

DISAR

Din Sosyolojisi Araştırmaları

Sociology of Religion Studies

دراسات علم اجتماع الدين

CİLT / VOL

SAYI / ISSUE

YIL / YEAR



DİN SOSYOLOJİSİ ARAŞTIRMALARI

The Journal of Sociology of Religion Studies

دراسات علم اجتماع الدين

Uluslararası Hakemli Bilimsel Dergi

ISSN: 2791-8998

* Cilt: 4 * Sayı: 7 * Yıl: 2024

Yayıncı Kuruluş

Ekonomik, Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü

Sahibi

Dr. Mustafa GÜNERİGÖK

(Ekonomik, Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü Adına)

Baş Editör

Dr. Abdullah İNCE

Alan Editörleri

Dr. Hamit AKTÜRK – Dr. İhsan KUTLU – Dr. Âdem LEVENT

Yazım ve Dil Editörü

Dr. Ayşe Elmalı KARAKAYA

Yayın Türü/Yayın Periyodu

Sürelili Yayın/ Yılda İki Sayı (Ekim ve Nisan)

Yazışma Adresi

Arabacı Alanı Mahallesi Mustafa Ocak Sokak No:9 D:2 Serdivan/Sakarya/Türkiye

Web Adresi

<https://www.eksenstitu.org.tr/dergi/>

E-posta

disamarastirma@gmail.com

Dergi Sekreteryası

Muhammed Furkan Koçak

İndeksler

OJOP | Online Journal Platform and Indexing Association (20.10.2021 tarihinden itibaren.)

ASOS İndeks | (06.01.2022 Tarihinden itibaren.) / ACARINDEX | (04.04.2024 Tarihinden itibaren.)

Dergide yer alan çalışmaların akademik, etik ve hukuki sorumluluğu yazarlara aittir. Bu derginin her türlü yayım ve telif hakkı Din Sosyolojisi Araştırmaları'na aittir. 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu hükümlerine göre fotokopi, dijital ve benzeri yöntemlerle herhangi bir bölümü veya tamamı Dergi Sahibi, Baş Editörü ve Yayın Kurulu Başkanının izni olmadan basılamaz ve çoğaltılamaz. Bilimsel etik kurallarına uygun olmayan alıntı yapılamaz.

Yayın Kurulu

- (Türkiye) Doç. Dr. Abdullah İnce, *Sakarya Üniversitesi*
(Türkiye) Dr. Âdem Levent, *Bursa Uludağ Üniversitesi*
(Azerbaycan) Dr. Asaf Ganbarov/ Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü
(Türkiye) Dr. Fatma Çakmak, *Harran Üniversitesi*
(Türkiye) Dr. Hamit Aktürk, *Adıyaman Üniversitesi*
(Türkiye) Dr. Hicret K. Toprak, *Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi*
(Türkiye) Doç. Dr. Mustafa Günerigök, *Sakarya Üniversitesi*

Danışma Kurulu

- (Avusturya) Prof. Dr. Âdem Aygün/ *Viyana Krems Uygulamalı Eğitim Bilimleri Üniversitesi*
(Hindistan) Dr. Asif Mohiuddin/ *Keşmir Üniversitesi*
(Malezya) Dr. Asyraf Isyraqı Bın Jamil/ *Malaya Üniversitesi*
(Türkiye) Prof. Dr. Celaleddin Çelik/ *Erciyes Üniversitesi*
(Türkiye) Prof. Dr. Erdal Baykan/ *Necmettin Erbakan Üniversitesi*
(Türkiye) Prof. Dr. Ejder Okumuş/ *Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi*
(Türkiye) Prof. Dr. Erkan Perşembe/ *Ondokuz Mayıs Üniversitesi*
(Türkiye) Prof. Dr. Kemal Ataman/ *Marmara Üniversitesi*
(Türkiye) Prof. Dr. Mehmet Akgül/ *Necmettin Erbakan Üniversitesi*
(Türkiye) Prof. Dr. Mehmet Bayyığit/ *Balıkesir Üniversitesi*
(Türkiye) Prof. Dr. Mustafa Tekin/ *İstanbul Üniversitesi*
(Türkiye) Prof. Dr. Suvat Parin/ *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi*
(Türkiye) Prof. Dr. Talip Küçükcan/ *Marmara Üniversitesi*
(Türkiye) Prof. Dr. Vejdi Bilgin/ *Bursa Uludağ Üniversitesi*
(Türkiye) Doç. Dr. Âdem Levent/ *Bursa Uludağ Üniversitesi*
(Türkiye) Doç. Dr. Bahset Karanlı/ *Akdeniz Üniversitesi*
(Türkiye) Doç. Dr. Emin Yaşar Demirci/ *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi*
(Türkiye) Doç. Dr. Hasan Coşkun/ *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi*
(Ürdün) Doç. Dr. İbrahim Alkhaldi/ *Yarmouk Üniversitesi*
(Türkiye) Doç. Dr. Mustafa Bakırcı/ *Giresun Üniversitesi*
(Ürdün) Doç. Dr. Mohammad Jaber Thalgi/ *Yarmouk Üniversitesi*
(Türkiye) Doç. Dr. Ramazan Akkır/ *Namık Kemal Üniversitesi*
(Türkiye) Dr. Ayhan Ercüment/ *Muş Alparslan Üniversitesi*
(Türkiye) Dr. Aykut Sığın, *Aksaray Üniversitesi*
(Türkiye) Dr. Ayşe Elmalı Karakaya/ *Sakarya Üniversitesi*
(Türkiye) Dr. İhsan Kutlu/ *Sakarya Üniversitesi*
(Türkiye) Dr. İsmail Akyüz, *Sakarya Üniversitesi*
(Türkiye) Dr. Necdet Subaşı/ *MEB*
(Bosna Hersek) Dr. Samedin Kadić, *Saraybosna İslami İlimler Fakültesi*

DİN SOSYOLOJİSİ ARAŞTIRMALARI

ISSN: 2791-8998* Cilt: 4 * Sayı: 7 * Yıl: 2024

İçindekiler

Araştırma Makalesi / Zehra IŞIK

**TWO DIFFERENT RELIGIOUS APPROACHES IN POSITIONING WOMEN IN MODERN CITY:
ISMAİLAĞA COMMUNITY AND JARRAHİ GROUP**

*Modern Kentte Kadını Konumlandırma İki Farklı Dini Yaklaşım:
İsmailağa Cemaati ve Cerrahi Grubu*

1-25

Araştırma Makalesi / Süleyman AKKUŞ

**TÜRK-İSLAM DÜŞÜNCESİNDE DİN YORUMUNUN BİR ÖRNEĞİ OLARAK DÎVÂN-I HİKMET’TE İMAN,
AMEL, AHLÂK BÜTÜNLÜĞÜ**

*The Integrity of Faith, Practice and Ethics in Dîvân-I Hikmet as an Example of Religious
In-terpretation in Turkish-Islamic Thought*

26-50

Araştırma Makalesi / Musa GELİCİ

NORVEÇ’TE İSLAMOFOBİ TARTIŞMALARI

Islamophobia Discussions in Norway

51-62

Kitap İncelemesi / Mustafa SARMIŞ

**DİN SOSYOLOJİSİ AÇISINDAN SAYILARLA TÜRKİYE’DE İNANÇ VE DİNDARLIK ARAŞTIRMASINDA
KARŞI-LAŞILAN EKSİKLİK VE PROBLEMLER**

*Deficiencies and Problems Encountered in the Research on Faith and Religiosity in Turkey in Numbers
from the Perspective of Sociology of Religion*

63-79

Kitap İncelemesi / Fatma YÜMNÜ

“TOTEM VE TABU” İSİMLİ KİTABIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Review of the Book "Totem and Taboo"

80-86

Din Sosyolojisi Araştırmaları

E-ISSN: 2791-8998

Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 7, Yıl/Year: 2024 (Ekim/October)

**Two Different Religious Approaches in Positioning Women in Modern City: İsmailağa
Community and Jarrahi Group¹**

*Modern Kentte Kadını Konumlandırılmada İki Farklı Dini Yaklaşım: İsmailağa Cemaati ve
Cerrahi Grubu*

Zehra Işık

Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı

muallimzehra@gmail.com/ zehra.isik@marmara.edu.tr İstanbul/Türkiye

<https://orcid.org/0000-0002-5400-458X>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 05/08/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 20/10/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2024

Atıf / Citation: Işık, Zehra. "Two Different Religious Approaches in Positioning Women in Modern City: İsmailağa Community and Jarrahi Group". *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 4/7 (Ekim/October 2024) 1-25.

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

¹ This study is prepared by re-forming the relevant parts of the doctoral thesis entitled "Different Forms of Women Religiosity in the Modern City: Istanbul sample", which has been concluded in June 2020.

Öz

Bu çalışmada, İstanbul Fatih ilçesi merkezli faaliyet gösteren iki dinî grubun modern şehir hayatında kadını konumlandırma biçimi araştırılmıştır. Araştırma konusu gruplardan ilki; Çarşamba semti merkezli grup faaliyetlerini yürüten, kadını sadece geleneksel cinsiyet rolleriyle tanımlamasıyla temayüz eden İsmailağa Cemaati'dir. İkinci grup, grup etkinliklerini Karagümrük semtindeki halk arasında Cerrahî Tekkesi olarak bilinen mekân merkezli devam ettiren, modern kimlikli ve kentli görünüme sahip bir dinî grup özelliği gösteren, Cerrahî Grubu'dur. Çalışmanın amacı; her iki grubun, modern kentteki kadınları ev, eğitim ve çalışma hayatında, şehrin gündelik pratiğine ait mekanlarda ve yaşam alanlarında nasıl konumlandıklarını ortaya koymaktır. Araştırma, aralarındaki mekânsal yakınlığa rağmen kadını birbirinden oldukça farklı konumlandıran iki grubu karşılaştırması yönüyle özgündür. Çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmış; katılımcı gözlem, yarı yapılandırılmış mülakat, her iki gruba ait yazılı kaynakların ve medyadaki materyallerin incelenmesi olmak üzere çoklu veri toplama araçlarına başvurulmuştur. Yirmisi İsmailağa, sekizi Cerrahî Grubu'ndan olmak üzere toplam yirmi sekiz kişiyle yüz yüze görüşmeler yapılmıştır. Araştırma sonucunda; İsmailağa Cemaati'nin kadını "ev merkezli" konumlandırarak ev dışındaki mekânlardan uzak durması gerektiği söyleminin, modern kentteki gündelik yaşam pratiklerine uymadığı ve özellikle gençler nezdinde ev dışı mekânlarda yer almakla ilgili ara çözümler üretildiği bulgulanmıştır. Diğer grupla ilgili bulgumuz da; modern insana mistik bakış ve şehrin karmaşasından kaçış imkanları sunan Cerrahî Tekkesi'nin modern kentli kadınlar için, yaşam biçimleriyle uyumlu din anlayışını bulabildikleri bir sığınak ve manevî ortam işlevi gördüğüdür. Bu yönüyle modern şehirli kadınların bu mekâna yönelimlerinin önümüzdeki süreçte daha da artacağı öngörülebilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Kadın Dindarlığı, Modern Kentte Kadın, Dinî Gruplarda Kadın, İsmailağa Cemaati, Cerrahî Grubu.

Abstract

In this study, the ways of two religious groups' centred in Istanbul's Fatih district of positioning women in the modern city was investigated. The first of the research groups is the Ismailaga Community, which carries out group activities based in the "Çarşamba" district, and is distinguished by defining women only with traditional gender roles. The second is the Jarrahi Group, which is a religious group with a modern identity and urban appearance, which continues its group activities in the Karagümrük district, known as Cerrahî Tekkesi among the people. The purpose of the study is to reveal how both groups position women in the modern city in the home, education and working life, in the places of daily practice in the city and living spaces. A qualitative research method was used in the study, consulting multiple data collection tools including participant observation, semi-structured interview, examination of written sources and materials in media belonging to both groups. Face to face interviews were conducted with a total of twenty eight people, twenty of whom were from the Ismailaga and eight of from Cerrahî Group. It has been found that the Ismailaga Community's discourse of defining women as "home-centered" does not fit daily life in the modern city and intermediate solutions have been produced especially by young people. Cerrahî Tekkesi, which offers modern people a mystical view and an opportunity of escaping from the chaos of the city, functions as a shelter and spiritual environment for modern urban women where they can find a religious understanding compatible with their lifestyles. It can be predicted that the inclination of modern urban women to this space will increase in the coming period.

Key Words: Psychology of Religion, Women Religiosity, Women in the Modern City, Women in Religious Groups, Ismailaga Community, Jarrahi Group.

Introduction

The subject of "women," is one of the main topics determining the approach to public spaces in Muslim societies undergoing modernization. In these societies, matters like women's visibility, behaviours and voice, which are considered moral matters in Islam are central in determining the limits of publicness. Intellectual arguments regarding the visibility of the woman's body take up an important part of discussions surrounding the societal change brought on by modern

lifestyles. Since the roles expected to be taken up by women in predominantly traditional, rural societal structures generally relate to household chores and the care of children, women are defined and positioned in a “home-centred” way. Women in modern urban life, on the other hand, leave the home for many reasons including education and work and are therefore visible in public, social and cultural spaces. This shift in positioning is the result of changes in the roles of women in traditional societal structures.

1. Women in Religious Groups

With the progression of modernization, religious/conservative circles have experienced anxiety and confusion concerning “women,” an increasingly prominent topic in religious discussions. Within religious circles, there are people and groups arguing that preserving the religious and traditional values prevalent in Muslim-Turkish society would only be possible through women returning to their roles placed in traditional lifestyles. However, some people and groups believe devout people can develop a religious outlook and lifestyle that is compatible with modernization and a modern lifestyle, concerning the topic of women. The Ismailağa Community is one of the main religious groups arguing that women’s new roles within modern lifestyles will prevent them from maintaining traditional roles like motherhood, doing household chores, and ensuring the continuation of the family as an institution. It is the leading group promoting this discourse and anxiety through written sources and the media. In this study, the ways both the Ismailağa Community who defines women solely based on their traditional household roles, and the Jarrahi Group who does not oppose the new roles taken on by women in a modern lifestyle and is known to be more popular among educated, working women who adopted a modern style of clothing and living, position women within a modern urban lifestyle. Çarşamba, the centre of the Ismailağa Community’s activities, and Karagümruk, which is where the “Cerrahi Tekkesi” is located, are neighbouring districts in the Fatih area. Both of these groups who, despite their proximity, are distinguished as representatives of two different approaches to women’s religiosity and the way they are positioned in modern cities, have a deeply rooted sect tradition.

Purpose of this study, to reveal the attitudes of both groups towards the participation of women living in the city in the home, education and working life, and the places belonging to the daily practice of the city where the needs of the group members such as shopping, transportation, eating and drinking are met. The aim of the study is to determine how they position women in places and the way women who are members of the group exist in these places. The research is unique and important in terms of comparing two groups that position women quite differently

from each other within the framework of the practices of urban life despite the spatial proximity between them.

The Ismailağa Community, also commonly known as the Mahmut Efendi or Çarşamba Community, is connected to the Halidiye branch of the Naqshbandi Sect and has been formed around Mahmut Ustaosmanoğlu² (known within the group as Mahmut Efendi). Historical sources state that the Çarşamba district is named after the residents of the Çarşamba Plain in Samsun, who settled there after the conquest of Istanbul.³ The community took its name from the Ismailağa Mosque where Mahmut Efendi served as an imam for some time.⁴ The Ismailağa Community differs from other religious groups with Naqshbandi origins for various reasons including the way it promotes a single piece of black cloth for women (çarşaf) and shalwars, turbans, and tabards for men, as well as its negative approach to the aspects of a modern lifestyle. Another aspect differentiating this community from other groups is their practice of sending their girls to their own mad-rasas instead of secular and coeducational schools. Members of the community state that while the rule of not attending coeducational and secular schools apply to boys as well, since they are tasked with ensuring the livelihood of their families they are permitted to study at official education institutions.

The Jarrahiyye is the section of the Khalwati Order's Ramazaniyye branch, one of the most well-known sects in the Islamic world, that is related to Nureddin Cerrahi. Nureddin Cerrahi (1661-1721)⁵ is known as "Cerrahi" because he was born in Istanbul's Cerrahpaşa district.⁶ The place where Nureddin Cerrahi is buried, known as "Cerrahi Tekkesi" by the public and is where the group carries out its activities, nowadays functions under the name "Türk Tasavvuf Musikisini ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı." During the time of Muzaffer Ozak (from 1966 to 1985), the most active sheikh of the Republican era, also known as "Sahaflar Şeyhi," Jarrahiyye opened up various dervish lodges (tekke) in Europe and America and expanded to a large social circle.⁷ It reached its current margin of disciples after Ozak, in the time of Sefer Dal, who was the head of the tekke (lodge).⁸ After the death of Sefer Dal (from 1985 to 1999), who played an active role in

² Ismailağa Community leader (sheikh) Mahmut Ustaosmanoğlu whom we visited with women members of the community during the participatory observation process, passed away in June 2022.

³ Süleyman Faruk Göncüoğlu, *Istanbul'un Kitabı Fatih*, (İstanbul: Fatih Belediye Başkanlığı Kültür Yayınları, 2013).

⁴ Abdürrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*. (Bursa: Bursa Akademi, 2017), 334.

⁵ Mehmet Cemal Öztürk, "Nureddin Cerrahi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 33/252-253.

⁶ Mustafa Özdamar, *Gönül Cerrahisi Nureddin Cerrahi ve Cerrahiler* (İstanbul: Kırk Kandil Yayınları, 2011), 155.

⁷ Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, 353.

⁸ Pınar Karaath, *Modernleşen Bir Gelenek: Cerrahilik İstanbul'da Etkinlik Gösteren Halveti-Cerrahi Çevresinin Etnolojik İncelemesi* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 52.

the conversion of Western personalities like professor of psychology Robert Frager to Islam and helped the Jarrahis rise in popularity, in 1999,⁹ one of his prominent students known for his judicial work, the deceased Efendi (sheikh)¹⁰ Ömer Tuğrul İnançer became the group's sheikh.

In Efe's¹¹ (2017) classification of Türkiye's religious groups, the Ismailağa Community is considered to continue the form of sects. Efe regards the Jarrahis among the groups that have adapted to modern city life, due to the respectable size of their group of disciples, their published work such as journals and books, and their insistence on not calling themselves a community despite their activities including education through various nonprofits and foundations, art and culture, and social welfare, and existing instead as a sect. The Ismailağa Community, called "the province in the metropolis" by Çakır¹² is a religious group generally known to appeal to middle and lower classes of society and people with a lower level of education. Jarrahis, on the other hand, are known to be preferred by highly educated people, people that adopted a more secular lifestyle, and the elite class. Moreover, it is called "the celebrity sect" due to some famous people association with the group.

1.1. The Ismailağa Community's Approach to the Topic of "Women"

In the exegesis book "Ruhu'l Furkan," one of the Ismailağa Community's current religious knowledge sources, which had begun being written by Mahmut Ustaosmanoğlu in his health and continued to be written by a committee of six of the community's most prominent members, led by Ahmet Mahmut Ünlü, known as "Cübbeli Ahmet Hoca" by the public, there are interpretations on Quranic verses containing topics including polygamy, inheritance, witness testimony, and divorce, as to how men are superior to women. Two of these interpretations are:

Men's bodies and brains are heavier than women's. Men's nervous systems are more flawless than women's, and men are more resilient to life's difficulties, whereas women are more open to certain illnesses and malfunctions.¹³

When it comes to creation, intellect, in religious positions like being an imam or judge, and in witness statements, men are superior to women... Women are creatures of lesser intellect and greater desire, so when they possess great wealth they can use it wrongly and cause great corruption. Men, on the other hand, possess complete intellect and willpower and will therefore use the great wealth they come into possession of in beneficial ways.¹⁴

⁹ Ömer Yılmaz, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2. Basım, 2017), 367.

¹⁰ The Jarrahi group leader, Ömer Tuğrul İnançer, whom we interviewed during the research process, passed away in September 2022.

¹¹ Adem Efe, "Kolektif Dindarlık Türü Olarak Tarikat/Cemaat Dindarlığı" *Journal of Islamic Research*. 28/3 (2017), 295. http://isamveri.org/pdfdrq/D00064/2017_3/2017_3_EFEA.pdf

¹² Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan. Türkiye'de İslami Oluşumlar*, (İstanbul: Metis Yayınları, 11. Basım, 2014), 14.

¹³ Mahmut Ustaosmanoğlu, *Ruhu'l Furkan Tefsiri*, (İstanbul: Sirac Kitabevi, 1994), 4/555-556.

¹⁴ Ustaosmanoğlu, *Ruhu'l Furkan*, 4/ 599-600.

When all the reports and explanations in the aforementioned exegesis book are considered, it can be seen that women are positioned as bodily, religiously, and morally inferior to men, as creatures that committed the first sin and drive men, including early prophets, to sin also. Additionally, the community's exegesis book defines women not as self-contained individuals but as dependent on their husbands.¹⁵ In another book of Mahmut Ustaosmanoğlu containing his views on various topics, "Hikmetli Sözler," a section has been dedicated to the topic of "women." In this section, there are also the sheikh's statements providing members of the community perspectives on women's place, roles, and position in a modern urban lifestyle. Some of the statements from Ustaosmanoğlu's book are as follows:

A woman should not be out in the streets to be seen by men.

To allow your daughter to be a doctor in this order is to wage war on Allah.

Women should leave schools and official places. None of the 104 books allow such a thing, for women to work. Young girls have no business in middle or high school. The downfall of Bani Israel was because of women. Women's duties are to do household chores, obey their husbands and raise children and soldiers that will be beneficial to the country. These are the duties of women, nothing else. Working, taking care of the household, earning money, these are for men, not women. If he cannot take care of her, why did the man marry a woman?! He is making some girl's life miserable.

A lady cannot take a cab to go somewhere.

Things like shopping, nursing, and the military are not for women.¹⁶

In his book "Sohbetler," Ustaosmanoğlu¹⁷ includes the following statement: "...Our teachers are all Meryems (virgin Mary). They cannot go to the butcher shop or the bakery, if they do they will no longer be a Meryem. You must understand, a woman cannot go out anywhere, she will lose her value if she does."

It is possible to say that these books referenced, written by the leader of the community, form the religious and intellectual foundation of the Ismailağa Community's approach to positioning women in a modern urban lifestyle.

1.2. The Jarrahi Group's Approach to the Topic of "Women"

There is no separate section on the topic of women neither in sheikh Muzaffer Ozak's nor Efendi's books. In an interview conducted with a woman journalist, Efendi touched upon a variety of topics pertaining to women: topics like differences between men and women's nature, women's

¹⁵ Zehra Işık, *Modern Kentte Farklı Kadımlar Farklı Dindarlıklar*, (İstanbul: İz yayıncılık, 2021), 353.

¹⁶ Mahmud Ustaosmanoğlu, *Mahmud Efendi Hazretlerinden Duyulan Hikmetli Sözler* (İstanbul: Ahıska Yayınevi, 2018), 257-260.

¹⁷ Mahmud Ustaosmanoğlu, *Sohbetler* (İstanbul: Sirac Kitabevi, 1999), 1/4-5.

motherhood, the privacy of pregnancy and women homicides.¹⁸ In some television programs he participated in, and speeches he made in various cities, he answered questions regarding his views on women working. Emphasizing that his own daughter worked, Efendi said he wished to spare his daughter difficulty, and he viewed working women like his own daughter and wanted to spare them difficulty also. He stated that women do not need to work outside the house, they could work through production in their homes. Using the Prophet Muhammad's daughters as examples, he said that how women work is important and they should not neglect their families for the sake of their careers.

2. Method

It is seen that the information about women's position in religious groups and factors that consist women's religiosity remains limited due to the closed form of religious group structures and the difficulty of conducting psycho-social research on women who are members of religious groups. Grounded theory is preferred in the thesis which the article is derived from with reference to the idea that revealing how and in which forms the dynamics of women's religiosity occur in religious groups (e.g. the processes by which the religious group orientation and affiliation of women living in the modern city developed, their religious perceptions and experiences, their way of defining and positioning themselves as a Muslim woman and a member of a religious group in the context of discussions on women after modernization, their approach to current issues related to women) is embedded in the family, social structure and psycho-social processes that these women live in. Because a good theory or explanation must arise from reality, that is, from the data in the field; it should focus on the change and experiential processes experienced by individuals in the variability of life, and the relationship between the way they make sense of events and phenomena and their actions.¹⁹ Embedded theory, known as the method that discovers the theory embedded in systematically collected and analyzed data, is a method that describes and explains the social processes in which human interactions are presented and reflected, the behavioral systems of people and the consequences of these behaviors. Its aim is to understand how people define themselves through their interactions and to examine the patterns and processes that they develop during this understanding effort.²⁰

¹⁸ Ömer Tuğrul İnançer "Evlenmeden Hamile Kalırım Diyenin Hürriyetine Tükürürüm" (Kübra Par, Röportaj, Görüşme, 14 Aralık 2014).

¹⁹ Christina Goulding, *Grounded theory a practical guide for management, business and market researchers*. (London: Sage. 2002).

²⁰ John R. Cutcliffe, Methodological Issues in grounded theory. *Journal of Advanced Nursing*, 31 (2000), 1476-1484.

2.1. Data Collection

The qualitative research method was used in the study by consulting multiple data collection tools including participant observation, semi-structured interview, examination of written sources and materials in media belonging to both groups.

The way to understand the feelings, thoughts, individual experiences, and relationships of women who are members of religious groups and to interpret them and make inferences about the form of women religiosity is to be included in the environment in which the participants live during the research process. From the epistemological viewpoint, conducting a qualitative research means being as intimate as possible with the participants in their environment. Only by this way, subjective statements can be matched with personal perspective. The longer the researcher stays in these environments and the more time he spends with the participants, the better he gets to know them and the more he learns about them firsthand.²¹

According to Creswell,²² there are four types of observation as; full participant, participant as observer, non-participant observer and full observer. The role of a good qualitative observer begins with those that are not participants, then moves on to participants and other types. In the first stage of this study the position of the researcher was non-participant observer, who took part in the study as an outsider, took notes, and did not interact directly with anyone. In the later stage, the researcher evolved into full observer that paid attention to the people being studied and formed a tight bond with them through interactions. Face to face interviews were conducted with a total of twenty-eight women, twenty of whom were from the Ismailağa and eight of from the Jarrahi Group, comparatively with the groups' populations and prevalences. The participants who are members of the Ismailaga Community were reached by snowball sampling technique. This technique, also known as participant-directed sampling, is useful for researchers who work with sensitive topics and hard-to-reach groups. The researcher first meets with a few people who have the characteristics of interest and then reaches other individuals with their guidance.²³ The participants of the Jarrahi Group were determined by the purposeful sampling technique. Purposeful sampling means selecting individuals with certain characteristics in the study.²⁴ At the beginning of the research process, the researcher met with the then sheikh of the Tekke, Ömer Tuğrul İnançer, and said

²¹ John. W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, çev. Mesut Bütün-Selçuk Beşir Demir (Ankara: Siyasal Kitabevi, 3. Basımdan çeviri, 2018), 146.

²² Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, 166-167.

²³ Bruce L. Berg – Lune, Howard, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, çev. Hasan Aydın (Konya: Eğitim Kitabevi, 8. Basımdan çeviri, 2015), 71.

²⁴ Berg – Lune, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 71.

that she wanted to interview the female members of the group within the scope of the study. Because the women in the Tekke stated that they could not speak without permission from the sheikh. Tuğrul Efendi directed the researcher to an authorized woman (bacı) in the Tekke, and this woman gave the researcher the names of some dervishes with whom she could interview. The researcher asked why these individuals were chosen by them, “bacı” replied, "Because they are well-spoken dervishes." Although the researcher did not make the selection, the study group in the Tekke was determined by purposive sampling because she had to interview individuals who were chosen because of their certain qualities.

The participant observation process began in November 2014 and ended in April 2016. The Çarşamba district was the centre for observations and meetings that lasted approximately a year and a half, carried out for the aspect of the field research that relates to the women of the Ismailağa Community, and attendance was ensured at the gatherings instructed by women teachers of the group twice a week. The age range of the participants that were members of the Ismailağa Community was 18 – 60. Approximately 70% of participants had received education at the basic level.

The “Türk Tasavvuf Musikisini ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı,” located in Karagümrük in Fatih and known as “Cerrahî Tekkesi” among the public, was the centre for the aspect of the study relating to the women of the Jarrahi Group. Attendance was ensured at the thikr and ritual gatherings taking place at the waqf on Monday and Thursday nights, Efendi’s occasional late night gatherings, as well as programs that took place on some holy nights. The age range of the women members participating in the study was 25-58. Five of the participants were university graduates and three of them were high school graduates.

Within the scope of the research, pseudonyms were used to refer to participants in the research group. Since the women Ismailağa Community participants, its mediatic faces and its teachers define themselves as a “community” and confirm this commonly known usage, the term “Ismailağa/Çarşamba Community” was used throughout this research to refer to this group. The Jarrahi women participants emphasized that their group was not a community in the same sense. Efendi warned against using the terms “sect” or “community” to describe this structure. For this reason, with his approval, the term “Jarrahi Group” was preferred in this study.

2.2. Research Questions

Women in modern urban life leave the house for reasons like education, work, travel and shopping and are therefore visible in public, social and cultural spaces. As an inevitable result of

women's roles beginning to change within a modern lifestyle and new roles joining their existing roles of motherhood and home-centred duties, women are present in a variety of institutions. The following questions were presented to participants to learn their thoughts on women being present in these institutions and places:

1. What kind of education, at which institutions, do you provide for women in your group?
2. What is your view on women working outside of the house?
3. What is your view on women driving?
4. What is your opinion on women going to mosques and praying there?
5. Do you shop at big shopping centers?

2.3. Analysis of Data

The interviewees were informed about the research, and the interviews were recorded with a voice recorder with the permission of the participants. In accordance with the ethical principle of keeping the identities of the participants confidential, pseudonyms were used in the study. Participants' ages are also written next to their pseudonyms.

The interviews were analysed by the researcher. The coding stages of the systematic pattern from the Embedded Theory; open, axis and selective coding stages were followed. In the open coding phase, categories and subcategories were classified and labeled. In the axis coding phase, the codes were linked together to form a set of propositions, and finally, in the selective coding phase, core categories representing the main phenomenon of the research were determined. There is "çarşaf" as a form of veiling, which has become the symbol of community, at the center of women religiosity in the Ismailağa Community. The core category emerges in the Jarrahi Group is the "tekke". It has been understood that the ties of the Jarrahi women, who have adopted the modern lifestyle, with religion and the religious field in the modern city are spatially provided by the "tekke". The core category that is extrapolated throughout the thesis which explains women's religiosity in the Ismailağa Community is the "çarşaf", which is the primary determinant of women's activities and preferences in the modern city. Whereas at the center of the religiosity of the women of the Jarrahi Group is the "tekke". They gain religious knowledge from "Efendi" (sheikh) in the "tekke" and organise their daily lives according to the religious suggestions and interpretations of the "Efendi".

To ensure reliability in data analysis, a part of the study's raw data was shared with two experts in the field of Psychology of Religion, and it was found that the theming of the experts and the theming of the researcher were consistent to a 90% degree.

3. Findings

It is possible to see that the approaches of the two religious groups the study focuses on, to the topics of women's education, women working, being in traffic with the intent of driving, their position in mosques and going to places like shopping centres that became the symbol of modern consumption, were very different.

3.1. Women's Education

3.1.1. The Ismailağa Community: Women Can Only Receive an Education in Madrasas

In the coding process of the answers given to the question "What kind of education, at which institutions do you provide for women in your group?" the concept of coeducation stood out.

All the women participants of the Ismailağa Community stated they did not educate their girls in institutions for formal education because of the practice of coeducation at such institutions. After stating that men and women studying together is prohibited religiously, participants shared that the community allows men to study at formal education institutions because they are responsible for earning the household's livelihood, with the conviction that "necessities make certain things permissible":

Our community opposes women receiving formal education. But it's not because they're against education, it's because of the setting. That's all Efendi says. We don't believe women shouldn't receive education, on the contrary, we think they should be more educated. This is why alternative education is provided at madrasas. They offer school education also, I mean classes in both Islamic and positive knowledge as an alternative, and they receive their diploma through distance learning. It covers everything from surface-level body language to foreign languages. It may not be like the education outside, in schools, but flaws are always expected. It's like Efendi always says: I never say women shouldn't study, but the books they read are useless and confusing, plus there's also the matter of men and women being together. Maybe this doesn't matter when they're children but after a certain age, we couldn't prevent certain things. But they allow men, there's no issue with men receiving education. I guess they believe women are more mahram but give men endless permission (Neşe, 35).

Our community believes women shouldn't receive an education. They find madrasas more important... In Quran classes, for example, male teachers hear your voice, and you will need to interact with them when you can't participate. Our community is against us receiving a diploma through distance learning too. The teachers believe the madrasa should be enough, they say why do you need a worldly diploma? (Esma, 25).

