

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Temmuz - Aralık 2019, Cilt: 22, Sayı: 56

ISSN: 1301-966-X

Tübitak/Ulakbim, TR Dizin tarafından dizinlenmekte olan
Dini Araştırmalar Dergisi, 31.10.2017 tarihinden itibaren
INDEX COPERNICUS INTERNATIONAL, ERIH PLUS,
PHILPAPERS: Bibliography of Philosophy,
BROWZINE Academic Journal Collections,
CROSSREF, İSAM Articles on Theology Database ile 11.11.2018
tarihinden itibaren ATLA Religion Uluslararası
indeksleri tarafından da dizinlenmektedir.



DİNİ ARAŞTIRMALAR

Cilt: 22 Sayı: 56
Temmuz - Aralık 2019
Altı ayda bir çıkar

Yayın Türü

Yaygın ve Süreli

Dizgi

Leyla TAŞKESEN

Baskı

Uzun Dijital Matbaacılık
Zübeyde Hanım Mah. İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı 48/48
06070 İskitler / ANKARA
Tel: (0312) 341 36 67

Basım Tarihi

Aralık 2019
ANKARA

Yönetim Yeri

Cihan Sk. No: 37/1 Sıhhiye/ANKARA

Yazışma Adresi

Dr. Fatma Çapcıoğlu
A.Ü. İlahiyat Fakültesi
Bahçelievler/ Ankara

İrtibat Telefonu

Mehmet Masatoğlu 0505 250 96 88
diniarastirmalar98@gmail.com
web: www.diniarastirmalar.com.tr
dergipark.gov.tr/da

Posta Çeki Hesabı

Şahin Kızılabdullah adına 5791754
Bahçelievler/ANKARA

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Hakemli Bilimsel Dergi

Altı ayda bir çıkar.

İmtiyaz Sahibi

Motif Yayıncılık Rek. Paz. ve Tic. Ltd. Şti. adına

Oğuzhan KUZUCU

Editör

Prof. Dr. Recai DOĞAN

Editörler Kurulu

Prof. Dr. Cemal TOSUN/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., Din Eğitimi ABD, Ankara, Türkiye
Prof. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., Tefsir ABD, Ankara, Türkiye
Prof. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., Dinler Tarihi ABD, Ankara, Türkiye
Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü,
Ankara, Türkiye, Prof. Dr. Kamil ÇAKIN/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., Hadis ABD, Ankara, Türkiye
Prof. Dr. Ş. Şule ERÇETİN/Hacettepe Üniv., Eğitim Fak., Eğitim Yönetimi ABD, Ankara, Türkiye
Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., Din Sosyolojisi ABD, Ankara, Türkiye
Doç. Dr. Yıldız KIZILABDULLAH/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., Din Eğitimi ABD, Ankara, Türkiye
Doç. Dr. Halide ASLAN/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Ankara,
Türkiye, Doç. Dr. Tuğrul YÜRÜK/Çukurova Üniv., İlahiyat Fak., Din Eğitimi ABD, Adana Türkiye
Doç. Dr. Rabiye ÇETİN/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., Kelam ABD, Ankara, Türkiye
Doç. Dr. Cemil KUTLUTÜRK/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., Dinler Tarihi ABD, Ankara, Türkiye
Dr. Carrie York AL-KARAM/University of Iowa, Department of International ABD, Ankara, Department of
Religious Studies, Iowa, US, Dr. Öğr. Üyesi Hüsamettin KARATAŞ/Fırat Üniv., İlahiyat Fak., Dinler
Tarihi ABD, Elazığ, Türkiye, Öğr. Gör. Dr. Fatma ÇAPCIOĞLU/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., Din
Eğitimi ABD, Ankara, Türkiye, Ar. Gör. Dr. Şahin KIZILABDULLAH/Ankara Üniv., İlahiyat
Fak., Dinler Tarihi ABD, Ankara, Türkiye, Ar. Gör. Dr. Fatma KENEVİR/Ankara Üniv., İlahiyat
Fak., Din Sosyolojisi ABD, Ankara, Türkiye, Dr. Emre ÜRER/Ankara Üniv., Tıp Fak., Çocuk Ergen
Psikiyatrisi ABD, Ankara, Türkiye, Ar. Gör. Vahdettin ŞİMŞEK/Kırıkkale Üniv., İslami İlimler Fak.,
Din Eğitimi, Kırıkkale, Türkiye, Ar. Gör. Mehmet Enis SERİNSU, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Bilimleri ABD, Ankara, Türkiye

Yazı İşleri Müdürü

Kaya KUZUCU

Danışmanlar Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman Küçük (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ahmet İnam (ODTÜ), Prof. Dr. Ali İsra Güngör
(Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ali Rafet Özkan (Kastamonu Üniv.), Prof. Dr. Asım Yapıcı (ASB Üniv.),
Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Durmuş Arık (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Harun Güngör
(Erciyes Üniv.), Prof. Dr. Hilmi Demir (Hitit Üniv.), Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur (Sütçü İmam Üniv.),
Prof. Dr. Kamil Çakin (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Kazım Sarıkavak (Hacı Bayram Veli Üniv.), Prof. Dr.
Kemal Polat (Amasya Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Katar (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Özdemir (Ankara
Üniv.), Prof. Dr. Mustafa Erdem (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Niyazi Akyüz (Ankara Üniv.), Prof. Dr.
Niyazi Usta (19 Mayıs Üniv.), Prof. Dr. Ömer Faruk Harman (İbn Haldun Üniv.), Prof. Dr. Ramazan
Buyrukçu (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Ramazan Uçar (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Sönmez
Kutlu (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Talat Sakallı (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Yunus Apaydın (Erciyes
Üniv.), Prof. Dr. İbrahim Maraş (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Yahya Michot "(Hartford Seminary Üniv.), Prof.
Dr. Hans-Georg Babke (Hildesheim Üniv.), Prof. Dr. Ebrahim Moosa (Notre Dome Üniv.), Prof. Dr. Martin
Thurner (Ludwig Maximilian Üniv.), Prof. Dr. M. Nazif Mohib Shahrani (Indiana Üniv.), Prof. Dr. John Hare
(Yale Üniv.), Prof. Dr. John Valk (New Brunswick Üniv.), Prof. Dr. Jules Janssens (Leuven Catholic Üniv.),
Prof. Dr. Frank Grifell (Yale Üniv.), Prof. Dr. Erdal Toprakçıyan (Tübingen Üniv.), Doç. Dr. Zuhdija Hasanović
(Sarajevo Üniv.), Doç. Dr. Yusuf Gökalp (Çukurova Üniv.), Dr. Öğr. Üyesi Cengiz Çuhadar (Kastamonu Üniv.),
Dr. Öğr. Üyesi Hakan Coşar (Kastamonu Üniv.), Doç. Dr. İbrahim Kaplan (Çukurova Üniv.), Dr. Öğr. Üyesi
Murat Gökalp (Fırat Üniv.), Dr. Öğr. Üyesi Önder Bilgin (Akdeniz Üniv.), Doç. Dr. Tuğrul Yürük (Çukurova
Üniv.)

Editör'den...

Dini Araştırmalar Dergisi olarak 22. Cilt 56. Sayı ile karşınızdayız. 56. Sayımız dokuz telif ve bir çeviri olmak üzere toplam on makale ve üç kitap tanıtımından oluşmaktadır. İlk makalemiz Kübra Türkmen ve Mualla Yıldız tarafından İngilizce olarak kaleme alınan "A Study of Multidimensional Submissiveness Scale" başlığını taşımaktadır. Makale günümüz şartlarına uygun bir boyun eğicilik ölçeği geliştirmeyi amaçlamaktadır. şahin Kızılabdullah, "Hristiyan Gelenekte Müzik: Amerikan Hristiyan Müziğinde Gospel Müzik, Bluz ve Caz Örneği" adlı makalesinde, Hristiyanlık ve Amerikan Hristiyanlığında müziğın durumu, gelişim ve değişim sürecini kısaca açıklamakta, Gospel Müziği, Bluz ve Caz türlerindeki dini kültürün izlerini örneklerle göstermeye çalışmaktadır. Havva Sinem Uğurlu ve Ayşe Çalal "Opinions of The Divinity Faculty Students on Religious Knowledge: A Case Study Of Ankara University Divinity Faculty" adlı makalelerinde İlahiyat fakültesi öğrencilerinin dini bilgiye bakış açıları üzerine nitel araştırma sonuçlarını paylaşmaktadırlar. Aslıhan Atik, "Çocukluk Dönemi Din Eğitime Bilimsel Temelli Bir Yaklaşım Denemesi" adlı makalesinde bilim temelli bir din eğitimi yaklaşımı üzerinde durmaktadır. "İslam Bahçeleri'nde Ayet ve Hadislerden Esintiler" adlı makalelerinde Nagehan Seven ve Murat Akten, İslam Bahçesi'nin karakteristik özellikleri ile ayet ve hadislerde geçen cennet unsurlarını karşılaştırmaktadır. Mehmet Masatoğlu ve Selahattin Özkan'ın "Viking ve Hint Mitolojilerinde Yılan İmgesi" adlı makaleleri, yılanın bir sembol, motif ya da karakter olarak mitolojideki anlamını Hint ve Viking örneklüğinde betimlemektedir. Muhittin İmıl, "Cumhuriyetin Milli Kimlik İnşası ve Dil Özelinde Dini Reformasyon Çabaları" adlı makalesi ile Cumhuriyet döneminin dini reformasyon çalışmalarını değerlendirmektedir. Feyza Nur Kaleci ve Bünyamin Solmaz ise "Din ve Kimlik: Çeşitli Değerışkenler Bağlamında Ergenler Üzerine Ampirik Bir Analiz" adlı makalelerinde, cinsiyet, sınıf düzeyi, okul türü, anne-baba eğitim durumu, sosyo-ekonomik düzey, aile dindarlık düzeyi ve namaz kılma durumu bağımsız değerışkenlerinin ergenlerin dini kimlik düzeyleri üzerindeki yordayıcı etkilerini ortaya koymaya çalışmaktadırlar. Kemalettin

Taş ve Betül Göksüçukur “Osmanlı Dönemi Batıcılık, İslamcılık Türkçülük Fikir Akımları ve Din” adlı makalelerinde Osmanlı modernleşme sürecinde din anlayışlarının oluşum sürecini değerlendirmektedir. Çeviri makalemiz Nevzat Gencer tarafından “Palyatif Bakımın Manevi Boyutuna Alternatif Bir Yaklaşım Olarak Ritüelleştirme: Bir Kavram Analizi” ismiyle İngilizceden dilimize aktarılmıştır. Bu makale, ritüelleştirilmiş uygulamaların palyatif bakım bağlamında, bakımın manevi boyutuna alan açma potansiyeline nasıl sahip olduğunu araştırmaktadır. Bu sayıda yer alan üç kitap tanıtımından biri diğer sayılarımızdaki tanıtımlarının bir devamı niteliğinde Burhan Baltacı’ya aittir. Baltacı, bu sayıda Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi 1206/3 numaralı eseri tanıtılmaktadır. Diğer kitap tanıtımlarında, Şahin Kızılabdullah, Bekir Zakir Çoban’a ait “Türk Papa, Papa John XXIII (Angello Giuseppe Roncalli)” adlı eseri; Meltem Yıldırım ise Matt Goldish’e ait “Sabetayist Ermişler” adlı eseri tanıtılmaktadırlar. 56. Sayımızda emeği geçen yazar, hakem ve tüm bilim insanlarına teşekkür ederiz. Bir başka sayımızda görüşmek dileğiyle...

Prof. Dr. Recai DOĞAN

İÇİNDEKİLER

285 • Kübra TÜRKMEN - Mualla YILDIZ

A STUDY OF MULTIDIMENSIONAL SUBMISSIVENESS SCALE

Çok Boyutlu Boyun Eğicilik Ölçeği Çalışması

307 • Şahin KIZILABDULLAH

HIRİSTİYAN GELENEKTE MÜZİK: AMERİKAN HİRİSTİYAN MÜZİĞİNDE
GOSPEL MÜZİK, BLUZ ve CAZ ÖRNEĞİ

*Music in Christian Tradition: Example of Gospel Music, Blues and Jazz in American
Christian Music*

327 • Havva Sinem UĞURLU - Ayşe ÇALAL

OPINIONS OF THE DIVINITY FACULTY STUDENTS ON RELIGIOUS KNOWLEDGE:
A CASE STUDY OF ANKARA UNIVERSITY DIVINITY FACULTY

*İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dini Bilgiye Bakışları: Ankara Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Örneği*

353 • Aslıhan ATİK

ÇOCUKLUK DÖNEMİ DİN EĞİTİMİNE BİLİMSEL TEMELLİ BİR YAKLAŞIM
DENEMESİ

A Scientific Approach to Religious Education in Childhood

371 • Nagehan SEVEN - Murat AKTEN

İSLAM BAHÇELERİ'NDE AYET VE HADİSLERDEN ESİNTİLER

Inspired by Verses and Hadiths in Islamic Gardens

391 • Mehmet MASATOĞLU - Selahattin ÖZKAN

VİKİNG VE HİNT MİTOLOJİLERİNDE YILAN İMGESİ

Serpent Image in Viking and Indian Mythology

409 • Muhittin İMİL

CUMHURİYETİN MİLLİ KİMLİK İNŞASI VE DİL ÖZELİNDE DİNİ REFORMASYON
ÇABALARI

*Republican National Identity Building and Religious Reformation Efforts in Terms of
Language*

429 • Feyza Nur KALECİ - Bünyamin SOLMAZ

DİN ve KİMLİK: ÇEŞİTLİ DEĞİŞKENLER BAĞLAMINDA ERGENLER ÜZERİNE
AMPİRİK BİR ANALİZ

Religion and Identity: An Ampiric Analysis on Adolescents in the Context of Various Variables

463 • Kemaleddin TAŞ - Betül GÖKSÜÇUKUR

OSMANLI DÖNEMİ BATICILIK, İSLAMCILIK TÜRKÇÜLÜK FİKİR AKIMLARI
VE DİN

Ottoman Period Westernism, Islamism, Turkism Idea Trends and Religion

**489 • Kim van der Weegen, Martin Hoondert, Madeleine Timmermann, Agnes van der
Heider - Çev. Nevzat GENCER**

ÇEVİRİ

PALYATİF BAKIMIN MANEVİ BOYUTUNA ALTERNATİF BİR YAKLAŞIM OLARAK
RİTÜELLEŞTİRME: BİR KAVRAM ANALİZİ

Ritualization as Alternative Approach to the Spiritual Dimension of Palliative Care:
A Concept Analysis

503 • Burhan BALTACI

KİTAP TANITIMI

Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi 1206/3 Numarada Kayıtlı El Yazması Eser

507 • Şahin KIZILABDULLAH

KİTAP TANITIMI

Türk Papa, Papa John XXIII (Angello Giuseppe Roncalli)

511 • Meltem YILDIRIM

KİTAP TANITIMI

Sabetayist Ermişler

A STUDY OF MULTIDIMENSIONAL SUBMISSIVENESS SCALE

Kübra TÜRKMEN* - Mualla YILDIZ**

Abstract

Submissive behaviour refers to individuals' changing their value judgments, their thoughts and their views in the direction that the authority directs to. Submissive Behavior Scale (SBS) was developed by Gilbert et al. in 1991 and was finalized in 1994 (1994: 295-306). When the scale was formed, the studies of Buss and Claik (1986) on submissive behaviours were used. The scale was adapted to Turkish by Nesrin H. Şahin and Nail Şahin in 1992. The scale, which is in the form of a questionnaire, can be administered to adolescents and adults individually or collectively. The aim of this study is to develop a new scale that can be used to assess the submissive attitude of today. In this framework, depending on the intensities (frequency of behaviours) resulting from the data to be obtained, the dimensions of the submissive attitude will be identified. It was planned to determine which elements in individuals' submission levels played a major role through this scale. First, exploratory factor analysis was used to describe subscales and a four-dimensional scale ($N_1=368$) was developed. Four factors explained 52.82% of the total variance. Then the scale was applied to another sample ($N_2=457$) for confirmatory

* PhD Student, YÖK100/2000 Researcher, Ankara University, Department of Psychology of Religion, Ankara, Turkey. kturkmen@ankara.edu.tr / kubraaslanturkmen@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5970-0552

** Assistant Professor, Ankara University, Department of Psychology of Religion, Ankara, Turkey. muallayildiz@ankara.edu.tr / muallayildiz@gmail.com
ORCID: 0000-0003-2544-062X

factor analysis. The χ^2 score was 266.49 (df= 98) with the χ^2/df ratio having a value of 2.72. The goodness of fit indexes are CFI=0.93; GFI=0.93; NFI=0.90; RMSEA=0.061. These values indicate that the four-factor structure of the scale have a reasonably satisfactory goodness of fit. A significant and positive correlation between Multidimensional Submissiveness Scale and Submissive Behaviour Scale was observed. Finally, it was found that Multidimensional Submissiveness Scale is a reliable and valid measure and can be a helpful measure for the researcher to understand submissive behaviours.

Keywords: Submission, Submissive Behaviour, Submissiveness Scale, Blindly Obedient, Destructive Orders.

Öz

Çok Boyutlu Boyun Eğicilik Ölçeği Çalışması

Otorite olarak bilinen bir kişinin verdiği emre karşılık olarak, bir davranışın yerine getirilmesine boyun eğicilik denir. Boyun eğicilik daha çok, bireyin değer yargılarını ve düşüncelerini otoritenin beklentisi doğrultusunda değiştirmesi olarak kullanılır. Fakat bu durum, kişinin bu davranışı benimsediğinin değil; yalnızca otoritenin beklentilerine uygun davrandığının bir göstergesidir. Bu çalışma ile günümüz şartlarına uygun bir boyun eğicilik ölçeği geliştirmek amaçlanmıştır. İlk uygulama sonrası açıklayıcı faktör analizi yapılarak ($N_1=368$) alt ölçeklerin belirlenmesi yoluna gidilmiş ve dört boyutlu bir ölçek ortaya konulmuştur. Bu dört boyutlu ölçeğin açıklayabildiği toplam varyans %52,82 olarak belirlenmiştir. Ardından ölçek doğrulayıcı faktör analizi için bir diğer örneklem ($N_2=457$) üzerinde uygulanmıştır. χ^2 değeri 266.49 (df= 98), χ^2/df oranı için 2.72 değeri bulunmuştur. Uyum indekslerine bakıldığında CFI=0.93; GFI=0.93; NFI=0.90; RMSEA=0.061'dir. Bu değerler göz önüne alınarak Çok Boyutlu Boyun Eğicilik Ölçeği'nin, boyun eğici tutumu ölçmede yeterli olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Boyun Eğicilik, Boyun Eğici Davranış, Boyun Eğicilik Ölçeği, Körü Körüne İtaat, Yıkıcı Emirler.

Summary

“Submissiveness is a tendency to comply with the wishes or obey the orders of others” (APA 2018). At their lives, people are expected to submit to their parents, teachers, social environments, bosses and elders. The conditions in which individuals have been raised, their socio-cultural environment, economic conditions and psychological conditions have been discussed in

relation to the submissive attitude. Many factors are argued to be influential in explaining submission, such as the need for an individual to be loved and accepted by the group, his/her being very confident in the people s/he thinks are more knowledgeable than herself/himself, his/her fear of exclusion and being scoffed at, his having low self-esteem, and his belonging to a collectivist cultural background (Sakallı 2001: 74-80).

First time Gilbert et al. in 1991 developed Submissive Behaviour Scale (SBS) to explain submissive attitude and finalized it in 1994 (1994: 295-306). When the scale was formed, the studies of Buss and Claik (1986) on submissive behaviours were used very often. This scale examining the submissive social behaviours related to depression consists of 16 items. The scale was adapted to Turkish by Nesrin H. Şahin and Nail Şahin in 1992. Many Turkish researchers used this scale for long years (See. Tuzcuoğlu and Korkmaz 2001; Hünler and Gençöz 2003; Kaya et al. 2004; Kabasakal 2007; Özkan and Özen 2008; Kızıldağ 2009). In these studies, different characteristics of the submission phenomenon have been measured in a single dimension.

Therefore, this study aimed to bring about a new multi-dimensional scale and use it to measure submissive behaviour of Turkish young adults and differentiate itself within the literature through this aspect. This study sample ($n_1=368$, $n_2=457$) consists of 18–35 years old people from Ankara. Survey is applied nearly in one year from 2018 April to 2019 May. The purposive sampling method was used in this study. This scale employed five-point Likert-type responses. The results of the study were analysed using the SPSS 20.0 software program.

At the first step, exploratory factor analysis and Principal Component Analysis (PCA) were used to determine the factors. According to the results of Table 2, the scale has 4 factors with given values larger than 1. The first factor explained 22.46% of the total variance; the second factor explained 12.90% of the total variance; the third factor explained 9.78% of the total variance and the fourth factor explained 7.67% of the total variance. These four factors cumulatively explained 52.82% of the total variance. The Scree plot graph in Figure 1. also highlights the same four factors. It can be seen that the Four-Dimensional Submissive Attitude Scale had four factors. The factor loading values of items in Four-Dimensional Submissive Attitude Scale are presented in Table 3.

