat 1997 darbesiyle önemli bir travma yaşamıştır (Çaha, 1997: 28-63; Tekeli, 2005: 20). ADAP platformu üyeleri 28 Şubat sürecinde bir şekilde sorun yaşamışlardır. Devlette din ve inanç özgürlüğünün garantisi olarak görülen laiklik gerekçe gösterilerek din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması şeklinde bir söylem geliştirirken uygulamada devlet; bürokrasi ve siyasal iktidarların da gönüllü veya

zoraki katılımlarıyla kendi istedikleri kadar bir din anlayışı ikame etme çalışmaları İslami kesimlerin zor zamanlar yaşamasına neden olmuştur.

Üyelerden A. Güzel, O. Dağ ve B. Uygur, insan hak ve özgürlüklerine, inanç özgürlüğüne yapılan müdahaleleri ve bu süreçte yaşanan sıkıntıların şiddetini kendi yaşamışlık ve gözlemleri üzerinden; yine aileleri de etkileyen süreçlerden bahsetmişlerdir:

O süreçte imamdım, çok büyük baskı gördük. Okulum devam etmesine rağmen beni zorla askere gönderdiler. Askerde de çok büyük ıstırap gördük. 28 Şubat sürecinden sonra da gördüğümüz zulümler hep belleğimizde kaldı, hiç unutmadık. Beni öldürtmek için bir suikastçı ayarlamışlar. Suikastçı ile günlerce beraber nöbet tuttuk. Çocuk daha sonra bana kendi itiraf etti. Bir daha da seni ömür boyu görmem dedi ve o zamandan beri birbirimizi görmedik. Böyle bir süreçten çıktık geldik. Çok kayıplarımız oldu (A. Güzel).

Bu ve benzeri mağduriyet hikâyelerine hemen hemen bütün üyelerin ifadelerinde rastlanmıştır. Fakat 28 Şubat sürecinde yaşanan sorunlar hem öz eleştiri yapma hem de kimliksel yoğunlaşma anlamında öğretici bir imkâna da bürünmüş gözükmektedir. Üyelerden R. Balcı, A. Doğru ve E. Can, 28 Şubat'ta yapılan baskı ve zulümlerin olduğunu ayrıntıya girmeden işaret ederek bu müdahalelerden sonra sivil toplum olarak kendilerine dönük öz eleştirilere yönelmeleri dikkat çekiyor. Öz eleştiriye örnek olması adına iş adamı R. Balcının beyanları dikkat çekmektedir:

28 Şubat döneminde birçok cemaat ve dernek bulunmaktaydı ama 28 Şubatçılar vitrine bir taş attı vitrinde hiçbir şeyin olmadığını gördük. Birçok teşkilat darmadağın oldu. Teşkilatlı ve belli prensibi olanlar çalışmalarına devam etti. Prensipli teşkilatlar devlet zulmü görseler de yılmadılar hedefleri için inandığı yolda çalışmalarına devam ettiler, etmektedirler.

Her bir katılımcının 28 Şubat'ta yaşadığı sorunları tek tek buraya almaktansa ön plana çıkan içerik şu şekilde ifade edebilir: Din ve vicdan özgürlüğü, inanç özgürlüğü kapsamında değerlendirdikleri; Kur'an kursları ve imam hatip okullarının kapatılması, dernek ve vakıflar aracılığıyla siyasal sisteme katılma arzularının engellenmesi, başörtüsü takma, namaz kılma vb. ibadetleri nedeniyle irtica gerekçesiyle meslekten ihraç edilme, eğitim haklarının hem sivil hem de resmi alanda engellenmeye çalışılması, siyasal sosyal alanlardaki müdahaleler ve ekonomik alandaki bürokratik engeller, süresiz tutuklamalar ve can güvenliği gibi

şikâyetlerin dile getirildiği dönemde; hak, hukuk, adalet, eşitlik, özgürlük ve insan hakları gibi kavramların hiçe sayıldığı mağduriyetlerin ön planda olduğu gözlenmiştir.

28 Şubat'ın hemen sonrasında İslami referansları önemseyen muhafazakâr yönetimin iktidara gelmesiyle birlikte İslamcı STK'lar için travmayı hafifletici bir süreç ve devletle irtibatın yoğunlaşması başlamıştır. Hem örneklem olan ADAP platformunun hem de 2002'den başlayan Ak Parti iktidarının siyasal söylemlerinde 28 Şubat ile hesaplaşılması, mağduriyetlerin telafi edilmesi ve muhafazakar nesil yetiştirilmesi adına kader birliği vardır. Bu ontolojik zemin din ve siyaset ilişkisinin analizine yönelik oldukça zengin içerikler üreten pratikler ortaya çıkarmıştır. Yaşanan süreci akademik bir başlığa çekme ve kavramsallaştırma anlamında *İslami referansları güçlü STK'ların iktidar üzerinden devletle barıştığı hatta devletleştikleri* ifade edilebilir. ADAP üyelerinden eğitimci E. Aslan, 2002 öncesi fikir dünyalarında demokratik usullerle İslami mücadele olmayacağına inanılan ekoller içinde olduklarını ifade etmektedir. Fakat 28 Şubat sürecinde yaşadıkları zor şartları özetledikten sonra o dönemin şartlarında önlerine çıkan siyasal temsiller içinde kendileri gibi düşünen ve yaşayan insanlardan oluşan AK Partiyi görünce içinde buldukları şartların da zorlamasıyla AK Partiye destek olmayı bir çıkış yolu olarak gördükleri şu beyanlarından anlaşılmaktadır:

28 Şubat dönemi zirve yaptığında artık gına geldi. Artık bitsin bu zulüm dediğimiz bir dönemdi. Buna bir de ekonomik krizler ve ahlaki dejenerasyon eklenince iyice bunaldık. Ondan sonra böyle bir yönetici gelince biz beklentimizin çok çok üzerinde huzur yakalamış olduk. Bunun tadını on sene yaşadık.

Eğitimci E. Aslan, 28 Şubat sonrası AK Parti ile başlayan dönemin İslamcı STK'lar üzerine etkileri veya sivil toplum kuruluşlarının iktidarla olan ilişkileri ve doğurduğu sonuçları değerlendirmek üzere sorulan sorulara verdiği cevaplarda iktidarın makul yaklaşımlarının kurumsallaşma sürecini hızlandırdığını, kurumsallaşmanın kurum ve bireyler arası iletişimi kuvvetlendirmesi, yasakların kalkıyor olmasıyla yaklaşık 10 yıl göreceli bir huzur yaşadıklarını belirtmektedir. Fakat bu süreçte kendilerini tekrar sorgulama ihtiyacı hissettiklerini ve sonuçta resmileşmenin kendilerinde; “samimiyet, feragat ve fedakârlık” konusunda olumsuz etkiler oluşturduğunu; özellikle kurumlaşmanın sonucu gelişen “devlet projeleri” kapsamında alınan paralar nedeniyle; kurumlara girdi sağlayan “ekmek teknesi”

gözüyle bakmaya başlayanların olması, sivil toplum faaliyetlerine samimiyetten daha çok şekilsel bir boyut kazandırdığını bir öz eleştiri şeklinde ifade edilmiştir.

28 Şubat ve sonrasında kıyaslanmasında Demir'in ifadeleri dikkat çekmektedir:

28 Şubat bütün İslamcı yapıları derinden etkiledi. Ulusal ve seküler (laik) bir yapıya mensup devlet yapılanması ile İslami söylem arasındaki farklılıklar devlet lehine büyük oranda değişti. AK Parti tecrübesi ile de bu farklar tamamen devlet lehine olacak şekilde maalesef ortada kalmış gibi duruyor. Yani Ulusal söylemler tamamen, Seküler söylemler ise 'ama fakat'larla bizim söylemlerimiz haline gelmiş gibi duruyor.

İslamcı STK'ların kamuda bürokrasi yoluyla yer alıp 28 Şubat süreciyle hesaplaşırken din-siyaset ilişkisine sekülerleşme kavramı üzerinden içerik ürettikleri ifade edilebilir. Özellikle orta sınıflaşan, kamusal imkânlarla açılmak isteyen ve de ulaşan 28 Şubat'ın *ötekileri*, kaçınılmaz olarak cumhuriyetle, laiklikle, kamusal sermayeyle, seküler temsillerle ortak mekânda yer almak ve zihinsel esneklikler kurmak zorunda kalmışlardır. Bu yakınlığın ürettiği bedel ise bazı zamanlarda özgün ve özgür duruşlarını kaybetmekle ödenebilmektedir. Yine iktidar sürecinde ideolojik söylemlerinin sorgulanmasının yanında bu değişim üzerinden kendilerini sorguladıklarını A. Güzel'in ifadelerinde görülmektedir:

Şimdiki iktidarda ilk dönemlerde bir şeyler elde ettik gibi düşündük, bir rehavete kapıldık. Elde ettiklerimizin de elden kayıp gittiğini gördük, şu anda Müslümanların yeniden dirilişe ihtiyacı olduğunu düşünüyorum. Özgürüz ama davayı kaybediyoruz, müminler artık birbirlerinin derdini düşünmez oldu. Rahatız ama çalışmayı bıraktık. Bu iktidar bizim iktidarımız, iktidar yapar dedik, rehavete kapıldık. Bir kısmımız da makam, mevki, para gibi bir şeyler elde etme gayreti içine girdi.

28 Şubat'ın ürettiği mağduriyetler, bugünkü politik ve toplumsal uygulamalara yönelik sukut etmeyi sağladığı, kazanımları kaybetme korkusu ürettiği ve eski günlere dönme kâbusu hissettirdiği gözlemlenmektedir. Vamık Volkan, (2009: 66-74) (geniş grup) kimliğin(in) oluşumunda *seçilmiş zaferler ve seçilmiş travma/örselenmeler* kavramlarını kullanır. Kavramların geniş anlamına örnek vermek gerekirse, *Malazgirt Savaşı Türkler için seçilmiş zafer, Bizanslılar içinse seçilmiş travmadır*. Bir olayın *seçilmiş travma* özelliği kazanabilmesi için olayı yaşayan grubun kayıp duygularını ve bununla bağlantılı olarak ortaya çıkması

gereken yas duygularını yaşayamaması gerekmektedir. *Eğer yas, yaşanmışsa travmanın etkileri biter ve seçilmiş travma olmaktan çıkar.* Ama herhangi bir acı hiçbir zaman unutulmaz ve abartılı şekilde mitleştirilerek sürüp gider. Bu tür acılar, gerek grubun bilincinde gerekse de bilinç dışında paylaşılarak o grubun kimliğinin içinde yer alır. Seçilmiş olmasa da travma, kimliğin bir parçası haline gelir (Çevik, 2010: 17-18).

28 Şubat, ADAP platformu üyelerinin kimliksel tanımında etkili bir söylem olarak karşılaşılmıştır. Ülke tarihinde doğrudan dindar kesime yönelik darbeye temsil eden 28 Şubat'ın, sadece oluşturduğu mağduriyetlerle değil bin yıl sürecek (politik-psikolojik) söylemiyle (seçilmiş) bir travma yarattığı söylenebilir. Ama bu travmanın, yakın dönem iktidar sürecinde o zamanın aktörlerinin yargılanması ve mağdurların haklarının iade edilmesiyle etkisinin kaldırılması veya azaltılması istenilmiştir. Hem bu iktidar süreci politikaları hem de 28 Şubat'ın bin yıl sür(e)memesi, olayın lisanınca bir yas tutma anlamına gelir. Çünkü dindar kesimin zihninde 28 Şubat'ın bin yıl süreceği söylemi/korkusu, travmaya seçilmişlik özelliği katan bir söylemdi. Fakat en başında seçilmişliği tartışmalı da olsa bu süreç, dindarların zihin dünyasında ve bugünkü aidiyet/kimlik söyleminde çokça kullanılmaktadır. Bu tür acılar, grup kimliğinin önemli bir söylemi olurken her an yeniden üretilmektedir.

Mali Kaynak: Din-Siyaset İlişkisinin Derin Hikâyesi

Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisinin hazırladığı “Sivil Toplum Örgütleri” adlı kitabın “Başyazı” bölümünde (2001: 32) sivil toplum örgütleri mali kaynakları açısından sınıflandırılırken kamuoyu, kamu fonlaması ve fon toplayıcı STÖ'ler şeklinde yapılmıştır. Bu sınıflamayla STK'ların söylemlerinden oluşturduğumuz sınıflamanın örtüştüğü görülmektedir. İktidarların bazı STK'ları kamuya yararlılık kapsamına alması ve bazı STK'lara açıktan yardımda bulunmaları kamuoyu oluşturmanın başka bir ifadesidir. Yine fon toplayıcı STÖ'leri de gönüllü kuruluşlar kategorisinde değerlendirmek mümkündür. Mali kaynaklar ve iktidar ilişkisini gösteren farklı verileri yukarıda zaman zaman farklı başlıklarda değinilmiş olsa da doğrudan mali kaynakları sorulduğunda alınan cevaplar, dolaylı verilerle karşılaştırma imkânı sunmuştur. Bu da STK'ların iktidar ilişkisini mali kaynaklar bakımından daha anlaşılır kılmıştır. Üyelerin “Mali kaynaklarınızı nasıl oluşturuyorsunuz?” sorusuna verdikleri cevaplarda ittifak ettikleri nokta sivil toplum kuruluşlarının mali kaynaklarını kendilerinin ve gönüllülük esasına göre oluşturduklarıdır. Hatta iktidarlardan alınacak desteklerin özgünlüklerini ve özgürlüklerini sınırlayacağını düşünmektedirler. Fakat bu

bağlamda her ne kadar platform temsilcisi E. Aslan ve H. Yılmaz hiçbir devlet yardımı almadıklarını ve bunun kedilerini güçlü ve etkili kılan en bariz özellikleri olduğunu söyleseler de üyelerin beyanına göre 13 derneğin, merkezi ve yerel yönetimlerle ortak projeler yaptığı görülmektedir. Yine E. Aslan'ın, İYAK'ın ve İMH'nın yönetiminde, H. Yılmaz'ın ise Beyaz Baston Derneğinin yönetiminde olduğu farklı sorulardaki cevaplardan tespit edilebilmektedir.

İş adamı R. Balcı projeler için imam hatip okulları ve sivil toplum kuruluşları olarak tüm devlet kurumlarıyla rahatça görüşmekteyiz derken, doğrudan kaynağımız gönüllüler ve üyelerimizin yardımlarıdır demiştir. Av. A. Doğru mali yönden doğrudan destek almıyoruz ama birtakım faaliyetlerde kolaylıklar sağlanıyor; belediyelerden otobüs, sosyal yardımlar veya salonları kullanma gibi dolaylı yardımlar alınıyor. Bu destek doğrudan cebinize giren bir para değil, cebinizden para çıkmasını engelleyen bir destek. Birlik Vakfı ve pek çok STK'da bu yapılıyor.

STK'lar her ne kadar gönüllü birlikler olsa da mali açıdan bir külfeti söz konusudur. Hem mali kaynak bulabilme hem de kamunun bazı yüklerini almak için iktidarla kurulan ilişki, kaçınılmaz olarak söylem birlikteliğini doğurmaktadır.

Geçmiş yıllarda terör örgütü muamelesi gören sivil toplum gruplarının zımni olarak yürüttükleri faaliyetleri, iktidarın sağladığı hukuki ve idari yasal zeminin sağladığı imkânlarla daha kolay yapabilmektedirler. İktidarın sağladığı hukuki, idari, siyasal ve toplumsal meşruiyet ile resmi ve açıktan faaliyet yapabilir durumda olmaları ve bu STK'ların önemli bir kısmının kamuya yararlılık statüsüne alınmaları, STK'ların daha kolay toplumsal karşılık bulmaları “Kamuoyu fonlamasıyla” birebir örtüşmektedir. İktidarın taraf olması neticesinde yöneticilerin bazı STK'lara açıktan bağışta bulunmaları da gönüllü bağışçılığı yönlendirmekte ve desteklemektedir. STK'ların, akredite edilmede yaşadıkları pozitif ayrımcılık için düşünce anlamında ayrımcılığa karşı olduklarını belirtmelerine rağmen devlet kurumları ve uluslararası kurumların fonlarına ilgi ve iştirakleri gözlemlenmektedir. Bazıları bu durumu gerekçelendirirken iktidarlara yakın STK'ların menfaatlenmelerinin bir gelenek olduğunu ifade edilirken bu dönemde en azından diğer ADD, ÇYDD vb. STK'lar ötekileştirilmediğini beyan etmişlerdir. Diğer taraftan geçmiş dönemler dışlanmışlıkların telafisi anlamında pozitif ayrımcılığı kendilerine hak gördükleri ise üyelerin bazılarının söylemlerinden anlaşılmaktadır. R. Balcı, iktidarı desteklemelerine rağmen yeterince destek görmediğini beyan etmiştir. A. Doğru, H. Mert ve H. Kurt başta olmak üzere bazı üyeler, doğrudan nakdi yardım olmasa da dolaylı olarak yapılan aynı yardımların cepten para çıkmadan birçok faaliyetin yapılmasına imkân sağladığını belirtmişlerdir. Bu dolaylı

yardımların da sivil toplum kuruluşlarında iktidarın doğru veya yanlış her durumunu olumlama veya onaylama yanlına sebep olduğu beyanlarında tespit edilmiştir.

Sonuç

Sivil toplum- iktidar ilişkilerinde sivil toplumun önemli bir kısmını teoloji eksenli STK'lar ve çalışmamız özelinde İslamcı STK'ların oluşturmaktadır. Doğal olarak bu STK'ların iktidar ilişkisi konunun din-devlet ilişkisi bağlamında değerlendirilmesini zorunlu kılmıştır. Din ve siyaset ilişkisi, teori ve uygulama bazında birbirlerinden çok farklı kabuller içermektedir. Dönemsel okumaların ilişki zemini problematik alanların çeşitlenen birçok konu olagelmesine sebep olmuştur. Kadim dönemlerde dinle siyasal alan, sosyal hayat ortak kümesinde yer yer gerilimler taşısa da karşılıklı meşrulaştırım fonksiyonunun da görece bir konsensüse sahip olduğu söylenebilir. Moderniteyle birlikte din ve siyasal alanlar farklılaşma zemininden ayrışma ve çatışmaya evrilirken bu ilişkinin problematik alanları laiklik, devlet, aydınlanma, cumhuriyet, pozitif hukuk, sivil toplum, sekülerlik gibi konu başlıklarında kendini göstermiştir.

Güçlü kamu otoritesi karşısında toplumsal alanların görece özerk ve sivil perspektifte bir felsefi altyapıdan hareketle sivil toplum tasavvurunun kurumsal şekillenışı ise sivil toplum kuruluşları (STK) olarak ortaya çıkmıştır. Söz konusu karşılaşma 17. ve 18. yüzyıl toplumsallığının bir yansıması olup Batıda ortaya çıkan toplumsal sözleşme, rasyonelleşme, pozitif hukuk gibi imkânların ürettiği bir sonuçtur. Bu anlamda sivil toplum kuruluşları her bir toplum özelinde kendine özgü bir formda olurken devletle, kamu otoritesiyle uyuşan veya çatışan söylemlerine şahit olunmuştur. Esasında sivil toplum kuruluşları, teorik düzlemde sivil alanın organizasyonunu sivil felsefeyle örgütlemeyi hedeflemekle birlikte pratikte ideolojik, dini ve siyasal bagajlardan kurtulamamışlardır. Bu noktada sivil söylemin devlet felsefesinden uzak olmaları ve çatışmalarının zorunlu olduğu gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır. Bununla beraber sivil toplum kuruluşlarının ideolojik bagajları, siyasal manevralara altyapı sağlama fonksiyonları, kitlesel terör faaliyetlerinin meşrulaştırım aracına dönüşmesi gibi örnekler sivil perspektiflerin veya sivil toplum kuruluşlarının özgün ve özgülüğünü tartışma konusu yapmıştır. Din-siyaset ilişkisi zemininde sivil toplum-iktidar ilişkisinde görülen problemlere örneklemimizi oluşturan Akdeniz Dayanışma platformu (ADAP) analizinde 18. yüzyıl din ve siyaset tartışmasının yaşandığı dönemin İslamcılık olarak ifade edilebilen felsefi kabulün iz düşümleri olarak görülebilir. Fakat toplumsal değişimin etkileri Sivil toplum kuruluşlarının Klasik dönem İslamcı söylemlerinin kamusal ve toplumsal alanda meşruiyet/meşrulaşım veya tanınırlık, etkinlik arzularıyla İslamcılıktan

muhafazakârlık, muhafazakâr-mütedeyyin, muhafazakâr-milliyetçilik söylemlerine doğru değişimlerini zorunlu kıldığı anlaşılmaktadır. Örneklemleri oluşturan sivil toplum kuruluşlarının iktidarın söylemleriyle örtüşen İdeolojik kabulleri (muhafazakâr nesil, dindar nesil, aile yapısının korunması, ülkenin toprak bütünlüğü vb.) ve siyasal erkin oluşturduğu doğrudan veya dolaylı bürokratik, ekonomik kazanımları kaybetme korkuları, Seküler zihniyetin dayatmaları ve 28 Şubat sürecinin oluşturduğu travmaların devam eden bilinçaltı etkileri siyasal eklemlenmeyi ve eklemlenmenin meşrulaştırım gerekçesini oluşturmuştur. Siyasal eklemlenmenin sunduğu imkânlar, STK'lar ve temsilcilerinin farklılıklarına rağmen birlikte söylem ve eylem geliştirebilme kabiliyetleri, toplumsal ve siyasal etki oluşturma bilme imkanları siyasal dayanışmayı pekiştirmeye sebep olmuştur. Buda geçmiş dönemlerdeki zımnî olarak gerçekleştirdikleri sivil toplum faaliyetlerinin legal/resmî zeminde değişen dönemsel iktidar değişimlerinden etkilenmeden devam ettirebilme arzularıyla birleşince sivil toplum kuruluşlarının kabul görmüş tüzükleri ve mali kaynakları açısından devlet tarafından denetlenmeleri talebini oluşturmuştur. Fakat bu denetlemenin askeri disiplinden ziyade sivilcilik koşullarının felsefi donanımına sahip sivil ekipler tarafından gerçekleşmesini istemektedirler.

90'lı yıllarda resmileşme ve kurumsallaşma sürecine dahil olan İslami STK'lar 28 Şubat sürecinde kesintiye uğrayan faaliyetlerinin AK Parti iktidarıyla cumhuriyetin kuruluşundan bu güne ilk defa hukuki, idari kolaylıklar sonucu devlet imkanlarıyla buluşmaları zihin dünyalarında devlet-siyasal iktidar ayrışmasına sebep olmuştur. Bu durum da devlet ülke bütünlüğü şemsiyesi altında demokratik zeminde siyasal iktidar değişimlerine odaklanmalarına dönüşmüştür. Ötekileştirici ve dayatmacı anlayışa dayanan batılılaşma/sekülerleşme ideolojisinin adeta terörize ettiği toplumsal kesimler sunulan fırsat eşitliği ve kucaklayıcı yaklaşımlarla demokratik idari sistemin ve seküler kurumların benimsenmesi sağlamıştır. İslamcı STK'ların Hz. Peygamber dönemine atıfları, ilk dönem vurgularına dayanan “İslami devlet” düşüncelerinin ontolojik zeminini ve sivilcilik anlayışlarının ontolojik zemini olarak ise “Medine toplumu” ve ilk Müslümanların Necaşi'nin kiralığına sığınma örneği üzerinden hareketle oluşturulduğu gözlenmiştir. Güncel sistemlerle barışma gerekçelerini “devletin dini adaletidir” düşüncesinden hareketle hukukumuzu gözetken seküler kurumsallaşmada ve birlikte yaşamda sakınca görmüyoruz-a dönüşmüştür. Aslında yasalar ve güvenlik tedbirleriyle gerçekleştirilemeyen değişim ve devrim yasalarının vazgeçilmez şartı laiklik yorumlanarak kabul edilmiş ve sekülerleşme içselleştirilmiştir. Ancak sivilleşme yerine otoriterleşme eğilimi ve dini referansların yok sayıldığı hukukileşme izlenimi

ve ideolojik sekülerleşme STK'lar da yeniden bir sorgulama sürecine işaret etmektedir.

Kaynakça

- ADAP, "Hakkımızda". <http://www.adapplatformu.org/hakkimizda/> (erişim tarihi: 10.04.2020).
- Akçura, Y. (2019). *Üç Tarz-ı Siyaset*. Karbon Kitaplar: İstanbul.
- Arslan, A. (2017). *Kibleyi Kaybettiren Dönüşüm*. Beyan Yayınları: İstanbul.
- Atay, R. (2012). *Ernst Troeltsch'in Din Felsefesi*. Yayınevi: Ankara.
- Aydın, E. (2013). *İslamcılık ve Din Politikaları*. Literatür Yayınları: İstanbul.
- Aydın, M. S. (1990). "Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi". *İslamî Araştırmalar*. 4/4.
- Coulon, A. (2010). *Etnometodoloji*. çev. Ümit Tatlıcan Küre Yayınları: İstanbul.
- Çayır, K. (2015). *Türkiye'de İslamcılık ve İslami Edebiyat*. İstanbul. Bilgi Üniversitesi: Yayınları, İstanbul.
- Çevik, A. (2010). *Politik Psikoloji*. Dost Yayınları: Ankara.
- Fiğlalı, E. R. (1997). *Din ve Devlet İlişkileri*. Muğla Üniv. Rek. Yayınları: Muğla.
- Garaudy, R. (1990). *İslam ve İnsanlığın Geleceği*. çev. C. Aydın Pınar Yayınları: İstanbul.
- Garfinkel, H. (1967). *Studies in Ethnomethodology*. Prentice Hall, Inc.: New Jersey.
- Gordon, S. (2020). *Sosyal Bilimler Tarihi ve Felsefesi*. çev. H. Kösebalaban ve Ü. Tatlıcan, Küre Yayınları: İstanbul.
- Gökalp, Z. (2018). *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*. Karbon Kitaplar: İstanbul.
- Göküş, Ş. (2020). *Türkçülük Akımında Eğitim ve Din Eğitimi*. İlahiyat Yayınları: Ankara.
- Hobbes, T. (1998). *Leviathan*. Oxford Univesty Press: New York.
- Kara, İ. (1986). *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*. Risale Yayınları: İstanbul.
- Kara, İ. (1994). *İslamcıların Siyasi Görüşleri*. İz Yayınları: İstanbul.
- Kara, İ. (2003). *Din ve Modernleşme Arasında*. Dergâh Yayınları: İstanbul.
- Karpat, K. H. (2019). *İslam'ın Siyasallaşması*. Timaş Yayınları: İstanbul.
- Köktaş, M. E. (1997). *Din ve Siyaset*. Vadi Yayınları: Ankara.
- Mardin, Ş. (2011). *Türkiye'de Din ve Siyaset*. İletişim Yayınları: İstanbul.
- Miller, D. (1995). "Sivil Toplum". *Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi II (K-Z)*. Ümit Yayıncılık, Ankara, 2. Cilt, 288.
- Mosca, G. (2019). *Siyasi Doktrinler Tarihi*. çev. S. Tiryakioğlu, Bilge Yayıncılık: İstanbul.
- Rahman, F. (1999). *İslam*, çev. M. Dağ-M. Aydın, Ankara Okulu Yayınları: Ankara.
- Rousseau, J. J. (1999). *Toplum Sözleşmesi*. çev. A. Erenuluğ, Öteki Yayınları: Ankara.
- Sezer, B. (2011). *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*. Kitabevi: İstanbul.
- Sivil Toplum Kuruluşu, https://fr.wikipedia.org/wiki/Organisation_non_gouvernemental (Erişim tarihi: 20. 11. 2021).
- Sunar, L. (2018). *Türkiye'de İslami STK'ların Kamusal Yapı ve Faaliyetlerinin Değişimi*. Elektronik ISBN 978-605-65233-8-0 (Erişim tarihi: 28/05/2020)

- Şentürk, H. (2015). *Türkiye’de İslami Oluşumlar ve Siyaset İslamcılık*. Çıra Yayınları: İstanbul.
- Tunaya, T. Z. (1991). *İslamcılık Akımı*. Simavi Yayınları: İstanbul.
- Türkmen, H. (2014). *Türkiye’de İslamcılık ve Özeleştiri*. Ekin Yayınları: İstanbul.
- Türkmen, H. (2015). *İslami Uyanış Sürecimiz ve İslamcılık Söyleşileri*. Ekin Yayınları: İstanbul.
- Uslu, Ş. (2004). “Laiklik- Din İlişkisi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 16(16): 255-250.
- Vergin, N. (2003). "Din ve Devlet İlişkileri: Düşüncenin Bitmeyen Senfonisi", *Türkiye Günlüğü*. 72, Ankara.
- Volkan, V. (2009). *Körü Körüne İnanç*. çev. Özgür Karaçam, Okyanus Yayınları: İstanbul.
- Wallace, R. A. & Wolf, A. (2012). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. çev. L. Elburuz & M. Rami Ayas, Doğu Batı Yayınları: İzmir.
- Yıldırım, E. (2016). *Neoliberal İslamcılık*. Pınar Yayınları: İstanbul.

Hans Reichenbach'ın Etik Anlayışı

Hans Reichenbach's Understanding of Ethics

Beşir AYDİN – Ömer BOZKURT

Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı / Teacher, Ministry of National Education.
besiraydin47@gmail.com, Orcid ID: 0000-0003-0057-6520

Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü / Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences. omerbozkurt21@gmail.com, Orcid ID: 0000-0001-5317-1012

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	14 Kasım / November 2021
Kabul Tarihi – Date Accepted	19 Aralık / December 2021
Yayın Tarihi – Date Published	31 Aralık / December 2021
Yayın Sezonu	Aralık Özel Sayı
Pub Date Season	December Special Issue

Atf / Cite as: Aydın, B. - Bozkurt, Ö., (2021), Hans Reichenbach'ın Etik Anlayışı/ Hans Reichenbach's Understanding of Ethics. *Turkish Academic Research Review*, 6 (4), 28-65. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/67631/1014229>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Copyright © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



Hans Reichenbach'ın Etik Anlayışı¹

Beşir AYDİN – Ömer BOZKURT

Öz

Bu çalışmada temel amacımız, ünlü mantıkçı ampirist filozof Hans Reichenbach'ın etik anlayışını incelemektir. Reichenbach ahlak görüşünü “Bilimsel Felsefe” tasarımıyla uyumlu bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu anlayışla felsefenin sadece bilimsel bir temelde inşa edilebileceğini, bilimin dışında ne metafiziğin ne de başka bir kavramın felsefeye kaynak olabileceğini öne sürmektedir. Bilimsel olanın dışında hiçbir şeyin bilgi değeri taşımadığını varsayan bu anlayışa göre başta etik olmak üzere metafizik, din veya estetiğe dair yargılar bilişsel bir anlama sahip olamazlar. Reichenbach, buradan hareketle ahlak görüşlerini bilimsel bir temelde oluşturmaya çalışan Sokrates, Platon, Baruch Spinoza ve özellikle de Immanuel Kant'a eleştiriler yöneltmekte ve şu soruyu sormaktadır: Bilişsel bir zemine sahip olmayan etik ifadeler ne türden yargılardır? Reichenbach, etik yargıların biçimsel olarak buyruk, özsel anlamda ise istençlerimizin bir tezahürü olduklarını savunur. Bu yargıların temel amacı bize bir olgu durumu hakkında bilgi sağlamak değil, davranışlarımıza yön vermek ve toplumsal hayatımızı şekillendirmektir. Bu buyrukların temel kaynağı ise öznenin bizzat kendisidir. Bireysel olarak herkes ahlaki buyruklar oluşturabilir ve başkalarının da bunlara uymasını isteyebilir. Ancak karmaşa çıkmaması adına bireylerin demokratik bir ortamda moral buyruklarını tartışması ve sosyal bir uzlaşmaya varması gerekir. Başka bir deyişle ahlaki kurallar, herkesin aktif katılımıyla gerçekleşecek olan sosyal bir mütabakatla belirlenebilir. Diğer taraftan Reichenbach sadece etik bir kuram geliştirmekle kalmamakta, ahlak felsefesinde önemli bir sorun olan özgür irade problemine de bir çözüm önerisi getirmeye çalışmaktadır. Kuantum fiziğiyle birlikte gündemi meşgul eden indeterminizmin bu problemin üstesinden gelmede gerekli imkânları sunduğunu savunmakta ve bunu ispatlama yoluna girmektedir. Son olarak temel amacının ahlakın doğasını çözümlenmek olduğunu ifade eden Reichenbach, filozofun ahlaki kurallar ortaya koymaması, sadece mantıksal analizler yaparak etiğin yapısı ve kaynağı ve üzerine bir soruşturma gerçekleştirilmesi gerektiğini düşünür. Bu bağlamda Reichenbach'ın etik anlayışına genel olarak bakıldığında meta-etikteki bilişsel olmayan kuramların kategorisinde değerlendirildiğini ifade etmek gerekir.

Anahtar Kavramlar: Hans Reichenbach, Mantıkçı ampirizm, Etik, Meta-etik, Buyrukçu Etik.

¹ Bu çalışma Prof. Dr. Ömer Bozkurt'un danışmanlığında Beşir Aydın tarafından hazırlanmış olan yüksek lisans tezinden (Beşir Aydın, *Hans Reichenbach'ın Etik Anlayışı*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mardin Artuklu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Mardin 2021) türetilmiştir.

Hans Reichenbach's Understanding of Ethics

Abstract

The main purpose of this study is to examine the ethical thought of the logical empiricist philosopher Hans Reichenbach. He introduces his ethical theory in accordance with the conception of "Scientific Philosophy". This comprehension assumes that philosophy is constructed on a scientific basis, and that except for science, neither metaphysics nor any other concept can be the source of philosophy. According to this understanding, statements of metaphysics, ethics, religion, or aesthetics cannot have cognitive meaning. For this reason, Reichenbach criticizes Socrates, Plato, Baruch Spinoza, and especially Immanuel Kant, who try to base their moral views on cognitive foundations and asks this question: What is the structure of ethical statements? Reichenbach argues that ethical judgments are imperatives and express our volition. The fundamental objective of moral imperatives is not to provide sense content about the matter of facts but to guide our behaviours and shape our social life. The main source of these imperatives is the subject himself or herself. Reichenbach states that individualistically, everybody is free to form their moral imperatives and asks others to abide by them. However, to avoid confusion individuals should discuss their moral directives in a democratic atmosphere and reach social agreements. Put another way, it is possible to achieve moral directives through social agreements in which everybody actively participates. Reichenbach not only develops an ethical theory but also attempts to propose a solution to the problem of free will. He asserts that indeterminism, which comes into prominence with the quantum physics, provides important opportunities to overcome this problem. Finally, his main goal is analyze the nature of morality. According to him, the philosopher must not set up moral rules but investigate the structure and source of ethics by making logical analyzes. When examined at large, it should be stated that Reichenbach's ethical thought is included in the category of non-cognitive theories in meta-ethics.

Keywords: Hans Reichenbach, Ethics, Logical Empiricism, Meta Ethics, Prescriptive Ethics.

Structured Abstract

In this paper, we would like to examine Hans Reichenbach's ethical thought, who is one of the founders of logical empiricism. Reichenbach introduces his ethical theory in accordance with the conception of "Scientific Philosophy". He puts forward that this philosophical understanding is the result of scientific developments in the 19th century and it rises on the ground constructed by modern science. Thus, except for science, neither metaphysics nor any other concept can be the source of philosophy. One of the most distinguishing features of this understanding is the verifiability principle, also known as the logical empiricist theory of meaning. This principle considers only analytic a priori and synthetic a posteriori propositions as meaningful. Analytic a priori propositions are judgments of logic and mathematics, while synthetic a posteriori propositions are judgments of the natural sciences. Apart from both of them, all statements are meaningless. Ethical judgments, on the other hand, cannot be based on knowledge as they are not included within these statements. Therefore, the conception of scientific philosophy argues that ethical statements arise not on a cognitive basis but on a non-cognitive one. According to Reichenbach, verifiability is a characteristic of propositions, but ethical utterances are not the kind of this. They are directives that cannot be classified as true or false. Basically, these directives are expressions of our volition. For instance, "Open the door!" is not a verifiable statement that could be categorized as a proposition of

logic and mathematics or physics, biology, chemistry, or other natural sciences. It is a volitional utterance and indicates an expression like the following statement “Mr John would like the door to be opened.” In this context, ethical utterances are imperatives that express the subject’s volition. According to Reichenbach, we can distinguish between two versions of volitional characteristics of ethical judgments: the expressive version and the declarative version. An ethical judgment in the expressive version reveals the volition of the speaker and it refers to an imperative mode. For example, “You should not smoke here” can be translated into “Don’t smoke!” In the declarative version, on the other hand, an ethical judgment is defined as an expression about the volitional state of the speaker. For example “You should not smoke here” can be explicated “Mr X would like to not to be smoked here.” It is clear that both expressive and declarative versions reveal the volition of the speaker. The difference between them is that an expression in the form of “should” is appeared as an imperative in the expressive version, while in the declarative version it reflects the voluntary decisions of the speaker. In addition, ethical imperatives are regulative components of individual and social life; thus, it is important to understand how they are composed of. Reichenbach states that individualistically, everybody is free to form their moral directives and asks other people to obey them. However, to avoid confusing individuals should discuss their moral directives in a democratic atmosphere and reach a social consensus. In other words, it is possible to achieve moral directives through social agreements in which everyone actively participates. Reichenbach asserts that scientific philosophy can also solve the problem of free will which has long been discussed in the history of philosophy. According to him, the preceding philosophical theories attempted to solve this problem by constructing unclear conceptions and speculative doctrines, but they were unsuccessful. However, scientific philosophy can easily overcome this problem by taking advantage of the conclusions of quantum physics. According to this allegation, quantum physics has shown that indeterminism dominates the subatomic world. Events in this world are interconnected not by strict causality, but by probabilistic relationships. In this context, if will and action link through determinism, it means that they are tightly connected which leads to the conclusion that freedom is a massive illusion. But if we hypothesize indeterminism within this gap, the obligation for this connection is eliminated. Consequently, to make free will possible, we need a probabilistic causality between these two elements. From this point of view, Reichenbach believes that indeterminism provides this probabilistic causality and thus can help solve the problem of free will. Reichenbach's ethical approach is considered in the scope of meta-ethical theories. While constructing his ethical theory, Reichenbach suggests that his intention is not to discuss moral problems but to analyze the nature of morality. His main goal is to investigate the structure, nature, and source of ethics by making logical analyses. Hence, Reichenbach should not be supposed to develop a normative ethical theory. Leading people for their lives, forming absolute ethical principles, giving advice or preaches, or setting rules which everyone should follow does not matter for him. He defends the opinion that a philosopher will never be able to provide ethical guidance. The only thing that a philosopher can do is to construct a modern theory of knowledge and improve an ethical system on this basis. This is exactly what Reichenbach intends to do.

Giriş

Analitik felsefe geleneği içerisinde ortaya çıkan mantıkçı ampirizm, modern felsefeye damgasını vurmuş ve ileri sürdüğü tezlerle dikkatleri üzerine toplamıştır. Bu akımın en belirgin özellikleri, felsefeyi mantıksal dil analizine indirgemek, bilimsel olanı aşırı derecede önemsemek ve metafiziğe savaş açmak olarak sıralanabilir. Mantıkçı ampiristler başta metafizik, din, estetik olmak üzere olgusal dilin dışında kalan her şeyi saçma bulmuş ve bunların bilişsel bir anlama sahip olamayacağını ifade etmişlerdir. Elbette ki bu tutumlarını etik alanına da yansıtılmışlar ve mantıksal analizi etiğe uygulayarak meta-etik kuramlar geliştirmişlerdir.

Hans Reichenbach (1891-1953), bu akımın liderlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kendisi mantıkçı ampirizmi Berlin’nde temsil etmiş, Viyana Çevresi ile ortak faaliyetler gerçekleştirmiş, Viyana Çevresinin resmi yayın organı olan *Erkenntnis* dergisinin editörlüğünü Rudolf Carnap (1891-1970) ile beraber yürütmüştür. Ancak Nazilerin artan baskısına dayanamayarak Türkiye’ye göç etmiştir. 1933-1938 yılları arasında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü başkanı olarak görevde bulunmuş, Macit Gökberk (1908-1993), Nusret Hızır (1899-1980), Halil Vehbi Eralp (1907-1994) ve Hilmi Ziya Ülken (1901-1974) gibi Cumhuriyet’in ilk kuşak felsefecilerine hocalık yapmış ve Türk düşüncesine önemli katkıları olmuştur. Bu maksatla düşünce tarihimizde önemli bir yeri olan bu filozofun etik anlayışını incelemek ülkemizdeki felsefe çalışmaları için önemli bir adım olacaktır.

Bu çalışmamızda amacımız Reichenbach’ın etik anlayışını ortaya koymaktır. Hemen belirtelim ki bu konu ile ilgili yaptığımız literatür taramasında ülkemizde Reichenbach’la ilgili yapılan çalışmaların daha çok filozofun hayatına, bilim felsefesine, sembolik mantıkla ilgili çalışmalarına ve Türk düşüncesine etkisine yönelik olduğu tespit edilmiştir. Reichenbach’ın etik anlayışıyla ilgili ise sadece genel nitelikli bir çalışmanın olduğu gözlenmiştir. Ahmet Cevizci (1959-2014) tarafından kaleme alınmış olan *Felsefe Ansiklopedisi*’ndeki “Etiğin Tarihi” maddesinde filozofun etik anlayışının genel bir portresi sunulmuştur (Cevizci, 2007: 828-829). Bunun dışında bu konu ile ilgili spesifik olarak yazılmış kitap, makale, tez veya ansiklopedi maddesine rastlanamamıştır. Bu nedenle ülkemizin fikir dünyasında önemli bir yere sahip olan bu şahsiyetin düşünce sisteminde etiğin yeri, yorumlanma tarzı ve bu konudaki değerlendirmelerinin sistematik bir tarzda ortaya konulması büyük önem taşımaktadır. Bu maksatla çalışmamızın ilk bölümünde filozofun etik anlayışının hangi temellere dayandığı ile ilgili olarak bir inceleme

yapılmış, ikinci bölümünde ise filozofun etik anlayışı ayrıntılı bir şekilde araştırılmış, özgür irade probleminde indeterminizm bağlamında getirdiği çözüm önerisi incelenmiş ve bu konuda tartışmalara ve değerlendirmelere yer verilmiştir.

1. Hans Reichenbach'ın Etik Anlayışının Temelleri

Hans Reichenbach, etik anlayışını sistemleştirirken temel amacının bilimsel felsefenin sonuçlarıyla uyumlu bir etik kuramı geliştirmek olduğunu açıkça dile getirmektedir (Reichenbach, 1993: 185). Dolayısıyla Reichenbach'ın etik anlayışının bilimsel felsefe tasarımıyla paralel olduğu ve etik görüşlerini bu doğrultuda oluşturmaya çalıştığı hemen fark edilebilir. Bu nedenle Reichenbach'ın etik anlayışını anlamak için onun bilimsel felsefe kavramını incelemek gerekir.

Reichenbach, felsefeye sadece bilimin kaynaklık edebileceğini ve felsefenin yalnızca bilimsel bir temelde yükselebileceğini savunmaktadır. Kendisi felsefeyi bilimin bir türevi olarak kabul etmekte, bunun dışında kalan her türlü felsefeyi ise “rasyonalist”, “spekülatif”, “geleneksel” veya “klasik” olarak adlandırmaktadır (Reichenbach, 1993: 9). Reichenbach, bilimsel felsefenin 19. yüzyılda meydana gelen bilimsel gelişmelerin bir ürünü olduğunu ve modern bilimin tesis ettiği bir ortamda inşa edildiğini öne sürmektedir. Bu anlayış, felsefi sorulara verilen bilimsel yanıtların oluşturduğu bir zeminde ortaya çıkmıştır. En önemli itici gücünü ise özellikle Albert Einstein'ın (1879-1955) görelilik teorisi ve Max Planck'ın (1858-1947) kuantum mekaniğini geliştirmesiyle kazanmıştır (Reichenbach, 1993: 85-87).

Bilimsel Felsefenin Doğuşu adlı eserinde bu fikirlerini ayrıntılı bir şekilde işleyen Reichenbach, hedef tahtasına ise Immanuel Kant'ın (1724-1804) sentetik a priori düşüncesini yerleştirmiştir. Çünkü bu düşüncüyü mantıkçı ampirist projenin önündeki en büyük engellerden biri olarak saymış ve ona adeta savaş açmıştır.² Sentetik a prioriye Kant'ın bilgi anlayışıyla özdeş olarak kabul etmiş ve bu anlayışı reddetmenin Kant'ın felsefesini de tamamen reddetmek anlamına geleceğini düşünmüştür. Aynı zamanda sentetik a priorinin çürütülmesi, Reichenbach'ın etik anlayışı için de büyük bir öneme sahiptir. Nitekim ona göre bu düşünce, sadece bilgi kuramına değil aynı zamanda etiğe de uygulanmıştır (Reichenbach, 1993: 185). Bilimsel felsefenin temel amacı ise hem bilgide hem de etikte uygulanan sentetik a prioriye tamamen ortadan kaldırmaktır. Bu bağlamda Reichenbach'ın etik anlayışının da felsefesinin genelinde olduğu gibi bu düşüncenin kabul edilmemesine

² Hatta Reichenbach'ın bu eserine başka bir ad verilmiş olsa “Sentetik a Priorinin Elimine Edilmesi” isminin uygun olacağını altını çizmek gerekir (Reyhani, 2010: 2012).

dayandığını vurgulamak gerekir. Buradan hareketle öncelikle sentetik a priori hakkında kısa bir bilgi vermek faydalı olacaktır.

Kant *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde mevcut bilgiyi deneyimle elde ettiğimizi, ancak bu bilgiyi düzenleyen ve oluşmasını sağlayan elemanların a priori olduğunu belirtmektedir. Kant'a göre bunlar mutlak uzay, mutlak zaman, nedensellik, töz gibi kavramlardır ve insanın bilme yetilerinde a priori olarak vardılar. Bunlar bilginin konusu değil, bilgiyi biçimlendiren ve geçerli kılan unsurlardır. İnsan, deneyimi bilgi haline getiren ancak deneyimden bağımsız olan bu unsurlar sayesinde duyumlardan gelen içeriği bilgiye dönüştürür. İşte bu işlemlerin sonucunda elde edilen bilgi sentetik a priori bir nitelik taşımaktadır (Kant, 1993: 34-44 ; Hızır, 1976: 217).

Reichenbach açısından ise sentetik a priori, belli başlı kaynaklardan beslenmektedir. Her ne kadar hiyerarşik bir şekilde ortaya koymasa da filozofun çalışmaları incelendiğinde sentetik a priorinin bilimsel, epistemolojik ve psikolojik olmak üzere üç temeline atıfta bulunduğu gözlenmiştir. Reichenbach'a göre sentetik a priorinin bilimsel temelleri arasında Newton fiziğindeki "mutlak zaman" ve "mutlak uzay" kavramları bulunmaktadır. Nitekim Newton fiziğinde tüm oluşumlar görelidir, ancak bu göreliliğin teminatı görel olmayan mutlak zaman ve mutlak uzay tarafından sağlanmaktadır. Newton (1643-1727) bu kavramları, cisimlerin hareketini açıklamada bir tür aksiyomatik ilke gibi düşünmüştür (Uçar, 2014: 4) Reichenbach'a göre Kant, bu kavramları idealize ederek felsefesine bilimsel bir kimlik kazandırmak istemiştir. Diğer bir deyişle Newton fiziğindeki bu ilkeleri a priori formlar olarak sistemleştirerek bilgiye ve bilime temel sağlamaya çalışmıştır (Reichenbach, 1993: 37). Ancak Reichenbach'a göre meydana gelen bilimsel gelişmeler Kant'ın bu fikirlerini zor duruma düşürmüştür:

Ne var ki, Kant'ın felsefesini kurarken dayandığı temel, sandığı kadar sağlam değildi. Newton fiziğine, doğa bilgilerimizin eriştiği en son aşama gözüyle bakıyordu. Daha da ileri giderek o bu fiziği felsefi bir sisteme dönüştürme yolunda idealize etmekten kaçınmadı. Katıksız akıldan Newton fiziğinin ilkelerini çıkarmakla, bilginin tam bir akılcı oluşumunu gerçekleştirdiğini, kendisinden önce gelenlerin bir türlü erişemedikleri hedefe ulaştığını, sanıyordu. Başyapıtının (*Saf Aklın Eleştirisi*) adı bile, akli sentetik a priori bilgilerin kaynağı yapmak yolundaki izlencesini yansıtmaktadır (Reichenbach, 1993: 37-38).

Ona göre sentetik a priorinin bilimsel temelini tehlikeye sokan bu gelişmelerden biri, Albert Einstein'ın ortaya attığı görelilik teorisidir. Bu teori zaman ve mekânın mutlak değil, görel olduğunu iddia etmektedir. Buna göre tüm cisimlerin sahip olduğu mutlak bir uzay ve zaman yoktur. Aksine her cisim

bulunduğu pozisyona veya ilişkide bulunduğu başka bir cisme göre görelî olan bir zamana ve uzaya sahiptir (Karbüz, 1995: 82-83). Einstein'ın bu fikirleri, Reichenbach'ın gözünde Kant'ın dayandığı bilimsel temellerin de zayıflamasına neden olmuştur. Çünkü ona göre sentetik a priori'nin temelîne yerleştirdiği kavramlar, modern bilimdeki çalışmalarla artık gücünü kaybetmiştir.

Reichenbach'a göre sentetik a priori'nin epistemolojik temelî, yine Kant tarafından sistematize edilmiştir. Kant'a göre önermeler bilgi verip vermemesi bakımından analitik ve sentetik olmak üzere ikiye ayrılırlar. Analitik yargılar, yüklemîn öznede içerildiği ifadelerdir. Bu önermeler, totolojidirler ve dış dünyaya ait bilgimizi arttırmazlar. Bu durum, analitik önermeleri deneyime başvurmadan a priori olarak bilebildiğimiz anlamına gelmektedir. Sentetik yargılar ise tam tersine yüklemîn öznede içerilmediği ifadelerdir. Bu ifadeler dış dünyaya ait bilgimizi artırma özelliğine sahiptirler. Çünkü doğru veya yanlış olsun bir olgunun niteliği hakkında bize bilgi verirler ve bu önermeleri ispatlamak için duyuşal verilere ihtiyaç duyulur. Bu husus sentetik önermelerin a posteriori olarak kanıtlandığı sonucunu ortaya çıkarmaktadır (Kant, 2014: 14).

Bu durumda analitik yargılar a priori, sentetik yargılar ise a posteriori olarak kanıtlanmak durumundadırlar. Bununla beraber Kant'a göre sentetik yargılar, a priori olarak da kanıtlanabilirler (Kant, 2014: 16). Sentetik a priori yargılar, deneyimden bağımsız akılda önceden var olan ancak olguları betimleyebilen ifadelerdir. Kant'a göre saf matematik, saf doğa bilimi ve metafizik tamamen bu türdendirler. Hatta saf metafiziğin bir bilim olarak olanaklı olması tamamen sentetik a priori önermelerin mümkün olmasına bağlıdır. Çünkü metafiziğin asıl amacını sentetik a priori önermeler oluşturmaktadır (Kant, 2014: 20-25).

Ancak Reichenbach'a göre modern dönemde geliştirilen "Doğrulanabilirlik İlkesi" sentetik a priori'nin epistemolojik temelîni de çürütmüştür. Peki, bu ilke tam olarak neyi ifade etmektedir? Başta Reichenbach olmak üzere mantıkçı pozitivistlerin ayırt edici özelliklerinden biri de doğa bilimleri ve mantığa karşı derin bir saygı besleyip yüceltmeleri, buna karşın metafiziğe karşı aşırı bir hoşnutsuzluk duymalarıdır. Bu nedenle her iki alanı birbirinden kesin bir şekilde ayırabilecek bir sınırlandırma ayracına ihtiyaç duymuşlar ve kendileriyle sıkça anılan ünlü doğrulanabilirlik ilkesini geliştirmişlerdir. Doğrulanabilirlik ilkesi, mantıkçı pozitivistlerin bilim ile metafiziği birbirinden ayırmak, bilimin yargılarını anlamlı, metafiziğin yargılarını anlamsız kılmak için geliştirdikleri bir sınır koyma ölçütüdür (Altuğ, 2016: 111; Ural, 2012: 67-68). Aynı zamanda doğrulanabilirlik ilkesi,

Reichenbach'a göre bilimsel felsefenin karakteristik özelliklerinden biridir (Reichenbach, 1993: 173). Bu ilkeye göre sadece analitik a priori ve sentetik a posteriori yargılar anlamlıdır (Ayer, 1998: 130). Analitik a priori önermeler, mantık ile matematiğin önermeleridir ve totolojik karakterdedirler. Sentetik a posteriori önermeler ise doğa bilimlerinin yargıları olup deneyle sınanabilen bir yapıya sahiptir. Sentetik a priori yargıların ise var olması söz konusu bile değildir. Çünkü bu yargılar, hem metafiziğe imkân tanımakta hem de modern bilimin verileriyle örtüşmemektedirler (Aslan, 2006: 638). Bu nedenle de epistemolojik olarak sentetik a priori yargılar, herhangi bir bilgi verme özelliğine sahip olmayıp anlamsızdırlar.

Reichenbach, bu gerekçelerden hareketle sentetik a priorinin hem bilimsel hem de epistemolojik temelini kaybettiğini düşünmektedir. Ancak sadece bununla kalmamakta, sentetik a priorinin psikolojik temelini de analiz etmek istemektedir. Bu amaçla Kant'ın kişilik özelliklerini incelemeye ve değerlendirmeye başlamaktadır. Ona göre Kant, dış dünyayla izole edilmiş bir yaşam tarzına sahip olup bütün hayatını Almanya'daki küçük bir liman kenti olan Königsberg'de (Kaliningrad) geçirmiştir. Yakın çevrelerdeki birkaç köy ve şatoya yaptığı ziyaretler dışında pek şehir dışına çıkmamıştır. Hatta Reichenbach'ın iddiasına göre çok az coğrafya bilgisine sahip olmasına rağmen kendisini ziyaret eden bir İngiliz'e Thames Nehri üzerindeki köprüyü en ufak ayrıntısına kadar tasvir edebilmiştir. İngiliz misafir Londra'ya gitmemiş birinin hayal gücüyle yaptığı betimlemeler karşısında hayranlığını gizleyememiştir. Bu husus Reichenbach'a göre Kant'ın dünyayı kendi kafasında inşa etmeye çalıştığını göstermektedir. İşte bu yüzden de aklın bilimler üzerinde düzenleme ve denetleme sahibi olmasına imkân veren bir fikri, yani sentetik a priori düşüncesini kurmuştur (Reichenbach, 2013: 71).

Kısacası Reichenbach'a göre Kant, evreni zihnin bir içeriği olarak görmüş ve aklın hâkimiyetine çok değer vermiştir. Çünkü bütün bilimlere hâkim olabilecek ilkeleri saf akıldan hareketle geliştirmek istemiştir. Ancak gelişen bilim, Kant'ın beklediği gibi sonuçları doğurmamış ve fikirlerinin zayıflamasına neden olmuştur (Reichenbach, 2013: 72-73). Bu nedenle sentetik a priori, ancak filozofun hayatının derinliklerine inilerek yapılacak olan psikolojik analizlerle anlaşılabilir.

Reichenbach'ın sentetik a prioriye dair ulaştığı bu sonuç etik anlayışı için çok önemlidir. Çünkü etik ile ilgili görüşleri sentetik a priorinin reddiyle paralellik arz etmektedir. Sentetik a priori fikri etiğe bilişsel bir temel hazırlama amacı taşıırken, Reichenbach gerek bilimsel gerekse epistemolojik olarak bu yargıların mümkün olmadığını savunarak böyle bir temelin imkânsızlığını ispatlamaya çalışmaktadır. Bu

nedenle de Reichenbach'ın etik görüşlerini bilişsel olmayan bir temele oturtmaya çalıştığını ifade edebiliriz. Bu bağlamda etik görüşlerini, bilgi anlayışıyla aynı çizgide oluşturmaya özen gösteren Reichenbach, bilimsel felsefenin çizgisinde ortaya koymaya çalıştığı bu düşünceleriyle mensubu olduğu akım olan mantıkcı pozitivizmle uyumlu bir görüntü sergilemeye çalıştığını ifade etmek gerekir.

2. Hans Reichenbach'ın Etik Anlayışı

Hans Reichenbach'ın etik anlayışını, 20. yüzyılın başında etikte yeni bir alan olarak ortaya çıkan meta-etik kapsamında değerlendirmek gerekir. “Analitik etik” ve “üst etik” olarak da adlandırılan meta-etik, analitik felsefenin biricik yöntemi olan mantıksal analizin etiğe uygulanması sonucunda ortaya çıkmıştır. Meta-etik, normatif etik gibi neyin doğru neyin yanlış olduğunu belirten, insanlara nasıl davranmaları gerektiğini söyleyen, kurallar koyan veya öğütler veren bir etik anlayışı değildir. Tam tersine ahlaki kavram ve ifadelerin analiz edilmek suretiyle anlamlarının açığa çıkarılması işlemiyle meşgul olmaktadır. Etik yargıların doğası ve temelleri üzerinde çözümler yaparak bu ifadelerin mantıksal yapısını araştırmaya çalışmaktadır (Audi, 1999: 88).

Meta-etik kuramlar belli kategorilere göre sınıflandırılmaktadırlar. Bu kategorilerin temel özellikleri birbirlerine karşıt kavram çiftleri olarak ortaya çıkmış olmalarıdır. Bunlar arasında bilişselci ve bilişselci-olmayan, betimleyici ve betimleyici-olmayan, tanımlayıcı ve tanımlayıcı-olmayan kuramlar gibi ayrımlar yapılmaktadır (Poyraz, 1996: 29). Bununla birlikte bizi ilgilendiren kategori bilişselci ve bilişselci olmayan kuramlara yönelik ayırımdır. Çünkü bu ayırımdan hareketle Reichenbach'ın etik anlayışının meta-etikteki konumu belirlenmeye çalışılacaktır.

Etik önermelerin bilişselci ya da bilişselci olmayan olarak ikiye ayrılması, etik yargıların doğrulanabilir olup olmadıkları dikkate alınarak ortaya çıkmış bir sınıflandırmadır. Bilişselci anlayış etik yargıların bilgi ifade ettiğini, dolayısıyla da bir doğruluk değerine sahip olduğunu öne sürmektedir. Buna karşın bilişselci olmayan anlayış bu yargıların ampirik içeriğe sahip olmadığını, aksine duygu veya buyruk niteliğinde ifadeler olduğunu dile getirmektedir. Bilişselcilere göre “X iyidir.” ile “Su 100 derecede kaynar.” yargıları bilgi verme açısından birbirine eşittirler. Çünkü ikisi de olgulara dayanmaları gerekçesiyle doğru ya da yanlış değeri alabilirler. Bilişselci olmayanlar ise bu düşünceleri asla paylaşmazlar. Onlara göre “X, ahlâkî açıdan yanlıştır.” gibi etik yargılar, doğrulanabilirliğin sınırları içinde değildirler; sadece bazı duyguları, istekleri veya buyrukları ifade ederler (Yıldız,

2012: 15-17). Bilişselci kanatta Moritz Schlick'in (1882-1936) doğalcı etiği ile George Edward Moore'un (1873-1958) ahlaki sezgiciliği bulunmaktadır. Bilişselci olmayan kanatta ise Alfred Jules Ayer'in (1910-1989) duygucu etik anlayışı ile Reichenbach'la birlikte Rudolf Carnap'ın buyrukçu etiği sayılabilir. Dolayısıyla Reichenbach'ın etik anlayışının meta-etik kuramların bilişselci olmayan kanadında yer aldığı ortaya çıkmaktadır. Şimdi ulaştığımız bu sonucu daha da detaylandıralım.

2.1. Etik - Bilgi Koşutluğunun Eleştirisi

Reichenbach, etiğin bilişsel bir temelde asla yükselemeyeceğini ve etik yargıların bilgi değeri taşıyamacağını, sadece buyruklarımızın bir dışavurumu olduklarını düşünmektedir. Bu düşüncesini temellendirmek için bu yargıları doğrulanabilirlik ilkesine göre analiz etmeye çalışır. Ona göre bu ilke göz önüne alındığında etik yargıların ne analitik veya ne sentetik önermeler sınıfına girdiği ortaya çıkmaktadır. Etik yargılar, şayet sentetik önermeler ise bu onların ampirik bir içeriğe sahip oldukları anlamına gelir. Betimleyici etiğin yargıları bu türdendir ve bizlere çeşitli sosyal sınıfların ahlaki özellikleri hakkında bilgi verir. Ancak bu tavır, felsefenin değil sosyolojinin bünyesinde var olan bir etik anlayışıdır. Buna karşılık etik yargılar şayet analitik türden ise ne matematiğin önermeleri gibi ampirik açıdan bilgi verecekler ne de insan davranışlarını değiştirme ve yönlendirme gibi bir amaç taşıyacaklardır. Bu durum, etik yargıların ne analitik ne de sentetik önermelerin sınıfına girdiğini ortaya çıkarmaktadır. Bu nedenle de herhangi bir doğruluk değeri taşımazlar ve bilişsel bir anlama da sahip değildirler (Reichenbach, 1993: 185). Reichenbach, buradan hareketle felsefe tarihinde etiği bilgi temelinde inşa etme çalışmalarına karşı çıkarak bunların tutarsızlığını kanıtlama yoluna girişmektedir. Reichenbach'a göre etiği bilgiyle özdeş olarak kabul eden anlayış, etik-bilgi koşutluğu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ona göre bu anlayışın ilk temsilcileri Sokrates ve Platon'dur (Reichenbach, 1993: 43). Sokrates'i bu anlayışı savunmaya götüren temel sebep ise sofistlerle giriştiği tartışmalardır. Sofistler "Her şeyin ölçütü insandır." ilkesiyle hareket ettiklerinden, etik göreceliliğin (rölativizm) ilk temsilcileridir. Onlara göre iyi veya kötü gibi ahlaki terimler, insana göre değiştiği için herkes tarafından kabul edilebilen evrensel ahlak ilkelerinden bahsedilemez (Özlem, 2017: 24-25).

Buna karşılık sofistlerin etik göreceliliğinin tam karşısında ise Sokrates ve öğrencisi Platon'un savunduğu etik evrenselcilik (üniversalizm) yer almaktadır. Sokrates öncelikle etiğe genel-geçer bir temel bulmak istemektedir. Antik Yunan düşüncesinde de geometrinin ilkeleri zorunlu doğrular olarak kabul edilmektedir.

Etiğin evrenselliğini göstermek o dönemde zorunlu doğrular olarak kabul edilen geometrinin ilkelerine dayanarak ortaya konabilecektir. Diğer bir deyişle etiğin temel ilkeleri de geometrinin ilkeleri gibi evrensel ve zorunlu bilgiler olarak kabul edilebildiği takdirde Sokrates amacına ulaşabilecektir. (Örs, 1994: 117). Buradan hareketle Sokrates bir köleye geometri sorusunu çözdürmeye çalışır. Sokrates'in uyguladığı yöntem soru sorarak köleye yol göstermeye çalışmak ve bilincinde gizli olarak bulunan bilgilerin açığa çıkmasına yardımcı olmaktır. Yani burada herhangi bir öğretim faaliyetinden ziyade zihindeki a priori bilginin -yönlendirici sorular vasıtasıyla- hatırlanması söz konusudur. Zaten Sokrates bunu yaparken bir şey öğretmediğini, sadece kölenin gerçeği kendi gözleriyle görmesi için yardım ettiğini dile getirir (Platon, 2013: 52-54). Sokrates için geometrik bilgi nasıl ki bu şekilde elde ediliyorsa ahlaki ilkeler de aynı yollarla elde edilebilir. Bu nedenle erdem ile bilgi aynı kökene sahiptir ve elde edilmiş metotları da aynıdır. Buna göre ahlaksız davranış sergileyen bir kişi geometri sorusunu yanlış çözen biri gibi bilgisizlik nedeniyle bunu gerçekleştirmiştir. Bu nedenle kimse bilerek kötülük yapmaz, yapsa da bu durum onun bilgisizliğinden kaynaklanmaktadır (Reichenbach, 1993: 43; Odabaş, 2019: 5-8).

Ancak Cevizci'ye göre Sokrates'in bu çabaları sistemli bir metafizik ve epistemolojiden mahrumdur. Çünkü evrensel ahlak ilkelerini bilgi üzerinde temellendirmek için sistemli bir epistemoloji, ahlaki ilkeleri mutlak doğrular olarak kabul etmenin ise sistemli bir metafizikle mümkün olabileceğini öne sürmektedir (Cevizci, 2018: 148). Bu önemli eksiklik ise öğrencisi Platon tarafından "İdealar Teorisi" ile giderilmeye çalışılmıştır. Platon'a göre ahlaki doğrular herkes tarafından kabul edilmesi gereken nesnel doğrulardır. Çünkü onlar, değişken olan fenomenler dünyasına değil mutlak olan idealar dünyasına aittirler. Örneğin bir kişi adalet ideasını akıl yoluyla kavrayıp göre hareket ettiği takdirde adaletli olabilecektir. Platon için bir eylem, şayet doğru bilgiye dayanıyorsa ahlaki olarak doğrudur ve bu eylemi yönlendiren ilke ise iyi ideastır. Çünkü iyi ve kötünün bilgisine sahip olan kişi erdemli olabilir ve böylece iyi ideasına ulaşabilir³ (Platon, 2014; Vatandaş, 2017: 4-5).

