



**Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Journal of
Divinity Faculty of Kastamonu University**
e-ISSN 2717-901X
Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 1, Eylül/September, 2021



**Sekülerleşme Bağlamında Hanefi-Mâturîdî-Yesevî Paradigması Merkezli Bir Dindarlık
Formu**

A Form Of Religious Centered Hanefi- Mâturidî-Yesevi Paradigm in The Context of Secularization

Zeliha Bengü AYATA

**doktora Öğrencisi, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Sosyolojisi
Bölümü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara/Türkiye**
Ph.D.Student, Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Sociology of
Religion, Department of Philosophy and Religious Studies, Ankara/ Turkey

ayatazelihabengu@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-2171-784X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi / **Article Type:** Research Article
Geliş Tarihi: 30 Mart 2021/ **Date Received:** 30 March 2021
Kabul Tarihi: 19 Ağustos 2021/ **Date Accepted:** 19 August 2021
Yayın Sezonu: Eylül 2021 / **Pub Date Season:** September 2021
Cilt: 5, Sayı: 1, Sayfa: 38-61 / Volume: 5, Issue: 1, Pages: 38-61

Atıf / Citation: Ayata, Zeliha Bengü. "Sekülerleşme Bağlamında Hanefi-Mâturîdî-Yesevî Paradigması Merkezli Bir Dindarlık Formu [A Form Of Religious Centered Hanefi- Mâturidî-Yesevi Paradigm in The Context of Secularization]". *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University* 5/1 (2021), 38-61.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. / **Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/kuifd>

mailto: ilafdergi@kastamonu.edu.tr

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kastamonu/Türkiye
Kastamonu University Faculty of Divinity, Kastamonu/Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Zeliha Bengü AYATA/ Sekülerleşme Bağlamında Hanefi-Mâturîdî-Yesevî Paradigması Merkezli Bir Dindarlık Formu

Öz

Sekülerleşme, dinî/manevî olguların toplum yapısından yavaş yavaş çekilmesi olarak bilinmektedir. Ancak, 20.yy.ın son kısmında modern insanın varoluş mücadelesi sırasında çıkan zorluklar, dinî/kutsal değerlerin korunması ve yeni dinî hareketlerin yoğun bir şekilde ortaya çıkması ile desekülerleşme sürecini başlatmıştır. Zira din/Tanrı ile bağlantısı sağlıklı olmayan bireylerin hayatı anlamlandırma, ölüm, yabancılaşma ve bunalım gibi pek çok sosyal/psikolojik problemi de beraberinde getirdiği gözlemlenmiştir. Dolayısıyla bu tartışmalar içerisinde eklektik bir yaklaşım sergileyen sosyologlar, din ile modernite arasında karşılıklı bir etkileşimin olduğunu ifade etmiş, desekülerleşme bağlamında modern insanın, 'bireysel dindarlık' çatısı altında kutsal ile bağlantısını devam ettirdiğini belirtmişlerdir.

Diğer taraftan modernite ve teknoloji ile birlikte hızlı bir yayılım gösteren sekülerleşme olgusu, karşılaştığı bütün medeniyetleri etkileyerek onun değerleri ile önce çarpışacak sonra da ya onu tamamen reddedecek ya da uyumlu bir hale getirmiştir. Zira Batı'daki gibi bir sekülerleşme olmasa bile her toplum kendi öz kültürü içinde bir sekülerleşme serüveni yaşamaktadır. Bu çalışma, sekülerleşme tartışmalarına "dindarlık" olgusu çerçevesinden bakarak anlama ve bir dindarlık modeli sunma gayretidir. Bu bağlamda Anadolu'da yaşayan Müslüman – Türk'ün dindarlık boyutu, Bourdieu ile popüler olan 'habitus' kavramı ile önem kazanmaktadır. Zira O'na göre habitus, zihinlerin inşasına hem sistematiklik kazandırır hem de daha önce yapılandırılmış bir yapı özelliği olduğu için yaşanmakta olan problemleri de çözmeye öneriler barındırmaktadır. O halde, 'aynı zaman diliminde yaşama' anlamında modern Müslüman için yaşamak durumunda olduğu sekülerleşme merkezli sosyal ve psikolojik sorunları için kendisinde var olan kültürel kodlar dindarlık bağlamında neler söyleyebilir? Bundan dolayı çalışmamızda amacımız, bu konuda önem arzeden Hanefi, Mâturîdî ve Yesevî damarın oluşturduğu 'üç aklı' dindarlık bağlamında keşfetmek, problemlere çözüm sunabilirliğini anlamaya çalışmaktır.

Çalışmada, makro perspektif ile nitel araştırma modeli benimsenmiş, tümevarım yöntemi ile tarihfî dökümantasyon tekniği, kullanılmıştır. Desen olarak da tarihsel yöntem seçilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sosyoloji, Din sosyolojisi, Sekülerleşme, Dindarlık, Hanefi, Mâturîdî, Yesevî paradigması, Kültürel akıl.

A Form of Religious Centered Hanafi-Maturidi-Yasawi Paradigm in The Context of Secularization

Abstract

Most Secularization is known as the gradual withdrawal of religious / spiritual phenomena from the social structure. However, in the last part of the 20th century, the difficulties that arose during the struggle for existence of modern human beings initiated the process of desecularization with the preservation of religious / sacred values and the emergence of new religious movements. It has been observed that individuals whose connections with religion / God are not healthy bring many social / psychological problems such as making sense of life, death, alienation and depression. Therefore, sociologists who take an eclectic approach in these discussions stated that there is a mutual interaction between religion and modernity, and in the context of desecularization, modern humans maintain their connection with the sacred under the roof of "individual religiosity".

On the other hand, the phenomenon of secularization, which has spread rapidly with modernity and technology, will affect all civilizations it encounters, first colliding with its values, then either completely reject it or become compatible. Because even if there is no secularization like in the West, every society experiences an adventure of secularization within its own culture. This study is an effort to understand the secularization debates from the framework of the phenomenon of "religiosity" and to present a model of religiosity. In this context, the religiousness dimension of the Muslim-Turkish living in Anatolia gains importance with the concept of "habitus" popular with Bourdieu. According to her, habitus both brings systematicity to the construction of minds and contains suggestions for solving the existing problems as it is a structured structure feature. So, what can the cultural codes that exist in him / her say in the context of religiosity for the social and psychological problems centered on secularization that a modern Muslim has to live in in the sense of "living in the same time period"? Therefore, our aim in our study is to explore the "three minds" formed by Hanafi, Mâturîdî and Yesevi veins, which are important in this matter, in the context of religiosity, and try to understand their ability to offer solutions to problems.

The study has adopted a macro perspective and a qualitative research model, using the inductive method and historical documentation technique. The historical method has been chosen as a pattern.

Keywords: Sociology, Religion sociology, Secularization, Religiosity, Hanafî, Mâturîdî, Yasawî paradigm, Cultural mind.

Giriş

Dinler Toplum ile ilgilenen her alan, değişim konusuyla yüzyüze gelmek zorundadır. İnsanlık tarihi boyunca, farklı coğrafyalarda farklı oranlarda dinî algı, değişimin veya dönüşümün merkezinde yer almıştır. Dinî toplum ile oluşan bu sarmal yapısı birçok tartışmayı da beraberinde getirmektedir. Özellikle M. Weber, G. Mensching, J. Wach, E. Troeltsch, ve G. Le Bras gibi din sosyologları, sistematik incelemelerini din-toplumsal değişim üzerine yoğunlaştırmışlardır (Okumuş, 2009, 323). O halde sekülerleşme kavramı da aslı itibarıyla toplumun değişmesi ile dinî anlayış ve yaşantı arasındaki temel kavramı ifade edebilir. Yani özünde değişim barındırmaktadır. Dolayısıyla sekülerleşme ile karşılaşan her din de -ister ilahî ister beşeri olsun- kendine bir meşruiyet bulma çabası içinde olmuştur.

Kendi zamanı ve zemini içinde anlamlı ve belki de gerekli olan bu olgu, daha ilk zamanlarda, şimdiki anlamı dışında kullanılan bir kavram niteliğindedir. Wilson, bu kavramın 1648'de Westfalya Antlaşması ile kilise kontrolündeki toprakların laik otoriteye geçmesi ile 'secularis' kavramının kullanıldığını, ancak yirminci yüzyılda daha genel ve sosyolojik bir mahiyet kazanarak, dinî otoritenin toplumsal alandaki otoritesini kaybettiğini, dünyevi amaçların artık ritüellerle değil deneysel usullerle ulaşılabileceği farklı bir süreci ifade etmek için kullanıldığını belirtmiştir (Wilson, 2015). Batı Avrupa,

Rönesans, Reform, Aydınlanma Dönemi ile birlikte Fransız devrimi gibi kendine özgü pek çok siyasal, sosyo-kültürel ve ekonomik tecrübenin getirmiş olduğu büyük değişimler yaşamıştır. Elbette bu değişimden din olgusu da payını büyük ölçüde almıştır. Özellikle Fransız Devrimi, kurumsal bir nitelik taşıyan dinî, toplum ve devlet ile olan ilişkisinin kopmasını gösteren bir nitelik taşımaktadır (Canatan, 2009). Dolayısıyla batı kaynaklı bir terim olan sekülerleşme, özellikle Sanayi Devrimi'yle birlikte ortaya çıkan makineleşme, göç hareketleri ile başlayan şehirleşme insanların hem bireysel hem de toplumsal ilişkilerini değiştirdiği gibi, artık önceki kadar sosyal hayatın merkezinde de değildir. Çünkü, artık insanın anlam arayışı, evreni ve hayatı sorgulaması yeni bir boyut kazanmış, aklın her türlü soruyu cevaplandıracağı kabul edilmiştir. Artık din ciddi anlamda bir önem kaybına uğramış, hayatın içinden çekilmeye başlamıştır. Hayatın merkezinde Tanrı/ kilise/ din değil, insan vardır. Bundan böyle rasyonalite ile birlikte akılcılık dinî toplumdaki pek çok amacını, işlevselliğini bloke ederek, dinî anlamsız kılmıştır. Daha sonraki süreçlerde bu oluşum sınırları aşan bir yapısı ile bütün dünyayı etkisi altına almıştır. Ancak, görüldüğü her toplumda da farklı şekillerde tezahür eden ve ona göre de tanımlanan sekülerleşme, ya insanlığın başına gelen büyük felaketlerden biri, ya da insanlığı aydınlığa çıkararak bir olgu olarak görüldü (Bayer, 2015). Küreselleşmenin de etkisiyle ulaştığı her kültür sekülerleşmeye kendi toplumunun dinî bünyesindeki geçmişi göz önünde bulundurarak aşınma veya zayıflama kastediliyorsa, bu anlamda bu kavram bir içerik kazanabilir.