At the second step, confirmatory factor analysis is also used to verify four-factor structure of Four-Dimensional Submissive Attitude Scale. The

scale is applied to 457 people for confirmatory factor analysis. The goodness of fit indexes obtained is showed in Table 4. It is seen (in Table 4) that indexes of goodness of fit are in line with the ranges suggested in the literature. The statistic χ^2 is 266.49 (DF= 98) with the χ^2/df ratio having a value of 2.72; less than 3, which indicates an acceptable fit. The goodness fit indexes are CFI=0.93; GFI=0.93; NFI=0.90; RMSEA=0.061. As far as the first three index values are concerned, values above 0.90 and 0.95 are considered good and excellent fits for the model, respectively. In addition, RMSEA value is also below the recommended level of 0.08. These values indicated that the four factor structure of the scale had a satisfactory goodness of fit. Furthermore, when Figure 2 is examined, it is seen that factor loadings of the items varied between 0.24 and 0.85. It is expected in the literature that the factor loading values are higher than 0.30; but item 16 had a factor loading value of 0.24. However, it can be said that the four-factor structure is consistent with the data considering that the goodness of fit indexes are acceptable.

At the third step, validity and reliability are checked. A significant and positive correlation between Four-Dimensional Submissive Attitude Scale and Submissive Behaviour Scale was observed. Results are presented in Table 5. To ensure reliability, internal consistency of the scale is computed by Cronbach alpha. It is 0.76 for the Four-Dimensional Submissive Attitude Scale. Cronbach alpha for the first factor (Political Leader) is 0.67; Cronbach alpha for the second factor (Spiritual Leader) is 0.72; Cronbach alpha for the third factor (Social Media) is 0.77 and Cronbach alpha for the fourth factor (Close Friend) is 0.76. As a result Four-Dimensional Submissive Attitude Scale is a reliable and valid measure and can be a helpful measure for the researcher to understand submissive behaviours.

Introduction

From birth, individuals grow up by learning that they must submit to authority figures they encounter. Throughout their lives, they are expected to submit to their parents, teachers, social environments, bosses and elders. These attitudes can sometimes determine social relationships within the context of respect. The conditions in which individuals have been raised, their socio-cultural environment, economic conditions and psychological conditions have been discussed in relation to the submissive attitude. However, due to the changing social conditions, submission manifests itself in different environments and forms. It is necessary to determine and examine the new

dimensions into which this attitude has evolved. According to Milgram (1963: 372), submission is a behaviour that is performed easily and frequently and can be seen in any dimension of social life.

1. The Dimensions of Submissiveness

“Submissiveness is a tendency to comply with the wishes or obey the orders of others” (APA 2018) Submissive attitudes are shaped by the individual’s thoughts, value structure and opinions. Although what is generally meant is the behavioural changes determined by the wishes of the authority, it is not necessary for the person having the submissive attitude to embrace his actions. What is important is to act in accordance with the existing authority (Sayar 2012: 82).

Submissive behaviour refers to individuals’ changing their value judgments, their thoughts and their views in the direction that the authority directs to. This does not mean that the individual has adopted that behaviour. With his submission, the individual would fulfill only the expectations of the authority. When a person who submits to an authority figure does actions that will harm others even though s/he does not want to harm them, s/he only thinks s/he is doing what he has been told (Sayar 2012: 82-84).

There can be many psychological, sociological, experiential and traditional reasons for being dominated by an authority and behave in accordance with his/her orders. Many factors are argued to be influential in explaining submission, such as the need for an individual to be loved and accepted by the group, his/her being very confident in the people s/he thinks are more knowledgeable than herself/himself, his/her fear of exclusion and being scoffed at, his having low self-esteem, and his belonging to a collectivist cultural background (Sakallı 2001: 74-80).

1.1. Individual Dimension of Submissiveness

Adler examines the causes of submission originating from the individual by dividing individuals into two, those who submit and those who subjugate. Adler says that the person who submits lives according to the rules and laws imposed by others, and the person who subjugates emerges in situations where there is a need for management. To him, the extremes of both types of people are harmful to society. According to Adler, the person with a tendency to submit is a human being who lives in accordance with the rules imposed by others

and who has a sense of servitude. It is possible to recognize such individuals from their appearance. They are such people who are a bit hunchbacked, ready to bend their waist, and who stand by to accept what others facing them say and to do whatever is wanted (Adler 1997: 212-215).

The study of Gilbert and Allan (1994: 295-306) revealed that social comparisons were associated with submissive behaviours and entrepreneurial behaviours, which had a strong relationship with neuroticism and introversion. In fact, submissive behaviour was not directly the opposite of entrepreneurship, and there was a strong positive relationship between submissive behaviour and neuroticism ($p < .001$, $r = .45$) in mental health workers ($N = 75$). While neuroticism was mainly associated with anxiety and depression at the time when the study was conducted, it was also important in terms of psychological health to understand that neuroticism was related to submission. Moreover, individuals who exhibit submissive attitudes were found to be unable to express their negative feelings.

1.2. Social Dimension of Submissiveness

Although submission leads to problems in close relations, what is more dangerous is the fact that the person is blind obedient to a strong leader, takes no responsibility for what he does and makes himself a tool (Ent et al. 2014: 574-586). Milgram (1963) conducted an experiment at Yale University in 1963 to observe how much and to what extent individuals submitted to authority and how they performed tasks that violated their own conscience in this process. In his experiment, Milgram used what had happened in Nazi Germany as a setting to understand inhumane actions. This experiment has been very important as it measured how much ordinary people could submit to destructive orders under laboratory conditions (Milgram 1963: 371-378).

During the experiment, it was first explained that the relationship between punishment and learning would be measured, and the participants who volunteered were invited to the university. The experiment consisted of three individuals, the teacher (a participant), the student (a collaborator involved in the experiment) and the researcher (a collaborator involved in the experiment). The participant who participated as a teacher was unaware of the setup. The teacher and the student were placed in two separate rooms where they could communicate but could not see each other. The experiment went on as follows: The student was repeatedly asked some questions, and for each wrong answer, the teacher was asked to apply to the student an electric shock, which would gradually increase (from 15 volts to 450 volts). In front of the

teacher, there were buttons that started with a mild shock (15 volts) and ended with a severely dangerous shock (450 volts). From among 40 people who participated in the study as a teacher (aged 20–50 years), 26 people agreed to apply electricity up to 450 volts. Only 14 people refused to continue after 300 volts (Milgram 1963: 371-378).

What was the most surprising in the experiment was that although the people knew that they would not be subject to any material loss due to their withdrawal from this experiment and they showed signs of stress such as sweating, biting lips, digging nails into the flesh during the experiment, no one withdrew until 300 volts. Despite the facts that the person in the researcher role was wearing a uniform, he explained that the electricity would hurt the student but would not permanently harm him, and the Yale University was trustworthy as an institution supported the implementation of the orders by the people (Milgram 1963: 371-378), the fact that 300 volts would harm a living thing was something that any adult could know.

As far as the social causes of submission are considered, the relationships in the cultural environment where individuals grow up attract more attention. The tendency of obedience is higher in societies with cooperatively low economic development. Studies in different countries have shown that the socio-cultural and economic structure of communities influence their predisposition to submission (Kağıtçıbaşı 1981; 2017). From their childhood, people grow up by learning that they must submit to some authorities due to the elements of their culture, depending on their social needs. The title of the authority figure, the symbolic clothes s/he wears and the power s/he possesses come to the forefront as some of the main factors influencing the submission to authority (Sakallı 2016: 64-66).

Studies have highlighted that people have learned to submit to the orders of authority figures such as outstanding religious leaders, military commanders, doctors, scientists or parents in society (See Milgram 1963 and Zimbardo 1971). People tend to submit, because they learn to obey orders in the workplace, traffic or other social environments. When the authority figure is physically together with the individual, s/he exhibits more submissive behaviour in fulfilling the orders given by the authority. In fact, submission is linked to personal actions that the person carries out for his political goals, because people depend on the system in the environment where they live (Milgram 1963: 371). An individual's relationship with the authorities in society has a central place in understanding the submissive attitude.

In addition to the dominant authorities in society, marginal and rebellious groups also need submissive people more. Virtually all mass movements need people to blindly have faith and loyalty, and they want to be accompanied by submissive to reach their overarching goals. It would be easier to develop this kind of attitude in a group of standardized people with similar worldviews (Hoffer 2011: 7-10).

1.3. Political Dimension of Submissiveness

The events that disrupt the social order also have an aspect that promotes the submissive attitude. Especially if individuals are feeling threatened by another individual or group, they get confused, and they might submit to the leader who has devastating tendencies. It is known that political and religious leaders in history have had people believe that they had been threatened by the enemy, creating in their followers a subjective sense of resistance arising from hostility and using it (Fromm 2015: 20-21). According to Volkan (2017: 12), people focus more on the “traffic” to the public from the leader during the periods of crisis or terror. This is because the public seeks a savior to protect itself, its personal identity and its large group identity. Leaders can exaggerate the crowds’ need for finding enemies and allies. Some leaders cannot distinguish the point where the real threat of people ends and their threat fantasy begins. If the fundamental trust of members of a group is shaken, people are deviated from the target, and the fundamental trust is replaced by blind trust.

If a society is intimidated and disturbed, it may be a matter of a few years or even a few decades until the impact of disturbance is overcome. If a community experiences disturbance, the second and third generation that comes after them also shares this tragedy. New generations may also be poisoned by the transfer of selected disturbance from generation to generation, and by children’s listening to and imitating their elders (Volkan 2017: 12).

1.4. Cultural Dimension of Submissiveness

Cultural reasons and traditional structure are also associated with submissive behaviours. They are dominant in interpersonal relationships in Eastern culture more so than in Western culture. In a country, dominated predominantly by Eastern culture, it was understood that the concept of submission was confused with the concept of respect. For example, parents are observed to expect submissive behaviours under the name of respect from

their children, rulers from the ruled, teachers from their students, and elders from the younger ones. The individual considers himself/herself less valuable in interpersonal relationships where submissive behaviour is dominant. In such a case, the individual is not free. The individual does not have the right to speak, and does not need to be creative or productive, either. The only thing s/he has to do is to follow orders and fulfill what s/he is told (Yıldırım and Ergene 2003: 224-234).

1.5. Religious Dimension of Submissiveness

When the relationship of submission to faith is examined, the fact that faith directs people to act collectively and serve a common purpose is prominent. Depending on the development of rational thinking in modern societies, it has been predicted that individuals will be less inclined to irrational beliefs in both religious and secular groups. However, in recent years, the submissive attitudes towards the rules of the people, especially the group leaders and the structure found in the New Religious Movements emerging in Western societies have resulted in tragic consequences. For example, in the event that occurred in 1978, the mass suicide a total of 918 members, including 276 children, of the People's Temple cult led by Jim Jones had a broad repercussion on the public worldwide. In another case, examples of suicides in the 1990s committed by people in different countries belonging to the Solar Temple group - formed by people from the educated middle or upper classes of the community, believing that they would find life again in another star - show the extent of the dimensions of the blind belief in different groups. It is possible to come across such structures that show similar characteristics in both Western and Eastern societies. These types of structures, also known as suicide cults, is affecting a considerable number of people throughout the world, and in almost all of them, their members' blind submission leads to devastating consequences (Köse 2014: 53-54).

The studies that have been conducted to determine the components of individuals' submissive behaviour include but are not limited to Cattell 1989; Gilbert and Allan 1994; Tuzcuoğlu and Korkmaz 2001; Hünler and Gençöz 2003; Kaya et al. 2004; Kabasakal 2007; Özkan and Özen 2008; Kızıldağ 2009; Koç et al. 2010; Tümkeya 2011; Aysoy 2012; Sayar 2012; Baştuğ et al. 2014; Altınsoy 2016; Gülep 2017. In these studies, different characteristics of the submission phenomenon have been measured in a single dimension. The studies carried out after Gilbert and Allen's study in this area were inspired

by the scale employed in it. Therefore, this study aimed to bring about a new multi-dimensional scale and use it to measure submissive behaviour of Turkish young adults and differentiate itself within the literature through this aspect.

2. The Significance of Research

Although there are many studies in which submissive behaviours are studied in different social groups, there is no comprehensive study carried out in Turkey that reveals the fundamental dimensions of this behaviour and determines the variables that these dimensions depend on. The study to be done in this context is believed to provide an important contribution by filling the gap in the relevant literature. Moreover, apart from a scale that has examined the submissive social behaviours associated with depression (See. Savaşır and Şahin 1997: 100-103), there is no scale that directly determines the level of submission. For this reason, the scale to be obtained in the study is expected to be used by researchers in different disciplines.

The data to be obtained within the scope of this study are thought to be a source of an objective assessment of the submissive attitudes and the problems faced by the youth.

3. METHOD

3.1. Research Design

The study sample consists of 18–35 years old people from Ankara. Survey is applied between 2018 April and 2019 May. The purposive sampling method was employed in the study. In purposive sampling, the richest cases are selected and included in the study in line with the research goal. Therefore, in the context of the research goal, information rich situations are selected to be able to carry out an in-depth investigation (Büyüköztürk 2009: 89). In this sampling type, the researcher determines the participants in the research population, not randomly, but according to certain features and their own decisions (Böke 2011: 125).

3.2. Data Collection Instrument

Submissive Behavior Scale (SBS) was developed by Gilbert et al. in 1991 and was finalized in 1994 (1994: 295-306). When the scale was formed, the studies of Buss and Claik (1986) on submissive behaviours were used.

Moreover, an attempt was made to ensure that the items of this scale did not contain emotional elements and contained only social submissive behaviours. This scale examining the submissive social behaviours related to depression consists of 16 items. The scale was adapted to Turkish by Nesrin H. Şahin and Nail Şahin in 1992. The scale, which is in the form of a questionnaire, can be administered to adolescents and adults individually or collectively. In each item, the person is asked how well the behaviours mentioned define the person. Participants are asked to give their answers according to the following options: “Does not define me at all,” “Defines me a little,” “Somewhat defines me,” “Defines me well,” and “Defines me very well”. The items are evaluated in accordance with the 5-point Likert-type scoring ranging from 1 to 5. One can score a minimum of 16 points and a maximum of 80 points on the scale. High scores point to more submissive behaviour. In terms of the reliability of the scale, the internal consistency (Cronbach’s Alpha) was found to be .74. In terms of the validity of the scale, its correlations with the Beck Depression Inventory and the Sociopathy Scale were found to be .32 and .36, respectively. Moreover, in the regression analysis to predict depression, this scale was found to better predict depression than other scales (Savaşır and Şahin 1997: 11, 100-103).

In addition, a review of the literature on submissive behaviour was conducted when forming the scale items (Savaşır and Şahin 1997; Güntüç 2009; Pirçek 2015; Şahin and Yağcı 2017). Following that, some of the items were formed in line with the information obtained from the literature. Moreover, current news providers, some forum sites and content on social media (Facebook, Twitter) were also taken into consideration when creating portions of the scale items.

This scale employed five-point Likert-type responses. Here, the extent to which a statement given to the participant is appropriate will be assessed on the basis of the following statements: (1) Does not define me at all , (2) Defines me a little, (3) Somewhat defines me, (4) Defines me well and (5) Defines me very well. The survey was administered to adults who are literate and over the age of 18.

3.3. Data Analysis

The results of the study were analysed using the SPSS 20.0 software program. In this study, exploratory factor analysis and Principal Component Analysis (PCA) were used to obtain the factors. “Principal component

analysis and factor analysis are statistical techniques applied to a single set of variables where the researcher is interested in discovering which variables in the set form coherent subsets that are relatively independent of one another” (Tabachnick & Fidell 1996: 635). The purpose in this method is to reduce the number of variables and classify the variables.

When assessing the suitability of the data set for factor analysis, a correlation matrix was formed for all variables used in the analysis, the Bartlett test of sphericity is run, and the Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) sample adequacy criterion was determined. Finally, Eigenvalues and the Scree test graph was examined when forming the factors (Kalaycı 2010: 322). Regression analysis was performed to identify the factors predicting submissive behaviors.

The level of concordance between the Submissive Behavior Scale (SBS) and the Multidimensional Submissiveness Scale reveals the correlation value in order to check the criterion-related validity.

RESULTS

Step 1: Exploratory Factor Analysis

The results of Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) and Bartlett Sphericity Test are examined in order to see whether the sample size reaches a sufficient number, and the results are presented in Table 1.

Table 1: The Results of Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) and Bartlett Sphericity Test

Kaiser-Meyer-Olkin Test (KMO)		0.765
	Chi-Square	1239.656
Bartlett's Test of Sphericity	df	120
	p	0.000

The KMO value of the Multidimensional Submissiveness Scale that is applied to 368 people is 0.765. This value showed that factor analysis can be done. Since the Bartlett Sphericity test result is statistically significant ($p < 0.05$), it could be said that sample size is sufficient for analysis.

As a result of exploratory factor analysis, proportion of variance explained and eigenvalues are presented in Table 2.

Table 2: Percentage of Variance Explained and Eigenvalues Related to Factors

	Initial Eigenvalues			Extraction Sums of Squared Loadings
	Eigenvalues	Percentage of variance	Cumulative Percentage of variance	Eigenvalues
1	3.594	22.460	22.460	2.541
2	2.065	12.904	35.364	2.267
3	1.565	9.784	45.148	1.891
4	1.227	7.669	52.817	1.751
5	0.912	5.702	58.518	
6	0.866	5.415	63.934	
7	0.800	4.999	68.932	
8	0.739	4.622	73.554	
9	0.726	4.536	78.090	
10	0.676	4.225	82.315	
11	0.626	3.911	86.226	
12	0.512	3.202	89.428	
13	0.496	3.100	92.528	
14	0.463	2.893	95.421	
15	0.384	2.399	97.820	
16	0.349	2.180	100.000	

According to the results of Table 2, the scale has 4 factors with eigenvalues larger than 1. The first factor explained 22.46% of the total variance; the second factor explained 12.90% of the total variance; the third factor explained 9.78% of the total variance and the fourth factor explained 7.67% of the total variance. These four factors cumulatively explained 52.82% of the total variance. This value means that the explained variance could be measured in specified factors. The Scree plot graph also highlights the same four factors. The Scree plot is shown in Figure 1. The Scree plot showed that the graph becomes flat after the fourth factor. As a result, it can be seen that the Multidimensional Submissiveness Scale had four factors.

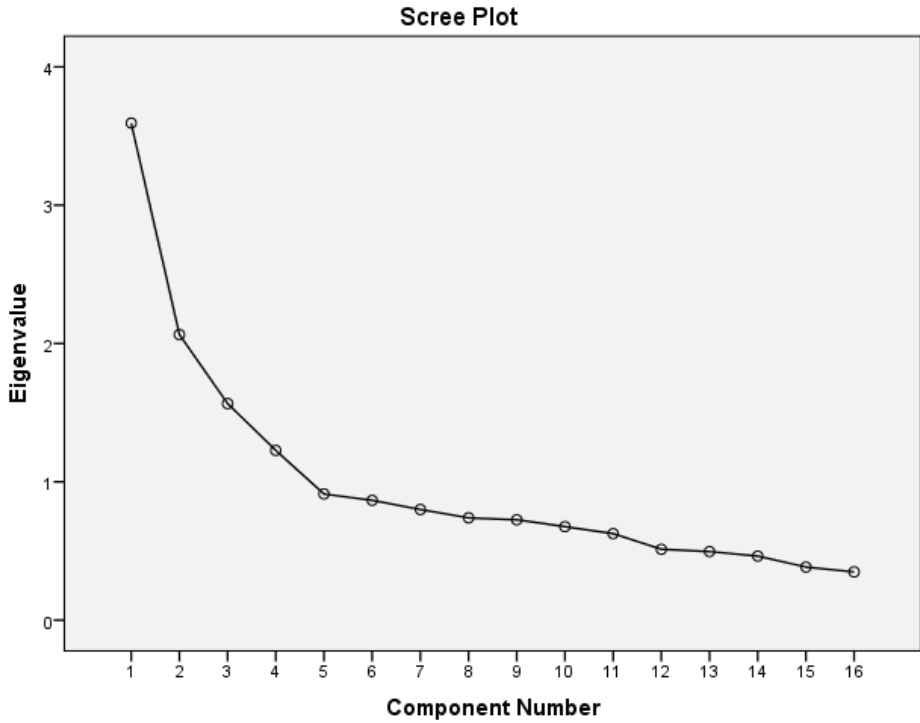


Figure 1: Scree plot

The factor loading values of items in Multidimensional Submissiveness Scale are presented in Table 3.