Reichenbach'a göre ilk defa Sokrates ve Platonla ortaya çıkan etik-bilgi koşutluğu, daha gelişmiş bir formda rasyonalist filozof Baruch Spinoza'da (1632-1677) tezahür etmiştir. Spinoza da tıpkı Sokrates gibi etiği bilgi ile özdeş kabul

³ Benzer çıkarımlar Ernst Troeltsch ve John Hick tarafından, sırasıyla tarihselcilik ve dinsel çoğulculuk bağlamında yapılmaktadır (Bkz: Atay, 2012: 147-164; Atay, 2014, 152-204).

etmiş ve geometri gibi sağlam bir temel üzerinde tasarlamaya çalışmıştır (Reichenbach, 1993: 44). Nitekim ünlü eseri *Ethica*'yı, Öklit'in *Elementler* adlı kitabını model alarak yazma yoluna girmiştir.⁴ Spinoza, aksiyomatik metodu kullanarak yazdığı bu kitabında tüm ahlak ilkelerinin doğru olarak kabul ettiği birkaç tane aksiyomdan zorunlu olarak çıkacağını ispat etmeye çalışmıştır (Spinoza, 2011). Aslında Spinoza'nın *Ethica*'yı geometrik yöntemle kaleme almasının temel amacı insanın gerçek mutluluğa ermesini sağlamaktır. Çünkü gerçek mutluluk ve iyi yaşam, ancak kesin bilgi ile elde edilebilir. Kesin bilgiye ulaşmak için doğru düşünüş ve kesin sonuçları olan akıl yürütmelerle yola çıkmak gerekir (Dürüşken, 2012: 20).

Reichenbach'a göre Spinoza'nın bu anlayışı Sokrates'in erdemi bilgi olarak kabul eden düşüncesinin daha gelişmiş ve ayrıntılı bir versiyonudur. Bu nedenle Spinoza'nın çalışmaları Sokrates'e nazaran daha sağlam temellere dayanır. Nitekim Sokrates'e göre etik bilgi, a priori bilginin hatırlanması sonucunda elde edilmektedir. Spinoza ise etiği daha sistemli ve rasyonel yollarla düzenlemekte, mantıksal çıkarımlarla güçlendirmektedir (Reichenbach, 1993: 44). Böylece Reichenbach, etiği bilgi temelinde açıklamada Spinoza'nın çalışmalarının Sokrates ve Platon'dan daha başarılı olduğunu düşünmektedir.

Reichenbach'a göre etik-bilgi koşutluğu, kendisini en gelişmiş şekliyle Kant'ta ortaya çıkarmıştır. Nitekim Kant bilgiyi temellendirmek için inşa ettiği sentetik a priori düşüncesini etik kuramının da temelini koymaya çalışmaktadır. Bilgiye ve bilime temel oluşturmak için saf aklın sentetik a priorisini kullanan Kant, ahlaka temel oluşturmak için bu defa pratik aklın sentetik a priorisine başvurur (Atayman, 2005: 127). Diğer bir deyişle Kant'a göre bilgide olduğu gibi etiğin temelinde de herkes için geçerli ve kabul edilebilir bir a priori yasanın olması gerekmektedir. Çünkü Kant eylemlerin içerikleri veya nedenleri ile değil, onlara temel oluşturacak herkes için zorunlu ve genel geçer prensiplerle ilgilenmektedir (Kant, 2002: 33).

Ancak Reichenbach'a göre Kant'ın etik sistemini çökerten en büyük etken yine savunduğu etik-bilgi koşutluğu olmuştur. Çünkü bilgi sadece analitik a priori ve sentetik a posteriori temelde yükselbildiği için sentetik a priori yargılar mümkün

⁴ Spinoza bu eserinde tanımlar, aksiyomlar, önermeler ve kanıtlamalar, notlar ve yorumlamalar, önerme sonucu, yardımcı önermeler ve postulatlar gibi aksiyomatiğin temel araçlarını kullanmaktadır. Zaten *Ethica*'nın orijinal ismi olan *Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ethica*'ya bakıldığında onun geometrik modele göre dizayn edildiği açıkça görülmektedir.

değildir. Bu nedenle de ona göre Kant'ın etik kuramı, bilimsel felsefenin ortaya koyduğu modern bilgi anlayışıyla artık başarısızlığa uğramıştır (Reichenbach, 1993: 48).

Reichenbach, Kant'ın etik anlayışını gerçekten anlayabilmek için psikolojik kökenine değinmek gerektiğini ifade eder. Ona göre etiğin sentetik a priori bir sistem olarak kurulması, Kant'a bilginin sentetik a priori temelinde inşasından daha doyurucu ve haz verici olmuştur. Bilgi kuramı ile uğraşırken ki ağır ve kuru üslubu, ahlaka gelince daha canlı ve renkli bir hal almaya başlamıştır. Hatta Reichenbach'a göre Kant, etik kavramlara duygusal bir haz beslemiş ve onlara kendince kutsiyet atfederek yüceltmeye çalışmıştır (Reichenbach, 1993: 48). Bu iddiasına kanıt olarak da önemli bir kavram olan "ödev" ile ilgili Kant'ın şu ifadelerine atıfta bulunmaktadır:

Ödev: Sen sevilen, duyguları okşayıcı hiçbir eğilim taşımayan, yalnızca boyun eğmeyi isteyen, istenci devindirmek için insanın gönlünde doğal bir tiksime uyandırıp onu korkuya kaptırmayan; insanın gönlüne kendiliğinden girecek kapıyı bulan ve istense de istenmese de kendine karşı saygı uyandıran (her zaman ona uyulmasa da), gizlice ona karşı çıkılsa da önünde bütün eğilimlerin sustuğu bir yasayı yürürlüğe koyan yüce ve büyük ad. Hangisidir sana yaraşır kaynak? Eğilimlerle her türlü yakınlığı geçersiz kılan senin yüce soyunun kökleri nerede bulunur? Onlardan gelmeyi insanların kaçınılmaz bir değer-koşulu sayabildikleri bu kökler nerededir? (aktaran, Reichenbach, 1993: 48; Kant, 2001: 124).

Reichenbach, Kant'ın ödev kavramına neden bu kadar çok önem verdiğini psikolojik analizlerle açıklamaya çalışır. Ona göre Kant, etik sistemini mensubu olduğu orta sınıfın ahlak anlayışına dayandırarak oluşturmuştur. Çünkü yüceltilmiş bir ödev kavramı, herhangi bir istirahate yer vermeden sürekli çalışan ve bitmek tükenmek bilmeyen bir yaşam kavgasındaki orta sınıfın ahlak anlayışının dışavurumudur. Reichenbach bununla da kalmamakta, ödev ahlakının bir liderin emrine boyun eğmeyi erdem olarak gören militarist bir ahlak anlayışının ifadesi olduğunu belirtmektedir (Reichenbach, 1993: 48-49). Kendisi bu konu ile ilgili şu ifadeleri sarf etmektedir:

Burada, uzun süre güçlü bir yönetici kadrosunun otoritesine boyun eğmiş bir burjuva orta sınıfının anlayış özelliğini bulmaktayız. Sentetik a-priori filozofunun trajik yazgısı da bu noktada düğümlenmiş görünüyor: Aklın nihai yapısı diye ortaya koyduğu şey, şaşırtıcı bir biçimde, yetiştiği dönemin sosyal ortamını yansıtmaktadır. Bilgisel a-priorisi zamanının fiziğine, etik a-priorisi ise bağlı olduğu sosyal sınıfın ahlak ölçülerine uygun düşmektedir (Reichenbach, 1993: 49).

Kısacası Reichenbach'a göre Kant'ın etik kuramı tamamen başarısız bir girişimden ibarettir. Bunun temel nedeni de bilgi kuramındaki başarısızlıktan

kaynaklanmaktadır. Etik anlayışının kökenleri ise hayatının derinliklerine inerek psikolojik çözümlenmelerle anlaşılabilir. Bu analizler Reichenbach'ın düşüncesine göre Kant'ın yetiştiği sosyal çevrenin ahlak anlayışını felsefi anlamda sistemleştirme yoluna gittiğini göstermektedir.

Sonuç olarak Reichenbach'a göre felsefe tarihindeki etiği bilgi temelinde sistemleştirme çabaları başarısızlığa uğramıştır. Filozofların bu konudaki çabaları, modern dönemdeki gelişmeler neticesinde artık sonuçsuz kalmıştır. Çünkü bilimsel felsefe, sentetik a prioriye kaynaklık eden etik-bilgi koşutluğunun artık hiçbir değerinin kalmadığını ortaya koymuştur (Reichenbach, 1993: 185). Bu nedenle Reichenbach'ın gözünde bilimsel felsefe, etik kuramların bilgi anlayışlarının üzerinde inşa edilme girişimlerinin başarısız uğraşlar olduğunu ispatlamaktadır.

2.2. Buyrukçu Etik Anlayışı

Etiğin bilgi temelinde yükselemeyeceği neticesine ulaşan Reichenbach, bilimsel felsefenin sonuçlarıyla örtüşebilen bir etik anlayışı oluşturmayı amaçlamaktadır. Çünkü Reichenbach nasıl ki sentetik a prioriye bilgi alanından temizleme gayesini taşıdıysa aynı şekilde etikte de bunu yapmak istemektedir. Bunun için de öncelikle şu soruyu sorar: Bilgisel bir temele sahip olmayan etik yargılar ne türden ifadelerdir? Reichenbach bu soruya şöyle cevap verir: “Doğruluk önermelere özgü bir yüklem ya da özelliştir; oysa etiğin dilsel ifadeleri önerme değildir. Onları bir tür buyruk saymalıyız. Bir buyruk doğru ya da yanlış diye nitelenemez; çünkü buyruklar mantıksal nitelikleri yönünden önermelerden farklıdır.” (Reichenbach, 1993: 187).

Reichenbach'a göre buyruklar, başkasını etkilemek veya gerek istediğimiz gerekse istemediğimiz bir şeyi başkasına yaptırmak için kullandığımız ifadelerdir. Örneğin “Kapıyı kapat!” buyruğunu dikkate aldığımızda bu ifadeye doğru veya yanlış deme imkânımız yoktur. Çünkü ne bir olgu hakkında bilgi vermekte ne de totoolojik bir nitelik taşımaktadır. Bu ifadeyi sadece eylemlerine biçim vermek istediğimiz kişiler için kullanırız. Aynı zamanda bu ifadeyle birlikte karşı tarafa istencimizi de yöneltmiş oluruz. Zira “Kapıyı kapat!” buyruğu, aslında “Bay X kapının kapatılmasını istiyor.” ifadesine göndermede bulunur ki bu husus istencimizin bir yansıması olarak tezahür etmektedir (Reichenbach, 1993: 188). Bu bağlamda Reichenbach'a göre ahlaki yargılar, içeriği istencimiz tarafından belirlenen buyruk türünden ifadelerdir.

Ancak Reichenbach sadece bu tespitiyle kalmaz, ahlaki buyrukların istençsel niteliğini araştırma yoluna da gider. Bunun için de bütün ahlaki buyrukların dilsel ifadesini “yapmalı” (*should*) sözcüğüne indirgeyerek bu sözcüğün çözümlenmesine girişir. Reichenbach’a göre bu sözcüğün “içerimsel anlam”⁵ (*implicational meaning*) ve “özel buyruksal” (*subjective imperative*) olmak üzere iki anlamı vardır. Yapmalı sözcüğünü içerimsel anlama göre incelersek, bir buyruğa uymanın mantıksal bir gereklilik olduğu sonucu ortaya çıkar. Örneğin “Ahmet sigarayı bırakmalıdır.” buyruğundan Ahmet’in sağlık sorunlarıyla karşılaşmamak amacıyla sigarayı bırakması gerektiği neticesine ulaşırız. Yani sigarayı bırakma isteği, sağlığını koruma amacının mantıksal bir sonucudur. Bu nedenle de içerimsel anlam, ahlaki değil de mantıksal bir görev ve sorumluluğa işaret eder (Reichenbach, 1993: 192).

Özel buyruksal anlam ise konuşmacının kendisinin veya başkasının yapmasını istediği buyrukları ifade eder. Dolayısıyla da konuşmacının istencinin bir ifadesi olup burada “yapmalı” buyruğu gizil olarak “Ben böyle istiyorum.” anlamına gelir. Bu nedenle ahlaki buyruk özel bir isteğin ifadesi olmak durumundadır ki Reichenbach’a göre buradan istençsel bir etik anlayışına ulaşmaktayız. Bu anlayışa göre “Yalan söylemek kötüdür.” ifadesi her ne kadar nesnel bir yargı gibi görünse de aslında konuşmacının özel tavrıdır ve “Yalan söylemenin kötü olduğuna dair istencimi dile getiriyorum.” anlamına gelir. Reichenbach’a göre aslında “yapmalı” sözcüğü “ben” ve “şimdi” sözcükleri gibidir ve konuşmacıya göre göreceli bir anlama sahiptir.⁶ Yani farklı konuşmacılar tarafından kullanıldıklarında farklı anlamları barındırabilirler. Reichenbach bu türden sözcüklere “kendine yollamalı/dönüştürülebilir” (*token reflexive term*) adını vermektedir. Belirti kelimesi, bir sözcüğün bireysel kullanımı anlamına gelmektedir. Sözelimi aynı sözcük, iki farklı kişi tarafından kullanılırsa sözcüğün iki farklı belirtisine göndermede bulunur. Yani işin içine “ben”i kattıkları sürece aynı şeylerden bahsetmiş olmazlar. Bu nedenle de iki farklı konuşmacı, aynı sözcüğü kullanmalarına rağmen iki farklı

⁵ Filozofun *Bilimsel Felsefenin Doğuşu* isimli eserinde, mezkur sözcük kitabın çevirmeni tarafından “içermel” olarak tercüme edilmesine rağmen biz “içerimsel” sözcüğünün daha uygun olduğunu düşünüyoruz. Bu nedenle de çalışmamızın sonraki kısımlarında “içerimsel” sözcüğünü kullanacağımızı ifade etmek istiyoruz.

⁶ Mantıkçı pozitivistlere göre “ben”, “bu”, “burası” ve “şimdi” kelimeleri ben-merkezcil terimlerdir. Bu tür terimler, nesnel olmadıkları ve anlam belirsizliğine yol açtıkları gerekçesiyle reddedilmelidir. Bu konuda Rudolf Carnap bu terimleri kullanmak yerine daha açık ifadelerle yer vermek gerektiğini belirtir. Söz gelimi “bu” yerine belirli bir betimleme, “ben” yerine isim, “şimdi” yerine açık-seçik bir zaman aralığı ve “burası” yerine coğrafi konumun verilmesini ve protokol terimlere dönüştürülmesi gerektiğini dile getirir (Altnörs, 2000: 14-15). Çünkü gündelik dilde kullanılabilen bu terimler, anlamı bağlama sıkıştırdığı için bilimsel dilde kullanışlı değildirler.

anlama atıfta bulunurlar (Reichenbach, 1993: 193). Örneğin iki kişi “Güneş doğudan doğar.” önermesini söylediklerinde aslında aynı şeyi dile getirmiş olurlar. Bu önerme güneşin dünyadaki konumuna göre doğudan doğduğunu ifade etmektedir ki bu önerme olgusal bir içeriğe sahip olup geçerliliği deneyim aracılığıyla denetlenebilir. Ancak her ikisi de “Ben güneşin doğudan doğduğunu düşünüyorum.” dedikleri takdirde farklı şeyleri söyledikleri anlamına gelir. Çünkü her ikisi de farklı bireyler olarak kendi kanaatlerini ifade etmiş olurlar. Biri güneşin doğu yönünde doğduğunu ima ederken diğeri ise bilimin ve aydınlanmanın doğu dünyasına ait olduğunu ifade etmiş olabilir. Böylece kendine yollamalı belirti türünden bir ifadeyi kullanmış ve sadece öznel bir yargıyı dile getirmiş olurlar.

Reichenbach’a göre “yapmalı” sözcüğü ahlaki anlamda kendine-yollamalı belirti türündendir ve bu husus etiğin bilimsel felsefe açısından çözümlenmesinde çok önemli rol oynamaktadır. Bu nedenle de ahlaki buyruklar, istençsel niteliktedir ve bireysel anlamda kişinin istençsel kararlarını dile getirir. Bu durum herkesin kendi ahlaki buyruğunu dilediği şekilde oluşturabileceği anlamına gelmektedir. Kişi kendi istencinin niteliğine göre ahlaki kurallarını oluşturabilir ve başkalarının da buna uymasını isteyebilir. Ancak böyle bir şeyi yapmaya hakkımız var mı? Yani başkalarının bize ait ahlaki buyruklara uymalarını isteyebilir miyiz? Başkalarının kendi koydukları buyrukları varken neden kendi istencimizle oluşturduğumuz ahlaki buyruklara uymalarını isteyelim? Bu bir anarşi doğurmaz mı? Reichenbach’a göre böyle bir sonucun çıkması mümkün değildir. Çünkü ahlaki buyrukların istençsel olduklarını dile getirmek, herkesin kendi kafasına göre davranması anlamına gelmemelidir. Reichenbach, herhangi bir şüpheye mahal vermemek adına etik anlayışının anarşizmle karıştırılmamasını istemekte ve herkesin canı nasıl istiyorsa öyle davranabileceği gibi bir düşünceyi savunmadığını belirtmektedir. Bu bağlamda şöyle bir demokratik ilke üzerinde uzlaşabilirlerse problemlerin çözüme kavuşabileceğini savunmaktadır: “Herkes kendi moral buyruklarını oluşturmakta ve bu buyruklara başkalarının uymasını istemekte serbesttir.” (Reichenbach, 1993: 194 - 197).

Reichenbach, bu demokratik ilkenin herkesin kendi istencine güvenmesi gerektiğine dair düşüncesini açıkça ortaya koyduğunu ileri sürmektedir. Bununla birlikte bu ilkeyle herhangi bir çelişkiye düşmediğini iddia ederek konuyu bir örnek üzerinden açıklamaya çalışır. Buna göre çok odalı bir evde yaşadığımızı düşünelim. Bize “Evinizde ihtiyaç fazlası oda varsa evsizlere verilmelidir.” buyruğu emredildiğinde buna cevap olarak “Kimse evini başkasına açmak zorunda değildir.” karşılığını verebiliriz. Karşı taraf kendi isteğini uygulamak için gerekirse halk

oylamasına gidebilir ve buyruğunu yasa haline getirerek hükümetin gücünü arkasına alabilir. Ancak buyruğa iptal davası açılmasının da önüne herhangi bir engel koymaz ve bizim bu eylemi yerine getirmemiz için herhangi bir müeyyide uygulamaz. Yani başkası bize belli direktifler yöneltebilir ancak buna itiraz edebilme ve uymama hakkımızı da bizden gasp etmez. Reichenbach'a göre demokrasinin olumlu tarafı da budur. Başkasının bizim buyruklarımıza uymasını isteyebiliriz, ancak bize itiraz edilmesini engelleyemeyiz. Bu konuda karşı tarafın itiraz etme hakkını güvence altına almamız gerekir (Reichenbach, 1993: 197). Bununla birlikte Reichenbach ortaya koyduğu demokratik ilkenin niteliği hakkında da şunları dile getirir:

Ben koyduğum ilkeyi salt akıldan çıkarmıyorum; bir felsefenin sonucu olarak da ortaya koymuyorum. Ben sadece tüm demokratik ülkelerin politik yaşamlarının temelini oluşturan bir ilkeyi dile getiriyor ve ilkeye olan bağlılığımla çağımın bir ürünü olduğumu gösterdiğimi biliyorum. Ama görüyorum ki, bu ilke bana kendi istencimi yayma ve büyük ölçüde izleme olanağı sağlamaktadır. Bu nedenle ilkeyi moral bir buyruk olarak benimsiyorum. Ama bunun tüm toplum biçimleri için geçerli olduğu iddiasında değilim; öyle ki demokratik bir geleneğin ürünü olan ben, değişik bir gelenek içine konacak olsam, ilkemi değiştirmekten kaçınmam (Reichenbach, 1993: 197-198).

Reichenbach'a göre bu ilke hayatımızı ona göre düzenlememiz gereken veya ahlaki bir öğretiye kaynaklık eden bir aksiyom değildir. Sadece fikrîsel tartışma ve çatışmaya aktif olarak katılmayı bildiren bir çağrıdır. Herkesin kendi istencine göre oluşturduğu ahlaki buyrukları vardır. Reichenbach'a göre herkes bir grup ortamında (parti, sendika, dernek ve sınıf içindeki öğrenci grupları vb. gibi) kendi istencini savunabilmeli ve bu konuda tartışmaktan kaçınmamalıdır. Böyle bir ortamda kişi, başkalarının ahlaki buyrukları karşısında kendi ahlaki buyruklarının ne konumunda olduğunu ve grubun istenciyle uzlaşmayı bizzat yaparak ve yaşayarak öğrenir. Bu bağlamda Reichenbach'a göre bireylerin karşılıklı uzlaşma ve uyum çabaları toplumun etik konusundaki yaklaşımını belirlemektedir (Reichenbach, 1993: 198 - 200).

Kısacası Reichenbach, bireysel olarak oluşturduğumuz ahlaki buyrukları sosyal gruplarda görüşüp tartışabileceğimizi ve bunun sonucunda bir uzlaşma gidebileceğimizi ifade etmektedir. Bu uzlaşımın ise toplumun ahlaki niteliğini oluşturduğunu düşünmektedir. Bununla beraber istencimizi takip ederken mutlak bilgi ve bir hayal olarak gördüğü "Evrensel Ahlak Yasası"nın peşinde koşmamamız gerektiğini de dile getirmektedir. Çünkü Reichenbach'a göre spekülâtif felsefe mutlak doğruluğun arkasında koştuğu gibi mutlak etik ilkeler oluşturma çabasına da girişmiştir. Ancak bilimsel felsefe mutlak etik ilkelerin peşinde koşmaz. Çünkü ahlaki ilkeler, bilgisel bir temele sahip olmayıp tamamen istençlerimizin ürünüdür.

Bu ilkeler geçerliliklerini bilişsel temelden sağlamazlar, daha çok kişi ve toplulukların istençleri sayesinde elde ederler. Ahlaki kurallar, insanlar istediği için ve başkalarının bu kurallara uymalarını gerekli gördükleri için vardır (Reichenbach, 1993: 201-203).

Neticede Reichenbach, bilimsel felsefenin bir sonucu olarak buyrukçu etik anlayışının bu şekilde oluşturulabileceğini iddia etmektedir. Bu fikriyle etiğin bilişsel bir temelin aksine istençsel bir zeminde kurulması gerektiğini ifade ederek, bilişselci olmayan bir tavır takınmaktadır. Bununla birlikte Reichenbach, sadece etik yargıların buyruksal bir niteliğe sahip olduğu düşüncesiyle yetinmemekte, bunların ayrıntılı bir analizini de vermenin mümkün olabileceğini düşünmektedir. Çünkü böyle bir çözümlemenin ahlaki yargıların doğasını daha belirgin kılmak anlamına geldiğini düşünmektedir.

2.3. Etik Yargıların Doğası

Reichenbach, etik yargıların yapısına dair bir çözümlemenin iki biçimde mümkün olduğunu dile getirir. Bunlardan ilki “anlatımsal” (*expressive*) form diğeri ise “bildirimsel” (*declarative*) formdur. Anlatımsal formda “yapmalı” ifadesi konuşmacının istençsel ifadesini ortaya koyar, daha doğrusu bir buyruğa göndermede bulunur. Örneğin “Burada sigara içilmemeli.” cümlesi “Sigara içme!” direktifine göndermede bulunarak konuşmacının isteğini dile getirir (Reichenbach, 1978c: 474).

Bildirimsel formda ise etik bir ifade, konuşmacının istençsel durumu hakkında bildirim niteliğinde bir ifade olarak tanımlanır. Ancak bildirimsel formda “yapmalı” buyruğu, konuşmacının dileğine bağlı bir durumunu ön plana çıkarır. Söz gelimi “Burada sigara içilmemeli!” ifadesi, “Ahmet Bey burada sigara içilmemesini istiyor.” cümlesine göndermede bulunur ve konuşmacının etkisinin daha fazla olduğu rahatlıkla fark edilebilir (Reichenbach, 1978c: 474).

Bu durumda gerek anlatımsal gerekse bildirimsel formda konuşmacının istencini ortaya koyduğu açıktır. Aralarındaki fark “-malı,-meli” formundaki bir ifade, anlatımsal biçimde bir buyruk olarak tezahür ederken, bildirimsel biçimde ise konuşmacının bizzat kendi isteğini ortaya koyması ile ilgilidir.

Buna ek olarak Reichenbach istençsel yorumun aksine, bilişsel bir yapıya sahip olan “bağlantısal/ilişkisel” (*relational*) yorumlamadan da bahsetmektedir. Bağlantısal yorumlamada “yapmalı” buyruğu mantıksal veya fiziksel bir gerekliliği

ifade eder. Daha doğrusu bu anlayışa göre ahlaki ifadeler, ne buyrukların ne de istencimizin bir dışavurumudur. Aksine tamamen fiziksel veya mantıksal sonuçların oluşturduğu bir gerekliliğin neticesi olarak ortaya çıkarlar. Sözelimi “Burada sigara içilmemeli!” kuralının ülkenin yüksek mahkemesi tarafından verildiğini düşünelim. Bu durumda “Yüksek mahkeme, burada sigara içmeyi anayasaya aykırı bulmuştur. Bu nedenle de yasaktır.” ifadesine göndermede bulunur. Bu nedenle sigaranın yasak olması ile ilgili buyruğu artık istencimizin bir ifadesi değil, dış etkenlerle belirlenmiş bir buyruk olarak değerlendirmek zorundayız. Çünkü buradaki buyruk, sadece konuşmacı için değil mantıksal ve fiziksel süreçlerde olduğu gibi herkes için bağlayıcı bir etkiye sahiptir (Reichenbach, 1978c: 475).

Ancak Reichenbach, istençsel yorumlama karşısında bağlantısal yorumlamanın kusurlu ve eksik olduğu düşünmektedir (Reichenbach, 1978c: 475). Bu iddiasını kanıtlamak için de bağlantısal yorumlamanın daha net bir şekilde sunulması gerektiğini öne sürer. Şöyle ki V’yi bir değerler kümesi olarak kabul ettiğimizi düşünelim. Bu durumda şöyle bir yargıya varabiliriz: “V kümesindeki bir değer, A eylemine yol açar.” veya “A eyleminin saiki V kümesindeki bir değerdir.” Reichenbach’a göre bu ifadeler farklı şekillerde yorumlanabilir. Sözelimi A eylemi, V kümesindeki değerler başka kümelerdeki değerlerden daha önemli olduğu için ona tabii olur veya uzun vadede A eylemi V kümesi tarafından güdülenir. Reichenbach’a göre şayet bu koşullar gerçekleşirse A eyleminin V değerler kümesine göre hareket ettiği sonucuna ulaşırız. Ancak bu durumda şöyle bir soru ortaya çıkar: V değerler kümesi tam olarak nedir? Reichenbach, V’nin genel kabul görmüş değerlerden oluşan bir küme olarak sayılabileceğini iddia eder (Reichenbach, 1978c: 475). Ancak bağlantısal yorumlama açısından değerlendirildiğinde bu kümenin belirsiz ve göreceli olduğunu düşünür. Çünkü yukarıda zikredildiği üzere bağlantısal yorumlamada, mantıksal veya fiziksel sebepler neticesinde insanlar ahlaki bir davranışı gösterirler. Bu nedenle de herkesin uyması gereken bir değerler kümesi olduğu varsayılmaktadır. Ancak Reichenbach buna karşı çıkar ve herkesin nihai anlamda aynı değerler kümesine göre davranmasının imkânsız olduğunu ifade eder. Söz gelimi bütün dinler, kültürler veya ideolojiler kendi mensuplarına değerler ve tercih kümeleri sunmaktadırlar. Bu husus değerlerin din, kültür veya ideolojilerin çeşitliliğine göre farklılık gösterebileceği anlamına gelmektedir. Örneğin bir din için yasak olan bir eylem başka dinler için emir olabilmektedir. Bir kültürde hoş görülen bir adet başka bir yerde toplumdaki dışlanma sebebi olarak kabul edilebilmektedir. Bu durumda değerlerin göreceli olması söz konusu olduğundan farklı sınıflara mensup insanların ortak değerlere göre davranması imkânsız olacaktır. Kısaca

bağlantısal yorumlama evrensel bir değerler kümesini varsayarken Reichenbach bunun imkansızlığını savunmaya çalışır. Bir hayal ürünü olarak gördüğü evrensel değerler kümesinin etik tartışmalarda geçerli olmayacağını öne sürer (Reichenbach, 1978c: 477).

Reichenbach, bağlantısal yorumlamaya yönelik itirazını sürdürür ve mantıksal bir çıkarımın bir eyleme neden olamayacağını ispatlamak amacıyla bağlantısal yorumu şöyle bir akıl yürütme formuna sokmaya çalışır:

1) Şayet V, değerlerimizin kümesiye o zaman A eylemini yapmak durumundayız

2) V, değerlerimizin kümesidir.

3) O halde A eylemini yapmamız gerekir.

Bağlantısal yorumu savunan biri (3) önermesinden A eylemini yapmamız gerektiğini ve bunun da yukarıdaki mantıksal çıkarımın sonucu olduğunu iddia edebilir. Ancak Reichenbach buna karşı çıkmakta ve (3)'ü kabul etmek için bunun buyruk türünden bir ifade olması gerektiğini savunmaktadır. Çünkü ona göre ancak bir buyruk, ahlaki eyleme neden olabilir. (3)'ün ise aslında "A'yı yap" buyruğuna işaret ettiğini belirtmektedir. "Peki 'A'yı yap' buyruğunu bilişsel bir çıkarım olarak kabul edebilir miyiz?" sorusuna ise Reichenbach'ın cevabı açıkça "Hayır"dır. Çünkü ona göre (3) her ne kadar önerme formunda olsa da, özünde bir buyruk şeklinde tezahür etmektedir. Dolayısıyla A eylemini gerçekleştirmemiz bilişsel bir çıkarım değil aksine bilişsel olmayan bir sonuçtan, bu önermenin emir kipine delalet etmesinden kaynaklanmaktadır (Reichenbach, 1978c: 478).

Başka bir deyişle "A eylemini yap!" buyruğu bilişsel süreçlerden çıkarılabilir mi? sorusuna Reichenbach olumsuz bir cevap vermektedir. Çünkü buradaki "A eylemini yap!" buyruğu her ne kadar (3)'teki mantıksal bir çıkarım olarak görülse de emir kipinden bir ifade olduğundan bilişsel bir nitelik taşımamaktadır. Filozofun burada dikkat çekmek istediği konu mantıksal akıl yürütmeden hareketle ulaşılan sonucun aslında buyruk türünden bir ifade olarak anlaşılması gerektiğidir. Çünkü ona göre bir önerme ahlaki eyleme yol açamaz. Ancak bir buyruk eylemin oluşmasına neden olabilir. Reichenbach açısından bu husus bilişselci olmayan yorumun özünü oluşturmaktadır (Reichenbach, 1978c: 478-479).

Kısacası bağlantısal yorumlamada belirtildiği gibi fiziksel veya mantıksal sonuçların oluşturduğu bir gerekliliğin neticesi olarak herkesin uyması gereken değerler kümesi yoktur. Aksine her oluşumun kendine özgü oluşturduğu değerler vardır ve herkes için göreceli bir yapıya sahiptir. Aynı zamanda mantıksal bir

çıkarmın bir eyleme neden olması söz konusu değildir. Ancak bu çıkarım bilişsel olmayan bir nitelik taşırsa, yani buyruksal bir yapıya sahip olursa insan eylemine yön verebilir. Reichenbach bilişsel olmayan etiğin bu şekilde kurulabileceğini düşünmektedir.

Diğer taraftan Reichenbach'a göre nasıl ki bilimsel felsefe, buyrukçu bir etik anlayışını mümkün kıldıysa aynı şekilde ahlak felsefesinde önemli bir sorun olan özgür irade problemine de bir çözüm önerisi getirebilir. Başka bir deyişle mantıqçı ampirist tavrını sadece buyrukçu etik anlayışını oluştururken değil bir diğer problem olan özgür irade sorununa da yansıtmıştır. Bu yansıtmanın ne gibi ayrıntılar içerdiği ve ne tür sonuçlar doğurduğu da şimdi tartışılacaktır.

2.4. Özgür İrade Problemi

Felsefe tarihinde en eski ve zor problemlerden biri olarak karşımıza çıkan özgür irade problemi, hemen hemen her dönemde filozofları meşgul etmiş ve ciddi manada üzerinde kafa yorulmuştur (Mengüşoğlu, 1982: 31). Bu problem determinist bir evrende, her şeyin bir önceki nedenler tarafından kesin bir şekilde belirlendiği bir anlayışta, insanın özgür olup olmadığı üzerine yoğunlaşmaktadır. Kimi filozoflar determinizmi kabul edip insan iradesini inkâr ederken kimileri de özgür iradeye yer açmak için determinizmi inkâr etme yoluna başvurmuşlardır. Bu durum göz önüne alındığında Reichenbach'ın ikinci yolu tercih ettiği görülmektedir.

Determinizm, neden-sonuç ilişkisinin zorunlu olduğu ve evrendeki her şeyin birbirine katı bir şekilde bağlı olduğunu dile getiren bir kavramdır. Determinizmde tesadüflere asla yer yoktur ve bir cismin parametreleri hatasız bir şekilde bilinebilirse gelecekte de bu cismin hangi pozisyonda olduğu kesin ve net bir şekilde tespit edilebilir (Yıldırım, 1991: 147). Bu bağlamda determinizm bir saat gibi işleyen ve her şeyin belirlenime tabii olduğu mekanik bir evren modelini bize sunmaktadır. Bu husus insan davranışının da determinizme bağlı olduğunu akla getirmektedir. Zira her olay kendinden önceki bir neden tarafından belirlenime tabii tutuluyorsa, insan davranışının da fizikteki bir olay gibi kesin bir şekilde önceden belirlendiği anlamına gelir. Dolayısıyla determinizmde irade ve eylemler önceden belirlenmişse bu konuda bir özgürlükten bahsetmek mümkün değildir (Reichenbach, 1978b: 431). Başka bir deyişle determinizme göre şayet evren deterministik bir yapıda ise onun bir parçası olan insan da her şeyiyle bu zincirin halkası olması gerekir. Nitekim insanın biyolojik veya psikolojik davranışları gibi ahlaki eylemleri de doğa yasası tarafından belirlenmiştir. Bundan ötürü determinizmin kabul edilmesi

durumunda özgür irade bir yanılısma ve safsatadan ibaret olacaktır (Özlem, 2017: 40-41).

Ancak Reichenbach'ın gözünde determinizm düşüncesi, modern fizikteki çalışmalar neticesinde ciddi sarsıntılar geçirmiştir. Kuantum fiziğindeki önemli bir kavram olan “Belirsizlik İlkesi”nin ortaya atılması ona göre determinizme sert bir darbe vurmuştur. Alman fizikçi Werner Heisenberg (1901-1976) tarafından geliştirilen belirsizlik ilkesine göre atom altı parçacıkların dünyasında bir belirlenim değil aksine belirsizlik bulunmaktadır. Normalde determinizme göre bir atom altı parçacığının konumu belirlendiğinde onun momentumu da kesin olarak bilinebilir. Ancak belirsizlik ilkesine göre bir parçacığın konumu belirlenirse momentumu belirsiz kalmakta, momentumu belirlenirse konumu belirsiz kalmaktadır. Gerek konum gerekse momentumun belirsiz kaldığı durumlarda belirlenim imkânsız olduğundan kesin ve net bir şey söylenemez; sadece olasılık türünden değerler verilebilir. Bu nedenle atom altı dünyada determinizm (belirlenim) yerine indeterminizm (belirsizlik) hakim olmakta, evrenin mekanist-determinist yorumu yerini olasılık kurallarının geçerli olduğu bir evren modeline bırakmaktadır (Adıvar, 1987: 458).

Reichenbach, modern fiziğin bir sonucu olarak indeterminist bir temelde özgür irade probleminin bir çözümünün verilebileceğini düşünmektedir. Determinizmin ise böyle bir çözümü barındırabilecek niteliklere sahip olmadığını savunmaktadır.⁷ Ancak bu çözüm önerisine geçmeden önce özgürlük ve determinizm arasındaki çatışmanın zaman zaman bazı filozoflarca giderilmeye çalışıldığına değinmektedir. Filozofumuz bunların ilkinde Kant'ın özgürlük problemine dair çözümünü örnek vermektedir. Nitekim Kant özgürlüğü doğa yasasının sınırlarından çıkarmak istemiş ve ahlak yasasının olmazsa olmaz bir elamanı olarak formüle etmeye çalışmıştır. Kant'a göre aklın idelerinden biri olarak özgürlük, ahlak yasasının varoluş nedenidir ve kendisine ancak ahlak yasasında meşru bir zemin bulabilmektedir (Kant, 2001: 24). Buna mukabil özgürlük, nesnel gerçekliği deneyimle elde edilemeyen bir idedir ve bu yüzden de doğa yasasının bünyesinde

⁷ Reichenbach'a göre sentetik a priori fikrinin bilimsel dayanaklarından biri de determinist karakterdeki nedensellik anlayışıdır. Ona göre Newton Fiziğinin felsefe üzerindeki etkisinin bir sonucu olarak determinizm, sentetik a priorinin ortaya çıkmasına neden olmuştur (Reichenbach, 1993: 110). Kendisi determinizmin Kant tarafından idealize edildiğini savunarak şu ifadelere yer vermektedir: “Aslında, Kant'ın felsefe sistemi, mutlak uzay, mutlak zaman ve doğanın mutlak belirleyiciliği gibi kavramları içeren bir fizik temeli üzerine oturtulmuş ideolojik nitelikte bir üst-yapı olarak yorumlanmalıdır.” (Reichenbach, 1993: 38). Bu sebeple determinizmin Reichenbach tarafından makul olarak görülmesi mümkün değildir.

değerlendirilemez. Bu nedenle doğa yasasının belirleniminde olmayan ve aklın yasalarına göre hareket edilebilen bir ortamda ortaya çıkabilir (Kant, 2002: 78). Yani insanın özgür olabilmesi için doğa yasasının belirleniminden çıkıp ahlak yasasının sınırlarına girmesi gerekir.

Başka bir deyişle Kant evrendeki determinizmi kabul ederek insanın doğal yönünün bu sistemin bir parçası olduğunu belirtir. Bu yönüyle insan özgür değildir, çünkü determinizme uymak zorunda olan bir varlıktır. Diğer taraftan insanın akıllı bir varlık olarak ahlak yasasının bir parçası olduğunu dile getiren Kant, burada da özgür olmak zorunda olduğunu ifade eder. Böylece insanın hem doğa yasasına hem de ahlak yasasına bağlı olduğunu belirterek insanın düalist yapısına işaret eder. Ona göre insan, doğa yasasıyla bir dışsal belirlenime tabidir, ancak ahlak yasasında ise bir otonomiye sahiptir ve özgürdür (Özlem, 2017: 41-42). Böylece Kant ortaya koyduğu bu fikirlerle, hem determinizmi kabul etmekte hem de özgürlüğü determinizmin sınırlarından çıkarıp ahlak yasasının kapsamında değerlendirerek özgür irade problemine bir çözüm getirmeye çalışmaktadır.

Reichenbach'a göre determinizm ile özgür iradeyi yumuşatmaya yönelik çabaların bir diğeri de Spinoza tarafından gösterilmiştir. Spinoza'ya göre sadece kendi doğası nedeniyle var olan ve kendi eylemlerini sadece kendisi belirleyen kişi mutlak anlamda bir özgürlüğe sahiptir. Dışsal bir etki sonucunda var olan veya bu etki nedeniyle zorunlu olarak eylemlerini gerçekleştiren kişi ise özgür değildir (Spinoza, 2011: 28). Bu durumda Spinoza'ya göre sadece Tanrı mutlak bir özgürlüğe sahiptir. Çünkü kendi nedenini kendinde barındırır ve herhangi bir dışsal etki nedeniyle bir zorunluluğun etkisinde değildir (Spinoza, 2011: 48). İnsan ise dışsal etkilere maruz kaldığı ve determinizmin bünyesinde olduğu için özgür değildir. Peki, gerçekte özgür olmamasına rağmen insandaki özgürlük hissini temel kaynağı nedir? Spinoza bu soruya şöyle bir cevap verir:

Sözgelimi insanlar kendilerinin özgür olduğunu sandıklarından yanılırlar. Bu sanının tek dayanağı, insanların kendi eylemlerinin bilincinde oldukları halde, bu eylemleri belirleyen nedenleri bilmemeleridir. Demek ki, onların özgürlük fikri, kendi eylemlerinin nedenini hiç bilmemeleridir. İnsanın eylemlerinin iradeye bağlı olduğunu söylemeleri ise bir laf kalabalığıdır, çünkü bu söze dair hiçbir fikirleri yoktur (Spinoza, 2011: 122).

Buna karşılık seçimlerinin nedenlerini bilen, onlara ilişkin gerçek bilgiye sahip olan ve aklın rehberliğine inanan kişi, içsel doğasının etkisinde olduğu için özgürdür (Coşkun, 2016: 154). Spinoza açısından özgür birey, aklın ilkelerine göre hareket edebilen ve arzularını tanıyıp onları kontrol edebilen kişidir. Aynı zamanda aklın rehberliğine uyduğu için de erdemlidir (Aşar, 2017: 29-30). Bu nedenle

Spinoza'ya göre insan, rasyonel yönünü kullanıp arzu ve korku gibi duygulanımların etkisine girmedeği müddetçe determinizme rağmen bir özgürlüğe sahiptir.

Reichenbach, sistemindeki tutarlılık açısından Spinoza'nın bu açıklamalarını Kant'ın çözümünden daha başarılı bulmaktadır. Bununla beraber bireysel olarak tek tek filozofların görüşlerini tartışmaktan veya karşılaştırmaktansa özgür irade problemini genel olarak incelemek istediğini belirtir. Bunun için de bu problemin teorik ve pratik olmak üzere iki farklı yönünü birbirinden ayırmak gerektiğini ifade eder. Özgürlük probleminin pratik yönü ampirik verilere dayanarak ortaya çıkmaktadır. Reichenbach'a göre bu husus sıklıkla günlük hayatta veya hukuki durumlarda tezahür edebilmektedir. Sözgelimi biri arkadan bağlamadıkça kolumuzu kaldırmakta ya da sigara içip içmemekte özgür olduğumuzu biliriz. Ancak çoklu kişilik bozukluğuna sahip birinin sık sık farklı kişiliklere bürünmesini özgür irade çerçevesinde değerlendirmek imkânsızdır. Çünkü kendi iradesiyle değil ruhsal bir hastalık sebebiyle bu davranışları işlemektedir (Reichenbach, 1978b: 432).

Bu bağlamda Reichenbach, özgür iradenin var olup olmadığının ampirik verilerle tespit edilebileceğini varsaymaktadır. Ancak her ne kadar durum böyle olsa da özgür irade probleminin teorik olarak çözüme kavuşturulmasını pratik çözümünün bir ön koşulu olarak görmektedir. Bu amaçla teorik çözümün, pratik çözümle başlayan mantıksal düşünme yolları ile yapılması gerektiğini ifade eder. Ancak Reichenbach özgürlüğe dair bu teorik probleme yönelik bir çözümün, determinizm varsayıldığı sürece imkânsız olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle teorik çözümün, determinizm ve indeterminizmi analiz ederek karşılaştırmak ve indeterminizmin daha tutarlı olduğunu tespit etmekle mümkün olduğunu öne sürmektedir. Zaten asıl amacının bu çözümü vermek olduğunu dile getiren Reichenbach, bu konuda şu cümlelere yer verir: "Kısacası özgür iradenin teorik probleminin, deterministik düşüncenin yerini olasılıksal değerlendirmelere bırakılırsa çözülebileceğine inanıyoruz." (Reichenbach, 1978b: 433).

Reichenbach, özgür irade probleminin determinizmi saf dışı bırakılarak olasılıkcı bir nedensellik anlayışı temelinde bir çözüme kavuşulabileceğini iddia etmektedir. Bu maksatla determinizm ve indeterminizm arasındaki farktan yola çıkarak özgür irade problemini analiz etmek istemektedir. Bunun için öncelikle özgürlük problemini, özgür eylem ve özgür olmayan eylem ile özgür irade ve özgür olmayan irade olarak iki farklı kategoride çözümlenmektedir (Reichenbach, 1978b: 433-436). Reichenbach'a göre yalnızca özgür irade ile özgür eylem birleştirilirse tam özgürlüğe sahip olabiliriz. Diğer tüm kombinasyonlarda özgürlüğümüz, ya

belirli bir dereceye kadar vardır ya da hiç yoktur. Ona göre özgür irade ile özgür eylem arasında bir nedenselliğin var olduğu kesindir. Bir eylemi özgür olarak adlandırdığımızda, bu eyleme nedensel olarak bir iradenin etki ettiğini dile getirmek isteriz (Reichenbach, 1978b: 439). Çünkü irade veya isteme meydana gelmediğinde, özgür eylem gerçekleşme olasılığına sahip değildir. Başka bir ifadeyle özgür bir eylemin ön koşulu, bir irade tarafından seçilmesidir. Bu iradenin özgür olması ve sebep olduğu eylemin de özgür olması gerekir. Bu yüzden Reichenbach'ın özgürlük problemini analiz etmek için bahsettiği kombinasyonları açıklamak gerekir.

Reichenbach'a göre eğer bir B eylemi, bir iradeye nedensel olarak bağlhyrsa bu eylem özgürdür. Örneğin, kolumuzu kaldırmak istersek bunu rahatlıkla yapabiliriz. Eğer kolumuzu kaldırmama iradesine sahip olursak, bu sefer kolumuzu kaldırmamayı aynı şekilde rahatlıkla gerçekleştirebiliriz (Reichenbach, 1978b: 470). Burada kolumuzu kaldırma eylemi, kolumuzu kaldırma isteğine nedensel olarak bağlı olduğu için özgür olmak durumundadır.

Reichenbach'a göre özgür olmayan eylem ise şöyle tanımlanabilir: Şayet bir B eylemi, bir iradeyle aralarında bağlantı yok ise özgür değildir. Yani irade ve eylem arasında nedensel bir ilişki yoksa eylemin özgürlüğünden bahsedilemez. Örneğin bir kuleden atladığımızda bir süre sonra havada sabit olarak kalmak isteyebiliriz. Ancak bu durumda havada kalma isteğimizin düşme eylemi üzerinde hiçbir etkisi olmadığını fark ederiz. Çünkü yerçekimi yasası nedeniyle istenen olay fiziksel olarak imkânsızdır (Reichenbach, 1978b: 470).

Reichenbach, eylemlerin hangi durumlarda özgür olduklarına dair bu çözümlemesinden sonra bu sefer irademizin özgür olma koşullarına değinmektedir. Ona göre eğer bir V iradesi, başka bir iradeden önce gelmesi mümkünse özgür olmak durumundadır. Örneğin yarın çalışmak yerine bugün çalışmak isteyebiliriz. Gelecek yılda neler yapacağımıza yönelik irademizi de aynı şekilde başka iradelerle değiştirebiliriz. Bu nedenle isteklerimizi değiştirebilme konusunda serbest olduğumuz için özgür bir iradeye sahibizdir (Reichenbach, 1978b: 470).

Reichenbach'a göre bir iradenin özgür olmaması, bu irade dışında başka bir seçeneğimiz olmadığı zaman ortaya çıkar. Örneğin, hipnotik telkin altında irade özgür olamaz. Aynı şekilde uyuşturucu ve alkol bağımlılığı ya da sigara tiryakiliği nedeniyle iradenin saf dışı kaldığı görülür (Reichenbach, 1978b: 471). Çünkü uyuşturucu veya alkol krizine giren birinin alkol ya da uyuşturucu kullanma veya kullanmama konusunda özgür bir seçim yapmasını bekleyemeyiz. Burada gerçek manada bir özgürlükten ziyade bir bağımlılık ve irademiz dışındaki bir olayın

etkisinde kalma söz konusudur. Bunların etkisinde kalmış birinin iradesi de özgür olmayacaktır.

Daha önce belirttiğimiz gibi Reichenbach'a göre bu kombinasyonlardan sadece özgür irade ve özgür eyleme sahip olduğumuz müddetçe gerçek manada özgürlükten bahsedebiliriz. Yani özgür eyleme etki edecek bir özgür irade olduğu zaman ve bunlar birbirine olasılıksal bir nedensellik bağıyla bağlı olduğu takdirde gerçek anlamda bir özgürlük meydana gelebilir. Örneğin “Futbol maçını izlemeye karar verme.” iradesine A, “Futbol maçını izleme.” eylemine B diyelim ve aralarında determinist bir bağlantı olduğunu düşünelim. Bu durumda A iradesi ortaya çıktığı vakit B eyleminin zorunlu olarak gerçekleşmesi gerekir (Gerçi A iradesinin de başka sebepler tarafından belirlenebildiği gerçeği unutulmamalıdır). Reichenbach ise aralarında böyle zorunluluk olmadığını düşünür ve A iradesine sahip olmamıza rağmen B eylemini gerçekleştirmekten vazgeçebileceğimizi dile getirir. Çünkü aralarında determinist bir ilişki varsayıldığı vakit özgürlüğünün tehlikeye gireceğine kanaat getirir. Bu nedenle A ile B arasında olasılıksal bir nedenselliğin olması gerektiği sonucuna varır. Bu durumda A iradesine sahip olduğumuzda yüksek olasılıkla B eylemini yapacağımız anlamına gelir. Ancak B'yi yapmayacağımıza dair düşük olasılık da akılda tutulmalıdır.

Bununla birlikte Reichenbach'a göre determinizmin sınırları içinde bir eylemin öngörülebilir olması veya bilinmesi, onun özgür olmadığı anlamına gelmektedir. Böylece bir determinist, eylemin öngörülebilir olması ile özgür olması arasında sıkışıp kalmaya başlamaktadır. İşte olasılıkçı bir nedensellik anlayışı tam da burada üstünlüğünü ve kullanışlılığını göstermektedir. Çünkü bir eylemin hem öngörülebilir hem de özgür olmasını aynı anda sağlayabilecek bir potansiyele sahiptir. Örneğin bir kişi X partisine üye ise yüksek ihtimalle bu partiye oy vereceği açıktır. Determinizme göre bu kişinin X partisine üye olması, onun zorunlu olarak bu partiye oy verme eylemini gerektirir. Bu nedenle oy kullanma eylemi, daha önce tahmin edildiği için bir belirlenime tabiidir ve özgür değildir. Ancak indeterminizme göre bu kişinin X partisine oy verme olasılığı yüksek olsa da yine de başka bir adaya oy verebilme olasılığı vardır. Bu nedenle her ne kadar yüksek olasılıkla öngörebiliyor olsak bile belirlenime tabii değildir ve bu kişinin eylemi özgürdür (Siitonen, 2018: 6). Bu bağlamda bir eylemi tahmin etmek determinizmde özgürlüğün ortadan kaldırılmasıyla sonuçlanırken indeterminizm ise böyle neticeye mahal verilmemektedir.

Sonuç olarak Reichenbach, yaptığı mantıksal analizlerle determinist bir temelde özgür iradenin eylemi zorunlu olarak gerektirdiği fikrine karşı çıkarak bunu çürütmeye çalışmıştır. Reichenbach'ta determinist bir düzlemde değil de ancak olasılıkçı bir nedensellik anlayışıyla özgür iradenin mümkün olabileceği düşüncesi hakimdir.

Peki, gerçekten de durum böyle midir? Yani Reichenbach'ın iddia ettiği gibi indeterminizm temel alınarak özgür irade problemine bir çözüm getirilebilir mi? Açıkçası bu konuda Reichenbach'ın haklı olup olmadığı tartışmalı bir husustur. Çünkü Reichenbach ile aynı fikirde olmayan düşünürlerin sayısı azımsanmayacak derecededir. Söz gelimi zihin felsefesindeki çalışmalarıyla öne çıkan Amerikalı filozof John Rogers Searle (1932-) bu konuda farklı düşünen önemli filozoflardan biridir. Searle özgür irade problemini geleneksel metafizik bağlamda değil -tıpkı Reichenbach'ta olduğu gibi- bilimsel verilere dayanarak ele almak istemekte ve nörobiyolojik açıdan incelendiği vakit bu sorunun çözülebileceğini iddia etmektedir (Searle, 2019: 37).

Searle da Reichenbach gibi determinizm ile özgür irade arasında bir uyumsuzluk olduğunu ve bunların aynı anda savunulamayacağını altını çizmektedir. Ona göre “Özgürce” ve “İsteyerek” bir eylemi yapmak istiyorsak determinizme uygun olmayan bir sonuçla karşı karşıya oluruz. Çünkü determinizm, geçerli sebepler meydana geldiği takdirde iradenin zorunlu olarak ortaya çıktığını varsaymaktadır. Ancak Searle göre, irade nedenlere sıkı sıkıya bağlı bir unsur değildir. Çünkü nedenler istedikleri kadar güçlü olsunlar, irademizi belirleyebilecek bir nitelikte olamazlar. Söz gelimi X partisine oy vermek için yeterli nedenler olsa bile bunun zorlayıcı olmadığını, yine de Y partisine oy verebileceğini ifade etmektedir (Searle, 2019: 31). Bunun nedeni ise eylemi işlemeye karar verme ile eylemin işlenmesi arasında bir aralık bulunmaktadır ki bu aralıkta özgürlük kavramı karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda özgürlük bir aksiyomdur, hayatımızı devam ettirmemiz için var olan bir gerekliliktir, herhangi bir nedene zorunlu olarak bağlı olmayıp davranışlarımızın ön koşulu olmak durumundadır (Özcan, 2019: 18).

Determinizm ile özgür irade arasında bir çatışma olduğu konusunda Reichenbach ile hemfikir olan Searle, indeterminizm konusunda ise onunla aynı görüşleri paylaşmaz. Searle'a göre özgürlük probleminin çözümüne indeterminizmin katkıda bulunduğu söylenemez. Çünkü indeterminizm, evrenin temeline raslantısallığı da yerleştirmektedir. Bu durumu özgürlük bağlamında düşündüğümüz vakit olumsuz durumlar ortaya çıkmaktadır. Örneğin “Bazı eylemlerimiz özgürce

ortaya çıkar.” ile “Bu eylemlerimiz rastlantısaldır.” yargıları birbirinden tamamen farklı ifadelerdir (Searle, 2019: 36). Bunları birbirine eşit olarak görmek açık bir çelişkiyi doğuracaktır. Bu durumda Reichenbach yukarıdaki örnekte “Futbol maçını izlemeye karar verme.” İle “Futbol maçını izleme.” arasına olasılığı yerleştirirken Searle ise böyle bir düşüncenin rastlantısallığı da var saymak anlamına geldiğini iddia etmekte ve tam manasıyla özgür bir eylemin ortaya çıkamayacağını vurgulamaktadır. Bu nedenle kuantum mekaniği temel alınarak yapılmış mevcut özgür irade savunmalarını pek inandırıcı bulmamaktadır (Özcan, 2019: 19).

Ancak Searle özellikle 2007 ve sonrasındaki çalışmalarında indeterminizm ile ilgili bu görüşlerini değiştirmiştir. Ona göre şimdiye kadar bilinç ve özgür irade tartışmalarında kuantum indeterminizmi hiç kullanılmamıştır. Searle şayet kuantum indeterminizmini doğada mevcut tek indeterminizm çeşidi olarak kabul ettiğimiz vakit özgür irade problemini açıklamada dikkate alınması gerektiğini düşünmektedir (Searle, 2019: 63). Ona göre şayet zihnimiz determinist bir sistemse o zaman eylemlerimiz önceden belirlendiği için özgür iradeye sahip olmayız. Ancak zihnimizde determinist ilişkiler var ise empirik bir olgu olarak özgür iradeye sahip olduğumuz anlamına gelir (Searle, 2007, s. 76). Çünkü eyleme karar verme ve eylemi işleme arasında bir aralık vardır ki özgürlük bu esnada ortaya çıkmaktadır. Yukarıda da değinildiği gibi Searle bu iki unsur arasında determinizmin gelemeyeceğini iddia eder. Bu nedenle indeterminizm varsayıldığı ve kuantum mekaniğinin de evrenin belirleyen yasaları içerdiği göz önüne alındığı zaman özgür iradenin ortaya çıktığını düşünmektedir. Bu bağlamda Reichenbach irade ve eylem arasında determinist temeldeki bir nedensellik anlayışını kabul ettiğimiz takdirde özgürlüğün ortaya çıktığını iddia etmektedir. Searle ise özgürlüğü nörobiyolojik bir olgu olarak kabul etmekte ve özgürlüğü eylemin nedeni ile eylemin kendisi arasına koyarak bu ilişkilerin determinist bir temelde olduğu takdirde özgürlüğün ortaya çıktığını savunmaktadır.

Özcan’a göre aslında Searle, indeterminizmin özgürlüğe bir temel oluşturamayacağına dair düşüncesini sürdürmektedir. Fakat bu konudaki bazı bilimsel yorumların kendisine yardımcı olmasını ümit etmektedir. Bu nedenle (Reichenbach’ın savunduğu anlamda) indeterminizmi kabul ettiği söylenemez. Çünkü Searle hakkında determinist veya indeterminist olduğuna dair bir kanıya varmak zordur. Onun asıl ilgilendiği şey kendisine yardımcı olan ve gerçek olma olasılığı yüksek olan alternatifleri değerlendirmektir (Özcan, 2019: 24). Bu durumda indeterminizmi savunsun ya da savunmasın Searle’in, özgür irade problemine nörobiyolojik açıdan bakıldığında indeterminizmi makul bir alternatif olarak

gördüğü sonucuna ulaşabiliriz. Aslında Reichenbach fizikçi bir çevreden geldiği için kuantum mekaniğini ve indeterminizmi savunması, onun için hayati bir önem taşımaktadır. Nitekim bu konularla ilgili olarak da hatırı sayılır çalışmalara imza atmıştır. Searle ise dil ve zihin felsefesindeki çalışmalarıyla ön plana çıkmaktadır. İndeterminizmi ise sadece özgür iradeye imkân verebilen bir seçenek olarak gördüğünden bu konuda Reichenbach'tan ayrıldığını ifade etmek gerekir.

Diğer taraftan Reichenbach'ın hocası olan Max Planck'ın özgürlük problemi konusunda onun gibi düşünmediğini ifade etmekte fayda vardır. Fiziksel dünyaya determinizmin hüküm sürdüğünü kabul eden Planck, determinizm ve özgür iradenin birbirleriyle çelişmediğini ifade etmektedir. Çünkü aralarında yapısal ve niteliksel anlamda hiçbir ilişkinin bulunmadığını düşünmektedir. Planck'a göre sadece nedenleri önceden belirleyerek gelecekteki eylemlerimizi tahmin etmek olanaksızdır. Ona göre bu düşünce özgürlük için çok önemli bir kavram olan sorumluluğu ortadan kaldırmaktadır. Bundan ötürü insan davranışına determinizmin asla yön veremeyeceğini düşünmektedir. Planck, fizik dünyada hakim olan determinizm karşısında özgür iradenin imkanını savunabilmek için yeni bir alan yaratmaya çalışmaktadır. O da tıpkı Kant'ın yaptığı gibi özgürlüğü determinizmin sınırlarından çıkarıp ahlak yasasının bünyesinde değerlendirmek gerektiğini düşünmektedir. Ona göre determinizm ile özgür iradenin problemleri birbirinden çok farklıdır. İradenin özgür olması insanın kendi iç problemidir ve bunu sadece kendisi bilebilir; dışsal bir belirlenimden etkilenebilecek bir yapıda değildir. Bunun için de insanın özgür iradesi, ahlak yasasıyla mümkün olabilmektedir (Planck, 1987: 171-173). Buradan anlaşılıyor ki Planck özgürlük problemini, Reichenbach'ın iddia ettiği gibi nedensel ilişkilere dayalı olarak çözülebilecek bir sorun olarak görmemektedir.

Bu bağlamda Planck'ın özgür irade problemine yönelik bakış açısı Reichenbach'ın aksi bir yönde seyretmektedir. Çünkü Planck, Kant'ı andırıcasına özgürlük probleminin ancak nedensellik bağlantısının dışında çözüme kavuşabileceğini iddia ederken Reichenbach, indeterminizm üzerinden, yani nedensel ilişkilerde olasılığın hüküm sürdüğü bir çerçevede problemi çözmeye çalışmaktadır.

Aslında Reichenbach'ın özgür irade problemine yönelik bu yaklaşımıyla bilimsel felsefenin tipik bir örneğini ortaya koyduğunu ifade edebiliriz. Çünkü filozof, bilimsel felsefeyle felsefi problemlerin bilimsel veriler ışığında çözümlenmesi gerektiğini düşünmektedir. Aynı şekilde ahlak felsefesinde uzun

yıllar boyunca tartışılmış olan özgürlük problemine de modern fiziğin ortaya koyduğu gelişmelerle bir çözüm getirilebileceğini düşünmektedir. Böylece spekülatif veya metafizik felsefenin yüzyıllar boyunca bu problemi çözmekte yetersiz kaldığını, buna karşılık bu sorunun bilimsel felsefe tarafından ne kadar kolay bir şekilde çözülebildiğini ve bu nedenle daha üstün olduğunu vurgulamaya çalışmaktadır.

2.5. Tartışma ve Değerlendirme

Reichenbach'ın etik anlayışı genel olarak göz önünde bulundurulduğunda onun için filozof, etiğin doğası üzerine araştırma yapmalı, etik yargıların ne türden nitelikler taşıdığını belirtmeli ve bu yargıların nasıl yorumlanması gerektiği üzerine çözümler yapmalıdır. Dikkat edildiğinde kendisi de ahlak kuramında bunu gerçekleştirmeyi amaçlamıştır. Aslında sadece o değil, diğer mantıkçı ampiristler de normatif etiğin sorunlarıyla ilgilenmemişler, ahlakın yapısını analiz etmeye çalışmışlar ve kaynağı üzerine kuramlar geliştirmişlerdir. Bu nedenle diğer mantıkçı ampiristlerle Reichenbach'ın etik anlayışını karşılaştırarak bir değerlendirmede bulunmak faydalı olacaktır.

Mantıkçı ampiristler arasında Reichenbach'a yakın olan filozoflardan Ayer ve Carnap'ı sayabiliriz. Şu farkla ki Ayer, etik ifadelerin duyguların bir dışı vurumu olduğunu iddia ederken, Carnap tıpkı Reichenbach gibi buyruksal olduğunu dile getirir. Carnap, ahlaki yargıların doğrulanabilirlik ilkesine göre çözümlendikleri takdirde ne analitik ne de sentetik önermeler sınıfına girdiği sonucuna varmaktadır. Bu nedenle ona göre bu yargıları gramer açısından buyruk niteliğindeki ifadeler olarak değerlendirmek gerekir. Bu ifadeler doğru ve yanlış değeri alamadıkları, dolayısıyla da bilişsel bir değer taşımadıkları için de sadece insan davranışları üzerinde etkili olabilir veya onlara yön verebilirler. Örneğin "Öldürmek yanlıştır." ifadesi "Öldürme!" buyruğu olarak anlaşılmalıdır. Bunu söylerken de karşımızdakine bilgi vermiyoruz, sadece onu bir konuda uyarılmış oluyoruz (Yaman, 1992: 30-31). Bu bağlamda Carnap'ın bu fikirleriyle Reichenbach ile aynı sonuca ulaştığı görülmektedir.

Aynı şekilde Ayer de Reichenbach ve Carnap gibi etik yargıların doğrulanabilirlik ilkesine göre çözümlendikleri takdirde herhangi bir anlama sahip olmadıklarının tespit edilebileceğini ifade etmektedir. Bu nedenle ahlaki ifadeler metafizik yargılar gibi sahte önermelerdir. Ancak bu, onları tamamen anlamsız olarak kabul etmemiz gerektiği anlamına gelmez. Etik yargıların duygusal anlamları

vardır ve duygularımızı ifade etme işlevi görürler. Bu durumu Ayer, şu şekilde ifade etmektedir: “Bunlar duyguların arı anlatımlarıdır ve bu durumlarıyla doğruluk ve yanlışlık ulamı içine girmezler. Bunlar, bir acı çığlığının ya da bir buyruk sözcüğünün doğrulanamaz olduğu anlamda doğrulanamazlar, çünkü gerçek önermeler anlatmazlar.” (Ayer, 1998: 84). Bu durumda Ayer'in etik yargıların duygusal bir nitelik taşıdığını öne sürmekle Reichenbach ve Carnap'tan ayrıldığı görülebilmektedir.

Gerek Reichenbach gerekse Carnap ve Ayer'in tam karşısında ise Moritz Schlick'in etik anlayışı bulunmaktadır.⁸ Schlick diğerlerinin aksine doğrulanabilirlik ilkesine göre etik yargıların bilişsel bir değer taşıdığını düşünmektedir. Kendisi doğalcı etiği öne sürerek etiğin bilimsel bir temele dayandığını ve etik yargıların doğruluk değeri taşıyabileceğini iddia etmiştir. Etiği psikoloji ve sosyoloji bilimlerinin bir türevi olarak gören Schlick, ahlak ile ilgili görüşlerini *Fragen Der Ethik (Etiğin Problemleri)* adlı kitabında dile getirmiştir. Ona göre etik yargılar olgusal ve empirik bir karakterdedirler. Bu nedenle dış dünyayı betimleyebilme özelliğine sahip olup bir bilgi sistemi olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Nitekim kendisi felsefenin bilim niteliği taşımadığını ancak etiğin bir bilim olarak kabul edilmesi gerektiğini düşünmektedir (Schlick, 1939: 1).

Bu bağlamda mantıkçı ampiristler içinde Reichenbach ile aynı görüşü paylaşan sadece Carnap bulunmaktadır. Ayer ise Reichenbach ile aynı yöntemle hareket etmekle birlikte etik yargıların duyguların bir ifadesi olduğunu düşünmektedir. Buna karşılık Schlick'in doğalcı etik anlayışı, Reichenbach'ın tam karşısında bulunmaktadır. Çünkü Schlick bilişselci, Reichenbach ise bilişselci olmayan bir meta etik kuram ortaya koymaktadır. Schlick, etiği bir bilim olarak düşünürken Reichenbach bilim veya bilgiyle temellendirmenin ya da bunlarla özdeş olarak kabul etmenin imkânsızlığını savunmaktadır. Aynı şekilde her iki filozof da doğrulanabilirlik ilkesinden hareket etmelerine rağmen Schlick etik yargıların anlamlı, Reichenbach ise anlamsız olduğunu öne sürmektedir. Bu şekilde Schlick ve Reichenbach aynı ekole mensup olsalar da etik yargıların doğasını araştırırken birbirine zıt fikirler ortaya koymuşlardır.