Elbette farklı medeniyet ve kültürlerin sekülerleşme ile karşılaşması, her toplumda olduğu gibi Türk toplumunda da bazı sosyal, psikolojik ve kültürel değişimlere hatta hem dünya hem de insanlık anlayışımızın farklılaşmasına neden olmuştur. İşte bu değişimlerden biri de din ile dünya yaşamı arasında birini tercih etme durumunda kalan aynı çağda yaşama anlamında modern ve inançları olan insanın anlam dünyasındaki karmaşıklığıdır. Bu durum önemlidir. Zira anlam dünyası karışık olan bireyin tercihleri, sosyalitesi ve maneviyatı da karışıktır.

Acaba dikotomik bir anlayışla mı hareket edilmeli, yoksa eklektik bir durum mevcut mudur? Veya karşımıza başka bir durum da çıkabilir mi? İşte çalışmanın içeriği bu sorularda saklıdır. Zira, Batı Avrupa'da ve dünyanın diğer modern ülkelerinin pek çoğunda seküler yaşamla birlikte seküler dindarlıkla veya desekülerleşme ile kutsalın geri dönüşü konusunda çalışmalar yapılmıştır. Bell, sanayileşmiş ve modern ülkelerden olan İngiltere'nin en seküler ülke olması gerekirken, bunun böyle olmadığını Fransa ile karşılaştırma yaparak yorumlamıştır. Yine yeni dinî oluşumlardaki artışı dinî canlanma olarak yorumlamıştır. Zira, insanın varoluşuna dair arama çabalarına en mantıklı cevabın dinin verdiğini ifade etmiştir (Bell, 1997). Luckmann ise modern bir dünyada geleneksel dinin yaşanma ihtimalinin olmadığını belirtmiştir. Ancak O'na göre kilisenin gücünün zayıflaması bireylerin dinî yaşantılarını karakterize eden dindarlıklarına etki etmeyeceğini

ifade etmiştir. Bu durumu Luckmann, 'görünmez din' metaforunu kullanarak bireysel dindarlık kategorisinde incelemiştir (Luckmann, 1976).

Türkiye bağlamında sekülerleşme ile ilgili çalışma yapan Köse, modernleşmenin dinin çöküşüne neden olacağı tezinin Türk insanı için geçerli olmadığı gibi, dinî bir kimliğe sahip olanların da değişime uyarak modern süreçlere uyum sağlayabileceği tezini savunmaktadır (Köse, 2013). Göle ise, Türkiye'de çağdaş değerler ile dinî (İslâmî) hassasiyetler arasında şaşırtıcı şekilde uyumluluk olduğunu dolayısıyla sekülerlik ile dindarlığın melez birlikteliğinden bahsetmektedir (Göle, 2012). Kirman da Türkiye'de özellikle modern eğitimin seküler etkisi ile 'modern muhafazakarlık' a rağmen din ve sekülerliğin çoğulcu bir dinî pazarda birbirlerini etkileyerek varlıklarını sürdürdüğünü ifade etmiştir. Ayrıca yaptığımız literatür araştırmasında sekülerleşme ile bireysel dindarlık arasındaki ilişki ile ilgili genellikle- gerek Batı'da gerekse Türkiye'de - din psikolojisi alanında da yapılmış çalışmalara rastlamak mümkündür. Modern dönem insanının içinde bulunduğu birçok manevî probleminden biri olan bireyin varoluşundan getirmiş olduğu bazı kaygılara çözüm getirmesi açısından din ile ilişkileri incelenmiştir (Kula- Erden, 2007). Konu ile yapılmış bir diğer çalışma ise, manevî iyi oluş ile dindarlık arasındaki ilişkidir. Çalışma manevî iyi oluş ifadesini, insanların Tanrı ve hayatla kaliteli bir ilişkiyi ifade ettiğini, özellikle araştırmacıların toplumun huzur arayışının dindarlıkla ilişkisini araştırmaya sevk etmiştir (Acar, 2014). 'Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinde Dinî Hayat' adlı çalışmada da Yapıcı, Türk gençleri ile ilgili bireysel dindarlık ölçümü yapılmış, sekülerleşme teorisinin özellikle katı yorumunun Türk gençliği açısından geçerli olmadığını dile getirerek daha yumuşak bir yorumunun ise bazı tadilatlarla ihtiyaç duyduğu anlamına geldiğini ifade etmiştir (Yapıcı, 2012). Türkiye'de yeni inanma ve dindarlık biçimleri adlı çalışmada ise, toplumumuzda dindarlık ve dine inanma biçimlerinde 'hafıza zinciri'nin kırılması nedeni ile dine dönüşler ve yeni inanma biçimlerinden bahsedilmiştir. Bu çalışmada din ve dindarlık anlayışının hafıza zinciri devre dışı bırakılarak yeniden şekillendirildiği ifade edilmiştir (Hasanov, 2019).

Aslında bir anlamda modern Müslüman-Türk toplumunun sekülerleşme analizini yaparken de strateji olarak Türk milletine özgü tarihsel süreçlerini, kültürünü ve dinî anlayışının da kültürü nasıl şekillendirdiğini anlamının bize bu konuda yardımcı olabilir. Elbette dikkat edilmesi gereken bir durum ise, bir toplumda herkesin aynı seviyede/yoğunlukta dini yaşayamayacağı gibi seküler olma derecesinin de farklı olduğudur. Dolayısıyla aslında sekülerleşme tartışmalarının 'dindarlık' olgusu ile daha fazla ilgili olduğu düşünülebilir.

Batı kaynaklı sekülerleşme süreci modernite ve teknoloji ile beraber gittiği bütün medeniyetleri etkileyerek daha önceki medeniyetin değerleri ile önce çarpışacak sonra da ya onu tamamen reddedecek ya da uyumlu bir hale gelecektir. Bu bağlamda Anadolu'da yaşayan Müslüman – Türk'ün dindarlık boyutu, Bourdieu ile popüler olan 'habitus' kavramı

daha da önem kazanmaktadır. O'na göre, habitus, zihinlerin inşasında sadece sistematiklik kazandırmakla kalmaz, daha önce yapılandırılmış bir yapı özelliği vardır (Bourdieu, 1996). Palabıyık'a göre ise her insan toplumunun yaşam tecrübeleri sonucunda elde ettikleri bilgi ve hayat birikimleri, stokları vardır. İşte habitus bu bilgi birikimini anlamına gelir. (Palabıyık, 2011). Anadolu'da yaşayan Müslüman dindar bireyin de daha önce kültürel bir hafıza ile edindiği hayat tecrübesindeki kültür ve dinî anlayışıyla iç içedir. Çalışmanın konusu dindarlığın sekülerlik karşısında başka türlü nasıl anlaşılabilirliğini yoklamaktır. Bu öneme binaen çalışmanın amacı ise, sekülerleşme sürecinde din ile modern yaşama arasında bireysel ve toplumsal problemler ve gelgitler yaşayan modern Müslüman bireye Allah-insan ilişkisi bağlamında, aynı kültür havzasında toplumsal hafızayı oluşturan Hanefi-Mâturîdî – Yesevî sünni paradigmasının, sunabileceği bir dindarlık modeli ortaya koyup koyamayacağını keşfetmektir. Bu çalışmada neden dindarlık konusuna vurgu yapıldığı düşünülebilir. Dindarlık, dinî değil ama dinî metinlerin anlaşılmasına bağlı olarak kültürel ve sosyal içerikli anlam ve değerler üretmek için bir inşa sürecidir. Dolayısıyla sekülerleşme konusunda asıl tartışma alanı burasıdır. Bu model, bir kimlik bilinci de kazandırabilir. Kimlik bilinci ise aslında bir toplum bilincidir. Ayrıca sekülerleşme ile yapılan çalışmalarda anket soruları, her zaman gerçeği yansıtmayabilir. Mesela; ibadethanelere girme sıklığı, zamana, cinsiyete, insanları ruh hallerine göre değişiklik gösterdiği gibi bazen artar, bazen de azalır veya anketlere farklı nedenlerden dolayı samimi cevaplar verilemeyebilir. Bireylerin Allah- insan merkezli bir dindarlık boyutu merkeze alınır ise daha samimi cevaplar alınabilir. İkinci olarak, sekülerleşmeye alternatif/karşıt olan deseküler anlayışın getirdiği bireysel dindarlık da toplumsal yaşam ile bireysel yaşam arasında görülmeyen sınırların çizilmesine neden olduğu için insanın toplumsallaşmasını engelleyebilir. Acaba merkeze Allah'ı koyarak, hem bireysel hem toplumsal hem de aynı çağda yaşama anlamında modern bir hayatın dışına da çıkarmayacak bir dindarlık mümkün müdür? Bu nedenle İmâm-ı Âzam Ebu Hanîfe'nin Allah- insan ilişkisi bağlamında oluşturduğu pratik hayat için oluşturduğu dinî hayatın dindarlık boyutu nedir? İmam Mâturîdî'nin Allah-insan bağlamında kurguladığı itikadî bir dindarlık boyutu var mıdır? Hoca Ahmed Yesevî'nin Allah-insan ilişkisi bağlamında oluşturduğu manevî kurgu nasıldır? Bu çalışmada İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin, İmam Mâturîdî'nin ve Hoca Ahmed Yesevî'nin birincil ve ikincil kaynaklardan sadece Allah-insan ilişkisi bağlamındaki görüşleri dikkate alınmıştır.

Çalışmada açıklayıcı araştırma modeli benimsenmiş, dolaylı gözlem tekniği yoluyla tarihî dökümantasyon tekniği kullanılmıştır. Tarihsel yöntemin keşfedici yönü tercih edilmiştir.