Table 3: The Factor Loading Values of Items in Multidimensional Submissiveness Scale

		Factors			
		Political Leader	Spiritual Leader	Social Media	Close Friend
1	I admire a political leader.	0.737			
2	I would keep voting for the political leader whose thoughts I embrace even if I do not like his or her policies.	0.543			
3	I seriously take the call of a political leader I trust.	0.719			
4	I would advocate against others what the political leader I like says even if I do not embrace some of his or her views.	0.685			
5	I would embrace the opinions of the person I accept as a political leader.	0.778			
6	It makes me comfortable to be under the control of a living spiritual leader.		0.770		
7	I would have difficulty making important decisions in my life, if there was not a spiritual leader I consult with.		0.701		
8	I strictly fulfill the wishes of the religious group I am a member of.		0.634		
9	It gives me confidence to be a member of a religious group.		0.767		
10	The people that I follow on social media influence me a lot.			0.698	
11	The comments of the social media influencers I follow on any topic can change my thoughts on that topic.			0.633	
12	Social media influencers affect my style of clothing.			0.669	
13	I do not like my connection with social media to be cut off.			0.548	
14	When I disagree with my friends, I hide it.				0.683
15	If the majority of my friends have adopted the same opinion on one subject, I would not share my opposing thoughts.				0.669
16	I am happy to be different.				0.665

When Table 3 is examined, it is seen that the first factor is composed of five items with factor loadings ranging from 0.54 to 0.79. The second factor is composed of four items with factor loadings ranging from 0.63 to 0.77. The third factor is composed of four items with factor loadings ranging from 0.55 to 0.70. The fourth factor is composed of three items with factor loadings ranging from 0.67 to 0.68. The first factor is called “Political Leader”; the second factor is called “Spiritual Leader” the third factor is called “Social Media” and the fourth factor is called “Close Friend”.

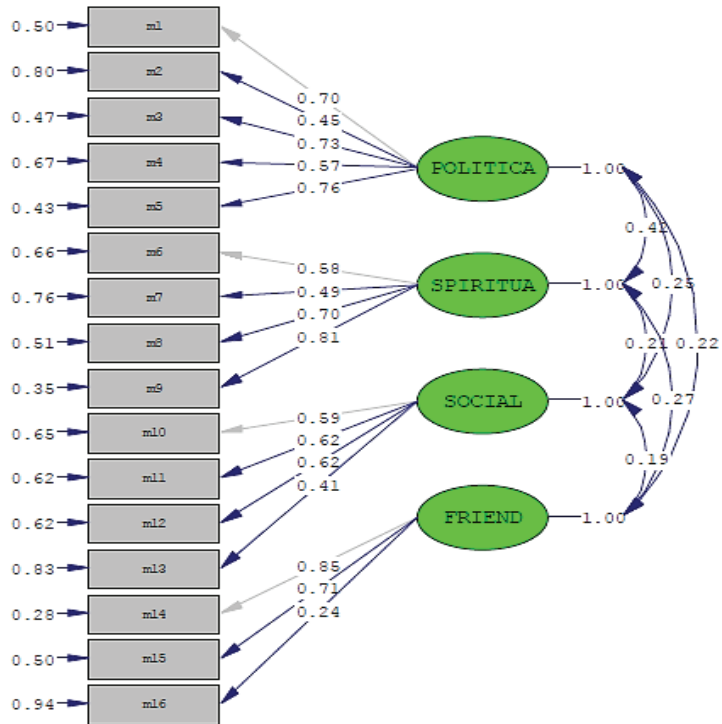
Step 2: Confirmatory Factor Analysis

Confirmatory factor analysis is also used to verify four-factor structure of Multidimensional Submissiveness Scale. The scale is applied to 457 people for confirmatory factor analysis. The goodness of fit indexes obtained are showed in Table 4.

Table 4: Results of Goodness-of-Fit Test for Confirmatory Factor Analysis

Model	χ^2	χ^2/df	p	CFI	GFI	NFI	RMSEA
Perceived value	266.49	2.72	0.000	0.93	0.93	0.90	0.061
Recommended value		$\chi^2/df \leq 3$		≥ 0.90	≥ 0.90	≥ 0.90	≤ 0.080

When Table 4 is examined, it is seen that indexes of goodness of fit are in line with the ranges suggested in the literature. The statistic χ^2 is 266.49 (df= 98) with the χ^2/df ratio having a value of 2.72; less than 3, which indicates an acceptable fit. The goodness fit indexes are CFI=0.93; GFI=0.93; NFI=0.90; RMSEA=0.061. As far as the first three index values are concerned, values above 0.90 and 0.95 are considered good and excellent fits for the model, respectively. In addition, RMSEA value is also below the recommended level of 0.08. These values indicated that the four factor structure of the scale had a satisfactory goodness of fit. Furthermore, when Figure 2 is examined, it is seen that factor loadings of the items varied between 0.24 and 0.85. It is expected in the literature that the factor loading values are higher than 0.30; but item 16 had a factor loading value of 0.24. However, it can be said that the four-factor structure is consistent with the data considering that the goodness of fit indexes are acceptable.



Chi-Square=266.49, df=98, P-value=0.00000, RMSEA=0.061

Figure 2: Standardized solution of the first order confirmatory factor analysis of Multidimensional Submissiveness Scale

Step 3: Criterion-related validity and reliability

Correlations between Multidimensional Submissiveness Scale and Submissive Behaviour Scale (SBS) is computed for criterion-related validity. Results are presented in Table 5.

Table 5: Correlations between Multidimensional Submissiveness Scale and Submissive Behaviour Scale

		Multidimensional Submissiveness Scale			
		Political Leader	Spiritual Leader	Social Media	Close Friend
Submissive Behaviour Scale (SBS)	r	0.172**	0.216**	0.097*	0.351**
	p	0.000	0.000	0.038	0.000
	n	457	457	457	457

**p<0.01; *p<0.05

When Table 5 is examined, it is seen that the correlation between SBS and Political Leader is positively low and statistically significant ($r = 0.172$; $p < 0.01$). It can also be seen that the correlation between SBS and Spiritual Leader is positively low and statistically significant ($r = 0.216$; $p < 0.01$). The correlation between SBS and Social Media is positively low and statistically significant ($r = 0.097$; $p < 0.05$). The correlation between SBS and Close Friend is positively moderate and statistically significant ($r = 0.351$; $p < 0.01$).

For reliability studies, internal consistency of the scale is computed by Cronbach alpha. It is 0.76 for the Multidimensional Submissiveness Scale. Cronbach alpha for the first factor (Political Leader) is 0.67; Cronbach alpha for the second factor (Spiritual Leader) is 0.72; Cronbach alpha for the third factor (Social Media) is 0.77 and Cronbach alpha for the fourth factor (Close Friend) is 0.76.

These values indicated that the four-factor structure of the scale had a reasonably satisfactory goodness of fit as Cronbach alpha values over 0.7 are generally considered to be acceptable in the literature (Green and Salkind 2012: 339).

Discussion

Conditions such as the following can lead the individual to submit to a group: Being in search of excitement, self-dissatisfaction, misconceptions about what one has experienced, inability to adapt to social life, being unemployed, being overly ambitious, being in adolescence, feeling guilty and sinful, having no satisfactory purpose in life, and having physical and mental disabilities as well as weaknesses. Individuals who do not like themselves, who do not care for themselves and who think they are sinful find themselves a shelter to get rid of their personal characteristics and individual feelings of inadequacy when they submit to a group (Hoffer 2011: 42, 45, 51). However, it is not surprising that such individuals who have a problem with themselves and with adaptation to society are involved in a group that performs destructive actions. By looking at the studies of both sociologists and psychologists on disadvantaged groups, it is understandable that those who came from such a group get involved in destructive actions (Volkan 2017: 13).

However, what is hard to understand is the possibility that ordinary people can easily perform destructive actions. Milgram's (1963: 371-378) study has proven that someone without a certain disadvantage could perform monstrous acts even without explicitly benefiting from them, invalidating many presuppositions at the time of the experiment.

Today, the fact that a game played on the Internet can direct a young person to perform destructive actions, and even to cause self-destruction and that the person can join the destructive actions of religious and spiritual groups that appear peaceful in society is something that keeps surprising the society. To understand all such surprising situations, submissive attitudes need to be understood well. It is aimed through this scale to support researchers investigating the factors associated with submission.

As a result, Multidimensional Submissiveness Scale is a reliable and valid measure and it can be a helpful measure for the researchers to understand submissive behaviours. Social services professionals can use this scale so as to understand the disadvantages of the youth and customize their trainings in line with the needs revealed through the scale.

References

- Altunışık, R., Çoşkun, R., Bayraktaroğlu, S. and Yıldırım, E. (2005). Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri - Spss Uygulamalı. Sakarya: Sakarya Kitabevi.
- Atik, G., Özmen, O. and Kemer, G. (2012). "Bullying and submissive behavior". Ankara University, Journal of Faculty of Educational Sciences. V. 45, N. 1: 191-208.
- Altınsoy, Y. (2016). "Analysis on the Relationship of Despair and Submissive Behaviors in Adolescents". Nişantaşı University Institute of Social Sciences. Unpublished Master's Thesis. Istanbul.
- Aksoy, Y. D. (2012). "The Investigation of Social Self – Efficacy Levels of High School Students in Terms of Guiltiness, Shame, Submissive Behaviors and Various Variables", Ondokuz Mayıs University Graduate School of Educational Sciences. Unpublished Master's Thesis. Samsun.
- Adler, A. (1997). "İnsanı Tanıma Sanatı." Tran. Şelale Başar. Istanbul: Dergâh Yayınları.
- Akın, A. (2009). "Self-Compassion and Submissive Behavior". Education and Science, V. 34, N.152: 138-147.
- APA Dictionary (2018). "Submissiveness". Washington DC: American Psychological Association Publishing.
- Büyüköztürk, Ş., Çokluk, Ö. and Köklü, N. (2014). "Sosyal Bilimler İçin İstatistik". Ankara: Pegem Akademi.
- Büyüköztürk, Ş., Çakmak, E. K., Akgün, Ö. E., Karadeniz, Ş. and Demirel, F. (2009). "Bilimsel Araştırma Yöntemleri". Ankara: Pegem Akademi.
- Böke, K. (ed.) (2011). "Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri". Istanbul: Alfa Yayınları.
- Baştuğ, G., Akandere, M., Aydın, A. (2014). "The Investigation of Submissive Acts of Adolescents Based On Exercise". International Journal of Psychiatry and Psychological Researches V. 01, I. 01: 17-23.
- Cattell, H. B. (1989). "The16pf: Personality In Depth. Champaign". Illinois: Institute For Personality and Ability Testing. Inc.
- Çalkaya, M. "BTK' dan 'Mavi Balina' oyunu uyarısı" Anadolu Agency (16 September 2017). Access: 2 February 2019. (<https://www.aa.com.tr/tr/bilim-teknoloji/btkdan-mavi-balina-oyunu-uyarisi/911975>)

- Ent, M. R., Baumeister, R. F. (2014). "Obedience, Self-Control, and The Voice of Culture". *Journal of Social Issues*. V. 70, N. 3: 574-586.
- Eraydın, Ş. (2010). "A Study to Determine Self-Compassion, Self-Confidence and Submissive Behaviour of Nursing Students Trained Under Different Curricula", Cumhuriyet University Major Field of Nursing Fundamentals. Unpublished Master's Thesis. Sivas.
- Ekşi Sözlük. "Boyun Eğmek Maddesi" (22 April 2002 and after). Access: 28 January 2019. (<https://eksisozluk.com/boyun-egmek--298660?p=2!>)
- Fromm, E. (2015). "On Disobedience: Why Freedom Means Saying "No" to Power". Tran. Nurdan Soysal. Istanbul: Say Yayınları.
- Gilbert, P. & Allan, S. (1994). "Assertiveness, Submissive Behaviour and Social Comparison". *The British Journal of Clinical Psychology*. V.33: 295-306.
- Green, S. B. & Salkind N. J. (2012) "Using SPSS for Windows and Macintosh-Analyzing and Understanding Data". NJ: Prentice Hall.
- Güntüç, S. (2009). "İnternet Bağımlılık Ölçeğinin Geliştirilmesi ve Bazı Demografik Değişkenler İle İnternet Bağımlılığı Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi". Yüzcüncü Yıl University. Unpublished Master's Thesis. Van.
- Gülep, Z. P. (2017). "Investigation of Metacognitive Academic Procrastination and Submissive Behavior of High School Students". Beykent University, Clinical Psychology. Unpublished Master's Thesis. Istanbul.
- Hoffer, E. (2011). "The True Believer". Tran. Erkil Günür, Istanbul: Plato Film Yayınları.
- Hünler, O. S. & Gençöz, T. (2003). "Submissive Behaviours and Marital Satisfaction Relation: Mediator Role of Perceived Marital Problem Solving". *Türk Psikoloji Dergisi*. V.18, S.51: 99-108.
- Hamurcu, H. & Sargın, N. (2011). "An Examination of The Relation Between High School Students' Submissive Behaviors and Their Psychological Needs". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. S. 31:171-187.
- Kağıtçıbaşı, Ç. (1981). "Çocuğun Değeri – Türkiye'de Değerler ve Doğurganlık". Istanbul: Boğaziçi Üniversitesi İdari B. Fak. Yayınları.
- Kağıtçıbaşı, Ç., Ataca, B. (2017). "Value of Children and Family Change: A Three-Decade Portrait From Turkey". Tran. Pelin Önder Erol and Ebru Aloğlu. *Sosyoloji Dergisi*. S.35: 77-101.
- Kalaycı, Ş. (2010). (ed.). "SPSS Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri." Ankara: Asil Yayın Dağıtım LTD.STİ.
- Karasar, N. (2014). "Bilimsel Araştırma Yöntemleri – Kavramlar İlkeler Teknikler". Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Kızıldağ, S. (2009). "Loneliness, Submissive Acts and Social Support as the Determiners of Academic Success". Hacettepe University. Unpublished Master's Thesis. Ankara.
- Kaya, M., Güneş, G., Kaya, B. and Pehlivan, E. (2004). "Submissive Behaviors and Its Relationship with Violence Among Students of Medical School". *Anatolian Journal of Psychiatry*. V.5:5-10.
- Kabasakal, K. (2007). "Beden Eğitimi ve Spor Yüksekokulu Öğrencilerinde Boyun Eğici Davranışlar ve Şiddetle İlişkisi." Selçuk University. Unpublished Master's Thesis. Konya.

- Köse, A. (2014). "Milenyum Tarikatları - Batıda Yeni Dini Akımlar". İstanbul: Truva Yayınları.
- Koç, M., Bayraktar, B. and Çolak, S. (2010). "Investigation of Submissive Behavior In University Students In Terms of Various Variables". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. S.28 (1): 257-280.
- Milgram, S. (1963). "Behavioral Study of Obedience". *Journal of Abnormal and Social Psychology*. V.4, I. 67: 371-8.
- Özkan, İ. A., Özen, A. (2008). "The Relation Between Submissive Behaviours and Self Esteem State Among Nursing Students", *TSK Koruyucu Hekimlik Bülteni*. V.7, N.1: 53-58.
- Pirçek, S. (2015). "The Analysis of Charismatic Political Leader Cult in The Context of Obedience in Turkey: The Case of Recep Tayyip Erdogan." Atatürk University. Unpublished Master's Thesis. Erzurum.
- Sayar, B. (2012). "Relationship Between Hopelessness and Submissive Behaviours and Humor Styles of University Students". Sakarya University Department of Educational Sciences. Unpublished Master Thesis. Sakarya.
- Sakallı, N. (2016). "Sosyal Etkiler- Kim Kimi Nasıl Etkiler?". Ankara: İmge Kitabevi.
- Savaşır, I. & Şahin, N. H. (eds.) (1997). "Bilişsel Davranışçı Terapilerde Değerlendirme: Sık Kullanılan Ölçekler". Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları.
- Şahin, C. (2017). "Kişisel Güç Algısının Zorbalık ve Gücün Kötüye Kullanımına Etkileri: Stanford Hapishane Deneyi ve Milgram İtaat Deneyi Işığında Bir Araştırma." Kocaeli University. Unpublished Master's Thesis. Kocaeli.
- Şahin, C. & Yağcı, M. (2017). "Social Media Addiction Scale - Adult Form: The Reliability and Validity Study". *Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi (KEFAD)*. V.1, I. 18: 523-538.
- Tabachnick, B. G. & Fidell, L. S. (1996). "Using Multivariates Statistics". (Third Edition). New York: Harper Collins College Publishers.
- Taskiran, İ. "Uzmanlardan 'Mavi Balina' uyarısı" Anadolu Agency (14 September 2017). Access: 28 January 2019. (<https://www.aa.com.tr/tr/bilim-teknoloji/uzmanlardan-mavi-balina-uyarisi/909934>)
- Tümekaya, S., Çelik, M. and Aybek, B. (2011). "Investigation of Submissive Behavior, Automatic Thoughts, Hopelessness and Life Satisfaction of High School Students". *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. V. 2, I. 20: 77-94.
- Tuzcuoğlu, S. & Korkmaz, B. (2011). "Investigating The Levels of Submissive Behavior and Depression Among Psychological Counseling and Guidance University Students". *Marmara University Atatürk Education Faculty Journal of Educational Sciences*. V.14: 135-152.
- Uludağ Sözlük. "Boyun Eğmek Maddesi" (15 February 2007 and after). Access: 28 January 2019. (<https://www.uludagsozluk.com/k/boyun-e%C4%9Fmek/>)
- Volkan, V. D. (2017). "Blind Trust/Large Groups and Their Leaders in Times of Crisis and Terror". Tran. Özgür Karaçam. İstanbul: Asi Kitap.
- Yıldırım, I. & Ergene, T. (2003). "Social Support, Submissive Acts, and Test Anxiety As Predictors of Academic Achievement Among High School Students". *Hacettepe University Journal of Education*. V.25: 224-234.
- Zimbardo, P., Haney, C., Banks, W. C. and Jaffe, D. (1971). "A Study of Prisoners and Guards in a Simulated Prison". *Naval Research Review*. Washington, D.C. ABD.

**Original Turkish version of Multidimensional Submissiveness Scale /
Çok Boyutlu Boyun Eğicilik Ölçeği**

Ölçek Formundaki sıra	Analizdeki sıra		Beni hiç tanımlamıyor	Beni tanımlamıyor	Beni biraz tanımlıyor	Beni tanımlıyor	Beni çok tanımlıyor
1	6	Yaşayan bir manevi liderin kontrolü altında olmak beni rahatlatır.	1	2	3	4	5
2	1	Kendisine hayran olduğum bir siyasi lider var.	1	2	3	4	5
3	10	Sosyal medyada takip ettiğim kişiler beni çok etkiler.	1	2	3	4	5
4	7	Kendisine akıl danıştığım bir manevi lider olmasa, hayatımdaki önemli kararları almakta güçlük çekerim.	1	2	3	4	5
5	2	Düşüncelerini benimsediğim siyasi liderin politikaları hoşuma gitmese bile, ona oy vermeye devam ederim.	1	2	3	4	5
6	11	Takip ettiğim sosyal medya fenomenlerinin herhangi bir konudaki yorumları, o konu hakkındaki düşüncelerimi değiştirebilir.	1	2	3	4	5
7	14	Arkadaşlarımla aynı düşüncede olmadığımda, bunu saklarım.	1	2	3	4	5
8	9	Dini bir grubun üyesi olmak bana güven verir.	1	2	3	4	5
9	3	Kendisine güvendiğim siyasi bir liderin çağrısını ciddiye alırım.	1	2	3	4	5
10	15	Arkadaşlarımla aynı görüşü benimsemişse, aksi görüş bildirmem.	1	2	3	4	5
11	8	Üyesi olduğum dini grubun isteklerini harfi harfine yerine getiririm.	1	2	3	4	5
12	4	Bazı görüşlerini benimsemesem de, kendisini beğendiğim siyasi liderin dediklerini başkalarına karşı savunurum.	1	2	3	4	5
13	12	Sosyal medya fenomenleri giyim tarzımı etkiler.	1	2	3	4	5
14	5	Siyasi lider olarak kabul ettiğim kişinin görüşlerini benimserim.	1	2	3	4	5
15	16	Farklı olmaktan mutluyum.	1	2	3	4	5
16	13	Sosyal medyayla bağımın kopmasından hiç hoşlanmam.	1	2	3	4	5

HİRİSTİYAN GELENEKTE MÜZİK: AMERİKAN HIRİSTİYAN MÜZİĞİNDE GOSPEL MÜZİK, BLUZ ve CAZ ÖRNEĞİ

Şahin KIZILABDULLAH*

Öz

Müzik, hemen tüm dinler için vazgeçilmez bir özellik olarak değerlendirilmektedir. Hıristiyanlık, müziğe ayinlerde ve sosyal yaşamda en çok yer veren dini geleneklerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Hıristiyan mezhepleri arasında müziği kullanma noktasında birbirinden farklı uygulamalar görülmektedir. Amerikan Hıristiyanlığı, 18 ve 19. yy. lardan itibaren yaşadığı dini uyanış tecrübesinde, müziğe özel önem vermiştir. Baptist, Metodist, Luteriyen ve Pentakostal geleneğe bağlı kiliseler, Hıristiyan müziğinin dönüşümünde ve yaygınlaşmasında rol almıştır. Bu süreç yeni tarz ilahiler ve daha sonrasında Gospel Müziği olarak kendini göstermiştir. Bu iki türün ve yerel bazı kültürel etkenlerin de devreye girmesi ile tarz olarak seküler ancak sözleri itibariyle dini içeriğe sahip olabilen müzik türleri ortaya çıkmıştır. Bluz ve Caz bu türler arasında en öne çıkan ve uluslararası boyuta ulaşan iki önemli örnek olarak değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hıristiyan Müziği, Amerikan Müziği, Gospel Müziği, Bluz, Caz

* Dr. Araştırma Görevlisi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi ABD
sahhinkizilabdullah@gmail.com, ORCID: 0000-0002-6848-0755

Atıf/Cite as: Kızılabdullah, Ş. (2019). Hıristiyan Gelenekte Müzik: Amerikan Hıristiyan Müziğinde Gospel Müzik, Bluz ve Caz Örneği. Dini Araştırmalar, 22(56): 307-326
DOI: 10.15745/da.652875

Music in Christian Tradition: Example of Gospel Music, Blues and Jazz in American Christian Music

Abstract

Music is considered an indispensable feature for almost all religions. Christianity emerges as one of the most important religious traditions in which music is involved in rituals and social life. Among the Christian sects, there are different practices in terms of using music. American Christianity was the scene of religious awakening in the 18th and 19th centuries. One of the most important reflections of this process took place in the field of music. American Christianity has given particular importance to music in the experience of religious awakening since the 18th and 19th centuries. At the end of the 19th century, traditional Christian hymns have largely been altered or abandoned. Baptist, Methodist, Lutheran and Pentecostal churches have played a role in the transformation and spread of Christian music. This process has emerged as new genre hymns and later as Gospel music. There are some similar and separated points among the new music genres. The musical instruments which they use, melody structures, the places they are performed, their improvisation or rules and their poetic features are among these points. With the introduction of these two genres and some local cultural factors, music genres have emerged as secular in style but which may have religious content. Regardless of whether it is secular or religious music, these genres have used religious terminology in their lyrics. At the same time, there are some similarities at the point of the musicians who perform these music. Blues and Jazz are considered as the two most prominent and international examples.