The İsmailağa Community even opposes women studying at Imam-Hatip schools where the classes of girls and boys are separate. There are two main reasons for this. The first is coeducation, the other is the opposition to the idea that the government can give religious education. This is brought up often in the community and we can formulate it as the school-madrasa opposition. The prominent men teachers and women teaching at gatherings, known by the community to be Mahmut Ustaosmanoğlu's representatives, harshly criticize even distance learning and merely receiving diplomas from Imam-Hatip High Schools or Theology Faculties, much less attending these institutions for formal education, and consider doing so opposing Mahmut Efendi. This approach of the teachers stems from Mahmut Efendi's following words from when he could speak: "Girls absolutely cannot attend middle school, high school and university! Don't be ignorant! If you consulted 224,000 of the prophets and searched 104 of the books, this is still not allowed. How could you hand your children, your angel daughters over to places like this? You should hear this again here. The only places girls can go are madrasas for girls. Madrasas for girls, mind you, in which the teachers, principals, and friends are all women, and they have nothing to do with men. A place as safe as this."²⁵ Ögüt,²⁶ conducted interviews with parents from the İsmailağa Community in her research. It is seen that the views of the community members regarding the education of their girls and boys are the same as the data in our study.

We observed that, despite warnings the community's clear and harsh opposition, studying from a distance to receive a diploma from Imam-Hatip high schools was common among young women, and asked the young participants why they defied the community to receive this education. Their responses were a manner of self-criticism:

There's a relative opposition in the community to studying outside because there are men teachers there... I absolutely don't view it as a worldly diploma. I realized how much I lacked when I started Imam-Hatip. This is what our community lacks. If I live in the world, I need Turkish, a foreign language, and worldly knowledge. In the madrasa, you abandon these entirely. The girls studying at our madrasa make spelling mistakes, can't write certain rules, make speaking mistakes, these are things they lack, we receive a single dimensional education. You can see this when you go to Imam-Hatip or complete distance learning. Because I needed this, I decided to do distance learning... After the 4 plus 4 rule was implemented the families sending their daughters to Imam-Hatip middle schools are, I think, fifty percent. I personally find this upsetting (Hülya, 24).

Despite the positioning of women in a home-centered way by the community's authorities and the message to only study and teach at their madrasas given to young women, there has been

²⁵ Ümmetder Mescidi, "Kızlarınızı Okula Gönderip", *Youtube* (18 Haziran 2016), 00:00:15-00:01:07.

²⁶ Zehra Ögüt, *Sosyolojik Bağlamda İsmailağa Cemaati*. (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 211-216.

increased interest in studying Imam-Hatip High Schools and Theology Faculties from a distance. The discourses and practices of the women of the community may differ.

3.1.2. The Jarrahi Group: Women and Men Can Receive the Same Education

All the women participants except one responded that “women should receive the same education as men, coeducation is encouraged”:

Women should receive the same education as men, they should receive it at the same places that men do (Filiz, 51).

I'm normally a conservative person. In that sense, I should be against coeducation. I attended private school, and this is what I observed. When I was in middle school, our school was coed, then they separated girls and boys. Everyone becomes more shameless. Because the way you sit around women is different from how you sit around men, separating them in school can prevent the child's understanding of shame and humility from developing. I think, until a certain age, schools should be coed. Also women can receive any kind of education (Melisa, 26).

Throughout the field research process, we observed that most of the women who go to the tekke (dervish lodge) had received either university-level education or higher. Additionally, we did not witness Efendi criticizing women attending formal education institutions or engaging in discourse opposing coeducation. Therefore, we can state that the Ismailağa Community and the Jarrahi Group have completely different approaches to women's education.

3.2. Women in the Workforce

3.2.1. The Ismailağa Community: Women Should Not Work Outside of the House

Most of the Ismailağa Community women that we spoke to within the scope of this study stated that women should not work outside of the house and point to it not being appropriate for women to be in the same environment as men, women's fragility, their responsibilities inside the house and that women are not responsible for earning a livelihood, as context:

I don't think women should work; they shouldn't tire themselves because they're more delicate. They should sit and worship. Working, for men, is worshipping anyway since they're looking after their wives and children (Serap, 28).

Women shouldn't work... Because Allah guarantees our livelihood, ... Either her husband will earn it or it will find her in another way, sure you can earn it on your own, but I generally don't find it appropriate for women to work... Because women are the pillars of their houses, and now women are taking men's places and that isn't good. Yes, those who can work will work, that's not how it used to be but now many choose to work, saying I'm going to have a career, I'm not going to depend on my husband, or take money from him. It's Allah who ensures our livelihood, and we're only going to receive as much as He decreed and then die anyway (Sevgi, 40).

While answering the questions, participants drew the most attention to women not being supposed to leave the house and needing to look after their households and families. The main argument surrounding the positioning of women in a home-centered way in city life is the idea that

women will neglect their homes and families when they start working, and the community's general anxiety about this. Additionally, members of the community also stress how in working life outside of the house women interact with men who are not their mahrams and this increases the risk of zina.

The only place the women of the community can work outside of the house is the community's madrasas and courses. Özet²⁷ states that the network of Quran courses in Çarşamba is both a sign of how the community tries to include the young, upcoming generations into their habitus, and a field of work. Being a madrasa teacher is a future ideal that is presented by the Ismailağa Community as desirable and sacred to young students. According to observations made throughout the study, girls being directed toward this career is concretized by the encouraging and honouring phrase "miss teacher" (hoca hanım) which is how madrasa teachers refer to them. It is clear these encouragements and the community's teachers' urging have a strong effect on the girls. This is true to the extent that women who are teachers in the community define themselves primarily with the role of "teacher," before the roles of "mother"hood and "spouse"hood related to their gender, as Özyağlı²⁸ also drew attention to.

3.2.2. The Jarrahi Group: Women Can Work in Appropriate Jobs and Settings

In the responses given by the Jarrahi Group women about women working outside of the house, the themes of women working jobs suiting their nature, do not surpass their physical strength, and have an appropriate work setting, as well as not neglecting their families, came up:

Women can work as long as the work is reasonable. They can work anywhere they want as long as they're able to do the work. They can't, for example, work a job requiring bodily strength. They cannot do work that's for men. I'd prefer for a woman to work without disrupting her service to her family and children... (Fatma, 58)

As long as women can protect themselves, they should be in the workforce. Is there a reason why they shouldn't?... (Banu, 27).

Some participants emphasized the necessity of women workers in certain sectors, and some brought up respectability and financial freedom:

Is there not going to be a woman police officer, who is going to search us, is a man going to touch us? So, it's clear there can be one. I think there must be a woman police officer and naturally, there is. There may not be women in fields requiring physical strength. We say women cannot work

²⁷ İrfan Özet, *Fatih Başakşehir: Muhafazakar Mahallede İktidar ve Dönüşen Habitus*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 133.

²⁸ Fatma Zehra Özyağlı, *Examining The Formation of Women's Identity in a Naqshi Community: The Case of Ismailağa*. (Şehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 47-48.

construction but in Trabzon women work more than men do. They do heavier work than construction workers. They carry huge sacks of potatoes up steep slopes. Some women do that too (Müge, 25).

Women absolutely should be in the workforce, for themselves, for their financial independence, for their social lives, and for them to feel like a part of life. But of course, there are jobs they cannot do... There must be work they cannot do in terms of physical strength (Filiz, 51).

The women participants of the Ismailağa Community adopt a negative attitude toward women working outside of the house. Some of the community's women babysit, take orders to make homemade products like cake, pastries, and stuffed vine leaves or sell their knitting and embroidery. The only places the women of the community can work outside of the house are the community's madrasas. Women of the Jarrahi Group think women can work jobs suiting their nature and have appropriate environments. Some participants also emphasized that working makes women more respectable in society, free, and that a financially independent woman does not need to depend on her husband. It is known that Jarrahi women mostly accept the new roles they gained in modern life without rejecting traditional roles. They try to create a balance between their personal and work life and state that women should work without neglecting their families. This is compatible with their attitude. Participants emphasizing appropriate jobs and work environments for women can be considered modern city women's effort to shape their work-life according to their values and how they look for and prioritize a work environment carrying their values.

3.3. Women Driving

Traffic is one of the spaces in modern city life in which women gain visibility. With the visibility of women who wear the hijab in public spaces brought on by an increase of them entering the world of education and the workforce, the presence of religious conservative women in traffic increases day by day.

3.3.1 The Ismailağa Community: Driving is for Men, Women Should Not Enter Men's Space

The women participants who are members of the Ismailağa Community, save for a few exceptions, consider women driving within the context of it being an imposition on men's space, an effort to be like men or to compete with them, and refer to Mahmut Efendi to explain that it is wrong for women to drive:

Efendi has not encouraged driving. Maybe nowadays women see driving as competing with men but this is what Efendi teaches: imagine a carriage, a woman driving is as strange as a woman riding the horse or driving the carriage. Leave driving to men, be a lady and sit in the back. Men should shoulder conflict in traffic, not women. Why are you so eager to do it. The ladyship Efendi teaches is, in a sense, womanhood... I heard he opened the car door for his wife (Ezgi, 32).

If the Prophet came, would he allow his daughter Fatima to drive? They'll say oh, is the daughter of the great prophet driving? This is how they defend this. They say our mother Aisha rode a horse, and today's horse is a car. But Efendi explained it this way: you're ladies, you're so precious, so valuable that you must sit in the back, for example, have you seen someone in a high position driving? They all have private drivers (Yeliz, 56).

As is reflected in the phrase "... women should be women and men should be men..." most participants do not view driving as a necessity brought on by life or something that must be done, but rather as a tendency of women to become more like men. It can be understood that participants view traffic as a space belonging to men and evaluate the matter through the perspective of gender stereotypes. The terms "womanlike" and "mannish" are used to attribute certain characteristics to either men or women. To be womanlike entails staying at home, looking after members of the household, and acting delicate and polite; to be mannish refers to qualities like being competitive outside and in work environments, courageous and independent.²⁹

Members of the younger group interviewed approached the topic by centering it around how men and women will be together and interact in traffic but, drawing attention to the problems they and other women face in transportation vehicles, made explanations deeming women driving appropriate:

I want to view women driving in a positive light. Do you know why? I wear a hijab and when I want to go somewhere I ride a minibus, you cannot always take a taxi. All that pushing and shoving, I'm going to be side by side with men, why go through that? I should have a car so I can leave and return comfortably. Our community says don't drive. Its understanding is, a woman's place is her home. But I don't support everything the community does simply because I am a part of it, to be honest. The community's reason for this is so women don't impose too much on men's lives. Our community does not see it appropriate for women to go to the bazaar either, a woman's place is her home, she should stay at home. They don't see it appropriate to interact directly with men. But here's the thing, there are penalties for that now, you cannot harass women or do anything like that (Hülya, 24).

I think women should drive because I have a license. I think women should know how to drive. But Efendi doesn't allow them to. I don't know the particular details but it's probably so women don't have to be exposed to men, and because women are fragile. I had gotten my license because I loved it, loved cars. But I don't drive (Serap, 28).

Upon being asked about this topic on television programs, Cübbeli Ahmet Hoca stated that women driving is permissible in terms of fiqh, and that Mahmut Efendi's discourse on this is shaped by his high sensitivity concerning women not being outside. The teachings of the community's leaders, Cübbeli Ahmet Hoca's views and the opinions shared by the participants show that the foundation of the Ismailağa Community's attitude toward women driving is the defining and positioning of women in a home-centred way. When it comes to women not leaving the house, driving,

²⁹ Zehra Dökmen, *Toplumsal Cinsiyet: Sosyal Psikolojik Açıklamalar*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2019), 104.

which allows women more freedom outside the house and expands women's mobility and living space by making transportation easier, is something that, in innocent terms, must be avoided.

3.3.2 The Jarrahi Group: Women Driving is a Necessity

Participants who are Jarrahi Group members evaluate women driving from the perspective of security, a reality of the modern city, and taking place in a social life:

I think women driving is good in terms of security (Hale, 33).

It's necessary for active women, I'm not against it. The Prophet says to teach your children how to ride horses, he doesn't say your sons, and again he refers to swimming and archery in general terms (Reyyan, 38).

I believe in this topic, like every other topic, our reference is the Prophet and his wives' lives. Our mothers, the Prophet's wives, went to war with him, and likewise Khadijah did business. Our mother Aisha wrapped the wounds of the wounded during those wars, like a doctor, and rode a camel (Müge, 25).

As something they consider a modern necessity and inevitability, participants referred to the Prophet and his wives while explaining their thoughts on women driving. Jarrahi women viewing women driving today as equivalent to the Prophet's wives riding horses or camels can be interpreted both as updating religious knowledge and trying to explain what is current and real in terms of what is appropriate and sacred.

3.4. Women in the Mosque

3.4.1. The Ismailağa Community: Women Make Men Uncomfortable by Going to the Mosque

As a result of time spent outside the house in city life and women needing to use mosques much more compared to before, women's requests that the places dedicated to them in mosques be improved in terms of space and opportunity, are drawing attention.

Alongside its method of bringing the matter to the public's attention and the aspect of it reflected in visual and social media being questionable, a group of women criticized how the sections of mosques dedicated to women were limited and prevented them from experiencing the mosque's atmosphere and started the "Women at Mosques" movement to raise awareness about the issue for solutions to be found. Many groups including the Ismailağa Community did not support this movement and criticized it.

Throughout the field research process, we have heard the men teachers of the community state that while women can go to the mosque it is discouraged, the best place for women to worship in the time of fitnah, is the innermost corner of their home, many times in their speeches and gatherings. The community's mediatic face, Ahmet Mahmut Ünlü, does not find it appropriate for

women to go to the mosque, especially for Friday prayers, because there is not enough room for men. According to Yılmaz,³⁰ communities' insistence for women to worship can be considered an extension of the relationship formed between women and the house in traditional Islamism. The places that women belong to much be restricted to private areas and women must prefer, even with the intent of worship, to be at home instead of at the mosque. This attitude of communities, who are the main symbols of the traditional religious understanding when it comes to women, has led to women distancing themselves from mosques and preferring shrines instead. When women were not able to experience sacredness at mosques, they turned to shrines. According to Köse and Ayten,³¹ "shrines are, so to speak, women's mosques." The reason visiting shrines forms a large portion of women's religiosity can be better understood with this observation.

All the women that we spoke to in the study agreed women going to the mosque made men, the true owners of the mosque and congregation, uncomfortable and criticized women who go to the mosque wearing clothing that is not modest enough and being seen by men:

According to Efendi, it's not prohibited for women to go to the mosque. What he always says is as long as women protect themselves and it's within the rules of Islam, they go to the mosque, to the Ismailaga Mosque. If you're outside on a Friday and it happened to be time for Friday prayer, you can go, I would go too. To receive the blessings of Friday. For Eid prayer, for example, I wish conditions were right for us to go and receive that enlightenment... Women don't have that kind of obligation, to fill up mosques. It's the men's job to go running to the mosque. Actually, women should not go out at all. I don't like women being outside during prayer times like men, there's no room left for men. Men become uncomfortable because they have to see women when using the same door to go in and out. At nighttime they yell at each other, there're streams of them going in and out, on the roads and streets, I don't like it. There's no need for this. You lose so many things while trying to do a little good. Maybe you're losing so much. These aren't things that Efendi views positively at all (Ezgi, 32).

Actually, it's not preferable. They come to the mosque, the mosque is small anyway, there's only a curtain separating them. The women aren't careful with their clothing. It'd be different if they had separate doors. Nothing about this is virtuou (Nursel, 42).

Women can go to taraweeh. On other occasions, men can go to the mosque and women cannot. There are madrasas where women can pray, or they can pray at home. Generally, it's more appropriate for men to go to the mosque. But if for instance a woman goes somewhere and is not able to return home she can pray in the women's sections of mosques, she can go to a mosque in that case. Of course, normally it's more pious to pray at home (Sevgi, 40).

One of the participants Ezgi, considers women going to the mosque from the perspective of men, with the words "Men become uncomfortable, ... there are streams of them going in and out, on the roads and streets." This approach is confirmed by nearly all the participants and is a

³⁰ Zehra Yılmaz, *Dişil Dindarlık İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 220.

³¹ Ali Köse- Ali Ayten, *Türbeler: Popüler Dindarlığın Durakları*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 318.

manifestation of the community viewing the mosque and the street as men's spaces. Okutan³² states that for Islamist men, the streets are where masculinity experiences its freedom outside of the house, and the mosque is the place the religious residue can settle. According to Connell,³³ who states that in everything from driving to committing small crimes, the streets belong to men, the streets are "the environment in which there are certain social relations and clear boundaries." The Ismailağa Community's approach limiting women driving and passing through streets while going to the mosque, is a result of it seeing the streets as dominated by men. The community maintaining a rigid traditional attitude in gender roles despite changing life conditions and sociocultural dynamics also contains a sexist division.

3.4.2. The Jarrahi Group: Women Should Go to Mosques

Women of the Jarrahi Group, most of whom are educated and working individuals, spend at least as much time outside the house as they do inside it due to educational activities and work. Therefore, women praying when outside of the house and arguments surrounding women's place and position in the mosque, is of great interest to Jarrahi women. All the participants except one stated that women needed to be present at mosques:

They absolutely should. At least, even if maybe they cannot go for every prayer like men do, women should not be pushed to the sidelines of life. They should be at the mosque, they should be at school, and they should be within life. But of course, the way women are viewed must change, if it doesn't it's always women who suffer the consequences. Whether she goes shopping or to school, it's a problem, the way women are viewed must change (Reyyan, 38).

Of course women should go to the mosque. Why shouldn't they?.. For instance, someone pulls the curtain shut and I open it, I say, why are you hiding. She creates the whole thing in her head, he's not looking... In the mosque she's so afraid of men seeing her that she closes the door. I say are you not going to talk to the grocer at the market in a little while anyway! It's not like you're here on the mosque's top floor in your nightgown worrying about men seeing you, you're in your street clothes, covered by your hijab...(Aliye, 56).

It can be seen that as opposed to the members of the Ismailağa Community who define women in a home-centred way and believe the prayers women pray at home instead of in mosques are accepted, in relation to this, Jarrahi women hold the belief that women need to be present in the mosque. Köysüren³⁴ states that in city life, in which the understanding of the individual stands out, with the level of education and awareness increasing, religious women find the strength to question both traditional and modern profiles of religiosity. As is reflected in the Jarrahi Group's women's views concerning how women must exist in every space, including the mosque, as well as

³² Birsan Banu Okutan, *Erillik ve Din*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 156.

³³ Raewyn. Connell, *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar: Toplum, Kişi ve Cinsel Politika*, çev. Cem Soydemir (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016), 198-199.

³⁴ Aliye Çınar Köysüren, *Kültürel ve Dini Algıda Toplumsal Cinsiyet*, (İstanbul: Sentez Yayınları, 2016), 73.

Reyyan's statement "... the way women are viewed must change..." their critical approach to the rigid traditional understanding opposing women being present outside of the house, supports Köysüren's assertion.

3.5. Women in Shopping Centers

Big shopping centres provide people with the opportunity to shop and satisfy all their needs in their daily lives, from food to clothing to home textiles to stationery, and electronics and cosmetics. With their wide range of products and the entertainment centres, parkours, movie theatres, restaurants and cafes it's home to, big shopping centres are an important symbol of consumption in modern cities. The reason the habitants of cities show such interest in shopping centres is that these centres contain a variety of products pertaining to different fields of consumption, as well as provide opportunities for social activities too. It can be said that particularly women prefer shopping centres to take their children out and let them enjoy themselves without worrying about security.

3.5.1. The Ismailağa Community: I feel Strange in Shopping Centres

Some participants claimed they felt strange at shopping centres wearing the çarşaf and did not see it fitting to be there:

I don't like it at all, there's nothing appealing to me. If I go, I'll go for someone else. I won't go for myself, alone... Why would I go there, am I going to sit there, I feel, I don't know, strange even walking among people in these clothes (çarşaf). I never went to a shopping centre. I pray that I won't have to... (Ezgi, 32).

Shopping in those big shopping centres isn't for us, I see time spent there as a waste... (Yeliz, 50).

Most of the Ismailağa Community's women think it would be wrong for them to be present at shopping centres in their çarşaf, which indicates belonging to the community, and the identity it symbolizes, and do not go to these places. The places where the community's women prefer to shop instead are the shops in the Çarşamba district. Kiswahs that cannot be found anywhere else can be found in these shops. Also, these are shops only women shop and work at, and many do not accept credit cards. Additionally, the Çarşamba Bazaar which is set up every Wednesday, taking up nearly the entire district, sells just about every product that women need, from fruits and vegetables to textile products to house accessories and jewellery, is an essential shopping place for the community's women.

3.5.2. The Jarrahi Group: I Go to Shopping Centres

The participants from Jarrahi Group living in a modern urban setting go to big shopping centres, which are one of the city's most important symbols of consumption, and do not see anything wrong with being present at or spending time there.

I do shop from big shopping centres (Banu, 27).

I go to shopping centres a lot (Aliye, 56).

It can be understood that contrary to the Ismailağa Community women, Jarrahi women do not have a negative attitude toward modern places of consumption.

The term “Habitus” refers to the subconscious mechanisms determining the actions, lifestyle, and economic and class position of the individual, and distinguishing them from others.³⁵ The habitus, which Bourdieu defines as shaping the patterns of living that are the source of the person's behaviours, thoughts, and likes, for the Ismailağa Community women, is their religious group. It is clear that the Ismailağa Community women do not go to big shopping centres for two main reasons: they do not feel comfortable in shopping centres, one of the symbols of modern consumption, wearing the *çarşaf*, a symbol of religious tradition and the community, and they can access the products they want and need in daily life easily at alternative shops and the *Çarşamba Bazaar*.

The habitus of the Jarrahi women, most of whom are educated, work outside of the house, and have adopted modern clothing and a modern lifestyle, who have assumed a religiosity centred around mystic love, is their public life outside of the *tekke* (lodge), along with the religious group they belong to. This belonging does not shape the entirety of Jarrahi women's lives the way it shapes those of the Ismailağa Community women. These women who have a lifestyle in which the religious and the modern is combined, go to shopping centres and use modern consumption tools like credit cards, with ease.

Conclusion and Discussion

In the Ismailağa Community's sources of religious knowledge and in the discourse of the community's well-known mediatic men members and teachers of both genders instructing at madrasas, women are defined in a “home-centred” way and state that women should not be present in spaces outside of the house except for cases of absolute necessity. Positioning women in a home-centred way brings about a positioning of women encapsulating every aspect of daily life including

³⁵ Bourdieu, Pierre, *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*, (translated by Richard Nice). (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1984), 169-170.

shopping, transportation, education, working and worship. In the community's broadcasts and gatherings, women staying in the house and not participating in the world outside of it unless it is absolutely necessary, is preached. In the community's gatherings that are open to the public, discourse giving the work done in the house a sacred meaning is adopted to strengthen the effect of these admonishments. The idea that women should not be present in spaces outside of the house unless it is absolutely necessary, contains the acceptance that spaces like the streets, transportation vehicles, traffic and even mosques are spaces belonging to men.

Most of the members of the community do not allow their daughters to study at institutions for formal education, believing it is wrong in terms of religion and privacy for women to take classes in a space with even one man in it. The same is true for the workplace if it is outside the house, transportation vehicles, and shopping centres. The acceptance that it is religiously wrong for men and women to be in the same space, the defining of women in a home-centred way, and that the spaces outside of the house belong to men, excludes the women of the community from the social spaces of city life. The discourse that women should not drive due to reasons like interfering with men's space, interacting with men in traffic and causing men to sin, is adopted by the participants and the community's women in general. The community's prominent teachers and most of the study's participants claim that it is not right for women to go to the mosque for reasons like women being visible in the streets in clothes that do not befit proper modesty and that they disturb men, the true owners of the mosque.

As is reflected in Mahmut Efendi's statement "... our teachers are all Meryems..." the community's teachers position the women of the community in a different way than other women and see them as more protected. While the community limits women and the places they go to in multiple ways, it says men can be in these spaces since they are responsible for earning their families' livelihood and do not limit them. The leading figures of the Ismailağa Community that Ögüt³⁶ interviewed, stated that; women cannot take part in education and work life even if they wear çarşaf, and women should not leave their homes unless necessary. Ögüt's research also confirms that there has been no change in the community's discourse on the position of women in the modern city.

The Jarrahis are known to be made up of men and women with a more intellectual and urban appearance, who dress in a more modern and urban way, and are highly educated and interested in art, particularly music. Most of the women either do not wear the hijab outside of the

³⁶ Ögüt, *Sosyolojik Bağlamda İsmailağa Cemaati*, 211-216.

tekke (dervish lodge) or adopted modern ways of wearing it. The sentiment that women should not neglect their house is repeated by Jarrahi women but they are not defined only in a home-centred way. The participants who claim that women should exist in spaces pertaining to the modern city like places for education, work, art, and worship do not see spaces outside of the house as belonging to men. Claiming that there is not actually a clear divide between men and women and that gender is not something that stands out within their tekke (dervish lodge), the participants adopt a space-centred religiosity and define the tekke as the place they form a connection with religion. The women's place in the tekke is on the upper floor and Efendi explains this by saying, "They are on the top floor, they're the crowns on our heads." Both this approach and the way Jarrahi women are accepted in the tekke the way they are in education, work, and daily life, show that the tekke is the sole religious and spiritual space for these modern urban women.

The significant changes and increasing flexibility in the Ismailağa Community's women's approach to positioning women in modern life can be observed especially among the younger generation. Despite the community's authorities opposing it, some women get driving licenses, study distance education at Imam-Hatip High Schools and Theology Faculties, and some go out at night to teach women working in the public to read Quran despite being out at that hour being deemed inappropriate by the community. Therefore we can foresee the community's perspective toward positioning women in a modern city to change more in the future.

The Jarrahi Group, which displays a more space-centred religiosity, takes on an attitude adopting a modern lifestyle in positioning women in a city. It keeps current conditions, needs, and developments in mind while considering topics like women driving, working in a public space and women's education. Additionally, it believes that the way the topic of women is viewed must change holistically. We believe that the Jarrahi Group, with the way it combines the modern with the religious and traditional and its structure that adopts the discourse that women can exist in every area of current life, will continue to be a religious and spiritual centre of attraction for city women.

References

- Berg, Bruce L.-Lune, Howard. Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri. çev. Hasan Aydın. Konya: Eğitim Kitabevi. 2015.
- Bourdieu, Pierre. Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste. (translated by Richard Nice). London: Harvard University Press. 1984.
- Connell, Raewyn. Toplumsal Cinsiyet ve İktidar. çev. Cem Soydemir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. 2016.
- Creswell, John. W. Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni. çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Siyasal Kitabevi, 3. Basımdan çeviri, 2018.
- Cutcliffe, John. Methodological Issues in grounded theory. Journal of Advanced Nursing, (2000), 31/ 1476-1484.
- Çakır, Ruşen. Ayet ve Slogan. Türkiye’de İslami Oluşumlar. İstanbul: Metis Yayınları, 11. Basım, 2014.
- Dökmen, Zehra. Toplumsal Cinsiyet: Sosyal Psikolojik Açıklamalar. İstanbul: Remzi Kitabevi, 10. Basım, 2019.
- Efe, Adem. “Kolektif Dindarlık Türü Olarak Tarikat/Cemaat Dindarlığı”. Journal of Islamic Research. 28/3 (2017), 290-301. http://isamveri.org/pdfdrq/D00064/2017_3/2017_3_EFEA.pdf
- Goulding, Christina. Grounded theory a practical guide for management, business and market researchers. London: Sage, 2002.
- Göncüoğlu, Süleyman Faruk. İstanbul’un Kitabı Fatih. İstanbul: Fatih Belediye Başkanlığı Kültür Yayınları, 2013.
- Işık, Zehra. Modern Kentte Farklı Kadınlar Farklı Dindarlıklar. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.
- İnançer, Ömer Tuğrul. “Evlenmeden Hamile Kalırım Diyenin Hürriyetine Tükürürüm” (Kübra Par, Röportaj, 14 Aralık 2014). <https://www.haberturk.com/gundem/haber/1018955-evlenmeden-hamile-kalirim-diyenin-hurriyetine-tukururum>
- Karaatlı, Pınar. Modernleşen Bir Gelenek: Cerrahilik İstanbul’da Etkinlik Gösteren Halveti-Cerrahi Çevresinin Etnolojik İncelemesi. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Köse, Ali - Ayten, Ali. Türbeler: Popüler Dindarlığın Durakları. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- Köysüren, Aliye Çınar. Kültürel ve Dini Algıda Toplumsal Cinsiyet. Bursa: Sentez Yayınları, 2016.
- Okutan, Birsen. Banu. Erillik ve Din. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.

- Öğüt, Zehra. Sosyolojik Bağlamda İsmailağa Cemaati. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Özdamar, Mustafa. Gönül Cerrahî Nureddin Cerrahi ve Cerrahiler. İstanbul: Kırk Kandil Yayınları, 2011.
- Özet, İrfan. Fatih Başakşehir: Muhafazakâr Mahallede İktidar ve Dönüşen Habitus. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.
- Öztürk, Mehmet.Cemal. “Nureddin Cerrahi”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 33/ 252-253. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Özyağlı, Fatma Zehra. Examining The Formation of Women’s Identity in a Naqshi Community: The Case of İsmailağa. Şehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Tek, Abdürrezzak. Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar. Bursa: Bursa Akademi, 2017.
- Ustaosmanoğlu, Mahmut. Ruhü'l Furkan Tefsiri. İstanbul: Sirac Kitabevi, 1994.
- Ustaosmanoğlu, Mahmut. Sohbetler. İstanbul: Sirac Kitabevi, 1999.
- Ustaosmanoğlu, Mahmut. Mahmut Efendi Hazretleri’nden Duyulan Hikmetli Sözler. İstanbul: Ahıska Yayınevi, 2018.
- Ümmetder Mescidi. “Kızlarınızı Okula Gönderip-Mahmut Efendi Hazretleri (k.s)”. Youtube Yayın Tarihi 18 Haziran 2016.
https://www.youtube.com/watch?v=Y1F0eghoWuw&t=35s&ab_channel=UmmetderMescidi
- Yılmaz, Ömer. Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar. Ankara: Akçağ Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Yılmaz, Zehra. Dişil Dindarlık İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

Din Sosyolojisi Araştırmaları

E-ISSN: 2791-8998

Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 7, Yıl/Year: 2024 (Ekim/October)

**Türk-İslam Düşüncesinde Din Yorumunun Bir Örneği Olarak *Dîvân-I Hikmet*'te
İman, Amel, Ahlâk Bütünlüğü**

The Integrity of Faith, Practice and Ethics in Dîvân-I Hikmet as an Example of Religious Interpretation in Turkish-Islamic Thought

Süleyman Akkuş

Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam ABD

Sakarya / Türkiye

sakkus@sakarya.edu.tr / <https://orcid.org/0000-0002-1032-7387>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 06/09/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 26/10/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2024

Atıf / Citation: Akkuş, Süleyman. “Türk-İslam Düşüncesinde Din Yorumunun Bir Örneği Olarak *Dîvân-I Hikmet*'te İman, Amel, Ahlâk Bütünlüğü”. *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 4/7 (Ekim/October 2024) 26-50.

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Öz

Din yorumu, dinin toplumla etkileşiminden doğar. Bunun en bariz örneklerine tarihsel süreçte iz bırakan din yorumcularının klasik eserlerinde rastlanır. Ahmet Yesevî'nin *Dîvân-ı Hikmet*'i itikâdî, amelî, ahlâkî hükümleri barındıran bir eser olarak din yorumunun özgün örneklerinden biridir. Hikmetlerdeki insana ve hayata dair hitaplar içtenlikle kalpten, samimi hislerle söylenmiştir. Yesevî öncelikle kendi nefesine seslenmiş, insana ârız olan kirlerden, onu dünyevileştiren her türlü istek ve arzulardan arınması gerektiğini ana tema olarak ele almıştır. İfadeleri sade, basit, anlaşılır, insanın gönül dünyasına hitap etmektedir. Hikmetleri Kur'an-ı Kerim âyetleri ve Hz. Peygamberin hadislerinden beslenmiş manalar ve özlü ifadelerdir. İnanç, amel ve ahlâkî zaaflar sıklıkla vurgulanmış, çare olarak şeriat, tarikat, marifet, hakikat ekseninde çözümler aranmıştır. Teorik ve pratik hayata dair olması gerekenleri tarihi şartları göz önünde bulundurarak ele almıştır. Ancak onun bu seslenişi, çağlar öncesinden bugünü olduğu kadar geleceği de kucaklayıcı bütüncül bir sesleniştir. Bu makalede Yesevî'nin bu genel bakışını yansıtan hikmetlerindeki iman, amel ve ahlâkî bütünlüğü ele alınmıştır. Ahmet Yesevî'nin *Dîvân-ı Hikmet*'i, İslam inanç ve ahlak sistemini sade bir dille sunarak, bireyin manevî arınma yolculuğuna ışık tutmaktadır. Eserde, insanın dünyevi arzularından ve nefsanî eğilimlerinden arınması gerektiği, Kur'an ve hadislerle desteklenen hikmetlerle anlatılmaktadır. Şeriat, tarikat, marifet ve hakikat ekseninde önerilen çözümler, sadece dönemin toplumsal koşullarına değil, evrensel bir bakış açısıyla günümüz insanının ruhuna da hitap etmektedir. Yesevî'nin içten ve derin hitapları, iman, amel ve ahlak bütünlüğünü koruma çabasını yansıtır.