1. Sekülerleşme

Klasik Batı sosyologlarının düşüncelerinde din ile toplum arasındaki çizgi çok sert bir şekilde ayrılmış, Comte, Weber, Durkheim ve Marx, kendi yaşadıkları toplum ve kilise merkezli bir din anlayışının ayrılması gerektiği kanaatine varmışlardır. Meselâ; Marx, din

konusuna özel bir çalışma yapmasa da genel itibariyle göndermelerde bulunmuştur. Ancak, kendi toplumundaki gerek burjuvazi, gerek aristokrat kesim ve gerekse kilise, kendilerini ve isteklerini ‘meşrulaştırma’ aracı olarak dinî kullanmalarından oldukça rahatsız olduğunu ifade etmiştir. Weber ise, Protestan (özellikle Kalvinist) ahlâkı ile kökleri 16.yüzyıla kadar uzanan kapitalist düşünce arasında açık bir bağlantı kurarak Kalvinist Protestan ahlâkının kapitalizmi ortaya çıkardığını ileri sürmüş, imanlı bir Kalvinist ve Püriten’in, devamlı çalışmayı Tanrı’nın emri ve dinî arınmışlığın vasıtası olarak benimsemesi sebebiyle Kalvinizm ve Püritenizm belirli bir aşamaya kadar kapitalist ruhun taşıyıcısı olduğunu ifade etmiştir (Weber,1997; Kurt,2010). Ayrıca, dünyanın büyüünün bozulması şeklindeki metaforu kullanarak, rasyonelleşmenin artmasıyla geleneksel toplumlardaki mistik ve doğaüstü değerlerin merkezi önemlerini yitirme eğiliminde olduğunu ifade etmiştir. Steve Bruce ise sekülerleşmenin her ne kadar dinsizleşme veya ateistleşme olarak belirtmese de geleneksel toplumdan modern toplumlara geçiş için dinî değerlerdeki değişimi ‘Tanrı’nın öldüğü’ ifadesi ile açıklamıştır (Bruce, 2002). Dolayısıyla sekülerleşme kavramının Batı merkezli bir içerikte olduğunu kabul etmemiz gerekir. Bu kaynaktan beslenen sekülerleşme teorisyenleri de, ‘modernleşen toplumların sekülerleşmesi gerekir’ şeklinde bir ifade sunmuşlardır (Ertit, 2019). Elbette yaşarken de toplumlar birbirlerinden etkilenir, değişir ve hatta dönüşürler. Ancak her toplumun da kendine özgü hayat tecrübeleri, kültür birikimi ve değerleri vardır. Din ise bu değerlerin belki de en önemlisi konumundadır. Özellikle Türkiye’de, hayatın her alanına yönelik değerleri ve pratikleri olan İslâm Dini baz alındığında Batı’da yaşanan bu makro sosyolojik süreçlerden düz bir doğru şekilde bütün toplumların da zorunlu olarak geçeceğini, dolayısıyla sekülerleşmesinin gerekli olduğunu düşünmek, dinin ve kültürün tamamını etkileyen daha genel ve canlı delillere ihtiyacı da beraberinde getirir. Batı’daki gibi bir modernitenin tüm dünyada aynı olmasını beklemek ne kadar düşündürücü ise sekülerleşmenin veya dinî değişimin aynı şekilde yaşanmasını beklemek de bir o kadar düşündürücüdür. İnsanların daha sonraki tarihlerinde dine yaklaşımları da dinden uzaklaşmaları da gayet doğaldır ve bu bir vakiadır.

Wilson ise, sekülerizmin Batı kökenli bir kavram olduğunu belirterek, dinî bilincin ve uygulamaların, toplumsal kurumların içinden yavaş yavaş kaybedilmesi ile toplumun fonksiyonlarının rasyonelleşmesi şeklinde tanımlamıştır (Wilson, 2015). Dolayısıyla, hızlı bir şekilde diğer tüm alanlara da sirayet etmiş kutsal merkezli bir dünya tasavvurundan “rasyonalite çağı” olarak da isimlendirilerek insan merkezli bir dünya tasavvuru oluşturulmuş oldu. Artık meşruiyetin kaynağı kutsal değil, akıl merkezli deney ve gözlem oldu. Bilginin asıl kaynağı olan akıl da sorgulanamayan en kesin bilgi haline dönüşerek evreni de düzene koyma konusunda tek otorite haline gelmiştir (Karaarslan, 2019). Wilson’a göre eğer bir toplumda ampirik ve gerçekçi tutumlar artıyorsa, doğaüstüne duyulan ihtiyaç azalmışsa, dinî sembollerin anlam ve canlılığı cazibesini kaybetmişse ve dinî

ibadetler zorunlu olmaktan çıkıp gönüllü hale gelmiş ise o toplum seküler bir toplumdur (Wilson, 2015).

Modernleşme olgusu ile beraber, Türk toplumunun da kendini değiştirip dönüştürmesi gerek Osmanlı Devleti'nde gerekse Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş aşamasında özellikle laiklikle beraber ciddi bir sancılı süreç yaşanmıştır. Batı'nın aynen kopyalanarak bu süreç 'Batı tipi bir hayat ve düşünce tarzı' Türkiye'yi özellikle siyaset, ekonomi, eğitim ve hukuk alanları olmak üzere sarmaya ve tepeden tırnağa değiştirmeye başlamıştır (Hocaoğlu, 2014). O kadar ki 'toplumsal hafıza'mıza müdahale edebilecek kadar da ileriye gidilmiş, sıfırdan bir toplum oluşturma çabası olan dönemlerden de geçmiştir (Karaarslan, 2018). Her ne kadar bu anlamda ciddi süreçlerden geçsek de özellikle ülkemizdeki sekülerleşme, Batı'daki gibi yaşanmamıştır. Dolayısıyla gerek geleneklerinde gerekse dinî bağlarında ciddi kopmalar olmadığını görmekteyiz. Batı'da özellikle kurumsal dinin ve dinî otoritelerin diğer alt sistemler üzerindeki tahakkümünün kalkması söz konusu iken bizde ise gerek Osmanlı döneminde gerekse – bu anlayışın siyaset ayağı olan laikliğin çok sert uygulamalarına rağmen- Cumhuriyet Türkiye'sinde yine de kendi toplumsal şartlarına uygun bir modernlik yaşanmıştır diyebiliriz. Bu durumun nedenlerini ise kısaca; Hristiyanlık teolojisinin kendi tarihsel problemleri arasında olan din ile dünya arasındaki ciddi ayrımıdır. Teorik olarak İslâmî anlayışta, dinin zihnî, imanî ve yaşantı boyutlarının tutarlı olması, bir bütünlük oluşturması, ruhbanlık sınıfının olmaması ve tahrif edilmemesi gibi nedenler, dinî yaşantı ile dünya arasında ciddi bir ayrım oluşturmamaktadır. Ancak, toplumumuzda sekülerleşme ile yapılan kesit analizleri, karşıt kesitleri de içinde barındırdığı için, gerek dindarlığın gerek sekülerliğin gerçek yansıması olmayabilir. Sekülerleşme süresinde bireylerde ortaya çıkan dindarlaşma ve dünyevîleşme eğilimleri hem çok merkezli hem de birbiriyle çatışan aynı zamanda örtüşebilen karmaşık bir sosyolojik durum ortaya çıkarmaktadır (Aydınalp, 2019). Mesela; "Tüketim Bağlamında Dindarlığın Dönüşümü" adlı çalışmada, modernleşme sürecinde Türkiye özelinde dinî ve seküler birliktelikler ve karşıtlıklarla ilgili çarpıcı örnekler verilmiştir (Özbolet, 2014). Belki buradaki temel problem, kimlik bilincine sahip olma konusundaki ciddi kırılmadır. Acaba ihtiyaç olan 'arayış içerisinde zıtlıklara tahammül edilebilir bir dindarlık' mıdır?

Modernite ile seküler olan insanlar üretim ve tüketim bandı arasında araçsallaşarak hem kendilerine hem de topluma yabancılaşabilir. Aynı zamanda hem yaşama mecburiyeti olan hem de bir dine mensup olma isteği içindeki birey, taraf olma konusunda ciddi manevî problemler yaşayabilir. Zira gerek bu dünyada yaşama ait istekleri gerekse dinî inançlarını yaşama istekleri vardır. Din olgusunun müntesiplerinin o dini pratize etmesi ve değer hanelerine girmesi için bu dünyaya ve bu dünyada yaşamlarını devam ettirmeye ihtiyaçları vardır. Ayrıca insanların yaşadıkları olağanüstü tabiat olaylarında kendilerinden daha üstün bir varlığa sığınma ihtiyaçlarının olması, hayata anlam verme, varoluşsal sorulardan olan nereden geldiklerini merak etmeleri, belirsizlik, ölümü anlamlandırma, yalnızlık, kaygı

gibi felsefi-psikolojik sorunlarla da başa çıkmada insanı seküler yaşam oldukça zorlamıştır. Çünkü, dini sosyal hayattan soyutlamak veya sadece bireysel tecrübe ile sınırlandırmak, insanın bireysel ve sosyal dünyasını inşa etmede ciddi sorunlar yaşaması anlamına gelmektedir. Hayatın anlamı ile ilgili insanların ürettiği bütün fikirler kendilerine bir meşruiyet zemini ararlar. Bireyler, anlam dünyalarının devamlı doğru ve meşru olduğu hakkında telkinlere ihtiyaç duyarlar. Tersî durumunda zaten hassas ve kırılğan olan anlam dünyası zarar görerek toplumsal istikrarın bozulması ile karşı karşıya kalınır. Böyle bir durumda din, anlam dünyasını gerek inşa etmede gerekse meşrulaştırmada en önemli yardımcı bir kurumdur (Bodur-Çapçioğlu, 2013).

O halde sekülerleşme dünyaya, dine veya 'Tanrı'ya dair yeni bir akım değil dünyanın en kadim ve en temel tutumlarından biridir. Zira bu durum ilk insan olan Hz. Âdeme çocukları arasında geçen diyaloglardan da çıkarmak mümkündür. Her dönem kendini bir şekilde tekrarlayan bir tutum olduğu söylenebilir. Zira insanın korkuları ve kaygıları, savaşlar, ölüm gibi olgular var oldukça, bu durumlarla her zaman akli ile başa çıkamayacağını da farkındadır. Yine fark edilmiştir ki dindarlıktan sekülerleşmeye doğru giden bir evrim de olmamıştır. Bilakis insanlık tarihi sekülerleşme ile dindarlaşma arasında bir gelgit halindedir. Gerek İslâm dünyasında ortaya çıkan dinsel hareketler, gerekse Batı dünyasında sekülerliğin zayıflamasıyla ortaya çıkan yeni dinî hareketlerin varlığı da söz konusudur.