Keywords: Christian Music, American Music, Gospel Music, Blues, Jazz.

Summary

All religious traditions, from Buddhism to Hinduism, from traditional tribal religions to shamanism, from Judaism to Islam, have more or less included music in their worship or social activities. In the early centuries of Christianity, music was not among the primary discussion topics. In the early periods, a musical activity was used in the rituals in the form of recitation of psalm pieces only by male vocals without the use of musical instruments. From the 5th century onwards, hymns became widespread in churches. The influence of Jewish music, Greek music and other cultures is seen in the

musical development of the Christian tradition. The music schools established had an impact on the development of Christian music. The Catholic Church used the hymns in its rituals called Gregorian Hymns, which were collected in the time of Pope Gregory I. These hymns are mostly composed of Latin lyrics performed by religious officials. In the Orthodox Church, music did not change much, but rather developed on classical psalm readings and poems of high literary value based on Bible texts. Before the conquest of Istanbul, the monophonic but very ornamented beautiful hymns (kalophonic) became common. After the conquest, Russian influence began to appear in Orthodox Church music and polyphonic church music became used since the seventeenth century. After the reform process, the classical hymns used in Europe were replaced by monophonic or polyphonic hymns written in the mother tongue of the community and easy to memorize. Many reformist religious leaders, especially Luther, composed both hymns and emphasized the use of music with the community as part of the ritual. However, there are also differences in the approach of the churches formed as a result of the reform movements towards music. Zwingli, a key figure in the reform process, opposed making music in the church based on the bible teachings that “make music from your heart”. Calvin allowed the use of monophonic and then instrumental and polyphonic music.

In American Christianity, Anglican Church music in particular, the music understanding of the Protestant tradition in general and the local music tastes of other immigrants coming to the new continent were influential. Of these, the greatest influence belongs to African immigrants. Because in African culture, music is an integral part of your daily life as well as religious life. 18th century in American Christianity was the beginning of a process of significant changes and transformations. During this period, many new Christian groups emerged. The discussion of whether or not music should be used or how to use it has been effective in the formation of these groups. Slaves brought from Africa also began to be Christianized during this period by Baptist and Methodist preachers. These African people while trying to adapt to their newly accepted religious rituals, also gave them their own colors. During the awakening period sermons, camp meetings and musical activities accompanying these sermons have an important place. With this musical understanding brought about by the awakening process, new hymns (Spiritual songs) have emerged. These hymns formed the foundations of Gospel Music in the process. Gospel Music, although used by white Americans, is a type of music used mainly by Black Americans. In addition to Methodist and Baptist churches, Pentecostal

Churches also contributed significantly to the development of Gospel music. Gospel music later came into contact with the secular music market and created a great sphere of influence. As a matter of fact, this effect still maintains its place in American culture. The inhumane conditions experienced by African-Americans until the abolition of slavery caused irreparable wounds in their lives. This emotional turmoil and collapses are best expressed by music. The most distinctive traces of African culture in this kind of music can be listed as impromptu, attention to social problems, inclusion of African melodies, and inspiration from African dances. After the abolition of slavery, African Americans could not obtain equal citizenship rights. Although they seem equal in legal terms, the problems of slavery in real life, especially in economic sharing, continued in a similar way. Therefore, anti-blackism, also known in history as “Jim Crow Laws”, led to the emergence of new types of music that included rebellious, social and political problems in African American music. From the end of the 19th century and early 20th century, African-Americans began to take part in the secular music market. This time period resulted in the emergence of many new musical genres, including Blouse and Jazz. It is not possible to say for these types of music strictly religious music. However, it would not be correct to state that they are completely devoid of religious culture. While these types of music can be considered among secular music in terms of their melody structures, instruments used, places they are performed and their proximity to dance, they can be also be associated with religious music since their lyrics are inspired by the religious culture, old and new testament texts. Another association can be made because of the performers. Because many Blouses and Jazz performers are also clergy who are the leaders of Gospel Music. As a result, Jazz, in particular, has become American Classical music by some and universal music by others.

Giriş

Monoteist ya da Politeist olsun tüm dinler, hassaten ölüm ve doğum hadiseleri başta olmak üzere, birçok özel zamanda müziği dini ritüelin bir parçası olarak kullanmıştır. Aynı zamanda müzik, görülemeyen, dokunulamayan, aşkın varlık, yüce yaratıcı, Tanrı ile iletişimin bir aracı olarak görülmektedir. Müzik, harmonisi ile insanı kaos ve bunalımdan uzaklaştıran, huzur ve sükuna yönelten, gizemli ve aşkın ile bağımlı güçlendiren, sözleri ile geçmişin hatıralarını ve bilgisi aktaran bir özelliğe sahiptir (Rosen 2010: 588-589). Müzik ve Din insanoğlunun vazgeçemediği iki olgudur. İki vazgeçilmez arasında, dini

duyguları ifade etmeye yardımcı olması, huzur ve dinginliğe ulaşmada destek olması açısından olumlu, eğlence ve dans ile bu dinginlikten uzaklaştırdığı düşüncesi ile de olumsuz bir ilişki bulunmaktadır (Batuk 2013: 46).

Orta Asya Şamanları, ruhi hastalıkların iyileştirilmesi, ölüm ve kurban törenlerinde davul ve danslarla birleştirdikleri müzikal performansı, ayinin vazgeçilmez bir parçası olarak kullanmaktadır (Eliade 2000: 23-25). Maniheizm’de özel günler, bayramlar ve günlük ibadetlerde hem din adamları hem de cemaat tarafından terennüm edilen ilahiler bulunmaktadır. Bu ilahiler, ibadet içerisindeki dua mesabesinde değerlendirilmektedir (Alıcı 2018: 281). Hinduizm’de ise en önemli kutsal metin olan Vedalar, Tanrıları tazim için yazılmış Rig-Veda, Kurban esnasında rahipler tarafından ve dini törenlerde okunan Yajur-Veda ve Atharva-Veda gibi ilahi metinlerinden oluşmaktadır. Özellikle bunlardan Rig-Vedalar, ayrı bir edebi vezni bulunan ve yüksek sesle okunan ilahilerdir. Ayrıca melodiler vedası olarak bilinen Sâma-Veda’da ise ilahilere eşlik edecek melodiler gösterilmektedir (Küçük vd. 2014: 210-211; Demirci 1991: 42). Yahudi musikisi, ilk dönemlerde mabed, devamında ise sinagogda mezmur okuma, kitabı mukaddesin bazı bölümlerinin tilaveti ve dualara dayanmaktadır (Özen 2001: 31).

İslam’da müzik, Kur’an’ın kıraati ile ilişkilendirilerek değerlendirilmiştir. Kur’an’ı güzel okumanın tavsiye edilmesi, güzel okunan Kur’an’ın insanlar üzerinde daha etkili olacağı düşüncesi bu konuda etkili olmuştur. Hz. Muhammed’in, “Güzel ses Kuran’ın süsüdür.” (Ali b. el-Ca’d, 1996:496 h.no3456) hadisi bu tavsiyenin bir kaynağı olarak telakki edilmektedir. Müziğin yasak olup olmaması ne amaçla yapıldığı ile de ilişkili olarak görülmektedir. Bu tartışmaların yanı sıra, tasavvuf geleneği içinde kişiyi Allah’a yaklaştırmaya, kalbi tasfiye edici, ruhu tezkiye edici özellikleri açısından musikinin yoğun şekilde kullanıldığı görülmektedir (Uludağ 2004:155-167; Köprülü 1991: 222; Akdoğan 2009: 111; Karaduman 2014: 142-144).

Yöntem

Fenomenoloji, Dinler Tarihinin ana yöntemlerinden biridir. (Küçük vd. 2014: 33) Bu çalışmada, dini bir fenomen olarak Amerikan Hıristiyanlığındaki müzik, betimsel bir biçimde ele alınmış, ayrıca kullanım alanları ve türleri açısından kendi içerisinde bir karşılaştırma yapılmıştır. Bu kapsamda söz konusu olgu, hem tarihsel bağlamda hem de bugünkü kullanım şekli ile incelenmiştir.

Araştırmanın giriş kısmında genel olarak farklı dini geleneklerin müziğe yaklaşımına değinilmiştir. Kaynaklardan elde edilen veriler çerçevesinde öncelikle Hıristiyanlık içinde yer alan Katolik, Ortodoks ve Protestan geleneklerinin müziğe yaklaşımı kısaca ele alınmıştır. Amerikan Hıristiyanlığında müziğin durumu, gelişim ve değişim sürecinin açıklanmasından sonra Gospel Müziği, Bluz ve Caz türleri açıklanmıştır. Her bir tür ile ilgili bir iki örnek ile bu müzik türlerindeki dini kültürün izleri gösterilmeye çalışılmıştır.

Hıristiyan Geleneğe Müzik

Müzik, hemen tüm dini geleneklerde farklı formlarıyla birlikte kullanılmaktadır. Hıristiyanlık bu gelenekler içerisinde müziğe en çok yer verenlerden biridir. Hz. İsa'nın, son akşam yemeğinin akabinde havarileri ile ilahi söylediği bilgisi, müziğin kullanımı ve gelişimde önemli bir etkiye sahiptir (Brown 2005: 6307). Ayrıca Pavlus'un Efeslilere mektubunda verdiği “*Birbirinize mezmurlar, ilahiler ve ruhsal ezgiler söyleyerek yüreğinizde Rab'be nağmeler yükseltin, terennüm edin*” tavsiyesi de bu etkiyi artırmıştır (Efesliler 5/19). Diğer taraftan müzik, ilk yüzyıllarda kilisenin öncelikli tartışma konuları arasında yer almamıştır.

Birçok konuda olduğu gibi müziğin kullanımı noktasında da Hıristiyanlık büyük ölçüde Yahudilikten etkilenmiştir. Mesela, Yahudi ibadetlerinde bayan sesinin kullanılmaması, uzun süre Hıristiyan gruplarca da devam ettirilmiştir. Ancak Hıristiyanlıkta müziğin gelişim süreci Yahudiliğe göre bazı farklılıklar arz etmiştir. Örneğin tapınak merkezli bir ibadet anlayışına sahip olan Yahudilikte, tapınağın yıkılması sonrasında, şofar hariç, müzikal enstrümanların kullanımı ve koro görülmemektedir. İlk yüzyıllarda, dini bilinci zayıflattığı ve pagan ibadetlerinde kullanıldığı gerekçeleri ile Clement (ö.211-216) gibi bazı kilise babaları, müziğin kullanımına karşı çıkmışlardır. Diğer taraftan Tertullian (ö.220), Augustine (ö.430) ve Chrysostom (ö.407) gibi teologlar, müziğin olumlu yönlerine vurgu yapmışlardır (Brown 2005: 6308; Batuk 2103: 57). Neticede müziğin Hıristiyanlar arasında yaygınlık kazanması 2 ile 5. yy. larda gerçekleşmiştir (Brown 2005: 6307). Doğu kiliselerinde, Yahudilikte benzer ancak Hellenistik kökenli “Antifon” adı verilen ve cemaat ile rahibin karşılıklı terennüm ettikleri ilahiler bulunmaktadır. Bu uygulamalar, Milan Psikoposu Ambrose (ö.397) tarafından batıya taşınmıştır (Çağıl 2013: 10). Antifonların, 4. yy. ın sonlarında İmparator II Valentin döneminde, Milan kilisesinde başladığı, Augustine tarafından da ifade edilmiştir (Augustine IX/VII).

Hıristiyanlar arasında, müzik ile ilgili tartışmaların bir sebebi Hıristiyan müziğinin ne olduğu konusudur. Kutsal kitap metninin kullanıldığı eserler mi?, Mezmurlar mı?, İlk dönemlerde bestelenen ilahiler mi?, Bestekarı veya söz yazarı Hıristiyan olanlar mı? Gibi sorular bu çerçevede akla gelmektedir. Genel yaklaşım, Hıristiyanlıkla ilişkili tüm müzik aktivitelerinin Hıristiyan müziği içinde değerlendirilmesi gerektiği şeklinde ifade edilmektedir. Bununla birlikte dini ayinlerde kilise içinde kullanılan Mezmurlar, ilahiler ve dini şarkılar, Kilise müziği içinde görülmektedir. Caz, Bluz ve Gospel Müziği ise birçok araştırmacı tarafından kilise müziği dışında kabul edilmektedir. Diğer taraftan bu müzik türleri, kökleri itibariyle kilise müziği ile derin bağlara sahip ve Hıristiyan sosyal hizmetlerinin göz ardı edilemez bir parçası sayılmaktadır. Bu tartışmada, adı geçen müzik türlerinin ritim farklılıkları, icra edildikleri yerlerin kulüp tarzı mekânlar olması, dans ile eşlik edilmesi, sosyal ve siyasi konulara değinmesi gibi yönlerinin etkileri olduğu ileri sürülmektedir (Adeje 2007: 88-93).

Yahudiliğin yanı sıra etkileşime geçtiği, özellikle Afrika, Asya ve Yunan kültürünün, Hıristiyan müziği üzerinde etkisini görmek mümkündür. Hıristiyan mezheplerinin müziğe karşı tutumu ve ayinlerde müziğin kullanımı ile ilgili birbirinden farklı yaklaşımları bulunmaktadır. Hatta bu farklılık, Protestan şemsiye altındaki Luteryan ve Kalvinist gelenekler arasında bile görülebilmektedir (Batuk 2013: 58-61; Rosen 2010: 590). Tüm farklılıklara rağmen Hıristiyan topluluklar müziği aktif şekilde dini ritüellerinde kullanmışlar, icracı ve bestekâr üyeler yetiştirmişlerdir.

Katolik kilisesi, müziği ayinlerin ayrılmaz bir parçası olarak görmektedir. Bu kanaatin oluşmasında, Yahudi geleneğindeki Mezmur okuma şeklinde yaygın olan ve ilk dönem Hıristiyanlarında da devam ettirilen adetlerin etkisi bulunmaktadır. İbadetler esnasında kullanılan müziğin, insanın tanrıyı onurlandırması, huzur ve dinginliğini artırması ve dinleyenler üzerinde daha iyi bir izlenim bırakması gibi etkilerinin olduğu vurgulanmıştır. Augustine başta olmak üzere birçok kilise önderi ilahiler yazmış ve bunlar bestelenerek ibadetlerde kullanılır hale gelmiştir. Hymnology olarak isimlendirilen ilahiler üzerine oluşan gelenek Ambrose (ö.397) ve Hilarius (461-468)'a kadar dayanmaktadır (Flinn 2007: 356-357). Ambrose'un katkıları ile başlayan gelişme, Papa I Gregory (590-604) tarafından geliştirilmiş ve çeşitli ayin ilahileri standart hale getirilmiştir. Bu tarz daha sonra "Gregoryan İlahileri" olarak isimlendirilmiş ve yaygınlık kazanmıştır. 8. yy. da kilise müzisyenlerinin yetiştirilmesi için kurulan okullar (Schola Cantorum), Roma'da kilise müziğini daha ileri bir

düzeğe taşımıştır. Ayinlerde kullanılan bu ilahilerin notaya dökülmesi, 9. yy. da gerçekleşirken org eşliğinde daha organize ilahiler ise 12. yy. da Paris'teki Notre Dame katedralinde bestelenmiştir. 14. yy. dan itibaren de tek sesli ilahilerinin yerini çok sesli kilise koroları almaya başlamıştır. Kilisede kullanılan bu çok sesli ilahilerdeki ahenk, evrendeki kutsal düzenin bir yansıması olarak değerlendirilmiştir (Brown 2005: 6309; Çağıl 2013: 10; Karatosun 2018: 44-48; Spector 2005: 1534; Komisyon 2006: 396).

Ortodoks Kilisesinde müzik fazla değişim göstermeden daha çok klasik Mezmur okumaları ve İncil metinlerinden hareketle üretilmiş edebi değeri yüksek şiirler üzerinde gelişim göstermiştir. İstanbul'un fethi öncesinde ise tek sesli ancak çok süslü güzel ilahiler (kalophonik) yaygın hale gelmiştir. Fethin sonrasında ise Ortodoks Kilise müziğinde Rus etkisi görülmeye başlanmış ve 17. yy. dan itibaren çok sesli kilise müziği kullanılır hale gelmiştir (Brown 2005: 6309-6310; Spector 2005: 1534).

Reform sürecinin başlaması ile birlikte Protestan gruplar tarafından Katolik Kilisesinin ayin ritüellerinin bir kısmında değişikliğe gidilmiştir. Müziğin kullanım şekli de bu değişiklikler arasında yer almaktadır. Sabah ve akşam ibadetleri de dahil ayinde ruhbanların büyük ölçüde yönettiği ve etkin olduğu koronun kullanımı ve ruhbanın performansına cemaatin küçük cevaplarla katıldığı tarz terk edilmiştir. Martin Luther, anadilde ibadete yaptığı vurgu ile paralel şekilde müziğin de anadilde icra edilmesini öncelmiştir. Bu kapsamda kendisi ve arkadaşları, Latineden ilahileri tercüme etmenin yanı sıra yeni ilahilerde yazmışlardır. Luther, günlük müziğin formlarını da kullanarak kolay ezberlenebilir eserler meydana getirmiştir. Ayrıca kendinden sonraki kilise müziğinde meşhur hale gelecek dört parçalı harmoniler ile tüm cemaatin katılımını sağlayacak çoksesli ilahiler bestelemiştir. Luther'in bu yaklaşımı ayinde müziğin kullanımını daha da perçinlemiştir. Çünkü Luther müziği, dindarlığa yardımcı olması, eğitsel olarak kullanılabilmesi ve ibadette taşıyıcı unsur olması yönlerinden önemsemektedir. Aynı zamanda o, müziği Tanrının insana verdiği bir hediye olarak görmektedir. Protestan gruplar arasında da müzik önemli bir olgu olarak ele alınmakla birlikte müzik konusunda farklı yaklaşımlar olduğu bilinmektedir. Reform sürecinin önemli isimlerinden Zwingli ise, "kalbinizden müzik yapın" şeklindeki İncil öğretisine dayanarak kilise de müzik yapılmasına karşı çıkmıştır. Calvin, önce tek sesli daha sonra ise enstrümantal ve çok sesli müzik kullanımına izin vermiştir (Brown 2005: 6310; Komisyon 2006: 483,665).

16. yy. dan itibaren birçok Avrupalı Hıristiyan Amerika'ya göç etmiştir. Farklı Hıristiyan gruplara ait bu kitlelerin Amerikan Hıristiyanlığının oluşma-

sında belirleyici rolü olmuştur. Aynı şekilde bu insanlar Amerikan Hıristiyan müziğinin gelişimine de büyük katkılar sunmuştur.

Amerikan Hıristiyanlığında Müzik

Amerika Hıristiyan nüfusunun %70 oranı, Protestan geleneğe bağlı kiliselere mensup insanlardan meydana gelmiştir. Protestan kiliselerin müziğe yaklaşımını da yukarıda verdiğimiz üzere Luther, Zwingli ve Calvin'in görüşleri büyük oranda şekillendirmiştir. Bu teologların görüş farkları, bugün dahi Protestan Kiliseler arasında kendini göstermektedir. Luteriyen, Pentakostal ve Baptist kiliseler müziği çok etkin şekilde kullanırken diğer gruplar, cemaatlerin kararına bağlı olmak kaydıyla, ya enstrüman kullanmadan ya da tamamen müzik kullanımına karşı bir tavır alabilmektedir. Hatta bu tutum, bir şehirde aynı geleneğe bağlı iki kilisenin teşekkül etmesine dahi sebebiyet vermektedir.