Bütün bunlarla birlikte mantıkçı ampiristlerin etik anlayışı denildiğinde genelde Ayer'in duygucu (*emotivist*) ahlak anlayışı ön plana çıkarılmaktadır. Ancak bu durumun gerek Reichenbach gerek Schlick için bir haksızlık olduğunu

⁸ Mantıkçı ampiristler içinde sadece Schlick etik konusunda müstakil bir kitap kaleme almıştır. Buna karşılık Reichenbach, Ayer ve Carnap ise sadece kitap bölümlerinde ve makalelerde etikle ilgili fikirlerini dile getirmişlerdir.

düşünmekteyiz. En az Ayer kadar etik üzerine kafa yormuş ve kuramlar geliştirmiş olan bu filozofların arka planda bırakılmasının ülkemizdeki felsefe çalışmaları için maalesef bir eksiklik olarak karşımıza çıktığını ifade etmek istiyoruz.

Diğer taraftan Reichenbach'ın etik anlayışının, olgu-değer ayırımı konusunda pek hassas davranmadığına yönelik bir itiraz gelebilir. Bunun için öncelikle olgu-değer ilişkisini bir örnek üzerinden açıklayalım. “Yalan söylemek, toplumun yozlaşmasına neden olur.” olgusundan “Yalan söylemek kötüdür!” değerini türetmenin mümkün olup olmadığı ahlak felsefesinde olgu-değer problemini tanımlayan güzel bir örnektir. Bu problem üzerine çokça kafa yormuş olan David Hume (1711-1776) genel kanaatin aksine olgudan değer türetilmeyeceğini iddia etmektedir. Yani “-dır ve -değildir” gibi eklere sahip olgusal önermelerin “-malı, -mamalı” gibi eklerle kurulan değer yüklü dilsel ifadelerle dönüştürülemeyeceğini savunmaktadır (Hume, 2009: 316). Ancak Reichenbach'ın olgudan değer türetme veya türetmeme gibi bir amacının olmadığını belirtmek gerekir. Reichenbach'ın yapmak istediği şey ahlakın doğasına yönelik bir soruşturmadır. Yani ahlaki buyrukların nasıl anlaşılması gerektiğine dair bir analiz gerçekleştirmek istemektedir. Ona göre söz gelimi “Yalan söylemek kötüdür.” ifadesi “Yalan söyleme!” buyruğuna atıfta bulunur. Yani bir ahlaki yargının direktif olarak anlaşılması gerektiğini ifade eder. Burada dikkat edilmesi gereken husus Reichenbach'ın olgudan değil değerden hareket ettiğidir. O, “Yalan söylemek, toplumun yozlaşmasına neden olur.” olgusunun değil, “Yalan söylemek kötüdür.” değerinin bir buyruk olarak anlaşılması gerektiğini düşünür. Bu nedenle birinin diğerinden türetilip türetilmemesi problemiyle ilgilenmediği için Reichenbach hakkında yapılabilecek böyle bir itirazın pek de tutarlı olmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır.

Reichenbach'ın buyrukçu etik anlayışına her ne kadar kaynaklarda değinilmese de Türk felsefeci Hüseyin Batuhan'da etkiler bıraktığını düşünmekteyiz. O, *Etik Önermelerin Çözümü* adlı makalesinde tıpkı Reichenbach gibi ahlak yargılarının doğru ve yanlış değerini alamayacaklarını, bu nedenle de buyrukçu bir karakter taşıdığı sonucuna ulaşmaktadır. Bu nedenle etik yargıların bilişsel bir anlama sahip olmadığını düşünmektedir. Batuhan'a göre aslında bu yargılar ne doğrulanabilir ne de yanlışlanabilirler; ancak haklı gösterilebilirler. Sözgelimi bir ahlaki eylem insanlarca haklı-haksız, beğenme beğenmeme gibi değer yargılarıyla tepkiler alabilir. Yalan söylemeye karşı tepkimiz, şüphesiz karşıdakini beğenmeme ve haksız çıkarmaya yöneliktir. Bu durumda biz bu eylemi neden onaylamadığımızı temellendirebiliriz, yani haklı gösterebiliriz. Toplumsal huzur ve

güven için zararlı olduğunu belirterek bu konudaki tepkimizi öne sürebiliriz. Fakat bu haklı gösterme olgusal olarak değil ancak duygusal bir temel üzerinde inşa edilebilir (Batuhan, 1960: 59).

Bununla birlikte Reichenbach'ın bazen çelişkiye düştüğü durumlar da olabilmektedir. Sözgelimi daha önce değindiğimiz gibi Kant'ı, kendi yetiştiği çevrenin ahlak kurallarını felsefi bir temelde sistemleştirmekle suçlamıştır. Ancak Reichenbach'ın özgür iradeye yönelik fikirlerini açıklarken de kendi yetiştiği çevrenin etkisinde kalarak bu fikirleri savunduğu görülebilmektedir. Örneğin kendisi öğrenciyken demokrasi ile fikir hürriyetini ön plana çıkararak "Freistudenten" (Hür Öğrenciler) hareketinin aktif bir üyesi olmuştur. Bu hareket zamanında politikacıların otoriter ve baskıcı tutumlarına karşı eylem halinde olan bir oluşumdur (Kamlah, 2006: 704) Aynı zamanda Reichenbach'ın özel hayatında da özgürlüğe büyük önem verdiğini bulmamız mümkündür. Bunun en güzel örneği de Berlin'deyken çocuklarını, bireyin kendi kararlarını vermesini sağlayacak öğretim metotlarını uygulayan bir anaokuluna göndermesidir. Burada öğrenciler verdikleri kararlar çerçevesinde ne yapmak isterlerse onu öğreniyorlar ve ders aktivitelerini öğretmenin yardımı olmadan ortak bir akıl ile düzenleyebiliyorlardı (Kamlah, 2006: 711). Böylece özgürlükçü ve demokratik bir ortamı teneffüs eden öğrenci, kendi kararlarını kendisi verebilecek bir konuma ulaşarak birey olmanın bilincine varmaya çalışıyordu. Reichenbach'ın bu konuda titiz davranması ve çocuklarını da böyle bir ortamda büyütmesinin demokrasi ve özgürlüğe verdiği değerden dolayı olduğunu belirtmemiz gerekir. Bu durum Reichenbach'ın yetiştiği çevrenin ve aile yapısının özgür iradeyi savunmasında çok önemli bir etkisi olduğunu göstermektedir. Bu psikolojik arka plandan hareketle ve mantıkçı pozitivist tavrını da kullanarak Reichenbach'ın özgür iradenin modern bir savunmasını yapmış olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle Kant'ı, sahip olduğu konuyla eleştirirken, Reichenbach'ın da aynı pozisyona düştüğünü ifade etmek gerekir.

Son olarak şu hususu da göz ardı etmemek gerekir: Bilindiği gibi Kant'ta ahlaklılığın temel ilkesi kategorik imperatiftir, yani kesin buyruktur. Kant için bu denli önemli bir ilkenin buyruk olarak sayılması, akla Reichenbach ve Carnap'ın ondan etkilenip etkilenmediği sorusunu getirebilir. Çünkü her iki filozof her ne kadar ona karşı aşırı bir hoşnutsuzluk besleseler de Kantçı bir gelenekten geldiklerini ve zamanında onun eserlerini ayrıntılı bir şekilde incelediklerini dile getirmektedirler (Carnap, 2016: 57; Reichenbach, 1978c: 1). Hatta Reichenbach'ın felsefe hocaları olan Ernst Cassirer ve Ernst von Aster, Yeni Kantçı filozoflar olarak

bilinmektedir. Bu bağlamda Kant'ın her iki filozofa bir etkisi olup olmadığının gün yüzüne çıkarılmasının önemli bir konu olduğunu düşünmekteyiz.

Sonuç

Mantıkçı ampirizmin önderlerinden biri olarak kabul edilen Hans Reichenbach, geliştirdiği bilimsel felsefe tasarımıyla felsefeye sadece bilimin kaynaklık edeceğini savunmakta ve etik anlayışını da bu çizgide sistemleştirmek istemektedir. Bu doğrultuda Reichenbach, ilkin etiğin bilgi üzerinde inşa edilmesine karşı çıkarak Sokrates-Platon, Spinoza ve Kant'ın etik kuramlarını reddetmektedir. Çünkü doğrulanabilirlik ilkesine göre sadece analitik a priori ve sentetik a posteriori yargılar bilişsel bir değere sahiptir. Etik yargılar ise bu iki gruba girmediği için bilgi ifade edemezler. Bu nedenle ona göre bilimsel felsefe, etiğin bilişsel bir temelde değil, bilişselci olmayan bir zeminde ortaya çıkmasını gerektirmektedir.

Reichenbach'ın etik anlayışındaki en önemli hususlardan biri ahlaki yargıların yapısına yönelik düşünceleridir. Nitekim filozofa göre ahlaki yargılar buyruk türünden ifadeler olup istencimizin bir dışavurumudurlar ve öznenin isteğini ifade etmektedirler. Ahlaki buyruklar birey ve toplum hayatında düzenleyici unsurlardır ve bu nedenle de nasıl oluştukları önemli bir husustur. Reichenbach, bireysel olarak herkesin ahlaki buyruklarını oluşturmakta ve başkalarının buna uymasını istemekte özgür olduğunu dile getirir. Ancak bunun bir karmaşa doğurmaması için demokratik bir ortamda bireylerin ahlaki buyruklarını tartışması ve bir uzlaşma gitmesi gerektiğini ifade eder. Başka bir ifadeyle herkesin aktif olarak katıldığı toplumsal bir mütabakatla ahlaki buyrukların elde edilmesi söz konusu olacaktır.

Bununla birlikte Reichenbach, her ne kadar ahlaki problemlerle ilgilenmek istemese de özgürlük problemi üzerinde düşünmekten de geri kalmamıştır. Çünkü savunduğu indeterminizm anlayışının bir yansıması olarak bu soruna eğilmeye çalışmış ve bir çözüm önerisi sunmak istemiştir. Bu hususun metafizik veya spekülasyon temelli bir çözüme başvurmak yerine modern fiziğin ortaya koyduğu verilerle ahlaki bir problemin çözümlenmesinin daha tutarlı olduğunu düşünmesinden kaynaklandığını ifade etmek gerekir. Bu bağlamda Reichenbach açısından bilimsel felsefenin her zaman en yeni bilimsel çalışmalardan güç aldığı dikkate alındığında filozofun bu problem karşısında kendinde söz söyleme hakkı bulunduğu sonucuna ulaşılabilir.

Sonuç olarak Reichenbach etik kuramını inşa ederken niyetinin moral sorunları tartışmak değil, ahlakın doğasını çözümlenmek olduğunu düşünmektedir.

Onun temel amacı, mantıksal analizler yaparak etiğin yapısı, mahiyeti, niteliği ve kaynağı üzerine araştırma yapmaktır. Bu nedenle Reichenbach'ın normatif bir etik anlayışı geliştirmesi kabul edilemez bir tutumdur. İnsanlara hayatları konusunda rehberlik etmenin, mutlak etik ilkeler geliştirmenin, öğütler veya vaazlar vermenin veya ideal bir yaşam tarzı için herkesin uyması gereken kurallar koymanın onun gözünde hiçbir değeri yoktur. Filozofun asla ahlaki bir rehberlik sağlamayacağını ve bu nedenle de ondan ahlaki ilkeler geliştirmesini beklemememiz gerektiğini dile getirir. Filozofun yapabileceği tek şey, modern bir bilgi anlayışı geliştirmek ve etik sistemini de bunun sonuçları üzerinde inşa etmektir. İşte Reichenbach'ın kendi etik anlayışı için amaçladığı şey tam olarak budur.

Kaynakça

- Adivar, A. A. (1987). *Tarih Boyunca İlim ve Din* (4. bs). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Altınörs, A. (2000). *Dil Felsefesi Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma.
- Altuğ, T. (2016). *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi*. İstanbul: Belge Yayınları.
- Aslan, H. (2006). Doğrulanabilirlik İlkesi. (A. Cevizci, Ed.) *Felsefe Ansiklopedisi*. Ankara: Ebabel Yayıncılık.
- Aşar, H. (2017). Spinoza Felsefesinde Özgürlük. *KARE- Uluslararası Edebiyat, Tarih ve Düşünce Dergisi*, (4), 17-35.
- Atay, R. (2012). *Ernst Troeltsch'un Din Felsefesi*. Ankara: Yayınevi.
- Atay, R. (2014). *Religious Pluralism and Islam: A Critical Reading of John Hick's Pluralistic Hypothesis*. Saarbrücken: Scholars' Press.
- Atayman, V. (Ed.). (2005). *Aklın Sınırları-Kant Felsefesine giriş*. İstanbul: Donkişot Güncel Yayınlar.
- Audi, R. (1999). *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (2. bs). Cambridge: Cambridge University Press.
- Aydin, B. (2021). *Hans Reichenbach'ın Etik Anlayışı*. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Danışman: Prof. Dr. Ömer Bozkurt.
- Ayer, A. J. (1998). *Dil, Doğruluk ve Mantık*. (V. Hacıkadiroğlu, Çev.) (2. bs). İstanbul: Metis Yayınları.
- Batuhan, H. (1960). Etik Önergelerin Çözümü. *Felsefe Arkivi*, 5(1), 56-73.

- Carnap, R. (2016). Carnap'ın Entelektüel Yaşam Öyküsü. İçinde E. Salgar (Ed.), *Rudolf Carnap* (ss. 56-110). Antalya: Otorite Kitap.
- Cevizci, A. (2007). Etiğin Tarihi. (A. Cevizci, Ed.) *Felsefe Ansiklopedisi*. Ankara: Ebabil Yayıncılık.
- Cevizci, A. (2018). *Etik-Ahlak Felsefesi* (3. bs). İstanbul: Say Yayınları.
- Coşkun, S. (2016). Özgürlük Problemi: Spinoza ve Kant. *Dört Öge*, (9), 139-156.
- Dürüşken, Ç. (2012). Sunuş. *Ethica* (ss. 7-26). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Hızır, N. (1976). *Felsefe Yazıları*. İstanbul: Çağdaş Yayınları.
- Hume, D. (2009). *İnsanın Doğası Üzerine Bir İnceleme*. (E. Baylan, Çev.). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Kamlah, A. (2006). Hans Reichenbach. *The Philosophy of Science An Encyclopedia* (ss. 703-712). New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Kant, I. (1993). *Arı Usun Eleştirisi*. (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kant, I. (2001). *Pratik Usun Eleştirisi*. (İ. Z. Eyuboğlu, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Kant, I. (2002). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (I. Kuçuradi, Çev.) (3. bs). Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kant, I. (2014). *Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Bir Gelecek Metafizik İçin Prolegomena*. (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Karbüz, Ş. (1995). Zeno Paradoksları ve Modern Fiziğin Sonuçlarına Göre Hareketin Yeniden Tanımlanması Gereği Üzerine. İçinde V. Hacıkadıroğlu (Ed.), *Felsefe Tartışmaları—18. Kitap* (ss. 71-92). İstanbul: Kent Basımevi.
- Mengüşoğlu, T. (1982). Etik ve Antropolojik Açından Özgürlük Kavramı. İçinde S. Hilavoğlu (Ed.), *Yazko Felsefe Yazıları—1. Kitap* (ss. 31-42). İstanbul: Ağaoğlu Yayınevi.
- Odabaş, U. K. (2019). Eudaimonia'nın Sokratik Görünümü: Erdem Bilgidir ve Hiç Kimse Bilerek Kötülük Yapmaz. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 23(1), 93-102.
- Örs, Y. (1994). Bilgi-Etik Koşutsuzluğu ya da Sokrat'ın Bir Teması Üzerine Karşıt Çeşitlemeler. İçinde V. Hacıkadıroğlu (Ed.), *Felsefe Tartışmaları—17. Kitap* (ss. 117-126). İstanbul: Kent Basımevi.
- Özcan, Z. (2019). Giriş. *Özgürlük ve Nörobiyoloji* (ss. 7-28). Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Özlem, D. (2017). *Etik—Ahlak Felsefesi* (3. bs). İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.

- Planck, M. (1987). *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş*. (Y. Öner, Çev.). İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Platon. (2013). *Menon*. (F. Akderin, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Platon. (2014). *Protagoras*. (F. Akderin, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Poyraz, H. (1996). *Dil ve Ahlak*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Reichenbach, H. (1978a). On The Explications of Ethical Uttrances. İçinde M. Reichenbach & R. S. Cohen (Ed.), *Hans Reichenbach—Selected Writings: 1909-1953* (C. 1, ss. 474-479). Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Company.
- Reichenbach, H. (1978b). The Freedom of The Will. İçinde M. Reichenbach & R. S. Cohen (Ed.), *Hans Reichenbach—Selected Writings: 1909-1953* (C. 1, ss. 431-473). Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Company.
- Reichenbach, H. (1978c). Autobiographical Sketches for Academic Purposes. İçinde M. Reichenbach & R. S. Cohen (Ed.), *Hans Reichenbach—Selected Writings: 1909-1953* (C. 1, ss. 1-8). Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Company.
- Reichenbach, H. (1993). *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*. (C. Yıldırım, Çev.) (2. bs). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Reichenbach, H. (2013). *Bilime Yeni Pozitivist Bakış İstanbul Konferansları*. (H. V. Eralp & N. Hızır, Çev.). Ankara: Epos Yayınları.
- Reyhani, N. (2010). Sentetik a priori: Tarihsel Arka Planı ve Bugün İçin Anlamı. İçinde B. Çotuksöken & A. Tunçel (Ed.), *Bilgi Felsefesi* (ss. 211-251). Heyamola Yayınları.
- Schlick, M. (1939). *Problems of Ethics*. (D. Rynin, Çev.). New York: Prentice-Hall.
- Searle, J. R. (2007). Neuroscience , Intentionality And Free Will- Reply to Habermas. *Philosophical Explorations*, (10), 69-76.
- Searle, J. R. (2019). *Özgürlük ve Nörobilim*. (Z. Özcan, Çev.). Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Siitonen, A. (2018). Aspects of Hans Reichenbach's Philosophy: Freedom of the Will and Ethics. *Finnish-German Yearbook of Political Economy*, (1), 1-15.
- Spinoza, B. D. (2011). *Ethica*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Uçar, S. (2014). *Newton Fiziği ve Görelilik Fiziğinde, Zaman ve Mekan Kavramlarının, Reichenbach'ın Epistemolojisi Çerçevesinde Yorumlanması* (Doktora). İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Ural, Ş. (2012). *Pozitivist Felsefe*. İstanbul: Alfa Yayıncılık.
- Vatandaş, S. (2017). Felsefenin Kadim Bir Konusu Olarak Ahlâk ve Ahlaki Eylemin Amacı Olarak "Mutluluk". *Uluslararası Yönetim ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4(7), 9.

Yaman, M. (1992). *R. Carnap ve A. J. Ayer'de Etik Önergeler Üzerine Bir İnceleme* (Yüksek Lisans). Hacettepe Üniversitesi, Ankara.

Yıldırım, C. (1991). *Bilim Felsefesi* (3. bs). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Yıldız, A. (2012). *Meta-etik Bir Teori Olarak Ahlaki Sezgiciliğin Savunulabilirliği* (Doktora). Ankara Üniversitesi, Ankara.

Gazali'de Yanılan Bir Varlık Olarak İnsan

Human As A Mistaken Being In Al-Ghazali

İlim Esra EREK - Önder BİLGİN

Doktora Öğrencisi, Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı/ Ph.D. Student, Akdeniz University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy, esra.erek58@gmail.com Orcid.org/ 0000-0001-8692-8333.

Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Felsefe Tarihi ABD / Assoc. Prof. Dr., Akdeniz University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, History of Philosophy, Antalya, Turkey, obilgin@akdeniz.edu.tr, Orcid.org/0000 0002 6533 0209.

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	14 Kasım / November 2021
Kabul Tarihi – Date Accepted	25 Aralık / December 2021
Yayın Tarihi – Date Published	31 Aralık / December 2021
Yayın Sezonu	Aralık Özel Sayı
Pub Date Season	December Special Issue

Atıf / Cite as: Erek, İ.E.-Bilgin, Ö., (2021), Gazali'de Yanılan Bir Varlık Olarak İnsan/ Human As A Mistaken Being in Al-Ghazali. *Turkish Academic Research Review*, 6 (4), 66-84. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/67631/1023413>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Copyright © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



Gazali’de Yanılan Bir Varlık Olarak İnsan¹

İlim Esra EREK - Önder BİLGİN

Öz

Makalede Gazali’nin insan anlayışı, epistemolojisi doğrultusunda yeni bir okumaya tabi tutulmuştur. Gazali’de insanın özsel niteliği akıldır. Ancak o, akılı doğru bilgi için yeterli görmez. Gazali’nin akla yönelik bu tutumu onun ne kadar tutarlı olduğunu sorguya açar. Onun insanı ve akılı nasıl anlamlandırıldığı açık hale getirildiği takdirde akıl anlayışının tutarlı olup olmadığını konuşmak daha mümkün hale gelecektir. Gazali’nin epistemolojisi incelendiğinde onun insanın bilme edimini tecrübe ile başlattığı görülür. Ayrıca akılı aynaya benzetir. Gazali’nin akılı aynaya benzetmiş olması bilginin hem nasıl mümkün olduğunu hem de insanın neden yanıldığını açıklar. Ayna yansıtma gücüyle dışarıyı görmeye olanak sağlar. Ancak kişinin bilgisi aynaya bağımlıdır. Yani aynanın yansıtma gücü nispetinde görebilir. Ayna akıl olduğuna göre insanın anlama ve algılama yetisi tecrübenin etkisi içerisinde işler. Dolayısıyla insan bilgiyi doğrudan ve saf bir şekilde edinemez. İnsanın bilme süreci böyle bir yapı içerisinde işlediğine göre insan daima yanılı ihtimaliyle karşı karşıyadır. Ancak Gazali’nin eserlerinde akılı tek bir biçimde kullanmadığı da görülür. İnsanın düşünme sürecini ifade eden akıl yani ‘zihin’ insani ve hayvani nefsi içinde barındırır. İnsanı doğru bilgiye götüren ve onu gerçek anlamda diğer varlıklardan ayıran akıl ise tek başına ‘insani nefis’ tir. Yani Gazali akıl derken her zaman bütüne değil, bazen o bütünün içindeki parçalara işaret eder. İnsani nefis ‘saf akıl’ olarak da nitelenebilir. Bu haliyle o insanın cevheridir. Ancak cevher yaratılmışa ait bir nitelik olup anlam ve önemi varlığın izahını yapmaya yarıyor oluşudur. Cevherin varlığın esası olmaması Gazali’nin insanı değerlendiriş şekline etki eder. Gazali insanı ona ilişkin ilineklere ve cisimden bağımsız değerlendirmeye hayvandan akıl ile ayrılıyor olsa da hayvanla ortak olan ruh ve cisim gibi özellikleri de onu kuşatan niteliklerdendir. Bu nitelikler insan yaşadığı müddetçe ondan ayrılamadığına göre insan akıl sahibi bir varlık olduğu kadar yanılan da bir varlıktır.

Anahtar Kelimeler: Gazali, İnsan, Akıl, Yanılma, Cevher, Ayna, Tecrübe

Human As A Mistaken Being in Al-Ghazali

Abstract

Al-Ghazali's concept of the human is subjected to a re-reading in line with his epistemology in this article. The essential attribute of the human is the mind in Al-Ghazali. But he doesn't see the mind sufficient for the right information. This attitude of Al-Ghazali towards the mind opens the query of how consistent he is. If it could be clarified how he makes sense of human and mind, it will be more possible to talk about whether the understanding of reason is consistent or not.

When Al-Ghazali's epistemology is inquired it is seen that the act of knowing starts

¹ Bu makale, İlim Esra Erek tarafından, Doç. Dr. Önder Bilgin'in danışmanlığında, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalında Ocak 2021 tarihinde kabul edilen "Gazali’de İnsan Ve Hakikat" başlıklı Yüksek Lisans Tezinden yapılan bazı değişiklik ve değerlendirmelerle üretilmiştir. Tez, Ekim 2021 tarihinde Aktif Düşünce Yayıncılık tarafından aynı isimle kitap olarak yayımlanmıştır.

with the experience. He also compares the mind to a mirror. Al-Ghazali's comparing the mind to a mirror explains both how the information is possible and why the human mistake. The mirror allows us to see the outside with its power of reflectivity. But the information of the human is dependant the mirror. That is, the human could see in proportion to the reflecting power of the mirror. If the mind is mirror, understanding and perception of human works under the influence of experience. Thus, the human can't have the information directly and purely. The human always faces the probability of a mistake, because the human act of knowing works in this structure. However, it's seen also Al-Ghazali does not use the mind in a single means in his works. The mind, that is the 'consciousness', expressing the thinking process of man contains the human and animal soul. The mind leading people to the right information and distinguishing he/she from the other beings truly is the 'human soul' alone. In that case, Al-Ghazali sometimes indicates the parts of the whole, not always the whole with the concept of mind. The human soul could be expressed also as 'pure mind' whereby being the substance of the human. But the substance is an attribute of the created and it's mean and important originates to explain the existence. As the substance isn't the essence of existence, it affects Al-Ghazali's way of evaluating humans. Al-Ghazali does not evaluate the human independently of his/her accidents and the body. Even If the human separates from the animal with the mind, it is the feature such as spirit and body, which are common with animals. They are among the qualities that surround the human. If these qualities cannot be separated from his/ her as long as a person lives, the human is a mistaken being as much as is a rational being.

Keywords: Al-Ghazali, Human, Mind, Mistake, Substance, Mirror, Experience

Structured Abstract

Al- Ghazali's concept of the human is subjected to a re-reading in line with his epistemology in this article. The aim is to clarify that on what basis does the human and his/her act of knowing function in Al-Ghazali. It is known that the human essential qualification is mind in Al-Ghazali. Despite the fact that, he doesn't have enough of the mind for the right information and makes important criticisms, this attitude of Al-Ghazali opens to the query of how consistent he is. If it t could be clarified how he makes sense of human and mind, it will be more possible to talk about whether the understanding of reason is consistent or not.

According to Al-Ghazali, the human is what cannot be expressed with a single definition. But the real definition has to be a single definition is for could to be created conceiving the essence of that thing. The human couldn't be expressed with a single definition and is required to use some definition and limitation to understand it. He does it since he has to understand and express it just in this way. For this reason, Al-Ghazali doesn't have identical explanations and definitions in his books. However, there is a human picture that can be noticed by everyone and this indispensable of the picture is 'the mind'. So, what was inquired is how he had been handling the mind and its process of knowing. He divides the nafs into three parts: vegetative, animal, and human as there is Aristotle's sense of soul. The human knowledge process starts with the perception and comprehension faculties of the animal nafs. Besides, according to Al-Ghazali, the human doesn't have even the most basic information that can be seen as a priori information in his/her when starting to the created. It reaches to his/her with "a careful look and the slightest inference." Therefore, the starting of information is under the influence of experience even if it's small in Al-Ghazali. Especially his comparing the mind a mirror draws attention. It explains both how the information is possible and why the human mistake. The mirror allows us to see the

outside with its power of reflectivity. But the information of the human is dependent on the mirror. That is, the human could see in proportion to the reflecting power of the mirror. If the mind is a mirror, understanding, and perception of human works under the influence of experience. Thus, the human can't have the information directly and purely. The human always faces the probability of a mistake, because the human act of knowing works in this structure. However, it's seen also Al-Ghazali does not use the mind in a single means in his works. The mind, that is the 'consciousness', expressing the thinking process of man contains the human and animal soul. The mind leading people to the right information and distinguishing he/she from really other beings is the 'human soul' alone. In that case, Al-Ghazali sometimes indicates the parts of the whole, not always the whole with the concept of mind. The human soul could be expressed also as 'pure mind' whereby being the substance of the human. It's substance of human at that rate. If the essence of the human is 'pure mind' detached from the senses, the human could achieve the exact information when the human can get rid of the body. But, it is an inference attained conclusion by isolating the mind from the human condition. In other words, the human mind isn't mistaken can be possible just when the mind is considered separately from the human. The place of this claim could be based on his concept of substance in Al-Ghazali's think. According to Al Ghazali, the substance is an attribute of the created, and it's mean and importance originates to explain the existence. As the substance isn't the essence of existence, it affects Al-Ghazali's way of evaluating humans. Al-Ghazali does not evaluate the human independently of his/her accidents and the body. Even if the human separates from the animal with the mind, it is the feature such as spirit and body, which are common with animals. Also, Ghazali's critique in *Tehafüt* is based on this point. At the source of the problem is the inability of reasoning based on pure reason to determine the truth. Human is not only surrounded by the limitations of the world also have to act other words, change as long as he/she lives in the world. That is, the human cannot remain in a stable structure.

In conclusion, it's seen that he doesn't make an effort to draw definite lines or idealize them concerning his approaching the human and therefore the mind. With regard as the mind cannot be completely separated from the human, there is a linear relationship between being a rational being and being a mistaken being. And so the human is a mistaken being as much as is a rational being also.

Giriş

Makalede Gazali'nin insan anlayışı, epistemolojisi doğrultusunda yeni bir okumaya tabi tutulmaktadır. Gazali'de insanın ve onun bilme ediminin nasıl bir temel içerisinde işlediğini belirgin hale getirmek hedeflenmektedir. Bilindiği üzere Gazali akli doğru bilginin esas dayanağı olarak görmemiş ve eserlerinde aklın yetersizliğine dair önemli kritiklerde bulunmuştur. Buna karşın Gazali, insanı akıl sahibi bir varlık oluşu üzerinden tanımlar. Peki, ama böyle bir yaklaşım çelişki oluşturmaz mı? Gazali'nin akla dolayısıyla da insana yüklediği anlam belirgin hale getirildiği takdirde onun tutarsızlık olarak nitelendirilen akıl anlayışının gerçekten tutarlı olup olmadığı üzerinde tartışmak daha mümkün hale gelecektir.

Bir bakıma araştırma, Gazali'nin insan anlayışının nasıl bir teori üzerine kurulmuş olduğunu irdelemektedir. Ancak çalışma sınırlılıkları nedeniyle Gazali epistemolojisi denilince akla ilk gelen 'sezgi' anlayışı çalışmanın odağında bulunmamaktadır. Çünkü burada 'bilgi' nin değil 'bilen' in neliği ve konumu soruşturulmaktadır.

Gazali'nin anlatımlarının hitap ettiği kitleye ya da eserin yazılış amacına göre değiştiği bilinmektedir. Bu durum Gazali düşüncesini belirli bir çerçeve içerisinde okumayı zorlaştırmaktadır. Çalışmada onun hemen her eseri ele alınmış ve eserlerindeki anlam ve niyete özellikle odaklanılmaya çalışılmıştır. Gazali'nin felsefeye veya havasa ilişkin eserleri daha dikkatli bir biçimde ele alınmıştır. Gazali'nin avam havas ayrımı yüzünden tartışmalarının muğlak kaldığına dikkat çekmek gerekir. Gazali'nin felsefi bir teori kurma amacı taşımamış oluşu onun düşünce sisteminin teorik bir yapısının olmadığı anlamına gelmemektedir. Bir taraftan Gazali'nin insan anlayışını nasıl bir teori üzerine kurduğu incelenirken diğer taraftan da muhataba uygun bilgi ve hüküm verme arayışı arasındaki dengede aklın rolüne odaklanılmıştır.

Diğer taraftan bu makalede Gazali'nin insanın mahiyetine ilişkin görüşleri ile yanılma arasında kurduğu ilişki problematik bir biçimde ele alınmıştır. Griffel'in da belirttiği gibi Gazali eserlerinde insanların yargıda bulunurken nasıl yanılırlara düşebilecekleri konusunda sürekli uyarılarda bulunmaktadır (Griffel, 2009, s. 451). Yıldız da Gazali'nin akıl eleştirisinin tam bir bilgi kuramsal niteliğe sahip olduğuna dikkat çeker (Yıldız, 2011, s. 73). Gazali'nin eserlerinde aklın yanılırları üzerinde ciddi bir şekilde durduğu görülür. Aklın hem neden ve nasıl yanılıyor olduğunu inceler hem de bu yanılırların üstesinden nasıl gelinebilir olduğunun çarelerini arar. Biz bu araştırma içerisinde aklın 'neden' yanıldığı sorusunun üzerinde yoğunlaşacağız.

Araştırma üç ana başlıktan oluşmaktadır. Birinci başlıkta Gazali'nin insanı nasıl anlamlandırmış olduğuna bakılmış onun insanı 'akıl sahibi' bir varlık olarak tanımladığı ortaya çıkmıştır. İkinci başlık ise insandaki aklın ne anlama geldiğini soruşturmaktadır. Burada hem Gazali'nin 'akıl' derken neyi kastettiğine hem de aklın bilgiyi nasıl edindiğine bakılmıştır. Ortaya iki önemli sonuç çıkmıştır. Birincisi insanın bilgi edinme süreci tecrübeden başlar. Dolayısıyla insan sınırlı yaşantılarıyla kurulan anlam dünyası içerisinde düşünür ve her an yanılığa ihtimaliyle karşı karşıyadır. İkincisi, Gazali akli farklı biçimlerde kullanır. İçlerinde insanı yanılmaktan kurtaran 'saf akıl' olarak da nitelendirebileceğimiz insani nefstir. Diğer varlıklardan onunla ayrıldığı için bu akıl aynı zamanda insanın cevheridir. İnsanın yanılma ile olan

ilişkisini netleştirebilmek için üçüncü başlık altında aklın cevher oluşunun ne anlama geldiği incelenmiştir. Ortaya şu sonuç çıkmıştır ki, Gazali cevheri yaratılana ait bir nitelik olarak görmekte bu doğrultuda aklın cisimden bağımsız olduğunu kabul etse de cisimden bağımsız değerlendirmemektedir. Çünkü insan cisiminden gerçek anlamda ve ancak öldükten sonra kopabilir. Öyleyse insan akıl sahibi bir varlık olduğu kadar yanılan da bir varlıktır.

İnsan Nedir?

İnsan nedir? Sorusunun en bilindik cevabı, 'düşünen hayvandır' cümlesiyle Aristo'dan gelir. Bu tanımları İslam filozofları da kullanır. Tanımın bileşeni olan "düşünen" kavramının Gazali düşüncesindeki yerini incelemek Gazali'nin insan anlayışının ne olduğunu, felsefi ve mantıksal bir düzlemde görmeye olanak sağlayabilir. Bu tartışmanın detayları aşağıda yapılmıştır. Ancak öncelikle Gazali için 'insan nedir?' sorusunun tek bir tanımla ifade edilemez² olduğunu hatırlatmak gerekir. Bununla birlikte Gazali bir şeyin ne olduğunu onun zati özelliklerini bilerek yani gerçek tanımıyla öğrenebileceğimizi söyler. "Hangi lafız olursa olsun, gerçek tanımın amacı, istifade edecek talebenin aklında bir şeyin mahiyetinin özünün tasavvurudur." (Gazali, 2002, s.160). Akılda o şeyin 'mahiyetin özünün tasavvurunu' oluşturabilmek adına gerçek tanım tek bir tanım olmak durumundadır. Çünkü onun zati özellikleri sınırlı olmalıdır (Gazali, 2002, s. 157-161). Öyleyse insan, her ne kadar tek bir tanımla ifade edilemese de onu anlayabilmek için bir takım tanım ve sınırlandırmalar içerisine oturtmak gerekmektedir. Gazali bunu ancak bu yolla anlamak ve anlatmak zorunda kaldığı için yapmaktadır. Yani bir taraftan o anlamın hiçbir zaman onun gerçek anlamı olmadığını kabul eder. Bu nedenle Gazali eserlerinde birebir aynı açıklama ve tanımlamaları yapmaz. Ancak genel hatları herkes tarafından fark edilebilir olan bir insan resmi vardır. Bu resmin olmazsa olmazı da 'düşünme' yani 'akıl' dır.

Gazali (2017a, s. 44), *el-Me'arifu'l- Akliye* kitabında Allah'ın insanı diğer varlıklardan ayırmış olduğunu söyler. Allah insanın hem diğer varlıklardan ayrılması hem de büyük âlemin bir örneği olup ona küçük âlem denilmesi için var edilmiş en ince düşünümleri ve duyulurları toplamıştır. İnsan bu yolla yaratılmış varlıklar arasından ayırt edilir. Ama sadece ayırt edilmez aynı zamanda insan, onun ile yani düşünmenin değeriyle hakikati beyan edebilmesi bakımından özelleşmektedir (Gazali, 2017a, s. 44). Öyleyse insanın bilme ediminin nihai gayesinde hakikate ulaşmak vardır. Gazali'nin hakikatten ne anladığı kısaca açıklanabilir. Gazali en yüce

² Aslında Gazali'de hakiki tarifi zorluğu bütün varlıklar için geçerlidir: "Zira hakiki tarifi şartlarının mevcudiyeti güçtür. Bu bütün mevcudatta böyledir." (Gazali, 1971a, s. 28)

ilmin yokluğu düşünülemeyen daimi ve ezeli ilim olduğunu söyler ve devamında ekler: “Bu niteliği Allah’ın ilminden başka hangi ilim taşıyabilir?” (Gazali, 2019b, s. 123). Bir başka eserinde ise, “Hangi ilim olursa olsun, kim ki ilmi ile Allah-u Teâlâ’yı kastederse ilmin kârını bulur ve o ilim sahibini yükseltir.” (Gazali, 1974 I, s.135). Diyerek hakikate işaret etmektedir. Bu haliyle hakikat Allah ve onun değişmez ilmidir. Bunun yanında bir de şeylerin kendi içlerindeki hakikatinden söz edilebilir. Gazali (1971a, s. 17) her şeyin nefsinin onun hakikati olduğunu söyler. Dolayısıyla insanın nefsi de onun hakikatidir. Burada belirttiği nefis kalp, ruh ve akıl kavramları ile de nitelendirilebilmektedir. Hatta o çoğu eserinde akıllı nefis anlamında kullanmaktadır. Öyleyse insanın bir bütün olarak neliği de ‘akıl’ kavramı ile ifade edilebilmektedir. Bu durumda Gazali’nin insan anlayışının ne olduğunu belirlemek bir bakıma onun ‘akıl’ dan ne anladığına bağlıdır.

Akıl ve Bilme Süreci

Gazali her akıl dediğiyle aynı şeyi kastetmediği için akıl anlayışını çözümlenmek zorlaşmaktadır. Zorluğun üstesinden gelebilmek adına aklın ne olduğuna dair detaylı açıklamalarda bulunduğu *el-Mearif*, *el-Mearic* ve *İhya* olmak üzere üç ayrı eserindeki akıl tarifleri tek tek ele alınacak, diğer eserlerindeki anlatımlarıyla da yeri geldiğinde desteklenecektir. Böylece akıllı kaç biçimde, hangi anlamda ve nasıl kullanmış olduğu bulunabilir.

İnceleyeceğimiz ilk eser *el-Me’arifu’l- Akliye* kitabıdır. *El-Mearif*’in hedef kitlesinin ‘havas’ olduğuna dikkat çekmek gerekir. Adından da anlaşılacağı üzere kitap haddi zatında insanın düşünme yetisini incelemektedir. Böyle bir esere aklın sınırlı oluşunun hamdıyla başlanılmış olması dikkat çeken bir diğer noktadır (Gazali, 2017a: 43).

Gazali *el-Mearif*’te düşünmenin ne olduğuna dair şöyle bir tanım verir: “Öyleyse düşünme, bir ibarenin biçimi, bir işaretin kendisi, harflerin şekli ve seslerin hecelenişi değildir. Tam tersine, düşünme, insan nefsinin, bilgisine yerleşmiş, aklına girmiş, şekilsiz ve cisimsiz soyut biçimi ifade (ibare) edebilmesidir.” (Gazali, 2017a: 52). İleriki sayfalarda paralel başka birkaç tanım daha sunar: “...bu nefis bilinecek şeylerin biçimlerine yöneldiği zaman ona ‘akletme’ denir; düşünülürlerini ifade (ibare) etmeye muktedir olduğu zaman ona ‘düşünme’ denir.” (Gazali, 2017a: 59).

Gazali’nin açıklamaları onun düşünmeyi soyutlama becerisi olarak nitelendirdiğini gösterir. Ancak buradaki düşünme ve akletme zihnin bir işlevi olarak ele alınmışa benziyor. Hâlbuki Gazali akıl/ nefis/ ruh/ kalp kavramlarıyla sadece zihni kastetmemekte insanın neliğini ifade etmektedir. Hatta Gazali’nin akıl derken

çoğunlukla kastettiğinin kalp, ruh, nefis anlamlarına gelen akıl olduğu söylenebilir (Gazali, 1971a, s. 19- 23; Gazali, 2017b, s. 26, 27). Gazali eserin bir başka yerinde ise düşünmeye dair şöyle der:

“İnsan nefsi, ne vakit kalp aynasında fertleri ve özleriyle nesnelere hakikatlerini tasavvur eder, nefis onları dile getirebilir, zihin onları düşünebilir; akıl onların içini ve dışını kuşatırsa işte o zaman nefse düşünen adı verilir.” (Gazali, 2017a: 52).

Bu açıklama da yukarıdaki açıklamalarla paraleldir. ‘Düşünme’ nefse eklenen bir şey olarak konumlanmıştır. Ona göre düşünen insan ‘doğru düşünen’ insandır. “İnsan varoluşuna ilkin düşünme ile başlar ve amacına doğru düşünme ile ilerler.” (Gazali, 2017a: 54) der. Öyleyse zihin nesnelere yönelmek suretiyle düşünme faaliyetini yerine getirebilir ancak gerçek anlamda ‘düşünen insan’ olabilmek için tek başına düşünme yeterli değildir. Düşünmenin ne olduğu mahiyet bakımından birtakım parçalara ayrılmıştır.

Gazali'nin yukarıdaki ifadesinde insanın düşünmesini ‘kalp aynasında nesnelere hakikatlerini tasavvur edebilme’ olarak nitelendirmiş olduğuna da dikkat çekmek gerekir:

1. Allah insanı, bir ayna gibi artıp, parlattı der. İnsan bu sayede Yaraticısının tanrılığını tasavvur edip onun rabliğini kabul etmiştir. Bu sayede insan gizli bilgilere vâkıf olabilir (Gazali, 2017a: 51). Yani insan kendindeki bu ayna sayesinde aradığı hakikate erebilir.

2. Ama bu durum insanın hakikate tam olarak erişemediğinin de bir göstergesidir. Çünkü aynanın dışından bakamaz. Aynı zamanda düşünmenin, insan nefsinin ibare ve ifadesinden başka bir şey olmadığını belirtir. Hem de o yaratılışına, bilgileri öğrenmeye yatkın ama işlenmemiş boş bir cevher olarak başlamıştır (Gazali, 2017a: 57, 58). “Böylece, akıllı kişi bilecek ki, düşünen insan, Allah’ın kitabını kendine örnek alan ve Allah’ın kelimelerinin içeriklerini tasavvur eden kişidir.” (Gazali, 2017a: 52).

Gazali ayna benzetmesini *el-Mearic*'de detaylandırır. Bilinen her şeyin bir hakikati olduğunu söyler. Bu hakikatin sureti insanın kalp aynasında belirmektedir. Gazali bu örneğin birbirinden ayrı üç unsura sahip olduğunu belirtir. 1. Ayna /Kalp 2. Şeylerin şekillenmiş suretleri/ Eşyanın hakikatleri 3. Suretin aynada beliren benzerleri / Eşyanın hakikatinin kalbe nakışı ve buna hazır oluşu. 4. Suretin aynada belirebilmesi

için ışık/ nur vardır. Gazali bu nurun iki türlü imkânı olduğunu söyler: şeriatça Cebrail, hikmet ehline akıl (Gazali, 1971a: 110)³.

Oldukça önemli bir analogi olan ayna benzetmesinde altı çizilmesi gereken ilk mesele Gazali'nin hem akılı hem de dini, hakikati anlayabilmemizin iki yolu olarak görmesidir. Dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus ise her ikisinin de aslında kişiye 'doğrudan verilmiş' olmayışıdır. Vahiy doğrudan verilmiş bir 'bilgi' gibi görülebilir. Ama aslında o da akıl gibi doğruyu bulabilmek daha doğrusu 'anlayabilmek' için verilmiştir. Çünkü bilgi tek taraflı işlemez. Vahyin karşısında onu anlamakla mükellef olan muhatap vardır. Bu durumda vahiy/ışık/, aynaya/kalbe yansır. Ama ayna, ışığı doğru yansıtma gücü nispetinde yetkindir. Yani insanların anlayış biçimlerindeki farklılıklar sadece dünyayı değil, vahyi anlarken de geçerlidir. Tam da bu yüzden verili ve belirli bir kitap olmasına rağmen insanlar çeşitli fıkralara ayrılmıştır.

Gazali insanın dünyaya kendi (yapısının) dışından bakamıyor olduğuna başka eserlerinde de değinmektedir. Örneğin *Ihya*'da insanın ancak nefsinin veya şimdi ya da geçmişte nefsinin taşıdığı vasıfları (yani yaşanılanı ve yaşanılmışlığı) bilebileceğini söyler (Gazali, 1974 I: 254). Benzer şekilde *el-Esna*'da da insanın bilgisinin eşyadan sonra olduğunu belirtmektedir. Çünkü insan eşyayı eşyaya bağlı olarak bilir (Gazali, 2019b: 85). Öyleyse insanın bilgi süreci beden kalıbı içerisinde ve onun etkileştiği sınırlı dünya ile başlar.

El-Mearic'de akıl ve onun bilme sürecinin nasıl ele alındığı detaylandıran Gazali akıl, kalp ve ruh kavramlarının 'nefs' kelimesi yerine geçebiliyor olduğuna dikkat çeker ve bunların anlam içeriklerini tek tek değerlendirir. Kimi zaman farklı anlamlara gelse de eserde akıl, kalp ve ruh kavramlarını kullandığı zaman onunla insana has nefsi kastetmiş olduğunu belirtir (Gazali, 1971a: 17- 23).

Aristo, Farabi ve İbn Sina gibi filozofların nefis anlayışında olduğu gibi nefsin nebati, hayvani ve insani olmak üzere üç yönü olduğunu söyler (Gazali, 1971a, s. 24-28). Ele aldığı üçlü nefis anlayışı ile insanın bilgi edinme sürecinin hangi aşamalardan geçtiğini gösterir. Tabi cismin ilk kemali hayatını idame ettirebilmesini sağlayacak beslenme, büyüme ve çoğalmanın gerçekleşmesidir. Tüm bunlar nebati nefste hareket ile gerçekleşir. Ardından idrak etme yani şuur gereklidir. Şuur yetisi hayvani nefste gerçekleşir. Üçüncü olarak akli ihtiyariyle fiilleri işlemeye güç yetiren insani nefis vardır. Nebati nefis üzerinde durmamaktadır. Hayvani kuvveler ise kendi içerisinde

³ Gazali Ayna benzetmesini *Cehavir* ve *el-Esna*'da da yapmaktadır (Gazali, 2019a, s. 31; Gazali, 2019b, s. 13). Ayrıca hem *el-Mearic*'de hem de *Ihya*'da ayna benzetmesinden hareketle insandaki bazı noksanlıkların hakikatlerin ona nakşetmesine engel olacak beş neden sıralar (Bkz. Gazali, 1971a: 110-115; Gazali, 1974 III: 30- 32).

ikiye ayrılır: tahrik edici kuvvet ve fiili işlemeye sevk edici olan kuvvet. Tahrik edici kuvvet, fiili işlemeye sevk edici olan ve bizzat fiili işleyen kuvve olmak üzere ikidir. İdrak edici kuvvetler ise iç ve dış algılar olarak ikiye ayrılır. Bilgi edinme süreci bu aşamada başlar. Dış algılar insanın beş duyusu, iç algılar ise kendi içerisinde sadece idrak, sadece hafıza ve hem idrak hem de ihtiyar olmak üzere üçe ayrılır. (Gazali, 1971a, s. 24- 55). Gazali’nin bilme sürecinin nasıl gerçekleşiyor olduğuna dair yaptığı bu açıklamada dikkat çekilmesi gereken ilk nokta onun ‘idrak’ etmeyi hayvani kuvve içerisinde değerlendirdiğidir. ‘İdrak’ ile nitelendirdiğini bilinçsiz düşünme eylemi olarak yorumlayabiliriz. Dolayısıyla aslında düşünme ve idrak derken gerçek anlamda düşünme ve idrak kastedilmemektedir. Ama bağımsız da değildir. Zihinsel bir süreç anlatıldığı için ‘idrak, şuur, düşünme’ gibi kavramlar kullanılmış olmalıdır. Aynı zamanda tüm bu yetiler cismani birer kuvvet olduğu için her birinin bulunduğu cismani yerler olduğuna dikkat çekmek gerekir (Gazali, 1971a, s. 52, 53). Öyleyse işleyen bir zihne sahip olmak hayvandan ayırt edilebilmeye yetmez. Çünkü yukarıda sayılan tüm bu yetilerin bazı hayvanlarda da bulunabilmesi mümkündür (Gazali, 1971a, s. 51). Ancak tahayyül yetisi insani kuvveye bir nevi köprü olur. İdrak edilip zihne yerleşen bilgileri analiz ve sentez ile işler (Gazali, 1971a, s. 53).

İnsan asıl insani nefis ile diğer varlıklardan ayrılmaktadır. İnsani nefsin diğer nefislerden farkı bilme ediminin his ve algının ötesine geçip akıl edebilme yetisine kavuşuyor olmasıdır (Gazali, 1971a, s. 24- 28). İnsani nefis iyi bakılmaya ve mükellef kılınmaya muhtaç bir varlıktır. Bu nedenle kişinin gerçek anlamda insan olabilmesi için onu geliştirmesi ve ona göre eylemesi şarttır. Her varlığın kendi zatında ulaşması gereken bir kemali olup insani hareketin kemali de doğruyu bulup ona göre davranması olacaktır. Gazali insanın fikri hareket ile özelleşmiş olsa bile her fikri hareketin doğru olmayabileceği uyarısında bulunmadan geçmez (Gazali, 1971a, s. 41).

Görülmektedir ki Gazali insanın bilgi edinme aşamasını duyulardan başlatmakta ve zihnin bir işlevi olan ‘idrak’ yetisinin hayvani nefste bulunduğunu söylemektedir. *El-Mearif*’te de bilginin nereden başladığına dair önemli açıklamalarda bulunur: “Bilesin ki, bu cevher, yaratılışın başlangıcında ve küçük bir et parçasına ilk yönelişinde işlenmemiş boş bir cevherdir. Fakat o, biçimleri alıcı ve bilgileri öğrenmeye yatkındır.” (Gazali, 2017a, s. 58) der. Bu açıklama insanın bilmeye sıfırdan başladığı şeklinde yapılacak bir yoruma açıktır. Gazali (2017a, s. 58) sözlerinin devamında insanda ne iyi- kötü ne de bilgi-bilgisizlik nakışı olduğunu söyler. *El-Munkız*’da da altını çizdiği gibi her insan fitrat üzerine doğmuştur. O halde, Gazali’nin fitrattan anladığı insanın saf ve temiz bir şekilde dünyaya gelmiş olmasıdır.

İşlenmemiş ve dünyaya geldiği andan itibaren işlenmeye başlamıştır. Yani bilmeye bir istidat ve meyil taşır. Soruşturduğumuz nokta insanın ‘bilme’ ye bu dünyada başlayıp başlamadığıdır.

“Nefs, yaratılışının başında, nesnelerin ilkini aldığı zaman düşünülürlerin anlamlarını alma; onun, duyulurları algılama gücü de olmaz; öncüllerin/ ilkelerin bilgileri, söz gelişi tümeller ile tikeller arasındaki ayrılık, bir şeye eşit olan şeylerin kendilerine eşit oldukları gibi bilgiler, nefste olmaz. Çünkü nefis dikkatli bir bakışla ve en küçük bir çıkarımla onlara ulaşır.” (Gazali, 2017a, s. 58).

Yani nefis yaratılışına ilk başlarken onda apriori bir bilgi olarak görülebilecek en temel bilgiler dahi bulunmamaktadır. Bu ilk başlangıç “dikkatli bir bakış ve en küçük bir çıkarımla” ona ulaşıyorsa bu bilgi onun herhangi bir şey ile bir temas sonrası gerçekleşmiş olmalıdır. Ufak da olsa yaşanmışlığın etkisini taşır. Keza açıklamanın devamında dölütün bebeklik dönemine geçtiğinde bazı duyularının güçlendiğini, bu duyuların çocukluk döneminde tamamlandığını belirtir. Doğal akıl ise tüm bunlar tamamlanıp kendi duyulurlarını ve parçalı şeyleri öğrenmeye başladıktan sonra oluşur. Gazali insanın gelişme süreci aşamalarının sırasıyla, yalın nefis, doğal akıl, bilkuvve akıl, bilmeleke akıl, kazanılmış akıl ve bilfiil akıl olduğunu söyler (Gazali, 2017a, s. 58, 59). Kişi doğal akıldan bir üst aşamaya gençlik döneminde geçtiğine göre, her ne kadar akıl diye niteliyor olsa da ‘doğal akıl’ insani nefsin sınırlarına henüz girmemiştir. Yani hayvani akıl aşaması olmalıdır. Ondan önceki aşama ise ‘yalın nefis’ olarak nitelenmiş, akıl kavramı kullanılmamıştır. Bu aşamayı duyuların gelişme süreci olarak görür. Bu durum Gazali’de insanın bilme sürecinin tecrübe ile başladığı fikrini destekler niteliktedir⁴. Eğer öyleyse bu, Gazali’de bir zihin olarak aklın işleme sürecinin nasıl bir temel ile başladığının cevabını verir. Erdem Gazali’nin akıl bilgisi üzerine yazmış olduğu makalede prensip olarak Gazali’nin anlayışında bilginin doğuştan gelmediğini söyler. Ancak o apriori bilgiyi de kabul etmektedir. Neticede Gazali epistemolojisinde bilginin duyu, akıl ve kalp (sezgi) olmak üzere üç kaynağı vardır. Erdem burada şu soruyu sorar, kalbi bilginin gelişinde aklın ilgisi var mı? Ortaya çıkan sonuç kalbin dış dünyaya açılabilme için duyulara muhtaç oluşudur. Kalp dış dünyayı kullanabilmek için duyu vasıtalarını kullanmaktadır. Kalp, edineceği bilgiye ön hazırlık ve zemin olması bakımından duyu, akıl ve tecrübeye ihtiyaç

⁴ Gazali’nin bilgiyi tecrübeden başlatması onu bir ampirist yapmaz. Çünkü Gazali deneyimi bu dünya içerisinde insanın algı olanağı olarak görüyor olmasıyla beraber bir dış destek olmadan onun doğruyu bulabilmesi mümkün değildir. Yani deney ve hatta akıl doğruyu bulmada yardımcıdırlar ama asla hakikatin memba değildirler.

duymaktadır. Bundan dolayı duyu ve akıl temelli bilgiler kalp için hiç de yabana atılmayacak veriler taşır (Erdem, 2013, s. 90-94).

Benzer şekilde *El-Munkız*'da: "İnsan yaratıldığı zaman özü itibariyle yalın ve boş bir haldedir. ...İnsanın âlemlerden haberdar olması, algı sayesinde gerçekleşir (Gazali, 2018a, s. 157)." Ülken'de onun bu açıklamalarından hareketle Gazali'de insanın yaratılışına bilgisiz başlamış ve âlemi algı ile bilebiliyor olduğuna değinir (Ülken, 1985, s. 131).

Sorun da tam olarak burada başlar. Anlama yoluna böyle bir adım ile başlamış olan akıl kendinden bağımsız olarak var olan doğruyu nasıl bilebilecektir? Öyle ki, duyu ile başlanılan bilgi edinme süreci idrak ile aşamalar kat eder. Ama bu aşamalarda yeterli değildir. Gazali idrake dair şunları söyler;

"...idrak, 'idrak edilen şeyin suretini almak' demektir. Başka bir tabirle idrak, bir şeyin hakikatinin suretini almaktır. Çünkü bir şeyin hariçteki sureti, idrak edilen şeye hulul etmez. İdrak edilen, şeyin hakikatinin hariçteki benzeridir. Zira gerçekte hissedilen, hariçteki hakikat değil, hisseden duyu organında onun meydana gelen benzeridir." (Gazali, 1971a, s. 67).

Yani kişi bir şeyi idrak ettiğinde onu kendinden bağımsız olarak almaz. 'Hissedilen duyu organında onun meydana gelen benzerini' alır. Dolayısıyla da o şeyin bizzat hakikati ile değil, kişinin zihnine girmiş olan benzeri ile karşılaşır. Öyleyse insan, dışındaki bilgiyi kendinden bağımsız edinemez.

Akılın hangi anlamlara geldiği noktasında bakacağımız üçüncü eser *İhya*'dır. Gazali (1974 I, s. 209) *İhya*'nın akla dair yazısının hemen başında, akıl öneminin ispatına gerek kalmayacak kadar açık olduğunu belirtir. Akıl hakikatine yani onun ne olduğuna gelindiğinde konunun açıklığa kavuşabilmesi için " 'akıl'ın da dört manada kullanıldığını ve bu gibi müşterek manalarda kullanılan kelimelerin bütün manasını bir araya toplayan bir ta'rif den ziyade her mananın ayrı ayrı ta'rif edildiğini bilmek gerektiğini belirtir. (Gazali, 1974 I, s. 214).

Demek ki insanda olduğu gibi akılda da tam tanım vermemekte ve onun birden fazla manası olduğunu söylemektedir. Buna bir başka eserinde de dikkat çeker. Tek bir tanımla yetinmek ona göre bir hayal olabilir. Bunun böyle olmasının nedeni onun ortak bir terim olmasına dayanır (Gazali, 2002, s. 157). *Mışkat*'ta da şunları söyler; "Bilmiş ol ki insan kalbinde bu kemale sahip olan bir göz vardır; buna kimi zaman akıl, kimi zaman ruh, bazen de nefis-i insani denir. Haydi, bunu cumhurun istilahına uyarak 'akıl' diyelim." (Gazali, 2017b, s. 26,27).

Öyleyse Gazali, akıl kavramını kullanım ve ihtiva yönünden birden fazla anlama geldiği için akıl şudur demekten kaçınmakta ve akıl denildiğinde şu şu anlamların da kullanıldığı bilinmeli şeklinde birtakım açıklamalara başvurmuştur. Kavram aynıdır ama karşılık geldiği anlamlar her zaman bir değildir.

Bu manaların ne olduğuna gelindiğinde dört madde sıralar;

1. “İnsanların diğer canlı hayvanlardan ayrılmasını sağlayan haslete akıl derler ki, insanlar yaratılışlarındaki bu akıl ile nazari ilimler öğrenmeye istidat kazanırlar.” (Gazali, 1974 I, s. 215). Gazali ayna benzetmesini yinelemektedir. Akıl ayna ile sırrına benzemektedir. Burada akıl göze de benzer. İnsanın dışarıyı görmesinin aracı nasıl ki göz ise bir ayna nispetinde olan akıl aracılığıyla da ilimler edinebilir. Kur’an ve şeri’at da gözün görebilmesi için gerekli olan güneş ışığı gibidir

2. Akıl ile hali hazırda bulunan, ikinin birden çok olduğu, bir şeyin aynı anda iki yerde bulunamayacağına bilinmesi gibi zorunlu analitik bilgiler kastedilir. Gazali bu türden bilgilere akıl denilmesinde bir sakınca olmadığını ama aklın sadece onlardan ibaret görülmesinin yanlış olacağı uyarısında bulunur.

3. Tecrübe ile elde edilen bilgi de akıl olarak görülür

4. Aklın belli bir dereceye gelip olgunlaşma durumudur. Kişinin elde ettiği bilgilerin sonuçlarını anlamaya başlayıp bunlarla amel ettiği akıldır (Gazali, 1974 I, s. 215, 216).

Dikkat etmek gerekir ki Gazali akli dörde ayırmamakta dört farklı şekilde kullanıldığını çözümlenmektedir. Genel anlamda akli birincisi ifade etse de bir insanın akıllı olmasının şartı onu doğru eylemde kullanması olduğu için önemsenen yani en değerlisi, dördüncü akıldır (Gazali, 1974 I, s. 216; Bilgin; Erek, 2019, s. 1285, 1286).

Gazali doğru bilgiyi ameli akla dayandırarak insanı tekrar dünyaya ve onun pratik uygulamalarına yöneltmiş olur. Ameli aklın gelişmesi kişiyi doğru bilgide sabitlemeye yetmez. Çünkü Gazali’ye göre ameli akıl civaya benzer. Bu akıl için kullanılan hikmet kelimesi bu sebepten dolayı aslında bir mecazdır. Yani ameli akıl asla yerinde durmaz. Durumun ve şahısların değişmesiyle anında değişir (Gazali, 1971a, 98). Gazali’nin bu anlayışını Musa bir üst merhaleye taşır ve şu iddiada bulunur: “...Gazali’nin kendisinden yüzyıllar önce Augustine’in olduğu gibi özün dönüşebilecek bir oluşum olduğunun farkında olduğunu kesin olarak söyleyebiliriz (Musa, 2018, s. 293)⁵.”

⁵ Devamında ise ekler: “Fakat ayrıca bireysel özü soyutlanmış bir oluşum olarak değil, daha geniş bir kozmik gerçeklikle ilişkili olarak düşünüyordu. Bu daha geniş şemadan kopmaya çalışmak ona göre ayağına sikan bir girişim olurdu.” (Musa, 2018, s. 293).

İhya'da aklın dört çeşit anlamda kullanılıyor olduğunu söylemesi diğer açıklamalarıyla bağlantılı olarak incelenirse, birinci maddedeki akıl 'insanın hakikati' anlamına gelen ruh, kalp, nefis anlamlarında da kullanılan akla karşılık gelir. İkincisi akla ait olan bir bilme biçimi, üçüncüsü zihin ve onun bilme süreçlerini açıklayan akıl olur. Dördüncüsü ise ameli akıldır ki insanı gerçek anlamda geliştirip hakikate yaklaştıran odur. Bizim için burada önemli olan nokta 'saf akıl' ve zihnin birebir aynı şeyler olmadığı ama Gazali'nin ikisini de 'akıl' olarak kullanmış olduğudur. 'Zihin' olarak nitelendirebileceğimiz akıl insani ve hayvani nefsi bir arada bulundurur. 'Saf akıl' ise onun cismani özelliklerinden soyutlanarak elde edilen tarafıdır. Aralarındaki fark kapsam farkıdır. Yani her zaman aklın bütününe değil, bazen o bütünün içindeki parçalara işaret edilir.

Gazali'de akıl ve onun bilme sürecine ilişkin yapılan bu inceleme sonucunda karşımıza iki önemli nokta çıkar:

1. Gazali insanın bilgi edinme sürecini tecrübeden başlatmıştır. İnsanın anlama ve algılama yetisi yaşanılmışlığın etkisi içerisinde işlemektedir. Dolayısıyla insan bilgiyi doğrudan ve saf bir şekilde edinemez. Her üç eserde de değinmiş olduğu ayna benzetmesi insanın sınırlı yapısı ile bilgi arasında kurulan ilişkiyi gözler önüne sermektedir. İnsan sınırlı yaşantılarıyla kurulan anlam dünyası içerisinde düşünür. İnsanın bilme sürecinin böyle bir yapı içerisinde işliyor oluşu onun yanılma ihtimaliyle devamlı olarak karşı karşıya kaldığını göstermektedir.
2. İnsanı doğru bilgiye götüren ve onu gerçek anlamda diğer varlıklardan ayıran akıl 'insani nefis' tir. Ancak her zaman akıl ve düşünme derken tek başına insani nefsi kastetmez. İnsanın özsel yanı olan insani nefis 'saf akıl' a karşılık gelir, insanın cevheridir.

İkinci sonuçtan hareketle ulaşılan birinci sonucu sorgulamak gerekir. Gazali insanın esasını duyulardan kopan 'saf akıl' olarak gördüğüne göre insan bedeninden sıyrılabildiği takdirde bu akıl aracılığıyla kesin bilgiye erişebilmelidir. Örneğin, Kutluer Gazali'nin *Mișkat*'taki akıl kavramıyla yanılmayan bir akli kastetmiş olduğunu söyler (Kutluer, 2012, s. 514, 515). Gazali'de insanın isyan etmesinin nedeninin bedeni olduğunu açıkça belirtmiştir. Yani eğer insanda beden olmasaydı nefis isyan etmeyecek yani hata yapmayacaktı (Gazali, 1971b, s. 158). Ancak dikkat edilmelidir ki bu çıkarım, insanda bulunan hali ile olan akıldan tecrit edilerek ulaşılmış bir sonuçtur. Kutluer'de bunu, Gazali'nin akli yanılmayan bir şey olarak konumlandırılmış olmasıyla birlikte bu aklın vehim ve hayal gibi birtakım perdelerden sıyrılmamasının çok zor ve tam manasıyla öldükten sonra gerçekleşebileceğini

söylediğini belirtmektedir (Kutluer, 2012, s. 515). Yani aklın yanılmadığı ancak akıl insandan ayrı düşünülmediğinde mümkün olur. Akıl, insanın cisiminden ayrı düşünülebilir ancak aklın dışında kalan hayvani nefsin edimleri insana has olmasa bile insan yaşadığı müddetçe onun ayrılmaz bir parçasıdır. Dolayısıyla akıl tek başına bırakıldığı takdirde yanılmazken, dünyada yaşayan insanda hiçbir zaman tek başına bulunmadığından her zaman yanılma ihtimaliyle karşı karşıyadır. Öyleyse metinde saf akıl olarak nitelendirdiğimiz ‘insani nefis’ doğru bilginin bir dayanağı olarak sadece ‘düşünülebilir’ dir. Bu iddiayı Gazali’nin cevher anlayışından hareketle temellendirilebiliriz. Gazali aklın insanın cevheri olduğunu belirtmiştir. Peki, ama ‘cevher’ ile kastedilen nedir?

