

Journal of Analytic Divinity

VOLUME 9 ISSUE 1 SUMMER 2025

ISSN: 2602-3792 <https://doi.org/10.1017/jad>



Journal of Analytic Divinity

Cilt/Vol: 9, Sayı/Issue: I, 2025.

E-ISSN: 2602-3792

ANKARA-TURKIYE.



Analytic Divinity Center
www.andcenter.org

JOURNAL OF ANALYTIC DIVINITY

Journal of Analytic Divinity dergisi, senede iki defa yayınlanan uluslararası alan indeksli hakemli bir dergidir. JAD'de yayınlanan tüm yazıların, dil, bilim ve hukukî açıdan bütün sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın Kurulu dergiye gönderilen yazıları yayınlayıp yayınlamamakta serbesttir. Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.

Journal of Analytic Divinity is an internationally indexed, peer-reviewed journal published twice a year. All the responsibility of all articles published in JAD in terms of language, science and legal belongs to the authors, and the publishing rights belong to the Journal of Analytic Divinity. The Editorial Board is free to publish or not publish articles submitted to the journal. Articles sent to the journal are not returned.

Yayıncı/Publisher

Özcan GÜNGÖR

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü/Ankara Hacı Bayram Veli University Faculty of Letters, Dep. Of Sociology Ankara/Türkiye

ozcan.gungor@hbv.edu.tr

ORCID: 0000-0002-0775-023X

Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor

Dr. Yusuf YARALIOĞLU

Erciyes Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi

yusufyaralioglu@gmail.com

ORCID: 0000-0003-0966-5925

Editör/Editor in Chief

Prof. Dr. Özcan GÜNGÖR

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü/Ankara Hacı Bayram Veli University Faculty of Letters, Dep. Of Sociology Ankara/Türkiye

ozcan.gungor@hbv.edu.tr

ORCID: 0000-0002-0775-023X



Alan Editörleri/Field Editors

Doç. Dr. Harun ŞAHİN (Uluslararası İlişkiler/International Relations)

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Ankara Yıldırım Beyazıt University Faculty of Theology Ankara/Türkiye
hsahin@ybu.edu.tr

ORCID: 0000-0003-2834-2339

Dr. Öğr. Üyesi Rukiye Aysun İNAN (Felsefe ve Din Bilimleri/İndeksleme/Philosophy and Religious Sciences/Indexing)

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Ankara Yıldırım Beyazıt University Faculty of Theology Ankara/Türkiye
r.aysun.inan@gmail.com

ORCID: 0000-0003-1595-6454

Doç. Dr. İ. Ethem ARIÖĞLU (İslam Tarihi ve San.-Türk Dili/Islamic History/Arts and Turkish Language)

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi/Ankara Yıldırım Beyazıt University Faculty of Humanity and Social Sciences Ankara/Türkiye, iearioglu@gmail.com

ORCID: 0000-0003-4051-3700

Doç. Dr. Abdussamet VARLI (Temel İslam Bilimleri/Basic Islamic Sciences)

Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/Bayburt University Faculty of Theology, Bayburt/Türkiye
avarli61@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-9094-861X

Dr. İsmail ZEYREK (Editöryal Süreçler- Türkçe Dil Editörü/ Editorial Processes, Turkish Language)

Ankara Yıldırım Beyazıt Üni., Sosyal Bilimler Enstitüsü, AYBU, Institute of Social Sciences, Şırnak/Türkiye

ismailzeyrek@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-8127-3646

Prof. Dr. Yakup CİVELEK (Arap Dili ve Edebiyatı/Arabic Language and Literature)

Ankara Hacı Bayram Veli Üni., İslami İlimler Fakültesi/Ankara Yıldırım Beyazıt Univ. Faculty of Theology Ankara/Türkiye
yakup.civelek@gmail.com

ORCID: 0000-0002-3448-4723.

Dr. İsmail KAYA (Etik Süreçler/Ethical Processes)

Millî Eğitim Bakanlığı, Ministry of National Education, Düzce Provincial Directorate of National Education, Düzce/Türkiye
ikayatr@gmail.com

ORCID: 0000-0001-6920-7358



Journal of Analytic Divinity

Cilt/Vol: 9, Sayı/Issue: I, 2025.

E-ISSN: 2602-3792

ANKARA-TURKIYE.



Analytic Divinity Center
www.andcenter.org

II

Dr. Arş. Gör. Mehmet Emin SARIKAYA (Editöryal Süreçler, Kitap Değerlendirmesi/Editorial Processes, Book Review)

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Ankara Yıldırım Beyazıt University Faculty of Theology Ankara/Türkiye
eminsarikaya.93@gmail.com
ORCID: 0000-0002-7550-4727

Dr. Tuğrul Niyazibeyoğlu (İngilizce/English)

Milli Eğitim Bakanlığı, Ministry of National Education/Ankara/Türkiye
niyazibeyoglu78@gmail.com
ORCID: 0000-0002-1112-4485

Arş. Gör. Hümeysra Ahsen DOĞAN (İstatistik/Statistic)

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Ankara Yıldırım Beyazıt University Faculty of Theology Ankara/Türkiye
ahsencik1996@hotmail.com
ORCID: 0000-0003-3813-8470

Yayın Tarihi/Publishing Date: 15.12.2024

Kapsam/ Scope: Sosyal Bilimler

Yayın Dilleri- Languages of Publication

Türkçe & İngilizce & Arapça& Türk Lehçeleri-
Turkish & English & Arabic&Turkish Dialectics

Yazışma Adresi/ Contact Address

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Faculty of Islamic Sciences, Esenboga Campus, Cubuk/Ankara

Periyot/Period

JAD yılda iki defa yayınlanan uluslararası hakemli bilimsel bir dergidir.

JAD is an international refereed journal and is published biennially

JAD, Creative Commons Atf-Gayri Ticari-Aynı Lisansla Paylaş 4.0 (CC BY) Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. Journal of Democracy Platform, is licensed by Creative Commons Attribution-Non-Commercial-No Derivatives 4.0 (CC BY) licence.

Hakem Kurulu/Referee Board

JAD, iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

JAD uses double-blind review fulfilled by two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

Dizinleme Bilgileri/Abstracting and Indexing Services

	Kabul/Accepted
1-İSAM	18.12.2017
2-Türk Eğitim İndeksi	19.12.2017
3-Index Copernicus	02.01.2018
4- ATLA	09.01.2019
5- ERİH PLUS	11.03.2019
6-ASOS	25.04.2019
7- Sharpa/Rome	10.01.2020
8- ProQuest	30.03.2020
9-EBSCO	02.12.2020

YAYIN KURULU/EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Özcan GÜNGÖR

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi/Ankara Yıldırım Beyazıt University, Ankara/Türkiye
ogungor@ybu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-0775-023X

Prof. Dr. Abdurrahman KURT

Bursa Uludağ Üni., İlahiyat Fakültesi/ Bursa Uludağ University Faculty of Divinity/Bursa/Türkiye
akurt@uludag.edu.tr
ORCID: 0000-0001-6087-3725

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ İstanbul University Faculty of Divinity/ İstanbul/Türkiye
adnandemircan@gmail.com |
ORCID: 0000-0002-9290-0780

Prof. Dr. Ahmad RAFIQ

Kalijaga State University/Endonezya
ahmad.rafiq@uin-suka.ac.id
ORCID: 0000-0001-9353-3380

Prof. Dr. Dosay KENJETAY

Ahmet Yesevi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Akhmad Yassawi University Faculty of Divinity/ Türkistan/Kazakistan
dossay.kenzhetay@ayu.edu.kz.

Prof. Dr. Eyüp ŞİMŞEK

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Atatürk University Faculty of Divinity/ Erzurum/Türkiye
eyupsimsek@atauni.edu.tr
ORCID: 0000-0002-4393-7616



Journal of Analytic Divinity

Cilt/Vol: 9, Sayı/Issue: I, 2025.

E-ISSN: 2602-3792

ANKARA-TURKIYE.



Analytic Divinity Center
www.andcenter.org

III

Prof. Dr. Felix KÖRNER

Humboldt-Universität zu Berlin/Zentralinstitut für
Katholische Theologie/ Nikolaus Cusanus-
Lehrstuhl für Theologie der Religionen
felix.koerner@hu-berlin.de
ORCID: 0000-0003-1618-7968

Prof. Dr. Frank GRIFFEL

Yale University, Religious Studies/USA
frank.griffel@yale.edu
ORCID: 0000-0003-0905-4374

Prof. Dr. Kemal POLAT

Kyrgyz-Turkish Manas University/ Bişkek/ Kyrgyz
Republic, kemal.polat@manas.edu.kg
ORCID: 0000-0002-9259-8016

Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi/ Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Theology Ankara/Türkiye
ayildirim2000@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-3448-4723.

Prof. Dr. Asım YAPICI

Ankara Sosyal Bilimler Ü./Social Sciences Univ. of
Ankara/ Türkiye, asim.yapici@asbu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-7041-9064

DANIŞMA KURULU/BOARD OF ADVISORY

Prof. Dr. Vejdi BİLGİN

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Bursa
Uludağ Ün. Faculty of Divinity/ Bursa/Türkiye
vbilgin@uludag.edu.tr
ORCID: 0000-0002-2161-4875

Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR

Ankara Sosyal Bilimler Ü./Social Sciences Univ. of
Ankara/ Türkiye, ozdemirmetin@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-5678-8579

Prof. Dr. Yakup CİVELEK

Ankara Hacı Bayram Ü. İslami İlimler Fak/ Ankara
Hacı B. Ün. F. of Islamic Sciences Ankara/Türkiye
yakup.civelek@gmail.com
ORCID: 0000-0002-3448-4723.

Prof. Dr. Zeki Salih ZENGİN

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi/ Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Theology Ankara/Türkiye
zekisalih55@gmail.com
ORCID: 0000-0003-2354-8899

Prof. Dr. Mustafa ÖZKAN

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi/ Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Theology Ankara/Türkiye
mozkan@ybu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-6006-3172

Prof. Dr. Ali Osman KURT

Ankara Sosyal Bilimler Ü./Social Sciences Univ. of
Ankara/ Türkiye, aliosman.kurt@asbu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-1459-7832

Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Erciyes
University Faculty of Divinity/ Kayseri/Türkiye
celikcela@gmail.com
ORCID: 0000-0002-3279-5405

Prof. Dr. Hacı Yunus APAYDIN

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Erciyes
University Faculty of Divinity/ Kayseri/Türkiye
yunusa@erciyes.edu.tr
ORCID: 0000-0003-0741-6896

Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ İstanbul
University Faculty of Divinity/ İstanbul/Türkiye
hibulut@istanbul.edu.tr
ORCID: 0000-0001-5528-9559

Prof. Dr. Heidi HADSELL

President of Hartford Seminary/USA

Prof. Dr. İshak ÖZGEL

Süleyman Demirel Üniversitesi/ Suleyman Demirel
University Faculty of Divinity/ Isparta/Türkiye
ishakozgel@sdu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-3807-414X

Prof. Dr. Kımbat KARATIŞKANNOVA

Ahmet Yesevi Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi/ Akhmad Yassawi University Faculty of
Divinity/ Türkistan/Kazakistan

Prof. Dr. Labidi BOUABDALLAH

Mohammed bin Zayed University for
Humanities/United Arab Emirates
b_labidi@yahoo.fr
ORCID: 0000-0001-9056-486X

Prof. Dr. Marcel SİGRİST EBAF

École Biblique of Jerusalem/Israël
venard@ebaf.edu



Journal of Analytic Divinity

Cilt/Vol: 9, Sayı/Issue: I, 2025.

E-ISSN: 2602-3792

ANKARA-TURKIYE.



Analytic Divinity Center
www.andcenter.org

IV

Prof. Dr. Mohamed M. EL-GAMMAL

Hamad bin Khalifa Uni./Doha/Qatar
malgammal@hbku.edu.qa

ORCID: 0000-0002-8389-3400

Prof. Dr. Murat DEMİRKOL

Ankara Yıldırım Beyazıt Üni./Ankara Yıldırım
Beyazıt Univ./Ankara/ Türkiye
murat60demirkol@gmail.com

ORCID: 0000-0002-1770-4288

Prof. Dr. Sami KILIÇ

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Fırat
University Faculty of Divinity/ Elazığ/Türkiye
skilic959@gmail.com

ORCID: 0000-0002-9954-5312

Prof. Dr. Talip ÖZDEŞ

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/
Sivas Cumhuriyet Üni. Faculty of Divinity/
Sivas/Türkiye, tozdes@cumhuriyet.edu.tr

ORCID: 0000-0002-6989-1900

Prof. Dr. Yasin YILMAZ

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi/ Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Theology Ankara/Türkiye
yyilmaz@ybu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-6186-2400

Prof. Dr. Zekiye DEMİR

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi/ Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Theology Ankara/Türkiye
zdemir@ybu.edu.tr

ORCID: 0000-0003-4009-7751

Doç. Dr. Fatima ZOHRA AOUATI

Aouati University of Sharjah/United Arab Emirates
faouati@sharjah.ac.ae

Doç. Dr. Harun ŞAHİN

AYBU, İlahiyat Fak./AYBU, Faculty of Theology,
Ankara/Türkiye
hsahin@ybu.edu.tr

ORCID: 0000-0003-2834-2339

Prof. Dr. Salih AYDEMİR

Ankara Hacı Bayram Üniversitesi İslami İlimler
Fakültesi/ Ankara Hacı Bayram University Faculty
of Islamic Sciences Ankara/Türkiye
salih.aydemir@hbv.edu.tr

ORCID: 0000-0002-3236-8438

Doç. Dr. Jamal J. ELİAS

University of Pennsylvania /USA
jjelias@upenn.edu

Doç. Dr. Samagan MYRZAİBRAİMOV

Osh State University/ Osh/Krgzy

Dr. A. Ulrich PAFFRATH

Goethe Universität/Germany
praxis-dr.paffrath@gmx.de

Doç Dr. M. Mücahit ASUTAY

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi/ Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Theology Ankara/Türkiye
mucahitasutay@ybu.edu.tr

ORCID: 0000-0003-3200-4666

Doç. Dr. Öğr. Üyesi Mustafa DEMİRCİ

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ İstanbul
University Faculty of Divinity/ İstanbul/Türkiye
mustafa.d.69@istanbul.edu.tr

ORCID: 0000-0001-9056-2389



Değerli Okuyucular,

Elinizdeki Journal of Analytic Divinity (JAD) dergimizin 2025 yılına ait **9. cilt 1. sayısı**, çağdaş dini düşünce, kültürel dönüşüm, ahlak, eğitim ve toplumsal yapı arasındaki ilişkilere odaklanan özgün makalelerden oluşmaktadır. Bu sayıda yer alan çalışmalar, disiplinlerarası bakış açılarıyla günümüz dini, sosyolojik ve felsefi sorunlarını sorgulamakta; klasik gelenek ile modern yorum arasındaki köprüleri yeniden kurmaktadır.

Funda Eldemir – “Türk Tıp Tarihi’ndeki Bütüncül Sağlık Yaklaşım Örnekleri”. Eldemir, Türk tıp tarihinde beden, ruh ve toplum bütünlüğünü önceleyen sağlık anlayışlarını tarihsel bir derinlikle ele alarak modern biyopsikososyal modele uzanan bir düşünsel süreklilik göstermektedir.

Esin Karaüzümcüoğlu – “Erdem (Virtue) Etiği ve Mutlulukçu (Eudaimonist) Etik Oluşu Bakımından Adam Smith’in Ahlak Teorisinin Analizi” Karaüzümcüoğlu, Adam Smith’in ahlak teorisini Aristoteles’in eudaimonist geleneğiyle karşılaştırarak Smith’in ahlaki yaklaşımını klasik erdem etiğiyle özgün bir biçimde ilişkilendirmektedir.

Büşra Ilıca & Yakup Çoştı – “İsmet Altıkardeş’in Düşünce Dünyasında Din”. Ilıca ve Çoştı’nun ortak çalışması, sosyolog İsmet Altıkardeş’in din anlayışını birey-toplum ilişkisinde temel bir sosyal kurum olarak ele alarak yorumlayıcı paradigma ekseninde özgün bir değerlendirme sunmaktadır.

Büşra Akkiraz – “Anabaptist Bir Hareket Amişler’in Eğitime Bakışı” Akkiraz’ın çalışması, Amişlerin eğitim felsefesini inanç ve geleneksel değerler temelinde değerlendirerek seküler devletle olan eğitim gerilimlerini tarihsel bağlamıyla incelemektedir.

Zulfikri Zulkarnaini & Celil Kiraz – “Tefsîru’l-Azhar’da Hamka’ya Göre Cinsiyet Eşitliği Görüşleri”. Zulkarnaini ve Kiraz, Endonezya’lı müfessir Hamka’nın Tefsîru’l-Azhar’ı üzerinden İslam bağlamında kadın-erkek eşitliği tartışmalarını derinlemesine ele alarak modern bağlamsal tefsir yaklaşımına katkı sağlamaktadır.

İbrahim Kaygusuz – “Küreselleşmenin Yerel Kùltürler ve Dinî Eğilimler Üzerindeki Etkisi: Konya Örneği”. Kaygusuz’un makalesi, küreselleşmenin yerel dinî pratikler ve kültürel dokular üzerindeki dönüştürücü etkilerini Konya örneği üzerinden başarılı bir biçimde analiz ederek sekülerleşme eğilimlerine dikkat çekmektedir.

Bu sayının hazırlanmasında emeği geçen tüm yazarlarımıza, hakemlerimize ve editöryal ekibimize teşekkür ederiz. Dergimiz, akademik özgünlüğü, eleştirel bakış açısını ve metodolojik titizliği esas alan yaklaşımla, din araştırmaları alanına katkı sunmaya devam edecektir.

Saygılarımızla,

Editör Kurulu Adına

Prof. Dr. Özcan GÜNGÖR

AHBV/Edebiyat Fakùltesi/Sosyoloji Bölümü, Ankara/Türkiye

(ozcan.gungor@ahbv.edu.tr) ORCID: 0000-0002-0775-023X



Journal of Analitic Divinity

Cilt/Vol: 9, Sayı/Issue: I, 2025.

E-ISSN: 2602-3792

ANKARA-TURKIYE

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Editörden/From the Editor

Journal of Analytic Divinity 9/1

Özcan Güngör-----V-VI

Araştırma Makaleleri/Research Articles

Türk Tıp Tarihin'deki Bütüncül Sağlık Yaklaşım Örnekleri

Examples of Holistic Health Approaches in Turkish Medical History

Funda Eldemir-----1-23

Erdem (Virtue) Etiği ve Mutlulukçu (Eudaimonist) Etik Oluşu Bakımından Adam Smith'in Ahlak Teorisinin Analizi

Analysis of Adam Smith's Moral Theory in Terms of Virtue Ethics and Eudaimonist Ethics

Esin Karaüzümcüoğlu-----24-41

İsmet Altıkardeş'in Düşünce Dünyasında Din

Religion in the Intellectual World of İsmet Altıkardeş

Büşra Ilıca-Yakup Çoştur-----42-59

Anabaptist Bir Hareket Amişler'in Eğitime Bakışı

The Anabaptist Movement: The Amish Perspective on Education

Büşra Akkiraz-----60-74

Tefsîru'l-Azhar'da Hamka'ya Göre Cinsiyet Eşitliği Görüşleri

Gender Equality Opinion According To Hamka in Tafsir Al-Azhar

Zulfikri Zulkarnaini-Celil Kiraz-----75-95

Küreselleşmenin Yerel Kùltürler ve Dinî Eğilimler Üzerindeki Etkisi: Konya Örneği

The Effect of Globalization on Local Cultures and Religious Trends: The Case of Konya

İbrahim Kaygusuz-----96-121



Journal of Analytic Divinity
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/jad>
E-ISSN: 2602-3792
9/1 (2025), 1-23



Türk Tıp Tarihin'deki Bütüncül Sağlık Yaklaşım Örnekleri
Examples of Holistic Health Approaches in Turkish Medical History

Funda Eldemir

Yaşlı Bakım Programı Öğretim Görevlisi Doktor, Sağlık Bilimleri Üniversitesi,
Gülhane Sağlık Meslek Yüksekokulu, İstanbul / Türkiye
Elderly Care Program Lecturer Doctor, Health Sciences University, Gulhane
Health Vocational School, Istanbul / Turkey
E-posta: funda.eldemir@sbu.edu.tr.
ORCID ID: 0000-0001-9579-2036

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 28 Kasım/November 2024
Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Aralık/December 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran/June 2025
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Yaz/Summer
DOI: jad.1592820

Cite as / Atıf: Eldemir, Funda. "Türk Tıp Tarihin'deki Bütüncül Sağlık Yaklaşım Örnekleri". *Journal of Analytic Divinity*, 9/1, 2025, 1-23.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Funda Eldemir)

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

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

Yazar Katkıları / Author Contributions: Funda Eldemir %100

Web: <http://dergipark.org.tr/jad> | **e-mail to:** editorjand@gmail.com



Öz

Sağlık insanlık tarihi boyunca çeşitli kültür ve medeniyetler tarafından farklı şekillerde tanım bulmuştur. İnsan, biyolojik ve psikolojik boyutlarının yanı sıra ruhsal ve sosyal boyutlarıyla da bir bütün olarak var olan biyopsikososyal canlıdır. Bu bakış açısı geçmişten bugüne devam eden bütüncül sağlık anlayışının bir yansımasıdır. Bu çalışmanın amacı, Türk tıbbı tarihindeki bütüncül sağlık yaklaşımlarını incelemektir. Bu çalışmada, Türk tıbbı tarihindeki bütüncül sağlık anlayışına dair eski tıbbi eserler ve modern kaynaklar incelenmiştir. Araştırma sürecinde literatür taraması yöntemi kullanılmış, tarihsel kaynaklar ve konuyla ilgili akademik çalışmalar sistematik bir şekilde analiz edilmiştir. Türk tıbbı, tarihsel süreçte sağlık ve hastalık anlayışını fiziksel, ruhsal ve sosyal boyutları bir arada ele alan bütüncül bir modelle geliştirmiştir. Antik Yunan ve İslam tıbbı etkileri, özellikle İbn Sînâ ve Râzî gibi hekimlerin beden-ruh dengesine verdikleri önemle Türk tıbbını şekillendirmiştir. Osmanlı döneminde ise, hekimler yalnızca biyolojik değil, psikolojik ve manevi faktörlere de odaklanarak bütüncül tedavi yöntemlerini benimsemişlerdir. Bu yaklaşım, modern tıbbın temellerine katkı sağlamış ve günümüzde de sağlık anlayışına bütüncül bir perspektif sunmaktadır. Çalışma, Türk tıp tarihindeki bu yaklaşımın, modern tıbbın biyopsikososyal modelle paralel olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda Türk tıp tarihindeki bütüncül yaklaşımı öne çıkaran şahsiyetlerin katkılarını kronolojik olarak ele alarak literatüre katkı sağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sağlık, Hastalık, Bütüncül Sağlık, Biyopsikososyal Yaklaşım, Türk Tıp Tarihi

Abstract

Health has been defined in various ways by different cultures and civilizations throughout human history. Humans are biopsychosocial beings, existing as a whole not only in biological and psychological terms but also in spiritual and social dimensions. This perspective is a reflection of the holistic approach to health that has continued from the past to the present. The aim of this study is to examine the holistic health approaches in the history of Turkish medicine. This study examines historical medical texts and modern sources related to the holistic health approach in Turkish medicine. The research process employed a literature review method, systematically analyzing historical sources and academic works related to the topic. Throughout history, Turkish medicine has developed a holistic model of health and disease, considering physical, psychological, and social dimensions together. The influences of Ancient Greek and Islamic medicine, particularly the emphasis on the mind-body balance by prominent physicians like **Ibn Sina** and **Razi**, shaped Turkish medicine.



During the Ottoman period, physicians focused not only on biological factors but also on psychological and spiritual elements, adopting holistic treatment methods. This approach contributed to the foundations of modern medicine and continues to offer a holistic perspective on health today. The study shows that the holistic approach in Turkish medicine is parallel to the modern biopsychosocial model. Additionally, by chronologically examining the contributions of key figures who emphasized the holistic approach in Turkish medical history, this work provides a valuable contribution to the literature.

Keywords: Health, Illness, Holistic Health, Biopsychosocial Approach, Turkish Medical History

Giriş

Sağlık insanlık tarihi boyunca çeşitli kültür ve medeniyetler tarafından farklı şekillerde tanım bulmuştur. Dünya Sağlık Örgütü sağlığı, yalnızca hastalık ve sakatlığın olmayışı değil, fiziksel, zihinsel ve sosyal olarak tam bir iyilik hali olarak tanımlamaktadır. Bu bakış açısı geçmişten bugüne devam eden bütüncül sağlık anlayışının bir yansımasıdır. Türk tıp tarihin de de bu bütünsel yaklaşım benimsenmiş, insan bir bütün olarak ele alınmış ve beden-zihin-ruh dengesini esas alan tedavi yöntemleri geliştirmiştir. Bu çalışmada bütüncül yaklaşımların Türk tıbbındaki tarihsel gelişimi ve uygulamaları incelenmiştir. Bütünsel sağlık, bireyin biyolojik, psikolojik, sosyal ve ruhsal boyutlarını bir arada ele almaktadır. Bu durum bireyin hastalıklarının yalnızca fiziksel nedenlerle değil çıkan duygusal ve sosyal sebeplerden de kaynaklandığını ileri sürmektedir. Biyopsikososyal sağlığa yaklaşımla hastalığın sadece fiziksel belirtileri değil duygusal, ruhsal ve sosyal etkileri de ele alınarak kapsamlı bir iyileşme sağlanır.¹

George L. Engel tarafından 1977 yılında geliştirilen biyopsikososyal model, modern tıpta bütünsel bir bakış açısı sunmaktadır. Bu model, sağlık hizmetlerinde hastaların sadece fizyolojik durumlarının değil, psikososyal ihtiyaçlarının da dikkate alınması gerektiğini öne sürmektedir. Tarih boyunca Türk tıbbında da bu yaklaşımın izlerini bulmak mümkündür.²

Yöntem

Bu çalışma, **Türk Tıp Tarihi'nde bütüncül sağlık anlayışının gelişimini** incelemek amacıyla, nitel araştırma yöntemlerine dayalı olarak tasarlanmıştır. Araştırma sürecinde

¹ David M. Clark, *Cognitive Therapy and Emotional Disorders*, (New York: Springer, 2023), 110.

² George L. Engel, "The Need for a New Medical Model: A Challenge for Biomedicine", *Science* (1977), 196(4286), 129–136.

literatür taraması yöntemi kullanılmış, tarihsel kaynaklar ve konuyla ilgili akademik çalışmalar sistematik bir şekilde analiz edilmiştir.

Literatür Taraması:

Çalışmanın temelini oluşturmak üzere Web of Science, PubMed ve diğer akademik veri tabanlarında "Sağlık", "Hastalık", "Bütüncül Sağlık", "Biyopsikososyal Yaklaşım", Türk Tıp tarihi, "Health", "Illness", "Biopsychosocial Approach", "Holistic Health", "Turkish Medical History" gibi anahtar kelimelerle literatür taraması yapılmıştır.

1. Tarihsel Verilerin Analizi:

Türk tıp tarihinde bütüncül sağlık yaklaşımlarına yönelik bilgilerin tarihsel bağlamda değerlendirilmesi amacıyla, eski dönemlere ait tıbbi eserler ve modern kaynaklar incelenmiştir. Özellikle "şifa", "hastalık" ve "sağlık" kavramlarının tanımları, Hippocrates, İbn Sînâ ve El-Bîrûnî gibi bilim insanlarının yazılı eserlerinden hareketle analiz edilmiştir. Tıbb-ı Nebevi, Hacı Paşa'nın eserleri, Sabuncuoğlu Şerefeddin'in cerrahi çalışmaları ve Ahmet Süheyl Ünver'in tıp tarihi incelemeleri gibi kaynaklardan yararlanılmıştır.

2. Kültürel ve Sosyal Etki İncelemesi:

Türk tıbbının, farklı medeniyetlerin (Antik Yunan, İslam medeniyeti, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi) etkileri altında nasıl şekillendiği analiz edilmiştir. Sağlık ve hastalık anlayışlarının, dini ve kültürel inançlarla nasıl birleştiği incelenmiştir. Türk tıbbında hastalık ve sağlık anlayışındaki bütüncül yaklaşımlar, belirli dönem ve coğrafyalara göre sınıflandırılarak incelenmiştir.

3. Karşılaştırmalı Yaklaşım:

Çalışmada, Türk tıbbındaki bütüncül yaklaşımlar, modern biyopsikososyal modellerle karşılaştırılarak ele alınmıştır. Bu sayede tarihsel süreçteki uygulamaların günümüz tıp anlayışıyla ilişkisi değerlendirilmiştir. Bütüncül sağlık anlayışının Türk Tıp Tarihi'ndeki yeri, dönemin inançları, sosyal yapısı ve coğrafi koşulları bağlamında yorumlanmıştır.

4. Sonuçların Sentezi:

Çalışmadan elde edilen bulgular bir araya getirilerek, Türk tıbbının bütüncül sağlık anlayışına katkıları tarihsel ve teorik bir çerçevede tartışılmıştır.

Dahil Edilme Kriterleri

1. Bütüncül Yaklaşım: Şifa, sağlık ve hastalık kavramlarını biyopsikososyal ve manevi yönleriyle ele alan eserler seçilmiştir.

2. Bilim İnsanları: İbn Sînâ, El-Bîrûnî, Muhammed bin Zekeriyâ er-Râzî gibi türk-İslam dünyasının önde gelen hekimleri ile Sabuncuoğlu Şerefeddin, Sâlih b. Nasrullah Efendi gibi Osmanlı hekimlerinin eserleri temel alınmıştır.



3. **Türk Tıp Tarihi:** Türk ve İslam tıbbının sağlık anlayışıyla ilgili birincil kaynaklar (örneğin; *Kitâbü's-Şifâ*, *Kitâbü's-Saydele*) ve bunlara yönelik modern akademik çalışmalar incelenmiştir.

Dahil Edilmeme Kriterleri

1. **Dar Kapsamlı Eserler:** Sadece spesifik bir hastalık ya da tek bir tedavi yöntemine odaklanan eserler, bütüncül yaklaşımı değerlendirme dışı tutmak için çalışmaya alınmamıştır.

Sınırlılıklar

1.**Belirli İsimlere Odaklanma:** Çalışma kapsamında, İbn Sînâ, El-Bîrûnî, Sabuncuoğlu Şerefeddin ve Sâlih b. Nasrullah Efendi gibi tarihsel ve bilimsel açıdan öne çıkan hekimlere odaklanılmıştır. Ancak, dönemin diğer önemli hekimlerinin ve halk hekimliğinde yer alan uygulayıcıların tamamını ele almak mümkün olmamıştır.

2.**Kapsam Sınırlamaları:** Bütüncül sağlık anlayışı çerçevesinde belirli kavram ve yaklaşımların incelenmesi, hekimlerin diğer tıbbi uygulama ve teorilerini detaylı bir şekilde ele almayı sınırlandırmıştır.

1.Antik Dönemde Bütüncül Yaklaşımlar

1.1.Eski Hint Uygarlığında Hastalık ve Sağlık

Türk tıp tarihinde bütüncül sağlık anlayışının kökleri, antik tıp alimlerinin görüşlerine kadar uzanır. M.Ö. 2300 yıllarında yükselen Eski Hint medeniyetinde hava, toprak, su ve ateş, farklı vücut sıvılarında ortaya çıkan ve dengede olan önemli unsurlardır. Bu denge bozulduğunda hastalık ortaya çıkar. Bu anlayış, Antik Yunan uygarlığının hekimi Hipokrat'ın daha sonra değineceğimiz dört sıvı teorisine benzemektedir. Eski Hint kültüründen bugüne kadar gelen hastalık ve sağlık uygulamaları olan Ayurveda, Yoga, günümüzde Hindistan'da uygulanmaktadır. Ayurveda kelime olarak "uzun yaşamanın tüm bilgisi", "Hayat bilgisi" anlamına gelir. Buna göre insanın üç amaç için çabalaması gerekir: gençliği ve canlılığı korumak, zenginliği artırmak ve dünya çapında barışı sağlamak.³

Sağlığı uzun süre korumak için yemek, uyku ve sabır gereklidir. Ayurveda uygulaması yapan hekimler bedeni, zihinsel varlığı ve kişilik özelliklerini birbirleriyle etkileşim halinde bir bütünlük içinde görürler. Bu bakış bugünün bütünsel anlayışı ile özdeşleşmektedir. Eski Hint medeniyetindeki hastalık ve sağlık anlayışı, Çin, İran ve Sümer

³ Parasuraman, Subramani, Gan Siaw Thing, and Sokkalingam Arumugam Dhanaraj, "Polyherbal Formulation: Concept Of Ayurveda", *Pharmacognosy reviews* 8.16 (2014): 73.

medeniyetleriyle etkileşime girmiş ve Antik Yunan ve Orta Çağ İslam tıbbının temelini oluşturmuştur.⁴

1.2.Eski Hint Uygarlığında Hastalık ve Sağlık

Çin medeniyetinin en çok bilinen filozofu Konfüçyüs: "İyi bir doktor, insanları tedavi eden değil, insanların sağlığını koruyandır." Demıştır. Taoizm dışında, eski Hindistan'da olduğu gibi eski Çin'de de Hipokrat'ın Dört Akışkan teorisine benzer bir anlayış vardır. Antik Çin'de evrende, dünyada ve insan vücudunda ağaçlar, ateş, kaplumbağalar görülüyordu. Beş element (gümüş, metal ve su) birbirleriyle etkileşime girer. Zamanla bu beş element teorisi Taoizm'in Yin-Yang teorisiyle birleştirildi. Tao felsefesinde bedene ilişkin üç önemli kavram vardır. Aynı zamanda beden açısından negatif, pasif ve dışıl bir güçtür ve ruhu temsil eder. Yang ise olumlu, aktif ve erkeksi niteliklere sahip, karşıt bir güç olan kandır. Yin ve Yang, insan vücudunda birbirine zıt, birbiriyle çelişen ama aynı zamanda denge içinde bir arada var olan ve yaşam enerjisini destekleyen güçlerdir. Chi yaşam enerjisidir ve nefes almanın, ruhun ve yaşamın ilkesi veya özüdür. Chi'nin dolaşırken tıkanması, eksikliği veya fazla akışı, Yin ve Yang'ın dengesizliğine dolayısıyla da hastalıklara yol açar.⁵

1.3.Eski Yunan Uygarlığında Hastalık ve Sağlık

Tıbbın babası olarak bilinen Hipokrat (M.Ö 460- M.Ö 370) yaşadığı sürece tıp öğretti Tıp Okulu'nu kurdurmakla anılır. Hipokrat'a göre hastalık bedendeki dört mizacın (kan, kara safra, sarı safra ve balgam) dengesinin yitirilmesi ile olur. Hipokrat için sağlık bu dengenin tekrar oluşması ile gerçekleşir. Doğanın iyileştirme yeteneği olduğuna inanan Hippokrates daha çok gözlemci bir uygulamacı olmuştur. Hipokrat, "Önce söz, sonra ilaç, en sonunda bıçak" diyerek, tedavi sürecinde konuşmanın ve psikolojik yönlerin de önemli bir yer tuttuğunu belirtmiştir.⁶ Aristoteles (MÖ 384-MÖ 322) bir Yunan filozofu ve Platon'un öğrencisiydi Aristoteles, çok yönlü çalışmaları bütüncül bakış açısına önemli katkı sağlamıştır. Anatomi, astronomi, embriyoloji, coğrafya, jeoloji, meteoroloji, fizik ve zooloji çalışmakla birlikte estetik, etik, hükümet, metafizik, siyaset, ekonomi, psikoloji, retorik ve teoloji üzerine yazmış ve eğitim, yabancı gelenekler, edebiyat ve şiir üzerine de çalışmıştır. Aristo; "Kalp isteklerin, hırsların ve ruhun merkezidir. Çok ısınan kalbi

⁴ Jaiswal, Yogini S. ve Leonard L. Williams, "Ayurveda'ya Bir Bakış - Hint Geleneksel Tıbbının Unutulmuş Tarihi Ve İlkeleri", *Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp Dergisi* 7.1 (2017): 50-53.

⁵ Widiana, I. Wayan. "Filsafat Cina: Lao Tse Yin-Yang Kaitannya Dengan Tri Hita Karana Sebagai Sebuah Pandangan Alternatif Manusia Terhadap Pendidikan Alam", *Jurnal Filsafat Indonesia* 2.3 (2019): 110-123.

⁶ Doufas, A. G., & Saidman, L. J., "Hypnosis and Anesthesia: Past and Present", *Best Practice & Research Clinical Anaesthesiology*, 2010, 24(1), 71-82.



soğutmak için beyin humorlar (hıltlar-sıvılar) salgılar” ifadesi ile bütüncül sağlık anlayışını ifade etmiştir.⁷

Antik tıbbın önemli isimlerinden Aristoteles ve Hipokrat, hastalıkların hem fiziksel hem de zihinsel kökenlere sahip olduğunu savunmuşlardır. Hipokrat, “Önce söz, sonra ilaç, en sonunda bıçak” diyerek, tedavi sürecinde konuşmanın ve psikolojik yönlerin de önemli bir yer tuttuğunu belirtmiştir.⁸

2.Eski Türk Boylarında Bütüncül Sağlık

Eski Türk boyları, özellikle Altay Kırgızlar ve Kaşgarlı Türkler, sağlık ve tedaviye dair bütüncül bir anlayışa sahipti. Bütüncül sağlık anlayışı, beden, ruhun ve çevrenin uyum içinde olmasını vurgular ve bu anlayışa göre sağlıklı bir birey, sadece fiziksel sağlığı değil, aynı zamanda ruhsal ve manevi sağlığıyla da dengede olmalıdır.⁹

2.1.Eski Türklerde Bütüncül Sağlık Anlayışının Temel Özellikleri

2.1.1.Ruhsal ve Bedensel Sağlık Arasındaki Bağlantı

Eski Türklerde sağlık, sadece bedensel hastalıklarla sınırlı görülmezdi. Bir kişinin sağlıklı olabilmesi için ruhsal, zihinsel ve fiziksel sağlıklarının uyum içinde olması gerektiğine inanılırdı.¹⁰ Örneğin, bir kişi ruhsal olarak huzursuz olduğunda bedensel sağlığının da bozulacağına inanılır ve tedavi buna göre şekillendirilirdi.

2.1.2.Doğa ile Uyum:

Doğanın, sağlık üzerindeki etkisi çok büyüktü. Eski Türkler, doğadaki dengeyi ve düzeni, insan sağlığının da temeli olarak kabul ederlerdi. Doğal bitkiler, mineraller, hayvanlar ve suyun tedavi edici özelliklerine inanılırdı. Örneğin, çeşitli bitkilerden yapılan otlar, içecekler ve merhemler, tedavi amaçlı kullanılırdı.¹¹

2.1.3.Şamanik ve Kam Temelli Tedavi Yöntemleri

Eski Türklerde sağlık sorunlarına çözüm arayan kişi genellikle bir kam (şaman) veya baskı (hekim) olurdu. Kamlar, ruhani bir yol gösterici olarak, hem bedensel hem de ruhsal hastalıkların tedavisinde rol oynarlardı. Kamlar, kötü ruhları kovma, spiritüel dengeyi

⁷ Dunn, P. M., “Aristotle (384–322 BC): Philosopher and Scientist of Ancient Greece”, *Archives of Disease in Childhood-Fetal and Neonatal Edition*, 2006, 91(1), F75–F77.

⁸ Ali Büyükaşan, “Sağlık İletişiminde Sektörel Tespitler”, *Erciyes İletişim Dergisi*, 2018, 5(3), 2-10.

⁹ Michael Winkelman, “Şamanizm İncelemelerine Yanıt. Bilinç ve İyileşmenin Nöral Ekolojisi.” *Ritüel Çalışmalar Dergisi* 18.1 (2004): 119-128.

¹⁰ Tilla Deniz Baykuzu, “İslamiyet Öncesi Dönemde İlk Türk Hekimleri”, *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 5 (Ocak 2023/9): 83-90.

¹¹ Volkan H. Acar, “Tibet Tıp Kaynaklarına Göre Orta Asya Türk Tıbbı”, *Lokman Hekim Dergisi*, 2015; 5(3):115-123.

sağlama, hastalıkları iyileştirme ve toplumsal huzuru koruma görevlerini üstlenmişlerdi. Bu süreçte dua, ilahiler, büyüler ve ritüeller gibi manevi tedavi yöntemleri öne çıkardı.¹²

2.1.4.Bütüncül Tedavi Yöntemleri

Yaşam tarzı ve beslenme yönteminin değiştirilmesi, masaj, moxa (*Artemisia vulgaris* - pelin / ayva otu / misk ile sıcak uygulama), kan alma (etkilenen bölgede veya ilgili meridyende), tütsü , hacamat, bitkisel ürünler ve hayvansal kökenli ürünler tedavide kullanılmaktadır.

Baskılar doğrudan tedavi ve tedaviyle ilgili bilgiye sahip olan kişilerdir. Bedenin iyileştirilmesi için fiziksel tedavi uygulamaları (bitkisel ilaçlar, masaj, cerrahi müdahaleler gibi) dışında, kişinin ruhsal durumunun da iyileştirilmesi amaçlanırdı. Bir hasta, fiziksel rahatsızlığının yanı sıra manevi bir hastalık taşıyor olabileceğinden, ruhsal tedaviye de önem verilirdi.¹³

2.1.6.Beden ve Zihin Sağlığına Dair Öğretiler

Eski Türk boylarında bedenin ve zihnin dengede olması gerektiği öğretilirdi. Ayrıca, sağlık yalnızca bir kişinin fiziksel durumu ile ölçülmezdi, kişinin manevi sağlığı da aynı derecede önemli kabul edilirdi.¹⁴ Kişinin moral durumu, çevresiyle olan ilişkileri ve manevi yönü, bütüncül sağlık anlayışının bir parçasıydı.

2.2.Sağlık Yöntemleri ve Uygulamalar

2.2.1. Bitkisel Tedavi: Şifalı bitkiler, Altay ve Kırgız Türkleri arasında yaygın olarak kullanılmıştır. Bu bitkilerle yapılan infüzyonlar ve otlar, birçok hastalığın tedavisinde kullanılıyordu .

2.2.2. Fiziksel İyileştirme Yöntemleri: Eski Türk boylarında, kas ve kemik rahatsızlıkları için masaj ve fiziki tedavi yöntemleri kullanılmaktaydı. Ayrıca cerrahi müdahaleler de yapılmaktaydı

2.2.3. Ruhsal İyileştirme: Şamanlar, kişinin ruhunu iyileştirmek amacıyla ritüeller düzenler, kötü ruhlardan arındırma amacı güderlerdi. Bu da hem bireysel hem toplumsal sağlık için önemli bir faktördü.¹⁵

¹² Alimcan İneyet, "Uygur Şamanları Ve Pratikleri Üzerine", *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi* 1 (2013): 43-55.

¹³ Acar, *Tibet Tıp Kaynaklarına Göre Orta Asya Türk Tıbbı*, 115-123.

¹⁴ Tilla Deniz Baykuzu, "Şifacı Buddha Bhaisacyaguru 'Otacı İliği Bodisatav'", *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Haziran 2022): 42-63.

¹⁵ Emel Esin, "Otacı, Notes on Archeology and Iconography Related to the Early History of Turkish Medical Sciences", I. Uluslararası Türk İslâm Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi, İstanbul Teknik Üniversitesi, Bildiriler, 2, İstanbul: 1981, 11-21.



2.1.5.Önemli Kişilikler ve Çalışmaları

Chü-ch'ü Chin-sheng: Kuzey Liang Hun yönetici ailesinden bir rahip. "Meditasyon Hastalıklarının Tedavisinde Ezoterik Temeller Sutrası" adlı önemli bir Budist tıp kitabını tercüme etmiş ve bu eser yüzyıllar boyunca Orta ve Uzak Asya'da kullanılmıştır.

Sangun Otacı Akkün: Gorno Altay'daki Kuray Kurganı'nda bulunan, Göktürk dönemine ait bir askeri hekim. Mezarındaki objeler ve yazıtlar, hem komutan hem hekim olduğunu ortaya koymaktadır.

Sengdö Otchen: VIII. yüzyılda Tibet kaynaklarında adı geçen Göktürk Kağanlığı'nın başhekim. 728 yılında Tibet Devleti'nin düzenlediği bir tıp sempozyumunda önemli bir rol oynamıştır.¹⁶

3.Türk İslam Dünyasında Bütüncül Yaklaşım

3.1.Tıbb-ı Nebevi ve Bilimsel Katkıları

Hz. Muhammed'in sağlıkla ilgili önerileri, görüşleri ve uygulamaları, İslam tıbbının bütüncül sağlık anlayışını şekillendirmiştir. Bu öğretiler, Tıbb-ı Nebevî olarak adlandırılmış ve özellikle fiziksel, ruhsal ve manevi iyileşme süreçlerine ışık tutmuştur.

Hz. Muhammed'in vefatından sonra derlenen sözleri, hıfzıssıhha (koruyucu hekimlik) ve tedavi prensiplerini içermektedir. Onun sağlıkla ilgili yaklaşık 300 hadisi, araştırmayı teşvik eden ifadeler ve tedaviye dair tavsiyeler içermektedir. Örneğin:

*"Her hastalığın temiz ve helal maddelerden elde edilebilecek bir ilacı vardır."*¹⁷

"Tedavi olunuz; çünkü Allah her hastalık için bir de deva (ilaç ve tedavisini) yaratmıştır; bundan sadece ihtiyarlık müstesnadır." buyurmuş, kendisi de hastalandığında tedavi olmuştur.¹⁸

*"Her hastalığın bir ilacı vardır, bu ilaç bulunduğu zaman hastalık Allah'ın izniyle iyileşir."*¹⁹

Bu ifadeler, insan hastalık ve tedavi süreci ile ilgili araştırmaya yönlendirmektedir. Hz. Muhammed'in, "Üzüntü, kişide bedensel hastalıklara yol açar,"²⁰ şeklindeki sözü ise, psikolojik durumların fiziksel sağlık üzerindeki etkisini açıkça ortaya koymaktadır.²¹

¹⁶ Tilla Deniz Baykuzu, "İslamiyet Öncesi Dönemde İlk Türk Hekimleri", *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5.9 (2023): 83-90.

¹⁷ Ali Haydar Bayat, *Tıp Tarihi*, Genişletilmiş 3. Baskı, (İstanbul : Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği, Mayıs 2016), 192.

¹⁸ Ebu Davud, *Tıb*, 1; Tirmizi, *Tıb*, 2.

¹⁹ Müslim, *Selam*, 69.

²⁰ Fazlurrahman Malik, *İslam Gelenğinde Sağlık ve Tıp Değişim ve Kimlik*, çev. Adnan Bülent Baloğlu-Adil Çiftçi, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2016), 78ç

²¹ Öznur Özdoğan, *Kanser Hastası ve Ailesine Manevi Bakım*. Ed. Çay Şenler F. Onkolojide Palyatif Bakım. 1. Baskı. *Türkiye Klinikleri*. (2020):52-58.

Tıbb-ı Nebevî, Türk İslam tıbbı üzerinde büyük bir etkiye sahiptir ve özellikle ruhsal iyileşmeyi teşvik eden bir yaklaşımla fiziksel tedaviyi birleştirir. Bu anlayış, hastalıkları önlemede koruyucu tıp uygulamalarının önemine de dikkat çeker. Veba gibi bulaşıcı hastalıklarla ilgili şu önerisi, halk sağlığı açısından önemli bir rehberdir:

*"Bir beldede veba çıktığını işitirseniz oraya girmeyiniz. Eğer sizin bulunduğunuz beldede görülürse o mahalden dışarı çıkmayınız."*²²

Tıbb-ı Nebevî'nin temel yaklaşımı, modern biyopsikososyal modele benzeyen hem biyolojik hem psikolojik hem de sosyal boyutları içeren bir sağlık anlayışıdır. Bu yaklaşım, yalnızca bireyin fiziksel iyileşmesine değil, aynı zamanda ruhsal ve manevi dengeye ulaşmasına odaklanır.

3.2.Muhammed Bin Zekeriyyâ Er-Râzî

Ebu Bekir Muhammed bin Zekeriyya el-Râzî (854-925), İslam tıbbının en önemli isimlerinden biri olarak kabul edilen bir hekim, filozof ve bilim insanıdır. Onun en tanınmış eserlerinden biri olan "*Kitab al-Hawi fi al-Tıbb*" (El-Havi) Batı'da "Liber Continens" adıyla bilinir ve Orta Çağ boyunca Batı tıbbında önemli bir kaynak olmuştur. Râzî'nin çalışmaları, tıbbın çeşitli alanlarında çığır açmıştır ve modern tıba da öncülük etmiştir.²³

3.2.1.Psikolojik Sağlık ve Fiziksel Sağlık İlişkisi

Râzî, zihinsel sağlık ile fiziksel sağlık arasındaki ilişkiye dikkat çeken ilk hekimlerden biridir. Psikolojik faktörlerin fiziksel hastalıklar üzerindeki etkilerini incelemiş, bu bağlamda psikosomatik tıbbın erken bir örneğini ortaya koymuştur. Bu yaklaşımı, modern tıpta stres ve duygusal durumların beden üzerindeki etkilerini anlamaya yönelik çalışmalara ilham vermiştir.

*"Melankolik hasta, balık tutma veya avlanma gibi eğlenceli işlerden biri ile uğraşmalıdır. Mümkünse çeşitli oyunlara alıştırılmalı, huyunu ve davranışlarını beğendiği kimse ile buluşup görüşmeli, dostluk kurmalıdır. Mûsikî öğrenmeli, öğretmeli, özellikle güzel sesle okunan şarkılar dinlemelidir."*²⁴

Kitabı et-Tıbbu'r-rûhânî de anlatılanlar hem ruha hem de bedene uzanmaktadır. Râzî'nin hekim ve hakîm olduğu da dikkate alındığında, *Et-tıbbu'r-rûhânî*, daha ziyade bütüncül sağlığın sağlanmasında ahlâk ilmi ile tıp ilmini birleştiren özel bir disiplin olarak değerlendirilebilir. Bu disiplin hem fiziksel hem de ruhsal olarak dengeyi sağlamayı ve bu

²² Abdullahi Osman el-Tom, "Healing", *Encyclopedia of Islam and the Muslim World* (ed. R. C. Martin), New York 2004, I, 294-296.

²³ Richter-Bernburg L., "Abu Bakr Muhammad al-Razi's (Rhazes) medical works", *Medicina Nei Secoli* 6/3 (1994), 77-92.

²⁴ Sedat Kaygusuz ve Emre Özdeş, "Prof. Dr. Fuat Sezgin Ve İslam'da Bilim, Teknik Ve Tıba Bakış", *The Journal of Kırıkkale University Faculty of Medicine* 21, sy. 3 (Aralık 2019): 432-45.



denge kayb olduğunda tekrar eski haline getirmeyi amaçlar. Ruhi hastalıklar için en etkili ilacın kanıt ve ispata dayalı doğru ve sağlam bilgi olduğunu savunur.²⁵

3.2.2. Kişiselleştirilmiş Tıp Anlayışı

Râzî, tedavi süreçlerinde bireysel farklılıkları göz önünde bulundurmuş ve bu bağlamda kişiselleştirilmiş tıp anlayışını savunmuştur. Hastaların yaşam koşulları, beden yapıları ve psikolojik durumlarını değerlendirerek bireye özgü tedavi yöntemleri geliştirmiştir. Bu yaklaşım, bugün "hastaya özel tedavi" prensibinin erken bir uygulaması olarak görülebilir.²⁶

3.2.3. Tıbbi Etik ve Doktor-Hasta İlişkisi

Râzî, yalnızca tıbbi bilgilerle değil, aynı zamanda tıbbi etik ve doktor-hasta ilişkileri üzerine görüşleriyle de tanınır. Hekimlerin hastalarına karşı sorumluluklarını vurgulayan yazılar yazmış, doktorların etik kurallar çerçevesinde hareket etmelerinin önemini dile getirmiştir. Örneğin, hekimlerin hastalarının mahremiyetine saygı duyması, tedavi süreçlerinde dürüst olması ve hastalarına empatiyle yaklaşması gerektiğini belirtmiştir. Râzî'nin bu çalışmaları, hem döneminin hem de sonraki yüzyılların tıp uygulamalarında önemli bir etki bırakmıştır ve onun görüşleri bugün dahi tıbbi etik ve holistik sağlık yaklaşımlarında yankı bulmaktadır.²⁷

3.3. İbn-i Sina

İbn-i Sina'nın (980-1037) (Avicenna) tıp ve felsefe alanındaki çalışmaları, yalnızca kendi dönemini değil, sonraki yüzyılları da etkileyen kapsamlı bir yaklaşıma sahiptir. Onun eserleri, modern tıbbın ve psikolojinin temellerine dair önemli ipuçları barındırmaktadır.²⁸

3.3.1. El-Kanun fi't-Tıbb (Tıbbın Kanunu)

İbn-i Sina'nın bu eseri, yalnızca bir tıp kitabı değil, aynı zamanda biyopsikososyal bir anlayışın öncüsüdür. Hastalıkların nedenleri, belirtileri ve tedavi yöntemleri hakkında detaylı açıklamalar sunar. Modern tıp literatüründe bugün biyopsikososyal model olarak bilinen, biyolojik, psikolojik ve sosyal faktörlerin hastalıklar üzerindeki etkisini analiz eden bir yaklaşımı yansıtır. Eser, yaklaşık 600 yıl boyunca hem İslam dünyasında hem de Batı'da tıp eğitimi için temel bir kaynak olmuştur.²⁹

²⁵ Suat Çelikkol, "Ebû Bekir Râzî'de Ruh Sağlığı: Aklın Önemi," *Bilimname*, 51 (2024), 287-312.

²⁶ Mehmet Cemil Uğurlu, "Büyük Bir Bilim Tarihçisi Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı (1913-1993. Erdem, 9(26), 453-482.

²⁷ Cengiz, F., "İslam Tıp Tarihinde Râzî ve Etkileri", *Journal of Islamic Studies*, 5(2) (2015): 123-140.

²⁸ Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Including an Inventory of Avicenna's Authentic Works. Vol. 89. Brill, 2014.

²⁹ Pormann, P. E., & Savage-Smith, E., "Avicenna's contributions to medieval Islamic medicine", *Islamic Science Review* 15(2) (2007): 122-140.