Anahtar Kelimeler: Yesevî, İman, Amel, Ahlâk, Bütünlük.

Abstract

Ahmad Yasawi's *Dîvân-ı hikmet* is a work in which the creed, practical and moral decrees of Islam are dealt with as a whole. The appeals to people and life in the wisdom are kneaded with love. First of all, Yasawi addresses his own soul and takes as the main theme that the impurities of man should be cleansed from all kinds of desires and desires that make him worldly. Their expressions are simple, understandable and consist of sincere couplets that appeal to the world of human heart. Their wisdoms are the verses of the Qur'an and the hadiths of the Prophet. They are concise expressions nourished by the meanings of verses and hadiths. Faith, deeds, and moral weaknesses are often emphasized. As a remedy, solutions are sought in the axis of shari'a, tariqah, marifa and haqiqah. It deals with what should be about theoretical and practical life by considering the historical conditions. However, his calling from ages ago is a holistic calling that embraces the future as well as the present. In this article, we tried to deal with the faith, deeds and moral integrity of the wisdom of Yesevî. Ahmet Yesevî's *Dîvân-ı Hikmet* presents the Islamic belief and moral system in a simple language, shedding light on the individual's journey of spiritual purification. The work emphasizes the need for humans to cleanse themselves from worldly desires and ego-driven tendencies, expressed through wisdom inspired by the Qur'an and the Prophet's sayings. The solutions offered within the framework of Sharia, Tariqa, Marifa, and Haqiqa address not only the social conditions of Yesevî's era but also appeal to the soul of the modern person with a universal perspective. Yesevî's sincere and profound messages reflect a commitment to preserving the unity of faith, practice, and morality.

Key Words: Yasawi, Faith, Action, Morality, Integrity.

Giriş

Abbassiler döneminde aralarında siyasi birlik bulunmayan Türkler, özellikle Batı Türkistan'da Çinlilerin Türk topraklarında ilerlemesi karşısında zor durumda kalmış, Abbassilerden yardım almak zorunda kalmışlardır. 751 yılında yapılan Talas Savaşı'nda Türkler, Abbassilerin de desteğiyle Çinlileri mağlup etmişler, bu olay, Türk-Arap ilişkilerinde dönüm noktası olmuştur. Talas Savaşı'ndan sonra Türklerle Müslüman Araplar arasında yakın ilişkiler gelişmiştir. Abbassiler Dönemi'nden itibaren Türklerin Müslümanlığı kabul etme süreci hızlanmış, özellikle X. yüzyıldan itibaren kitleler hâlinde Müslüman olmuşlardır. Karahanlılar (840) ve Gazneliler (963) Müslüman olan

ilk Türk devletleridir. Sonraları İslamiyet Türkler arasında hızla yayılmış, zamanla Türkler, İslamiyet'le bütünleşmiş İslam'ın en büyük destekçisi ve hizmetkârı olmuşlardır. Özellikle Selçuklular ve Osmanlılar bu anlamda çok büyük hizmetlerde bulunmuşlardır.

Bir toplumun dini tercihleri toplumsal kültürün biçimlenmesinde başat bir unsurdur. Benimsenen dinin toplumla girdiği etkileşim tarihsel süreçte bir din yorumu ortaya çıkarır. Çeşitli sebeplerle birkaç defa din ve medeniyet değiştirmiş bir millet olan Türklerin yeni bir din ya da medeniyet kabulü hayatlarında büyük değişikliklere yol açmıştır. Bu değişikliklerin büyük ölçüde inanç, düşünce ve yaşayış tarzlarında görüldüğünde kuşku yoktur.¹ Bu değişimlerin en büyüğü Türklerin Müslüman olmalarıdır. Daha çok Sünnî ve heteredoks olarak ikili bir şekilde tasnif edilen İslam yorumu şifahî, kitabi ve mistik kaynaklı olmak üzere üçlü bir şekilde de tasnif edilebilmektedir. Bu farklı yorumlara bakıldığında başlangıçta Orta Asya bozkırlarında yerleşik hayat öncesi konargöçer bir hayat yaşamış Türkler arasında baskın bir şekilde şifahi kültürle yoğrulmuş bir İslam yorumu görülmektedir. Bu anlayışta İslam öncesi eski tabiat kültürleri, Şâmânizm, Zerdüştlük, Maniheizm ve Mazdeizm gibi dinlerin kalıntıları görülmüştür.² Yerleşik kültüre mensup olanların tabi olduğu kitabi İslam anlayışında daha çok Kur'an ve Sünnet'e dayalı bir anlayış hâkim olurken, şifahi İslam anlayışında ise menkıbeler, efsaneler, kıssalar ve pratik unsurlar baskındır. Bununla birlikte şifahi kültür, İslam'ı merkeze alan anlayışla, bölgenin ve dönemin şartlarını da dikkate alarak özünde bir değişme olmaksızın sonraki devirlere doğru evrilmiştir.³ Türkler'in İslam tasavvuru tarihi ve coğrafi şartlarla tasavvufi bir renk ve muhtevaya da sahiptir. Özellikle, ozanların konar-göçer halk arasında saz eşliğinde söyledikleri şiirleri, Türk'ün gönül dünyasında, sade, basit ilkelerin yerleşmesinde etkili olmuştur. Orta Asya'dan Anadolu'ya Türk'lerin İslamlaşma sürecinde bu derviş ruhlu ozanların büyük katkısı olmuştur. Bu ruh, edebi eserlerle halkın arasında yayılmış, etkinliğini sürdürmüştür. İslam'la birlikte İslami-Türk edebiyatının ilk eserleri de bu ruhun; daha çok millî, ahlâkî ve dinî unsurların harmanlanarak yaygınlaşmasını sağlamıştır. Bunda en etkili manzum tarzda yazılmış edebi eserler olmuştur. Türk edebiyatının bu ilk edebi ürünleri Yusuf Has Hâcib'in *Kutadgu Bilig*'i, Kaşgarlı Mahmut'un *Dîvânü Lügâti't-Türk*'ü, Edîb Ahmet'in *Atabetü'l-Hakâyık*'i ve Ahmed-i Yesevî'nin *Dîvân-ı Hikmet*'i olmuştur.⁴ Bu eserlerin ortak özelliği millî, ahlâkî, dinî bir muhtevaya sahip, yazarlarının hepsinin şair ve eserlerinin manzum bir tarzda yazılmış olmasıdır.

¹ Bekir Biçer, "Türklerin Müslüman Olması Meselesine Yeni Bir Bakış", *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 3 (Aralık 2018), 99.

² Osman Turan, *Selçuklular ve İslamiyet* (İstanbul, 1993), 2-3; Ünver Günay-Harun Güngör, *Türk Din Tarihi* (Kayseri, Laçın yayınları, 1998), 161-178.

³ Fatih M. Şeker, *İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslam Tasavvuru* (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları), 194-195.

⁴ Ali Yılmaz, *Türk Dili ve Edebiyatı Tarihi*, ed. Mehmet Akkuş (Ankara: Ankuzem, 2007), 211 vd.

Makalede konu edindiğimiz Ahmed-i Yesevî'nin *Dîvân-ı Hikmet*'i İslâm tasavvuru ve Türk edebiyatının manzum en eski eseri olan *Kutadgu Bilig*'ten sonra, aynı veya yakın zamana ait olup, bir kısmı eksik bile olsa günümüze intikâl etmiş İslâmî Türk Edebiyatının ikinci manzum eseridir. *Kutadgu Bilig*, daha çok sosyal ahlâka önem verirken, *Dîvân-ı Hikmet* ise tasavvufî ferdi ahlâkı önceleyen bir eserdir.⁵ *Dîvân-ı Hikmet*'in yazarı Ahmed-i Yesevî'nin doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte Yusuf el-Hemedânî'ye (ö. 535/1140-41) intisabı ve onun halifelerinden olması dikkate alınarak XI. Yüzyılın ikinci yarısında dünyaya geldiği kabul edilmektedir.⁶ Doğum yeri bugünkü Kazakistan'ın Çimkent vilâyetine bağlı Türkistan'ın Sayram kasabasıdır. Hikmetler tamamen dînî, tasavvufî şiirlerden meydana gelmiş göçebe hayat tarzının hâkim olduğu dönemlerde İslâm dininin genel ilkelerini şiir diliyle halka aktaran, birleştirici bir rol oynayan tasavvufî bir kimliğe sahiptir. Ahmed-i Yesevî de kendi zamanına kadar gelen geleneğe uygun olarak, hece vezni ve basit ifadelerle herkesin anlayabileceği düzeyde örtülü şiirler söylemiş; Müslüman olmayan soydaşlarının İslâm'a girmelerini sağlamak; Müslüman olanlara da İslâmiyet'i ve İslâmî yaşayışı iyice öğretmeye çalışmıştır. Hikmetlerde sanat kaygısı güdülmemiş daha çok didaktik kaygılar öne çıkmıştır. Hikmetlerde öne çıkan ana tema dînî ve tasavvufî unsurlardır. Bu anlayış, Kur'an-ı Kerîm âyetleri ve Hz. Peygamberin hadislerine bağlı, fânî dünyaya rağbet etmeyen ve kazaya rıza gösteren bir ruhla, tasavvufî ahlâkla⁷ yoğrulmuştur.

1. *Dîvân-ı Hikmet*'te Temel Konular

Yesevî beyitlerinde hikmetlerin kimlere faydalı olacağını ve genel muhtevanın nelerden ibaret olduğunu dile getirmiştir. Buna göre hikmetlerinin dertliye derman, hadis hazinesi, talibin rızkı, Süphan'ın fermanı; okuyup anlaşıldığında Kur'an'ın manası, âlemde sultan, çölü gül bahçesine çevirdiğini, muhabbet için bir şevk olduğunu belirtmiştir. Öyleyse hikmetler, gözyaşlarının silinmesine, temizlenmesine vesile kılınmalı, âşıklara, kıymetini bilenlere söylenmeli, câhillere söylenmemeli, içtenlikle dinlenilmelidir. Zira hikmetler Kur'an'ın ruhuna uygun anlamlardan oluşmaktadır. Nazım tarzında yazılmış hikmetlerde zaman zaman âyetlerin⁸ kısa Arapça ifadelerine yer verilmiş, anlamları bütünlük gözetilerek Türkçe ifadelerle tamamlanmıştır. Hz. Peygamberin hadisleriyle sık-

⁵ Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara, Diyanet İşleri başkanılığı yayınları, 1991), 160.

⁶ Kemal Eraslan, "Ahmed Yesevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/160.

⁷ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 160.

⁸ Örnek olarak bkz. el-Bakara 2/252 (Hikmet-114, 251); el-A'râf 7/143, 172; en-Nûr 24/3, 37 (Hikmet-130, 275; Hikmet-138, 290); Yâsîn 36/59 (Hikmet-112, 248) ; el-Fetih 48/1; el-Müddessir 74/1-2; el-Fecr 89/2; el-İhlâs 112/1; *Dîvân-ı Hikmet*'teki âyetlerin değerlendirilmesiyle ilgili olarak bk. İsmail Çalışkan, "Ahmed Yesevî Düşüncesinde Kur'an'ın Yeri –Bir Gönül Erinin Mısralarına 'Ruh Veren' Ayetler", *Türk Dünyası Bilgeleri Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması* (Eskişehir Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı (TDKB), 2013), 421-434.

lıkla peygamber sevgisine yer vermiştir. Bunu “Benim hikmetlerim hadis hazinesidir” diye tanımlanmıştır. Bununla birlikte hadisler özellikle tasavvuf çevreleri ve tasavvufî eserlerde yaygın biçimde Hz. Peygambere nispet edilen, meşhur sözlerden ibarettir.⁹ Kur’an âyetleri ve hadisler bir bütün olarak daha çok insanın özünü bilmesi, ahlâkî tekâmülünü tamamlaması, dünyevî, maddî kirlilerden arınmasına yönelik olarak değerlendirilmiştir. Yesevî bu amaca yönelik olarak hikmetlerine kulak verilmesi gerektiğini, insanın özüne yaraşanın bu olduğunu, böyle olduğu takdirde hikmeti işitenin son nefesini imanla tamamlayacağından söz etmiştir.¹⁰

Hikmetlerde dünyanın geçiciliği, insanın arzu ve isteklerinin neden olacağı felâketler basit, sâde bir şekilde anlatılmıştır. Kendi çaresizliğiyle birlikte genelde insanın çaresizliği, dünyanın önemsizliği sıklıkla vurgulanmış, insanın her türlü hata ve günahlarından tövbe etmesi gerektiği dile getirilmiştir.

Ahmed-i Yesevî, hikmetlerinde pek çok dinî kavrama yer vermiştir. Onun en çok üzerinde durduğu kavramlar arasında tasavvufta daha çok dört kapı olarak ifade edilen “şeriat”, “tarikât”, “marifet” ve “hakikat” kavramlarıdır¹¹. Bu dört kapının aralarındaki irtibattan söz ederek biri olmadan diğerinin eksik olacağından söz etmiştir. Buna göre hakikat ve marifet şeriatın emirlerine uygun hareket etmekten geçmektedir. Şeriat hakikat tarafından doğrulanmış, hakikat ise şeriat tarafından kayıt altına alınmış, sınırları belirlenmiştir. Hakikat tarikâtın; tarikât da şeriatın neticesi olarak değerlendirilmiştir. Bu yönüyle hikmetlerde çok yönlü dînî ve ahlâkî menkıbelere yer verilmiştir.¹² Kur’an ve Sünnet’e; Hz. Peygambere bağlılıktan sıklıkla söz edilmiş, tarikât yolcusunun dört makama ulaşmada öncelikle şeriat basamağından geçmesi; dinin emir ve yasaklarına uyması gerektiğinden bahsedilmiştir. Bu amaçla öncelikle insanın nefsinin terbiye etmesi, arzu ve heveslerinden vaz geçmesi, dünyaya fazla bel bağlamaması dile getirilmiştir. İnsanın erdemli davranışları kendisine şiar

⁹ Doğrudan ifade edilen bazı hadisler: “Hayâ imandandır.”, “Buhârî”, “İman”, 16 (Hikmet-89, 212); “İlim öğrenmek farzdır.”, İbn Mâce, “Mukaddime”, 17; “Fakirlik benim iftiharımdır ve ben onunla övünürüm”, (Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/87); “Ölmeden önce ölünüz.”, (Hikmet-131, 277; Hikmet-156, 325; Hikmet-183, 371; Hikmet-186, 375). Tasavvuf kitaplarında hadis olarak rabita konusuyla ilgili olarak nakledilen “Ölmeden önce ölünüz” sözü bu kalıpta Hz. Peygamber’den hadis olarak rivayet edilmemiştir. Bu sözün, mana olarak bazı âyet ve hadislerde geçmiş olması ve İslam’ın özüne aykırı olmaması hadis olmasını gerektirmemektedir. Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis* (Konya, Yediveren yayınları, 2001), 340-342; Ayrıca *Dîvân-ı Hikmet*’teki hadis ve hadisleri çağrıştıran ifadelerin değerlendirilmesi için ayrıca bkz. Nevzat Aşık, “Yesevî Hikmetlerine Kaynaklık Eden Hadislerin Değerlendirilmesi ve Sünnet Kültürünün Hikmetlere Tesiri”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1995), 7-22; Ahmet Yıldırım, “Dîvân-ı hikmet’teki Hadislerin Kaynakları ve Değerlendirilmesi”, *Diyanet İlmî Dergi* 52/4 (Ekim-Kasım-Aralık 2016), 45-68;

¹⁰ Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, haz. Hayati Bice (Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), (Münacât), 427-428.

¹¹ *Dîvân-ı Hikmet*’teki bu kavramların değerlendirilmesiyle ilgili olarak bk. Kadir Özköse, “Ahmed Yesevî’nin Hikmetlerinde Dört Kapı ve Kırk Makam Anlayışı”, *AKADEMİK: Akademik İslâm Araştırmaları Dergisi* 2 (2017), 99-133.

¹² Ünver Günay - Harun Güngör, *Türk Din Tarihi* (Kayseri, Laçın Yayınları, 1998), 309.

edinmesi, tevâzu, takvâ sahibi olması, iyiliği emredip, kötülüklerden kaçınması, ihlâslı olması, helâle ve harama riayet etmesi, günahlardan kaçınması gerektiği üzerinde durulmuştur. Günahlardan kaçınmak için de bol istiğfarda bulunup tövbe etmekten söz edilmiştir.

Ahmet-i Yesevî'nin *Dîvân-ı Hikmet*'inde yer alan dinî ve ahlâkî konuları ele almazdan önce dinî hükümlerin genel anlamda İslâmî ilimler içindeki dağılımından ve ele alınışından kısaca söz etmek yerinde olacaktır. İslâm dinine özgü dinî hükümler, itikâd, ibadet-muamelât, ahlâk başlıkları altında incelenmiştir. İtikatla ilgili olanlar akaid-keîâm, ibadet esasları ve insanlar arası hukuki, insani ve sosyal ilişkileri düzenleyen hükümler de İslam Hukukunda söz konusu edilmiştir. İnsanın nefsinin eğitilmesi, başkalarıyla olan münasebetler, diğer canlılarla olan ilişkilerini tanzim eden, bir bütün olarak hayatı aşk boyutuna taşıyan hükümleri öğreten ahlâkî hükümler ahlâk/ahlâk felsefesi/tasavvuf ilimlerinde ele alınmıştır. Bu disiplinler içinde keîâm ilmi, akaid ilminden daha ileri düzeyde Kitap ve Sünnet'in belirlediği inanç esaslarını başta öğretici olmanın ötesinde muhaliflerine karşı savunma maksadıyla akli istidlâllerle üç ana başlık altında ele almaya çalışmıştır.

Muhkem âyetlere ve mütevâtir sünnete dayanan akaid esaslarında akli delillere dayalı izahların yer almadığı görülür. Özellikle halkın temel inanç esaslarını dikkate almada basit, sâde yazılmış mensûr akaid risaleleri, ezberlenmesi ve hafızalarda yerleşmesi bakımından manzum olarak da yazılmıştır. Bu esaslar derli toplu "akaid" risalelerinde, mezhepler tarihine dair eserlerde, ilmihal ve hadis kitaplarının ilgili bölümlerinde, tasavvufi eserlerde farklı bakış açılarla ele alındığı görülmektedir. İslam filozofları da eserlerinin metafizikle ilgili bölümlerinde İslam inançlarıyla ilgili temel esasları kendi felsefî sistemleri çerçevesinde kendilerine özgü akli istidlâllerle ele almışlardır.¹³

İbadetler ve günlük hayatta Müslümanların hayatlarını düzenleyen genel kurallar İslam Hukukunun konuları arasında yer almıştır. Namaz, zekât, fıtır sadakası, hac ve umre, yeminler, keffâretler, helâller ve haramlar, nikâh/evlenme, talâk/boşanma, miras, suçlar ve cezalar vb. konular bunlardan sadece bir kaçıdır.¹⁴

Ahlâk, ahlâk felsefesi ve tasavvuf ilimlerinde ise dinin ahlâkî hükümleri teori ve pratik boyutlarıyla ele alınmıştır. Ahlâk nefse ait fiillerin kendisinden kolay bir şekilde ortaya çıktığı bir melekedir.¹⁵ Bu meleke insanın özünde kök salmıştır. İslam ahlâkı söz konusu olduğunda Kur'an ve

¹³ Ahmet Saim Kılavuz, "Akaid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/213-215.

¹⁴ İbadet esasları ve İslam hukukunun konularıyla ilgili olarak bkz. Ahmet Yaman, "İslam'da İbadet", *İslâm İbâdet Esasları*, ed. Talip Türcan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015); ed. Talip Türcan, *İslâm Hukuku* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013).

¹⁵ Adudüddin el-İcî, *Ahlâku Adudüddin*, ter. İlyas Çelebi (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 39; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Mustafa Koç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 93.

Sünnet bu ahlâk anlayışının iki ana kaynağını oluşturmuş dinî ve dünyevî hayatın genel çerçevesini çizmiş, amelî kurallarını belirlemiş, böylece ilim dallarının kendi alanlarıyla bağlı ahlâk anlayışları ortaya çıkmıştır.¹⁶ Bu yönüyle özellikle İslam ahlâkı, Allah'ın emirlerine saygı, yaratıklarına şefkat ve sevgi diye tanımlanmıştır. Ahlâk, insanın sadece davranışlarını değil, davranışlarına yön veren duygularını, iç dünyasını da eğitmeyi hedef almış, nefisle mücadelesinin yollarını, davranışları hakkında yol gösterir. İnsana sevgi, iyilik, merhamet ve şefkat duygularını benimseterek iyi, doğru ve güzelin yolunu öğretir. Bununla kalmayıp insanı felakete sürükleyen zararlı ve tehlikeli duygu ve davranışlara işaret eder.¹⁷

Bu bilgiler ışığında Ahmed-i Yesevî'nin eseri *Dîvân-ı Hikmet*'ine baktığımızda hemen göze çarpan hikmetlerin dînî hükümlerin hemen hepsine dair genel değerlendirmelerde bulunduğu görülür. O meselenin ilim dallarının ele aldığı ölçüde konunun tanımlanması ve sınırlarını belirleme yönüne gitmemiştir. Bir anlamda dînî emir ve yasakların insanda olması gerektiğine, bu esasların ahlâkî boyutuna vurguda bulunmuştur. Bu dünyanın fâniliğine, ebedî saadetin nasıl elde edileceğine dair sürekli öğütlerde bulunmuştur. Ahmed-i Yesevî bu temel yaklaşımıyla bilinç düzeyi gelişmemiş, bozkır kültürüyle büyümüş, daha çok şifahi kültürle yoğrulmuş Müslüman Türkler'e sâde bir ahlâkî eğitim-öğretimi hedeflemiştir. Burada şunu söylemek mümkündür ki *Kutadgu bilig*, *Atebetü'l-bakâik ve Dîvân-ı Hikmet* Türklerin İslamiyet'e girmelerinin sonucu ortak bir tavırla aynı gayeye hizmet amacıyla yazılmış eserlerdir. Her üç eser manzum bir tarzda sâde bir şekilde yazılmış Müslüman Türkler arasında ahlâkî öğretilerin yerleşmesine hizmet etmiştir. Bu ahlâk anlayışının temelini ise insana verilen değer oluşturmuştur. "Yetmiş iki millete aynı gözle bakmak" la özetlenebilecek bu ahlâkî anlayış Yunus Emre, Hacı Bektaş Velî, Sarı Saltuk, Hacı Bayram velî, Geyikli baba gibi pek çok mutasavvıfa ilham vermiş¹⁸ Orta Asya'dan Anadolu'ya, Balkanlar'a uzanan geniş coğrafyada tesirlerini sürdürmüştür. Onun insan sevgisi ve merhametini dile getiren;

Nerde görsen gönlü kırık, merhem ol

Öyle mazlum yolda kalsa, yoldaş ol

Mahşer günü dergâhına yakın ol

Ben-benlik güden kişilerden kaçtım ben işte.¹⁹

¹⁶ Mustafa Çağırıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk* (İstanbul, İFAV Yayınları, 1989), 4.

¹⁷ İsmail Lütüfî, Çakan, *Örneklerle İslâm Ahlâkı* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2003), 212.

¹⁸ İbrahim Maraş, "Türk İslâm Düşünce Tarihinde Ahlâk ve Örnek Metinler", *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, ed. Müfit Selim Saruhan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013) 324.

¹⁹ Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet* (Hikmet-I), haz. Hayati Bice (Ankara: 2010), 63.

dizeleri, kucaklayıcı bir anlayıştır. Nerede bir gönlü kırık ve yolda kalmış bir mazlum görülürse onun kırık gönlüne merhem olunması ve mazluma yoldaş olmayı öğütlemesi dün olduğu kadar bugün için de evrensel bir ilkedir. İnsanı insan olması temelinde değerlendiren bu yaklaşım, onun eserinin genel yapısına sirayet etmiştir. Bir Müslümanın tüm insanları kucaklaması anlamında şu beyitleri de bunun bariz bir örneğidir:

Sünnet imiş kâfir de olsa, verme zarar

Gönlü katı, gönül incitciden Allah şikâyetçi;

Allah şahid, öyle kula “siccîn” hazır

Bilgelerden işitip bu sözü söyledim ben işte.²⁰

Burada inanç yönünden insanların kategorize edildiği kavramları görmekle birlikte bir Müslümanın insan yaklaşımının nasıl olması gerektiğini de rahatlıkla görebiliyoruz. İnanan insanın inansa da inkâr eden; inanmayan insana zarar vermemesi gerektiği hatırlatılmakta, katı kalpli, gönül kırıcı olanın Allah'ın razı olmadığı bir insan olduğu beyan edilmektedir. Bu nedenle insana insan olması bakımından değer verilmelidir. Böyle davranmamanın cezasının da “siccîn” olduğu ifade edilmektedir ki “siccîn” ifadesi, Kur'ân-ı Kerîmde yalnızca bir sûrede “Doğrusu şudur ki, günahkârların yazısı muhakkak siccindedir. Siccîn nedir bilir misin? O (ameller), kaydedilmiş bir defterdir.” olarak iki âyette geçmektedir.²¹ Sözlükte “darlık, hapis” anlamına gelen “siccîn” kelimesinin çoğulu olan “siccîn” müfessirlerce çok dar ve sıkıcı bir zindan, cehennemde bir kuyu, yerin derinliklerinde bir kaya, kâfirlerin amellerinin yazıldığı kitap şeklinde yorumlanmıştır. Bu âyette ifade edilen “siccîn”den maksat âyetlerin bağlamı dikkate alındığında, amellerin eksiksiz kaydedildiği, inkârcıların ve günahkârların bütün eylemlerinin yazıldığı bir kitap (kütük, amel defteri) olduğu anlaşılmaktadır. Ancak siccînin mahiyeti ve niceliğine dair bilgi yalnızca Allah'a aittir. Ahmed-i Yesevî bilgelerden işitip bu sözü işittiğini söylemekle “siccîn”in niceliği hakkında farklı rivayetlerden haberdar olduğunu imada bulunuyor gibidir. Sûrede yer alan “illiyîn” ve “siccîn” kelimelerini açıklayan müfessirler, bu ikisinin iki ilâhî kitap (divan, arşiv) olduğunu, illiyînde meleklerle sâlih kimselerin ve cinlerin, siccînde ise şeytanlarla fâsıkların ve cinlerin amellerinin yazılı olduğunu kaydetmektedirler. Buna göre iyilerin defterlerinin “illiyîn” diye isimlendirilmesi, hem iyi amellerin insanı ilâhî yüceliklere ulaştırması ve hem de bu defterlerin yüce bir mevkide bulunmasından dolayıdır. Kötülerin

²⁰ Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, (Hikmet-I), 65.

²¹ el-Mutaffifîn 83/7-9.

defterlerinin “siccîn” olarak adlandırılması ise bunlarda kayıtlı kötülüklerin insanı cehenneme sürükleyici olması, bu defterlerin çok aşağı bir mevkide bulundurulması sebebiyledir.²²

2. İman-Amel, Ahlâk Bütünlüğü

Şeriat, tarikat, marifet, hakikat basamaklarını esas alan tasavvufî ahlâk anlayışında birinci basamak olarak ifadesine yer verilen şeriat kapısı İslâmiyet'in zahiri yönünü ifâde eder. Zahiri ilimleri öğrenenler tefsîr, hadîs, fıkıh, kelâm gibi temel dinî ilimlerde belirli bir öğretim görmüşlerdir. Bu ilimler şeriatın belirlediği ana çizgiler mesabesinde; dinin dışı yansıyan yönlerinin öğrenimini esas almıştır. Şeriat kapısı mutlaka öğrenilmesi gereken ilk basamak olmakla birlikte yeterli görülmemiş, insanın manevi eğitimini tamamlamasının ilk şartı kabul edilmiştir. Bu ilimler “ilm-i rüsûm” olarak, bu ilimlerde derinleşenler de ulemâ-yı rüsûm olarak adlandırılmışlardır. Bu ilim sahipleri zahiri ilimleri öğrenmiş icazet sahipleridirler. Kısacası eğitim, öğretim ve tahsil yoluyla zahiri ilimleri öğrenmişlerdir. Bâtınî ilim ehli ise resmi bir eğitim-öğretim görmemiş vehbî bilgi sahipleridir.

Tasavvufta asıl olan bâtinî ilimlerdir. Zâhirî ilimler için dış kabuğu; “kâl/söz ilmi” olarak kabul edilmiş, gerçek bilgi ve ilim ise “hâl/davranış ilmi; “ilm-i hâl” veya “ilm-i ahvâl” olarak tanımlanmıştır. Sûfiler, çalışıp öğrenmeyle elde edilen zâhirî ilimlerden kendilerine lazım olanı öğrenip onunla amel etmişlerdir.

Ahmet-i Yesevî'nin *Dîvân-ı Hikmet*'ine göz attığımızda İslamiyet'i bir bütün olarak, insanın eylemlerini bu kapsamda değerlendirdiği görülür. Bunun temel gerekçesi İslam dininin sadece inanç esaslarından ibaret olmamasıdır. Allah'ın insanlara yaratılışın ve hayatın amacını bildirdiği, doğruları gösterdiği, dünya hayatını her açıdan düzene koyacak kuralları öğrettiği ve böylece hem dünya ve hem de âhiret mutluluğunu kazanmalarını temin ettiği ameli ve ahlâki hükümlere de riayet edilmedir.

İnsanın günlük hayatındaki tutum ve davranışlarının en ideal boyutlarda gerçekleşmesi ahlâk kurallarıyla belirlenmiştir. Bu kurallarda insanın kendisiyle, çevresiyle, toplumla olan ilişkilerinde, kendisine, çevresine, topluma ya da kısacası canlı cansız tüm varlıklara karşı görevleri, sorumlulukları, terbiye ve görgü kurallarında ahlâkın temel ilkeleri yer almıştır.

²² Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Tevilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu (İstanbul, Mizan Yayınevi, 2010), 11/105; Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki garâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûbi't-te'vîl* (Beyrut, Dâru'r-reyyân, 1987), 4/721, Nesefî, *Tefsîrü'n-Nesefî* (İstanbul, Dâru'l-edâ, 1993), 4/1350; Konuyla ilgili rivayet edilen hadislerde, aralarında Abdullah b. Abbas'ın da bulunduğu bazı âlimler “siccîn”in, arzın en alt tabakası olduğunu ifade ederlerken, Ebû Hureyre'den rivayet edilen bir hadiste de Rasûlullah (s.a.s)'in: “Siccîn yedi kat yerin en alt tabakasıdır” buyurduğu kaydedilmektedir. Bir diğer hadiste ise Ebû Hureyre'den (r.a): “Felak cehennemde örtülü, bir kuyudur. Amma Siccîn açıktır (yani açık bir kuyuya da vadidir)” buyurmuştur. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* (Beyrut, Dâru'l-fîkr, 1988), 4/763.

İdeal bir Müslüman için iman, amel ve ahlâk'ın bir bütün halinde benimsenmesi yerine getirilmesi gerekir. Yapılması istenen eylemler amel-i salih olarak değerlendirilmiştir. İbadetlerle kişinin hususi olarak doğrudan Allah'a karşı yapmakla yükümlü olduğu vazifeler, daha genel anlamda insanın eylemlerinin bir parçası olarak amel kapsamında özel bir alanı oluşturur. "Amel" günlük hayatta yaptığımız iş, eylem, fiillerden daha özel bir mana ifade eder. Çünkü fiil, bilgisiz ve gayesiz olarak yapılan işleri de kapsamaktadır.²³ Sâlih ameller dinin yapılmasını emir veya tavsiye ettiği, iyi, doğru, faydalı ve sevap kazanmaya vesile olan işlerdir. Bununla hedeflenen insanın tüm eylemlerinin iman, ibadet ve ahlâk boyutlarıyla bir bütün olarak yerine getirmedir. Böyle bir davranış Kur'a-ı Kerîm'de sıklıkla dile getirilmiştir. Örneğin "İman eden ve salih amel işleyenlere kendileri için zemininden ırmaklar akan cennetler bulunduğu müjdesini ver."²⁴ âyetinde amel-i salih işleyenlerin cennetle müjdelenmeleri dile getirilmiştir. Benzer âyetlerde de muhtelif mükâfatlardan söz edilmiştir.²⁵ Birçok âyette de her fırsatta iman ve amel-i sâlih teşvik edilmiştir²⁶. Konu iman-amel ilişkisi bağlamında kelâm ilminde özellikle durulmuştur. İtikâdî mezheplerce imanın mahiyetiyle ilgili farklı görüşler dile getirilmiş, imanı kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve amellerden ibaret gören Hâriciyye, Mu'tezile, Zeydiyye gibi mezheplerce bu üç rükün gerçekleşmedikçe bir kimse mümin sayılmamıştır.²⁷ Mu'tezile bu durumda olanlar için "fâsik" kavramını kullanmıştır. Onlara göre "fisk" iman ile küfür arasında bir derecedir. Böyle bir kimse tövbe etmeden ölürse ebedî olarak cehennemde kalır. Fakat kendisinde mevcut şahadet ve hayırlı ameller nedeniyle göreceği azap, kâfirlerin azabından daha hafif, bulunacağı yer ise, kâfirlerin bulunduğu konumun üzerindedir.²⁸ Hâricîler ve Mu'tezile bu hükme ameli imanın bir rükünü saymaları dolayısıyla varmışlardır. Benzer şekilde müctehid imamlardan Evzâî (ö. 157/774), İmam Mâlik (ö. 179/795), İmam Şâfiî (ö. 204/819) ve Ehl-i hadisin tamamı da ameli imanın bir parçası saymışlardır.²⁹ İbn Hazm (ö. 456/1064),³⁰ İbn Teymiye (ö.