Akıl Bir Cevherdir

Gazali varlığı Allah ve Allah dışındaki bütün varlıklar olarak ikiye ayırmaktadır (Gazali, 2018b, s. 37). Ona göre Allah dışındaki varlıklar hâdistir. Yani bu ayrım, hâdis olanla hâdis olmayan bir başka ifade ile gerçekten olan ile geçici olanı ayırmak için yapılmıştır. Cevheri ise geçici olana ait bir nitelik olarak konumlandırır. Gazali bunu her var olan şey mekânda yer kaplayan (mütehayyiz) ve yer kaplamayan olarak ikiye ayırır diyerek detaylandırır. Mekânda yer kaplamayan şey, var olabilmek için cisme ihtiyaç duyuyorsa “araz”, hiçbir şeye bağlı değilse “Allah” olarak isimlendirilir. Mekânda yer kaplayan varlıklara eğer birleşik değilse “cevher-i ferd”, birleştiğinde ise “cisim” denilir. Dördü içerisinde gözlem yoluyla bilenebilenler sadece ‘araz’ ve ‘cisim’ dir (Gazali, 2018b, s. 37). Yani bir şeyin ‘duyu’ ile algılanabilmesi için cisim ve araz olması gerekir. Cevher ancak araz ile duyumsanabilir. Hatta araz, tam da cevheri duyumsatmak için vardır. Bu nedenle araz yer değiştirmez. Ancak böyle demesinin sebebi araz hareketten yoksun olduğu için değil asıl hareket cevherde gerçekleştiği içindir. Hatta değişim cevherin bir mekândan diğerine olan hareketine verilen bir isimdir. Ancak cevherin değişmesiyle arazın değişmesi yahut bir mekânda bulunması aynı şey değildir. Çünkü mekân ya da değişim cevherin zatına eklenen bir konu iken arazda değişim ya da mekânda bulunma onun zatına eklenen bir şey değildir. Onlar zaten bizzat arazdır. Cevher tek başına duyumsanamıyor olsa da düşünülebilmektedir. Hâlbuki mekân ya da değişimi düşünebilmek ancak cevher ile mümkündür. Bu da arazın belirli bir cevhere ait olmanın dışında müstakil bir zatı olmadığını gösterir (Gazali, 2018b, s. 38- 43).

Gazali’nin açıklamaları, Bolay’ın da belirttiği gibi, onun cevheri varlığın özü olarak görmediğini göstermektedir. Yani varlığın kesin bilgisi cevhere bağlanmaz. Bilindiği üzere Aristo töz olması bakımından cevheri varlığın temeli, özü ve değişmezi olarak görmüştür. Gazali’de ise cevher esas varlık değildir. Ama

öneminden dolayı varlığın izahını yapmaya yarar (Bolay, 2013, s. 136- 276). Öyleyse Gazali'de cevher varlığın temeli olmasa da insan varlığı cevher sayesinde algılayıp anlamlandırabilmektedir. Cevherin değeri de bu nispette konumlanır.

Gazali cevherin Yaratıcıya değil yaratılmışa ait bir özellik olduğunu vurgulamaktadır. Akla gelindiğinde o hem niteliği hem de neliği olması bakımından insanın cevheridir. Dolayısıyla Gazali'ye göre düşünme Yaratıcıya değil, yaratılmışa ait bir niteliklerdir. Düşünme ne kadar yüce ve değerli olsa da insan nefsinin ve insan aklının bir niteliğidir. Gazali burada şunu sorar; nasıl olur da cevherin Yaratıcısı onun nitelikleriyle nitelenir (Gazali, 2017a, s. 57, 59)? Yani Gazali akli sadece ama sadece insana has görür.

Öyleyse akıl bir cevherdir. Ancak cevher yaratılmışa ait bir nitelik olup, önemi varlığın izahını yapmaya yarıyor oluşundan gelir. Cevherin varlığın esas olmaması Gazali'nin insanı değerlendiriş şekline etki eder. Gazali'nin yukarıdaki açıklamalarında görüldüğü üzere bir şeyin 'duyu' ile algılanabilmesi için cisim ve araz olması gerektiğinden 'cevher' in duyumsanabilir olma şartı araza bağlanmıştır. Dolayısıyla Gazali insanı ona ilişkin ilineklere ve cisiminden bağımsız değerlendirmeyi. Örneğin Gazali'ye göre 'İnsan düşünen hayvandır' sözü onun sadece nefsinin karşılığıdır. Oysa insan sadece nefisten ibaret değildir. O 'düşünen, ölümlü, boyu dik, gülen bir hayvan' dır. Gazali bu tarifi önceki tariften farkını hem nefsi hem de cismi kuşatmış oluşuna bağlar. İnsanın bütününe nefis, ruh ve cisimden oluştuğunu söyler (Gazali, 1971b, s. 135). Yani insan hayvandan nefis ile ayrılıyor olsa da hayvanla ortak olan ruh ve cismi de onu kuşatan niteliklerindedir. Bu nitelikler insan yaşadığı müddetçe ondan ayrılmadığına göre, her ne kadar özsel olmasa da insanı bunlardan tamamen soyutlamış olarak düşünmek onu eksik ve yanlış tanımaya neden olacaktır.

Gazali'nin *Tehafüt*'teki eleştirisi de bu noktaya dayanır. Sorunun temelinde, saf akıldan hareketle yola çıkmış olan bir akıl yürütmenin hakikati belirleme imkânının olmayışı vardır. Sorun onların bu konudaki akıl yürütme biçimlerindedir. Çünkü Gazali'ye göre filozoflar, hakikatin ölçüsünü kendi akıllarından hareketle belirlemeye çalışmışlardır. Örneğin Gazali, biz âlemin varlığının ebedi olarak sürmesini imkânsız görmüyoruz diyor. Yani mümkündür ama zorunlu değildir. Hangisinin olacağı hakkında fikir ortaya koymak aklın işi değildir (Gazali, 2005, s. 49; Bkz. Toktaş, 2017, s. 133). Griffel'in de belirttiği gibi "Gazali ile ilgili dikkatli bir okuma, onun sadece şunu varsaydığını gösterecektir: Daha önce başka türlü gerçekleşmemiş ve gerçekleşmeyecek olsa bile, (nedensel) ilişki başka türlü gerçekleşebilir (Griffel, 2009, s. 434)." Çünkü insan akıl yürütmeye bu dünyadan

başlamakta bundan dolayı edindiği bilginin imkân ve nispeti insanın algı alanı kadar olmaktadır. Hâlbuki hakikat, insanın anlam ve algı sınırları kadar olamaz. İnsan bilgisi sürekli bedeninin ve içinde bulunduğu dünyanın sınırlarıyla yüzleşir. Bu konuda Musa şu tespitte bulunur:

“Bilginin sınırlarının kendisi kendine dönüşlü akılda ortaya çıkar. Akıl yalnızca kendi sınırlarını tanımakla kalmaz, aynı zamanda sınırlarının uçurumunda veya dehlizinde ontolojik kıyılara açılır. Bu sınırsız ontolojik kıyı, bütün olasılıkların olasılıklı olduğunu tahayyül eder ama söyleyişli dil ve akla bağlı sınırlamalarla kısıtlanmıştır” (Musa, 2018, s. 258).

İnsan dünyada yaşamak zorunda olduğu müddetçe sadece dünyanın sınırlılıkları ile çevrelenmez aynı zamanda eylemek zorunda kalır. Eylemek zorunlu olarak değişmeyi gerektirir. Orman, Gazali'nin son derece önemli ve gelişmiş bir değişim idrakine sahip olduğunu ve Gazali'yi doğru anlamak için bunu göz önünde bulundurmanın şart olduğunu söyler. Bu değişim iki biçime sahiptir: zamansal değişim ve durumsal değişim. Zamansal değişim insanın ve tarihin zaman içerisindeki değişimidir, durumsal değişim ise insanlar arasındaki farklılıklardır (Orman, 2012, s. 66, 68). Yukarıda görüldüğü üzere Gazali varlığı Allah ve Allah dışındaki diğer varlıklar olarak ikiye ayırır. Bu ayrım gerçekten var olan (değişmeyen) ve geçici olan (değişen) şeklinde de okunabilir. İnsanın bilme edimindeki amaç gerçekten var olan yani hakikattir. Ama insan değişen bir varlıksa onun değişmeyeni nasıl bilebilir olduğu Gazali düşüncesinin merkezi bir problematiği olarak belirlemektedir.

Özetle akıl 'insanın' cevheridir. Ama Gazali insanın ne olduğunu irdelerken akıl cevherini büsbütün arazlarından ve cisminden sıyrarak değerlendirmemektedir. Öyleyse o, insana dolayısıyla da akla yaklaşırken kesin hatlar çizme, idealize etme gayretinde değildir. Doğrunun nasıl bulunabilir olduğunu irdedelediği şeklide neden tam olarak bulunulamıyor olduğunu da göz önüne almıştır. Akıl insana tam da doğruyu yanlıştan ayırabilmesi için verilmiştir. Ama akıl yaşarken, neredeyse, hiçbir zaman saf halde bulunamadığına göre doğruyu tam bir şekilde kavrayamaz. Bu sebeple insan, akıl sahibi bir varlık olduğu kadar yanılan da bir varlıktır.

Sonuç

Araştırma üç ana başlıktan oluşmaktadır. Birinci başlıkta görülmektedir ki Gazali insanı 'akıl sahibi' bir varlık olarak nitelendirmektedir. İkinci başlık insandaki aklın ne anlama geldiğini soruşturmaktadır. Burada hem Gazali'nin 'akıl' derken neyi kastettiğine hem de aklın bilgiyi nasıl edindiğine bakılmıştır. Gazali'nin *el-Mearif*, *el-*

Mearic ve *İhya*'daki akıl anlayışları ana kaynak olarak incelenmiştir. Her üç eserde de Gazali'nin aklı aynaya benzetmiş olması dikkat çekmektedir. Aklın bir ayna gibi olması insanın hem nasıl bilebilir olduğunu gösterir hem de neden tam olarak bilemediğinin cevabını verir. Ayna yansıtma gücüyle dışarıyı görmeye olanak sağlar. Ancak kişinin bilgisi aynaya bağımlıdır. Yani aynanın yansıtma gücü nispetinde görebilir. Ayna akıl olduğuna göre insanın anlama ve algılama yetisi tecrübenin etkisi içerisinde işler. İnsan bilgiyi kendinden bağımsız edinemez. Gazali insanın sadece nefsinin ve nefsinin taşıdığı vasıfları bilebileceğini söyler.

Gazali'de aklın anlamı ve onun bilme süreci karşımıza iki önemli sonuç çıkarır:

1. Gazali insanın bilgi edinme sürecini tecrübeden başlatmaktadır. İnsanın anlama ve algılama yetisi yaşanmışlığın etkisindedir. Dolayısıyla insan bilgiyi doğrudan ve saf bir şekilde edinmemektedir. Sınırlı yaşantılarıyla kurulan anlam dünyası içerisinde düşünür. İnsanın bilme sürecinin böyle bir yapı içerisinde işliyor oluşu yanılma ihtimaliyle devamlı olarak karşı karşıya olduğunu gösterir.
2. İnsanı doğru bilgiye götüren ve onu gerçek anlamda diğer varlıklardan ayıran akıl 'insani nefis' tir. Ancak her zaman akıl ve düşünme derken (tek başına) insani nefsi kastetmez. İnsanın özsel yanı olan insani nefis 'saf akıl' a karşılık gelir ve insanın cevheridir.

İkinci sonuçtan hareketle birinci sonuca itiraz edilebilir. Gazali insanın esasını saf akıl olarak nitelendirdiğine göre insan bedeninden sıyrılabildiğinde 'saf akıl' ile kesin bilgiye erişebilmelidir. Nitekim Gazali insana hata yaptıran şeyin onun bedeni olduğunu söyler. Yukarıda açıklanan bilme sürecinin ortaya böyle bir sonuç çıkardığı doğrudur. Ancak insanın bedeninden tam olarak sıyrılabildiği hiçbir zaman söylenemez. Öyleyse metinde saf akıl olarak nitelendirdiğimiz 'insani nefis' doğru bilginin bir dayanağı olarak sadece 'düşünülebilir' dir. Bu iddia Gazali'nin cevher anlayışından hareketle temellendirilebilir. Çünkü akıl insanın cevheridir. Üçüncü başlıkta Gazali'nin cevherden ne anladığı ve cevherin akıl ile olan irtibatı değerlendirilmiştir. Gazali'nin cevheri yaratılana ait bir nitelik olarak gördüğü ve cevherin varlığın esası olmadığı ortaya çıkmıştır. Cevher, insanın varlığı onun sayesinde algılayıp anlamlandırabildiği için değerlidir. Gazali'nin tam bu yüzden insanı ilenekleri ve cismiyle beraber yani cevherin dünyadaki 'duyumsanabilir' yaşantısı içerisinde değerlendirdiği görülmektedir.

Farklı eserlerden alınan akla ve onun mahiyetine ilişkin tüm bu açıklamalar uyumlu bir resim sunmaktadır. Örneğin, Gazali'nin aklı farklı anlamlarda kullanıyor

oluşunun alt yapısında onun cevhere amaçsal değil araçsal bir anlam yüklemiş oluşu vardır. Böylece tek bir tanıma yahut bir kavrama bağlı kalmadan anlamın özüne inmeye çalışır. Gazali'nin akıl anlayışında karşımıza bir tutarsızlık olarak çıkan noktayı yeniden okumak da ancak bu şartlarda mümkün hale gelir. Onun akli kimi yerde yanılan olarak nitelendirmesine karşın kimi yerlerde doğru bilgiye bir dayanak yapmış olması akıllarda soru işareti oluşturmuştur. Ancak anlıyoruz ki bu farklılık onun akli farklı kapsamlarda kullanmaya tanıdığı olanaktan gelir. Kimi zaman insanın bütün bir bilme edimi (zihni) akıl anlamına gelebildiği gibi kimi zaman o zihnin özsel ve soyut yanı olan insani nefis kastedilir. Biri yanılmazken diğeri her an yanılma ihtimali taşır.

Sonuç olarak Gazali'nin akıl anlayışı üzerine yapılan bu soruşturma, onun akli insanın dünyasal yaşantısından ayırmadan değerlendirdiğini göstermektedir. İnsan bu haliyle değişen ve sınırlı bir yapıdadır. Çünkü oluş ve bozuluşa tabidir. İnsan dünya yaşantısından bir diğer ifade ile bedeninden tam anlamıyla kopamadığına göre 'akıl sahibi' olmak 'yanılan bir varlık' olmak ile doğrusal bir ilişki içerisindedir. Akıl ve yanılma arasında kurulabilecek ters korelasyon aklın ikinci aşamasında insani nefsin desteğiyle mutlak yanılmaya engel olmak ve bunu en aza indirmek noktasında geçerli olabilir. Ancak idrak süreci hayvani nefsin verileri ile işlediğine göre akıl aslında yanılımlarla birlikte çalışır. Bu yüzden de insan akıl sahibi bir varlık olduğu için/kadar yanılan da bir varlıktır.

Kaynakça

Bilgin Ö. ; Erek İ. E. (2019). "İslam Ahlak Felsefesinde Akıl Ve Mutluluk İlişkisi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 66: s. 1279- 1288.

Bolay, S. H. (2013). *Aristo ve Gazzali Metafizikleri*, Ankara: Nobel Yayıncılık, 6. Basım

Erdem H. (2013). "Gazali'de Akıl Bilgisi Ve Değeri". *Vefatının 900. Yılı Anısına Büyük Mütefekkir Gazali*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, s. 83-96.

Gazali (1971a). *Mukaddes Merdivenler*. (Çev. Y. Arıkan). Eskin Matbaası: İstanbul.

Gazali (1971b). *El Kıstasül Müstakim- Hak Yolcularının Miracı* (Çev. Y. Arıkan). Eskin Matbaası: İstanbul.

Gazali (1974). *İhyau Ulumi'd-Din* (Çev. A. Serdaroğlu). Huzur Yayınevi, İstanbul.

Gazali (2002). *Düşünmede Doğru Yöntem*. (Çev. A. Kayacık). Ahsen Yayıncılık, İstanbul.

Gazali (2005). *Filozofların Tutarsızlığı*. (Çev. M. Kaya, H. Sarioğlu). Klasik, İstanbul.

Gazali (2017a). *Düşünme Konuşma Ve Söz Üzerine*. (Çev. A. K. Cihan). İnsan Yayınları, İstanbul.

Gazali (2017b). *Nur Metafiziği*. (Çev. A. C. Köksal). Büyüyenay Yayınları, İstanbul.

Gazali (2018a). *Dalaletten Çıkış Yolu*. (Çev. O. Arpaçukuru). Beyan, Ankara.

Gazali (2018b). *İtikadda Orta Yol*. (Çev. O. Demir). Klasik, İstanbul.

Gazali (2019a). *Kur'an'ın Cevherleri*. (Çev. Ö. Türker). Hayy Kitap, İstanbul.

Gazali (2019b). *Esmâ-ül Hüsnâ Şerhi*. Dorlion Yayınları, Ankara.

Griffel F. (2009). *Gazali'nin Felsefi Kelamı*. Kalsik, İstanbul.

Kutluer İ. (2012). "Felsefe İle Tasavvuf Arasında: Gazali'nin *Miškätü'l-Envar*'ında Entelektüel Perspektifler.". *900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî Sempozyumu* (2011). Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınevi, İstanbul, s. 507- 534.

Musa İ. (2018). *Gazali ve İmgelem Poetikası*. (Çev. Ç. Taşkın). Hece Yayınları, Ankara.

Orman, Sabri (2012). Gazali'yi Anlamak: Bazı Metodolojik Mülahazalar. *900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî Sempozyumu* (2011). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınevi, s. 61- 76.

Toktaş F. (2017). "Üç Mesele-3: Ahiret Hayatının Mahiyeti: Cismani mi Ruhani mi?". *Gazzâlî Konuşmaları* (2011). Küre Yayınları, İstanbul, s. 129- 173.

Ülken H. Z. (1985). *İslam Felsefesi: Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, Ülken Yayınları, İstanbul.

Yıldız M. (2011). "Gazali'nin Akıl Eleştirisi" *Tyb Akademi*. 1: s. 71-85.

Üniteryanizm ve Teslis Eleştirisi

Unitarianism and The Criticism of The Trinity

İbrahim KAPLAN

Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü / Assoc. Prof. Dr., İzmir Kâtip Çelebi University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, ibrahim.kaplan@ikc.edu.tr, Orcid ID: 0000-0002-4739-6669

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	15 Kasım / November 2021
Kabul Tarihi – Date Accepted	25 Aralık / December 2021
Yayın Tarihi – Date Published	31 Aralık / December 2021
Yayın Sezonu	Aralık Özel Sayı
Pub Date Season	December Special Issue

Atıf / Cite as: Kaplan, İ., (2021), Üniteryanizm ve Teslis Eleştirisi/ Unitarianism and The Criticism of The Trinity. *Turkish Academic Research Review*, 6 (4), 85-107. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/67631/1024112>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Copyright © Published by Mehmet şAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



Üniteryanizm ve Teslis Eleştirisi

“Bir adamı yakmakla bir doktrin ispat edilemez.” (Kastillo)

İbrahim KAPLAN

Öz

Hıristiyan ilahiyatçılar Hıristiyanlığın monoteist karakterli bir din olduğu noktasında ittifak halinde olsalar da inanç esaslarının temelini oluşturan teslis doktrininin monoteizme uygunluğu hususunda ihtilaf etmişlerdir. Özellikle anti-trinitarian olarak nitelendirilen tevhidci Hıristiyanlar, Hz. İsa'nın gerçek öğretisinin tektanrıcılığı esas aldığını, daha sonraki dönemlerde bu öğretinin dejenerasyona uğradığını iddia etmektedirler. Evrendeki ahenk ve düzenin Tanrının birliğine bağlı olduğunu söyleyerek tevhide vurgu yapan Üniteryanlar, dinî ve ahlâkî bir lider olarak kabul ettikleri İsa Mesih'in tanrılaştırılmasına karşı çıkarlar. Üniteryanlara göre, Eski Ahit'te de Yeni Ahit'te de Tanrı'nın mutlak anlamda bir olduğu vurgulanmaktadır. Dolayısıyla teslis öğretisinin kaynağı Hıristiyan kutsal metinleri değildir. Onlara göre, insanların kendilerini, içindeki yaşadıkları evreni ve Tanrılarını anlama konusunda uzun bir mücadelenin kaydı olarak gördükleri İncil, insan yazarlar tarafından kaleme alınmış en iyi rehberdir. Ancak İncil, tartışılmaz bir otorite değildir. Bu yüzden içeriği akıl ve vicdan ışığında yorumlanmalıdır. Zira İsa'nın kendisi de Kutsal Kitap'ın yanılmazlığından bahsetmemiştir.

Bu makale teslis karşıtı görüşleriyle bilinen teolojik bir akım olan Üniteryanizm'in teslis eleştirisini konu edinmektedir. Bizzat Hıristiyan dinî atmosferi içinde doğup gelişen, ancak Hıristiyan iman esaslarının temelini oluşturan teslis doktrinine muhalif fikirleriyle öne çıkan bu teolojik akımın teslisin tutarsızlıklarını ortaya koyan görüşleriyle tanıtılması hem Dinler Tarihi hem de Kelam araştırmaları açısından önemlidir. Üniteryanizm'in doğuşu ve gelişim süreçlerini ele alan akademik çalışmalar, az da olsa mevcuttur. Ancak teslise yönelik eleştirileriyle Üniteryanizm ele alınmış değildir. Dolayısıyla bu çalışmada teslise yönelik eleştirileri bağlamında Üniteryanizm ele alınmıştır. Üniteryanizm'in teslis eleştirisinde dikkat çeken ilk husus teslis doktrininin kaynağının Hıristiyan kutsal metinleri olmadığı yönündeki tespitleridir. İkinci olarak Üniteryanlar, teslis doktrininin akıl ve mantık ilkeleriyle de bağdaşmadığını iddia etmişler ve bu görüşlerini çeşitli yöntemlerle ispatlamaya gayret etmişlerdir. Özelde Üniteryanların genelde de tevhidci Hıristiyanların teslis eleştirilerinin İsa'nın saf ve katıksız öğretilerini yeniden hâkim kılma gayesiyle şekillendiği söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Üniteryanizm, Anti-Trinitaryanlar, Hıristiyanlık, Teslis, Tektanrıcılık, Tevhid.

Unitarianism and The Criticism of The Trinity

Abstract

Although Christian theologians are unanimous on the point that Christianity is a religion with a monotheistic character, they have disagreed on the compatibility of the doctrine of the Trinity, which forms the basis of the principles of belief, with

monotheism. In particular, monotheistic Christians, who are described as anti-trinitarian, claim that the true teaching of the Prophet Jesus was based on monotheism, and this teaching degenerated in later periods. Unitarians, who emphasize tawheed by saying that the harmony and order in the universe depend on the unity of God, oppose the deification of Jesus Christ, whom they accept as a religious and moral leader. According to the Unitarians, it is emphasized that God is one in the absolute sense in both the Old Testament and the New Testament. Therefore, the source of the doctrine of the trinity is not the Christian scriptures. According to them, the Bible is the best guide written by human writers which people see as the record of a long struggle to understand themselves, the universe in which they live, and their God. But the Bible is not an indisputable authority. Therefore, its content should be interpreted with reason and conscience, because Jesus himself did not mention the infallibility of the Bible.

This article deals with the trinity critique of Unitarianism, a theological movement known for its anti-trinitarian views. Both History of Religions and Kalam studies needs to introduce this theological movement, which was born and developed in the Christian religious atmosphere but stands out with its ideas that are opposed to the doctrine of the trinity, which forms the basis of the Christian faith, and this movement's views revealing the inconsistencies of the trinity. There are, albeit few, academic studies dealing with the birth and development processes of Unitarianism. However, Unitarianism has not been addressed with its criticisms of the Trinity. Therefore, in this study, Unitarianism is discussed in the context of its criticism of the trinity. The first point that draws attention to the trinity criticism of Unitarianism is the determination that the source of the trinity doctrine is not the Christian scriptures. Secondly, Unitarians claimed that the doctrine of the Trinity was incompatible with the principles of reason and logic, and they tried to prove their views with various methods. We can say that the trinity criticisms of the Unitarians in particular and the monotheistic Christians in general were shaped to remake the pure and absolute teachings of Jesus.

Keywords: Unitarianism, Anti-Trinitarians, Christianity, Trinity, Monoteism, Tawheed.

Structured Abstract

The first sources of Christianity show that the first Christians, especially the apostles, adopted the principle of tawheed and accepted Jesus as a human and a messenger of God. When the conflicts that led to the convening of the councils are reviewed, it will be seen that the creed of tawheed has been adopted and defended by many thinkers and schools in Christian thought from its earliest times. While the first Christians tried to establish monotheism, this idea later shifted to a triple god understanding. Today, the studies on the New Testament and the origin of Christianity in Europe also support the claims that Christianity started with the belief in one God, then deteriorated and turned into the trinity doctrine.

Unitarianism, which stands out with its opposition to the doctrine of the Trinity, seems to have failed to attract the attention of those who research the field of theology. However, Unitarians, who insistently emphasize the unity of God and the human being of Jesus, claim that the teachings of Jesus Christ were altered by the Christians themselves, thus, Christianity lost its monotheistic character and became a belief system formed by councils. This claim of theirs is compatible with what the Qur'an and the refutations against Christianity say on this subject. We aim to introduce Unitarianism, which emerged in the 16th century, but whose origins date back to the first centuries of Christianity, and which still finds supporters and operates in many parts of the Christian world, with its criticisms of the trinity.

Michael Servetus (1511-1553) is accepted as the pioneer of Unitarianism, a theological movement distinguished by its opposing views on the doctrine of the Trinity. Servetus emphasizes tawheed by saying that the orderly functioning in the world depends on the unity of God, and opposes the deification of Jesus Christ, a religious and moral leader, by removing him from the position of a prophet. One of the awe that Servetus opposes is the doctrine of incarnation that Jesus paid for sin with his life to quell God's anger. According to Servetus, this claim is an ugly slander against the merciful God. These summarized views caused Servetus to be described as a "Muslim" and to be burned alive with his works.

Unitarianism, which emerged in Poland and Transylvania in the second half of the 16th century and established an organized church, found supporters in England and America shortly after its establishment. Today, Unitarians, operating in various parts of the world, reject many traditional doctrines of Christianity, especially the Trinity, and defend the unity of God. Unitarians, who insist that God is one in the absolute sense and that Jesus is a human being, are not bound by any credo. Unitarians rely on the determination of the human mind instead of the authorities in matters related to faith. While respecting the memory of Jesus and accepting the greatness of his knowledge, Unitarians who admit that he is not infallible do not accept the miraculous birth of Jesus. According to them, Jesus is a human being born of the carpenter Joseph of Nazareth and Mary. Nor do they admit the "original sin" doctrine that man is a born sinner. According to them, there is no sin inherited from the Prophet Adam and Eve. Everyone is responsible for their actions and no one takes the blame for anyone else. The Unitarians, who oppose the original sin doctrine of Christianity, used the baptismal sacrament, which has been practiced in the Christian world for centuries and made to purify it from original sin, as "a sincere expression of gratitude for the blessing of the child bestowed by God, and the promise that this given child will be brought up by God's will," they consider and implement. The Eucharist sacrament, which is understood as sharing the body and blood of Jesus Christ with bread and wine, has been transformed by Unitarians into "a ritual that reminds Jesus' message, revives his suffering for the truth, and thereby improves people religiously and morally."

The Unitarian movement, which has acted on the same plane with the religious movements that have discussed the doctrine of the trinity since the first periods of Christianity, aimed to reveal the true teachings of the Bible and the pure state of Christianity before the degeneration. Unitarians, who first applied to the Christian scriptures for this purpose, determined that the trinity did not originate from the Old and New Testaments and that there was a strong emphasis on the unity of God in these texts. In other words, the trinity is not teaching originating from Christian scriptures. Moreover, Jesus never said that he was an element of God. This issue is similarly expressed in the Qur'an, it is reminded that Jesus would never say such a thing and that Jesus said to them, "Worship Allah, my Lord and your Lord," (Maide, 116-117). Based on this and many other similar expressions, it is possible to talk about the influence of the Qur'an in the trinity criticism of the Unitarians. On the other hand, according to them, the belief in the trinity, which divides an ore into three separate elements (uknuma), thus reaching a triple god understanding and moving away from the principle of the unity of God, is also incompatible with the principles of reason and logic. As such, trinity dogma is a belief system that not only Muslims and Jews, but even wild animals see as absurd and logically inconsistent. According to the Unitarians, although traditional Christianity did not say, "God is three," it reached the conception of a triple god or a god with three appearances, yet it contradicted itself by saying that it was monotheistic. According to the Unitarians, the trinity, consisting of the Father, the Son and the Holy Spirit, and which envisages three beings in one nature, is a doctrine that has been scammed under the name of tawheed and is problematic in terms of its reasonableness and logicity. In addition, the acceptance in this teaching that Jesus had both a human and a divine nature is a belief that is

difficult or even impossible to explain rationally. Because this belief is contradictory because two different characters cannot exist simultaneously in a being.

Giriş

Geçmişten bugüne Hıristiyan düşüncede Hz. İsa'nın tabiatıyla ilgili farklı yorum ve tartışmalar olsa da, Hıristiyan ilahiyatçıların tamamı Hıristiyanlığın monoteist karakterli bir din olduğu konusunda uzlaşa halindedirler. Ancak, Hıristiyanların inanç esaslarının temelini oluşturan teslis doktrininin monoteizme uygun olup olmadığı hususunda aynı uzlaşmadan söz etmek mümkün görünmemektedir.¹ Teslisi savunan ve kendini “trinitarian” olarak isimlendiren Hıristiyan ilahiyatçılar, bu doktrinin aslında üçlü Tanrı anlayışını (tritheizm) değil üçlü-birliği ifade ettiği, dolayısıyla tektanrıci yani monoteist karakterli bir inanç sistemi olduğu konusunda ısrarcıdır.² Buna karşın Tanrı'nın birliğini ısrarla vurgulayan “Anti-trinitarian” ya da “Unitarian” olarak isimlendirilen Hıristiyan ilahiyatçılar, teslisin monoteizme aykırı olduğunu, dolayısıyla da inanç esası sayılamayacağını iddia etmektedirler. Onlara göre, bir tabiatla üç ayrı şahsın bulunması aklın kabul edebileceği bir şey değildir. Diğer taraftan Hıristiyan Kutsal Metinleri de Tanrı'nın mutlak anlamda bir olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Dolayısıyla Tanrı'nın üçlü-birliğini ifade eden teslis hem akla hem de Kutsal Metinlere uygun bir doktrin değildir.³

Hıristiyanlığa ait ilk kaynaklara göre başta havariler olmak üzere, ilk Hıristiyanların ve ilk Hıristiyan cemaatlerin tevhid ilkesini benimsedikleri, Hz. İsa'yı

¹ Hıristiyanlığın erken dönemlerinde Ignatius (ö. 107), Iustinus (ö. 165), Irenaeus (ö. 202), Tertullianus (ö. 240), Origenes (ö. 254) gibi Kilise yazarlarının eserlerinde İsa'yı bir beşer olarak kabul edenlerin görüşleri nakledilmektedir. (Zafer Duygu, *İsa, Pavlus ve İnciller*, Düşün Yay., İstanbul, 2021, 632 vd.)

² C. Stephen Layman, “Tritheism and the Trinity”, *Faith and Philosophy*, vol. 5, No. 3, July 1988, 291-298; Carlos Madrigel, *Hıristiyanların Üçlü-Birlik (Tevhit'de Teslis) İnanca Ne Demek?*, Müjde Yayıncılık, İstanbul, 1995, 14-19, 49-58; Karl Rahner, “Trinity, Divine”, *Encyclopedia of Theology*, ed., Karl Rahner, Crossroad, New York, 1986, 1755-1771; Catherine M. Laguna, “Trinity”, *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, New York, 1987, C. XV, 53-57; John Macnamara-Marie La Palme Reyes-Gonzalo E. Reyes, “Logic and the Trinity”, *Faith and Philosophy*, vol. 11, no. 1, January 1994, 3-18; Richard Swinburne, “Trinity: A Defense of the Doctrine of the Trinity”, *Philosophy of Religion*, ed., Lane Craig, Rutgers University Press, New Jersey, 2002, 556-567; Thomas Michel, *Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş*, Ohan Yay., İstanbul, 1992, 64-65; Christian W. Trol, *Müslümanlar Soruyor Hıristiyanlar Yanıtıyor*, çev., Robert Kaya, İstanbul, t.y., 50-51.

³ J. C. Godbey, “Unitarian Universalist Association”, *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, New York, 1987, C. XV, 143-146.

bir insan ve Tanrı'nın mesajını insanlara iletmekle görevli bir elçi olarak gördükleri anlaşılmaktadır.⁴ Konsillerin toplanmasına sebep olan ihtilaflar gözden geçirildiğinde de ilk devirlerinden itibaren Hıristiyan düşünce içerisinde tevhid akidesinin pek çok düşünür ve ekol tarafından benimsendiği ve savunulduğu görülecektir.⁵ Havarilerin temsilcisi durumundaki Kilise Babaları ve iman esaslarını muhafaza etme amacıyla olan Apologistler,⁶ bir baba ve kâdir-i mutlak bir tanrı inancını yerleştirmeye çalışırken, bu düşünce daha sonra üçlü bir tanrı anlayışına doğru kaymıştır.⁷ Bugün Batı'da yapılan Yeni Ahit ve Hıristiyanlığın kökenine dair çalışmalar da Hıristiyanlığın tek tanrı inancı ile başlayıp, daha sonra bozulmalara uğrayarak teslis doktrinine dönüştüğü yönündeki iddiaları destekleyecek mahiyettedir.⁸ Weigall'ın deyimiyle; "İsa tarafından dışarı atılan eski tanrılar tekrar nüfuz ettiler ve bir kez daha kendilerini meydana çıkardılar. Onların tapınakları yok edildi ve sunakları terk edildi. Buna karşılık onlar kiliseye geldiler ve bugün siz onlara, onları kendi şekilleriyle inkâr edenler tarafından başka adlar altında tapıldığını görürsünüz."⁹ Kısacası Hıristiyanlık tarihi üzerine çalışma yapan güvenilir bir bilim insanının, günümüz Hıristiyanlığının İsa'nın yüzünü örten bir maske olduğunu kabul etmesi için yeterli kanıt vardır. İslâm'ın gelişinden önce de, bugün de Hıristiyan düşünce içerisinde tarihsel İsa'yı kabul edip maskeyi reddedenler olmuştur.¹⁰

Teslis doktrinine muhalif fikirleriyle öne çıkan Üniteryanizm, ilahiyat alanında araştırma yapanların dikkatini yeterince çekememiş görünmektedir. Hâlbuki Tanrı'nın birliğini ve İsa'nın insan oluşunu ısrarla vurgulayan Üniteryanlar, Hz. İsa'nın öğretilerinin bizzat Hıristiyanlar tarafından başkalaştırıldığını, böylece Hıristiyanlığın tektanrı karakterini yitirerek, anlamsız kavramlarla örülen bir inanç sistemi haline getirildiğini iddia etmektedir. Üniteryanların bu iddialarını hangi usul

⁴ Joseph Henry Allen, "Early Christian Doctrin", *Unitarianism: Its Origin and History*, American Unitarian Association, Boston, 1890, 1-2; Mehmet Bayrakdar, *Bir Hıristiyan Dogması Teslis*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2007, 17.

⁵ Muhammed Ebu Zehre, *Hıristiyanlık Üzerine Konferanslar*, çev., Akif Nuri, Fikir Yay, İstanbul, 1978, 256.

⁶ II. Yüzyıl ile IV. yüzyıl arasında, Hıristiyan imanını sapkın saydıkları gnostisizm ve ateizm gibi öğretilere karşı savunmak amacıyla kalem oynatan aralarında Aziz İustinos, Tatianos, Apollinarios, Meliton, Kodratos, Aristeides gibi isimleri sayılan teologlar topluluğu; Hıristiyanlığa yapılan saldırılara cevaplar yazan Kilise Babaları. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 2002, 80; Mehmet Çelik, *Süryani Tarihi*, Ayraç Yay., Ankara, 1996, I, 79.

⁷ Ali İsra Güngör, *Vatikan, Misyon ve Diyalog*, Alperen Yay., Ankara, 2002, 31-32.

⁸ Geniş bilgi için bkz., Muhammed el-Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlahî Yönü*, çev., Sabri Hizmetli, Fecr Yay., Ankara, 1992, 85-86.

⁹ Arthur Weigall, *Hıristiyanlığımızdaki Putperestlik*, Ozan Yay., İstanbul, 2002, 13.

¹⁰ Muhammed Ataurrahim, *Bir İslâm Peygamberi Hz. İsa*, çev., Kürşat Demirci, İnsan Yay., İstanbul, 1997, 7.

ve esaslara göre temellendirdikleri, iddialarını ispatlamak için Hıristiyan kutsal metinlerinden referanslarının neler olduğu araştırmanın ana problemini oluşturmuştur.

Üniteryanizm hakkında yapılacak bir literatür taraması ülkemizde biri doktora diğeri de yüksek lisans olmak üzere iki akademik çalışma yapıldığını göstermektedir. Üniteryanizm'in temel kaynaklarına müracaatla hazırlanan İsmail Yılmaz'ın *Üniteryanizm'in Doğuşu ve Bunu Etkileyen Dinî Faktörler* adlı doktora tezi, konu başlığından da anlaşılacağı üzere, Üniteryanizm'in ortaya çıkış sürecini ve bunu etkileyen dinî faktörleri ele alan ve Dinler Tarihi metodolojisiyle yapılmış bir çalışmadır. Yine sözü edilen tez, bu konuda Türkçe yazılmış ilk eser olma özelliğini taşımaktadır. Kübra Tekin'in *Erken Orta Çağ'daki Arianizm Tartışmaları ve Günümüz Üniteryanizm'e Etkileri*¹¹ başlıklı Yüksek Lisans tezi de Arianizm'in Üniteryanizm'e etkisini araştırma konusu edinmiştir. Sözü edilen bu çalışmalar alana önemli katkılar sağlasa da teslise yönelik eleştirileri özelinde bir çalışmaya ihtiyaç olduğunu düşünmekteyiz. Bu anlamda, Üniteryanizm ve Teslis Eleştirisi konulu makalemiz literatürdeki bu boşluğu bir nebze de olsa doldurmayı amaçlaması açısından önemlidir.

Hıristiyan dinî atmosferi içerisinde neşet eden söz konusu teolojik akım, teslis doktrini değerlendirme konusunda bizi bazı önyargılarımızdan koruyabilme ve bir dini kendi bünyesinden çıkan bir akımın farklı bakış açısıyla tanıtmaya potansiyeli barındırmaktadır.¹² Bu yönüyle Dinler Tarihi araştırmalarında yeni çalışma sahalarına dikkat çekmesi bakımından önemli olan konu, diğer taraftan Kelam araştırmaları ve karşılaştırmalı dinler teolojisi açısından da önemlidir. Keza ele alınan konu Kur'an'daki Ehl-i Kitap ve Hıristiyanlardan bahseden ayetlerin doğru anlaşılmasına katkı sağlamayı amaçlaması açısından da ayrı bir öneme sahiptir.

XVI. yy'da ortaya çıkan ancak kökenleri Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarına kadar uzanan, bugün de Hıristiyan dünyanın pek çok yerinde taraftar bulan ve faaliyet gösteren Üniteryanizm'in teslise yönelik eleştirileriyle tanıtılması amaçlanmaktadır. Ancak ortaya çıkışından bugüne Üniteryan anlayışta bazı farklılıklar meydana gelmiştir. Bu bakımdan bütün yönleriyle Üniteryanizm müstakil ve kapsamlı bir

¹¹ Kübra Tekin, *Erken Orta Çağ'daki Arianizm Tartışmaları ve Günümüz Üniteryanizm'e Etkileri*, (Tokat Gazi Osman Paşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Tokat, 2019.

¹² İsmail Yılmaz, *Üniteryanizm'in Doğuşu ve Bunu Etkileyen Dinî Faktörler*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü yayımlanmamış Doktora Tezi, Bursa, 1994, 5.

çalışmayı gerektirmektedir. Bu çalışmada Üniteryanizm'i bütün yönleriyle ele alma imkânımız söz konusu değildir. Onun için bu çalışma Üniteryanizm'in ana hatlarıyla tanıtılması ve sözü edilen teolojik akımın teslis eleştirisi ile sınırlı kalacaktır. Üniteryanizm'in ortaya çıkışı ve gelişimini ele almadan önce literatür hakkında kısa bir bilgilendirme, çeşitli yönleriyle bu konuda çalışma yapacak olanlar için fayda sağlayacaktır.

Üniteryanizm hakkında en önemli eser, teslis doktrinine yönelik eleştirileri dolayısıyla Müslüman olmakla suçlanan, Engizisyon tarafından verilen ceza sonucu eserleriyle birlikte yakılan ve Üniteryanizm'in öncüsü kabul edilen Michael Servetus'un *De Trinitatis Erroribus, Libri Septem* adlı eseridir. Servetus'un teslisin hatalarını ortaya koymak için Latince olarak kaleme aldığı bu eseri 1531 yılında yayınlanmış,¹³ Earl Morse Wilbur tarafından *On the Errors of the Trinity, Seven Books* başlığı ile İngilizce'ye tercüme edilmiştir.¹⁴ Bu alanda otorite kabul edilen¹⁵ Wilbur'un *A History of Unitarianism* adlı eseri de Üniteryanizm hakkında temel başvuru kitaplarından biridir. Eser *A History of Unitarianism –Socinianism and its Antecedents*¹⁶ ve *A History of Unitarianism –In Transylvania England and America*¹⁷ başlıklarından oluşan iki seri halinde yayınlanmıştır. Wilbur'un *Our Unitarian Heritage*¹⁸ adlı çalışması da Üniteryanizm hakkında önemli bir başvuru kaynağıdır. İçerdiği bilgilerle Wilbur'un yukarıdaki bahsettiğimiz serisine ilham kaynağı olan¹⁹ Joseph Henry Allen'in *Historical Sketch of the Unitarian Movement Since the Reformation*²⁰ adlı çalışması da Üniteryanizm hakkında önemli bilgiler sunmaktadır.

Bunlara ilave olarak, Üniteryanizm hakkında çalışma yapanların müracaat edebileceği temel kaynaklar arasında William George Tarrant'ın *Unitarianism*;²¹

¹³ Arthur Wilson Fox, *Michael Servetus*, The Unitarian Library, London, ty., London, 5.

¹⁴ Michael Serveto, *On The Errors of The Trinity, Libri Septem*, Tr., by Earl Morse Willbur, Harwarad Theological Studies, XVI, Harwarad University Press, Cambridge, 1932. Yılmaz, *Üniteryanizmin'in Doğuşu ve Bunu Etkileyen Dinî Faktörler*, 3.

¹⁵ Yılmaz, *Üniteryanizmin'in Doğuşu ve Bunu Etkileyen Dinî Faktörler*, 3.

¹⁶ Earl Morse Willbur, *A History of Unitarianism –Socinianism and its Antecedents*, Harwarad University Press, Cambridge, 1945.

¹⁷ Earl Morse Willbur, *A History of Unitarianism –In Transylvania, England and America*, Harwarad University Press, Cambridge, 1952.

¹⁸ Earl Morse Willbur, *Our Unitarian Heritage*, Beacon Press, Boston, 1925.

¹⁹ Yılmaz, *Üniteryanizmin'in Doğuşu ve Bunu Etkileyen Dinî Faktörler*, 4.

²⁰ Joseph Henry Allen, *Historical Sketch of the Unitarian Movement Since the Reformation*, The American Church History Series, X, The Christian Literature Co., New York, 1894.

²¹ William George Tarrant, *Unitarianism*, London, 1912.

Ephraim Emerton'un *Unitarian Thought*²²; Alfred Hall'ın *The Beliefs of A Unitarian*²³ adlı eserleri sayılabilir. Yine Üniteryanizm'in doğuşu ve gelişim süreçleri hakkında bilgi edinmek isteyenler için John White Chadwick'e ait *Old and New Belief*²⁴ ve American Unitarian Association tarafından hazırlanan *Unitarianism, Its Origin and History*²⁵ adlı kitaplar müracaat edilmesi gereken eserler arasındadır. Ataurrahim'in, *Bir İslâm Peygamberi Hz. İsa* adlı çalışması da burada mutlaka zikredilmesi gereken bir kaynak konumundadır.

1. Anahatlarıyla Üniteryanizm

En özlü anlatımıyla, üç ayrı uknumdan oluşan tanrı fikrini reddederek Tanrı'nın mutlak anlamda birliğini esas alan, dolayısıyla teslis aleyhtarı bir nitelik taşıyan teolojik bir akım²⁶ şeklinde tanımlanan Üniteryanizm, Hz. İsa'nın gerçek öğretisini ortaya çıkarma iddiasıyla rol üstlenmiştir diyebiliriz. Teslis doktrini hakkındaki karşıt görüşleriyle temayüz etmiş teolojik bir akım olan Üniteryanizm'in öncüsü olarak Michael Servetus (1511-1553) kabul edilir.²⁷ Servetus, âlemdeki düzenli işleyişin Tanrı'nın birliğine bağlı olduğunu söyleyerek tevhide vurgu yapmakta, dinî ve ahlâkî bir lider olan İsa Mesih'in ilahlaştırılmasına karşı çıkmaktadır. Servetus'un karşı çıktığı hususlardan biri de, Tanrı'nın öfkesini dindirmek için İsa'nın, günahın bedelini canıyla ödediği şeklindeki enkarnasyon öğretisidir. Servetus, söz konusu iddiayı merhamet sahibi Tanrıya karşı yapılmış çirkin bir iftira olarak görmektedir. Özetlenen bu görüşleri Servetus'un "Müslüman" olarak nitelendirilmesine ve eserleriyle birlikte diri diri yakılarak öldürülmesine sebep olmuştur.²⁸

Esasında Hıristiyan dünyada yukarıda kısaca özetlenen bu görüşler ilk defa Servetus tarafından dile getirilmiş değildir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi üniteryan eğilimler, başka bir deyişle Tanrı'nın teslis doktrininde ifade edildiği gibi üç form değil tek bir varlık olduğuna dair tevhidi esas alan yaklaşım Hıristiyanlık tarihinin ilk yüzyıllarına kadar geri gitmektedir. Ancak teolojik üniteryan eğilimlerin

²² Ephraim Emerton, *Unitarian Thought*, The Macmillan Company, New York, 1916.

²³ Alfred Hall, *The Beliefs of A Unitarian*, London, 1947.

²⁴ John White Chadwick, *Old and New Belief*, Boston, 1894.

²⁵ Yılmaz, *Üniteryanizmin'in Doğuşu ve Bunu Etkileyen Dinî Faktörler*, 4

²⁶ Seth C. Beach, "Unitarianism and The Reformation", *Unitarianism: Its Origin and History*, American Unitarian Association. Boston, 1889, 48; J. A. C. Fagginger Auer, "Unitarianism", *The Encyclopedia Americana*, XXVII, New York-Chicago-Washington, 1957.

²⁷ Servetus'un hayatı ve etkileri hakkında geniş bilgi için bkz., Fox, *Michael Servetus*, 2 vd.

²⁸ Wilbur, *Our Unitarian Heritage*, I, 59; Tarrant, *Unitarianism*, 2.

sistemli bir yapı oluşturması anlamında Üniteryanizm'in başlangıcının Protestan Reformasyonunun gerçekleştiği döneme rastladığını söylemek mümkündür.²⁹ Anlaşılan o ki özellikle XV. yy'da İstanbul'un fethi, matbaanın icadı ve coğrafi keşifler gibi bütün dünyayı etkileyen olaylar dinî düşünce alanında da önemli değişikliklerin yaşanmasına sebep olmuş, XVI. yy'da ise bütün bunların yansımaları somut olarak görülmeye başlamıştı. Wilbur'a göre, İstanbul'un Türklerin eline geçmesiyle orada yaşayan Hıristiyan din bilginleri Batı'da karanlık çağlar boyunca unutulmuş olan klasik eserleri de yanlarına alarak Batı Avrupa'ya özellikle de İtalya'ya yerleşmişlerdi. Bu din bilginlerinin yanlarında getirdikleri klasik döneme ait eserlerle oluşturulan kütüphane bilim, sanat ve edebiyat alanında önemli gelişmelere öncülük etmiş, nihayetinde Rönesans ve Hümanizm olarak adlandırılan akımların ortaya çıkışını hazırlamıştı. Yine matbaanın icadı eşine az rastlanır şekilde yeni fikirlerin hızla yayılmasını sağlamıştı. Bundan böyle herkes Kutsal kitaba kolayca ulaşarak onu kendi dilinde okuyabiliyordu. Bunlara ilave olarak coğrafi keşiflerle insanların ufku da oldukça genişlemişti. Bütün bu etkilerle insanlar artık ne sınırlı bir dünyada yaşıyor ne de öncekilerin düşündüklerini düşünmek zorunda kalıyordu.³⁰

Sözü edilen gelişmelere bağlı olarak Batı'da dinî düşünce alanında aklın rolünün gittikçe arttığı görülmektedir. Aynı dönemde başlayan reform hareketleri ise bin yılı aşkın süredir Hıristiyan kitle tarafından kabul gören dogmalara karşı eleştirel düşünceyi ve muhalefet hareketini başlatmıştı.³¹

Bu dönemde teslis dogmasına karşı eleştiriler yönelten düşünürlerden biri olan ve Üniteryanizm'in öncüsü kabul edilen Michael Servetus 1511 yılında Navarra'ya bağlı Tudela Kasabası'nda dünyaya gelmiş, daha sonra ailesiyle birlikte Villanueva'ya yerleşmiştir. Onun hayatından bahseden kaynaklar, Engizisyon Mahkemelerinin Ortaçağ Hıristiyan ruhunun temsilcisi olan Katolik zihniyete bağlı kalmayanlara ve yaratıcı zekâ sahiplerine, bunun yanı sıra Endülüs'teki Müslümanlara ve Yahudilere uyguladıkları zulümlerin çocukluk yıllarından itibaren onda derin tesirler bıraktığını kaydetmektedir. Bizzat kilise liderleri tarafından sahneye konulan vahşetlerle 1492'de İspanya'da Hıristiyan olmayı reddeden yüzbinlerce Yahudi sürgün edilirken binlerce Müslüman da yakılarak öldürülmüştü. Bütün bu baskı ve işkencelere rağmen Yahudi ve Müslümanların neden ebedî kurtuluş

²⁹ Wilbur, *Our Unitarian Heritage*, I, 59; Tarrant, *Unitarianism*, 7; Beach, "Unitarianism and The Reformation", 65; Yılmaz, *Üniteryanizm'in Doğuşu ve Bunu Etkileyen Dinî Faktörler*, 53.

³⁰ Wilbur, *Our Unitarian Heritage*, 37-38.

³¹ Yılmaz, *Üniteryanizm'in Doğuşu ve Bunu Etkileyen Dinî Faktörler*, 56.

vadeden Hıristiyanlığı tercih etmediği sorusu Servetus'u teslis doktrini hakkında düşünmeye ve derin araştırmalara sevk etmiştir.³² Yine onun teslis doktrinine yönelik sorgulamalarında Kur'an'daki teslis eleştirilerinin etkili olduğunu söylemek mümkündür.³³ Zira Servetus'un gençliğinin ilk yıllarında Fas'a Arapça öğrenmek için gittiğine dair rivayetler vardır. Bu bilgi kesin olmamakla birlikte onun ilk eserlerinde pek çok Kur'an ayetine işaretle bulunduğu belirtilmektedir.³⁴ Yılmaz'ın da belirttiği gibi "bu iddia şahit olduğu Engizisyon zulümlerine karşı gelişen nefretiyle birleşince onun niçin teslise tepki duyduğu anlaşılabilir."

Çeşitli sebeplere bağlı olarak gelişen teslis sorgulaması Servetus'u doğal olarak Kutsal Kitap'ı okumaya yönlendirmiştir. Kutsal Kitap'ı doğru anlayabilmek için Grekçe ve İbranice öğrenen Servetus, dikkatli araştırmaları neticesinde teslis doktrininin Kutsal Kitap'a dayanmadığını tespit etmiştir.³⁵

Servetus'un geleneksel teslis doktrinine yönelik eleştirileri, Hıristiyan toplum üzerinde, özellikle de Polonya ve Transilvanya'da, büyük etkiler bırakmış ve bu akidenin temellerini sorgulamaya yöneltmiş, bu sorgulamalar neticesinde mahiyet itibariyle Üniteryanizm'in bir türü olan Sozinici akımın (Socinianism) ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Socinianism'in öncüsü Faustus Socinus (1539-1604) bu harekete damgasını vuran önemli bir düşünür olarak Üniteryanizm tarihindeki yerini almış ve Polonya'da bu akımın yayılmasında etkili olmuştur.³⁶ Üniteryanizm'in Transilvanya-Macaristan'da yayılmasında Francis David (1510-1579)³⁷ öne çıkan isim olurken; John Biddle 1615-1662) ve Joseph Priestly (1733-1804)'nin çalışmalarıyla Üniteryanizm İngiltere'de önemli bir ivme kazanmış; James Martineau (1805-1900) harekete yeni bir yorum kazandırmış ve İsa'nın bütünüyle insan

³² Yılmaz, *Üniteryanizm'in Doğuşu ve Bunu Etkileyen Dinî Faktörler*, 56.

³³ Servetus'un teslis eleştirinde Kur'an'ın etkisi hakkında bir değerlendirme için bkz., Peter Hughes, "Servetus ve Kur'an", çev., Talha Fortacı, *Oksident*, 1/1, (2019), 103-116.

³⁴ Wilbur, *Our Unitarian Heritage*, 53; Yılmaz, *Üniteryanizm'in Doğuşu ve Bunu Etkileyen Dinî Faktörler*, 56.

³⁵ Wilbur, *Our Unitarian Heritage*, I, 59-60.

³⁶ Yılmaz, *Üniteryanizm'in Doğuşu ve Bunu Etkileyen Dinî Faktörler*, 64.

³⁷ Üniteryanizm tarihinde Servetus'tan sonra ikinci şehit (Wilbur, *Our Unitarian Heritage*, 243) olarak kabul edilen David'in ölümünden sonra tutuklu kaldığı hücrenin duvarında şu ifadelerin yer aldığı bir şiir bulunmuştur: "Sadece birdir üç değil tapındığım Tanrı. Ne aydınlık, ne haç, ne papanın kılıcı, ne ölümün davetkâr yüzü bu gerçeğin ilerlemesini durdurabilsin. Konuşmuş olduğum iman dolu kalp ile hissettiğim şeyi yazdım. Ölümünden sonra gerçek olmayan dogmalar yok olacak. (Ataurrahim, *Bir İslâm Peygamberi Hz. İsa*, 133.

olduğunu söylemiştir.³⁸ Amerika’da Üniteryanizm’in yayılmasında en etkin kişi olarak da William Ellery Channing (1780-1842) ismi zikredilebilir.

XVI. yy’ın ikinci yarısında Polonya ve Transilvanya’da ortaya çıkan ve örgütlü bir kilise kuran Üniteryanizm, kuruluşundan kısa bir süre sonra İngiltere ve Amerika’da taraftar bulmuştur. Bugün de dünyanın çeşitli bölgelerinde faaliyet yürüten Üniteryanlar, Hıristiyanlığın başta teslis olmak üzere pek çok geleneksel doktrinini reddetmekte ve Tanrı’nın birliğini savunmaktadırlar.

Tanrı’nın mutlak anlamda bir olduğunu ve İsa’nın bir beşer olduğunu ısrarla vurgulayan Üniteryanlar, herhangi bir kredoya (amentüye) bağlı değildir. Üniteryanlar, inançla ilgili konularda otoritelerin yerine insan aklının belirleyiciliğini esas alırlar. İsa’nın hatırasına saygı göstermekle ve ilminin yüceliğini kabul etmekle birlikte onun yanılmaz olmadığını benimseyen bazı Üniteryanlar, İsa’nın mucizevi doğumunu da kabul etmezler. Onlara göre İsa, Nasıralı marangoz Yusuf ile Meryem’den dünyaya gelen bir insandır. Üniteryanlar, insanın doğuştan günahkâr olduğu yönündeki “asli günah” öğretisini de kabul etmezler. Onlara göre, insanlara Hz. Âdem ve Havva’dan tevarüs eden bir günah yoktur. Herkes kendi eylemlerinden sorumludur ve kimse kimsenin günahını yüklenmez. Hıristiyanlığın aslı günah öğretisine bu şekilde karşı çıkan Üniteryanlar, yüzyıllardır Hıristiyan dünyada uygulanan ve aslı günahattan arınmayı sağlamak için yapılan vaftiz sakramentini “Tanrı’nın bağışlamış olduğu çocuk nimetine karşı şükran duygularının samimi bir ifadesi ve bahşedilen bu çocuğun Tanrı’nın rızasına uygun olarak yetiştirileceği sözünün verilmesi” şeklinde telakki ederek uygulamaktadırlar. Ekmek-şarapla İsa Mesih’in bedenine ve kanına ortak olmak şeklinde anlaşılan Evharistiya sakramenti ise Üniteryanlar tarafından “İsa’nın mesajını hatırlatan, onun hakikat için çektiği acıları canlandıran ve bu suretle insanları dinî-ahlakî olarak geliştirecek bir ayin niteliğine büründürülmüştür.³⁹ Kısaca, “Üniteryan mesajı, aklın dinî hayatın gerçeklerine ve deneyimlerine korkusuzca uygulanmasıyla inşa edilen inançtır.”⁴⁰

2. Üniteryanlara Göre Teslisin Tutarsızlıkları

Başlangıcından bugüne Hıristiyan teolojisinin en önemli problemi teslis doktrini olmuş, bununla ilgili tartışmalar birbirinden farklı İsa algılarının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Teslisi savunan ilahiyatçılar, her ne kadar açıkça

³⁸ Yılmaz, *Üniteryanizm’in Doğuşu ve Bunu Etkileyen Dinî Faktörler*, 87.

³⁹ <https://www.christianity.com/church/denominations/what-is-unitarianism-discover-the-history-and-beliefs-of-the-unitarian-church.html> (03.11.2021)

⁴⁰ Frederick Blount Mott, *A Short Unitarian History*, London, 1906, 8.

zikredilmese de bu öğretinin kaynağının Kitab-ı Mukaddes olduğunu ileri sürmektedirler. Teslisçi ilahiyatçılar bu öğretiyi aşağıdaki Kitab-ı Mukaddes metinlerine dayandırmaktadırlar:

“Başlangıçta söz (kelâm) vardı. Söz Tanrı’yla birlikteydi ve söz Tanrı’ydı. Başlangıçta o, Tanrı’yla birlikteydi. Her şey onun aracılığıyla var oldu, var olan hiçbir şey onsuz olmadı.”⁴¹

“Söz insan (beden) olup aramızda yaşadı. Biz de onun yüceliğini Baba’dan gelen lütuf ve gerçekle dolu olan biricik oğlun yüceliğini gördük.”⁴²

“İmdi siz gidip milletleri şakirt edin. Onları baba, oğul ve kutsal ruh adına vaftiz edin.”⁴³

“Baba! Senin bende olduğun ve benim sende olduğum gibi onlar da biz de olsunlar. Dünya beni senin gönderdiğine iman etsin”⁴⁴

Yukarıdaki metinlerden hareketle 325 İznik Konsilinde oluşturulan İznik iman bildirgesinde ise şu ifadeler yer verilir:

“Görünen ve görünmeyen şeyleri yaratan, göklerin ve yerin yaratıcısı olan, tek yüce Baba Tanrı’ya inanırım. Ve Tanrı’nın biricik Oğlu, tüm evrenden önce var olan, yaratılmamış, fakat Tanrı’yla aynı öze sahip olan, Kutsal Ruh’un aracılığıyla Bakire Meryem’den doğarak beden alıp, hepimizin kurtuluşunu sağlayan, insan olan ve Pontus Pilatus’un emriyle çarmıha gerilmiş ve acı çekmiş olan ve gömüldükten üç gün sonra dirilmiş olan ve Kutsal Yazılar’a göre göğe alınmış olan ve Baba’nın yanında oturmakta olan ve yaşayanları ve ölüleri yargılamak üzere tekrar görkemle gelecek olan ve egemenliği sonsuza dek sürecek olan Rab İsa Mesih’e inanırım. Ve Rab ve yaşam kaynağı olan, Baba’dan çıkmış olan, Kendisi’ne Babayla ve Oğulla beraber tapınılmakta olan ve Baba ve Oğulla yüceltilen, peygamberler ve elçilerin İnanlılar Topluluğu aracılığıyla açıklamış oldukları Kutsal Ruh’a inanırım. Günahların affı için tek vaftiz olduğunu, ölülerin dirileceğini ve dünyanın sonunun geleceğini beyan ederim.”⁴⁵

Buna göre tek Allah’ta üç kişilik, şahsiyet ya da teknik bir terim olarak “uknum” bulunduğunu söyleyen; bunlardan birincisini “Baba” ya da “Allah”, ikincisini “Kelam”; “İlâhî Kelam” ya da Oğul; üçüncüsünü ise “Kutsal Ruh” olarak isimlendiren Hristiyan ilahiyatçılar, hal böyle iken Tanrı denilen teslisin aslında “bir” olduğunu iddia etmektedirler. Teslisi oluşturan bu uknumların üçü de tanrılıkta birdir. Baba Tanrı’dan ezeli olarak Oğul Tanrı doğmuş; Baba ve Oğul’dan ezeli olarak Kutsal Ruh zuhur etmiştir. Teslisi oluşturan bu üç Tanrı, cevherlerinin ve doğalarının bir

⁴¹ Yuhanna, 1/1-3.

⁴² Yuhanna, 17/14.

⁴³ Matta, 28/19.

⁴⁴ Yuhanna, 17/21.

⁴⁵ <https://www.hristiyanaturk.com/forums/topic/znik-man-bildirisi/>

olmasıyla bir Tanrı'dır, fakat her biri şahıs olarak üç ayrı Tanrı'dır. Tanrı/tanrılık bu üçünün birlikteliğidir.⁴⁶

Hıristiyan ilahiyatçılara göre bu izah ne üç Tanrı ne de üçün bire eşit olduğu anlamına gelir. Teslisin bu izahı tek bir üçgende üç açının bulunması örneğinde olduğu gibi bir tek Tanrı'da üç şahsiyet ya da üç uknum bulunduğunu anlatmaktadır.⁴⁷ Bu naklî delillerle yetinmeyen Hıristiyan ilahiyatçılar, aklî delillerle de bu inancın mantık ilkeleriyle çelişmediğini göstermeye çalışmışlardır. Teslis savunucusu Hıristiyan ilahiyatçılar, “teslis anlayışı ile Tanrı'nın birliğinin nasıl uzlaşabileceği, Tanrı'nın oğul edinmesinin nasıl mümkün görüldüğü” sorusunu genellikle kral ve güneş örnekleriyle cevaplandırma yoluna gitmişlerdir.⁴⁸ Onlara göre, nasıl ki kelimesi ve ruhu kraldan ayrılamayacağı için, kelimesi ve ruhuyla kral üç değil bir kabul ediliyorsa ve yine nasıl ki ışığı ve ısıyı güneşten ayrı olmamasına rağmen üç güneşten değil bir tek güneşten bahsediliyorsa işte tıpkı bu örneklerde olduğu gibi Tanrı denilen ve Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'tan oluşan teslis ile üç varlıktan değil bir tek varlıktan bahsedilmektedir.

Anlaşılan o ki, bütün bu izah ve örnekler başta Servetus olmak üzere Üniteryanları, teslisin Tanrı'nın mutlak anlamda birliğini ifade ettiği konusundaki şüphelerinden arındıracak mahiyette değildir. Onlar teslis doktrininin kaynağının Hıristiyan Kutsal Metinleri olmadığını, aynı şekilde monoteizmi ifade etmekten uzak olan teslis doktrininin akıl ve mantık ilkeleriyle de uyuşmadığını örneklerle açıklayarak teslis karşıtı bir akımın temsilcisi olmuşlardır.

a) Hıristiyan Kutsal Metinlerinde Hz. İsa ve Tevhid Vurgusu

Hıristiyanlığın ilk dönemlerinden itibaren teslis doktrini tartışma konusu yapan dinî hareketlerle⁴⁹ aynı düzlemde hareket eden Üniteryan hareket, Hıristiyanlığın dejenerasyondan önceki saf halini, Kutsal Kitap'ın da gerçek öğretilerini ortaya çıkarmayı amaç edinmiştir. Bu gayeyle ilk olarak Hıristiyan kutsal metinlerine yönelen Üniteryanlar, teslisin Eski ve Yeni Ahit'ten kaynaklanmadığını,

⁴⁶ Bayrakdar, *Bir Hıristiyan Dogması Teslis*, 38-39.

⁴⁷ Xavier Jacob, *Sorabilir miyiz? Hıristiyanlık Hakkında En Çok Sorulan Sorular*, İstanbul, 1999, 15.

⁴⁸ krş., Madrigel, *Hıristiyanların Üçlü-Birlik (Tevhit'de Teslis) İnancı Ne Demek?* 35-36.

⁴⁹ Bu konuda geniş bilgi ve kapsamlı bir değerlendirme için bkz., Bayrakdar, *Bir Hıristiyan Dogması Teslis*, 11-34; Ataurrahim, *Bir İslâm Peygamberi Hz. İsa*, 11-19; Duygu, *İsa, Pavlus ve İnciller*, 629 vd.

bu metinlerde Tanrı'nın birliğine vurgu yapıldığını tespit etmişlerdir. Kısacası Hıristiyan kutsal metinlerinde üçlü-birliği kasteden herhangi bir ifadeye rastlamak mümkün değildir. Başka bir ifadeyle teslis, Hıristiyan kutsal metinlerinden kaynaklanan bir öğreti değildir.