3.3.2.Kitab al-Şifa (Şifa Kitabı)

Felsefe ve bilim alanında kapsamlı bir ansiklopedi niteliğindeki bu eser, ruhsal ve fiziksel sağlık arasındaki bağlantıya derinlemesine değinir. Psikolojik faktörlerin fiziksel sağlık üzerindeki etkisini ele alır; özellikle stres, üzüntü gibi duygusal durumların hastalıkların ortaya çıkışındaki rolünü vurgular. Bu bağlamda, manevi ve zihinsel gücün artırılmasının tedavi sürecindeki önemini belirtir. İbn-i Sina, hastaların yalnızca fiziksel olarak değil, aynı zamanda psikolojik ve ruhsal açıdan da desteklenmesi gerektiğini savunur.³⁰

“Tedavinin en iyi ve en etkili yollarından biri hastanın aklî ve ruhî güçlerini artırmak, ona hastalıkla daha iyi mücadele için cesaret vermek, hastanın çevresini sevimli hale getirmek, ona en iyi mûsikîyi dinletmek ve onu sevdiği insanlarla bir araya getirmektir.”

3.3.3.Dörtlü Tıbbi Yaklaşım: Teşhis, Tedavi, Telkin, Teselli

İbn-i Sina'nın bütüncül sağlık anlayışını en iyi yansıtan bu tasnif, tıbbi pratiğin insana yönelik bir sanat olduğunu gösterir:

- Teşhis: Hastalığın nedenlerini anlamak ve doğru bir şekilde değerlendirmek.
- Tedavi: Biyolojik yöntemlerle hastalığı kontrol altına almak.
- Telkin: Hastaya olumlu duygular aşılayarak zihinsel iyilik halini desteklemek.
- Teselli: Hastayı manevi ve psikolojik açıdan rahatlatmak, iyileşme süreci kolaylaştırmak.³¹

3.4.Biruni

Bilinen adıyla Ebu Reyhan Muhammed bin Ahmed el-Biruni (973-1050), sadece astronomi, matematik ve coğrafya gibi bilim dallarına değil, aynı zamanda tıp bilimine de derin katkılar sunmuş çok yönlü bir bilim insanıdır. Tıp alanındaki çalışmaları, modern bilimin temel taşlarını oluşturan gözlem, deney ve karşılaştırmalı analiz ilkelerine dayanmaktadır.³²

3.4.1.Kitab al-Saydana fi al-Tibb

Farmakoloji üzerine yazılmış en kapsamlı Orta Çağ çalışmalarından biridir ve tıbbi bitkiler, ilaçlar ve kimyasal maddeler hakkında geniş bilgiler sunar. Biruni, bu eserinde

³⁰ Richard Montgomery, “Avicenna and the Canon of Medicine: The basis of modern medical practice”, *History of Medicine Journal* 10(3) (1997): 180-198.

³¹ Seyyid Hüseyin Nasr, *Science and Civilization in Islam*. (Cambridge: Harvard University Press, 2007), 184

³² Gürkan, F., “Biruni Ve Doğu Tıbbındaki Yeri”, *Türk Tıp Tarihi Araştırmaları* 9(2) (2008): 45-57.



sadece ilaçların özelliklerini değil, aynı zamanda kullanım dozlarını, yan etkilerini ve tedavideki etkilerini de detaylı bir şekilde açıklamıştır.³³

3.4.2. Karşılaştırmalı Tıp ve Bilim:

Biruni'nin "*Kitab fi Tahqiq ma li'l-Hind*" (Hindistan Üzerine Araştırma) adlı eseri, Hint tıbbi ve Ayurvedik sistemlere yönelik derinlemesine bir araştırmayı içerir. Hindistan'a yaptığı seyahatlerden edindiği bilgileri sistematik bir şekilde analiz ederek, Batı Asya tıbbi ile Hint tıbbını karşılaştırmıştır. Bu eseri, farklı tıbbi gelenekler arasında bir köprü kurarak tıbbın evrensel bir bilim olduğunu göstermektedir. Özellikle Ayurvedik tıp sistemindeki dengeli yaşam, beslenme ve psikolojik sağlığa yönelik anlayışların Batı Asya tıbbındaki benzer uygulamalarla örtüştüğünü vurgulamıştır. Bu, onun bilimsel çalışmalarda kültürel önyargılardan arınmış, tarafsız bir yaklaşım benimsediğini göstermektedir.³⁴

3.4.3. Sağlık ve Hastalıkların Nedenleri

Sağlık ve hastalıkların nedenleri konusunda ise Biruni, hijyen, beslenme ve yaşam tarzının sağlıklı bir yaşam üzerindeki etkilerine dikkat çekmiştir. Ona göre hastalıklar, sadece fizyolojik ya da biyolojik faktörlerin değil, bireyin yaşam koşulları ve alışkanlıklarının bir sonucudur. Bu yaklaşımı, modern tıbbın temelini oluşturan biyopsikososyal modelle benzerlik gösterir. Biruni'nin bu görüşleri, sağlıklı bir yaşam için yalnızca fiziksel tedaviye değil, aynı zamanda önleyici sağlık uygulamalarına da önem verilmesi gerektiğini ortaya koyar.³⁵

3.5. Cürcânî

3.5.1. Zahîre-i Hârezmşâhî

El-Cürcânî'nin (1042-1136) en tanınmış eseri *Zahîre-i Hârezmşâhî*'dir. Eserde, hastalıkların tanımları, sebepleri, semptomları ve tedavi yöntemleri ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Aynı zamanda bitkisel ilaçlar, diyet önerileri ve cerrahi uygulamalara dair pratik bilgiler içermektedir.³⁶

3.5.2. Gözlemsel ve Deneysel Yaklaşımlar

El-Cürcânî, tıbbi çalışmalarında gözlemsel ve deneysel yöntemleri benimseyerek hastalıkların nedenlerini bilimsel temellere dayandırmıştır. Tıp tarihinde deneysel yöntemin öncülerinden biri olarak kabul edilen Cürcânî, tedavi sürecinde bireysel farklılıkları göz önünde bulundurmuş ve "hastalık yoktur, hasta vardır" ilkesini

³³ Mustafa Yavuz, "Lichens in al-Biruni's Kitab al-Saydanah fi al-Tibb", *Early Science and Medicine* 25.2 (2020): 152-172.

³⁴ Nasuh Günay, "Bîrûnî'nin Dinler Tarihi'ne Katkısı", *Milel ve Nihal* 10.3 (2013): 85-110.

³⁵ Zahoor, A., & Haq, Z. "Al-Biruni: The pioneer of comparative scientific methods." *Journal of Islamic Science* 12(1) (1997): 15-30.

³⁶ Meryem Doygun, "İsmâil Cürcânî'nin Zahîre-i Hârezmşâhî (ذخیره خوارزمشاهی) Adlı Eserinde Humma-yi Yevmî (حمى يومية)", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 6.1 (2023): 212-230.

vurgulamıştır. Bu yaklaşım, hastaların bireysel ihtiyaçlarına göre tedavi planlanması gerektiğini ortaya koymaktadır ³⁷

3.5.3. Tıbbi Etik ve Doktor-Hasta İlişkisi

El-Cürcânî, tıbbi etik konusundaki yazılarıyla da dikkat çekmiştir. Ona göre bir hekimin en önemli görevi, hastasının güvenini kazanmaktır. Bu bağlamda doktorların hastalarına karşı dürüst, saygılı ve özenli davranması gerektiğini savunmuştur. Tıbbi uygulamalarda etik değerleri ön planda tutmuş ve hekimlere, bilgi ve yeteneklerini kötüye kullanmaktan kaçınmaları gerektiğini sıkça hatırlatmıştır. ³⁸

3.6. Edip Ahmet Yükneki

Edip Ahmet Yükneki, 12. yüzyılda yaşamış önemli bir Türk şairi ve yazarıdır. Kendisi, Türk-İslam edebiyatının önemli temsilcilerinden biridir. Edip Ahmet Yükneki'nin en bilinen eseri "*Atebetü'l-Hakayık*" (Gerçeklerin Eşiği) adlı didaktik (öğretici) bir eserdir.

3.6.1. Atebetü'l-Hakayık

Türk-İslam edebiyatının önemli eserlerinden biridir. 12. yüzyılda yazıldığı tahmin edilen bu eser, Arap alfabesi ile Türkçe olarak kaleme alınmış ve didaktik (öğretici) bir nitelik taşımaktadır. *Atebetü'l-Hakayık*, doğrudan tıbbi bir eser olmamakla birlikte, şifa ve sağlıkla ilgili dolaylı bilgiler içermektedir. Eser, bireylerin sağlıklı bir yaşam sürdürebilmesi için gerekli erdemleri ve davranışları anlatırken, aynı zamanda toplumun manevi ve fiziksel sağlığını korumaya yönelik tavsiyeler sunar. Özellikle fiziksel ve ruhsal sağlık arasındaki ilişkiye dair bilgi ve öğütler, halk sağlığı anlayışını da yansıtır. Bu bağlamda, şifa, dua, sabır ve sağlıklı yaşam gibi kavramlar eserde önemli yer tutar. ³⁹ Ayrıca *Atebetü'l-Hakayık*'ın içeriği, dönemin İslam dünyasında öne çıkan geleneksel tıbbi yaklaşımlarla uyumludur. Ancak, eserde yer alan sağlıkla ilgili öğütler sadece fiziksel sağlığı değil, bireylerin ruhsal ve ahlaki sağlıklarını da kapsar. Polat (2022), eseri, *Risâletü'n-nushiyye* ile karşılaştırarak, bu tür metinlerdeki ortak değerlerin halk sağlığına ve bireysel gelişime nasıl katkı sağladığını incelemiştir. Polat'a göre, her iki eser de toplumun manevi yönüyle ilgilenirken, bireylerin ruhsal sağlıkları üzerinde de derin etkiler bırakır. ⁴⁰

³⁷ Doygun, İsmâil Cürcânî'nin *Zahîre-i Hârizmşâhî* Adlı Eserinde Humma-yi Yevmî, 212-230.

³⁸ Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Including an Inventory of Avicenna's Authentic Works. Vol. 89. Brill, 2014.

³⁹ Tarık Ramazan, "Türkiye'de Takrîbü'l-Mezâhib Alanında Yapılan Çalışmaların Değerlendirilmesi", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8.2 (2019): 605-620.

⁴⁰ Hulusi Polat, "Atebetü'l Hakayık Ve Risâletü'n-Nushiyye'de İşlenen Ortak Değerlere Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım", *Güncel Yaklaşımlar Işığında Karşılaştırmalı Edebiyat Çalışmaları* (2022): 97.



4.Osmanlı Döneminde Bütüncül Sağlık Anlayışı

Osmanlı döneminde, Hacı Paşa ve Şirvânî gibi hekimler, beslenme, yaşam tarzı değişiklikleri ve psikolojik desteği tedavi süreçlerine entegre etmiştir. Bu hekimler, hastaları biyolojik, ruhsal ve sosyal yönleriyle bir bütün olarak ele almıştır.

3.6.Akşemseddîn

Akşemseddîn (1389-1459), II. Mehmet'in (Fatih Sultan Mehmet) hocası olarak tanınmakla birlikte, tıp, manevi ilimler ve bilimsel araştırmalar alanında da öncü bir isimdir. Türk tarihi için bir dönüm noktası olarak kabul edilen İstanbul'un fethiyle birlikte hızla yükselen Türk-İslam medeniyeti ve biliminin manevi mimarlarından kabul edilen Akşemseddin bilim, kültür, edebiyat, tıp ve tasavvuf alanındaki eserleri ile önemli bir yere sahiptir.⁴¹

3.6.1.Maddetü'l-Hayat

Akşemseddin ünlü eseri Madde *el-Hayât*'da mikroptan bahsetmektedir. Maidet-ül mikrop ve bulaşma fikrini şu satırlarla ifade etmektedir: "Cümle marazların (hastalıkların) suret-i neviyesi (çeşidi) itibariyle, nebat ve hayvanlarda olduğu gibi, tohumları ve asılları vardır."⁴²

Akşemseddin insanların insanların kişisel ve fiziksel hususiyetlerini kalıtsal olarak aktarıldığını söyleyerek irsiyet ve kalıtım yasalarını tedavilerde göz önünde bulundurması gereken birlik olarak benimsemiş gözükmektedir zira o tedavi yöntemlerini sunarken fiziksel ve ruhsal halleri de zaman zaman eserinde dikkatleri çekmiştir Akşemseddin mikros (gut), Sara (epilepsi) ve Cüzdan (Lepra) gibi hastalıkların tedavisi için önerdiği yöntemleri her ne kadar manevi tıp olarak nitelendirecek esinlenme ile olsa da yaptığı tespitler bilimsel verilere uygun düşmektedir.⁴³

3.6.2.Biyopsikososyal Model ile Benzerlikler

Akşemseddin'in biyopsikososyal modelle ilişkilendirilebilecek şifa anlayışı, dönemin ötesinde bir vizyona sahiptir. Hem tıbbi hem de manevi yaklaşımları birleştirerek insan sağlığını çok boyutlu bir şekilde ele almıştır. Özellikle ruhsal, fiziksel ve çevresel faktörlerin bir arada değerlendirilmesi gerektiği anlayışını, tıp ve tasavvuf çalışmalarında vurgulamıştır. Eserlerinden "*Maddetü'l-Hayat*" ve "*Kitâbü't-Tıb*", bitkisel tedavi yöntemleri, doğal şifa, hastalıkların teşhisi ve tedavi konularında önemli bilgiler sunar. Bu eserler, onun

⁴¹ Abdullah Taha Orhan, "Yeni Bulgu ve Yorumlar Işığında Akşemseddîn'in Halîfesi Abdurrahim Karahisârî'nin Biyografisi", *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 2.2 (2019): 43-74.

⁴² Ergin, M., "Akşemseddîn'in Tıbbi Katkıları Ve Biyopsikososyal Şifa Anlayışı", *Türk Tıp Tarihi Araştırmaları* 20(3) (2013): 78-91.

⁴³ Yavuz Unat, "Osmanlı Teknolojisine Genel Bir Bakış" *Yeni Türkiye*, 701 Osmanlı Özel Sayısı III, 6/33 (1999): 627-654.

sadece bir hekim değil, aynı zamanda bir tasavvuf alimi olarak da ne kadar geniş bir perspektife sahip olduğunu göstermektedir.⁴⁴

3.7.Şîrvânî

3.7.1.Sultânîyye

Sultânîyye, Osmanlı hekimi Muhammed bin Mahmud Şîrvânî'nin 15. yüzyılda yazdığı Türkçe tıp kitabıdır. Eser koruyucu hekimlik konusunu ele alması bakımından önemlidir. Henüz tıp tarihi açısından detaylı bir şekilde incelenmemiş olan eserin giriş kısmında Şîrvânî, yılın belli dönem ve mevsimlerinde ne yenir ne giyilir, neler yapılır anlatılmaktadır. Sağlığın korunmasında beslenmenin önemini vurgulamıştır.⁴⁵

3.7.2.Halk Sağlığına Katkıları

Şîrvânî, sağlığın korunması ve önleyici tıp konusunda önemli önerilerde bulunmuştur. Hijyen, dengeli beslenme ve doğru yaşam alışkanlıklarının sağlık üzerindeki etkilerini vurgulamış; bu konularda yazılar kaleme almıştır. Özellikle salgın hastalıkların önlenmesi konusunda dönemin koşullarına uygun tedbirler geliştirmiştir. Şîrvânî, İslam tıbbının manevi boyutuna da önem vermiştir. "Tıbb-ı Nebevî" (Hz. Muhammed'in tıp ile ilgili tavsiyeleri) üzerine yaptığı çalışmalar, İslam tıbbının teorik ve pratik yönlerini harmanlayarak dönemin hekimlerine yol göstermiştir. Bu yaklaşımı, tıbbın yalnızca fiziksel tedaviyle sınırlı olmadığını, aynı zamanda ruhsal ve manevi şifayı da içermesi gerektiğini vurgulamıştır.⁴⁶ (

3.8.Sabuncuoğlu Şerefeddin

Sabuncuoğlu Şerefeddin, 15. yüzyılda yaşamış olan önemli bir Osmanlı cerrahı ve tıp bilginidir. En bilinen eseri, "Cerrahiyyetü'l-Haniyye" (Cerrahların El Kitabı) adlı eserdir.

3.8.1.Cerrahiyyetü'l-Haniyye

Bu eser, Osmanlı Tıbbı ve İslam Cerrahisi açısından büyük bir öneme sahiptir. Amasyalı tabip Sabuncuoğlu Şerefeddin, 14 yıl buradaki şifahanede tabip olarak çalışmıştır. "Cerrahiyyetü'l Haniye" adlı tıbbi minyatürlerle süslenmiş bir kitap yazıp padişah Fatih Sultan Mehmet'e takdim etmiştir. Sabuncuoğlu döneminde hastalara tedavi olarak mûsiki kullanılmıştır.⁴⁷

⁴⁴ Muhammed Ali Yıldız, "Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5(9) (2016): 212-225.

⁴⁵ Harmanlı, E., & Akpınar, A., "On Beşinci Yüzyıl Anadolu'sundan Bir Beslenme Kuramı: Hekim Şîrvânî'nin Sultânîyye Adlı Eseri", *Türkiye Klinikleri* 2(3) (2009): 67-74.

⁴⁶ Bedi N. Şehsuvaroğlu, "Anadolu'da Türkçe İlk Tıp Eserleri", *İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası* 20(3) (1957): 87-93.

⁴⁷ Şerafeddin Sabuncuoğlu, "Cerrahiyyetü'l Haniyye", *Medicine* 52.6 (2003): 1449-1454.



3.9.Sâlih b. Nasrullah Efendi

Salih b. Nasrullah Efendi (1064/1654), Osmanlı Devleti'nde 14 yılı aşkın süre başhekimlik yapan yedi kişiden biridir. Şiire meraklı olan ve dönemin bazı şairleri tarafından övülen Salih Efendi, musikiye olan ilgisi ve sesinin güzelliğiyle tanınmıştır.

3.8.1.Gāyetü'l-beyân fî tedbîrbedeni'l-insân

Türkçe eser özellikle koruyucu hekimlik, sağlıklı yaşam ve bazı hastalıkların tedavisini kapsamaktadır. İlaçların etkilerinin kaydedildiği eserde bazı formülasyonların kaynaklarının ve bunların hammaddesi olan bitki ve kimyasalların Türkçe ve Latince adlarının verilmesi de önemli görülmektedir.⁴⁸

4.Cumhuriyet Dönemi ve Bütüncül Sağlık Yaklaşımları

Cumhuriyetin ilk yıllarında, tıbbî alanda Batı'nın bilimsel yöntemlerinin ve eğitim sisteminin etkisi giderek arttı. Bununla birlikte, halk sağlığı ve toplum temelli sağlık anlayışının da gelişmesi sağlandı. İbn-i Sina, Râzî gibi klasik İslam tıbbî alimlerinin eserlerinin, özellikle psikosomatik hastalıklar ve biyopsikososyal modelin tıbbî pratiklere entegrasyonuna olan katkıları devam etti.

4.1.Ahmet Süheyl Ünver

Ahmet Süheyl Ünver (1898-1986), Cumhuriyet dönemi tıp tarihçilerinden biridir ve Osmanlı tıbbî ile Cumhuriyet dönemi tıbbını birleştiren önemli çalışmalara imza atmıştır. Ünver, geleneksel Türk sanatlarını tıpla harmanlayarak, sanatın iyileştirici gücüne inanmış ve sanat terapilerini sağlık pratiğine dahil etmiştir. Ünver, sanatın iyileştirici gücüne inanan bir hekim ve sanatçıydı. Tezhip, minyatür ve ebru gibi sanat dallarını hem öğretmiş hem de bu sanatların terapötik etkilerini araştırmıştır. Hastaların moral ve motivasyonunu yükseltmek için sanatın kullanılması gerektiğini savunmuş ve bu konuda birçok çalışma yapmıştır.⁴⁹

4.1.1.Sanat ve Tıp

Ünver, sanatın sadece estetik bir değer taşımadığını, aynı zamanda psikosomatik tedavi açısından önemli bir iyileştirici rol oynadığını savunmuştur. Sanatın, hastaların moral ve motivasyonlarını artıran bir güç olduğuna inanmış ve bu doğrultuda sanat terapilerinin sağlık pratiğine dahil edilmesini önermiştir. Bu yaklaşımı, tedavi sürecinde hastaların sadece fiziksel değil, duygusal ve zihinsel sağlıklarını da göz önünde bulundurmayı amaçlayan holistik bir anlayışla ilişkilendirilebilir. Ünver, hastaların ruhsal iyileşmelerini desteklemek amacıyla sanat terapisi yöntemlerinin kullanılmasının gerektiğini savunmuştur. Sanatın iyileştirici gücünden yararlanarak hastaların iyileşme

⁴⁸ Ali Haydar Bayat, "Osmanlı Devleti'nde Hekimbaşılık Kurumu ve Hekimbaşılar", *KAM*, XI/4 (1982): 51, 56.

⁴⁹ Timur Hammond, "Conjunctions Of Islam: Rethinking The Geographies Of Art And Piety Through The Notebooks Of Ahmet Süheyl Ünver", *Cultural Geographies* 30.3 (2023): 355-372.

süreçlerinin hızlandırılabileceğine inanan Ünver, sanatın tedavi edici etkilerini birçok hasta üzerinde uygulamıştır.⁵⁰

4.2.Feridun Nafiz Uzluk

Tıp ve kültür tarihiyle ilgilenen Feridun Nafiz Uzluk (1902-1974), Fransızca ve Almanca'nın yanı sıra Farsça ve Arapça'yı da iyi derecede öğrendi. Bilim adamı kimliği, Türk-İslam eserlerine olan ilgisi Doğu ve Batı dillerini iyi bilmesi nedeniyle yurt içi ve yurt dışında pek çok bilim adamı, yazar ve sanatçıyla temas kurmuş, kongrelere katılmıştır. Almanya, Fransa, İngiltere, Hollanda, Libya, İran ve Avusturya'da çalışma ve araştırmalar yaptı.⁵¹

Çok yönlü kişiliği ile Feridun Nâfiz Uzluk, hayatı ve eserleriyle geçmiş ile gelecek arasında güçlü bir bağ kurmuştur. Anadolu insanını kökenleri ve dinamikleriyle tanımladı ve tanıttı. Osmanlı tıbbı ve İslam dünyasında tıbbın nasıl geliştiği, bu gelişmelerin diğer kültürlerle olan etkileşimleri üzerine yaptığı araştırmalar, dönemin tıbbi bilgi ve uygulamalarına ışık tutmuştur. Feridun Nafiz Uzluk'un eserleri arasında tıp, tıp tarihi, deontoloji, Mevlevilik ve Selçuklu-Osmanlı tarihi üzerine önemli çalışmalar bulunmaktadır.⁵²

Uzluk'un başlıca eserleri şunlardır:

- *Osmanlı Tababeti*; Osmanlı döneminde tıbbi uygulamaların nasıl işlediğine dair derinlemesine bir inceleme sunar. Bu eser, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki tıp pratiğinin temel yönlerini ele alır.

- *İslam Tıbbının Osmanlıya Etkisi*; İslam tıbbının Osmanlı medeniyeti üzerindeki etkilerini analiz eder, aynı zamanda tıbbi geleneklerin nasıl evrildiği ve diğer kültürlerle etkileşimleri hakkında önemli bilgiler sunar.

- *Türk Tıp Tarihi Araştırmaları*; Türk tıbbının gelişimini ve kökenlerini araştıran bu eser, tıbbın Osmanlı'dan Cumhuriyet dönemine geçiş sürecinde yaşanan dönüşümü anlamamıza yardımcı olur.

Bu bağlamda, Uzluk'un eserleri, tıp tarihini akademik olarak ele alırken, aynı zamanda tıbbi uygulamaların kültürel etkileşimler ve tarihsel süreçlerle nasıl şekillendiğini anlamamıza katkıda bulunmaktadır.

⁵⁰ Bahadır Kurt, "Süheyl Ünver'in Kütahya Defterleri", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 65 (Temmuz 2020): 339-42.

⁵¹ Abdullah Burgu, "Feridun Nâfiz Uzluk'un Selçuklu Tarihçiliğine Katkıları." *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi* 9 (2018): 72-93.

⁵² Mevlüt Günler, "Mevlevî Bir Hekimin Tarihsel İzdüşümü Feridun Nâfiz Uzluk (1902-1974)", *Dört Öge*, 24 (2023): 155-164.



Sonuç

Türk tıbbi tarihindeki bütüncül sağlık anlayışının evrimini ve farklı kültürlerin bu anlayışa nasıl katkı sağladığını bir bütün olarak ele almak önemlidir. Türk tıbbi, fiziksel sağlığın ötesinde, ruhsal, psikolojik ve sosyal boyutları da göz önünde bulunduran bir yaklaşımı tarihsel süreç boyunca benimsemiştir. Bu, sadece hastalıkların fiziksel semptomlarıyla ilgilenmekle kalmayıp, aynı zamanda bireyin tüm yönlerini ele alan bir sağlık anlayışını ifade etmektedir.

Türk tıbbi tarihinin başlangıcından itibaren, sağlık anlayışı bireyin sadece biyolojik bir varlık olarak değil, aynı zamanda sosyal ve manevi yönleri olan bir bütün olarak ele alınmıştır. Antik Yunan'dan başlayarak Hipokrat ve Aristoteles'ten aldıkları, sağlığı sadece bedenle sınırlamayan bir bakış açısını geliştirmiş, hastalıkların hem fiziksel hem de ruhsal kökenlere dayandığını savunmuşlardır. Bu erken dönem tıbbi yaklaşımlar, sağlık ve hastalık kavramlarını fiziksel, ruhsal ve toplumsal etkileşimlerle şekillendirmiştir.

Türklerin İslamiyet'e girişi ile, Hz. Muhammed'in öğretileri, sağlık ve hastalıkların sadece biyolojik boyutlarını değil, aynı zamanda manevi ve ruhsal boyutlarını alma anlayışlarını pekiştirmiştir. Tıbb-ı Nebevi anlayışı, hastalıkların tedavisinde ilaçlarla beraber tedavi sürecinde bireyin ruhsal ve manevi yönlerinin göz ardı edilmemesi gerektiğini savunmaktadır. Bu bütüncül yaklaşım, özellikle Râzî ve İbn-i Sina gibi tıp bilginlerinin katkılarıyla daha da sistematize edilmiştir. Râzî, hastalıkların psikolojik faktörlerden etkilendiğini belirterek psikososmatik tıbbın ilk örneklerini sunmuş, İbn-i Sina ise beden ve ruh arasındaki dengeyi korumanın önemini vurgulamıştır.

Osmanlı dönemi ise Türk tıbbının daha da olgunlaştığı bir dönemdir. Bu dönemde, Hacı Paşa, Sabuncuoğlu Şerefeddin gibi tıp bilginleri hastaların tedavisinde sadece biyolojik faktörleri değil, aynı zamanda psikolojik ve sosyal faktörleri de göz önünde bulundurmuşlardır. Akşemseddin, biyopsikososyal sağlık modeline benzer bir yaklaşım benimsemiş ve şifa anlayışını sadece fiziksel tedaviyle sınırlamamıştır. O dönemde tıbbın manevi ve psikolojik yönlerinin tedavi sürecine dahil edilmesi, modern tıbbın anlayışından önce gelen bir bütüncül bakış açısını yansıtmaktadır. Ayrıca, Osmanlı'da müzik terapisi gibi uygulamalar, hastaların ruhsal ve psikolojik iyileşmesini hedeflemiş, bu da bütüncül sağlık anlayışının bir parçası olarak kabul edilmiştir.

Cumhuriyet dönemi ile tıp biliminin daha bilimsel bir temele dayalı hale gelmesi, biyomedikal modelin öne çıkmasına neden olmuştur. Ancak, bu dönemde de önceki geleneklerden izler görmek mümkündür. Ahmet Süheyl Ünver ve Feridun Nafiz Uzluk gibi tıp tarihçileri, geleneksel tıbbın bütüncül yaklaşımlarını inceleyerek modern tıpla birleştirmeye çalışmışlardır. Ünver'in sanatın iyileştirici gücüne olan ilgisi, modern tıbbın yanında sanatsal terapilerin de önemli bir yer tuttuğunu göstermektedir. Bu da Türk tıbbının insan sağlığını sadece biyolojik bir durum olarak değil, duygusal, sosyal ve ruhsal

bir bütün olarak ele almayı sürdüren bir geleneği koruduğunu ortaya koymaktadır. Bu tarihi süreçte Tıp bilginlerinin saat, edebiyat, estetik ve dil gibi alanlardaki birikimi, biyopsikososyal modelin üç ana boyutunun (biyolojik, psikolojik, sosyal) daha bütüncül bir şekilde ele alınmasını sağlar. Bu tür bir birikim, tıbbın yalnızca bir biyolojik bilim değil, aynı zamanda insanın bütünsel doğasını kucaklayan bir sanat olduğunu da gösterir

Sonuç olarak, Türk tıbbı, tarihsel süreç boyunca sağlık ve hastalık anlayışını, fiziksel, ruhsal ve sosyal etkileşimlerle şekillenen bir bütüncül model üzerinden geliştirmiştir. Bu yaklaşım, modern tıbbın temel taşlarının atılmasında etkili olmuş ve günümüzde bile sağlık anlayışına bütüncül bir perspektif sunmayı sürdürmüştür. Bu yaklaşımın Türk tıp tarihindeki bazı uygulamaları ve örnek şahsiyetleri kronolojik olarak verilmesi açısından bu çalışma literatüre önemli bir katkı sağlamaktadır.

Kaynakça

- Abdullahi Osman el-Tom. "Healing". *Encyclopedia of Islam and the Muslim World* (ed. R. C. Martin) I (2004), 294-296.
- Acar, H. V. "Tibet Tıp Kaynaklarına Göre Orta Asya Türk Tıbbı". *Lokman Hekim Dergisi* 5/3 (2015):115-123.
- Bayat, Ali Haydar. "Osmanlı Devleti'nde Hekimbaşılık Kurumu ve Hekimbaşılar", *KAM*, XI/4 (1982), s. 51, 56.
- Bayat, Ali Haydar. *Tıp Tarihi*. Genişletilmiş 3. Baskı, İstanbul : Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği, 2016.
- Baykuzu, Tilla Deniz. "İslamiyet Öncesi Dönemde İlk Türk Hekimleri". *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/ 9 (Ocak 2023), 83-90. <https://doi.org/10.53718/gttad.1180997>.
- Baykuzu, Tilla. "Şifacı Buddha Bhaisacyaguru 'Otacı İliği Bodisatav'". *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 7/ 1 (Haziran 2022), 42-63. <https://doi.org/10.56252/turktarars.1067036>.
- Biruni, Ebu Reyhan. *Kitab al-Saydana fi al-Tibb (Pharmacology in Medieval Islamic Medicine)*. Leiden: Brill Publishers, 1987.
- Biruni, Ebu Reyhan. *Kitab fi Tahqiq ma li'l-Hind (On India)*. London: Royal Asiatic Society, 1910.
- Burgu, Abdullah. "Feridun Nâfiz Uzluğ'un Selçuklu Tarihçiliğine Katkıları". *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi* 9 (2018): 72-93.
- Büyükaslan, A. "Sağlık İletişiminde Sektörel Tespitler". *Erciyes İletişim Dergisi* 5/3 (2018), 2-10. <https://doi.org/10.17680/erciyesakademia.313921>



- Cengiz, F. (2015). "İslam Tıp Tarihinde Râzî ve Etkileri". *Journal of Islamic Studies* 5/2 (2015), 123-140.
- Clark, D. M.. *Cognitive Therapy and Emotional Disorders*. New York: Springer, 2003.
- Çelikkol, Suat. "Ebû Bekir Râzî'de Ruh Sağlığı: Aklın Önemi", *Bilimname* 51 (2024), 287-312. <https://doi.org/10.28949/bilimname.1396158>
- Doufas, A. G., & Saidman, L. J. "Hypnosis and Anesthesia: Past and Present". *Best Practice & Research Clinical Anaesthesiology* 24/1 (2010), 71-82.
- Doygun, Meryem. "İsmâil Cürcânî'nin Zâhîre-i Hârizmşâhî (ذخیره خوارزمشاهی) Adlı Eserinde Humma-yi Yevmî (حمى يومى)". *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 6.1 (2023): 212-230.
- Dunn, P. M. "Aristotle (384-322 BC): Philosopher and Scientist of Ancient Greece". *Archives of Disease in Childhood-Fetal and Neonatal Edition* 91/1 (2006), F75-F77.
- Engel, G. L. "The Need for a New Medical Model: A Challenge for Biomedicine". *Science* 196/4286 (1977), 129-136. <https://doi.org/10.1126/science.847460>
- Ergin, M. "Akşemseddîn'in Tıbbî Katkıları Ve Biyopsikososyal Şifa Anlayışı". *Türk Tıp Tarihi Araştırmaları* 20/3 (2013), 78-91.
- Ergin, M. *Edip Ahmet Yüekneki'nin Ahlakî Öğretileri ve Türk Toplumuna Etkisi*. Konya: İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018.
- Gutas, Dimitri. *Avicenna And The Aristotelian Tradition: Introduction To Reading Avicenna's Philosophical Works*. Leiden: Brill, 2001.
- Gutas, Dimitri. *Greek Thought, Arabic Culture*. London: Routledge, 2001.
- Günay, Nasuh. "Bîrûnî'nin Dinler Tarihi'ne Katkısı." *Milel ve Nihal* 10.3 (2013): 85-110.
- Günler, Mevlüt. "Mevlevî Bir Hekimin Tarihsel İzdüşümü: Feridun Nâfiz Uzluk (1902-1974)". *Dört Öge* 24 (2023), 155-164. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.
- Gürkan, F. "Biruni ve Doğu Tıbbındaki Yeri". *Türk Tıp Tarihi Araştırmaları* 9/2 (2008), 45-57.
- Hammond, Timur. "Conjunctions Of Islam: Rethinking The Geographies Of Art And Piety Through The Notebooks Of Ahmet Süheyl Ünver". *Cultural Geographies* 30.3 (2023): 355-372.
- Harmancı, E., & Akpınar, A. "On Beşinci Yüzyıl Anadolusundan Bir Beslenme Kuramı: Hekim Şîrvânî'nin Sultâniyye Adlı Eseri". *Türkiye Klinikleri* 2/3 (2009), 67-74.
- İnayet, Alimcan. "Uygur Şamanları ve Pratikleri Üzerine." *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi* 1 (2013): 43-55.

- Jaiswal, Yogini S. ve Leonard L. Williams, "Ayurveda'ya Bir Bakış - Hint Geleneksel Tıbbının Unutulmuş Tarihi Ve İlkeleri", *Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp Dergisi* 7.1 (2017): 50-53.
- Kaygusuz, Sedat ve Özdeş, Emre. "Prof. Dr. Fuat Sezgin Ve İslam'da Bilim, Teknik Ve Tıbbı Bakış". *The Journal of Kırıkkale University Faculty of Medicine* 21/ 3 (Aralık 2019): 432-45. <https://doi.org/10.24938/kutfd.668034>.
- Kurt, Bahadır. "Süheyl Ünver'in Kütahya Defterleri". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 65 (Temmuz 2020): 339-42.
- Malik, Fazlurrahman. *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp Değişim ve Kimlik*, çev. Adnan Bülent Baloğlu-Adil Çiftçi, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2016.
- Montgomery, Richard. "Avicenna And The Canon Of Medicine: The Basis Of Modern Medical Practice". *History of Medicine Journal* 10/3 (1997), 180-198.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Science And Civilization in Islam*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- Orhan, Abdullah Taha. "Yeni Bulgu ve Yorumlar Işığında Akşemseddin'in Halifesi Abdurrahim Karahisârî'nin Biyografisi". *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 2.2 (2019): 43-74.
- Özdoğan, Özdoğan. "Kanser Hastası ve Ailesine Manevi Bakım". Ed. Çay Şenler F. *Onkolojide Palyatif Bakım*. 1. Baskı. *Türkiye Klinikleri* (2020):52-58
- Parasuraman, Subramani, Gan Siaw Thing, and Sokkalingam Arumugam Dhanaraj. "Polyherbal Formulation: Concept Of Ayurveda", *Pharmacognosy reviews* 8.16 (2014): 73.
- Polat, Hulusi. "Atebetü'l Hakayık Ve Risâletü'n-Nushiyye'de İşlenen Ortak Değerlere Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım". *Güncel Yaklaşımlar Işığında Karşılaştırmalı Edebiyat Çalışmaları* (2022): 97.
- Pormann, P. E., & Savage-Smith, E. "Avicenna's Contributions To Medieval Islamic Medicine". *Islamic Science Review* 15/2 (2007), 122-140.
- Richter-Bernburg L. "Abu Bakr Muhammad Al-Razi's (Rhazes) Medical Works". *Medicina Nei Secoli* 6/3 (1994), 77-92.
- Richter-Bernburg L., "Abu Bakr Muhammad al-Razi's (Rhazes) medical works", *Medicina Nei Secoli* 6/3 (1994), 77-92.
- Sabuncuoğlu, Şerafeddin. "Cerrahiyetü'l Haniyye". *Medicine* 52.6 (2003): 1449-1454.
- Sayılı, A. *İslam Dünyasında Bilim Ve Teknik*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1982.



- Sezer Korucu, K., Çalışkan Söylemez, Ş., & Oksay, A. "Biyopsikososyal Yaklaşım ve Gelişim Süreci". *Süleyman Demirel Üniversitesi Vizyoner Dergisi* 12/30 (2021), 689-700. <https://doi.org/10.21076/vizyoner.780418>
- Sezgin, Fuat. (2010). *İslam'da Bilim ve Teknik: Tıp Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Sharma, H., & Clark, C. *Contemporary Ayurveda: Medicine and Research in Maharishi Ayur-Veda*. Churchill Livingstone, 2012.
- Şehsuvaroğlu, B. N. "Anadolu'da Türkçe İlk Tıp Eserleri". *İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası* 20/3 (1957), 87-93.
- Şeşen, R. "Orta Çağ İslam Tıbbında El-Cürçânî'nin Yeri". *Türk Tıp Tarihi Araştırmaları* 6/2 (1990), 45-58.
- Tarık, Ramazan. "Türkiye'de Takrîbü'l-Mezâhib Alanında Yapılan Çalışmaların Değerlendirilmesi." *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8.2 (2019): 605-620.
- Uğur, A. *Türk Tıp Tarihi Üzerine Makaleler*. İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi Yayınları, 2016.
- Uğurlu, Mehmet Cemil. "Büyük Bir Bilim Tarihçisi Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı (1913-1993)." (1996): 453-482.
- Unat, Yavuz. "Osmanlı Teknolojisine Genel Bir Bakış" Osmanlı Cilt 8, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Widiana, I. Wayan. "Filsafat Cina: Lao Tse Yin-Yang Kaitannya Dengan Tri Hita Karana Sebagai Sebuah Pandangan Alternatif Manusia Terhadap Pendidikan Alam", *Jurnal Filsafat Indonesia* 2.3 (2019): 110-123.
- Winkelman, Michael. "Şamanizm İncelemelerine Yanıt. Bilinç ve İyileşmenin Nöral Ekolojisi". *Ritüel Çalışmalar Dergisi* 18.1 (2004): 119-128.
- Yavuz, Mustafa. "Lichens in al-Biruni's Kitab al-Saydanah fi al-Tibb". *Early Science and Medicine* 25.2 (2020): 152-172.
- Yıldız, M. A. "Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2016), 212-225. 225,
- Zahoor, A., & Haq, Z. "Al-Biruni: The Pioneer Of Comparative Scientific Methods". *Journal of Islamic Science* 12/1 (1997), 15-30.



Journal of Analytic Divinity
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/jad>
E-ISSN: 2602-3792
9/1 (2025), 24-41



Erdem (Virtue) Etiği ve Mutlulukçu (Eudaimonist) Etik Oluşu Bakımından Adam Smith'in Ahlak Teorisinin Analizi

Analysis of Adam Smith's Moral Theory in Terms of Virtue Ethics and Eudaimonist Ethics

Esin Karaüzümcüoğlu

Doktora, Dokuz Eylül Üniversitesi, SBE, Felsefe ve Din Bilimleri
PhD. (Cand). Dokuz Eylul University, Institute of Social Sciences, Department of
Philosophy and Religious Sciences, İzmir/Türkiye

E-Posta: esinkaruzum@hotmail.com

ORCID ID: 0009-0006-6119-3717

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 09 Eylül/September 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 7 Ocak/January 2025

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran/June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Yaz/Summer

DOI: jad.1546470

Cite as / Atıf: Karaüzümcüoğlu, Esin. "Erdem (Virtue) Etiği ve Mutlulukçu (Eudaimonist) Etik Oluşu Bakımından Adam Smith'in Ahlak Teorisinin Analizi". *Journal of Analytic Divinity*, 9/1, 2025, 24-41.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Esin Karaüzümcüoğlu)

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

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

Yazar Katkıları / Author Contributions: Esin Karaüzümcüoğlu %100

Web: <http://dergipark.org.tr/jad> | **e-mail to:** editorjand@gmail.com



Öz

Adam Smith tarafından “The Theory of Moral Sentiments” (Ahlâkî Duygular Kuramı) adlı eserde geliştirilen etik yaklaşımı, erdem (virtue) etiği ve mutlulukçu (eudaimonist) etik oluşu bakımından analiz etmeyi amaçlayan bu makalede öncelikle Smith'in ahlak teorisi genel hatlarıyla incelenmiştir. Ardından erdem etiğinin ve mutlulukçu etiğin karakteristik özellikleri tespit edilmiştir. Erdem etiğinin klasik ve modern olmak üzere iki yorumu bulunmaktadır. Smith kendi ahlak sistemini klasik erdem etiğinin başlıca temsilcileri olan Platon ve Aristoteles'in ahlak sistemleriyle ilişkilendirir. Antik Yunan felsefesinin bir ürünü olan erdem etiği ve mutlulukçu etiğin birbiriyle önemli bağlantıları bulunmaktadır. Klasik dönemde bu iki yaklaşımı en kapsamlı biçimde ele alan filozof Aristoteles'tir. Dolayısıyla araştırmamızda Smith'in ahlak anlayışı söz konusu etik yaklaşımlar bağlamında değerlendirilirken ağırlıklı olarak Aristoteles'in görüşleriyle karşılaştırılmıştır. Bu çalışmada “Adam Smith'in ahlak teorisinin Aristoteles'in ahlak anlayışında bütünlüklü bir şekilde görülen eudaimonist karakteristikte bir anlayış olduğu” savunulmaktadır. Bu hipotez literatürde daha önce ele alınmadığından, araştırmamız bu alandaki literatüre katkı sağlayabilecek özgün bir çalışmadır.

Anahtar kelimeler: Adam Smith, Ahlak Teorisi, Erdem Etiği, Eudaimonist Etik, Mutluluk, Aristoteles.

Abstract

This article aims to analyze the ethical approach developed by Adam Smith in his work “The Theory of Moral Sentiments” in terms of virtue ethics and eudaimonist ethics. First, Smith's moral theory is examined in general terms. Then, the characteristic features of virtue ethics and eudaimonist ethics are determined. Virtue ethics has two interpretations: classical and modern. Smith associates his own moral system with the moral systems of Plato and Aristotle, the main representatives of classical virtue ethics. Virtue ethics, a product of ancient Greek philosophy, and eudaimonist ethics have important connections with each other. Aristotle is the philosopher who addressed these two approaches most comprehensively in the classical period. Therefore, in our research, Smith's understanding of morality is evaluated in the context of these ethical approaches and is mainly compared with Aristotle's views. In this study, it is argued that “Adam Smith's moral theory is an understanding with eudaimonist characteristics that is seen in Aristotle's understanding of morality in a holistic manner.” Since this hypothesis has not been addressed in the literature before, our research is an original study that can contribute to the literature in this field.

Keywords: Adam Smith's Moral Theory, Virtue Ethics, Eudaimonist Ethics, Happiness, Aristotle.

Giriş

Adam Smith (1723-1790) ahlak felsefesi yani etik hakkındaki düşüncelerini, 1759 yılında basılan *The Theory of Moral Sentiments or An Essay towards an Analysis of the Principles by which Men Naturally Judge Concerning the Conduct and Character, First of Their Neighbours, and Afterwards of Themselves* (Ahlakî Duygular Kuramı) isimli eserinde ortaya koymuştur.¹ Bu eserde Smith insanların, tutum ve eylemlerini düzene sokma konusunda doğa tarafından desteklendiklerini ve ahlaki melekelerle (*moral faculties*) donatıldıklarını savunur.

Smith kuramını insan doğasına dair gözlemlerine dayandırmaktadır. Bilindiği üzere Aristoteles de ahlakla ilgili görüşlerini insan doğasına dair gözlemlerinden hareketle ortaya koymuştur. Smith'in kuramı natüralist gerekçelendirmelerle belirginleşen bir teoridir. Olguya yapılan yoğun vurgu neticesinde insanî zaafaların normalleştirilmesi, natüralist etik teorilerin düştüğü tehlikelerden biridir. Smith sistemini insan doğasından hareketle ortaya koymasına rağmen böyle bir tehlikeye düşmemektedir. Çünkü Smith'in oluşturduğu bu sistemde insan doğası birkaç katmandan oluşur. En alt düzeyde kişi kendi bireysel çıkarından yola çıkarak eylemde bulunur. Bu aşamada ahlaki öznenin eylemi egoist duygular tarafından belirlenir. Bireysel ve toplumsal çıkarların kesiştiği noktalar ahlakî faili tarafsız gözlemcinin duygusuyla özdeşleşme yönünde iter. Smith'in terminolojisinde "tarafsız gözlemci" (*impartial spectator*) kavramı, kâr-zarar ve öfke-sevgi bağlamında nötr yani yansız ve hipotetik bir dış gözdür. Tarafsız gözlemci kavramı *The Theory of Moral Sentiments*'ta tarafsız muhakeme (*impartial judge*), kayıtsız seyirci (*indifferent by-stander*), samimi ve yansız ışık (*candid and impartial light*) gibi farklı ifadelerle de kullanılmıştır. Bu kullanımların her biri Smith tarafından ifade edilmek istenen "kişinin kendi eylemlerini bir ödev duygusuyla kendisinin yargılayabilmesi" düşüncesini işaret eder.² Tarafsız gözlemci bireyin ahlâkî yargılarını ve karakterini dönüştürmeye önce toplumun sesi olarak başlar; daha sonra içselleştirilirse kişinin, toplumundan bağımsız bireysel bir ahlak geliştirmesi için gerekli zemini sağlar. Hatta tarafsız izleyici içselleşip olgunlaştığında, birey için toplumun ahlaki hatalarını eleştirme konusunda dayanak olabilecek bir değerlendirme kaynağına dönüşebilir.

Smith'e göre toplumsal bir varlık olan insan, öz değerlendirme yapabilmek için başkalarıyla iletişim halinde olmaya ihtiyaç duyar. İnsanlar tavırlarıyla birbirlerine ayna tutarlar ve karşıdan nasıl göründüklerini, nasıl bir izlenim bıraktıklarını görmelerini sağlarlar. Aslında bu yansıtmanın bireye en önemli katkısı, kendi hakkındaki taraflı bakış ve görüşünün kabuğundan çıkıp başkalarının gözüyle kendini görebilme olanağı sağlıyor oluşudur. Aynadaki görüntümüz bizi hoşnut ederse memnun oluruz. Bu memnuniyet bizi

¹ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (New Rochelle: Arlington House, 1969), v.

² Gökhan Murteza, *Adam Smith'te İktisat ve Ahlak Sorunları* (İstanbul: Doktora Tezi, 2012), 96, 97.



daha özgüvenli kılar. Böylece başkalarının övgü ve eleştirilerine de daha kayıtsız oluruz. Zira başkaları bizi yanlış anlasa ya da yanlış tanıtsa bile “tasvibe doğal ve uygun bir özne” olduğumuzun farkındayızdır.³ Görüldüğü gibi Smith bireyin özgüvenini özeleştiriden hareketle inşa etmektedir. Kişi bu aşamada toplumsallığıyla bireyliğini “uygun” bir biçimde birleştirir; fakat kendi içinde bölünmüş bir yapıdadır.⁴ Bu bölünmüş yapının bileşenleri yargılayan ben ve yargılanan bendir.

Tam bu noktada Smith'in ahlak anlayışında birey bir sıçrama ortaya koymalıdır. İnsan kardeşlerimizin tasvibine yönelik arzumuz ve tenkitlerinden sakınmamızla belirginleşen dış güdümlü motivasyonumuz bu aşamada otantik bir zemine kayar. Çünkü Smith'e göre bütün bunlar bireyi toplumu için “makbul bir özne” kılma konusunda yeterli değildir. Bu nedenle Doğa insana onaylanacak eylemlerin bilinçli ve irade sahibi öznesi haline gelme arzusunu da vermiştir.⁵

Başkalarının bizi gördüğü ışıktaki yahut her şeyi bilselerdi bizi görecekları ışıktaki görürsek, kendimizi düzeltmemiz kaçınılmaz olur. Aksi takdirde bu görüntüye katlanamayız. Kendimizi başkalarının bizi gördüğü ışıktaki görebilmemizin önündeki engel ise egoist tutkularımız nedeniyle kendimizi kandırmamızdır.⁶ Eylemleri egoist duyguları tarafından belirlenen bir insanın erdemlerle eylemde bulunmaya başlaması başkalarının duygularıyla kurduğu sempati sayesinde oluşur. Sempati başkalarıyla kurduğumuz duygudaşlığı ifade eder.⁷ Smith'in terminolojisinde kilit bir role sahip olan “sempati” kavramı genelde “empati” olarak açıklanmaktadır. “Empati” sözcüğünün İngilizceye 19. yüzyılda girdiğini göz önünde bulundurursak, Smith'in neden “empati” değil “sempati” sözcüğünü kullandığını anlayabiliriz.⁸ Biz bu araştırmada Smith'in bu kavramını ifade etmek için “sempati” ya da “empati” yerine Türkçe “duygudaşlık” sözcüğünü kullanacağız.

İnsanın karşılıklı ilişkilerinde duygudaşlık hayli önemli bir role sahiptir. Smith'e göre sosyal bir ilişkinin içerisinde deneyimlenen duygudaşlık ile ahlaki eylemlerin ortaya çıkışı birbiriyle ilişkilidir. Çünkü duygularımızın başkalarının duygularında karşılık bulması hazzı, karşılık bulmaması ise acıya yol açar. Eylemlerimizin başkasında karşılık bulması ise acılarımızı yatıştırır.⁹ Bu da bizi davranışlarımızda başkalarının yargılarını dikkate almaya ve kendimize onların gözünden bakmaya sevk eder. Başkalarının tutum ve davranışlarını değerlendirirken de kendimizi onların yerine koyarız. Eğer onları harekete geçiren duygu ve tutkularla tam bir duygudaşlık kurabiliyorsak, eylemlerini uygun bulup onaylarız;

³ Adam Smith, *Ahlakî Duygular Kuramı*, çev. B. Tartıcı (İstanbul: Liber Plus Yayınları, 2017), 163.

⁴ Adam Smith, *Ahlakî Duygular Kuramı*, çev. B. Tartıcı (İstanbul: Liber Plus Yayınları, 2017), 164.

⁵ Adam Smith, *Ahlakî Duygular Kuramı*, çev. D. Kızılay (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 174.

⁶ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (New Rochelle: Arlington House, 1969), 223.

⁷ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (New Rochelle: Arlington House, 1969), 5.

⁸ C. Hodder, *A Structured Approach to the Adam Smith Problem* (White Rose: eTheses Online), 46.

⁹ Adam Smith, *Ahlakî Duygular Kuramı*, çev. B. Tartıcı (İstanbul: Liber Plus Yayınları, 2017), 27.

kuramazsak uygunsuz bulup onaylamayız. Kendi duygu ve tutkularımızı değerlendirirken de tıpkı başkalarının davranışlarına bakıyor gibi kendimize belli bir mesafeden bakmıyorsak objektif olamayız. Bu nedenle bunu başarabilmek için kendi tavırlarımıza başkalarının bakış açısından bakmamız gerekir.¹⁰ Böylece kendi duygu ve eylemlerimizi “adil ve tarafsız bir izleyici”nin gözüyle değerlendirebilme şansımız olur. Örneğin bir insan için kendi mutluluğu ve çıkarları en önemli şey olsa da başkaları için herhangi bir insanın mutluluğu ve çıkarı kadar değerlidir ve diğer insanların mutluluğundan ve çıkarından daha değerli değildir. Kendisi başkalarının mutluluğunu nasıl değerlendiriyorsa başkaları da onun mutluluğu hakkında benzer bir değerlendirmeye sahiptir. Bu yüzden kişi kendi değerlendirmesinden hareketle başkalarının da onun mutluluğunu nasıl değerlendireceğini bilebilir. Böylece kibrinin ortaya çıkardığı küstahlıklarını dizginlemesi ve davranışlarını tarafsız gözlemcinin paylaşacağı bir düzeye çekmesi gerektiğini anlar.¹¹

İnsanı erdemlerle ilişkili kılan en temel unsur vicdandır. Vicdan kişiye tarafsız izleyicinin gözüyle kendine ve olaylara bakabilme olanağını sağlar.¹² İnsan, vicdanı aracılığıyla, vekili olarak yaratıldığı Tanrı’nın yüreğini duyumsayabilir.¹³ Ancak Smith erdem duygusunu destekleyen bütün unsurlara rağmen insanın bencillik ve kendini kandırma yönündeki zaaflarının dizginlenip pozitif bir yöne kanalize edilmesi, hassas bir eğitimden geçmiş olmayı gerektirmektedir.¹⁴ Aksi durumda kişinin çabucak bu zaaflarına kapılması çoğunlukla kaçınılmazdır.

Smith’in ahlak teorisi hakkında bu kısa girişin ardından erdem etiği ve eudaimonist etik bağlamında değerlendirmeye geçebiliriz. Bu değerlendirmelerde ve araştırmanın genelinde nitel araştırma yöntemi olan doküman inceleme tekniği kullanılacaktır. Söz konusu yöntemin seçilmesinin nedeni, araştırmanın problemi ve örneklem türü için en uygun yöntem olmasıdır. Çalışmamız nitel araştırma sürecine ve nitel araştırma metodolojisine uygun olacak biçimde, verilerin toplanmasıyla başlayacak ve toplanan verilerin analiziyle ulaşılan tümevarımla sonuçlanacaktır.

1. Erdem Etiği Bağlamında Smith’in Ahlak Teorisinin İncelenmesi

Erdem etiği iyi hayatın ne olduğuna ve insanların nasıl birer birey olmaları gerektiğine odaklanır. Bu etik yaklaşım ahlaki ilkelere, ödevlere, yükümlülöklere ve sonuçlara birincil önem atfetmez. Erdem etiği bireyin ahlaki yaşamının toplumdan kopuk oluşmadığına vurgu yapar. Erdemler toplumsal yaşamın içinde edinilir ve devamlılıkları için de başkalarının teşvik ve desteği gerekir. Erdem etiği ahlaki öznenin duygularına ve

¹⁰ Adam Smith, *Ahlakî Duygular Kuramı*, çev. B. Tartıcı (İstanbul: Liber Plus Yayınları, 2017), 161.