Amerika'ya Hıristiyan müziğinin gelişi 16. yy. a dayanmaktadır. İspanyol kökenli misyonerler aracılığı ile yenedünyaya gelen Katolik Papazları, Hıristiyan müziğinin de buradaki ilk icracıdır. Katolik papazlar, kilise müziğini hem kendi cemaatlerinin ayinleri hem de yerlilerle Avrupalı göçmenleri birbirine yakınlaştırmak için kullanmıştır. Anglikan kilisesi de benzer şekilde Eski Ahit'in Mezmurlar kısmını İngilizce olarak yeniden bestelemiş ve kullanmıştır. 17. yy. dan itibaren bu tarz, Amerika'daki Hıristiyanların dini müziğinde önemli rol oynamıştır. Amerika'da kurulan müzik okulları yetişen profesyonel müzisyenler eliyle, 18. yy. dan itibaren Amerikan tarzı dini müzik şekillenmeye başlamıştır (Allen vd. 2006: 62-63; Crawford 2001: 13-21). Hali hazırda din görevlisi yetiştiren "seminery" adlı eğitim kurumlarının yanı sıra sadece kilise müziği ve ibadetlerde kullanımı üzerine uzmanlaşmış müzik okulları eğitimlerine devam etmektedir (<https://swbts.edu/academics/schools/school-church-music-worship/>). Yine 18. yy. da, dini müziğin kilise cemaati tarafından da söylenebilmesi üzerine çalışmalar yapılmıştır. Dini müziğin nasıl icra edileceğini anlatan John Tuft'un "An Introduction to the Singing of Psalm Tunes" gibi eserler eliyle halkın da müzikal teknikleri öğrenmesi amaçlanmıştır (Crawford 2001: 23). 18. yy. a kadar, Amerikan müziği üzerindeki en belirleyici özellik Avrupa etkisi olmuştur. Bu süreç, yetişen Amerikalı müzisyenler eliyle değişmeye başlamıştır ki bu değişimde de dini müzik öncülük etmiştir (Crawford 2001: 81-83).

Amerikan kültürünün oluşmasında Avrupa'dan ve Afrika'dan yeni kıtaya gelen göçmenlerin belirleyici rolü olmuştur. Amerikan Hıristiyanlığı ve ona bağlı müzik geleneği, ilk olarak Avrupa kökenli Hıristiyanlar eliyle gerçek-

leşmiştir. 17. yy. dan itibaren köle ticareti ile Amerika'ya getirilen Afrikalılar, 18. yy. dan itibaren Hıristiyanlaştırılmaya başlamıştır (Frazier 1974: 15). Hıristiyanlığı kabul eden bu gruplar, Afrika kültürünün de etkisi ile Amerikan Hıristiyan müziğine katkı sunmuşlardır.

Afrikalıların kültüründe müzik ve müzikle birlikte yapılan hareket ve danslar önemli yer tutmaktadır. Bu durum dini müzik için de farklı değildir. Amerika'ya getirilen Afrika kökenli kölelerin sözel olarak kültürlerini korumaları ve devam ettirmelerinde bu müzik becerilerinin önemli bir yeri vardır. 18. yy. da gazetelere verilen reklamlar ve ilanlar, kölelerin, müzik aletleri çalmak da dâhil olmak üzere, müzik konusundaki yeteneklerini gözler önüne sermektedir. Kuzey eyaletlerindeki özgür zencilerin müzik-dans okulları ve gösterilerde gerçekleştirdikleri performanslar ile güney eyaletlerindeki köle zencilerin, sahiplerinin balo ve eğlencelerinde icra ettikleri müzikler Afrikalı kölelerin müzikal yeteneklerinin bir başka delili olarak görülmektedir (Crawford 2001: 70-71; Frazier 1974: 17-23; Southern 1983: 51-53).

18. yy. ın sonlarından itibaren Afrika kökenliler tarafından oluşturulan ilk kiliseler ortaya çıkmaya başlamıştır. Amerika'daki zenci kiliselerinde kullanılan parçaların ilk örnekleri, kendisi de ilk zenci Bishop olan Richard Allen(1760-1831) tarafından yazılmıştır. Allen, 1801 yılında ilk baskısını yapan "A Collection of Spiritual Songs and Hymns" adlı koleksiyonunda 54, ikinci baskısında da 10 ilave ile toplam da 64 ilahi kaleme almıştır. Bu ilahiler, türünün ilk örnekleri olması ve zenci kölelerin duygusal ve manevi durumlarını göstermesi açısından kıymetli ürünlerdir (Southern 1983: 52). Kilise ilahilerinde genellikle dört mısralık kıtalar kullanılmaktadır. Allen'ın getirdiği yenilik ise, hem yeni bölümlerin ilahilere eklenmesi hem de dörtlüklerin arasında cemaatin tekrar edeceği iki mısralık nakaratlar eklemesi olmuştur. Bu ekleme, din adamı ile cemaat arasında etkileşimli bir müzikal formun kilise ilahilerinde kullanılması anlamına gelmektedir (Crawford 2001: 73). Afrika kökenli Amerikalıların kiliselerinde bu gelenek günümüzde de etkili şekilde kullanılmaya devam etmektedir.

Allen tarafından kaleme alınan aşağıdaki eser, Zenci ilahilerinin tipik bir örneğini teşkil etmektedir:

*Özgür Lütf sesi ağlar, dağa kaçar
Adem'in kaybedilmiş yarışı için Mesih bir kaynak açar
Günah ve suç ve her türlü kirlilik için
Onun kanı büyük kefarette özgürce akar*

Nakarat:

Bağışlanmamızı satın alan Kuzuya şükürler olsun

Ürdün'ü geçtiğimizde tekrar onu öveceğiz¹ (Porterfield 2012: 105).

Afrika kültürünün, Amerikan Hıristiyan müziğindeki etkisini ortaya koyan eserler, seyyah, kaptan, tüccar veya din adamı olarak Afrika'ya gidenler tarafından kaleme alınmıştır. Richard Jobson'ın "The Golden Trade" adlı eseri batı Afrika müziği ile ilgili bilgi veren ilk kaynaklar arasındadır. Aynı şekilde Mugo Park'ın 1795-1797 yılları arasında Afrika'ya, özellikle de Mali'ye, yaptığı gezilere ait tuttuğu notlar, 1800 yılında New York'da basılmış ilk kaynaklardan biridir. Kendisi de amatör bir müzisyen olan Thomas Edward Bowdich'in, müzik aletlerini tanıttığı ve şarkıları kaydettiği eseri "Mission from Cape Coast Castle to Ashantee" adlı eseri de Afrika müziğine dair bilgiler veren bir kaynaktır (Southern 1983: 1-9).

Afrika kökenli Amerikalıların müzikal gelenekleri genellikle sözlü olarak nesilden nesile aktarılmıştır. Zenci dini müziğine dair örnekler ilk olarak 19. yy. ın başlarında yazılı hale getirilmiştir. Bu parçalar geleneksel Protestan ilahilerinden oldukça farklı tarza sahiptir. Kölelerin günlük hayatlarında, çalışırken seslendirdikleri folklorik müziğe benzemektedir. Mırıldanmalar, ağıt formundaki seslendirmeler ile beraberindeki el çırpma ve ayak hareketlerinin olduğu müzikal etkinlik, dini müzikte de yer almıştır. Yüzyılın sonlarında bu dans eşliğindeki şarkılar "Shout", vücut hareketleri de "pattin" olarak isimlendirilmiştir (Southern 1983: 63; Frazier 1974: 25; Lincoln 1974: 61-62).

Gospel Müzik

Amerika'da, 18 ve 19. yy. larda meydana gelen uyanış hareketleri, Protestanlık içinde birçok dini grubun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Kilise ilahilerinin bu yeni gelişmeler ve gruplar eliyle yaşadığı dönüşüm, müzik alanında da kendini göstermiştir. Özellikle Metodist ve Baptist Vaizler, misyonerlik faaliyetinin önemli bir parçası gördükleri müziğe önemli katkılar sunmuştur. Uyanış döneminin ilahileri ve kamp toplantılarında söylenen şarkılar, yeni ilahilerin (Spiritual) temellerini oluşturmuştur. Metodist vaiz Dwight Moody ve müzisyen Ira D. Sankey'in gerçekleştirdikleri vaazlar ve performanslar, bu türün birer örneği olarak görülmektedir. Doğaçlama şeklinde, koro ile icra edilen, halk şarkılarının belli ritimleri üzerine günlük hayattan bazı verilerle birlikte Eski ve Yeni Ahit sözlerinin eşlik etmesi ile oluşan bu ilahiler 19. yy. ın başlarından itibaren Gospel Müziği olarak karşımıza çıkmıştır (Komisyon 2006: 1024-1025; Levinson 1996: 135; Lincoln 1974: 56). Bu gelişmeler ışığında Gospel Müziğine, kilise ilahilerinin, Protestan dini törenlerinde kullanılan versiyonu olarak bakılmaktadır. Sivil savaşın akabinde, yüzyılın sonlarının

da Gospel Müziği değişim ve gelişim göstermiştir. Gospel Müziği, hem zenci hem de beyaz Amerikalılar tarafından icra edilmektedir. Zenci Amerikalıların daha ön planda görüldüğü bu müzik türünde, Afrika kültürünün ve Afrika kökenli Amerikalıların estetik anlayışının belirleyici rolü olduğu bilinmektedir. Beyaz Amerikalıların Gospel Müziğinde ise daha çok Amerikan halk müziği (Country Music) tarzının izleri belirgin şekilde görülmektedir (Komisyon 2006: 385).

Zenci nüfusun ağırlıkta olduğu Pentakostal kilise, müziğin en aktif şekilde kullanıldığı özel bir örnektir. Bu özellik dolayısıyla Pentakostal kilisenin Gospel Müziğinin gelişiminde etkisi olmuştur. Pentakostal kilisede ayin baştan sona müzik ile birlikte icra edilir. Müziğe cemaat ayakta, dans ederek ve alkışlarla eşlik eder. Aynı zamanda şükür ve övgü maksatlı haykırışlar da ayin esnasında rastlanılan bir durumdur. Müziğin aktif kullanımının Pentakostal kiliselerin mensuplarının, özellikle de gençler arasında, artmasına neden olan bir husus olduğu düşünülmektedir (Topcan 2018: 116-117; Djedje 1993: 413).

Zenci Gospel Müziğinin gelişimi, Zenci Kilisesinin kuruluş ve gelişimi ile paralellikler arz etmektedir. Aynı zamanda Gospel Müziğinde, zenci kiliselerinde çokça rastlanan ve ritüelin de bir parçası olan cezbe halindeki coşkunlukla gerçekleştirilen haykırışlara (Shouting) ve kutsal danslara (Holy Dance) yer verilmektedir. 1920'lerden itibaren Gospel Müziği, seküler müzik ile etkileşime girerek yeni bir gelişim dönemine evrilmiştir. Bu süreçte, Gospel Müziğinin kurucusu kabul edilen Thomas A. Dorsey tarafından Chicago'da Gospel Müzik Okulu (Chicago School of Gospel) kurulmuş ve Caz ve Bluz ritimleri yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Zenci Gospel Müziğinin gelişim ve dönüşüm evreleri genel olarak 1900-1929 ilk dönem, 1930-1945 Harlem etkisindeki ikinci dönem, 1945 sonrası üçüncü dönem şeklinde ayrılmaktadır. Günümüzde ise Gospel Müziği, etki alanını genişletmiş, Caz, Bluz, Soul ve Hip-Hop tarzı müziklerin gelişimine katkı sağlayan, Amerikan klasik müziğinin köklerinden birisi haline gelmiştir. Gospel Müziğinin gelişiminde C.A. Tindley, Lucie E. Campbell, Thomas A. Dorsey, William Herbert Brewster, Elvis Aaron Presley ve Mahalia Jackson gibi şahsiyetler de önemli katkılar sunmuştur (Komisyon 2006: 385-386; Turner 2008: 62; Garrison 1989: 25; Jackson 1995: 189-192).

Zenci Gospel müziğinin genel konuları arasında ilk dönemlerde; kölelik, köleliğin getirdiği yükler, özgürlük arayışı, kırsal hayat, ikinci dönemde; yaşam şartlarının zorluğu, ekonomik bunalımlar, şehirleşmenin getirdiği zorluk-

lar gibi toplumsal konular yer almaktadır. Bu toplumsal sorunların yanı sıra, Tanrıya duyulan sevgi, yardım talebi, İsa'ya övgü ve yakarılar, Musa, İsrailoğulları ile kendi yaşadıkları sıkıntılar arasında kurulan benzerlikler gibi dini konular yer almaktadır. İnsanlarımı serbest bırak (Let my people go) isimli anonim parça, Gospel Müziğinde Eski Ahit bilgilerinin kullanımına dair güzel bir örnektir (Pate 2014:7-9).

İnsanlarımı serbest bırak

İsrail Mısır topraklarındaiken

İnsanlarımı serbest bırak

Dayanamayacakları kadar sert baskı vardı

İnsanlarımı serbest bırak

Nakarat:

Aşağı in Musa

Mısır topraklarındaki aşağı yola

Yaşlı firavuna söyle

İnsanlarımı serbest bırak² (Anonim)

Mae Thornton ve Willie Thornton'un "Suda yürüyüş" (Wade in the water) adlı parçası, Musa peygamberin İsrailoğullarını Mısır'dan çıkarışına odaklanmaktadır. Tanrının Kızıldeniz'i ikiye ayırmasına ve İsrailoğullarının denizden geçmesine, "Tanrı suya müdahale edecek ve İsrail'in çocukları suda yürüyecek" diyerek işaret etmektedir.³ Thomas A. Dorsey'in "Aziz Efendim elimi tut" (Precious Lord, take my hand) adlı parçası, bir nevi dua şeklindedir. İnsanın acizliğinden, güçsüz, zayıf ve kırılganlığından bahsederek yolunu bulamayacağı dile getirilmektedir. İçinde bulunduğu karanlıklardan sadece yüce efendim diyerek bahsettiği İsa'nın elinden tutması, yardımı ve inayeti ile kurtulabileceği tekrar tekrar zikredilmektedir.

...

Elimi tut, Aziz Efendim

Bana yol göster

Aziz Efendim, elimi tut

Bana yol göster, beni güçlendir

Yorgunum, güçsüzüm, yıpranmışım

Fırtına boyunca, gece boyunca

Beni ışığa ulaştır

Elimi tut, Aziz Efendim

*Beni evime ulaştır*⁴ (Thomas A. Dorsey)

19. yy. dan itibaren birçok vaiz, Amerika içinde ve dışında vaazlar vermiştir. Bu vaazlarını bir misyon faaliyeti olarak gören ve Haçlı seferi (Crusade) olarak isimlendiren bu vaizler, kitleleri kendi grubuna dahil etmek için yoğun çaba sarf etmiştir. Vaazlarının kitleler üzerindeki etkisini artırmak için, ilk dönemlerde ilahiler (Spritual), ilerleyen zamanlarda ise Gospel Müziği olarak nitelenen müzik tarzını icra eden müzisyenleri yanlarında bulundurmushlardır. Bu müzikal performanslar hem binlerce insanın onların grubuna dahil olmasına (convert) hem de Gospel Müziğinin yaygınlaşmasına vesile olmuştur. Dwight Moody, Billy Sunday ve Billy Graham gibi vaizler, Ira D. Sankey, Homer Rodeheaver ve George Beverly Shea gibi müzisyenler bu süreçte öne çıkan isimler olmuştur. Günümüzde ise Gospel Müziği, birden çok enstrüman ile, solo ve grup şeklinde icra edilen popüler bir müzik olarak Amerikan kültüründe yerini almıştır. 1964’de kurulan Gospel Music Assosiaton adlı kuruluş, ülke çapında Gospel Müziğini tanıtır, eğitim verip, yaygınlaştırarak bir endüstriye dönüştürmüştür (<http://www.gospelmusic.org/>; Burnim 1980: 63-65).

Gospel müziği içinde, genellikle Amerika’nın güney bölgelerinde beyaz Amerikalılar tarafından Güney Gospel Müziği (Sothern Gospel Music) adıyla bir tür ortaya çıkmıştır. 19. yy. ın ortalarından itibaren ortaya çıkan bu tür, yeni müzik tarzlarını kullanmadaki rahatlığı dolayısıyla dini ilahilerden ayrılmaktadır. Politik, sosyal ve dini konuların ele alındığı müzik türünde, 1950 sonrasında evanjelik eğilimler ön plana çıkmaya başlamıştır. Genellikle beyaz Amerikalılar tarafından temsil edilen müzik, 1960’lardan itibaren karışık gruplar tarafından da seslendirilmiştir (Goff Jr 1998: 724-725).

Bluz

Bluz, Amerika’nın güney eyaletlerinde, küçük şehirlerde, çiftliklerde, kırsal bölgelerde ve endüstri bölgelerinde ortaya çıkmış bir müzik türüdür. Özellikle Batı Afrika’dan köleleştirilerek getirilen zenciler, ağır şartlar altında ve insani olmayan koşullarda zorla çalıştırılmıştır. Bu zorlu şartların meydana getirdiği yaralar ve duygusal çöküntüler, müzik ile ifade edilmeye çalışılmıştır. Bluz, tam da bu ihtiyaçların dile getirildiği bir ifade biçimi olarak görülmektedir. Tarlalarda çalışırken söylenen ritmik haykırışlar ve kökleri Afrika’ya uzanan halk ezgileri, Bluz’un temellerini oluşturmuştur. Tam olarak ortaya çıkışı ile ilgili bir tarih vermek mümkün olmasa da genel olarak

19. yy. da görülmeye başlandığı kabul edilmektedir. Bluz'un ilk örnekleri, sözlü gelenek içerisinde var olmuş ve uzun süreler bu şekilde kulaktan kulağa yazılı olmayan şekilde aktarılar gelmiştir. 20. yy. ın başlarından itibaren Bluz parçalarının yazıya geçirilmesi ve notaya alınması, Bluz'un doğaçlama olması gerektiği kabulünden dolayı tartışma konusu yapılmıştır. Ancak yazıya geçirilme sonrasında Bluz'un ne olduğu, müzikal özellikleri ve metinleri şekillenmiş ve bunlar üzerine çalışmalar gerçekleştirilmiştir. 1912 yılı, Bluz için modern müzik ortamı ile tanışma sürecinin başlangıcı iken, 1920 yılına gelindiğinde Bluz artık milyonların takip ettiği bir müzik türü haline gelmiştir. Bu süre içinde güneyde halk müziği, sahne performansı ve popüler müzik şeklinde farklı tarzlarda gelişim göstermiştir (Crawford 2001: 344-347; Moore 2002: 1-3). Nitekim günümüze kadar Bluz içinde "Folk Blues", "Country Blues", "Prison Blues", "Arkaik Blues", "Cajun Blues", "City Blues", "Urban Blues", "Jazz Blues", "Rhythm&Blues", "Soul Blues", "Funky Blues" gibi farklı birçok çeşit ortaya çıkmıştır (Keseroğlu 2005: 71).

Bluz ve Gospel Müziği, aynı ihtiyaçlardan ortaya çıkmış, temelleri Afrika kökenli Amerikan toplumuna dayanan, tarzları arasında farklılıklar olmakla birlikte kökleri benzer ikiz kardeşler olarak kabul edilmektedir. Bunun en önemli göstergelerinden biri, iki türün ortak icracılarıdır. Örneğin, Gospel Müziğinin lideri/öncüsü kabul edilen Thomas A. Dorsey, uzun yıllar Bluz ve Caz gurupları ile birlikte sahne almıştır. İkinci önemli gösterge ise parçaların sözlerindeki benzerliklerdir. Bazı durumlarda Bluz'un ayrılmaz enstrümanı olan gitar ile Bluz ritimleri ve dörtlük yapısı kullanılarak Gospel Müziğinin örnekleri seslendirilmiştir. Bazı durumlarda ise Piano ile Bluz'un tarzları kullanılarak Gospel Müziğinin parçalar icra edilmiştir. Gary Davis'in "Twelve gates to the city" adlı parçası ve Bessie Smith'in "Moan, you moaners" parçası bunların birer örneği olarak değerlendirilmektedir (Crawford 2001: 346-347; Moore 2002: 1). Parçada, insanların dedikodu ettiği, birbirlerine zarar verdiği, bu durumun bir utanç kaynağı olduğu dile getirilmekte ve günahkârlıkları hatırlatılmaktadır. Bir çağrıda bulunarak dua etmeleri istenmekte, pişmanlıkla başlarını önlerine eğmeleri, içtenlikle seslerini Tanrı'ya duyurmaya çalışmaları tavsiye edilmektedir. İsa'nın kanı ile inananların kurtuluşuna vesile olduğuna vurgu yapılmakta, cenneti arzulayan kişinin, parçanın ismi de olan inleme (Moan) ile sesini duyurması gerektiği ifade edilmektedir.⁵

Caz

Caz, Avrupa ve Afrika'nın ritimlerini, Avrupa, Afrika ve Latin Amerika'nın çalgılarını ve melodilerini, Avrupa'nın armonilerini kullanan ve bu unsurları

doğaçlama tekniğiyle sentezleyen bir evrensel müzik türü olarak kabul edilmektedir (Say 1997: 490; Keseroğlu 2005: 3-5). Amerika'nın New Orleans bölgesinde, Afrika kökenli Amerikalılar tarafından geliştirilmiştir. Caz, Afrika köklerine dayanmakla birlikte özellikle Fransız ve İspanyol müzikleri başta olmak üzere Avrupa müziğinin de etkisi altında gelişmiştir. Caz'ın, Ragtime ve Bluz'dan ne zaman ayrıldığı tam olarak netleştirilemese de 1910'lu yıllar, Caz'ın müstakil bir tür olarak bilinmeye başladığı dönem olarak kabul edilmektedir (Crawford 2001: 347-349; Say 1997: 490). Bluz ile olan bağlantısı, Afrika köklerine sahip olması ve icracıları arasında Gospel müziği icracılarının bulunması, kendisinin seküler müzik piyasasında ortaya çıkmasına rağmen dini müzik ile bağlantısını göstermektedir. Caz, 1917 yılında New York'a ulaşması sonrasında, içki ticareti ile bağlantılı olduğu, tuhaf ve egzantrik sesleri, gayri ahlaki dans figürleri sebebiyle eleştiri konusu haline gelmiştir. Bu eleştirilerde, zenci karşıtı terör organizasyonu olan Klu Klux Klan(KKK) örgütünün de etkisi olmuştur. Bu durum, 1940'lardan itibaren yerini olumlu bir havaya bırakmıştır. Caz'ın tür özelliklerinin yanı sıra nerede icra edildiği de önemli hale gelmektedir. Örneğin, bir gece kulübü yerine özel bir konser de ya da bir kilisede icra edildiğinde ahlaki yönü daha ağır basmaktadır. Birçok müzik eleştirmeni tarafından Caz, Ragtime, New Orleans, Dixieland, Chicago, Swing, Bebop, Hard Bop, Serbest Caz gibi sitilleri ile Amerikan klasik müziği hatta Evrensel bir müzik türü olarak ifade edilmeye başlanmıştır (Crawford 2001: 350-351; Taylor 1986: 24; Daştan 2012: 20).