Teslise dair herhangi bir tartışmanın insan ile başlaması gerektiğini söyleyerek teslis eleştirisine başlayan Servetus'a göre, Kutsal Kitap Baba'nın tek bir Tanrı, İsa Mesih'in de onun oğlu olduğunu öğretir. Fakat bu, İsa'nın Tanrı olduğu anlamına gelmez. Kilise babalarının sözlerinde ve Hıristiyan kutsal metinlerinde İsa Mesih Tanrı'yı oluşturan bir uknum (Hypostasis)⁵⁰ olarak anılmaz, tam tersine onun insan oluşuna vurgu yapılır. Diğer taraftan Hıristiyan kutsal metinlerinde "Mesih" kelimesinin insan için kullanılıyor olması da İsa'nın insan olduğunu kanıtlamaktadır. Yine İsa'nın mucizeleri onun insan oluşunun kanıtı olarak sunulur. Ona göre, İsa'nın yaşadığı dönemde Eski Ahit ve Helenistik kültürde de kullanılan "Tanrı'nın Oğlu" ifadesi taç giyme törenlerinde krallar için kullanılan bir sıfat idi. Yahudilerin Tanrı ile çok yakın ilişki içinde gördükleri manevi önderleri için kullandıkları bu sıfat daha sonra Hıristiyanlar tarafından mecaz anlamından soyutlanarak literal anlamıyla değerlendirilmiş ve biyolojik baba-oğul ilişkisi şeklinde anlaşılmıştır.⁵¹ Kaldı ki, İsa'nın Davud'un soyundan geldiği Hıristiyan kutsal metinlerinde açıkça belirtilmektedir.⁵²

Üniteryanizm'in önemli temsilcilerinden biri olan Fausto Paola Sozini (1539-1604) İsa'nın gerçekte ölümlü bir insan olduğunu vurgulamış; Tanrı olmayan fakat Tanrı'dan vahiy olan İsa'nın elbette yaşamının kutsallığı ile diğer insanlardan farklı olması gerektiğini belirtmiştir. Ona göre İsa her ne kadar yaratıcı değilse de ilâhî

⁵⁰ Hypostasis, Hıristiyan teolojisinde Baba, Oğul ve Kutsal Rûh'tan oluşan teslis doktrini ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Türkçe'ye "öz" ya da "şahıs" olarak çevrilen ve Arapça karşılığı "uknum" olan bu terim Origenes "essentia" ya da "ousia" ile eşanlamlı olarak, bir şeyin altta bulunan katmanını ya da özgülüğünü ifade etmek için kullanılmıştır. Bu anlamda hypostasis kelimesi, bir putun taş, bronz veya tahta gibi hammaddesini anlatmak için kullanılmaktadır. Bu durumda putun parçalanması, eritilmesi veya yakılması halinde hypostasis yok edilebilmektedir. Bu anlamıyla kullanıldığında söz konusu terim putun somut haline ya da hammaddesine işaret etmektedir. Bununla birlikte 325 İznik Konsili'nde hypostasis ve ousia terimlerinin eşanlamlı kullanımı reddedilerek iki terim arasında kesin bir farklılığın olduğu ortaya konulmuştur. Buna göre "ousia" hypostasin genel ilahi öz ya da tözünü ifade eden bir kavram haline geldi. Bu ayrımla birlikte Hıristiyan teolojisinde Tanrı aynı özü taşıyan üç hypostas/şahıs/uknum olarak kabule edilmiştir. Geniş bilgi için bkz., Birger A. Pearson, "Hypostasis", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, Macmillan Reference, USA, 2005, VI/4239-4242.

⁵¹ Seveto, *On The Errors of The Trinity*, 11.

⁵² Seveto, *On The Errors of The Trinity*, 8; Bkz., Resullerin İşleri, 13/23.

vizyona ve ilâhî ilhama sahipti ve eşsiz bir yetkiyle, donatılarla insanlığı aydınlatmak üzere gönderilmişti.⁵³

Diğer taraftan, teslisi oluşturan üçüncü ayrı bir varlık olarak sunulan Kutsal Ruh ise, Kitab-ı Mukaddes'te asla yer verilmeyen bir kavramdır. Servetus'a göre, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh, ulûhiyette içkin olan uknumlar/şahıslar ya da varlıklar/özler değil Tanrı'nın eylem biçimleridir.⁵⁴ Hıristiyanların büyük çoğunluğunca kabul gören teslis formülasyonundaki üç uknum/üç şahıs anlayışını Hıristiyanların dinlerini anlamalarına engel olan mantıksız bir kelime terkiibinden ibaret göre Servetus'a göre aynı zamanda bu formülasyon tektanrıci Yahudi ve Müslümanların Hıristiyanlığa geçişini de neredeyse imkânsız kılmaktadır.⁵⁵

Üniteryan düşünceye göre, kilise babaları ve Hıristiyan kutsal metinleri tek bir Baba Tanrı'ya ve Onun oğlu İsa Mesih'i öğrettiği halde, Yunan felsefenin anlaşılmasız kavramlarıyla çoktanrılı bir inanç sistemi oluşturuldu. Bu haliyle teslis, Kutsal Kitap'ın onaylamadığı irrasyonel bir doktrindir.⁵⁶ Kaldı ki İsa da kendisinin Tanrı'nın bir unsuru olduğunu asla söylememiştir. Bu husus Kur'an'da da benzer şekilde dile getirilmiş, İsa'nın asla böyle bir şey söylemeyeceği, İsa'nın onlara "Benim de Rabbim, sizin de rabbiniz olan Allah'a kulluk edin"⁵⁷ dediği hatırlatılmıştır. Bu ve başka pek çok benzer ifadeden hareketle Üniteryanların teslis eleştirisinde Kur'an'ın da etkisinden söz etmek mümkündür. Bu etkiye işaret etmesi açısından Üniteryanizm'in önemli isimlerinden biri olan Francis David'in şu ifadeleri Fatiha Suresi'ne benzerliği açısından oldukça dikkat çekicidir:

"Allah'ın en kesin emri şudur ki, göklerin ve yerin yaratıcısı olan kâdir-i mutlak Allah'tan başka hiç kimseye niyazda bulunulmamalıdır. Gerçeğin öğreticisi Mesih İlâhî kâdir-i Mutlak'tan gayrisine niyaz edilmeyeceğini öğretmiştir. Gerçek niyaz ruhta ve doğrudan Kâdir-i Mutlak'a ödenen şey olarak belirlenir. Sade ibadetin şekli Mesih'e değil, fakat Kâdir-i Mutlak'a yönelir."⁵⁸

Üniteryanların İsa hakkındaki düşüncelerinin, ilâhî/tanrısal olanın bölünmezliği ve insanın özsel değeri olmak üzere iki vazgeçilmez ana ilke üzerinde

⁵³ Ataurrahim, *Bir İslâm Peygamberi Hz. İsa*, 140.

⁵⁴ Seveto, *On The Errors of The Trinity*, 3.

⁵⁵ Görüldüğü gibi, Servetus, mevcut teslis anlayışına eleştiriler yöneltmekle birlikte bu doktrini tamamen reddetmiş de değildir. O, teslisi farklı bir şekilde yorumlayarak, özellikle bizzat kendisinin formüle ettiği bir doktrinin Hıristiyan kutsal metinlerine daha uygun olduğunu ve Tanrı'nın birliğini esas aldığı iddia etmektedir. Hughes, "Servetus ve Kur'an", 103.

⁵⁶ Seveto, *On The Errors of The Trinity*, 3.

⁵⁷ Mâide, 5/116-117

⁵⁸ Ataurrahim, *Bir İslâm Peygamberi Hz. İsa*, 132.

şekillendiğini söyleyebiliriz. Bu temel ilkelerden İsa'nın Tanrı olmadığı sonucu çıkar. Diğer taraftan, İsa'yı bir beşer olarak kabul etmek onun değerini düşürmez. İsa tıpkı bizler gibi bir anne ve babadan dünyaya gelmiştir. Zira onun hayat hikâyesi diğer insanlar gibi yaşadığına tanıklık etmektedir.⁵⁹

İncillerde Hz. İsa'nın tıpkı kendisinden önceki peygamberler gibi Tanrı'nın bir olduğu inancını tebliğ ettiği açıkça görülmektedir.⁶⁰ Servetus'un açıklamalarından, Tanrı'nın birliği konusunda bütün peygamberler ittifak halindeyken Hz. İsa'nın teslis inancını emretmesinin düşünülemeyeceği kanaatinde olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Zira Hıristiyan amentüsünün temelini oluşturan Kutsal Kitaplarında Hz. İsa defalarca Tanrı'nın birliğine vurgu yapmaktadır.⁶¹ Yine İncillerde Hz. İsa'nın Tanrı'nın kulu ve elçisi olduğu açıkça ifade edilmektedir.⁶²

Üniteryanlara göre, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'tan oluşan ilâhî yapının üç ayrı şahsa (uknuma) paylaştırılması ve iki tabiatlı İsa anlayışı Kutsal Kitap'ta bulunmadığı gibi, öz (essence) ve cevher (substance) gibi teslisi izah etmek için kullanılan terimler Grekler tarafından Kiliseye sokulmuştur.⁶³ Onlara göre İsa'nın mesajı Yunan düşüncesinin etkisiyle başkalaştırılmıştır. Son zamanlarda yapılan kutsal kitap araştırmaları da⁶⁴ Üniteryanları haklı çıkaracak tarzda göstermiştir ki, İsa bizzat kendisi “Tanrı veya Kutsal Teslisin ikinci uknumu/şahsı olan Tanrı'nın Oğlu” olduğunu asla söylememiş; ısrarla “insanoğlu” olduğuna vurgu yapmıştır.⁶⁵

İsa'nın hiçbir zaman ilahlık iddiasında bulunmadığını itiraf eden Hıristiyan ilahiyatçılardan biri de John Hick'dir. O da Servetus gibi İsa'nın kendisinden yüzyıllarca sonra tanrı konumuna çıkarıldığını düşünmektedir.⁶⁶ Elbette bu husus, yani İsa'nın bir beşer ve Allah'ın gönderdiği bir peygamberi olduğu, İsa'nın

⁵⁹ Emerton, *Unitarian Thought*, 148-149.

⁶⁰ Serveto, *On The Errors of The Trinity*, 11-12.

⁶¹ “Dinle ey İsrail! Tanrımız Rab tek rabdır.” Markos, 12/29-30; Matta, 22/35-37 Benzer ifadeler için bkz., Luka, 10/25-27; Matta, 19/16-17; Markos, 10/17-19; Luka, 18/18-19; Yuhanna, 20/17; Yuhanna, 17/3-4.

⁶² Yuhanna, 6/38, 44.

⁶³ Serveto, *On The Errors of The Trinity*, 3; Willbur, *Our Unitaria Heritage*, 61.

⁶⁴ Batı'da yapılan Kutsal Kitap araştırmalarıyla ilgili geniş bilgi için bkz., Zafer Duygu, *İnciller Güvenilir Metinler midir? Metodolojik ve Karşılaştırmalı Analizler*, Düşün Yay., İstanbul, 2020.

⁶⁵ Weigall, *Hıristiyanlığımızdaki Putperestlik*, s. 96; Mahmut Aydın, *İsa Tanrı mı İnsan mı?*, İz Yay., İstanbul, 2002, s. 117.

⁶⁶ John Hick, "Hıristiyanların İsa'yı Algılama Biçimi ve Bunun İslâm'ın Anlayışıyla Karşılaştırılması", çev., Şaban Ali Düzgün, *İslâmiyât*, III (2000), S. 4, 77.

öğretilerinin daha sonra müntesipleri tarafından değiştirildiği Kur'an'ın da vurguladığı bir husustur.⁶⁷

b) Teslis Doktrininin Rasyonel Tahlili

Tevhidci Hıristiyanlara göre, bir cevheri üç ayrı unsura (uknuma) paylaştıran, böylece üçlü bir tanrı anlayışına ulaşarak Tanrı'nın birliği ilkesinden uzaklaşan teslis inancı akıl ve mantık ilkeleriyle de bağdaşmamaktadır. Bu haliyle teslis dogması, yalnızca Müslüman ve Yahudilerin değil, kır hayvanlarının bile saçma ve mantıken tutarsız olarak gördükleri bir inanç sistemidir.⁶⁸ Üniteryanlara göre, geleneksel Hıristiyanlık her ne kadar "Tanrı üçtür" sözünü söylemese de üçlü bir tanrı veya üç görünümlü bir Tanrı tasavvuruna ulaşmış, buna rağmen tektanrıcı olduğunu söyleyerek çelişkiye düşmüştür. Üniteryanlara göre, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'tan oluşan ve bir tabiatta üç varlık öngören üçleme, tevhid adı altında hileyle sokuşturulmuş, akla ve mantığa uygunluğu açısından sorunlu olan bir öğrettir. Ayrıca, bu öğretilerde yer alan İsa'nın hem insanî hem de ilahî tabiata sahip olduğu şeklindeki kabul rasyonel olarak izahı zor hatta imkânsız bir inançtır. Zira bu inanç bir varlıkta iki ayrı tabiatın aynı anda bulunmasının imkânsızlığı sebebiyle çelişiktir.⁶⁹

Tarihin belirli bir döneminde yaşamış ve tarih sahnesinden çekilmiş bir bireyin, nasıl olup da aynı zamanda hem Tanrısal niteliklere/zâtî sıfatlara, hem de insana ait beşeri özelliklere sahip olabileceği, pek çok Hıristiyan ilahiyatçının da zihnini kurcalayan bir sorudur.⁷⁰ Servetus'a göre, teslisi oluşturan uknumların birbirleriyle olan ilişkisi hakkında yapılan yorumlar çözülmesi zor pek çok soruyu gündeme getirmiş ve kafa karışıklığına sebep olmuştur. Hatta Kutsal Kitap'a yabancı olan bu tür saçmalıklar Hıristiyan teolojisini gülünç hale sokmuştur.⁷¹

Tarihî bir şahsiyetin, nasıl olup da aynı anda bir taraftan Tanrı'ya ait zâtî sıfatlara, diğer taraftan da insana ait niteliklere sahip olabileceği izahı zor pek çok

⁶⁷ Kur'an, İsa'nın tıpkı kendisinden önce gönderilen peygamberler gibi, tevhid ilkesini yerleştirme ve kendisinden sonra gönderilecek olan son peygamberi müjde ile görevlendirilmiş olduğu halde, peygamber konumundan çıkarılarak Tanrı'nın bir unsuru haline getirildiğini belirtmektedir. Kur'an'da bu tarihsel gerçeklik şu şekilde ifade edilmektedir: "Allah: Ey Meryem oğlu İsa! İnsanlara, "beni ve anamı Allah'tan başka iki tanrı bilin" diye sen mi dedin? Buyurduğu zaman o, "Hâşâ! Seni tenzih ederim; hakkım olmayan şeyi söylemek bana yakışmaz. Hem ben söyleseydim şüphesiz sen onu bilirdin. Sen benim içimdekini de bilirsin; hâlbuki ben senin zâtında olanı bilmem. Gizlilikleri eksiksiz bilen yalnızca sensin." (Maide, 5/116)

⁶⁸ Serveto, *On The Errors of The Trinity*, 5.

⁶⁹ Serveto, *On The Errors of The Trinity*, 5.

⁷⁰ Aydın, *İsa Tanrı mı İnsan mı?*, 117-118.

⁷¹ Serveto, *On The Errors of The Trinity*, 5.

teolojik probleme kapı aralamaktadır. Armstrong'un da dediği gibi, bu teolojik problemlerin çözümü adına çeşitli formüller geliştirilse de Hristiyan ilahiyatçıların bu konudaki kafa karışıklığı devam etmektedir.⁷² Bu anlamda, bir varlıkta iki ayrı tabiatın aynı anda bulunması temeline dayanan teslis öğretisi üniteryanlar tarafından tutarsız bir doktrin olarak görülmektedir. Socianus'a göre, fânîlik ve ebedîlik gibi birbirine zıt iki özün tek bir şahsiyette bir arada bulunması aklen mümkün değildir. Keza bir varlık aynı anda hem ezeli hem de başlangıcı olan bir varlık olamaz. Bunun tabii bir sonucu olarak, bir varlığı hem ilahî olarak sonsuz, hem de insanî olarak sonlu şeklinde düşünemeyiz. Tarihî bir şahsiyetin, aynı anda ilâhî olarak her şeyin yaratıcısı, bununla birlikte insanî olarak yaratma kabiliyetinden yoksun olması imkân dâhilinde değildir.⁷³ Başka bir ifadeyle bir varlık ya yaratıcıdır ya da yaratılındır; yaratıcı ise yaratılan olamaz, yaratılmış ise yaratıcı olamaz. Kısacası bir varlıkta iki ayrı tabiat mantık ilkeleriyle çelişmektedir.

Teslis karşıtı görüşleriyle bilinen John Biddle'nin, Kutsal Ruh'un İlahlığını Reddeden On iki İddiası, "birden fazla Tanrı'nın varlığı akıl ilkeleriyle bağdaşmaz" önermesine dayanan temânu delilini çağrıştırmaktadır. Biddle'nin "On iki iddia"sının özeti şu şekildedir:

- I. Tanrı'dan farklı olan Tanrı değildir.
Kutsal Ruh Tanrı'dan farklıdır.
O halde Kutsal Ruh Tanrı değildir.
- II. İsrailoğullarına Kutsal Ruh'u gönderen Yehova'dır.
Öyleyse Kutsal Ruh Yehova yahut Tanrı değildir.
- III. Kendi iradesiyle konuşmayan Tanrı değildir.
Kutsal Ruh kendi iradesiyle konuşamaz.
O halde Kutsal Ruh Tanrı değildir.

⁷² Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, çev., Oktay Özel-hamide Koyukan-Kudret Emiroğlu, Ayraç Yay., Ankara, 1998, 158.

⁷³ Ataurrahim, *Bir İslâm Peygamberi Hz. İsa*, 141.

- IV. Tanrı'ya hiçbir şey öğretilemez.
Mesih öğretilen şeyleri söyler.
O halde Mesih Tanrı değildir.
- V. İsa şöyle der: Herkese her şeyi veren yalnız Tanrı'dır.
Başkalarından alan Tanrı değildir.
Öyleyse Mesih Tanrı değildir.
- VI. Başka biri tarafından gönderilen Tanrı değildir.
Kutsal Ruh Tanrı tarafından gönderilmiştir.
O halde Kutsal Ruh Tanrı değildir.
- VII. Her şeyi veremeyen Tanrı değildir.
Tanrı'nın verdiği alan her şeyin vericisi değildir.
Tanrı'nın verdiği her şeyin alıcısı insandır.
Verilen, vericinin kudret ve tertibindedir.
O halde başkasının tertibinde ve kudretinde görülen Tanrı imajı saçmadır.
- VIII. Yeri değişen Tanrı değildir.
Kutsal Ruh yer değiştirir.
O halde Kutsal Ruh Tanrı değildir.
- IX. Hükümün gelmesi için Mesih'e ibadet eden Tanrı değildir.
Kutsal Ruh böyle yapmıştır.
O halde Kutsal Ruh Tanrı değildir.
- X. Kendisine iman edilmeyen Tanrı değildir.
İnsanlar Kutsal Ruha'a iman etmediler
Öyleyse Kutsal Ruh Tanrı değildir.

XI. Tanrı'da olduğu için ikinci elden işiten Mesih, Tanrı'dan vahyedilen şeyleri bildirir.

Kutsal Ruh da Tanrı'dan aldıklarını vaz etmiştir.

O halde Kutsal Ruh Tanrı değildir.

XII. Tanrı'dan pek çok hususta farklı olan Tanrı değildir.

Kutsal Ruh Tanrı'dan pek çok hususta farklıdır.

O halde Kutsal Ruh Tanrı değildir.

Bu iddiaların yer aldığı broşürün nüshaları 1645 yılında toplatıldı ve Biddle hapse atıldı. Parlamento önünde özür dilemeye davet edildiyse de bunu kabul etmedi ve Kutsal Ruh'un ilahlığını tekrar reddetti. 1647'de tekrar basılan broşür, parlamentonun emriyle toplatıldı ve yakıldı. Bu on iki iddiası ile teslis doktrinini, İsa'nın ilahlığını, Kutsal Ruh'un ilahlığını reddeden Biddle kilise tarafından ölüme mahkûm edildi ve 2 Mayıs 1648'te idam edildi.⁷⁴

Sonuç

Tevhidci Hıristiyanlar, Hz. İsa'nın gerçek öğretisinin tektanrıcılığı esas aldığını, daha sonraki dönemlerde bu öğretinin çeşitli tesirlerle aslından uzaklaşarak bozulduğunu iddia etmektedirler. Âlemdeki düzen ve intizamın Tanrı'nın birliğine bağlı olduğunu söyleyerek tevhide vurgu yapan Üniteryanlar, İsa Mesih'in ilahlaştırılmasına karşı çıkarlar. Eski Ahit'te de Yeni Ahit'te de Tanrı'nın mutlak anlamda bir olduğunun vurgulandığını dile getiren Üniteryanlara göre, teslis öğretisinin kaynağı Hıristiyan kutsal metinleri değildir. Onlara göre, insanların kendilerini, içindeki yaşadıkları evreni ve Tanrılarını anlama konusunda uzun bir mücadelenin kaydı olarak gördükleri İncil, insan yazarlar tarafından kaleme alınmış en iyi rehberdir. Ancak İncil, tartışılmaz bir otorite değildir. Bu yüzden içeriği akıl ve vicdan ışığında yorumlanmalıdır. Zira İsa'nın kendisi de Kutsal Kitap'ın yanılmazlığından bahsetmemiştir.

Genelde tevhidci Hıristiyanların özelde de Üniteryanların Hıristiyanlık tarihi boyunca maskelenen ve değişime uğratan İsa'nın üzerindeki maskeyi kaldırmayı ve Hıristiyanlığın orijinal ve saf haline ulaşmayı hedefledikleri söylenebilir. Üniteryanların teslis eleştirilerinde dikkat çeken temel husus, kutsal metinlerin teslis dogmasına kaynaklık etmediği yönündeki tespitleridir. Onlar bu iddialarını

⁷⁴ Ataurrahim, *Bir İslâm Peygamberi Hz. İsa*, 145.

ispatlamak için Tanrı'nın birliğini ve İsa'nın bir kul ve elçi olduğunu belirten pek çok İncil pasajını örnek gösterirler. İkinci olarak onların teslis eleştirilerinde rasyonel tahliller göze çarpmaktadır. Onlara göre, teslis öğretisi akıl ve mantık ilkeleriyle bağdaşmayan, sonradan çeşitli etkilerle oluşturulmuş bir inanç sistemidir.

Kaynakça

Allen, Joseph Hanry. *Historical Sketch of the Unitarian Moviment Since the Reformation*. New York: The American Church History Series, X, The Christian Literature Co., 1894.

Ataurrahîm, Muhammed. *Bir İslâm Peygamberi Hz. İsa*. çev., Kürşat Demirci. İstanbul: İnsan Yay., 1997.

Armstrong, Karen. *Tanrı'nın Tarihi*. çev., Oktay Özel-hamide Koyukan-Kudret Emiroğlu. Ayraç Yay., Ankara, 1998, 158.

Auer, J. A. C. Fagginger. "Unitarianism", *The Encyclopedia Americana*, XXVII, New York-Chicago-Washington: 1957

Aydın, Mahmut. *İsa Tanrı mı İnsan mı?*. İz Yay., İstanbul, 2002.

Bayrakdar, Mehmet. *Bir Hıristiyan Dogması Teslis*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2007.

Behiy, Muhammed. *İslâm Düşüncesinin İlahî Yönü*. çev., Sabri Hizmetli. Ankara: Fecr Yay., 1992.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yay., 2002.

Chadwick, John White. *Old and New Unitarian Belief*. Boston: 1894.

Çelik, Mehmet. *Süryani Tarihi*. Ankara: Ayraç Yay., 1996.

Duygu, Zafer. *İsa, Pavlus ve İnciller*. İstanbul: Düşün Yay., 2021.

Duygu, Zafer. *İnciller Güvenilir Metinler midir? Metodolojik ve Karşılaştırmalı Analizler*. İstanbul: Düşün Yay., 2020.

Ebu Zehra, Muhammed. *Hıristiyanlık Üzerine Konferanslar*. çev., Akif Nuri. İstanbul: Fikir Yay, 1978.

Emerton, Ephraim. *Unitarian Thought*. New York: The Macmillan Company, 1916.

Fox, Arthur W. *Michael Servetus*. London: The Unitarian Library, ty.

Frederick Blount Mott, *A Short Unitarian History*, London, 1906.

Godbey, J. C. "Unitarian Universalist Association". *The Encyklopedia of Religion*. ed. Mircea Eliade, New York: Macmillan Publishing Company, 1987, C. XV, s. 143-146.

Güngör, Ali İsmail. *Vatikan, Misyon ve Diyalog*. Ankara: Alperen Yay., 2002.

Hall, Alfred. *The Beliefs of A Unitarian*. London: 1947.

Hick, John. "Hristiyanların İsa'yı Algılama Biçimi ve Bunun İslâm'ın Anlayışıyla Karşılaştırılması". çev., Şaban Ali Düzgün. *İslâmiyât*, III (2000), S. 4,

Hughes, Peter. "Servetus ve Kur'an". çev., Talha Fortacı. *Oksident*, 1/1, (2019).

<https://www.christianity.com/church/denominations/what-is-unitarianism-discover-the-history-and-beliefs-of-the-unitarian-church.html>

Jacob, Xavier. *Sorabilir miyiz? Hristiyanlık Hakkında En Çok Sorulan Sorular*. İstanbul: Ohan Matbbacılık, 1999.

Lacguna, Catherine M. "Trinity". *The Encyclopedia of Religion*. ed. Mircea Eliade. New York: Macmillan Publishing Company, 1987. XV, s. 53-57.

Layman, C. Stephen. "Tritheism and the Trinity". *Faith and Pholosophy*, vol. 5, No. 3, July 1988, 291- 298.

Macnamara, John – Reyes, Marie La Palme - Reyes, Gonzalo E. "Logic and the Trinity". *Faith and Pholosophy*. vol. 11, no. 1, January 1994, s. 3-18.

Madrigel, Carlos. *Hristiyanların Üçlü-Birlik (Tevhit'de Teslis) İnancı Ne Demek?* İstanbul: Müjde Yayıncılık, 1995

Michel, Thomas. *Hristiyan Tanrıbilimine Giriş*. İstanbul: Ohan Yay., 1992.

Pearson, Birger A. "Hypostasis". *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. Macmillan Reference, USA: 2005, VI/4239-4242.

Rahner, Karl. "Trinity, Divine". *Encyclopedia of Theology*. ed., Karl Rahner, New York: Crossroad, 1986. ss. 1755-1771.

Serveto, Michael. *On The Errors of The Trinity, Libri Septem*. Tr., by Earl Morse Willbur. Cambridge: Harward Theological Studies, XVI, Harwarad University Press, 1932.

Swinburne, Richard. "Trinity; A Defense of the Doctrine of the Trinity". *Philosophy of Religion*. ed., Lane Craig, New Jersey: Rutgers University Pres. 2002, ss. 556-567.

Tarrant, William George. *Unitarianism*. London: 1912.

Tekin, Kübra. *Erken Orta Çağ'daki Arianizm Tartışmaları ve Günümüz Üniteryanizm'e Etkileri*. (Tokat Gazi Osman Paşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Tokat: 2019.

Trol, Christian W. *Müslümanlar Soruyor Hristiyanlar Yanıtıyor*. çev., Robert Kaya. İstanbul: t.y.

Unitarianism: Its Origin and History. Americam Unitarian Association. Boston: 1889.

Weigall, Arthur. *Hristiyanlığımızdaki Putperestlik*. İstanbul: Ozan Yay., 2002.

Willbur, Earl Morse. *A History of Unitarianism –In Transylvania, England and America*. Cambridge: Harwarad University Press, 1952.

Willbur, Earl Morse. *A History of Unitarianism –Socinianism and its Antecedents*. Cambridge: Harwarad University Press, 1945.

Willbur, Earl Morse. *Our Unitarian Heritage*. Boston: Beacon Press, 1925.

Yılmaz, İsmail. *Üniteryanizmim'in Doğuşu ve Bunu Etkileyen Dinî Faktörler*. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi. Bursa: 1994.

**Gelenekselden Moderne Geçiş Sürecinde İsmaililik:
Ağa Hanlar Dönemi**

Ismailism in Transition from Traditional to Modern: Aga Khans Period

Muzaffer TAN – Ömer Faruk TEBER

Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı/Associate Professor, Ankara University, Faculty of Divinity Department of History of Islamic Sects, tanmuzaffer@yahoo.com, <https://orcid.org/0000-0001-69690618>

Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi/Professor, Akdeniz University, Faculty of Divinity Department of History of Islamic Sects, omerfarukteber@akdeniz.edu.tr, <http://orcid.org/0000-0002-3126-3802>

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	25 Kasım / November 2021
Kabul Tarihi – Date Accepted	25 Aralık / December 2021
Yayın Tarihi – Date Published	31 Aralık / December 2021
Yayın Sezonu	Aralık Özel Sayı
Pub Date Season	December Special Issue

Atf / Cite as: Tan, Muzaffer-Teber, Ö.F., (2021), Gelenekselden Moderne Geçiş Sürecinde İsmaililik: Ağa Hanlar Dönemi/ Ismailism in Transition from Traditional to Modern:Aga Khans Period. *Turkish Academic Research Review*, 6 (4), 108-124. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/67631/1028530>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Copyright © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



Gelenekselden Moderne Geçiş Sürecinde İsmaililik: Ağa Hanlar Dönemi

Muzaffer TAN – Ömer Faruk TEBER

Öz

İslam'ın Şii yorumlarından biri olarak İsmaililik, genel olarak İslam düşüncesinin şekillenmesinde, özel olarak bazı farklılıklar arzeden itikadi ve fıkhi birtakım düşünce ekollerinin Sünnilik adı altında bir araya gelmesinde kayda değer bir role sahiptir. Bir anlamda Sünniliğinin konsolide olmasında dolaylı bir şekilde İsmaili öğretinin katkı sağladığı söylenebilir. Bu durum bilhassa İsmaililiği temsil eden Fatımiler ile Sünniliğin müdafii Abbasiler arasındaki rekabetin etkisi altında şekillenmiştir. Bu dönüştürücü rolüne rağmen, İsmaililik karşıtı klasik reddiyeci literatürün etkisiyle yakın döneme kadar İslam âleminde akademik mahfillerde hakettiği yerini alamayan İsmaililik, çoğu zaman İslam (Sünnilik) karşıtı yıkıcı bir akım olarak gösterilmiştir. Bu durum 1900lü yıllarında Batıda birtakım çalışmalar ile değişmeye başlamış, İsmaililik kendi kaynakları üzerinden araştırmaya konu edilerek İslam düşüncesinde yerini almaya başlamıştır. Benzer durum yakın dönemde İslam âleminde de kısmen gözlenmektedir. İslam âleminin meşru liderlerinin Allah tarafından tayin edilmiş Ali soyundan imamlar olduğunu iddia eden İsmaililik Fatımi-Abbasi çekişmesi sürecinde Sünnilikle şiddetli bir mücadeleye girmiştir. Fatımi halifesi Müstansır'ın 487/1094 yılındaki ölümünden sonra Nizarilik ve Müstalilik olarak iki ana kola ayrılan İsmaililik, onbirinci asrın son çeyreğinden itibaren Alamut İsmaili Nizari devleti kanalıyla Selçuklularla rekabete girmiştir. Ancak bu İsmaili devletin Moğollarca 1256 yılında ortadan kaldırılmasıyla İsmaililik gerek politik gerek entellektüel anlamda tarih sahnesinde geri planda kalmıştır. Uzun süre sessizlik dönemi yaşayan İsmaililik, Ağa Hanlar olarak bilinen İsmaili İmamlar döneminde politik ve sosyal anlamda tekrar canlanarak yeni bir aşamaya girmiştir. Bu makalede Nizari İsmaililiğın Ağa Hanlar döneminde sosyo-politik anlamda yeniden inşası üzerinde durulacaktır. Öncelikle Geleneksel bir Şii mezhebinden modern bir topluluğa geçişin parametreleri olarak Ağa Han Geliştirme Ağı (AKDN) ve buna bağlı alt kuruluşların faaliyetleri üzerinde durulacaktır. Nizarilerin ulus ötesi bir politik yapıya dönüşüm sürecinde İsmaili imamların rolü, modern-seküler bir çaba ile ilahi olarak tayin edildiğine inanılan Masum imam anlayış arasındaki ironik ilişki ele alınacak diğer hususlardır.

Anahtar Kelimeler: Şiilik, İsmaililik, İmamet, Ağa Hanlar, AKDN, Modernleşme

Ismailism in Transition from Traditional to Modern: Aga Khans Period

Abstract

As one of the Shiite interpretations of Islam, Ismailism has a significant role in the shaping of Islamic thought in general, and in particular in bringing together some schools of thought and jurisprudence under the name of Sunnism. In a sense, it can be

said that Ismaili teaching indirectly contributed to the consolidation of Sunnism. This situation was shaped especially under the influence of the rivalry between the Fatimids, who represented Ismailism, and the Abbasids, who were the defenders of Sunnism. Despite this transformative role, Ismailism, which could not take its deserved place in academic gatherings in the Islamic world until recently due to the influence of the classical rejectionist literature against Ismailism, has often been shown as a destructive movement against Islam (Sunnism). This situation started to change with some studies in the West in the 1900s, and Ismailism began to take its place in Islamic thought by being the subject of research through its own sources. A similar situation is partially observed in the Islamic world in the recent period. Claiming that the legitimate leaders (caliphs/imams) of the Islamic world were imams from the descendants of Ali appointed by Allah, Ismailism entered into a fierce struggle with Sunnism during the Fatimi-Abbasi conflict. Ismailism, which was divided into two main branches as Nizaris and Mustalis after the death of Fatimid caliph al-Mustansir in 487/1094, entered into competition with the Seljuks through the Alamut Ismaili Nizari state since the last quarter of the eleventh century. However, with the abolition of this Ismaili state by the Mongols in 1256, Ismailism remained in the background both politically and intellectually. Having lived a period of silence for a long time, Ismailism entered a new phase by reviving politically and socially during the reign of the Ismaili Imams, known as the Aga Khans. This article will focus on the socio-political reconstruction of Nizari Ismailism during the Aga Khan period. First of all, the activities of the Aga Khan Development Network (AKDN) and its affiliated sub-organizations will be discussed as the parameters of the transition from a traditional Shiite sect to a modern community. The role of the Ismaili imams in the transformation process of the Nizaris into a transnational political structure, and the ironic relationship between a modern-secular effort and the understanding of the Innocent imam, which is believed to be divinely appointed, are other issues to be discussed.

Keywords: Shiism, Ismailism, Imamate, Aga Khans, AKDN, Modernization

Structured Abstract

Ismailism, one of the major branches of Shiism, was divided into two main branches as Nizaris and Mustalis due to the conflict over who would be the caliph after the death of the Fatimid caliph Mustansir in 487/1094. While Mustalis, which has been divided into some sub-branches in the historical process, continues its existence as a part of the tradition that can be described as Fatimid Ismailism in general, Nizaris can be regarded in a sense as a differentiation. This differentiation is a more mystical-esoteric separation from the traditional Ismaili-Fatimi understanding. Nizari branch, which continued its activities mostly in Iran until the middle of the nineteenth century, moved its leadership center from Iran to India for political reasons after the leadership of imams called Aga Khans. In this period, the Nizaris entered a different evolution process after the relations they established with the British Empire through their imams, the Aga Khans. The Aga Khans period (1817-) is remarkable in terms of socio-economic organization, modernization and attaining a different political structure.

In the nineteenth and twentieth centuries, the authority of the Aga Khans extended to the Ismaili Hodja communities of East Africa and the Indian Ocean coast. In times of crisis, the Agha Khans intervened in these crises on behalf of their followers on a global scale, paving the way for the structure of Nizari Ismailism to gain a transnational dimension. In the twentieth century, the authority of the Ismaili Imamate organization, which serves the Ismailis in the Himalayas, Syria, and Iran through a transnational global network, has expanded and strengthened. The resulting set of

institutions facilitated the creation of a social network of unity among the different Nizari Ismaili communities. This also allowed the Aga Khans to promote a set of modern values and homogenize the community's Shiite Ismaili understanding of religion through official decree laws. In this sense, Aga Khan Nizari Ismailism can be characterized as the modern manifestation of a classical theological system with an institutional apparatus inspired by contemporary forms of international organization.

Aga Khan IV (1936-) is the head of many institutions on a global scale. There are many institutions in the development area, most of which are under the jurisdiction of the Aga Khan Development Network (AKDN). AKDN is the umbrella organization of a number of secular institutions founded and managed by Aga Khan, providing services in various parts of the world and helping to drive "sustainable development". The previous Ismaili imam Muhammad Shah Aga Khan III (1877-1957) moved the headquarters of the Imamate from India to France in the early twentieth century, to the Aiglemont outside Paris. The estate in question today functions both as the residence of Aga Khan IV and as a central secretariat, where the economic, political and religious affairs of the Nizari Ismailis are managed.

In addition to financial benefits, AKDN offers villages a sense of belonging to a larger, globalized community. Most of the workers in these areas are Ismailis, who form a close-knit network of individuals across the geographical area. Therefore, development projects have also a secondary benefit, such as promoting social identity. Representing the Ismaili communities in the international arena, Aga Khan IV tries to reinforce this feeling, often by intermediating with national governments in times of crisis. It is clear that the establishment of transnational unity is a partnership that serves the goals and objectives of both the local population and the elite leadership of the Ismaili community.

Ironically, it is possible to say that the Ismaili understanding of imamate made a significant contribution to the realization of all these modernizing activities of the Aga Khans. During the reign of the Imams of Alamut period, both announcing the resurrection and invalidating religious rules, and then abandoning it and adopting the Sunni belief were related to the power of the imam's authority. This power of authority has similarly enabled the Aga Khan Imams in modern times to break away sharply from the past and put forward innovative religious interpretations. In this sense, when the Aga Khans emerged in the nineteenth century, they took advantage of this unlimited interpretative authority to reshape Nizari Ismailism as a "modern" version of Islam in line with ideas such as free market capitalism and gender equality. Rather than representing a break with classical theology, such a reformulation appears to be in great harmony with the Ismaili notion of imamate. Thus, the virtually unlimited jurisdiction of the Ismaili Imam allowed the Aga Khans to both instill a new set of values in the Ismaili faith and restructure the society as a transnational network of believers.

Giriş

Şiiliğin önde gelen kollarından olan İsmaililik Fatımi halifesi Müstansır'ın 487/1094 yılındaki vefatından sonra kimin halife olacağına dair yaşanan ihtilaftan dolayı Nizarilik ve Müstalilik olmak üzere iki ana kola ayrılmıştır. Tarihsel süreçte birtakım alt kollara ayrılan Müstalilik genel anlamda Fatımi İsmaililiği olarak nitelendirilebilecek geleneğin devamı olarak varlığını sürdürürken, Nizarilik bir farklılaşmayı ifade eder. Bu farklılaşma geleneksel İsmaili anlayıştan daha mistik-

batını bir ayırışmayı ifade eder. On dokuzuncu asrın ortalarına kadar daha çok İran merkezli olarak faaliyetlerini sürdüren Nizarilik, bu tarihten sonra Ağa Hanlar olarak isimlendirilen imamların liderliğiyle birlikte politik nedenlerle liderlik merkezini İran'dan Hindistan'a taşımıştır. Bu süreçte Nizariler imamları Ağa Hanlar vasıtasıyla İngilizlerle kurdukları ilişkilerle farklı bir evrilme sürecine girmişlerdir. Gerek sosyo-ekonomik teşkilatlanma gerek modernleşme ve gerekse farklı bir politik yapıya kavuşma anlamında Ağa Hanlar dönemi dikkat çekicidir. Bu makalede Ağa Hanlar ile birlikte Nizari İsmaililiğin bu sosyal, ekonomik, kültürel ve teo-politik değişim ve evrilme süreci ele alınacaktır.

1. Ağa Hanlar Dönemi Öncesi İsmaililik

İsmaililik, Cafer es-Sâdık'ın 148/765 yılındaki ölümünden sonra, imametin nass ve tayin yoluyla Cafer'in en büyük oğlu İsmail ve onun soyundan gelen imamların hakkı olduğunu iddia eden bir Şîî mezhebidir. Cafer es-Sâdık'ın ölümünden Fatımi Devleti'nin kuruluşuna kadar geçen süreyi kapsayan erken dönem İsmaililik hakkındaki bilgiler oldukça sınırlıdır.¹ Bu süreçte İsmaili düşünce daha çok dailer aracılığıyla Kûfe, Basra, İran, Yemen, Bahreyn, Kuzey Afrika gibi bölgelere yayılmıştır.² Neticede İsmaililer 296/910 yılında İsmaili Fatimiler devletini kurmuşlardır.

Fatimiler döneminde imamete dair birtakım anlaşmazlıklardan mezhep içi bölünmeler yaşanmıştır.³ Bunların ilki, Fatımi halifesi ve İsmaili imamı Hakim bi-Emrillah (ö. 411/1021)'in ilahlığını iddia eden Dürzilik hareketinin ortaya çıkmasıyla yaşanırken,⁴ ikincisi, Fatımî halifesi Müstansır'ın 487/1094 yılındaki ölümünden sonra yerine kimin geçeceğine dair anlaşmazlıkla çıkmıştır. Bu anlaşmazlık İsmaililerin, *Nizariler* ve *Müstaliler* olmak üzere iki büyük kola ayrılmasıyla sonuçlanmıştır.

¹ Bu dönem hakkında geniş bilgi için bkz. Farhad Daftary, "The Earliest Ismailis", *Arabica*, 38/2 (1991), 214-245; Ali Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas 2011.

² Özellikle Karmatiler adıyla Yemen'de faaliyet gösteren İsmaililerin burada Zeydilerle ciddi bir çatışma içerisinde oldukları görülmektedir. Bkz. Yusuf Gökçalp, *Zeydi Düşüncenin Tarihsel Gelişimi 6/7-12/13. Yüzyıllar*, Adana 2014, 70-72.

³ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013, s.253-254.

⁴ Geniş bilgi için bkz. Ahmet Bağlıoğlu, *İnanç Esaslar Açısından Dürzilik*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2018; ayrıca bkz. Murat Demirkol, *Tüsü'nün İbn Sinâ Savunması*, Fecr Yayınları, Ankara 2010, 18-20; Bkz. Ali Albayrak, "Mitolojinin Dini Hayattaki Yeri ve Önemi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, XI/54, (2017), s. 952-958.

İsmaililerin birbirine karşı düşmanca tavırlar besleyecek olan bu iki gruba ayrılması, İsmaililik içinde genel anlamda bir zayıflamaya ve İsmaili davette telafisi mümkün olmayan sonuçlara yol açtı. Mısır ve Suriye İsmaililerinin ekseriyeti ile Yemen ve Gucerât İsmaililerinin tamamı Müstâlî tarafında yer alırken, Şam İsmaililerinden önemli bir topluluk, Irak, İran, muhtemelen Bedehşan ve Maverâünnehir İsmaililerinin tamamı da Nizar'ın halife ve imam olması gerektiğini savundular. Daha sonraki asırlarda Müstâlî ve Nizarî İsmailileri İslam âleminin doğu ve batısında birbirlerinden bağımsız olarak faaliyetlerini sürdürerek, siyasi ve mezhebi anlamda birbirinden tamamen farklı bir yol seçtiler.⁵

Yirmi sekizinci Nizarî imamı Şemseddin Muhammed'in 710/1310 yılı civarındaki ölümüyle Nizariler arasında ilk bölünme meydana gelmiştir. Şemseddin Muhammed'in oğulları olan Mümin Şah ve Kasım Şah babasının yerine geçme konusunda ihtilafa düşmelerinden sonra, Nizarilerin bir kısmı Mümin Şah'ı imam kabul ederken, diğer bir kısmı Kasım Şah'ın imametini benimsemiştir. Böylece Nizariler Müminşahî (veya Muhammedşahî) ve Kasımşahî olmak üzere iki kola ayrıldılar.

Müminşahî imamlar ve faaliyetleri hakkında elimizde çok sınırlı bilgiler mevcut olup sadece Deylem, Sultaniye ve Hindistan'dakiler hakkında birtakım bilgilere sahibiz. Müminşahî Nizarilerinin kırkıncı ve sonuncu imamı olan Emir Muhammed Bakır 1210/1795 yılında son defa Şam'da taraftarlarıyla görüşmüş ve bir daha kendisinden bir haber alınamamıştır. Günümüzde de Müminşahî Nizariler sadece Suriye'de Misyaf ve Kadmus bölgelerinde bulunmaktadır ve buralarda Caferiye olarak bilinmektedirler. Müminşahîlerin bu kolu görünüşte Nizari itikadını koruyup hâlâ Emir Muhammed Bakır'ın soyundan olan gizli imamın zuhurunu beklemektedir ve şerî hükümlerde Şafiî mezhebine göre amel etmektedirler.

Kasımşahî koluna gelince, bunların imamları da Azerbaycan'da farklı zamanlarda gizlilik içinde çok sınırlı da olsa davet faaliyetlerini yürütmüşlerdir. Kasım Şah ve yerine geçen İslam Şah (829/1426) ve Muhammed b. İslam Şah hakkında yeterince bilgi yoktur. Anlaşıldığı kadarıyla İslam Şah davet merkezini kalıcı olarak Azerbaycan'dan İran'daki Kum civarına taşımıştır. Alamut yıkıldığı zaman İran'daki Kasım Şahî imamlar ve taraftarları aşamalı olarak büyük oranda Tasavvuf kisvesi altında takiiye yaptılar ve Kasımşahî İsmailî cemaati görünüşte Sufi

⁵ Ali Avcu, "İsmâililik", *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. M. Saffet Sarıkaya-Mehmet Ümit, Nobel Yayınları, Ankara 2020 içinde, 160-161.

tarikatlerden birine dönüşürken, Kasımşahî imamlar da Sufi aktâblar gibi mürşid, pir ve şeyh unvanlarını kullandılar.

Muhammed b. İslam Şah'ın oğlu ve 868/1464 yılında imamete geçen otuz ikinci Kasımşahî imamı ikinci Mustansır döneminde bu Nizarî kolunun tarihinde on yedinci asra kadar devam edecek yeni bir dönem başlamıştır. Nizarilik tarihinde Encudan dönemi olarak da bilinen bu iki asır boyunca Kasımşahî Nizarilerinin merkezi Encudan olmuştur. Kasımşahî davette bir yenilenme dönemi olan bu dönemde bu topluluğun imamları sadece yeni taraftarlar kazanmakla kalmamışlar, aynı zamanda uzak noktalarda, bilhassa Hindistan ve Orta Asya'da dağılık hâlde bulunan taraftarlarıyla doğrudan irtibata geçtiler ve bu toplulukları tek bir liderlik altında toplamışlardır. Encudan döneminin sonlarına kadar daha çok *muallim* ünvanını kullanmış olan Kasım şahî dailerin yayılma faaliyetlerinin neticesinde bu Nizari kolun daveti Horasan, Irak, Acem, Kirman, Afganistan, Bedehşan, Türkistan ve Hindistan'da önemli ölçüde yayılmıştır.⁶

Encudan döneminde Kasımşahî imamların en önemli başarılarından birisi de daveti Hindistan'da yaymalarıdır. Nizarî davetin Hindistan'da ne zaman başladığı ile ilgili kesin bir şey söylemek mümkün olmamakla, muhtemelen VII./XIII. asrın ilk yarısından sonra Hindistan'da faaliyete geçmiş olmalıdırlar. Alamut döneminin sonlarında Sind'e gönderilen dailer Alamut'un yıkılışından uzun bir süre sonra dahi Nizari davetini Multan ve diğer Sind bölgelerinde sürdürmüşlerdir.⁷ Anlaşıldığı kadarıyla Pir Şemseddin, yirmi dokuzuncu Nizari imam Kasım Şah (ö. 710/1370) döneminde Multan'da Nizari daveti organize eden ilk kişidir. Torunu Pir Sadreddin, Lohana ve diğer kastlara mensup olan çok sayıda Hintliyi Nizari mezhebine kazandırdı ve onlara *Hoca* lakabını verdi ve Hindistan'ın diğer bölgelerinde davetin yayılmasında aslında Hint Nizarilerinin ya da Nizari Hocaların toplumsal örgütlenmesi rol oynamıştır.⁸

2. Modern Dönemde Nizarilik: Ağa Hanlar Dönemi

⁶ Geniş bilgi için bkz. Farhad Daftary, *İsmaililer: Tarihleri ve Öğretileri*, çev. Erdal Toprak, Doruk Yayıncılık, İstanbul 2005, 490-517; ayrıca bkz. Avcu, Ali, "İsmâililik", 163-164.

⁷ Azim Nanji, , *The Nizârî Ismâ'îlî Tradition in the Indo-Pakistan Subcontinent*, Delmar 1978, ss.50-96; Hollister, John Norman, *The Shi'a of India*, London 1953, 335-363.

⁸ Bkz. Muzaffer Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Faklılaşmalar" *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17:2 (2012) 2005, 137-138; ayrıca bkz. Cemil Kutlutürk, "Hindistan'daki İsmâ'îlî Hocalarda Hint Kültürü Etkisi ve Bunun Ginân Külliyyatındaki Yansımaları" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 58:2 (2017), 1-29.

İmam Şah Nizar (ö. 1134/1722)'ın imameti döneminde Kasımşahî İsmailî davetin merkezi Encudan'dan bir süreliğine Kehek, oradan da Kirman'a taşınmıştır. Kaçar Hanedanlığının ilk dönemlerinde nüfuzlu bir kişi olan İmam Hasan Ali Şah'a, Kaçar hanedanı Fatih Ali tarafından "Ağa Han" ünvanı verilmiştir. Bu sıfat daha sonra onun yerine geçen imamlar tarafından da kullanılır olmuştur. Ağa Han, 1256/1840 yılında Babek'teki ve bilhassa Horasanlı ve Ataullahî Nizarilerin desteğiyle devletin güçleriyle Kirman'da savaşmışsa da 1257/1841 yılında ağır bir yenilgiye uğrayarak Afganistan'a geçmek zorunda kalmıştır. Böylece Kasım Şahî Nizariliğinin İran dönemi daimi olarak sona ermiştir. Bu tarihten sonra I. Ağa Han ile Hindistan'daki İngiliz siyasi temsilcisi arasında yakın ilişkiler kurulmuştur. Bunun neticesinde Hindistan'daki Nizari İsmaililiğinin konumu güçlenmiştir. Daha sonra I. Ağa Han 1265/1849'da Bombay'a yerleşmiştir. Bu aynı zamanda Nizari İsmaililiğinin modern döneminin de başlangıç tarihidir. Böylece Nizari imamlığı İran'dan Hindistan'a taşınmış ve hareketin yeni merkezi Bombay olmuştur. Burada Hindistan'daki ve Hindistan dışında yaşayan taraftarlarının idaresi için ciddi bir teşkilatlanmaya gitmiştir.

I. Ağa Han'ın yerine 1298/1881 yılında büyük oğlu Ağa Ali Şah geçmiştir. II. Ağa Han olarak imamlığa geçen Ağa Ali Şah İngilizlerle olan iyi ilişkileri sürdürmüştür. İngilizlerce Bombay Yasama Meclisi üyeliğine getirilen II. Ağa Han imamlığı boyunca Nizari Hocaların yaşam koşullarının iyileştirilmesi için çalışmıştır. Eğitime büyük önem vererek çok sayıda okul açmış, özellikle Yukarı Amu Derya, Burma ve Doğu Afrika'dakiler olmak üzere Hindistan dışındaki İsmaililerle ilişkilerini güçlendirmiştir. Nizari Hocaların artan zenginliği ve kendi siyaseti sayesinde Hindistan'daki Müslümanlar arasında büyük bir itibar kazanmıştır. Bu itibarı sayesinde Ulusal Muhammedi Birliği'nin başkanlığına seçilmiştir.⁹

Yirminci ve yirmi birinci yüzyıllarda Muhammed Şah III. Ağa Han dönemi (1885-1957) ile hala devam eden Prens Kerim el-Hüseyni IV. Ağa Han döneminde (1957-), Nizari İsmaililiğini uluslararası sistemin kısıtlamalarından bağımsız, ulus ötesi bir dini topluluğa dönüştürmüşlerdir. Bu anlamda, ileride ele alınacağı üzere, üç düzeyde işleyen küresel kurumlar geliştirmişlerdir. İlk olarak, ekonomik kalkınma ve eğitime odaklanan insani çabalarla, Hocalardan olmayan dağınık toplulukları Nizari İsmaililiğe entegre etmişlerdir. İkincisi, Nizari İsmaililiğini Avrupa ve Amerikan

⁹ Dumasia, Naoroji. M., *The Aga Khan and his Ancestors*, Bombay 1939, 25-55; Algar, Hamid, "The Revolt of Agha Khan Mahallatî and the Transference of the İsmâ'îlî Imamate to India", *Studia Islamica*, 29 (1969), 61-81; Daftary, *İsmaililer*, 518-530.

değerleriyle açıkça birleştiren “modernist” bir söylemi desteklemişlerdir. Üçüncüsü, hem uluslararası alanda devlet dışı aktörler hem de uzun bir İsmaili Şii İmamlar silsilesinin yetkili mirasçıları olarak meşruiyetlerini pekiştirmişlerdir.

2.1. Teşkilat Yapısı: Ağa Han Geliştirme Ağı (AKDN)

Günümüz Nizari İsmaili topluluğunun analizine yönelik bir faaliyet öncelikle bu topluluğun karmaşık kurumsal yapısının incelenmesiyle başlamalıdır. Bu kurumsal yapının başında, masum Şii İsmaili İmam olarak mutlak idari ve dini otoriteye sahip olan IV. Ağa Han Prens Kerim el-Hüseyni (d. 1936-) yer alır. Bir önceki İsmaili imam Muhammed Şah III. Ağa Han (1877-1957), yirminci asrın başlarında İmamlığın merkezini Hindistan’dan Fransa’ya Paris’in dışındaki Aiglemont malikânesine taşımıştır. Söz konusu malikâne günümüzde IV. Ağa Han’ın hem ikametgahı, hem de ona bağlı olarak Nizari İsmaililerin ekonomik, siyasi ve dini işlerinin yönetildiği merkezi sekreterlik olarak işlev görür. Ayrıca dünyanın en büyük uluslararası kalkınma ağlarından biri olan Ağa Han Geliştirme Ağı (Aga Khan Development Network)’nın genel merkezidir. Burada her birimde görevli yöneticiler doğrudan İmam Prens Kerim el-Hüseyni tarafından atanırlar. Bununla birlikte buranın en yüksek yönetim kademelerine Hocalar hâkimdir.¹⁰

Ağa Han küresel boyutta çok sayıda kurumun başındadır. Geliştirme alanında çoğu Ağa Han Geliştirme Ağı’nın (AKDN) yetki alanında olan çok sayıda kurum bulunmaktadır. AKDN, Ağa Han’ın kurup yönettiği, dünyanın çeşitli bölgelerinde hizmetler sunan ve “sürdürülebilir kalkınmayı” yönlendirmeye yardımcı olan bir dizi laik kurumun çatı kuruluşudur. AKDN sadece İsmaililere hizmet vermez. AKDN faaliyet gösterdiği yerlerde hem İsmaililerle, hem İsmaili olmayanlarla, hem de Müslümanlar veya gayrimüslimlerle çalışır. Bununla birlikte, AKDN çoğunlukla en azından bir miktar İsmaili nüfusunun bulunduğu bölgelerde çalışır.¹¹

AKDN çatısı altında çok sayıda alt kuruluş yer almaktadır. Bunlar arasında Ağa Han Kırsal Destek Programları (AKRSP), Ağa Han Ekonomik Kalkınma Fonu (AKFED) ve Dağ Topluluklarını Geliştirme ve Destekleme Programı (MSDSP) zikredilebilir. Bir başka ağ, eğitim (Aga Han Eğitim Hizmetleri-AKES) ve sağlık hizmetleri (Aga Han Sağlık Hizmetleri-AKHS) gibi özel ihtiyaçları karşılamaya yöneliktir. Ağa Han Kültür Vakfı (AKTC) bir diğer önemli kuruluştur. Faaliyetlerinin odağında Nizari İsmaili kültür ve tarihi yer alan bu vakıf, ayrıca önemli tarihi alanların

¹⁰ Najam Haider, *Shi’i Islam: An Introduction*, Cambridge University Press, 2014, 189.

¹¹ Jonah Steinberg, *Isma’ili Modern*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011, 60.

restorasyonu, Orta Asya müzik geleneğinin korunması ve Ağa Han Mimarlık Ödülü adı altında yılda bir mimarlık verilmesi gibi çalışmalarını da yürütür. Ağa Han Geliştirme Ağı, ayrıca İsmaili olmayan projelere verdiği desteklerle faaliyet ve ilgili alanını Nizari İsmaililiğinin ötesine taşımıştır. Merkezi Londra’da bulunan İsmaili Araştırmaları Enstitüsü (IIS), İsmaili kültürü ve tarihinin ileri düzeyde araştırılması için daha yoğun bir destek sağlar.

Yukarıda zikredilen bu kurumlar ve faaliyet alanlarının en tepesinde yer alan Ağa Han ayrıca Nizari İsmaililerin dini anlamda Allah tarafından tayin edilmiş “masum İmam” olarak mutlak yetki sahibidir. İmamın altında hiyerarşik olarak yapılandırılmış birtakım konseyler yer alır. En son 1986 yılında hazırlanan İsmaili Anayasası’na göre oluşturulan bu konseyler İmam’ın altında üç yönetim kademesi oluşturur: Yerel konseyler (cemaathaneler), bölgesel konseyler ve ulusal konseyler. Yine, Anayasa çerçevesinde dini bütünlüğü güçlendirmek için “İsmaili Tarikat ve Din Eğitim Kurulları (ITREB)” ile ticari veya ailevi anlaşmazlıkları karara bağlamak ve disiplin cezalarını uygulamak için bir Uluslararası Uzlaşma ve Tahkim Kurulu (ICAB) oluşturulmuştur. Bu yapılar önemli ölçüde bağımsız olsalar da, yetkilileri atayan veya görevden alan İmam’ın otoritesine bağlıdırlar.

2.2. Farklı İsmaili Toplulukların Entegrasyonu

Hint Okyanusu kıyısındaki İsmaili grupların yanında önemli miktarda İsmaili-Hoca nüfus Kuzey Amerika’da New York ve Toronto’da, Avrupa’da ise Londra ve Paris gibi büyük kentsel alanlara yerleşmiştir. Ek olarak, Orta Asya’da çok sayıda Hoca olmayan İsmaili topluluklar da mevcuttur. Bu topluluklar, Tacikistan, Afganistan, kuzey Pakistan ve uzak batı Çin’deki batı Himalayalarda bulunurlar. Bu bölgeler, diğerlerinin yanı sıra Tacikistan Pamirleri ve Afganistan’ın Hazaraları da dahil olmak üzere çeşitli etnik kimliklerin karışımına ev sahipliği yapmaktadır. Tarihsel olarak İsmaili topluluklarının yoğun olduğu diğer bölgeler, on üçüncü yüzyıldaki Moğol istilalarından önce Nizari İsmaililiğinin kaleleri olan Suriye ve İran’dadır. Nizari olmasalar da, Mustali İsmaililer Yemen ve Hindistan’da varlıklarını sürdürmektedir.¹²

Yirminci yüzyılın başlarında, Ağa Hanlar kurumsal kaynaklarını izole haldeki İsmaili topluluklara ulaşmak için kullanmaya başladılar. Bu proje, yerel halkların maddi koşullarını iyileştirirken, aynı zamanda onları küresel düzeyde Nizari İsmaili ağına entegre ederek ikili bir amaca hizmet etti. Sürecin ilk adımında Ağa Han, hem imamlarının dönüşünü insanlara bildirmek hem de maddi ihtiyaçlarını

¹² Steinberg, *İsmaili Modern*, 35-36.

değerlendirmek için İsmaili toplulukların arasında birtakım İsmaili misyonerler göndermiştir. Örneğin 1923'te III. Ağa Han, Pir Sebzali'yi yerel halkla temas kurmak için batı Himalayalara göndermiştir. Ağa Han'ın imametini tasdik eden, onun mali taleplerini dile getiren ve yapılması gereken dini ritüelleri ayrıntılı olarak açıklayan bir firmanı okuyarak köyden köye seyahat etmiştir. Bu tip faaliyetler “ahdin yenilenmesini ve birliğin yeniden canlandırılmasını amaçlamaktaydı. Böylece yüksek dağ köylerinde yaşayan köylüler imamla olan bağları tesis edilerek¹³ izole edilmiş İsmaili köyleri küresel Nizari topluluğunun müesses hiyerarşisine dâhil edilmeye çalışılmıştır.

Ağa Hanların otoritesinin bu İsmaili Hocalar dışındaki bölgelerde kurulmasında gelişim programları kritik bir rol oynamaktadır. İsmaili köylerin çoğu, ulusal hükümetlerin köylülerin maddi ihtiyaçlarına kayıtsız kaldığı veya açık bir şekilde düşman olduğu izole bölgelerde bulunmaktadır. Ağa Hanların gelişi, buralara önemli maddi kaynakların akışıyla statülerinde köklü bir değişikliğe yol açmıştır. Yerel zanaat endüstrilerini ve turizmi teşvik eden Ağa Han Geliştirme Ağı (AKDN)'nin finansman çabaları yoluyla ekonomik kalkınma teşvik edilmektedir. Tarımsal altyapı, yol, sulama, sağlık ve sürdürülebilirlik yatırımlarıyla güçlendirilmektedir. Ağa Han, uluslararası üniversitelerde yükseköğrenim için fırsatlar sunarken, aynı zamanda ilk ve orta dereceli okullar da kurmaktadır. Tüm bu projeler Ağa Han ile yakından özdeşleşmiştir ve İmam olarak rolünün yerel olarak benimsenmesini kolaylaştırmaktadır.

AKDN, maddi faydaların yanı sıra köylere daha geniş, küreselleşmiş bir topluluğa ait olma duygusu sunmaktadır. Bu bölgelerdeki işçilerin çoğu, coğrafi alanda birbirine sıkı sıkıya bağlı bir bireyler ağı oluşturan İsmaililerdir. Dolayısıyla kalkınma projelerin, toplumsal kimliği teşvik etme gibi ikincil bir faydası daha vardır. Uluslararası arenada İsmaili toplulukları temsil eden Ağa Han, kriz zamanlarında genellikle ulusal hükümetlerle aracılık ederek bu duyguyu pekiştirmeye çalışmaktadır. Ulus ötesi bütünlüğün teşekkülü hem yerel halkın hem de İsmaili topluluğun seçkin liderliğinin amaç ve hedeflerine hizmet eden bir ortaklık olduğu açıktır.”¹⁴

Ağa Han Vakfı'nın organları, İsmaili toplulukların yaşamlarını iyileştirmede ve küresel bir Nizari İsmaili kimliği oluşturmada büyük ölçüde başarılı olmuşlardır. Ancak bu süreçte, özellikle etnik anlamda bir miktar gerilim de yaratmıştır. Nizari

¹³ Steinberg, *İsmaili Modern*, 53; Haider, *Shi'i Islam*, 191.

¹⁴ Ali Asani, “The Khojas of South Asia: Defining a Space of Their Own,” *Cultural Dynamics* 13 (2001), 155-160; Steinberg, *İsmaili Modern*, 200.

İsmaili kurumsal yapısının en üst seviyelerindeki İsmaili Hocaların egemenliğine, Hocalardan olmayan yerel İsmaili halk tarafından direnç gösterilmektedir. Hindistan bağlamında geliştirilen kurumların (örneğin cemaathanelerin) tarihsel olarak yerel halkların hâkim olduğu bölgelere dayatılması girişimlerine özellikle dirençlidirler. Bu gibi durumlarda, Ağa Han, teorik olarak tüm siyasi ve dini konulardaki mutlak otoritesine dayanan nihai bir hakem olarak işlev görür.

2.3. “Modernleş(tiril)me ” Süreci

Ağa Hanların “modernite” ile olan ilişkisini yorumlamanın iki temel yolu vardır. İlki, bu ilişkiyi Avrupa değerlerinin etkisine (ya da özümsemesine) bağlar ve ikincisi, belirgin bir şekilde “modern” bir Müslüman duygusu yaratmadaki başarısını vurgular.¹⁵

Ağa Han III ve Ağa Han IV, hayatlarının çoğunu Avrupa ve Kuzey Amerika’da geçirmiştir. Onlar Nizari İsmaili İmamlığının Hindistan’dan Fransa’ya naklettiler. “İlerleme”, “liberalizm” ve “laiklik” gibi kavramların teşvik edilmesi, Nizari İsmaililere dair “modern” Müslümanlar şeklinde küresel bir algı oluşmasına yol açmaktadır.

Ağa Han’ın kalkınma programının altında yatan temel felsefe, serbest piyasa kapitalizminin toptan kucaklanmasıdır. Bu, belki de, Ağa Han’ın ulusal egemenliği aşan ticaret ağları aracılığıyla köyleri ve bölgeleri birbirine bağlamasına izin veren bir dizi ulus devlette Nizari İsmaili topluluklarının coğrafi olarak dağılmasının bir sonucudur. Sebep ne olursa olsun, serbest piyasanın kapitalist fikirleri Ağa Han’ın projelerinin çoğunun temelini oluşturur. AKDN, turizm endüstrisinin gelişimi için krediler sunmaktadır. Buna Tanzanya, Kenya ve Himalayalara ziyaretçi çekmek için lüks otellerin inşası ve yönetimi de dâhildir. Ayrıca, yoksul nüfusa gelir sağlayan, kadınları güçlendiren ve turist çeken yerli el sanatlarının üretim ve pazarlamasını da finanse etmektedir. Tarım alanında, AKDN, sulama altyapısının iyileştirilmesine yatırım yapar ve toprak verimliliğini korumak ve eski haline getirmek için ekolojik olarak sürdürülebilir uygulamaları teşvik etmektedir. Ayrıca insanlar ve doğal afetler

¹⁵ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Steinberg, *Modern*, 193-209; Marc van Grondelle, *The Ismailis in the Colonial Era: Modernity, Empire, and Islam, 1839–1969*, New York 2009, 90-102; Zayn Kassam, “The Gender Policies of Aga Khan III and Aga Khan IV,” *A Modern History of the Ismailis* içinde, ed. Farhad Daftary, London 2001., 247-264; Karim H. Karim, “At the Interstices of Tradition, Modernity and Postmodernity: Ismaili Engagements with Contemporary Canadian Society”, *A Modern History of the Ismailis* içinde, ed. Farhad Daftary, London 2001, 265-289.

nedeniyle harap olmuş bölgelerde ağaçlandırma için kapsamlı projeler de yürütülmektedir.