¹¹ Adam Smith, *Ahlakî Duygular Kuramı*, çev. B. Tartıcı (İstanbul: Liber Plus Yayınları, 2017), 124.

¹² Adam Smith, *Ahlakî Duygular Kuramı*, çev. B. Tartıcı (İstanbul: Liber Plus Yayınları, 2017), 182.

¹³ Adam Smith, *Ahlakî Duygular Kuramı*, çev. B. Tartıcı (İstanbul: Liber Plus Yayınları, 2017), 184.

¹⁴ Adam Smith, *Ahlakî Duygular Kuramı*, çev. B. Tartıcı (İstanbul: Liber Plus Yayınları, 2017), 192.



onun başkalarına yönelttiği duygusal alakaya önem verir.¹⁵ Zaman zaman Yunanca arete (erdem) sözcüğünden yola çıkılarak "aretaik etik" olarak da adlandırılan klasik erdem etiği¹⁶ Yunan düşünce geleneğinin bir ürünü olup hoca-öğrenci silsilesiyle Sokrates, Platon ve Aristoteles tarafından oluşturularak olgunlaştırılmıştır.¹⁷ Bu araştırmada Smith'in ahlak teorisini erdem etiği ve eudaimonia bağlamında değerlendirirken, klasik dönemde bu iki teoriyi en kapsamlı hale getiren filozof olması nedeniyle Aristoteles'in etik yaklaşımı referans alınacaktır. Smith'in ahlak anlayışını erdem etiği çerçevesinde değerlendirdiğimizde elde ettiğimiz bulgular şunlardır:

Aristoteles'e göre insanın işini yani işlevini (*ergon*) bilirsek eudaimoniayı tanımlamamız mümkün olur.¹⁸ Her şeyin bir fonksiyonu vardır. Buradan hareketle akıl yürüten Aristoteles, insanın asli fonksiyonunu araştırır ve bunun "ruhun/nefsin rasyonel bir ilkeyi ima eden eylemleri ya da etkinliği" olduğu sonucuna varır. İnsan bu işlevini iyi bir şekilde sergilediğinde mutlu olur. Aristoteles terminolojisinde insanın bu işlevini yerine getirmesinin adı kemâl (*mükemmellik/excellence*) anlamında erdemdir (*arete*).¹⁹ Nefsin akla uygun etkinliği sadece düşünmekten ibaret değildir. Aristoteles'e göre düşüncenin yönlendirdiği ölçüde gerçekliğe duyarlı eylemler de nefsin akla uygun faaliyetini yani erdemleri oluşturur.²⁰ Aristoteles'in erdem (*virtue*) etiğinde olduğu gibi Smith'in ahlak sisteminde de erdemler üst düzey bir meziyet ve fazilete işaret eder.²¹ Bir tavır, tutum ya da eylem bu mükemmellik fikrine ne kadar yakınsa o ölçüde erdemlidir:

*"Nasıl ki entelektüellik vasfının orta seviyesi yetenek gerektirmiyorsa, ortalama seviyedeki ahlakta da erdem aranmaz. Erdem mükemmeliyettir, olağandışı büyüklükte ve güzelliktedir, sıradan ve basit olanda bulunmaz. İyi olan erdemler öyle bir seviyede duyarlık içerirler ki sıra dışı ve beklenmedik incelikte ve hassasiyette olurlar ve bizi şaşırtırlar. Yüce ve saygıdeğer olan bu tür bir özdenetimle insan doğasının en zapt edilemez tutkularını bile alt edip insanı hayrete düşürebilirler."*²²

Aristoteles düşünce erdemi ve karakter erdemi olmak üzere iki tür erdemden söz etmektedir.²³ Aristoteles'in insan aklını da benzer biçimde teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayırdığını düşünürsek, erdemlerin bu sınıflamaya göre bölümlendiği söylenebilir. Buna göre düşünce erdemleri teorik aklın, karakter erdemleri ise pratik aklın bir

¹⁵ Ahmet Cevizci, *Etik-Ahlak Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 134, 135.

¹⁶ L. P. Pojman, *Ethical Theory: Classical and Contemporary Readings* (Belmont: Wadsworth Pub, 1998), 361.

¹⁷ Ahmet Cevizci, *Etik-Ahlak Felsefesi*, (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 136, 137.

¹⁸ Aristotle. *The Nicomachean Ethics of Aristotle*, trans. F. H. Peters (Kegan Paul Trench Trübner&Co., 1893), I, 7, 9-15.

¹⁹ Christine M. Korsgaard, "Aristotle on Function and Virtue", *History of Philosophy Quarterly* 3/3 (1986), 259-279, 259.

²⁰ Aristotle. *The Nicomachean Ethics of Aristotle*, trans. F. H. Peters (Kegan Paul Trench Trübner&Co., 1893), I, 7, 14.

²¹ Adam Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı*, çev. B. Tartıcı (İstanbul: Liber Plus Yayınları, 2017), 43.

²² Adam Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı*, çev. D. Kızılay (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 37.

²³ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*, çev. S. Babür (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2015), II, 1103a, 15.

karşılığıdır. Aristoteles düşünce erdemlerini karakter erdemlerinden daha üstün kabul eder.²⁴ Aristoteles'in düşünce ve karakter erdemi ayrımı Smith'te entelektüel ve ahlaki erdemler olarak karşımıza çıkar.²⁵

Aristoteles'in erdem etiği de dahil olmak üzere klasik etikteki dört temel erdeme (cardinal virtues) Smith tarafından da işaret edilir. Bu erdemler (kendine hakimiyet-bilgelik-şecaat-adalet) Smith'in ahlak sisteminde de önemli bir yere sahiptir. Bu ise Smith'in ahlak anlayışını Aristoteles'in erdem etiğine yaklaştıran bir diğer unsurdur. Smith'e göre gerçek istikrara ve kararlılığa sahip, dünyanın telaşı içinde büyük bir **kendine hakimiyet** okulunda iyice yetiştirilmiş **bilge** ve **adil** kişi, hiziplerin şiddetine ve adaletsizliğine ya da savaşın zorluklarına ve tehlikelerine bile maruz kalsa, pasif duygularını her fırsatta kontrol altında tutar; ister yalnız olsun ister toplum içinde olsun, hemen hemen aynı çehreyi taşır ve hemen hemen aynı şekilde etkilenir. Başarıda ve hayal kırıklığında, refahta ve sıkıntıda, dostların ve düşmanların önünde çoğu zaman bu **şecaati** sergileme durumunda olmuştur. Tarafsız izleyicinin, duyguları ve davranışları hakkında vereceği yargıyı bir an bile unutmaya cüret etmemiştir. Göğsündeki adama bir an olsun sırt çevirmeye teşebbüs etmemiştir. Kendisiyle ilgili her şeye bu büyük arkadaşının gözleriyle bakmaya iyice alışmıştır. Aslında sürekli bir model alma ya da model almaya çalışma zorunluluğu altında, yalnızca dışsal tavır ve davranışlarını değil, aynı zamanda elinden geldiğince içsel duygu ve hislerini bile bu müthiş ve saygıdeğer yargıcın düşüncelerine göre düzenleme alışkanlığı artık ona tamamen aşına bir hale gelmiştir. Bunun bir sonucu olarak da tarafsız izleyicinin duygularına uygun davranmakla yetinmez; onları gerçekten benimser. Tarafsız izleyiciyle adeta özdeşleşir ve kendisi neredeyse tarafsız izleyici haline gelir. Hatta davranışlarının bu büyük hakeminin onu hissetmeye yönlendirdiği duyguların dışına neredeyse hiç çıkmaz.²⁶ Tarafsız gözlemcinin duygusuyla tam özdeşleşme ve bu konuda iyice ustalaşma Smith'in sistemini erdem etiği ile yaklaştırmaktadır.

Görüldüğü üzere Smith insanın güçlerinin yetkinleşmesi sonucu oluşan dört temel erdemi kabul eder.²⁷ E. G. West *The Theory of Moral Sentiments*'a yazdığı Introduction'da Smith'in erdem anlayışını bu sıralama farklılığına rağmen Aristoteles etiğindeki altın orta düşüncesiyle ilişkilendirmektedir: "Aristotelesçi altın ortanın rehberliğine özel saygı gösteren bir felsefe ortaya koyan Smith, erdemin üç alt kümesi olan pratik bilgelik, katı adalet ve uygun yardımseverlik arasında bir dengenin gerekli olduğu konusunda ısrar

²⁴ H. Canfer & Z. Özcan, "Nikomakhos'a Etik Bağlamında Aristoteles'in Erdem Etiği", *Bursa: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (2020), 277-296, 279.

²⁵ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (New Rochelle: Arlington House, 1969), 315, 316.

²⁶ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (New Rochelle: Arlington House, 1969), 206. (Vurgular bize aittir)

²⁷ Adam Smith, *Ahlakî Duygular Kuramı*, çev. B. Tartıcı (İstanbul: Liber Plus Yayınları, 2017), 202.



eder. Ancak bu tür bir kazanım salt mekanik bir işlem değildir; yalnızca hayal gücüyle ve başkalarına karşı gerçek bir duyguyla elde edilebilir.”²⁸

Smith her tutkunun uygunluğunun belirli bir orta çizgide yani vasatta yattığının altını çizer. Bu orta, standart bir ölçüyü ifade etmez; çünkü her tutkuya göre değişir.²⁹ Tarafsız gözlemci “toplumsal bir altın ortanın, karşılıklı yaşanan ve deneyimlenen sebep ve sonuçları açısından, deney ve gözlemden, hayal gücü aracılığıyla soyutlanması ile ortaya çıkmış aşkın bir ahlaki yargı mekanizması” olarak tanımlanabilir.³⁰ Bu tanımlama Aristoteles'in “orta öğretisi” ile Smith'in ahlak anlayışı arasında şeffaf bir köprü kurmaktadır.

Aristoteles'in erdem etiğiyle Smith'in sistemi arasındaki bir diğer bağlantı pratik bilgelik erdeminde (*prudence*) gizlidir. Smith'in duygucu ahlak anlayışındaki bu erdem Aristoteles'in doğru akıl anlamında kullandığı “orthos logos” kavramıyla örtüşmektedir. Aristoteles orthos logosa uygun hareket etmeyi, riayet edilmesi gereken genel bir ilke olarak kabul eder.³¹ Bu kavrama Nikomakhos'a Etik'in ikinci kitabında yer verilmiştir. Smith pratik aklı/pratik bilgeliği mutluluk ve refahın (*comfort*) yaşam boyunca ilişkili olduğu sağlık, zenginlik, mevki, itibar gibi özelliklere gösterilen özen olarak kavramlaştırmaktadır. Doğanın insana öğütlediği öncelikli amaçlar yaşamın sürdürülebilmesi ve sağlığın korunmasıdır. Açlık, susuzluk, acı, haz, üşüme, sıcaktan bunalma gibi hislerimiz bu amaçları gerçekleştirebilmemiz için Doğanın kulağıımıza fısıldadığı derslerdir. Bu dersleri layıkıyla yerine getirebilmek için belli bir dikkat (*care*) ve öngörü (*foresight*) gerekmektedir. Böylece pratik bilgelik erdemi ortaya çıkabilir. Bu erdem cüretkâr olmaktan çok temkinlidir.³² Bu yüzden pratik bilgeliğe sahip insan çalışkan ve tutumludur. Henüz gerçekleşmemiş fakat gerçekleşecek daha uzun ve daha büyük bir rahat ve zevk için şu andaki rahatından ve zevklerinden vazgeçebilir.³³ Bu yönüyle pratik bilgeliğe sahip kişi hem tarafsız izleyicinin hem de tarafsız izleyiciyi temsil eden vicdanın onayını alır.

Aristoteles gibi Smith de insanı sosyal bir varlık olarak ele alır. Bu yüzden onun pek çok özelliğini doğasının bu yönü üzerinden yorumlamaktadır:

“Toplumsal bir varlık olan insan Doğa tarafından bu özelliğine uyum sağlayabilecek bir şekilde yaratılmıştır. Toplumdaki her insan birbirinin yardımına muhtaçtır ve her insan aynı zamanda birbirinden zarar görmeye de açıktır. Elzem olan bu yardımlaşma karşılıklı sevgiden,

²⁸ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (New Rochelle: Arlington House, 1969), XVI.

²⁹ Adam Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı*, çev. B. Tartıcı (İstanbul: Liber Plus Yayınları, 2017), 45.

³⁰ Gökhan Murteza, *Adam Smith'te İktisat ve Ahlak Sorunları*, Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (2012), 120.

³¹ Mustafa İslamoğlu, *Adam Smith'te Rasyonalite*, Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (2020), 19.

³² Adam Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı*, çev. B. Tartıcı (İstanbul: Liber Plus Yayınları, 2017), 299, 300.

³³ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (New Rochelle: Arlington House, 1969), 302

şefkatten, dostluktan ve saygıdan kaynağını alıyorsa toplum gelişir ve mutlu bir toplum olur; her birey sevgiyle ve muhabbetle birbirine bağlanır ve eskiden olduğu gibi bugün de insanlar birbirlerine karşılıklı olarak iyiliklerinin dokunacağı işler yaparlar."³⁴

Smith erdemlerle alışkanlığın ilişkisi konusunda da Aristoteles'le aynı görüştedir. "Erdemli olmak, duyguların inceliğinin yanı sıra alışkanlığı ve kararlılığı da gerektirir."³⁵ Öz denetim ve şecaat sahibi, bilge, adil biri kendiyile ilgili şeyleri vicdanının gözleriyle bakarak değerlendirmeyi kanıksayarak alışkanlık haline getirir. Böyle bir kişi yalnızca eylemlerini değil duygu ve hislerini bile vicdanının ilkelerine göre düzenlemeye aşına olur.³⁶ "Suçlara düşkünlük kalbinde kabuk bağlamadıysa eğer"³⁷ ifadesi de erdemsizlik konusunda alışkanlıklara dikkat çekmektedir. Utanç verici eylemleri sıklıkla yapan kişiler de bu eylemlerinden artık utanç duymazlar.³⁸ Tüm bu düşünceler Smith'in hem erdemler hem de erdemsizlik konusunda alışkanlığın önemine dair yaklaşımını belirginleştirmektedir.

Smith'in ahlak teorisini Aristoteles'in erdem etiği bağlamında değerlendirip aralarında bağlantılı olan noktaları tespit ettiğimiz bu bölümde görülmüştür ki Smith, erdemlere ve bireyin karakterine ağırlık verdiği ve eylemden çok ahlaki öznenin moral gelişimini merkeze koyduğu için, geliştirmiş olduğu kuram erdem etiğine uygundur. Ayrıca Aristoteles'in erdem etiğiyle örtüşen birçok unsur Smith'in sisteminde yer almaktadır. Orta öğretisi, erdemlerde alışkanlığın önemi ve pratik bilgelige yapılan vurgu bizim bu bölümde üzerinde durduğumuz, iki düşünür arasındaki başlıca paralelliklerdir.

2. Eudaimonist Etik Bağlamında Smith'in Ahlak Teorisinin İncelenmesi

Genelde mutluluk (*happiness*) olarak çevrilen eudaimonia, esenlikli bir duruma ulaşmak (*to achieve a state of well-being*) olarak tanımlanmaktadır.³⁹ İnsanın mevcut durumuyla olması gereken durum arasındaki ayırmadan yola çıkan Sokrates, Platon ve Aristoteles bireyin olması gereken nesnel bir durum olarak eudaimonia kavramının üzerinde durur.⁴⁰

Socrates'e göre hayatın gayesi mutluluktur. Fakat bu mutluluk sadece akıl, hikmet ve erdemlerle elde edilebilir. Erdemler en büyük mutluluğu ortaya çıkardığı gibi, insanlara makul sınırlar dahilinde tüm maddi ve ruhi zevkleri ve menfaatleri temin etmek için gerekli alanı da sağlar. Yararlı her şey güzeldir. Fakat zevkler, güzellik, şan, şeref ve zenginlik geçicidir. Ayrıca beraberlerinde pek çok fenalıkları getirebilirler. Çünkü ruhta hırs

³⁴ Adam Smith, *Ahlakî Duygular Kuramı*, çev. D. Kızılay (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 128.

³⁵ Adam Smith, *Ahlakî Duygular Kuramı*, çev. B. Tartıcı (İstanbul: Liber Plus Yayınları, 2017), 453.

³⁶ Adam Smith, *Ahlakî Duygular Kuramı*, çev. B. Tartıcı (İstanbul: Liber Plus Yayınları, 2017), 202.

³⁷ Adam Smith, *Ahlakî Duygular Kuramı*, çev. B. Tartıcı (İstanbul: Liber Plus Yayınları, 2017), 171.

³⁸ Adam Smith, *Ahlakî Duygular Kuramı*, çev. B. Tartıcı (İstanbul: Liber Plus Yayınları, 2017), 174.

³⁹ L. P. Pojman, *Ethical Theory: Classical and Contemporary Readings* (Belmont: Wadsworth Pub, 1998), 365.

⁴⁰ Ahmet Cevizci, *Etik-Ahlak Felsefesi*, (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 136, 137.



uyandırırılar ve ahengi bozarlar. İnsanın başkalarıyla ve evrenle ahenk içinde yaşaması sadece akıl ve hikmet sayesinde gerçekleşebilir. Sokrates'e göre iyinin ne olduğunu anlayan onu yapar. Kimse isteyerek kötü olmaz. Mutluluk için maddi esaretlerden kurtulmak gerekir. İffet, şecaat ve adalet mutluluğun olmazsa olmaz sacayaklarıdır.⁴¹

Sokrates yaşamın amacı olarak değerlendirdiği eudaimoninin yani mutluluğun özünü ve koşullarını net biçimde açıklamamıştır. Bu durum öğrencilerinin birbirine zıt yolları benimsemesine neden olmuştur. Mutluluğu yaşamın amacı kabul eden dört Sokratik okul vardır. Euklides'in Megara Okuluyla Elis'li Phaidon'un Elis Eretria Okulu'nun kayda değer bir başarıları olmamıştır. Kynikler ve Kyrene Okulu ise hocalarının öğretisini tek yönlü bir biçimde ele almışlardır.⁴² Aristippos'un Kyrene Okulu hayatın nihai amacı olarak kabul ettikleri mutluluğa bireysel hazla (*individual pleasure*) ulaşılacağını kabul ettikleri⁴³ için hedonist olarak sınıflandırılır.⁴⁴ Sokrates düşüncesindeki idealist eğilimler ise Atinalı Antisthenes'in Kinizmi ile şekillenmiştir. Antisthenes'e göre erdemler sadece erdem oldukları için eylemlerimizin nihai gayesidir. En yüksek iyinin yalnızca erdem olduğunu savunan Kinik okulun öğrencileri zamanla her tür hazzı kötülük kabul ederek oldukça radikal bir pozisyon almışlardır. Kinizmdeki ahlâkî idealizm Zenon ve Stoacılar tarafından tekrar ortaya çıkarılmış;⁴⁵ devamında Hristiyan ahlakı, İslam ahlakı ve çileci anlayışlar üzerinde etkili olmuştur. Birinci ekol yani hazzcılık (*hedonism*) ise Epikür'ün doktrininde, ardından da yararcılığın (*utilitarianism*) yaklaşımında kendini göstermiştir.⁴⁶

Sokrates'in bir diğer öğrencisi Platon eudaimonia felsefesinin Sokrates'ten sonraki ikinci büyük filozofudur. Sokratik miras, Platon'u kapsamlı bir incelemeye itmiştir. Tıpkı Sokrates gibi o da insanın nihai yaşam amacının mutluluk olduğu düşüncesini savunur. Kişinin bu amaca ulaşabilmesi için ruhunu oluşturan parçaların görevlerini yerine getirmesi ve kendi doğal erdemlerini gerçekleştirmesi yani erdemli bir yaşam sürmesi zorunludur. Bilgelik, ölçülülük, şecaat ve bu erdemlerin bir bileşkesi olan adalet erdemine sahip olan insan düzgün işleyen bir ruha sahip olacağı için, bunun doğal bir sonucu olarak mutluluğa ulaşacaktır. Platon'un erdem anlayışı bu ruhsal düzen ve ahenk fikrine dayanmaktadır. Nasıl ki organlar doğru çalıştığında beden sağlıklı oluyorsa, ruhun parçaları düzgün çalıştığında da insan ruhu bütünsel anlamda sağlıklı yani mutlu olacaktır. Sağlıklı bir ruh erdemlidir ve bunun sonucu mutluluk yani eudaimonidir.⁴⁷ Platon toplumsal mutluluk anlayışını da üç parçalı ruh açıklamasıyla oluşturduğu mutluluk ve

⁴¹ A. M. Özden, *İlim Bakımından Ahlak* (İstanbul: Marifet Basımevi, (1943), 9, 10.

⁴² Bedia Akarsu, *Ahlak Öğretileri 1 Mutluluk Ahlakı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1970), 30.

⁴³ J. Watson, *Hedonistic Theories from Aristippus to Spencer* (Glasgow: J. Maclehose & Sons, 1895), 28.

⁴⁴ A. Weber, *History of Philosophy* (New York: Charles Scribner's Sons, 1907), 71.

⁴⁵ A. Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbîalp (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998), 47,48.

⁴⁶ Mehmet Türkeri, *Elmalılı'nın Ahlak Felsefesi* (Antalya: Lotus Yayınevi 2017), 15.

⁴⁷ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 103.

erdem anlayışından hareketle tasarlamıştır.⁴⁸ Platon genellikle onur verici sözler listesinin üst sıralarında yer alır; ancak daha az sistematik ve analitik olduğu için öğrencisi Aristoteles'ten daha az dikkat çeker.⁴⁹

Eudaimonia antik Yunan felsefesinde Aristoteles tarafından en olgun biçimine ulaştırılmıştır. Bu yüzden bazı kaynaklar Nikomakhos'a Etik'ten eudaimonistlerin kutsal kitabı olarak söz eder.⁵⁰ Aristotelesçi eudaimoniada erdemlerle ulaşılabilecek mutluluk da erdemlerin sınıflandırılmasına uygun olarak belli bir hiyerarşi içinde derecelenmektedir.⁵¹ En önemli ve en yüksek etkinlik türü, usun kendine özgü erdeme uygun etkinliği olan *teoria* etkinliğidir.⁵² Bu etkinlik bazı kaynaklarda Türkçeye temaşa etkinliği olarak çevrilmiştir.⁵³ Eudaimonist ahlak, temaşa etkinliğini mümkün kılan erdem hayatını hedefleyip idealize eder. Bu ise mutlak iyinin bilgisine ulaşmış olmayı ve bu bilgi doğrultusunda bir yaşam sürmeyi ifade etmektedir.⁵⁴ Benzer biçimde Smith de öz çıkarımıza yönelik düzensiz duygularımızı düzene sokabilmenin biricik yolunun son derece ince bir eğitimden geçtiği; böyle bir eğitimin de en derin felsefelerle sağlanabileceği görüşündedir.⁵⁵ Smith erdemlerin ortaya çıkıp karakterde kökleşmesinde düzgün gelişmiş aklın ve bilgeliğin rolüne dikkat çeker. Bilge bir kişi ya da düzgün işleyen akla sahip herkes için en önemli şey, tasvibi elde etmekten bağımsız olarak tasvibi hak eden bir varlık olabilmektir.⁵⁶ Bu güçlü arzunun kaynağı erdem sevgisidir.⁵⁷

Aristoteles mutluluk anlayışında hazlara da yer vermektedir.⁵⁸ Bu yüzden güzellik, zenginlik, soyluluk, sağlıklı olmak, beslenme gibi dışsal iyilerin de mutlulukta ikincil de olsa bir rolü vardır. Ancak bu gibi etmenler mutlulukta öncelikli etkiye sahip değildir ve dozunda olmaları önemlidir.⁵⁹ Bu vurgu onun ahlak anlayışını Kyniklerin ve Kyrene Okulu'nun ahlak anlayışlarından ayırır. Aristoteles'in dengeyi önemseyen bu yaklaşımı aynı zamanda onun ahlak anlayışının karakteristiğini oluşturan Orta Öğretisi⁶⁰ ile bağlantılıdır.

⁴⁸ Plato's Ethics: An Overview (Stanford Encyclopedia of Philosophy) (Erişim 22.04.2023)

⁴⁹ S. Meikle, *Aristotle's Economic Thought* (Oxford: Clarendon Press, 1995), 1.

⁵⁰ Robert Heinaman, "Rationality, Eudaimonia and Kakodaimonia in Aristotle", *Phronesis* 38/1 (1993), 31-56, 37.

⁵¹ M. Walker, "Aristotle on Activity 'According to the Best and Most Final' Virtue", *Apeiron* 44 (1986), 91-110, 100.

⁵² Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*, çev. S. Babür (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2015), X, 1177a.

⁵³ Mehmet Türkeri, "Aristotelesçi Etik ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar" *Deüifd* 30 (2009), 83-101, 86.

⁵⁴ Mehmet Türkeri, *Elmalı'nın Ahlak Felsefesi* (Antalya: Lotus Yayınevi, 2017), 60.

⁵⁵ Adam Smith, *Ahlakî Duygular Kuramı*, çev. B. Tartıcı (İstanbul: Liber Plus Yayınları, 2017), 192.

⁵⁶ Adam Smith, *Ahlakî Duygular Kuramı*, çev. B. Tartıcı (İstanbul: Liber Plus Yayınları, 2017), 169.

⁵⁷ Adam Smith, *Ahlakî Duygular Kuramı*, çev. B. Tartıcı (İstanbul: Liber Plus Yayınları, 2017), 170.

⁵⁸ Aristotle's Ethics (Stanford Encyclopedia of Philosophy) (Erişim 28.04.2023)

⁵⁹ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*, çev. S. Babür (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2015), I, 1099a, 25-1099b, 5; X, 1178b, 35; 1179a, 5, 10.

⁶⁰ A. A. Stroll vd., *Etik Kuramları*, der. ve çev. M. Türkeri (Antalya: Lotus Yayıncılık, 2017), 25.



Güzellik, zenginlik, soyluluk, sağlıklı olmak, beslenme gibi dışsal iyilerin de mutlulukta payı olduğu konusunda Smith Aristoteles'le aynı görüştedir. Kişinin sağlığına, ekonomik durumuna, mevkisine ya da saygınlığına gelecek bir zarar Smith'e göre pratik bilgelik erdemi rahatsız eder. Çünkü pratik bilgelik erdeminin en önemli amacı kişinin güvenliğini sağlamaktır. Bununla birlikte pratik bilgelik erdemi zenginleşmek için kişiyi madden ve manen zarara uğratmayacak yolları onaylar. Bunun dışında kalan tedbirsiz, özensiz tutumlar ya da dürüstlüğü aykırı davranışlar pratik bilgelik erdemi tarafından onaylanmaz.⁶¹

Smith'e göre ahlak insanların içinde doğal bir eğilim olarak bulunur. Görünmez ilahi bir el tarafından yönetilen bu doğanın nihai nedeni (*final cause of Nature*) öncelikle hayatın devamı, ardından da türün mutluluğu ve mükemmelliğidir.⁶² Tanrı ezelden beri, evrenin muazzam makinesini her zaman mümkün olan en fazla miktarda mutluluk üretecek şekilde tasarlamış ve yönetmiştir. Hatta Smith, insan doğasındaki düzensizliklerde bile diğer tüm durumlarda olduğu gibi, türün mutluluğunun ve mükemmelliğinin amaçlandığı görüşündedir.⁶³ Bu nedenle Smith iyiliksever ve bilge bir Tanrı inancıyla bireysel mutluluk arasında ilişki kurar:

*"Ne kadar asil ve cömert olursa olsun, bu evrensel iyilikseverlik, evrendeki en büyük ya da en sıradan tüm varlıkların, Doğanın tüm hareketlerini yönlendiren ve kendi değiştiremez mükemmellikleriyle onda her zaman mümkün olan en yüksek miktarda mutluluğu korumaya kararlı olan o büyük, hayırsever ve her şeyi bilen Varlığın doğrudan bakımı ve koruması altında olduğuna tam olarak ikna olmayan bir insan için hiçbir somut mutluluk kaynağı olamaz. Tam tersine, bu evrensel iyilikseverliğe karşı babasız bir dünya kuşkusu, sonsuz ve anlaşılmasız uzayın tüm bilinmeyen bölgelerinin sonsuz sefalet ve perişanlıktan başka bir şeyle dolu olamayacağı düşüncesi tüm düşüncelerin en melankoliği olsa gerek; en yüksek refahın tüm ihtişamı bile tasavvuru tamamen kapatabilen böylesine korkunç bir düşüncenin insanın içinde oluşturduğu boşluğu aydınlatamaz. Ama evrensel iyilik sisteminin gerçekliğiyle ilgili tam bir inancı olan bilgili ve erdemli birinin içinden akıp gelen sevinci, en sıkıntılı durumun kederi bile yok edemez."*⁶⁴

Smith insandaki erdem duygusunun, etkileri bakımından acı, fakirlik, ölüm ve diğer tehlikelerden daha güçlü olduğunu savunmaktadır.⁶⁵ Dolayısıyla erdemlerin dışlandığı bir yaşam mutsuzluğu doğurur. Örneğin başkalarını önemsemeyecek derecede kendini düşünme ya da başkalarını incitme gibi sonuçlar ortaya çıkaran güdüler insanlar tarafından paylaşılmaz çünkü bu duyguya girmezler; dolayısıyla da mağdur tarafın hıncıyla sempati kurarlar. Saldırganlık ise nefret ve kızgınlıklarını doğurur. Kişi iç ve dış gözlemlerle bunu

⁶¹ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (New Rochelle: Arlington House, 1969), 311.

⁶² Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (Penguin Books: London, 2009), 152.

⁶³ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (New Rochelle: Arlington House, 1969), 152.

⁶⁴ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (New Rochelle: Arlington House, 1969), 345.

⁶⁵ Adam Smith, *Ahlakî Duygular Kuramı*, çev. B. Tartıcı (İstanbul: Liber Plus Yayınları, 2017), 90.

fark eder; ayrıca iletişim esnasında insanların bu duygularını hisseder. Bu durumda bu tür eylemlerde bulunan kişi suçluluk; tarafsız izleyici ise sempati üzerine kurulu bir öfke duyar.⁶⁶ Tutkuları kendini haksız bir eyleme sevk eden kişi bu tutkuları tatmin olup, geçmişteki haksız eylemini sakince düşündüğünde kendisi de bu eylemleri ortaya çıkaran güdülerini kabul edemez ve geçmiş güdülerini kendisine de diğer insanlara görüldüğü gibi görünmeye başlar. Böylece başkalarının onun hakkındaki nefret ya da tikslenme duygularıyla sempati kurabilir.⁶⁷ Smith pişmanlık duygusunun doğasını bu şekilde açıklamaktadır.

Bunun zıttı bir durumda yani kişi Smith'in deyimiyle uygun güdülerinin ortaya çıkardığı cömert eylemler gerçekleştirdiğinde ise geçmişe bakarak iyilik yaptıklarının minnet ve sevgi duyguları ile sempati kurabilir. Smith kişinin kendi güdülerini ve eylemleri hakkındaki uygunluğun, başkalarının güdülerini ve eylemleri hakkındaki uygunlukla tamına aynı olduğu görüşündedir. Uygun güdülerini cömert eylemler ortaya koyan kişinin tarafsız muhakemesi sonucunda iyilik yaptıklarıyla kurduğu sempati, kendini takdir etmesini sağlar. Bu ise ruhunun neşe, sükûnet ve huzurla dolmasına yol açar.⁶⁸ Smith'in burada "ruhun neşe, sükûnet ve huzurla dolması" olarak ifade ettiği durum, Sokrates, Platon ve Aristoteles'in erdem etiğindeki "edudaimonia" ile örtüşmektedir. Zira klasik dönemin bu üç büyük filozofu insan yaşamının nihai amacı olan mutluluğa yani eudaimoniaya erdemler sayesinde ulaşılabilirliğini savunurlar. Görüldüğü gibi Smith de erdemlere giden yolu tarif ettikten hemen sonra, erdemlere uygun yaşamının sonucu olarak bu esenlikli mutluluk haline işaret etmekte; bunun zıttı bir durumu yani erdemlerden uzak bir yaşamı ise "insanoğlunun hissedebileceği en rezil duygu" olarak değerlendirdiği pişmanlıkla ilişkilendirmektedir.⁶⁹ Smith'in natüralistik bir nedensellikte temellendirdiği bu mutluluk, bireyin tüm insanlıkla bir uyum ve dostluk içine girmesini, hemcinslerine güven ve iyicil bir memnuniyet duygusuyla bakmasını da kapsamaktadır. Tüm bu duygular bireyde liyakati, ödülü hak etme bilincini⁷⁰ ve kendi kendini onaylamayı doğurur. Smith sevgiye ve ödüle layık olmayı erdemin en önemli özellikleri arasında sayar. İğrenç ve cezalandırılması gereken eylemler yapan biri olmak ise ahlaki bakımdan kusurluluğun bir göstergesidir. Fakat tüm bu karakterler başkalarının duygularıyla doğrudan bağlantılıdır. Bir erdem kişinin kendi tasvibinin veya minnettarlığının nesnesi olduğu için değil; ancak diğer insanlarda bu duyguları uyandırdığı için değerlidir. Böyle olumlu bir bakışın nesnesi olma bilinci, doğal olarak buna eşlik eden o iç huzurunun ve öz tatminin kaynağıdır. Ters yönde bir kuşku ise ahlaken kusurluluğun işkencelerine yol açar.

⁶⁶ Adam Smith, *Ahlakî Duygular Kuramı*, çev. B. Tartıcı (İstanbul: Liber Plus Yayınları, 2017), 124.

⁶⁷ Adam Smith, *Ahlakî Duygular Kuramı*, çev. B. Tartıcı (İstanbul: Liber Plus Yayınları, 2017), 125.

⁶⁸ Adam Smith, *Ahlakî Duygular Kuramı*, çev. B. Tartıcı (İstanbul: Liber Plus Yayınları, 2017), 126, 127.

⁶⁹ Adam Smith, *Ahlakî Duygular Kuramı*, çev. B. Tartıcı (İstanbul: Liber Plus Yayınları, 2017), 126.

⁷⁰ Adam Smith, *Ahlakî Duygular Kuramı*, çev. B. Tartıcı (İstanbul: Liber Plus Yayınları, 2017), 127.



Bu nedenle Smith sevimli ve sevimliye layık olduğumuzu bilmeyi en büyük mutluluk; nefret edilmeyi ve bu nefreti hak ettiğimizi bilmeyi ise en büyük sefalet olarak nitelendirir.⁷¹

En samimi övgüler bile eğer övgüye değer oluşumuzdan kaynaklanmıyorsa mutluluğumuza bir katkı sağlayamaz. Hakkımızdaki iyi düşünceleri hak etmediğimizi biliyorsak, başkalarının bu tür iyi düşünceleri de mutlulukla ilgili bir tatmin oluşturmaz. Hatta tersini yaptığımız halde hakkımızda yanlışlıkla yapılan hak etmediğimiz övgüler mutluluk vermek şöyle dursun, bize eksikliğimizi duyurduğu için mutsuzluk verir.⁷² Bunun aksine, güdülerimiz ve eylemlerimiz övgüye layık ise takdir görmesek de takdire uygun olduğumuzun farkındalığı bizi sıklıkla gerçek anlamda rahatlatır. Yalnızca övgü değil övgüye layık şeyler yapmak da haz verir. Tasvibin doğal bir öznesi haline geldiğinin bilinci kişide tatmin sağlar.⁷³ Doğa toplu olarak yaşamasını hedeflediği insanda ilkin topluma uygun görünme isteğini yaratmak, ikinci olarak da topluma gerçek anlamda uygun hale gelmesini sağlamak amacıyla, ona bu duyguları bahşetmiştir.⁷⁴ Bu yüzden Smith'e göre bir insanın bir başkasını haksız yere bir şeyden mahrum bırakması veya bir başkasının dezavantajı yoluyla kendi çıkarını haksız yere artırması, doğaya ve doğanın yasalarına ölümden, yoksulluktan, acıdan ve tüm talihsizliklerden daha aykırıdır.⁷⁵ Öz denetim (self-command) sahibi, bilge (wise) ve adil (just) biri ise savaşların, nifakların şiddetinde ve adaletsizliğinde bile neredeyse her zaman vicdanıyla yani yüreğindeki tanrısal yargıcın yönlendirmesiyle hareket edecek şecaati (manhood) gösterebilir. Sadece en mutlu varlıklar duygu ve davranışları üzerinde hakiki bir adaletle üst düzeyde denetim sağlayıp her koşulda tam bir uygunluk içinde davranacak kadar yetkindir.⁷⁶

Smith'e göre öz benliğimizle ilgili "doğal" yani "öğrenilmemiş ve dizginlenmemiş"⁷⁷ hassasiyetlerimizi dizginleyebilmek için gereken irade gücü ne kadar büyükse, sonucunda alacağımız haz ve gurur o denli büyük olur. Smith'e göre böyle bir kişisel tatmine tam olarak ulaşan bir kalp için ne sefalet ne de perişanlık söz konusu değildir. Smith belli ki bu haz ve gururu mutlulukla ilişkilendirmektedir; çünkü böyle bir haz ve gururu yaşayan kişinin tamamen mutsuz olamayacağını ifade etmektedir. Hatta kendisinin de belirttiği gibi onun mutluluk ve erdemler konusundaki yaklaşımının bu noktada Stoacı mutluluk anlayışıyla paralel olduğu görülmektedir. Zira Smith'e göre "bilge bir adamın mutluluğu her türlü durumda her açıdan eşittir."⁷⁸ Mutluluk huzur (*tranquillity*) ve safadır (*enjoyment*). Mükemmel bir huzur varsa, insanı keyiflendirmeyen hiçbir şey olamaz.⁷⁹

⁷¹ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (New Rochelle: Arlington House, 1969), 165.

⁷² Adam Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı*, çev. B. Tartıcı (İstanbul: Liber Plus Yayınları, 2017), 166.

⁷³ Adam Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı*, çev. B. Tartıcı (İstanbul: Liber Plus Yayınları, 2017), 167.

⁷⁴ Adam Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı*, çev. B. Tartıcı (İstanbul: Liber Plus Yayınları, 2017), 168.

⁷⁵ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (New Rochelle: Arlington House, 1969), 195.

⁷⁶ Adam Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı*, çev. B. Tartıcı (İstanbul: Liber Plus Yayınları, 2017), 224.

⁷⁷ Adam Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı*, çev. B. Tartıcı (İstanbul: Liber Plus Yayınları, 2017), 204.

⁷⁸ Adam Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı*, çev. B. Tartıcı (İstanbul: Liber Plus Yayınları, 2017), 203.

⁷⁹ Adam Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı*, çev. B. Tartıcı (İstanbul: Liber Plus Yayınları, 2017), 205.

Fakat doğanın değiştirilmesi olanaksız yasaları gereği bilge ve erdemli kişiler de acı çekerler. Ayrıca doğa tarafından hazırlanan ve sunulan bu telafi her ne kadar oldukça kayda değer de olsa, doğanın yasaları tarafından oluşturulan acıları tümüyle yok edemez. Zaten doğa tarafından sağlanan telafinin bu sınırı aşması uygun da olmazdı. Söz konusu telafi tüm acıları yok etse, bu durum bireyin örneğin hem kendisi hem de toplum için kötü sonuçlar doğurabilecek koşullardan kaçınması için gerekli motivasyonu zedeler. Bu ise doğanın en temel amacı olan bireyin ve türün devamlılığı için tehdit oluşturur. Bununla birlikte doğa bu acıların hiçbirini kalıcı kılmamıştır. “Eğer kişi ani krizleri atlattırsa, herhangi bir çaba göstermeden eski sıradan huzuruna geri döner.”⁸⁰

Smith’in ahlak felsefesi bireysel boyutla sınırlı kalmaz. Dolayısıyla onun mutluluk anlayışı da bireysel mutluluğun ötesinde toplumsal mutluluğu hedeflemektedir. Çünkü Smith’e göre insan yalnızca toplum içinde yaşayabilir. Doğa, insanı varoluşu ile ilgili bu özel duruma uygun hale getirmiştir:

“Toplumdaki her insan birbirinin yardımına muhtaçtır ve her insan aynı zamanda birbirinden zarar görmeye de açıktır. Elzem olan bu yardımlaşma karşılıklı sevgiden, şefkatten, dostluktan ve saygıdan kaynağını alıyorsa toplum gelişir ve mutlu bir toplum olur. Her birey sevgiyle ve muhabbetle birbirine bağlanır ve eskiden olduğu gibi bugün de insanlar birbirlerine karşılıklı olarak iyiliklerinin dokunacağı işler yaparlar.”⁸¹

Toplumun bekası için en önemli erdemin adalet erdemi olduğunu belirten Smith, zayıfların korunması, gaddarların dizginlenmesi için doğanın insan kalbine “menfi istihkak duygusu”nu yerleştirdiğini dile getirmektedir. Adaletin yasalarını ihlal edenlerin cezalandırılmasına yönelik toplumsal mutabakat Smith’e göre bu durumla ilişkilidir. Bireyin mevcudiyetinin devamı ve türün devamı doğanın nihai amaçlarıdır. Smith doğanın amacı dediğimiz şeyin aslında Tanrının hikmetinden başka bir şey olmadığını çok net ifade etmektedir. Vücudumuzdaki onlarca farklı işlem aslında bu prensipten kaynaklanmaktadır.⁸²

Bireyin mutluluğu ile toplumun mutluluğu çeliştiğinde Smith’e göre doğru olan, toplumun seçilmesidir.⁸³ Smith’in duygucu ahlak kuramında erdemin ortaya çıktığı nokta tam olarak burasıdır. Yani iki boyutlu insan doğasının ilk boyutu olan kişinin kendi bireysel mevcudiyetinin devamının temininden toplumun yararına yönelindiğinde erdemler belirginleşmektedir. İnsan sadece birinci boyuttan ibaret olsaydı ve ikinci boyutu adalet duygusuyla aktif edilmeseydi insanlarla yaşamak aslanlarla dolu bir mağaraya girmek kadar tehlikeli olurdu.⁸⁴ Doğanın işleyişindeki tanrısal düzenleme bu durumu şansa

⁸⁰ Adam Smith, *Ahlakî Duygular Kuramı*, çev. B. Tartıcı (İstanbul: Liber Plus Yayınları, 2017), 204.

⁸¹ Adam Smith, *Ahlakî Duygular Kuramı*, çev. B. Tartıcı (İstanbul: Liber Plus Yayınları, 2017), 128.

⁸² Adam Smith, *Ahlakî Duygular Kuramı*, çev. B. Tartıcı (İstanbul: Liber Plus Yayınları, 2017), 129, 130.

⁸³ Adam Smith, *Ahlakî Duygular Kuramı*, çev. B. Tartıcı (İstanbul: Liber Plus Yayınları, 2017), 134.

⁸⁴ Adam Smith, *Ahlakî Duygular Kuramı*, çev. B. Tartıcı (İstanbul: Liber Plus Yayınları, 2017), 129.



bırakmamış ve gerekli önlemi almıştır: “İnsana soydaşlarının mutluluğunu gözetmek ve bilmeden de olsa onlara zarar vermekten ya da ilkel bir öfke patlaması yaşayıp da istemeden de olsa felaketlerine aracı olmaktan korkması öğretilmiştir.”⁸⁵ “Doğanın hikmetidir ki her bir masum insanın mutluluğuna kutsiyet addedilmiştir ve mukaddes olan bu mutluluk onu bozabilecek her kişiye karşı koruma altına alınmıştır.”⁸⁶ Doğanın işleyişindeki bu planlama Smith’e göre insanın yaratılış amacıyla doğrudan ilişkilidir: İnsan eylemde bulunması ve hem kendisinin hem de diğer insanların koşullarını herkesin mutluluğu adına değiştirmek için tüm yetilerini kullanması amacıyla yaratılmıştır. İnsan tembelce oturup da yalnızca iyilik dilemekle tatmin olmamalıdır. Zira insan içten içe aslında bütün dünyanın mutlu olmasını ister; bu yüzden fiziksel ve ruhsal olarak bütün kuvvetini toplayıp ilerlemesini sağlayacak olan amaçları gerçekleştirmeye kalkıştığında, **tabiatın** da ona öğrettiği gibi, bu amaçları gerçekleştirmeyi başaramazsa ne kendisini ne de başkalarını tam anlamıyla memnun edemeyeceğini ve kimsenin kendisini tam anlamıyla takdir etmeyeceğini bilir.⁸⁷

Görülmektedir ki Smith mutluluğu her insanın tüm gücüyle takip etmesi gereken bir erek olarak ele almaktadır. Aslında eudaimonia sözcüğü Ahlaki Duygular Kuramı’nda yer almaz. Ancak Smith mutluluğu yaşamın gayesi olarak görmektedir. Materyalist etik teorilerin gerçek mutluluğu sağlama hususundaki yetersizliğini bilen Smith, görüldüğü üzere mutluluğa ancak erdemli bir yaşamla ulaşılabilmesine dair klasik yaklaşımı benimsemektedir. Eudaimonizme oldukça natüralistik bir açıklama getiren Smith, insan ve mutluluk ilişkisinin süreçlerini ve sonuçlarını erdemler bağlamında doğacı bir yaklaşımla açıklamıştır.

Sonuç

Smith’in ahlak sistemi, ahlaki öznenin ne yapması gerektiğine değil nasıl olması gerektiğine odaklandığı; dolayısıyla en önemli probleminin ahlaki öznenin karakteri olduğu; eylemin ortaya çıkaracağı sonuçları değil erdemi ve niyeti merkeze koyduğu ve amacın araçları meşrulaştırmasına yönelik bir yaklaşım sergilemediği için sonuççu (*consequentialist*) bir etik teori olarak değil erdem etiği olarak değerlendirilmesi uygundur. Bireyin ahlaki yaşamının toplumdan kopuk oluşmadığına vurgu yapması, erdemlerin toplumsal yaşamın içinde edinildiğini ve devamlılıkları için de başkalarının teşvik ve desteğinin gerekli olduğunu savunması ve ahlaki öznenin duygularına ve onun başkalarına yönelttiği duygusal alakaya önem vermesi Smith’in ahlak anlayışını erdem etiğine daha da çok yaklaştırmaktadır.

⁸⁵ dr161.

⁸⁶ Adam Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı*, çev. D. Kızılay (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 161.

⁸⁷ Adam Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı*, çev. D. Kızılay (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 159.

Smith her ne kadar Ahlaki Duygular Kuramı'nda eudaimonia sözcüğünü hiç kullanmamış olsa da ona göre esenlikli bir duruma ulaşmak olarak mutluluk hayatın gayesidir. Bu mutluluğun sadece akıl, hikmet ve erdemlerle elde edilebileceği ve erdemlerin en büyük mutluluğu ortaya çıkaracağı hususundaki görüşleri Smith'in mutluluk anlayışına eudaimonist bir boyut kazandırmaktadır. Aristoteles'in ahlak anlayışında önemli bir yeri olan pratik bilgelik ve altın orta kavramlarını ve erdemlerle alışkanlığın ilişkisini Smith'in ahlak teorisinde de görmekteyiz. Ayrıca "irade gücü, yiğitlik, bilgelik ve adalet" erdemlerini Smith'in mutluluğun temel koşulları olarak değerlendiriyor oluşu ve insanın mutluluğunu onun akıl özelliğiyle ilişkilendirmesi de bu bağlamda dikkat edilmesi gereken hususlardır. Tüm bu unsurları göz önünde bulundurduğumuzda Smith'in ahlak anlayışının Stoacı etkiler taşımakla birlikte, büyük ölçüde, istikrar dönemlerinin hâkim anlayışı olan ve Aristoteles'te tam teşekküllü olarak görülen eudaimonist karakteristiğe sahip bir anlayış olduğu ortaya çıkmaktadır.

Kaynakça

- Akarsu, Bedia. *Ahlak Öğretileri 1 Mutluluk Ahlakı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1970.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*, çev. S. Babür. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2015.
- Aristotle. *The Nicomachean Ethics of Aristotle*, trans. F. H. Peters. Kegan Paul Trench Trübner&Co., 1893.
- Canfer, Hilal&Özcan, Zeki. "Nikomakhos'a Etik Bağlamında Aristoteles'in Erdem Etiği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (1) (2020), 277-296.
- Cevizci, Ahmet. *Etik-Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2018.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2018.
- Heinaman, Robert. "Rationality, Eudaimonia and Kakodaimonia in Aristotle", *Phronesis* 38 (1) (1993), 31-56.
- Hodder, C. "A Structured Approach to the Adam Smith Problem", eTheses Online, White Rose, Adam Smith's Two Views on the Division of Labour (whiterose.ac.uk), (Erişim Tarihi: 24.12.2024)
- İslamoğlu, Mustafa. "Adam Smith'te Rasyonalite", Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Korsgaard, Christine M. "Aristotle on Function and Virtue", *History of Philosophy Quarterly* 3 (3) (1986), 259-279.
- Meikle, Scott. *Aristotle's Economic Thought* (1995). Oxford: Clarendon Press.



- Murteza, Gökhan. "Adam Smith'te İktisat ve Ahlak Sorunları", Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- Özden, Akil M. *İlim Bakımından Ahlak*. İstanbul: Marifet Basımevi, 1943.
- Pojman, Louis P. *Ethical Theory: Classical and Contemporary Readings*. Belmont: Wadsworth Pub, 1998.
- Smith, Adam. *Ahlakî Duygular Kuramı*, çev. B. Tartıcı. İstanbul: Liber Plus Yayınları, 2017.
- Smith, Adam. *Ahlakî Duygular Kuramı*, çev. D. Kızılay. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Smith, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*. New Rochelle: Arlington House, 1969.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy. Aristotle's Ethics. <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-ethics/>, (Erişim Tarihi: 28.08.2024)
- Stanford Encyclopedia of Philosophy. Plato's Ethics: An Overview. <https://plato.stanford.edu/entries/plato-ethics/>, (Erişim Tarihi: 28.08.2024)
- Stroll, A. A., vd. *Etik Kuramları*, der. ve çev. M. Türkeri. Antalya: Lotus Yayıncılık, 2017.
- Türkeri, Mehmet. "Aristotelesçi Etikle İlgili Bazı Yanlış Anlamalar", *Deüifd* 30 (2009), 83-101.
- Türkeri, Mehmet. *Elmalılı'nın Ahlak Felsefesi*. Antalya: Lotus Yayınevi, 2017.
- Walker, Matthew. "Aristotle on Activity 'According to the Best and Most Final' Virtue", *Apeiron* 44 (1986), 91–110. DOI.1515/apeiron/2011.007
- Watson, John. *Hedonistic Theories from Aristippus to Spencer*. Glasgow: J. Maclehose & Sons, 1895.
- Weber, Alfred. *History of Philosophy*. New York: Charles Scribner's Sons, 1907.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbîeralp. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998.



Journal of Analytic Divinity
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/jad>
E-ISSN: 2602-3792
9/1 (2025), 42-59



İsmet Altıkardeş'in Düşünce Dünyasında Din

Religion in the Intellectual World of İsmet Altıkardeş

Büşra Ilıca

Hitit Üniversitesi Lisansüstü Eğitim enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri anabilim Dalı (Din Sosyolojisi) Yüksek Lisans Mezunu

Hitit University Institute of Graduate Studies, Department of Philosophy and Religious Sciences (Sociology of Religion) Master's Degree Graduate
Çorum/Türkiye

E-posta: ilyca.bsraa@gmail.com

ORCID ID: 0009-0007-3295-5687

Yakup Çoştı

Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı

Prof. Dr., Hitit University, Department of Philosophy and Religious Studies, Sociology of Religion, Çorum/Türkiye

E-posta: yakupcostu@hitit.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-5672-9226

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 11 Temmuz/July 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 4 Nisan/April 2025

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran/June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Yaz/Summer

DOI: jad.1581143

Cite as / Atıf: Ilıca, Büşra-Çoştı, Yakup. "İsmet Altıkardeş'in Düşünce Dünyasında Din". *Journal of Analytic Divinity*, 9/1, 2025, 42-59.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Büşra Ilıca-Yakup Çoştı)

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

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

Yazar Katkıları / Author Contributions: Büşra Ilıca % 55-Yakup Çoştı % 45

Web: <http://dergipark.org.tr/jad> | **e-mail to:** editorjand@gmail.com



Öz

Bu makalede, din sosyolojisi alanına ömrünü adanmış bir akademisyen olan İsmet Altıkardeş'in düşünce dünyasında din olgusuna yönelik sosyolojik yaklaşımı konu edinilmektedir. Altıkardeş'in sosyolojik düşünsel serüvenini anlamak için yorumlayıcı paradigma ve nitel araştırma deseni esas alınmıştır. Altıkardeş'in eserleri ve kendisiyle gerçekleştirilen görüşmelerden elde edilen veriler doğrultusunda din olgusuna yaklaşımı içerik analiziyle değerlendirilmiştir. Buna göre, Altıkardeş dinin bireyler ve toplumlar için sadece bir inanç sistemi değil, aynı zamanda yaşamı düzenleyici ve yönlendirici bir rehber olduğunu vurgular. Din, bireylerin davranışlarını etik normlara uygun şekilde yönlendirerek, toplumsal uyumu ve sürdürülebilirliği sağlar. Altıkardeş'e göre din, toplumsal dayanışma ve iş birliğini teşvik eden bir sosyal kurum olarak, bireylerin manevi ve ahlaki gelişimini destekler ve toplumsal huzuru güçlendirir. Aynı zamanda din ahlaki bir çerçeve sağlamakla kalmaz, bilimle uyum içerisinde insanlığın ortak yararına hizmet edebilecek bir araçtır. Altıkardeş'in din anlayışı, bireysel gelişimi ve toplumsal yapının güçlendirilmesini esas alır ve dinin, bireysel mutluluk ile toplumsal uyum arasında köprü işlevi gören temel bir unsur olduğunu vurgular. Bu yaklaşım, dinin hem bireysel hem de toplumsal düzeyde denge ve uyum sağla sağladığını gösterir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, İsmet Altıkardeş, Din, Toplum, İslam

Abstract

This paper focuses on the sociological approach to the phenomenon of religion in the intellectual world of İsmet Altıkardeş, a scholar who has devoted his life to the field of the sociology of religion. To understand Altıkardeş's intellectual journey, an interpretive paradigm and qualitative research design were used. Based on data derived from his works and interviews conducted with him, Altıkardeş's perspective on religion is evaluated by content analysis. Accordingly, Altıkardeş emphasizes that religion is not only a belief system for individuals and societies but also a guide that regulates and directs life. Religion ensures social cohesion and sustainability by guiding individuals' behaviors in line with ethical norms. According to Altıkardeş, religion, as a social institution that promotes social solidarity and cooperation, supports individuals' spiritual and moral development and strengthens social harmony. Moreover, religion not only provides a moral framework but also serves as a tool that, in harmony with science, can contribute to the common good of humanity. Altıkardeş's understanding of religion prioritizes individual development and the strengthening of social structures, highlighting religion as a fundamental element

that acts as a bridge between individual happiness and social harmony. This approach demonstrates that religion ensures balance and harmony on both individual and societal levels.