2. Desekülerleşme

20.yüzyıl sonlarına doğru dinî ve metafizik alanın toplumsal etkisi ve önemi artmış, küresel anlamda bir canlılık kazanmış, dinin modernite ile beraber etkinliğini yitirmediği gibi özellikle dinî gruplarla beraber daha da canlanmış olması bu süreci savunanların temel argümanlarıdır. Özellikle Amerika'da dinî grupların artması, liberal kiliselerin çöküşü ve Batı toplumlarında kiliseye giden birey sayılarındaki artış ve küresel anlamda da bir dinî canlanmanın görülmesi, Peter Berger gibi sosyologların dikkatinden kaçmamıştır. Özellikle dünyada en dinamik dinî hareketin İslâm Dini ile Evanjelic olduğunu, ancak bu dinlerin fundamentalist özelliklerinin olmadığını vurgulamıştır. Özellikle İslâmî hareketle ilgili Kuzey Afrika'dan Güney Asya'ya kadar, özellikle Hristiyanlık ile başa baş giden Orta Afrika'da ciddi bir mühtedi hareketlerin olduğunu belirterek alabildiğince dinî bir dönemin varlığından söz etmektedir (Berger, 2014). Klasik seküler sosyologlardan olan Davie, modern toplumlarda insanların yaratıcıya veya benzeri bir doğüstü güce inanmaya devam etmekle beraber inançların daha bireysel bir şekilde hatta bireysel bir dindarlık ile sekülerleşme bağlamında açıklamalarını yapmıştır (Darende, 2019). Bu konudaki en iddialı düşüncenin sahibi Rodney Stark ise Avrupa'nın sekülerleştiği iddialarını ispatlayacak delillerin olmadığını, bireysel dindarlık seviyesinin artış gösterdiğini iddia ederek sekülerleşmeyi kabul etmemiştir. Aslında O, ilgili makalesinde sekülerleşme kehanetleri konusunda beş önemli noktaya dikkat çekerek özetle sekülerleşme tanımlarının keyfi

olduğunu, çoğunlukla bireysel dindarlığa vurgu yapıldığını ve makro düzeydeki bir etkiden söz ederek bir alandaki düşüşün diğer alanlarda da düşüşe sebep olacağını iddia ettiklerini ifade etmiştir (Stark, 2014). Yine Amerika’da yapılan son anket araştırmalarında burada da dinin güçlü bir şekilde varlığını devam ettirerek halkının %96’sı Tanrı’ya iman ettiğini, yeni dinî oluşumların hala merkezi konumda olduğu ifade edilmiştir (Darende, 2019). Nasıl ki her kültürün sekülerleşme, modenleşme süreçleri birbirinden farklı ise, dinî canlanma ve değişim ya da dönüşümleri de farklılık arz etmektedir. İslâm Din’i baz alındığında müntesiplerine sunulan hayat dinî bir hayat mı kaliteli ve değerli bir hayat sunumu mudur? Sekülerleşme her ne kadar bireyi ve toplumu ilgilendirse de bireyi ve toplumu aşan yönleri olması hasebiyle kontrolü zor olan bir süreç olduğunu da gözden kaçırmamak gerekir.

Diğer taraftan özellikle Hıristiyanlık eksenli sekülerleşme teorilerinde, bir bölgedeki insanların ibadet etme veya ibadethanelere gitme sıklığı kriterler arasında zikredilir. Ancak bu kriter tartışmaları açığa kavuşturmak için yeterli değildir (Ertit, 2020). Mesela Türkiye’de camiye gitme konusunda bayanların durumu oldukça tartışmalıdır. Yine Türkiye bağlamında İslâm Dini’nin pratik hayata aktarılması konusunda özellikle teknolojik imkanlar da kullanılarak farklı tebliğ metodları da üretilmiş, güncel sorulara verilen fetvalar, gerek hadis gerekse Kur’an Kerim merkezli güncelleme çalışmaları yapılmaktadır. Temel amaç İslâm’ın günlük hayata aktarımıdır. O zaman bu konuda sadece salt inanç ve ibadet sıklığı ile değil, bir inananın günlük yaşantısında yemek yemesinden eş seçimine, kazanç ve tüketimde haram- helal çizgisinden, mahrem konulara varana kadar hayatın her alanını dahil etmek gerekir ki bu konuda daha sağlıklı sonuçlar alınabilsin. O halde bu konuya Allah -insan ilişkisi bağlamından ve dindarlık üzerinden bakarak toplumdaki dinî dönüşümü daha gerçekçi gözlemleyebilir miyiz? Zira İslâm Dini, insanın hayatını bir bütün olarak kabul eder. Ve ondan tutarlı olmasını ister. İnanç, değer ve tutum/davranış üçlemesinin birleştirdiği şeydir din. Dolayısıyla bu üçlemenin kesiştiği yer dindarlıktır. Peki, sekülerleşme ile (bireysel) dindarlık nasıl açıklanabilir? Zira sekülerleşme tartışmalarının daha sağlıklı analiz edilmesi, ‘dindarlık’ kavramının analizi ile mümkün olabilir.

3. Dindarlık

Dindar, Allah’a inanmış ve O’na bağlanmış kimse (Devellioğlu, 2000), din inancı güçlü, din kurallarına bağlı (kimse), mütedeyyin (Komisyon, 2005) demek ise, bu durum bireyin iç sistemi ile ilgilidir. Bu iç sistemin merkezini Allah’a olan sözü, kendi kişiliğini gerçekleştirme, dışardan herhangi bir desteğe ihtiyaç duymama vardır denilebilir. Çünkü artık din inanan bireyin üzerinde biçimlendirici bir güç oluşturmuş, birey de kendi duygu, düşünce ve davranışlarını meşrulaştırıcı bir zemin oluşturmuştur. Artık birey, inandığı dinin talepleri doğrultusunda bireysel ve sosyal hayatını düzenlemiş olur (Yapıcı, 2006). Dolayısıyla dindarlık temelde inanılan metafizik güç (Allah/Tanrı) ile inanan arasındaki birebir ilişkinin sosyal ve psikolojik alandaki yansımasıdır. Bu nokta çalışmanın en temel argümanı olmaktadır.

Bilimin ve aklın değer kazandığı, büyüünün bozulduğu, klasik seküler dönem geride kalsa da bu dönem din sosyolojisi literatüründe post-seküler toplum kavramı ile tanımlanmıştır (Karaaslan, 2015). Post seküler toplumda din ve manevî dünya hayatında bir dönüşüm yaşanmış ve dindarlıklar artık bireysel bir forma dönüşmüştür (Kirman- Sarı, 2019).

Batı'da sekülerleşmenin kıskacında olan birey, manevî olarak ciddi sorunlar yaşamaya başlamış ki -manevî anlamsızlık, ruhsal boşluk,- Batı'da 'manevî iyi oluş', adı altında bir kavram üretilmiş ve bu toplumun manevîyatla ilgili sorunları analiz edilmeye başlanmıştır. Manevî iyi oluş, insanın kendisiyle, çevreyle ve Tanrı'yla ilişkisini irdeleyen, hayata ve dine dair konuları içeren bir kavramdır. Aslında ilk defa 1971 yılında (White House Conferance on Aging) Amerika'da yaşlılıkla ilgili bir konferansta dile getirilmiştir. Yaşlıların, sınırlanan imkânları ve karşılaştıkları bazı problemler nedeniyle manevî olarak iyi oluşa ve manevî tedaviye daha fazla ihtiyaç duydukları için Budizm'in de iç barış ve özü değerli kılma felsefesinden hareketle manevî iyi oluşun çıkmasına neden olmuştur (Acar, 2014). Dolayısıyla manevî iyi oluş ile Türk-İslam kültüründeki dindarlık kavramı birbirleri ile örtüşen iki terimdir denilebilir. Çünkü, her iki kavramın da içeriğinde hayata ve dine ait konular olmakla beraber insanın kendisiyle, çevresiyle ve Tanrı ile ilişkisini gözden geçirmesi gereken iki kavramdır. Ancak ülkemizde ise manevî iyi oluş, manevî bakım çerçevesinde incelenmiş ancak konu ile ilgili akademik çalışmalar sınırlı kalmıştır (Acar 2014). Bu iki kavramı daha iyi anlamak için boyutlarının da incelenmesi gerekir. Manevî iyi oluşun iki boyutu vardır. Birincisi, bireyin benlik ve dış dünyayla bağlantısını içeren varoluşsal boyutu, diğeri ise, insanın Tanrı'yla ilişkisini ifade eden dinsel boyutudur. Burada esas olan ise, insanların Tanrı'yla ve yaşamla ilişkisinden edindiği doyum veya tatmindir (Moberg, 1984). Dindarlık ise, kendisine inanan ve bağlı olan bireyleri için o dinin öğreti, ibadet, ahlak ve toplumsal boyutları için geçerlidir denilebilir. (Yılmaz, 2014) Meselâ; İnanan bir birey için öğreti boyutundan aldığı bilgi ile 'iftira atmak günahtır' öğreti boyutuyla bir inancı nitelerken, iftira atmak kötü ve zararlı bir şeydir' ahlaki boyutu ile bir değeri ve ' o halde iftira atmamalıyım' toplumsal boyutu ile de bir tutumu üretmek anlamına gelir. Bunların hepsi ile de Allah ile olan manevî ilişkisinin hassasiyeti dolayısıyla da ibadet etmiş olur. Dolayısıyla dindarlık sadece inançla ilgili bir durum değil, inanca dayalı değerler sistemi ve tutum üretebilmek ile ilgilidir. Yani bu dört boyut ile inanca dayalı değerler sistemi oluşturulabilir, oluşturabilmiştir de.

3.1. İnsan –Allah İlişkisi Bağlamında Dindarlık

Allah ile insan arasında hem ontolojik hem de ahlaki bir ilişkiden söz edilebilir. Ama dindarlık mevzu bahis olunca konuyu daha çok ahlaki ilişki üzerinden belirlemek daha anlamlıdır. Allah'ın insan ile olan ahlaki ilişkisinde "rubûbiyyet "adalet" ve "rahmet"; insandan Allah'a doğru yöneldiğinde ise "îman", "İslâm", " takvâ ve "ibadet" kavramlarının içerikleri önem kazanmaktadır (Güler, 1991). Din özetle, iman, İslâm (barış) ve ihsan (sözde

ve amelde doğruluk) şeklinde ifade edilir. Dolayısıyla bu üç unsurun sadece vicdanlarda veya bireysel olarak yaşanması, hayata geçirilmesi mümkün değildir. Bu bağlamda dinin iki kaynağı vardır denilebilir. İlki “fıtrat” olan ve Allah vergisi dediğimiz bir olgudur. İkincisi ise “kesb”tir. İç ve dış şartlar çerçevesinde, duygunun da etken olduğu düşünce ile ilgilidir. Bu nedenle kesb; daha sonradan fıtratın tersine kişiyi hevâ ve hevesine uydurabilir, isyana, şiddete ve teröre sürükleyebileceği gibi fıtrata uygun hareket ederek de Allah’a daha çok yakınlaşıp, hem bu dünyada insanlık ile hem de kendi iç dünyasında kendine yabancılaşmadan yaşamayı becerebilir. İşte dindarlıktan kastedilen şey budur. Çünkü “din”, fıtratı değiştirmek için değil, fıtrattaki selameti ve barışçılığı geliştirmek içindir. Dindarlık insanın sıfatıdır, kişiye ait bir tutumdur; yani insanın dinin/fıtratının ilkelerini bilerek iyilik ve güzellikte yarışmasıdır. Zira bu yarış doğrultusunda yaratıcısına daha da yakınlaşacaktır (Uyanık, 2014). Bu çalışma alanı elbette kendi içsel ve zihinsel gelişiminin yanında sosyal alanda da çalışmasına bağlıdır. Mesela; cömert olma, başkasının iyiliğini düşünme ve gereğini yapma, empati kurma vs. bütün bu sosyal ağırlıklı davranışları Allah ile olan sorumluluk bilinci ile ibadet anlamında yapmasıdır.