Bu projelerin kapitalist boyutları, küresel ticarete verdikleri önemde yansıtılmaktadır. Daha 1950’lerde III. Ağa Han, Suriye’deki İsmaili köylerinde tarımı organize etmek ve pamuk mahsulleri için yeni uluslararası pazarları güvence altına almak için bir kişiyi görevlendirmiştir. Daha yakın tarihlerde, izole haldeki fakir İsmaili bölgelerini ulusal ve uluslararası merkezlere bağlamak için karayolları ve havaalanlarından oluşan bir ulaşım altyapısının geliştirilmesi faaliyetine girilmiştir. Turizmi kolaylaştırmanın yanı sıra, bu bağlantılar yerel çiftçilere ve çobanlara ürünleri için küresel pazarlara erişim sağlamaktadır. Ayrıca reçel üretimi ve el dokuması giysi üretimi gibi yan tarım sektörleri de teşvik edilmektedir. Bu mallar için uluslararası bir pazar kuran AKDN, yerel kültürün “markalaşması” için çaba göstermektedir.”¹⁶ Bu pazarlama biçimi, kültürü küresel ölçekte finansal kaynaklar için rekabet eden bir meta olarak ele alır. Bir zamanlar marjinal olan bu toplulukların maddi gelişimi, bu inisiyatiflerdeki serbest piyasa kapitalist yaklaşımını meşrulaştırmaktadır.

III. ve IV. Ağa Han’ın politikalarında cinsiyet eşitliğine yapılan vurgu yirminci yüzyılın başlarına kadar gitmektedir. III. Ağa Han halka açık konuşmalarında kadınlara eşit vatandaşlık vermenin yararlarını vurgulamıştır. Hindistan’ın bağımsızlığından önceki yıllarda, “kadınların katkıda bulunduğu bir siyasi meclisin, yalnızca erkekler tarafından seçilen bir meclisten ziyade, ülkedeki gerçek ve güncel hayatın gerçeklerine ve ihtiyaçlarına daha yakın olacağını” gözlemleyerek, kadınlara oy hakkı verilmesini savunmuştur.¹⁷ Bir konuşmasında Ağa Han Hindistan’ın, “cinsiyetler arasındaki geniş eşitlik ilkesi, halkı tarafından genel olarak kabul edilinceye kadar” uluslararası sistemde asla kabul edilmeyeceğini dile getirerek bu yaklaşımını öne çıkarırken, bir başka konuşmasında Ağa Han, başörtüsü (*hicab*) uygulamasını Peygamberin vefatından sonra getirilen bir *bidat* (innovation) olarak nitelendirerek reddetmiştir. Bir fermanda, geleneksel olarak bir kadının sosyal ilişkilerini yakın aile efradıyla sınırlandırmak olarak yorumlanan Kuran’daki *mahrem* kavramını, “bir kadının faaliyet alanındaki tüm erkekleri” içerecek şekilde genişletmiştir.¹⁸ Bu yaklaşımın, kamusal ortamlarda cinsiyet ayrımını ortadan

¹⁶ Van Grondelle, *The Ismailis*, 87 vd; Steinberg, *Ismaili Modern*, 67; Haider, *Shi’i Islam*, 193-194.

¹⁷ Kassam, “Gender”, 251.

¹⁸ Özellikle hayatlarının çoğunu Batı’da geçiren Müslüman düşünürler tarafından yapılan benzer “modernist” yorumlar, Sünni dünyada da bolca mevcuttur. Bunlardan

kaldırmaya yönelik pratik bir etkisi vardı. Son olarak, III. Ağa Han, bebek evlilikleri, boşanmış ve dulların yeniden evlenmelerine ilişkin sosyal yasaklar ve büyük meblağ tutan çeyiz ödemeleri gibi kadınları güçsüzleştiren kültürel uygulamaları kaldırmıştır.¹⁹ III. Ağa Han tarafından öne çıkarılan toplumsal cinsiyet politikaları, IV. Ağa Han'ın oluşturduğu kurumsal yapıda aynı şekilde yer alır. Bunun en bariz örnekleri, AKDN aracılığıyla kurulan ve kadınların genellikle kendilerine yardım etmesi amaçlanan projeleri planlamak için bir karar alma konseyinde bulunduğu Kadın Örgütleri'dir. Bu konseylere ek olarak, çoğu AKDN girişiminin misyon beyanlarında toplumsal cinsiyet merkezi bir rol oynamaktadır. Bu, kızlar için eğitim kaynakları sağlamaya ve yetersiz hizmet alan bölgelerdeki kadınlara temel sağlık hizmetleri sağlamaya odaklanan sosyal programlarda gerçekleştirilmektedir.²⁰

Ağa Hanların kalkınma çabaları, Nizari İsmailileri ilerici değerleri benimsemiş “modern” Müslümanlar olarak göstermeyi amaçlamaktadır. Ancak böyle bir okuma, kişisel takdirine bağlı olarak bir konuda politika değişikliğine gidebilen İmam'ın otoritesini gözden geçirir. Ağa Hanların siyasi katılımı teşviki ulusal bağlamla sınırlıyken, mevcut İmam, müntesiplerinin kişisel itaati konusunda mutlak bir talep etmektedir. Mevcut anayasa, yerel toplulukları güçlendiren resmi bir yönetim yapısına sahip olsa da, nihai karar verme yetkisini İmam'a vermektedir.²¹ Bu bağlamda, Ali soyundan gelen yanılmaz ve ilim sahibi İsmaili İmam anlayışının modern dönemde de varlığını sürdürdüğü görülür. Böylece, İsmaili topluluk bir taraftan giderek “modern” değerlerle ilişki içerisine girerken, diğer taraftan tarihsel anlamda Şiiiliğin en temel ve en güçlü kurumu olan imamet kurumuna bağlılığını sürdürmektedir (Albayrak, 2008: 115).

2.4. Ulus Ötesi Topraksız (Dini) Bir Devlet

Ağa Han'ın kalkınma ağı, önceki bazı İsmaili siyasi oluşumlar model alınarak fiilen topraksız bir devlet işlevi gördüğü söylenebilir. III. Ağa Han, Nizari İsmaili topluluğun Hindistan'ın dışına yayılmasıyla bölgesel bir figürden küresel bir figüre dönüşmüştür. Bu anlamda 1930'ların başlarında III. Ağa Han, Uganda ve Umman'daki mensupları için birtakım müdahalelerde bulunduysa da onun İngilizlerle

birisi olan M. Arkoun'un yaklaşımlarının bir değerlendirmesi için bkz.: Rıfat Atay, *Religious Pluralism and Islam*, Scholars' Press, Saarbrücken 2014, s. 71-87.

¹⁹ Kassam, “Gender”, 251, 256, 257.

²⁰ Steinberg, *Modern*, s. 69; Haider, *Shi'i Islam*, 195.

²¹ Bu husus 1986 Anayasası'nın ilk sayfasında açıkça dile getirilir: “13 Aralık 1986'da kabul edilen Şia İmami İsmaili Müslümanların Anayasası, Mevlana Hazar İmam'ın İsmaili Müslümanların tüm dini ve cemaatle ilgili meselelerinde tam yetkiye sahip olduğunu beyan eder.”, *The Constitution of the Shia Imami Ismaili Muslims*, 1.

yakın ilişkisi bu çabalarını olumsuz etkilemiştir.²² Bununla birlikte IV. Ağa Han, 1958'de İsmaili ailelerin Güney Afrika'dan göçünü organize etmedeki başarılı çabasında görüldüğü üzere, çok daha fazla güce sahip olmuştur. Sonraki yıllarda, Uganda ve Doğu Afrika'da İsmaili topluluklar için benzer müdahalelerde bulunmuştur. Sonuç ne olursa olsun, bu çabalar Ağa Han'ın müritlerini uluslararası sahnede temsil etme iddiasını yansıttığı söylenebilir.²³

Ağa Hanların kurumsal aygıtının son yarım yüzyıldaki genişlemesi, uluslararası aktörlerin doğası hakkındaki geleneksel varsayımlara meydan okumuştur. AKDN sadece kırsal ve yetersiz hizmet alan bölgelerde kalkınmayı teşvik eden bir sivil toplum kuruluşu değildir. Daha ziyade, farklı ulus-devletlerde yaşayan sadık müritlere sahip bir İmam tarafından yönetilen dini bir organizasyondur. Topluluğun anayasası, bireylerin ulusal yasalara uyması gerektiğini belirtir, ancak böyle bir hüküm yalnızca İmam'ın zımni yetkisini güçlendirir. AKDN geliştirme projeleri ayrıca yollar, okullar ve sağlık hizmetleri gibi geleneksel olarak merkezi bir hükümetin yetkisi altında olan hizmetleri sunarak bir anlamda ulusal egemenliğe meydan okumaktadır. Bazı alanlarda AKDN fiili hükümet olarak işlev görmek ve ulus devletlerde ciddi rahatsızlık ve direnişe yol açmaktadır. AKDN'nin etkisi genellikle ulusal hükümetlerin gücüne bağlıdır. Mesela Afganistan gibi merkezi kontrolün az olduğu bölgeler, doğal olarak güçlü devlet kurumlarının olduğu Çin gibi bölgelere göre daha fazla fırsat sunmaktadır.

Ağa Han, bu ulus ötesi kurumsal yapıyı Fransa'daki Aiglemont'tan yönetmektedir. Bu kurumun politikasını ve hedeflerini İmam olarak kendisi belirler. O, coğrafi ve siyasi anlamda sınırlara sahip bir devleti olmayan topluluğun işlerini diplomatik bir ofiste koordine etmektedir. Hükümetlerle müzakerelerde bulunan imametini dini, politik ve iktisadi otoritesine bağlı örneğin şirketler gibi devlet dışı aktörler vardır. Ancak bunların tamamı neticede ilahi olarak yetkilendirilmiş Masum İmam Ağa Han'a bağlıdır.²⁴ Ağa Han, hem modern ulus ötesi bir yönetimin başı hem de dini bir topluluğun yanılmaz İmamı olarak ikili bir otoriteye sahiptir.

Sonuç Yerine

Çağdaş İsmaili kaynaklarına göre, Nizari İsmaili imamlar, 1256'da Alamut'un düşmesinden sonra İran'da varlıklarını sürdürmüşlerdir ve genellikle kendilerini bir Sufi tarikat liderleri olarak gizlemişlerdir. Safevi hanedanının yıkılışından sonra

²² Van Grondelle, *The Ismailis*, 44-47, 53-56.

²³ Van Grondelle, *The Ismailis*, 96-102; Haider, *Shi'i Islam*, 195.

²⁴ Haider, *Shi'i Islam*, 196.

bölgeyi saran siyasi mücadelelerde önemli bir rol oynamak için on sekizinci yüzyılın sonlarında ve on dokuzuncu yüzyılın başlarında yeniden politik anlamda rol almak için bir dizi isyan girişiminde bulunmuşlarsa da bunda başarısız olmuşlardır. İki başarısız isyanın ardından, I. Ağa Han Afganistan'a kaçarak burada İngilizlerle yakın ilişkiler kurmuştur. Bu ilişkinin aynı zamanda Nizari İsmaili tarihinde modernleşme sürecine geçişte anahtar bir rol oynadığı tespit edilmiştir.

On dokuzuncu ve yirminci asırlarda, Ağa Hanların otoritesi Doğu Afrika ve Hint Okyanusu kıyısındaki İsmaili Hoca topluluklarına yayılmıştır. Ağa Hanların kriz zamanlarında, bu krizlere müritleri adına küresel ölçekte müdahale etmesiyle Nizari İsmaililiğin yapısının ulus ötesi bir boyut kazanmasının önünü açmıştır. Yirminci asırda Himalayalar, Suriye ve İran'daki İsmaililere ulus ötesi bir küresel ağ aracılığıyla hizmet veren İsmaili İmamet örgütlenmesinin otoritesi genişleyerek güçlenmiştir. Ortaya çıkan kurumlar bütünü, farklı Nizari İsmaili topluluklar arasında toplumsal bir birlik ağı oluşturulmasını kolaylaştırmıştır. Bu durum aynı zamanda Ağa Hanların bir dizi "modern" değeri teşvik etmelerine ve resmi kanun hükmünde kararnamelerle topluluğun Şî İsmaili din anlayışının homojenleştirilmesine imkân tanımıştır. Bu anlamda Ağa Han Nizari İsmaililiği, çağdaş uluslararası örgütlenme biçimlerinden esinlenilerek oluşturulmuş kurumsal bir aygıtta sahip *klasik bir teolojik sistemin modern tezahürü* olarak karakterize edilebilir.

Ağa Hanların tüm bu modernleştirici faaliyetleri gerçekleştirmede ironik bir şekilde İsmaili imamet anlayışının kayda değer katkısı olduğunu söylemek mümkündür. Alamut imamları döneminde hem kıyameti ilan edip dini hükümleri geçersiz kılınması ve sonrasında bundan vazgeçilip Sünni inancın benimsenmesi, imamın sahip olduğu otoritenin gücüyle alakalıydı. Bu otorite gücü benzer şekilde modern zamanlarda Ağa Han İmamlarının geçmişten keskin bir şekilde koparak yenilikçi dini yorumlar ortaya koymalarını sağlamıştır. Nu anlamda Ağa Hanlar on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıktıklarında, Nizari İsmaililiği, serbest piyasa kapitalizmi ve cinsiyet eşitliği gibi fikirler doğrultusunda İslam'ın "modern" bir versiyonu olarak yeniden şekillendirmek için bu sınırsız yorumlayıcı otoriteden yararlanmışlardır. Klasik teolojiden bir kopuşu temsil etmekten ziyade, böyle bir yeniden formüle etme, İsmaili imamet anlayışı ile büyük bir uyum içerisinde olduğu görülür. Böylece İsmaili İmam'ın adeta sınırsız yetkisi alanı, Ağa Hanların hem İsmaili inancına yeni bir değerler dizisi aşılmasına hem de toplumu ulus ötesi bir inananlar ağı şeklinde yeniden yapılandırmalarına imkân tanımıştır.

Kaynakça

- Albayrak, Ali, “Dini Gruplar Bağlamında Caferilik, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13:2 (2008), 111-128.
- Albayrak, Ali, “Mitolojinin Dini Hayattaki Yeri ve Önemi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, X/54, (2017), 952-958.
- Algar, Hamid, “*The Revolt of Agha Khan Mahallatı and the Transference of the İsmâ‘îlî Imamate to India*, SI, 29 (1969), 61-81.
- Asani, Ali, “The Khojas of South Asia: Defining a Space of Their Own,” *Cultural Dynamics* 13 (2001), 155-168.
- Rıfat Atay, *Religious Pluralism and Islam*, Scholars’ Press, Saarbrücken 2014.
- Avcu, Ali, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas 2011.
- Avcu, Ali, “İsmâililik”, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. M. Saffet Sarıkaya-Mehmet Ümit, Nobel Yayınları, Ankara 2020 içinde, 147-166.
- Bağlıoğlu, Ahmet, *İnanç Esaslar Açısından Dürzilik*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2018.
- Daftary, Farhad, “The Earliest Ismailis”, *Arabica*, 38/2 (1991), 214-245;
- Daftary, Farhad, *İsmaililer: Tarihleri ve Öğretileri*, çev. Erdal Toprak, Doruk Yayıncılık, İstanbul 2005.
- Demirkol, Murat, *Tûsî'nin İbn Sînâ Savunması*, Fecr Yayınları, Ankara 2010.
- Dumasia, Naoroji M., *The Aga Khan and his Ancestors*, Bombay 1939.
- Haider, Najam, *Shi‘i Islam: An Introduction*, Cambridge University Press, 2014.
- H. Karim, Karim, “At the Interstices of Tradition, Modernity and Postmodernity: Ismaili Engagements with Contemporary Canadian Society”, *A Modern History of the Ismailis* içinde, ed. Farhad Daftary, London 2001, 265-289.
- Hollister, John Norman, *The Shi‘a of India*, London 1953.
- Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.
- Kassam, Zayn, “The Gender Policies of Aga Khan III and Aga Khan IV,” *A Modern History of the Ismailis* içinde, ed. Farhad Daftary, London 2001, 247-264;
- Kutlutürk, Cemil, “Hindistan’daki İsmâ‘îlî Hocalarda Hint Kültürü Etkisi ve Bunun Ginân Külliyyatındaki Yansımaları” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 58:2 (2017), 1-29.
- Nanji, Azim, *The Nizârî İsmâ‘îlî Tradition in the Indo-Pakistan Subcontinent*, Delmar 1978, 50-96;

Steinberg, Jonah, *İsmaililik Modern*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011.

Tan, Muzaffer, “Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Faklılaşmalar” *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,17:2 (2012) 2005, 137-138.

Tan, Muzaffer, “İsmaililik”, *İslam Mezhepleri Tarihi, Grafiker yayınları*, ed. Hasn Onat-Sönmez Kutlu, Ankara 2014 içinde, 243-268.

Gökalp, Yusuf, *Zeydi Düşüncenin Tarihsel Gelişimi 6/7-12/13. Yüzyıllar*, Adana 2014

Van Grondelle, Marc, *The Ismailis in the Colonial Era: Modernity, Empire, and Islam, 1839–1969*, New York 2009.

**şair Nef'î'nin şiirlerinde Allah, Hz. Muhammed ve Mevlânâ
Sevgisine Yönelik Dinî Unsurların Değerlendirilmesi**

An Evaluation of Religious Elements in Poet Nafi's Poems for the
Love of Allah, Muhammad and Mawlana

İlyas PÜR

Dr., Yenişehir Mersin Anadolu Lisesi / PhD., Yenişehir Mersin Anatolian High
School, Mersin, TURKEY. ilyaspur@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0002-7795-8212>

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	24 Ekim / October 2021
Kabul Tarihi – Date Accepted	25 Aralık / December 2021
Yayın Tarihi – Date Published	31 Aralık / December 2021
Yayın Sezonu	Aralık Özel Sayı
Pub Date Season	December Special Issue

Atıf / Cite as: Pür, İ., (2021), şair Nef'î'nin şiirlerinde Allah, Hz. Muhammed ve Mevlânâ Sevgisi'ne Yönelik Dinî Unsurların Değerlendirilmesi/ An Evaluation of Religious Elements in Poet Nafi's Poems for the Love of Allah, Muhammad and Mawlana. *Turkish Academic Research Review*, 6 (4), 125-146. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/67631/1014274>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal iermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Copyright © Published by Mehmet şAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



Şair Nefî'nin Şiirlerinde Allah, Hz. Muhammed ve Mevlânâ Sevgisine Yönelik Dinî Unsurların Değerlendirilmesi

İlyas PÜR

Öz

Nefî, 17. yüzyılda yaşamış ve hicivleri ile ün salmış bir şairdir. Yapılan araştırmalarda genellikle Nefî'nin edebî yönü incelenmiş fakat onun Allah, Hz. Muhammed ve Mevlânâ sevgisi ve dinî anlayışı üzerine herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Dolayısıyla bu araştırma yapılırken Nefî hakkında şu ana kadar yapılan çalışmalardaki bakış açılarından farklı bir bakış açısı kullanılmıya çalışılmıştır. Araştırmada Nefî'nin şiirlerinin ve beyitlerinin araştırılıp incelendiği üç eser esas alınmıştır. Bu eserlerden Nefî'nin Türkçe Divanı ve Sihâm-ı Kazâ adlı eserleri genellikle hicivlerle yüklü olduğundan dinî konular yok denecek kadar azdır. Fakat Nefî'nin Farsça Divanı genellikle dinî ve tasavvufî konularla ilgilidir. Nefî'nin bu divanında işlediği konular tefekkür, tevekkül, Allah aşkı, Hz. Muhammed sevgisi, Mevlânâ muhabbeti ve tevhid gibi konulardır. Onun divanı incelendiği zaman en fazla aşk konusunun yer aldığı görülmektedir. Beyitlerinde aşk konusu "sevgi, muhabbet, gönül" gibi kelimelerle de işlenmektedir. Nefî, Allah ile ilgili görüşlerini şiirlerinde açıklarken "tevhid" ve "ilahi aşk" kavramlarına özellikle vurguda bulunur. Nefî'ye göre tevhid inancı imanın temelini oluşturmaktadır. Ona göre bu inanç içten gelen bir duygudur. Bu araştırmada Farsça Divan temel alınmış ve Nefî'nin dine dair düşünceleri açıklanırken bu esere bağlı kalınmıştır. Nefî'nin Osmanlı devletinin gelişim ve yükseliş döneminde yaşamış olması ve onun devrin ileri gelenleri üzerinde etkin bir rol oynaması Nefî'nin Allah, Hz. Muhammed ve Mevlânâ sevgisi ile din anlayışının incelenmesini önemli hale getirmiştir. Bu çalışmada Nefî'nin Allah, Hz. Muhammed ve Mevlânâ sevgisi ele alınmış ve bu kavramlar dini unsurlar açısından değerlendirilerek bunların Nefî'nin hayatına yansımaları tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırmanın amacı Nefî'nin hayatına yansımaları tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırmanın amacı Nefî'nin Allah, Hz. Muhammed ve Mevlânâ sevgisini dini unsurlar açısından incelemektir. Dinsel yaşayışın davranışlar üzerinde önemli bir etkisinin olduğunu öneren araştırmada literatür tarama yöntemi kullanılmıştır. Çalışmada Allah, Hz. Muhammed ve Mevlânâ'nın Nefî'nin dinî yaşayışını olumlu yönde etkilediği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Allah, Hz. Muhammed, Mevlânâ, Nefî, Din.

An Evaluation of Religious Elements in Poet Naf'i's Poems for the Love of Allah, Muhammad and Mawlana

Abstract

Nafî was a poet who lived in the 17th century and was famous for his satires. In the researches, the literary aspect of Nafî has been examined in general, but no study has been done on his love and religious understanding of Allah, Muhammad and Mawlana. Therefore, while conducting this research, it has been tried to use a different perspective from the perspectives of the studies on Nafî so far. In the research, three works in which Nafî's poems and couplets were researched and analyzed were taken

as basis. Among these works, Nafî's Turkish Diwan and Sihâm-ı Kazâ are usually loaded with satire, so religious subjects are almost non-existent. However, Nafî's Persian Diwan is generally concerned with religious and mystical issues. The subjects that Nafî deals with in this diwan are subjects such as contemplation, tawakkul, love of Allah, love of Muhammad, love of Mawlana and tawhid. When his diwan is examined, it is seen that the subject of love takes place the most. In his couplets, the subject of love is also handled with words such as "love, conversation, heart". While explaining his views on Allah in his poems, Nafî especially emphasizes the concepts of "tawhid" and "divine love". According to Nafî, belief in tawhid forms the basis of belief. According to him, this belief is a feeling that comes from within. In this research, the Persian Diwan was taken as the basis and while explaining Nafî's thoughts on religion, this work was adhered to. The fact that Nafî lived during the development and rise of the Ottoman state and that he played an active role on the notables of the period made it important to examine Nafî's love of God, Muhammad and Mawlana and his understanding of religion. In this study, Nafî's love for God, Muhammad and Mawlana were discussed and these concepts were evaluated in terms of religious elements and their reflections on Nafî's life were tried to be determined. The aim of the research is to examine Nafî's love for Allah, Muhammad and Mawlana in terms of religious elements. The literature review method was used in the research suggesting that religious life has a significant effect on behaviors. In the study, it was concluded that Allah, Muhammad and Mawlana had a positive effect on Nafî's religious life.

Keywords: Psychology of Religion, Allah, the Prophet Muhammad, Mawlana, Nafî, Religion.

Structured Abstract

Nafî was born in 1572 in Hasankale district of Erzurum. His real name was 'Umar. In addition to being known as a teacher of poetry of Turkish literature, he was also attentively interested in Sufism. He dealt to Sufi issues especially in his Persian Diwan. Nafî, dealt also with the subjects such as love for Allah, the Prophet Muhammad and Mawlana Jalâl al-Dîn al-Rûmî in his works. He expresses such deep meanings while writing his poems that it is necessary to think about it thoroughly while reading his poems. Although there is not much information about his childhood and youth, it is understood that he had good command of Arabic and Persian languages. It is known that Nafî who was famous for his satires, had a harsh temperament. He harshly satirized many of the people of his time. There are 16 qasidas, 1 tarji'-i band, 1 qit'ay-i kabira, 22 ghazals and 171 rubais in his Persian Diwan, which includes subjects related to Sufism and love. Nafî's mystical attitude is closely related to his mystical nature and his unique character is completely reflected in his poems. Nafî, who was prone to exaggeration, never found the middle way by going to extremes in his praise. His satire, which forms an important part of his poems, is a sign of his fondness for himself. Along with the exaggerations of Nafî, another important feature of his art is the harmony in his poems. He paid attention to the harmony of the subject and the harmony in the words he used and showed a great success in this regard. Drawing attention to the issues related to Sufism with a mystical style, Nafî was not a mystic poet in the real sense. The Persian Diwan and especially the rubais in this diwan are full of mystical themes.

The subjects that Nafî deals with in his rubais includes subjects such as contemplation, tawakkul, love for Allah and the Prophet Muhammad and Mawlana, and *tawhid*. When his diwan is examined, it is seen that the subject of love takes place the most. In his couplets, the subject of love is also handled with words such as "love, conversation, heart". While explaining his views on Allah in his poems, Nafî

especially emphasizes on the concepts of "tawhîd" and "divine love". According to Nafî, belief in tawhid forms the basis of Islamic creed. According to him, this belief is a feeling that comes from within. Nafî sees himself as the shining sun of the realm of tawhid. According to him, only those who know tawhid have the real love for Allah. Nafî states that he sometimes retreats to the lodge and sometimes closes himself to the church. He also states that he wanders in the realm of tawhîd. When Nafî's couplets are examined, it is seen that there are a lot of topics about divine love. While Nafî expresses divine love in his couplets, it is seen that sincere and emotional expressions occupy an important place. According to him, divine love burns with the sparks of the heart's flame. He states that he had always been drunk with love and cannot get rid of this drunkenness until he dies. By declaring that he is sincerely devoted to Allah, he dedicates his heart to the manifestation of Allah. He never complains about the love of Allah, on the contrary, he states that he is happy because of this love. He also states that the sects of the friends of Allah differ from other sects. According to him, the friends of Allah are decent; they do not commit evil. Because of their patronage, they sell everything they like without permission and go to the door of enlightenment drunk. According to Nafî, the sea of the pearl of Allah's love is another sea, and everything other than love and affection is at the level of nothing. Because Nafî sees himself as both a beggar and a servant at Allah's door. According to him, remembering and contemplating Allah is the only deeds of the friends of Allah. He also argues that where the love for Allah resides, the mind has no place either. He usually uses the word heart in his couplets. The heart forms the center of his Sufi life. All inner actions take place in the heart. In the Qur'an, it is stated that those who come to Allah's presence on the Day of Judgment are those who have a sound heart. Although the heart is the place of manifestation of Allah, it can sometimes appear with dissatisfied, sometimes sealed, sometimes sick and arrogant attitudes. These states of the heart are mentioned separately in the Qur'an. In one of his couplets, Nafî sees himself as a beggar who has taken *i'tikaf* in the heart of Allah. Sometimes he leaves the church and the lodge, taking refuge in the patronage of his hypocritical friends.

Nafî, while expressing his love for the Prophet Muhammad, he attaches great importance to the subject of creation. According to him, the purpose of creation is the Prophet Muhammad. Also, he likens the beauty of Muhammad's face to the prophet Joseph. According to Nafî, the Prophet Muhammad is also a prophet loaded with miracles. He said that he had a miracle of resurrecting the dead in one of his couplets, but even such a miracle he did not hesitate to sacrifice for the soil under the Muhammad's feet. Nafî expresses that Muhammad is the sultan of the prophets, he states also that he has nothing but to praise him. The fact that Nafî loved Mawlânâ very much and wrote 1 Turkish and 4 Persian qasidas about his praise shows that he was at least a Mawlawi-mashrab poet and was a spiritual follower of Mawlana, though not formally. He studied the *Masnawi* and was influenced by the important passages in it.

Giriş

Din, insanlık tarihi boyunca toplumsal hayatta önemli bir olgu olmuştur. Ayrıca dünya üzerinde yaşayan insanların büyük bir çoğunluğu da bir dine inanmaktadır. Bununla birlikte farklı sebeplerden dolayı birçok farklı din ve bu

dinlerden hareketle birçok farklı din tanımı ortaya çıkmıştır.¹ Psikoloji alanında çalışan bilim adamları, psikolojinin kurucusu olarak bilinen Wundt'tan itibaren din üzerinde birçok tanımlamalar yapmışlar ve birbirinden farklı yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Wundt ise dinin kaynağı nedir? Din nerede ve ne zaman başlar? Gibi sorulara cevap arayarak din hususunda belli bir tanım geliştirmeye çalışmıştır.² Psikolojinin önde gelen isimlerinden Freud, dine farklı açılardan yaklaşır. Ona göre din, bebeklik arzularının tatmini, bir yanılsama ya da saplantı nevrozudur.³ Freud'un aksine Jung ise dini psikolojik bir gerçeklik olarak değerlendirerek dinin yaşanması ve içselleştirilmesi gereken bir unsur olarak görmektedir.⁴ Din psikolojisi alanına önemli katkıları olan Allport ise dinin gelişimsel yönüne dikkat çeker. Ona göre din, ergenlikten olgunluğa doğru gelişmektedir.⁵ Din konusunda yapılan bu tanımlamalar bireysel, toplumsal ve psiko-sosyal olmaları yönünden sınıflandırılabilir.⁶ James, dine bireysel açıdan yaklaşır. O, dini insan hayatında başa çıkma mekanizmasını kuvvetlendiren bir faktör olarak değerlendirir. James ayrıca dini “duygular, eylemler ve bireyin kutsala ilişkin yaşadığı bireysel tecrübe” biçiminde tanımlar. James dini kurumsal ve bireysel din şeklinde iki kısma ayırır. O, kurumsal dini kiliselerde gerçekleştirilen ayin ve törenler kapsamında ele alırken bireysel dini ise kişinin iç dünyası, şuuru ve mizacı olarak nitelendirir.⁷ Egemen,⁸ din psikolojisi üzerine yaptığı araştırmada din psikolojisinin temel konusunun dinî yaşayışın ruhsal yapısını kavramak olduğunu ifade eder. Bu, kişinin iç dünyasında dini nasıl yaşadığını tespit etmeye çalıştığı için din psikolojisinin temel konularından biri olmaktadır. Buna benzer olarak Yavuz⁹ da din psikolojisinin konusunun dinin kişinin ruhsal yaşamında

¹ Muhammed Kızılgeçit, *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi*. (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 79.

² Wilhelm Max Wundt, *Milletler Ruhiyatı Esasları: İptidai İnsan* (Çev. Ziya Talat) (İstanbul: Remzi Kütüphanesi, 1934), 83.

³ Sigmund Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği* (Çev. Aziz Yardımlı) (İstanbul: İdea Yayınevi, 2000), 19-20.

⁴ Carl. G. Jung, *Din ve Psikoloji* (Çev. Ender Gürol) (İstanbul: Oluş Yayınları, 1965), 69.

⁵ Gordon W. Allport, *Birey ve Dini* (Çev. Bilal Sambur) (Ankara: Elis Yayınları, 2004), 47.

⁶ Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık* (Adana: Karahan Kitabevi, 2013), 18.

⁷ William James, *The Varieties of Religious Experience* (USA: Penguin Books, 1982), 21; M. Jeeves, “Din Psikolojisi”. (Çev. Ahmet Albayrak), *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10 (2) (2010), 276.

⁸ Bedii Ziya Egemen, *Din Psikolojisi: Saha, Kaynak ve Metod Üzerine Bir Deneme* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1952), 19-20.

⁹ Kerim Yavuz, “Din Psikolojisinin Araştırma Alanları”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1982), 89.

ortaya çıkışı ve dinsel yaşayışın dışı yansıması olduğunu ifade eder. O, dinin yaşanması esnasında her türlü duygu, düşünce ve davranış süreçlerinin din psikolojisinin konusu olduğunu ifade eder.

Buradan hareketle, otobiyografiler din psikolojisi için önemli araştırma konularından birisidir. Nefî, Türk edebiyatında tanınan bir şahsiyettir. Bu şahsiyetin eserlerinden hareketle onun görüş ve düşüncelerini anlamaya çalışmak önemli görülmektedir. Din psikolojisinin en temel konularından birisinin insanı anlamak olduğunu ve insanın çok boyutlu bir varlık olduğu bilinen bir gerçektir. Tarihsel sürece bakıldığında insan üzerine birçok kitap ve makale yazılmış ve insan bazı özellikleri açısından incelenmeye çalışılmıştır. Zira Nefî, hicivleri başta olmak üzere pek çok eser yazmıştır. O, bu eserlerde insanı kimi zaman olumlu kimi zaman da olumsuz özelliklerle nitelendirmiştir. Fakat onun Farsça Divanı hariç diğer iki eserinde insan olumsuz olarak değerlendirilir. Özetle Nefî'nin eserlerinden yola çıkılarak Allah, Hz. Muhammed ve Mevlânâ sevgisini dinî unsurlar açısından ele almak hem bu çalışmanın özgün olması hem de alana katkı yapabilecek bir araştırma olması açısından önemli görülmektedir.

1. Nefî'nin Hayatı ve Eserleri

1.1. Hayatı

Nefî,¹⁰ Erzurum'un günümüzde Pasinler ismiyle bilinen Hasankale ilçesinde dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi tam olarak bilinmese de yaklaşık olarak 1572 (H. 979) tarihinde doğmuş olabileceği kuvvetle muhtemeldir. Dulkadiroğlu soyundan gelen şairin Nefî mahlasını almadan önce Ömer Bey ismiyle bilindiği ifade edilmektedir. Kaynaklarda ismi Erzenür'r-rûmi Ömer Bey ya da Erzurûmi Ömer Efendi diye geçer.¹¹ Babası Mehmed Bey de şiirle uğraşmış ve Kırım Hanına nedimlik

¹⁰ Asıl ismi Ömer olan Nefî, klasik Türk Edebiyatının en önemli şairlerindedir. Erzurum'un Hasankale (Pasinler) ilçesinde dünyaya gelen şairin doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte 1572 (H. 980) yılında doğduğu tahmin edilmektedir. Soylu bir aileden gelen şairin babası Kırım Hanı Nedimlerinden Mehmed Bey, dedesi sancak beylerinden Mirza Ali Paşadır. Eserlerinden Nefî'nin iyi bir medrese eğitimi aldığı, Arapçayı özellikle Farsçayı, Fars edebiyatını iyi bildiği anlaşılmaktadır. "Darri" mahlasıyla genç yaşta şiir yazmaya başlayan şairin bu mahlası, dönemin Erzurum defterdarı tarihçi Gelibolulu Ali tarafından "Nefî" olarak değiştirilmiştir. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bk: Cahit Başdaş, *Sihâm-ı Kazâ* (İstanbul: Kriter Yayınevi, 2020), 2.

¹¹ Mehmet Atalay, *Nefî Farsça Divân Metin – Çeviri* (İstanbul: Demavend Yayınları, 2019).

¹² İdris Yalçın, *Nefî'nin şiirlerinin Psikanalitik Açısından İncelenmesi* (Batman: Batman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 13; bk. Abdulkadir Karahan, *Nefî Divanından Seçmeler* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985), 1-2.

hizmetinde bulunmuştur. Nefî'nin dedesinin ise Mirza Ali Paşa olduğu ve soy kökü bakımından Şirvanlı olduğu bilinmektedir.¹²

Şair Nefî'nin çocukluk ve gençlik yılları hakkında pek fazla bir bilgi bulunmamakla beraber, onun eserlerinden hareketle iyi bir öğrenim gördüğü dolayısıyla Arapça ve Farsçayı çok iyi bildiği anlaşılmaktadır. Onun Farsça bir divan yazmış olması öğrenim seviyesini göstermesi bakımından önemlidir. Nefî'nin Farsça Divanı tasavvufî bir özellik arz eder. Çünkü bu divanda İlahî aşk, Hz. Muhammed ve Mevlânâ'ya duyulan sevgi dolu şiirler konu edilmektedir. Nefî'ye Farsçayı tüm teferruatıyla öğreten ve Nefî'nin etkisinde kaldığı kişi o dönemde Erzurum defterdarlığını yapan Gelibolulu Mustafa Âlî'dir. Ayrıca bu kişi kendisine *Nefî* (faydalı, yararlı) mahlasını da vermiştir.¹³ Nefî, devrinin İran edebiyatının ünlü şairlerini takip etmiş ve olgunluk döneminde ise “*Anadolu'da şiir üstadı benim*” iddiasıyla İranlı şairlerle yarışmıştır.¹⁴

Şair Nefî, üst makamlarda gözü olmayan ve küçük devlet memurluğu ile yetinen birisidir. Hayatının en huzurlu günlerini geçirdiği İstanbul'da yaklaşık otuz yıl kalmıştır. Onun İstanbul'a gelişi ise I. Ahmed dönemine rastlamaktadır (1603-1617). Şair bu dönemde üne kavuşmuş ve I. Ahmed'e sekiz kaside sunmuştur. Nefî, *Fârisî* mahlasıyla şiirler yazan II. Osman'a da dört kaside sunmuş ve bu dönemin sadrazamlarından Hüseyin Paşa ve Ali Paşaya da kasideler yazmıştır. Şair Nefî ayrıca Gürcü Mehmed Paşayı da öven kasideler yazmış fakat kendisinden beklenen saygıyı göremeyince bu sefer onu hicvetmiş ve bu nedenle de devletteki memuriyetinden üç kez çıkarılmıştır. Nefî, IV. Murad devrinde şöhretinin doruğuna ulaşmış ve padişaha on iki kaside yazmıştır. IV. Murad kendisi gibi şair olan Nefî'ye sahip çıkmış ve onu korumuştur. Üstün bir sanat yeteneğine sahip olan Nefî, bu başarısını çevresi ile ilişkilerinde sürdürmemiş ve çevresiyle devamlı kavga halinde olmuştur. Zira şiirleriyle önceden sevdiği dostlarına sataşmış, onları küçük düşürücü ifadeler kullanmış ve devlet adamlarına ağır hakaretlerde bulunmuştur. Bu nedenle devlet büyükleri kendisine karşı öfke duymuş bu da şairin hayatını zorlaştırmıştır.¹⁵ Nefî'nin bu hicivci karakteri onun öldürülmesine sebep olmuştur. Zira onun öldürülmesine sebep olarak da vaktiyle hiciv söylemeyeceğine dair yaptığı yemini

¹² Karahan, *Nefî Divanından Seçmeler*, 1-2.

¹³ Yalçın, *Nefî'nin şiirlerinin Psikanalitik Açısından İncelenmesi*, 13-14.

¹⁴ Metin Akkuş, *Nefî Divanı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1993), 15.

¹⁵ Yalçın, *Nefî'nin şiirlerinin Psikanalitik Açısından İncelenmesi*, 14-16, 18-19.

bozarak Bayram Paşayı hicvetmesi gösterilir. Nefî'nin 8 Şaban 1044/27 Ocak 1635'te öldürülerek cesedinin denize atıldığı söylenir.¹⁶

1. 2. Eserleri

1. 2. 1. Türkçe Divan

Genellikle Türkçe Divan'ındaki şiirlerle bilinen Nefî'nin bu eserinde çoğunlukla kasideler bulunmaktadır. Onun kasidelerinde yaşadığı dönemin tarihine ışık tutan özellikler vardır. Bu divan, Metin Akkuş tarafından tenkitli metin olarak hazırlanmıştır. Türkçe Divan'da: 134 gazel, 62 kaside, 1 terki-i bend, 1 mesnevi, 9 kıt'a-i kebire, 24 kıt'a, 4 nazm, 5 rubai, 16 müfred bulunmaktadır.¹⁷

1. 2. 2. Farsça Divan¹⁸

Şair Nefî bu divan'ında genellikle tasavvufî konulara değinmiştir. Bu onun tasavvuf konusunda uzmanlaştığının göstergesidir.¹⁹ Farsça Divan'daki şiirlerde çoğunlukla İlahî aşk konusu işlenmiştir. Bu da onun Fars dilini ve kültürünü çok iyi bildiğini göstermektedir. Sözü edilen bu divanda: 16 kaside, 21 gazel, 1 terci-bent, 1 kıta-i kebire, 171 rubai vardır.²⁰

1. 2. 3. Sihâm-ı Kazâ

Nefî'nin bu eseri genellikle hicivlerle yüklüdür. Sihâm-ı Kazâ, aynı zamanda “*Kaza Okları*” adıyla da bilinir. Nefî bu eserde dönemin önde gelen din adamları ve idareciler de dahil olmak üzere kendisine rakip olarak gördüğü ve kendisine düşmanca tavırlar sergileyen kişileri en ağır biçimde yerdığı ve hicvettiği bir hiciv mecmuasıdır.²¹ Bu eser, onun Türkçe Divanına nazaran daha açık bir dille yazıldığından rahatça anlaşılabilir düzeydedir.²²

2. Nefî'nin İlahî Aşk Anlayışı

Allah'a gönülden iman etmiş bir kimse için Allah sevgisi kaçınılmazdır. Zira İslam inancına göre bir mü'min Allah'ı ve peygamberini sevmedikçe iman etmiş

¹⁶ Atalay, *Nefî Farsça Divân Metin –Çeviri*, 13.

¹⁷ Yalçın, *Nefî'nin şiirlerinin Psikanalitik Açından İncelenmesi*, 22-23.

¹⁸ Şair Nefî'nin Türkçe Divan ve Sihâm-ı Kazâ adlı eserleri genellikle hicivlerle yüklü olduğundan dinî konular yok denecek kadar azdır. Fakat Nefî'nin Farsça Divanı genellikle dinî ve tasavvufî konularla ilgilidir. Dolayısıyla bu çalışmada Farsça Divan temel alınmış ve Nefî'nin dine dair düşünceleri açıklanırken bu esere bağlı kalınmıştır. Bu eser üzerinde Mehmet Atalay beş yazma nüshayı temel alarak bir doktora çalışması yapmış ve eseri yayımlamıştır. bk. Mehmet Atalay, *Nefî Farsça Divân Metin –Çeviri* (İstanbul: Demavend Yayınları, 2019).

¹⁹ Atalay, *Nefî Farsça Divân Metin –Çeviri*, 18.

²⁰ Yalçın, *Nefî'nin şiirlerinin Psikanalitik Açından İncelenmesi*, 23.

²¹ Yalçın, *Nefî'nin şiirlerinin Psikanalitik Açından İncelenmesi*, 23.

²² Yalçın, *Nefî'nin şiirlerinin Psikanalitik Açından İncelenmesi*, 24.

sayılmaz.²³ Bu durum aşk ve sevginin Allah'a imanın örtük şartlarından biri olduğunu göstermektedir. Her inanmış bireyin üzerinde dikkatle durduğu bu anlayış mutasavvıflar için büyük bir önem arz etmektedir. Zira bu bağlamda tasavvufun temeli aşka, diğer bir ifadeyle Allah aşkına dayanmaktadır. Çünkü Allah'a iman eden kişi onu sever ve bu sevgiyle de güçlü bir bağ kurar.²⁴ "Kişi sevdiğiyle beraberdir"²⁵ hadisi de bu bağın önemini vurgular. Bu anlamda sevginin Allah'a ulaşmakta önemli bir fonksiyon olduğunu bilen sûfiler Allah'ı aşkla sevmişler ve O'nunla bir ve beraber olmaya gayret sarf etmişlerdir. Fakat sûfiler Allah aşkı konusunda pek çok eser meydana getirmiş ve onu kategorilere ayırmış olsalar da İlâhî aşk hakkında net ve anlaşılır bir tanım geliştirememişlerdir.²⁶ Bu itibarla aşk hususunda ne kadar çok şey söylenirse söylen sin onun hakikati tam olarak kavranamaz. Aşk kişisel bir tecrübe olduğundan onun tam olarak kavranması mümkün değildir. Aşkın tarifinin zorluğuna rağmen mutasavvıflar aşka değer vermekten vazgeçmemişlerdir. Çünkü sûfi'nin tek bir amacı vardır, o da Allah'a ulaşmaktır. Hatta İbnü'l-Arabî aşkı Tanrı'nın zâtıyla özdeşleştirir.²⁷ Şu hâlde ancak aşk insanı Allah'a götürebilir. Sûfilere göre sadece akıl ve ibadet insanı Allah'a ulaştırmaz²⁸.

Duygulu ve coşkulu bir üslupla tasavvufî konulara yer veren Nef'î, gerçekte mutasavvıf değildir. Fakat Farsça divanında bulunan rubaileri, tasavvufî söz ve unsurlar ile doludur. Bu onun geniş bir tasavvuf bilgisine sahip olduğunu ispatıdır.²⁹ Nef'î Farsça divanında âşikâne bir üslupla can, dilber, âfet ve manadan büyük bir şevkle söz etmiştir. Nitekim bununla ilgili bir beytinde Nef'î Allah'a şöyle seslenmektedir: "Ey benim canımın âfeti ve herkesin sevgilisi olan güzel! Ey her yere giden ve herkesin misafiri olan dilber! Yokluktan varlık âlemine gelen her çeşit suretin gizli manası hakikaten sensin."³⁰ Nef'î burada Allah'ın güzelliğine vurguda bulunarak bütün yaratılmışların Allah'a hayran kaldığını belirtir. Nef'î'ye göre Allah yaratmış olduğu bütün varlıklara kendi güzelliğini yansıtmıştır. Nef'î ayrıca burada

²³ Bk. Geniş bilgi için. Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmail, *el-Camiu's-sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982), İman, 8; Müslim, Ebû'l-Hüsyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982), Tahk: M. Fuâd Abdalbâkî, İman, 70.

²⁴ Hasan Kayıklık, *Tasavvuf Psikolojisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2011), 176.

²⁵ Buhârî, *el-Camiu's-sahih*, Edeb, 96.

²⁶ Kayıklık, *Tasavvuf Psikolojisi*, 177.

²⁷ Fevzi Yiğit, *İbn Arabî Metafizikinde İnsan* (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2016), 243.

²⁸ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf: İslamda Ruhî Hayat* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989), 384.

²⁹ Atalay, *Nef'î Farsça Divân Metin –Çeviri*, 18.

³⁰ Atalay, *Nef'î Farsça Divân Metin –Çeviri*, 86.

Allah'ın zamansız ve mekânsız olarak her yerde bulunduğunu dile getirir. Esasında Nef'î bu beytiyle duygusal olarak yalnızlığa da meydan okumaktadır. Çünkü o Allah'ın her zaman ve her yerde yanında olduğunun bilinciyle hareket etmektedir. Bu şekilde düşünüldüğünde Nef'î'de güven ve sadakât duygusunun ön plana çıktığı anlaşılmaktadır.

Nef'î'nin İlahî aşk konusunda yazmış olduğu şiirlerine bakıldığında genellikle bu şiirlerin derin anlamlarla ve duygusal ifade kalıpları ile yüklü olduğu görülmektedir. Zaten kendisi de bunu şiirlerinde açıkça ifade etmektedir. Nef'î şiirlerini yazarken edebî sanatlarla ve benzetmelere sıklıkla başvurmakta ve İlahî aşkı şiirlerinde adeta ilmek ilmek dokumaktadır. Nitekim o İlahî aşkla ilgili bir kasidesinde şunları ifade eder: *“Türlü cevherlerin nefis kabul edilen her çeşidi bende vardır. Oysa ne denizim ne de kaynak. Denizim! İlahî feyizle dopdolu sahilden dalgalanan ve inci saçan bir deniz. Madenim! Coşkun gönlümün buharının tahrikiyle inciler saçan, denize cevherler serpen bir maden.* Nef'î bu kasidesinde kalbinin ve gönlünün Allah aşkı ile dolu olduğunu ve aşkının denizlerdeki mücevherler kadar yer kapladığını belirtmektedir. O bu durumu içten gelen psiko-dinamik güçlerle ve coşkulu bir şekilde tasvir ederek gönlünün ve kalbinin genişliğini denizlere benzetmektedir. Nef'î ayrıca İlahî sırlara ve nimetlere ulaştığını da beyan etmektedir. Nef'î yine İlahî aşk hususunda şunları ifade eder: *“Allah'ı tanıyan öyle bir garibim ki cevheri külün aklı, benim gölgelerimin peşindedir. Ben aşk ateşinin üzeri çör çöple örtülü öyle bir kıvılcımyım ki hidayet sabahının rüzgârı beni alevlendirir.”*³¹ Nef'î kendisini Allah'ın gönül dergâhında köşeye çekilmiş bir kimse olarak görmektedir. Nef'î Allah'tan başkasını dost olarak kabul etmez. Çünkü o Allah'tan başka bütün dostlukların geçici olduğunun farkındadır. Zira o, bu dünyada bulunan her şeyin bir gün olup yok olacağına fakat Allah'ın ise sonsuz ve ebedî olarak kalacağına gönülden inanmış bir şairdir. Nef'î, bu beyitleriyle Allah'ı gönülden benimsemiş ve Allah'a tam teslim olmuş bir kişi olarak ortaya çıkmaktadır. O, kendisini aynı zamanda aşk ateşinde yanıp tutuşan bir kıvılcım olarak da görmektedir.

Nef'î, İlahî aşkın ateşinde yanıp tutuşan bir kimse olduğunu şu gazelleri ile dile getirir: *“Aşkımın yanışı ateş, göğsüm ise bir ateş cihanıdır. Kıvılcımlar saçan ahımın dumanı bir ateş asumanıdır. Ben aşk evinde doğmuşum. Benim cinsimden kimse kalmadı. Benim cevherim, ateş ailesinin tek çerağıdır. Aşkımın ateşi nasıl söner? Vücutumdaki sıcak kan, ateşin akan ruhudur. Aşk bülbülüym; gül devrinde semender gibi ateş içinde rahat bir yuvam vardır.”*³² Nef'î aşk ateşiyle öylesine

³¹ Atalay, *Nef'î Farsça Divân Metin –Çeviri*, 40, 56.

³² Atalay, *Nef'î Farsça Divân Metin –Çeviri*, 69.

yanmıştır ki adeta kendinden geçercesine vücudunun bütün organlarıyla ve ruhunun bütün psikolojik yetileri ile kendini aşk ateşine teslim etmiştir. Nefî bedeninin ve ciğerlerinin İlahî aşk ateşinden dolayı ateş madeni gibi eriyip aktığını da ifade eder. O aynı zamanda bu aşkın sönmeyeceğini de bilmektedir. Zira o vücudunda dolaşan kanı, aşk ateşinin ruhuna benzetmektedir. Onun vücudu İlahî aşk'tan dolayı aşk ateşinin denizine dalmıştır. Onun göğsündeki dumanın kıvılcımlarının harareti, ateşin canı haline gelmiştir. Nefî, bu şiirinde sık sık ateşten bahseder. Çünkü onun bahsettiği ateş ise bilinen yakıcı bir ateş değildir. Bilakis, bu aşk ateşi ona göre gül bahçesidir. Çünkü bu ateş Nefî'yi yakmamakta ona psikolojik anlamda huzur ve özgüven vermektedir. Zaten o bu şiirinde de söz ettiği gibi İlahî aşk ateşinin yuvasının rahatlığından söz eder. Nefî gönlünün bu aşk yüzünden yorgun ve bitkin düştüğünü de ifade ederek bu durumdan rahatsız olmamaktadır.

Âşık, İlahî sevgiyle huzur bulan kişidir. O bu huzurla yumuşak huylu bir kişi haline gelir. Aynı zamanda aşk yakıcıdır. Aşk od'unun yeri gönüldür. Âşık, aşk ateşiyle yanıp kavrulmak ister. Çünkü aşk ateşi, ateşin madeni eritip cürufılarından temizlemesi gibi nefsi arındırır. Başka bir benzetmeyle aşk odu yürekteki yağı eritir.³³ Nefî yine bir şiirinde İlahî aşkla ilgili olarak şöyle seslenir: “*Ey sevgisi canımı ve gönlümü süsleyen, derdi canımın ve gönlümün huzuru olan sevgili! Senin rahmetinin bir damlası bütün günahları yıkadığına göre benim canımın ve gönlümün günahından dolayı üzülmeye gerek yok*”³⁴ Nefî, Allah aşkı ve sevgisiyle öylesine yanıp tutuşmuştur ki can ve gönül onun aşkından dolayı gerçek mutluluğu bulmuştur. Burada ayrıca Allah'ın geniş ve engin rahmetinden söz edilmekte ve O'nun rahmetinin bir zerresinin bütün günahları yok edeceği belirtilmektedir. Aslında Nefî, yaptığı hata ve günahlardan dolayı Allah'a sığınarak O'nun rahmetinden ümidini kesmemekte³⁵ bu nedenle de yaptığı günahlardan derin bir üzüntü hissetmemektedir. Burada günahkârlık ve suçluluk hislerinin bulunmayışı bir bakıma Nefî'de psikolojik dayanıklılık, öz saygı ve iyi oluşu da beraberinde getirmektedir.

³³ Mustafa Tatcı, *Yûnus Emre Divânı 1* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997), 349-350. Daha fazla bilgi için bkz.: Rıfat Atay, *God Between Reason and Experience* (Ankara: Sonçağ Akademi Yay., 2019), 52-71.

³⁴ Atalay, *Nefî Farsça Divân Metin –Çeviri*, 86.

³⁵ Konuyla ilgili olarak Yüce Allah bir ayette şöyle buyurmaktadır: “*De ki: Ey kendi nefisleri aleyhine haddi aşan kullarım! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin! Çünkü Allah bütün günahları bağışlar. Şüphesiz ki O, çok bağışlayan, çok esirgeyendir.*” ez-Zümer 39/53. Bu âyette Allah'ın rahmet ve muhabbetinin sonsuzluğu ifade edilmektedir. O'nun rahmeti her şeyi kuşatmıştır. Her insan bu rahmetten faydalanabilir. Fakat şuna dikkat etmek gerekir ki “Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin” demek, günah işlemeye devam edin, demek değildir. Bundan maksat, en günahkâr insanların bile tevbelerinin kabul edileceğini bildirmek, dolayısıyla bir an evvel kötülükten vazgeçip Allah'a dönmelerini teşvik etmektir.

Nef'î'ye göre gerçek dost Allah'tır. Allah gönüllerdedir. Gönüller yapan kişi, Allah'a ulaşır. O, bununla ilgili bir beytinde şunları ifade eder: *“Başımı secde için yere koymasam kâfir olmam; gönlüm, gece gündüz başını secdeden kaldırmaz. Münkir değilim, ilâhî aşk ile kendimden geçmişim. Allah'ı zikrederken başka durumları istemem.”*³⁶ Nef'î burada aslında kendisi ile ilgili bazı itiraflarda bulunarak yegâne mutluluğun Allah'ı anmaktan geçtiğini ifade eder. Nef'î, namaz kılmadığında kendisini kâfir olarak görmez. Çünkü o Allah'a duyduğu aşkı hayatının bütün kademelerine yaydığını ifade ederek kalbini Hakk'a samimi olarak bağlayan bir kişi haline geldiğini belirtir.

Bunlara ek olarak, şair Nef'î'nin Farsça Divan'ında, Allah'ın varlığı ve hakikati ile doğrudan ilgili ya da âşığın Allah ile çeşitli hâl ve makamlardaki münasebetlerinden söz eden birtakım deyim ve ifade kalıplarını kullandığı görülmektedir. Bu ifade kalıplarının birçoğunda görülen mecâzî ve estetik kullanışların varlığı da dikkat çekicidir. Söz konusu deyimlerin bazılarının *“Hakk'ın manası, gönül denizim, aşk geldi, ben Nef'î'yim”* gibi niyâz ifadelerinin bulunduğunu söyleyerek, şu örnekleri verebiliriz: *“Ben Nef'î'yim, tefekkür benim mülkümdür. Benim her manam meleğin kulağındaki inci küpedir. Gönlüm öyle ilâhî sırları bilen bir ârifdir ki onun bir nüktesi dokuz felek kitabıdır. Hakk'ın manasında şaşılacak bir ayin vardır. Onun yolu tamamen güzellerin saçı gibi kıvrımlarla doludur.”*³⁷ Bu beyitlerden Nef'î'nin kendine olan özgüveninin bir hayli fazla olduğu anlaşılmaktadır. O ayrıca zihinsel ve bilişsel olarak İlâhî sırlara ve hazinelere kavuştuğunu yine zihinsel ve bilişsel anlamda gizli ilimlerin yoluna girdiğini ifade eder. Nef'î, burada bir benzetme yaparak bu süreçlerin kıvrımlı bir saç gibi derin anlamlarla yüklü olduğunu söyler.

Diğer taraftan Nef'î, “Vahdet-i vücud'a” inanan bir şair olarak, eserinde, Allah'ın varlığı ve birliği hakkında derin fikirler ileri sürer. İnancını her şeyden önce aşk temeline oturtan Nef'î, mutlak varlığa teslimiyetini dile getirirken kendi varlığını Hakk'ın varlığında fenâ eden bir mutasavvıf kimliğine bürünerek şöyle seslenir: *“Ben Nef'î'yim. Allah'ı tevhid benim mesleğimdir. Benim damarım ve köküm tevhid ile karışmış olup İlâhî sırlarla o kadar doludur ki tefekkürüm ilâhlık davasında bulunabilir.”*³⁸ Nef'î, sonsuz hayatı elde etmek ve hakikatı bulmak isteyen kişinin Allah'ın varlığı ve birliğine tam anlamıyla inanması gerektiğini ifade eder. Hatta Nef'î burada bir derece daha ileri giderek damarlarında dolaşan kanın tevhid

³⁶ Atalay, *Nef'î Farsça Divân Metin –Çeviri*, 80.

³⁷ Atalay, *Nef'î Farsça Divân Metin –Çeviri*, 76-77.

³⁸ Atalay, *Nef'î Farsça Divân Metin –Çeviri*, 86-87.

olduğunu belirtir. Burada İlâhî sırların ve tefekkürün tevhid ile birlikte zikredilmesinin sebebi de bu kavramlar arasında güçlü bir bağın varlığı ile ilgili olabilir. Nef'î yine yazdığı bir şiirinde tevhid³⁹ konusuna vurguda bulunarak tevhid anlayışını İlâhî aşk temelinde dayandırır. O, tevhid ile ilgili bir şiirinde şöyle seslenmektedir: “*Hak, gönlümde; oysa aramızda mesafeler var. Vahdet yolunda böyle zorluklar vardır. Bu yüzden, hakikat âleminde gönlüm hem kıbledir hem de gönüllerin kıblesini göstermektedir.*”⁴⁰ Vahdet ehli mutasavvıflara göre aslî ve gerçek varlık Allah'tır. Kâinata bulunan her şey onun isim ve sıfatlarının yansımalarıdır. Onlara göre âlemde bulunan yalnızca vücud-u mutlaktır. Ezeli ve ebedî kudret sahibi Allah'tır. Hiçbir şey bağımsız ve gerçek anlamda varlık sahibi olamazlar.⁴¹ Nef'î'nin vahdet fikrini desteklediğini onun bu konuda söylemiş olduğu şu şiirinden anlamaktayız: “*Gönlümün hile ve aldatmadan haberi yoktur. Hayal terazisinde tarttım ve gördüm ki Allah'ı tevhid hepsinden ağır bastı. O ilâhî tevhid ki ondan bahsettiğim zaman, canımdan ve gönlümden efendimin vasıfları yükseldi.*”⁴² Bu beyitte tevhid kavramının psikolojik olarak Nef'î'nin temel güdülerinin ve fizyolojik ihtiyaçlarının da üzerine çıktığı anlaşılmaktadır. Buna ek olarak; Nef'î'nin burada “tevhid hepsinden ağır bastı” ibaresini kullanması nefsinin bütün isteklerine karşı koyduğunu göstermektedir.

İslam inancında nefis kavramı üzerinde pek çok yorum yapılmıştır.⁴³ Hem Kur'an-ı Kerimde hem de hadislerde nefis ile ilgili çok sayıda uyarılar yapılmış, insanoğlunun nefsin heva ve heveslerine kapılmaması gerektiğinden bahsedilmiştir. Dünya hayatı ise gelip geçici bir hevesten ibarettir. Nef'î'de bu durumun farkında olduğu için tevhid inancını diğer bir ifadeyle Allah'ın bir ve tek varlık oluşunu ve

³⁹Lügatte “tek ve bir olmak” anlamındaki vahd (vahdet, vühûd) kelimesinden türeyen tevhîd “bir şeyin bir ve tek olduğunu kabul etmek” anlamına gelmektedir. Mâtürîdî kelâmcılarına göre ilâhî fiiller Allah'ın zâtıyla kâim ve kadîm anlamlar olduğundan tevhidin manası içinde yer almaktadır. Ancak söz konusu fiiller tanım bakımından sıfat kavramı içerisinde ele alınmıştır. Mu'tezile'ye göre ilâhî fiiller hâdis olup Allah'ın zatına nisbet edilmez. Eş'arîler ise fiilleri müstakil bir sıfat kabul etmeyip kudretin ortaya çıkması çerçevesinde düşünmüştür. Tevhidin karşıtı şirkittir. Bu sebeple Kur'an'da Allah'ın birliğini konu edinen kavram ve ifadelerin yanında O'nun şerikinin bulunmadığını belirten ifadeler de vardır, bunların sayısı diğerlerinden daha çoktur. Kur'an-ı Kerim'de tevhid ibaresi doğrudan geçmez, ancak “vahd” kökünden gelen vâhid, ahad, vahde (hû) yer alır. Bk. Mevlüt Özler, “Tevhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/18.

⁴⁰ Atalay, *Nef'î Farsça Divân Metin –Çeviri*, 75.

⁴¹ Ahmet Kırkkılıç, *Başlangıçtan Günümüze Tasavvuf* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1996), 174; Yiğit, *İbn Arabî Metafizikinde İnsan*, 85.

⁴² Atalay, *Nef'î Farsça Divân Metin –Çeviri*, 54.

⁴³ Mehmet Şahin, Etvâr-ı Seb'a Geleneği ve Vâhib Ümmî'de Etvâr-ı Seb'a, *Turkish Studies-Comparative Religious Studies*, 15 (1), 77-96.

Allah'tan başka her şeyin fani olduğunu vurgulamak istemiştir. Hatta o tevhid inancının kendi canından ve gönlünden daha değerli olduğunu belirtmek istemiştir. O aynı zamanda tevhid yolunun kolay bir yol olmadığını ve bu yolda benliğin bile feda edilebileceğini belirtmektedir. Nef'î'ye göre gerçek olan sadece Allah'tır. O, tevhid uğruna Allah'a tam teslim olarak iki dünyadan da geçmiştir. Nef'î'ye göre Allah'a âşık olmak demek aynı zamanda Allah'a tam teslim olmak ve Allah'ta yok olup fenafillah derecesine yükselmek demektir. Bu açıdan bakıldığında İslam'ın kelime anlamı da tam teslimiyeti ifade etmektedir. Bu itibarla Nef'î, İslam dinini duygu, düşünce ve davranış açısından tam anlamıyla içselleştirmiş ve benimsemiş bir kişi olarak karşımıza çıkmaktadır.

3. Nef'î'nin Hz. Muhammed Hakkındaki Görüşleri

İnsanın en önemli özelliklerinden birisi de kendi varlığını tanıyabilmesi ve diğer varlıklardan kendisini ayırt edebilmesidir. Bu durum görünen varlıklar içinde sadece insana özgüdür. Kur'an ise muhatap olduğu insana ve onunla ilgili olduğu çevreye yönelik kendi bakış açısını sunmaktadır. Allah, milyarlarca madde içinden dünyaya rahmetiyle tecelli etmiş ve dünya içinden de insanı seçmiş ve onun yaratılışını farklı kılmıştır. Tarihsel sürece bakıldığında insanlığa gönderilen peygamberlerin yaptığı ilk şey insanın yeryüzündeki varlığını anlamlı kılma olmuştur. Bilindiği üzere peygamberlik görevi Hz. Muhammed ile son bulmuştur. Ondan sonra Allah hiç kimseye vahiy göndermeyecektir. Son peygamber olan Hz. Muhammed, tebliğ görevini kendi devrinden itibaren başlamak üzere kıyamete kadar yaşayacak olan bütün insanlara ulaşacak şekilde genişletmiştir.⁴⁴ Dolayısıyla Nef'î, eserlerinde Hz. Muhammed sevgisini derin bir ruh hali içerisinde dile getirmiştir. Çünkü o, Hz. Muhammed'in hadislerini ve fiillerini iyi bilen bir şairdir.

Nef'î, bilhassa Farsça Divanında Hz. Muhammed sevgisini çok geniş anlamda ele alır. O, Allah sevgisini kazanmanın yolunun peygamber sevgisinden geçtiğine iman etmiş bir şairdir. Bu da bir yönüyle Nef'î'nin tam bir peygamber âşığı olduğunu göstermektedir. Nef'î Hz. Muhammed ile ilgili bir kasidesinde şunları nakleder: *"Resulullâh'ı överim. Sözlerim eğer onun Kur'an'ının özü ise buna şaşılmaz. Peygamberlerin efendisi, bütün velilerin en büyüğü. Her biri onun ihsanından dolayı can ve gönülden memnun. Bu güzel manzumeye Peygamber'e meleklerin arasında naat/dua okuyanların ittifakıyla 'Tuhfetü'l uşşâk'⁴⁵ adı verildikçe, onun yüce ruhuna*

⁴⁴ Galip Türcan, "Ümmî Bir Peygamber: Hz. Muhammed", *III. Kutlu Doğum Sempozyumu Bildirileri*, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (Isparta: 2000), 165-166.