Keywords: Sociology of Religion, İsmet Altıkardeş, Religion, Society, Islam

Giriş*

Sosyoloji, insanların toplumsal dokusuyla etkileşimlerini anlamaya odaklanan bir disiplindir.¹ Bu açıdan sosyoloji, insan davranışlarına ve toplumsal yapıya dair özgün bir perspektif sunan bir alana dönüştürmektedir. Sosyologlar, teorik çerçeveler ve araştırma yöntemleri kullanarak dinamik sosyal dünyayı çözümlemekte ve toplumun karmaşıklığını anlamaya çalışmaktadırlar.² Sosyoloji, toplumu, toplumsal yapıyı ve bu yapıdaki değişimleri bilimsel yöntemlerle inceleyen sosyal bilim dalıdır.³ Din sosyolojisi ise sosyolojinin bir alt dalı olarak, dini inançlar, pratikler ve kurumları sosyolojik bir bakış açısıyla incelemektedir. Din sosyoloğu, sosyolojinin temel ilkelerini dinî yaşamın içine taşıyarak, disiplinler arası bir köprü kurar ve toplumların dinî dinamiklerini anlamak için sosyolojinin araçlarını etkin bir şekilde kullanmaktadır.⁴

Bu makalede, din sosyolojisi alanına ömrünü adanmış bir akademisyen olan İsmet Altıkardeş'in düşünce dünyasında din olgusuna yönelik sosyolojik yaklaşımı konu edinilmektedir. Altıkardeş'in eserlerindeki düşünsel yaklaşımı çerçevesinde din sosyolojisi disiplindeki özgün bakış açısı ile din olgusuna yaklaşımını anlamak, bu araştırmanın amacını oluşturmaktadır. Böylece Altıkardeş'in din sosyolojisi alanına katkısını ortaya çıkartmak hedeflemektedir.

İsmet Altıkardeş, Çorum'da doğmuş ve eğitimini tamamladıktan sonra öğretmenlik ve idarecilik görevlerinde bulunmuştur. İstanbul Üniversitesi'nde sosyoloji alanında lisansüstü (yüksek lisans ve doktora) eğitimini tamamlayarak Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde akademik kariyerini devam ettirmiş bir din sosyoloğudur.

Bu çalışmada, İsmet Altıkardeş'in eserleri detaylı bir şekilde incelenmiştir. İnceleme sürecinde, Altıkardeş'in sosyolojik düşünsel serüvenini anlamak için yorumlayıcı

* Bu makale, "İsmet Altıkardeş'in Din Sosyolojisine Katkıları" (Hitit Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2024) isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

¹ Nurettin Topçu, *Sosyoloji*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 24.

² Peter L. Berger, "Günümüz Din Sosyolojisi Üzerine Düşünceler", çev. İhsan Çapcıoğlu, *Dini Araştırmalar* 5/13 (Mayıs-Ağustos 2002), 189.

³ İsmail Doğan, *Sosyoloji Kavramlar ve Sorunlar*, (İstanbul: Sistem Yayıncılık, 2000), 38.

⁴ Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi* (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2012), 42, 49.



paradigma⁵ ve nitel araştırma deseni⁶ esas alınmıştır. Böylece, Altıkardeş'in sosyolojik düşüncesini daha net bir şekilde ortaya çıkartmak hedeflenmiştir. Nitel araştırma desenine dayalı bu çalışmada, veri toplama aracı olarak doküman inceleme tekniği ve görüşme kullanılmıştır. Altıkardeş'in din sosyolojisi alanındaki akademik (kitapları, makaleleri) çalışmaları ile Ağustos-Ekim 2023 tarihlerinde kendisiyle gerçekleştirilen görüşmelerden elde edilen veriler içerik analizi ile değerlendirilmiştir. Onun din konusuna yönelik sosyolojik yaklaşımı ortaya çıkartılmaya çalışılmıştır.

1. İsmet Altıkardeş'in Hayatına Genel Bir Bakış

İsmet Altıkardeş 1942 yılında Çorum merkezde dünyaya gelmiştir. İlkokulu Cumhuriyet İlkokulunda okumuştur. 1954-1957 yıllarında ise Çorum merkez Kur'an Kursu Hocası Kemal Erdin Beyefendi'de hafızlığını tamamlamıştır. Orta ve lise öğrenimini Çorum merkez İmam Hatip Lisesi'nde tamamlamıştır. Yüksek tahsilini İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'nde tamamlayarak 1968 yılında mezun olmuştur.

İlk görev yeri kura ile belirlenmiş ve Çorum merkez İmam-Hatip Lisesi'nde meslek dersleri öğretmenisi olarak göreve başlamıştır. Sonraki yıllarda İmam-Hatip liselerinde okul müdürü olarak idarecilik görevlerini sürdürmüştür. 9 Aralık 1972'de Yozgat Merkez İmam-Hatip Lisesi'nde başladığı kariyerine, 17 Temmuz 1977'de Amasya Merkez İmam-Hatip Lisesi ve 18 Kasım 1982'de Kocaeli Merkez İmam-Hatip Lisesi'nde devam etmiştir. 1987 yılında İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde yüksek lisansını ve 1991 yılında da aynı üniversite ve aynı bölümde doktorasını tamamlamıştır. Orta öğretimde 24 yıl öğretmenlik ve idarecilik görevinde bulunmuş olan Altıkardeş, 2 Ağustos 1992'de Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi alanına öğretim görevlisi olarak atanmıştır.

21 Eylül 1996'da ise önce Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Sosyolojisi Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak göreve başlamıştır. 2006 yılında Hitit Üniversitesi kurulmasıyla İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Sosyolojisi Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak görevine devam etmiştir. 2014 yılında emekliye ayrılmıştır. Ancak Hitit Üniversitesi Rektörlüğü'nün teklifi üzerine dışarıdan beş yıl süreli (Mayıs 2019'a kadar) lisansüstü eğitim faaliyetlerine devam etmiştir. Halen Çorum il merkezinde ikamet etmektedir.

2. İsmet Altıkardeş'in Din Olgusuna Yaklaşımı

Toplum kavramı, sosyolojinin temel unsurlarından biridir ve insanların bir arada yaşadığı, ortak kültürü paylaştığı, iş birliği yaptığı ve bir kimlik oluşturduğu sosyal bir olgu

⁵ Bk. Sait Gürbüz - Faruk Şahin, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin, 2015), 26-41; Adil Çiftçi, *Nasıl Bir Sosyal Bilim & Temel Sorunlar ve Yaklaşımlar*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 48-49.

⁶ Bk. W. Lawrance Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri & Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*, Özlem Akkaya (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2020), 1/667-724.

olarak tanımlanır.⁷ Toplum, “insanların yalnız belli mekânda bir arada yaşamaları değil, aynı zamanda bir düzen içerisinde yaşamalarıdır.”⁸ Toplumun varlığı sadece fiziksel bir birliktelikten değil, aynı zamanda belirli kurallar ve düzenlemeler çerçevesinde bir arada yaşanmasından kaynaklanır. Bu anlayış, toplumun sadece coğrafi bir birlik olmanın ötesinde, düzen, işleyiş ve sosyal kurallarla şekillenen bir yapı olduğunu vurgular.

Toplum, sürdürülebilirliğini ve gelişimini sağlamak amacıyla insan yetiştirme sürecine odaklanır; bu amaç, bireylerin toplumun norm ve değerlerine uygun olarak yetiştirilmesini içerir.⁹ Toplum hayatı, toplumsal kurallar temelinde düzen içinde devam eder ve bireylerin bu kurallara uyma zorunluluğu vardır. Altıkardeş, bu kuralların toplumun ayakta kalması ve sürdürülebilir bir düzen için kritik önem taşıdığını vurgular. Buradan hareketle Altıkardeş dinin toplumun inşasında önemli bir yerinin olduğunu ifade etmektedir.¹⁰

‘Yol, inanç, âdet, bağ, kulluk’ gibi anlamlara gelen ve evrensel bir fenomen olan¹¹ din, insan deneyiminin temel unsurlarından biri olarak, tarih boyunca toplumların yaşam biçimlerini ve dünya algılarını şekillendiren önemli bir etken olmuştur. Din olgusu, insanın varoluşundan itibaren toplumsal bir bağ ve inanç sistemi olarak varlık göstermiş ve her insan topluluğunda, tarihsel süreçte kendine yer bulmuştur.¹²

Din, insanların ve toplumların hayatında belirli bir disiplini temsil eden önemli bir sistemdir. Din, özel bir disiplin sistemi olarak, bireylere belirli bir yaşam tarzı ve davranış biçimi sunar. Altıkardeş'e göre bu disiplin, insanların hayatlarını düzenlemelerine ve toplum içinde uyumlu bir şekilde hareket etmelerine yardımcı olur. Din, bireyleri etik ve ahlaki normlara uymaya teşvik ederek, toplum içinde düzeni sağlama amacını taşır.¹³

“Din hayattır”¹⁴ ifadesi, Altıkardeş'in din anlayışını özlü bir şekilde ifade etmektedir. Altıkardeş'e göre, din sadece bir inanç veya ritüel sisteminden ibaret değil, aynı zamanda hayatın bir parçasıdır. Altıkardeş'e göre, dinin temel hedefi, insanlara doğru yaşama biçimini öğretmek toplumsal düzeni güçlendirmek ve insanlar arasında sağlıklı iletişim ve ilişkilerin kurulmasını desteklemektir. Bu bağlamda, din bireyin kendi içsel huzurunu ve toplumun genel refahını düşünerek tasarlanmış bir rehberlik sistemidir.¹⁵

Din, sadece bireylerin içsel dünyalarını zenginleştirmekle kalmaz, aynı zamanda toplumun medeni bir düzeye ulaşmasına ve refahını artırmasına da katkıda bulunur. Dinin

⁷ Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Sözlüğü* (Adana: Karahan Kitabevi, 2016), “Toplum” 313.

⁸ İsmet Altıkardeş, *Dini Anlama Biçimleri ve Dünya Barışına Katkısı* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2007), 9.

⁹ Altıkardeş, *Toplumun İnşasında Kur'an-ı Kerim'in Rolü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1. Basım, 2019), 46.

¹⁰ Altıkardeş, *Toplumun İnşasında Kur'an-ı Kerim'in Rolü*, 108-109.

¹¹ Günay Tüner, “Din”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/312-313.

¹² Anthony Giddens, *Sosyoloji*, yay. haz. Hüseyin Özel, Cemal Güzel (Ankara: Ayraç Yayınevi, 2000), s.462.

¹³ Altıkardeş, *Toplumun İnşasında Kur'an-ı Kerim'in Rolü*, 9-10.

¹⁴ Altıkardeş, *Toplumun İnşasında Kur'an-ı Kerim'in Rolü*, 12.

¹⁵ Altıkardeş, *Toplumun İnşasında Kur'an-ı Kerim'in Rolü*, 188.



anlaşılması ve yaşanması, insanların anlayışlarını derinleştirir, kültür seviyelerini artırır ve toplumsal düzen içinde daha olumlu etkileşimlere yol açabilir.¹⁶ Altıkardeş'e göre, dinin tarihsel gelişimi ve evrimi, insanın ihtiyaçlarına, kültürel dinamiklere ve toplumsal koşullara bağlı olarak şekillenir. Din, insanın varoluşsal sorularına cevap bulma, anlam arama ve toplumsal düzeni kurma çabasının bir yansıması olarak ortaya çıkar.¹⁷

Din, bütün toplumlarda ortak olan ve sosyal hayatın geniş bir yelpazesini kapsayan bir olaylar süreci ve toplumsal kurumdur. Din, bir inançlar ve ibadetler sistemi olarak tanımlanabilir.¹⁸ Altıkardeş'e göre, dinin temel amacı mutluluk ve huzur içinde sosyal bir güvenli yaşamı temin etmektir. Din, toplumsal düzeni, etik değerleri ve bireyler arası ilişkileri düzenleyerek, insanlara moral ve manevi bir çerçeve sunar. Bu bağlamda, Altıkardeş, Kur'an-ı Kerim'i bir 'prospektüs' olarak değerlendirir, yani rehber bir kılavuz olarak kabul eder.

İnsan doğası gereği bir güce, bir ideale, bir anlam kaynağına ihtiyaç duyar. Bu ihtiyaç, insanın varoluşsal bir ihtiyacıdır ve onu hayattaki amacını bulmaya ve kendini gerçekleştirmeye yönlendirir. Din, bu ihtiyacı karşılayan bir kurumdur. Din, insanlara bir amaç ve anlam duygusu verir, onlara hayatlarında bir yol gösterir ve onları iyi bir insan olmaya teşvik eder. Altıkardeş, dinlerin insanlığın faydasına ve gelişmesine katkıda bulunabileceğine inanmaktadır. Ancak, dinlerin bu potansiyelini gerçekleştirebilmeleri için doğru bir şekilde anlaşılması ve uygulanmaları gerekmektedir. Dinlerin yanlış anlaşılması ve uygulanması, toplumda huzursuzluğa ve çatışmalara neden olabilir.¹⁹

Dinin insanların restorasyonu olduğunu belirten Altıkardeş, bireylerin manevi düzeyde yeniden yapılanmalarını ifade eder. İlişkilerin temel bir mesele olduğunu vurgular; doğru anlayışla dinin, insanlar arasında güçlü bir kardeşlik ilişkisi geliştirmeye yardımcı olacağını söyler.²⁰ Altıkardeş'in bakış açısına göre din, bireyin kişisel gelişimi, toplumsal düzenin sağlanması ve insanlar arası ilişkilerin düzenlenmesinde önemli bir role sahiptir. Din, insanların daha mutlu, huzurlu ve birbirlerine destek olduğu bir toplumsal yapı oluşturmada kilit bir rol oynar. Bu bakımdan din kaynaştırıcı, toparlayıcı özelliklere sahiptir. Bu nedenle "din, fert ve toplum hayatını düzenleyen, kitleleri kardeşlik ve empati duyguları içinde yaşamaya sevk eden önemli bir sosyal kurumdur."²¹

Altıkardeş'e göre din, öncelikle inanç ve samimiyetle bağlılık gerektiren bir meseledir. Bilmek ve anlamak gibi zihinsel faaliyetlerin dinde ikincil olduğunu savunmaktadır. Dinin, insanların hayatlarının acı ve zorluklarına karşı en büyük teselli

¹⁶ İsmet Altıkardeş, *İdeal Kişilik Modeli Olarak İnsan-ı Kâmil* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 55.

¹⁷ Altıkardeş, *Dini Anlama Biçimleri ve Dünya Barışına Katkısı*, 12.

¹⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, (İstanbul: Talim ve Terbiye Dairesi Yayınları, 1969), 81.

¹⁹ Altıkardeş, *Dini Anlama Biçimleri ve Dünya Barışına Katkısı*, 20.

²⁰ Kişisel Görüşme, 7 Ağustos 2023.

²¹ Altıkardeş, *Din ve Sosyal Bütünleşme* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1. Basım, 2004), 59-60.

kaynağı olduğunu ifade eden Altıkardeş'e göre din duygusu güçlendirildikçe, ahlaki değerlerin, iyi davranışların, aile ve toplum ilişkilerinin gelişeceğini, hatta insanların birbirleriyle daha yakınlaşarak tek bir düşünce ve duygu etrafında birleşeceklerini belirtir. Din, insanlar ve toplumlar için olmazsa olmaz bir ihtiyaçtır. Sadece bireylerin değil, aynı zamanda toplumların da bu ihtiyacı hissettiğini ve dinin yaşamın anlamını güçlendiren bir etken olduğunu vurgulayarak dinin, insanları birleştiren ve ahlaki değerleri besleyen bir güç olduğuna dikkat çekmektedir.²²

Altıkardeş'e göre din "insanlara yalnızca nasıl ibadet edileceğini bildirmekle kalmamakta; onlara nasıl mutlu olunacağını yollarını da göstermektedir. Bunun için, insanın ailesinden komşusuna, komşusundan toplumun bütün bireylerine karşı geliştirmesi gereken tavırlarını da belirler."²³ Buna göre din sadece bireyin ruhsal yönden değil, aynı zamanda toplumsal ve insani ilişkiler açısından da rehberlik ettiğini ifade ederek dini yaşamın çok boyutlu olduğuna vurgu yapar.

Altıkardeş'e göre din;

İnsana toplum hayatında uyum sağlamak, insanı ruhen yüceltmek, olgunlaştırmak, kendisi ve çevresi için daha verimli ve faydalı kılmak, sosyal, kültürel ve moral değerlerini yüceltmek, iradeli, sorumluluklarını ve görevlerini bilen, inanan ve yapan bir kul ve gerçek bir birey durumuna getirmeyi amaçlamaktadır.²⁴

Altıkardeş'in tanımına göre din, insanların ortak değerlerini paylaşarak, birbirlerine karşı saygılı ve hoşgörülü olmalarını sağlar. Din, insanların haklarını ve sorumluluklarını bilmelerini sağlayarak, onların hukuka uymalarını sağlar. Din, insanların ahlaki değerleri benimseyerek, daha iyi birer insan olmalarına yardımcı olur.

2.1. İnsan ve Toplumun Temel Taşı Olarak Ahlak

Ahlak, insan varoluşunun temel taşlarından biri olup, felsefenin en eski ve önemli tartışma konularından biridir. Sokrates için ahlak "kendini bilmek", Eflatun için "iyilik ilmi", Kant için "ödev ilmi"dir. Rousseau ise ahlaki duygularla ilişkilendirerek "kalbin ilmi" demiştir.²⁵ Sosyologlar ise ahlaki toplumsal bir olgu olarak ele almış ve toplum tarafından benimsenen davranış kaideleri bütünü olarak tanımlamışlardır. Bu görüşe göre ahlak, zaman ve toplumlar arasında değişebilen bir kavramdır.²⁶

²² Altıkardeş, "Birey ve Toplum Hayatında Ahde Vefanın Önemi ve Hz. Muhammed (sav) Örneği", *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu 20-22 Nisan 2007*. Haz. Mahfuz Söylemez. 2/693-700 (Çorum: İslami İlimler Dergisi Yayınları, 2007), 727-728.

²³ Altıkardeş, *Dini Anlama Biçimleri ve Dünya Barışına Katkısı*, 15.

²⁴ Altıkardeş, *Dini Anlama Biçimleri ve Dünya Barışına Katkısı*, 41.

²⁹ Altıkardeş, *Din ve Sosyal Bütünleşme*, 64.

²⁵ Nurettin Topçu, *Ahlak*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 15-17

²⁶ Topçu, *Ahlak*, 15-18.



Din ve ahlâk, insan hayatını düzenleyen ve şekillendiren iki temel kavramdır. Din, bireylerin Tanrı, toplum ve doğa ile ilişkilerini belirlerken, ahlâk bu ilişkilerin etik ve değer yargıları çerçevesinde yürütülmesini sağlar. Vahye dayalı dinlerin temel amacı, ahlaki değerlere sahip bir toplum inşa etmektir. Peygamberlerin gönderilişi, genellikle toplumların inanç ve ahlâk yapısının bozulduğu dönemlere rastlar ve bu durum, onların ahlaki misyonlarının önemini vurgular. Bu bağlamda, din ve ahlâk birbirini tamamlayan ve insanın manevi gelişimini destekleyen unsurlar olarak görülebilir.²⁷

Altıkardeş, İslam'ın temel amaçlarından olan ahlakın önemi ve toplumsal iş birliğinin gerekliliği üzerinde durmaktadır. Altıkardeş'e göre, İslam'ın gayesi, insanı güzel ahlak sahibi kılmaktır. Güzel ahlak, insanı insan yapan temel bir özelliktir. Güzel ahlaklı insan, kötülüklerden kaçınır, iyilikleri ister ve onları hayatında uygular. Altıkardeş, güzel ahlakın toplumsallaşma sürecinde oluştuğunu vurgulamaktadır. Toplumsallaşma, kişinin içinde yaşadığı toplumun üyesi olma sürecidir.²⁸ Bu süreç, bireyle çevresi arasındaki iletişim ve etkileşimin sonucu meydana gelir. Yaşam boyu sürer ve bireye yeni yaşantılar kazandırır.²⁹ Altıkardeş, güzel ahlakın yaygınlaştırılmasında toplumsal iş birliğinin önemine değinmektedir. Altıkardeş'e göre sosyal iş birliği, toplumun ahenk ve huzurunun temelini oluşturur ve toplumsal iş birliği olmadığı yerde yalnızlaşma ve huzursuzluklar yaşanır, toplumun ahengi bozulur. Altıkardeş, Kur'an'ı Kerim'deki şu ayeti örnek vererek, toplumsal iş birliğinin önemini vurgulamaktadır: “İyilik ve takva üzerinde yardımlaşın, günah ve düşmanlık üzerinde yardımlaşmayın, Allah'tan korkun.”³⁰ Bu ayette, Müslümanların iyilik ve takva üzerinde yardımlaşması, günah ve düşmanlık üzerinde yardımlaşmaması gerektiği belirtilmektedir. Bu, Müslümanların toplumsal iş birliğine önem vermesi gerektiğine işaret etmektedir.³¹

Altıkardeş'e göre insan-ı kâmil olabilmek için ahlaki güzellikleri tanıyan ve yaşayan insan olmak gerekmektedir. Altıkardeş Peygamber Muhammed (sav)'in, “Ahlaki güzelliği tamamlamak için gönderildiğini” ifade eden hadisine vurgu yaparak ahlakın İslam dininde önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir. İslam dini, insanı ahlaki açıdan mükemmel bir insan olmaya davet eder.³²

²⁷ Enver Uysal, “Dindarlığın Ahlaki Temeli Üzerine Bazı Düşünceler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/1 (2005), 43-44.

²⁸ Yakup Çoştu, *Toplumsallaşma ve Dindarlık* (Ankara: TDV Yayın Matbaacılık 2011), 33.

²⁹ Altıkardeş, *Dini Anlama Biçimleri ve Dünya Barışına Katkısı*, 86-87.

³⁰ Maide, 5/2

³¹ Altıkardeş, *İdeal Kişilik Modeli Olarak İnsan-ı Kâmil*, 24-25.

³² Altıkardeş, *İdeal Kişilik Modeli Olarak İnsan-ı Kâmil*, 141-142.

³⁷ Altıkardeş, *Dini Anlama Biçimleri ve Dünya Barışına Katkısı*, 46.

2.2. Sosyalleşme ve Dayanışma Unsuru Olarak Din

Altıkardeş, dinin dünyadaki toplumsal rolüne vurgu yapmaktadır. Dinin birleştirici gücü, toplumdaki düşmanlıkları yok etmede, kültürel ve insanî kaynaşmayı sağlamada önemli rol oynar.³³

Dinin en önemli özelliği ve ilgisi, içinde bulunduğumuz dünya hayatının inşa ve imarıdır. Ahiret de bu dünyada kazanılır. İnsanın şuurlu ve dürüst bir hayat sürmesi ancak bu dünyada elde ettiği güzel davranışlarla mümkün olur. Din, içinde bulunduğumuz dünyaya ait sosyal, kültürel, siyasî, hukukî ve ekonomik meselelere de etki eden bir özelliğe de sahiptir. Din, bir milletin veya toplumun kimliğinde belirleyici unsurdur. Din, en az, dil ve tarih kadar önemli bir kültür parçasıdır.³⁴

Altıkardeş, dinin insanların sosyalleşmesine olan etkisine değinir. Din, insanın hayatında önemli bir yere sahiptir. İnsanın ahlaki, etik ve manevi değerlerini şekillendiren din, aynı zamanda sosyalleşmesine de önemli katkılarda bulunur. Altıkardeş'e göre din, "insanların bencil, ihtilafçı ve saldırgan güçlerini kontrol altına almasına yardımcı olur. Nefis, insanın kötülük yapmasını isteyen bir güçtür. Din, insanların nefsi ile savaşıarak onu kontrol altına almalarını öğretir".³⁵ Altıkardeş İslam'ın herkesin farklı bakış açılarına sahip olabileceğini kabul ettiğini ve bu çeşitliliği zenginlik olarak görerek, hakikate ulaşma sürecinde daha yapıcı bir yaklaşım sunduğunu vurgular.³⁶

Din, sosyal dayanışmanın önemli bir unsurudur. Altıkardeş, dini her şeyi kucaklayan kutsal düzen olarak tanımlayarak, din ile sosyal dayanışma arasındaki ilişkiyi daha da açıklığa kavuşturmuştur. Kutsal düzen, belirsizlik, şüphe ve karmaşa gibi tehditlerden korunmak için insanlığın ihtiyaç duyduğu bir düzendir. Din, bu düzeni sağlayarak, insanların birbirlerine karşı daha bağlı ve sorumlu olmalarını sağlar. Altıkardeş'e göre günümüz dünyasında, gücün kontrolü için 'din'e, dinin de bireysel mutluluğu ve toplumsal barışı sağlayabilmesi için, bilime, her zamankinden daha fazla ihtiyacı vardır. Bu ihtiyacı karşılamak için, din ve bilimin birlikte çalışması ve birbirlerini desteklemesi gerekmektedir.³⁷

2.3. Altıkardeş'e Göre Din-Bilim İlişkisi

Bilim ve din, insanlığın iki temel kurumudur. Bu iki kurum, geçmişte sıklıkla karşı karşıya getirilmiş olsa da günümüzde giderek daha fazla birlikte çalışmaktadır. Bu iş birliği, bilimin ve dinin insanlığın ortak yararına hizmet edebilmesi için gereklidir. Bilim ve

³³ Altıkardeş, *Din ve Sosyal Bütünleşme*, 50.

³⁴ Altıkardeş, *Din ve Sosyal Bütünleşme*, 41.

³⁵ Altıkardeş, *İdeal Kişilik Modeli Olarak İnsan-ı Kâmil*, 53.

³⁶ Altıkardeş, *Dini Anlama Biçimleri ve Dünya Barışına Katkısı*, 46.

³⁷ Kişisel Görüşme, 21 Ağustos 2023



din birlikte çalışarak, insanlığın karşı karşıya olduğu birçok zorluğa çözüm bulma potansiyeline sahiptir. Altıkardeş'e göre İslam'ın anlaşılması ve yorumlanması için öncelikle şu adımlara dikkat edilmelidir: din alanının bilimsel yöntemlerle araştırılmasına ve din bilgininin de ciddi beyin özgürlüğü ve eleştirel düşünce donanımına sahip olması, ayrıca toplumun bilgi seviyesinin de üretilen yeni fikirleri kolayca kabul edebilecek düzeye ulaşmasına bağlıdır. Altıkardeş İslam'ın anlaşılabilmesi için bu bakış açısının önemine dikkat çekmektedir.³⁸ Altıkardeş'in görüşleri, İslam'ın günümüz dünyasında daha etkili bir şekilde anlaşılabilmesi için önemli bir katkı niteliğindedir. Bu görüşler, İslam'ın bilimsel ve eleştirel bir anlayışla yorumlanması ve toplumda din anlayışının daha hoşgörülü ve kapsayıcı bir şekilde geliştirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Altıkardeş'e göre, günümüz dünyasında insanların dünyaya ve maddi şeylere tahrik ve teşviki kapitalist sistemin bir sonucudur. Kapitalist sistem, insanların maddiyata olan arzularını körüklemekte ve onları sürekli daha fazla kazanmaya ve tüketmeye teşvik etmektedir. Bu durum, insanların dünyayı ve dünya nimetlerini bir amaç olarak görmelerine neden olmaktadır. Altıkardeş günümüzde Müslümanların da kapitalizmin 'telaşına ve hatta sevdalığına düştüğü' için dinin gerçek mesajını anlamadığı ve yanlış yorumlamaya girdiği sonucuna varır. Altıkardeş'e göre 'din, dünyayı yok saymaz, maddi ilişkileri yasaklamaz. Ancak dikkatimizi sürekli olarak ahiret üzerine ve ahiretle yüzleşmeye davet eder.' Kur'an-ı Kerim, insanın dünya hayatına bakış açısını değiştirmesine yardımcı olan önemli mesajlar içermektedir. Bu mesajlar, insanın dünya hayatının geçiciliğini ve aldaticılığını, haram-helal çizgisini ve dünyevi arzu ve şehvetlerin tehlikelerini anlamasına yardımcı olur. Bu mesajları anlayan insan, dünya hayatının gerçek amacını bulur ve doğru yolda yürümeye başlar. İnsan, dünya-ahiret, madde-mana dengesini kurarak ölçülü davranmalıdır. Ölçü, dünya ve ahiret arasında bir denge kurmak anlamına gelmektedir. Altıkardeş ölçü"yü bilen insanı, 'babayiğit' olarak nitelendirmektedir.³⁹ Bu, insanın cesaretli ve kararlı olması gerektiği anlamına gelmektedir. İnsan, dünya ve ahiret arasında denge kurmaya çalışırken, zorluklarla karşılaşabilir. Bu zorluklara karşı cesaretli ve kararlı bir şekilde direnmelidir.⁴⁰

Altıkardeş'e göre ölçüyü bilmek, "eğitim işidir, söz işidir, hal (yaşama) işidir, örnek bulma ve örnek olma işidir."⁴¹ Buna göre insanları ölçüyü bilmeye eğitmek gerekir. Bu eğitim, aile, okul ve toplum tarafından verilebilir. Ölçüyü bilmenin önemi, insanlara sözle anlatılmalıdır. İlahiyatçıların, din adamlarının ve diğer kanaat önderlerinin bu konudaki konuşmaları ve yazıları önemlidir.⁴² Ölçüyü bilen insanlar, kendi hayatlarıyla örnek olmalıdırlar. Dünya ve ahiret arasında denge kurmayı başaran insanlar, başkalarına da

³⁸ Altıkardeş, *Din ve Sosyal Bütünleşme*, 56-57.

³⁹ Kişisel Görüşme, 10 Eylül 2023

⁴⁰ Altıkardeş, *İdeal Kişilik Modeli Olarak İnsan-ı Kâmil*, 141.

⁴¹ Altıkardeş, *İdeal Kişilik Modeli Olarak İnsan-ı Kâmil*, 141.

⁴² Altıkardeş, *İdeal Kişilik Modeli Olarak İnsan-ı Kâmil*, 61-62.

ilham kaynağı olurlar. İnsanlar, hayatlarında örnek alacakları kişiler bulmak için çaba göstermelidirler. Ölçüyü bilen ve bu konuda başarılı olmuş kişiler, iyi birer örnek olabilirler.

2.4. Altıkardeş'in İslam Dini Perspektifi

İslam, sadece bir din değil, aynı zamanda belli ibadetlere sınırlı kalmayan ve toplumsal, hukuki, felsefi ve mistik boyutları olan bir yaşam düzenidir. İslam, insan varlığını bütüncül bir şekilde ele alır, iç dünyasıyla dış dünyası arasında, bireyin toplumla ilişkisi arasında ayırım yapmaz. İnsan, parçalara ayrılmış bir varlık değil, tümüyle bütünsel bir varlıktır ve evrenin bir parçası olarak görülür. İslam'ın kavramsallaştırdığı 'Hür Kâinat' düzeni, insanların iradesine dayanır ve insanlar arasındaki dünyayı ifade eder. İnsanlar, iradelerine sahip olup serbestçe davranabilirler; bu nedenle çeşitli ve bazen çelişkili davranışlar sergileyebilirler. İslam, insanların özgür iradesiyle şekillenen dünyayı kapsar ve insanları iradeli varlık olarak tanımlar.⁴³

"Şüphesiz İslâm, bu büyük oluş dünyasında en büyük bir birlik dinidir."⁴⁴ Altıkardeş İslam'ı bir birlik dini olarak tanımlarken, evrensel bir perspektife ve kâinattaki düzenle uyum içinde olma ilkesine vurgu yapar. Kâinattaki bütünlük ve birlik kavramlarına odaklanarak, mikro düzeyden makro düzeye kadar olan birbirine bağlılık ve uyumu vurgular. İnsanın bu büyük düzenin bir parçası olarak önemli bir rol oynadığını ve bu uyumun sürdürülebilir huzur, barış ve kalkınmanın temelini oluşturduğunu ifade etmektedir.⁴⁵

Altıkardeş'e göre İslam dini ibadetlerle "sosyal ilgilerin uyanmasını ve sosyalleşmeyi (sahici insan olmayı) sağlayacak en güzel fırsatları"⁴⁶ sunar. "Sosyalleşme (toplumda örnek insan olma)'nin en belirgin özelliği ferdin kendi dışındaki diğer fertlerle, sosyal gruplarla dayanışma, kaynaşma ve iş birliği içine girebilmesidir."⁴⁷ Altıkardeş, dinin sosyal kontrol aracı olarak toplum entegrasyonuna katkıda bulunduğunu, dinin insanların ortak davranışlara ve hareketlere yönelttiğini ve sosyal vicdanın canlı tutulmasına katkıda bulunduğu vurgulanmaktadır.⁴⁸

Altıkardeş'e göre din, "sadece kul ile Allah arasında bir inanç bağından ibaret değildir. Dinin temelinde inanç bulunmakla beraber, dinin birçok meselesi doğrudan toplum ile ilgilidir. Din, güzeli, iyiyi, doğruyu emreder; çirkini, kötüyü yanlış yasaklar."⁴⁹ Din, toplumda düzeni, dayanışmayı, ahlaki ve kültürü sağlamaya yardımcı olan önemli bir

⁴³ Hüseyin Atay, "İslamda Olgun İnsan (İnsan-ı Kâmil)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (1967), 155.

⁴⁴ Altıkardeş, *Dini Anlama Biçimleri ve Dünya Barışına Katkısı*, 25.

⁴⁵ Altıkardeş, *Dini Anlama Biçimleri ve Dünya Barışına Katkısı*, 25.

⁴⁶ Altıkardeş, *Dini Anlama Biçimleri ve Dünya Barışına Katkısı*, 76.

⁴⁷ Altıkardeş, *Din ve Sosyal Bütünleşme*, 123.

⁴⁸ Altıkardeş, *Dini Anlama Biçimleri ve Dünya Barışına Katkısı*, 22.

⁴⁹ Altıkardeş, *Dini Anlama Biçimleri ve Dünya Barışına Katkısı*, 110.



kurumdur. Din, insanların ortak değerlerini paylaşarak, birbirlerine karşı saygılı ve hoşgörülü olmalarını sağlar. Din, insanların haklarını ve sorumluluklarını⁵⁰ bilmelerini sağlayarak, onların hukuka uymalarını vazeder. Din, insanların ahlaki değerleri benimseyerek, daha iyi birer insan olmalarına yardımcı olur.

Altıkardeş'e göre din, bireyin kimliğini ve değerlerini şekillendiren önemli bir faktördür. İslam dini, tüm insanları kendine muhatap alır. İslam'a göre, tüm insanlar Allah'ın yarattığı değerli varlıklardır. İslam, insana sırf insan olduğu için değer verir. Bu nedenle, İslam'da ırk, din, dil, cinsiyet gibi farklılıklar gözetilmez. Tüm insanlar eşit haklara sahiptir. Din, bireye ahlaki değerler, adalet, uzlaşma, barış, özgürlük, hoşgörü, bilgi gibi evrensel ilkeleri öğretirken, onun toplum içinde mutlu ve huzurlu bir şekilde yaşamasına yardımcı olur. Böylece İslam, tüm insanları kendine muhatap alarak ve insana sırf insan olduğu için değer vererek, diğer dinlerden ayrılır.⁵¹

Altıkardeş İslam'ın sosyal boyutunu vurgulayarak, diğer dinlerden farklı bir perspektife sahip olduğunu ifade eder.⁵² Altıkardeş'e göre İslam, sosyal iş birliğini teşvik eden bir dindir. İslam'a göre, sosyal iş birliği, toplumun temelini oluşturan en önemli unsurlardan biridir. Altıkardeş Kur'an-ı Kerim'de "İyilik ve takva üzerinde yardımlaşın, günah ve düşmanlık üzerinde yardımlaşmayın, Allah'tan korkun. Çünkü Allah'ın azabı çetindir"⁵³ ayetini kaynak göstererek İslam'ın, Müslümanların bir arada yaşamasını ve ilişkiler kurmasını teşvik ettiğini vurgulamıştır. Bu teşvikin temelinde, sosyal iş birliğinin önemi yatmaktadır. Aynı zamanda Peygamber Efendimiz (sav)'in: "Bütün mü'minlerin, birbirlerini sevmekte birbirlerine merhamet etmekte, birbirlerine şefkat ve lütuf eylemek hususlarında misali, vücut misalidir. O vücutundan bir uzuv hastalanınca, vücudun diğer organları birbirlerini hasta organın elemine (sıkıntısına, ızdırabına) uykusuzlukla ve hararetle iştirake çağırırlar (yani hasta organın ağrı ve sızısını paylaşırlar)"⁵⁴ hadisini kaynak göstererek Müslümanların, birbirlerine yardım etmek ve birbirlerinin acılarını paylaşma konusunda çalışmaları gerektiğini vurgulamıştır.⁵⁵

Altıkardeş, Müslümanların sadece inançlarını sürdürmelerinin yeterli olmadığını, aynı zamanda bu inançları düşünce, eylem ve yaşantılarına entegre ederek toplumlarında etkili bir şekilde uygulamaları gerektiğini ifade ediyor. Bu, onun İslam'ın birey ve toplum düzeyinde bütünlüğünü vurgulayan bir düşünce sistemine sahip olduğunu göstermektedir.⁵⁶ Altıkardeş'e göre din, insanların birbirleriyle olan ilişkilerini

⁵⁰ Altıkardeş, *Din ve Sosyal Bütünleşme*, 45.

⁵¹ Altıkardeş, *Dini Anlama Biçimleri ve Dünya Barışına Katkısı*, 22.

⁵² Altıkardeş, *Dini Anlama Biçimleri ve Dünya Barışına Katkısı*, 35.

⁵³ Maide, 5/2.

⁵⁴ Ebü'l-Huseyn Müslim b. Haccâc Müslim. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. M. F. Abdülbâki. (Beyrut, 1375), "Birr" 66.

⁵⁵ Altıkardeş, *Din ve Sosyal Bütünleşme*, 24.

⁵⁶ Altıkardeş, *Toplumun İnşasında Kur'an-ı Kerim'in Rolü*, 60.

düzenlemeye⁵⁷, insanları terbiye etmeye⁵⁸ ve insanların davranış özelliklerini dikkate almaya⁵⁹ yardımcı olur.

Altıkardeş, Türk toplumunun dini alandaki sorunlarını, toplumsal yaşamın diğer birçok alanında olduğu gibi, henüz çözüme kavuşturamadığını belirtmektedir. Bunun için hem zamana hem de 'zihniyet' değişimine ihtiyaç olduğunu vurgulamaktadır. Altıkardeş'e göre, Türk toplumunun dini alandaki sorunlarının temelinde, son iki asırda Müslüman bireyin ve İslam toplumlarının karşılaştıkları en büyük sorun olan 'yabancılaşma' yatmaktadır. Bu yabancılaşma, bireylerin kendi kültürlerine, değerlerine ve dinlerine yabancılaşmalarıdır. Altıkardeş'e göre bu yabancılaşmayı engellemenin yolu, sahip olunan değerleri sadece teorik bir bilgi olarak değil, pratik bir yaşam tarzına dönüştürmektir. Ona göre İslâm'da, bilgiyi pratiğe ve davranışa dönüştüren metottan yanadır. Ayrıca "inanen insan, dininin ilkelerine göre hareket eder ve dinin hükümlerini yerine getirirse, kendi değerleriyle özdeşleşir ve şahsiyet kazanır."⁶⁰ Bu durum, insanın iç dünyasını güçlendirir ve kendine güven sağlar.

Altıkardeş'e göre modern dünyada dinin insan hayatındaki önemi anlaşılamamıştır. Din, insanlara ortak bir dünya görüşü ve değerler sistemi sunar. Bu değerler sistemi, insanların hayatlarını anlamlandırmalarına, kendilerine ve çevrelerine karşı sorumluluklarını bilmelerine ve daha iyi birer insan olmalarına yardımcı olur. Din, insanların içgüdülerini kontrol etmelerine de yardımcı olur. Din insanın iç güdülerine hâkim olma iradesi kazandırmakla ona 'düşünmeyi, aklını kullanmayı arzu ve heveslerine hâkim olmayı da öğretir'. Bu tanımına göre Altıkardeş dini 'akıl sahiplerine' gönderilen 'ilahi bir yol ve kanun'⁶¹ olarak tanımlamaktadır.⁶²

Altıkardeş'e göre, sosyal ilişkiler, iş birliği ve dayanışma temelinde yürütülmelidir. Bu, ancak fertlerin ruhunda içselleşmiş bulunan manevi değer ve normlarla mümkündür. Bu değer ve normlar, fertleri birbirlerine bağlayan ve ortak bir amaç etrafında birleştiren unsurlardır. Altıkardeş, İslam dininin sosyal yapıda icra ettiği esas görevinin, "bu manevi değer ve kuralları insan ruhunda uyarmak, içselleştirmek ve toplum fertlerinin manen birbirine benzerliğini sağlamak"⁶³ olduğunu vurgulamaktadır. Bu, İslam'ın sosyal bütünleşmeyi sağlamaya yönelik çabalarının temelini oluşturur.

Altıkardeş hayatın dini boyutunu göz ardı etmenin, ruhsal eksikliklere ve toplum içinde yabancılaşmaya neden olabileceğini vurgular. Dinin hayatın içindeki önemine vurgu

⁵⁷ Altıkardeş, *Dini Anlama Biçimleri ve Dünya Barışına Katkısı*, 77.

⁵⁸ Altıkardeş, *Dini Anlama Biçimleri ve Dünya Barışına Katkısı*, 80.

⁵⁹ Altıkardeş, *Dini Anlama Biçimleri ve Dünya Barışına Katkısı*, 85.

⁶⁰ Altıkardeş, *Din ve Sosyal Bütünleşme*, 33.

⁶¹ Altıkardeş, *Din ve Sosyal Bütünleşme*, 59-60.

⁶² Altıkardeş, *Dini Anlama Biçimleri ve Dünya Barışına Katkısı*, 76.

⁶³ Altıkardeş, *İdeal Kişilik Modeli Olarak İnsan-ı Kâmil*, 52.



yaparak, birey ve toplum düzeyinde olumlu etkileri olduğunu savunur.⁶⁴ Ancak günümüz insanların iktisadi hayata odaklanmış olmalarının ve maddi kaygıların, insan ilişkilerinde karşılıksız davranışların azalmasına neden olduğu üzerinde duran Altıkardeş, bu durumu eleştirir. İslam'ın öğretilerinde önemli olan hasbi davranışlar, Allah rızası, komşuluk, akrabalık gibi değerlerin, günümüzde maddi çıkarlarla ilişkilendirildiği ve bu değerlerin unutulduğu belirtir.⁶⁵

Sosyal ilişkilerin iş birliği içinde sürdürülmesi ve sosyal yapının ahenkli bir bütün halinde işleyişi, fertlerin ruhunda içselleşmiş bulunan manevî değer ve normların birleştirici ve bağlayıcı gücüyle mümkün olmaktadır. Dinin özellikle İslâm dininin sosyal yapıda icra ettiği esas görevin, toplumu bir arada tutan ve bütünlüğünü sağlayan bu manevi değer ve kuralları insan ruhunda uyarmak, içselleştirmek fertlerinin manen birbirine benzerliğini sağlamaktan ibarettir.”⁶⁶

Altıkardeş sosyal yapıdaki ahenk ve iş birliğinin temelinde manevi değerlerin yattığını, bu değerlerin insan ruhunda içselleşmesiyle toplumun bir bütün olarak işleyişini sağladığını vurgular. İslam'ın sosyal yapıya katkısı, insanların bu manevi değerleri benimsemesi ve yaşaması üzerine odaklanmıştır.

Altıkardeş'e göre dinin, sosyal yapıda iki temel rolü vardır: Din, hem insanları ortak davranışlara ve hareketlere yönelterek toplumda birlik ve beraberliğin sağlanmasına yardımcı olur hem de insanların birbirlerini sevmeleri gerektiğine dair öğretiler sunarak, sosyal vicdanın canlı tutulmasına ve toplumda barış ve huzurun sağlanmasına yardımcı olur.⁶⁷

Öte yandan din, endişe ve stresin olumsuz sonuçlarından fertleri korumada önemli bir rol oynar. Din, insanların hayatlarını anlamlandırmalarına, kendilerine ve çevrelerine karşı sorumluluklarını bilmelerine, içgüdülerini kontrol etmelerine, bir amaç ve anlam duygusu bulmalarına ve sosyal destek sağlamalarına yardımcı olur. Ayrıca din, insanların stresle başa çıkma becerileri kazanmalarına ve psikolojik sağlığını korumalarına yardımcı olabilir. İbadetler ve dualar ise insanların günlük hayatın stresinden uzaklaşmalarına, ruhsal rahatsızlıklarının giderilmesine, kendilerini daha iyi hissetmelerine, hayatlarına anlam bulmalarına ve endişe ve korkularını azaltmalarına yardımcı olur.⁶⁸

Altıkardeş, bu temel unsurları İslamiyet örneğinde ele almaktadır. İslamiyet'te, dua ve namaz gibi ibadetler, insanların vicdanlarını temizlemeyi ve huzur bulmalarını amaçlamaktadır. Bu ibadetler, insanların günlük hayatın sıkıntılarından uzaklaşmalarına ve kendilerini daha iyi hissetmelerine yardımcı olur. Ayrıca, insanlara iyilik ve güzellik için

⁶⁴ Altıkardeş, *Dini Anlama Biçimleri ve Dünya Barışına Katkısı*, 52.

⁶⁵ Altıkardeş, *Din ve Sosyal Bütünleşme*, 64.

⁶⁶ Altıkardeş, *Din ve Sosyal Bütünleşme*, 48.

⁶⁷ Altıkardeş, *Dini Anlama Biçimleri ve Dünya Barışına Katkısı*, 111; Altıkardeş, *Din ve Sosyal Bütünleşme*, 34.

⁶⁸ Altıkardeş, *Dini Anlama Biçimleri ve Dünya Barışına Katkısı*, 23; Altıkardeş, *Din ve Sosyal Bütünleşme*, 34.

çaba göstermeleri gerektiğini hatırlatır. Altıkardeş, İslam'ın, dünyada barış ve huzuru sağlamak için önce vicdanın derinliklerinden başlamak istediğini vurgulamaktadır. Bu, İslam'ın, insanların barış ve huzur içinde yaşamaları için öncelikle kendi içlerinde huzurlu olmaları gerektiğini düşündüğünü göstermektedir.⁶⁹

Altıkardeş'in fikirleri İslam dininin, insanın yaratılışının mükemmel olduğuna ve insanın iyiye ve güzele yönelme potansiyeline sahip olduğuna inandığı temelinde şekillenmektedir. İslam, insanın duygularına zarar verebilecek, psikolojik ve ahlakî zorluklara neden olabilecek imkânsız bir hayat tarzı için direnmez. Aksine, insanın tabiatını meşru ve faydalı yollarla terbiye etmeye çalışır. İslam'a göre, akıl ve vahiy birlikte çalışarak insanlığın kurtuluşunu sağlayacaktır. İslam'ın bu amacı, onun bireysel ve toplumsal hayata dair birçok alandaki öğretilerinde kendini göstermektedir. İslam'ın ibadet ve ahlak kuralları, insanların akıl ve vicdanlarını geliştirmelerine yardımcı olmayı amaçlamaktadır. İslam'ın eğitim ve öğretim anlayışı, insanların akıllarını ve yeteneklerini geliştirmelerine olanak tanımaktadır.⁷⁰

Altıkardeş'e göre, İslam, insan tabiatına kötü ve kusurlu diye bakmaz. İnsan tabiatı hem iyilik hem de kötülük potansiyeline sahip olan bir varlıktır. İslam'ın amacı, insanın bu potansiyelini iyilik yönünde geliştirmek ve onu kötülükten korumaktır. Bu amaca ulaşmak için İslam, aklın kullanımını önemli bir rol verir. Akıl, insanın doğruyu yanlıştan ayırmasına, iyiyi kötünden ayırmasına yardımcı olan bir araçtır. İslam, akli kullanarak, insanın tabiatındaki iyilik potansiyelini geliştirmesini ve kötülükten korunmasını amaçlar. Altıkardeş, modern Batı düşüncesinin yaşadığı trajediyi, 'kalbi idrak ile seküler aklın birbirine karıştırılmasında' bulmaktadır. Kalbi idrak, insanın duygu ve sezgileriyle elde ettiği bilgidir. Seküler akıl ise, nesnel ve akılcı bir şekilde elde edilen bilgidir. İslam, insanın tabiatına iyilik ve güzellik potansiyeline sahip bir varlık olarak bakmaktadır.⁷¹

Altıkardeş İslam'ın, ilim ve düşünceyi teşvik eden bir din olduğuna vurgu yapar. Ona göre İslam'da, insanların başka kültürleri öğrenmesi ve onlardan faydalanması teşvik edilmektedir. Bu durum, insanların diğer kültürlerle karşı daha duyarlı ve açık olmalarına yardımcı olur. Altıkardeş'e göre din, toplumu diğer kültürlerle karşı duyarlı ve medeni hale getirmede önemli bir rol oynar.⁷²

Altıkardeş dinin sorumluluk duygusunu nasıl güçlendirdiğini vurgular. Dindar (mü'min) kişi, Yaratanına karşı hissettiği kulluk sorumluluğuyla, dinî emirleri yerine getirmeye çalışır. Bu çaba, onun sorumluluk duygusunu da güçlendirir. Ona göre, dindarın sorumluluk duygusu, "ilahî buyruğa (emirlere) zorunlu bir boyun eğişten değil, kendini

⁶⁹ Altıkardeş, *Dini Anlama Biçimleri ve Dünya Barışına Katkısı*, 24.

⁷⁰ Altıkardeş, *Din ve Sosyal Bütünleşme*, 36.

⁷¹ Altıkardeş, *Din ve Sosyal Bütünleşme*, 50-51.

⁷² Altıkardeş, *İdeal Kişilik Modeli Olarak İnsan-ı Kâmil*, 55; Altıkardeş, *Dini Anlama Biçimleri ve Dünya Barışına Katkısı*, 39.



ilahî güce isteyerek, severek adamaktan doğar. Kâmil insan, Allah'ın sevgisini kaybetmekten korkar, O'nun rızasına uygun davranışlarda bulunmayı bir sorumluluk kabul eder."⁷³ Altıkardeş'e göre bu sorumluluk duygusu, zorunlu bir boyun eğişten değil, Allah'a gönülden bağlı olmaktan ve O'nu sevmekten doğar. Dindar kişi, Allah'ı sever ve O'na gönülden bağlanırsa, onun emirlerine uymayı bir sorumluluk olarak kabul eder. Bu sorumluluk duygusu, onun davranışlarını olumlu yönde etkiler. Dindar kişi, Allah'ın sevgisini kaybetmekten korkar ve O'nun rızasına uygun davranışlarda bulunmaya çalışır.

Altıkardeş'in düşüncesinde iman ve salih amel birlikte düşünülmelidir. Salih ameller, bireyin kendi gelişimi ve düzelmesinin yanı sıra, başkalarının da iyileşmesine ve düzelmesine katkıda bulunmayı içermektedir. İslam'ın öğretisi, insanların sadece inandıklarını söylemekle yetinmemelerini, aksine bu inancı eylemlerine yansıtarak toplumda bir etki yaratmalarını ve sorumluluklarını yerine getirmelerini beklemektedir. Bu, takva olarak adlandırılan, her işte Allah'ın rızasını arama ve umma anlayışına dayanmaktadır. Hakkın rızası ise, yaratanın kullarını memnun etmekten geçer. Bu perspektif, İslam'ın sosyal sorumluluk, adalet ve yardımlaşma gibi değerlere önem veren bir inanç sistemini yansıtmaktadır.⁷⁴

Altıkardeş'e göre, İslam toplumu içinde her bireyin birbirine destek olması, birlikte sevinip birlikte üzülmeleri gerekmektedir. Bireyler arasındaki dayanışma, inanç temelinde birleşme ve kardeşlik duygusu, İslam'ın toplumsal değerlerinin temelini oluşturan önemli unsurlardan biridir. Bu şekilde, toplumda adil, eşit ve birbirine saygılı bir yaşamın teşvik edilmesi amaçlanmaktadır.

Altıkardeş'e göre, ahiret inancı ise, insanın yaşamına anlam katmakta ve onu sorumluluk bilincine sahip kılmaktadır. Altıkardeş ahiret inancının insan psikolojisi ve yaşamına olan etkileri üzerinden, bu inancın insanları içsel güçlendirme ve olumlu yaşam ilkeleri üzerinde şekillendirme potansiyelini vurgular. Ahiret inancının, insanların yaşamındaki zorluklarla baş etmelerine ve olumlu bir yaşam sürmelerine katkıda bulunduğunu anlatarak, manevi bir temelde kişisel gelişimi destekleyici bir faktör olduğunu belirtir.⁷⁵ "İnsanın varoluşu dünya hayatı ile sınırlı değildir. İnsanın varoluşu, ölüm sonrası hayat ile dünya ötesine geçer. Bu, insanın aşkınlık (müteal, üst seviye, tansandantal) boyutundaki varoluşudur denebilir. Bu aşkınlığın kaynağı Allah'tır"⁷⁶

Altıkardeş'e göre İslam toplumda adalet, tevhid, özgürlük ve insani değerlere vurgu yaparak insanların yaratılış amacına doğru ilerlemelerini hedeflemektedir. Bu idealler, İslam'ın toplumsal ve bireysel düzeyde pozitif bir etki yaratma amacını yansıtır.

⁷³ Altıkardeş, *İdeal Kişilik Modeli Olarak İnsan-ı Kâmil*, 64-65.

⁷⁴ Altıkardeş, *İdeal Kişilik Modeli Olarak İnsan-ı Kâmil*, 98.

⁷⁵ Altıkardeş, *İdeal Kişilik Modeli Olarak İnsan-ı Kâmil*, 129-130.

⁷⁶ Altıkardeş, *İdeal Kişilik Modeli Olarak İnsan-ı Kâmil*, 133.