²³ bk. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî (Beyrut, Dâru'l-kalem, 1997), "amel", "fi'l", 587, 640.

²⁴ el-Bakara 2/25.

²⁵ Kur'an-Kerîm'deki salih amellerle ilgili benzer âyetler için bk. el-Bakara 2/82; en-Nisâ 4/57, 122, 173; Yûnus 10/4, 9; er-Ra'd 13/29; İbrâhîm 14/23; el-Kehf /107; Hûd 18/11; el-Hac 22/23; el-Furkân 25/70; Kasas 28/80; Ankebût 29/7, 58; Lokmân 31/8; el-Câsiye 45/30.

²⁶ İman-salih amelle ilgili bazı âyetlerle ilgili olarak bk. el-Bakara 2/62; Âl-i İmrân 3/30; er-Ra'd 13/29; Ankebût 29/4; es-Secde 32/12; Fussilet 41/40; el-Câsiye 45/15; et-Talâk 65/11; Sebe' 34/37; et-Tegâbün 64/9.

²⁷ Ebû'l-Meâlî el-Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâti 'il-edilleti fî usûli'l-istikâd*, nşr. Zekeriya Umeyrât (Beyrut, Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1995), 158.

²⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l-hamse*, ter. İlyas Çelebi (İstanbul: YEK Yayınları 2013), 2/614; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Kahire, Mektebtü'l-Halebî, 1976), 48.

²⁹ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *et-Tebziratü'l-edille*, nşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: DİB Yayınları, 2003), 2/405; Nüreddin Sâbûnî, *el-Kifâye fî'l-hidâye*, thk. Muhammed Âruçî (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 351; a.mlf., *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, (Mâtüridiyye Akaidi), thk. Bekir Topaloğlu (Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979), 87-88.

³⁰ İbn Hazm, *el-Uşûl ve'l-furû'*, nşr. Muhammed Atuf el-İrakî vd. (Kahire, Dâru'n-nahdati'l-arabiyye, 1978), 133-137, İbn Hazm, *İlmü'l-ke'lâm alâ mezhebi ehli's-sünneti ve'l-cemâa* (Kahire, el-Mektebu's-Sekâfî, 1989), 83;

728/1328)³¹ gibi bir kısım âlimlere göre de amel imanın bir parçasıdır. Bunlara göre de taatlar imandandır. İman söz, ikrar ve amellerden ibarettir. Bir kimsenin mümin ve Müslim olabilmesi için haram olan şeyleri yapmaması, farzları yerine getirmesi gerekir; fakat ameli olmayan kimse kâfir değildir. Çünkü amel imanın aslî değil ikinci derecede (fer'î) bir rüknüdür. İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Ebû Mansûr Matürîdî (ö. 333/944) gibi bazı âlimler de imanı kalp ile tasdik, dil ile ikrar diye tanımlamışlardır. Bu bilginlere göre ikrar, imanın bir rüknü değil, sadece dünyevî ahkâmın uygulanabilmesi için bir şarttır. Buna göre ameller imanın hakikatine dahil değildir. Ancak imanın kemâle ermesi, olgunlaşması için dinî vecibeleri îfa etmek amelleri yerine getirmek gerekir.³²

3. Dîvân-ı Hikmet'te İman-Amel, Ahlâk Bütünlüğü

İslâm ahlâk anlayışlarıyla ilgili yaygın olarak bilinen teoriler Kur'an ve sünnete dayanan ahlâk, Kur'an ve sünnete dayanmakla birlikte ağırlıklı olarak aklî metoda dayalı kelâmî ahlâk, Eflatun ve Aristo'nun eserlerine dayalı olarak da felsefî ahlâk kısımlarına ayrılmıştır.³³ Bir başka taksimle de ahlâk anlayışları geleneksel ahlâk, felsefî ahlâk ve tasavvufî ahlâk anlayışları olarak üçlü bir taksime tabi tutulmuştur. Bu anlayışlardan geleneksel ahlâk başlığı altında incelenebilecek ahlâk anlayışında Kur'an ve Sünnet, ahlâkın aslı kaynağı kabul edilmekle birlikte Antik Yunan ve Helenistlik devir anlayışından da etkilendiği görülmektedir. Genellikle hadisçiler ve fıkıhçılarca yazılmış eserlerde Kur'an ve hadislerdeki ahlâkî kurallar ve kanunlar tartışmasız kabul edilmiştir. İlgili konularda âyet ve hadislerden örnekler verilmiş, çeşitli erdemlerden bahsedilmiştir. Ancak bu erdemler sistematik olarak ele alınıp değerlendirilmemişlerdir. Hadis kitaplarının "kitâbü'l-edeb, kitâbü'l-birr, kitâbü hüsnî'l-hulk" bölümleri bu ahlâk anlayışının ele alındığı bölümlerdir. Abdullah b. Mübârek'in (ö. 181/707) *Kitâbü'z-zühd ve'r-rakâik*'i ve Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Edebü'l-müfred*'i, Mâverdî'nin (ö. 450/1058) *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*'i ve Gazzâlî'nin *Kimya-yı Saâdet* isimli eserleri bu geleneksel anlayışın temel eserleri sayılabilir. Felsefî ahlâk ise İslâm filozoflarının ahlâka dair görüşlerinden oluşan bir anlayıştır. Ahlâk problemleri rasyonalist bir yaklaşımla aklî verilere dayalı bir ahlâk anlayışıyla ele alınmıştır. Bu anlayışta naslara hiç yer verilmemiş ya da çok az yer verilmiştir. Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi Yunan filozoflarının ahlâk görüşlerinden ve metotlarından istifade edilmiştir. Felsefî ahlâk alanında yazılmış eserlere örnek olarak da Ebû Bekir er-Râzî'nin (ö. 313/925) *et-Tıbbu'r-rubânî*'si, Fârâbî'nin (ö. 339/950) *es-Siyasetü'l-medeniyye*'si, İbn Sina'nın (ö. 428/1037) *İlmu'l-ahlâk*'i, İbn Miskeveyh'in (ö. 421/1030) *Tebzîbu'l-ahlâk*'i, Nasıruddin et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) *Ahlâk-ı*

³¹ İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmân* (ts.), Dâru İbn Haldûn, 15.

³² Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, 353.

³³ Macit Fahri, *İslam Ahlak Teorileri* (İstanbul, Litera Yayıncılık, 2004), 23-25.

nâsirî'si örnek olarak verilebilir. Tasavvufî ahlâk olarak ifade edilen ahlâk anlayışı ise Kur'an ve Sünnete dayanmakla birlikte tasavvufî yorum ve yaşayışa da ağırlık veren bir ahlâk anlayışıdır. Bu ahlâk anlayışında nefsin yetkinliğe kavuşturulması, öncelikle ferdin kendini maddi ve manevi her türlü kirlere arındırması hedeflenir. Böylelikle öncelikli olarak Allah'a ulaşmayı engelleyen her türlü engellerden kurtulmak hedeflenmiştir. Bu anlamda tasavvufta irade, seyr-i sülûka girenlerin başlangıç hâli olarak değerlendirilmiştir. İrade, tasavvufta Vâsîtî'ye göre müridin ilk makamıdır. Kendi arzu ve isteklerinden vaz geçerek Hakk Teâlâyı irade etmektir.³⁴ Mutasavvıflar Allah'tan başka her şeyin hürriyeti kısıtladığı ilkesinden hareketle cennet nimetlerini arzulamayı bile gerçek hürriyete aykırı görmüşlerdir. Bu anlayışı belki de en güzel açıklayanlardan birisi Yunus Emre'nin:

Cennet Cennet dedikleri
Birkaç köşkle birkaç hûrî
İsteyene vergil onu
Bana seni gerek seni³⁵

dizeleridir. Tasavvufî ahlâkın en temel özelliği başta insanı dünyevileştiren her şeyden uzak tutması, dünyaya değer vermemesidir. Bu yönüyle iradeyi yok sayarak tam bir tevekkülle Allah'a teslim olmak, nefis tezkiyesi ve terbiyesine özel önem vermek bu ahlâkın birinci özelliğidir. Bu ahlâkı yansıtan belli başlı eserler arasında Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) *er-Ri'âye li-ḥukûkallâh ve'l-kyâm bihâ*'sı, Ebû Nasr es-Serrâc'ın (ö. 378/988) *el-Lüma*'sı Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) *et-Taarruf*u, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) *Ḳatü'l-ḳulûb*u, Hücvîrî'nin (ö. 465/1072 [?]) *Keşfü'l-mahcûb*u, Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *er-Risâle*'si, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İḥyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'i sayılabilir.³⁶

Bahsedilen ahlâk anlayışları arasında Yesevî'nin içinde yer aldığı anlayış tasavvufî ahlak anlayışıdır. Bu anlayış, başta kendine seslenen, dünyanın gelip geçici olduğunu sıklıkla dile getiren, insanı maddeleştiren, dünyaya bel bağlayan her türlü uğraşlardan arınmanın gerekli olduğunu vurgulayan bir anlayıştır.³⁷ Bu ahlâk anlayışıyla değerlendirilen Yesevî'nin *Dîvân-ı Hikmet*'i sistematik konulara göre tasnifi yapılmamıştır. Eserde insanı ahlâklı kılan erdemlerden, helâke sürükleyen reziletlerden derli toplu söz edilmemiş olsa da genel olarak tasavvufî ahlakın tezkiye-yi nefis, dünyaya

³⁴ Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-kuşeyriyye fî ilmi't-tasavvuf*, thk. Maruf Zerîk-Ali Abdülhamîd Baltacı (Beyrut, Dâru'l-hayr, 1993), 348.

³⁵ Yunus Emre, *Dîvân (Seçmeler)*, haz. Mustafa Tatçı (Ankara, DİB Yayınları, 2012), 295.

³⁶ Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 26.

³⁷ Geniş bilgi için bk. Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 26-33.

değer vermeme ana teması bu eserde de hâkim bir şekilde öne çıkmaktadır. Burada *Dîvân-ı Hikmet*'te sözü edilen erdemler ve erdemsizliklerin tamamından söz etmek mümkün olmamakla birlikte, örnek olarak, insanı yozlaştıran ya da yetkinleştirmeyi ifade eden bazı kavramlardan bahsedebiliriz.

a. Câhil/Cehalet

İnsanın kendini tanıması son derece önemlidir. Bir şeyi yerine getirmenin, davranış haline koymanın yolu bilmeden, öğrenmeden geçer. Bu yönüyle bir konuda bilgili olmak, kendisine değer atfedilmenin de ön şartıdır. *Dîvân-ı Hikmet*'te Ahmed-i Yesevî'nin üzerinde yaygın bir şekilde durduğu hususlardan birisi, arzu ettiği bir işi körü körüne taklid eden, sorgulamayan “câhil” insan tipidir. “Câhil” O'nun gönül dünyasında sıklıkla şikâyetçi ve muzdarip olduğu insandır. Cahillerle oturup kalkma ona sıkıntı vermektedir:

Ey dostlar cahil ile yakın olup
Bağrım yanıp candan doyup öldüm ben işte
Doğru söylesem eğri yola boynumu çeker
Kanlar yutup gam zehrine doydum ben işte.³⁸

Cahillerle beraber yakın olma insanın canını bezdirip, bağrını yaralamakta, hayatı yaşanmaz hale getirmektedir. Üstelik câhillerle sohbet edip işin doğrusunu söylemek bile onlara kâr etmeyecektir. Câhil kişi kendisine doğrunun, hakikatin söylenmesini de anlamayıp yine kendi bildiği yola gidecektir. Dahası kendisine uzanan doğru eli tutmayacağı gibi onu eğri yola sürükleyecektir. Bu durum, Ahmed-i Yesevî'nin değerlendirmesiyle insanın hayatını zehir eden anlaşılamanın, derdin oluşturduğu kanı iç dünyasına akıtmaya sebep olabilmektedir. Böylesi bir hayat, gam, keder ve üzüntülerle insanı bıktıran bir hale dönüşmektedir.

Başka dizelerde de benzer seslenişlerle câhil ve câhillerin insanı nasıl bir olumsuzluklara sürüklediğini açıklamakta, câhil ile geçen ömrünün âdeta cehennem hayatına döndüğünü, câhil ile birlikte olunmamasını öğütlemekte, cahille yapılacak dostluğun insana cehenneme doğru sefere çıkarmış olacağını ifade etmektedir. Cahillerle, bilgisizlerle birlikte olmak kişiye bir şey kazandırmadığı gibi insanı bir boşluğa da sürüklemektedir. Tıpkı dökülen, kuruyan, solan bir yaprak gibi onu değersizleştirmektedir. Yesevî câhillerle olan beraberliğinden o kadar mustarip olmuştur ki bu konuda kendisine dua edip cahillerin yüzünü görmemesi ve hatta hastalandıklarında onların hallerini sormayı bile istememektedir. Anlaşılan bu;

³⁸ Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, (Hikmet-14), 94.

Cahillerden yüz bin cefa gördüm ben işte, mısrasında ifade edildiği gibi, bilgisizlerin kendisine karşı yaptıkları bin bir cefâ ve eziyetin sonunda serzenişle dile getirdiği bir sitayişe dönüşmektedir. Cahillerle sohbetin kendisi için son derece eziyet verici bir durum olduğunu, Hak'tan korkup, yas tutma durumunda bile bunu anlamayan bu insanların, bu duruma kahkahayla güldükleri görülmektedir. Öyleyse cahillerle birlikte olunmamalı, durumları bile sorulmamalıdır. Zira bu durum, insanın kalbini karartmaktadır.³⁹

Nitekim anonim söyleyişlerde de bu durum farklı şekillerde dile getirilmiştir:

“Âlim ile sohbet etmek, la'l u mercân incidir
Câhil ile sohbet etmek âkabet cân incidir.”

Yani bilgili, âlim kişilerle dostluk kurmak, meclislerinde bulunup onlarla sohbet etmek insana çok şey kazandırır. Onların sözleri tıpkı inci, mercân gibidir. Oysa bilgisiz, câhil, ahmak kişilerle sohbet etmek, sonunda insana zarar verir; canını acıtır, ona eziyet verir.

Yesevî'nin hikmetlerinin birinci önceliği nasihattir. Bu nedenle Yesevî, öncelikle insanın kendisine öğüt vermesi gerektiğinden söz eder. Bir anlamda kişinin etkili olmasının yolu buradan geçmektedir. Aşk tatmayanın aşktan söz etmesinin bir anlamı yoktur. İnsan önce aşkı tatmalı, lezzetini alıp, bütün benliğiyle aşka âdeta yoğrulmalıdır. Canından olmalı, maddi benliğinden arınmalı, maddi benliğiyle ölmelidir. Câhillerin söylenen sözlerden, yapılan nasihatlerden ibret almadıklarını,

Cahillere desen, sözünü eylemez kabul.⁴⁰

mısrasıyla dile getirir. Üstelik onun serzenışı yalnızca câhillere özgü de değildir. İyiyi, güzeli, doğruyu, hakikati, yalanı, dinin temel kurallarını bilen, dünyanın fâniliğini bilip ilmiyle amel etmeyenler de onun çokça hayıflandığı kesimlerden. Burada ilmin, bilginin değerini ortaya koymada öncelikle söylenmesi gereken başta, insanın sorumluluğunun akılla başladığını hatırlamakta fayda vardır. Din, insanın sorumluluğunu, akıl baliğ olma, insanın kendisine faydalı ve zararlı olduklarını ayırt edebilme; temyiz gücüne bağlamıştır. Bu doğrultuda insanın doğasına yerleştirilmiş; fitri olanı da hatırlamak gerekir. İnsanın yaratılışında mevcut özelliklerden ibaret olan fitrat, onun bağlı bulunması gerektiği ilkeleri ve sorumlulukları öne çıkarmaktadır. Yesevî'nin insan, bu dünya ve öte dünyayla ilgili genel değerlendirmelerine baktığımızda onun, temel dayanağının iman ve insan fitratına olan bağlılığı olduğu görülür.

³⁹ Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, (Hikmet-14), 94.

⁴⁰ Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, (Hikmet-13), 93.

b. İman

Hikmetlerde iman, amel, ahlâk ve benzeri kavramlara baktığımızda aralarında sıkı bağlar kurulmaya çalışıldığı görülmektedir. Yesevî ağırlıklı olarak, dünyadan el etek çekmeye, dünya malına değer vermemeye odaklanmakla birlikte zaman zaman hikmetlerinde, ferdi ya da toplumsal yozlaşmalarla karşılaştığında bu olgular karşısında olması gerekenin ne olacağı ve bu yapıda olanların nasıl bir karakter ortaya koyduklarından da bahsetmektedir. Daha önce dile getirdiğimiz gibi bu konuda sıklıkla cahil insanlarla nasıl bir mücadele içinde olduğundan ve bu tarz insanların kendi bildiklerinden şaşmadıklarından şikâyetçi olur. Buna çare olarak insanın fitratının yeniden hatırlanmasını gösterir. İnsanın inancı doğrultusunda inandığını ameli ve ahlâkî olarak, davranışlarında yansıtmalıdır. İmanın teorik, düşünceye dayalı yönü olsa da insan, marifetten ibaret olmayan ancak imanın oluşumuna yol açan marifeti seçebilmeli, kalbiyle tasdik edip, onaylayıp içselleştirmelidir. Yesevî'nin yaşadığı coğrafyada; Orta Asya'da aynı bozkırlarda, henüz medeni, yerleşik bir hayata geçmemiş halka kitabi olanları benimsetmek kolay değildir. Türkler arasında Orta Asya'da mezhebinin temellerini atmış, İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) itikadi çizgisini devam ettiren Ebû Mansûr Mâtürîdî (ö. 333/944) de benzer duyguları yaşamış olmalıdır. Onun iman tanımına baktığımızda o da imanı kalbin tasdikinden ibaret görmekle birlikte bilgiyle iman arasında irtibat kurmakta, bilgiyi, marifeti tasdike götüren, sevk eden bir sebep olarak değerlendirmektedir. Aslında marifetin zıddı cehalet ve bilmemektir. Tarihte Cehm b. Safvân'ın imanın sadece marifetten ibaret gören bu anlayışını "iman, tasdike götüren mârifetin bulunması halinde, tasdikten ibarettir"⁴¹ şeklinde değerlendiren Mâtürîdî'nin bu anlayışının yansımaları, Yesevî'de de benzer şekilde görülebilmektedir.

İnanç yönünden, müminlere, münafıklara, kâfirlere atıflarda bulunduğu hikmetlerinde imanının inanç yönünden insanın kurtarıcılığına yapılan vurguyu hatırlatsa da yine de ameli ve ahlâkî anlamda insani zaafların mevcudiyetini de göz ardı etmez. Bazen hikmetlerinde doğrudan değilse bile iman ve müminlerle ilgili değerlendirmelere yer verir:

Münafıklar cehennem içinde tutuşup yanınca

İman eden halis olup yanıp çıkınca

İmansızlar önce sonra tutuşup yanınca

Allah'ımdan iman dileyip yürüdüm ben işte.⁴²

⁴¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Âruçî (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 574.

⁴² Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, (Hikmet-15), 97.

Bu ve benzeri beyitleri dikkate aldığımızda İslam inanç esaslarında inanç bakımından insanların mümin, münâfık ve kâfir olarak taksim edildiği ve bunların dayandığı zemini hatırlamakta fayda vardır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de insanlar mü'min, kâfir, münâfık olmak üzere üç grupta toplanmıştır.⁴³ Meselenin dayanak noktasını Allah'ın varlığı, peygamberlik ve ahiret konuları olmak üzere Peygamberin Allah'tan getirip insanlara tebliğ ettiği dinin tüm emir ve yasaklara iman oluşturmaktadır. Bu yönüyle anahtar kavram "iman" kavramı olmaktadır ki imanın mahiyetine dair tartışmaları dikkate aldığımızda Orta Asya'da; Maveraünnehir'de Türkler arasında yaygın olan Ebû Mansûr Mâtürîdî'nin iman tasdikten ibaret olan anlayışı öne çıkarılmaktadır. İmanın bizatihi tanımıyla ilgili ortaya konulan bu tanımlarda âyet ve hadisler delil gösterilmiş, âyetlerde yer alan imanla ilgili ifadelerin farklı yönleri öne çıkarılarak imanın kalbi bir olay; kalben tasdikten ibaret olduğu vurgulanmıştır. İmanın sadece dilin ikrarı ya da kalbin marifetinden ibaret gören zihniyete karşı eylemsiz bir tasdik ve ikrarın eksik olmasıyla imanın kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve amellerden ibaret gören düşünce temellendirilmeye çalışılmıştır. Din dilinde insanların eksikliklerinin tanımlandığı ve kendilerinden yapılması arzu edilip de yapılmayan ya da yapılmaması talep edilip de yapılan eylemler insanın zaafının bir ifadesi olarak "günah" olarak nitelendirilmiştir. İnsanın eylemlerindeki bu olumsuzluklar "zenb", "ism", "ma'siyet", "hata", "seyyie", "fâhişe", "kabiha", "fücur", "fısk", "zelle", "sağire", "kebîre"⁴⁴ gibi kelimelerle ifade edilmiş Kur'an-ı Kerîm ve hadislerde bu vasıfların insanın yetkinliğini azalttığına dikkat çekilmiştir.

Ahmet-i Yesevî inananların günahları, günahkârların hataları nedeniyle cehennem azabına maruz kalacaklarını ve günahları oranında cezalarını çekip oradan çıkacaklarını dile getirmektedir. Hiç kuşkusuz yalnız günahkâr müminler değil münâfıklar ve kâfirler de onun sözlerinde yer almaktadır. Burada yine İslam'ın konuya verdiği önemin yansıması olarak Yesevî'nin, şiirinde yer alan münâfıkları değerlendirmesi üzerinde ayrıca durulmalıdır. Nifak, riyakâr, ikiyüzlü, çift şahsiyetli, benzer anlamları barındıran münâfık, müminlerin yanında müminlerden, kâfirlerin yanında da onlardan görünen bir kişiliğe sahiptir. Kelime "nefak" ifadesiyle, tarlanın bir ucundan toprağın altına girip diğer tarafından çıkan, diğer tarafından kovalanınca bu tarafından çıkan tarla faresi; köstebeğin bu özelliğine benzetilmiştir. Arapçada "nefak" olarak tanımlanan tünelin de bir ucundan girilip öbür ucundan çıkılmasından hareketle, münâfık insanın davranışları arasında bir benzetme yapılmıştır. Burada asıl üzerinde durulması gereken, münâfığın sağlam bir zeminde durmaması, inancında samimi olmamasıdır. İnanan insanın tasdik etmesine karşılık inanmayanın tekzip/yalanlaması

⁴³ el-Bakara 2/1-21.

⁴⁴ Bu kavramlarla ilgili geniş açıklamalar için bk. Sadık Kılıç, *Kur'an'da Günah Kavramı* (Konya, Hibaş Yayınevi, 1994).

söz konusudur. İnanmayan inanmamakta açıktan tavrını koymuş, müminin inandığı inanç esaslarını inkâr etmiştir. Yesevî “münafıkların cehennemde yanıp, tutuşmasından” bahsederken, müminlerin yanmasının göreceli olduğundan söz etmektedir. Onun bu ifadesi şüphesiz Kur’ân-ı Kerîm ve hadislerdeki münafıklarla ilgili hükümlerle uyumludur. Kur’an-ı Kerîm’de münafıklarla ilgili başta dile getirilen ilk husus “İmanlarında ve inkârlarında sabit durmamak, yerine göre ‘İnandık’ demeleri, şeytanlarıyla baş başa kaldıklarında ise ‘Biz sizinle beraberiz, onlarla alay ediyoruz’ demeleridir. Görünüşte ‘Allah’a ve ahiret gününe iman etmelerini söylemelerinin yanı sıra, Allah’ı ve müminleri aldattıklarını sanmaları iman konusunda yalancı, olmaları dile getirilmektedir.⁴⁵ Hadislerde de münafıkların emanete hıyanet etmeleri, konuştuklarında yalan söylemeleri, söz verdiklerinde sözlerinde durmamaları gibi⁴⁶ benzer özelliklerden bahsedilmiştir. Bu özelliklerinden dolayı “Şüphe yok ki münafıklar cehennem en alt katındadırlar; artık onlara asla bir yardımcı bulamazsın.”⁴⁷ buyurulmuştur. Münafıkların hak ettikleri ceza ve varacakları yer hikmetlerde de dile getirilmiştir.⁴⁸ Öyleyse mümin olanın bu çerçevede özü sözü, söylediğiyle yaptığı bir olmalıdır. Nitekim Yesevî bu konuda şöyle demektedir:

Mü’min olsan taharetsiz zikrin aytma

Kerametler söyleyip halka dinini satma

Müslümanlık iddia edip kâfir gitme

Gelin yığılın zâkir kullar zikir söyleyelim.⁴⁹

Burada Müslümanın samimi, maddi manevî temiz olmasının gerekliliğinden söz edilmektedir. Zira tasavvuf dilinde zikir bir anlamda hulus-i kalple Allah’a olan bir tazarrudan ibarettir ki böyle bir zikir ancak her yönüyle temiz olmakla mümkündür. Üstelik gerçek anlamda mümin olmak kerâmet göstermekle, dindarlık taslamakla gerçekleşmemektedir. Özellikle Ehl-i sünnet itikâdında kerâmetlerin velilerden zuhur etmesi hak, gerçek kabul edilmekle birlikte⁵⁰ kendisi de bir Eş’arî kelâmcısı ve mutasavvıf olan Abdülmelik b. Hevâzin el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) eserinin istikametle ilgili bölümünde asıl olanın istikamet üzere olmak olduğunu belirttikten sonra Ebû Ali Cüzcânî’den şunu nakletmektedir: “İstikamet sahibi ol, kerâmet sahibi olma. Zira nefsin kerâmeti talepte hareket

⁴⁵ el-Bakara 2/8-9. Münafıkların özellikleriyle ilgili bazı ayetler için ayrıca bk. Âl-i İmrân 3/167; en-Nisâ 4/142-3; el-Mâide 5/47; el-A’râf 7/58; et-Tevbe 9/67; en-Nûr 24/19, 47; el-Ankebût 29/10; el-Ahzâb 33/60-61; el-Mücâdele 58/9-10, 14, 20; el-Haşr 59/16; el-Münâfikûn 63/2; el-İnfîtâr 82/4-5.

⁴⁶ Tirmîzî, “İman”, 14.

⁴⁷ en-Nisâ 4/145.

⁴⁸ Münafıklarla ilgili bk. Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, (Hikmet-80), 195, 197.

⁴⁹ Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, (Hikmet-59), 163.

⁵⁰ Sâbûnî, *el-Kifâye fi’l-bidâye*, 208.

halindedir. Rabbin ise senden istikamet istemektedir.”⁵¹ Dolayısıyla kerâmetle övünmek, ulu orta kerâmetten söz etmek doğru karşılanmamıştır. Yesevî de burada bir anlamda şeyhlik taslayıp halkı kandırmanın, Müslümana yakışmayacağından söz etmektedir. Üstelik böyle bir Müslümanlıkta insanın inanç bakımından sonunun nasıl olacağına dair bir garantisi de yoktur.

Yesevî imansızlarla ilgili olarak da yukarıdaki beyitte onların önce ve sonra cehennemde yanmalarından söz etmekte, hak ettikleri cezalarına işaret etmektedir. Kendisi de bu hakikat karşısında Allah’tan imanı arzulamaktadır. Yesevî imanı aşkla yoğrulmuş kabul eder. Ona göre aşksız kişi insan bile değildir. Aşkla yoğrulmayan, muhabbet beslemeyenler, şeytanın dostlarıdır. İnsan sözünü, aşkla söylemelidir. Zira aşksız söz, iman ve İslam’ın elden gitmesine sebep olur.⁵² İman nurunun tutuşturulması, insan ruhunun manevi bir coşkunluğa, dinginliğe ermesini sağlar.⁵³ Aşksızların hem canı yok hem imanı yoktur.⁵⁴ Dostlardan iman konusunda himmet talep edilmelidir. Zira düşmanlar imana zarar vermektedirler.⁵⁵

Âmil olan âlimler, yola giren âsiler

Öyle âlim yerini Dâru’s-selâmda gördüm.⁵⁶

İlmiyle amel eden âlimlerin kuşkusuz ayrı bir değeri vardır. Âsiler, günahkârlar yanlışları, isyanları olmakla birlikte Yesevî’nin ifadesiyle tövbe etmişler, istenilen doğru yola koyulmuşlardır. Amel eden ilim ehli olan kadıların da daru’s-selamda olduğunu söylemekle ilmiyle amel etmenin mükâfatını cennet olarak belirtmektedir. Beyitte yer alan dâru’s-selâm cennetin isimlerindedir.⁵⁷ Maddi ve manevi anlamda gerçek selamet ancak cennette bulunacak, sona ermeyen kalıcılık, ihtiyaç hissedilmeyen zenginlik, zillate yer olmayan şeref, hastalısız bir sağlık ve âfiyette olma sadece orada mevcut olacaktır.⁵⁸ Esenlik yurdu olan cennette Allah’ın seçilmiş kulları, ilmiyle amel olan mümin kulları ölüm sonrası huzurlu bir şekilde sonsuza kadar sürüp giden bir hayatı sürdüreceklerdir.

Kadı olan âlimler para-rüşvet yiyenler

Öyle kadı yerini Sakar ateşinde gördüm.

Müftü olan âlimler, haksız fetva verenler,

⁵¹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-kuşeyriyye*, 206.

⁵² Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, (Hikmet-59), 163; (Hikmet-86), 207.

⁵³ Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, (Hikmet-93), 217.

⁵⁴ Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, (Hikmet-140), 294.

⁵⁵ Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, (Hikmet-73), 183.

⁵⁶ Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, (Hikmet-53), 156.

⁵⁷ el-En’âm 6/127; Yûnus 10/25.

⁵⁸ İsfahânî, *el-Müfredât*, “selâm”, 421.

Öyle âlim yerini Sırat köprüsünde gördüm.⁵⁹

Yesevî hikmetlerinde güzel ve kötü ahlâka dair kavramlarla da nasihatlerde bulunur. Hile, yalan, riya, hayır-hasenât, cömertlik, tekebbür, kibir, heva bunlardan yalnızca bazılarıdır.

c. Hile /Yalan

Hile aldatmadır. Yalan da bir konuda gerçeğe aykırı söz söylemektir. Yalan söylemenin zıddı doğruluktur. Hile ve yalanın ferdi ya da toplumsal yaygınlık kazanması insanın kendisinin helake götürücü unsurlar olduğu kadar, toplum sağlığını ve huzurunu bozan davranışlar olarak tanımlanır. Ahlâkî yozlaşmaların başında gelen bu davranışlar hep yergiyle karşılanmış, istenmeyen davranışlar olarak görülmüştür. Tasavvufî ahlâk'ın ve dolayısıyla Yesevî'nin ahlak anlayışının kaynağını da oluşturan Kur'an ve Sünnette bununla ilgili açık beyânlar yer almaktadır. Kur'an-ı Kerîmde başta Allah'a, peygamberlerine, kitaplarına karşı yalan söylemekle ilgili pek çok âyetin yer aldığı görülmektedir. Allah hakkında yalan uyduran, Allah'ın âyetlerini yalanlayanların zalimler, âkıbetlerinin acı bir azap, amellerinin boşa çıktığından, kötü bir azabın kendilerini beklediğinden bahsedilmiştir.⁶⁰ Doğruluğun zıddı olan yalan söyleme, nihayetinde toplum düzenini ve huzuru bozmakta, insanların birbirlerine güvenlerini yitirmelerine yol açmaktadır. Yalan söyleyen bilerek insanları aldatmaktadır. "Ey iman edenler! Allah'tan korkun ve doğru söz söyleyin"⁶¹ buyruğuyla doğru sözlü ve güvenilir olmak emredilmiştir. Hz. Peygamber de "Konuştuğunda yalan söyler, kendisine bir şey emanet edildiğinde ihanet eder, söz verdiği zaman sözünde durmaz" hadisiyle⁶² yalan söylemeyi münafıklığın alameti saymıştır. Bir başka yaşanmış canlı örnek de denetlemek maksadıyla pazar yerinde dolaşırken bir buğday satıcısıyla karşılaşmada yaşanan diyalogdur. Hz. Peygamber (s.a.v.) satıcının önündeki buğday çuvalına elini daldırınca çuvalın altının ıslak olduğunu fark eder. Satıcıya nedenini sorunca, satıcı yağmur nedeniyle ıslandığını ifade eder. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Peki, ıslak kısmını üste koysaydın da alıcılar fark etselerdi, öyle alsalardı ya, buyurur. Ardından da aldatmanın ne kadar kötü bir davranış olduğunu ifade eden "Aldatan bizden değildir"⁶³ buyurmuştur.