⁴⁵ *Tuhfetü'l Uşşâk*, İran şairi Kâtbi'nin (Tecnisât) adlı mesnevisinin kısmen çevirisidir. Atâ, esere yer yer eklemeler ve çıkarmalar yapmıştır. *Tuhfetü'l Uşşâk*'ta Atâ'nın

ve bütün ashabının ruhlarına Allah'tan bir anda yüzlerce salât ve selâm olsun.”⁴⁶ Nefî bu kasidesiyle Hz. Muhammed'e duyduğu hayranlığı dile getirmektedir. Nefî bu beyitte kendi sözlerinin Kur'an'ın sözleriyle çelişmediğini bilakis kendi sözlerinin Kur'an-ı Kerimi doğrulayıcı ve tasdik edici bir özellik arz ettiğini ifade eder.⁴⁷ Nefî burada ayrıca Hz. Muhammed'in derece itibari ile diğer peygamber ve velilerden üstün olduğunu ve diğer peygamberlerin de bu durumdan şikayet etmediklerini hatta hallerinden memnun olduklarını beyan etmektedir. Çünkü İslâmî kaynaklara göre Allah bütün insanların arasından onu seçmiş ve bütün âlemlere rahmet olarak onu göndermiştir. Zira Kur'an-ı Kerim'de bu konuyla ilgili bir ayette şöyle buyrulmaktadır: “(Ey Muhammed!) Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik”⁴⁸ Hz. Muhammed'e indirilen Kur'an-ı Kerim çağları aşan evrensel bir kitaptır. O, soy, cins, ırk veya sosyo-kültürel çevre farkı gözetmeksizin bütün insanlığa hitap etmekte ve o aynı zamanda herkese doğru yolu göstermektedir. Kur'an-ı Kerim akla ve sağduyuya hitap ederek insanları birliğe, beraberliğe, kardeşliğe ve yardımlaşmaya davet etmektedir.

Şair Nefî Hz. Muhammed'i övmekten dolayı kalbinin huzur içinde olduğunu beyan etmekte ve kendi yazdığı şiirlerin bile onu övmekte yetersiz kaldığını ifade etmektedir. Nefî bununla ilgili olarak Hz. Muhammed hakkında coşku dolu duygular ifade etmektedir. O, kalbinin onu övmenin feyziyle İlahî sırların hazinesi olduğunu ve Hz. Muhammed'in hem bu dünyanın hem de âhiret âleminin yegâne kişisi olduğunu beyan etmektedir. Nefî, Hz. Muhammed'i övdüğü zaman, ilhamının şiirlerle anlatılamayacağını ve Hz. Muhammed'in bütün peygamberlerin başı olduğunu söyler. Nefî, Hz. Muhammed'i övmenin öneminden bahsettiği bir şiirinde şunları ifade eder: “Şiir ülkesinin padişahı olduğum halde, onun kapısının toprağını başıma taç edinmekle övünürüm. Her zaman, onu düşünmekten feyiz alıyorum. İnciler saçan şairliğim sayesinde, kalemi elime alınca, kâtibimin eli Aden denizinin içi olur. Ey

Ahmed Yesevî'ye bağlı olduğunu ifade ettiği; Nakşiliğin kurucusu Hoca Bahaeddin'i (ö. 1389), Emir Buhariyi ve Abdullah İlahi'yi saygıyla andığı beyitler Debbab'da yoktur. Böylece XVI. Yüzyılın ilk çeyreğinde olgun yaşta bulunan bir Osmanlı şairinin eserinde bir yandan Ahmed Yesevî bir yandan da Nakşi ekolünün temsilcileri aynı anda anılmıştır. Anadolu sahasında Emir Buharî ile ilgili ilk manzum övgüleri bulundurma da *Tuhfetü'l Uşşâk*'ın önemli bir özelliğidir. Bk. İsmail Hakkı Aksoyak, *Ahmet Yesevî'nin Rumelili Bir Takipçisi: Üsküplü Atâ Tuhfetü'l Uşşâk* (Ankara: Ahmet Yesevî Üniversitesi Yayınları, 2017), 7.

⁴⁶ Atalay, *Nefî Farsça Divân Metin –Çeviri*, 37-39.

⁴⁷ Nefî burada aynı zamanda çok sevdiği Mevlana ve diğer şairlerin geleneğini devam ettirmektedir. Mevlana'nın Hz. Peygamber ve Kur'an'la ilişkisi için bkz.: Rıfat Atay, “Peygamber Varisi Mevlana: İnsan Sevgisi Merkezli Çoğulcu Bir Okuma Denemesi,” *Harran Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, S. 17, (Ocak-Haziran 2007), 113-122.

⁴⁸ el-Enbiyâ 21/107.

Nef'i, böyle bir derece ile niçin övünmeyeyim? Resûlullâh'ı övmekteyim, emirleri değil."⁴⁹ Nef'i temiz bir hayal dünyası ve gösterişten uzak bir düşünce ile Hz. Muhammed'i övmekte ve onun hakkında şiirler yazmaktan memnuniyet duymaktadır. Ayrıca Nef'i burada kendisinin üstünde bir şair bulunamayacağını ifade eder. Fakat o mütevazi bir kişiliğe bürünerek Hz. Muhammed'in ayak bastığı yerlerin çok değerli olduğunu bu nedenle de bu yerlere fevkalade saygı duyarak onları başına taç edinmek istemektedir. Nef'i Hz. Muhammed'in kişiliğine hayranlığını dile getirerek onun için güzel şiirler yazmanın sonsuz olacağını savunur. Esasında Nef'i şiirlerini yazarken heyecan, coşku ve duygu yüklü ifadeler kullanmıştır. Bunu Nef'i'nin Hz. Muhammed konusunda yazmış olduğu şiirlerinden anlamaktayız. O gerçekten sevdiği kimseleri övmekten çekinmezken; sevmediği kimseleri ise yermekten çekinmemiştir.

Birlik görüşünü benimseyen tasavvufçuların varlık mertebeleri sınıflandırılmasında ikinci mertebeye taayyün-i evveldir. Bu aşamada Mutlak Vücûd kendi birliğini vâhidiyyete dönüştürerek belirmelere başlar. Mutlak Vücûd'dan ilk beliren hakikat-ı Muhammediyedir.⁵⁰ Mutlak Vücûd açısından bakılınca bu mertebeye varoluşun başlangıcıdır ama mevcudât açısından bakıldığında ise gerçek yaratma (halk) bu Hakikat-ı Muhammediye mertebesinden sonra olmuş ve bütün mahlûkât ondan yaratılmıştır. Hz. Muhammed yaratılışın ilki, yaratılmışların özü ve mayasıdır. Varlık âleminde beliren bu ilk görüntü Hakikat-ı Muhammediye'dir. Buradaki ifadeler doğrultusunda ele alındığında Hz. Muhammed, yaratılıştaki örnek bir model olarak vasıflandırılmıştır. Dolayısıyla Hz. Muhammed bütün varlıkların özü, her kemâlin başı, bütün güzel özelliklerin esas kaynağı olarak kabul edilen Hakikat-ı Muhammediye'yi yansıtan ve manevi hayat adına zikredilen bütün özellikleri kendinde toplayan en mükemmel bir şahsiyettir. Diğer bütün peygamberler Hz. Muhammed'in kemâli olan Nûr-î Muhammediye veya Hakikat-ı Muhammediye'nin birer yansımasıdır. Aynı şekilde Hz. Muhammed'e vahyedilen şeriatın diğer peygamberlerin şeriatları karşısındaki durumu yıldızların güneşe nisbeti gibidir. Güneşin aydınlığı hüküm sürdüğü anda yıldızların bir hükmü yoktur.⁵¹ Nef'i yaratılış ile ilgili olarak bu durumu şiirlerinde şu şekilde ifade eder: "*Ey yaratılış âleminin kendisi ile övündüğü Peygamber! Yaratılıştaki ad ve sandan maksat sen idin, diğerleri hiç mesabesinde idi.*"⁵² *Senin değerini, yaratılışın şan ve kıymetinden yüz kere*

⁴⁹ Atalay, *Nef'i Farsça Divân Metin –Çeviri*, 41.

⁵⁰ Yiğit, *İbn Arabî Metafiziğinde İnsan*, 86.

⁵¹ Halil İbrahim Şimşek, "Tasavvufî Düşüncede Hz. Muhammed Algısı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/21 (2012), 39-40.

⁵² Hz. Peygamber'in altmış üç senelik zamanla sınırlı cismânî hayatından ayrı bir varlığı daha mevcuttur. Allah'tan başka hiçbir şey yokken ilk defa hakikat-ı Muhammediye var olmuş ve bütün yaratıklar bu hakikatten ve onun için

daha yüksektir.” “Yaratılışın Yusuf gibi güzel huylu olanları, senin güzelliğine vurgundur. Yaratılış beyanının kâtibi senin lakaplarını şöyle yazar: Takdir tahammül edemez, yaratılışın gücü buna nasıl yetsin? Her ne kadar değerinden dolayı kâinata gölge düşürmediysen de yaratılıştaki, küçükten büyüğe kadar senden nasibini almamış hiç kimse yoktur.”⁵³ “Zahirî varlığım topraktan ise de dokuz feleğin kışkırdığı kişiyim.”⁵⁴ Bilindiği gibi Allah, kâinatın yaratılış hikmetini, sırlarını ve yaratılışlarına uygun bir şekilde hareket etmeleri için insanlar arasından peygamberler seçmiştir. Zira peygamberlerin sonuncusu olan Hz. Muhammed’de İslamî kaynaklarda yaratılışın ve kâinat âleminin aynasıdır.⁵⁵ Nefî’ye göre Allah’ın yaratmış olduğu bütün varlıkların yaratılış sebebi Hz. Muhammed’in nûr’u idi. Nefî daha da ileri giderek Hz. Muhammed dışındaki bütün varlıkları nihilist bir bakış açısıyla ele alır. Nefî ayrıca Hz. Muhammed’in güzelliğine hayran kalarak teşbihte bulunur ve onu Yusuf⁵⁶ peygamberin güzelliğine benzetir. Nefî yine bu beyitte yaratılmış cümle âlemin Hz. Muhammed’den bir şeyler aldığını ve yaratılmış bütün mahlukâtın özünün Hz. Muhammed’i temsil ettiğini savunur. Nefî ayrıca kendi bedeninin topraktan olduğunu ve bunun dikkate alınmaması gerektiğini ifade ederek hakikatte yetenekli bir şair olmakla kendisinde bulunan hayal gücünün başkaları tarafından kıskanıldığını belirtir.

Hz. Muhammed, âlemlere rahmet olmasının bir sonucu olarak insanlara birbirlerini ve bütün yaratılmış canlıları sevmeyi ve aynı zamanda yeryüzündeki dengeyi korumayı tavsiye etmiştir. Hz. Muhammed, insanları kurtuluşa, huzura ve mutluluğa erme yollarını öğretmiş bir peygamberdir. Onun sayesinde insanlar ve toplumlar hem dünya ve hem de âhîret yaşantısı açısından pek çok iyilikler elde etme imkânına sahip olmuşlardır. Onun sunmuş olduğu dinî ve ahlâkî kurallar hem insanlık hem de toplumlar için bir rahmet kapısı olmuştur.⁵⁷ Nefî de bu durumun farkında olduğu için Hz. Muhammed’e şöyle hitap eder: “Peygamberler sultanı, bütün

yaratılmıştır. Âlemin var olma sebebi, maddesi ve gayesi bu hakikattir. Tasavvufta sık sık kullanılan ve kutsî hadis olarak da rivayet edilen, "Sen olmasaydın ben kainatı yaratmazdım" ibaresi bunu ifade etmektedir. Bk. Geniş bilgi için. Mehmet Demirci “Hakikat-ı Muhammediyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 15/180.

⁵³ Atalay, *Nefî Farsça Divân Metin –Çeviri*, 47-48.

⁵⁴ Atalay, *Nefî Farsça Divân Metin –Çeviri*, 83.

⁵⁵ Fevzi Yiğit, “Ayna Sembolü Çerçevesinde Metafiziksel Anlatımlar: İbnü’l-Arabî Örneği”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2019), 260.

⁵⁶ Mehmet Şahin, *Eski Türk Edebiyatında Mensur Yûsuf u Züleyhâ Hikâyeleri ve Muhammed b. İbrahim’in Yûsuf u Züleyhâ’sı*, İlahiyat Yayınları, s. 13, Ankara 2019.

⁵⁷ Mehmet Şahin, Şeref Göküş, “Şeyh Ahî Dâ’î Fütüvvetnâmesinde Ahlâkî Değerler”, *Turkish Studies: Comparative Religious Studies*, 15/2, (2020), 243-252.

insanlara doğru yolu gösteren; Arap, Rum ve Acem'in dininin şahlarşahu. Şeriat terazisinin kefesinde Onun hükmü, Allah'ın hükmünden ne çok ne de azdır.”⁵⁸ “Hz. Muhammed'in bütün mahlukâtta üstün ve en şerefli olduğu icma ile sabittir. Çünkü bahtiyar vücudu âlemlere rahmettir. Zat-ı şerifi “Hâtemü'l-Enbiya” olup bütün insanlara gönderilmiştir. Kitabı, şeriatı ve ümmeti bütün kitaplardan, şeriatlardan ve ümmetlerden üstündür. Mazhar olduğu hususiyetler ve muvaffakiyetler ise her türlü tasavvurun üstündedir.”⁵⁹ Nef'î'ye göre Hz. Muhammed bütün peygamberlerin başıdır. Ona göre Allah Hz. Muhammed'i insanlara davranışlarıyla ve sözleriyle örnek olsun diye göndermiştir. Ayrıca o bütün insanlara doğruyu, iyiliği ve adaleti yerine getirmekle Allah tarafından görevlendirmiş son peygamberdir. Onun getirdiği din ve kitap da yine son ilâhî din ve kitaptır ve kıyamete kadar devam edecektir. Nef'î bu beytinde ayrıca Hz. Muhammed'in Allah'ın hükmü ile hükmettiğini ve Allah'ın emirlerini tam anlamıyla uyguladığını dile getirmektedir.

4. Nef'î'nin Mevlânâ Hakkındaki Görüşleri

Şöhreti Türk kültürünü aşip uluslararası düzeyde bütün insanlığa ulaşan Mevlânâ, hiçbir zaman etkisini yitirmeyen ve canlılığını günümüze kadar koruyan mutasavvıf bir düşünürdür.⁶⁰ Zira Mevlânâ çeşitli dinî ve düşünce toplulukları tarafından önem ve değer verilen çok az sayıda bulunan ender şahıslardan birisidir. İnsanların bu denli ona sevgi ve ilgi göstermelerinin sebebi onda insanların kendilerinden bir şeyler bulmalarındır.⁶¹ Mevlânâ'nın yazmış olduğu şiirlerdeki sanatsal ifadeler günümüz şairlerini tesiri altında bırakacak bir incelik ve güzelliكتedir.⁶² Bu nedenle Şair Nef'î, Mevlânâ'dan sonra yaşadığı için ondan çok etkilenmiştir. Onun hakkında övgülerini dile getiren Nef'î Mevlânâ'ya pek çok kaside yazmıştır. Bu kasidelerin tamamı Nef'î'nin Farsça divanında yer almaktadır. Zira Nef'î, Mevlânâ ile ilgili bir kasidesinde ona şöyle seslenmektedir: “Eğer onun feyzinden hayaliyle konuşursam, Kur'an'ın özünün ruhundan dem vururum. Onun her beytiyle tefekkürümün gönlünde imkân âleminin başkentini kurarım. Onun mana

⁵⁸ Atalay, *Nef'î Farsça Divân Metin –Çeviri*, 84.

⁵⁹ Orhan Aktepe, “Peygamberler Arasında Üstünlük Meselesi”, *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, (2017), 21.

⁶⁰ Bu cümleden olarak UNESCO, Mevlana'nın 800. doğum yıldönümüne denk gelen 2007 yılını “Mevlana ve Hoşgörü Yılı” ilan ederek çeşitli etkinlikler düzenlemiştir (Atay, “Peygamber Varisi Mevlana,” 114).

⁶¹ Mesela, bunlardan birisi de Fransız Müslüman Eva de Vitray-Meyerovitch'tir (Bkz.: Rıfat Atay, “Bir Arada Yaşama Tecrübesi Olarak Mevlevilik: Eva de Vitray-Meyerovitch'le Tekerleğin Poyrasına Yolculuk”, *Milel ve Nihal*, 6 (2) (2009), 87-101).

⁶² Kerim Kara, “Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Kalp-Gönül”, *tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (2005), 483.

kaynağından bir damla elde eder, ummanla yarışırım. Onun hakikatlerini düşünürsem, irfan denizine dalarım. Kıymetini takdirden âciz olduğum cevheri toplar ve unutmaya cebine koyarım."⁶³ Nef'î, bu kasidesiyle esasında Mevlânâ ile ilgili birçok şey anlatmak istemiştir. Şair Nef'î'ye göre Mevlânâ Kur'an'ın özünden konuşmaktadır. Mevlânâ'nın beyitlerinin her bir cümlesi Nef'î'ye göre nasihat verici ve düşündürücüdür. Ona göre Mevlânâ'nın her sözünün damlası denizleri de aşan bir ummandır. Nef'î ayrıca bu beytiyle Mevlânâ'nın sözlerinin Kur'an-ı Kerime ters düşmediğini bilakis onun sözlerinin Kur'an-ı Kerimle son derece uyumluluk arzettiğini belirtmek istemiştir. Yine Nef'î'ye göre Mevlânâ'nın sözleri evrensel bir karakter arz ederek çağları ve okyanusları aşan zaman ve mekâna meydan okuyan bir özelliğe sahiptir. Ona göre onun sözleri öyle bir sözdür ki o sözlerin üzerinde düşündükçe onlar çok derin anlamlar ihtiva eden zengin bir yapıya sahiptir. Mevlânâ, Nef'î üzerinde öylesine derin ve içten etkiler bırakmış olmalı ki Nef'î bu beyitleri yazarken Mevlânâ'ya ayrıca değer ve önem atfeder.

Nef'î, gönlünü Mevlânâ'ya kaptırması olduğunu ifade ederek ondan başkasına kaptırılan gönlün küfür içinde olduğunu belirtir. Nef'î, şu ifadeler ile Mevlânâ'ya övgüde bulunur: "*Mevlânâ gibi Allah'ın huzurunda oturan bir padişah, benim kalbimin de arşa varan tahtının padişahıdır. Veliler içinde yegâne müctehid ki hakikatte, gönlümün ondan başkasına uyması küfre vesiledir. Düşünce esnasında canımın arkadaşı da odur, tevhid yolunda gönlümün kendisine uyduğu da. Onunla birlikte tamamen aşkım ve baştan ayağa muhabbetim; gönlümün hayatı ve gıdası onu anmaktır. Ben ondan ne feyizler aldım ve hâlâ da alıyorum. Mevlânâ'nın temiz türbesinin kubbeleri, daima gönlümün cana can katan âşıkâne nağmeleriyle dolsun!*"⁶⁴ Gönül kelimesiyle aynı anlama gelen kalp kavramının İslam dininde büyük önemi vardır. Çünkü imanın ilk şartı kalp ile tasdiktir. Dil ile ikrar ise bundan sonra gelmektedir. Zira Mevlânâ kaleme almış olduğu eserlerinde genellikle gönüllere seslenerek insanları coşturmuştur.⁶⁵ Nef'î burada Mevlânâ'nın bizzat gönüllere hitap ettiğinin bilincinde olmalı ki gönül kelimesini çok sık kullanmakta ve gönlü ön plana çıkarmaktadır. Nef'î ayrıca bu beytiyle Allah'ın varlığı ve birliği konusunda Mevlânâ

⁶³ Atalay, *Nef'î Farsça Divân Metin –Çeviri*, 49.

⁶⁴ Atalay, *Nef'î Farsça Divân Metin –Çeviri*, 53.

⁶⁵ O kadar çok coşturmuştur ki sadece Müslümanlar değil, hem döneminde Konya'da yaşayan hem de günümüzde diğer din mensupları da Mevlana'nın sevenleri ve hayranları olmuşlardır (Rıfat Atay, "Mevlana'nın Hıristiyanları, Hıristiyanların Mevlanası," *Mevlana Mesnevi ve Mevlevihaneler Sempozyumu Bildirileri* (Manisa 2007), 51-56; Rıfat Atay, "Dinsel Çoğulculuk Açısından Farklı Mevlana Okumaları: Bir Çözümleme Denemesi," *Harran Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, S. 16 (Temmuz-Aralık 2006), 77-99).

ile aynı çizgide olduğunu ifade ederek gönlünü onun gönlünde eritmektedir. Yine Nef'î bu beytiyle Mevlânâ'nın sözlerinin bol ve bereketli olduğunu belirterek o sözlerden ruhunun beslendiğini ve psikolojik anlamda ruhunun huzura ve sükûna kavuştuğunu ifade eder. Aksi takdirde kalbin ve gönlün rahatsız olması demek insanın bir takım ruhsal sıkıntı, kaygı ve bunalımlar içinde yaşaması demektir. Aslında Nef'î burada kalp ve gönül ilişkisinin önemine vurguda bulunmak istemiştir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de de kalp ve gönül ile ilgili olarak şu ayetler bulunmakta ve Nef'î'nin gönlün önemi ile ilgili düşüncesini desteklemektedir: *“Allah sözün en güzelini, birbiriyle uyumlu ve bıkmadan tekrar tekrar okunan bir kitap olarak indirdi. Rablerinden korkanların, bu Kitab'ın etkisinden tüyleri ürperir, derken hem bedenleri ve hem de gönülleri Allah'ın zikrine ısınıp yumuşar. İşte bu Kitap, Allah'ın dilediğini kendisiyle doğru yola ilettiği hidayet rehberidir. Allah kimi de saptırursa ona yol gösteren olmaz.”*⁶⁶ Yine kalp ve gönül ile ilgili başka bir ayette de şu ifade yer almaktadır: *“Müminler ancak, Allah anıldığı zaman yürekleri titreyen, kendilerine Allah'ın âyetleri okunduğunda imanlarını artıran ve yalnız Rablerine dayanıp güvenen kimselerdir.”*⁶⁷

Nef'î, yine Mevlânâ'ya yazdığı bir kasidesinde gönlünün hallerinden söz eder. Mevlânâ, Nef'î'nin gönlünde merkezi bir konumdadır. Çünkü ona göre Mevlânâ gönül âleminin eridir. Tevhidi ve dervişliği kavramak herkesin bildiği şeyler değildir. Bunlar Nef'î'ye göre ince anlamlarla yüklüdür. Zira Nef'î bu hususla ilgili olarak şunları ifade etmektedir: *“Hakkında yazılan kuru softalık iddialarıyla bazıları Allah yolunun rindleri meşrebinden uzak kaldılar. Gönlümün durumundan üç varlık haberdardır: Allah, tefekkür ve Mevlevî-i Rum. Onun kapısında Allah için secde ediyorum. Yoksa gönül âleminde benim Mevlevim başkadır.”*⁶⁸ Nef'î'ye göre Mevlânâ gönül âleminde hakikat sınırlarını yansıtan bir ayna gibidir. Gönül madde âleminde görülmeyen görüntülerin seyredildiği ilâhî bir âlemdir. Her insanda bir gönül aynası olduğuna göre, onun temiz olması insanın elindedir. Eğer insan onu temiz tutmaya çabalarsa Allah'ın yardımını görür. İşte Mevlânâ bu yardıma ve nefsi temizlemeye mazhar olmuş birisidir. Gönül konusunda Nef'î'nin Mevlânâ'nın Mesnevi'sinden önemli derecede etkilendiğini görmekteyiz.⁶⁹

Sonuç

⁶⁶ ez-Zümer 39/23.

⁶⁷ el-Enfâl 8/2.

⁶⁸ Atalay, *Nef'î Farsça Divân Metin –Çeviri*, 55.

⁶⁸ ez-Zümer 39/23.

⁶⁹ Şefik Can, *Mevlânâ-Hayati, Şahsiyeti Fikirleri* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1995), 414.

Nefî'de Allah, Hz. Muhammed ve Mevlânâ sevgisinin ele alındığı bu makalede aşk, sevgi ve gönül kavramlarının Nefî'nin dinî yaşayışını önemli derecede etkilediği görülmektedir. O, bu kavramlarla ilişkili olarak yazdığı beyitlerde genellikle içten, duygusal ve coşku dolu ifadeler kullanmıştır. Onun beyitleri ilâhî aşk, Hz. Muhammed ve Mevlânâ üçgeninde ele alındığında genellikle bu kavramların aşk üzerine temellendirildiği görülmektedir. Nefî'ye göre ilâhî aşk, varoluşun ve olgunluğa ulaşmanın en önemli kaynağıdır. Nefî'nin yaratılış teorisine göre evren aşk ile yaratıldığı gibi, maddenin ve ruhun oluşumu da aşk ile gerçekleşmektedir. Nefî'nin Farsça Divanı'nda hâkim olan unsurlardan ikisi gönül ve aşk'tır. Ona göre aşk hayatı gönülde başlar ve gönülde biter. Allah sevgisinin yeri gönüldür. Nefî'ye göre âşıkların gayesi zât tevhidini yaşamaktır. Nefî'nin Farsça Divanı'nda aşk konusunda bir hayli benzetme ve mecaz vardır. Bu mecazların çözümlenmesiyle Nefî'yi yetiştiren iklim ve değerler sistemi hakkında birçok ipuçları görülmektedir. Nefî'nin aşk felsefesi dinamik bir yapı arzeder. Nefî'nin şiirlerindeki dil özelliklerinden en dikkate değer olanı kullandığı deyim ve ifade kalıplarının yapısıdır. Onun Farsça Divanı'ndaki deyimler bir kitap çapında olup bunlar anlamlandırılarak ayrıca değerlendirilmelidir. Sözü geçen deyimler içinde "Nefîce" birçok deyim vardır. Nefî bu yönüyle, özgün, orijinal ve tektir.

Hız. Âdem ile başlayan manevi rehberlik geleneği peygamberler silsilesinin sonuncusu Hız. Muhammed tarafından devam ettirilmiştir. Hız. Peygamber, manevi hayatında diğer peygamberler gibi vahiyle belirlenen ve nübüvvetinin gereği olan görevlerini yerine getirmekle birlikte, manevi hayatında diğer peygamberlerden farklı kendine özgü bazı yaklaşım ve tecrübeleri de söz konusudur. O, hem vahye hem de ona göre inşa ettiği dinî tecrübesine dayanan kendi manevi hayatı doğrultusunda ashabını eğiterek onların daha sonraki nesillerin örnek alacakları kâmil insanlar ve mürşitler olmalarını sağlamıştır. Nefî, Hız. Muhammed'e olan derin saygı ve sevgisini şiirlerinde yansıtmıştır. Nefî bu şiirlerini yazarken Hız. Muhammed'i büyük bir içtenlik ve samimiyetle övmüştür. Onun bu övgüsü duygu ve heyecan yüklü olmuştur. Bilindiği gibi Nefî, Mevlânâdan sonra yaşamıştır. Çünkü Nefî, şiirlerinde sık sık gönülden bahsetmekte ve Mevlânâ'ya gönderme yapmaktadır. Nefî, özellikle Mevlânâ'nın sözlerinin inci gibi değerli olduğundan bahseder. Esasında Nefî'nin hem Hız. Muhammed hem de Mevlânâ ile aynı çizgide olması normal karşılanmalıdır. Çünkü Nefî de bu şahsiyetler gibi ilâhî aşkı yaşamlarının potasında eritmişlerdir.

Kaynakça

- Akkuş, Metin. *Nef'i Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1993.
- Aksoyak, İsmail Hakkı. *Ahmet Yesevi'nin Rumelili Bir Takipçisi: Üsküplü Atâ Tuhfetü'l Uşşâk*. Ankara: Ahmet Yesevî Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Aktepe, Orhan. "Peygamberler Arasında Üstünlük Meselesi". *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 5 (2017): 11-22.
- Allport, Gordon. W. *Birey ve Dini*. (Çev. Bilal Sambur). Ankara: Elis Yayınları, 2004.
- Atalay, Mehmet. *Nef'i Farsça Divân Metin-Çeviri*. İstanbul: Demavend Yayınları, 2019.
- Atay, Rıfat. *God Between Reason and Experience*. Ankara: Sonçağ Akademi Yay., 2019.
- Atay, Rıfat. Mevlana'nın Hıristiyanları, Hıristiyanların Mevlanası. *Mevlana Mesnevi ve Mevlevihaneler Sempozyumu Bildirileri* (Manisa 2007), 51-56.
- Atay, Rıfat. Dinsel Çoğulculuk Açısından Farklı Mevlana Okumaları: Bir Çözümleme Denemesi. *Harran Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, S. 16 (Temmuz-Aralık 2006), 77-99.
- Atay, Rıfat. Bir Arada Yaşama Tecrübesi Olarak Mevlevilik: Eva de Vitray-Meyerovitch'le Tekerleğin Poyrasına Yolculuk. *Milel ve Nihal*, 6 (2) (2009), 87-101
- Atay, Rıfat. Peygamber Varisi Mevlana: İnsan Sevgisi Merkezli Çoğulcu Bir Okuma Denemesi. *Harran Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, S. 17, (Ocak-Haziran 2007), 113-122.
- Başdaş, Cahit. *Sihâm-ı Kazâ*. İstanbul: Kriter Yayınları, 2020.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982.
- Can, Şefik. *Mevlânâ-Hayatı Şahsiyeti Fikirleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1995.
- Demirci, Mehmet. "Hakikat-ı Muhammediyye" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/180. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Egemen, Bedii Ziya. *Din Psikolojisi: Saha, Kaynak ve Metod Üzerine Bir Deneme*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1952.
- Freud, Sigmund. *Bir Yanılsamanın Geleceği*. (Çev. Aziz Yardımlı) İstanbul: İdea Yayınevi, 2000.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience*. USA: Penguin Books, 1982.
- Jeeves M. A., "Din Psikolojisi." (Çev. Ahmet Albayrak), *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10 (2) (2010): 275-286.
- Jung, Carl. G. *Din ve Psikoloji*. (Çev. Ender Gürol) İstanbul: Oluş Yayınları, 1965.
- Kara, Kerim. Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Kalp-Gönül. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6 (14) (2005): 483-523.

Karahan, Abdulkadir. *Nefî Divanından Seçmeler*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985.

Kayıklık, Hasan. *Tasavvuf Psikolojisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2011.

Kırkkılıç, Ahmet. *Başlangıçtan Günümüze Tasavvuf*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1996.

Kızılgeçit, Muhammed. *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahih*. (Tahk: M. Fuâd Abdalbâkî), İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982.

Özler, Mevlüt. "Tevhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/18. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf: İslamda Ruhi Hayat*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989.

Şahin, Mehmet (2020). "Etvâr-ı Seb'a Geleneği ve Vâhib Ümmî'de Etvâr-ı Seb'a", *Turkish Studies: Comparative Religious Studies* 15 (1), 77-96.

Şahin, Mehmet ve Göküş, Şeref. (2020). "Şeyh Ahî Dâ'î Fütüvvetnâmesi'nde Ahlâkî Değerler". *Turkish Studies: Comparative Religious Studies* 15 (2), 243-252.

Şahin, Mehmet (2019). *Eski Türk Edebiyatında Mensur Yûsuf u Züleyhâ Hikâyeleri ve Muhammed b. İbrahim'in Yûsuf u Züleyhâ'sı*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2019.

Şimşek, Halil İbrahim. "Tasavvufî Düşüncede Hz. Muhammed Algısı". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (2012): 29-52.

Tatçı, Mustafa. *Yûnus Emre Divânı 1*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.

Türcan, Galip. "Ümmî Bir Peygamber: Hz. Muhammed". *III. Kutlu Doğum Sempozyumu Bildirileri*. Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. 165-180. Isparta: 2000.

Wundt, Wilhelm Max. *Milletler Ruhiyatı Esasları: İptidai İnsan* (Çev. Ziya Talat) İstanbul: Remzi Kütüphanesi, 1934.

Yalçın, İdris. *Nefî'nin Şiirlerinin Psikanalitik Açından İncelenmesi*. Batman: Batman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Kitabevi, 2013.

Yavuz, Kerim. Din Psikolojisinin Araştırma Alanları. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1982): 87-108.

Yiğit, Fevzi. Ayna Sembolü Çerçevesinde Metafiziksel Anlatımlar: İbnü'l-Arabî Örneği. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2019): 248-266.

Yiğit, Fevzi. *İbn Arabî Metafizikinde İnsan*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2016.

Dijitalleşen Dünyada Anlam Arayışı: Altın Çağ Şifa Teknikleri Örneği

Man's Search for Meaning in A Digitalized World: The Example of
Golden Age Healing Techniques

Merve BAHADUR – İhsan ÇAPCIOĞLU

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri (Din Sosyolojisi) Anabilim Dalı/Ankara University, Social Science Institute, Department of Philosophy and Religious Sciences (Sociology of Religion), uysalmerve_32@hotmail.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-6377-2081>

Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Din Sosyolojisi Anabilim Dalı/Ankara University, Faculty of Divinity, Department of Philosophy and Religious Sciences (Sociology of Religion), ihsancapcioglu@yahoo.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0003-4796-5232>

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	30 Ekim / October 2021
Kabul Tarihi – Date Accepted	25 Aralık / December 2021
Yayın Tarihi – Date Published	31 Aralık / December 2021
Yayın Sezonu	Aralık Özel Sayı
Pub Date Season	December Special Issue

Atıf / Cite as: Bahadır, M. - Çapcıoğlu, İ. (2021), Dijitalleşen Dünyada Anlam Arayışı: Altın Çağ Şifa Teknikleri Örneği/ Man's Search for Meaning in A Digitalized World: The Example of Golden Age Healing Techniques. *Turkish Academic Research Review*, 6 (4), 147-177. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/67631/1016671>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Copyright © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



Dijitalleşen Dünyada Anlam Arayışı: Altın Çağ Şifa Teknikleri Örneği

Merve BAHADUR - İhsan ÇAPCIOĞLU

Öz

İnsanın anlam arayışına nitelikli cevaplar bulma imkanı sunan dini düşünce, inanç ve ritüel eksenli yönelimleri gündelik hayatının ayrılmaz bir parçası olmuştur. Sekülerleşen dünyada insanın söz konusu arayışı yeni dini hareketler olgusunu gündeme getirmiştir. İnsan, manevi boşluğunu ve anlam arayışını doldurmak için modern kutsal rehberlere ihtiyaç duymaktadır. Bu amaçla faaliyetlerde bulunan yeni dini hareketler senkretik ve eklektik oluşumlar olarak tüm dünyada yayılmaktadır. Yeni dini hareketlerin metafizik yönünü temsil eden ve 1970'lerin başlarında görünürlük kazanan astroloji, yoga, reiki, bilinçaltı, kuantum ve biyoenerji gibi mistik deneyimler; din ile maneviyatın iç içe geçtiğini göstermektedir. İnternet tabanlı sosyal ağlarda ve özellikle sosyal medyada bu hareketlerin etki alanını her geçen gün genişletmesi, dijital platformların dinsel amaçlarla kullanılmasını ve dinin dijitalleşmesini beraberinde getirmektedir. Sosyal ağlarda icra edilen çevrimiçi dini ritüeller; şifa, enerji alanını güçlendirme teknikleri, yaşam çiçeği ve frekanslar gibi uygulamalar yoluyla arayış içindeki bireyleri kendisine çekmeyi başarmaktadır. Bu çalışma, Doğu Asya geleneklerinden beslenen ve son dönemde dijital platformlarda tamamlayıcı tedavi teknikleri kapsamında popülerlik kazanan yaşam çiçeği ile beden şifası uygulamasını konu edinmektedir. Çalışma, dijital dini sosyalleşme platformu olan 'Ferhan Sezer Altın Çağın Şifa Teknikleri', 'FS Yaşam Çiçeği Şifası' adlı Instagram hesabındaki 548 gönderiden yaşam çiçeği ile şifalanma, para okulu, özel kodlamalı altın çağ şifa takıları olarak üç kategoride (dini ve fihhi bağlayıcılık, göz ve dünya tasavvuru, akışkan tüketim) ele alınmaktadır. Gönderilerin büyük çoğunluğu metin içerikli olmakla birlikte araştırma, 31 Temmuz 2021'den 31 Ekim'e kadarki üç aylık süreçte incelenmektedir. İntagram hesabından yapılan paylaşımlar, dinsel söylemlere ve çevrimiçi ritüellere nitel araştırma tekniklerinden söylem analizi ile odaklanılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İnsanın anlam arayışı, dijitalleşme, yeni çağ akımları, çevrimiçi ritüeller, altın çağ şifa teknikleri.

Man's Search for Meaning in A Digitalized World: The Example of Golden Age Healing Techniques

Abstract

Religious thought, faith and ritual-oriented orientations, which provide the opportunity to find qualified answers to a person's search for meaning, have become an integral part of his everyday life. In the secularized world, the search for a person in question has brought up the phenomenon of new religious movements. Man needs modern sacred guides to fill his spiritual emptiness and the search for meaning. New

religious movements that are engaged in activities for this purpose are spreading all over the world with syncretic and eclectic formation. Mystical experiences such as astrology, yoga, reiki, the subconscious, quantum and bioenergy, which represent the metaphysical aspect of new religious movements and gained visibility in the early 1970's, show that religion and spirituality are intertwined. The expansion of the sphere of influence of these movements in Internet-based social networks and especially in social media every day leads to the use of digital platforms for religious purposes and the digitalization of religion. Online religious rituals performed on social networks; healing, techniques for strengthening the energy field, the flower of life and frequencies, such as practices such as attracting individuals in search of it. This study focuses on the application of body healing with the flower of life, which is fed by East Asian traditions and has recently gained popularity within the scope of complementary treatment techniques on digital platforms. The study is examined in three categories (religious binding, eye and world conception, fluid consumption) as healing with the flower of life, money school, golden age healing jewelry with special coding from 548 posts on the Instagram account 'Ferhan Sezer Golden Age Healing Techniques', 'FS Life Flower Healing', a digital religious socialization platform. Although the vast majority of the submissions are text-based, the research is being examined in the three-month period from July 31, 2021 to October 31. The shares made from the Instagram account are focused on religious discourses and online rituals with discourse analysis, which is a qualitative research technique.

Keywords: Man's search for meaning, digitalization, new age movements, online rituals, golden age healing techniques.

Structured Abstract

The New Religious Movements (NRMs), whose prevalence has been increasing since the middle of the last century, have formed the basis of new searches for the sacred, contrary to the dichotomous structure presented to modern people. The search for lost meaning has paved the way for the emergence of New Age Movements with new conceptualizations such as religious ascension, the return of the sacred, religious fundamentalism and pluralism. As modern man moves away from the holy, he needs modern holy guides to fill the spiritual void and search for meaning. New Age Movements, which carry out activities for this purpose, are a syncretic and eclectic formation that emerged in Western society and spread all over the world over time. The New Age Movement, which started to become widespread in Turkey in the 1960s, started to rise with energy healing activities, especially in the 2000s. Modern healing techniques such as 'reiki, theta healing, bioenergy, access bars, eft and flower of life' have gained importance in Turkey. Mystical experiences such as astrology, yoga, reiki, subconscious, quantum and bioenergy, which represent the metaphysical aspect of the new religious movements and became visible in the early 1970s; It shows that religion and spirituality are intertwined. The widening of the influence of these movements in internet-based social networks and especially in social media brings with it the use of digital platforms for religious purposes and the digitalization of religion.

Sharing from social network accounts, live broadcasts, IGTV videos and gift sessions on social media, which play an active role in the spread of modern healing techniques, promise to fill the spiritual void in individuals. Thus, New Age Movements, which are defined as 'mystical experiences, secular spirituality or alternative holiness', can find their place in the media and deliver their messages to large masses, and the number of religious-looking spiritualist groups is increasing day by day with the

opportunities offered by the new media. This study deals with the practice of body healing with the flower of life, which is fed by East Asian traditions and has gained popularity in the scope of complementary alternative therapy techniques on digital platforms recently. The Golden Age Healing Techniques, which try to produce an answer to the individual's search for meaning with the promise of spiritual satisfaction, are discussed. The visibility of healer practices in social media is examined in the context of Golden Age Healing Techniques (body healing with the flower of life), an energy healing movement known for its online healing practices on digital platforms. The study will be held on 31 July 2021 in three categories as healing with flower of life, money school, special coded golden age healing jewelry from 548 posts titled "Ferhan Sezer Golden Age Healing Techniques", "FS Flower of Life Healing" on Instagram account as a digital religious socialization platform. It is evaluated in the context of religious-spiritual discourse and online rituals in the posts shared open to all users, with discourse analysis, which is a qualitative research technique, within the three-month period from October 31 to July 31.

The Golden Age Healing Techniques, which are described as a first in the world, claim that they offer a heavenly life with symbols and actions, using both a secular and religious style. Thus, the founder Ferhan Sezer makes the symbol of the flower of life usable techniques for body and life healing and offers both collective and online counseling and training. It gives applications with brain, body healing, water healing, healing coded words and products, spiritual, energetic, frequency and vibrations. Ferhan Sezer, who invites himself to the heaven within you in the chaos of the world, shares his rituals (such as F. S. Golden Age's healing techniques, flower of life, body healing and coding) in the online space (Instagram) in order to catch the truth on the way to become a real human, to be purified and to be invited to heaven on earth. Healing with the flower of life, money school, "fiqhi binding", "eye-centered world vision" and "fluid consumption" as special coded golden age healing jewelry from 548 posts on Ferhan Sezer Golden Age Healing Techniques, FS Flower of Life Healing page on his Instagram account. are considered in three categories. The language and discourses used ("I wake up from heaven", "I am in the frequency of gratitude"), the symbols in the products sold (flower of life designed painting, wallet and necklaces) are identified with the mystical spiritist structure of paganist and far eastern philosophy. When the visual and textual shares are examined, it is seen that they take place in the New Age Movement, which is one of the religious movement areas. It also includes an occultist, esoteric mission. It is open to debate whether this group/formation/cult, as in the New Age Movement, is a religious movement, a movement that puts people in the center, offers healing techniques with the energy in the universe, promises salvation and inner awakening. Although it is not seen as a religious movement in that it does not have a central government and a charismatic leader, it has a religious character and structure in terms of being a secular spiritual subculture.

Giriş

Modern dönemde çeşitli düşünce akımlarının etkisiyle toplumsal hayatta radikal değişimlerin ortaya çıktığı bilinmektedir. Bu değişimler pek çok kurumsal yapılanmada olduğu gibi din kurumunun da geleneksel olarak yerine getirdiği işlevlerin sürdürülmesi konusunda çeşitli zorlukları beraberinde getirmiştir. Toplumsal kurumlara duyulan güvenin sarsılarak insanlar arası ilişkileri düzenleyen normların zayıflaması, yeni dini arayışlara kapı aralamıştır. Modernleşme, sekülerleşme, rasyonelleşme ve bireyselleşme gibi toplumsal süreçlerin etkisiyle kutsal olan sorgulanmış ve yerini kutsal dışı ya da profan olana bırakmış, modern insanın ihtiyaçlarını karşılayacak yeni inanç ve akımlar ortaya çıkmıştır. Modernleşme sürecinde dinin zayıflayacağına ilişkin öngörüler ve tartışmalar, 1960'lı yıllardan itibaren yeni bir olgunun yükselişine yol açmış ve yeni dini hareketler ortaya çıkmaya başlamıştır (Şentürk, 2004: 56-8). Weber'in tabiriyle '*dünyanın büyüünün bozulması*'yla (Weber, 2010, 2011) bireyin Tanrı ile olan ilişkisinin kurumlar tarafından değil de bireyin kendisi tarafından belirlendiği, dini konularda özgürce düşünme ve tartışma hakkının olduğu yeni bir alan doğmuştur (Ünal, 2011: 65).

Modernleşmenin aklın egemenliğine dayalı bir düzeni savunarak kutsal ve sezgisel olanı kamusal alanın sınırları dışında tutması, birey merkezli bir düşünceyi sistematize eden süreçlerin başlangıcını oluşturmuştur (Mirza, 2018: 69-70; Çapcıoğlu, 2017a). Bu sürecin beraberinde getirdiği sekülerleşme, dini kurumların itibarını azaltarak bireyin hem öznel yaşantılarını hem de toplumsal varoluşunu dine ihtiyaç duymadan da sürdürebileceği kanaatini yerleştirmiştir (Berger-Luckmann, 2015: 53). Ancak bireyin merkeze alınarak kutsalın dışlandığı böyle bir toplumsal yapılanmada beklentilerin karşılanamaması, modern insanı her geçen gün daha da yalnızlaştırmıştır. Bireyin dünyasında oluşan derin varoluşsal boşluk ve kaygılar; 'seküler ruhsallıklar -seküler ezoterizm, okültizm (Hanegraff, 1999: 152), alternatif kutsallıklar ve terapi kültürleri' (Kirman, 2010: 284) gibi akımlar tarafından doldurulmaya çalışılmıştır.

Geçtiğimiz yüzyılın ortalarından itibaren yaygınlığı giderek artan Yeni Dini Hareketler (YDH), modern insana sunulan dikotomik yapının aksine kutsala yönelik yeni arayışların zeminini oluşturmuştur (Mirza, 2018: 18). YDH'ler, kimi zaman yeni dini organizasyonlar ve alternatif dini hareketler, kimi zaman da pejoratif anlamlar atfedilerek 'kült' olarak nitelendirilmiştir (Zuckerman, 2010). İlk örneklerine

1960’larda Batı toplumlarında rastlanan, 1970’li yıllarda görünürlüğü gittikçe artan ve 1980’lerde etkinliği kısmen azalan bu hareketler, son yıllarda dini açıdan çoğulcu, eklektik formlar altında ve yeni manevi arayışlara yönelme şeklinde yeniden kendini göstermiştir (Uluç, 2013: 105; Çapcıoğlu, 2016: 325-340). YDH’ler bir taraftan yayılmaya devam ederken diğer taraftan yeni düşünce ve tecrübelerle kuşatılan modern birey, Yeni Çağ (New Age) Akımı (YÇA) olarak adlandırılan ve kadim ruhsal öğretilerin yanı sıra Hint ve Uzak Doğu dinlerinin mistik felsefelerinden (Arslan, 2006: 13) beslenen maneviyatçı akımlar tarafından kuşatılmıştır. Söz konusu öğretilerin yaygınlaştırdığı modern şifa tekniklerinin görünürlüğü halen artmaya devam etmektedir. Bu çerçevede modern şifacılık tekniklerinden olan enerji şifacılığı, bireylerin her türlü problemlerinin çözüleceği inancını yaygınlaştırmaktadır (Erdoğan ve Çınar, 2011: 87). Anlam arayışını sürdüren birey, enerji tekniklerinden haberdar olmak istemekte ve sosyal ağlar üzerinden organize edilen şifa grupları aracılığıyla bir kolektivitinin üyesi haline gelmektedir.

Yeni Çağ Akımları (YÇA) özellikle 2000’li yıllarda enerji şifacılığı faaliyetleri ile yükselişe geçmiştir. Ülkemizde ‘reiki, theta healing, biyoenerji, access bars, eft ve yaşam çiçeği’ gibi modern şifa teknikleri önem kazanmıştır. Modern şifa tekniklerinin yaygınlaşmasında aktif rol oynayan sosyal medyadaki sosyal ağ hesaplarından yapılan paylaşımlar, canlı yayın, IGTV videoları ve hediye seanslar bireylerdeki manevi boşluğu doldurmayı vadetmektedir. Böylece ‘mistik deneyimler, seküler maneviyat ya da alternatif ruhsallıklar’ olarak tanımlanan YÇA’lar, medyada kendilerine yer bularak mesajlarını geniş kitlelere ulaştırabilmekte ve yeni medyanın sunduğu imkânlar ile dinsel görünümlü maneviyatçı grupların sayısı her geçen gün artmaktadır. Bu çalışmada manevi açıdan doyuma ulaştırma vaadiyle bireyin anlam arayışına cevap üretmeye çalışan Altın Çağ Şifa Teknikleri ele alınmaktadır. Dijital platformlardaki çevrimiçi şifa uygulamaları ile bilinen bir enerji şifacılığı hareketi olan Altın Çağ Şifa Teknikleri (yaşam çiçeği ile beden şifalanması) bağlamında şifacı pratiklerin sosyal medyadaki görünürlüğü incelenmektedir. “Ferhan Sezer Altın Çağ Şifa Teknikleri” başlıklı Instagram hesabı, özellikle din-manevi söylem ve çevrimiçi ritüeller bağlamında değerlendirilmektedir.

İnsanın Anlam Arayışı ve Yeni Çağ Akımları

İnsanın anlam arayışındaki anlam sözcüğü beşeri varoluşun özünü ifade etmektedir. Yaşam boyu devam eden bu arayışın sonucunda hakikatin bilgisine ulaşma isteği, insanın belirsizlikten kurtulup hayattaki konumunu tayin etmesi bakımından önem arz etmektedir (Çapcıoğlu ve Yürük, 2010: 22-5; ayrıca bkz. Çapcıoğlu, 2020a). Çünkü insan, hayatı anlamlı kılma çabası içinde olan bir varlıktır.

Onun kendisine anlamlı bir dünya kurma girişimi; dışsallaştırma, nesnelleştirme ve içselleştirmeden oluşan temel diyalektik süreçlerde (Berger, 2011: 53) gerçekleşmektedir. Bu süreçlerde bireyin anlam dünyasında yaşadığı krizlerin çözümlenmesi ise stratejik rol oynamaktadır (Berger, 2011: 88). Çünkü insan tamamlanmamış bir varlık olduğu için kendi dünyasını yine kendisi kurmaktadır (Ünal, 2011: 141-142). Bu süreçte bireyselleşen ve öznelleşen birey, ruhsal, dinsel ve toplumsal bakımdan birtakım alternatiflere yönelerek anlam arayışına türlü cevaplar bulmaya çalışmaktadır.

Modernleşme sürecinde hızlanan anlam arayışı dinin toplumsal hayatta gerileyeceğine ve toplumsal işlevlerinin zayıflayacağına ilişkin iddialardan beslenmektedir. Bu durum klasik sekülerleşme teorisinin temel yaklaşımını oluşturmaktadır (Çapcıoğlu, 2017b: 141-152). Sekülerleşme teorisinin söz konusu iddiası, P. L. Berger gibi ılımlı sekülerleşme (Furseth ve Repstad, 2011: 157) taraftarlarınca (dünyanın kutsaldan uzaklaşmasının aksine) gündelik hayatta dinin yeniden aktifleşmesi ve 1960'lardan sonra yükselişe geçmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Modern dünyadan el etek çekmesi beklenen dinin çoğulcu bir yapıya bürünerek varlığını devam ettirdiği görülmektedir (Bahadır ve Çapcıoğlu, 2021: 13). Modern dünyada o; *görünmeyen din* (Luckmann, 2016), *ait olmadan inanma* (Davie, 1994; 2005: 204) *kişiyeye özgü din formları* (Wuthnow, 2012) gibi kavramsallaştırmalarla gündeme gelmiş ve yeniden mevcudiyeti söz konusu olmuştur (Gürbüz, 2020: 26). Touraine'in (2000, 339) *Modernliğin Eleştirisi*'nde belirttiği gibi din; modernliğin kriziyle anlamını kaybeden dünyayı yeniden şekillendirmektedir. Zira bu süreçte parçalanmış ancak bileşenleri yok olmamıştır (Gürbüz, 2021: 23). Sonuçta; kaybedilen anlam arayışı, dinsel yükseliş, kutsalın geri dönüşü, dinsel köktencilik ve çoğulculuk gibi yeni kavramsallaştırmalarla YÇA'nın ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır.

Modern dönemdeki değişimlerle kurumsal dinlerin zayıflaması bireyin yeni kutsallık tarzlarını keşfetmesini sağlamıştır. Aşırı rasyonelleşme ile birlikte maneviyattan uzak yaşam formlarının yaygınlaşması, anlam kaybına ve maneviyat açılığının yeniden nüksetmesine yol açmıştır. Bu durum bireyselleşme, öznelleşme ve ontolojik güvensizlik bağlamında mistik ve büyüsel niteliklere sahip yeni dini akımların ortaya çıkışına zemin oluşturarak (Arslan, 2006: 9) dini çoğulculuğa yönelik vurguyu güçlendirmiştir (Arslan, 2015: 59-60).

YÇA'nın yükselişi, kutsal bağlılıkların modernliğin tehdidine maruz kalmasıyla birlikte görünürlük kazanmıştır. YÇA, metafizik âlemle bağı zayıflayan

modern insana kaybettiği anlamı yeniden sunmayı vadetmektedir (Köse, 2019, 18-9). Bu süreçte artan çeşitlilik ve çoğulculuk nedeniyle artık din, seçimi yapılabilen bir olgu haline gelmektedir (Arslan, 2015: 61). Bireyler sekülerleşen hayatın derin boşluklarını doldurmak ve belirsizliklerinden kurtulmak için yeniden kutsala sığınmakta ve yeni çağ akımlarına katılmaktadır. Bu durum, dinin oryantal uyanışı, yeniden kuruluşu ve yeni dini bilinçlilik gibi nitelemelere konu olmaktadır. 1960'lı yıllardan itibaren ekonomik olarak gelişmiş ülkelerdeki söz konusu akımlar; evanjelizm, fundamentalizm, mistik, paranormal inanç ve uygulamalar gibi dini-manevi kategoriler kapsamında incelenmektedir (Arslan, 2006: 11)

Bu yeni dönemde YÇA ya da paranormal inançlar, kişinin manevi/dini dünyasına yeni anlam kodları getirmiş, gelinen noktada kutsala dönüşten ve kutsalın patlamasından bahsedilir olmuştur. Özellikle mistik, ezoterik ve paranormal inançların son dönemde yaygınlaşması; paranormalizm denilen küresel bir fenomen olarak insanların ilgi alanına girmiş ve manevi/dini hayatın henüz yeterince fark edilemeyen aysbergine dönüşmüştür (Arslan, 2015: 55-56). Sekülerleşme sürecinde kurumsallaşmış dinlerin gerilemesinin paranormal inançlarda meydana getirdiği artış, parapsikoloji gibi yeni çağ (new age) yarı (quasi) sahte (pseduo) bilimsel yaklaşımları aracılığıyla yeni inanış biçimlerini ortaya çıkarmıştır (Parladır ve Özkan, 2015: 175).

Din sosyoloğu James Beckford, yeni inanış biçimlerine birinci kategoride Asya Felsefi Gelenekleri (Unification Church, ISCKON, Divine Light Mission, Eckankar, Rajneshh Foundation), ikinci kategoride Amerikan Pozitif Düşünce Geleneği, zihin kürü, hümanistik ve gestalt psikolojisi (scientology gibi), üçüncü kategoride ezoterik astroloji sistemleri, okült, büyücülük, sufizm ve cadılık; son kategoride ise Evanjelik Hristiyanlığın ortaya çıkardığı mesihçi toplulukları dahil etmektedir. YÇA'lar, Bekford'un üçüncü kategorisinde yer almaktadır (Beckford, 1987: 391).

YÇA, sekülerleşen dini yapıların dikkat çekici bir tezahürüdür. Çünkü bu süreçte din bireysel bir seçim meselesi haline gelir ve kendisini dini kurumlardan ayırır. Dahası 'gerçek din' olarak kabul edilen olgu, YÇA ile pek de uyumlu değildir. Burada YÇA, diğer birçok konuda olduğu gibi, kendini dini aydınlanmanın karakteristik mirasçısı görmektedir (Hanegraff, 1999: 153). YÇA¹ modernitenin krizi

¹ YÇA (New Age) kapsamındaki inanç ve uygulamaların ortaya çıkışı 1900'lü yıllara dayandırılrsa da, akademik çevrelerin dikkatini çekmesi 1950'li yıllardan sonra olmuştur. Wouter J. Hanegraff UFO kültürüne inanan gruplara 'proto-new age' tanımlaması yapmaktadır. New age temsilcilerinden biri olan David Spangler, dönüştürücü ve yaratıcı ruhu ifade etmeye yönelik bir alan olarak nitelemektedir.

ile insanın hayatını anlamlandırma ve kaygılarını giderme konusunda yaşadığı varoluşsal krizlerin neticesinde aşırı rasyonelleşmenin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Hızlı toplumsal değişimin beraberinde getirdiği sorunlar YÇA'nın meşruiyet zemini bulmasını sağlamıştır. Bununla birlikte modernliğin krizinin yol açtığı bu durum, postmodern bir alandan da beslenmekte ve böylece mileneryalist görüşleri yaygınlaştırmaktadır. Bu nedenle yeni çağ akımlarında yeniden doğuşa ve yenilenmeye ilişkin inanışlara vurgu yapılmaktadır (Arslan, 2006: 19).

Yeni çağ akımlarının kökleri genellikle 19. yüzyıl sonu ezoterik kültüre, bazılarınsı ise 20. yüzyılda ortaya çıkan insan potansiyellerini geliştirme akımlarına dayanmaktadır. YÇA, gizli-doğüstü güçlere yönelik inanışlar (*okültizm*), insan potansiyellerini geliştirme akımları (*human potential movements*), neo-paganizm, büyücülük (*witcraft*), şamanizm ve satanizm gibi akımlara kadar uzanan mistik ve ezoterik inançları kapsamaktadır. Manevi uyanış, keşif, kozmik bilinçlilik ve doğanın bütünlüğüne inanma (*holism*) gibi başlıklar da bu kapsamda değerlendirilmektedir (Hanegraff, 1996: 522).

Seküler trendlerin etkisiyle küreselleşen YÇA'lar (Pearson, 2002: 187-8) Batı okültizmi ve Doğu mistisizmden esinlenen çeşitli inançların oluşturduğu bir mozaik görünüme sahiptir (Biçer, 2006: 28). YÇA'lar, fenomenolojik açıdan incelendiğinde; insanı merkeze alan, Tanrı'yı evrendeki kozmik enerjinin kaynağı olarak değerlendiren ve sundukları kurtuluş reçetesi ile içsel uyanışı sembolize eden mistik oluşumlardır. Hanegraff, YÇA'yı; tinsel bir alt kültür olarak tanımlamakta ve modern toplumlarda dini karakterli bir inanış hareketi olarak ortaya çıktıklarını belirtmektedir (Pınarbaşı, 2021: 55). YÇA'lar, bireyin kendisini gerçekleştirmeye yönelik arayışını desteklemesi ile tinsellik, maneviyat ve inanç gibi kavramlarla ilişkilendirilmelerinden dolayı "din" kategorisine dâhil edilmektedir (Mirza, 2018, 19). Diğer taraftan seküler ve ezoterik bir dil kullandıkları için kendilik bilinci ve farkındalığın geliştiği topluluklar olarak adlandırılmaktadır (Hanegraff, 1996: 522).

YÇA'lar, eklektik bir yapıya sahip olmalarından dolayı dini bir akımdan ziyade bir düşünce sistemi, çeşitli dinlerden derlenen bir felsefe; astroloji, rüya, bitkisel tedavi, Feng Sui, mistisizm gibi çeşitli alanları kullanan bir ticari organizasyon; mistik tedavi tekniklerine başvuran bir kült hareketi olarak da tanımlanmaktadır. YÇA adı altında toplanan maneviyatçı gruplar, yeni ruhsal

1970'lerin başlarında daha fazla görünürlük kazanan YÇA (New Age Movement), spiritüalizm, teosofi ve yeni düşünce gibi mistik deneyimleri vurgulayan doğu dinlerinin öğretilerine dayanan bir yapılanma olarak tanımlanmaktadır (Pınarbaşı, 2021, 57).

eğilimler olarak rasyonelliğe, geleneksel dine ve teknolojinin yıkıcı etkilerine holistik bir yaklaşım sergilemektedir. İçlerindeki pek çok inanç ve uygulama ile çeşitli muğlaklıklar kadar popüler alternatif kutsallıkları da bünyelerinde barındırmaktadır (Aydın, 2015: 43-4). Bu nedenle YÇA'lar; 'Batı ezoterizmi' (Hanegraaff, 1996), 'çağdaş alternatif dinler' (Hunt, 2003), 'Protestan halk dini' (Clark, 1982; Cohn, 1994), 'geleneksel Hindu uygulamalar' (Fuller 1992; Heelas ve Woodhead, 2005: 301), 'statik bir organizasyon' (Houtman ve Mascini, 2002: 458), 'kendin yap dini' (Baerveldt), 'seç ve karıştır dini' (Hamilton), 'alakart tüketim dini' (Possamai), 'spiritüel market' (Lyon) gibi nitelermelerle de anılmaktadır (Doğan, 2020: 29). Çok geniş yelpazede inanç ve deneyimlere yer veren bir hareket olarak YÇA; bir yandan reenkarnasyon, astroloji, teosofi, paganizm, büyücülük, astrofizik, parapsikoloji, eft, reiki, kişisel gelişim, beden şifası gibi mistik öğelere sahipken diğer yandan paranormalizm, alternatif tıp, şifacılık ve UFO'lojiyi içermektedir (Arslan, 2006: 15-16). Ayrıca yüksek benlikle iletişim (kanal olma, rüyalar, hipnoz, meditasyon), kişisel gelişim ve insani potansiyelin açığa çıkması (psikosentez, nlp, astral seyahat), şifa çalışmaları (reiki, biyoenerji, zikir, nefes çalışmaları, yoga), kehanet (astroloji, tarot, numeroloji) gibi uygulamaları da kapsamaktadır (Başkaya, 2006: 104). Nihayet YÇA okültist ve spiritüalist oluşumlar, popüler psikoloji, meditasyon ve uzak doğu mistik uygulamaları, astroloji gibi yeni inanışları müşterilerine servis etmiş olmaktadır (Ünal, 2011: 215).

YÇA modern hayatın kargaşası karşısında anlam arayan bireyleri manevi yönden arındırmayı, böylece mutluluğa, bolluğa, berekete ve şifaya ulaştırmayı vadetmesi nedeniyle yoğun talep görmektedir. Çünkü bireyin anlam arayışının odağında inanma duygusu yer almaktadır (Çapcıoğlu-Yürük, 2010: 25). İnsanın anlam arayışında varoluşun gizemi, bireysel yaşantılar ve benlik algısı gibi konular kutsal ile ilişkiyi belirleyen en temel başlıklardır. Böylece yeni çağ akımları bireyselleşme sürecinde maneviyat temelli bir varoluş felsefesinin ortaya çıkışına katkıda bulunmaktadır. Doğu ve Batı gizemcilerinin çeşitli öğretilerinin yanında sekülerleşme ve tekno-bilişimsel değerlerin bireylerin gündelik yaşantılarına nüfuz etmesi, kutsala ilişkin yeni söylemlerle kişisel gelişim ve akıl yürütmelerine uygun brikolaj inançların gelişimini gün geçtikçe daha da popüler hale getirmektedir.

Modern Şifacılık Yönelimleri

Modern dünyanın krizi ve anlam arayışının ürünü olan YÇA ya da paranormal inançlar, postmodern dönemde yükselişe geçmiş ve bireyin manevi ihtiyaçlarını karşılama alanı olmuştur (Tosun ve Cesur, 2018: 171-2). YÇA'nın etkisiyle son dönemlerde yaygınlaşan şifacılık yönelimleri maddi-manevi huzursuzluk, krizler ve

değersizlik duygusu gibi durumlarla sıkça karşılaşan modern insanın problemlerine alternatif çözümler sunmaktadır. YÇA'lar modern dönemde şifa anlayışını geçmişteki inançlardan farklı seküler bir perspektifte inşa etmektedir. Böylece modern trendler dönün şifacılarını eft, bilinçaltı ve kişisel gelişim gibi yeni kalıplara büründürerek yeni bir şifacılık türü geliştirmektedir (Arıcı, 2021a: 239-241). İnsanların manevi beklentilerini karşılamayı amaçlayan bu yeni inanış biçimleri, şifa kültürleri ve gruplarından oluşmaktadır.

Tarih boyunca insanın muhtelif hastalıklar karşısında şifa arayışında olduğu bilinmektedir. Bu arayışta “şifa” kavramına yüklenen anlamın kısaca açıklanması gerekir. ‘İyi etmek, sağlığına kavuşturmak’ anlamlarına gelen ‘şifa’, Batı dillerinde ‘heal’ sözcüğü ile ifade edilir ve ‘kişinin sağlığına geri döndürülerek manevi bütünlüğüne yeniden kavuşturulmasını’ tanımlar (Arıcı, 2021b: 294). ‘Şifa’ uygulamaları, hastalığın giderilmesinde öncelikle ruhun tedavi edilmesini hedeflediği için hastanın sadece bedenini değil, ruhunu da iyileştirmeyi amaçlamaktadır (Kaplan, 2015: 189). Batı ülkelerinden sentezlenerek modern bir şekle büründürülen ‘şifacılık’ uygulamaları, İslam dünyasında da yeni bir piyasa oluşturmaktadır (Aslan, 2016: 314; Aysoy, 2013). Esasen Kur’an-ı Kerim’de Allah’ın isimlerinden biri olan ‘eş-Şafi’, şifayı ve devayı verenin, kişinin manevi sıkıntılarını giderenin Allah olduğu inancını dile getirmektedir. Kur’an’da altı yerde² geçen ‘şifa’ sözcüğü, dini-manevi ve bedensel olarak hastalıkların ilacıdır (Erten, 2020: 403). Hristiyan teolojisinde de şifayı Tanrı’dan bekleyip Tanrı’dan bulma anlayışı vardır (Arıcı, 2021b: 295). Hz. İsa, ‘şifa mucizesi’ ile kendisine inanan herkesin hastalıklarını iyileştirerek şifa bulmasını sağlamıştır. Hristiyanlıkta çeşitli şekillerde devam eden şifa uygulamalarının en bilinen örneği vaftizdir (Erten, 2020: 394). Budizm ve Hinduizm’de ise ‘şifa’nın; panteizm, spiritüalizm ve kozmolojiden beslenen yoga ve meditasyon ile geleceğine dair yaygın bir inanış vardır. Dolayısıyla birçok inanışta ‘şifa’ maddi-manevi iyileşmeyi ifade etmektedir. Bu çerçevede YÇA’nın kullandığı şifa türü olarak enerji şifacılığına (*energy healers*) değinmek gerekir.

YÇA başlığı altında Doğu’nun mistik anlayışıyla harmanlanan (Arslan, 2006: 13) yeni inançlar modern şifacılık yönelimleri ile enerji şifacılığı (*energy healers*) adı altında yeni gruplar oluşmaktadır. Günümüzde modern şifacılık yönelimlerinden enerji şifacılığı manevi şifalanma uygulamalarıyla yaygınlaşmaktadır. Enerji şifacılığı vücuttaki enerjeyi harekete geçirmeyi amaçlayan yöntemlere dayanmaktadır. Buna

² Bkz. et-Tevbe 9/14; Yunus 10/57; el-İsra 17/82; el-Fussilet 41/44; en-Nahl 16/69; eş-Şuarâ 26/80.

göre her insanın bir enerjisi vardır ve bu enerji kendi kendine harekete geçebilmektedir.³ Bu yaklaşım şifacının konumunu geleneksel kültürden farklılaştırmaktadır. Burada şifacı, manevi bir otorite değil, uyguladığı yöntem ve tekniklerle kişinin enerjisini harekete geçirerek rahatsızlığının çözümüne katkıda bulunan kişidir (Healas, 1999: 83).