Sonuç

İsmet Altıkardeş'in din anlayışı, dinin hem bireysel hem de toplumsal işlevine verdiği önemi vurgulayan bir yaklaşımdır. Bu bağlamda, Altıkardeş'in dinin toplumsal uyumu sağlama, ahlaki değerleri geliştirme ve bireysel olgunlaşmayı teşvik etme rolü üzerine olan görüşlerinin, klasik sosyologların (Emile Durkheim ve Max Weber) yaklaşımlarıyla uyumlu olduğu görülmektedir. Emile Durkheim, dinin toplumu bir arada tutan bir kolektif bir güç olduğuna ve sosyal dayanışmayı pekiştiren bir işlevi olduğuna dikkat çekerken, Altıkardeş de dinin toplumsal yapıyı güçlendiren ve bireyleri ahlaki normlara uyum sağlamaya teşvik eden bir güç olduğunu savunur.

Max Weber ise dinin bireysel ve toplumsal eylemleri şekillendiren bir kaynak olduğunu belirtir. Ancak, Altıkardeş'in vurgusu, dinin yalnızca bir inanç sisteminden öte, toplumu ve bireyleri geliştiren, onları olgunlaştıran ve toplumsal refahı artıran bir araç olarak ele alınması gerektiğidir.

Altıkardeş, dinin bilimle uyum içinde olabileceğini savunarak, dinin toplumsal gelişmeyi engelleyen değil, destekleyen bir güç olabileceğini ortaya koyar. Bu yönüyle, dini yalnızca bir kontrol aracı olarak gören bazı modern sosyolojik bakış açılarına karşı, dinin bireysel gelişim ve toplumsal iyilik için olumlu bir rol oynayabileceğini savunur. Aynı zamanda din ahlaki bir çerçeve sağlamakla kalmaz, aynı zamanda bilimle uyum içerisinde insanlığın ortak yararına hizmet edebilecek bir araçtır.

Altıkardeş'in din anlayışı, bireysel gelişimi ve toplumsal yapının güçlendirilmesini esas alır ve dinin, bireysel mutluluk ile toplumsal uyum arasında köprü işlevi gören temel bir unsur olduğunu ortaya koyar.

Kaynakça

- Altıkardeş, İsmet. "Birey ve Toplum Hayatında Ahde Vefanın Önemi ve Hz. Muhammed (sav) Örneği". *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu 20-22 Nisan 2007*. haz. Mahfuz Söylemez. 2/693-700. Çorum: İslami İlimler Dergisi Yayınları, 2007. A
- Altıkardeş, İsmet. *Din ve Sosyal Bütünleşme*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1. Basım, 2004. A
- Altıkardeş, İsmet. *Dini Anlama Biçimleri ve Dünya Barışına Katkısı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 1. Basım, 2007. C
- Altıkardeş, İsmet. *İdeal Kişilik Modeli Olarak İnsan-ı Kâmil*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Altıkardeş, İsmet. *Toplumun İnşaasında Kur'an-ı Kerim'in Rolü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Atay, Hüseyin. "İslamda Olgun İnsan (İnsan-ı Kâmil)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 15 (1967), 155-171.



- Berger, Peter L.. "Günümüz Din Sosyolojisi Üzerine Düşünceler". çev. İhsan Çapcıoğlu. *Dini Araştırmalar* 5/13 (Mayıs-Ağustos 2002), 187-198.
- Çiftçi, Adil. *Nasıl Bir Sosyal Bilim & Temel Sorunlar ve Yaklaşımlar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Çoştu, Yakup. *Toplumsallaşma ve Dindarlık*. Ankara: TDV Yayın Matbaacılık 2011.
- Doğan, İsmail. *Sosyoloji Kavramlar ve Sorunlar*. İstanbul: Sistem Yayıncılık, 3. Basım, 2000.
- Giddens, Anthony. *Sosyoloji*, Yay. Haz. Hüseyin Özel, Cemal Güzel. Ankara: Ayraç Yayınevi, 2000.
- Gürbüz, Sait - Şahin, Faruk. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin, 2. Baskı, 2015.
- Kirman, Mehmet Ali. *Din Sosyolojisi Sözlüğü*. Adana: Karahan Kitabevi, 2016.
- Kur'an Yolu. Erişim 20 Kasım 2023. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Kurt, Abdurrahman. *Din Sosyolojisi*. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2012.
- Müslim, Ebü'l-Huseyn Müslim b. Haccâc. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâki. Beyrut, 1375.
- Neuman, W. Lawrance. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri & Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*. çev. Özlem Akkaya. 1. ve 2. Cilt. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2020.
- Topçu, Nurettin. *Ahlâk*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- Topçu, Nurettin. *Sosyoloji*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- Tüner, Günay. "Din". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/312-320. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Uysal, Enver. "Dindarlığın Ahlaki Temeli Üzerine Bazı Düşünceler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/1 (2005), 41-59.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Sosyoloji Sözlüğü*. İstanbul: Talim ve Terbiye Dairesi Yayınları, 1969.



Journal of Analytic Divinity
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/jad>
E-ISSN: 2602-3792
9/1 (2025), 60-74



Anabaptist Bir Hareket Amişler'in Eğitime Bakışı

The Anabaptist Movement: The Amish Perspective on Education

Büşra Akkiraz

AYBÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri anabilim Dalı (Din Sosyolojisi)
Yüksek Lisans

AYBU, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences
(Sociology of Religion) Master's Degree
Ankara/Türkiye

E-posta: akkirazbusra@gmail.com

ORCID ID: 0009-0009-9550-0000

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 7 Eylül/September 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Ocak/January 2025

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran/June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Yaz/Summer

DOI: jad.1545162

Cite as / Atıf: Akkiraz, Büşra. "Anabaptist Bir Hareket Amişler'in Eğitime Bakışı". *Journal of Analytic Divinity*, 9/1, 2025, 60-74.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu alışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm alışmaların kaynakada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Büşra Akkiraz)

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu alışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

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

Yazar Katkıları / Author Contributions: Büşra Akkiraz % 100

Web: <http://dergipark.org.tr/jad> | **e-mail to:** editorjand@gmail.com



Öz

Amişler, 16.yüzyılda meydana gelen Reform Hareketi'nin radikal bir kolu olan Anabaptistler'den ortaya çıkmış bir gruptur. Bebek vaftizi yerine yetişkin vaftizini kabul ederek Katolik ve Protestanlardan ciddi bir şekilde ayrılan Anabaptistler, 1690'lı yıllara gelindiğinde Jacob Ammann'ın fikirleri neticesinde tarihlerindeki ilk ayrılığı yaşamış ve Ammann'ın takipçileri zamanla Amiş olarak adlandırılmıştır. Modern dünyadan kendilerini birçok noktada soyutlamayı başaran Amişler, sahip oldukları inanç ve yaşam biçimleri ile oldukça dikkat çekmektedir. Teknolojiye karşı mesafeli tutumları, şiddete karşı olmaları nedeni ile askerlik hizmetine katılmamaları, kendilerine özgü bir giyim tarzları ile modern topluluklardan ayrılan Amişler, eğitim konusunda da oldukça farklı bir tavır sergilemektedir. Amişler, zorunlu lise eğitimini reddederek sekizinci sınıftan sonra çocuklarını okula göndermemektedir. Kendi inançları doğrultusunda alçakgönüllü bireyler yetiştirmek isteyen Amişler, ABD hükümeti ile verdiği uzun mücadeleler neticesinde kendi okullarını kurma ve çocuklarını eğitime hakkına sahip olmuştur. Bu çalışmada Amişler'in eğitim felsefesi, inançlarının eğitim anlayışlarına etkisi, eğitimde devlet ile yaşadıkları problemler ve bu problemlerin nedenleri ele alınmıştır. Çalışmamızda yöntem olarak deskriptif metod kullanılmıştır. Nitel araştırma yöntemlerinden içerik analizi tekniği kullanılarak kaynaklar incelenmiştir. Çalışmamızın sonucunda Amişler'in inanç ve kültürlerinin bozulmadan günümüze kadar devam etmesindeki önemli etkenlerden birinin, sahip oldukları eğitim anlayışları olduğu gözlemlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Amiş, Eğitim, Anabaptist, Hristiyanlık

Abstract

The Amish are a group that emerged from the Anabaptists, a radical offshoot of the 16th century Reformation Movement. By accepting adult baptism instead of infant baptism, the Anabaptists, who differed significantly from Catholics and Protestants, experienced the first split in their history as a result of Jacob Ammann's ideas in the 1690s, and Ammann's followers were later called Amish. The Amish, who have managed to isolate themselves from the modern world at many points, attract attention with their beliefs and lifestyles. The Amish, who differ from modern communities with their distant attitude towards technology, their non-participation in military service due to their opposition to violence, and their unique clothing style, also display a very different attitude towards education. The Amish reject compulsory high school education and do not send their children to school after the eighth grade. The Amish, who want to raise humble individuals in line with their

beliefs, have the right to establish their own schools and educate their children as a result of long struggles with the US government. In this study, the philosophy of education of the Amish, the effect of their beliefs on their understanding of education, the problems they had with the state in education and the reasons for these problems were discussed. In our study, descriptive method was used as a method. Sources were analysed using content analysis technique, one of the qualitative research methods. As a result of our study, it has been observed that one of the important factors in the continuation of the beliefs and cultures of the Amish to the present day is their understanding of education.

Keywords: History Of Religions, Amish, Education, Anabaptist, Christianity

Giriş¹

Din ve eğitim konusu uzun yıllardır toplumları ilgilendiren bir konudur. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra hızla yayılan küreselleşme ile eğitimde dinin etkisi tartışılmaya başlanmıştır. Özellikle devlet eğitim sistemleri karşısında din eğitiminin yeri üzerinde durulmaya başlanmış, çok göç alan bölgelerde din eğitiminin, devlet eğitimi içerisinde ne kadar yer alacağı tartışma konusu olmuştur (Altıntaş, 2017, 111). Bu tartışmalar, hem tek tek dini grupların din eğitimine bakışını ele almanın, hem de din eğitimi konusunda devletlerin tutumunu karşılaştırmalı olarak araştırmanın gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu açıdan din eğitimi konusunda dikkat çeken gruplardan biri de Anabaptist gruplardan biri olan Amişler'dir.

Amişler, 16. yüzyılda İsviçre'de ortaya çıkmış Anabaptist Hristiyan kilise topluluğundan biridir. Ortaya çıkışları, 16. yüzyıl Avrupası'nı derinden etkileyen Protestan Reform'una kadar uzanmaktadır (Nolt, 2016, 13). Avrupa'da gittikçe büyüyen Reform Hareketi zamanla radikal grupların da oluşmasına neden olmuştur. Bu radikal gruplardan biri olan Anabaptistler, Avrupa'da İsviçre, Güney Almanya/Avusturya ve Hollanda/Kuzey Almanya'da ortaya çıkmıştır (Kraybill, 2010, 12). Anabaptistler, Kilise ve devletin birbirinden ayrı olması gerektiğini, İncil'i merkeze olarak İsa'nın öğretilerine göre yaşanması gerektiğini savunmuştur. Onlar, birbirlerine karşı sorumlu oldukları disipline dayalı bir hayat yaşamaları gerektiğini düşünmüşlerdir (Kraybill vd., 2013, 24). Anabaptistler'i, Katoliklerden ve ana akım Protestanlardan ayıran en önemli husus bebek vaftizini reddetmeleridir (Keleş, 2017, 34).

Anabaptistler'in bebek vaftizine karşı çıkması, silah kullanmayı, savaşmayı reddedip sivil itaatsizliği savunmaları ve dinsel yemin etmeyi kabul etmemeleri, devlet yetkilileri

¹ Bu makale yazarın Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırladığı yüksek lisans tezinden hazırlanmıştır.



tarafından baskı ve zulme uğramalarına neden olmuştur (McConnell - Hurst, 2010, 14). 1600'lü yıllara gelindiğinde Anabaptistler'in çoğunluğu baskı ve zulümlerden kaşmak için Alp Vadisi'ne, kuzeydeki Ren Vadisi'ne, Moravya ve Avusturya'ya taşınmıştır (Kraybill vd., 2013, 26). Zamanla Anabaptistler arasında fikir ayrılıkları oluşmaya başlamış ve Mennonitler, Hutteritler, Kardeşler ve Amişler olmak üzere alt gruplara ayrılmışlardır (Basham, 2019, 661).

Amişler, 1690'lı yıllarda kurucusu Jacob Ammann'ın, aforoz edilen üyelerin günlük hayatta dışlanması gerektiğini savunması neticesinde Alsace'deki İsviçreli Anabaptist Mennonitlerden ayrılmaları ile ortaya çıkmıştır (Çatalbaş, 2015, 90-91). Anabaptist olduktan bir süre sonra vaiz ve piskoposluk görevlerinde bulunan Ammann, dini baskı ve zulümden kaşmak için Fransa'nın Alsace bölgesine gelmiştir (Sullivan, 2018, 9). Alsace'ye gelmesinden kısa bir süre sonra Ammann, Anabaptistler ile modern toplumun üyeleri arasında daha keskin bir ayrım yapılması gerektiğini ifade etmiştir. Böylece Ammann, Anabaptist hareket içinde bazı değişiklikler yapmaya başlamıştır. Bu değişiklikler, Anabaptist tarihindeki ilk bölünmeye neden olmuştur. Bu bölünme sonucunda Mennonitler ve Amişler olmak üzere iki grup ortaya çıkmıştır (Öner, 2023, 493).

Amişler, Anabaptist olmalarından dolayı uğradıkları zulümden kaşmak için 17. yüzyılın sonlarında Amerika'ya göç etmişlerdir. 2020 verilerine göre sayıları 350,000'e ulaşan Amişler'in büyük çoğunluğu günümüzde Amerika Birleşik Devletleri'nin Pensilvanya, Ohio ve Indiana gibi eyaletlerinde yaşamaktadır. Bunun dışında Kanada ve Latin Amerika'da da yaşayan Amişler de vardır. şehir yaşamından uzak, kırsal alanda sade ve dindar bir hayat süren Amişler, bu yaşam tarzını Tanrı'ya yaklaşmanın bir yolu olarak görmektedir (Yang, 2022, 29).

Amişler, tipik olarak 30-35 aileden meydana gelmiş bir kilise bölgesinde yaşamaktadır (McConnell - Hurst, 2010, 98). Bu izole hayatı, seküler hayatın etkilerinden korunmak için tercih eden Amişler'in davranışları, her topluluğu kendi Ordnung'u tarafından düzenlenmektedir. Ordnung, Amişler'in davranış standartlarını belirleyen kurallar bütünüdür (Öner, 2023, 495). Bu kurallar, dünyadan uzak kalma, kıyafet kuralları, teknoloji kullanımı, eğitime yönelik yaklaşımlar ve okul seşimi de dâhil olmak üzere Amiş yaşamının tamamını kapsamaktadır (Weyer vd., 2003, 141).

Kendi aralarından seçilmiş liderler tarafından yönetilen kilise bölgelerinde yaşayan Amişler, iki haftada bir farklı ailelerin evlerinde ya da ambarlarında kilise ayinleri düzenlemektedir. Günlük hayatlarında Pensilvanya Almancası konuşan Amişler, teknolojiye karşı mesafelidir. Ayrıca ve şiddete karşı bir tavır sergiledikleri için her türlü askerlik hizmetini reddetmişlerdir. Bütün bu özellikleri Amişler'i oldukça dikkat çeken bir topluluk haline getirmiştir (Yang, 2022, 29-30). Amişler'i modern dünyadan ayıran diğer

bir özellik ise giyimleridir. Giyim konusunda gösteriştense uzak, sade bir giyim tercihi etmişlerdir (Öztürk, 2010, 60).

Amişler'in en temel geçim kaynağı tarımdır. Bu nedenle birçok Amiş çiftlik sahibidir. Çiftliklerde ebeveynleri ile çalışma imkanı bulan çocuklar tutumluluk, çalışkanlık gibi değerleri öğrenme imkanı bulmaktadır (Öner, 2023, 498). Amişler, bireysel yaşamdan çok topluluk yaşamına önem vermektedir. Bu nedenle ahır ve hasat işlerinde, doğum, düğün ve cenaze gibi törenlerde topluluk üyeleri birbirlerine yardımcı olmaktadır. Kuraklık, hastalık, iflas gibi durumlardan kaynaklanan zarar ise topluluğun tamamı tarafından karşılanmaktadır (Kraybill - Bowman, 2001, 113).

Amişler; giyim, teknoloji, askerlik gibi konularda olduğu gibi eğitim konusunda da modern topluluklardan farklı bir tavır sergilemişlerdir. Amişler, 20. yüzyılın ortalarında, devletin koyduğu sekizinci sınıftan sonra zorunlu okula devam yasalarına uymayı ısrarla reddederek Amerika Birleşik Devletleri'nde yoğun tartışmalara yol açmışlardır. Dini inançlarına dayanarak sekizinci sınıfın zorunlu örgün eğitim için sınır kabul edilmesini istemişlerdir. Bu istek onların defalarca para cezalarına, kovuşturmalara ve hatta hapis cezaları almalarına neden olmuştur. Çok sayıda dava ve devlete karşı onlarca yıl süren mücadelenin ardından Amişler, 1972 yılında ABD Yüksek Mahkemesi'nin "Wisconsin Eyaleti Jonas Yoder ve diğerleri" (Wisconsin v. Yoder) kararıyla dini özgürlük gerekçesiyle sekizinci sınıftan sonraki zorunlu eğitimden muaf tutulmuştur (Weiner-Johnson, 2015, 26-27).

Bu makalenin problemi, Amişler'in eğitim konusundaki bakış açılarını ve Amiş okullarının temel eğitim felsefesini ele almaktır. Bu bağlamda çalışmamızın amacı, Amiş eğitiminde dinin etkisini, eğitimdeki hedeflerini ve eğitimde modernleşmeye karşı verdikleri mücadeleyi anlamaktır. Bu nedenle makalede öncelikle Amişler'de inanç ve eğitim ilişkisi ele alınmış, daha sonra eğitimin temel hedefleri üzerinde durulmuştur. Ardından Amiş okullarının genel yapısından ve müfredatından bahsedilmiştir. Son olarak Amişler'in eğitimde modernleşmeye karşı duruşu incelenmiştir. Çalışmamızda Dinler Tarihi alanının deskriptif yöntemi kullanılmıştır. Elde edilen kaynaklar nitel araştırma yönteminin içerik analizi tekniği kullanılarak incelenmiştir. Çalışmamızın bilimsel yöntem ve tekniklere uygun bir şekilde yapılması için öncelikle bir literatür taraması yapılmıştır. Amiş topluluğu ve özellikle eğitim anlayışları ile ilgili yazılmış kaynaklar araştırılmıştır. Yapılan literatür taramasında Amişler'in eğitim anlayışı ile ilgili yapılan müstakil çalışmaların yabancı kaynaklar olduğu gözlemlenmiştir. John A. Hostetler ve Gertrude E. Huntington'un yazdığı, *"Children in Amish Society: Socialization and Community Education"*, Albert N Keim'in kaleme aldığı, *"Compulsory Education and the Amish: The Right Not to be Modern"* ve Karen M. Johnson Weiner'in yazdığı, *"Old Order Amish Private Schools: Preparing Children and Preserving Community"* eserleri ulaşılan kaynaklardan bazılarıdır. Yerli



kaynaklar incelendiğinde ise Türkiye'de Amişler'in eğitim anlayışları ve inançlarının eğitim üzerine etkisi ile ilgili özel bir makale olmadığı gözlemlenmiştir. Amişler'in eğitim anlayışlarına Yasin Öner'in "21. Yüzyılda Teknolojiye İnanç Merkezli Bir Karşı Duruş: Amiş Topluluğu" ve Nermin Öztürk'ün, "Amiş Ailesinde Kadının Rolü ve Bu Rolün Belirlenmesinde Dinin Etkisi" makalelerinde kısaca değinilmiştir. Bu nedenle çalışmamız, hem Dinler Tarihi alanına katkı sağlaması hem de literatürdeki var olan boşluğu doldurması açısından önem arz etmektedir.

1. Amişler'de İnanç ve Eğitim İlişkisi

Amişler'i modern dünyadan ve diğer Hristiyan gruplardan ayıran en belirgin özelliklerinden biri eğitim anlayışlarıdır. Onların eğitim ile ilgili görüşlerinin şekillenmesinde dini inançlarının önemli bir etkisi vardır. Amişler'in günlük yaşamı alçakgönüllülük, yardımseverlik ve tutumluluk gibi değerler üzerinde şekillenmektedir (Hawley, 2008, 91). Bu değerler ışığında bir hayat süren Amişler'e göre eğitim, çocukların hem bu dünyada ve sonsuz hayatta ruhani bir şekilde yaşamasına katkı sağlamalıdır (Yang, 2022, 31). Buna göre eğitim bireyi alçakgönüllü yapmalı ve kişinin Tanrı'ya teslim olmasına yardımcı olmalıdır. Amişler'in kendi inançlarının, değerlerinin, yaşam biçimlerinin ve kültürlerinin gelecek nesillere aktarılmasında eğitimin önemli bir rolü bulunmaktadır (Çatalbaş, 2015, 325). Bu nedenle Amişler, kendileri dışında resmi hiçbir kurumun kendi çocuklarının eğitimine müdahalede bulunmasına izin vermemişler ve devletin zorunlu eğitim yasasına karşı çıkmışlardır (Kraybill - Olshan, 1994, 78). Özellikle devlet okullarındaki lise müfredatının ve uygulamalarının Amiş gençlerini geleneklerinden, inançlarından ve ailelerinden uzaklaştıracağını düşünmüşlerdir (Kraybill, 2001, 176). Bu durum Amişler'in eğitimi kendi kontrollerinde vermelerine neden olmuştur. Böylece Amişler, inançlarını sonraki nesillere aktarabilmiştir.

İnziva, Amiş inancının temel ilkelerinden biridir. Nitekim Amişler, kendilerini her türlü dünya konforundan uzak tutan, sade bir yaşam sürerek değişime direnmeye çalışan dindar insan topluluğu olarak tanımlamaktadır. Bu nedenle Amişler, kendilerini dünyadan ve dünyevi etkilerden ayırmaya çalışarak basit bir Hristiyan yaşamını sürdürmektedir (Erbay, 2016, 2). Eğitim anlayışları da buna göre şekillenen Amişler'e göre eğitim emeğin paylaşılması, ev işlerinin yapılması ve kilisede yemek masasının etrafında dostluğun kıymetinin anlaşılması demektir (Weiner-Johnson, 2008, 269). Çocukların yerel topluluk dışındaki devlet okullarına gönderilmesine karşı çıkan bir Amiş lideri "Bizde dinimiz bir günlük iş, bir gecelik dinlenme, bir yemek ya da başka herhangi bir uygulamadan ayrılamaz. Dolayısıyla eğitimimiz dini uygulamalarımızdan çok daha az ayrılabilir." demiştir (Kraybill, 2001, 175).

Diğer Anabaptistler gibi Amişler'in de eğitim anlayışının şekillenmesinde Avrupa'da kendilerine zulüm yapan Katolik ve Protestan din adamlarının da etkisi olmuştur. Resmi

eğitim almış bu din adamlarının kibir ve gösteriş içinde olmaları ve tüm Anabaptist gruplarını kâfir olarak nitelendirmeleri, Amişler'e yüksek eğitimin insana gelişimsel anlamda bir şey katmadığını düşündürmüştür. I. Korintliler 3: 19'da geçen "*Çünkü bu dünyanın bilgeliği Tanrı'nın gözünde akılsızlıktır. Yazılmış olduğu gibi, "O, bilgeleri kurnazlıklarında yakalar."* ifadesi de bu düşüncelerini kuvvetlendirmiştir. Bu nedenle Amişler, maddi başarı ve makam getiren diploma yerine Tanrı'nın yoluna bağlı bir yaşam sürmeyi amaçlamışlardır (Çatalbaş, 2015, 314). Eğitim de bu amaca hizmet etmelidir. Bu nedenle Amişler hakiki eğitimi tevazunun, sadeliğin ve Tanrı'nın iradesine teslimiyetin geliştirilmesini sağlayan eğitim olarak kabul etmişlerdir (Erbay, 2016, 7).

Amişler, yirmi birinci yüzyıldan itibaren çocuklarını devlet okullarına göndermek istememiştir. Bunun temelde üç nedeni bulunmaktadır. Birincisi, kırsal kesimdeki tek odalı devlet okullarının daha büyük ve genellikle kasaba merkezli okullarla birleştirilmesidir. Amiş ebeveynler, yirminci yüzyılın ortalarına kadar çocuklarını Amerika'nın kırsal kesimlerinde yaygın olan tek odalı okullara göndermekteydi. Çünkü bu okullar Amişler'in okul faaliyetlerini izlemesine, kolayca okulları ziyaret etmesine ve topluluğun özel durumlar ortaya çıktığında ders programlarını ayarlamasına olanak sağlamaktaydı. Ancak birleştirilmiş okullar, Amişler'e bu olanağı sunmuyordu. İkinci olarak, devlet okullarındaki müfredat bazen Amişler'in onaylamadığı evrim, askerlik gibi konuları da içeren fen, sağlık ve yurttaşlık bilgisi derslerine de yer vermektedir. Savaşa ve şiddete karşı pasif bir duruş sergileyen Amişler için bu müfredat yaşam biçimlerine uymamaktaydı. Üçüncü neden ise eyaletlerin zorunlu eğitim yasalarının çocukların çiftlik ve evde iş tecrübesi kazanmasını sağlayan Amiş ebeveyn eğitiminin uygulanmasını imkânsız hale getirmesidir. Böylece Amişler, çocuklarının haftanın beş günü devlet okullarında Amiş inancı dışındaki kişiler ile eğitim almasının dünyevileşmeyi artıracığından endişe etmişlerdir (Nolt, 2016, 75). Çünkü lise eğitimi çocukların evden ayrılımları, ebeveyn kontrolünden uzaklaşmaları ve değişikliklere açık hale gelmeleri gibi tehlikeleri de beraberinde getirmektedir. Bu nedenle çocuklarının lise eğitimine devam etmesini istemeyen Amişler, kamusal eğitimin getireceği uhrevi etkilerden her zaman çekinmişlerdir (Erbay, 2016, 7).

Okullarında kendi inançlarına göre çocuklarına eğitim aldırarak Amişler, bu okullarda çalışan öğretmenlerin de Amiş değerlerine sahip biri olmasını istemektedir. Amişler'e göre sadece devletin istediği özelliklere sahip bir öğretmen, Amiş yaşam tarzını ve inançlarını çocuklara aktaramayacaktır (Yang, 2022, 30-31). Bu nedenle Amiş okullarında eğitim verecek öğretmenler yönetim kurulu tarafından, Amiş okullarında sekiz yıllık eğitim almış bekâr genç Amiş kadınları arasından seçilmektedir. Genç öğretmenler daha deneyimli olan öğretmenlerden bir şeyler öğrenmektedir. Hatta öğretmenlerden birçoğu düzenli olarak planlanan Amiş öğretmen eğitimi atölyelerine katılmaktadır (Nolt, 2016, 76). Öğretmenin iyi bir eğitim vermesinin yanında yaşantısı ile örnek bir Amiş bireyinin nasıl olması gerektiğini de yansıtmayı gerekmektedir (Çatalbaş, 2015, 323). Amişler sahip oldukları bu



eğitim anlayışı ile inançlarını, ahlaki değerlerini, kültürlerini ve dünyadan ayrı kalmaya dayalı yaşam şekillerini korumayı başarmıştır.

2. Amiş Eğitiminin Temel Hedefleri

Amişler, çocukların okuma, yazma ve aritmetiği öğrenmesi, çiftlik işlerini öğrenebilmesi ve genel olarak Amiş olmayan kişileri tanınması için sekiz yıllık resmi eğitimin yeterli olduğunu düşünmektedir (Weiner-Johnson, 2008, 272). Eğitimin en temel hedefi Kitab-ı Mukaddes'in anlaşılmasını sağlamak ve Tanrı'nın insanlık için hazırladığı planı öğretmektir (Hershberger, 1957, 229). Bu amaçla kurulmuş olan Amiş okulları, çocuklara İsa Mesih'i ve insanlarla iyi geçinmeyi öğreterek, onları daha sonra kiliseye katılmaya, İsa'yı kabul etmeye ve sonra da sonsuz yaşamı miras almaya yönlendirmeyi hedeflemektedir (Weiner-Johnson, 2008, 277).

Amiş ebeveynlerin eğitimden bekledikleri hedefler ile çocuklarına kamu eğitimi aldırarak ebeveynlerin hedefleri birbiri ile uyuşmamaktadır. Modern toplumdaki ebeveynler, devlet okullarından çocuklarına iyi maaşlı bir iş için gerekli olan eğitimi sağlamasını, onları yüksek öğrenime hazırlamasını ya da en azından iyi birer vatandaş olmalarına yardımcı olmasını beklerken, Amiş ebeveynleri bunu hedeflememektedir. Amiş ebeveynleri, kendi kurdukları Amiş okullarından, çocuklarını Amiş dünyasına ve başkaları için yaşamaya, yeteneklerini Tanrı'ya ve insanlara hizmet için kullanmaya, dürüst bir hayat yaşamaya yardımcı olmasını beklemektedir (Stoll, 1975, 31).

Amişler için eğitimin en önemli amaçlarından bir diğeri, çocukları Amiş toplumunun üretken bireyleri olarak yetiştirmektir. Bu nedenle Amiş topluluklarında okul, sosyal bir merkez haline gelmiştir ve okulun kilise topluluğunun hayatta kalmasını sağlamadaki rolü açıkça görülmektedir. Ohio'daki büyük bir Eski Düzen Amiş yerleşiminden bir öğretmen, okullarında verilen eğitimden beklentilerinin çocuklara, Amiş yaşam tarzı için gerekli olan temel eğitimi ve geçimlerini sağlamalarına yarayacak bilgileri vermeleri olduğunu ifade etmiştir. Aynı zamanda Amişler bu okulları, çocukların dış dünya ile iletişimin nasıl olacağını da öğrendikleri mekanlar olarak kabul etmektedir (Weiner-Johnson, 2008, 274). Bu nedenle sekizinci sınıfa kadar olan Amiş eğitimi, çocukların gelecekte Amiş topluluğunun bir üyesi olarak üstlenecekleri roller için yeterli görülmektedir (Stevick, 2007, 62). Bu okullarda zanaata dair de birçok eğitim verilmektedir. Sekiz yıllık eğitim bittikten sonra erkeklerin tamamına yakını, kızların da büyük bir çoğunluğu aile işlerine yardım etmeye başlayarak toplumsal görevlerini üstlenmektedir (Öner, 2023, 502).

3. Amiş Okulları

Bir Amiş topluluğunun yaşamı, modern toplumlardan ve diğer kilise topluluklarından oldukça farklıdır. Bu farklılığı somutlaştıran en belirgin kanıt, okul binalarının kendisinde bulunmaktadır. Okullarda kullanılan mobilyalar ve dekorlar dahil her şey Amiş toplumunun alçakgönüllülük, sadelik ve teslimiyet gibi değerlerini yansıtmaktadır (Weiner-Johnson, 2008, 271). Amişlerin tevazu anlayışını simgeleyen ve

oldukça sade inşa edilmiş bu okullarda tüm öğrencilerin aynı müfredatı öğrenmesi amaçlanmaktadır. Bu müfredat kapsamında Amiş çocukları davranışlarının sorumluluğunu almayı ve disiplinli bir yaşam sürmeyi öğrenmektedir (Weiner-Johnson, 2008, 280). Amiş inancı ve değerleri, Pathway Okuyucuları'nda ara sıra yer alan kilise tarihi hikâyelerinden, okulun örgütlenme ve işleyiş biçimine kadar müfredatın tamamına nüfuz etmektedir. Amiş çocukları, okulda bir güne başlarken Kitab-ı Mukaddes'ten kısa bir bölüm okumakta ve dua etmektedir (Nolt, 2016, 78).

Amiş okullarında çocuklara inançları ile ilgili "JOY" olarak kodlanmış sloganlar da öğretilmektedir. J harfi İsa'yı simgelerken, O harfi topluluk üyelerini, Y ise kişinin kendisini temsil etmektedir. Bu sloganik ifade ile çocuk ilk önce düşünmesi gereken kişinin İsa, sonra topluluk ve en sonda kendisi olduğunu fark etmektedir (Weyer vd., 2003, 141).

Okullarda küçük yaştaki çocuklar Covington, Kentucky'de yayınlanan RodandStaff Reading serisini ders kitabı olarak kullanmaktadır. Bu seri, Yaratılış kitabındaki İbrahim, İshak ve Yakup gibi peygamberlerin yaşamları gibi Kitâb-ı Mukaddes hikâyelerini içermektedir. Öğrenciler, kilise ayinlerinde İbrahim, İshak ve Yakup'un hayatını birçok kez dinledikleri için bu öyküleri çok iyi kavrayabilmektedir. Yedinci ve sekizinci sınıf öğrencileri ise ahlaki öğütler ve inançlar içeren bir metinden seçilmiş bölümler okumaktadırlar. Burada çocukların kendileri ve toplumlarına güvenmeleri, Tanrı'nın kişi için takdir ettiği hayatı kabul etmeleri amaçlanmaktadır (Ediger, 2005, 422-423).

Ahlaki eğitimin yanında bu okullar, çocukların ihtiyaç duyacakları iş hayatına ait eğitimleri de içermektedir. Matematik/aritmetik, okuma, yazma, kelime bilgisi, sağlık dersleri ve yabancı dil eğitimi okullarda verilen temel derslerdendir (Weiner-Johnson, 2010, 24). Verdikleri sekiz yıllık eğitimde matematik, yabancı dil gibi derslerde devlet okulundakine benzer bir müfredat sunan bu okullar, çocukları ileride Amiş olmayan işverenler için çalışabilecekleri veya yerel işletmelerde her gün Amiş olmayan müşterilerle karşılaşabilecekleri bir yetişkin hayatına hazırlamaktadır. Aynı zamanda bu okullar, çocuklarının dış dünyayla kontrollü bir iletişim kurmasını sağlamaktadır. Böylece modern dünyanın çocuklar üzerindeki muhtemel etkileri sınırlandırılmıştır (Weiner-Johnson, 2008, 274).

Amiş okullarında süreli sınavlar oldukça nadirdir ve sınav yapıldığında öğrencilere ihtiyaç duydukları zaman fazlasıyla verilmektedir. Ayrıca matematik dersinde, öğrencilerin öğrenme hızlarını birbirleri ile kıyaslayacak tablolar kullanılmamaktadır. Örneğin, öğrencilerin çarpma işlemini ne kadar hızlı öğrendikleri grafiklerle gösterilmemektedir. Bunun yerine tüm sınıfın matematik bilgilerini öğrenmesi ve ileri seviyedeki öğrencilerin daha yavaş olanlara yardım etmesi üzerinde durulmaktadır. Bazı Amiş okullarında ders kitabı olarak eski, atılmış devlet okulu matematik kitapları kullanılırken, birçok okulda Pathway Readers veya Study Time Mathematics gibi Amişler tarafından yazılmış çeşitli ders kitabı serilerinden biri kullanılmaktadır (Nolt, 2016, 77-79).



Amiş okullarında ses bilgisi ve heceleme gibi dil bilgisine de öğretimde yer verilmektedir. Bu okullarda yabancı dil olarak Almanca ve İngilizce öğretilmektedir (Weiner-Johnson, 2010, 24). Pennsylvania Almancası çocukların ana dili olmasına rağmen, Amiş okullarında eğitim İngilizce olarak yürütülmektedir. Çünkü Amişler işlevsel olarak iki dil bilmenin, ABD toplumunda geçinmek için gerekli olduğuna inanmaktadır. Bu nedenle Amiş okullarında, günümüzün modern devlet okullarında ve özel okullarda nadir görülen bir derecede İngilizce dilbilgisine odaklanmaktadır. Bunun yanında birçok Amiş Okulu, Kitab-ı Mukaddes'in ve diğer dini metinlerin Almanca çevirisine özgü kelime dağarcığı ve dilbilgisine odaklanarak, üst sınıf öğrencileri için yüksek Almanca okuma eğitimi de vermektedir (Nolt, 2016, 77-78).

Amiş değerlerinin öğretilmeye çalışıldığı ve iyi bir kilise üyesi olması hedeflendiği Amiş okullarında bazı sınıf kuralları bulunmaktadır. Bu kurallar arasında zil çalınca içeri girerek öğretmeni sessizce beklemek, okuldan izinsiz ayrılmamak, okul eşyalarını habersiz eve götürmemek, lavabo etrafında oyalanmamak, okul kitapları ve araç gereçlerini karalamamak, kötü ve kaba söz söylemekten kaçınmak, alay etmemek, doğru sözlü ve güvenilir bir kimse olmaya çalışmak, okulda yardımlaşmaya özen göstermek, ders esnasında izin almadan konuşmamak yer almaktadır. Öğrencinin bu kurallara uymaması durumunda öğrenci okuldan atılma cezası ile karşı karşıya kalabilmektedir (Çatalbaş, 2015, 325).

Amiş okullarının işleyişi büyük oranda cinsiyete dayalıdır. Her okul, ayda bir tamamı erkeklerden oluşan bir kurul tarafından yönetilmektedir. Öğretmenliği ise geçici bir meslek olarak genç ve bekar Amiş kadınları yapmaktadır. Kız ve erkek öğrenciler sınıfta bir arada bulunmaktadır. Oturma yerleri de genellikle sınıf seviyelerine göre belirlenmektedir (McConnell - Hurst, 2010, 147).

Amiş okullarında rekabet yerine bir iş bölümü hâkimdir. Yaşı büyük öğrencilerden, küçüklerin eğitimine yardım etmesi ve onlara iyi örnek olması beklenmektedir. Öğretim ortak bir sınıfta gerçekleştiğinden, alt sınıflardaki öğrenciler, odanın karşısındaki daha büyük öğrencilere öğretilen derslerin bir kısmını özümsemekte ve bu da bu gençleri geleceğe hazırlamaktadır. Daha küçük öğrencilere yönelik derslere kulak misafiri olan üst sınıflardaki öğrenciler ise öğrenmeyi gözden geçirme imkânı elde etmektedir (Nolt, 2016, 76). Amişler, uyguladıkları bu eğitim sistemi ile ahlaki değerlerini, inançlarını ve dünyadan ayrı kalmaya dayalı yaşam biçimlerini korumayı başarmıştır.

4. Eğitimde Modernleşmeye Karşı Duruş

Yirminci yüzyılın ortalarına kadar neredeyse bütün Amiş çocukları, Amiş olmayan akranlarıyla birlikte, devlet okullarına devam etmiştir. Ancak yirmi birinci yüzyılın başlarında, Amiş çocukların sadece küçük bir kısmı devlet okullarına kaydolmuştur. Devlet yetkilileri, özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde kırsal kesimdeki devlet

okullarını birleştirip liseye devam zorunluluğu getirdikçe, Amişler bu karara direnmiş ve kilise okulları kurmuşlardır. Böylece Amiş okullarının yükselişi, grubun tarihindeki en önemli gelişmelerden biri olmuştur (Nolt, 2016, 75).

Amişler'in devlet yetkilileri ile aralarında kayıtlara geçen ilk anlaşmazlık 1914 yılında yaşanmıştır. Bu anlaşmazlık Geauga County, Ohio'nun Geauga kasabasında Amiş babaların on altı yaşından küçük çocuklarını devlet lisesine göndermemeleri sonucunda ortaya çıkmıştır. Bunun sonucunda aileler para cezasına çarptırılmıştır. Olayın devamındaki altmış yıl boyunca, Amişler, okulla ilgili konularda eyalet ve yerel okul yetkilileri ile anlaşmazlık yaşamaya devam etmiştir. Özellikle 1921 yılında Ohio Genel Kurulu'nun çıkarttığı Bing yasası ile zorunlu eğitimin 18 yaşına çıkartılması, Amişler için işleri daha da zorlaştırmıştır (Kraybill, 2003, 87). Zorunlu devam yasalarına uymayı kabul etmemeleri, sık sık para cezalarına çarptırılmalarına ve Amiş babalarının hapse atılmasına neden olmuştur. Mesela, 1953 yılında Levi ve Annie Fisher çifti 14 yaşındaki çocuklarını okula göndermedikleri için baba Levi tutuklanmış ve beş gün hapis cezası almıştır. Levi, çocuğunu okula göndermeyi reddettiği için bu cezayı dört kez daha almıştır (Kraybill vd., 2013, 3).

Amişler ve okul yetkilileri arasında yaşanan sayısız çatışmadan sonra, nihayet 1956 yılında Pennsylvania ve onu takiben Ohio ve Indiana'nın bazı bölgeleri ile bir anlaşma sağlanabilmiştir. Buna göre en az on dört yaşında olan ve sekizinci sınıfı bitirmiş olan çocuklara özel mesleki eğitim programları oluşturulmasına izin verilmiştir. Böylece çocuklar evde ebeveynlerinin rehberliğinde çalışabilme imkanına kavuşmuştur. Ancak çocukların günlük eylemlerini not etmeleri istenmiştir. Ayrıca çocukların haftanın bir günü, haftalık çalışmaları hakkında rapor vermek ve İngilizce, matematik, sağlık ve sosyal bilgiler öğrenmek için bir Amiş öğretmenle en az üç saat bir araya gelmeleri gerekmiştir. Bunun yanında çocuklara tarım ve ev işleri ile ilgili bilgiler de verilmiştir. Öğrencilerin tutulan bu devam kayıtları eyalete gönderilmiştir (Hostetler - Huntington, 1971, 71). 1967 yılında, Indiana'da on altı yaşından küçük Amiş çocukları için de benzer bir mesleki eğitim programı oluşturulmuştur. Ancak Amişler'e sağlanan bu imtiyazlar, devlet yetkilileri ile olan anlaşmazlığı tamamı ile ortadan kaldırmamıştır. 1960'lı yıllar boyunca diğer eyaletlerde de bu anlaşmazlık devam etmiştir. Özellikle Ohio eyalet yetkilileri, 1960'lar boyunca defalarca yeterli bulmadıkları bu Amiş meslek programlarını kapatmaya çalışmış ve Amiş çocuklarını devlet liselerine gitmeye zorlamıştır (Hostetler - Huntington, 1971, 99).

1969 senesine gelindiğinde üç Amiş ebeveyn, Green County'de sekizinci sınıfı bitirdikten sonra 14 ve 15 yaşlarındaki çocuklarını devlet lisesine göndermeyi reddettikleri için Wisconsin Eyaleti'nin zorunlu devam yasalarını ihlal etmekten suçlu bulunmuştur (Keim, 1975, 151). Aileler, bölge mahkemesine temyiz başvurusu yapsa da bir başarı elde edememişlerdir. Amişler, 1971 yılında davayı Wisconsin Yüksek Mahkemesi'ne taşımıştır.



Wisconsin Yüksek Mahkemesi, anayasadaki ibadet özgürlüğü maddesi doğrultusunda Amişler'i haklı bulmuş ve alt mahkemenin kararını bozmuştur. Sonuçtan tatmin olmayan Wisconsin Eyaleti, Birleşik Devletler Yüksek Mahkemesi'ne başvurmuştur. Birleşik Devletler Yüksek Mahkemesi'nde, Dr. Hostetler, Amiş inancının ana ilkesinin, dünyadan bağımsız kurulmuş bir kilise topluluğu vasıtasıyla elde edilen bireysel kurtuluş olduğunu ve Amiş dininin, takipçilerinin hayatlarının tüm alanına nüfuz etmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bu mahkemede bir Amiş çocuğunun örgün eğitim süresi, seküler bir eğitim bağlamında değil, Amiş dini bağlamında ele alınmıştır (Yang, 2022, 32). Böylece Birleşik Devletler Yüksek Mahkemesi, 15 Mayıs 1972'de oy birliğiyle Amişler'in çocuklarını sekizinci sınıftan sonra okula göndermeyi reddetme hakkına sahip olduğuna hükmetmiştir (Weiner-Johnson, 2015, 27). Amişler, ABD Yüksek Mahkemesi'nin kararı sayesinde kendi eğitim sistemlerini özgürce uygulanabilme imkânı elde etmiş ve kendi okullarını kurmuşlardır. 1940'ta 4 adet olan Amiş okullarının sayısı 1960 senesinde 97'ye ulaşmış ve 2003'te 1.200'ü aşmıştır (Weiner-Johnson, 2008, 268). Sekizinci sınıftan sonra eğitimin devam etmediği bu okullarda Amiş genci, liseye veya üniversiteye gitmek isterse, bunu ancak Amiş inancından ve topluluğundan ayrılarak başarabilmektedir (Sullivan, 2018, 26). Bu da Amişler'in eğitim anlayışının oldukça katı olduğunu göstermektedir.

Amişler'in eğitim haklarını elde etmeleri ile hızla açılan Amiş okulları, onlar için birleştirici bir güç ve Amiş kimliğinin bir simgesi haline gelmiştir. Örneğin, Amiş okullarına çalışan öğretmenlerin müfredatının yazılması için eyalet çapında toplanması, çeşitli yerleşim yerlerinden gelen Amişler'i daha çok bir araya getirmeye başlamıştır (Nolt, 2016, 76). Bu toplantılar Amiş toplulukları arasındaki bağın güçlenmesine neden olmuştur.

Sonuç

Amişler, 16. Yüzyılda İsviçre'de ortaya çıkmış Anabaptist gruplardan biridir. Kurucusu olan Jacob Ammann'ın yapmak istediği yenilikler ile Anabaptist hareket içinde bir bölünme yaşanmış ve Ammann'ın takipçileri Amiş olarak adlandırılmıştır. Avrupa'da bebek vaftizini reddetmeleri, sivil itaatsizliği benimsemeleri gibi nedenlerden dolayı birçok zulme uğrayan Amişler, dini özgürlük elde etmek amacı ile 17. yüzyılda Amerika'ya göç etmiştir.

Amerika'da kendilerine inançlarını özgürce yaşama imkânı verilen Amişler ile ABD Hükümeti arasında zaman geçtikçe bazı anlaşmazlıklar ortaya çıkmıştır. Bu anlaşmazlıkların en önemlilerinden birisi eğitim konusu olmuştur. Hayatlarında sadeliği, tevazuyu temele alan ve Tanrı'ya adanmış bir hayat yaşamayı hedefleyen Amişler için devlet okulları bir tehdit haline gelmiştir. Sekiz yıllık eğitimin çocukların okuma-yazmayı, aritmetiği, çiftlik işlerini öğrenebilmesi ve genel olarak Amiş olmayan kişileri tanınması için yeterli olduğunu düşünen Amişler, çocuklarını devlet okullarına göndermeyi reddetmiştir. Birleşik Devletler Yüksek Mahkemesi'nin, 15 Mayıs 1972'de verdiği karar ile kendi

okullarını kurma ve eğitim verme hakkını elde edilmesi ile Amiş okullarının sayısı hızla artmıştır.

Sade bir hayat yaşayan ve teknolojiye karşı mesafeli olan Amişler, kendi inançlarını, kendilerine has kültürlerini ve yaşam tarzlarını korumak ve çocuklarını bu inanç ve kültüre uygun yetiştirmek için bilinçli olarak farklı eğitim anlayışı benimsemiştir. Devlet okullarında verilen eğitimin çocuklarına zarar vereceğini düşünmüşlerdir. Amişler'in eğitimden beklentileri ise, kilise topluluğuna uyum sağlayan, kendisi yerine başkaları için yaşayan, yeteneklerini Tanrı'ya ve insanlara hizmet için kullanan ve dürüst bir hayat yaşayan çocuklar yetiştirmesidir. Amiş okullarında çocuklara, İsa Mesih öğretilerek, çocuklar kiliseye katılmaya, İsa'yı kabul etmeye ve sonra da sonsuz yaşamı miras almaya yönlendirilmektedir. Bu nedenle Amiş ebeveynleri, güçlü ve pratik becerilere sahip çalışkan gençler yetiştiren kendi okullarını başarılı bulmaktadır. Amişler'e göre okullar, toplumlarına katkıda bulunma eğilimine ve kapasitesine sahip disiplinli, düşünceli, işbirlikçi gençler yetiştirmek için aile ve kilise ile uyum içinde çalıştıklarında başarılı olmaktadır.

Amişler'in Amerika'da azınlık bir grup olmalarına rağmen asimile olmamalarındaki en önemli etkenlerden birinin eğitim konusunda verdikleri bu mücadele olduğu kanaatindeyiz. Ayrıca ABD'nin Amişler'e verdiği bu imtiyazlarda, pasifizmi benimsemeleri neticesinde Amişler'i siyasi olarak zararsız olarak görmeleri de etkili olmuş gözükmemektedir. Sonuç olarak Amişler, sahip oldukları bu eğitim anlayışları ve kendi eğitimlerini vermek için verdikleri mücadele ile kendi kültürlerini ve inançlarını korumayı başararak, günümüze kadar varlıklarını devam ettirmeyi başarmıştır. Ancak değişen ve her geçen gün teknolojik gelişmeler ile karşı karşıya kalan modern dünyaya karşı Amişler'in başta eğitim anlayışları olmak üzere yaşam şekillerini ne kadar devam ettirebilecekleri ise merak konusudur. Ayrıca Amişler'in ortaya çıkışları, alt grupları, eğitime bakış açıları, giyim tarzları, teknolojiden uzak yaşamları gibi birçok konu yeni çalışmalarla ele alınmayı beklemektedir.

Kaynakça

Altıntaş, Emre. "Karşılaştırmalı Din Eğitimi". *Edebali İslamiyat Dergisi* 1/2 (Kasım 2017), 111-114.

Basham, Randall E. "Technology and Community in a Rural Culture: The Amish". *Cultural and Religious Studie* 7/12 (Aralık 2019), 660-667. <https://doi.org/10.17265/2328-2177/2019.12.002>

Çatalbaş, Resul. *Radikal Reformistler Hristiyanlıkta Anabaptist Hareket*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2015.



- Ediger, Marlow. "Old Order Amish Philosophy of Education". *Truman State University* 125/3 (22 Mart 2005), 422-425.
- Erbay, Şakire. "The Amish: A Distinctive Cosmos Serving Well For A Philological Dualism". *Narrative And Language Studies* 1/1 (11 Temmuz 2016), 1-19.
- Hawley, Jana M. "The Amish Veil: Symbol of Separation and Community". *The Veil: Women Writers on its History, Lore, and Politics*. ed. J. Heath. Berkeley: University of California Press, 2008. 90-98
- Hershberger, Guy F. *The Recovery of the Anabaptist Vision: A Sixtieth Anniversary Tribute to Harold S. Bender*. Arkansas: The Baptist Standard Bearer, Inc., 1957.
- Hostetler, John A. - Huntington, Gertrude E. *Children in Amish Society: Socialization and Community Education*. New York, Holt, Rinehart and Winston., 1971.
- Keim, Albert N. *Compulsory Education and the Amish: The Right Not to be Modern*. Boston: Beacon Press, 1975.
- Keleş, Hatice. *Mennonit Kilisesi Üzerine Bir Araştırma*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017.
- Kraybill, Donald B. *Concise Encyclopedia of Amish, Brethren, Hutterites and Mennonites*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2010.
- Kraybill, Donald B vd. *The Amish*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2013.
- Kraybill, Donald B. *The Amish and the State, Second Edition*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, Second Edition., 2003.
- Kraybill, Donald B. *The Riddle of Amish Culture*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2001.
- Kraybill, Donald B - Bowman, Carl F. *On the Backroad to Heaven*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2001.
- Kraybill, Donald B - Olshan, Marc A. "The Amish Struggle With Modernity". New Hampshire: University Press of New England, 1994.
- Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)*. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2020.
- McConnell, David L. - Hurst, Charles E. *Amish Paradoks*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010.
- Nolt, Steven M. *The Amish*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2016.
- Öner, Yasin. "21. Yüzyılda Teknolojiye İnanç Merkezli Bir Karşı Duruş: Amiş Topluluğu". *Şarkiyat* 15/2 (Aralık 2023), 490-560. <https://doi.org/10.267971/sarkiyat.1320335>.

- Öztürk, Nermin. "Amiş Ailesinde Kadının Rolü ve Bu Rolün Belirlenmesinde Dinin Etkisi" 10/1 (2010), 57-73.
- Stevick, Richard A. *Growing up Amish: The Teenage Years*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2007.
- Stoll, J. "Who shall educate our children?" *Compulsory education and the Amish. The right not to be modern*. ed. A.N Keim. 16-42. Boston: Beacon Press, 1975.
- Sullivan, Jessica R. *A Recipe for Success in the 'English World': An Investigation of the Ex-Amish in Mainstream Society*. Kalamazoo: Western Michigan University, Doktora Tezi, 2018.
- Weiner-Johnson, Karen M. *New York Amish: Life in the Plain Communities of the Empire State*. New York: Cornell University Press, 2010.
- Weiner-Johnson, Karen M. "Old Order Amish Education: The Yoder Decision in the 21st Century". *Journal of Amish and Plain Anabaptist Studies* 3/1 (2015), 25-44.
- Weiner-Johnson, Karen M. "Old Order Amish Private School: Preparing Children and Preserving Community". *Cultural Education - Cultural Sustainability*. ed. Zvi Bekerman - Ezra Kopelowitz. 267-284. New York: Routledge, 1. Basım, 2008.
- Weyer, Sharon M. vd. "A Look into the Amish Culture: What Should We Learn?" *Journal of Transcultural Nursing: Official Journal of the Transcultural Nursing Society* 14/2 (Nisan 2003), 139-145. <https://doi.org/10.1177/1043659602250639>
- Yang, Han. "Equality or Diversity: The Education of the Amish Child". *Praxis, Folks' Beliefs, and Rituals: Explorations in the Anthropology of Religion*. ed. Augustin F.C. Holl. 29-37. Xiamen: B P International, 2022.