3.2. Hanefi-Mâturîdî-Yesevî Dindarlık Boyutuna Katkısı

Sekülerleşme, ulaştığı her bölgede farklı şekillerde analiz edilmiş ve tanımlanmıştır. Anadolu’da yaşayan bir kısım insanın, gerek İslâm’dan önce gerekse İslâm’la birlikte oluşturduğu kültürel kodları vardı. Türklerin bir kısmı kâinatın tek hâkimi, mutlak hakimiyet sahibi, Gök Tanrı diye adlandırılan bir yüce yaratıcıya inanmaktaydılar. Bu inanç sisteminde Tanrı, kâinatın ve hayatın sahibi, düzenleyen, ölüm ve hayatın tek sahibi, nimet ve sıkıntıyı veren tek güçtür. O (Tanrı) Bayat (Kadim), Mengü (Baki), Bir (Vâhid), Mungsuzvarlığı kendinden olan ve sıkıntıdan uzak (Muhalefetü’n L’il Hâvadis), Diri (El Hayy), Erkli (İrade sahibi) ve Ogan (Kudret sahibi) olan, Törütgen (el Halik-yaratıcı) ve yarattıklarına hitap eden, konuşan (Kelâm sahibi), kut veren bir varlıktır (Öztürk, 2013). Doğal olarak bu Tanrı’ya inanmış insanlar da bu özelliklere sahip bir Tanrı’ya yakın olmak isterler. Bu konuda ‘kut’ kavramı önemli bir konumdadır. Zira kut, Tanrı’nın mutluluk vermesi için insanlara bağışladığı, akıl, siyasi hakimiyet, sağlık, bereket, iyi talih, huzur ve refah içinde olma gibi insanların dünyasında gerekli olan değerlerdir. Kut, sonradan elde edilen, korunması zor olmakla birlikte, kolay kaybedilen bir erdem olarak değerlendirilmiştir (Akyol, 2015). Daha sonra İslâm Dini’nin kabulü ile birlikte bu Tanrı-insan ilişkisi devam etmiş hatta daha da zenginleşerek boyut kazanmıştır denilebilir. Zira bu zenginlik, daha sonra oluşan fıkıh, kelim ve tasavvuf geleneğimizde daha net olarak görülmektedir.

3.2.1. İmâm-ı Azam Ebu Hanife ve Dindarlık Boyutuna Katkısı

Ebû Hanîfe’nin (ö.150/767) içinde büyüdüğü ilmi ortam, O’nun cedel, fıkıh ve akaid alanlarında derinleşmesine ve ilmi bir otorite olması konusunda ciddi etkileri olmuştur. Derslerinde kendine mahsus teknikler geliştirdi. Ebu Hanife, bir yandan nesnel bir tavır

sergileyerek vahyi ve sünneti, hiçbir şey katmadan olduğu gibi anlamaya ve kavramaya çalışırken, diğer yandan içinde yaşadığı toplumun inançları, kültürü ve anlayışını benimseyerek onların dini daha pratik bir şekilde uygulamaları için çaba göstermiştir (Onay, 2019).

Ebû Hanîfe imanı, “kalbin tasdiki ve marifeti” (Ebû Hanîfe, 2017) şeklinde tanımlarken, bütün inanç sistemini bu temel üzerine inşa eder. Dolayısıyla Allah’a iman, önce Allah’ı kalbi bir tasdikle bilmektir. Bu manada tasdik, ise kalbin tatmin olduğu şeyi seçme fiilidir. Bu sebeple Ebû Hanîfe’nin îman tanımının merkezinde “tasdik” kavramı yer almıştır (Ebû Hanîfe 2017). Tasdik, özgürce seçmiş olmanın yanında bir çeşit sevgi, güven ve teslimiyeti de kapsamaktadır. (Onay 2019) Bu tasdikin öncelenmesinde varoluşsal bir kaygı anlaşılabilir. Bu varoluşsal duruş, dindarlık kavramına oldukça önemli anlam yüklemektedir. Buradaki Allah-birey ilişkisi oldukça aktif ve canlıdır. Aynı zamanda dinî emirlerin güncel hayatta yaşanması konusunda da diğer mezhep âlimlerine göre daha müsâmahakâr ve özgürlükçü bir anlayışa sahiptir. Ebû Hanîfe’nin özgürlükçü, akılcı ve müsâmahaya dayanan dünya görüşü, Müslümanların farklı kültürlerde yaşayan din mensuplarının yaşadığı bölgelerin fethinde de önemli bir rol oynamıştır. Yine kendi dönemindeki akli dinî sorunlarda kullanması ile meşhur olmuş bir kişiliktir.

Türk’lerin dinî yaşantılarına katkı sağlayan bu etki onların dindarlık anlayışını da geliştirmiştir diyebiliriz. Zira kendisinden sonra Hanefilik adı ile anılan mezhep de İslâm’ın doğu coğrafyası ile özdeşleşmiş bir mezhep olmuştur. Buradaki halkın yoğun ilgisi ile karşılaşması, bu mezhebin halkın sorunlarına gerçek çözümler bulması, özgürlük ve hoşgörüyü önem vermesi nedeniyledir (Sönmez, 2011). İman etmiş kişinin Allah’a her ne kadar kusur etse de Allah’ın ona her şeyden daha kıymetli ve sevgili olduğu belirtilmiştir. (Ebu Hanife, 2017)

Gerek akıl gerekse özgürlük ve hoşgörü merkezli bir ictihad/fıkıh anlayışı, Allah ile insan arasındaki bağlantının güçlenmesi adına oldukça önemli bir etki göstermiştir. Zira temel görüşlerine bakıldığında; inanç, ibadet ve ahlak alanları ile ilgili temel prensipleri birbirini tamamlar niteliktedir. İnsanın doğuştan günahsız olması, özgür iradesi ile sonradan mü’min ya da kafir olacağı, insanın aklı ile kendi lehine veya aleyhine olan şeyleri bilebileceği, Allah katında iman konusunda her mü’minin eşit olduğu ancak üstünlüğün ibadetlerde olabileceği, amellerin sadece sevap ve cezayı etkileyeceği, imanı artırması veya azaltması gibi bir durumun olmadığını, Allah’ın insanlara gücünün yetmediği şeyleri yüklemeyeceği, bu dünyada dinin yaşanması için kolaylık getirdiğini ifade etmiştir (Kutlu, 2011). Bir mü’minin başına gelen herhangi bir musibete karşı gizli veya açıktan: ‘Yarabbi ne kötü yaptın.’ demez. Mü’min sıcaktan kavrulsa dahi oruç tutması gerektiği bilincindedir, her yerde Allah’ın emrini gözetir. (Ebu Hanife, 2017). Yine Allah’ın kulun iyiliklerine karşı güzelliklerle muamele ettiği için kendisinin “şekûr” olduğunu belirtmiştir (Ebu Hanife, 2017).

Fıkhu'l Ebsat adlı eserinde ise, kişiye bir iyilik isabet ederse bu iyiliğin Allah'tan, kötülük isabet ederse bunun da insanın nefsinden olduğunu(4/79), kötülüğün insanların günahları sebebi ile onlara takdim edildiği belirtilmiştir. (Ebu Hanife, 2017) Ebu Hanife, Allah'ın insanlar cezalandırma nedeni olarak insanın iyilik ve güzellikte kullanması gereken istidâdını kötülüğe kullanmasından dolayı olacağını belirtmiştir.(Ebu Hanife, 2017). Yine aynı eserde günah işleyen bir kimsenin kâfir olamayacağını ayetlerden hareketle açıklamış, Allah ile insan arasındaki bağlantının bu kadar zayıf olmadığını ifade etmeye çalışmıştır. (Ebu Hanife, 2017)

Fıkhu'l Ekber adlı eserinde ise Allah'ın hiçbir kulunu imana veya küfre zorlamadığını, onları şahıs olarak yarattığını, imanın da küfrün de kulların fiilleriyle ilgili olduğunu belirtmiştir (Ebu Hanife, 2017). Dolayısıyla dinî emirlerin dünyada pratiğe dökülmesi açısından içtihat oldukça önemlidir. Hem akılcı, hem müsamahakâr hem de insan merkezli bir din anlayışı özellikle de yerleşik hayata geçmiş ve bir devlet geleneği oluşturmuş toplumlarda dinî hayatın yeniden şekillenmesinde oldukça önemli işlev görmüştür. Son tahlilde İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe de dinin dindarlık boyutu ile ilgilenmiş, din ile bir medeniyet ve dünya görüşü oluşturma konusunda ufuk açıcı çalışmalar yapmıştır denilebilir.

3.2.2. İmâm Mâturîdî ve Dindarlık Boyutuna Katkısı

Bir Türk bilgin olan Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî (ö. 333/944), nin de, hocaları gibi ilmi geleneği İmâm-ı Âzam Ebû Hanife'ye dayanır. Mâturîdî, kelamcı olmasının yanı sıra hem bir fakih hem de bir müfessirdi. Dirayet tefsirini benimseyerek, tefsirin sadece nakille yapılamayacağını, tutarlı bir yöntemle tevil yapılabileceğini iddia eden ilk kişidir. İmam Mâturîdî'ye göre iman, İslâm'ın temel esaslarını aklen ve kalben tasdik etmektir. Bu tasdik olmasının yolu da akıl ve iknaya dayalı bir bilgi süzgecinden geçmesi ile mümkündür (Mâturîdî, 2002). Özellikle insanın eylemlerinde özgür olduğunu savunması, dini, akıl sahiplerinin kendi irade ve istekleriyle tercih ettiği bizzat hayrolan ve peygamber tarafından tebliğ edilen şeylere götüren ilahî kurallar bütünü olarak tanımlaması din ve vicdan açısından insanların özgür bırakılması, ahlak anlayışında, pratik hayattaki iyi ve kötü şeylerin bilinmesinde din ile aklın birleştiğini ifade etmesi, fikirlerinin Türk'ler arasında daha kolay ve hızlı bir şekilde kabul edilmesini sağlamıştır (Özen, 2003). Görüldüğü üzere İmâm-ı Mâturîdî de İmâm-ı Âzam gibi dini, teorik ve pratik olarak ayırmamış, hayatın akışı içinde daha anlamlı ve değerli bir hayat yaşanması adına sorunlara çözüm üretmek üzere sistemleştirmiştir.