Yesevî de hile ve yalana dair şunları dile getirmektedir:

Dil ile ümmetim diye yalan söyler

Kişi malını almak için saçma sapan söyler

⁵⁹ Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, (Hikmet-53), 156.

⁶⁰ Yalanla ilgili bazı âyetler için bkz. el-Bakara 2/10; en-Nisâ 4/50, 112; el-En'âm 6/39, 49; el-A'râf 7/37, 64, 147, 182; el-Enbiyâ 21/77; en-Nûr 24/11; el-Cin 72/5; el-Burûc 85/19; el-Maûn 107/1.

⁶¹ Ahzab/70.

⁶² Müslim, "İman", 107.

⁶³ Müslim, "İman", 164.

Halini burda bırakıp haram gözler

Cahillere bu sözleri diyesim gelir.⁶⁴

Bu ifadelerde cahillerin, dille söyleyip hakikatte bunun gereğiyle amel etmeyen başta yalan söyleyip, samimi davranmamakta kendisini kandırdığı gibi başkalarını da kandırmakta olduğu belirtilir. Zira ümmet olmak birliği, beraberliği; aynı inancı paylaşmayı gerektirir. Ümmet “Kendilerine peygamber gönderilmiş topluluk, kavimdir”. Râgıb el-İsfahânî ümmeti “aynı dine inanma, aynı zamanda yaşama veya aynı mekânda bulunma gibi önemli bir unsurda toplanan gruplar” diye tanımlamıştır.⁶⁵ Âyetlerde “Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve gökyüzünde iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi sizin gibi topluluklardır.”⁶⁶, “İçinizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü menden bir topluluk bulunsun.”⁶⁷ buyrulmuş buna işaret edilmiştir. Kişinin diliyle “ümmeğim” demesi gerçeği yansıtmıyorsa doğru söylemediğini, yalan söylediğini ifade eder. Ayrıca bu durum görüldüğü gibi olmamak, gerçek kimliğini, niyetini gizlemek, nifak alametini gösterir. Başkasının malını almak için de doğru söylememekte onu türlü yalanlarla kandırmaktadır. Hikmetlerinin Kur’an ve hadislerle beslendiğini söyleyen Yesevî’nin buradaki sözleri Hz. Peygamber (s.a.v)’in “Mü’min mü’minin kardeşidir. Hiçbir mü’mine kardeşinin satışı üzerine satış yapması helâl olmaz.”⁶⁸ hadisinde vurgulanan insanların birbirlerini aldatmamaları gerektiği uyarısını çağrıştırmaktadır. Hadiste satıcı ile alıcı arasında pazarlığı yapılan bir mala bir başkasının devreye girerek satışı engellemeye çalışmasından söz edilmektedir. Çeşitli sözlerle pazarlık bozulmaya çalışılmakta taraflardan biri aldatılmaktadır. Bu ise karşılıklı güveni ortadan kaldırmakta, tarafların birbirine düşman olmalarına yol açmaktadır. Yapılan davranış yasaklanan, haram kılınan bir eylemdir. Böyle bir davranış üzerine bina edilen alışveriş de sağlıklı bir netice vermeyecektir.

d. Hayır/Cömertlik

Hayır ve cömertlik eyleyenler, yetim gönlünü alanlar

Cehâr-yâr’lar yoldaşı, Kevser dudağında gördüm.⁶⁹

Burada iki anahtar kavram; hayır ve cömertlik kavramları göze çarpmaktadır. Hayır, akıl, adalet, fazilet, faydalı bir şey gibi istenilen her şeydir. Zıddı ise şerdir. Mutlak olabildiği gibi duruma göre birisi için hayır olan bir başkası için hayır olmayabilir. Cömertlik olarak da tasavvufi eserlerde

⁶⁴ Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, (Hikmet-49), 149.

⁶⁵ İsfahânî, *el-Müfredât*, “ümm”, 86.

⁶⁶ el-En’âm 6/38.

⁶⁷ Âl-i İmrân 3/104.

⁶⁸ Müslim, “Nikâh”, 56.

⁶⁹ Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, (Hikmet- 53), 156.

daha çok “cûd”, “sehâ”, “semahat”, “bezl” kavramları kullanılmıştır. Yukarıdaki beyitte yer alan “hayır” ve “cömertlik” kavramları maddi ve manevi anlamları ifade etmekte, burada daha çok ihtiyaç sahibi olanlara maddi ihtiyaçlarını giderme anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. İslam dininin sürekli vermeye teşvik etmesi ve toplumsal duyarlılığı yansıtması bakımından “hayır”, “cûd”, “sehâ”, “kerem” vb. kavramlar bu ruhu yansıtması bakımından son derece önemlidir. Kur’ân-ı Kerîmde yer alan hayırla ilgili âyetlere bakıldığında her türlü maddî ve manevi nimet için kullanıldığı gibi iyi tutum ve davranışın ahlâkî değerini belirtmek için de kullanıldığı anlaşılmaktadır.⁷⁰ Hayır ya da şer adına yapılan en küçük bir şeyin bile karşılığının ifade edilmesi bunun en somut ifadesidir. “Veren el alan elden üstündür. Yardım etmeye, geçimini üstlendiğin kimselerden başla! Sadakanın hayırlısı, ihtiyaç fazlası maldan verilir. Kim insanlardan bir şey istemezse, Allah onu kimseye muhtaç etmez. Kim de tokgözlü olursa, Allah onu zengin kılar.”⁷¹ “Buhl” ise cömertliğin zıddı cimriliktir.⁷² Aşırı derecede olan cimrilik “şuhh” olarak isimlendirilmiştir. Mutasavvıflar cömertlik hususunda bir derecelendirmede bulunmuşlar, malının bir kısmını verip bir kısmını kendine ayırana “sehavet”, malının çoğunu harcayıp verene “cûd”, başkasının fayda ve menfaatini kendi menfaatine tercih etmeyi veya bir zarardan öncelikle onu koruması anlamında olmayı ise “îsar” olarak adlandırmışlardır.⁷³ Nitekim Allah tealanın isimlerinden biri de “cömert” anlamında “cevâd”tır.

Hayır, hasenatta bulunanların, yetimin gönlünü alanlar, Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali’nin yol arkadaşlarıdır.

Zâlim olup zulmeden, yetim gönlünü ağrıtan

Kara yüzlü mahşerde kolunu arkada gördüm⁷⁴

Zulüm, nurun zıddıdır. Dilcilere ve birçok bilginlere göre bir şeyi konulması gerekenin dışında bir başka yere koymaktır.⁷⁵ Yapılması gerekeni yerine getirmemek, hakkı olanı vermemek zulmetmektir. Bu yönüyle bu fiili işleyen zâlim olmuştur. Beyitte insana nispet edilen zulüm gözetilmesi ve kollanması gereken yetimin hakkı verilmemekle ona karşı zulmedilmektedir. Çocuğun nafakasını temin etme, haklarını koruma ve onu yetiştirmede babanın daha çok rolü bulunduğundan

⁷⁰ Mustafa Çağrıncı, “Hayır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/43.

⁷¹ Buhârî, “Zekât”, 18, “Nefekât”, 2; Müslim, “Zekât”, 94-97.

⁷² Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ’î*, 287; Ethem Cebecioglu, *Tasavvuf Deyimleri Sözlüğü* (Ankara, Rehber Yayınları, 1977), 161-162.

⁷³ Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-kuşeyriyye*, 247-248.

⁷⁴ Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, (Hikmet, 53), 156.

⁷⁵ İsfahânî, *el-Müfredât*, “zlm”, 537.

yetimlik özellikle babaya bağlanmış, bu bakımdan buluş çağına ermesinden önce babası ölen çocuklara yetim denilmiştir.⁷⁶

Kur'an'da birçok âyette yetimlerden söz edilmiş yetimlere karşı iyi davranılması emredilmiştir. Yetimlerin itilip kakılması ve onlara karşı ilgisiz davranılması kınanmış,⁷⁷ yetimlerin küçümsenip kendilerine kötü muamelede bulunulması yasaklanmıştır.⁷⁸ Müminler muhtaç durumdaki yetimleri doyurmaya, onları malî yönden desteklemeye ve yaşam şartlarını düzeltmeye teşvik edilmiştir.⁷⁹ Yetim malı yemek ve yetime zulmetmek büyük günahlardan sayılmış⁸⁰, haksız yere yetim malı yiyenlerin şiddetli azap görecekleri bildirilmiştir.⁸¹

Kendisi de yetim olan Hz. Peygamber birçok hadisinde yetimlere nasıl davranılması gerekliliğiyle ilgili tavsiyelerde bulunmuştur. Bir hadisinde Allah rızası için yetimin başını okşayana elinin dokunduğu her saç teli kadar sevap verileceğini bildirmiştir.⁸² Bir diğer hadisinde de “Ben ve yetimi kollayıp gözetleyen kimse cennette şöyle beraberce bulunacağız”, buyurmuş ve işaret parmağıyla orta parmağını biraz açarak işaretle bulunmuştur.⁸³ Öte yandan yetim malı yemenin insanı helâke sürükleyen yedi büyük günahdan biri olduğu belirtilmiş, müminlerin bundan şiddetle kaçınmaları gerektiği vurgulanmıştır.⁸⁴ Yesevî de gözlemlediği toplumsal afete dikkat çekmekte zulüm ve yetimlere karşı takınılan davranışların kişiyi felakete sürükleyip cehennemde zor bırakacağından söz etmektedir.

e. Riya

Riya kılan şeyhi gördüm, bizâr oldum,

Zerre payı değdi bana, hasta oldum,

Hak yolunda sermest idim, huşyar oldum,

Onun için düşman tutup yürüdüm ben işte.⁸⁵

Riya insanın davranışlarında gösteriş içinde olması, yaptığı amel ve ibadetleri Allah için değil insanlar için yapmasıdır. Kur'an-ı Kerîmde Allah rızasını gözetmeden, sadece gösteriş olsun diye

⁷⁶ İsfahânî, *el-Mijfredât.*, “ytm”, 889.

⁷⁷ el-Fecr 89/17; el-Maûn 107/2.

⁷⁸ ed-Duhâ 93/9.

⁷⁹ el-Bakara 2/215, 220; en-Nisâ 4/8; el-İnsân 76/8; el-Beled 90/15.

⁸⁰ Şemsüddîn ez-Zehebî, *Kitâbü'l-kebâir* (Beyrut, Dâru ihyâ-i'ttûrâs, ts.), 65.

⁸¹ en-Nisâ 4/2, 6, 10.

⁸² Ebû Dâvûd, “Edeb”, 121.

⁸³ Buhârî, “Talak”, 25.

⁸⁴ Buhârî, “Vesâyâ”, 23.

⁸⁵ Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, (Hikmet-151), 317.

sadaka verenler⁸⁶, şöhret için savaşa katılanlar⁸⁷, üşenerek riyayla namaz kılanlar⁸⁸ anlamlarında kullanılmıştır.⁸⁹ Münafıkların durumuyla ilgili olarak onların insanlara gösteriş yapmalarından, Allah'ı çok az anmalarından bahsedilmiştir.⁹⁰ Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bir hadisinde de “Muhakkak ki, sizin için en çok korktuğum şey, küçük şirk, yani riyadır.” buyurulmuştur.⁹¹

Yesevî riyakâr şeyhten rahatsızlığını dile getirmekte, kendisinin de payına düşmesinden dolayı hastalandığından söz etmektedir. Hak yolunun yolcusu, bu yolda sarhoş ve uyanık olduğundan söz etmekte bu nedenle etrafındaki insanların kimseye aldırmandan bu yolda yürüyüp gittiğinden, birçok düşman edindiğinden bahsetmektedir.

Sonuç

Ahmet-i Yesevî'nin *Dîvân-ı Hikmet*'inde sıklıkla vurguladığı *şeriat*, *tarikât*, *marifet* ve *hakikat* eksenli insan anlayışı sade, dünyevî arzu ve isteklerden uzak samimi hikmetlerle terennüm edilmiş bir anlayıştır. İslamiyet'in dinî hükümleri; iman, ibadet, ameli ve ahlâkî esaslarına dair öncelikle nefesine, sonrasında hikmetlere kulak verenlere hitap ettiği nasihatleri, Kur'an âyetleriyle, Hz. Peygamberin hadisleriyle, halkın anlayabileceği tarzda, gönül dünyasına hitap eden manzumelerle dile getirilmiş, söylenmiştir. Hikmetlerde korku ile ümit arasında; Allah'ın azabından korkan, rahmetinden de asla ümit kesmeyen, inandığını eylemlerine yansıtan, ahlâkî boyutla, aşkla yoğrulmuş bir iman anlayışının terennüm edildiği görülmektedir. O, daimî yakaran, dünyevi kirlenmişliklerden arınma duygusuyla, insanın bu kirlenmişliğine sebep olanlardan uzaklaşma isteğiyle, bütün yaratılmışlara kucakını açmaktadır. Yaratılanı yaratandan ötürü sevmekte, gönlünü herkese açmaktadır. İçten, samimi, beklentisiz, alçakgönüllü, riyasız, kibirsiz, insana insan olduğu için değer veren, dinî, milli ve ahlâkî unsurlarla yoğrulmuş bir anlayışa sahiptir.

Yesevî *Dîvân-ı hikmet*'inde insan olmanın temelinde yer alması gereken değerlerle, aşkla yoğrulmuş, kalbe hitap eden bir insan anlayışına sahiptir.

⁸⁶ el-Bakara 2/264; en-Nisâ 4/38.

⁸⁷ el-Enfâl 8/47.

⁸⁸ en-Nisâ 4/142; el-Maûn 107/6.

⁸⁹ Mustafa Çağrıncı, “Riya”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/137.

⁹⁰ en-Nisâ 4/142.

⁹¹ Tirmizî, “Hudut”, 24.

Kaynakça

- Ahmed Yesevî. *Dîvân-ı Hikmet*. haz. Hayati Bice. Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Aşık, Nevzat. “Yesevî Hikmetlerine Kaynaklık Eden Hadislerin Değerlendirilmesi ve Sünnet Kültürünün Hikmetlere Tesiri”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1995), 7-22.
- Biçer, Bekir. “Türklerin Müslüman Olması Meselesine Yeni Bir Bakış”. *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 3 (Aralık 2018), 99-135.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Deyimleri Sözlüğü*. Ankara, Rehber Yayınları, 1977.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâli. *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd*. nşr. Zekeriya Umeyrât, Beyrut, Darü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1995.
- Çağırıcı, Mustafa. “Riya”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları. 35/137-138, 2008.
- Çağırıcı, Mustafa. *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*. İstanbul, İFAV Yayınları, 1989.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Örneklerle İslâm Ahlâkı*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2003.
- Çalışkan, İsmail. “Ahmed-i Yesevî Düşüncesinde Kur'an'ın Yeri-Bir Gönül Erinin Mısralarına ‘Ruh Veren’ Ayetler”. *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması*. 421-434. Eskişehir: Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı (TDKB), 2013.
- Çelebi, Kınalızâde Ali. *Ahlâk-ı Alâî*. haz. Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- Eraslan, Kemal. “Ahmed Yesevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/159-162. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Fahri, Macit. *İslam Ahlak Teorileri*. İstanbul, Litera Yayıncılık, 2004.
- Günay, Ünver - Güngör, Harun. *Türk Din Tarihi*. Kayseri, Laçın yayınları, 1998.
- Îcî, Adudüddin. *Ahlâku Adudüddin*. ter. İlyas Çelebi. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- İbn Hazm. *el-Usûl ve'l-furu'*. nşr. Muhammed Atıf el-İrakî vd. Kahire, Dâru'n-nahdati'l-arabiyye 1978.
- İbn Hazm, *İlmu'l-Kelam alâ Mezhebi Eblî's-Sünne ve'l-Cemâa*, Tahkik: Ahmed Hicazî es-Sakâ, el-Mektebu's-Sekâfi, Kahire, 1989.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*. I-IV cilt. Beyrut, Dâru'l-fikr, 1988.
- İbn Teymiyye. *Kitâbü'l-îmân*, Dâru İbn Haldûn, ts.
- İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât*. thk. Safvan Adnan Dâvûdî. Beyrut, Dâru'l-kalem, 1997.
- Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu Usûli'l-hamse*. ter. İlyas Çelebi. I-II Cilt. İstanbul, YEK Yayınları 2013.
- Kılavuz, Ahmet Saim. “Akaid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/212-216. İstanbul, Türkiye Diyanet vakfı Yayınları, 1989.
- Kılıç, Sadık. *Kur'an'da Günah Kavramı*. Konya, Hibaş Yayınevi, 1994.

- Köprülü, Fuat. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara, Diyanet İşleri başkanlığı Yayınları, 1991.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-kuşeyriyye fî ilmi't-tasavvuf*. thk. Maruf Zerik-Ali Abdülhamîd Baltacı. Beyrut, Dâru'l-hayr, 1993.
- Maraş, İbrahim. "Türk İslâm Düşünce Tarihinde Ahlâk ve Örnek Metinler". *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*. ed. Müfit Selim Saruhan. 245-266. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Ârûçî, İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Tevlâtu'l-Kur'an*. thk. Ahmed Vanlıoğlu. İstanbul, Mizan Yayınevi, 2010.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Tefsîrü'n-Nesefî*. I-IV Cilt. İstanbul, Dâru'l-edâ, 1993.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn. *et-Tebsiratü'l-edille*. nşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. Ankara: DİB Yayınları: 2003.
- Sâbûnî, Nûreddin. *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*. (Mâtüridiyye Akaidi), thk. Bekir Topaloğlu. DİB Yayınları, 1979.
- Sâbûnî, Nûreddin. *el-Kifâye fî'l-hidâye*. thk. Muhammed Ârûçî. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Şehristânî. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Kahire, Mektebtü'l-Halebî, 1976.
- Şeker, M. Fatih. *İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslam Tasavvuru*. Ankara, Türkiye Diyanet vakfı Yayınları, 2012.
- Turan, Osman. *Selçuklular ve İslamiyet*. İstanbul, Boğaziçi Yayınları,1993.
- Türcan, Talip (ed.). *İslâm Hukuku*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Uysal, Muhittin. *Tasavvuf Kültüründe Hadis*. Konya, Yediveren yayınları, 2001.
- Yaman, Ahmet. "Fıkıh, Hukuk ve İslam Hukuku". *İslâm Hukuku*. ed. Talip Türcan. 27-39. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Yıldırım, Ahmet. "Dîvân-ı hikmet'teki Hadislerin Kaynakları ve Değerlendirilmesi". Diyanet İlmî Dergi 52/4 (Ekim-Kasım-Aralık 2016), 45-68.
- Yılmaz, Ali. *Türk Dili ve Edebiyatı Tarihi*. ed. Mehmet Akkuş. Ankara: Ankuzem, 2007.
- Yunus Emre. *Dîvân (Seçmeler)*. haz. Mustafa Tatcı. Ankara, DİB Yayınları, 2012.
- Zehebî, Şemsüddîn. *Kitâbü'l-kebâir*. Beyrut, Mektebetü'l-Furkan, 2008.
- Zemahşerî. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. I-IV Cilt. Beyrut, Dâru'r-reyyân,1987.

Din Sosyolojisi Araştırmaları

E-ISSN: 2791-8998

Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 7, Yıl/Year: 2024 (Ekim/October)

Norveç'te İslamofobi Tartıřmaları¹

Islamophobia Discussions in Norway

Musa Gelici

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı

gelicimusa@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0002-3658-1658>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 25/09/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 26/10/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2024

Atıf / Citation: Gelici, Musa. "Norveç'te İslamofobi Tartışmaları". *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 4/7 (Ekim/October 2024) 51-62.

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

¹ Bu makale 2020 yılında yayınlanan "İslamofobik tutum ve reflekslerin Türk toplumunun uyum süreçlerine etkisi: Norveç örneği" başlıklı tezden üretilmiştir.

Öz

Yakın tarihi süreç içerisinde ırkçılık, yabancı düşmanlığı, önyargı, ayrımcılık, dışlanma, terör gibi kavramlarla ilişkili olarak özellikle Avrupa'da yaşayan çok sayıdaki Müslüman topluluğun gündelik yaşantısını olumsuz etkileyen İslamofobi; bir Kuzey Avrupa ülkesi olan Norveç'i de ileri derecede etkilemiştir. Özellikle 22 Temmuz 2011 yılında meydana gelen Breivik terör saldırısı ile "Norveç" dünya gündeminde "İslam karşıtlığı"nın gündemi meşgul etmesi bakımından en üst sırada yerini almış ve bu tarih sonrası İslamofobi ile ilintili olan ırkçılık, yabancı düşmanlığı, gizli İslamlaşma, çokkültürlülük, aşırı sağ gibi konular daha sık konuşulmuş ve tartışılmıştır. Bu çalışmanın amacı Norveç'te İslamofobi hakkında yapılan tartışmaları ele almaktır. Bu yönüyle Norveç'in İslamofobi ekseninde yaşadığı olay ve tartışmalar genel bir bakışla ele alınacaktır. Norveç'te İslamofobi, günlük yaşamda derin etkiler yaratmış ve toplumsal bağlamda kalıcı izler bırakmıştır. Breivik saldırısının ardından artan tartışmalar, İslamofobinin toplumsal kabul düzeyini ve etkilerini gözler önüne sermiştir. Bu süreçte, yabancı düşmanlığı ve çokkültürlülüğe karşı olan söylemler daha görünür hale gelirken, Müslüman topluluklara yönelik önyargılar da kamusal alanda yer bulmuştur. Norveç'te İslamofobiyle bağlantılı aşırı sağ ideolojilerin yükselişi, Müslüman toplulukların güvenliğine ve toplumsal bütünleşmeye yönelik tehditler oluşturmuştur. Bu bağlamda çalışma, İslamofobi ve onun toplumsal yansımalarını inceleyerek, Norveç'teki Müslümanların yaşadığı zorlukları analiz etmeyi amaçlamaktadır. Bu çalışma, Norveç'teki Müslümanların maruz kaldığı ayrımcılık ve önyargıları daha geniş bir perspektiften ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslamofobi, Çokkültürlülük, İslam, Norveç, Şiddet.

Abstract

Islamophobia, which has negatively affected the daily lives of many Muslim communities living in Europe, especially in the recent historical process, related to concepts such as racism, xenophobia, prejudice, discrimination, exclusion and terrorism; It also greatly affected Norway, a Northern European country. Especially with the Breivik terrorist attack that took place on July 22, 2011, "Norway" took its place at the top of the world agenda in terms of "anti-Islamism" occupying the agenda, and after this date, racism, xenophobia, secret Islamization, multiculturalism, far-right movements related to Islamophobia. Topics such as these were talked about and discussed more frequently. The aim of this study is to address the discussions about Islamophobia in Norway. In this respect, the events and discussions that Norway has experienced regarding Islamophobia will be discussed with a general view. In Norway, Islamophobia has had profound impacts on daily life, leaving lasting marks on the social fabric. Following the Breivik attack, discussions around Islamophobia highlighted its level of societal acceptance and its effects. During this period, anti-immigrant and anti-multicultural sentiments became more visible, and prejudices against Muslim communities found space in the public sphere. The rise of far-right ideologies linked to Islamophobia in Norway has posed threats to the security and social integration of Muslim communities. In this context, this study aims to examine Islamophobia and its social implications, analyzing the challenges faced by Muslims in Norway. This study examines the discrimination and prejudice faced by Muslims in Norway from a broader perspective.

Keywords: Islamophobia, Multiculturalism, Islam, Norway, Violence.

Giriş

İslamofobi kavramı kısaca İslam'dan korkma anlamına gelmektedir. İslam karşıtlığı anlamı ile kesişen tarafları olsa da İslamofobi kelimesi yakın dönem literatürüne sosyolojik bir tanımlama olarak "herhangi bir gerçekliğe dayanmadığı hâlde İslam'dan ve Müslümanlardan çekinme, korkma ve kaçma içgüdü" olarak girmiştir.²

² Özcan Hıdır, "Anti-Semitizm ve Anti İslamizm: Benzerlikler ve Farklılıklar", *Batı Dünyasında İslamofobi ve Anti-İslamizm*, ed. Kadir Canatan, Özcan Hıdır (İstanbul: EskiYeni Yayınları, 2000), 82.

İslamofobi kelimesi aslında eski bir korku için üretilen yeni bir kelimedir. Müslümanlara yönelik olarak yüzyıllar boyunca devam eden savaşlarla, özellikle Haçlı Savaşları ve soykırımlarla kendini gösteren dinî hoşgörüsüzlüğün adıdır. Bu, İslam'ın çok kısa sürede çok geniş alanlara yayılmasının memnuniyetsizliğidir.

Terim olarak İslamofobi ilk kez 1910, 1918 ve 1922'li yıllarda İslam hakkındaki araştırmalarda oryantalist araştırmacılar tarafından "İslam'a karşı ön yargı" olarak tanımlanmıştır.³ Diğer taraftan terimin konuşma diline girmesi 1990'lı yıllarda gerçekleşmiştir. Özellikle Runnymede Raporu olarak bilinen ve 1997 yılında "*Islamofobia: A Challenge For All Us*" (İslamofobi: Hepimize Karşı bir Meydan Okuma) başlığı ile yayınlanan rapor Batılı insanların İslam'dan niçin korktuğu konusu ele almış, bu korkuyu oluşturan nedenleri sıralamıştır.⁴ Raporda İslamofobi'nin sekiz belirgin özelliği başlıklandırılarak İslam'dan korkanların İslam'ın tek bir blok olduğu ve İslam'ın değişime ve dönüşüme kapalı bir din olduğunu düşündükleri, İslamofobinin dirençli bir özellik taşıdığını ve İslam dininin farklı ve öteki olduğu düşüncesinin bu kişilerde olduğu, İslam'ın başka kültürlerle ortak bir yönünün olmadığı ve diğer din mensupları ile etkileşime girmeyi reddettiği, İslam dininin Batı medeniyetine kıyasla geri kalmış, barbar, irrasyonel, gelişmemiş ve seksist olduğu, İslam'ın doğası itibarıyla şiddet taraftarı, baskıcı, tehditkâr siyasal bir ideoloji olduğu ve bu bakımdan İslami rejim ve partiler tarafından siyasi ve askerî kazanımlar için kullanıldığı belirtilmiştir.⁵ Runnymede Trust, 2004⁶ ve 2023 tarihinde yeni raporlar yayınlarak İslamofobi konusuna güncel yaklaşımlar getirmiştir.

Yıllar içerisinde yapılmış birçok tanımlamaya ek olarak OSCE (Hoşgörü ve Ayrımcılık Karşıtı Konferansı) konferansında Umut Topçuoğlu tarafından yapılmış olan İslamofobi tanımı, kavramı kapsamlı anlamak için önemli bir katkı sunmuştur:

"İslamofobi; Müslümanlara ve İslam'a karşı asılsız bir korkunun, güvensizliğin ve nefretin motive ettiği ırkçılık ve yabancı düşmanlığının çağdaş bir formudur. İslamofobi aynı zamanda hoşgörüsüz-

³ Ergül Ergin, "İslamofobi Olgusu Bağlamında Terörle Mücadele Dili ve Politikaları", *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi TAAD* 6/22 Temmuz (2015), 303.

⁴ Mehmet Evkuran, "İslamofobi: Kolektif Bir Korkunun Anatomisi", *Bir Kimlik Politikası Olarak İslamofobi Sempozyumu*, ed. Osman Alacahan; Betül Duman (Sivas: Kemal İbn-İ Hüمام Vakfı, 2011), 171.

⁵ Report of the Runnymede Trust Commission on British Muslims and Islamophobia, "Islamophobia a Challenge for Us All" The Runnymede Trust (1997),1. Erişim 20.11.2019 <https://www.runnymedetrust.org/companies/17/74/Islamophobia-A-Challenge-for-Us-All.html>

⁶ Report of the Runnymede Trust Commission on British Muslims and Islamophobia, "Islamophobia: Issues, Challenges and Action" The Runnymede Trust (2004), Erişim 20.11.2019 <https://www.runnymedetrust.org/projects-and-publications/past-projects/commissionOnBritishMuslims/non-runnymede-follow-up.html>

lükten, ayrımcılıktan, eşitsiz muameleden, ön yargıdan, düşmanlıktan ve olumsuz halk söylemlerinden ortaya çıkmaktadır. Klasik ırkçılık ve yabancı düşmanlığından farklı olarak İslamofobi, bir din ve onun takipçilerini damgalama üzerine oluşturulmuştur ve bu kavram insan haklarına ve Müslümanların onuruna karşıdır.”⁷

Dışarıdan bir çalışma ile üretilmiş, suni bir kavram olmasına işaret etmesi bakımından İbrahim Kalın'a göre İslamofobi, “Müslümanları ötekileştirmenin ve onlar üzerinden fobiler oluşturma bir adı” olarak ifade edilmektedir. Kalın, bu kullanışlı kavramın arkasında Batı'nın kendisine bir güvenlik ve meşruiyet alanı oluşturma çabasının yatmakta olduğunu ve yine bu kavramın, Batı medeniyetinin milliyetçi, dinî ve seküler aşırı uçları tarafından İslam ve Müslümanlara karşı kullanışlı olarak görüldüğünü ifade eder.⁸

1. Avrupa'da İslamofobi

1960'lı yıllarda Türkiye'den ve Asya ülkelerinden binlerce insan İkinci Dünya Savaşı sonrası başta Almanya olmak üzere Avrupa'ya sanayi ve ham madde işlemeciliğinde ihtiyaç duyduğu işçi gücünü karşılamak için geçici işçi statüsü ile gittiler. Bu, hem ev sahibi konumunda bulunan devletler için hem de o ülkelere çalışmak üzere gelen ve misafir konumunda olan işçiler için yepyeni ve bilinmeyen bir süreçti. Bu süreçte İkinci Dünya Savaşı'ndan yeni çıkmış olmanın milliyetçilik anlamında Batı toplumuna yansıyan yorgunluğu Batı'nın misafir konumda olan işçilere hoşgörüsüyle bakmasına, sempati duymasına sebep oldu. Bunda işçi topluma geçici gözüyle bakılıyor olmasının da elbette katkısı vardı. Fakat geçici olarak düşünülen süre uzayıp da 1980'li yıllarda işçilerin kalıcı olacağı fikri kesinleşince durum misafirlikten vatandaş olmaya evrildi.

Avrupa'da yıllar içerisinde ortaya çıkan ekonomik problemler ve sosyal bunalımlar çerçevesinde, geçici işçilikten kalıcı vatandaşlığa geçen göçmen kökenli toplumların varlığı dünyada, özellikle Avrupa'da sorgulanmaya başlamıştır. Toplumsal problemlerin kaynağı olarak görülen “öteki” değişmezken ötekileştirmenin tanımı değişen kavram ve türetilen yeni terimlerle genişletilmiştir. Küresel çapta etkisi olması yönüyle 2001 tarihinde gerçekleşen 11 Eylül terör saldırısı sonrası giderek güçlenen güvenlik vurgusu, yabancı olarak ifade edilen grupları daha da savunmasız duruma düşürmüş ve açık hedef hâline getirmiştir. Bu durum bir taraftan ayrımcı politikaları devlet eliyle açığa çıkarırken diğer taraftan toplum içinde istenmeyen kesim olarak yabancıların etiketlenmesi sürecini başlatmıştır. Burada dikkate değer bir husus da su yüzüne çıkan bu ayrımcı politika ve düşmanca tutumun yabancı olmanın yanında Müslümanların konumlandırılmasını ve göz hapsine

⁷ Barın, *İslamofobi*, 65.

⁸ İbrahim Kalın, *Ben, Öteki ve Ötesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 15.

alınmasını da beraberinde getirdiği gerçeğidir. Bu ise aynı göçmen kitle üzerinde “yabancı düşmanlığı” kavramı ile başlatılmış, Müslüman kitlenin kamusal görünürlüğü arttıkça ve İslam üzerinden yapılan tartışmalar derinleştikçe de “İslamofobi kavramı” devreye girmiştir.

Yabancı düşmanlığı İslamofobi’ye göre daha genel bir fobi olarak göçmen ve göçmenliğin kendisine olan düşmanlık ve korkuyu ifade etmektedir ve temelinde ırka dayalı bir korku bulunmaktadır. İslamofobi’de ise dinî ve kültürel bir korku söz konusudur.⁹ Buradan hareketle “yabancı düşmanlığı”nın başlangıcını göç olgusunun var olduğu zamana kadar götürebiliriz. Fakat sosyolojik kavram olarak kullanılan anlamıyla İslamofobi’nin başlangıcını Müslüman nüfusun Avrupa’ya çalmak amacıyla göç ettiği 1960’lı yıllara kadar ancak götürebiliriz. Dolayısıyla yabancı düşmanlığı eski, İslamofobi kavramı ise yeni bir fenomendir.