Journal of Analytic Divinity
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/jad>
E-ISSN: 2602-3792
9/1 (2025), 75-95



Tefsîru'l-Azhar'da Hamka'ya Göre Cinsiyet Eşitliği Görüşleri
Gender Equality Opinion According To Hamka in Tafsir Al-Azhar

Zulfikri Zulkarnaini

Dr. Öğr. Üyesi, STİT Diniyyah Puteri Padang Panjang İslam Eğitimi Fakültesi
Tefsir Anabilim Dalı, Endonezya
Assistant Professor, STİT Diniyyah Puteri Padang Panjang Faculty of Islamic Education
Departement of Tafsir, Indonesia
E-Posta: zulfikri@stit-diniyyahputeri.ac.id
ORCID: 0000-0003-0630-5641

Celil Kiraz

Prof. Dr. Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı, Türkiye
Professor, Bursa Uludağ University, Faculty of Divinity Basic Islamic Sciences,
Department of Tafsir
E-posta: ckiraz@uludag.edu.tr
ORCID: 0000-0002-4672-9847

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 21 Ağustos/August 2024
Kabul Tarihi / Date Accepted: 21 Nisan/April 2025
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran/June 2025
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Yaz/Summer
DOI: jad.1536588

Cite as / Atıf: Zulkarnaini, Zulfikri-Kiraz, Celil. "Tefsîru'l-Azhar'da Hamka'ya Göre Cinsiyet Eşitliği Görüşleri". *Journal of Analytic Divinity*, 9/1, 2025, 75-95.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Zulfikri Zulkarnaini-Celil Kiraz)

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

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

Yazar Katkıları / Author Contributions: Zulfikri Zulkarnaini % 55-Celil Kiraz % 45

Web: <http://dergipark.org.tr/jad> | **e-mail to:** editorjand@gmail.com



Öz

Çalışmamız, Endonezya'daki çağdaş tefsir hakkındadır. Bunlardan biri, 20. yüzyılın başlarında Endonezya'da ortaya çıkan Hamka'nın Tefsîru'l-Azhar isimli eseridir. Bu tefsir Endonezya Hollandalılar tarafından sömürgeleştirildiğinde ve sonrasındaki bağımsızlık döneminde yazıldığından önem taşımaktadır. Zira Hamka'nın düşünme biçimini Endonezya'nın toplumsal konumu şekillendirmiştir. Kadının toplumdaki konumu bunlardan biridir. Çalışmada ilk olarak, Hamka'nın kadının yaratılmasına dair düşünceleri üzerinde durulacaktır. Hamka, kadının Hz. Âdem'in kaburgasından yaratıldığını reddederek bunun bir metafor ve mecaz olduğunu söylemiştir. Kadınların ve erkeklerin âdil bir sosyal sistem oluşturabileceğini buradan hareketle açıklamıştır. İkinci olarak, Hamka'nın bu konudaki diğer bir yaklaşımı kadınların eğitim haklarına dairdir. Bu bağlamda Hamka, erkeklerin ve kadınların eşit bir konumda bilgi edinme fırsatına sahip olduklarını açıklamaya çalışmıştır. Hamka'ya göre, erkekler ve kadınlar eğitimde eşit potansiyel ve sorumluluklarla donatılmışlardır. Bu araçlar ruhun (kalb), beden (cism) ve aklın potansiyelidir. İslâmî eğitimin üç ana yöntemi hikmet (bilgelik), eğitim ve mücadeledir. Üçü, insan varoluşunu desteklemek için birbiriyle ilişkili birimlerdir. Bu imkân, hem erkek hem de kadın her insana aittir ve eğitim süreci boyunca kazanmaya çalışılmalı ve geliştirilmelidir. Hamka'ya göre ruh, zihin ve bedenin gelişimini etkileyen baskın faktör toplumsal ortamdır. Üçüncü olarak, konuyla alakalı Hamka'nın üzerinde durduğu son konu ise kadınların kariyeri meselesidir. Hamka, İslam'ın erkekleri ve kadınları aynı ve eşit konumda konumlandığını belirtmiştir. Bu bağlamda sadece erkeklerin kadınları yönetemeyeceğini, bilakis ev meseleleri gibi bazı konularda erkekleri kadınların yöneteceğini söylemiştir. Tüm bunlardan hareketle, Hamka'nın tefsirinde modern çağdaki Endonezya halkının sosyal ve kültürel bağlamıyla uyumlu bir dil kullandığını söylememiz mümkündür. Bu nedenle, bu yorumlama şekli günümüzde daha bağlamsal olup, özellikle Endonezya'da modern yorumlama biçimi üzerinde önemli bir etkiye sahip olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hamka, Tefsîru'l-Azhar, Kadın, Eşitlik, Eğitim

Abstract

This research is about contemporary exegesis in Indonesia. One of them is Hamka's Tefsîru'l-Azhar, which appeared in Indonesia at the beginning of the 20th century. This Tafsir is important when Indonesia was colonized by the Dutch and written during the post-independence period. Indonesia's social position shapes Hamka's way of thinking. The position of women in society is one of them. First, it will be focused on Hamka's thoughts on the creation of women in this study. Hamka denied that woman was created from Adam's rib and said it was a metaphor and a majaaz. He explained that men and women could create a just social system. Secondly, another approach of Hamka on this issue is about women's education rights. In this context, Hamka tried to explain that men and women have the opportunity to obtain information in an equal position. According to Hamka, men and women are endowed with equal potential and responsibility in education. These tools are the soul's potential (heart), body, and mind. The three main methods of Islamic education are wisdom (wisdom), education, and struggle. The three are interrelated units to support human existence. This opportunity belongs to every person, both male, and female, and it should be tried and developed throughout the education process. According to Hamka, the dominant factor affecting the development of the soul, mind, and body is the social environment. Thirdly, the last issue that Hamka emphasizes on the subject is the issue of women's careers. Hamka stated that Islam positions men and women in the same and equal position. In this context, he said that only men could not rule women; on the contrary, women will rule men



on home matters. Based on all these, it is possible to say that he harmonizes the Indonesian people's social and cultural context in the modern age in his interpretation of Hamka. Therefore, this interpretation mode is more contextual today and has had a significant impact on modern interpretation, especially in Indonesia.

Keywords: Hamka, Tafsir Al-Azhar, Woman, Equality, Education

Giriş¹

Kur'ân çok değerli bir kitap olup,² insanlara yol gösterici ve hidayet rehberi olarak³, her şeyi açıklayan kutsal bir kitap olarak gönderilmiştir.⁴ Çünkü Kur'ân, Müslümanların hayatlarındaki temel vahiy kaynağıdır.⁵ Kur'ân'ın amaçlarından biri, çeşitli ayetlerde eşitliği vurgulayan mesajlar getirmektir.⁶ Bu, Kur'ân'da kadınların toplumda var olan sorunlarla ilgili olarak yetiştirildiği anlamına gelir. Bununla beraber, İslam kadınları iki ayrılmaz pozisyona yerleştirir: Birincisi, Allah'ın kulları olmak, yani Allah'ın görev ve emirlerini yerine getirmede erkeklerle aynı yükümlülüklerle sahip olmaktır. İkincisi de, halife olarak erkeklerle beraber, dünyanın istikrarını, yaşamda huzuru devam ettirmede hizmet etmektir. Bütün bunlar, erkeklerin ve kadınların insanlığın gelişimini sürdürmek için zekâ ve bilgi ile donatılmış olmaları anlamına gelmektedir. Fakat tüm bu anlayışlar kabul edilebilir veya anlaşılabilir olmayabilir. Belki de sorun, sistemi şekillendiren kültürel ve sosyal faktörler ve kadınlarla erkekler arasındaki farklı "bakış açıları"dır. Ayrıca bu ayetlerin tefsir edilme şekli, müfessirin durumuna, bulunduğu devre, yaşına ve bilgi kapasitesine bağlıdır. Bu normaldir; çünkü Kur'ân bazen evrensel, bazen de özel olarak tefsir edilir. Metinsel ve bağlamsal tefsirler üretilebilir diye şimdiye kadar Kur'ân-ı Kerim'in çeşitli yöntemlerle çalışıldığı ve çeşitli şekillerde öğretildiği kanıtlanmıştır.⁷

Müfessirin metinsel mi yoksa bağlamsal mı olduğunu değerlendirme hususunda referans olarak kullanılan kriterlere gelince, Abdullah Saeed tarafından ifade edilen kriterlerdir. Ona göre, metinsel bir yaklaşımdan kasıt, kesinlikle Kur'ân metnine atıfta bulunan ve metni ele alış biçiminde kelimesi kelimesine olan bir yöntem kullanılmasıdır. Ek olarak, metinsel anlayış, Kur'ân'da bulunanların evrensel olduğu varsayımına sahiptir ve ayetin iniş nedeninin daha geniş anlamını görmeden sonsuza kadar bu şekilde ele alınabilir. Bu arada, bağlamsal bir yaklaşımla kastedilen, Kur'ân'ın o an ki sosyo-tarihsel anlamına ve ondan sonra gelen tarihi olaylara atıfta bulunarak ve vurgulayarak metni

¹ Bu makale birinci yazarın doktora tezinden üretilmiştir.

² el-Vâkıa 56/77-79.

³ el-Bakara 2/185.

⁴ en-Nahl 16/ 89.

⁵ Abdullah Saeed (ed.), *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia* (London: Oxford University Press, 2005), 1.

⁶ et-Tevbe 9/71, Âl-i İmrân 3/195, en-Nisâ 4/4, 24, 32, 124, en-Nahl 16/97, el-Mücâdele 58/11.

⁷ Ayatullah Sayyid Kamal Faghih Imani, *Nur al-Qur'an: An Enlightening Commentary Into The Light Of The Holy Qur'an* (Iran: Imam Ali Public Library, 1998), 16.

anlamaya yönelik bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım, Kur'an'ın ortaya çıktığı, uygulandığı ve tefsir edildiği toplumun politik, sosyal, tarihi, kültürel ve ekonomik içeriğini anlamaya çalışır.⁸

Bu çalışmada, bahis konusu anlayış ve metodoloji bağlamında, Hamka'nın özellikle *Tefsîru'l-Azhar* adlı eserinde, kadınlara ilişkin düşünceleri ve yorumları inceleme konusu edilecektir. Çünkü; (1) Kültürel olarak Endonezya, kültürdeki farklılıkların, politikanın ve toplumun farklı bir tefsir yapmasına izin veren İslam'ın merkezi olan Orta Doğu'dan oldukça farklıdır. Buna ek olarak, (2) Hamka'nın sömürge dönemini ve Hollanda sömürgesinden sonraki dönemi olmak üzere iki dönemi de deneyimlemiş olması enteresandır. Bu, adı geçen tefsirin, o dönemde Endonezya'da zaten var olan tefsirlerden farklı özelliklere sahip olduğunu göstermektedir. (3) Kur'an ayetlerini anlamak için, Hamka'nın Kur'an'ı tefsir ederken dile ait özelliklere ne ölçüde atıfta bulunduğunu ve Kur'an'ın indirildiği toplumun da bugünkü çağdaş dönemin de sosyo-tarihsel bağlamına ne ölçüde dikkat ettiğini göz ardı etmemek gerekir. Makalede bahsedileceği gibi, İslam'da kadının pek çok hakkı vardır; ancak bu çalışmada, kadının yaratılması ve eğitimi sorunları ile toplumda kariyerleri olan kadınların sorunları ya da kadınların toplumda sosyal aktiviteleri gibi teolojik sorunları ve sosyal sorunları içerebilecek önemli temalara odaklanılacaktır. Fakat önce, Türkiye'de yeterince tanınmayan bir müfessir olması sebebiyle, kısaca Hamka'nın hayatı ve tefsirinin genel özellikleri hakkında bilgi verilerek konuya başlangıç yapılacaktır.

1. Hamka'nın Kısa Hayat Hikâyesi

Hacı Abdul Malik Karim Amrullah, "Hamka" şeklinde tanınmaktadır. 19 Şubat 1908'de Batı Sumatra, Maninjau⁹ adlı bir şehirde doğdu. Endonezya halkı bu çocuğa takma ad olarak "Hamka" ismini vermiştir. Daha sonra bu isimle meşhur olmuştur.¹⁰ Hamka, eğitimine evinde başlamıştır. Babasından İslam'ın temel kuralları olan dini bilgileri öğrenmiştir. 1916'da babası Batı Sumatra'da bir eğitim figürü iken "Diniyyah" okuluna - diğer bir deyişle-erken aşamada din eğitimine girmiştir. Zainuddin Labai el-Yunusi, Diniyah okulunu (öğleden sonra) Padang Panjang Eski Pazarı'nda kurmuş ve Hamka, babası tarafından bu okula kaydedilmiştir. Nihayetinde Hamka sabah köy okuluna, öğleden sonra da yeni kurulan Diniyyah okuluna giderek Kur'an eğitimi almıştır. Daha

⁸ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (New York: Routledge, 2006), 3.

⁹ Batı Sumatra, Endonezya'nın bir eyaletidir ve Padang'ın başkentidir. Orada yaşayan insanların çoğu Minangkabau kabilesindendir. Minangkabau halkının çoğunluğu Müslümandır. Diğer yandan Minangkabau halkı, yaşam sistemlerini yönetme konusunda güçlü yerel bilgelige sahiptirler. Murni Djamel, *Dr. H. Abdul Karim Amrullah His Influence in the Islamic Reform Movement in Minangkabau in the Early Twentieth Century* (McGill University: Institute of Islamic Studies, Yüksek Lisans Tezi, 1975), 5-6.

¹⁰ Hamka, müfessirin adının ilk harflerinin kısaltılmasından oluşmaktadır: H.A.M.K.A. (Hacı Abdul Malik Karim Amrullah). Hamka, Endonezya ya da Güneydoğu Asya tarafında ünlü bir isim olup, halkın çoğunluğu onu böyle tanımaktadır. Zulfikri, *Son Devir Müfessirlerinden Endonezyali Abdul Malik Karim Amrullah'ın Tefsir Görüşleri*, Doktora Tezi, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, 2022). 46.



sonra babasının isteği doğrultusunda Tawalib Lisesi'ne geçmiştir.¹¹ Sonra Zainuddin Labay el-Yunusi tarafından kurulan bir okul olan Diniyyah Padang Panjang'a devam etmiştir. Burada öğrenmeye olan şevkini fark eden Hamka, Malay ve Arapça dillerindeki edebi eserleri okumaya başlamıştır.¹² Özel eğitim faaliyetlerini sürdüren Hamka, Şeyh İbrahim Musa ve Şeyh Ahmad Rasyid gibi zâtlardan istifade etmiştir. Kendi kendisini yetiştiren Hamka, felsefe, edebiyat, sosyoloji, siyaset gibi çeşitli alanlarda ilim sahibi olmuştur. Bu hasletini Arapça ve dinî ilimler sahasında da ilerleten Hamka, içinde bulunduğu ortamda otorite bir konuma gelmiştir.

1924 yılında Cava adasına giden Hamka, Endonezyadaki Bagindo Sinaro gibi âlimlerden dersler almıştır. Bagus Hadikusumo'dan Beydâvî'nin tefsirini okumuştur. Ayrıca, HOS Cokroaminoto¹³ ile bir araya gelerek İslam ve sosyalizm üzerine dersler almıştır. H. Fachruddin, Syamsul Ridjal ve Jong İslamieten Bond (JIB) figürleri gibi başka İslamî figürlerle de fikir alışverişinde bulunmuştur. Bu durum, onu İslamî hareketler, İslam Hukuku, Doğu Hint Adaları ve İslamî topluluklar hareketlerinin karşılaştırmasını yapabilecek seviyeye yükseltmiştir. Uzun bir süre Yogyakarta kentinde yaşayan Hamka, Pekalongan kentine gitmiştir.¹⁴ 1927 yılında Hac ibadetini yerine getirmek için Mekke-i Mükerreme'ye gitmiştir. Aynı zamanda Arapça, tefsir, hadis, inanç, felsefe, dil kitapları okuyarak bilgilerini artırmıştır. Mekke'deki âlimlerle çalışmıştır. Altı ay süreyle ders almış ve daha sonra Endonezya'ya dönmüştür. 18 Aralık 1949'da Hamka Cakarta'ya giderek Diyanet İşleri Başkanlığı'nda çalışmıştır. Bazı üniversitelerde öğretim görevlisi olarak ders veren Hamka, son olarak "Perguruan Tinggi İslam Cakarta" da rektör olarak göreve başlamış ve Universitas Moestopo Jakarta'da profesör olarak görev almıştır.¹⁵

Hamka'nın akademik kariyerini yurt dışında da sürdürmüştür. 1953 yılında Tayland'da yapılan "Kültürel Misyon" etkinliğinin bir üyesi olarak görev yapmıştır. Burma'da Buda'nın ölümünün 1954. yılı anısına ülkesini temsilen bulunmuştur. 1958'de Lahor'daki İslam toplantısına Endonezya heyeti ile katılmıştır. Sonrasında Lahor'dan Mısır'a geçmiştir. Bu vesileyle, Kahire'deki Ezher Üniversitesi'nden Honoris Causa Doktorası almak için "Muhammed Abduh'un Endonezya'daki Etkisi" bağlamında bir terfi konuşması yapmıştır. 1974'te Malezya Ulusal Üniversitesi'nden de Honoris Causa unvanını almıştır. Bu vesileyle, Malezya başbakanı Tun Abdul Razak, "Hamka sadece Endonezya

¹¹ Yunan Yusuf, *Corak Pemikiran Kalam Tafsir Al-Azhar: Sebuah Telaah atas Pemikiran Hamka dalam Teologi Islam* (Jakarta: Penerbit Penamadani, 2003), 34.

¹² Shobahussurur, *Mengenang 100 tahun Haji Abdul Malik Karim Amrullah Hamka* (Jakarta: Yayasan Pesantren Islam al-Azhar, 2008), 18.

¹³ Raden Hacı Oemar Said Tjokroaminoto veya H.O.S Cokroaminoto, 16 Ağustos 1882, Doğu Java, Ponorogo'da doğdu ve 17 Aralık 1934'te 52 yaşında Yogyakarta'da öldü. Endonezya Cumhuriyeti'nin ulusal kahramanlarından biri ve Endonezya'daki ilk organizasyonun lideri. M. C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, çev. Dharmono Hardjowidjono (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 2005), 252.

¹⁴ Rusydi Hamka, *Pribadi dan Martabat Buya Prof. Dr. Hamka* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983), 2.

¹⁵ Badiatul Razikin, *101 Jejak Tokoh Islam*, (Yogyakarta: e-Nusantara, 2009), 191.

halkının değil, aynı zamanda Güneydoğu Asya uluslarının gururudur” övgüsüne mazhar olmuştur.¹⁶ Hamka Başkan Sukarno’nun¹⁷ cinayetiyle ilgili soruşturma kapsamında iki yıl (1964-1966) siyasi suçlu olarak tutuklu kalmıştır. Bu esnada tefsirini tamamlamıştır. Rejim değişikliğinin ardından serbest kalan Hamka, 1975’te Endonezya Ulema Konseyi’ne ilk genel başkan olarak seçilmiştir. İki dönem kendisi başkanlık yapmıştır.¹⁸ Çeşitli dergilerde ve gazetelerde de çalışan Hamka, ömrünün sonunda tefsirini teslim ettiği Cakarta’daki Al-Ahzar camisinin baş imamı olmuştur. Hamka 24 Temmuz 1981 Cuma günü vefat etmiştir. Hamka, Endonezya’da büyük bir âlim, çok üretken bir yazar, sömürgeciliğe karşı savaşan bir kahraman, şair, tarih meraklısı, düşünür ve İslâmî eğitim uygulayıcısı olarak bilinmektedir. Endonezya toplumunda ve entelektüelleri arasında da şöhret sahibi olan Hamka, tefsiri başta olmak üzere çeşitli alanlara dair yazdığı eserleri ile Malezya, Singapur ve Tayland gibi Güneydoğu Asya ülkeleri tarafından da takip edilmektedir. Bu meyanda tefsiri Endonezya, Malezya, Singapur ve Orta Doğu ve Amerika’daki çeşitli üniversitelerde araştırılmaktadır.

2. Tefsîru’l-Azhar’ın Genel Özellikleri

İncelemeye alınan tefsirin yazılış amacı, farklı kültür ve inançlara sahip, nüfus itibarıyla dünyada ilk sırada yer alan ve çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu Endonezya halkının Kur’ân’ı anlamalarına yardımcı olmaktır. Hamka, 1959 yılından itibaren Al-Azhar Camii’nde düzenli olarak sabah namazlarında tefsir dersi yapmıştır.¹⁹ O, bu derslerini yakın çevresi başta olmak üzere, Endonezya halkının tamamına İslam dininin inanç esaslarını doğru öğrenmeleri için yapmıştır. Hamka’nın tefsiri Mü’minûn Sûresi ve Kehf Sûresi’nin 15. ayetinden başlamaktadır. Tefsirinin eksik oluşunun sebebi, muhtemelen vefat etmesi sebebiyle tefsirini bitirememesidir. 1964 yılının Ocak ayına kadar, onun verdiği tefsir dersleri Kur’ân’ın tümünü kapsamıyordu. Bu sebepten dolayı 1962 yılı Ocak ayından 1964 yılı Ocak ayına kadar “Gema Islam” dergisinde tefsirini yazmaya çalışmıştır. Ancak gene de 18. ve 19. cüzlerden yalnızca bir buçuk cüz yayımlanarak eksik kalmıştır.²⁰

Hamka’nın tefsirini yazma sebepleri muhtemelen şunlardır:

1. Kur’ân ayetlerini Endonezya veya Malezya diline (*Bahasa Melayu*) çevirme ve yorumlamasındaki amacı, Abdül Rauf ibn Ali el-Fansuri’nin 17. yüzyılda Açe’de gerçekleştirdiği çalışma gibi çalışmaları devam ettirmek ve dostlarının çeviri konusundaki çabalarını devam ettirmektir.

2. Arap edebiyatını anlayabilecek yeterliliğe sahip olmayan Endonezyalı genç bireylere İslam’ın ruhunu, inancını ve Kur’ân’ı öğretme arzusudur.

¹⁶ Setiawan, *Ensiklopedi Nasional jilid I*, (Jakarta, PT. Cipta Adi Pustaka, 1990), 77.

¹⁷ Setiawan, *Ensiklopedi Nasional jilid I*, 393.

¹⁸ Setiawan, *Ensiklopedi Nasional jilid I*, 77

¹⁹ Yunan Yusuf, *Corak Pemikiran Kalam*, 3.

²⁰ Hamka, *Tafsir Al-Azhar* (Jakarta: Gema Insani, 2015), 1/ 41-42.



3. Âlimlerin ve vâizlerin Kur'ân'ı anlamasını kolaylaştırmak ve Arap edebiyatındaki vaazların tesirini artırmaktır.

4. Müslüman Endonezya halkına bir eser bırakmak istemesidir. Bununla birlikte, dinî bir kılavuza ihtiyaç duyan Endonezya İslam toplumuna, İslam'ın ruhunu ve inancını ve Kur'ân'ın sırlarını öğretmek isteyen kişilere yardım etme maksadını hedeflemiştir.

Hamka tefsirine Kur'ân'ın Endonezyaca meâllerini de eklemiştir. Bu meâller, onun içeriğini açıklamaya başlamadan önce ayetleri kelimesi kelimesine anlamlarıyla gösterme amacı taşıdığını göstermektedir. Bu anlaşılır bir durumdur. Zira müellifin tefsirinin hedef kitlesi acem toplulukları, yani Arapça konuşmayan, Endonezya dilini konuşan ve aynı zamanda farklı sosyal ve dinî inanışlar barındıran bir toplumdur. Edebiyatta en iyi çevirinin, güzel cümlelerle aktarılmış ve metnin içeriğini tam anlamıyla yansıtabilmiş çeviri olduğu ifade edilmektedir. İşte müellif tarafından yapılan çeviri, edebi çeviri kategorisinde değerlendirilmektedir. Çünkü bu çeviri, ayetlerin bir düzen içinde kelimesi kelimesine düzenlenmesi ile oluşturulmuştur. Bu meal ve tefsir, özellikle Endonezya veya Malezya dilinde (*Bahasa Melayu*) kaleme alınmıştır.

3. Kur'ân'da Kadına Genel Bakış

İslam, hayatın tüm yönlerini düzenleyen çeşitli ayetlerde kadından, din veya insanlık tarihindeki kadın figürlerinin hak ve yükümlülükleri ve ayrıcalıklarından bahseder. Bu anlamda Kur'ân insanların din ve medeniyet konusunda eşitliğini vurgulamıştır. Aynı zamanda kişinin karakterini ve kadının zayıflığını bilerek onu korumuştur. Kadınlar için asalet ve şefkatin önemini ortaya koymuştur.²¹ Bununla birlikte, kadın ve erkek arasındaki eşitliği ifade eden delillerin Kuran'da bulunduğunu belirtmek gerekmektedir.

1. Kadınlar ve erkekler ikisi de Allah'ın kullarıdır. (ez-Zâriyât 51/56) Allah'ın yanında en övgüye layık olanı, en dürüst olandır. (el-Hucurât 49/13) Gerçekten de, kocanın eşinden daha fazla hak sahibi olması (el-Bakara 2/228), erkeğin kadınlar üzerine koruyucu olmaları (en-Nisâ 4/34), daha fazla mirasta pay hakkı olması (en-Nisâ 4/11), daha etkili bir tanık olması (el-Bakara 2/282), bazı durumlar için çok eşliliğe izin verilmesi (en-Nisâ 4/3, 11) gibi ayrıcalıklar erkeklere tanınmıştır. Ancak bu, erkeklerin asil yaratılmış olduğunun garantisi değildir. Bu ayrıcalıklar, erkeklere kendi çabalarıyla toplumun üyeleri olmaları amacıyla tanınmaktadır.

2. Kadınlar ve erkekler yeryüzünde halife olarak yaratılmıştır. Kul olma niyetinin yanı sıra, insanlar bu dünyada halife olmayı hedefler (el-Bakara 2/30).

3. Erkekler de kadınlar da fitrî bir anlaşma üzeredirler. Doğan her çocuk, Rabbi ile yapılan antlaşmayı kabul etmiştir (el-A'râf 7/172). Ayrıca Allah, Âdem'in tüm torunlarını yüceltir ve şerefendirir. (el-İsrâ 17/70). İslam geleneğine göre, kadınlar

²¹ Vehbe ez-Zühaylî, *El-Kuranül Kerim Bünyetühüt Teşriyye ve Hasaisühül Hadariyye* (Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1993), 140-148.

erkeklerden aşağı sayılmaz. Ancak yetişkin kadınlar ve insanlar, aralarında Allah için çeşitli anlaşmalar, yeminler yapabilirler.

4. Âdem ve Havva bu evrensel sahnede beraberlerdir (yasak meyveyi yeme ve cennetten dünyaya düşüş kıssası). Bu açıkça Kur'ân'da belirtilmiştir. a). Erkek ve dişi (Âdem-Havva), cennette yaratılmışlar ve cennetin rahatlığından yararlanmışlardır (el-Bakara 2/35). b). Erkek ve dişi (Âdem-Havva), şeytan tarafından baştan çıkarılmıştır (el-A'râf 7/20). c). Erkek ve dişi (Âdem-Havva), yasak meyveyi yemiş ve yeryüzüne düşmenin sonuçlarını yaşamışlardır (el-A'râf 7/22). d). Erkek ve kadın (Âdem-Havva), Yüce Allah'tan af dilemiş ve O'nun tarafından affedilmişlerdir (el-A'râf 7/23). e). Yeryüzüne düştükten sonra, erkekler ve kadınlar (Âdem-Havva), çocuklar meydana getirmişlerdir. Bu onlar için gerekli ve tamamlayıcı bir hâdisedir (el-Bakara 2/187).

5. Erkekler ve kadınlar başarı potansiyeline sahiptir. Her birinin başarıya ulaşma yeteneği ve aklı vardır (Âl-i İmrân Sûresi 3/195, en-Nisâ 4/124, en-Nahl 16/97, el-Mü'min 40/40).²²

Bu görüşe göre, kadınlar erkeklerle aynı hak ve yükümlülüklerle sahip olsalar bile, kabiliyetlerinin ötesinde her şeyi yapabilecekleri anlamına gelmez. Erkeklerin ve kadınların farklı yetenekleri vardır, dolayısıyla yaptıkları görevler farklı olabilir. Yani kadınlar ve erkekler arasında, her zaman birbirini destekleyen ve birbirini tamamlayan bölünmüş görevler vardır.²³

4. Hamka'nın Kadın Hakkında Birkaç Yorumu

4.1. Kadının Yaratılışı Meselesi

Kadınların yaratılışı meselesi önemli bir tartışma konusudur. Erkeğin kaburgasından kadının yaratılması güçlü bir inanıştır. Buna dayanak en-Nisâ Suresi birinci ayettir. Bu ayeti anlama ve tefsir etmede iki grup müfessir vardır. Taberî (ö 310/923)²⁴, Beğavî (ö 516/1122)²⁵, Zemahşerî (ö 538/1144)²⁶, Kurtubî (ö 671/1273)²⁷, Beyzâvî (ö 685/1286)²⁸, Hâzin (ö 741/1341)²⁹, İbn Kesîr (ö 774/1373)³⁰ gibi bazı klasik müfessirler, nefis-i vahideyi Âdem ile

²² Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender, Perspektif al-Qur'ân* (Jakarta: Paramadina, 2001), 247-268.

²³ Hamka, *Kedudukan Perempuan Dalam Islam* (Jakarta: Gema insani, 2015), 15.

²⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâr Hicr, 2001), 339-342.

²⁵ Hüseyin b. Mes'ud el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, nşr. Nuhammed 'Abdullah Nemr vd. (Riyad: Dâru Tayyibe, 1989), 4/200.

²⁶ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki şavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, nşr. Halil Me'mûn Şihâ (Riyad: Mektebetü Ubeykân, 1998), 2/5.

²⁷ Ebû Abdullah el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Rizvan el-Kusavî - Mahir Hubeysî (Beyrut: Muasese Risale, 2006), 6/6.

²⁸ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk., tlk., thr. Muhammed Subhi b. Hasan Hallâk, Muhammed Ahmed el-Atraş, (Beyrut: Dâru'r-Reşîd, 2000). 1/329.

²⁹ Alâuddîn Ali b. Muhammed b. İbrahim Hâzin, *Lübâbü't-Te'vîl fî Me'âni't-Tenzîl*, thk. Muhammed Ali Şahin, (Beyrut: Daru'l-Kütüb el-İlmiye, 2004). 1/337.

³⁰ İmâdü'd-Dîn Ebu'l-Fidâ' İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, thk. Mustafa Said Muhammad, (Kahire: Mektebetü'l-Menâr), 3/333



tefsir etmişlerdir. Bu meyanda, Âdem'in Havva ile barış içinde ve mutlu olması için Havva'nın yaratılış amacını açıklamıştır. Rivayete göre Hz. Âdem yaratıldıktan sonra, Allah Hz. Havva'yı da yaratmıştır. Allah, Âdem'in kendini yalnız hissetmesinden dolayı onun üzerine derin bir uyku getirmiş ve kaburga kemiğinden kadını yaratmıştır. Âdem de ona en-Nisâ adını vermiştir. Yaratılan ilk kadın Havva'dır.³¹ Bu kelime İbranice olup Tevrat'ta yaşayan anlamında kullanılmıştır.³²

Ebû Hayyân (ö 745/1344)³³, Mustafa el-Merâğî (ö 1945)³⁴, Reşîd Rızâ (ö 1935)³⁵, ve Cemâleddîn el-Kâsımî (ö 1914)³⁶ gibi ikinci grup müfessirler, nefis-i vâhideden kastedilenin Âdem değil, "aynı tür, unsur veya öz" olduğunu söylemişlerdir. Dolayısıyla onların tefsirlerine atıfta bulunarak, Havva'nın Âdem'in kaburgasından yaratılmadığı, "Havva'nın Âdem ile aynı unsurdan yaratıldığı" anlaşılmaktadır. Mesela Ebû Hayyân, nefis-i vâhide kelimesinin amacını açıklamıştır. Nisâ Suresi birinci ayette insanlara tek tür oldukları anlayışını vermektedir. Bu sebeple de insanlar birbirlerini dışlamamalı ve kibirli olmamalıdır. Allah, insanlara birlik olmayı, birbirini sevmeyi, kavga etmemeyi öğretmiştir. Bu da Kur'an'ın, inananlarına kadınlara karşı ayrımcılık yapmamayı öğrettiğini kanıtlamaktadır.³⁷ Diğer bir isim olan Kâsımî, aynı türden yaratılan insanların yaratılışını açıklamamış, bu durumun karşılıklı sevgi ve birlik duygusu doğuracağını sözlerine eklemiştir. Bu bağlamda cinsiyet eşitliğinin birliği doğuran bir faktör olduğunu vurgulamıştır.³⁸

Abduh'un tefsiri çağdaş dönemde kadının konumu üzerinde daha çok durmaktadır. Abduh'a göre, Havva'nın Âdem'in kaburgalarından yaratılması, İslam inancına Tevrat'tan girmiş bir bilgidir.³⁹ Abduh'a göre, bu ayetten, nefis-i vâhide kelimesinin manasının Âdem değil, aynı tip olduğu anlaşılmaktadır. Dahası, insanlara akraba olduklarını, tek soydan geldiklerini ve tek hedefe döneceklerini hatırlatmak amacıyla indirilmiştir.⁴⁰ Müfessirler arasındaki fikir ayrılığı, her müfessirin kullandığı farklı yöntem ve yaklaşımlardan

³¹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 6/341.

³² Cemal Ağırman, *Kadının Yaratılışı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001), 32.

³³ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Hayyan el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-Muhîr fi't-Tefsîr*, thk. 'Edil Ahmed el-Marsud (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993). 3/162

³⁴ Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî* (Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî, 1946). 4/176

³⁵ Muhammed Abduh, Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1954). 4/323

³⁶ Muhammed Cemâleddîn el-Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl* (b.y: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1957). 4/1094-1095

³⁷ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-Muhîr*, 161-62.

³⁸ Cemâleddin el-Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, 4/1095.

³⁹ Etin Anwar, Yaratılış II: 18-24'nin etkisini şöyle açıklıyor; (1) Kadın, erkeğin yaratılmasından sonra yaratıldı ve ikinci varlık oldu. (2) Kadın, Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldı ve o, ikinci yaratılış oldu. (3) Kadına erkek tarafından bir isim verildi ve o sadece bir tamamlayıcıydı. (4) Kadınlar yalnızca erkeklerle hizmet etmek için yaratıldı. Etin Anwar, *Gender and Self in Islam* (New York: Routledge, 2006), 56.

⁴⁰ Reşîd Rıza, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm* (Beirut: Dâru'l-Fikr, y.y), 4/330.

kaynaklanmaktadır. Bunu bağlamsal olarak daha iyi anlayanlar var ve ayrıca önceki âlimlerden hadislerin yorumlanması ve anlaşılması hakkında bilgi alanlar da vardır.

Hamka, bu ayetin Havva'nın Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığını açıklamadığını, ancak bazı müfessirlerin Hz. Âdem'in kaburgasından Havva'nın yaratılmasını bu ayet ile irtibatlandırdıklarını belirtmiştir.⁴¹ Buna göre, ayetin tefsirinde "kaburga" yorumunun doğru olmadığını, bilakis ayetteki nefs-i vâhîde ifadesiyle, insan yaratılışının kökeninin tek olduğuna vurgu yapıldığını söylemiştir. Bunun da insanların aynı özelliklere sahip olduğu ve aynı zihne sahip olduğu vurgusuyla, kendilerinin iyi şeyler ve koşullar istedikleri gibi kötü şeylerden uzak durma isteğine de sahip olduğunu vurgulamıştır. Bu durum, insanların aynı temel özelliklere sahip olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla her insan iyiyi ve güzeli isterken kötüyü istemez. Bu nedenle, başka insanlarda kendimizi görmeliyiz. Bir kadın ya da erkek evlenip yuva kurar. Sonra da bu evlilikten nesil devam eder. Bir sonraki ayette de *"İkisinden birçok erkek ve kadın üretilen Rabbimize itaatsizlikten sakının"* buyrulmuştur. Bu ayette insanlığın çoğalması ve yeryüzüne yayılması ifade edilmektedir. Bu demektir ki insanlar tek bir soydan gelmektedir. Hamka'ya göre ayet, açıkça *"kaburga kemiğinden yaratılmış"* bir kadından ziyade, daha çok insani bir toplumun temelini açıklamaktadır. İlk temel, Allah'a inanmak ve O'na sadık kalmaktır. Bu sure, aynı zamanda öksüzlere bakma, çok eşlilik, çeyiz, evlilik, boşanma, ev halkı, hatta savaş ve barış meselelerini açıklayan bir suredir. Tüm bunlar ilk ayete, yani Allah'a karşı müttaki olmaya insanları çağırmaya dayanmaktadır.

Hamka, Hz. Havva'nın Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığını ifade eden hadisin sahih olduğunu ifade etmekte; ancak buradaki anlamın mecâzî olduğuna dikkat çekmektedir. Dolayısıyla hadiste geçen kaburga kemiği mecâzî olarak anlaşılmalıdır. Bu ifadenin, kocaların kadınların doğasını, karakterini, davranışlarını anlamaları gerektiği ve eşlerine iyi rehberlik etmeleri, hoş davranmaları ve iyi bir eğitim vermeleri anlamına geldiğini söylemiştir. Dolayısıyla Hamka, Havva'nın yaratılmasının kaburgalardan, ayrıca çiftin ya da kocasının kaburgalarından geldiği görüşünü kesin olarak reddetmektedir. "Âdem uyandığında yanında Allah'ın kendisinin kaburgasından yarattığı oturan bir kadın vardı" gibi bir hadis olsa bile, hadis-i şerifte Havva'nın Âdem'in kaburgasından yaratıldığından ziyade sadece "kaburga kemiğinden" yaratılmaya dikkat çekilmiştir. Hamka'ya göre bu anlatı, Peygamberimiz'in değil, Abdullah b. Mes'ud ve Abdullah b. Abbas'ın sözleridir. Çünkü bu bilgi, Medine'deki Yahudi halkından gelen bir rivayettir.⁴² Bu bağlamda Hz. Havva'nın özünde Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden yaratılması

⁴¹ Hamka, *Membahas Soal-Soal Islam* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983), 193.

⁴² Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 1/140.



hâdisesini iddia edenlerin Yahudiler olduğunu ifade etmiş, bu görüşün temelini Tevrat'a dayandığını söylemiştir.⁴³

Yukarıda bahsedildiği gibi Hamka, bu konuda katı değildir. Bize göre bunun nedeni, Hamka'nın bu konunun müfessirler arasında tartışmalı olduğunu fark etmesi ve bu yüzden ne kabul ne de ret yönünde bir görüş belirtmeden tarafsız kalmasıdır. Ayrıca kendisine göre, Havva'nın Hz. Âdem'in kaburgalarından yaratılışı ile ilgili hadislerin gerçek anlamıyla değil, mecâzî olarak yorumlanmaları gerektiği yorumu da önemlidir. Bu bağlamda hadislerde kadınların genel tabiatları eğri bir kaburgaya benzetilmektedir. Dolayısıyla erkekler, kendileriyle aynı olmayan özellik, karakter ve eğilimlere sahip olan kadınlarla ilişkilerinde şuurulu davranmalıdır. Aksi takdirde kadınlara karşı fitrî olmayan kaba ve sert bir tutum içine girilmiş olacaktır. Nitekim erkekler, kadınların kendi cinslerine özgü karakterlerini değiştirmeye çalışırlarsa, bunda muvaffak olamaz ve istenmeyen durumların yaşanmasına sebebiyet verirler.

4.2. Kadınların Eğitim Hakkı Sorunu

Hamka'ya göre İslâmî eğitimin amacı, milli ilerleme ve ahlaka sahip bir kişinin oluşmasıdır.⁴⁴ Öyleyse eğitim ve öğretim vesiledir; milletin büyüklüğüne ve ilerlemesine ulaşmak için her ikisi de dengelenmelidir. İkisi de işe yaramazsa, düşümsellik ve maneviyat arasında bir uçurum meydana gelecektir. Dengeli olmayan sistemde zeki insanlar yetiştirilebilir; fakat karakterleri kötü olduğunda toplum üzerinde olumsuz etkileri olacaktır.⁴⁵ Bu nedenle eğitimin amacı hem toplumun çıkarlarını hem de beraber yaşarken nezaket kurallarını koruyan üretken insan ahlakı oluşturmaktır. Bu da medeni bir toplumun temelidir.⁴⁶

Bu bağlamda Hamka, Nisâ Suresinin birinci ayetinin tefsirinde kadın ve erkeğin eşit konumda bilgi edinme fırsatına sahip olduğunu açıklamaya çalışmıştır. Bu meyanda Kur'an'ın kadının yaratılışındaki teolojik mesele, toplumun sosyal yapısı içinde kadının konumunu etkilemektedir. Bu teolojik meselede eğitim konusu da vardır. İslam, eğitimde kadınlara ve erkeklere eşit derecede saygı duymakta olup, ilme büyük önem verdiğini ve fırsat eşitliği sunduğunu ortaya koymuştur.⁴⁷

Ayrıca, ona göre, eğitim alanında kadın ve erkeklere eşit potansiyel ve sorumluluk verilmektedir. Allah, ihtişamıyla insanlara çeşitli ilimleri öğretmekte, bu konuda erkek ile kadın arasında bir fırsat eşitliği ortaya koymaktadır. İlk vahyedilen Kur'an ayetleri (Alak 1-5) da erkeklere ve kadınlara biyolojik kökenlerin eşitliğini hatırlatmaktadır. Hamka'ya

⁴³ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 2/45.

⁴⁴ Hamka, *Lembaga Hidup* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1997), 11/ 257.

⁴⁵ Hamka, *Lembaga Hidup*, 11/257.

⁴⁶ Hamka, *Lembaga Hidup*, 11/258.

⁴⁷ Bkz: Mücadele 58/11. Konuyla ilgili ayrıca bkz. Mazharuddin Siddiki, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. Murat Fırat-Göksel Korkmaz (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990), 219.

göre bu ayetler, bir kan pıhtısından gelen, ancak daha sonra Allah tarafından eğitim yoluyla yüceltilen erkek ve kadına asıl kökenini hatırlatmaktadır.

İslâmî öğretilerde kadın ile erkek arasında eğitim konusunda bir ayrım yoktur. İkisi de yaratılışına göre çalışmak, potansiyellerini geliştirmek zorundadır. Hamka, tefsirinde “içgüdü” kelimesiyle insan potansiyelinden bahsetmektedir. Eğitim bağlamında insan fıtratını, halifelîğin yeryüzündeki işlevinin uygulanmasını destekleyen bir araç olarak, insanları bir dizi faaliyette bulunmaya teşvik eden temel potansiyel veya yetenek olarak tanımlanmaktadır. Bu araçlar, ruhun, beden ve aklın potansiyelidir.⁴⁸ Bu üçü, insan varoluşunu desteklemek için birbiriyle ilişkili birimlerdir. Bu imkân, erkek ve kadın her insana aittir. Kişi eğitim hayatı boyunca kazanmaya çalışmalı ve kendisini geliştirmelidir. Hamka'ya göre ruh, zihin ve bedenin gelişimini etkileyen baskın faktör toplumsal ortamdır.⁴⁹ Bu, onun görüşüne göre, hem erkek hem de kadın olmak üzere insan ruhunun gelişimini en çok etkileyen ana faktörün eğitim olduğunu göstermektedir.

İslâmî eğitim yöntemine ilişkin, Nahl Suresi 16. ayete atıfta bulunan Hamka, kendisine göre referans olarak kullanılabilecek ve çağlar boyunca her zaman geçerli olan üç ana eğitim yöntemini belirtmiştir. İslâmî eğitimin üç ana yöntemi hikmet, iyi eğitim, öğüt ve tartışmadır. O zaman bu yöntem hem erkek hem de kadın ilim taliplileri için geçerlidir.⁵⁰ Hamka'nın eğitimsel düşüncelerinin verilerine ve analizine dayanarak, eğitimle ilgili konularda erkekler ve kadınlar arasında haklar ve yükümlülükler noktasında muamele açısından hiçbir fark olmadığı açıktır. Erkeklerin hak ve yükümlülükleri olan her şey kadının hak ve yükümlülükleri haline gelmektedir. Erkekler tarafından yapılabilecek olan şeyler, kadınlar tarafından da yapılabilmektedir. Bu eşitliği temelinde ise erkekler ve kadınların Allah tarafından akılla donatılmış varlıklar olması gelmektedir. Bir insanı diğerinden ayıran şey ise takva ve tek olan Allah'a inançtır. Demek ki kişinin tevhide ve takvası, kendisinin Allah nezdindeki düzeyini farklılaştıran unsurlardandır. Çünkü Allah katında en şerefli olan, imanı kuvvetli olan insandır.⁵¹

Hamka'nın eğitimle ilgili olarak kadınların durumuna ilişkin görüşleri ve endişeleri, yirminci yüzyılın başlarında kadınların eğitim durumuna ilişkin endişelerinden de anlaşılabilir. Hamka'ya göre, yirminci yüzyılın başındaki reform hareketi aslında kadınların eğitime büyük ölçüde önem vermek üzere kurulmuştur. Buna rağmen kadınların eğitim noktasındaki durumu istenilen seviyeye gelmemiştir. Kadınların eğitimdeki konumları hala uygun şekilde ele alınmamaktadır. Ona göre bu durum kadınların moralini bozmasına ve acı çekmesine sebebiyet vermektedir.⁵²

⁴⁸ Hamka, *Lembaga Hidup*, 40-47.

⁴⁹ Hamka, *Lembaga Hidup*, 859.

⁵⁰ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 5/235-236.

⁵¹ Hamka, *Pelajaran Agama Islam*, 6th printed edition (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), 41.

⁵² Hamka, *Lembaga Hidup*, 175.



Hamka'nın eğitici ayetleri tefsir etmesi, sosyo-kültürel ve sosyal bağlamla zamanına ve zamanının bilimine uyumlu hale getirmeye çalıştığını göstermektedir. Ona göre Kur'ân'ın tefsiri üç kısma ayrılabilir: Hz. Peygamber'in sünnetine atıfta bulunması gereken helal ve haram kanunlarıyla ilgili ayetlerin tefsiri, tabîî olayların sırrına ilişkin ayetlerin tefsir edilmesi ve geçmişteki kıssalarla ilgili ayetlerin tefsir edilmesi şeklindedir. Bu durumda, tabîî olayların sırrı ile ilgili ayetler kategorisine eğitici ayetler dâhil edilmiştir ki, ona göre bu ayetleri tefsir edebilmek için, müfessirin bilimin gelişimini izlemesi gerekmektedir. Bu eğitimin nihai amacı ile ilgili olarak Hamka, daha sonra Zâriyât Suresi 56. ayeti tefsir ederek Allah'ın sözlerini açıklamıştır. Ayeti tefsir ederken Hamka, bu ayetin İslâmî eğitimin amacı ile çok alakalı olduğunu savunmuştur. İnsanın yaradılışının asıl amacı Allah'a hizmet etmek ve ibadet etmek olduğunu, ibadetin ise "Allah'ın kulu olduğunu kabul etmek, iradesine isteyerek veya mecburi olarak teslim olmak" şeklinde açıklamıştır.⁵³

4.3. İslam'da Kadının Sosyal Hareketleri: Kariyer

Eğitimden sonra toplumdaki kadınlar için önemli bir mesele de kariyer sorunudur. Kadınların meslek sahibi olmalarına sınır koyan ayetlerden biri de Nisâ Suresi 34. ayettir. Genelde sorun, o ayetteki "kavvâm" kelimesinden kaynaklanmaktadır. "Kavvâm" kelimesi etimolojik açıdan; "kâme bi" bir şeyi üstlendiğinde onu yerine getirip korumaktır.⁵⁴ Klasik dönem müfessirlerinin çoğu "kavvâm" kelimesini sorumlu olan kimse, lider, yönetici, koruyucu olarak tanımlamışlardır.⁵⁵ Ek olarak, modern müfessirlerin bakış açısına göre, bu ayetin çeşitli tefsirlerinin, daha geniş sosyal, tarihsel ve açıklayıcı teolojik arka planının anlaşılması gerekmektedir.⁵⁶ Bu kelime, "erkekler kadınları koruyup gözetirler"⁵⁷ anlamında, "iş tam anlamıyla yapan, kadınlarla ilgili işleri hakkıyla yerine getiren, onu korumada itina gösteren" anlamına gelmektedir. Abduh, erkeklerin kadına yönelik liderliğinin erkeklerin sahip olduğu hediyein bir parçası olduğunu söylemektedir. Yine de Allah, erkeklerin ve kadınların birbirlerine bahşedilenleri kıskanmasını yasaklamıştır. Bu nedenle, erkeklere kadınlar üzerinde verilen haklar, kadınların ikinci sınıf olduğu anlamına gelmemektedir. Bu durum, iki cins arasındaki iş birliğini ifade etmektedir. Ayrıca erkeklerin liderlikteki üstünlüğü, kocanın karısına bakma yükümlülüğü anlamına da gelmektedir.⁵⁸ Bunun dışında bu ayet, erkeklerin toplumdaki işlevsel üstünlüğünü ve dindarlığını göstererek kadın ve erkek arasında fiziksel farklılıklar meydana

⁵³ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 9/25-27.

⁵⁴ Eyyub b. Musa Ebu'l-Beka', *Mu'cemun fi'l-Mustalahât ve'l-Furûk'l-Luğaviyye*, thk. Adnan Derviş, Muhammed Mısıri (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993), 731.

⁵⁵ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 2, 62. er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 10, 91. Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî* (Kahire: Şirkeh Mektebe Matbaa, 1946), 5/27.

⁵⁶ Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* (Austin: University of Texas Press, 2002), 14.

⁵⁷ Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 1/143.

⁵⁸ Reşid Rıza, *Nidâ' li'l-Cinsi'l-Latîf fi Hukûkî'n-Nisâ' fi'l-İslâm* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1984), 45-46.

getirmemektedir.⁵⁹ Bu, zamanın gelişmesi ve halk bilimi nedeniyle de değişebileceği anlamına gelmektedir. Ayetin tefsirindeki bu fark, ilk başta Kur'an'ı metin olarak yorumlamaktan, topluluk koşullarını hesaba katmamaktan kaynaklanmaktadır. Bu farkın ikinci sebebi ise, İsrâiliyât hikâyeleri gibi tefsiri destekleyen gelenekleri anlamada seçici olmamaktır. Üçüncüsü ise, konuyla ilgili görüş ve yaklaşımların çoğunun, büyük ihtimalle erkek müfessirlerden gelmesidir.⁶⁰

Müellife göre ayet, erkeklerin kadınlara üstünlüğünü açıkladığı gibi, erkekler ve kadınlar için eşit haklar ve yükümlülükler de barındırmaktadır.⁶¹ Müfessir, erkeklerin kadınlar üzerinde lider durumunda olmalarının İslâmî bir gelenek haline geldiğini söylemiştir. Eğer durum bir kadının lider veya hükümdar olmasını gerektiriyorsa ve kadın bir yönetici olarak rolünü yerine getirebiliyorsa, kadın lider atamanın caiz olduğunu belirtmiştir. Bu anlamda Hamka, kadının liderliğinin gerekli olduğu yerler olduğunu vurgulamıştır. Ancak bir yandan da bu liderlik modelinin toplumda yarattığı kadına yönelik adaletsizliği ve olumsuz etkileri eleştirmiştir. Bu nedenle, kadınlara karşı erkek liderliğinin kadına haksızlığa neden olan bir faktör olmaması gerektiğini düşünmektedir. Evdeki erkeklerin liderliği, kadının hakları çerçevesinde olması gerektiğini vurgulamıştır.

Öbür taraftan kadınları konu alan ayetlerde, kadınların ikinci sırada bırakıldığının ifade edilmediğini söylemiştir. Kadınlar, tıpkı erkekler gibi sosyal olarak aktif olma seçeneğine ve potansiyeline sahiptir. Hamka, İslam'ın erkekleri ve kadınları eşit konumda tuttuğunu belirtmiştir. Sadece erkekler kadınlara liderlik etmek zorunda değil, aynı zamanda kadınlar da ev işleri gibi belirli konularda erkeklere liderlik edebileceğini ifade etmektedir.⁶² Bu da Kur'an'daki çıkarıma dayanmaktadır.⁶³ Dolayısıyla hem kadın hem de erkek Allah'a ibadetlerini ve sosyal yaşamlarını geliştirme potansiyeline sahiptir.

Kadın hakları hakkında hiç bitmeyen tartışma, bir kadının toplumda lider olması meselesidir. Bu konuda birçok görüş vardır. Bazıları, Tevbe Suresi 71. ayetinde “*Müminlerin erkekleri de kadınları da birbirlerinin velileridir; iyiliği teşvik eder, kötülükten alıkoyarlar, namazı kılarlar, zekâtı verirler, Allah ve resulüne itaat ederler. İşte onları Allah merhametiyle kuşatacaktır. Kuşkusuz Allah mutlak güç ve hikmet sahibidir*” şeklinde belirtildiği üzere kadının İslam şeriatına uyması şartıyla lider olabilme yeteneğine sahip olmasının bir sorun olmadığını söylemiştir. Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî'nin (ö. 1998) tefsirinde “evliya” kelimesi “toplumda inananlar birbirlerine yardım etmeli ve birbirlerine öğüt vermelidir. Böylece inançları mükemmel olur” şeklinde açıklanmıştır. Bu işbirliği, yardım ve kontrolü

⁵⁹ Asghar Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam* (London: C. Hurst, 1992), 46-47.

⁶⁰ Amina Wadud, *Qur'an and Women: Re-reading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, çev. Abdullah Ali (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006), 2; a.mlf., *Qur'an and Woman* (New York: Oxford University Press, 1999), 5.

⁶¹ en-Nisâ 4/34

⁶² Hamka, *Kedudukan Perempuan*, 8.

⁶³ en-Nisâ 4/124, 19.



içermektedir. Bu arada, “hikmetli olanı yapmak ve kötü önlemek” ifadesi müminler kötü şeyler yaptığında diğer müminler onları engeller demek olup müminler iyilik yapmadıklarında diğer müminler onlara hatırlatır demektir. Son olarak, her mümin iyiyi emreder ve kötülük yapmayı yasaklar. Bu durum erkek ve kadının birbirlerine hatırlatmaları gerektiğini, pozisyonlarının yönetici ya da yönetilen konumunda olmasının fark yaratmayacağını ortaya koymuştur.⁶⁴

Hamka'ya göre bahsi geçen son ayet incelendiğinde kadının konumunun yüceliği ve asilliği dikkat çekmektedir. Kendileri erkeklerle aynı görevi, yükümlülükleri paylaştıklarından, İslam'a göre birbirleri ile eşit bir konumdadırlar.⁶⁵ Ayrıca mümin erkekler ve mümin kadınlar, doğruyu emretmede ve yanlış yasaklamada aynı görevlere sahiptirler. İbadet, zekât ve namaz açısından da erkek ve kadın için durum eşittir. Bunların haricinde Hamka, İslam'da kadınların devlet içinde öneminden bahsederek, kadınlar iyiyse ülkenin iyi olacağına; kadınlar yozlaşırsa devletin de yozlaşacağına dikkat çekmektedir. Çünkü kadınlar kendi aralarında lider olduklarından, sadece erkekler değil, kadınların da inandıklarını koruyabilecek seviyede olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla her iki cinsin de kendi alanlarında eşit durumda olduklarını belirtmiştir.⁶⁶

Hamka, güvenli ve huzurlu bir evin sağlam ve güçlü bir erkek ile zarif ve zeki bir kadının birleşimi ile oluşacağını söylemektedir. Erkekler evin getirileri ile uğraşırken, kadınların iç düzenleyici olduklarını hatırlatmaktadır. Ayrıca evin okyanusta seyreden bir gemi gibi olduğu söyleyerek, dalgaların geminin arkasına çarpmaya devam ettiği, iplerin gerildiği, yelkenlerin sağa sola sallandığı bir gemi olarak evde kadının ve erkeğin konumuna dair örnek vermiştir. Bu nedenle erkek ve kadından birisi gemiyi kullanırken diğeri baş kısmında durmalıdır. Eğer ikisi de akıllı ise hedefe varana kadar ikiside güvende olacaktır. Ama ikisi de akıllı olmazsa ve gemiyi kontrol edemezlerse gemi batacak ve varış noktasına ulaşamayacaktır. Bu, erkeklerin ve kadınların birbirlerine görevler vermeleri ve birlikte çalışmaları gerektiğini gösteren bir benzetmedir.