Dindarlık bağlamında Allah- insan ilişkisi ile görüşlerine baktığımızda, dinin mümkün olup, imanın gerçekleşmesi için insanın Allah'ı tasavvur ve tahayyül etmesi için bu ilişkinin yönünün insandan Allah'a doğru olması gerektiğini belirtmiştir (Özcan, 2015). Allah'ın yarattığı her şeyde bir hikmet olduğunu, kullarına güçlerinin yetmeyeceği şeyleri

teklif etmeyeceği, insanın akıl ile iyi ve kötüyü bilebileceğini, insana kudret, irade ve eylem yapabilme yetilerinin, verilmesi ile (Mâturîdî, 2002) insanı önemseyen, insana daha yakın bir Allah tasavvuruna sahip olduğunu göstermektedir. Çünkü, iman, ibadet gibi dinî içerikli faaliyetlerin kalitesinin ve bilinç düzeyinin belirlenmesi açısından tahayyül edilen Allah tasavvuru aslında epistemik bir zorunluluktur. O'nun bu düşüncesi insana verilen inanma özgürlüğü ve Allah- insan ilişkisinin canlı ve işlev olması açısından da oldukça önemlidir. 'Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk sapıklıktan iyice ayrılmıştır.' (Bakara,256) ayetinden hareketle İmâm-ı Mâturîdî, ilk olarak, zorla kabul edilen bir dinin gerçek iman olmadığını, (Maturîdî, 2017), ikinci olarak da bir kimse imana girip girmemekte zorlanmamışsa dahi, İslâm'a girdikten sonra ibadetleri yerine getirmesi konusunda da zorlanamaz (Mâturîdî, 2002) demektedir. Çünkü O'na göre iman, hür irade ve gönüllülük esaslı kabullenmeye dayalı bir gerçekliktir. İyi niyete, iradenin tercihine dayanmayan ve gönülden benimsenmemiş bir dindarlık, din açısından inkârla nifakın aynı anlama geldiğini zira bu durumun fertte kişilik parçalanmasına yol açacağını belirtmiştir. Bu sebeple İmâm-ı Mâturîdî, yukarıda bahsedilen âyetinin yorumunda, hakla batılın birbirinden ayrıldığını, hakikatin bilgisine muhatap kılındıktan sonra hiçbir kimsenin iradesine baskı yapılarak İslâm'ı kabul etmeye zorlanamayacağını belirtmiştir (Mâturîdî, 2002). Dolayısıyla insanların dini herhangi bir kurum veya mahalle baskısı ile dahi olsa dindarlık göstergeleri bu bağlamda geçerli olmamaktadır. Dindar bireyin önemli özelliklerinden biri olarak Maturîdî, 2/122. ayetin tefsirinde mü'min bireyin her ne konu olursa olsun Allah'tan yardım istediğinde onu mağlup edecek kişinin olamayacağını ifade etmiştir. Çünkü, mü'min Allah'ın vaadine güvenip, O'na tevekkül ederek bütün işlerini Allah'a havale edeceği için mü'mindeki bu inanç Allah'ın dinine yardım edecektir (Maturîdî, 2017). Benzer şekilde 5/8-9. Ayetlerde ise 5/11. ayette Allah, mü'minlere verilen nimetlerinin hatırlamalarını istemiş, kendilerine el uzatan, canlarına kastetmek isteyenlere engel olmuştur. Bundan dolayı mü'minlerin Allah'a dayanmalarını ve güvenmelerini ifade etmiştir. (Maturîdî, 2017 s. 181)

İmâm-ı Mâturîdî'nin kader ile görüşlerine bakıldığında, insanın özgür olması ve yaptıklarından sorumlu olduğu için fiillerinin de yaratılmış olduğunu ifade etmiştir (Mâturîdî, 2002). Özgürlük konusundaki bu düşüncesi, insanın da fitraten getirmiş olduğu özgürlük anlayışı ile uyduğundan insanların Allah ile ilişkilerini de olumlu yönde etkilemiştir. Allah insan ilişkisi açısından, insanın eylemlerinin yaratılması ile ilgili ayetleri İmâm-ı Mâturîdî, gerçekte eylemi, kesb yönünden insana, yaratma yönünden ise Allah'a ait olduğunu belirtmiştir (Maturîdî, 2002). Bu ilişkiye bağlı olarak insan sorumlu bir varlıktır. Öyle ki Kur'an, açık bir şekilde insanın değerinin yaptığı eylemlere göre olduğunu vurgular. Dolayısıyla Allah'ın koymuş olduğu ceza ve mükafatın anlamı da buradadır (Mâturîdî, 2002).Yine bu konudaki en temel delil ise Mâturîdî'nin insanı bilgi üreten bir konumda görmesidir. Burada önemli olan bilgiyi üretme aracı olan aklın kendisine kural konulan tarihsel bilgilerle donanmış ve gücünü sadece bu bilgilerden alan bir alet olarak görmek

yerine, onu kural koyan, insanlığın oluşturduğu evrensel akılla ilişki kurarak ondan faydalanan aynı zamanda ona katkıda bulunan bir konumda görmesi (Coşkun, 2009) de Allah ile insan arasındaki bireysel bağlantının ne kadar canlı ve dinamik olması gerektiğine işaret etmektedir.

3.2.3. Hoca Ahmed-i Yesevî ve Dindarlık Boyutuna Katkısı

Yukarıda bahsedilen diğer iki âlime paralel olarak Ahmed-i Yesevî (ö. 1166)'nin yaşadığı dönem göz önünde bulundurulduğunda İslâm'ı tam anlamıyla yaşayan ve Türkistan bölgesindeki insanlara da İslâm Dini'ni anlama, yaşama ve yaşatma tarzını tasavvuf hareketi içinde, muhatabının anlayabileceği şeklide hitab ederek, dinî yaşamı kolaylaştırıcı bir yöntem sunmuştur. Daha Yesevî'nin izinden yetişen Türk mutasavvurları gerek Anadolu'da gerekse diğer İslâm topraklarında hem dinî hem de kültürel açıdan oldukça etkili olmuşlardır. Bu kişiler çalışma dışındadır. Toplumla iletişim kurma yöntemlerinde, dini topluma öğretme tarzında, ilahi mesajı topluma ulaştırabilecek kanal ve araçların doğru bir şekilde tespitler yapılmış, İslâm'ın yayılmasında ve yaşanmasında ciddi mesafeler kat edilmiştir. Özellikle İslâm'ın kolay ve anlaşılabilir bir dille anlatılması, insanlara yumuşak söz ve güzel öğütlerle yaklaşılması, yaşanan dönemdeki kargaşa ve siyasi istikrarsızlık içinde Türk'lerin arasında birlik ve dirliğin sağlanması için çalışan bir aktör olmuş, güzel ahlaka verilen önem, toplum içindeki yoksul, mazlum ve darda kalmışlara sahip çıkılması da dinî yaşamı ne kadar önemseydiğini ve bir yaşam tarzı haline getirdiğini göstermektedir (Okumuş, 2017).

Yesevî bilgeliğinin öncelikli olarak hedef kitlesi, yoksullar, mazlumlar, yetimler, gönlü kırıklar ve gariplerdir. Buradaki amaç, bahsi geçen insanların toplumsal hayata katılımını sağlayarak devleti yetkinleştirmektir. Böylece belki de devlet için potansiyel bir bozulma ve yozlaşma kapasitesinde olan bir grup karşısında ise isyan edebilecek olanlarla erdemli bir toplum inşa etmektir. Son tahlilde Yesevî bilgeliğinin toplumsal örgüsü Allah merkezli bilgi, samimiyet ve sevgiye dayanan bir bağ ile fertleri birbirine bağlanmasıdır diyebiliriz. Eserlerinde de Allah insan ilişkisi üzerine oldukça açık sözleri görmek mümkündür:

'Cemâl arzu kılar olsan, tâat eyle,
Tâatını dâima, hep âdet eyle,
Gece-gündüz çok ağlayarak feryâd eyle,
Gözü verdi Allah Azîm gözyaşı için.
Kul Hoca Ahmed işte bu sözü dedi halka,
İmansız kul cemâl görmez, vallahi asla,
Hakk cemalini göreceğiz inşaallah,

İman verdi bize cemâl görmek için' (Yesevî, 2017).

Günâh derdi hasta eyledi tabîbimsin,

Sevdiğimsin, dermânımsın, sevgilimsin,

Yolda kaldım hâlimi soran yoldaşımsın,

Elimi tutup yola koy "Ente'l-Hâdî" (Yesevî, 2017) son dörtlükte ise Allah-insan sevgisi ve Allah karşısındaki acziyetinin bilinci üzerine yazılmış olduğu görülmektedir.