2. Norveç’te İslamofobi Tartışmaları

Norveç’in göçle karşılaşması yeni olduğundan Norveç açısından İslamofobi tarihini çok eskilere götürmek zordur. Norveç’te "Müslüman" ile ilgili endişeler bu anlamda yenidir. Kıta Avrupası'nın aksine Norveç, Osmanlı İmparatorluğu ile doğrudan temas kurmamış ve birkaç yüzyıl önceki Haçlı Seferlerinde yer almamıştır. Özellikle miladi bir belirleme yapılacaksa 1988'de gerçekleşen Salman Rushdie olayından çok daha geriye uzanan Norveç’in İslam karşıtlığı düşüncesi için bir tarihçe oluşturmak çok zordur. Rushdie'nin 1989 yılı başında yazdığı romanı Şeytan Ayetleri (The Satanic Verses) üzerine çıkan çatışmalar ve ardından William Nygaard’a (Rushdie'nin Norveçli yayıncısı) suikast girişimi yüzünden İslam ve Müslümanlar toplumun bazı kesimleri tarafından birkaç yıl içinde giderek artan bir oranda 'Norveç değerlerine' karşı antipatik olarak algılanmıştır.¹⁰

1980’ler sonundan itibaren ve özellikle 2001 yılında ABD’ye yapılan terör saldırısından sonra Müslüman karşıtı kesim Norveç’te belirgin bir şekilde görülmeye başlanmıştır. Anti Müslümanlara özel web siteleri ve İslam karşıtı STK’lar birer İnsan Hakları Örgütü taklidi olarak ortaya çıkmış, özellikle İlerleme Partisi -diğer parti siyasiler de dâhil- İslam’ın Avrupa için toplumsal bir sorun olduğunu belirtmiş, Müslümanların demokrasi için potansiyel bir tehdit olarak görülmesi gerektiği imajının yaratılmasına yol açmıştır.¹¹ Dolayısıyla Norveç’te de 11 Eylül saldırıları ile Müslüman göçmenler, özellikle aşırı sağcıların göz hapsinde olmuşlar ve şüphelilik Müslümanlara kana-

⁹ Kadir Canatan, *Batı Dünyasında İslamofobi ve Anti-İslamizm*, (İstanbul: Anti-İslamizm , 2000), 27.

¹⁰ Thomas Hylland Eriksen, “Commentary Xenophobic Exclusion and the New Right in Norway”, *Journal of Community & Applied Social Psychology*, 22 (2012), 207.

¹¹ Eriksen, *Commentary Xenophobic*, 207.

lize edilmiştir. Zira Norveç Polis Güvenlik Servisi (PST) de hedefini, İslami terörizmle ilgili tehditlerle mücadele etmek olarak belirlemiş ve bu raporları Müslümanlara karşı Norveç'te sağ kanat aşırıcılığın, tutulmayan ve azalan veya marjinal (küçük) bir olay olduğunu söylüyordu.¹² Fakat 22 Temmuz 2011 tarihinde ülkede gerçekleşen Müslüman ve çok kültürlülük karşıtı katliam Norveçli bir terörist tarafından işlendiğinden Müslümanlara yönelik zaten önceden varolan 11 Eylül kışkırtmaları ülkede çok çeşitli boyutlara evrilmiş ve bu durum Norveç Polis Teşkilatını, aşırı sağ anlayışın İslam ve Müslümanları düşman olarak nasıl gördüğünü anlamaya ve sorgulamaya itmiştir.

22 Temmuz Breivik katliamı Norveç için İslamofobi'nin artmasına kısa vadede doğrudan bir etkisi olmasa da uzun vadede Müslümanların sorun olarak konuşulduğu platforma dolaylı ve etkili bir malzeme olmuştur. Dolayısıyla Breivik hadisesi, neticede Breivik'in idealize ettiği Viking geçmişiyle örülü etnik Norveç'i kutsayan ve buna özlem duyan, kendini İskandinav olarak ama Avrupa kimliğinde bir medeniyet tasavvuru ile tanımlayan ve oryantalist bakış olarak Batı'nın Doğu'ya olan karşıtlığını "Avrupalılık" şeklinde bilinçaltından açığa çıkaran homojen bir Norveç hayalini Norveç toplumuna yeniden hatırlattı.

Aslında Batılılar için İslam'a olduğu kadar Müslümanlar içinde Batı'ya ilişkin olarak iflah olmaz ön yargılardan beslenen, suçlayıcı tanımlamalara her zaman rastlamak mümkündür. Bu tanımlamalar çoğunlukla değer yükklüdür ve sonuçta bütün bunlar ağır tarihsel miras ve zihinlere kazınmış kimi acı deneyimler üzerine inşa edilmiştir. Bu itibarla sorunlar çok yönlü ve çok katmanlıdır.¹³

Burada dikkat çekici bir husus olması bakımından Njai, Norveç'in kendini çoğunlukla sömürgeleştirilmiş bir millet olarak insan hakları savunucusu, barış ödülleri dağıtan kuzeyde küçük bir ülke olarak tasvir ettiğini ama Anderson'un bu imaja katılmadığını, aksine Norveç'in geçmişte Atlantik köle ticaretine olan katkısı kanıtlanmasına rağmen bunun ifade edilmediğini, tarihe pasif ve masum bir milletin geçmişi olarak bakıldığını belirtmektedir.¹⁴

Bruce Bawer ırkçılık anlamında Yahudi karşıtlığı bakımından Norveç'in uzun ve köklü bir tarihe sahip olduğundan bahseder. Norveç'in 19. yüzyıl Anayasası'nın dindar Lutheran çiftçilerince

¹² Lidia Puka & Kacper Rekawek "Consequences of the Terrorist Attacks in Norway for Norwegian Internal Security and Immigration Policies", *Bulletin, PISM*, 81 (2011), 298.

¹³ Necdet Subaşı, "Entegrasyon Politikalarında Yeni Arayışlar: Avrupa İslamı", Ed. Kadir Canatan *Avrupa'da İslam*, (İstanbul: Beyan yayınları, 2005), 45.

¹⁴ Njai, *Racism*, 1.

Yahudileri topraklarına girmekten yasakladığını ve Yahudilerin hafızalarına Norveç'in girişleri engellenmiş, uzak, kırsal, dağlı diyarı olarak yer ettiğini anlatır.¹⁵ Dolayısıyla Norveç için homojen ulus yapısıyla örülü geçmişinin, zenofobik anlamda aktif olan toplumun belli bir kesimine bir yakınlık ve hazır bulunuşluk kazandırdığını belirtmek gerekir.

Zenefobia açısından Eriksen, Norveç ekseninde “ırk” ya da “fenotip” ile ilgili halk tarafından yapılan tanımlamaların dönemsel olarak evrildiğini ifade etmektedir. Zira 1980’li yıllara kadar Norveç’te Avrupalı olmayan kimseleri tanımlamak için ‘utlending’ yani ‘yabancı’ kavramı kullanılmaktaydı. Fakat 1980’li yıllarla birlikte tanımlamalar yerini milliyeti ifade eden fenotip kavramlara bırakmıştır. Mesela Pakistan kökenli olan bir kimsenin “Pakistan kökenli” olarak tanımlanması gibi. Burada Eriksen’in asıl dikkat çektiği husus fenotip tanımlamaların Avrupalı olmayan bireyler için kullanılmasıdır. Dolayısıyla Norveç’te hem dinî bakımdan farklı olmak yönüyle İslamofobi ekseninde, hem de ten rengi bakımından fenotip tanımlamaya uygun olmak yönüyle zenefobi ekseninde ayrımcılığa maruz kalan kesim Müslümanlardır. Mesela ECRİ’nin raporuna göre Irak ve Somali’den göçenler ayrımcılıkla en çok karşılaşanlardır. Burada ilgi çekici olan husus İsveç ve Danimarka’dan gelen göçmenler ile Bosnalı göçmenlerin ayrımcılığa en az uğrayan kesim olmasıdır.¹⁶ Burada Bosnalıların bir Müslüman olarak ayrımcılığa en az uğrayanlar grubunda yer alması ten renklerinin Avrupalı ten rengi ile uyumlu olması ile ilgilidir. Eriksen, spor alanında başarılı olmuş siyahi göçmenlerin hemen Norveçliler arasında adeta “şerefli beyazlar” hâline geldiğini iddia etmektedir.¹⁷

Norveç’te yıllar içinde artan İslam eleştirisi, birçok Norveçlinin Müslüman varlığına karşı endişe duymasına neden oldu. Bazen bu endişeler- Müslümanlara Norveç kültürünün belirli standartlarına göre yaşamadıkları için çıkışma gibi- etnik milliyetçilik açısından dillendiriliyor. Bazen de bu endişeler, Müslümanların dini hoşgörü, cinsiyet eşitliği ve demokrasi gibi liberal değerleri kabul etmedeki isteksizliğini veya becerisini suçlayarak evrensel ya da çok kültürlülük açısından ifade ediliyor. Bu eleştiriler farklı şekilde temellendirilmesine rağmen Norveçliler ve genel olarak İskandinavlılar, dindar Müslümanların toplumun çoğunluğu tarafından kabul edilen görgü kurallarının dışında kalmaya devam ettiğinde hemfikirler ve bu yüzden bu tarz iddialar, İskandinavlı çoğunluk toplumları arasındaki ittifakı güçlendiriyor.¹⁸

¹⁵ Bawer, *Norway Embraces Islamist Tyranny*, 13.

¹⁶ ECRİ Annual Report: Growing Anti-immigrant Sentiment and Islamophobia were Among Key Trends in 2015, <https://www.coe.int/en/web/portal/-/ecri-annual-report-growing-anti-immigrant-sentiment-and-islamophobia-were-among-key-trends-in-2015>, Erişim tarihi:27.06.2020

¹⁷ Eriksen, *Commentary Xenophobic*, 206

¹⁸ Heiko Henkel, “The Political Anthropology of Scandinavia after July 22, 2011”, *American Anthropologist*, 114/2 (2012), 353.

Son yıllarda İslamofobi, zenofobi veya homojen kültür söylemi etrafında şekillenen fikirlerin işaret ettiği en önemli konu “kültürel ırkçılığın” bir dünya görüşü olarak genişlemesi, oluşturulması ve yayılmasının öteki olana atfedilen üzerinden şiddetli bir toplumsal ayrımı belirgin hâle getirmesidir. Maalesef ki bu kurgu mantık ve ideoloji, liberal demokrasinin alt yapısı içinde kabul edilmektedir. Norveç'te son zamanlarda ortaya çıkan radikal kültürel ırkçı gruplar “Biz göçmen karşıtı değil göçe karşı eleştireliz.” veya “Müslümanlara karşı değiliz. Sadece çok kültürcü ideolojiye karşıyız.” şeklindeki söylemlerle ırkçı bir dünya görüşünü legal bir yöntemle tanımlamakta, liberal demokrasinin argümanlarıyla söylem ve eylemlerini genişletmektedirler.

Norveç'te ırkçılığa büyük cezaların verilmesi, toplumda şiddete dayalı İslamofobik ya da zenofobik saldırıların olmasını frenleyen bir unsur. Fakat belki de bu husus -Norveç'te yasak olanın yapılamayışı- toplumu kültürel ırkçılık konusunda yeni söylem ve yöntemleri bulmaya -yukarıda da ifade ettiğimiz gibi- itmiş olabilir. Yani bu yapı bir yandan kendisini şiddet kullanmaktan uzakta tutarken diğer taraftan sosyal demokratları, solcuları, feministleri, çok kültürlülerin göçle ilgili kucaklayıcı politikalarını desteklemek suretiyle çok kültürlü toplumsal vizyonu savunarak güçlendirdikleri “Müslüman tehdidine” vurgu yapıyorlar. Dolayısıyla bu kıskacın içinde Müslüman gruplar hem yabancı işçi hem de Müslüman işçi olmak yönünden mağdur edilenlerdir. İslamofobi sorunu olmasa da göçmen işçi sınıfı, faydalı işçi olarak tanımlandığında da onu faydalı işçi olarak gören elit kesimin sömürücü ırkçılığına maruz kalmış olmaktadır. Çeşitliliğin artması ve göçmen nüfusun çoğalmasıyla, ötekiliğin Müslüman olana atfedilmesiyle yine Müslümanlar kültürel ırkçı partilerin ve seçmenlerinin dışlayan ırkçılığı ile karşı karşıya kaldılar. Modern kültürel ırkçılığın bu "uygar" versiyonunda tehdit, göçü durdurarak ve iadeyi hızlandırarak, şiddetten uzak durarak siyaset arenasında ve kamuoyunda yapılr vaziyettedir.¹⁹ Dolayısıyla yüzyıllar boyunca homojen kalmış bir milletin yoğun göçle karşılaşmasıyla -kriz sürecine girme belirtisi vermesi ile- her toplumun kriz anlarında bir öteki inşa etme becerisini (Norveç açısından da) hemen açığa itibarsızlaştırmak ve bir öteki ortaya koymak şeklinde açığa²⁰ çıkarması beklenen bir şeydir. Bu, öteki olmaya aday grubun seçilmesi kültürel ırkçılığın ideolojik kaynak ve kavramsal altyapı noktasında sıkıntı çekmemesine vesile olmuştur. Zira yeni süreçte din eğitiminde çeşitlilik kurgulansa da çok öteden beri okullardaki Hıristiyan ahlaki ve Batı hümanizmi vurgusu ve bu kodlara uygun bir yaklaşım toplumda kendi homojen topluluğunu ve ulusunu ayrıcalıklı görme anlayışında kayda değer bir etki oluşturmuştur diyebiliriz. Bu

¹⁹ Diana Mulinari - Anders Neergaard, “Violence, Racism, and the Political Arena: A Scandinavian Dilemma”, *Nordic Journal of Feminist and Gender Research*, 20/1, (2012),13.

²⁰ Garfinkel Harold, “Başarılı Bir İtibarsızlaştırma Töreninin Koşulları”, Der. Levent Ünsaldı, *Yabancı: Bir İlişki Biçimi Olarak Ötekilik* (Ankara: Heretik Yayınları, 2016), 113.

durum genel itibarıyla Norveç'te öteki olarak kurgulanan göçmenlerin ve Müslüman göçmenlerin kamuoyunda ve medyada göçmenlerle ilgili varsayımlar üzerinden etnik ayrımcılığa maruz kalmasına, göçün arkasında ideolojik gizli İslamlaşma niyetlerinin aranmasına ve sorgulanmasına neden olmuştur. Müslümanların farklı olduğuna, Norveç kültür ve değerlerine uyum sağlayamadığına atıf yapılmak suretiyle Müslüman göçmenler uyuma yönelik çağrılara muhatap kılınmışlardır.

Müslüman karşıtlığı denince akla ilk gelen taraf, aşırı sağ siyasetçi ve politikacılarıdır. Onların toplumda kamuoyu oluşturma becerileri sayesinde iddiaları toplum tarafından benimsenmektedir. Holokost ve Vizyon Azınlıkları Araştırma Merkezinin hazırladığı "Norveç'te Yahudi ve Müslümanlara Karşı Tutumlar 2017" adlı son rapora ²¹ göre Norveçlilerin neredeyse yarısı Müslümanların "Müslümanlığı Norveç'te artırdıkları için çok fazla suçlu olduğuna" inanmaktadır. Aynı zamanda rapora göre her on kişiden dördü "Müslümanların Norveç kültürü için tehdit oluşturduğu" iddiasına olumlu yanıt verirken her on kişiden üçü "Müslümanların Avrupa'yı ele geçirmek istediği"ni ifade etmektedir. En çarpıcı husus ise ankete katılanların %10'u Müslümanlara yönelik taciz ve şiddetin haklı olabileceğine inandığını özellikle belirtmiştir.²²

Sonuç

Göç yoluyla sınırların belirsizleştiği bir ortamda homojen ve ulus devlet yapısından giderek çokkültürlü ve çok dinli bir topluma dönüşen Kuzey Avrupa ülkesi Norveç'te ABD ve Avrupa'dakine benzer ama daha az bir tonda 'çokkültürlülük', 'İslamofobi', 'İslam' ve 'Müslümanlar' konuları 11 Eylül 2001 sonrası süreçte tartışılmaya başlamıştır. Özellikle Norveç rekor seviyedeki gayri safi milli hâsıla oranı ile, ayrıca nüfusun az olması yönüyle yaşanılır bir ülke olarak dünyada tasvir edildiğinden Müslümanlardan duyulan rahatsızlıklar dikkatlerden kaçmış veya önemsizleşmiştir. Nihayet 22 Temmuz 2011 tarihinde meydana gelen ve yüze yakın kişinin katledildiği 'Breivik terör saldırısı' Norveç'i İslamofobi ekseninde en çok konuşulan ülke yapmıştır. Her ne kadar Breivik Norveçli insanları katliamında hedef alsada da katliama sebep olan saikleri işaret ettiği manifestosundaki ifade, görüş ve düşünceleri ışığında "İslam ve Müslümanlar" tekrar tartışma odağı olmuştur.

²¹ Hl-Senteret Report: Holdninger Til Joder og Muslimer I Norge 2017(Norveç'te Yahudi ve Müslümanlara Karşı Tutumlar 2017) Erişim 17.12.2019 https://www.hlsenteret.no/aktuelt/nyheter/2017/hl-rapport_29mai-web-%282%29.pdf

²² Dagbladet, "Fire av ti nordmenn mener muslimer utgjør en trussel mot norsk kultur (On Norveç'ten dördü Müslümanların Norveç kültürü için tehdit oluşturduğuna inanıyor)" Erişim 17.12.2019 <https://www.dagbladet.no/nyheter/fire-av-ti-nordmenn-mener-muslimer-utgjor-en-trussel-mot-norsk-kultur/68968548>

Bu noktada 'Breivik terör olayı' sonrası Norveç, Müslüman göçmenler aleyhine rahatsızlıkların daha açık dile getirildiği, Müslümanlara yönelik çokkültürlülük politikalarının daha rahat eleştirildiği bir duruma evrilmiş, belki de zaten varolan ama görünür olmayan rahatsızlıkların daha cüretkâr ele alınması durumu bu yolla zemin kazanmıştır.

Yıllar içerisinde çokkültürlülük karşıtı kesimler tarafından dillendirilen "gizli İslamlaşma", "Norveç'in İslamlaşması" tezleri medya ve kamusal alanda, entellüektel düzeyde tartışmaların yanında, gelişen internet ağları ile sosyal medya aracılığıyla İslam karşıtı yaklaşımların daha şiddetli ve öfkeli şekilde dile getirildiği grupları cazip hale getirmiştir. Bunun neticesi olarak en son 2019 yılında iki kez Kur-anı Kerimi yakma eylemi yapılırken Ağustos 2019'da Oslo Baeurumda Al-Noor camisine arefe günü İslam karşıtı bir Norveçli terörist tarafından silahlı saldırı yapıldı. Saldırgan ifadesinde 22 Temmuz 2011 yılında yine İslam ve çokkültürlülük karşıtı bir amaçla Norveç Çalışma Bakanlığı ve Ütoya adasında toplam 77 kişiyi katleden Norveç asıllı katil Anders Behring Breivik'i model aldığını deklare etti. Son yıllarda özellikle dünyada aşırı sağ söylemin İslam karşıtlığı perspektifinde siyaset yapmasıyla dünyadaki tüm İslam karşıtı gruplar daha aktif hale gelip eylemlerini ve örgütlenmelerini koordineli hale getirdiler. Özellikle artan şekilde, Norveç katili Anders Behring Breivik'in ırkçı ve İslam karşıtı kişi ve gruplarca fenomen ve rol model hale getirilmesi Norveç'te olduğu gibi dünyada da İslamofobinin endişe verici boyutlara geldiğini göstermesi bakımından önem taşıyor.

Kaynakça

- Canatan, Kadir, *Batı Dünyasında İslamofobi ve Anti-İslamizm*. İstanbul: EskiYeni Yayınları, 2000.
- Dagbladet, “Fire av ti nordmenn mener muslimer utgjør en trussel mot norsk kultur (On Norveçliden dördü Müslümanların Norveç kültürü için tehdit oluşturduğuna inanıyor)” Erişim 17.12.2019 <https://www.dagbladet.no/nyheter/fire-av-ti-nordmenn-mener-muslimer-utgjor-en-trussel-mot-norsk-kultur/68968548>
- Diana Mulinari & Anders Neergaard, “Violence, Racism, and the Political Arena: A Scandinavian Dilemma”, *Nordic Journal of Feminist and Gender Research*, (20-1, March 2012).
- ECRI Annual report: Growing anti-immigrant sentiment and Islamophobia were among key trends in 2015, <https://www.coe.int/en/web/portal/-/ecri-annual-report-growing-anti-immigrant-sentiment-and-islamophobia-were-among-key-trends-in-2015>, Erişim tarihi 27.06.2020
- Ergül, Ergin, “İslamofobi Olgusu Bağlamında Terörle Mücadele Dili ve Politikaları”, *Türkiye Adalet Akademi Dergisi TAAD*. 6/22 Temmuz (2015).
- Evkuran, Mehmet, “İslamofobi: Kolektif Bir Korkunun Anatomisi”, *Bir Kimlik Politikası Olarak İslamofobi Sempozyumu*, Sivas Kemal İbn-İ Hümam Vakfı, (30 Nisan – 1 Mayıs 2010).
- Eriksen, Thomas Hylland, “Commentary Xenophobic Exclusion and the New Right in Norway”, *Journal of Community & Applied Social Psychology*, 22, (2012).
- Harold, Garfinkel, “Başarılı Bir İtibarsızlaştırma Töreninin Koşulları”, Der. Levent Ünsaldı, *Yabancı: Bir İlişki Biçimi Olarak Ötekilik*, (Ankara: Heretik Yayınları, 2016).
- Henkel, Heiko, “The Political Anthropology of Scandinavia after July 22, 2011”, *American Anthropologist*, 114/2 (2012).
- Hl-Senteret report: Holdninger Til Joder og Muslimer I Norge 2017 (Norveç’te Yahudi ve Müslümanlara Karşı Tutumlar 2017) Erişim 17.12.2019 https://www.hlsenteret.no/aktuelt/nyheter/2017/hl-rapport_29mai-web-%282%29.pdf
- Özcan Hıdır, “Anti-Semitizm ve Anti İslamizm: Benzerlikler ve Farklılıklar”, *Batı Dünyasında İslamofobi ve Anti-İslamizm içinde*, ed. Kadir Canatan, Özcan Hıdır, (İstanbul: EskiYeni Yayınları, 2000).
- Kalın, İbrahim, *Ben, Öteki ve Ötesi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.
- Puka- Lidia, Rekawek, Kacper. “Consequences of the Terrorist Attacks in Norway for Norwegian Internal Security and Immigration Policies”, *Bulletin, PISM*, 81, (August 4, 2011).
- Report of the Runnymede Trust Commission on British Muslims and Islamophobia, “Islamophobia a Challenge for Us All” The Runnymede Trust, 1997, Erişim 20.11.2019

<https://www.runnymedetrust.org/companies/17/74/Islamophobia-A-Challenge-for-Us-All.html>

Report of the Runnymede Trust Commission on British Muslims and Islamophobia, "Islamophobia: Issues, Challenges and Action" The Runnymede Trust (2004). Erişim

20.11.2019 <https://www.runnymedetrust.org/projects-and-publications/pastprojects/commissionOnBritishMuslims/non-runnymede-follow-up.html>

Subaşı, Necdet, "Entegrasyon Politikalarında Yeni Arayışlar: Avrupa İslamı", Ed. Kadir Canatan *Avrupa'da İslam*, İstanbul: Beyan yayınları, 2005.

Din Sosyolojisi Araştırmaları

E-ISSN: 2791-8998

Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 7, Yıl/Year: 2024 (Ekim/October)

**Din Sosyolojisi Açısından ‘‘Sayılarla Türkiye’de İnanç ve Dindarlık’’ Araştırmasında
Karşılaşılan Eksiklik ve Problemler**

*Deficiencies and Problems Encountered in the ‘‘Research on Faith and Religiosity in Turkey
in Numbers’’ from the Perspective of Sociology of Religion*

Mustafa Sarmış

Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı
Aksaray / Türkiye

mustafasarmis@aksaray.edu.tr / <https://orcid.org/0000-0003-0363-4861>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap İncelemesi/ Book Review

Geliş Tarihi/Date Received: 14/08/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 27/09/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2024

Atıf / Citation: Sarmış, Mustafa. ‘‘Din Sosyolojisi Açısından ‘‘Sayılarla Türkiye’de İnanç ve Dindarlık’’ Araştırmasında Karşılaşılan Eksiklik ve Problemler’’. *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 4/7 (Ekim/October 2024) 63-79.

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Öz

Bu kritik, Zübeyir Nişancı tarafından kaleme alınan “Sayılarla Türkiye’de İnanç ve Dindarlık” araştırmasından elde edilen verilerin sunuluş biçimlerini, bu verilerle ilgili analiz ve değerlendirmeleri din sosyolojisi perspektifiyle inceleme altına almaktadır. Bu kritik, araştırmada karşılaşılan eksiklik ve problemlere odaklanmaktadır. Bu kapsamda ilk olarak genel eksiklik ve problemler maddeler halinde tespit edilmekte, daha sonra araştırmanın bölümleri ayrı ayrı ele alınarak ayrıntılı bir inceleme gerçekleştirilmektedir. Bu çerçevede araştırmadaki genel eksiklik ve problemlerin şu hususlar olduğu tespit edilmiştir: a) Birbirinden farklı bir biçimde ele alınması gereken kategoriler grafiklerde bir arada gösterilmekte, buna bağlı olarak genel oranlar verilerek değerlendirmeler yapılmaktadır. b) Karşılaştırmalar yapılırken %1, %2, %3 gibi çok da anlamlı olmayan oranlar farklılıklara dayalı olarak hem ciddi kafa karışıklıklarına hem de bazı manipülatif söylemlerin ortaya çıkmasına yol açan bazı ifadeler kullanılmaktadır. c) Bazı ara başlıklarda objektif ifadelerin kullanılması yerine yönlendirici bir tavır benimsenmektedir. d) Grafiklerde yer alan “ara sıra”, “ne dindarım ne değilim”, “ne katılıyorum ne katılmıyorum” seçenekleri açıklamalarda genel olarak dikkate alınmamaktadır. e) Birlikte ele alınması gereken ya da karşılaştırma yapılmaması gereken unsurlar hatalı bir şekilde bir arada değerlendirilmektedir. f) Dindarlık düzeyleriyle ilgili farklı konular ele alınırken genel olarak sadece verilerin sunulmasıyla yetinilmekte ve verilerin niçin düşük ya da yüksek olabileceğine dair çok az sayıda açıklama getirilmektedir. g) Verilerde Türkiye’deki dindarlığın anlaşılmasında göze çarpan ve mutlaka yorumlanması gereken bazı hususlar es geçilmektedir. h) Araştırmadaki sorularda ve verilerin açıklanmasında tüm yönleriyle objektif bir tavır sergilenmemektedir. i) Hangi esas ve kriterler üzerinden dindarlığın araştırıldığı belirtilmemektedir. j) Araştırmada “şüphe”, “ibadet etmek”, “laiklik” gibi dinî kavramlara dair gerekli tanımlar yapılmamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Dindarlık Araştırmaları, Saha Çalışması, Anket, Objektiflik.

Abstract

This critique examines the presentation of the data obtained from the research on “Faith and Religiosity in Turkey in Numbers”, written by Zübeyir Nişancı, and the analyses and evaluations related to these data from the perspective of sociology of religion. This critique focuses on the shortcomings and problems encountered in the research. In this context, firstly, the general deficiencies and problems are identified in items, then the sections of the research are analysed separately and a detailed examination is carried out. In this framework, it has been determined that the general deficiencies and problems in the research are as follows: a) The categories that should be handled differently from each other are shown together in the graphs, and accordingly, evaluations are made by giving general ratios. b) While making comparisons, some expressions are used based on not very meaningful proportional differences such as 1%, 2%, 3%, which cause both serious confusion and some manipulative discourses. c) In some sub-headings, a directive attitude is adopted instead of using objective statements. d) The options "sometimes", "neither religious nor non-religious", "neither agree nor disagree" in the graphs are generally not taken into account in the explanations. e) Elements that should not be considered together or should not be compared are incorrectly evaluated together. f) When addressing different issues related to levels of religiosity, generally only the data is presented and very few explanations are given as to why the data may be low or high. g) In the data, some issues that are salient in understanding religiosity in Turkey and that must be interpreted are overlooked. h) The questions in the research and the explanation of the data do not display an objective attitude in all aspects. i) It is not specified on which principles and criteria religiousness is researched. j) The research does not provide the necessary definitions of religious concepts such as “doubt”, “worship” and “laicism”.

Key Words: Sociology of Religion, Religiosity Studies, Fieldwork, Survey, Objectivity.

Giriş

Proje yürütücülüğünü üstlenen Dr. Zübeyir Nişancı tarafından kaleme alınan *Sayılarla Türkiye’de İnanç ve Dindarlık*¹ araştırması, Uluslararası İslam Düşünce Enstitüsü (International Institute

¹ Zübeyir Nişancı, *Sayılarla Türkiye’de İnanç ve Dindarlık* (İstanbul: International Institute of Islamic Thought & Mahya Yayıncılık, 2023).

of Islamic Thought [IİT]) ve Mahya tarafından başlatılmış ve desteklenmiştir. Raporu, ankete dayalı mevcut dindarlık araştırmalarında yöntem ve teknik açısından çeşitli hatalar olduğu tespitinde bulunularak araştırma ekibi ve uzman akademisyenlerin görüşleri çerçevesinde özgün bir yaklaşımın sunulduğu, böylece diğer çalışmalara örneklik teşkil edebilecek veri toplama yöntem ve tekniklerinin geliştirildiği vurgulanmaktadır (s.9-10).

Raporla ilgili genel bilgiler şu şekildedir:

“Bu rapor, saha alışması Aralık 2021 ve Mayıs 2022 tarihleri arasında yapılan Türkiye İnanç ve Dindarlık Araştırması (TİDA) bulgularını zet olarak sunmaktadır. Rapor, Türkiye genelinde İstatistik Bölge Sınıflandırması Düzey 1 (İBBS-1) seviyesindeki 12 bölgede kır ve kent nüfusunu orantısal olarak kapsayacak şekilde 18 yaş ve üzeri 1.942 kişiden rassal örneklem yöntemleri ile toplanmış veriler kullanılarak hazırlanmıştır. Rapor ana hatlarıyla; dini inanç, tutum ve davranışların farklı boyutlarının toplam yetişkin nüfus içerisinde cinsiyete, yaş gruplarına, eğitim seviyesine, yerleşim yerlerine ve coğrafi bölgelere göre dağılımını grafikler, tablolar ve haritalar aracılığı ile açıklamaktadır.” (s.9)

Araştırmada elde edilen verilere bakıldığında Türkiye’deki dindarlığın mevcut durumuyla ilgili önemli ve dikkat çekici bilgiler karşımıza çıkmaktadır. Bu çerçevede rapor, kamuoyunda oldukça ilgi görmüş, medyada öne çıkarılmış ve raporda sunulan verilerden hareketle Türkiye’deki dindarlığın mevcut durumuyla ilgili analiz ve değerlendirmeler yapılmıştır. Aynı zamanda raporda elde edilen veriler birçok akademik çalışmaya referans oluşturmuştur. Dolayısıyla raporun Türkiye’deki dindarlıkla ilgili son dönemde yapılmış en güncel ve geniş kapsamlı bir içeriğe sahip olması bu araştırmanın önemini artırmıştır.

Bu kritik, *Sayılarla Türkiye’de İnanç ve Dindarlık* araştırmasında elde edilen verilerin sunuluş biçimlerini, bu verilerle ilgili analiz ve değerlendirmeleri din sosyolojisi perspektifiyle inceleme altına almaktadır. Hiç şüphesiz ki bu araştırmadaki verilerden hareketle din sosyolojisi açısından çok yönlü değerlendirmeler yapmak mümkündür. Ancak bu kritik, araştırmada karşılaşılan eksiklik ve problemlere odaklanmaktadır. Bu kapsamda kritikte ilk olarak din sosyolojisi açısından araştırmada karşılaşılan genel eksiklik ve problemler maddeler halinde tespit edilmekte, daha sonra araştırmanın bölümleri ayrı ayrı ele alınarak ayrıntılı bir inceleme gerçekleştirilmektedir.