Kur'an'ın pek çok ayeti, kadın ve erkek eşitliğini desteklemektedir. Örneğin Âl-i İmrân Suresi 195. ayetindeki “*Kadın olsun erkek olsun hep birbirinizdensiniz*” ifadesi, erkeğin ve kadının, sperm ve yumurtanın birleşmesinden geldiğini anlatmıştır. Her iki cinsiyet de insandır. Kökeni açısından aralarında hiçbir fark yoktur. Hamka'ya göre burası ve Bakara Suresi, 228. ayeti kadınlar için önemlidir. Tıpkı erkeklerin hakları ve yükümlülükleri olduğu gibi kadınların da hak ve yükümlülükleri sahip olduğu ayetlerde belirtmektedir. Bu, erkeklerin ve kadınların iman ve iyilik, ibadet, nezaket ve eğitim konularında Allah'tan görev almaları anlamına gelmektedir.⁶⁷ Kadınlar toplumda veya ailede saygı görme

⁶⁴ Muhammed Mütevellî Şa'râvî, *Tefsir Şa'râvî* (Kahire: Ahbar Yaum, 1991), 9/287-289.

⁶⁵ Hamka, *Buya Hamka Berbicara Tentang Perempuan* (Depok: Gema Insani Press, 2014), 9.

⁶⁶ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 4/15-16.

⁶⁷ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 2/209.

hakkına, kendilerine sahip oldukları için mülkiyet haklarına sahiptirler. Yükümlülüklerinden ziyade haklarından bahsedilmesine öncelik verilmesi, bu hakların bir teyidi olduğu kadar, dikkate alınma hakkının ne kadar önemli olduğunu da göstermektedir.

Kadınların kamusal alandaki faaliyetleri Hamka'ya göre caizdir. Kadınların hakları vardır. Ev içinde veya dışında, devlet veya özel kurumlarda, dinlerini koruyabildikleri ve iş kendilerine veya ailelerine zarar vermedikçe, saygılı, kibar bir atmosferde yürütüldüğü sürece, çeşitli alanlarda bağımsız olarak veya başka insanlarla çalışabilmeleri mümkündür. Keza liderlik açısından da Hamka, erkeklerin kadınlar için lider olduğunu belirtmektedir. Ancak kadının kamusal alanda lider olması, memur olması ve kariyer yapması da yasak değildir. Ancak eve geldikten sonra kocasına karşı itaatkâr ve alçakgönüllü olması gerekmektedir. O, erkeklerin başkan, kadınların sekreter gibi olduğunu söylemiştir. Bu, bir kadının evinin ve kocasının sırlarını saklayabilmesi gerektiği anlamına gelmesi mümkündür. Bunun nedeni, hanımın aklının, Allah Teâla tarafından korunan şeyler olarak, gizli sırları korumak manasına geldiğini söylemiştir. Bu durumda erkeklerin kadınlar üzerinde hak sahibi olmalarına rağmen, erkeklerin keyfi hareket etmesine ve ve kadınlar üzerinde şiddet uygulamalarına izin verilmemesi anlamına gelmesi muhtemeldir. Her konuda erkeklere hanımlarına karşı nazik olmaları, kaba olmamaları, hanımlarını hoş tutmaları veya gerektiğinde onları uygun şekilde boşamaları emredilmiştir.

5. Değerlendirme

İslam'da kadınların asil, şerefli bir yeri vardır. Genel olarak İslam, kadın ve erkeği aynı yaratma sürecinden başlatarak kadın haklarını tanımıştır.⁶⁸ Bu dayanak, insanlar toplumda farklı yaşam kurallarını oluşturmada önce, insanlara Allah tarafından öğretilen eşitlik ve denge kavramının varlığını göstermiştir.⁶⁹ Ayrıca kadınların aile hayatındaki hak ve yükümlülüklerine ilişkin kurallardan da bahsedilmektedir. Erkeklerde var olan akıl, fiziksel güç gibi avantajlar yenilik yaratabilmeli ve işbirliğine dayalı bir ortam oluşturmalıdır. Böylece erkeklerin kadınlara refah sağlaması, onlara bakması ve onlara liderlik etmesi gerekecektir.⁷⁰ Dahası kadın hakları kamuda da geçerlidir. Çünkü kadınlar aynı zamanda devlet ve siyaset hakkına sahip vatandaşlar olarak toplumun üyeleridir. Allah, hem erkekleri hem de kadınları, iyiliklerin bir parçası olan işlerini yapmaları için yaratmıştır. Bu salih amellerin her birinden eşit bir mükâfat verilecektir. Çünkü Allah, hiçbir kadın veya erkek kulunun iyi amellerini ziyan etmeyeceğini garanti etmektedir.⁷¹

⁶⁸ Bakara 2/228, en-Nisâ 4/ 124

⁶⁹ Saira Bano Orakzai, The rights of women in Islam: The question of 'public' and 'private' spheres for women's rights and empowerment in Muslim societies, *Journal of Human Rights in the Commonwealth* • Volume 2 Issue 1 (Spring 2014) (UK: University of London, 2014), 46.

⁷⁰ Reşid Rıza, *Nidâ' Li'l-Cinsi*, 23-25, 45

⁷¹ Al-i İmran 3/195



Kadınların ayrıcalığı Hamka tarafından da vurgulanmıştır. Nitekim Kuran'da bir surenin adı olarak kadınlardan bahsetmiştir.

Hamka'ya göre Nisâ Suresi'nin ilk ayetinin iki ana anlamı vardır. Birincisi Allah, doğanın ve insanların yaratıcısıdır. İkincisi ise Allah ile kullarının arasındaki sevgi ilişkisidir. Çünkü insanlar bu dünyaya kendi başlarına gelemezler. Allah yaratan ve sevendir. Kadın ve erkeğin arasındaki sevgiyi Allah tecelli ettirmiştir. Farklı ve ayrı olsalar da özünde birdirler. Bu Nisâ suresi, erkeklere ve kadınlara öğretilen hassasiyeti ve şefkatin yönlerini göstermektedir. Bunun dışında bu surenin özellikleri arasında kadın-erkek ilişkisi ile ilgili nezaket, siyaset, evlilik, miras, eğitim ve sosyal toplum alanlarındaki hakları açıklayan ayetler de yer almaktadır. Bunun yanı sıra Kur'ân-ı Kerim de, Firavun'un karısı Asiye (et-Tahrîm Suresi), Hz. İsa'nın annesi Meryem (Meryem suresi), Belkıs (en-Neml Suresi), iman eden kadınlar (Mücâdele ve Mümtetine Sureleri), kadınların tavırları ve onların nezaketleri (el-Ahzâb Suresi) gibi konular bağlamında kadınlar yüceltilmiştir.⁷²

Hamka'nın Endonezya'daki yaşamı boyunca (1908-1981) düşünceleri, aslında o dönem Endonezya toplumunun durumunun bir yansımasıdır. O zamanlar, Endonezya'nın Hollanda sömürgesinden bağımsızlığını yeni deneyimlediği bir devredir. O dönemde Endonezya'daki kadınların sorunları, 20. yüzyılın başlarında gerçekleşen İslâmî reform hareketiyle de yakından ilişkilidir. 1911'de Rohana Kudus tarafından Endonezya'da eğitim alanında Arapça okuma ve yazma, Kur'ân ve diğer becerilerin öğretildiği bir "Kadın El Sanatları" okulu kurulmuştur. 1912'de kadın gazetesi "Soenting Melayu" yayınlanmıştır. Ayrıca 1923'te kızlar için özel bir okul da kurulmuştur. Zainudin Labay El-Yunusiyyah'ın küçük erkek kardeşi olan Rahmah El-Yunusiyah özel büyük bir kütüphanesi olan "Diniyyah Puteri" i kurmuş ve Hamka çocukken sık sık bu kütüphanede çalışıp kitap okumuştur. Ayrıca 1912-1926 yılları arasında birçok kadın örgütü de kurulmuştur. Bu nedenle 1928'de büyük bir Endonezya kadın kongresi düzenlenmiştir. Günümüzde de kadınların sosyal hayattaki varlıkları ile ilgili çalışmalar tüm hızıyla devam etmektedir.⁷³

Hamka'nın o dönemde farklı ve gelişmiş yorumlayıcı düşüncelere sahip olmasının büyük bir nedene sahip olduğunu düşünülmektedir. Birincisi din faktörüdür. Yani Kur'an'dan gelen argümanlar, hadis ve diğer âlimlerin Kur'ân alanındaki görüşleri olmak üzere iki faktör görülebilir. Bunlar, Hamka'nın kadınlar için yeni anlamların, anlayışların ve yorumların inşa edebilmesi, yaratabilmesi ve eleştirebilmesi için temel dayanaklardır. İkincisi toplumun entelektüel ve sosyal faktörler sebepli olara görülebilir. Yukarıda anlatıldığı gibi Hamka'nın etrafındaki koşullar nedeniyle pek çok düşünceye ve kadın hareketlerine sahip olmaya başladı. Bunların hepsi Hamka'nın İslam'ı, özellikle de Kuran'ı düşünme ve anlama biçimini etkilemiş ve şekillendirmiştir. Ayrıca aile faktörlerinden

⁷² Hamka, *Buya Hamka Berbincang*, 4-7.

⁷³ I Wayan Badrika, *Sejarah Nasional Indonesia dan Umum* (Jakarta: Erlangga, 2002), 44.

dolayı yeni düşüncelere sahip olmaya başlamıştır. Yani evlilik-boşanma olgusu, aileden gelen çok eşlilik, birçok akrabası bunların başındadır. Öyle ki Hamka, kadınlara yeterince psikolojik destek verilmediğini ve o dönemde sosyal sistemde hafife alındığını görmüştür. Hamka'yı kadınlarla ilgili ayetleri o zamanki Endonezyalı müfessirlerden biraz farklı tefsir etmeye ikna eden bahsi geçen iki etken olmuştur. Bunun dışında Hamka'nın kadın hakkında yorumlarını adil, harikulade ve güzel kavramıyla geliştirmesi ve sürdürmesi onun arkasından gelen müfessirlere büyük katkı sağlamıştır. Çünkü Kur'ân tefsiri alanındaki Müslüman âlimler bulunduğu zamana, sosyal ortama uygun tefsir yapmakla yükümlüdürler.⁷⁴

Sonuç

Hamka'nın *Tefsîru'l-Azhar*'ı, Endonezya'nın Hollandalılardan yeni bağımsızlığını kazandığı bir dönemde yazılmıştır. Siyasi etkenler bazen sosyal ve dini koşullarla birlikte ilerleyebilirken, bazen de çatışabilmektedir. Özellikle son zamanlarda Endonezya kadınlar için güçlü bir hükümet sistemi oluşturmaya başladı. Bu durum kültürel açıdan Hamka'nın tefsirini etkilemiştir. Ayrıca Hamka'nın güçlü dini ve kültürel bağları olan bir ailede yetişmesi kendisinin tefsirinde kadın sorunlarına değinmesine yol açmıştır. Dolayısıyla *Tefsîru'l-Azhar*, kendi döneminin şartlarını yansıtan tahlile dayalı bir tefsir olmanın yanında toplumsal sorunları ele alan içtimai bir tefsirdir. Nitekim Hamka'nın yaşadığı zamanda kadın hakları meseleleri önem taşıdığından sonraki tefsirlere kaynaklık etmesi açısından yazdığı tefsirin önemli bir konumu vardır.

Kur'an'da kadın haklarıyla ilgili çeşitli ayetler vardır. Özellikle kadınların yaratılması, eğitim hakları ve sosyal faaliyetler bunlardan bazılarıdır. Kadınların erkeklerin kaburga kemiğinden yaratılışına ve gelince, hadislerde konuyla alakalı bilgilerin bulunması dolayısıyla Hamka, erkeklerin ve kadınların aynı türden yaratıldığını, kaburga ifadesinin mecâzî bir anlama sahip olduğunu ileri sürmüştür. Bu anlamda kocanın eşinin doğasını, karakterini, davranışını anlamalı ve karısına iyi yol göstermeli, iyi davranmalı ve eğitmesi gerektiğini söylemiştir. Ardından böyle bir anlayışla kadınların aile, toplum ve çeşitli konulardaki daha işlevsel ve etkili hale geleceğini söylemiştir.

Hamka, kadınların eğitim ve sosyal faaliyetleriyle ilgili olarak, hem genel hem de dini bilimlerde bilgi edinme zekâsına, yeteneğine, potansiyeline ve yükümlülüğüne sahip olduğunu söylemiştir. Çünkü ev uyumunu sağlama, çocuk yetiştirme, karı-koca ilişkileri ve hane halkını yönetme konularında kadının eğitim durumunun etkisi söz konusudur. Buradan hareketle toplumsal hayatta kadınların rolü barışın, sosyal refahın ve ülkenin korunması gibi hususlarda erkeklerin yanı sıra etkisi vardır. Buradan hareketle Hamka, erkeklerin yanında kadınlara bir vurgu daha ortaya koymuştur. Nitekim her

⁷⁴ Abdullah Saeed, *The Qur'an: An Introduction* (New York: Routledge, 2008), 209.



ikisinin de kendi avantajlarının ve dezavantajlarının olduğunu söylemiştir. Ancak her ikisinin de yaratılışının ayrı ayrı olması aralarında bir takım görev farklılıkları ve farklı sorumluları olduğu da bilinmektedir. Dolayısıyla birbirlerinden ayrıldıkları hususları da göz ardı etmemek gerekmektedir.

Kaynakça

- Ağırman, Cemal. *Kadının Yaratılışı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001.
- Anwar, Etin. *Gender and Self in Islam*. New York: Routledge, 2006.
- Badrika, I Wayan. *Sejarah Nasional Indonesia dan Umum*. Jakarta: Erlangga, 2002.
- Barlas, Asma. *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin: University of Texas Press, 2002.
- el-Beğavî, [Hüseyin b. Mes'ud](#). *Me'âlimu't-tenzîl*. nşr. Nuhammed 'Abdullah Nemr vd. Riyad: Dâru Tayyibe. 1989.
- el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. tlk., thr. Muhammed Subhi b. Hasan Hallâk. Muhammed Ahmed el-Atraş. Beyrut: Dâru'r-Reşîd, 1-3/2000.
- Djamal, Murni. *Dr. H. Abdul Karim Amrullah His Influence in the Islamic Reform Movement in Minangkabau in the Early Twentieth Century*. Yüksek Lisans Tezi. Institute of Islamic Studies. McGill University, 1975.
- el-Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Hayyan. *El-Bahru'l-Muhîr fi't-Tefsîr*. thk. 'Edil Ahmed elMarsud. Beyrut: Dâru'l-Kutab ilmi. 1993.
- Engineer, Asghar Ali. *The Rights of Women in Islam*, London: C. Hurst, 1992.
- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı Meal-Tefsir*. cev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Hamka. *Buya Hamka Berbicara Tentang Perempuan*. Depok: Gema Insani Press, 2014.
- . *Kedudukan Perempuan Dalam Islam*. Jakarta: Gema insani, 2015.
- . *Lembaga Hidup*, c.xi. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1997.
- . *Membahas Soal-Soal Islam*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983.
- . *Tafsir Al-Azhar*. Jakarta: Gema Insani, 2015.
- . *Pelajaran Agama Islam*. 6th printed edition. Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- Hamka, Rusydi. *Pribadi dan Martabat Buya Prof. Dr. Hamka*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983.
- Hâzin, Muhammed b. İbrahim. *Lübâbü't-Te'vîl Fî Me'âni't-Tenzîl*. thk. Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Daru'l-Kütüb el-İlmiye. 2004.

- İbn Kesîr, 'Imâdü'd-Dîn Ebu'l-Fidâ' İsmâîl b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Mustafa Said Muhammad. Kahire: Mektebetü'l-Menâr. t.s.
- İmani, Ayatullah Sayyid Kamal Faghih. *Nur al-Qur'an: An Enlightening Commentary Into The Ligh Of The Holy Qur'an*. Iran: Imam Ali Public Library, 1998.
- el-Kâsımî, Cemâleddîn. *Meḥâsinü't-Te'vîl*, c.5. Beirut: Dâr İhyâ Kutub, 1957.
- el-Kurtubî, Ebû Abdullah. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Rizvan er-Kusavi - Maher Hubeşi. Beyrut: Muasese Risale, 2006.
- M. C. Ricklefs. *Sejarah Indonesia Modern*. çev. Dharmono Hardjowidjono. Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 2005.
- el-Merâğî, Ahmed Mustafa. *Tefsîru'l-Merâğî*. Kahire: Mektebetü Mustafa el-Bâbî. 1946.
- Musa, Ebu'l-Bekâ'. Eyyub b. *Mu'cemun fi'l-Mustalahât ve'l-Furûkî'l-Luğaviyye*. thk. Adnan Derviş. Beyrut: Muhammed Mîsrî, 1993.
- Orakzai, Saira Bano. The rights of women in Islam: The question of 'public' and 'private' spheres for women's rights and empowerment in Muslim societies, *Journal of Human Rights in the Commonwealth*, Volume 2, Issue 1 (Spring 2014), University of London. 2014.
- er-Râzî. *Mefatihü'l-Gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Razikin, Badiatul. *101 Jejak Tokoh Islam*. Yogyakarta: e-Nusantara, 2009.
- Rıza, Reşid. *Nidâ' li'l-Cinsi'l-Laṭîf fî Huḳûkı'n-Nisâ' fi'l-İslâm*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1984.
- , *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1947.
- Saeed, Abdullah (ed.). *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia*. London: Oxford Univeristy Press, 2005.
- , *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. New York: Routledge, 2006.
- , *The Qur'an: An Introduction*. New York: Routledge, 2008.
- Setiawan, *Ensiklopedi Nasional jilid I*. Jakarta: PT. Cipta Adi Pustaka, 1990.
- Shobahussurur. *Mengenang 100 tahun Haji Abdul Malik Karim Amrullah Hamka*. Jakarta: Yayasan Pesantren Islam al-Azhar, 2008.
- Sıddiki, Mazharuddin. *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*. çev. Murat Fırat-Göksel Korkmaz. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990.
- eş-Şa'râvî, Muhammed Mütevelli. *Tefsîru's-Şa'râvî*. Kahire: Ahbar Yaum, 1991.



- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâr Hicr, 2001.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Gender, Perspektif al-Qur'ân*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Wadud, Amina. *Qur'an and Women: Re-reading the Sacred Text from a Woman's Perspektif*. cev. Abdullah Ali. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006.
- Yusuf, Yunan. *Corak Pemikiran Kalam Tafsir Al-Azhar: Sebuah Telaah atas Pemikiran Hamka dalam Teologi Islam*. Jakarta: Penerbit Penamadani, 2 Basım, 2003.
- ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, nşr. Halil Me'mûn. Riyad: Maktebe Abikan, 1998.
- ez-Zuhaylî, Vehbe. *el-Kur'ânul-Kerîm, Bünyetühü't-Teşrîyye ve Hasâisuhu'l-Hadâriyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1993.
- Zulfikri, *Son Devir Müfessirlerinden Endonezyali Abdul Malik Karim Amrullah'in Tefsir Görüşleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.
<https://acikerisim.uludag.edu.tr/items/b5a33e96-8751-42fc-8d11-813640f4fc6d>



Journal of Analytic Divinity
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/jad>
E-ISSN: 2602-3792
9/1 (2025), 96-121



Küreselleşmenin Yerel Kùltürler ve Dinî Eğilimler Üzerindeki Etkisi: Konya Örneği

The Effect of Globalization on Local Cultures and Religious Trends: The Case of Konya

Dr. İbrahim Kaygusuz

Dr. Millî Eğitim Bakanlığı

Ph. D. Ministry of National Education. Ankara/Türkiye

E-Posta: ibrahimkaygusuz@gmail.com

ORCID: 0000-0001-9682-751X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 29 Mart/March 2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 16 Haziran/June 2025

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran/June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Yaz/Summer

DOI: jad.1668116

Cite as / Atıf. Kaygusuz, İbrahim. "Küreselleşmenin Yerel Kùltürler ve Dinî Eğilimler Üzerindeki Etkisi: Konya Örneği". *Journal of Analytic Divinity*, 9/1, 2025, 96-121.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (İbrahim Kaygusuz)

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

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

Yazar Katkıları / Author Contributions: İbrahim Kaygusuz % 100

Web: <http://dergipark.org.tr/jad> | **e-mail to:** editorjand@gmail.com



Öz

Küreselleşme, iletişimin hızlanması, mekânın dönüşmesi ve dünyanın bir köy hâline gelmesidir. Bir toplumsal dönemin bitişı ve yeni bir toplumsal dönemin başlangıcı olan küreselleşme, toplumsal ilişkileri daha sanal, hızlı ve akışkan hâle getirmiştir. Kültür, yerelleşme ve dinî değerler üzerinde dönüştürücü etkilerde bulunan küreselleşme melez ve senkretik görünümler ortaya çıkarmıştır. Küreselleşmenin, aidiyet duygularından uzaklaştıran etkilerine karşı din ve yerel kùltürler güven ilişkileri ile öne çıkmakta böylece eş zamanlı olarak küresel ve yerel yeni kimlikler ortaya çıkmaktadır. Din ve küreselleşme ilişkisi tek yönlü olarak ilerlememektedir. Küreselleşme dinin toplumsal boyutuna ve tasavvurlarına etki ederken din de küresel bir fail olarak sosyal hayatı yapılandırmaya devam etmektedir. Bu çalışmanın temel amacı, küreselleşmenin yerel kùltürler ve dini eğilimler üzerindeki etkisini Konya örneklemini üzerinden anlamaya çalışmaktır. Makalede, küreselleşmenin yerel kùltürler ve dinî eğilimler üzerindeki etkisi şu soru çerçevesinde anlaşılmaya çalışılmıştır: Küreselleşmenin, Konya'nın yerel kùltürü, dinî inanç ve değerleri ile hayat tarzı üzerindeki dönüştürücü etkisi hangi düzeydedir? Nitel yöntemle elde edilen verilerin sosyolojik bakış açısıyla ele alındığı bu çalışma sonucunda, Konya'nın, küreselleşme sürecinde dini ve geleneksel değerlerini büyük ölçüde koruduğu gör÷lürken, gençliğin yaşam tarzında ve dine karşı ilgisinde yaşanan dönüşümün sekülerleşme eğilimlerini hızlandırdığı saptanmıştır.

Anahtar kelimeler: Küreselleşme, Yerelleşme, Kültür, Din, Konya

Abstract

Globalization is the acceleration of communication, the alteration of the space and the transformation of the world into a village. Globalization, which marks the end of a social era and the beginning of a new one, has made social relations more virtual, fast and fluent. Globalization, which has transformative effects on culture, localization and religious values, has produced hybrid and syncretic views. Religion and local cultures become prominent with their relations of trust against the effects of globalization, which distances them from their sense of belonging, and thus new global and local identities emerge simultaneously. The relationship between religion and globalization does not proceed in one direction. While globalization affects the social dimension and conceptions of religion, religion continues to structure social life as a global agent. This study aims to understand the impact of globalization on local cultures and religious tendencies through Konya sample. This article seeks to understand the impact of globalization on regional cultures and religious trends in the context of the following question: To what extent has globalization changed the local life, religious beliefs and cultural practices in Konya? As a result of this study, in which the data obtained by qualitative method are handled with a sociological perspective, it is seen that Konya has preserved its religious and traditional values to a great extent in the process of globalization; however, the transformation in the lifestyle of the youth and their interest in religion have accelerated the secularisation tendencies.

Keywords: Globalization, Localization, Culture, Religion, Konya.

Giriş¹

Küreselleşme, üzerinde ittifak edilen bir tanıma kavuşmuş değildir. Tekil bir durumdan ziyade bir süreç veya süreçler seti olan küreselleşme, uzak ile yakın arasındaki zıtlığı ortadan kaldırmış ve toplumları birbirine bağlamıştır. Dünya, bilim ve teknoloji sayesinde bir köy haline gelmiş, mekân kavramı dönüşmüş, kıtalar arası iletişim ve bilgi aktarımı tek tuşla mümkün hâle gelmiştir. Küreselleşme aynı anda hem dünyanın küçülmesine hem de bir bütün olarak dünya bilincinin güçlenmesine işaret etmektedir. Sosyokültürel ve fikrî süreçlere sahip olan küreselleşme ekonomik anlamda liberalizmin yeni bir söylemi olarak görülmektedir. Küreselleşmeyle birlikte dünyanın bir köşesinde yaşanan kültürel, sosyal ya da ekonomik bir durum farklı coğrafyaları aynı anda etkilemektedir.

Din ve yerelleşme, küreselleşme olgusuyla ilişkili iki unsurdur. Millî ve yerel reflekslerle mikro milliyetçi akımlar küreselleşmeye karşı gelişen tepkisel hareketlerdir. Küreselleşme özünde ulus devletin, millî kimliklerin ve reflekslerin erozyonu iken (Hall, 1998, 46) yakın dönemde bu refleksler beklenmedik şekilde tekrar yeşermiştir. Bu durum küreselleşmenin din ve yerel değerlerle ilişkisini yeniden ele almayı zorunlu kılmaktadır. Küreselleşme, din ve yerelleşme arasındaki ilişkiyi doğru anlamak, yerelin anlam haritası olan dinî inançları, geleneksel değerleri ve bunların şekillendirdiği davranış kalıplarını anlamakla doğru orantılıdır. Yerel mekânlar, metaforlar, sosyal ağlar ve dokuların küreselleşme sürecinde büründüğü yeni formlar bu süreci anlamaya katkı sağlamaktadır.

Din, bir taraftan teolojik ve toplumsal boyutlarıyla küreselleşmeden etkilenirken diğer taraftan küreselleşmeye karşı direnmekte ve küresel bir fail olarak sosyal hayatı yapılandırmaya devam etmektedir. İslam, küreselleşme sürecinin en çok tartışılan dinlerinden birisi olmuştur. İslamın bir taraftan evrensel karakteri öte taraftan yerel kültürel değerleri reddetmeyen tutumu onu cihanşümûl bir din hâline getirmiştir. Baskın küresel Batı kültürünün bu küresel dinin özüne etkisini ve yerel yansımalarını yerel bir kültürel çevre üzerinde ele almak önem arz etmektedir.

Bu çalışmanın temel amacı muhafazakârlık ve maneviyatın belirgin bir yaşam biçimine dönüştüğü kültür şehri Konya'nın küreselleşme sürecinden etkilenme düzeyini kültür, yerelleşme ve din bağlamında anlamaya çalışmaktır. Makalede, küreselleşmenin yerel dinî eğilimler üzerindeki etkisi şu soru çerçevesinde anlaşılmaya çalışılmıştır: Küreselleşmenin, Konya'nın yerel kültürü, dinî inanç ve değerleri ile hayat tarzı üzerindeki dönüştürücü etkisi hangi düzeydedir? Makalede küreselleşme bağlamında Konya'daki manevi, kültürel, sosyal ve ekonomik dönüşümlerin yansımaları, imkân ve alternatifleri ele

¹ Bu çalışma, 2011 yılında Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalında Doç. Dr. Osman ÖZKUL danışmanlığında tamamlanan "Küreselleşme Sürecinin Yerel Kültürler Üzerindeki Etkisi: Konya Örneği" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.



alınmıştır. Küreselleşmenin yerel kültürler üzerindeki etkisinin kültür, dinî inanç ve değerler ile hayat tarzı bağlamında ele alınarak anlaşılması önem arz etmektedir. Fiziki olarak dünya şehirlerinden farklı olmayan Konya'nın özgün tarafı, Mevlâna'ya ev sahipliği yapması, Mevlevîliğin merkezi olması ve Selçuklu Devleti'ne başkentlik yapmış olmasıdır. Bu durum onun üzerinde çalışmayı anlamlı hale getirmektedir.

Makalede, yerel ve küresel öğelerin sentezine göndermede bulunulmuştur. Küreselleşmeye olumlu ya da olumsuz yaklaşan keskin iddiaların yumuşatıldığı bu sentezde küreselin ve yerelin bağımlılığı ön plana çıkmaktadır. Küreselleşmenin temel dinamiklerinden olan bilgi ve iletişim teknolojisi türdeş olmayan bir dünyanın oluşumuna zemin hazırlamış böylece küresel bir kültürün gelişmesine paralel olarak geleneksel/yerel kültürlerde ve yerel dinî hareketlerde canlanmalar ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşımın Konya yerelinde karşılık bulup bulmadığını ele almak önem arz etmektedir.

Batı kültürünün dayatmacı bir tutumla kendi ideolojisini yerel kültürlerle dayatması yerelde dinî ve millî canlanmaları doğurabilmekte, yerel kültürel bağları tahkim edebilmektedir. Küreselleşmenin bütünleştirme fonksiyonu ile birlikte ortaya çıkardığı bu yerel kültürlerle bağlılık ve dinî canlanma anlamındaki ayrışmaların açığa kavuşması din sosyolojisi açısından önem arz etmektedir. Bu makalede küreselleşmenin bütünleştirme ve ayrıştırma yansımaları Konya kenti özelinde ele alınmıştır.

Çalışmanın kapsamı, manevi kodları baskın bir kültürel çevredir. Küreselleşme sürecinin yerel kültürler ve dinî eğilimler üzerindeki etkisinin muhafazakâr bir kültürel çevre üzerinden incelendiği bu çalışmanın daha özelde kapsadığı alan Konya şehridir. Konya kültürü, gelenekleri, dinî değerleri, aile ilişkileri, hayat tarzı ve davranış biçimlerinin küreselleşme sürecinde yaşadığı değişim bu çalışmaya konu edilmiştir. Çalışmada, nitel bir yaklaşımla, söz konusu dinî/kültürel çevre ile ilgili kaynaklar taranmış, internet verileri toplanmış, gözlemler gerçekleştirilmiş ve konu ile ilgili 2011-2024 tarihleri arasında yapılan çeşitli alan araştırmalarının bulguları incelenmiştir. Böylece küreselleşmenin yerel kültürler ve dinî eğilimler üzerindeki etkisi Konya örneği üzerinden analiz edilmeye çalışılmıştır.

1. Küreselleşme Nedir?

Toplumlar katı moderniteden akışkan (değişken, belirsiz, küresel) moderniteye doğru evrilmekte, toplumsal yaşama dair mevcut form ve düzenler değişmektedir (Bauman, 2018, 11). Değişimin istikameti ve yeni düzenin mahiyeti belirsizliğini korumakla birlikte küreselleşmenin ve dijitalleşmenin bu yeni dönemin temel belirleyicileri olacakları kabul edilmektedir.

Küreselleşme ve onun yeni aşaması olan dijitalleşme yeni bir sosyokültürel yapı ortaya çıkarmıştır. Yeni dönemle birlikte toplumsal ilişkiler dönüşüm yaşamıştır. Kültürler küreselleşme ve dijitalleşmenin etkisiyle farklı boyutlar kazanmış, yeni kültürel görünümeler ortaya çıkmıştır. Örneğin küresel ilişkiler ve dijital örgütlenmeler ortaya

çıkması, kamusal alanda sanal müzakere kanalları inşa edilmiş, toplumsal sorunlar zaman/mekân sınırı olmaksızın tartışılmaya başlanmıştır. Bir taraftan yerel olan küresel görünürlüğe çıkarken, diğer taraftan geleneksel değerler, etnik ve dinî ortamlar canlanmaya başlamıştır.

Küreselleşmenin dört boyutuna vurgu yapılmaktadır. Bunlar, kapitalist ekonomi, ulus devlet, askerî dünya düzeni ve uluslar arası iş bölümüdür (Giddens, 2009, 164). 20. yüzyılın son çeyreğinde teknoloji ve haberleşme alanında büyük gelişmeler ortaya çıkmış, ekonomik ve siyasi sınırlar yakınlaşmaya başlamış (Çakırcı, 1998, 47) sosyal ve kültürel ilişkiler giderek yoğunlaşmıştır. Bilgi toplumunun temelini teşkil eden bilişim devrimi ve Berlin Duvarı'nın yıkılması sonucu oluşan yeni dünya düzeni küreselleşmeyi tahkim eden iki temel dinamik olmuştur (Atasoy, 2005, 165).

Küreselleşme modern hayatı karakterize etmekte, hızla gelişen ve giderek yoğunlaşan karşılıklı bağlara ve bağımlılıklara işaret etmekte, bağlantılılık tüm dünyayı kuşatmaktadır. Geleneksel toplumlarda kültürel süreçleri yerel ve görece birbirinden bağımsız fenomenler olarak kavramak mümkünken küreselleşme bu algıyı değiştirmiştir (Tomlinson, 2004 12-32). Dünyanın herhangi bir yerinde yaşanan bir olay yerelde kalmamakta, tüm gezegeni aynı anda etkilemektedir. Bu, modernitenin yeni bir durumuna yani küreselleşmeye işaret etmektedir (Beck, 2009, 173).

Batı, özellikle Amerika, küreselleşme sürecinin siyasi ve kültürel merkezi olma çabasıdadır. Bu yönü ile küreselleşme, Batı'nın, dünyanın geri kalanını tek eksende buluşturma ve dizayn etme çabası olarak görülebilir. Küreselleşmenin motoru olan ABD ve Batı, dünyayı kendi menfaatlerine göre şekillendirmek istemekte bunun için yeni şartlar dayatmaktadır (Giddens, 2000, 15). Batı, kültürel unsurlarla birlikte zihniyet ve dünya görüşünü de dünyanın her tarafına pazarlamaktadır. Amerikan fast food kültürü buna örnektir. Toplum Mcdonaldlaştırılarak biçimlendirilmektedir. Temel hedef Amerikan kültürünün dünyaya egemen kılınmasıdır. Mcdonaldlaştırma aile, siyaset, eğitim, iş ve sağlık başta olmak üzere toplumu birçok yönden etkilemektedir (Ritzer, 2009, 371). Öte yandan marka ve moda, batının zihniyet kodlarını ve toplumsal değerlerini diğer toplumlara transfer çabalarının araçlarıdır. Batı, teknoloji, giyim ve küresel markalar üzerinden kendi değerlerini bütün dünyaya dayatmaya çalışmaktadır.

Küreselleşmeyi modernleşmenin uzantısı olarak gören yaklaşımlar mevcuttur. Geleneklerin ve tüketim şeklinin değişmesi ile geniş kitlelerce benimsenen yeni maddi yaşam şeklinin ortaya çıkışı modernleşmenin ve küreselleşmenin ortak yönüdür. Modern olmak; Avrupalı olmakla eş anlamlı olarak algılanılmakta (Şeriati, 1985, 26-29), dolayısıyla küreselleşme süreciyle bu algı tahkim edilmek istenmektedir.

1.1. Küreselleşme ve Kitle İletişim Araçları



Bilim, teknoloji ve kitle iletişim araçları küreselleşmenin itici güçleri olmuştur. Geleneksel iletişim ağlarının ve uydu teknolojisindeki gelişmelerin, bilgisayar, internet ve dijital araçlarla desteklenmesiyle dünya bir köye dönüşmüştür. İnternetle birlikte mekân kavramı değişmiş, kıtalararası iletişim ve bilgi aktarımı tuşa basmaktan ibaret olmuştur. Bilgi akışındaki hız herkesin dünyadaki ekonomik ve sosyopolitik olaylardan eşit düzeyde haberdar olmasını sağlamıştır. Dünya yeni bir toplumsal sürece girmiş her birey teknoloji sayesinde bu küresel toplumsallığa katılma imkânı elde etmiştir. Kùltürün aktarıcısı konumundaki kitle iletişim araçları küresel ve yerel kùltürlerin arasındaki teması sağlamıştır.

1.2. Küreselleşme ve Ekonomi

Teknolojik gelişme uluslararası boyutlarda dönüşümlere sebep olurken aynı zamanda küreselleşmenin dayanağı olan sermayeyi hareketlendirmiş ve yeniden yapılandırmıştır. Sermayenin hareketliliği dünyanın çeşitli yerlerindeki ekonomik potansiyelleri harekete geçirdiği hâlde adil bir rekabeti beraberinde getirmemiştir. Tüketimin küreselleşmesi ve metalaşması sonrasında Batı kendine özgü tek tip hayat tarzını ve tüketim alışkanlıklarını batı dışı toplumlara dayatmıştır. McDonalds bunu simgelemektedir. Tekelci ekonominin tüketim kalıplarını standartlaştırması yerel kùltürlerin hayat tarzlarını sarsmış böylece küreselleşme görünömlü kùltür tekelciliği ortaya çıkmıştır (Davutoğlu, 2002, 211).

Çok uluslu şirketler ve uluslararası finans kurumları küresel ekonominin ortaya çıkışında önemli rol oynamıştır. Ekonomik küreselleşmede egemen güçler uluslararası sermayeyi ellerinde tutmaktadır. Mal ve sermayenin önündeki engellerin küreselleşme ile birlikte kalkması dünya çapında bir ekonomik bütünleşmeyi doğurmuştur. Süreç ulusal ekonomilerin zayıflaması ve çok uluslu şirketlerin ön plana çıkması ile sonuçlanmıştır (Yılmaz, 2004, 67-68).

Küresel ekonominin toplumsal yaşamı tektipleştirdiği, küreselleştirdiği, ulusal kùltür ve ekonomileri yok ettiği iddialarına ihtiyatla yaklaşanlar da bulunmaktadır. Bu yaklaşımlara göre küreselleşme ulus devletlerin ekonomik güçlerini aşındırdığı hâlde ortadan kaldıramamıştır (Amin, 1999, 16-18). Dolayısıyla dünya hem tek ve birleşmiş hem de farklı ve çeşitlidir. Bu çeşitlilik sadece etnik ve coğrafi anlamda değil, dinî, ekonomik, sosyokùltürel ve siyasi anlamda çeşitlilikleri içermektedir.

2. Küreselleşme ve Yerel Kùltürler

Küreselleşme sürecini anlamlandırmak için bazı kuramcılar yerellikten çıkma veya yer değıştirme kavramlarını kullanmaktadır (Tomlinson, 2004, 148). Küreselleşme nihayetinde yerel ile olan ilişkisi bakımından tanımlanan bir süreçtir. Bu durumda karşılıklı bağımlılık dikkat çekmektedir. Yerel oluşumlar uzakta bulunan etkenlerce şekillendirilmekte böylece uzak yerellikleri birbirine bağlayan küresel ilişkiler yoğunlaşma

sürecine girmektedir. Yerelde yaşananlar, uzak mekânlardaki çeşitli faktörlerin etkisine maruz kalmaktadır. Tek yönlü değişim yerine karşılıklı veya karşıt eğilimler mevcuttur (Giddens, 2009, 161-162).

Küreselleşmenin farklı topluluklar, toplumlar ve devletler için farklı sonuçlar üretmesi, süreç karşısında farklı tavırların ortaya çıkmasını netice vermektedir. Küreselleşmenin ilişkileri ve karşılıklı bağımlılıkları arttırması yerel kültürlerden kopuşu ve yerel kültürleri yeniden sahiplenmeyi aynı anda sağlamaktadır (Bülbül, 2009, 16-17).

Küreselleşmenin yerel kültürlerle ilişkisi tartışmalarında yerel kültürlerin yok edildiği ya da asimile edildiği iddiaları gibi, Batı kültürünün abartıldığı da dile getirilmektedir. Küreselleşme ve yerelleşme ilişkisinde millî kimliklerin yok olup olmayacağı, yerel değerlerin kendini muhafaza edip etmeyeceği önem kazanmaktadır. Küresel kültürün asimilasyonu tartışmaları İslam dünyası, Latin Amerika ve Uzak Doğu'da olduğu gibi Amerika'da da gerçekleşmektedir. Amerikalılar da yerel kültürlere özgü geleneklerin yokolmasından şikâyet edebilmektedirler. Yerel kültürler, modernleşmenin aidiyet duygularından uzaklaştırma etkilerine karşı güven ilişkisini öne çıkarmaktadır.

Küreselleşmenin aşırı genelleştirici özelliği ile yerel, bölgesel ya da millî ölçekteki farklılıkları örtmesi yeniden yerelleşme ve millîleşme durumuna yol açabilmektedir (Atasoy, 2005, 379). Küresel kapitalizmin Batı dışı toplumları modernleştirme çabaları yerel sarsıntılar ve belirsizlikler üretmektedir. Karşıt tepkiler, ideolojik kesinliğe dayalı bir söylemi ön plana çıkararak millîliği ve yerelliği harekete geçirmektedir.

Küreselleşme aynı anda hem ulus ötesi toplumsal ilişkiler ve alanlar ortaya çıkarmakta hem yerel kültürleri öne çıkarmakta hem de üçüncü kültürleri teşvik etmektedir (Beck, 2009, 173). Küreselleşmenin tamamlayıcı tersi olarak görülmesi gereken yerelleşme olgusunun zaman zaman yok sayıldığı ya da modernist bir yorumla gerici addedilip küçümsendiği görülebilmektedir. Tektipleştirme ve farklılaşma birbirine eklemlenen ve birbirini tamamlayan süreçler olup küresel/evrensel olanın karşısına yereli/tikeli çıkarmaktadır. Küresel ve yerel ilişkisinde eş zamanlı süreçler birlikte ve karşılıklı bağımsallık ilişkisi içinde anlaşılacak durumundadır (Alankuş, 2000, 295). Küreselleşme tek yönlü, bütünleşmeye doğru giden bir süreç olmayıp yerelleşme ve bölgeselleşme gibi parçaları olan çok yönlü bir süreçtir. Bununla birlikte küreselleşme sonucu ortaya çıkan yeni yerellik, eskisinden farklı yeni bir olgudur (Yılmaz, 2004, 23,78). Bir kadının köyünde ürettiği ürünleri internet ve sosyal medya ortamında satışa çıkarması yeni yerelliktir. Yerel, bireyin/grubun günlük yaşamını sürdürdüğü ortamdır. Bu ortam bireye/gruba ait olup ötekisi buraya dâhil edilmemektedir. Küreselin anlam kodları ve standartlarının bulunmadığı bu ortamla bağ kurmak yerelin kültürel kodları ile mümkün olmaktadır. Yeni süreç bu yereli küresel olanla entegre etmiştir.

Küreselleşme yerel kültürel değerleri hatırlama ve yeniden keşfetmeyle



sonuçlanabilmektedir. Birey küreselleşme dalgasına karşı sarılacak yeni alanlar aramaya başlamaktadır (Aktay, 2005, 72). Yerel bölgelere bağlanma ve geçmişle bağ kurma ihtiyacı duyan birey küresel mekânda kendini yurdunda hissetme arzusu yaşamaktadır (Çapcıoğlu, 2017, 252). Din, etnisite veya köy ortamı bu ihtiyacı karşılayan alanlardan bazılarıdır. Bu anlamda küreselin yereli yok ettiği kabulünden çok ikisi arasında bir eklemlenme durumunun söz konusu olduğu ifade edilmelidir (Elteren, 1999, 292). Yerel, küreselleşmenin mantığı içinde yeniden işlemektedir. Küreselleşmenin ulusal ve yerel kimlikleri yok etme imkânı bulunmamaktadır. Eş zamanlı olarak yeni küresel ve yeni yerel kimlikler ortaya çıkmaktadır. Bu, homojen bir dünyadan çok çeşitliliğin, heterojenliğin, yerel farklılığın ve karmaşıklığın belirginleştiği bir dünyadır (Berner, 2007, 137). Bu anlamda küreselleşme, evrensellelikle yerelliğin karşıtlığı değil, eş zamanlı birlikteliği, türdeşleşmesi veya farklılaşmasıdır (Özkul, 2008, 122). Kültürel heterojenlikle homojenliğin bir arada ve paradoksal bir biçimde yaşandığı bu süreç, geleneksel, yerel olanın ya da dini kùltürlerin önemini bütünüyle kaybettiği anlamına gelmemektedir (Çapcıoğlu, 2008, 183).

Bilgisayar ağları, multi medya teknolojileri ve dijitalleşme, küreselleşmeyle eş zamanlı olarak yerel kùltürel değerleri yaymaktadır. Tek kùltürlölük yerine kùltürel çoğulculuk ve görelilik meydana gelmektedir. Tek boyutlu bir egemen kùltür yerine yerel ile küresel bağdaştırılmaktadır. Bilgisayar ağları ve dijital teknoloji yoluyla birey kendi kùltür çevresine yakın enformatik gruplarla etkileşim içinde yaşamaktadır (Özkul, 2008, 11-12). Sonuçta küresellik ve yerellik arasında gidip gelen kendine özgü yeni bir durum ortaya çıkmaktadır. Kimileri bu durumu küyerelleşme kavramı ile açıklamaya çalışırken kimileri de bu durumu melezleşme kavramı ile anlaşılır kılmaya çalışmaktadır.

2.1. Küreselleşme ve Millî Kimlik

Küreselleşme kendi zıddının tohumlarını barındırmakta ve bölünmüşlüğün meyvelerini beslemektedir. Süreç paradoksal biçimde etnik arayışları gün yüzüne çıkarmaktadır. Yerelliği kapsayan toplumsal kimliklerin canlanması hem küreselleşmenin olumsuz etkilerine karşı tepki hem de evrenselliğin kabullenilmesi şeklinde yorumlanabilir (Özkul-Akca, 2007, 97).

Batı'nın üstünlük iddiası ve öteki olarak gördüğü yerli insanı önemsiz görmesi kùltürel tepkileri tetiklemektedir. Tepkilerin karakteri ve büyüklüğü, toplumlara bağlı olarak farklılaşmaktadır. Tepkilerin biçimleri Batılı, gelişmekte olan veya Müslüman ülke olmasına göre değişmektedir. Sonuç olarak küreselleşme yerel/millî kùltürleri ve kimlikleri yok etmemekte kendi varlığı içinde yeniden üretmektedir.

2.2. Küreselleşme ve Mekân

Yerellik, toplumsal olarak oluşturulan mekânsal kendiliktir. Mekânlar orada yaşayan insanlar tarafından tanımlanmaktadır. Yerellikte ortak mekâna mensup bireyler benzer sorunlar paylaşmakta ve kolektif eylemlerde bulunmaktadır. Küreselleşmenin ele alındığı

metinlerde yerelin gündelik yaşamı ve sosyal ilişkileri daha ziyade küreselliğin yansımaları üzerinden ele alınmaktadır. Küreselleşmenin geri dönüşü olmayan bir süreç başlatmış olması yerellikle ilgili söylenecek her şeyin küreselleşme ile bağlantılı olmasını, onun izlerini taşımasını gerekli kılmaktadır.

Küreselleşme sürecinde birey, yereli bir mekân ve sosyal etkinlikleri için bir kaynak olarak kullanmaktadır. Yerel mekânlara ait sosyal ilişkilerin boyutları ve sınırları kısa zamanlı komşuluklardan din ve akrabalık ilişkileri gibi nesiller ve kıtalar boyu süren ilişkilere kadar uzanmaktadır. Yerelin alanına hem uluslararası ticaret gibi kısa zamanlı/geniş mekânlı ilişkiler hem de din ve geleneklere dayalı uzun süreli ilişkiler girebilmektedir.

2.3. Küreselleşme ve Aile

Küreselleşme gelenekleri etkilemektedir. Gelenekler kapalı yapılar olmayıp zaman içinde değişim gösterebilmektedir. Batı'da kamusal kurumlarla birlikte gündelik hayat geleneğin dışına kaymaktadır. Daha geleneksel toplumlarda da geleneklerden uzaklaşma süreci dikkat çekmektedir. Küreselleşme geleneksel aile ve evlilik hayatında dönüşüme sebep olmaktadır. Kadınların daha fazla eşitlik talep etmesi bunun yansımasıdır. Bu süreçte başkalarıyla ilişki kurma biçimleri değişmektedir (Giddens, 2000, 67). Aile kurumu modernleşme, Batılılaşma ve bireyselleşme süreçleriyle birlikte hem küçülmekte hem de kutsiyetini kaybetmektedir. İslami ilkelerin Batı'nın zihin kodları üzerinden anlamlandırılmaya başlanmasıyla birlikte aile bireyleri arasındaki roller değişmiş, geleneksel özellikler kaybolmuş ve ailenin şekillenmesinde dinin alanı daralmaya başlamıştır (Yılmaz, 2021a, 200). Örneğin İstanbul'un Kadıköy, Üsküdar ve Ümraniye ilçelerinde yapılan geniş katılımlı (2797 kişi) bir saha çalışmasında Türk ailesinde yaşanan değişim çeşitli yönleri ile ele alınmış, değişimin etkenleri ve sonuçları incelenmiştir. Araştırmaya göre, modernleşme, kentlileşme, eğitim düzeyi, ekonomik refah, teknoloji ve kitle iletişim araçları dini tutum ve gelenekler üzerinde etkili olmuş, önemli düzeyde değişimlere sebep olmuştur. Araştırma, din olgusunun aile üzerinde etkili olmaya devam ettiğini göstermiştir. Bununla birlikte katılımcılar, batılı değer yargılarını benimsemenin aile kurumunda önemli düzeyde değişimlere sebep olduğunu ve ahlaki çözümleri beraberinde getirdiğini dile getirmişlerdir (Yılmaz, 2008, 303-306).

Öte yandan küreselleşme ve dijitalleşmeyle birlikte geleneksel cinsiyet rolleri sorgulanmış, kadınların eğitim ve iş gücündeki hak talepleri artmıştır. Benzer şekilde evlilik yaşı yükselmiş, boşanma oranları ve evlilik dışı ilişkiler yaygınlaşmıştır. Popüler kültürün etkisiyle yükselen batı merkezli haz dönemi gençlerin değer ve tutumlarını değiştirmiş böylece aile içi kuşak çatışmaları artmaya başlamıştır.



2.4. Küreselleşme ve Yerelleşmenin Sentezi

Küreselleşme bir yönüyle evrenselin yerelleşmesi, diğeryönüyle tikellerin evrenselleşmesidir. Küresel ile yerel aynı dinamiğinkiki yüzü olarak özne ile ötekisi arasındaki ilişki gibi zorunlu boyutlar taşımaktadır. Süreç eş zamanlı iki kùltür görüntüsü sunmaktadır. Burada tikel kùltür üst sınırlarına yani küreye ulaşmaktadır. Heterojen kùltürler dünyayı kaplayan tek hâkim kùltür içinde erimektedir. Hakim kùltüre benzeme süreci aynı anda toplumların, toplulukların ve kimliklerin kendi kùltürel farklılıklarını ifade etme süreci olarak kullanılabilmektedir. Yani küreselleşme aynı zamanda kùltürel farklılıkları, yerelliğı ve tikelliğı hayata geçiren kùltürel pratiklerin eş zamanlılığıdır (Keyman-Sarıbay, 2000, 1).

3. Küreselleşme ve Din

Küresel akımların güç kazanması bölgesel veya devletler düzeyinde direnişlere zemin hazırlamaktadır. Korunma refleksine dayalı bu direnişler dinî, millî veya etnik kimlikleri kaybetmemek, küçülen dünyada yok olmamak hedefini taşımaktadır. Birey ve toplum küresel güce karşı koyacak yeni kaleler aramaktadır (Akgönenç, 1997, 126). Öteki kùltürlerin baskısına karşı birey ve toplumu dinî kimliklere sığınmaya iten temel sebep dinin, kùltürün tarihi temellerinden en önemlisi olmasıdır.

Küreselleşmenin üç temel gücü (din, teknoloji ve ekonomi) sıklıkla birbirlerini etkilemektedir. Küreselleşme dinin teolojiksistemine ve toplumsal boyutuna etki ederken din, küreselleşmeye karşı direnmektedir. Çünkü din küresel bir fail olarak sosyal hayatı yapılandırmaktadır. Üç büyük kitaplı dinin küresel hedefleri bulunduğu gibi bu dinleri yayan devletler ve imparatorluklar da küresel hedeflere sahiptir (Özkul, 2008, 119). Bu dinlerin küresel bir dünya tasavvuruna sahip olması onları herhangi bir bölgenin veya devletin dini olmaktan uzaklaştırmaktadır. Din kendine özgü kùltürel kodlar oluşturarak bunu medeniyet kodu hâline getirmektedir. Medeniyet tarihinin bir çok dönemine ait gelişmeler bu anlamda din tabanlı olarak tanımlanmış ve din her şeyin ölçüsü olmuştur. Müslüman ve Hristiyan olmak coğrafya, dil ve etnisitenin de dahil olduğu tüm mensubiyetleri aşan bir üst kimlik olmuştur (Kılıçbay, 2006, 119). Hristiyanlık ve İslamiyetin dününe ve bugününe ait küreselleştirici faaliyetler yoğun bir kùltürleme sürecini içermektedir. Örneğın İslâm medeniyetinin küresel anlamda bütün insanlığın refah, huzur ve mutluluğunu ilke edindiğı; düşünce ve ilim alanlarında Avrupa aydınlanmasına, akabinde Çağdaş Batı medeniyetinin oluşumuna katkıda bulunduğu bilinmektedir (Yılmaz, 2021b, 592). Bu anlamda din ve küreselleşme arasındaki ilişki tek yönlü olarak ilerlemediğı için küreselleşme hakim, din mahkûm veya küreselleşme fail, din mef'ul değildir. Bununla birlikte küreselleşmenin yapısal olarak dinî tasavvurları, yerli kùltürleri etkilediğı ve onları yeni formlar benimsemeye zorladığı ifade edilmelidir.

Küreselleşme dinle bağlantılı bütün olguları tartışmaya açmıştır. Bu süreçte din

bilerek ön plana çıkartılmakta ve dine yönelik ilgi dikkat çekmektedir (Robertson, 1999, 141). Din, küresel ve uluslararası sorunlarla kuşatılmaktadır. Küreselleşmenin hâkim motifleri, hayatın kutsiyeti üzerine odaklanan dini tehdit edebilmektedir. Din bu tehditler karşısındaki direncinde alternatif çözümler üretmekte ve tecdit gücünü sergilemektedir.