YÇA inançları arasında kabul edilen enerji şifacılığı her kesimden insana hitap etmekte ve kişisel, fizyolojik tüm problemlere çözüm sunmayı amaçlamaktadır. Enerji ile şifalanma; insanın fiziksel bedeni dışında; eterik, astral, mantral ve spiritüel bedenlere sahip olması, enerjinin çakralardan bedene akması, kişinin kendini bedensel ve ruhsal açıdan iyi hissetmesi olarak anlaşılmaktadır (Aubyn, 1998: 50). Şifa verme ve şifalanma, bedenin süptil bir enerjiye sahip olduğuna ve evrenin bahşettiği bu enerjinin ruhsal boyutta kullanılması düşüncesine dayanmaktadır (Erdoğan ve Çınar, 2011: 87). Enerji ile şifalanma tekniklerindeki şifa kavramı kişinin kendine karşı dürüst olması, önyargılarından kurtulması, ‘kendisi’ ve gerçek bir ‘ben’ olmasını ifade etmektedir. Enerji ile şifalanma tekniğinde enerji kanalının temiz olmasının yanı sıra doğru zamanda ve yerde kullanılmasının kişiyi rahatlattığı, günlük ve geçmiş problemlerindeki blokajı engellediği ve doğru şifa alımı ile sonuçlandığı belirtilmektedir (Wynee, 2017: 22).

Bedendeki hastalıkların kişinin kendi kendine şifalanması ile ortadan kalkacağı inancı, modern şifacılıkta birçok teknik ve uygulama ile gerçekleştirilmektedir (Başkaya, 2006: 110). Enerji şifacılığı uygulamaları farklı inançlardan derlenen verilerle inşa edilmekte ve ülkemizde reiki, meditasyon, nefes egzersizleri, aura temizliği, nlp, biyoenerji gibi birtakım kişisel gelişim ve şifacı gruplar tarafından tercih edilen uygulamalarla günden güne artmaktadır. Kişinin geçmişindeki olumsuz bilinçaltı girdilerinin temizlenmesi (Günay, 2011: 85), farkındalık geliştirme, bolluk bereket atölyeleri ile şifalandırma çalışmaları da yapılmaktadır.

Enerji ile şifalanma teknikleri; geçmişte bilinçaltına itilen olumsuzlukları giderme, bolluk ve bereket taleplerine yönelik seanslar düzenleme gibi uygulamalarla bireylere sunulmaktadır. Bireyler, medya ve sosyal medya araçlarının sağladığı kolaylıklarla şifa gruplarına daha fazla yönelim göstermektedir. Böylece kutsalın yeniden tezahürü adı altında oluşturulan bu grupların şifa kavramının boyutunu değiştirerek yalnızlaşan bireye toplumsallığın varlığını hissettirdiği anlaşılmaktadır.

³ “Şifa Enerjisi”. (Erişim 14 Eylül 2021). <https://www.okumanya.com/sifa-enerjisi-nedir-5-sifa-enerjisi-teknigi.html>.

Modern dünyada kendini manevi açıdan boşlukta ve yalnız hisseden bireye psikolojik terapi teknikleri ile yaklaşmakta ve bu bağlamda gelişen enerji şifacılığı uygulamaları bireyin inancına göre uyarlanmış hizmetleriyle gittikçe popülerlik kazanmaktadır (Arıcı, 2021b: 320). Eski Hint ve Uzak Doğu dinleri ile mistik felsefelerinden derlenen söylemleriyle enerji şifacılığı uygulamalarının hedef kitlesi, dini hassasiyeti zayıf olan ve anlam arayan kişilerdir. Bu uygulamalar hemen her kesimden insana sosyal medya aracılığı ile kolaylıkla ulaşabilmektedir. Ülkemizde enerji şifacılığı uygulamalarına ilgi her geçen gün artmaktadır (Arıcı, 2021b: 239). Bu kapsamdaki uygulamalar arasında ülkemizde ve dünyada ilk olarak Ferhan Sezer tarafından hayata geçirilen, cennet frekansında yüzyüze ve çevrimiçi eğitimler verildiği iddia edilen yaşam çiçeği (*flower of life*) ile bereket ve şifa tekniği popüler hale gelmiştir. Ferhan Sezer'in tekniği olan yaşam çiçeği, varoluşun özünü ifade eden, bolluk, bereket, sevgi ve evrenle bütünleşme enerjilerini taşıyan sembol olarak ifade edilmektedir.⁴

Yüzyıllardır insanlık için özel anlamlar taşıyan kutsal geometri adıyla anılan on dokuz çemberli bu figür, kadim imge ve sonsuz bolluğun sembolü olarak kabul edilmektedir (Albayrak, 2016: 274). Çiçeğe benzerliğinin yanı sıra meyve ağacını da temsil eden sembolün, Mimar Sinan'ın eserlerinde, Hacı Bektaş-ı Veli Türbesi'nde ve Pompei şehrinde de kullanıldığı söylenmektedir. Ayrıca yaşam çiçeğine atfedilen kutsallık içinde bulunan ilk yedi çember dünyanın yedi günde yaratıldığı rivayeti ile de bağdaştırılmaktadır. Özellikle Platon'un beş özel cismi ile Metatron'un küpünü ve Vesica Pisces sembollerini içermektedir. Her şeyi oluşturan kutsal oranların ifadesi olan bu sembol semavi dinlerde yaratılışın mükemmelliğini, Budizm'de Buddha'nın aydınlanmaya ulaştığı yeri temsil etmektedir. Evrenin yaratılışını ve bolluk enerjisini aktaran en güçlü sembol olduğu düşünülmekte; taşındığında ve kendisiyle meditasyon yapıldığında, maddi-manevi zenginleşmeye ve bolluk-bereket vesile olacağına inanılmaktadır. Bu sembolün, ayrıca içimizdeki öz cevher ile irtibatın sürekliliğini sağlayan imge olduğu kabul edilmektedir.⁵

⁴ “Yaşam Çiçeği”. (Erişim 11 Eylül 2021). <https://www.yasamcicegisifa.com/>, <http://ferhansezer.com/>

⁵ “Yaşam Çiçeği”.

https://tr.wikipedia.org/wiki/Ya%C5%9Fam_%C3%87i%C3%A7e%C4%9Fi, <https://altinbaslife.com/mucevher/yasam-ciceginin-bilinmeyen-sirri>, <https://ql.com.tr/articles/kutsal-geometri-yasam-cicegi>, <https://blog.mitr.com.tr/yasam-cicegi-sembolunu-neden-kullanmalisiniz>, <http://www.dinvemitoloji.com/2018/05/yasam-cicegi.html>. (Erişim 11 Eylül 2021).

Yaşam Çiçeği ile Şifa Tekniği Ferhan Sezer tarafından beyaz, mavi, beyaz zambak, sarızambak, altın, mor, akustik pembe, akustik turuncu, lotus çiçeği gibi şifa kodlamalı sözler ile bedensel farkındalık, çakra açılımı ve kendini bulma gibi seçenekleriyle arayış içinde olan bireylere sunulmaktadır. Yaşam çiçeği sembolü ürünler ile şifalanma çalışmaları ve bu çalışmalarda tekrarlanan şifalı sözlere gerçekten inanan kişiler, enerji şifacılığından yararlanabilmektedir. Sembol ve dil üzerinden gerçekleşen şifalanma, frekansın değişeceği, yaşamdan zevk alma, arınma, günlük sıkıntılardan rahatlama yönelik dua paketi olarak sunulmaktadır. Ferhan Sezer *Yaşam Çiçeği ile Şifa Tekniği*'ni beden şifası, yaşamda enerji kullanımı, su şifası gibi daha birçok teknikle insanlığın hizmetine sunduğunu belirtmektedir.

Yaşam Çiçeği ile Şifa Tekniği örneğinde YÇA, sembol ve imalara dayalı bir dil geliştirmekte, modern dünyada inanç zemininin kayganlaşmasıyla oluşan manevi boşluğu doldurmaya çalışmaktadır. Bu boşluğum, semboller üzerinden anlam arayışının giderilmesi, enerjinin doğru akması ve gerçekleşmesi için uygulanan seanslar ile doldurulması amaçlanmaktadır. Bireylere kaliteli yaşam sunma, sıkıntı ve problemlerini giderme vaadiyle beden, zihin ve ruh dengesini korumaya yönelik enerji terapi ve uygulamaları ücretli ve ücretsiz olarak sunulmaktadır. Ülkemizde de kişisel gelişim, yoga ve meditasyon gibi enerji yoluyla şifa uygulamaları gittikçe popülerlik kazanmakta ve katılımcıların ilgisini çekmektedir. Bu ilgide etken rolü yeni medya platformları oynamakta ve söz konusu çevrimiçi topluluklara katılım sosyal medya hesapları aracılığıyla gerçekleşmektedir.

Altın Çağ Şifa Teknikleri

Altın çağ⁶ olarak adlandırılan 21. yüzyıl bilgelik çağında bireylerin ihtiyaç ve taleplerinin farklılaşacağı, arayış, anlam, içsel dünyada özgürleşme ve bireyselleşmenin yaşanacağı iddia edilmektedir. Son zamanlarda geleneksel din anlayışının dışında farklı din ve inançlara, mistik, ruhçu ve paranormal olgulara yönelimin artması, bu iddiaları destekleyen göstergeler arasındadır (Günay, 2003: 2; Arslan, 2006: 21). Ülkemizde bu tür uygulamaların ortaya çıkış nedenleri arasında aşağıdaki hususlar sayılmaktadır: Modernleşme, bireyselleşme, yabancılaşma, insan doğasında bulunan gizemli olana merak, apolitikleşme, küreselleşme, aşırı dünyevileşme, rasyonalizasyon, çözülme ve İslam'a güvensizlik, geleneksel İslami söylemin güncellikten uzak oluşu, kişilerarası iletişim ihtiyacı, psikolojik arayış ve hoşgörü (Pınarbaşı, 2021: 90-94). Dinsel yükseliş, kutsalın geri dönüşü, dinsel

⁶ Türk mitolojisinde, halk inancında ve toplumsal felsefe de mükemmel dünya halidir. Wikipedia. "Altınçağ". (Erişim 21 Eylül 2021). <https://tr.wikipedia.org/wiki/Alt%C4%B1n%C3%A7a%C4%9F>

köktencilik ve çoğulculuk gibi yeni kavramsallaştırmalar ile bu akımların ortaya çıkışı sadece fiziksel dünyada değil, dijital platformlarda da kendini göstermektedir. Dine ve maneviyata yönelik ilgi, dijital platformlarda faaliyet gösteren kişi ve gruplar aracılığıyla sosyal ağlarda taraftar bulmaya devam etmektedir (Bahadur ve Çapcıoğlu, 2021: 13). Modern dünyada mistik arayışlar, bireyselleştirilmiş biçimleriyle tezahür etmekte ve bu anlamda insan merkezli bu yaklaşımlar terapi kültürleri, seküler ruhsalıklar, alternatif terapiler ve paranormal inançlar olarak, yeni kitle iletişim araçlarıyla toplumun gündemine taşınmaktadır (Arslan, 2006: 16).

Dinlerin dijital platformlarda temsiline ve interaktifliğine imkân sağlayan yeni medya ortamları geleneksel medyadan ayrılmaktadır. Yeni medyanın ortaya çıkışıyla birlikte iletişim süreci ve biçimi köklü bir biçimde değişmiştir. Bu durum yeni bir din anlayışını, sanal din ya da dijital din kavramını gündeme getirmiştir. Günümüz iletişim teknolojilerinin toplumsal yaşama egemen olduğu çağ olarak tanımlanan dijital çağ, toplumsal hayatın kültürel, iktisadi ve dini boyutlarını da içine alarak bir dijitalleşme sürecini meydana getirmiştir. 2020 yılının başlarından itibaren tüm dünyayı etkisi altına alan Covid-19 salgını bu süreci daha da hızlandırmıştır (Çapcıoğlu ve Kaya, 2021). Dijitalleşmenin en önemli ayağını oluşturan yeni medya; din, dindarlık ve maneviyatın boyut ve içeriklerinde değişimlere neden olmuştur (Çapcıoğlu ve Anık, 2021: 27-43; Çapcıoğlu, 2020b). Toplumsal yaşam ile dijital dünya arasındaki geçişkenlik dinin de medya alanında varlığını sürdürmesine imkân sağlamıştır. Kurumsal etkinliği zayıflayan dinin alanı (geç modern dönemin paradoksal sonuçları çerçevesinde) bireyin ilgileriyle sınırlandırılmıştır. Bu sınırlılıklar nedeniyle fiziksel dünyanın imkânları ile özdeşleştirilen toplu ibadet ve dua gibi ritüeller sanal temsiller aracılığıyla dijital platformlara taşınmıştır (Narmanlıoğlu, 2015: 70; Haberli, 2019: 308). Bununla birlikte son yıllarda geleneksel dini inanç ve ritüellerin internet ortamındaki kullanımı tartışılmaktadır (Campbell, 2006: 4).

Modern insanın anlam arayışında en etkili araçların başında yeni medya platformları gelmektedir. Yeni medya, büyü bozulan dünyanın adeta yeniden büyülenmesi işlevini üstlenmektedir. Bu süreçte insanın anlam arayışında paranormal inançların işlevselliği artmaktadır (Arslan, 2015: 66). Paranormal inanç ve uygulamalar kutsalın yeni medyadaki üretimine ve yeni anlam arayışına alternatifler oluşturmaktadır. Söz konusu inanışlar yeni medya mecralarında kendilerine yer bularak mesajlarını geniş kitlelere ulaştırabilme fırsatı yakalamakta ve böylece çeşitli 'dinsel/maneviyatçı' görünlere sahip olabilmektedir (Gazneli ve Kılıç, 2020: 198; Karaarslan, 2015: 28-9). Günümüzde internet, manevi doyum amaçlı arayışların

dijital ağlardaki temsiline aracılık eden önemli bir işlevi yerine getirmektedir. İnternette sesli, görüntülü ve multimedya iletişim imkânına kavuşan YÇA'lar, bireylerin ruhsal açıklıklarını doyurmayı vadetmektedir (Vardi, 2015: 146). Dijital dünya ihtiyaca göre içerik düzenlemeleriyle arayış içindeki bireylere fiziksel temas olmaksızın tek bir tuş ile kolektifleşme imkânı sunmakta ve bu sayede her geçen gün daha çok tercih edilmektedir (Gazneli ve Kılıç, 2020: 123-5).

Yeni medya döneminde sesin ve görüntünün bir arada bulunması, iletilmesi, geleneksel medyanın bütün çeşitliliği ile web ortamına taşınması ve interaktif olması, dijital mecraları dini grupların da ilgisini çeken bir platforma dönüştürmüştür (Akgül, 2017: 204-6). Dünya çapında bir denetim mekanizması olarak internet, bireyleri gerçek ilişkiler dünyasından soyutlayarak sanal dünyaya özgü yeni yaşam ve ilişki biçimleri sunmaktadır. Bu yeni ortam, Facebook, Instagram, Twitter gibi sosyal ağlar sayesinde yersiz yurtsuzlaşmış bir arzu mekânına dönüşerek sanal sosyalleşme platformları oluşturmakta, gerçek dünyadan sanal dünyaya akışa sebep olmaktadır (Kara, 2017: 15-6). Modern çağda sosyal medya kendini kanıtlamanın en uygun yoludur. Birçok insan sosyal medya aracılığıyla yeteneklerini ortaya çıkartabilmekte, hem şahsi paylaşım hem de başkalarının paylaştığı fotoğraf ve videolarla dünyayı gözlemleme imkânı bulabilmektedir. Bununla birlikte, son yıllarda internet giderek artan bir şekilde bireylerin günlük yaşamlarına gömülmüş, sosyal hayatlarını kolaylaştırmış, çevrimdışı ve çevrimiçi dini davranışlar ve inançlar arasındaki bağlantının araştırılması yönünde gelişmelere kaynaklık etmiştir (Campbell ve Lövheim, 2011: 1083).

Yeni çağ inanışları esnek bir modelde hem çevrimiçi hem de çevrimdışı alanlarda (siber uzamda) faaliyetlerini sürdürmektedir. Çevrimiçi topluluklar dini ve manevi dünya olarak kurgulanmıştır. Dijital alanda kutsal olanın çevrimiçi hale gelmesi, bu mecraları fırsat gören maskeli bilginlere yeni ruhsal arayıcı (Dawson ve Henneby, 2003: 270) tanımlaması yapmaktadır. Böylece çevrimiçi uzam şifa eğilimli hipnoz, biyoenerji, akapunktur, homoopati (Aydın, 2015: 58; Sevgi, 2011: 163; Dereli, 2020: 86; Dereli, 2021: 173), eft, reiki, bioenerji, yaşam çiçeği ile beden şifası gibi şifacı uygulamalar ile sağlıklı yaşam, huzur, bedensel memnuniyet gibi vaatler sunan grupların çoğalmasını ve takip edilmesini kolaylaştırmaktadır.

Dinin çevrimdışı dünyadan çevrimiçi uzama intikal ederek dijitalleşmesi, genellikle ritüeller boyutunda görünürlük kazanmaktadır. Çevrimiçi ritüel; geleneksel dini pratiklerin siber uzamda kendisine yer bulmasını ifade eder. Kiliseye mail atma, çevrimiçi dua (Dereli, 2020: 96-7), sanal Kâbe ziyareti, siber mabet (Brasher, 2001)

gibi inanç, pratik ve tecrübeler için dijital uzam, spiritüel aktarma merkezi (Campbell, 2012: 14) olarak kullanılmaktadır. Çevrimiçi ortamlar aracılığıyla sağlanan iletişim sosyal medya dili ile belirtmek gerekirse takipçi aboneleriyle bir topluluk oluşturma (Dereli, 2020: 281), geribildirim (feedback) alma, dm (mesaj) bölümünden iletişime geçme, canlı yayın ile etkileşimde kalma gibi imkânları sunmaktadır. Sosyal medya kendini kanıtlamanın en uygun yoludur ve herkes sosyal medya aracılığıyla tüm özelliklerini ortaya çıkartabilmektedir. Birçok insan fotoğraflarını ve mesajlarını paylaşarak dünyayı izlemektedir (Cereci, 2020: 20). Kişisel yaşamlarına katkıda bulunacak dini bilgileri edinmek için sanal mecralara yönelen bireyler, çeşitli ritüellerin yanı sıra dini bilgilerini de çevrimiçi olarak geliştirmekte ve böylece bireysel manevi gelişimlerine yatırım yapma imkânı bulmaktadır (Campbell, 2012: 4). Yüzlerce çevrimiçi site ve ağ ile birlikte çevrimiçi birçok ibadet ve ritüel, siber mabetler ve siber kiliseler gibi uygulamalar sayesinde insan hayatına siber uzamın eklenmesiyle karşılıklı etkileşimin sağlanabileceği çevrimiçi ortamlara ve dijital topluluklara katılım fırsatı sunmaktadır (Campbell, 2006: 5; Dereli, 2021: 171). Bu çerçevede bir YÇA örneği olarak çevrimiçi platform Instagramı kullanan ‘*Ferhan Sezer Altın Çağ Şifa Teknikleri*’ sayfası, biyoenerji, eft, altın çağ şifa teknikleri, bolluk-bereket, iyilik ve mutluluk, para okulu gibi şifa tekniklerine ilişkin eğitimler vermektedir. Platformun kurucusu, kendisini eğitimci yazar ve girişimci olarak tanıtan Ferhan Sezer⁷ cennet gibi bir yaşamın mümkün olduğuna inanan ruhlara cennet frekansında çevrimiçi eğitim ve teknikler sunduğunu iddia etmektedir. Aynı zamanda yaşam çiçeği ile şifa, çiçek enerjileri ile şifa, kodlamalı şifa ürünleri gibi enerjisel şifa uygulamaları ile günlük yaşamda mutlu bir yaşamın mümkün olduğuna dair farkındalık oluşturmayı amaçlamaktadır.

Mersin’in Tarsus ilçesinde orta sınıf bir ailede dünyaya geldiğini söyleyen Ferhan Sezer, küçük yaşlarda varıl ve yoksul aileler arasındaki farkın dikkatini çektiğini ve bunun çözüm bekleyen bir sorun olduğunu fark ettiğini belirtmektedir. Bu doğrultuda kendisine yüklediği misyonla; yüzde yüz ilahi sistemle bağlantıda kalarak kendi fani kimliklerimizi değil, Allah’ı yücelterek, insanoğlu için dünyada cenneti yaşamanın mümkün olduğunu söylemektedir. Kim olduğuna ilişkin sorulara kendisini ‘Allah’ın memuru’ olarak nitelendirerek cevap vermektedir.⁸

⁷ Bolluk, bereket ve paraya dair kitapları bulunan Ferhan Sezer 7 yıldır birçok eğitim, seminer ve videolarla dünyada cennetin mümkün olduğuna dair bir farkındalık gerçekleştirdiğini iddia etmektedir. Bkz. Ferhan Sezer (Erişim 21 Eylül 2021), <http://ferhansezer.com/ferhan-sezeri-taniyalim/>

⁸ “Ferhan Sezer’i Tanıyalım”. (Erişim 31 Ağustos 2021). <http://ferhansezer.com/ferhan-sezeri-taniyalim/>

Ferhan Sezer, *FS Altın Çağın Şifa Teknikleri 22* başlığıyla modül 1 şifanın gücü (*heal power*) ve modül 2 çiçeklerin gücü (*flower power*) adını verdiği şifa tekniğiyle eğitimler düzenlemektedir. Modül 1 şifanın gücü; ilahi boyutta renklerin kullanıldığı, enerjisel boyutta hızlı şifalanma ve biyoenerji ile alakalı temel bilgileri içeren bir tekniktir. Ferhan Sezer modül 2 çiçeklerin gücünde ise 2019 yılında yaşam çiçeği enerjisini ilk kez dünya ile buluşturduğunu ileri sürmektedir. Çiçeklerin gücü, yaşam çiçeğinin evrensel bir sembol olduğuna ve enerji verdiğine inanılan; zambak, lale, papatya gibi çiçek enerjileri ile şifalanmayı içeren bir eğitimidir. Aynı zamanda para ve bereketle ilgili *FS Para Okulu 888* isimli finans eğitimi, çocuk enerjilerine özel *FS Altın Çağın Çocukları 33* sistemi ile de eğitimler verilmektedir. Ayrıca *FS Beauty Wellness 77* ile gençlik ve güzellik enerjisinin aktifleşmesine ilişkin eğitimler sunulmakta ve bu yolla birçok cilt problemi olan hastanın şifa bulduğu belirtilmektedir. Bu eğitimlerdeki genel slogan ‘dünyada cennete hoş geldiniz’dir.⁹

Araştırmanın Bulguları

Ferhan Sezer’in ‘Ferhan Sezer Altın Çağın Şifa Teknikleri’ ve ‘FS Yaşam Çiçeği Şifası’ adlı Instagram sayfalarındaki 548 gönderiden yaşam çiçeği ile şifalanma, para okulu, özel kodlamalı altın çağ takıları olarak üç kategoride belli başlı gönderiler incelendiğinde, çeşitli dinsel söylemler içerdiği görülmektedir. Bu kapsamda gönderilerin çoğu şifalı sözlere ve çalışmalara dayanmaktadır. Bu paylaşımlar; “dini ve fıkhi bağlayıcılık”, “göz merkezli dünya tasavvuru” ve “akışkan tüketim” olmak üzere üç ana başlıkta değerlendirilebilir.

Dini ve Fıkhi Bağlayıcılık

Sosyal medyanın akışkan doğasında kişinin nasıl yönlendirildiği, gündelik hayat ve çevrimiçi uzam niteliğindeki deneyimleri (Dereli, 2020: 227), bir sayfayı takip etme isteğinde neden tercih edildiği dinsel yönelimleri ile ilgilidir. Dini ve fıkhi bağlayıcılık bakımından ‘*Ferhan Sezer Altın Çağ Şifa Teknikleri*’ sayfasındaki profil ve paylaşımların çevrimiçi dini/ritüeli temsil ettiği ve dijital uzamı aktif olarak kullandığı anlaşılmaktadır. Paylaşımlar sıkça tekrarlanan gönderi ve kilit konular kapsamında ele alınarak değerlendirilebilir.

‘*Ben, bedenim ve yaşamım meccanen şükür frekansındayım*’.¹⁰ Bu paylaşım FS Şifalı Sözlere adı altında *F.S AÇŞT 22* eğitim içeriğinden düzenlenmiştir. Bu ifade tekrar edildiğinde frekansınızın değiştiği ve yaşamdan zevk almaya başlayacağınız bir

⁹ Ferhan Sezer. “Eğitim”. (Erişim 31 Ağustos 2021). <http://ferhansezer.com/ferhan-sezeri-taniyalim/>

¹⁰ (Erişim 2 Ağustos 2021). <https://www.instagram.com/p/CSmfGNuDx7G/>

alana geçildiği belirtilmektedir. Burada vurgulanan ‘meccanen’ sözcüğü, eski Türkçe’de ‘bedelsiz verme’, TDK’de ise ‘karşılıksız, parasız’ olarak tanımlanmaktadır.¹¹ Ferhan Sezer, Instagram hesabındaki bir gönderide şükretmeye çalışmanın ne kadar zorlama olduğunu fark ettiğinde bu şifalı sözün doğduğunu söylemekte ve 21. yüzyılda Altın Çağ’dan bir şeyler alabilmek için enerjetik bir formülün gerekliliğinden bahsetmektedir. Bu çağda sistemin şükür alanı açtığına; sonsuz ve sınırsız bir alanda şükredilecek şeylerin otomatik olarak verildiğine ve herhangi bir bedel ödemediği karşılıksız sunulduğuna dikkat çekmektedir. Bu şifalı sözü tekrarladığınızda şükür gerektiren güzelliklerin ayaklarınızın altına serileceğini iddia etmektedir. Gönderiye ilişkin takipçi yorumları incelendiğinde, takipçilerin olumlama frekansının yaşamlarına etki ettiğini belirterek bu güzel dua için teşekkürlerini ilettikleri görülmektedir.

Şükür kavramı, yapılan iyiliği bilmek ve yaymak, Allah’tan veya insanlardan gelen nimetlere minnettarlık duymak şeklinde tanımlanmaktadır. Meşhur mutasavvıf Kuşeyri’ye göre derin bir saygıyla nimet sahibinin iyiliğini anmak olarak tarif edilen şükür; Kur’an’ı Kerim’de (el-İsra, 17/19; el-İnsan, 76/22) ve hadislerde (Müsned, 258, 295, 303; Tirmizi ‘Birr’, 35) insanların hayırlı işlerinin karşılığı, verdiği nimetten dolayı kulun Allah’a, Allah’ın kullarına karşılık vermesi olarak açıklanmaktadır (Çağrı, 2010: 259-261). Altın Çağ’da şükür bilincinin, maddenin enerji ve titreşimlerden meydana gelmesi gibi insanın da enerji ve titreşimlerle doğasını değiştirme, evrenden aldığı frekans ile bedenindeki enerjiyi kontrol edebilmesiyle oluştuğuna inanılmaktadır (Arıcı, 2021: 239). Ferhan Sezer’in de temsilciliğini yaptığı yeni çağ akımlarında şükür, meditasyon frekansı ile bağlantı sonucunda enerjiden doğan şifalanma ile açıklanmaktadır. Buna göre hangi enerjide olursanız yaşamınız o enerji doğrultusunda şekillenir. Modern bireyin şükür ve şifa arayışının bu tarz çevrimiçi dini topluluklar aracılığıyla giderilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. Çevrimiçi uzam yeni anlamların yüklediği şifa sözcüğünü enerji kavramı ile birleştirerek insanların enerji ve maneviyat arasında bir bağ kurmalarına aracılık etmektedir (Doğan, 2020: 66).

Ferhan Sezer hesabından yapılan başka bir paylaşımında ‘Alfa frekansındayım, cennet frekansındayım’, ‘Dünyada cenneti yaşıyorum’, ‘Yaşamımın altın çağındayım’ ve ‘Bugün cennetten bir güne uyanıyorum.’ cümleleri 7-9-11 kez tekrar edildiğinde farklı bir frekansa geçildiği iddia edilmektedir.¹² Ferhan Sezer, bu ifadeler sürekli

¹¹ “Meccanen”. (Erişim 1 Eylül 2021). <http://www.lugatim.com/s/meccane>; TDK. “Meccanen”. (Erişim 1 Eylül 2021). <https://sozluk.gov.tr/>

¹² (Erişim 2 Ağustos 2021). <https://www.Instagram.com/p/CLAZFuv15v6/>

tekrarlandığında cennet frekansına geçişin ve dünyada cenneti yaşamanın kesinlikle mümkün olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre evrende ne varsa bir frekans ve titreşim halindedir. Kutsallığın evrende ve evrendeki nesnelere olduğu için kaybolan anlamın evrende aranması gerektiğini savunan yeni çağ akımları, bedendeki frekansın harekete geçirilmesi kapsamında Uzak Doğu ve pagan kültürden kavramlara atıfta bulunmaktadır. Söz konusu akımlar kendilerini bir dini hareket olarak görmedikleri ya da göstermedikleri için muhatapları da bu akımlara özgü ritüellerin sarmalına nasıl girdiklerinin farkına varamamaktadır.¹³

Göz Merkezli Dünya Tasavvuru

Sosyal medyada görsel içerikli paylaşımların yapıldığı en etkili mecra olan Instagramda, kullanıcıların özellikle görme duyusuna hitap edilmektedir (Dereli, 2020: 163). Görsel paylaşımlar hem dikkat çekmekte hem de sosyal ağın verdiği imkânlarla beğenilip kaydedilebilmektedir. Kaydedilen paylaşımlar bir dosya halinde yer aldığı için takip edilen içeriklere her an erişim imkânı bulunmaktadır. Dular medya aracılığıyla paylaşılırken dini algı teknolojik düzlemde konumlanmaktadır (Çamdereli, 2018: 121). Dua ve yakarış medyatik bir dille çevrimiçi ritüele dönüşmektedir. İnternetin sunduğu imkânlarla kutsal mekân ziyareti, dua etme ve başka insanlara dua gönderme gibi ritüeller çevrimiçi ortamda gerçekleştirilmektedir (Dereli, 2020: 301; Wagner, 2012: 102-3). Çevrimiçi ortamda dini unsurların ilk oluşumu dua uygulamaları ile olmaktadır. Yeni çağ akımlarının kullandığı sosyal ağlarda fotoğraf ve video paylaşımı kullanıcıları etkilemekte ve bu paylaşımlarda kullanılan dil takipçi sayısının artmasına doğrudan katkıda bulunmaktadır. Ferhan Sezer'in kendine özgü tekniği olan yaşam çiçeği ile şifalanma çalışmalarında da gün boyu tekrar edilmesi istenen şifalı sözler paylaşılmaktadır. Bu paylaşımlara göre zamanın ötesinde hızla şifalanmak yaşam çiçeği ile mümkündür. Instagram hesabında yayımlanan fotoğraf ve IGTV videolarının yanı sıra, yaşamçiçeği.com adlı internet sitesinde de yaşam çiçeğinin nasıl işlediği anlatılmaktadır.

Yaşam çiçeği uygulaması ile zamanın ötesinde şifa dağıttığımı iddia eden Ferhan Sezer, *Yaşam Çiçeği ile Bereket ve Şifa* kitabından alıntılanan gönderide aşağıdaki şifalı sözlere yer vermektedir:

*“Bu evrende hangi yaşam çiçeği formu olduğumu beyaz zambak çiçekleri ile fark ediyorum.” “Tekrar et yaşamın değişsin.”*¹⁴

¹³ Lacivert. “New Age Kültleri”. (Erişim 2 Eylül 2021).

<https://www.lacivertdergi.com/dosya/2020/11/20/new-age-kultleri>

¹⁴ (Erişim 2 Ağustos 2021). <https://www.instagram.com/p/CTFTJZKDleE/>

“Kurban bilincinden Kur’an bilincine mavi yaşam çiçekleri eşliğinde geçiş yapıyorum.”¹⁵

“Sarızambak enerjisiyle ferasetim artıyor ve yaşamım güzelleşiyor.”¹⁶

Para Seninle Konuşuyor başlıklı kitabından alıntılanan gönderide kitabın takipçilere hediye edildiği belirtilmektedir. Altın Çağ’da para ile ilgili klasik bakış açılarını unutturduğu söylenen bu kitaptan alıntılarla oluşturulan dua kartlarına yer verilmektedir. Bu bağlamda Kart 8’deki alıntı dikkat çekmektedir:

Odaklan... (el-Ganiyyu el-Muğnii -808 adet)...

Şimdi karnına odaklanıp nefes al ve ver... Şimdi ne kadar paran varsa ona odaklan ve talep ettiğin kadar parayı hayal et ve ilahi enerjiden çek.

Ve tekrar et zihninde canlandırıp görerek, işiterek, inanarak ve hissederek...

Odak noktam bolluk ve şükür.

Bu sebepten hayatımda bunlar çoğalıyor.¹⁷

Hayatındaki boşluğu anlamlı bir biçimde doldurabilmek için çevrimiçi uzamda arayış içinde olan birey, kutsal rehberlere, seküler ruhsallıklara ve faaliyetlere yönelmektedir. Çevrimiçi platformlarda faaliyet gösteren alternatif oluşumlar hediye paylaşımlarla takipçilerin dikkatini çekmekte ve takipçi sayılarını artırmaktadır. Bu paylaşımlarda bolluk ve bereket gibi manevi kavramlar üzerinden, bütünüyle sermaye odaklı seküler talepler ortaya konulmaktadır (Arıcı, 2021: 320). Alternatif oluşumlara katılan birey elindekine kanaat etmek yerine sürekli isteme odaklı meta-destek çalışmalarına yönelmektedir. Ferhan Sezer bolluk-bereket seansları, bu bağlamda düzenlenen çevrimiçi ritüellerdeki şifalı sözlerle, yeni bir adımla bereket açma garantisini vermektedir. Bireysel dindarlıklarını ortaya çıkaran kurumsal dinin yerini doldurmaya çalışan (her ne kadar dini oluşum olduklarını kabul etmeseler de) alternatif oluşumlar (Varlık, 2019: 22), bireyleri modern şifacılık adı altında sosyal ağlarda faaliyette bulunan dini/manevi ya da kült benzeri gruplara dâhil etmektedir.

YÇA’larda dini öğeler yerini okültik öğelere bırakmakta, reenkarnasyon inancı, panteist tanrı anlayışı ve ruhlarla kurulan ilişkiler gibi çevrimiçi ritüellere sıkça rastlanmaktadır. Bireyselliği destekleyen unsurlarla sözde dini ancak gerçekte

¹⁵ (Erişim 14 Ağustos 2021). <https://www.Instagram.com/p/CRisXk5rhBE/>

¹⁶ (Erişim 14 Ağustos 2021). <https://www.Instagram.com/p/CLtzF1SLDm5/>

¹⁷ (Erişim 2 Eylül 2021). <https://www.Instagram.com/p/CJ9g4smriza/>

dünyevi olan hayata ilişkin vaatler gerçekleştirilmeye çalışılmaktadır. Ayrıca tekrarlanan dua kartları ile yaşamın dengelendiği ve bir lütfâ dönüştüğü iddia edilmektedir. Çevrimiçi mesaj, ileti, fotoğraf ve video paylaşımlarına yapılan yorumlardan YÇA'ların medyatik görünümü temsil ederken çevrimiçi ritüellere aracılık ettiği ve dini olanı araçsallaştırıp dünyevi olanı meşrulaştıran bir muhtevaya sahip olduğu anlaşılmaktadır. Böylece çevrimiçi ortamda gerçekleştirilen ritüellerin çevrimdışı dünyaya aktarımı sağlanmaktadır.

Akışkan Tüketim

Yeni dini akımların sosyal medyadaki görünürlüğüne yönelik bir alternatif de tüketimdir. Sosyal medya ağlarıyla birlikte tüketimin işleyişi de değiştirmiştir. Özellikle Instagram kullanıcıları kendi hesaplarından tanıtımlar yapabilmektedir. Instagramda görsellik öne çıktığı için bir ürünün metinsel ve görsel paylaşımı arasındaki etki farklılığı açıkça görülmektedir (Dereli, 2020: 151-6). Bu bağlamda 'FS Yaşam Çiçeği Şifası' sayfasında kişiye özel kodlamalı altın çağ takıları satışı yapılmaktadır. Bu sayfada satılan tüm ürünlerin şifa niteliğinde olduğu vurgulanmaktadır. Sayfadaki görseller arasında taç çakra, kalp çakra, lotus çiçeği, yaşam çiçeği kolyesi, yaşam çiçeği tablosu, yaşam çiçeği gümüş su çubuğu, bereket iğnesi gibi çeşitli mistik simge ve öğeler içeren ürünler bulunmaktadır. Ferhan Sezer, yaşam çiçeği enerjisini bir şifalanma tekniği haline getirerek şifa kapasitesi olan insanlığın hizmetine sunduğunu iddia etmektedir.

'FS Yaşam Çiçeği Şifası' adlı Instagram hesabındaki ürünler arasında yer alan yaşam çiçeği gümüş su çubuğu ve yaşam çiçeği amblemlili cüzdanların yanı sıra, en dikkat çekici olanı 'meccanen şükür frekansı' yazılı yaşam çiçeği tablosudur:

'Meccanen şükür frekansındayım yaşam çiçeği el işlemeli tablo; ortamı rahatlatır, negatif alır, mekânda bereketi yükseltir, rahat uyku enerjisi sağlar, gece gündüz kullanıma uygundur'.¹⁸

Tablonun bulunduğu ortamdaki negatif enerjiyi aldığı, kişiyi rahatlatıp sakinleştirdiği; bu nedenle meditasyon, dua, namaz gibi ruhsal çalışma ve ibadetlerden önce kısa bir süre seyredilmesinin zihni sakinleştirerek daha huzurlu bir ibadet imkanı sağladığı iddia edilmektedir:

¹⁸ (Erişim: 5 Eylül 2021).<https://www.instagram.com/p/COBMWzUDFpZ/>

'Gümüş su çubuğu ile sular canlanır, şifalanır. Kendiniz kodlayarak ailenizi şifalandırabilirsiniz'.¹⁹

Ferhan Sezer patentli, içerisinde kullanım kılavuzu ile gönderilen yaşam çiçeği gümüş su çubuğunun ise suları şifalandırdığı; ayrıca şifa ve bereketi almaya gönüllü olanlara ve bunu tekrar edenlere kapıların açılacağı ileri sürülmektedir:

'Problemlerin çözülmesine, yaşamınızın bereketli ve neşeli bir yer haline gelmesine katkıda bulunmayı hedefliyoruz'.²⁰

Yaşam çiçeği amblemleri mor, kırmızı renklerde satılan cüzdanların bolluk ve bereketi temsil ettiği ve cüzdan ile bereketin artacağı düşüncesi de takipçilere aşılanmaktadır. Böylece gelişen internet teknolojisinin sunduğu fırsatları kullanan çevrimiçi dini akımlar, katı bir tüketimden akışkan tüketime yönelen faaliyetleriyle müşteri portföyünü genişletmeye devam etmektedir.

Sosyal ağlar, dijital dünyaya aidiyet bilincinin artması ve her geçen gün daha fazla insanın internet kullanıcısı olmasıyla birlikte gittikçe yalnızlaşan insana dijital kabilelere üye olma imkânı sunmaktadır. Bu durumu YÇA'lar hem aidiyet hem de tüketim açısından sundukları sanal sosyalleşme ortamıyla sağlamaya çalışmaktadır (Özbölük, 2019: 154-7). Bu çerçevede arayış içindeki kişinin aidiyet ve sosyalleşme ihtiyacına hitap eden 'FS Yaşam Çiçeği', sembollerin gündelik yaşamdaki gücünü ve bağlayıcı niteliğini kullanmaktadır (Öztürk, 2014: 302). Buradaki dinsel semboller ile uzak doğu pagan öğretilerinin aktarıldığı görülmektedir.²¹ Ayrıca 'şifa' adı altında yapılan kodlamalar, uygulamalar ile dinsel temalı sembol ve ürünler, bu topluluğun yeni çağ akımları arasında değerlendirilmesini gerektirmektedir.

Doğu dinlerinin öğretilerinden esinlenerek çeşitli inanç ve yönelimleri barındıran Altın Çağ Şifa Teknikleri'nin çevrimiçi dini faaliyetleriyle kültürel özgü nitelikler taşıdığı görülmektedir. Kendisini 'Allah'ın memuru' ilan eden Altın Çağ Şifa Teknikleri kurucusu Ferhan Sezer 'danışman patlama çağı'nda' (Bauman, 2013: 265; Bauman, 2015) eğitim danışmanı ve şifa uzmanı olarak hem yüzyüze hem de çevrimiçi eğitimler düzenlemektedir. Geniş kitlelere ulaşmak için ücretsiz hediye seans ya da canlı yayınların yanı sıra, ücretli şifa eğitimleri ve şifa kodlu ürün satışları da yapmaktadır. Böylece seküler söylemlerle örüntülenmiş ve bireye özgü inanç

¹⁹ (Erişim: 7 Eylül 2021).https://www.instagram.com/p/CDKY_OBj9JQ/

²⁰ (Erişim: 11 Eylül 2021).<https://www.instagram.com/p/CTXFDtNjEfo/>

²¹ Lacivert. "New Age Kültleri". (Erişim 2 Eylül 2021).

<https://www.lacivertdergi.com/dosya/2020/11/20/new-age-kultleri>

paketleri ile özelleştirilen; dini olan ile seküler olanın içiçe geçtiği (Beck, 2011: 10) ruhsallık formları ortaya çıkmaktadır.

YÇA'nın modern bireylere sunduğu en önemli konfor alanı, Grace Davie'nin '*ait olmadan inanma*' olarak kavramsallaştırdığı seküler maneviyat formlarını hayatlarına uyarmalarına imkân sağlamasıdır. Yeni çağ akımlarının dini alanda konforun yanında bireysel huzur ve kendini ifade edebilme gücü vadetmesinin, postmodern dönemde dini motifli seküler akımların yükselişine zemin hazırladığı anlaşılmaktadır. Kurumsallaşmış dinden uzak pagan öğretileri dini mahiyette icra etmediklerini ifade etseler de Ferhan Sezer Altın Çağ Şifa Teknikleri Akımı'nın dünyadaki örneklerinde olduğu gibi Uzak Doğu dini öğretilerinden derlenen söylem ve eylemler içerdiği; şifa teknikleri, kodlamalar, ürünler ve semboller ile tipik bir YÇA özelliği taşıdığı görülmektedir. Bu çerçevede Ferhan Sezer Altın Çağ Şifa Teknikleri, dijital uzamı aktif kullanarak çeşitli söylem ve içerikleri sosyal ağ hesaplarında paylaşmakta ve dini motifli içeriklerin çevrimdışı uzamdan çevrimiçi uzama intikalini sağlamaktadır. Kaybettiklerini düşündükleri anlamı dijital uzamda arayan modern bireyler; sosyalleşme, bireyselleşme ve kutsala dönüş formlarında çevrimiçi topluluklara yönelmeye devam etmektedir.

Sonuç

Modernleşme ve sekülerleşme süreçlerinin kurumsal dinlerin toplumsal hayattaki belirleyici gücünü zayıflatması, dinin bireysel alana çekilmesiyle yeni dini hareketler alanını ortaya çıkarmıştır. Kutsalın dönüşü ile dini anlayışta oluşan yeni tezahürler mistik ve paranormal inançlara ilgiyi artırmış ve birer telafi mekanizması olarak değerlendirilmiştir. Modern insan kutsaldan uzaklaştıkça manevi boşluğu ve anlam arayışını doldurmak için yeni kutsal rehberlere ihtiyaç duymaktadır. Bu amaçla faaliyetlerde bulunan YÇA'lar, Batı toplumunda ortaya çıkan ve zamanla tüm dünyaya yayılan senkretik ve eklektik oluşumlardır. YÇA öğretilerinin kaynakları Hint ve Uzak Doğu din ve felsefelerine dayanmakta, geleneksel dinlere karşı anlam arayışında olan bireye ezoterik bilgiler sunmaktır. Yeni çağ akımları küreselleşen dünyada her türlü inanca hitap etmekte ve mistik öğretilerle dini kavramları sentezleyerek yeni bir dinsel alan oluşturmaktadır. YÇA, spiritüel ve mistik olguların yeni form kazanmasıyla modern topluma sunulan bireyselleştirilmiş bir dini temsil etmektedir. Kişiselleştirilmiş dinin bir çeşidi olan YÇA, yeni dini hareketler içinden doğmakla birlikte yoga, meditasyon, kozmik enerji, neo-paganizm, reiki, eft, biyoenerji ve şifa enerjisi gibi pek çok inanç ve uygulamayı kapsamaktadır.

Tarih boyunca olduğu gibi günümüzde de insanın anlam arayışına en güçlü yön vericilerden biri olan din, modern dönemde kutsalın yeniden sahneye çıkışı ile yerini dinimsi şifa gruplarına ve kültlerine bırakmıştır. Modern şifa yönelimleri olarak tanımlanan enerji şifacılığı uygulamalarının sayısı her geçen gün artmaktadır. Şifa kültürleri ile paranormal inanç ve uygulamalar, hayatını anlamlandırma arayışı içindeki insanın, modern zamanların sorunlarıyla başa çıkmak ve problemlerini çözmek için yöneldiği alternatif oluşumlar arasındadır. Maddi ve manevi şifa arayışındaki yalnız insan, yeni inanış biçimleri ile bedensel ve ruhsal açıdan rahatlamaya yönelik teknik ve uygulamalara teşvik edilmektedir. Kutsalın şemsiyesi altında toplanan yalnız insan yalnızlığını şifa kültürleri aracılığıyla gidermenin yollarını aramaktadır. Yeni medya ve özellikle sosyal medya araçları ile faaliyetlerini geniş kitlelere duyuran yeni dini akımlar, modern insanın anlam boşluklarını kişisel gelişim ve şifa dağıtma seanslarıyla doldurmayı amaçlamaktadır. Dinlerin dijital uzamdaki temsili ya da görünürlüğü, toplu ibadet, dua ve şifalanma gibi çalışmalarla gündeme gelmelerine neden olmuştur. YÇA kapsamındaki dini topluluklar, dijital uzam üzerinden yayılarak çevrimdışı ritüelleri çevrimiçi ritüellere dönüştürmektedir. Dinin siber uzamda kendisine yer açması, bir taraftan bireylerin kutsalla ilişkisini pekiştirerek anlam arayışına alternatifler sunarken, diğer taraftan yeni çağ akımlarının beraberinde getirdiği mistifikasyon alanı, modern şifacılık adı altında şifa kültürleri oluşturarak bolluk ve bereket taleplerine dijital çağın imkânlarıyla cevap vermeye çalışmaktadır.

Bireyin anlam arayışının hayat boyu devam etmesi, modern dünyanın yeni soru ve sorunlarıyla başa çıkmak için manevi destek ihtiyacını sürekli tazelemesine yol açmaktadır. Modern hayatın zorluklarıyla mücadele eden birey, her ne kadar kişisel sorumluluklarını yerine getirmiş olsa da kendisini manevi yönden yalnız, desteksiz ve yetersiz hissetmekte; bu ihtiyacını gidermek içinse alternatif anlam arayışlarına yönelebilmektedir. Bu süreçte kurumsallıktan uzak ve karizmatik bir otorite anlayışı içermeyen yeni çağ akımları, dindar olmayan bireyler gibi dindar bireylerin de dikkatini çekmektedir. Bu durumdaki bireyler, bir taraftan kurumsal bağlılıklarının gerektirdiği ibadetleri sembolik olarak yerine getirirken diğer taraftan yeni maneviyatçı oluşumların ritüellerine de ihtiyaç duyabilmektedir. Sözelimi Müslüman bir kişi, daha fazla huzura erişeceği inancı ile namaz kıldığı odaya şükür frekansı temalı tablo asarak modern bir şifalanma ritüeline katılabilmektedir. Dolayısıyla dindar bireylerin kurumsal dini bağlılıklarının yanında, yeni maneviyatçı yönelimleri de olabilmektedir.

Türkiye’de kişisel gelişim ve şifacılık olarak adlandırılan ve dünyada bir ilk olarak nitelendirilen Altın Çağ Şifa Teknikleri, hitap ettiği kesime hem seküler hem

de dinsel bir üslup kullanarak söylem, sembol ve eylemleri ile cennetimsi bir yaşam vaadinde bulunmaktadır. Bu kapsamda hareketin kurucusu Ferhan Sezer yaşam çiçeği sembolünü beden ve yaşam şifası için kullanılabilir teknikler haline getirerek hem kolektif hem de çevrimiçi danışmanlık ve eğitimler sunmaktadır. Beyin, beden şifası, su ile şifa, şifalı kodlamalı sözler ve ürünler, ruhsal, enerjik, frekans ve titreşimler ile uygulamalar kullanmaktadır. Enerji şifacılığı ve frekans temalı Altın Çağ Şifa Teknikleri ile şifalı sözler paylaşmakta, tekrarlandığı takdirde yaşamın değişeceği garantisini demo ya da ücretli eğitimler ve seanslar ile sağlamaktadır. Dünyanın karmaşası karşısında insanları içlerindeki cenneti keşfetmeye çağırdığını belirten Ferhan Sezer, hakiki insan olma ve hakikati yakalayabilme yolunda arınmayı ve dünyada cenneti yaşamayı vadetmektedir. Bu amaçla düzenlediği ritüellerini çevrimiçi uzamda (Instagram), F. S. Atın Çağın şifa teknikleri, yaşam çiçeği ile beden şifası ve kodlamalar başlıkları altında paylaşmaktadır. Instagram hesabındaki Ferhan Sezer Altın Çağın Şifa Teknikleri, FS Yaşam Çiçeği Şifası sayfasında yer alan 548 gönderiden yaşam çiçeği ile şifalanma, para okulu, özel kodlamalı altın çağ şifa takıları olarak üç kategoride görsel ve metinsel paylaşımlara yer vermektedir. Hareket, paylaşımlarında kullandığı dil ve söylemlerinin ('Cennetten güne uyanıyorum', 'Meccanen şükür frekansındayım') yanı sıra, satılan ürünlerdeki (yaşam çiçeği tasarımlı tablo, cüzdan ve kolyeler) sembolleri ile paganist ve Uzak Doğu felsefesinin mistik yapısıyla örtüşmektedir. Ayrıca okültist ve ezoterik bir misyon da içermektedir. Yeni çağ akımlarındaki gibi bu oluşumun da insanı merkeze alarak evrendeki enerji ile şifalanma teknikleri sunması, kurtuluş reçetesi ve içsel uyanış vadetmesi ile dini bir hareket mi yoksa akım mı olduğu konusu tartışmaya açıktır. Merkezi bir yönetim ve karizmatik bir liderden yoksun olması nedeniyle dini bir hareket olarak görülmesi de seküler maneviyatçı, dini/tinsel bir alt kültür özelliği taşıması bakımından dini bir karaktere ya da yapılanmaya sahip görünmektedir.

Kaynakça

- Akgül, M. (2017). Dijitalleşme ve Din. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 17/2, 191-207.
- Albayrak, A. (2016). *Alevi Meşrep Bir Tarikat: Galibilik. Turkish Studies*, 11/17, 267-282.
- Arslan, M. (2006). Değişim Sürecinde Yeni Dindarlık Formları: Yeniçağ İnanışları Örneği. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 4/11, 9-25.
- Arslan, M. (2015). Postmodern Yeni Dinsel Kimlik ve Paranormal İnançlar. *Milel ve Nihal*, 12/2, 55-72.

Aslan, R. (2016). Hekimlikte Alternatif ve Tamamlayıcı Tıbbi Yaklaşımlar. *Kocatepe Veteriner Dergisi*, 9/4, 363-371.

Aubyn, L. St. (1998). *New Age: Yeni Çağ Akımı*. (Çev. N. Mines ve E. Arısoy). İzmir: Ege Meta Yayınları.

Aydın, C. (2015). *İnsanın Anlam Arayışı ile Yeniçağ İnançları Arasındaki İlişki* (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Samsun.

Aysoy, M. (2013). *Şifa Bu Değil: Modernliğin Ara Yüzü: Alternatif Tıp*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Bahadır, M. ve Çapcıoğlu, İ. (2021). Yeni Dini Hareketlerde Çevrimiçi ve Çevrimdışı Yönelimler: Sahaja Yoga Örneği. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 32/2, 372-86.

Başkaya, Ş. (2006). *New Age Hareketi: Modern Bir Dinsellik Biçiminin Sosyo-Kültürel Analizi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı, İstanbul.

Bauman, Z. (2013). *Postmodernizm Hoşnutsuzlukları*. (Çev. İ. Türkmen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bauman, Z. (2015). *Akışkan Modern Dünyada Kültür*. (Çev. İ. Çapcıoğlu ve F. Ömek), Ankara: Atıf Yayınları.

Beck, U. (2011). *Risk Toplum- Başka Bir Modernliğe Doğru*. (Çev. K. Özdoğan ve B. Doğan). İstanbul: İthaki Yayınları.

Beckford, J. A. (1987). *New Religions, An Overview, Encyclopedia of Religion*, (Ed. Mircae Eliade) C. X, New York.

Berger, P. L. (2011). *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*. (Çev. A. Çoşkun). İstanbul: Rağbet Yayınları.

Berger, P. L. ve Luckmann, T. (2015). *Modernite Çoğulculuk ve Anlam Krizi*. (Tür. Söy. M. Derviş Dereli). Ankara: Heretik Yayıncılık.

Biçer, R. (2006). Heretik Bir New Age: Dünya Kardeşlik Birliği Mevlana Yüce Vakfı. *Ekev Akademi Dergisi*, 10/29, 27-50.

Campbell, H. (2006). Religion and Internet: Considering the Online-Offline Connction, *Centre for the study of Communication and Culture*, 25/1, 3-24.

Campbell, H. (2012). Religion and Internet: A Micrococosm for Studying Internet Trends and Implications, *New Media and Society*, 0, 1-15.

Campbell, H. ve Lövheim, M. (2011). Religion and Internet. *Information Communication and Society*, 14/8, 1083-1096.

Cereci, S. (2020). New Media for New Globalist Strategy. *New Media and Strategies Dijital Media*. (Ed. E. Karakoç ve H. Çiftçi), 5-31. Ankara: İKSAD.

- Çağrı, M. (2010). Şükür. *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları, 39, 259-261.
- Çamdereli, M. (2018). *Din Ekranda Nasıl Durur? Medyada Dinin Popüler Temsilleri*. İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Çapcıoğlu, İ. (2016). Yeni Dini Hareketler. *Dini Gruplar Sosyolojisi*. (Ed. N. Akyüz), 325-340. Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Merkezi Yayınları.
- Çapcıoğlu, İ. (2017a). *Modernleşen Türkiye’de Din ve Toplum*. Ankara: Otto Yayınları.
- Çapcıoğlu, İ. (2017b). Modernleşme, Sekülerleşme ve Din. *Din Sosyolojisi* (Ed. O. Eyüpoğlu), 141-152. Bıkkok: İz Basma.
- Çapcıoğlu İ. (2020a). *Akışkan Zamanlarda ‘Değer’li Yaşamak*. Ankara: DİB Yayınları.
- Çapcıoğlu, İ. (2020b). Pandemi, Post-Pandemi ve Yeni Dindarlık Modelleri. *TRT Akademi Dergisi Salgın Yayıncılığı Covid-19 Özel Sayısı*, 5/10, 80-89.
- Çapcıoğlu, İ. ve Anık, H. (2021). Sanayi Devriminden Endüstri 4.0’a: Dijitalleşme ve Dijital Dünyada Dinin Statüsü. *Tevilat: Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2/1, 27-43.
- Çapcıoğlu, İ. ve Kaya, E. (2021). *Pandemi Döneminde Türkiye’de Dini Hayat: Din Görevlileri Örneğinde Dini Hayata Genel Bir Bakış*. Ankara: Bizim Büro Basımevi.
- Çapcıoğlu, İ. ve Yürük, T. (2010). Modern Dünyada İnsanın Anlam Arayışına Teolojik Katkı: Hz. İbrahim Kıssası Örneği. *BİDDER Sosyal Bilimler Dergisi*, 1/2, 21-31.
- Davie, G. (1994). *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell Publications.
- Davie, G. (2005). Din Sosyolojisinde Yeni Yaklaşımlar: Batılı Bir Bakış. Çev. M. Akgül ve İ. Çapcıoğlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46/1, 201-214.
- Dawson, L. L. ve Hennebry, J. (2003). Cults and New Religious Movements: A Reader. *New Religions and the Internet: Recruiting and New Public*. Wiley Blackwell, 270-312.
- Dereli, M. D. (2020). *Sanala Veda: Sosyal Medya ve Dönüşen Dindarlık*. Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Dereli, M. D. (2021). Nostalji, Mit ve Gerçeklik Sarkacında Salgını Anlamlandırma: Dini Toplulukların Çevrimiçi Anlatılarının Söylem Analizi. *Rutin ve Hayret Bir İmkân ve İmtihan Olarak Pandemi*. (Ed. F. Kararaslan ve S. Doğan), 169-210. İstanbul: DBY Yayınları.

Dick, H. ve Peter, M. (2002). Why Do Churches Become Empty, While New Age Grows? Secularization and Religious Change in the Netherlands, *Journal for the Scientific of Religion*, 41/3, 455-473.

Doğan, E. (2020). *Türkiye’de New Age Hareketi: Şifacı Grupların Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Tabanı Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Bursa.

Erdoğan, Z. ve Çınar, S. (2011). Reiki: Eski Bir İyileştirme Sanatı -Modern Hemşirelik Uygulaması. *Kafkas Tıp Bilimleri Dergisi*, 1/2, 86-91.

Erten, R. (2020). Hristiyanlık’ta İslamiyet’te Şifa ve Bu Dinlere İnananların Sağlık Konusuna Bakışları. *Kalemname*, 5/10, 387-443.

Faruk, K. (2015). Post-Seküler Din Halleri ve Dinin Dijitalleşmesi. *Dijitalleşen Din Medya ve Din 2*. (Ed. M. Çamdereli, B. Önay Doğan ve N. Kocabay Şener), 13-44. İstanbul: Köprü Kitap.

Furseth, I. ve Repstad, P. (2011). *Din Sosyolojisine Giriş: Klasik ve Çağdaş Kuramlar*. (Çev. İ. Çapcıoğlu ve H. Aydınalp). Ankara: Birleşik Yayınevi.

Gazneli, D. ve Kılıç, N.S. (2020). Din Eksenli Tüketimin Yeni Medyadaki Görünümleri: Tüketim Kültürü Bağlamında Değerlendirme. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi*, 3/2, 197-216.

Günay, N. (2003). Dünya Kardeşlik Grubu (Piramitçiler veya Mevlanacılar) Üzerine Bir İnceleme. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/2, 1-60.

Günay, N. (2011). *Türkiye’de Yeniçağ İnançları*. Isparta: Manas Yayınevi.

Gürbüz, G. (2020). *Yeni Çağ İnanışları: Faaliyet Alanları, etkileri ve Görünümlerinin Sosyolojik Analizi (Antalya Örneği)* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Akdeniz Üniversitesi Sosyoloji Ana Bilim Dalı, Antalya.

Gürbüz, G. (2021). Arayıştan Uyanışa, Şifadan Estetiğe Yeni Çağ İnançları. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23/43, 19-51.

Haberli, M. (2019, Aralık). Dijital Çağda Din ve Dindarlığın Dönüşümü. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi*, 2/2, 307-315.

Hanegraff, W. J. (1996). *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden, New York: E. J. Brill.

Hanegraff, W. J. (1999). New Age Spiritualities as Secular Religion: A Historian Perspective. *Social Compass*, 46/2, 145-160.

Kaplan, M. (2015). Geleneksel Tedavi Pratikleri ve Uygulayıcıları: Kadın Şifacılar. *Milli Folklor*, 27/108, 189-196.

- Kara, Z. (2017). Dijital Sosyoloji. *Sosyoloji Divanı Sosyoloji Dergisi*, 5/9, 9-20.
- Kirman, M. A. (2010). *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi*. Ankara: Birleşik Kitabevi.
- Köse, A. (2019). *Milenyum Tarikatları: Batıda Yeni Dini Akımlar*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Luckmann, T. (2016). *Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Sorunu*. (Çev. A. Çoşkun, F. Aydın ve O. Çoşkun). 2. Baskı, İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Mirza, G. A. (2018). *Yeni Dinselleşme Eğilimleri ve Maneviyat Arayışları*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Narmanlıoğlu, H. (2015). Sanal Cematte Çevrimiçi İbadet. *Dijitalleşen Din Medya ve Din 2*. (Ed. M. Çamdereli, B. Önay Doğan ve N. Kocabay Şener), 69-108. İstanbul: Köprü Kitapları.
- Özbölük, T. (2019). Sahipliğin Sıkıcılığında Erişimin Özgürlüğüne Kaçış: Akışkan Tüketim İlişkin Kavramsal Çerçeve. *Journal of Economy Culture and Society*, 59, 143-162.
- Öztürk, G. (2014). Reklamlarda Dinsel Sembollerin Kullanımı. *Medya ve Din*. (Ed. M. Çamdereli, B. Önay Doğan ve N. Kocabay Şener), 289-318. İstanbul: Köprü Kitapları.
- Parladır, H. S. ve Özkan, D. (2015). Sosyal Bilimlerde Paranormal İnançlara Dair Çalışmalar: Sekülerleşme ve İnanç İkileminde Modern Birey ve Toplum. *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 13/1, 172-202.
- Paul, H. (1999). *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell Publications.
- Pearson, J. (2002). *Belief Beyond Boundaries: Wicca, Celtic Spirituality and the New Age (Religion Today-Tradition, Modernity & Change)*. London: Ashgate Publishing.
- Pınarbaşı, G. (2021). *Spiritüel Ağ, Sosyal Medya ve Yön Değiştiren İnançlar*. İstanbul: Okur Akademi.
- Sevgi, A. (2011). *Yeni Dini Akımların Temel Görüşleri ve İslam* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Van.
- Sutcliffe, S. J. (2006). Re-Thinking "New Age" as a Popular Religious Habitus: A Review Essay on the Spiritual Revolution. *Method & Theory in the Study of Religion*, 18/3, 294-314.
- Şentürk, R. (2004). *Yeni Din Sosyolojileri*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık.

Tosun, N. B. ve Cesur, D. K. (2018). Tüketim Paranormali: Gösterişçi Tüketim ve Paranormal İnanç İlişkisi. *Marmara Üniversitesi Öneri Dergisi*, 13/49, 167-186.

Touraine, A. (2016). *Modernliğin Eleştirisi*. (Çev. H. Tufan). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Uluç, Ö. (2013). *Yeni Dini Hareketler*. İstanbul: Yarı Yayınları.

Ünal, M. S. (2011). *Dinsel Bireycilik*. İstanbul: Açılım Kitap.

Vardi, R. (2015). Dini organizasyonların Dijitalleşmesi. *Dijitalleşen Din Medya ve Din 2*. (Ed. M. Çamdereli, B. Önay Doğan ve N. Kocabay Şener), 109-150. İstanbul: Köprü Kitap.

Varlık, S. (2019). *Türkiye'de Din Dışı Spiritüel Akımlar Üzerine Bir Araştırma* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). On Sekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Çanakkale.

Wagner, R. (2012). *Godwired Religion, Ritual and Virtual Reality*. New York: Routledge.

Weber, M. (2010). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. Ankara: Alter Yayıncılık.

Weber, M. (2011). *Sosyoloji Yazıları*. (Çev. T. Parla). İstanbul: Deniz Yayınları.

Wynee, A. (2017). *Enerji Şifası*. (Çev. E. Boyacıoğlu). 1. Baskı. İstanbul: Ganj Yayıncılık.

Yalvaç, A. H. (2021a). Modern Şifacılık Yönelimlerinden Enerji Şifacılığı Uygulamaları. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 11, 233-267.

Yalvaç, A. H. (2021b). Modern Şifacılık Yönelimleri. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19, 291-324.

Zuckerman, P. (2010). *Din Sosyolojisine Giriş*. (İ. Çapcıoğlu ve H. Aydınalp). 3. Baskı, Ankara: Birleşik Yayınları.

Web Kaynakları

Ferhan Sezer (Erişim 21 Eylül 2021), <http://ferhansezer.com/ferhan-sezeri-taniyalim/>

“Ferhan Sezer’i Tanıyalım”. (Erişim 31 Ağustos 2021).

<http://ferhansezer.com/ferhan-sezeri-taniyalim/>

Ferhan Sezer. “Eğitim”. (Erişim 31 Ağustos 2021).

<http://ferhansezer.com/ferhan-sezeri-taniyalim/>

“Meccanen”. (Erişim 1 Eylül 2021). <http://www.lugatim.com/s/meccanen>

“Meccanen”. (Erişim 1 Eylül 2021). <https://sozluk.gov.tr/>

Lacivert. “New Age Kültleri”. (Erişim 2 Eylül 2021).

<https://www.lacivertdergi.com/dosya/2020/11/20/new-age-kultleri>

(Erişim 1 Eylül 2021). <https://www.Instagram.com/p/CLAZFuv15v6/>

(Erişim 2 Ağustos 2021). <https://www.Instagram.com/p/CSmfGNuDx7G/>

(Erişim 2 Ağustos 2021). <https://www.Instagram.com/p/CLAZFuv15v6/>

(Erişim 2 Ağustos 2021). <https://www.Instagram.com/p/CTFTJZKDleE/>

(Erişim 14 Ağustos 2021). <https://www.Instagram.com/p/CRisXk5rhBE/>

(Erişim 14 Ağustos 2021). <https://www.Instagram.com/p/CLtzF1SLDm5/>

(Erişim 2 Eylül 2021). <https://www.Instagram.com/p/CJ9g4smrizA/>

(Erişim 5 Eylül 2021). <https://www.Instagram.com/p/COBMWzUDFpZ/>

(Erişim 7 Eylül 2021). https://www.Instagram.com/p/CDKY_OBj9JQ/

(Erişim 11 Eylül 2021). <https://www.Instagram.com/p/CTXFDtNjEfo/>