1. Din Sosyolojisi Açısından Araştırmada Karşılaşılan Genel Eksiklik ve Problemler

a) Birbirinden farklı bir biçimde ele alınması gereken kategoriler grafiklerde bir arada gösterilmekte, buna bağlı olarak genel oranlar verilerek değerlendirmeler yapılmaktadır. Bu bağlamda

Örnek Grafik 2 (s.22-23), Grafik 14-33 (s.43-59), Grafik 70-75 (s.133-161), Ek Grafik 1-3 (s.209), Ek Grafik 5-6 (s.210), Ek Grafik 10 (s.211), Ek Grafik 14 (s.213), Ek Grafik 22-23 (s.215)’te “*nadiren*”, “*ara sıra*”, “*sık sık*” seçeneklerinin; “*her zaman*” ve “*sık sık*” seçeneklerinin; “*hiçbir zaman*” ve “*nadiren*” seçeneklerinin bir arada ele alınarak bunların toplamı üzerinden genel bir oranın verilmesi dindarlık değerlendirmelerinde ciddi bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin dinsel pratikleri “*sık sık*” ve “*nadiren*” yapan kişilerin dinî anlayış ve tutumları arasında çok ciddi farklılıklar söz konusuysen bu ikisinin bir tutulması problemlili bir değerlendirme olarak kabul edilmelidir. Diğer bir örnek, Grafik 8’de (s.37) kendilerini “*çok dindar*” ile “*dindar*” olarak görenler arasında veya “*hiç dindar değilim*” ile “*dindar değilim*” arasında önemli farklılıklardan bahsetmek mümkünken bu oranların doğrudan verilmeyip sadece belirsiz bir şekilde renklendirilmesi araştırma verilerinden sağlıklı sonuçlar çıkarılmasının önüne geçmektedir.

b) Karşılaştırmalar yapılırken %1, %2, %3 gibi çok da anlamlı olmayan oransal farklılıklara dayalı olarak bazı ifadeler kullanılmaktadır. Bu çerçevede “*çoğunluk*” (s.37, 71), “*biraz*” (s.32), “*yoğun*” (s.33), “*daha yüksekte*” (s.37, 38, 43, 47, 72), “*daha çok*” (s.48), “*en çok*” (s.75), “*daha fazla*” (s.68), “*önde*” (s.108), “*daha yaygın*” (s.141), “*iki katı*” (s.66), “*daha az*” (s.65) gibi ifadelerin kullanımında sorunlar görülmektedir. Bu durumun hem ciddi kafa karışıklıklarına hem de bazı manipülatif söylemlerin ortaya çıkmasına yol açtığı söylenebilir. Örneğin “*inançsızların en yoğun Ege Bölgesi’nde yaşadıkları*” (s.33) ifade edilirken söz konusu yoğunluk oranlarına bakıldığında, inançsızların Ege Bölgesi’nde %11, İstanbul’da %10, Batı Marmara’da %9 olduğu görülmektedir. Dolayısıyla %1’lik küçük bir fark üzerinden “*yoğun*” ifadesinin kullanılması ciddi bir hata olarak değerlendirilmelidir.

c) Bazı ara başlıklarda objektif ifadelerin kullanılması yerine yönlendirici bir tavrın benimsendiği görülmektedir. Örneğin “*Ege’nin yarısı düzenli olarak oruç tutuyor*” (s.51) başlığı altındaki bilgilerde, Ege Bölgesi “*düzenli olarak oruç tutma sıklığının en az olduğu bölgeler*” içerisinde zikredilirken başlıkta bu durumun aksine bir vurgu yapılması yönlendirici bir tavrın olduğuna işaret etmektedir. Diğer bir örnek “*En genç yaş grubunun yarısından daha azı kendini dindar görüyor*” (s.38) başlığında bu durum görülebilir. Bu başlığın altındaki bilgilerde “*18-24 yaş aralığındaki bireylerin sadece %47’si kendini dindar ya da çok dindar olarak tanımlamaktadır.*” şeklinde doğru bir vurgu yapılırken başlıkta bu objektif tavrın kullanılmadığı görülmektedir. Başka bir örnek, “*Düzenli namaz kılanların oranı tahmin edilenin üzerinde*” (s.47) başlığına ait verilere bakıldığında “*ortalama tahmin*” oranı %39,5, “*bulgu*” ise %38,7’dir. Yani burada düzenli namaz kılanların oranı tahmin edilenin altında olduğu bilgisi verilmesi gerekirken tam tersi bir ifadenin kullanıldığı görülmektedir. Diğer örnekler için bk. s.37, 48, 54, 55, 61, 65, 68, 78.

d) Grafiklerde yer alan “*ara sıra*”, “*ne dindarım ne değilim*”, “*ne katılıyorum ne katılmıyorum*” seçeneklerinin açıklamalarda genel olarak dikkate alınmadığı görülmektedir. Örneğin “*namaz kılma sıklığı*” ile ilgili yapılan analizlerde (s.43-47) “*ara sıra*” namaz kılanların oranı %20 olarak verilirken yapılan açıklamalarda ve alt başlıklarda sadece “*düzenli olarak namaz kılanlar*” ve “*kılmayanlar*” üzerinden bir karşılaştırma yapılmaktadır. Ancak “*ara sıra*” namaz kılanların dışarıda bırakılarak karşılaştırmaların yapılması ülkedeki %20’lik kitleyi yok saydığı için problemli görünmektedir. Bir dindarlık araştırmasında bu %20’lik kitlenin ne anlam ifade ettiğinin açıklanmaması önemli bir eksiklik. Diğer bir örnek, Grafik 36’da (s.63) “*Kadınlar başlarını örtmelidir*” ifadesine “*ne katılıyorum ne katılmıyorum*” seçeneğini işaretleyen 18-24 yaş aralığı gençler %40 gibi yüksek sayılabilecek bir oranla karşımıza çıkarken yapılan açıklamalarda sadece “*katılıyorum*” ve “*katılmıyorum*” seçenekleri üzerinden bir karşılaştırma yapılması önemli bir eksiklik. Bu durum aynı zamanda yanlış değerlendirmelere yol açmaktadır. Zira “*ne katılıyorum ne katılmıyorum*” seçeneği çok farklı anlamlara gelebilecek bir içeriğe sahiptir. Örneğin bu seçeneği tercih eden gençlerin “*Kimsenin ne taktığı beni ilgilendirmez, isteyen istediğini takabilir.*” düşüncesiyle hareket etmeleri yüksek bir ihtimaldir. Çünkü post-modern özelliklere sahip Z kuşağı gençlerin kılık kıyafet hususunda çok geniş bir yelpazeye sahip olması ve farklılıklara hoşgörülle yaklaşması göz ardı edilmemelidir. Ancak araştırmada söz konusu bu durum dikkate alınmadığı için gençlerin dindarlıklarının anlaşılmasında derinlikli bir analizin yapılmadığı görülmektedir.

e) Birlikte ele alınmaması gereken ya da karşılaştırma yapılmaması gereken unsurlar hatalı bir şekilde bir arada değerlendirilmektedir. Örneğin

“Grafik 30’da kadın katılımcıların yaş gruplarına göre dışarıda, evde ve ibadet ederken başörtüsü takma sıklıkları gösterilmektedir. Bu grafikten anlaşıldığı üzere, her üç durumda da kadın katılımcıların “her zaman” veya “sık sık” başörtüsü taktığını bildirme oranları, diğer bir ifade ile düzenli olarak başörtüsü kullanma sıklıkları, yaş grupları büyüdükçe artmaktadır.” (s.55)

denilmektedir. Ancak kişilerin “*dışarıda*”, “*evde*” ve “*ibadet ederken*” başörtüsü takma sebeplerinin birbirinden farklı gerekçelere dayanabiliyor olması, bu üç durumun bir arada ele alınmasına imkân tanımamaktadır. Bundan dolayı bir dindarlık araştırmasında bu üç durum birlikte ele alındığı için dindarlıkla ilgili verilerin değerlendirilmesi ciddi bir hataya yol açmaktadır.

f) Dindarlık düzeyleriyle ilgili farklı konular ele alınırken genel olarak sadece verilerin sunulmasıyla yetinilirken verilerin niçin düşük ya da yüksek olabileceğine dair çok az sayıda açıklama

getirilmektedir (Örnek için bk. s.49). Bu tür yorumlar birkaç konuyla sınırlı bir şekilde sadece “*Sonuç*” bölümünde yer almaktadır (s.197-201). Ancak söz konusu bu açıklamalar ve yorumlayıcı yaklaşımlar mevcut verinin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi açısından oldukça önemlidir. Nitekim bazı konularda sadece veriyi sunmak oldukça yanlış anlaşılmalara ve değerlendirmelere yol açabileceği için gerektiğinde verilerle ilgili açıklamalar yapılması bir zaruret haline gelmektedir. Fakat araştırma içerisinde az bir şekilde görülen bu yorumlayıcı tavrın araştırmadaki birçok veri için kullanılması mümkünken hatta bazı konularda zorunlu görünürken araştırmada bu yönde bir tavır geliştirilmemesi dindarlığın farklı yönlerinin anlaşılmasında önemli bir eksiklik olarak karşımıza çıkmaktadır (Araştırmada söz konusu yorumlanması gereken hususların neler olduğuna dair ayrıntılı örnekler kritik içerisinde belirtilmektedir).

g) Elde edilen veriler değerlendirilirken özellikle belirli konulara yoğunlaşmaktadır. Ancak bu verilerde Türkiye’deki dindarlığın anlaşılmasında göze çarpan ve mutlaka yorumlanması gereken hususlar es geçilmektedir. Örneğin Grafik 39’da (s.67) “*Başörtüsü siyasi bir semboldür*” diyenler Ege Bölgesinde %22 iken, ondan sonra en çok çıkan bölge %17 ile Güneydoğu Anadolu’dur. Burada alt başlıklarda Ege Bölgesi’ne yönelik vurgu yapılırken Güneydoğu Anadolu Bölgesi’ne yönelik hiçbir vurgu yapılmaması önemli bir eksikliklerdir.

h) Sosyolojik anlamlandırma ya da manipülasyonu göstermesi açısından katılımcılara yöneltilen sorular, soru sorma tarzları ve verilerin okunma biçimi oldukça önemlidir. Ancak araştırmadaki sorularda ve verilerin açıklanmasında tüm yönleriyle objektif bir tavrın sergilenmediği görülmektedir. Örneğin “*Başörtüsü Algısı*” konusu işlenirken (s.61-69) “*Başörtülü kadınlar da hakimlik veya savcılık yapabilirler.*”, “*Kadınlar başlarını örtmelidir.*” ve “*Başörtüsü siyasi bir semboldür.*” şeklinde ifadelerin yer alması başlı başına manipülatif bir içeriği karşımıza çıkarmaktadır. Zira ifadeler başka bir içerikle sunulmuş olsaydı katılımcıların vereceği cevaplar daha farklı olabilirdi. Mesela “*Başörtüsü örten hakim ve savcılar adaletsiz kararlar vermezler.*”, “*İnsanların başörtüsü örtüp örtmemesi beni ilgilendirmez.*”, “*Eşit bir toplumda başörtüsü örten hiçbir kimse mağdur edilmemelidir.*” şeklinde değişik şekillerde sunulan ifade ve sorularda elde edilecek oranların oldukça farklı çıkma ihtimalinden bahsedilebilir. Bu başlık altında diğer bir örnek, “*Kadınlar başlarını örtmelidir.*” ifadesine yönelik veriler ele alınırken sürekli olarak “*örtmeli*” (%44) ya da “*örtmemeli*” (%31) seçeneklerine vurgu yapıldığı görülmektedir. Ancak söz konusu bu vurgunun toplumdaki kamplaşmayı artırabilecek bir yönlendirmeye yol açtığını söylemek mümkündür. Hâlbuki çoğulcu yaklaşımı göstermesi açısından “*Ne katılıyorum ne de katılmıyorum*” (%26) seçeneğine araştırmada hiç vurgu yapılmamaktadır. Oysaki araş-

tırmada bu seçenek öne çıkarılarak toplumdaki hoşgörü ve özgürlüğü vurgulaması açısından açıklamalar yapılması mümkündür. Bundan dolayı sosyolojik analizlerin bu örneklerde de görüldüğü üzere çok ciddi manipülasyonlara kapı aralayabileceğini belirtmek gerekir.

i) Net bir şekilde ortaya konulmayan dindarlık tanımından kaynaklanan önemli bir sorun karşımıza çıkmaktadır. Araştırmada elde edilen verilere bağlı olarak yapılan analizler ve değerlendirmelere bakıldığında; bir yandan İslam dini dikkate alınarak bir dindarlık tanımı üzerinden diğer yandan ise muğlak bir dindarlık anlayışı üzerinden açıklamaların yapıldığı görülmektedir. Ancak bir dindarlık araştırması yapılırken hangi esas ve kriterler üzerinden bir sorgulama yapılacağına öncelikle ortaya konulması gerekir. Bu çerçevede araştırmada kitabi, geleneksel, selefi, radikal, modern, tarihselci, çoğulcu, seküler, postmodern vb. dindarlık çeşitlerinin hangisinin ya da hangilerinin dikkate alınacağı, buna bağlı olarak dine bağlılık ve dinden uzaklaşma durumlarının tespitinde ne tür sorgulamaların yapılacağına araştırmanın yönteminde belirlenmesi gerekirken bu tür bir yöntemsel yaklaşımın “*Araştırmanın Yöntemi ve Kapsamı*” bölümünde yer almadığı görülmektedir.

j) Dinî kavramlara dair gerekli tanımların yapılmamış olması ciddi bir problemdir. Örneğin “*deizm*”, “*şüph*”, “*ibadet etmek*”, “*laiklik*” gibi dindarlığı anlamaya yönelik ele alınan kavramlardan ne kast edildiği net bir şekilde ortaya konulmadığı için yapılan açıklamalar oldukça muğlak kalmakta ve anlamını yitirmektedir. Sadece “*Sonuç*” bölümünde deizmle ilgili bir açıklama yapılmaktadır; ancak araştırma içerisinde deizmle ilgili veriler sunulurken herhangi bir bilgi verilmeyip sadece “*Sonuç*” bölümünde bir açıklama yapılması doğru bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmamaktadır.

2. Araştırma Bölümlerinde Karşılaşılan Eksiklik ve Problemler

2.1. “1 Araştırmanın Yöntemi ve Kapsamı” Bölümünde

Araştırmanın “*Giriş*” kısmında mevcut dindarlık araştırmalarına yönelik olarak,

“Mevcut araştırmaların büyük bir kısmı yönlendirici, sosyal kabul edilebilirlik önyargısını tetikleme ihtimali yüksek ve birden çok konuyu birlikte anlamaya çalışan karmaşık sorular içermektedir. Ayrıca, yapılan araştırmaların pek çoğu yalın olarak dini inanç ve pratikleri anlamaktan ziyade dindarlığın siyasal boyutlarına yoğunlaşmaktadır.” (s.9)

denilmektedir. Yine benzer biçimde “*şimdiye kadar yapılan çalışmaların çoğu dindarlığı siyasal tanımlamalar ve tercihler etrafında ölçmeye ve sınıflamaya çalışmaktadır.*” (s.13) denilmektedir. Ancak bu iddialara dayalı olarak sunulan iki araştırma dışında hangi dindarlık araştırmalarından bahsedildiği geniş bir şekilde belirtilmediği için söz konusu iddiaların geçerliliği anlamını yitirmektedir. Zira özellikle din sosyolojisi ve din psikolojisi bilim dalları kapsamında dindarlığın farklı yönleriyle ilgili gerçek-

leştirilen onlarca yüksek lisans ve doktora tezi, makale ve kitap çalışması söz konusuysen bu çalışmalardan örnekler gösterilmeyip bu şekilde genelleyici bir üslupla iddialarda bulunulması bilimsel bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmamaktadır.

2.2. “2 Araştırma Bulguları” Bölümünde

2.2.1. “Allah İnancı” Başlığı Altında

Grafik 1 ve ona bağlı olarak yapılan açıklamalarda (s.29-30);

“Allah’a inanmıyorum ama bence doğüstü bir güç var.” ifadesinin deizmle yakınsadığının düşünülmesi (s.30) yanlış bir değerlendirme olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira deizm inancını sadece bu ifade ile eşleştirmek kesinlikle mümkün değildir. Aynı zamanda Allah’a inanmayıp doğüstü bir güce inandığını söyleyenleri “İnançsızlar” kategorisi altına yerleştirmek de doğru bir yaklaşım değildir. Çünkü bu kişiler İslam’ın Allah inancına sahip değilken, farklı bir metafizik anlayışı benimsemektedirler; bundan dolayı bu kişileri “inançsız” olarak nitelerek yerine “İslam’daki Allah inancına sahip olmayanlar” şeklinde bir sınıflandırma içerisine yerleştirmek gerekirdi.

“Bazı şüphelerim olmakla beraber Allah’a inandığımı hissediyorum.” (%8,6) diyenleri “İnananlar” grubuna dâhil etmek (s.30) doğru bir sınıflandırma olarak görünse de aslında bu sınıflandırmanın kişilerin niçin böyle bir tutuma sahip olduklarını ve nasıl bir inanca yönelebileceklerini ortaya koymadığı için problemli bir yaklaşım olarak ele alınması gerekir. Zira İslam inancında şeksiz şüphesiz bir inanç öncelendiği için buradaki şüphenin niteliğinin mutlaka göz önünde bulundurulması önem arz etmektedir. Ancak araştırmada bu durumun dikkate alınmaması bu kategori içerisinde yer alan açıklamaları sorunlu hale getirmektedir. Buna bağlı olarak bu kategoriyi kesin bir şekilde Allah’a inananlarla birlikte oranlamak bir yandan muhtemel inançsızların oranını düşürürken diğer yandan inançlıların oranını da yükseltmektedir. Nitekim yapılan bu işleme bağlı olarak inançsızların %20,5 genel tahmin ortalamasının realitede %5,7’de kaldığı ifade edilmektedir (s.33). Ancak burada şüpheyle inanan %8,6’lık kitlenin farklı bir kategoride ele alınması neticesinde değerlendirmelerin de ona göre farklılaşacağını vurgulamak gerekir. Bu noktada dindarlık araştırmalarında sınıflandırmalar yapılırken bireylerin sahip oldukları inançların onların dinle ilişki biçimlerini net bir şekilde ortaya koyması gerektiği önemli bir sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır. Örnekte görüldüğü üzere “Bazı şüphelerim olmakla beraber Allah’a inandığımı hissediyorum.” ifadesi çok farklı dinî tutumları karşımıza çıkarabilir.

2.2.2. “Mezhep” Başlığı Altında

Grafik 7’de (s.35) katılımcıların mezheplerle ilişkisine yönelik veriler aktarılırken “*Hiçbir mezhebe ait hissetmiyorum*” (%15,1) diyenlere dair hiçbir açıklama ve değerlendirme yapılmaması önemli bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır. Zira bireylerin dindarlıklarının anlaşılmasında onların dini bireysel bir şekilde mi yoksa geleneğin ve dinî mirasın yönlendirmesiyle birlikte mi yaşadığı konusu önemli bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada hiçbir mezhebe ait hissetmeden dinle ilişki kuran bireylerin (%15,1) nasıl bir dinî anlayışa sahip olduklarını ve bu durumun onların dindarlıklarının niteliğini doğrudan etkileyeceğini vurgulamak gerekir. Burada kendisini bir mezhebe ait hisseden ile hiçbir mezhebe ait hissetmeyen bireylerin aynı “*dindar*” kategorisi içerisinde tutulmasının dindarlık biçimlerinin ortaya çıkarılması noktasında ciddi hatalara yol açacağını belirtmek gerekir. Bundan dolayı nicel dindarlık araştırmalarında dindarlık niteliklerinin derinlikli bir şekilde analiz edilmemesi neticesinde yüksek oranlarda yanlış sonuçlarla karşılaşılması muhtemel görünmektedir.

Bireylerin kendilerini hangi mezhebe ait hissettiklerine yönelik sorulan soruya “*Cevap vermek istemiyorum*” (%9,6) şeklinde yüksek sayılabilecek bir oranla yanıt vermelerine (s.35) rağmen araştırmada bu bireylerin niçin böyle bir tutuma sahip olduklarına yönelik bir değerlendirme yapılmaması yine önemli bir eksiklik olarak kabul edilmelidir. Zira bireylerin içinde yaşadıkları toplumda dinî inançlarını özgür bir şekilde dile getirememeleri, sosyal yapıda bireylerin dinle ilişki biçimlerinde ciddi problemlerin var olduğunu gösterebilir. Bu durum ise bireylerin sosyal dindarlıklarında açık bir toplumda olması gerekenden farklı tutumlara yönelmelerine ve dolayısıyla dindarlıklarının niteliklerinde değişikliklerle karşılaşmalarına yol açabilir.

2.2.3. “Dindarlık” Başlığı Altında

Bireylerin kendilerini ne kadar dindar gördüklerine dair sunulan (s.37) “*Ne dindarım ne değilim*” seçeneğinden kastedilen hususun ne olduğuna dair bir açıklama yapılmadığı gibi, bu cevabı verenlerin %24 gibi yüksek bir orana sahip olmasına rağmen bu kategoriye dair herhangi bir değerlendirme yapılmadığı görülmektedir. Bu noktada bu başlık altında odaklanılan tek konunun bireylerin kendilerini dindar olarak tanımlayıp tanımadıkları hususu olmasının “*Ne dindarım ne değilim*” diyenlere dair bir projeksiyon geliştirilmesine engel olduğu anlaşılmaktadır. Hâlbuki bu araştırma verisine göre ülkenin neredeyse dörtte birinin dindarlıkla ilişkisi belirsiz iken bu kişilerin niçin böyle bir tavra sahip olduklarını anlamaya yönelik bir sorgulama yapılmaması önemli bir eksiklik olarak kabul edilmelidir.

2.2.4. “Dini Pratikler” Başlığı Altında

“*Namaz Kılma Sıklığı*” ve “*Oruç Tutma Sıklığı*”:

“*Grafik 14’te görüldüğü üzere Türkiye’de hiçbir zaman namaz kılmayanlar veya nadiren namaz kılanların oranı sık sık veya her zaman namaz kılanların oranından fazladır.*” (s.43) denilirken burada “*ara sıra*” (%20) namaz kılanların dışarıda bırakılarak bir kıyaslama yapılması sağlıklı bir değerlendirme yapılmasını engellemektedir. Bu noktada “*nadiren*” ve “*ara sıra*” kategorilerinin nasıl bir içerikle ilişkilendirildiğine dair bir açıklama yapılmaması da önemli bir eksiklik olarak kabul edilmelidir. Zira sadece bayram namazlarını kılan, sadece Ramazan ayında namazlarını kılan, sadece teravih ya da Cuma namazlarını kılan veya günde birkaç vakit namaz kılan kişilerin hangisi “*nadiren*”, hangisi “*ara sıra*” kabul edilmektedir? Bu belirsizlik sebebiyle verilen oranların tam olarak ne ifade ettiği anlamını yitirmektedir.

Grafik 14’ün (s.43) büyük bir problem içerdiğini özellikle vurgulamak gerekir. Burada “*hiçbir zaman*” ile “*nadiren*” seçeneklerinin oranlarının bir arada verilmesi ciddi bir hata olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü “*nadiren*” namaz kılanların oranı, “*hiçbir zaman*” kılmayanlara göre dindarlık açısından oldukça farklıdır. Söz konusu sorun Grafik 17’de (s.44) net bir şekilde görülmektedir. Bu grafikte “*yüksek lisans ve doktora mezunu*” olanlarda “*nadiren*” namaz kılma oranı oldukça az bir şekilde renklendirilerek gösterilirken, “*üniversite öğrencisi*” seçeneğinde “*nadiren*” namaz kılma oranı neredeyse yarı yarıya renklendirilerek gösterilmektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere “*nadiren*” ile “*hiçbir zaman*” arasındaki oranların ayrı ayrı belirtilmemesi araştırmada önemli bir eksikliktir. Benzer biçimde “*sık sık*” ile “*her zaman*” namaz kılanların oranlarının ayrı ayrı verilmemesi de problemlili görünmektedir. Çünkü İslam dini açısından namazlarını “*her zaman*” kılanlar ile namazlarını “*sık sık*” kılanlar arasında önemli bir farklılık söz konusudur. Aynı zamanda “*sık sık*” seçeneğindeki içerik belirsizliği de ayrı bir sorun olarak görülmelidir. Söz konusu bu problemlerin “*Oruç Tutma Sıklığı*” başlığı altında verilen grafiklere de (Grafik 20-25) yansıdığı görülmektedir (s.48-50).

2.2.5. “Başörtüsü” Başlığı Altında

Grafik 26’da (s.53) “*Hiç başörtüsü taktığımız oluyor mu?*” sorusuna bağlı olarak düzenli ya da düzensiz bir şekilde başörtüsü takanların oranları bir arada verilmektedir. Ancak düzenli ve düzensiz olarak başörtüsü örtenlerin bir arada verilerek nasıl bir bilgi edinilmek istendiğine dair herhangi bir açıklama yapılmamaktadır. Zira İslam dini açısından başörtüsünü düzenli olarak örtenler ile herhangi bir şekilde düzensiz olarak örtenler arasında ciddi bir farklılık söz konusudur. Bu açıdan burada başörtüsü hakkında sorulması gereken en önemli soru, başörtüsünün hangi niyetle, dinî mi,

kültürel mi, ailevi ya da çevre baskısı nedeniyle mi örtüldüğüne yönelik olması gerekirken böyle bir sorgulama içerisine girilmediği görülmektedir. Fakat bu konular sorgulanmadan sadece genel olarak örtme üzerinden bir veri aktarılması ciddi bir eksiklik ve problem olarak değerlendirilmelidir.

Grafik 27’de (s.53) “*Kadınların dışarıya çıkarken başörtüsü takıp takmama sıklığı*”na yönelik veriler sunulurken “*her zaman*” ile “*sık sık*” seçeneklerinin bir arada ele alındığı görülmektedir. Ancak İslami açıdan “*her zaman*” başörtüsü takanlar ile “*sık sık*” ya da “*ara sıra*” takanlar arasında çok önemli bir nitelik farkı söz konusudur. Burada esas olarak dışarıya çıkarken “*her zaman*” başörtüsü takmayanların neden böyle bir tavır içerisine girdikleri sorgulanması gerekirken bu konunun ele alınmaması önemli bir eksiklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira bir defa dahi başörtüsü takılmaması, duruma göre İslami açıdan çok ciddi bir kırılmayı gösterebilir. Bu noktada kültürel ve dinî gerekçelerle başörtüsü takılması hususunda bir ayrımın gidilmemesinin elde edilen verilerin anlaşılmasını önemli ölçüde zora soktuğunu özellikle vurgulamak gerekir. Ayrıca bu grafikte “*hiçbir zaman*” ve “*nadiren*” seçeneklerinin bir arada sunulması tek bir oranın verilmesi de ciddi bir hatadır. Çünkü “*hiçbir zaman*” başörtüsü takmayanlar ile “*nadiren*” başörtüsü takanlar arasında kültürel dindarlık ya da dine mesafelilik açısından önemli bir farklılıktan bahsetmek mümkün görünmektedir.

Grafik 28’de (s.54) “*Kadınların evde başörtüsü takma sıklığı*”na dair veriler sunulmaktadır. Ancak burada evde başörtüsü takma oranı ile hangi bilginin edinilmek istendiğine dair bir açıklama yapılmamaktadır. Zira evde başörtüsü takmak mahrem kişiler yoksa İslami açıdan zorunlu değildir. Bundan dolayı bu grafik üzerinden “*Türkiye genelinde kadın katılımcıların yarısından fazlası (%58) evde başörtüsü takmadığını belirtmiştir.*” (s.54) şeklinde bir vurgu yapılması anlamını yitirmektedir.

Grafik 29’da (s.54) “*Kadınların ibadet ederken başörtüsü takma sıklığı*”na dair veriler sunulmaktadır. Ancak bu verilerin anlamlı olabilmesi için öncelikle “*ibadet*”ten kastın ne olduğunun belirtilmesi gerekirdi. Örneğin namaz kılmak ile dua etmenin ikisi de ibadettir. Ancak başörtüsü takmayan bir kişinin dua etmesi ile namaz kılmak isteyen bir kadının başörtüsü takmaması arasında önemli bir farklılık söz konusudur. İşin esası namaz kılan bir kadının başörtüsü takmadığını düşünmek çok marjinal bir tutumu gösterir. Bu nedenle ibadet ederken “*hiçbir zaman*” başörtüsü takmadığını belirten %30’un içine hangi ibadet biçimlerinin dâhil olduğu ayrıntılı bir şekilde açıklanması gerekirken bu işlemin yapılmaması yanlış sonuçların elde edilmesine yol açmaktadır. Burada Alevilerin ibadet ederken başörtüsü takmaması ya da Sünnilerin dua ederken başını örtmemesi mümkün iken; namaz kılan bir kadının başını örtmemesi İslami açıdan ciddi şekilde üzerinde durulması gereken bir durumu gösterir. Araştırmada bu durum gözetilmediği için “*Grafik 29’a göre, kadınların %30’u ibadet etmek için "nadiren" başörtüsü taktıklarını ya da "hiçbir zaman" takmadıklarını söylemişlerdir. Diğer bir ifade*

ile söz konusu %30’luk kesime dahil olan kadın katılımcılar, ibadet etmek maksadıyla da olsa başlarını örtmemektedir.” (s.54) yorumu yer almaktadır. Ancak burada hangi ibadetten bahsedildiğini belirtmeden böyle bir sonuca ulaşmak yukarıda vurgulandığı üzere oldukça hatalı bir değerlendirmeye yol açmaktadır. Söz konusu hatayı, yüksek lisans veya doktora mezunları arasında ibadet ederken düzenli olarak başörtüsü takanların oranının %37’ye düştüğünün ifade edilmesinde (s.57) görebiliriz.

Grafik 29’un açıklamalarında “Kadınların ibadet ederken başörtüsü takma sıklığını gösteren Grafik 29 ile dışarıda başörtüsü takma sıklıklarını gösteren Grafik 27 karşılaştırıldığında, başörtüsü takma oranının %48’den %69’a çıktığı gözlemlenmektedir.” (s.54) şeklinde bir karşılaştırma yapılmaktadır. Ancak Grafik 27 ile 29 arasında bir karşılaştırma yapılması mümkün değildir. Zira kişinin dışarıda başını örtmeme nedeni çok farklı çevresel faktörlere dayanıyor olabilir. Hâlbuki ibadet ederken kişi tek başına kaldığı için ya da ibadet edenlerle bir arada olduğu için dışarıda başörtüsü takılmasına engel olan faktörlerden uzaklaşmış olur. Bundan dolayı söz konusu bu karşılaştırmada ciddi bir hatadan bahsetmek gerekir.

2.2.6. “Başörtüsü Algısı” Başlığı Altında

Grafik 34’te (s.61) katılımcılara yöneltilen “Kadınlar başlarını örtmelidir.” seçeneğinde önemli bir belirsizlik bulunmaktadır. Çünkü bu seçenekte kadınların başlarını niçin ve nerelerde örtmeleri gerektiği belirtilmediği için verilen yanıtların niteliği de birbirinden farklılaşacaktır. Örneğin geleneksel İslam inancında başörtüsü örtmek farz olarak kabul edilirken modernist ya da tarihselci yaklaşımlarda başörtüsü örtmek dinî açıdan zorunlu kabul edilmemektedir. Diğer bir husus, bu seçenekte kadınların kamu kurumlarında mı, dışarıda mı, yoksa her yerde mi örtmesine dair bir açıklama getirilmediği için verilen yanıtların içeriği net bir sonuç vermemektedir. Zira dinî hassasiyete sahip olanlar, başörtüsü farz olduğu için kadınlar başlarını her yerde örtmeli diyebilirken; laiklik kaygısıyla hareket edenler, kamusal alanlarda başörtüsü örtülmemeli düşüncesinden hareketle olumsuz bir tavır sergileyebilirler.

Grafik 34’e bağlı olarak “Başörtülü kadınların kamu görevlerinde çalışabileceğine dair büyük bir uzlaşma var.” (s.61) denilmektedir. Ancak katılımcılara sunulan seçenekte “Başörtülü kadınlar da hakimlik veya savcılık yapabilirler.” ifadesi yer almaktadır. Dolayısıyla sadece hakimlik ve savcılık üzerinden “kamu görevlileri” şeklinde bir genellemeye gidilmesi doğru değildir. Çünkü hakimlik ve savcılıkta başörtüsü örtmeyi mümkün gören kişiler, askeriyede, dış ilişkilerde ya da milletvekilliğinde aynı tavrı göstermeyebilirler. Bu sebeple burada yanlış bir genellemeye gidildiğinden bahsetmek gerekir. Bir diğer husus, “uzlaşma” ifadesinin gönderme yaptığı anlamla ilgilidir. Bu ifadeyle sanki bireylerin bir araya gelerek ortak bir tavırla aynı kanaate vardıkları gibi bir anlam karşımıza çıkarılmaktadır; fakat böyle

bir anlamı ima eden bir durumu net bir şekilde ortaya koymak mümkün değildir. “Uzlaşsı” kelimesindeki problem laiklik başlığı altında da yer almaktadır (s.71).