Caz müziğinin önemli temsilcilerinden Billie Holiday'in "God Bless the Child" adlı eseri, seküler müzik tarzı olmasına rağmen dini içeriğin Caz'a ne kadar sirayet ettiğini göstermesi açısından güzel bir örnek teşkil etmektedir. Şarkı sözlerinde insanın anne ve babasının olabileceği ancak İncil'de de belirtildiği üzere onu koruyacak ve kurtaracak olanın Tanrı olacağı dile getirilmekte ve İncil'in verdiği bu haberin hala geçerliliğini koruduğu ifade edilmektedir. İnsanın çabasının önemli olduğu ancak kurtuluşun Tanrı eliyle geleceği vurgulanmakta, Tanrı'dan ümit kesilmemesi gerektiği eklenmektedir.⁶

Sonuç

Budizm'den Hinduizm'e, geleneksel kabile dinlerinden Şamanizm'e, Yahudilik'ten İslam'a kadar tüm dini gelenekler ibadetlerinde ya da sosyal aktivitelerinde müziğe az ya da çok yer vermişlerdir. Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarda müzik öncelikli tartışma konuları arasında yer almamıştır. İlk dönemlerde, sadece erkek vokaller eliyle, müzik aletleri kullanılmadan Mezmur parçalarının okunması şeklinde bir müzikal etkinlik ayinlerde kullanılmıştır. 5. yy. dan itibaren kiliselerde ilahiler yaygınlaşmaya başlamıştır. Hıristiyan

geleneğin müzikal gelişiminde Yahudi müziğinin, Yunan müziğinin ve karşılaştıkları diğer kültürlerin etkisi görülmektedir. Hıristiyan müziğinin gelişmesinde kurulan müzik okullarının etkisi olmuştur. Katolik kilisesi, Papa I Gregory zamanında bir koleksiyon haline getirilen ve “Gregoryan İlahileri” olarak adlandırılan ilahileri ayinlerinde kullanmıştır. Bu ilahiler daha çok din görevlisinin icra ettiği Latince sözlerden oluşan ilahilerdir. Ortodoks Kilisesinde müzik fazla değişim göstermeden daha çok klasik Mezmur okumaları ve İncil metinlerinden hareketle üretilmiş edebi değeri yüksek şiirler üzerinde gelişim göstermiştir. İstanbul’un fethi öncesinde ise tek sesli ancak çok süslü güzel ilahiler (kalophonik) yaygın hale gelmiştir. Fetih sonrasında ise Ortodoks Kilise müziğinde Rus etkisi görülmeye başlanmış ve 17. yy. dan itibaren çok sesli kilise müziği kullanılır hale gelmiştir. Reform süreci sonrasında Avrupa’da, kullanılan klasik ilahilerin yerini tek sesli ya da çok sesli, cemaatin anadilinde yazılmış, ezberlenmesi kolay ilahiler almıştır. Luther başta olmak üzere birçok reformist dini lider hem ilahiler bestelemiş hem de müziğin ayinin bir parçası olarak cemaatle birlikte kullanılmasına önem vermiştir. Ancak reform hareketleri sonucunda oluşan kiliselerin müziğe karşı yaklaşımında da farklılıklar gözlemlenmektedir. Reform sürecinin önemli isimlerinden Zwingli, “kalbinizden müzik yapın” şeklindeki İncil öğretisine dayanarak kilise de müzik yapılmasına karşı çıkmıştır. Calvin, önce tek sesli daha sonra ise enstrümantal ve çok sesli müzik kullanımına izin vermiştir

Amerikan Hıristiyanlığında ise öncelikli olarak Anglikan kilise müziği olmak üzere, genel manada Protestan geleneğin müzik anlayışı ve yeni kıtaya gelen diğer göçmenlerin yerel müzik zevkleri etkili olmuştur. Bunlar arasında en büyük etki Afrika kökenli göçmenlere aittir. Çünkü Afrika kültüründe müzik dini hayatın olduğu kadar günlük hayatında ayrılmaz bir parçasıdır. Amerikan Hıristiyanlığında 18. yy. önemli değişim ve dönüşümlerin yaşandığı bir sürecin başlangıcı olmuştur. Bu süreçte yeni birçok Hıristiyan grup ortaya çıkmıştır. Bu grupların oluşmasında, müziğin kullanılıp kullanılmayacağı veya ne şekilde kullanılacağı tartışması etkili olmuştur. Afrika’dan getirilen köleler de yine bu dönemde başta Baptist ve Metodist vaizler eliyle Hıristiyanlaştırılmaya başlanmıştır. Afrika kökenli bu insanlar, yeni kabul ettikleri dini törenlere uyum sağlamaya çalışırken bir taraftan da onlara kendi renklerini vermişlerdir. Uyanış dönemi vaazlarında, kamp toplantıları ve bu toplantılardaki vaazlara eşlik eden müzikal aktiviteler önemli bir yer tutmaktadır. Uyanış sürecin getirdiği bu müzik anlayışı ile yeni ilahiler (Spritual songs) ortaya çıkmıştır. Bu ilahiler ilerleyen süreçte Gospel Müziğinin de temellerini oluşturmuştur. Gospel Müziği, beyaz Amerikalılar tarafından da kullanılmakla birlikte ağır-

lıklı olarak Zenci Amerikalıların kullandığı bir müzik türü olmuştur. Gospel Müziğinin gelişmesinde Metodist ve Baptist kiliselerin yanı sıra Pentakostal kiliselerin de önemli katkıları olmuştur. Gospel Müziği ilerleyen zamanlarda seküler müzik piyasası ile tanışmış ve büyük bir etki alanı oluşturmuştur. Nitekim bu etki hali hazırda Amerikan kültüründe yerini korumaktadır. Afrika kökenli Amerikalıların köleliğin kaldırılmasına kadar yaşadıkları gayri insani koşullar, hayatlarında onarılması güç yaralar açmıştır. Bu duygusal çalkantı ve çöküşler en güzel müzik ile ifade edilmiştir. Bu müzik türlerinde Afrika kültürünün en belirgin izi, doğaçlama olarak söylenmeleri, sosyal problemlere dikkat çekmeleri, Afrika melodilerine yer vermeleri, Afrika danslarından esinlenmeleri şeklinde sıralanabilir. Köleliğin kalkması sonrasında ise, Afrika kökenli Amerikalılar eşit yurttaşlık haklarını elde edememişlerdir. Yasal manada eşit görünseler de, reel hayatta özellikle de ekonomik paylaşımlarda kölelik döneminin sıkıntıları benzer şekilde devam etmiştir. Dolayısıyla “Jim Crow Yasaları” olarak da tarihe geçen zenci karşıtlığı, Afrika kökenli Amerikalıların müziğinde isyancı, sosyal ve politik sorunlara yer veren yeni müzik türlerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. 19. yy.ın sonu ve 20. yy. ın başlarından itibaren ise Afrika kökenli Amerikalılar seküler müzik piyasasında yer almaya başlamışlardır. Bu zaman dilimi Bluz ve Caz başta olmak üzere birçok yeni müzik türünün de ortaya çıkması ile sonuçlanmıştır. Bu müzik türleri için kesin şekilde dini müzik demek mümkün değildir. Ancak dini kültürden tamamen yoksun olduklarını ifade etmek de doğru olmayacaktır. Bu müzik türleri melodi yapıları, kullanılan enstrümanları, icra edildikleri mekânlar ve dans ile olan yakınlıkları itibariyle seküler müzik arasında değerlendirilebilmekte, şarkı sözlerine dini kültürün, eski ve yeni ahit metinlerinin ilham kaynağı olması itibariyle dini müzik ile ilişkilendirilebilmektedir. Diğer bir ilişkilendirme ise icracılarından dolayı yapılabilmektedir. Çünkü birçok Bluz ve Caz icracısı aynı zamanda Gospel Müziğinin önderi olan din adamlarıdır. Netice itibariyle, özellikle Caz, bazıları tarafından Amerikan Klasik müziği, bazıları tarafından ise evrensel bir müzik olarak kabul edilir hale gelmiştir.

Notlar

- ¹ The voice of Free Grace cries, escape to the mountain/For Adam's lost race Christ hath open'd a fountain/For sin and transgression, and every pollution/His blood it flows freely in plenteous redemption.
Refrain: Hallelujah to the Lamb who purchas'd our pardon/We'll praise him again when we pass over Jordan
- ² Parçanın orijinal sözleri ve icrası için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=SP5EfWBWgg0>

- 3 Parçanın orijinal sözleri ve icrası için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=Fup-53Yv2dfc>
- 4 Parçanın orijinal sözleri ve icrası için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=4HNZNv1h1N4>
- 5 Şarkı sözlerinin Türkçeye aktarılması durumunda orijinal dildeki estetik karşılanamayacağı düşüncesi ile parçada işlenen tema genel olarak özetlenmiştir. Şarkının orijinal sözleri ve icrası için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=ZLm6U122RNc>
- 6 Parçanın orijinal sözleri ve icrası için bkz. https://www.youtube.com/watch?v=Z_1LfT1MvzI

Kaynaklar/References

- Akdoğan, B. (2009). “İslam’da Musikinin Hükmü Konusunda İleri Sürülen Ayet ve Hadislerin Tahlili”. HÜİFD. C.14, S.22:109-136.
- Alıcı, M. (2018). “Maniheizm”. Dinler Tarihi. Ed. Baki Adam. Ankara: Grafiker Yayınları
- Ali b. el-Ca’d, Ebu’l-Hasen. (1996). Musnedu Ali b. el-Ca’d. Neşr. Amir Ahmet Haydar. Beyrut: Daru’l-Kutubu’l-İlmiyye.
- Allen, R. (1801). A Collection of Spiritual Songs and Hymns. <https://hymnary.org/hymnal/CSSH1801> (Erişim Tarihi:10.10.2019).
- Allen, R.-Cohen, D.-Hager, N.-Taylor, J. (2006). Music: Its Language, History, and Culture. NY: Conservatory of Music at Brooklyn College of the City University of New York.
- Augustine. The Confessions of Saint Augustine, Translated by Edward B. Pusey, D.D. <https://www.ccel.org/ccel/a/augustine/confess/cache/confess.pdf>
- Batuk, C. (2013). “Din ve Müzik: Dinler Tarihi Bağlamında Din-Müzik İlişisine Genel Bir Bakış Denemesi”. OMUİFD. S.35: 45-70.
- Brown, F. B. (2005). “Music: Religious Music in the West”. Encyclopedia of Religion. Ed. Lindsay Jones. Second Edition. NY: Thomson Gale. V.9: 6307-6314.
- Burnim, M. (1980). “Gospel Music Research”. Black Music Research Journal. V.1:63-70.
- Crawford, R.(2001). An Introduction to America’s Music. NY: W.W. Norton Company.
- Çağlı, N. (2013). “Kutsal Metinler ve Müzik”. Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. S. 39: 1-46.
- Daştan, U. (2012). Amerika Birleşik Devletleri İle İlgili Toplumsal Olayların Ortaya Çıkardığı Caz Müziği Stilleri Üzerine Bir İnceleme. AÜSBE. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Erzurum.
- Demirci, K. (1991). Hinduizm’in Kutsal Metinleri Vedalar. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Djedje, J. C. (1993). “Los Angeles Composers of African American Gospel Music: The First Generations”. American Music. V. 11, N. 4: 412-457.
- Elmalılı, M.H.Y. Hak Dini Kuran Dili Yeni Mealli Türkçe Tefsir. C. I-IX. İstanbul: Feza Yayıncılık.
- Flinn, F. K. (20017) “Hymn”. Encyclopedia of Catholicism. USA: Facts on File Publishing.
- Frazier, E. F. (1974). The Negro Church in America. NY: Schocken Books.
- Garrison, E. (1989). “Let Me Hear an Amen: Gospel Music and Oral History”. The Midwestern Archivist. V. 14, No. 1: 23-29.

**326 • HİRİSTİYAN GELENEKTE MÜZİK: AMERİKAN HİRİSTİYAN MÜZİĞİNDE
GOSPEL MÜZİK, BLUZ ve CAZ ÖRNEĞİ**

- Goff JR, J. R. (1998). "The Rise of Southern Gospel Music". Church History. V. 67, No. 4: 722-744.
<http://www.newadvent.org/cathen/10648a.htm> (Erişim Tarihi: 17.10.2019)
- Jackson, J.M. (1995). "The Changing Nature of Gospel Music: A Southern Case Study". African American Review. V. 29, No. 2: 185-200.
- Karaduman, İ. (2014). "Türklerin İslam İnancı ile Şekillenen Dinî Müzik Kültürü ve Türleri". I. Uluslararası Güzel Sanatlar Bilimsel Araştırma Günleri (GUSBAG). Ed. Sebahat Demirel Akkaya. Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları. Sivas: 142-150.
- Karatosun, M.O. (2018) Katolik Kilisesinde Kutsal Müzik Anlayışı ve Türkiye'deki Uygulanışı. ÇÜSBE. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Adana.
- Keseroğlu, E. (2005). Caz Müziğinin Gelişim Süreci ve Etnik Müziklerle Etkileşimi. İÜSBE. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul.
- Komisyon. (2006). "Gospel Music". Britannica Encyclopedia of World Religions. Ed. Jacob E. Safra-Jorge Aquilar-Cauz. Chicago: Encyclopædia Britannica Inc.
- Komisyon. (2006). "Gregorian Chant". Britannica Encyclopedia of World Religions. Ed. Jacob E. Safra-Jorge Aquilar-Cauz. Chicago: Encyclopædia Britannica Inc.
- Komisyon. (2006). "Spiritual". Britannica Encyclopedia of World Religions. Ed. Jacob E. Safra-Jorge Aquilar-Cauz. Chicago: Encyclopædia Britannica Inc.
- Köprülü, F. (1991). Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. Ankara: DİB Yay.
- Küçük, A., Tümer, G. & Küçük, A. (2014). Dinler Tarihi. Ankara: Berikan Yay.
- Levinson, D. (1996). Religion Across-Cultural Encyclopedia. Santa Barbara/CA: ABC CLIO Publishing.
- Lincoln, C. E. (1974). The Black Experience in Religion. NY: Anchor Press.
- Moore, A. (2002). "Surveying the field: our knowledge of blues and gospel music". Blues and Gospel Music. Ed. Allan Moore. NY: Cambridge University Press.
- Özen, A. (2001). Yahudilikte İbadet. İstanbul: Ayışığı Yayınları.
- Pate, B. I. (2014). Southern Black Gospel Music: Qualitative Look at Quartet Sound During The Gospel 'Boom' Period Of 1940-1960. A Master Thesis Liberty University (Unpublished). LYNCHBURG/VA.
- Porterfiel, A. (2012). Conceived in Doubt Religion and Politics in the New American Nation, Chicago: The University of Chicago Press.
- Rosen, L. D. (2010). "Music and Religion". Encyclopedia of Psychology and Religion. Ed: David A. L.- Kathryn, M.-Stanton, M. USA: Sprinder Science+Business Media.
- Say, A. (1997). Müzik Tarihi. Ankara: Müzik Ansiklopedisi Yayınları.
- Southern, E. (1983). Readings in Black American Music. Second Edition. NY: Northon Company.
- Spector, J. (2005). "Chanting". Encyclopedia of Religion. Ed. Lindsay Jones. Second Edition. NY: Thomson Gale. V.9: 1532-1536.
- Taylor, W. B. (1986). "Jazz: America's Classical Music". The Black Perspective in Music. Special Issue: Black American Music Symposium 1985. V. 14, No. 1: 21-25.
- Topcan, Ö. (2018). Pentekostal Hareket ve Afrika'daki Misyon Faaliyetleri (Nijerya Örneği). AÜSBE. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara.
- Turner, P. E. (2008). "Getting Gospel Going". Music Educators Journal. V.95, No. 2: 62-68.

OPINIONS OF THE DIVINITY FACULTY STUDENTS ON RELIGIOUS KNOWLEDGE: A CASE STUDY OF ANKARA UNIVERSITY DIVINITY FACULTY

Havva Sinem UĞURLU* - Ayşe ÇALAL**

Abstract

The debates on the epistemological background of Islamic thought continue to be the subject of Islamic philosophy and theology. The manifestations of these scientific debates and teachings as traditions and customs can be observed in the daily lives of Muslims. In contemporary Islamic thought, Islamic understandings of knowledge that can be described as *bayânî*, *irfânî* and *burhânî*, and lifestyles based on them are observed. Furthermore, In fact, there may be a struggle and conflict between them, and their reflections on religious, political and educational lives. The divinity faculties are among the environments where they are learned, discussed and experienced in theory and practice. For this reason, people studying theology are expected to be aware of these discussions. And with this infrastructure, the question of what are the possibilities of correct religious knowledge and the ways in which it can be reached is a question that preoccupies the mind. Within the framework of this study, it have been tried to be identified in the viewpoints of religious knowledge of the students of divinity faculty via focus group interview, one

* Ph.D, Research Assistant, Ankara University Divinity Faculty
sugurlu@ankara.edu.tr, ORCID: 0000-0003-1526-9494

** Research Assistant, Ankara University Divinity Faculty
auyanik@ankara.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5319-3166

Atf /Cite as: Uğurlu, H.S. & Çalal, A. (2019). Opinions of the Divinity Faculty Students on Religious Knowledge: A Case Study of Ankara University Divinity Faculty. Dini Araştırmalar, 22(56): 327-352, DOI: 10.15745/da.608609

of the qualitative research methods. Findings have been analyzed through the codes of the content analysis of the data achieved, categories acquired through these codes and the themes attained of the categories. According to the findings of the research, it is observed that the contemporary students of divinity faculty set forth remarks reflecting the different periods of the discussions and approaches of Islamic knowledge in the history. However, these views mainly focus on the experience of contemporary Islamic thought.

Keywords: Viewpoint, Religious Education, Religious Knowledge, Divinity Education, Islamic Thought.

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dini Bilgiye Bakışları: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği

Öz

İslam düşüncesinin dini bilginin imkânı, ortaya koyulması gibi konuları içeren epistemolojik arka planı üzerindeki tartışmalar İslam Felsefesi ve teolojisinin konuları olmayadevametmektedir. Bubilimseltartışmaveöğretilerin ve hayata yansiyarak gelenek halini almış biçimlerinin Müslümanların günlük hayatlarındaki tezahürleri de izlenebilmektedir. Çağdaş İslam düşüncesinde Beyani, İrfani ve Burhani olarak nitelendirilebilecek İslam bilgi anlayışları ve bunlara dayalı yaşam biçimleri gözlenebilmektedir. Hatta bunlar arasında çekişme ve çatışmalar ve bunların dini, siyasi ve eğitsel hayatlara yansımaları olabilmektedir. İlahiyat fakülteleri İslam düşünce geleneğinin teorik ve pratik olarak öğrenildiği, tartışıldığı ve yaşandığı eğitim ortamlarıdır. Bu nedenle ilahiyat eğitimi alan kişilerin bu tartışmalardan haberdar olması beklenmektedir. Ve bu alt yapı ile de dini bilgiye bakışları, dini bilginin imkânı ve ona ulaşma yollarına dair çıkarımlarının ne olduğu sorusu zihinleri meşgul eden bir sorudur. Bu çalışmada, İlahiyat fakültesi öğrencilerinin dini bilgiye bakış açıları nitel araştırma yönteminin odak grup görüşmesi yoluyla tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırmanın sonucunda elde edilen bulgulara göre günümüz ilahiyat fakültesi öğrencilerinin tarihsel süreçte ortaya çıkan İslam bilgi yaklaşım ve tartışmalarının farklı dönemlerini yansıtan nitelikte görüşler ortaya koydukları anlaşılmaktadır. Ancak bu görüşler ağırlıklı olarak çağdaş İslam düşüncesi birikiminde yoğunlaşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Bakış Açısı, Dini Bilgi, Din Eğitimi, İlahiyat Eğitimi, İslam Düşüncesi.