Öte yandan Yahudilik dini etrafında şekillenen ekonomik sermayenin oluşturduğu ideolojinin yönlendirdiği küreselleşme, bu olgunun yeterince bahse konu edilmeyen diğer bir boyutudur. Dünya, bu yahudi sermayesi yoluyla yönlendirilmektedir. Bu küreselleşme ideolojisinin temeli, Avrupa'da geliştirilen sömürgecilik ve emperyalizme dayanmaktadır. Bu ideolojiyi besleyen coğrafi ve fikri temeller birçok aşamadan geçerek 20. yüzyılın küresel tüketim kültürünü şekillendirmiştir (Duralı, 2000, 22-23). Bu tüketim kültüründe ihtiyaçlar önceden ortaya çıkartılmakta, böylece tüketim kamçılanmaktadır. Bunun sonucunda sihirli kutu denilen televizyonlar ve sosyal medyada reklam sektörünün etkisiyle insanlar ihtiyaca göre değil, isteğe göre tüketmektedir. Tüketim arttıkça üretilenlerin türleri, nitelikleri ve nicelikleri de artmaktadır. Böylece üretim sahiplerinin kârı artmakta, sermaye sahipleri tüketicilerin algılarını biçimlendirerek dünyayı elinde tutmaktadır. Sermaye sahipleri tarafından şekillendirilen yeni tüketim kültüründe gündelik hayatın pek çok alanı gibi dinî hayatın pek çok unsuru da gündelik tüketimin bir parçası hâline getirilmekte, böylece dini inançlar değer kaybına uğramaktadır. Topluma, sahip olunan şeyin kişinin kimliğini, prestijini belirlediği anlayışı empoze edilmekte böylece dinî ve manevi ihtiyaçlar geri plana itilerek materyalist/hedonist yaşam tarzı yüceltilmektedir.

3.1. Küreselleşme ve İslam Dini

İslam dünyasının küresel bir siyasal düzene yakın olduğu ve bu düzenin kökenlerinin yedinci yüzyıldaki Arap fetihlerine dayandığı ifade edilmelidir (Modelski, 2009, 155-156). Küreselleşme, Müslüman kimliğe sahip bireyleri dış dünyayla ve diğer Müslüman topluluklarla yakın temasa geçirmiştir. Yeryüzünün bir mescit olarak kabul edilmesi İslam'ın küreselleşmeye bakışını belirginleştirmekte ve Müslümanlar tabiatı gereği dünyanın bir köye dönüşmesi sürecine olumlu bakmaktadır. Küresel bir vizyona sahip olan İslamiyet ortaya çıktığı andan itibaren yeryüzüne adaleti ve iyiliği götürmeyi kendine misyon edinmiştir (Yılmaz, 2021b, 592). Müslüman dünyanın sınırları ilk yüzyıllardaki fetihlerle birlikte İspanya'dan Şam, Kahire ve Bağdat üzerinden Fas'a, İran'a ve Kuzey Hindistan'a uzanmaktaydı. İzleyen yüzyıllarda bu sınırlar Endonezya adalarına ve Doğu Afrika'ya kadar yayıldı. Devam eden yüzyıllarda İslam dünyası medeniyetin merkezi olma konumunu korumaya devam etmişti. İslamiyet, belli bir kavmin millî dini hâline getirilmeye çalışılıp diğer milletlerle bağı kesildiği dönemlerde küresel ufuk ve evrensel değerlerin temsili özelliğini kaybetmiştir (Aktay, 2005, 15). Çünkü İslam küresel karakteri itibarıyla çok kültürlülüğe ve evrensel değerlere sahip olup din ve vicdan hürriyetinin yaşatılmasını temel prensip hâline getirmektedir. Bu yönüyle Osmanlı, çok



kültürlü ve çok dinli yapısıyla İslam'ın küresel karakterine örnek bir devlet olmuştur (Dursunoğlu, 2010, 35).

İslam'ın hem evrensel hedeflere sahip olması hem de yerel kültürel değerleri reddetmemesi, bu dini başarılı bir küresel din hâline getirmekle birlikte küreselleşme sürecinde, Müslümanların Batı kültürü karşısında bir güven bunalımı yaşayıp yaşamadıklarının, özellikle genç kitlelerin düşünce biçimlerinin değişip değişmediğinin saha çalışmalarıyla netleştirilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda millî, manevî ve muhafazakâr dinî özellikleriyle ön plana çıkan Konya'nın küreselleşme sürecinde bu yönde bir değişim yaşayıp yaşamadığı önem arz etmektedir.

4. Küreselleşmenin Konya Yerel Kültürü ve Dinî Eğilimleri Üzerindeki Etkisi

4.1. Konya ve Mevlâna

Birçok kültür ve medeniyetin izlerini taşıyan Konya, Mevlâna ve Şems-i Tebrizî başta olmak üzere birçok bilge ve mütefekkiye evsahipliği yapmıştır. 12. yüzyıl ve sonrasında büyük bir ilim ve sanat merkezi hâline gelen Konya bugün turizm, sivil toplum ve uluslararası ticaret yönüyle bu tarihî misyonuna uygun küresel bir şehir olma yoluna devam etmektedir. Mevlâna'nın bu şehirle özdeşleşmesi özgün bir şehir modeli ve şehir imajı ortaya çıkarmış böylece küresel bir şehir olma yolundaki ilerleyişine katkı sağlamıştır (Gümüüş, 2007, 3). Konya'da tarihi doku yeniden canlandırılarak belli kişi, sembol ve mekânlar (Mevlâna, Şems-i Tebrizi, Sema, Mevlâna Türbesi, Alaaddin Tepesi vb.) simgeleştirilmekte, böylece turizm canlandırılarak kent, küresel bir turizm merkezi hâline getirilmektedir. Tarihî dokunun yer aldığı bölge ünü Konya ve Türkiye'nin sınırlarını aşan Mevlâna ile ilişkilendirilerek takdim edilmekte, böylece Mevlâna üzerinden kentsel imge oluşturulmaktadır. "Mevlâna şehri Konya" söylemiyle fuarlar, turistler, iş bağlantıları gibi küresel kapitalizme özgü pek çok faaliyet gerçekleştirilmekte ve Konya, küresel kentler yarışına kendine özgü özelliği ile girmektedir (Sarı, 2013, 170-179). Konya'nın küreselleşme sürecinde yaşadığı dönüşüm ile küreselleşmenin Konya'ya yansımalarının imkân ve alternatifleri, üzerinde durulmaya değer sosyolojik durumlar içermektedir.

Din, bireyin tutum ve davranışlarına yön veren değerler kümesinin önemli bir kısmını teşkil etmektedir. Dinî değerler, birey ve toplumun hem dinî hem de dünyevi bakışını şekillendirmektedir. Konya şehri bu durumun önemli bir örneği olarak görülmektedir. Değerlere dönük kabuller zamanla değiştiği hâlde dinî değerler Konya halkının tutum ve davranışları üzerinde etkili olmaya devam etmektedir. Yapılan bir saha çalışması, Konya'da geleneksel değerlerin (dürüstlük, adalet, güven vb) üst düzeyde benimsenmeye devam ettiğini göstermektedir. Araştırmaya göre Konya'da geleneksel değerlerle modern değerler çelişmemektedir. Sekülerleşme sürecinde din yerine ahlakın konulması gayretlerine rağmen Konya'da dini/geleneksel değerler varlığını korumaya devam etmektedir. Araştırmada gençlerin tesettür, sıla-i rahim, Kur'an-ı Kerim okuma,

dua, infak gibi değerlere üst seviyede sahip çıktığı görülmektedir. Bu durum namuslu olmak (iffet), hakkı gözetmek (adalet), sözünde durmak (ahd), utanmak (haya), insanlara kolaylık göstermek (yusr), güvenilir olmak (emniyet) gibi İslami değerler bağlamında da var olmaya devam etmektedir (Aydın, 2010, 78-98). Alana ait gözlemler benzer şekilde ahlaklı olmak, oruç tutmak, mahremiyete önem vermek gibi İslami değerlerin Konya'da yüksek seviyelerde yaşanmaya devam ettiğini göstermektedir.

Mevlâna'nın manevi mirası, Konya'nın kültürel değerlerini şekillendirmeye devam etmektedir. Her yıl Aralık ayında yapılan Şeb-i Arûs törenleri Konya ile bütünleşerek bu şehrin değerlerine katkı yapmakta ve manevi atmosferini biçimlendirmeye devam etmektedir. Küreselleşme ve dijitalleşme süreçleri bu manevi atmosferi değiştirmeye dönük etkilerde bulunduğu halde geleneksel yapı korunmaya devam etmektedir. 2019 yılında başlayan salgın süreci ve sonrasında, küreselleşme olgusuna dijitalleşme boyutunun eklenmesi, dijital bir toplum ve nesil ortaya çıkarmıştır. Bu yeni neslin algıları, yaşam standartları, giyim ve konuşma tarzları ile tutum ve davranışları değişmeye başlamıştır. Bunun yansımalarını Konya'nın kamusal alanlarında görmek mümkündür.

Eş zamanlı olarak Konya'da Mevlâna etrafında şekillenen geleneksel bir kültürün varlığına, bu çerçevede şekillenen bir inanç turizmine ve buna bağlı güçlü bir sermayenin oluşumuna da vurgu yapmak gerekmektedir. Şehre ait çeşitli tarihî ve kültürel kaynaklar bu sermayeyi beslemektedir. Konya bu anlamda düşünce dünyasının ekol şehirlerine (Viyana, Paris, Chicago vb.) benzemektedir. Bu ekol şehrin sembolik sermayesi Mevlâna Celâleddin-i Rûmî'dir.

Öte yandan Konya yerelinde mevcut muhafazakâr, dinî ve manevi kültürün sadece Mevlâna/Mevlevîlik dini hareketi kaynaklı olmadığı dile getirilmelidir. Mevlâna'nın öğretisi ile *Mesnevi*'sine ait güçlü etki devam etmekle birlikte Mevlevîlik dini hareketinin Cumhuriyet sonrasında kendi kabuğuna çekildiği, tesir sahasını ve müntesip sayısını kaybettiği ifade edilmelidir (Kaygusuz, 2020, 360). Güncel durumda mevcut çok sayıda dinî cemaat, tarikat, vakıf, dernek ve sivil toplum kuruluşu bu şehrin muhafazakâr ve dinî atmosferini canlı tutmaya devam etmektedir (Türkyılmaz, 2016, 355).

4.2. Yemek Kültürü

Konya'da önemli bir kültür ögesi olan yemek ve mutfak, aile bireylerini bir okul formunda eğitmektedir (Işık, 2006, 5). Konya'da ortaya çıkan ve yüzyıllardır dünyanın dinî ve kültürel değerlerine katkı yapan Mevlevîlik dini hareketinin eğitim mekânı olan mutfak (matbah), grup normlarıyla belirlenmiş bir disiplin içinde bireyi sosyalleştiren, dinî ve ahlâki olarak yetiştiren bir mekândır. Bu eğitimin yerel ve güncel etkileri devam etmektedir.

Konya'da önemli etkinliklerde misafirlere yemek ikram etme geleneğinin adı pilav



dökmedir. Hacı pilavı, sùnnet pilavı, küşat (açma) pilavları ve anma günlerinde dökülen pilavlar bunlardan bazılarıdır. Pilav dökme şöleninde misafirlere pilavın yanında yerel yemekler de sunulmaktadır (Odabaşı, 2001, 83). Konya mutfağı yeniliklere kapalı olmamakla birlikte özgünlüğünü korumaya devam etmektedir. Konya mutfağına ait geleneksel mekân mimarisi, mutfaktaki sosyal ilişkiler ve mutfak etrafında şekillenen yerel alt kùltür, toplumsal değişmelerden hissesini almakla birlikte kalıcı izler ortaya çıkmamıştır. Örneğin Konya’da fast food ve döner kùltürü etkisini hissettirmekle birlikte geleneksel yemek kùltürünün (etli ekmek, furun kebabı, su böreği vb.) egemenliği devam etmektedir.

4.3. Küresel Şehir

Küreselleşme dünyanın bütün şehirlerini az veya çok etkilemiştir. Küreselleşen şehirlerde, kimlikler gündelik hayat içinde yeniden kurulmaktadır (Aslanoğlu, 2000, 11). İletişim teknolojilerinin gelişmesi ve elektronik araçların üretimde kullanılması şehirlerde yapısal bazı değişiklikler meydana getirmiştir. Süreçle birlikte şehirlerin siyasî ve idarî pozisyonları ticaret ve sanayinin ön plana çıktığı bir duruma doğru evrilmiş, büyük ana kentler veya megapol şehirler ortaya çıkmıştır (Yılmaz, 2004, 194). Küreselleşmeyle birlikte küresel şehirler ve bunun ortaya çıkardığı yeni mekânsal örgütlenmeler oluşmuştur (Gümüş, 2007, 26). Süreç dünyanın bütün şehirlerini benzeştirmiştir. Şehirlerin mimari yapıları, bulvarları, konut tipleri, park ve bahçe düzenlemeleri dâhil birbirine benzemeye başlamıştır. Bu anlamda Konya, dünya şehirlerinden farklı özellikler barındırmamaktadır.

Küreselleşmenin etkilerinin semboller düzeyinde hissedildiği Konya’da fikri içselleştirme düzeyine bakıldığında, sürecin şehrin tefekkürüne ve idrakine çok fazla taşınmadığı söylenebilir. Küreselleşme olgusunu ne toptan reddeden ne de bu olgunun tüm değerleri ile uzlaşan Konya, üçüncü bir yolu seçmiş bulunmaktadır. Bu üçüncü yolla Konya küreselleşmenin negatif etkilerine karşı direnmekte insanî değerleri yaygınlaştıran yönüne ise sahip çıkmaktadır.

4.4. Tarihî Değerler, Kimlik ve Sivil Toplum

Yerel kùltürün üretildiği sosyal zemin, gelenekleri inşa eden zihniyet kalıpları, tarih ve Selçuklu medeniyetinin izleri Konya’nın kimliğini ve değerlerini şekillendirmektedir (Meriç vd., 2006a, 6). Şehrin aile ilişkileri, eğlence kùltürü, sùnnet, düğün, hacı uğurlama, asker uğurlama, doğum ve ölüm merasimlerinde geleneksel değerler canlı olarak yaşatılmaktadır. Dinî bayramlar ile Ramazan aylarının canlı geçtiği Konya’da kandil geceleri, çocukların en çok eğlendikleri zaman dilimleri olmaktadır. Sadece Konya’ya mahsus bir halk inancı olan Şivlilik, İslami bir forma büründürülerek her yıl Recep ayının ilk perşembesinde kutlanmaktadır. Çocuklar bu gece ateş yakarak üstünden atlamakta, yerel dilde Şivlilik olarak adlandırdıkları kandillerini yakarak eğlenmektedir. Çocuklara mahsus olan bu gelenek anne ve babalar tarafından da canlı şekilde yaşanmaktadır. Yüzyıl

önce trampetler, kavallar ve fenerlerle akşam saatlerinde mahalle mahalle kutlanan gelenek (Aydın, 1985, 19-35) güncel durumda yerli halkın ve Konya Büyükşehir Belediyesi'nin katkılarıyla canlılığını korumaya devam etmektedir. Şehrin cadde ve sokakları geç saatlere kadar canlı kalmaya devam etmektedir.

Konya'nın gençleri, giyim, konuşma şekli, eğlence, aile içi ilişki ve davranışlarıyla hem küreseli hem de yerel değerleri bir arada yaşatmaktadır. Bu şehirde gençler profil olarak tek parçalı olmayıp mahalle, eğitim seviyesi, sosyal statü ve çalışma şartlarına göre pozisyon alabilmektedir. Sanayi ve ticarete düşük ücretle çalışan büyük gençlik kitlesi konuşma, yemek kültürü ve aile içi ilişkilerde geleneksel Konyalı imajı vermektedir. Köy ve ilçelerden merkeze göç eden ailelerin çocukları ile merkezin kenar mahallelerinde ikamet eden gençler bu kategoride yer almaktadır. Geleneksel ilişkilerin baskın olduğu bu gençlik kategorisi dini değerlere, yerel dini gruplara ve din adamlarına karşı saygılıdır. Buna karşılık şehrin lüks mekânlarında ikamet eden yüksek gelirli ailelere mensup gençlerin farklı davranış kalıpları sergiledikleri görülmektedir. Üniversite mensubu bu gençler küresel kültürün taşıyıcı unsurlarıyla daha çok muhatap olup farklılaşan ilişki sistemleri geliştirmektedir. Bu kategorideki gençlerin konuşmaları geleneksel Konya ağzından farklılık göstermekle birlikte dinî geleneklere bağlılıkları farklılaşmamakta, dikkat çekecek düzeyde zihnî ve fikrî bir değişim gözlenmemektedir. Bu gençlerin Cuma namazlarında, Ramazan teravihlerinde ve yerel dinî faaliyetlerde yer aldığı görülmektedir.

Dindar kimlikle modernizm ve kapitalizmin şekillendirdiği yeni toplumsal kimliğin barışık yaşandığı Konya'da "hoşgörü şehri" imajı Mevlâna üzerinden yapılmaktadır (Sarı, 2013, 174; Türkyılmaz, 2016, 355). Eski ve yeni, modern ve gelenek, küresel ve yerel bir arada yaşamaktadır. Belli zamanlarda bu dengenin yönü geleneğe ve yerele doğru kaymaktadır. Evlenen ve aileye karışan birey geleneksel ilişki kalıplarının içine doğru çekilmektedir. Geleneksel aile ziyaretleri, asker ve hacı uğurlama törenleri, sünnet, nişan ve evlenme törenleri; hastalık, doğum ve ölüm törenleri Konya'da yaşayan bireyleri geleneksel davranış kalıplarına yönlendirmektedir.

Tüketim kültüründe geleneksel yapı belli alanlarda korunmaktadır. Örneğin Konya'nın farklı bölgelerinde farklı zamanlarda açılan McDonald Konya'lı olmayan üniversite gençliğinin dışında yerli müşterinin ilgisini çok çekmezken şehrin her yerinde açılan etli ekmek mekânları çok rağbet görmektedir. Buna karşılık Konya gençliğinin giyimde marka ve modayı takip ettiği görülmektedir. Örneğin Konya yerelinde kadınların giyiminde büyük değişiklik ortaya çıkmıştır. Yakın dönemlere kadar yerel kadınların giyiminin bugünkünden farklı olduğu bilinmektedir. Kadınların standart giyimi, şalvar ve üst elbiselerinin üzerine geçirdikleri poşu idi (Özus vd., 2014, 634-649). Yeni dönemde tersi bir durum söz konusu olmuştur. Küreselleşme ve dijitalleşmenin hız kazandığı yakın dönemlerde özellikle genç bayanların kamusal alana çıkması ile birlikte mahremiyet



algısında büyük dönüşüm yaşanmış (Türkyılmaz, 2016, 355) özellikle kadın giyiminde büyük bir değişim ortaya çıkmıştır. İnternet, cep telefonu ve sosyal medya gibi gibi küresel/dijital araçların bu durumda etkili olduğu, özellikle üniversitelerin bu şehrin giyim kùltürünü doğrudan etkilediği dile getirilmelidir.

Konya muhafazakârlığı geleneksel mahalle kùltürü düzeyinde keskin bir değişim yaşamadığı halde cadde, sokak, park gibi kamusal alanlarda yaşanan kısmi değişim göze çarpmaktadır. Kamusal alanlardaki geleneksel muhafazakâr görünüm geçmiş yıllara nazaran azalmıştır. Ramazan aylarında şehrin çarşısında mevcut olan hassasiyetlerin azaldığı, yeme, içme, sigara vb. manzaraların arttığı basit gözlemlerle anlaşılmaktadır. İki binli yıllardan önce Konya’da muhafazakârlık lehine görünen ve kendini belirgin şekilde giyimde, tesettürde gösteren değişim özellikle salgın sonrasında yavaş yavaş seküler görünüm lehine evrilmiş, merkezî mekânlardaki muhafazakâr kùltür aşınmıştır. Mahalle aralarında belirgin olmayan giyimdeki moda, daha kamusal alanlara çıkıldığında üst düzeyde temsil edilmekte ve Konya, dünya şehirlerinden farklı olmayan bir görünüm arz etmektedir. Şehirde yaşanan bu farklılaşma hoşgörü ile karşılanmakta böylece süreç sessiz bir birikimle giyim dışındaki toplumsal alanlara doğru kaymaktadır. Bu süreçteki önemli bir başka ayrıntı ise 2020 yılından itibaren (salgın sonrası) sanal ortamlarda agnostizm, deizm ve ateizm lehinde gerçekleştirilen faaliyetlerin belli bir genç kitleyi düşünce ve inanç düzeyinde etkilemesidir. Bu tür akımların 21. yüzyılda Türkiye genelinde küçük de olsa yükselişe geçtiği ve gençleri etkilediği bilinmektedir (Korkmaz, 2022, 42-49). Akademik çerçevede ve gençlik düzeyinde yoğun olarak devam eden bu yöndeki tartışmaların zamanla toplumun geneline yayılma ihtimali bulunmaktadır.

Konya alışveriş merkezlerinde kadınların ve gençlerin marka ve modaya dayalı alışverişleri dikkat çekmektedir. Dinî giyime ait moda kendi içinde farklı bir süreç takip etmektedir. Üst gelir sahibi dindar ailelerin kızları genelde dinî modaya rağbet etmektedir. Dindar genç kızların alışveriş yaptığı dinî giyim mekânları küresel moda tasarımlarının etkisinden uzak değildir. Bu anlamda küresel olan nesneler dinî bir biçime büründürölmekte, toplumun inanç, yaşam ve değerleri ile barışık hâle getirilmektedir.

Öte yandan Konya’da küreseli ve yereli bir arada yaşatan güçlü bir sivil toplum kùltürünün varlığı dile getirilmelidir. Şehir Selçuklu, Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti dönemlerinde “hayırseverlerin bağışları ile kamu hizmetlerini sürdüren” vakıfların en güçlü olduğu şehirlerin arasında yer almaktadır (Kaya-Çelik, 2022, 38-51). Şehirde bünyesinde yüzlerce sivil toplum kuruluşu barındıran Konya Sivil Toplum Platformu bulunmaktadır. Sivil toplum kuruluşları dinî değerleri, yerel kùltürü ve sembolik değerleri yaşatmak için çaba sarf etmektedir. Bu kuruluşlar dinî, tarihî ve kùltürel değerlerin yalnız örgün eğitim yoluyla aktarılmadığı anlayışıyla geleneksel değerleri güncel duruma entegre etmektedir. Vakıflar, dernekler ve yerel dinî kuruluşlar ayrıca ekonomik anlamda muhtaç bireylere yardım etmektedir. Konya’nın ticaret sahipleri bu amaçla ödeme

kolaylıkları için gerekli tedbirler almakta veya zekat, fitre ve sadaka verme yoluyla muhtaç bireylere yardım etmeye çalışmaktadır.

Tarihî, dinî ve sembolik mekânlar (cami, Selçuklu mimarisi, mezarlıklar vb.) Konya'nın geleneksel özgünlüğünü korumaktadır. Mevlâna Türbesi, Karatay Medresesi, İnce Minareli Medrese, Alaaddin Camii, Kapu Camii ve Üçler Mezarlığı sembolleşmiş dinî mekânlardan bazılarıdır. Köksüzleştirici küresel etkilere karşı kültürel kimliğini koruyan (Meriç vd., 2005, 18) şehir İslami muhafazakârlığını yeni mimari yapılara ve şehir planlamasına yansıtmaktadır. Benzer şekilde künde-kârî, hat, tezhip, minyatür ve mest gibi geleneksel sanat değerleri varlığını korumaya devam etmektedir. Örneğin Konya, künde-kârî sanatının canlı olduğu şehirlerin başında gelmektedir (Konyalı Künde-kârî Ustası, 2021).

4.5. Hayat Tarzı ve Komşuluk İlişkileri

Selçuklu ve Osmanlı hayat tarzına ait toplumsal ve tarihî tecrübeler şehrin kültürel kodlarına yansımıştır. Küreselleşme bu kodların bir kısmını değiştirip geleneksel hayat tarzını kısmen etkilediği hâlde İslami değerlere bağlılık ve bu dine ait kutsallar korunmaya devam etmektedir. Dinî ibadetler, aile içi davranış biçimleri ve kadın erkek ilişkileri geleneksel yapısını korumaya devam etmektedir.

Toplumsal ve tarihî tecrübeye ait kodları Konya kadınlarının toplumsal ilişkileri üzerinden okumak mümkündür. Şehrin dinî ve kültürel değerlerini canlı tutan orta yaş ve üzeri kadınlar kendi aralarındaki periyodik oturumlarında dinî sohbetler yapmaya ve yer yer ilahiler söylemeye devam etmektedir. Belli yaş düzeyinin üstündeki bu Konya kadınının günlük hayatta erkeklerle ilişkisi mahremiyet kültürü çerçevesinde şekillenmektedir. Küreselleşme bu kadınların hayat tarzını dolaylı olarak etkilediği hâlde geleneksel yapı korunmaya devam etmektedir.

Kadının merkezinde yer aldığı aile, küreselleşme karşısında Konya'nın özgün yapısını koruyan ender sosyal kurumların başında gelmektedir. Konya aile yapısı toplumsal kırılmaların yaşandığı dönemlerde sığınılan kurum olmuştur. Ailede başlayan saygı, sevgi, dine bağlılık, terbiye düsturlarını gözetme gibi aile içi geleneksel davranış kalıpları genişleyerek topluma doğru yayılmaktadır.

Bu şehirde üniversite okumaya gelen öğrenci sayısındaki artış, şehir merkezine doğru yaşanan göçler, küreselleşme, internetin yaygınlaşması, dijitalleşme, AVM ve kafe kültürünün artması gibi etkenler geleneksel yapıyı -özellikle genç profil bazında- önemli düzeyde etkilemiş olmasına rağmen ortadan kaldırmamıştır. Hatta Konya'da üniversite okumaya gelen öğrenciler üzerine yapılan bir saha çalışması tersi bir durumun varlığına işaret etmektedir. Araştırma sonuçlarına göre Konya'da üniversite okumaya gelen öğrencilerin bu şehrin muhafazakârlığına dönük algıları zaman içinde pozitif yönde



dönüşüm yaşamıştır (Akın vd., 2013, 145-167).

Küreselleşme süreci ile birlikte kentlerde mevcut olan yoğun kan akrabalığı ilişkileri, hemşeri ve komşuluk ilişkilerine doğru evrilmektedir. Konya’da komşuluk ilişkileri canlı şekilde devam etmektedir. Dinî ve ahlaki kabuller bu durumun temel etkenlerindendir. Komşuluk ilişkilerinde mahremiyet ön plandadır. Yardıma muhtaç olan komşu ailelere öncelik verilmekte, Ramazan aylarında fitre ve zekâtlarda bu komşular öncelikli olmaktadır. Komşuluk ilişkilerinin belirginleşmesinde kadınların rolü baskındır. Kadınlar gün olarak adlandırdıkları toplantılarda bir araya gelmektedir. Sohbet günü, altın günü, yeni doğan çocuklar için bir araya gelme günü bu toplantılardan bazılarıdır.

Kentsel dönüşüm, dış dünyayla yaşanan yoğun temas, site kültürünün yaygınlaşması, ve küreselleşmenin toplumsal yansımaları komşuluk ilişkilerini geleneksel bağlamından koparma durumuyla karşı karşıya getirmiştir. Mahalle sakinlerinin birbirini tanıdığı, herkesin selamlaşıp hâl hatır sorduğu ve zor günlerde birbirine destek verdiği bir durumdan kimsenin kimseyle ilgilenmediği bir duruma doğru evrildiği yönündeki yakınmalar geçmişe özlem kadar yeni bir gerçeği de dile getirmektedir (Meriç vd., 2006b, 27). Merkez Meram, Selçuklu ve Karatay ilçelerinde konut ve mimari açıdan yaşanan yeni yapılaşma bu değişimi etkileyen temel sebeplerin başında gelmektedir. Bununla birlikte değişimin, toplumsal dokuyu değiştirecek düzeyde keskin olmadığı ifade edilmelidir.

Kentsel dönüşüm ve ortaya çıkan yeni lüks yapılaşma ile birlikte eski ve yeni mahalle sakinlerinin bir araya gelebildiği, bu iki kesim arasında kısmi farklılıklar bulunduğu hâlde ilişkilerin karşılıklı saygı çerçevesinde devam ettiği görülmektedir. Site kültüründen önce mahalle kadınları, mahalle aralarında, evlerin bahçelerinde ve sokaklarda sık sık bir araya geldikleri hâlde yeni yapılaşma bu duruma engel teşkil etmiştir. Aile içinde de gençlerle yaşlılar arasında bir mesafenin ortaya çıktığı, komşuluk ilişkileri bağlamında gelir farklarının karşılıklı ilişkileri negatif yönde etkilediği ve geleneksel çevredeki samimi diyalogların gözle görülür düzeyde azaldığı ifade edilmelidir.

Öte yandan Konya’da yaşanan değişime rağmen komşuluk, akrabalık ilişkileri bir düzeyde varlığını korumaya devam etmektedir. Yetmişli yıllardan itibaren televizyonların evlere girmesi, sonraki dönemlerde mahalle aralarında internet kafelerin açılması güncel durumda ise herkesin kendi cep telefonu ve sosyal medya hesabı üzerinden dünyaya açılması yerel halkın komşuluk/akrabalık ilişkilerini, giyim tarzını ve konuşma şeklini etkilediği hâlde köklü ve dönüştürücü bir değişim meydana gelmemiştir. Dolayısıyla Konya’da komşuluk ve akrabalık ilişkileri, kendi zemininde yeniyi de içinde eriten geleneksel dinî atmosferde devam etmekte böylece modernlikle muhafazakârlık, küreselleşme ile yerellik bir arada yaşatılarak bir sentez kurulmaktadır.

4.6. Mekân: Ayrışma ve Dayanışma

Güvenlikli siteler küreselleşme sürecinin ürettiği mekânsal ayrışmanın yeni

boyutudur. Bu yapılanmalar klasik çağlardaki mekânsal ayrışmanın modern zamanlardaki bir görünümü olarak kabul edilebilir. Bu sitelerin ortaya çıkışında ekonomik faktörler belirgindir (Alver, 2007, 105). Güvenlikli siteler, birey ve gruplar açısından hem yeni sosyal pozisyonlar hem de geleneksel mekânlardan ayrışma anlamına gelmektedir. Konya’da bu yeni yapılaşma sosyal yaşamın yeni normali olarak dikkat çekmektedir. Bu yeni mekânlar modern mimari, tasarım, oyun alanları, yeşil alan, güvenlik, otopark ve sosyal alanları ile ön plana çıkmaktadır.

Küreselleşme sürecinde konut, mimari ve yaşam şekilleri ile ilgili yaşanan değişim Konyalı’nın evle ilgili taleplerini değiştirmiş, gelir seviesindeki yükseliş lüks konutlara ve güvenlikli sitelere talepleri arttırmış, konfor talebi öne çıkmıştır. Meram bölgesindeki lüks yapılanmalar zamanla Selçuklu ve Karatay bölgelerine yayılmıştır. Bu süreçte dinî hassasiyeti ön planda olan insanların talepleri değişmiş, dinî ve geleneksel endişelerden dolayı geniş ev talebi artmış, haremlik ve selamlık bunda önemli bir etken olmuştur. Konya halkı, misafir, akraba ve ebeveynini düşünerek ayrıca haremliği-selamlığı hesaba katarak ev almaya özen göstermektedir. Bu şehirde lüks ev talebinde bulunanlar ve bu şekilde yaşamayı tercih edenler yaşadığı toplumun yabancı olmamakta, geniş halk kitleleri ile sıkı münasebetlerine devam etmektedir.

4.7. Gençlik ve Dinî Değerler

Modern döneme ait sekülerleşme ve bireyselleşme süreçlerinin dinin fert ve toplum üzerindeki etkisini azalttığı iddia edilse de farklı şekillerde gençlerin sosyalleşmesinde ve hayatlarını anlamlandırmasında dinin fonksiyonunun devam ettiği, hatta modernizmin dindarlığın başka şekillerine yol açtığı ve yeni dönemin imkânlarıyla dinin varlığının giderek güçlenmekte olduğu söylenmektedir. Gençlik döneminin dinî açıdan hem bir uyum ve dine dönüş hem de dinî şüphe ve kararsızlık dönemi olduğu (Kaymakcan, 2021, 17; Hökelekli, 2015, 13) gerçeğinden hareketle Konya gençliğinin küreselleşme sürecinden hangi düzeyde etkilendiği önem arz etmektedir.

3-4 Mart 2018 tarihinde Konya’da gerçekleştirilen İmam Hatip Öğretmenleri Zirvesi & Gençlik ve İnanç Çalıştayında (İmam Hatip Öğretmenleri Zirvesi Gençlik ve İnanç Çalıştayı, 2018) gençlik ve dinî değerler konusu çeşitli yönleri ile ele alınmıştır. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ile İHL Meslek Dersi öğretmenlerinden oluşan elli kişinin katıldığı çalıştayın sonuç bildirgesinde, itikadî anlamda sorunları olan gençlerde özellikle deizm inancının ön plana çıktığı, ateizmin daha geride kaldığı ifade edilmiştir. Mevcut durumun sebep ve sonuçlarının çok yönlü olarak ele alındığı çalıştayda çeşitli çözüm önerileri de sunulmuştur (Gençlik ve İnanç Çalıştayı Sonuç Bildirgesi, 2018).

Hem Türkiye genelinde hem de Konya özelinde gençliğin inanç ve değerleri üzerine yapılan çeşitli saha çalışmalarında deizmin de dâhil edildiği çeşitli inanç durumları ele alınmıştır. Geçmişten bugüne doğru yapılan çeşitli alan araştırmalarına göre Türkiye’de



dindarlık ve inanç seviyesi yüksek düzeyde seyretmektedir. Altmışlı yıllardan günümüze doğru düzenli aralıklarla yapılan saha çalışmalarının hemen hepsinde İslam dinine ait inanç ve değerler hem gençler hem de toplam nüfus bazında en yüksek düzeyde (%90 ve üzeri) çıkmıştır (Hökelekli, 2015, 15; Kaymakcan, 2021, 31; Nişancı, 2023, 197).

Konya halkı ve gençlerinin İslam dinine ait inanç ve değerlere saygı ve bağlılık düzeyi Türkiye ortalamasıyla benzerlik göstermektedir. Son yıllarda Konya’da yapılan saha çalışmaları bu durumu desteklemektedir. Birbirini takip eden yıllarda yapılan saha araştırmaları, küreselleşme sürecinin Konya’daki dindarlık düzeyini belirgin şekilde değiştirmediyi ortaya çıkarmıştır. Örneğin Konya’da sekiz farklı ortaöğretim kurumunda 1009 kişilik örneklem grubu (ergen) üzerinde yürütülen bir saha çalışmasında katılımcıların büyük çoğunluğunun İslami inanç ve değerlere ait dinî hayatlarının şekillenmesinde büyük oranda ailenin (% 83,5) etkili olduğu bunun yanında derecesine göre Kur’an kursları, dinî cemaatler, İmam Hatip Liseleri, cami imamı, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin de bu durumu etkilediğini ortaya çıkarmıştır (Gürsu, 2011, 263). Ilgın ilçesinde lise öğrencileri üzerinde yapılan bir başka alan araştırmasında dindarlık düzeyinin yüksek olduğu ortaya çıkmıştır (Özkarpuzcu, 2019, 162). Merkez Meram ve Selçuklu ilçelerinde lise öğrencilerinin dindarlık düzeyi ile ahlaki çözülme eğilimleri arasındaki ilişki ile ilgili yapılan bir alan araştırması bulgularına göre dindarlık ölçeğinin tüm boyutları ve toplam puanlarında öğrencilerin dindarlık eğilimleri yüksek düzeyde çıkmıştır. Araştırma sonucuna göre öğrencilerde ahlaki çözülme ile dindarlık eğilimi arasında anlamlı fakat ters yönlü bir ilişki ortaya çıkmış, dindarlık ölçeğinin alt boyutlarında yüksek puan alan öğrencilerin yüksek ahlaki çözülme sergiledikleri görülmüştür (Çetin, 2019, 57). Konya’da farklı türdeki lise öğrencilerinin dindarlık durumları ve deizm tartışmaları bağlamında yapılan karşılaştırmalı bir başka saha çalışmasında, her iki lise türünde de öğrencilerin dindarlık düzeylerinin çok yüksek olduğu ortaya çıkmıştır. Her iki lise türünde de ailelerin dindarlık oranlarının yüksek çıktığı çalışmada deizmi bir inanç biçimi olarak benimseyen öğrenci sayısının çok az olduğu, bu inancın mantıklı, planlı ve sistemli bir şekilde ortaya çıkmaktan çok mevcut düzene ve aileye itiraz ya da dinin bilinmemesinden kaynaklı olduğu ortaya çıkmıştır (Harmankaya, 2020, 58). Benzer şekilde yakın dönemde il merkezinde yapılan bir başka saha çalışmasında elde edilen verilere bakıldığında, lise öğrencileri arasında Allah’ın varlığına inanan öğrencilerin oranı yaklaşık %92 olarak ortaya çıkmıştır. Ailenin, bireyin dinî gelişimi üzerinde en fazla etkili olan kurum olduğunun ortaya çıktığı bu çalışmada azda olsa dine karşı olumsuz tutum geliştiren deist ve ateist anlayışı benimseyenlerin mevcudiyeti tespit edilmiştir. Çalışmada ayrıca din eğitiminin yoğunluğu ve bu eğitimden tatmin olma düzeyi arttıkça ateizm, deizm gibi akımlara eğilimin azaldığı ortaya çıkmıştır (Kandemir, 2022, 29).

Son yıllarda gerçekleştirilen bu saha çalışmalarından hareketle şunu ifade etmek mümkündür; küreselleşme süreci Konya gençliğinin dinî ve yerel kültürel değerlere

yönelik tutum ve davranışlarını belirgin düzeyde etkilememiştir. Buna rağmen rakamlara yansımayan yeni bir durumun mevcudiyetine işaret etmek gerekmektedir. Özellikle salgın sonrasında küreselleşmeyle eş zamanlı olarak yükselişe geçen dijitalleşme sürecinin, Konya gençliğinin yönünü bireyselleşmeye, dine karşı ilgisizliğe ya da sekülerleşmeye doğru çevirdiği gözlemlenmektedir. Tartışmalara konu olan deizm, ateizm gibi düşünce düzeyindeki değişimin ise henüz netlik kazanmadığı bilinmektedir.

Sonuç

Küreselleşme nihai bir durum olmaktan çok bünyesinde sofistike ilişkiler barındıran ve bireyi yerel kimliklerinden koparabilen bir süreçtir. Tek biçimci süreçler, tanımlamalar yerine zaman içinde örtüşen, çelişen veya çatışan küreselleşmelerden bahsetmek mümkündür. Olguya ait çok faktörlülük ve geçişlilik özellikleri yaşanan yerel, kültürel ve dinî dönüşümlerin derecesini kesin hatlarla belirlemeye imkan tanımamaktadır. Dolayısıyla süreç karşısında küreselleşmenin tarafı ya da karşıtı olmak yerine öz kimliği kaybetmeden geçmişi aydınlatıp, günümüzü anlayıp ve geleceği inşa etme düşüncesiyle geleneksel yerel kültürel değerleri sürdürebilmenin çabasında olmak esas olmalıdır.

Küreselleşme sürecinde aşırı küreselleşme veya aşırı yerelleşme söylemlerinin ötesinde üçüncü bir durum ortaya çıkmaktadır. Bu, yabancı ve yerli kültür öğelerinin bilinçli bir sentezine göndermede bulunmaktadır. Konya bu üçüncü duruma örnek bir şehirdir. Küreselleşmeyle birlikte bu şehrin mevcut kodlarının bir kısmı değişmiş olsa da büyük bir kısmı muhafaza edilmiştir. Şehrin kültürüne ait maddi unsurlar bir düzeye kadar değişmiş dinî, tarihî, manevî ve sanata ait unsurlar ise değişime karşı direnmiştir.

Öte yandan dünyanın maddi ve teknolojik gücünü elinde bulunduran egemen kültürlerin küreselleşme yoluyla yerel kültürleri/inançları etkilediği ve kendi değerlerini diğer kültürlerle empoze ettiği bilinmektedir. Bu durumun sekülerleşme yönündeki eğilimleri hızlandırdığını, muhafazakârlığın ve dinî değerlerin belirgin bir yaşam şekline dönüştüğü Konya özelinde görmek mümkündür. Konya yerelinde, ekonomik imkanların artışına paralel olarak genç kuşakta sekülerleşme yönünde bir eğilimin ortaya çıktığı gözlemlenmektedir. Kuşaklararası iletişim eksikliğinin ve ebeveynin çocuklarına karşı negatif tutumunun kuşak çatışmasına sebep olmasında dolayı bu eğilimi beslediği bilinmektedir. Bu bağlamda çocuklarına maddi imkanları seferber eden anne ve babaların sekülerleşme eğilimlerine neyi, ne zaman nasıl yapacağını bilerek buna karşı baskıcı olmayan yeni yaklaşım modelleri geliştirmesi hayati önem taşımaktadır.

Bu şehirde kültür, inanç, dinî değerler, gençlik, gibi alanlar üzerinde 2011-2024 yılları arasında yapılan saha çalışmalarının ilk yıllarına ait sonuçlarla son yıllarına ait sonuçlar arasında oran olarak farklılıklar bulunmamaktadır. Bununla birlikte bu muhafazakâr kültürel çevredeki dinî inanç ve değerlerle ilgili rakamlara yansımayan fakat gözle görülen farklılıkların mevcudiyetine işaret etmek gerekmektedir. Özellikle genç nüfus düzeyinde



giyim, yaşam tarzı, dine karşı ilgisizlik (karşı olmak anlamında değil) gibi davranış kalıplarında gözle görülür bir değişim söz konusudur. Öte yandan deizm, ateizm gibi fikrî ve itikadî düzeyde var olduğu sıkça dile getirilen değişimin ise henüz netlik kazanmadığı, varsa bile bunun dışı yansımadağı bu yüzden durumu belirginleştirmenin şimdilik mümkün olmadığı görülmektedir. Önümüzdeki yıllarda bu yönde düzenli aralıklarla gerçekleştirilecek nicel ve nitel çalışmalarla bu durum ancak netlik kazanabilecektir. Bunun için küreselleşme, yerel kültür ve din ile ilgili saha çalışmalarının özellikle dijitalleşme olgusunu içerecek şekilde genişletilerek yapılması gerekmektedir.

Sonuç olarak, küreselleşmenin Konya'nın yerel kültürü, inanç ve değerleri ile hayat tarzı üzerindeki dönüştürücü etkisi yıkıcı olmamış, ayrışma ve çatışma ortaya çıkarmamış, küresel olanla yerel olan bu mekânda sentezlenmiş, melez bir kültürel durum tezahür etmiştir. Şehir hem fiziki anlamda küresel kentlere benzemiş hem de İslam dini, Mevlâna ve güncel dinî hareketler etrafında oluşan kültür ve inanç özgünlüğünü korumaya devam etmiştir. Küreselleşme Konya'da kendine üçüncü bir yol bularak küreselliğin etkilerini gelenek lehine yumuşatmıştır. Bu durum, birbirini iten ve birbirini dışlayan iki farklı kavram kümesinden ziyade bir arada yaşayabilen bir birlikteliğe işaret etmektedir.

Kaynakça/References

- Akgönenç, Oya. "Küreselleşme, Etkileşim ve Dış Politika Oluşumu". Milli Kültürler ve Küreselleşme. Konya: Tebliğler, Tartışmalar, 16-18 Ekim 1997.
- Akın, Mahmut Hakkı vd. "Konya'nın Muhafazakârlık Algısı Üzerine Uygulamalı Bir Çalışma". Muhafazakar Düşünce Dergisi, 9/36 (Haziran 2013), 145-167.
- Aktay, Yasin. Küresel Kentleşme Konya Örneği. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi, Sosyal Araştırmalar Merkezi Müdürlüğü, 2005.
- Alankuş, Sevdâ. "Yerellik(ler), Yerelliğin İmkanları ve Yerel Medya". Global Yerel Ekseninde Türkiye. Der. E. Fuat Keyman-Ali Yaşar Sarıbay. İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım, 2000.
- Alver, Köksal. Steril Hayatlar Kentte Mekânsal Ayrışma ve Güvenlikli Siteler. Ankara: Hece Yayınları, 2007.
- Amin, Samir. Küreselleşme ve Kapitalizm. Türkçesi, Vasıf Erenus. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1999.
- Aslanoğlu, A. Rana. Kent Kimlik ve Küreselleşme. Bursa: Asa Kitabevi, 2000.
- Atasoy, Fahri. Küreselleşme ve Milliyetçilik. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2005.
- Aydın, Mehmet. "Konya'daki Mânevî Halk İnançlarının Dinler Tarihi Açısından Tahlili". Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1, (1985), 19-35. Erişim 19 Eylül 2024.

<http://ktp.isam.org.tr/detayilhmklzt.php?navdil=...ar&midno=5514375&Dergivalkod=0525>

Aydın, Mustafa. Gençliğin Dini ve Sosyal Değerleri. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2010.

Bauman, Zygmunt. Akışkan Modernite. Çev. Sinan Okan Çavuş. İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2018.

Beck, Ulrich. "Küreselleşme Nedir?". Çev. Kudret Bülbül. Küreselleşme Temel Metinler. Ankara: Orion Kitabevi, 2009.

Berner, Erhard. "Metropol İkilemi: Küresel Toplum, Yerellikler ve Manila'da Kent Arazisi İçin Yürütülen mücadele". Mekân, Kültür, İktidar, Küreselleşen Kentlerde Yeni Kimlikler. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.

Bülbül, Kudret. Küreselleşmeler ve Sonrası: Bir Dikotomiler Dizgesi. Ankara: Orion Kitabevi, 2009.

Çakırcı, Emin. "Son Yüzyılda Dünya Ekonomisi ve Türk Dünyası". Milli Kültürler ve Küreselleşme. Konya: Tebliğler, Tartışmalar, 16-18 Ekim 1997.

Çapcıoğlu, İhsan. "Küreselleşme, Kültür Ve Din". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 49/2 (Ağustos 2008): 153-83.

Çapcıoğlu, İhsan. "Küreselleşme Sürecinde Kültürün Ve Dinin Değişen Görünümleri". Journal of Islamic Research, 28/3 (2017), 247-264.

Çetin, Rabia. "Ortaöğretim Öğrencilerinin Dindarlık Düzeyleri Ve Ahlaki Çözülme Eğilimleri". Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Davutoğlu, Ahmet. Küresel Bunalım, 11 Eylül Konuşmaları. İstanbul: Küre Yayınları, 2002.

Duralı, Ş. Teoman. Çağdaş Küresel Medeniyet: Anlamı, Gelişimi, Konumu. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000.

Dursunoğlu, Abdülkadir. Küreselleşme: Pratiksel ve Teoriksel Yaklaşım. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2010.

Elteren, Mel Van. "Amerikan Popüler Kültürünün Etkisinin Global Bir Yaklaşım İçinde Değerlendirilmesi". Popüler Kültür ve İktidar. Der. Nazife Gügör). Ankara: Vadi Yayınları, 1999.

Gençlik ve İnanc Çalıştayı Sonuç Bildirgesi. 2018. Erişim 23 Eylül 2024.

<https://iktibasdergisi.com/2018/04/03/genclik-ve-inanc-calistayi-sonuc-bildirgesi/>



- Giddens, Anthony. Elimizde Kaçıp Giden Dünya, Küreselleşme Hayatımızı Nasıl Yeniden Şekillendiriyor. Çev. Osman Akınhay. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2000.
- Giddens, Anthony. "Modernitenin Küreselleşmesi". Küreselleşme Temel Metinler. Çev. Kudret Bülbül. Ankara: Orion Kitabevi, 2009.
- Gümüş, İskender. "Küreselleşme Sürecinde Kentlerin Sosyo-Ekonomik Dönüşümü:1980'den Sonra Konya". Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Gürsu, Orhan. "Ergenlik Döneminde Psikolojik Sağlık ve Dindarlık İlişkisi". Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Din Psikolojisi Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2011.
- Hall, Stuart. "Yerel ve Küresel: Küreselleşme ve Etniklik". Kültür Küreselleşme ve Dünya-Sistemi. Der. Anthony D. King. Çev. Ümit H. Yolsal-Gülcan Seçkin. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.
- Harmankaya, Merve. "Geçmişten Günümüze Deizm Ve Deizm Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma – Dolapoğlu Anadolu Lisesi ve Mahmut Sami Ramazanoğlu Anadolu İHL Örneği", Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Hökelekli, Hayati. Gençlik Din ve Değerler, Psikolojisi. İstanbul: Dem Yayınları, 2015.
- Hsiao, Hsin-Huan. "Bir Arada Var Olma ve Sentez, Çağdaş Tayvan'da Kültürel Küreselleşme ve Yerelleşme". Bir Küre Bin Bir Küreselleşme, Çağdaş Dünyada Kültürel Çeçitlilik. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.
- Işık, Ali. Konya Mutfak Kültürü ve Konya Yemekleri. Konya Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2006.
- İmam Hatip Öğretmenleri Zirvesi Gençlik ve İnanç Çalıştayı. 2018. Erişim 23 Eylül 2024. <https://www.oncuegitimciler.org.tr/sayfa.php?id=696> .
- Kandemir, Sibel. "Lise Öğrencilerinde Ateizm ve Deizm Eğilimi Üzerine Bir Araştırma (Konya Örneği)". Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Eğitimi Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2022.
- Kaya, Yakup - Çelik, Halil İbrahim. "Konya'da Eğitim ve Din Hizmetlerine Hayırsever Katkısı: Onsun Ailesi Örneği". Medeniyet ve Toplum Dergisi, 6/1, (Haziran 2022), 38-51
- Kaygusuz, İbrahim. Mevleviliğin Sosyolojisi Tarihsel ve Toplumsal Temelleri. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2020.

- Kaymakcan, Recep. Gençlerin Dine Bakışı ve Okullarda Din-Değerler Öğretimi. İstanbul: Dem Yayınları, 2021.
- Keyman, E. Fuat-Sarıbay, Ali Yaşar. "Global Yerel Ekseninde Türkiye, Siyaset ve Toplumsal Yaşam". Global Yerel Ekseninde Türkiye. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2000.
- Kılıçbay, Mehmet Ali. "Kültür Çoğunluğu Sona Ererken", Dünya Neyi Tartışıyor? I, (Küreselleşme), Doğu-Batı Düşünce Dergisi 5/18 (Şubat-Mart-Nisan 2006), 117-119.
- Konyalı Kündekari Ustası, Ecdat Sanatıyla 3 Kıtada Camileri Süslüyor. 2021. Erişim 29 Kasım 2024. <https://www.aa.com.tr/tr/yasam/konyali-kundekari-ustasi-ecdat-sanatıyla-3-kitada-camileri-susluyor/2285952> ,
- Korkmaz, Arif. "Gençlik Dönemi inanç sorunları bağlamında Ateizm". Din ve Toplum Dergisi, 6/2, (Şubat 2022), 42-49.
- Meriç, Ümit vd. "Türkiye’de Konya İmajı". Sosyal Doku Projesi Kent Araştırmaları-1. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Sosyal Araştırmalar Merkezi Müdürlüğü, 2005.
- Meriç, Ümit vd. "Konya’da Hayat Tarzı". Sosyal Doku Projesi Kent Araştırmaları-2. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Sosyal Araştırmalar Merkezi Müdürlüğü, 2006a.
- Meriç, Ümit vd. "Konya’da Komşuluk Araştırması". Sosyal Doku Projesi Kent Araştırmaları-4. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Sosyal Araştırmalar Merkezi Müdürlüğü. 2006b.
- Modelska, George. "Küreselleşme". Küreselleşme Temel Metinler. Çev. Kudret Bülbül-Refik Yalıkaya. Ankara: Orion Kitabevi, 2009.
- Nişancı, Zübeyir. Sayılarla Türkiye’de İnanç ve Dindarlık. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2023.
- Odabaşı, A. Sefa. Konya Mutfak Kültürü. Konya: Konya Ticaret Odası Yayınları, 2001.
- Özkarpuzcu, Hasibe Aslıhan. "Konya İlgin İlçe Merkezindeki Ortaöğrenim Gençliğinin Din Algısı ve Dini Yaşayışları". Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Özkul Metin-Akca Ümit. "Modern Dünyanın Gardrobu: Küreselleşme, Devlet, Millet, Milliyetçilik". Kürenin Halleri Sosyoloji. İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2007.
- Özkul, Osman. Kültür ve Küreselleşme, Kültür Sosyolojisine Giriş. İstanbul: Açılım Kitap, 2008.



- Özus, E. Elhan vd., “Konya Geleneksel Kadın Kıyafetlerinden Günümüze Yansımalar”. International Journal of Science Culture and Sport, (Temmuz 2014), 634-649.
- Ritzer, George. “Mcdonaldlaştırmaya Giriş”. Küreselleşme Temel Metinler. Çev. Şen Süer Kaya. Ankara: Orion Kitabevi, 2009.
- Robertson, Roland. Küreselleşme, Toplum Kuramı ve Küresel Kùltür. Çev. Ümit Hüsrev Yolsal. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Sarı, Özgür. “Kent Markalamasında Konya ve Mevlana Örneği”. İdealkent, 4/8 (Ocak 2013), 170-179.
- Şeriatı, Ali. Medeniyet ve Modernizm. Türkçesi, Ahmet Yükseköğlü. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1985.
- Tomlinson, John. Küreselleşme ve Kùltür. Çev. Arzu Eker. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004.
- Türkyılmaz, Hilmi. “Konya’da Dini Hayat”. Konya: Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2016.
- Wallerstein, İmmanuel. “Kalkınmacılık ve Küreselleşmeden Sonra Ne?”. Küreselleşme Temel Metinler. Çev. Yusuf Okan Kavuncu. Ankara: Orion Kitabevi, 2009.
- Wallerstein, İmmanuel. “Ulusal ve Evrensel: Dünya Kùltürü Diye Bir Şey olabilir mi?”. Kùltür Küreselleşme ve Dünya-Sistemi. Der. Anthony D. King. Çev. Ümit H. Yolsal, Gülcan Seçkin. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.
- Yılmaz, Aytekin. İkinci Küreselleşme Dalgası Kavram, Süreç ve Sorunlar. Ankara: Vadi Yayınları, 2004.
- Yılmaz, Sinan. “Türk Ailesinin Dönüşümü ve Din”. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2008.
- Yılmaz, Yasin. “İslâm Ailesi ve Modernizm”. Teoriden Gündelik Hayata Sosyolojik Tartışmalar. Ed. Metin Özkul-İbrahim Kaygusuz. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021a.
- Yılmaz, Yasin. “İslâm Medeniyetinin Ortaya Çıkışı, Temel Özellikleri ve Gerilemesiyle İlgili Bir Değerlendirme”. Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 11/22, (Güz 2021b), 591-612.