2.2.7. “Laiklik” Başlığı Altında

Grafik 40’ta (s.71) “*Laik bir ülkede dinin rahatlıkla yaşanabileceğini düşünüyorum.*” ifadesine katılanların oranı %73, katılmayanların ise %13 olarak gösterilmektedir. Araştırmada bu oranlardan hareketle “*Buradan yola çıkarak Türkiye genelinde laik bir ülkede de dinin rahatlıkla yaşanabileceğine dair bir uzlaşsı olduğu görülmektedir.*” (s.71) denilmektedir. Ancak burada laiklik kavramının içeriğine yönelik bir tanım yapılmadığı için ilgili değerlendirmede ciddi bir problem karşımıza çıkmaktadır. Zira laikliğin genel tanımı içerisinde yer alan “din ile devlet işlerinin birbirinden ayrılması” prensibi göz önünde bulundurulduğunda söz konusu grafikte bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Çünkü Grafik 40’ın seçeneklerinde yer alan “*Anayasadaki hiçbir madde Kur’an ile çelişmemelidir.*” ifadesine katılanların oranı %47 iken, katılmayanların oranı ise %33’te kalmaktadır. Dolayısıyla burada şu sorunun sorulması önem arz etmektedir: Anayasadaki hiçbir maddenin Kur’an ile çelişmemesi gerektiğini savunan kişiler laik bir ülkede dinin rahatlıkla yaşanabileceğini söyleyebilir mi? Şayet bu soruya olumlu yanıt veriliyor ise şu durumda laiklik kavramına yönelik yeni bir içerikten bahsetmek zorunlu hale gelmektedir. Bu çerçevede araştırmada “Laik bir ülkede dinin yaşanabilir olduğunu kabul eden kişiler dini hangi çerçeve içerisine yerleştirmektedir?”, “Laiklik ilkesini benimsemenin dindarlıkla ilişkisi nasıldır?”, “Kur’an ile anayasanın uyuşmasını reddetmek din karşıtlığı anlamına gelir mi?”, “Devletin dinî bir kimliği olmaması gerektiğini savunanlar nasıl bir dindarlık anlayışına sahiptirler?” gibi sorulabilecek ve değerlendirme yapılabilecek birçok konu söz konusu olmasına rağmen araştırmada bu konulara dair hiç bir yorum yapılmaması önemli bir eksiklik olarak kabul edilmelidir.

2.2.8. “İnanç ve Yaşam Tarzı Özgürlükleri” Başlığı Altında

Grafik 46’da (s.81) yer alan ifadelerle ilgili olarak Türkiye genelinde bireylerin inanç ve yaşam tarzı özgürlükleri hakkındaki görüşleri anlaşılmasına çalışılmaktadır. Bu kapsamda “*Türkiye’de dindar Müslümanlar ibadetlerini özgürce yapabiliyorlar.*” (%83) ve “*Türkiye’de laik insanlar hayatlarını özgürce yaşayabiliyorlar.*” (%64) şeklinde iki ifade yer almaktadır. Ancak burada laik insanlara yönelik oldukça genel bir ifade söz konusuyken dindarlara yönelik sadece ibadet üzerinden kısıtlı bir ifade kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu başlık altında dindarların inanç ve yaşam tarzı özgürlüklerinin tüm yönleriyle ortaya konulması mümkün görünmemektedir. Hâlbuki “*inanç ve yaşam tarzı özgürlüğü*” denildiği zaman; ibadetin yanı sıra kişilerin her türlü inancını ve ahlaki tutumlarını özgürce dile getirme ve onları yaşamasından, bu inançları ve ahlaki tutumları sebebiyle herhangi bir olumsuz tepkiyle karşılaşmalarından da bahsetmek gerekir. Ancak araştırmada bu yönde bir sorgulama yapılmaması

önemli bir eksikliklerdir. Söz konusu bu duruma rağmen “Yukarıdaki iki ifade tam olarak birbirinin zıddı şeyleri ölçmese de sonuçlar karşılaştırıldığında, Türkiye’de dindarların inançlarını yaşama hürriyetlerinin laik insanların yaşam tarzlarını devam ettirme özgürlüğünden daha yüksek olduğu görüşünün yaygın olduğu gözlemlenmektedir.” (s.81) denilmektedir. Bu noktada dindarların inançlarını yaşama hürriyetlerini sadece ibadet yapmakla sınırlamak araştırmada ciddi bir hata olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.2.9. “Dinsel Pratikler” Başlığı Altında

Grafik 71’deki (s.135-136) “Cinsiyete Göre Dinsel Pratiklerin Yapılma Sıklıkları”na ait verilerden hareketle “Kadınlar, erkeklere kıyasla daha çok rüya yorumlatıyor ve fal baktırıyor” alt başlığı kullanılmaktadır. Hâlbuki bu verilerde kadınların tutumlarından daha çok erkeklerin tutumlarına vurgu yapılması gerekirdi. Çünkü kadınlara kıyasla erkeklerin daha az yaptıkları düşünülen uygulamaların erkeklerce de yapılıyor oluşu daha çok dikkat çekmektedir. Örneğin erkeklerin oranlarında; “aşure dağıtmak” %72, “istihareye yatmak” %33, “nazar boncuğu bulundurmak” %23, “rüya yorumlatmak” %50, “türbe ziyareti” %71, “büyü bozdukmak için hocaya gitmek” %10, “fal bakmak ya da baktırmak” %18, “kurşun döktürmek” %14 olarak aktarılmaktadır.

2.2.10. “İnanç Boyutları” Başlığı Altında

Grafik 76’da (s.163) en dikkat çeken veri, İslam’da olmadığı halde “karma” inancına “inanıyorum” ve “kesinlikle inanıyorum” diyenler %28, “ne inanıyorum ne de inanmıyorum” diyenler de %21 olarak (toplam %49) karşımıza çıkmaktadır. Ancak araştırmada bu hususa vurgu yapılmamasını önemli bir eksiklik olarak görmek gerekir. Zira bu durum, Müslümanlar arasında senkretik inanış biçimlerinin yaygınlaştığını göstermesi açısından oldukça önem arz etmektedir.

İmanın şartlarından olan “meleklerle iman” konusunun “kesinlikle inanıyorum” olarak ifade edilmesi gerekirken dikkat çeken bir oranın (ne kadar olduğu araştırmada oransal olarak belirtilmemiş) “inanıyorum” olarak dile getirilmesi, üzerinde düşünülmesi gereken bir mesele olarak ele alınması gerekirken bu konu hakkında bir sorgulama yapılmaması önemli bir eksikliklerdir.

2.3. “3 Yaygın İnanç ve Dindarlık Tipolojileri” Bölümünde

“Türkiye genelinde yaygın olan inanç ve dindarlık tipolojileri, TİDA Projesi kapsamında toplanan veriler üzerinden iki aşamalı kümeleme (two-step cluster) yöntemi kullanılarak oluşturulmuştur. Kümeleme parametreleri olarak (1) namaz kılma sıklığı, (2) oruç tutması sıklığı, (3) Kur’an okuma sıklığı, (4) dua etme sıklığı, (5) nafile ibadet yapma sıklığı ve (6) dindarlık seviyesi yanında (7) Müslümanlık, (8) muhafazakârlık, (9) milliyetçilik, (10) İslamcılık, (11) Atatürkçülük, (12) laiklik, (13) deizm ve (14) ateizm gibi inanç ve ideoloji biçimlerine yakınlık düzeyleri kullanılmıştır. Böylece toplam 14

parametre ile yapılan kümeleme analizi ile dört farklı inanç ve dindarlık tipolojisi keşfedilmiştir.” (s.185)

denilmektedir. Ancak araştırmada dindarlığa yönelik farklı alanlarla ilgili çok sayıda veri elde edilmişken sadece bu “14 parametre” üzerinden bir kümeleme analizi yapılmasının eksik bir işlem olduğunu belirtmek gerekir. Zira işleme alınan ilk beş parametre sadece dindarlığın ibadet boyutuyla ilgilidir. “(6) dindarlık seviyesi”nin nasıl elde edildiği ise açıklanmamıştır. Dolayısıyla burada dindarlık açısından sadece ibadet boyutunun öne çıkarılması eksik bir değerlendirme olarak karşımıza çıkmaktadır. Geri kalan diğer parametreler ise inanç ve ideoloji açısından bireylerin kendilerini nasıl algıladıkları ile ilgilidir. Fakat bu noktada bireylerin kendilerini tanımlaması üzerinden elde edilen inanç tipolojileri ile bireylerin dinî inanç esaslarına yönelik bağlılıklarının ölçülmesi ile elde edilen inanç tipolojileri arasında önemli bir farklılık olduğunu vurgulamak gerekir. Bu sebeplerle araştırmada sunulan inanç ve dindarlık tipolojilerinde eksik bir değerlendirme ile karşı karşıya kalınmaktadır.

2.4. “4 Sonuç” Bölümünde

Bu bölümde araştırmadan elde edilen verilere bağlı olarak Türkiye’deki dindarlıkla ilgili çok yönlü açıklamalar ve değerlendirmeler yapılması mümkünken ağırlıklı olarak araştırma içerisinde öne çıkarılan konuların genel bir sunumu yapılmaktadır. Ancak bu sunum yapılırken ara başlıklarda ve açıklamalarda çoğunlukla Türkiye’deki dindarlık düzeyinin, dinin algılanma ve yaşanma biçiminin genel olarak iyi seviyede olduğuna yönelik ifadeler kullanılmaktadır. Hâlbuki araştırmadaki tüm veriler dikkate alındığında dindarlığın azaldığına yönelik konular da “Sonuç” bölümünde vurgulanabilecek iken bu verilerin dile getirilmediği görülmektedir. Bu çerçevede “Sonuç” bölümünde “Türkiye’de deizm yaygın mı?”, “Türkiye’de dindarlık güçlü mü?”, “Türkiye sekülerleşiyor mu?” konuları bağlamında genel bir değerlendirme yapılırken tüm yönleriyle objektif bir yaklaşım sergilenmeyip Türkiye’de dindarlığın güçlü olduğu, deizmin ve sekülerleşmenin tahmin edilenden az olduğuna yönelik açıklamaların yapıldığı görülmektedir. Örneğin “Türkiye’de dindarlık güçlü mü?” sorusu açıklanırken,

“Türkiye’de dindarlığın güçlü olup olmadığı sorusu iki şekilde yanıtlanabilir: Bunlardan birincisi, ele alınan parametreler üzerinden dini inanç ve pratiklerin orantısal olarak yaygınlıklarına bakıp cevap vermektir. İkincisi ise Türkiye genelindeki inanç ve dindarlık parametrelerinin yaygınlık seviyelerine dair genel algı seviyelerini tespit edip mevcut verilerin bu algı seviyelerinden düşük ya da yüksek olup olmadıklarına bakmaktır.” (s.200)

denilmektedir. Ancak ikinci yöntemde genel algı seviyesine bağlı olarak katılımcıların dindarlık tahmin oranlarından hareketle bir dindarlık ölçeğinden bahsedilmesi, mutlaka üzerinde durulması ve farklı yönleriyle izah edilerek temellendirilen bir dindarlık ölçeği olması gerekirken bu yöntemsel yaklaşımın hiçbir şekilde açıklanmaması, yapılan dindarlık değerlendirmelerini önemli ölçüde sorunlu hale getirmektedir. Diğer bir örnek,

“Raporda sunulan tipoloji çalışması örneğinde de görüldüğü gibi, toplumun sadece %8’lik bir kesimi inanç ve dindarlıktan tamamen uzaktır. Buna karşılık, toplumun yaklaşık olarak %70’i ya mütegayyirlik seviyesinde ya da ana akım olarak tanımlanan seviyede dindardır. Buna ek olarak, toplumun laik-Müslüman olarak tanımlanan %22’si, dindarlık pratikleri yüksek olmasa da inançlı bir kesimi oluşturmaktadır. Dolayısıyla, nüfusun %92’sinde farklı seviyelerde ve şekillerde de olsa dini inanç, tutum ve pratiklerin yaygın olduğu gözlenmektedir.” (s.200)

denilmektedir. Ancak hem laik-Müslüman (%22) kesimin dindarlık pratiklerinin az olduğunu söyleyip hem de nüfusun %92’sinin farklı seviyelerde ve şekillerde de olsa dinî pratiklerin yaygın olduğunu gözlediğini söylemek tutarlı görünmemektedir.

2.5. “6 Ekler” Bölümünde

Bu bölümde (s.209-216) dinî inanç ve pratiklere yönelik oldukça önemli konulara dair veriler sunulmasına rağmen bu verilerin araştırma içerisinde kullanılmaması çok ciddi bir eksiklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin bu bölümde ibadet etme sıklıkları, ibadet etme biçimleri, dinin gündelik hayattaki yeri, dinî hassasiyetler, inanca dair şüpheler, dindarlık algıları gibi önemli konulara dair bazı veriler sunulmaktadır. Ancak bu veriler araştırma içerisinde kullanılmış olsaydı, kritiğimizde eksik bilgi verildiği için eleştiriye tabi tuttuğumuz meseleler kapsamında bazı eksikliklerin giderilmesi mümkün olabilirdi. Bununla birlikte ekteki veriler araştırma içerisinde değerlendirilseydi, araştırmada sunulan bazı oranlar değişebilir ve dindarlıkla ilgili bazı konularda farklı sonuçlarla karşılaşılabildi.

Sonuç

Bu kritikte incelenen hususlar göz önünde bulundurulduğunda *Sayılarla Türkiye’de İnanç ve Dindarlık* araştırmasında din sosyolojisi açısından önemli eksiklik ve problemlerin var olduğu görülmektedir. Dolayısıyla *Sayılarla Türkiye’de İnanç ve Dindarlık* araştırmasına dayalı olarak dindarlık analizleri yapılırken ve bu çalışmaya atıf yapılırken bu kritikte vurgulanan hususlar dikkate alınarak değerlendirmelerin yapılması önem arz etmektedir. Aksi takdirde söz konusu dindarlık değerlendir-

melerinde bazı problemlerle karşılaşılması mümkün görünmektedir. Aynı zamanda bu kritiğin anketeye dayalı dindarlık araştırmalarında karşılaşılabilir çeşitli eksiklik ve problemleri örnekler üzerinden göstermesi açısından diğer çalışmalara önemli bir projeksiyon sunduğu söylenebilir.

Kaynakça

Nişancı, Zübeyir. *Sayılarla Türkiye'de İnanç ve Dindarlık*. İstanbul: International Institute of Islamic Thought & Mahya Yayıncılık, 2023.

Din Sosyolojisi Araştırmaları

E-ISSN: 2791-8998

Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 7, Yıl/Year: 2024 (Ekim/October)

“Totem ve Tabu” İsimli Kitabın Değerlendirilmesi

Review of the Book "Totem and Taboo"

Fatma Yümnü

Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Alanı, Sakarya / Türkiye
fatma.yumnu@ogr.sakarya.edu.tr / orcid.org/0000-0001-8866-5485

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap İncelemesi/ Book Review

Geliş Tarihi/Date Received: 04/06/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 26/18/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2024

Atıf / Citation: Yümnü, Fatma. “Totem ve Tabu” İsimli Kitabın Değerlendirilmesi”. *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 4/7 (Ekim/October 2024) 80-86.

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Öz

Sigmund Freud "Totem ve Tabu" adlı eserinde, tarih öncesi çağlardaki insanların geçirdikleri evrelere, gündelik yaşamlarına, sanatlarına, oluşturdukları söylencelere değinmektedir. Bu eser psikanalizin yöntemleri ve bulgularıyla toplum psikolojisini çözümlmeyi amaçlayan ve toplum sorunlarına yeni bir bakış açısıyla çözüm getirmeyi hedefleyen bir çalışmadır. Totemizmin başlangıçtaki anlam ve amacını, çocukların gelişim süreçlerinde açığa vurduğunu iddia eden Freud, totem ve tabu arasındaki sıkı bağlantıyı ortaya koymaya çalışmaktadır. Freud'a göre insanlık tarihindeki teknolojik ve sosyal gelişim, totemi olumsuz yönde etkilemiştir. Ancak tabu için aynı durumun gerçekleştiği söylenemez. Ona göre, totemizmin etkileri azalmış, ancak tabu konusu farklı biçimlere bürünmüş olsa da azımsanmayacak derecede, günümüzde de varlığını sürdürmektedir. Çünkü toplumsal ve teknolojik gelişim tabusal inanışı, totemizmi etkilediği kadar etkilememiştir. Freud, günümüz toplumsal gelişim süreci basamakları hakkında, tarih öncesi çağlardaki insanların yaşayışlarında benzerlikler bulunduğunu keşfetmiştir. Bu nedenle, tarih öncesi toplumların yaşam şeklini baz alarak, günümüz toplumlarının yapısal özelliklerini çözümlmeyi hedeflemektedir. Bunun yanı sıra, psikanalizin bakış açısıyla toplum psikolojisinin kronikleşmiş sorunlarına yönelik çözümler amaçlanmaktadır. Freud bu çözümleri birçok antropolog, etnolog, sosyolog ve psikanalistlerin ilgi alanlarıyla bağlantılı bir şekilde inşa etmeye çalışmaktadır. Bu eserin en önemli özelliklerinden biri de totem ve tabu hakkında ilk ciddi çalışma olmasıdır. Bu çalışmanın amacı, söz konusu kitabı değerlendirmek ve eser üzerine eleştirel yorumlarda bulunarak, kitabın tanıtımını yapmaktır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Totem ve Tabu, Sigmund Freud, Psikanaliz, Nevrotik, Ensest, Maji.

Abstract

In his work "Totem and Taboo", Sigmund Freud touches upon the phases that people in prehistoric times went through, their daily lives, their art and the myths they created. This work is a work that aims to analyze social psychology with the methods and findings of psychoanalysis and aims to bring solutions to social problems from a new perspective. Claiming that totemism reveals its initial meaning and purpose in the developmental processes of children, Freud tries to reveal the close connection between totem and taboo. According to Freud, technological and social development in human history has negatively affected the totem. However, the same cannot be said for taboo. According to him, the effects of totemism have diminished, but taboo continues to exist today to a considerable extent, even though it has taken on different forms. Because social and technological development has not affected taboo beliefs as much as it affected totemism. Freud discovered that there are similarities in the lives of people in prehistoric times about the steps of today's social development process. Therefore, he aims to analyze the structural features of today's societies based on the way of life of prehistoric societies. In addition, from the perspective of psychoanalysis, it aims to analyze the chronic problems of social psychology. Freud attempts to construct these analyses in relation to the interests of many anthropologists, ethnologists, sociologists and psychoanalysts. One of the most important features of this work is that it is the first serious study on totem and taboo. The aim of this study is to review the book and to introduce it by making critical comments on it.

Key Words: Sociology of Religion, Totem and Taboo, Sigmund Freud, Psychoanalysis, Neurotic, Incest, Maji.

Giriş

"Totem ve Tabu" isimli kitap Sigmund Freud tarafından kaleme alınmış, Almancadan Türkçeye çevirisini ise Kamuran Şipal gerçekleştirmiştir. Bu çalışmada, Totem ve Tabu adlı eserin, Say Yayınları tarafından 2023 yılında gerçekleştirilen 9. Baskısı ele alınmaktadır. Bu eserin ilk basımı yine Say Yayınları tarafından 2012 yılında yapılmıştır. Kitapta öncelikle Sigmund Freud ve çevirmen Kamuran Şipal'in kısa özgeçmişlerine yer verilmektedir. Sonra eserin kimliği hakkında bilgiler, hemen ardından da "İçindekiler" kısmı yer almaktadır. Daha sonra "Sigmund Freud: Hayatı ve Düşüncelerinin Bir Özeti" adlı bölüm bulunmaktadır. Bu bölümü James Strachey kaleme almış, çevirmenliğini

ise Arzu Eti Polat yapmıştır. Ardından sırasıyla “Önsöz”, “Ensest Korkusu”, “Tabu ve Duygu İkirciliği”, “Animizm, Maji ve Düşüncelerin Her Şeye Gücünün Yetmesi” ve “Çocuklukta Totemizmin Dönüşü” adlı bölümler yer almaktadır. 240 sayfadan oluşan kitabın sonunda bir bibliyografya yer almamakta, yararlanılan kaynaklar sadece dipnotlarda verilmektedir. Freud, bu eserinde okuyucunun merakını canlı tutacak bir üslup benimsemiş, ancak eserin çevirisinde çok fazla devrik cümlelere yer verilmiştir. Ayrıca noktalama işaretlerine de gereken özen gösterilmemiştir. Bu nedenlerden dolayı, metnin akıcılığı sekteye uğratılmıştır. Bu eserin tercümesinde çok ağır bir terminoloji kullanılmamıştır, ancak zaman zaman sözlük kullanımı gerekebilir. Değerlendirilmeye çalışılan “Totem ve Tabu” adlı eserin, Türkçe çevirisinin ele alınan 9. basımında 117-124 sayfa aralığındaki her sayfanın son dört satırında, basım kaynaklı bir deformasyon söz konusudur. Bu deformasyon nedeniyle yazılanlar okunamamakta ve konu tam olarak anlaşılammamaktadır. Bu eserdeki dipnotlar önemli açıklamaları içermektedir. Freud'un ne demek istediği dipnotlardaki açıklamalarla daha net bir şekilde anlaşılacaktır.

Freud bu çalışmasında sosyoloji, antropoloji, etnoloji gibi çeşitli disiplinlerden ve bu alanlarda çalışmaları olan araştırmacıların eserlerinden yararlanmıştır. Freud ilkel insanı, şimdiki çağın bir üyesi olduğu düşüncesiyle ele almış ve onu gelişim sürecinin ön basamağı olarak görmüştür. Totemizmi anlamak için ise bir çocuğun baba korkusunu, hayvan korkusuna kaydırmasında aramak gerektiğini düşünmektedir. Freud insanların, tıpkı tanrılar gibi tabuların da yaratıcısı olduklarını düşünmekte ve bu durumu “saplantı nevrozlu”¹ hastalık olarak nitelendirmektedir. Freud ayrıca, ensest yaşağı korkusunun tamamen çocuksu olduğu ve nevrotik hastaların ruhsal yaşamı ile uyumlu olduğu sonucuna varmaktadır. Kendisinden önceki araştırmacıların kuramlarını diyalektik bir biçimde ele alan Freud, daha sonra bu kuramları kendi kuramı ile karşılaştırarak, kuramının geçerliliğini ispat etmeye çalışmaktadır.

Kitabın İçerik Yönüyle Değerlendirilmesi

“Sigmund Freud: Hayatı ve Düşüncelerinin Bir Özeti”² adlı bölümde Freud’un aile hayatı, eğitim gördüğü okullar, ilgi alanları, etkilendiği ve etkilediği bilim insanları, yaşadığı trajediler, yaptığı çalışmalar, şöhreti, kazandığı ve kaybettiği imtiyazlar konu edilmektedir. Kuram ve yöntemlerinin gelişim ve değişim süreçlerinden, eserleri ve kişisel özelliklerinden, hastalığından ve ölümünden söz

¹ Sigmund Freud, *Totem ve Tabu*, çev. Kamuran Şipal (İstanbul: Say Yayınları, 2023), 63,64.

² Sigmund Freud, *Totem ve Tabu* (İstanbul: Say Yayınları, 2023), 7-21.

edilmektedir. Ayrıca büyük oğlunun, babası Freud ile ilgili anılarını topladığı bir kitaptan da bahsedilmektedir. Bu bölümde devrik ve uzun cümleler, daha yoğun bir şekilde kullanılmıştır. “Önsöz”³ kısmında Freud, bu eserin içeriğinin kısaca tanıtımını yapmaktadır.

“Ensest Korkusu”⁴ başlıklı birinci bölümde, totemin ne manaya geldiği, totemdaşların görev ve yükümlülükleri, totemik yasakların nedenleri ve sonuçları üzerinde durulmaktadır. Freud hastalarının psikanalizinden hareket ederek, bazı genellemeler yapmaktadır. Bu bölümde, grup evliliği konusu da işlenmekte ve Avustralya’da ilkel kabilelerin tipik örgütlenme şemasına yer verilmektedir.⁵ Freud grup evliliğini “belli sayıda erkeğin belli sayıda kadın üzerinde kocalık hakkına sahip olması temeline dayanan bir evlilik kurumunun kalıntısı ve izi”⁶ olarak tanımlamaktadır. Farklı kaynaklardan yararlanıp Melanezya, Afrika ve Polinezya gibi ilkel kabilelerden örnekler veren Freud, ensest tabusunun tüm ilkel kabilelerde var olabileceği sonucuna ulaşmıştır. Freud’un bu bölümdeki en büyük katkılarından biri, yasakların ve tabuların bireylerin bilinçdışı korkularından kaynaklandığı fikridir. Ancak, modern antropologlar ve eleştirmenler, Freud’un teorilerinin çoğunun spekülasyon olduğunu ve empirik kanıtlara dayanmadığını savunurlar. Freud, özellikle Oedipus kompleksi ve ilkel topluluklarda baba figürüne duyulan korkunun yasakların temelini oluşturduğunu öne sürer. Ancak, bu tezin evrenselliği ve geçerliliği halen tartışmalıdır.⁷

“Tabu ve Duygu İkirciliği”⁸ başlıklı ikinci bölüme, “tabu”⁹ sözcüğünün tanımını yaparak ve etimolojik kökeni hakkında bilgi vererek başlayan Freud, tabu çeşitlerini ve yaptırımlarını özellikle Wundt ve Frazer’in çalışmalarından yararlanarak ortaya koymaya çalışır. Tabuda zamanla yaşanan değişimleri ele alan Freud, bunları nevrozlu hastalığın bir ürünü olarak görür. Bu teorisini çeşitli argümanlar geliştirerek, akıl yürüterek ve hastalarından örnekler vererek kanıtlamaya çalışır. İkel toplumlar hakkında psikanalitik çıkarımlar yapmaya çalışan Freud, tabunun ikircikli duygusal davranış temelinde gelişip ortaya çıktığı kanaatine varmaktadır. Ona göre “aşırılığa vardırılmış sevecenlik duygusu ile bastırılan düşmanlık duygusunun sesi kısılıyor, sevecenlik duygusu ise bilinç dışındaki karşıt duyguyu başka türlü baskı altına alamayacağı için, kendisini endişe duygusu olarak açığa vu-

³ Freud, *Totem ve Tabu*, 2023, 23,24.

⁴ Freud, *Totem ve Tabu*, 2023, 25-49.

⁵ Freud, *Totem ve Tabu*, 2023, 36.

⁶ Freud, *Totem ve Tabu*, 2023, 34.

⁷ Daniel L. Pals, *Dokuz Din Kuramı*, çev. Mustafa Ulu-Özcan Akdağ (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 111-116.

⁸ Freud, *Totem ve Tabu*, 2023, 51-125.

⁹ Freud, *Totem ve Tabu*, 2023, 53.

ruyor ve saplantı niteliği kazanıyor.” Tabu, işte bu duygu çatışması neticesinde ortaya çıkıyor. Modern antropologlar, Freud'un antropolojik verileri seçici bir şekilde kullandığı ve kendi psikanalitik teorilerini desteklemek için çarpıttığı yönünde eleştirilerde bulunmaktadır.¹⁰

“Animizm, Maji ve Düşüncelerin Her Şeye Gücünün Yetmesi”¹¹ başlıklı üçüncü bölüme Freud, yararlanacağı kaynakları açıklayarak başlar ve bunları dipnotlarda açıkça belirtir. Animizmin genel tanımını, farklı düşünürlerin görüşlerinden yararlanarak yapmaya çalışan Freud, majinin bü-yüden farklı olduğunu ve doğa üzerinde insan iradesini egemen kılmak gibi amaçlar için majiden yararlanıldığını örnekler vererek betimler. Ayrıca majinin telepatik özelliğinin olduğuna inanıldığını da tespit etmiştir. “Düşüncelerin her şeye gücünün yetmesi”¹² ilkesinin günümüzde de varlığını sürdürdüğünü, en belirgin olarak da saplantı nevrozlarında görüldüğünü düşünmektedir. Bu inanın animistik dönemde zirvede olduğunu, dinsel dönemde biraz azaldığını, bilimsel dönemde ise az da olsa varlığını sürdürdüğünü iddia etmektedir. Freud bu konuda tekamülcü bir yaklaşım sergileyerek ve yine hastalarından örnekler vererek bu inancı bir hastalık olarak değerlendirmektedir. Antropologlar, farklı kültürlerdeki animistik ve büyüsel uygulamaların büyük çeşitlilik gösterdiğini ve Freud'un teorilerinin bu çeşitliliği yeterince yansıtmadığını belirtirler. Ayrıca, Freud'un bilinçdışı arzuların ve korkuların bu tür inanç sistemlerinin temelini oluşturduğu iddiası, bazı eleştirmenlerce fazlasıyla indirgemeci bulunur.¹³

“Çocuklukta Totemizmin Dönüşü”¹⁴ başlıklı dördüncü ve son bölüm, bu eserin genel bir özeti niteliğindedir. Bu bölümde Freud'un asıl amacı, din kurumunun nasıl meydana geldiğini ortaya çıkartmaktır. Farklı araştırmacıların konu ile ilgili kuramlarını irdeleyip eleştiren Freud, kendi kuramı ile de kıyaslamalar yaparak, okuyucunun bu konuda bir fikir sahibi olmasını sağlamaya çalışmaktadır. Kuramını güçlendirme düşüncesiyle, çeşitli sorular geliştiren Freud, ardından okuyucunun bu sorulara, farklı açılardan bakmasını sağlayacak şekilde cevaplar üretmektedir. Ona göre, ikircikli duygusal gerilim neticesinde totemizm ortaya çıkmış, ardından da evrilerek dinler meydana gelmiştir. Freud, dinlerin ortaya çıkış nedeninin, yine nevrotik bir hastalık olduğu sonucuna vararak, kuramının doğruluğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Freud, bu bölümün sonuna doğru kendi düşüncelerini süzgeçten geçirerek, bazı özeleştirilere de yer vermektedir. Onun bu teorilerinin ampirik temelleri zayıf bulunmakta, modern psikoloji ve antropoloji tarafından geniş ölçüde reddedilmektedir.

¹⁰ Pals, *Dokuz Din Kuramı*, 111-116.

¹¹ Freud, *Totem ve Tabu*, 2023, 127-159.

¹² Freud, *Totem ve Tabu*, 2023, 142,143.

¹³ Pals, *Dokuz Din Kuramı*, 111-116.

¹⁴ Freud, *Totem ve Tabu*, 2023, 161-240.

Freud'un teorilerinin çoğu, kişisel gözlemlerine ve sınırlı vaka çalışmalarına dayanmaktadır. Dolayısıyla, bu teorilerin genel geçerliliği ve evrenselliği sorgulanmaktadır.¹⁵

Sonuç

Freud “*Totem ve Tabu*” adlı bu eserinde, psikanaliz disiplini, sosyal bilimler kapsamında bulunan sosyoloji, antropoloji ve etnoloji gibi bilim dallarıyla ilişkilendirmektedir. Freud, insan zihninin ve toplumun karmaşıklığını anlamak için yenilikçi yaklaşımlar sunar. Ancak, eserinin birçok yönü, modern bilimsel standartlara göre eksik veya hatalı bulunmuştur.¹⁶ Günümüzdeki nevrozlu hastalarla, ilkel insanlar arasında abartılı bir bağ kurarak, kendi kuramını oluşturmuştur. Freud bu eserin son bölümünde, kitabın genel bir özetine yer verdiği için en fazla kaynağı da burada kullanmış ve amacını bu bölümde daha net bir şekilde ortaya koymuştur. Bu eser, uzman olmayan bir okuyucu kitlesine hitap ettiği gibi aynı zamanda sosyal bilimler alanlarında, lisans ve lisansüstü eğitim gören okuyucular için de kaynak niteliğinde, önemli bir eser olarak değerlendirilebilir. Freud, bu eserde ele aldığı her başlıkla ilgili, metin içinde çeşitli sorular sorarak, okuyucunun ilgisini canlı tutmaya çalışır. Ardından da bu sorulara binaen çeşitli olasılıklar ileri sürer ve okuyucunun konu üzerinde yoğunlaşp, akıl yürütme kabiliyetini harekete geçirmeyi hedefler. Bu eserde Freud'un, kişilik yapısı itibarıyla hayal gücünün ve ikna kabiliyetinin çok güçlü olduğu açıkça görülmektedir. Freud konuya odaklanmış bir şekilde iyi bir anlatım sergilemiş, konuyu okuyucunun daha iyi anlamasına yardımcı olmuştur. Ayrıca okuru başka kaynaklara da yönlendirerek motive etmeye çalışmıştır.

¹⁵ Pals, *Dokuz Din Kuramı*, 111-116.

¹⁶ Pals, *Dokuz Din Kuramı*, 111-116.

Kaynakça

Freud, Sigmund. *Totem ve Tabu*. çev. Kamuran Şipal. İstanbul: Say Yayınları, 9. Baskı., 2023.

Pals, Daniel L. *Dokuz Din Kuramı*. çev. Mustafa Ulu-Özcan Akdağ. Kayseri: Kimlik Yayınları, 1. Baskı., 2019.