Summary

The Islamic tradition of thought, which focused on the meaning and scope of the concept of knowledge in the early periods of Islam, later systematized as a result of social and political changes and facing with different cultures. The fact that the introductory chapters of early Islamic works on theology include the nature, sources and classification of knowledge is indication that Islam has its own epistemology and paradigm (Uyanık 2012). When we look at the epistemological process of discussions made in the classical period of Islamic thought around the concepts of knowledge-knowing-science, it is obvious that there has been a conceptual transformation from the 11th century onwards, and a classification has been made that centred the concept of science. Although, the criteria, purposes and methods of these classifications have caused many discussions to take place, they have also established new discussion grounds, since they provided a framework for the epistemological process in Islamic thought. It seems that with the movement of re-construction, though its formation period and the characterization of “Modern Islamic Thought” are not clear within the framework of the search for novelty led by these discussions (Ulukütük 2012), the focus was especially the question of how to produce knowledge and the epistemology present in Islamic thought was analyzed with a structural method (Kardaş 2016).

Since modern science has progressed from Western origin since the beginning of the 20th century, Islamic thinkers raised the issue of Islamization of knowledge after the second half of this century. In the background of this system of thought, which can be described as the way of establishing relations with Western knowledge and disciplines, and called “Last Era”, lies the idea that the concept, language and thought used in education, especially in higher education should be Islamized (Attas 1991), and all of information in the universe should be organized in line with the principle of Tawhid, regardless of the area in question (Faruqi 2016). However, this view is also criticized (Muhammed 1994).

Divinity faculties are educational environments where Islamic tradition of thought is conveyed, discussed and experienced theoretically and practically. For this reason, people studying on theology are expected to be aware of these discussions. And with this background, the question of what are the possibilities of correct religious knowledge and the ways in which it can be reached is a question that preoccupies the mind. In this study, holistic (single unit of analysis) single case design is used which is one of the qualitative

research methods and a single unit of the case study is analyzed (Yin 1984: 41). And, it is aimed to determine the views of students of Divinity Faculty of Ankara University on religious knowledge in the framework of holistic single case. The holistic single case of the study consists, in total, of 8 people, 4 women and 4 men who graduated from the Divinity Program of Ankara University in 2018.

According to the findings of the research, it is seen that the students of theology faculties today present the views that reflect the different periods of the Islamic knowledge approaches and debates that emerged in the historical process. The conceptual framework in the works that formed the early period of Islamic tradition of thought concerning the knowledge, the process of obtaining knowledge and the importance of obtaining knowledge has been the starting point of producing knowledge. In this sense, the fact the students of divinity faculty begin to discuss the issue of religious knowledge, when talking about the process of producing the religious knowledge present an image compatible with this tendency in the tradition. When the elements that students accept as source and criterion of religious knowledge are examined, it is seen that they reveal the data that overlap with the epistemological classification made in line with Contemporary Islamic Thought where the Qur'ān, reason and sense are centred.

The third theme obtained from the research covers the students' thoughts about the process of producing religious knowledge. The process of searching for knowledge, which they regard as a difficult process, has been accepted by the students as the beginning of the act of producing knowledge. While students do not count among the sources and criteria of religious knowledge, it is seen that they include catechism, scientific articles and internet as a reference source when talking about the process. It would be an ideal educational situation for contemporary theological education to convey all stages of the Islamic thought system to its students in all dimensions. In addition, it is normal for people who have received theological education to think about the information as individuals and to reach different interpretations.

Introduction

The nature of knowledge, which is one of the basic problems of epistemology, has been debated since the early stages of the history of philosophy. With the emergence of Islam, this issue has been discussed by Muslim scientists within the framework of Islam's understanding of knowledge. The Qur'ān, the holy

book of Muslims, also touches on the subject of knowledge in many verses and deals with knowledge in three categories. It is seen that the Qur'an refers to the first of these categories with “knowledge (علم)” (al-Nisa 4:162), the second with “assumption (الظن)” (Yunus 10:36), and the third with the concept of “khars (خرص)” (Yunus 10:66) in the sense of misestimating, and the concept of علم in this classification is used as absolute knowledge (Atay, 1968, p.167). According to the Qur’ān, God is not only the first teacher (Baqarah 2:31; ‘Alaq 96:4-5), but also encourages humanity to be firm in knowledge in the process of acquiring knowledge. Besides, in Hadith literature, there are many hadiths about the nature and importance of knowledge. The hadith “It is obligatory for all men and women to seek knowledge” (Ibn Mājah, Muqaddimah 17) is important in terms of revealing the value that Islam gives to علم.

The Islamic tradition of thought, which focused on the meaning and scope of the concept of knowledge in the early periods of Islam, later systematized as a result of social and political changes and facing with different cultures. The fact that the introductory chapters of early Islamic works on theology include the nature, sources and classification of knowledge indicates that Islam has its own epistemology and paradigm (Uyanık 2012). When we look at the epistemological process of discussions made in the classical period of Islamic thought around the concepts of knowledge-knowing-science, It is obvious that there has been a conceptual transformation from the 11th century onwards, and a classification was made that centred the concept of science. According to the literature of Islamic thought, it is seen that the most basic distinction was made at the point of origin in the classification of the sciences which were seen as the starting point of conceptual transformation and science was divided into two parts as religious and worldly, and the epistemological process after this distinction progressed through the conceptualization of religious science and non-religious science (Kocabaş 1996). Although, the criteria, purposes and methods of these classifications caused many discussions to take place, they also established new discussion grounds, since they provided a framework for the epistemological process in Islamic thought. It seems that with the movement of re-construction, though its formation period and the characterization of “Modern Islamic Thought” are not clear within the framework of the search for novelty led by these discussions (Ulukütük 2012), the focus was especially the question of how to produce knowledge and the epistemology present in Islamic thought was analyzed with a structural method (Kardaş 2016). It is noteworthy that the reconstruction process of contemporary Islamic thought focused primarily on linguistic awareness (Arkoun 2003). Afterwards, a new

analysis was made based on the view that the scientific classifications in Islamic thought were insufficient to reveal the epistemological infrastructure of Islam, and a classification was made on the process of producing knowledge in Islamic thought. Accordingly, the current epistemological infrastructure of Islamic thought is shaped around the concepts of *Bayân*, *Burhân* and *Irfân* (al-Jâbirî 1997). In the Islamic tradition of thought, the thinkers who centred on the discursive (*bayân*) information based on the linguistic explanations and interpretations of sacred texts were Islamic jurists and theologians, especially those working in the field of language and grammar. Based on the idea that real knowledge of God, existence, events and religious matters can be obtained through inspiration, the Gnostic (*irfânî*) system of knowledge is represented by mystics. *Burhânî* system of knowledge which seeks for the true knowledge with reference to the absolute consequences of mind and logic is represented by the logicians and philosophers. This classification, which was put forward in the modern period, systematized the points of view of the controversial issues such as nature of knowledge ever since the early days, the possibility of knowledge, the value of knowledge, the ways of acquiring knowledge, the nature of religious knowledge and so on. The last step of the reconstruction that matures in this classification is the identification of the elements that is to bring about the transformation (Hanafi 2011).

Since modern science has progressed from Western origin since the beginning of the 20th century, Islamic thinkers raised the issue of Islamization of knowledge after the second half of this century. In the background of this system of thought, which can be described as the way of establishing relations with Western knowledge and disciplines, and called “Last Era”, lies the idea that the concept, language and thought are used in education, especially in higher education should be Islamized (Attas 1991), and all the information in the universe should be organized in line with the principle of Tawhid, regardless of the area in question (Faruqi 2016). However, this view is also criticized (Muhammed 1994).

This research arisen after we realized in the insights we entered at the undergraduate level in the divinity faculty that the common knowledge codes in the tradition are important in terms of students’ approaches to the courses. Being aware of the fact that pre-learning/readiness and learning outcomes in divinity education of the students is important elements in the educational activities, we tried, with such a research, to put how the tradition and learning outcomes about Islamic thoughts affected the students' ways of thinking. Divinity faculties are educational environments where Islamic

tradition of thought is transferred, discussed and experienced theoretically and practically. For this reason, people studying theology are expected to be aware of these discussions. And with this infrastructure, the question of what are the possibilities of correct religious knowledge and the ways in which it can be reached is a question that preoccupies the mind. Therefore, what we are aiming to achieve in this study is to show a situation/case. Although this modest work is not expected to allow for generalization on such a profound issue, it is hoped that it will raise the issue in terms of its impact on theological education. We believe that if we succeed in putting forward such a projection scientifically, this can lead to a more efficient progression of processes in theology education and the strengthening of our communication with students.

When the literature related to the subject area of the research is examined, it is seen that Ekinçi's work "Standards of Acceptance of Religious Knowledge by the Students of the Faculty of Divinity in the Context of Universality (Erzurum Example)" (2006) is a quantitative field study conducted with 150 students from the Faculty of Divinity of Ataturk University. In this study, students' attitudes towards the acceptance or rejection of the interpretation of the Qur'an and the separation of religious and scientific knowledge are examined. A qualitative study by Ege region in 2015 "Religious Guidance, Source of Knowledge and Knowledge Generation Processes" with senior students of the Department of Non-Formal Religious Education and Practices in the Faculty of Divinity of Ankara University can be seen among the related studies. Ege focuses on "religious knowledge in religious guidance practices" the functionality of religious knowledge used in this field is discussed and the importance of reproducing individual and life oriented religious knowledge is emphasized. In this study, unlike the other two studies, it is focused on the students' thoughts about the possibility of religious knowledge and production processes before they encounter with the target group.

METHODOLOGY

Research Design

In this study, holistic (single unit of analysis) single case design is used which is one of the qualitative research methods and a single unit of the case study is analyzed (Yin 1984: 41). In this study, it is aimed to determine the views of students of Divinity Faculty of Ankara University on religious knowledge in the framework of holistic single case. In accordance with the main purpose of the research, it is aimed to identify students'

334 • OPINIONS OF THE DIVINITY FACULTY STUDENTS ON RELIGIOUS KNOWLEDGE: A CASE STUDY OF ANKARA UNIVERSITY DIVINITY FACULTY

- views about the possibility of the religious knowledge,
- criteria to produce religious knowledge,
- processes to produce religious knowledge.

The holistic single case of the study consists, in total, of 8 people, 4 women and 4 men who graduated from the Divinity Program of Ankara University in 2018. In the creation of the working group, it is ensured that the participants come together voluntarily by using homogenous sampling strategy in which a small and homogenous sample is chosen and certain sub-groups are studied in depth. (Patton 2002: 235). The fact that the entire group consists of senior students at the Divinity Faculty of Ankara University and the gender distribution rates are the factors providing homogeneity.

Table 1. The Features of the Participants

Participant	Gender	Graduated High School Type
P1	Male	İmam Hatip Lisesi (Religious Vocational High School)
P2	Female	İmam Hatip Lisesi (Religious Vocational High School)
P3	Male	İmam Hatip Lisesi (Religious Vocational High School)
P4	Female	Kız Meslek Lisesi (Vocational School for Girls)
P5	Female	Anadolu Lisesi (Anatolian High School)
P6	Female	İmam Hatip Lisesi (Religious Vocational High School)
P7	Male	İmam Hatip Lisesi (Religious Vocational High School)
P8	Male	Anatolian High School

Collecting and Analyzing the Data

The data has been collected through a small group of participants and a focus group interview (Morgan 1997), which is an in-depth interview on a specific subject, in light of the main questions open to discussion by consulting seven different field experts (Patton 2002: 466). It is thought that this technique would be more convenient in terms of revealing the data variety in the search of the main purpose and sub-questions of the research. A pilot study has been conducted with another group of students about how the prepared questions worked in practice, and it is found that the questions worked in reaching the expected data but the focus of the interview could be moved away. In this

respect, the researcher reminded the participants that the question should not be separated from the focus point and the discussion was continued in the focus. In this respect, in case of separation from the main topic during the interview the researcher re-reminded the participants the relevant question and that the focal point should not be separated and thus the discussion could be continued in the focus.

It is recommended that the process be managed together by two researchers because it is a complex situation to manage the interview and collect the data proper to focus group studies (Krueger 1997). In this study, the process is managed by two researchers together, one of whom managed the interview and the other is interested in the record and the order of the group. Again in the light of scientific guidelines on the process of conducting the interviews during the qualitative research process, general information about the research has been given to the participants before the interview begins and the volunteer consent form is submitted by providing the assurance that the information obtained from the interviews would be used only in this research and in a reliable manner.

Due to the nature of the focus group interview, in the research, a discussion topic is presented and the data is tried to be reached in this way, instead of asking the participants questions to be answered directly. In this direction, the questions which are prepared in consultation with the field experts to guide the researchers during the interview are shaped as follows;

- We would like to talk to you about religious knowledge today. What do you think what it happens if there is a confusion about religious knowledge? You can take this in terms of yourself, your environment, society or the Islamic world.
- If the situation is complicated and problematic, what are the ways to resolve this confusion? What would be your individual preferences and suggestions about this?
- So, what is *exact religious knowledge* for you?
- By which criteria do you determine religious knowledge? Why is that?
- What sources do you use primarily to identify religious knowledge? For example, what kind of a method do you follow to reach the right information about any religious issue you are having problems with? Why is that?

Data is analyzed based on descriptive content analysis model (Neuendorf 2016:53). In the study, analytical induction method was used as the method of analysis of the obtained data (Patton 2002: 454). According to Patton, analytical induction begins from the hypothesis of a researcher's inferential propositions or from theory, and is seen as a process to verify or propose hypotheses. In this process, sometimes, deductive or semi-deductive analysis can be started. In this research, the analysis process has progressed in this way, data has been analyzed by deductive method in accordance with the sub-objectives of the research, and then the inductive method has been used because of the possibility that the data may also present themes other than hypotheses (Yin 2011: 209; Miles et. al. 2013:148; Neuendorf 2016: 53-55). After the coding process has been completed, the whole data set has been re-examined by both researchers in order to eliminate possible errors in the coding process. The NVIVO8 program has been used as an aid tool for coding the data. The encodings made with this program have been then manually checked. The participants have been given codes P1 (condensation code of *Participant1*), P2, P3 to determine which participant the data has been obtained. In order to eliminate the margin of error that may occur in every stage of the study, expert opinion has been consulted and regulations have been made in line with the recommendations.

FINDINGS

In this section, the findings and comments obtained within the framework of the research are given. The findings were revealed in accordance with the codes obtained after content analysis of the data obtained from the interview, the categories obtained from the codes and the themes obtained according to the categories.

As a result of the analysis on the interview texts, the following three themes have been reached:

- Views about the Possibility of the Religious Knowledge
- Criteria for Religious Knowledge
- The Process of Producing the Religious Knowledge

1. Views about the Possibility of the Religious Knowledge

As a result of the analysis, the theme ideas about the possibility of the religious knowledge have been composed of three categories: *Practice and*

Theory Conflict, the Possibility and the Validity of the Interpretive Religious Knowledge, and View on Religious Knowledge and the sub-headings of these categories.

1.1. Tension Between Theory and Practice

After the death of the Prophet Muhammad, the Muslims benefited from the Qur'ān and the Sunna, two primary sources, and produced interpretations and formed a bridge between religious knowledge and life. The knowledge of revelation and Sunnah which kept, by nature, in communication with human did not detach, with the contribution of comment and thought, from its basic emphasis and maintained its functionality within the framework of geographical and periodic conditions and needs (Selçuk 2000). But in recent centuries, the gap between the tradition of religious knowledge and the life made the dilemma of faith and experience a topic of discussion (Bardakoğlu 2015). It seems inevitable for the individual to have inner disturbances about his/her faith when cultural, economic, political, educational etc. situations in daily life and the realities of religion believed are not in harmony (Kırca 2012).

It seems that among the findings of the study, one of the important points at the stage of questioning the possibility of religious knowledge expressed by the participants is the theoretical dimension of religious knowledge and the dilemma that appears in the reflection of the theory to the practices. Participants expressed in various statements that they could not establish a connection between the knowledge that should be and existing one, and that this situation raised problems with the quality of religious knowledge. P1 summarizes this situation in the light of the difference between the theoretical knowledge on intercession in Islam and the situation in practice as follows: *“There is a conflict between reality and the specific state of religion... After discussing the theological situation of intercession in the faculty, I hesitate in telling the discussions we made here to the people around me when I walk out of that door”*. P8 shows this dilemma more clearly using the following words, *“...I think that in correct religious knowledge, there is a problem that arises from the incompatibility of theory and practice. That is, in theory we explain everything, but in practice we do not see the equivalent.”*¹. Similar to this data of the study, in the study of Ekinçi (2006), students state that they have problems in distinguishing the theoretical religious knowledge and the settled acceptances encountered in life. Therefore, the data of the study and the data of the study overlap.

1.2. Possibility and Validity of Interpretational Religious Knowledge

The question of the possibility of knowledge and, if possible, what the criteria will be is one of the important epistemological issues discussed in the field of philosophy (Çüçen 2003: 5). These main discussions that philosophy put forward about the possibility of knowledge also had reflections on Islamic thought. When the possibility of knowledge is examined in terms of Islamic tradition of thought, it is seen that Qur'an and Sunnah have an absolute place to be the main source of religious knowledge both in classical and modern period (Bardakoğlu 2015: 16). However, the methodology discussions on the knowledge to be produced with the interpretation of these two main sources continue until today (Kırca 2011). When the findings of the study are examined, it is seen that when expressing their opinions on the possibility of interpretive religious knowledge, the participants focus on the concepts of knowledge, correct knowledge and correct religious knowledge; while sometimes they claim that interpretational correct religious knowledge is not possible; sometimes they are hesitant in this regard. Some participants are found to be in a dilemma about whether it is necessary to obtain the accurate religious information. While P8, for example, enters into a mental debate over the relevant concepts as follows “*We must examine the concepts in pieces, that is, true, religion and knowledge. I am of the opinion that these concepts should be taken separately and finally reached a conclusion. The philosophical grounds of truth, is there a truth, according to whom or what?*” With the following statements, P5 displays a different attitude than the other participants on the possibility of interpretational true religious knowledge “*The concept of right and wrong is a comment for me. For me, there is no true religious knowledge. It is completely one’s comments.*” From the following statements, it is also understood that P4 does not have a definitive judgment on this issue “*Besides, it needs to ask if true knowledge is possible? Is this religious knowledge to accept different perspectives? Or is it not also necessary to give it to people?*” From the aforementioned statements of the students, it is seen that the students also transfer the methodological perspective of the discussions about the possibility of correct knowledge in the philosophy of knowledge to the discussion of the possibility of correct religious knowledge. Therefore, it is natural to see that the ambiguity of the philosophy of knowledge in the discussion of the possibility of the right knowledge is reflected in the possibility of the right religious knowledge. However, the individuality of interpretive religious knowledge and the possibility of its shifting to arbitrariness have also raised concerns among students about this issue (Ege 2015: 81). As stated, in the Islamic tradition of

thought, these individuality and arbitrariness issues are discussed. In order to prevent these, it is stated that the methodological common perspective should be established in the process of producing interpretive religious information. It is seen from the statements of the participants that in terms of methodological necessity, they revealed data parallel to the tradition of Islamic thought about the possibility and absoluteness of the religious knowledge reached by way of the interpretations to be made on the main sources.

1.3. View on Religious Knowledge

According to the interview data, it is identified that the senior students of the Divinity Faculty who have participated in the research have developed various perspectives on their communication with the religious knowledge based on their own lives and the examples they see in their environment. According to these findings gathered under different headings, the students' profiles and the influence of objectivity or subjectivity on communication with religious knowledge are the subjects highlighted by the participants.

1.3.1. Objectivity or Subjectivity?: In the Islamic system of thought, the question of objectivity or subjectivity of interpretative religious knowledge is discussed with different dimensions in different fields such as Islamic Jurisprudence and Kalam (Koşum 2016; Genç 2018). During the interview, it is seen that in parallel with this issue discussed in the Islamic thought, the participants discussed if there could be an objective reality in the nature of religious knowledge and stated that interpreting the sacred texts may be subjective. These discussions, which may also be related to the possibility of interpretive religious knowledge show that the students are far from mental clarity in putting the bayânî knowledge based on explanation and interpretation of sacred texts and burhânî knowledge based on examination through reason and logic. Based on the example of Van Gogh's understanding of God, P6 explains the fact that religious knowledge which shaped religious attitudes is personal as follows: "...I think that all people have their own god in terms of reaching God. Everyone is shaping his god in his mind as he understands religion. I think it was said by Van Goh 'When I want to reach God, I draw a picture of the stars.' For me, this perception, which identifies God with creativity, is much more religious than the prayer we have made formally."

Saying "The criterion for me is me; myself... it must be so for every believer. It's not selfish, for example. Egology. To put me in the centre and understand everything through me. God, religion, book... everything", P5

similarly puts himself into the centre as a believer and states that subjectivity is a necessity rather than a problem in the view of religious knowledge because the addressee of the sacred text is human. In her work in 2015, Ege concludes that knowledge concerning human is excluded from religious knowledge. In this respect, this data of the research seems to contradict the research results of Ege (2015).