Ahmed Yesevî'nin amacı, ağır terimler kullanmadan şer'î ve ahlaki konularla ilgili nasihat verici bir üslup ile insanların hem dünya hem de ahiret mutluluğuna kavuşmaları için Allah'ın buyruklarına sıkı bir şekilde bağlı kalmalarını sağlamaktır. Dolayısıyla Türk-İslâm tasavvurunun temel iddiası; dindarlığın, insanın zihin dünyasında berraklaşarak bir bilincine vesile olurken, bu bilincin gerçeğe evrilerek günlük yaşantıya aktarımını sağlamaktır. Dindarlığın özü, inanç ve davranış bütünlüğü dolayısıyla durağan statik değil tam tersi aktif, değişken ve hareketli bir olgu olmasıdır. Pratik hayattaki marifet alanı arttıkça iman sağlamlaşır, beslenir, tahkik seviyesine doğru ilerlerken, kulun Allah karşısındaki sorumluluk bilinci de derinleşir. Bu konudaki en temel nokta aslında dindarlığın sosyal hayattaki sorumluluk bilinci ile birebir ilişkili olmasıdır. Buna bağlı olarak Ahilik de özellikle dindar bireyin bilinci ile sosyal alandaki sorumluluğu arasındaki doğru orantıyı gösteren önemli bir modeldir. Ahiliğin özellikle sosyal yönünü Ahilik teşkilâtının kuruluş ve işleyişindeki prensiplerine bakıldığında, teşkilatın yazılı kaynakları olan Ahi-Fütüvvet namelerinin temel prensipleri ve esasları tamamen dinî ve ahlaki değerlerle ilgili referanslardan oluşmaktadır (Güner, 2017). Çünkü bu teşkilat, çalışmayı ibadet olarak benimsemiş 'Hiç ölmeyecekmiş gibi dünya, yarın ölecekmiş gibi ahiret için çalış' hadis-i şerîfi temel düstur saymışlardır. Onlara göre ahinin işyeri, ibadet yeri gibi kutsaldır çünkü burası Hak kapısıdır, buraya hürmetle girilir, samimiyet ve saygı ile çalışılır, helal yerlere ve kararınca harcanır (Ekinci, 2011). Hatta kendileri için 'ideal insan' tipolojisine bakıldığında kriterlerin neredeyse tamamı dinî içerikli prensiplerdir.(Ekinci, 2011)

Türklerde dindarlığın pratik boyutu İmam Âzam Ebû Hanîfe ile, inanç boyutu İmam Mâturîdî ile tasavvufi boyutu ise Hoca Ahmed Yesevî ile neşv-u nema bulduğu söylenebilir. Her üç paradigma da Allah ile birey arasındaki ilişkinin her daim canlı ve dinamik olarak algılanması, oluşturmuş oldukları medeniyetin özü, Müslüman olan Türkler'deki ortak bir kültürel aklın etkisidir.

3. Kültürel Akıl

Bütün bu kültürel tecrübemizle beraber, her toplumda olduğu gibi bizim toplumumuzun da bizi biz yapan, bir arada tutan, tarihin belli dönemlerinde gelgitler yaşasak bile bir arada tutunarak anlam kazanmamızı sağlayan, medeniyet seviyemizi de

belirleyen bir hikayemiz, yani kültürel kodlarımız oluşmuştur. Kabul ettiğimiz İslâm Dini, bu kodların imbiçlenmesini sağlayarak bütün insanlar için faydalı, değerli ve üstün nitelikli olmasını sağlamıştır. Aslında bu bir kendilik-hikayesidir (Aktay, 2015). Zira her milletin dünyası onun oluşturduğu kültürel aklı olduğuna göre bizim de, zihniyetten-beşeri eylem dünyasına uzanarak bir 'dünya kurma' tecrübemiz ve yeteneğimiz vardır. Bu dünya kurma etkinliğimize katkı sağlayacak olan fikir, değerler, semboller, mitler, ibadetler, birlikte yaşamayı sağlayan kurallar ve üretim araçları, kültürel aklımızın enstümanlarıdır (Macit, 2018). Bu dünyamız kurulurken, de hicri 4. asrın en önemli şahsiyetlerinden olan İmam Mâturîdî'nin gerek İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'den etkilenecek gerekse akla verdiği önemle geliştirmiş olduğu bilgi kuramı, fikrî ve amelî geleneğimiz açısından son derece önemlidir.

Bahse konu olan akıl, Türklerin erken dönemlerini yansıtan Orhun Abideleri'nde akıl ile iyilik, akılsızlık ile kötülük arasında bağlantı kurulmuştur. O halde Mâturîdî'nin akla önem vermesinin sebebi, hem kadim Türklerin, hem de İslâm'ın akla verdiği önemden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu kültürel akıl, varlık, bilgi ve değer kapsamında yaşamın her alanına yayılan köklü ve etkili bir kültürel mirasın varlığına işaret ettiği gibi günümüzde de içinde bulunulan psikolojik ve sosyolojik hatta kültürel bunalımlardan kurtuluşun bu kültürel akla güvenerek ve yeniden güncellenmesi ile mümkün olabilir. Gözlemlendiği kadar ile modern zamandaki müslümanın gerek zaman gerekse mekan itibarıyla inandığı gibi yaşama ve hayatında bir bütünlük oluşturma artık bir lüks haline gelmiş, 'marifet' alanının da boyutu değişmiştir. Artık Müslüman düşüncesi modernitenin kavramlarıyla kendini inşa eden yeni bir Müslüman profili sergilemektedir. Yukarıda bahsettiğimiz geleneksel düşünce, göç, eğitim ve öğretim kanalıyla, yeni bir söylem haritasıyla yüz yüze gelmiştir. Bu bağlamda kentleşme süreçlerinin dindarlık ekseninde yarattığı farklılaşmaları inanmış bireyin yaşam tecrübelerinde hissedilmektedir. Zira beraber yaşadığı insanlar gerek kendi dinî bilinçleri gerekse sosyal bilinçlerinin düzeyi, bize bu konuda yeterli ipuçları vermektedir. Meselâ; şehirleşme kültürünün getirmiş olduğu apartman yaşamı, toplu yaşam alanlarındaki kul/birey hakları konusundaki toplumsal seviyemizin durumunu göstermektedir. Sigortacılık işlemleri, sanal sosyal alanlardaki mahremiyet duygusunun evrilmesi, evlilik anlayışının dönüşümü gibi konularda 'dindar birey' in, iman ettiği ve sorumlu olduğu varlığa karşı kendince yeni bir 'marifet alanı' oluşturma ihtiyacı hissedecektir. Artık birey bir 'varoluş' sancısı çekmekte, özgürlük alanının daraldığını hissetmekte ve bu süreçte kendisine verilen hayatın ilk ve tek şansı olduğunun farkında olarak yeniden dinamik, canlı bir sorumluluk alanı oluşturmak için bir çabaya girmektedir. Kültürün temelini inşa eden bilgi, inanç ve ahlâk gibi unsurların içeriğinin zayıfladığı ve biçimsizleştiği zamanlarda bunların hayata bakan kısımları da zayıflar. O halde 'aynı çağda yaşayan' anlamında da kullanılabilen modern zamanla ve onun getirdikleri ile beraber yaşamayı becerebilen bu dindarlık biçimi 'irfanî dindarlık' olarak tanımlanabilir. Zira bir dinin yaşanması ve anlam kazanması için bu dünyadan ve

toplumdan beslenmesi ve yeşermesi gerekir. Eğer, bu dünyada iyi, güzel, doğru, faydalı ve değerli yapılan her türlü iş ve davranış Allah katında makbul olup, değer ve anlam ifade etmeli ise dinî yaşantı ile modern yaşam ya da özel –kamusal alan gibi bir ayırım söz konusu olmamalıdır. Sekülerleşme tartışmalarında sergilenen yaklaşımlardan olan eklektik paradigmaya göre de din ile modernite arasında karşılıklı bir etkileşim söz konusudur. Paradigmanın savunucuları arasında David Yemane, Jose Casanova ve Conrad Ostwalt yer almaktadır. Onlara göre sekülerleşme yaşanmış ancak din, bütünü ile ortadan kalkmamıştır. Din moderniteyi etkilediği gibi modernite de dini etkilemektedir. Meselâ; dindar olan insanlar teknolojiyi gayet rahat kullanmaktadırlar (Darende, 2019). Eklektik paradigmalarda içinde alan ‘The Homeless Mind’, ‘Religios Bricolage’ veya ‘Religion A la Carte’ gibi metaforlar ile açıklanmaya çalışılan dinî yaşam formları kendilerine özgü din oluştururken, post modern süreç içinde ya oluşan dinlerden kendilerine en uygunu seçmek sureti ile veya yine post modern sürecin sağladığı avantajları kullanarak kendilerine özgü bir din oluşturmaktadırlar (Darende, 2019). Ayrıca bu dinî formlar, hem modernleşmeden etkilenen hem de onu etkileyen din, modernleşme ile yapısal bir değişiklik yaşamaktadır. İrfani dindarlık ile eklektik dindarlık arasında bu noktalarda benzerlikler olsa da irfani dindar, modernitenin getirmiş olduğu ekonomi merkezli hızlı bir yaşama adapte olmakta zorlanmakla birlikte aklı ile kutsal saydığı değerler ile çatıştırmayan, vicdanî mekanizma ile uyumlu tercihler arayan, kendine, topluma ve Allah’a yabancılaşmadan şahsi düzen ve sınırlarını koruma kaygısıyla ‘nesneleşmeye’ direnen, kendisinin hangi dinî motif içinde nasıl bir durum sergileyeceğine bireysel olarak kendiliğinden karar verdiği ama yaşadığı toplumdan ayrıacak kadar da radikalleşmeye izin vermeyen, toplumla var olan bir bireydir. Artık bu birey, Kuran Kerim’deki ‘takva’ kavramına bağlı kalarak, kendine, insana, evrene ve nihayet yaratıcısına karşı büyük bir sorumluluk duygusu geliştirmiştir.

Sonuç

Eğer insanın varoluş amacı, dünyada huzurlu ve mutlu bir hayat (Taḥşîlü’s-sa’âde) üretebilmek ise, bu amaca dini sosyal hayattan soyutlayarak veya sadece bireysel tecrübe ile sınırlandırarak ulaşmak mümkün görünmemektedir. Çünkü, dinin toplumsal gücünü yitirdiği şeklindeki makro düzeye vurgu yapan anlayışla birlikte tabidir ki anlamsızlık, yabancılaşma, bunalım gibi durumlar ortaya çıkmıştır. Buna alternatif olarak da sekülerleşen toplumlarda dinî canlanma ve yeniden yaşama biçimleri ortaya çıkmaya başlamıştır. Batı’da modern dindarlık teorilerinden olan ‘görünmeyen din’, ‘ait olmadan inanma’, hayatın anlamsızlığına karşı ‘kutsal şemsiye’ gibi tipolojiler hayatın, zamanın ve mekânın içine sıkışmış bir özneyi tasvir etmekle belki de meşrulaştırmaktadır. O halde birçok alanda yeni krizlerle karşı karşıya kaldığımız şu günlerde hayata dair insanlığı huzura kavuşturabilecek farklı bir anlayış üretmek elzemdir.

Bu çalışmada belki daha anlamlı ve değerli olduğu düşünülen bir alternatif örnek/model oluşturma anlamında, Anadolu’daki inanç akidesinin çekirdeği olan Hanefi-

Mâturîdî-Yesevî geleneğın bir yansıması olabilecek Allah-insan merkezli bir dindarlık modeli arandı. Bu model, bu dünyada 'aynı anda yaşama' anlamında modern çağda yaşama mecburiyeti olduğunun farkında olarak, hayatını da özel-sosyal/bireysel sosyal alan ayrımı yapmadan, kutsal saydığı değerleri ile çatışmayacak, vicdanı ile uyumlu tercihler arayan, kendine, topluma ve Allah'a yabancılaşmadan şahsî düzen ve sınırlarını koruma kaygısı içinde 'nesneleşmeye' de direnen, kendisinin hangi dinî motif içinde nasıl bir durum sergileyeceğine bireysel karar verdiği ama yaşadığı toplumdan da tamamen ayrışacak kadar da radikalleşmeyen bir dindarlıktır anlayışıdır. Bu dindarlığın iç dinamiği ise tamamen Allah-insan ilişkisinin ahlaki boyutu ile ilgilidir. Anadolu medeniyetinin dindarlık anlayışının ve zihni kurgusunun kökleri Hanefi-Mâturîdî- Yesevî geleneğinden oluşan kültürel akla dayanmaktadır. Dolayısıyla Batı Avrupa merkezli bir bireysel dindarlıktan ziyade akıl, özgürlük ve hoşgörü merkezli bir ictihad/fıkıh anlayışı ile Allah- insan arasındaki bağlantının güçlenmesi adına oldukça önemli bir etki göstermiştir.

Klasik seküler dönemin geride kaldığı ve din sosyolojisi literatüründe post-seküler toplum kavramı ile tanımlanmış post seküler toplumda din ve manevî dünya hayatında bir dönüşüm yaşanmış ve dindarlıkların artık bireysel bir forma dönüştüğü görülmüştür. Çalışmada aranan dindarlık tipolojisi bağlamında bulunan dindarlığın yapısı gereği kamusal - özel alan ayrımının olmadığı bireysel bir formda değil, sosyal bir formda uygulaması gerekliliği sonucuna varılmıştır. Çünkü İslâm Dini'nin amacı insan bilincini geliştirerek bir medeniyet kurmadır. O zaman, insanın yaşadığı hayatı anlamlandırması bir bütünlük arz edecek, modern toplumun temel özelliklerinden olan, 'sahip olmak', 'tüketmek' ve 'tüketmek için de üretmek' gibi kaygıların önemsenmeden sadece 'olmak' isteyen bir dindarlık olacaktır.

Kaynakça

- Acar, Hatice. "Manevî İyi Oluş İle Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Değerlendirme" *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVIII/2 (2014), 391-412.
- Akalın, Şükrü Haluk vd. *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*. Ankara: Akşam Sanat Okulu Matbaası, 10.Basım, 2005.
- Aktay, Yasin. *Küreselleşme, Çok kültürlülük ve Sahicilik*. İstanbul: Tezkire Yayınları, 2015.
- Akyol, Aygün. *Kutadgu Bilig'de Ahlak ve Siyaset*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Aydınalp, Halil. "Yerel Bir Dünyevileşme Kavramı; Özerk Dünyevileşmeler". *Sekülerleşme Tartışmaları*. ed. Mehmet Ali Kirman-Volkan Ertit. 153-192. Ankara: Kadim Yayınları, 1.Basım, 2019.
- Bayer, Ali. "Sekülerleşme Din İlişkisi". *Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. ed. Mehmet Ali Kirman - İhsan Çapçioğlu. 155-184. Ankara: Otto Yayınları, 1.Basım, 2015.

- Bell, Daniel. "The Return of The Sacred The Argument on Teh Future of Religion". *British Journal of Sociology* 28 /4 (1997), 419-449.
- Berger, Peter. "Sekülerizmin Gerilemesi". *21. y.y.da Dinin Geleceği Kutsalın Dönüşü*. ed. Ali Köse. 40-59. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Bodur, Hüsnü Ezber.-Çapçioğlu, İhsan. "Sosyolojik Teori ve Din". *Din Sosyolojisi El Kitabı*. ed. Niyazi Akyüz-İhsan Çapçioğlu. 111-146. Ankara: Grafiker Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Bruce, Steve. *God is Dead: Secularization in The West*. New Jersey: Blackwell, 3.Vol, 2002.
- Bourdieu, Pierre. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. translade. R. Nice. London: Routledge, 8. Printing, 1996.
- Coşkun, İbrahim. "Matürîdî Düşüncede Allah-İnsan İlişkisi". *Hikmet Yurdu, İmam Matürîdî ve Matürîdilik Özel Sayısı* (2009), 17- 46.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Lugat*. 1. Cilt. Ankara: Aydın Kitabevi, 17. Baskı, 2000.
- Ekinci, Yusuf. *Ahilik*. Ankara: Sistem Ofset, 11. Baskı, 2011.
- Ertit, Volkan. *Sekülerleşme Teorisi*. Ankara: Liberte Yayınları, 2. Baskı, 2020.
- Darende, Ömer Faruk. "Sekülerleşme Teorisine Metaforik Yaklaşımlar" *Sekülerleşme Tartışmaları*. Ed. Mehmet Ali Kirman- Volkan Ertit. 49-70. Ankara: Kadim Yayınları. 1. Baskı, 2019.
- Göle, Nilüfer. *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Güler, İlhami. "Allah İnsan İlişkisinin Ahlaki Boyutu". *İslami Araştırmalar* 5/3 (1991), 194-207.
- Güner, Umut. *Tarihte Fütüvvet ve Ahilik*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2017.
- Hanefi, Hasan. *Türk Düşünce Hayatında Mâtürîdilik*. Ankara: Cedit Neşriyat, 2015.
- Hasanov, Behram. "Hafıza Zincirini Baypas Etmek, Türkiye'de Yeni İnanma ve Dindarlık Biçimleri". *Sekülerleşme Tartışmaları*. Ed. Mehmet Ali Kirman - Volkan Ertit. 219-238. Ankara: Kadim Yayınları, 2019.
- İmâm-ı Â'zam, Ebu Hanife. "el Âlim ve'l Mûteallim". *İmam A'zam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. 1-32. İstanbul: İFAV, 13. Basım, 2017.
- İmâm-ı Â'zam, Ebu Hanife. "Fıkhu'l- Ebsat". *İmam A'zam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. 34-52. İstanbul: İFAV, 13. Basım, 2017.
- Karaarslan, Faruk. "Dijitalleşen Din". *Post Seküler Din Halleri: Dinin Dijitalleşmesi*. Ed. Mete Çamdereli vd. 13-44. İstanbul: Köprü Yayıncılık, 2015.
- Karaarslan, Faruk. *Toplumsal Hafıza*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.

- Kirman, Mehmet Ali – Sarı, Hasan. “Post-Seküler Toplumda Anlam Arayışını ve Tasavvufu Yol Metaforu Üzerinden Okumak”. *Sekülerleşme Tartışmaları*. Ed. Mehmet Ali Kirman - Volkan Ertit. 197-218. Ankara: Kadim Yayınları, 2019.
- Stark, Rodney. “Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme”. *21. Yüzyılda Dinin Geleceği Kutsalın Dönüşü*. ed. Ali Köse. 60-99. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Köse, Ali. “Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye’de Din ve Modernleşme”. Erişim 09 Aralık 2020. <http://www.hazardernegi.org/wp-content/uploads/2013/01/sekulerlesme-teorileri-baglamnda%20trkiyede%20din-ve-modernlesme.pdf>
- Kurt, Abdurrahman. “Weber’ in İslâm Görüşü Üzerine Bir Değerlendirme”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 / (2010), 1-23.
- Kula, Tahsin - Erden, Müslime. “Varoluşsal Kaygı ve Din”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/2 (2017), 21-41.
- Lukmann, Thomas. *The Insible Religion: The Problem of Religionin The Modern Society*. London: Macmillian, 1967.
- Macit, Nadim. *Türk Milliyetçiliği Kültürel Akıl, İctihat ve Siyaset*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 3. Basım, 2018.
- El-Mâturîdî, Muhammed. *Kitabu-t Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu İstanbul: İsam Yayınları, 2002.
- El-Mâturîdî, Muhammed. *Te’vîlâtü’l- Kur’ân Tercümesi*. çev. Fadıl Ayğan. 2. Cilt. İstanbul: Çınar Basım, 2017.
- Moberg, David. “Subjective Measures of Spiritual Well-Being. Review of Religious Research”. *Review of Religious Research* 25/4 (1984), 351-364. <https://doi.org/10.2307/3511368>.
- Okumuş, Ejder. “Sosyolojik Okuma Yaklaşımı İle Ahmed Yesevî” . *Pir-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî*. Ed. Yüksel Salman. 323-349. Ankara: D.İ.B Yayınları, 2017.
- Okumuş, Ejder “ Toplumsal Değişme ve Din”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 8/30 (2009), 323-347.
- Onay, Hamdi. “İmâm-ı Azam Ebu Hanife’nin Yöntemi Üzerine”. *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 12/24 (Temmuz–Aralık 2019), 69-88.
- Özbolet, Abdullah. “Tüketim Bağlamında Dindarlığın Dönüşümü”. Erişim 01 Ocak 2021. <https://birikimdergisi.com/guncel/1127/tuketim-baglaminda-dindarligin>.
- Özen, Şükrü. “Mâturîdî” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 05 Şubat 2020 <https://islamsansiklopedisi.org.tr/Mâturîdî#2-kelama-dair-gorusleri>.
- Öztürk, Murat. “İslâmiyet’ten Önce Türklerin Din Anlayışı ve Gök Tanrı Dini”. *International Journal of History* 5/2 (2013), 327-347.
-

- Palabıyık, Adem. "Pierre Bourdieu Sosyolojisinde "Habitus", "Sermaye" ve "Alan" Üzerine". *Liberal Düşünce Dergisi* 62 (Ocak 2011), 1-21.
- Uyanık, Mevlüt.- Akyol, Aygün. *İslâm Ahlak Felsefesi*. Ankara: Elis Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Weber, Max. *Protestanlık ve Kapitalizmin Ruhu*. çev. Zeynep Gürata. Ankara: Ayraç Yayınları, 2008.
- Wilson, Robert Butler. *Sekülerleşmeye Klasik Yaklaşımlar* çev. Ali Bayer. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Yapıcı, Asım . "Yeni Bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi: Çukurova Üniversitesi Örneği". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 6 / 1 (March 2006): 66-116.
- Yapıcı, Asım . "Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinde Dinî Hayat: Meta-Analitik Bir Değerlendirme". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 12 / 2 (June 2012): 1-40.
- Yesevî, Hoca Ahmed. *Divanı Hikmet*. ed. Mustafa Tatçı, Ankara: Merkez Repro Basım, 2017.