Based his own experience, P3 states the fact that in the process of acquiring religious knowledge, objectivity can be put aside from time to time and can be carried out through the subjective situations of the process as follows: *“Sometimes when I look at the Qur'an in a completely emotional mode, I say that when I see a verse in something, it is exactly talking about me... And sometimes what the verse talking about has nothing to do with me. I'm not sure that those who comment on the scriptures can get out of their moods”* with the different of P6 and P5.

Participant 8 stated in his speech that the subjectivity that emerged in religious knowledge opens the door to otherizations in the following statements. *“...Excommunication. There's an excommunicating mechanism out there, it's very hard. I know because it happened to me... When I say something, when it's said there's a comment a sudden a reaction can be met, and the reactions can be quite harsh.”* This data of the research leads us to attitudes towards the tendency to exclude religious interpretations other than their interpretation, which has been going on since the beginning of Islamic thought and political history, and to carry out this exclusion based on religious references (Arslan 2017: 540).

1.3.2. Students' Common Profiles: Participants stated that there may be various profiles shaped by the perspective of correct knowledge in the Divinity Faculty. It is seen that among these student profiles there are those who methodically have a uniform perspective on communicating with religious knowledge as well as identities that can transform this communication into an effective process. P4 categorized the students of divinity faculty in terms of their communication with religious knowledge and divided them into four groups with the following statements: *“...First of all, there are prototypes that are aware of the problem and try to solve problems with their own possibilities ...People who read, research, are aware of the situation and try to find a solution ... Second group of my friends are those who are aware of the problem, but keep their head down, they only come to take lessons, take lecture notes and go out in the same way. The third group is our friends who*

are not aware of the problem. They don't care too much. What's the problem? What could it be? They take the exams. And some says I already know the truth. These are friends who refer to out-of-school resources."

These findings show that there are different types regarding knowledge and that the sources utilized to obtain religious knowledge are effective. It is possible to mention a clear differentiation between those who consciously consider the faculty as a learning environment and those accepting an external source as an ultimate authority on religious knowledge.

2. The Sources and the Criteria of the Religious Knowledge

Another important theme that emerged in the interviews with the participants who answered the basic question of research is the criteria that guide the participants to reach the religious knowledge. According to the findings obtained in this direction, religious knowledge criteria of the participants are grouped under three categories: The Holy Qur'ān and Reason-Conscience and Sense.

2.1. The Holy Qur'ān

In the tradition of Islamic thought, The Holy Qur'an and Sunnah which includes the words and behaviours of the Prophet Muhammad to explain the Qur'ān have been recognized as the main source of religious knowledge regardless of a period of time (Bardakoğlu 2015). All of the participants shared the view that the Holy Qur'ān is the unique source of religious knowledge. For P2, for instance, the Qur'ān is one of the essential references when she needs a religious knowledge saying that the Qur'ān is a book from life and based this opinion as follows: *"...I think Qur'ān is a book from the life which sets rules. Therefore I am sure that Qur'ān always overlaps with anything humanistic...Therefore, I always refer to the Qur'ān."*

2.2. Reason - Conscience and Emotion

In the Islamic tradition of thought, in grounding the religion and faith, reason has been the primary source of knowledge for philosophy, logic and theologians (al-Maturidi 2005), in applying it to the life, for Muslim Jurists (al-Sarakhsi 1973), although the order of priority has changed. The participants also shared a common view on this basic source, but they differed on the

priority of reason as a source just as in the Islamic tradition of thought. P7 argues “*I don't think the Qur'ān can be understood without reasoning due to the nature of comprehension. But sometimes sense can come to the fore more.*”

In the Islamic tradition of thought, there have been views arguing that the basis of faith is the heart and emotions rather than reason and senses (Öğük 2014), as well as opinions that suggest that emotions cannot surpass reason (Mustafa Sabri 1950). When the statements of the participants are examined in this context, it is seen that they consider the conscientious and emotional dimensions of knowledge among the elements that they put forth as the criteria of religious knowledge, and consider conscience and emotion as criteria for reaching religious knowledge. First of all, religious knowledge is compatible with reason and conscience. Because sometimes the religion in which I believe is confronted with information that you can say.

For instance, with the following words “*First of all, religious knowledge compatible with reason and conscience because sometimes you come across with information and can ask “how my religion commands me such a thing... Because in the basis of a religion that claims to be universal there should be both conscience and reason.”*” P6 clearly stated that in searching for religious knowledge, conscience must be used besides reason. However, P7 expresses the need for not to neglect emotion in communication with religious knowledge as follows “*...This religion has both emotional and spiritual dimension. When we ignore them, what remains is nothing but gammon, beliefs and rituals.*”

With these data, the participant students show that they think that irfânî knowledge cannot be ignored while centralizing the bayânî and burhânî knowledge in Islamic tradition of thought. In this respect, it is seen that even though they have a distant stance to rational knowledge throughout the research, they do not exclude conscience and emotion in terms of being the source of religious knowledge.

3. The Process of Producing the Religious Knowledge

Regarding the question of how students of divinity faculty produce religious knowledge, another important problem of the research, three categories as *First Questioning, Being Happy in Search for Knowledge, Application Resources of the Process and Factors Affecting the Process* and the codes under these categories have been reached.

3.1. First Questioning

The questioning ability is considered as an individual's original assessment of the subject or situation in which the individual is thinking with a systematic and rational perspective (Cevizci 2000: 104). As such, it is considered as the first step in the process of producing knowledge. Findings obtained within the scope of the research indicate that the communication of the students of theology with the religious knowledge started after a questioning process.

Stating *“When I arrived, I was already in uneasiness. I didn't think of anything. What if it is? I was saying. I was going to find out the reason for the infrastructure of things. I found the answer to my questions here”* P3, for example, points out that he started to experience this process before starting his faculty education.. P1 revealed that the first searches started after the arrival of the faculty: *“...I had already questioned a lot in the preparatory class... I was also excluded by my friends. There was a concept called torment of conscious, I read it and liked it a lot. I was suffering from conscious not from conscience ... for that, many times I was up all night.”*

3.2. Being Happy in Search for Knowledge

In the system of knowledge which started from the early Islamic thought, whose effects have been seen in the modern times, which centred on the idea that true knowledge about God, existence, events and religious issues can be obtained through inspiration (*kashf* and *ilhâm*) as well as sensory data and reasoning (Öztürk 2003), it is stated that the process of obtaining information has a feature that brings happiness to individuals (Özgen 2013). The emergence of this feature is connected to the work of all elements such as thought, sense, imagination and behaviour in harmony, and it is stated that when this harmony does not occur, the process of obtaining information may turn into an agony rather than happiness (Şebüsteri 2011:3). It is observed that the participants of the research mentioned a cognitive unhappiness about the production process of religious knowledge. P5 says: *“Knowledge never makes people happy. We have no purpose of being happy about these matters, we are pursuing knowledge.”*

When the participants' statements about the process of producing the religious information are examined, it is identified that the beginning of the process has not been very easy for them, and that after a long-term intellectual struggle, they could pass to the process of producing knowledge. For example,

when P2 describes this difficult process, she makes the following statements: *“When a question preoccupies me, and if it is particularly something to determine the course of my life... Firstly, I enter into an introversive state of mind for a long period, nearly about a week. I think of it in my mind. What is actually the problem, what is that thing disturbing me? It lasts about a week. I keep it in my mind night and day. I struggle myself asking help from the God.”*

Although the data obtained from the participants direct us to the discussions in Islamic thought related to the personal characteristics in the process of obtaining knowledge, it cannot be said that the data are sufficient to reach a judgment on its own. In order to do this, additional studies seem to be essential.

3.3. Reference Sources of the Process

While the participants of the research stated that the process they experienced in putting the criteria of religious knowledge and religious knowledge as above, they stated that the Qur'an, Sunnah, catechism, scientific publications and internet are among their sources of reference in the process of obtaining religious information.

Participants state that the Qur'ān, which they put first in the theme of religious knowledge criteria, is also the first reference source to produce religious knowledge. For example, P4 explains this as follows *“First of all, I look at the Qur'ān considering it the context of Islamic history and exegesis, of course, not in modern context...”* Participants state that although they do not mention the Sunnah among the criteria of religious knowledge, they applied to them as a reference for understanding. For example, P3 states that he uses hadith and Sunnah as a source, but, in doing this, he has been more critical *“...I do not question much if the source is a verse, but when it comes to hadith or Sunnah, I might say I doubt if the Prophet Muhammad said something like that or not for it is not certain.”*

The fact that information about the theoretical and practical aspects of religion, the catechisms compiled with legal interpretations aim to gain the perspective of a particular religious' interpretation makes them controversial in terms of being objective sources (Okumuş 2015). It is among the findings that the participants who will specialize in the field of theology benefit from catechisms as a source of reference. For example, while P2 states that he

uses catechism as a reference book as follows “*I look at catechism. I look at catechisms about legal problem.*” P4 underlines that there may be situations in which catechism is insufficient as follows “*When you say I have a question, can you find the answer of the question in Catechism? You cannot find.*” This emphasis by P4 suggests that the Catechism as a source may lose its functionality in the face of emerging problems, which supports the debate on the limitations of the catechism studies (Okumuş 2015).

The participants of the research also listed the scientific studies among the reference sources in the process of producing religious knowledge. For example, P4 details her application process to scientific articles saying “*I read scientific articles first, because they seem to me a summary. They give explanations about the literature and evidence on the matter. You can even go to the main sources in the footnotes. First, I read them and get a general opinion.*” It is noteworthy that one of the reference sources used by the participants is internet. The reliability of internet data, which is considered as one of the first sources of reference in many areas, is a questionable issue (Vardı 2012:136). In spite of this controversial situation, it is seen that when the P8 encounters any problem, the first method he uses is to do a research on the internet “*...I look over internet right away. If I cannot find it on internet, then I look for if there is any verse or hadith about it.*” This data revealed by P4 shows that participants who have an ideal attitude about the criteria of religious knowledge have moved away from this tendency in terms of reference sources.

3.4. Factors Affecting the Process

As a result of the interview, it is found that there are several factors affecting the process of producing religious knowledge. When the data are analyzed, it is seen that geography and culture and the necessity of adaptation to time are stated as factors affecting the process.

The individual will be able to create an information frame by means of the possibility of being aware of the social context in which he is involved in his relationship with religion and the horizon of thinking he has gained. Therefore, it also appears in the data of the research that the individual who tried to make sense of the religion which is discussed in the Islamic tradition of thought from the first period (Kılıç 2017) can produce objective information independent from the historical, cultural and geographical conditions of the society where he/she lives in (Arabacı 2004:10-11). For example, saying “*I accept Islam as*

absolute truth and I believe this. I kept asking myself, "What's the point?" What does God want, to what extent he wants him to believe, or why he wants him to believe, or does he want him to believe? So what's his criterion in the Qur'an? People who live in different countries have never seen much in that geography. Let's think about technology now, but I'm saying let's think of an African tribe, for example, whether God wants one to find Islam and to fast, whether there is intercession or fate, or just wants to know that I exist, that I will be worshipped..." P5 states that the geography and culture can play a fundamental role in the process of producing religious knowledge, while P8, opposing P5, states that geography may have an impact on the process of producing religious information, but this is not a problem that cannot be overcome as follows "...*The right geography can be a destiny, but change is in the hands of human being. Human being is already open to change.*"

Some of the participants touched, particularly, on the cultural dimension of religious knowledge, and how the cultural codes in the background could be effective in producing new information. For example, P2, with an example she gives on this matter, underlines the importance of cultural elements and that whole process can be prevented them from time to time. "*These comments were made culturally at that time and are made today. It may not be inconvenient for me to marry a non-Muslim right now, but I take care of my family first because it is inconvenient for them.*"

In the production of existing religious knowledge by way of interpretation, the context in which the knowledge is first produced and the context in which the mental structure of the individual who will communicate with this knowledge is the two basic elements that should be considered. It is unthinkable that the existing contexts are independent of the practices of everyday life (Çetin 2017). In the Islamic tradition of thought, there are different examples of practices that are changed according to different needs in different contexts from the times of companions onwards by bringing different interpretations to the verses (Çuçak 2017).

The views of the participants that the needs of religious knowledge should change according to the changing conditions and this change must bring the transformation in religious knowledge show that they have put forward equivalent ideas with those in Islamic tradition of thought, especially concerning the practices on the adaptation of religious practices to the day. For example, P5 explicitly grounds this requirement in the following terms "*When we consider the paradigm shift, the answer for many questions may be*

different after 14 centuries, answer of the same question...” Again continuing his words as follows “...*Time can change everything. When we look at the abrogation (naskh), if there have been changes even in 23 years, so would it be in 14 centuries. And perhaps this benefits religion instead of harm.*” P5 is of the opinion that it should progress in parallel with time.

Conclusion

According to the findings of the research, it is seen that the students of theology faculties today present the views that reflect the different periods of the Islamic knowledge approaches and debates that emerged in the historical process. The conceptual framework in the works that formed the early period of Islamic tradition of thought concerning the knowledge, the process of obtaining knowledge and the importance of obtaining knowledge has been the starting point of producing knowledge. In this sense, the fact the students of divinity faculty begin to discuss the issue of religious knowledge, when talking about the process of producing the religious knowledge present an image compatible with this tendency in the tradition. When the elements that students accept as source and criterion of religious knowledge are examined, it is seen that they reveal the data that overlap with the epistemological classification made in line with Contemporary Islamic Thought where the Qur’ân, reason and emotion are centred. For example, while all of the students’ presenting the Qur'an as the main source of religious knowledge is seen as an emphasis on the bayânî system of knowledge, inclusion of the mind in the presented criteria indicates that the burhânî type of knowledge is an important choice for the students. However, although the individual emotions that students put forward as a source of religious knowledge seem to be close to the subjectivity of the irfânî system of knowledge, it seems that what exactly is meant by these internal criteria is a situation that can be understood by different studies.

Considering the possible reasons for this result, first of all, the necessity of evaluating the curriculum of divinity faculties emerged. It is observed that there are courses in the curriculum of Divinity Faculty of Ankara University that refer to elements of the Islamic tradition of thought. For example; In the 2nd class, the Quranic Semantics course that targets “to use semantics on the sample in the context of understanding the Qur'anic text”, that aims to give students the competence of “discusses the use of Islamology, which has similar functions to semantics, and semantics as a method of interpretation of the Qur'an” can be seen as a reference to the bayânî system of knowledge.

Again, in the 3rd class, the course of Contemporary Interpretations to Hadith and Sunnah that aims to know the new interpretations and approaches brought to the hadith and Sunnah, that discusses traditional hadith approaches with pros and cons” can also be cited as a course referring to the elements of bayâni and burhânî systems of knowledge. In the 4th class, the Contemporary Islamic Thinkers course, which has acquisition “he/she knows the basic sources of contemporary Islamic thought” and “knows the prominent names in Islamic thought” is a course that presents the tradition of contemporary Islamic thought from a chronological point of view.² Considering the findings of the research, it is seen that although the other courses³, apart from the aforesaid courses, emphasize the elements of the bayâni and burhânî systems of knowledge, students do not reach the mental clarity about the possibility of understanding, objectivity-subjectivity and interpretive religious knowledge. In order to explain the reasons for this, studies focusing on such issues as “measuring the efficiency of the training process, identifying the resources that students feed outside of theology programs, students’ gaining methodological knowledge, but not embracing it or questioning their competence in this subject and seeing themselves as source or not, to think that even if they can produce the correct knowledge, there is no value in practice” should be carried out.

The third theme obtained from the research covers the students’ thoughts about the process of producing religious knowledge. The process of searching for knowledge, which they regard as a difficult process, has been accepted by the students as the beginning of the act of producing knowledge. In every period of the Islamic tradition of thought, this difficult process has been emphasized and also mentioned as a process that leads the individual to happiness as a result of the systematic progression of the human mind. In this regard, the fact that students expressed that they are experiencing unhappiness rather than happiness has led to the investigation of the causes of this unhappiness. While students do not count among the sources and criteria of religious knowledge, it is seen that they include catechism, scientific articles and internet as a reference source when talking about the process. Although this situation seems to contain some contradictions, the fact that scientific articles are a source of reference for the students shows that the concern of being scientific that became prominent in the last period of Islamic thought also goes for the students. Similarly, the geography, background, culture and time that students list as factors affecting the process reveal that they tend to be able to look at events from a sociological perspective.

It would be an ideal educational situation for contemporary theological education to convey all stages of the Islamic thought system to its students in all dimensions. In addition, it is normal for people who have received theological education to think about the information as individuals and to reach different interpretations. However, although this situation can be accepted as natural, they also have the function of producing science and providing services to the society. This research focused on how the views of religious knowledge of the students of divinity faculty reflected the debates in the Islamic tradition of thought, but the findings of the research revealed two fundamental questions in the minds of researchers that necessitated new studies:

Can the graduates of divinity faculty succeed, while serving society, in establishing the balance of objectivity and subjectivity in the understanding of knowledge when they meet the target group?

Are these discussions of the possibility of knowledge results of the human mind's process of producing knowledge or are they products of the scientific point of view given to them by the theology education?

Notes

- 1 Taking account of the scientific principles, the expressions the participants used during the interview are translated into English reflecting their originality in Turkish. The interview texts have been translated into English by researchers and a professional translator.
- 2 For more information on the curriculum of the Faculty of Divinity of Ankara University and the contents, objectives and acquisitions of it scourses, see http://bbs.ankara.edu.tr/Amac_Hedef.aspx?bno=1892&bot=489. Access: 10/11/2019.
- 3 For other course examples, see; http://bbs.ankara.edu.tr/Ders_Bilgileri.aspx?sdgNo=860543&dno=395453&bno=1892&bot=489 Access: 10/11/2019 and http://bbs.ankara.edu.tr/Ders_Bilgileri.aspx?sdgNo=860538&dno=395397&bno=1892&bot=489 Access: 10/11/2019.

References

- al-Jâbirî, M. Â. (1997). *Arap Aklının Oluşumu (Formation of the Arab Mind)*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- al-Sarakhsi, el-Mebsût. (1973). *Usûlü's-Serahsî*. Nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dâr el-Marife.
- al-Maturidi, E. M. (2005). *Kitâbu't-Tevhid*. Nşr. Bekir Topaloğlu and Muhammed Aruçi. Ankara: İSAM Yayınları.
- Arabacı, F. (2004). "İslam'da Dini Bilginin Toplumsal Bağlamı (Social Context of Religious Knowledge in Islam)." *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*. V.5: 1-16. Access: 12 August 2018. <http://dergipark.gov.tr/hFıtılilahiyyat/issue/7699/100858>.

350 • OPINIONS OF THE DIVINITY FACULTY STUDENTS ON RELIGIOUS KNOWLEDGE: A CASE STUDY OF ANKARA UNIVERSITY DIVINITY FACULTY

- Arkoun, M. (2003). "İslâm Düşüncesi Nasıl İncelenebilir? (How can Islamic thought be examined?)." Trans. Fazlı Arabacı. Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi. 2: 123-156. Access: 18 September 2018. http://www.ilafdergi.hitit.edu.tr/Makaleler/1713406187_4.6.pdf.
- Arpağuş, H. (2002). "Bir Telif Türü Olarak İlmihal Tarihî Geçmişi ve Fonksiyonu (Catechism as a Kind of Compilation: Historical Background and Function)." Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. V.22:25-56. Access: 12 August 2018. <http://dergipark.gov.tr/maruifd/issue/17560/183915>
- Arslan, H. (2017). "Şiddeti Çağrıştıran Dini Yorumlar ve Tekfir". İslam ve Yorum Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar. 1. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı Yayınları: 537-564.
- Atay, H. (1968). "Kuran'da Bilgi Teorisi (Theory of Knowledge in the Qur'an)." Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. V.16: 155-176. Access: 14 August 2018. <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/770/9781.pdf>.
- Attas, S. M. N. (1991). İslami Eğitim-Araçlar ve Amaçlar (Islamic Education-Tools and Purposes). İstanbul: Endülüs Yayınları.
- Bardakoğlu, A. (2015). "Fıkıh Özelinde Dini Bilgi ve Günümüzde İslam Algısı (Religious Knowledge and the Perception of Islam Specific to Fiqh)." İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi V.1: 11-52. Access: 14 August 2018. http://ilsam.org.tr/wp-content/uploads/2016/11/Alı-Bardako%C4%9Flu_F%C4%B1k%C4%B1h-%C3%96zelinde-%C3%AEEn%C3%AE-Bilgi-ve-G%C3%BCn%C3%BCm%C3%BCzde-%C4%B0slamAlg%C4%B1s%C4%B1_%C4%B0LSAM.pdf.
- Çetin, E. (2017). "Değişen Gündelik Hayat Pratiklerinin Dinin Yorumuna Etkisi (The Effects of Changing Everyday Life Practices on the Interpretation of Religion)". İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar. Haz. Fikret Karaman. V.III: 147-158. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Çuçak, M. (2017). "Nassların Yorumlanmasında Zaman Faktörü (Time Factor in the Interpretation of Nasses)." İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar. Haz. Fikret Karaman, V.III: 660-670. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Çüçen, A. K. (2003). "Bilgi Kuramına Giriş (Introduction to Epistemology)." Bilimname. V.2: 3-12.
- Ege, R. (2015). Dinî Rehberlik- Bilginin Kaynağı ve Bilgi Üretme Süreçleri (Religious Guidance- Source of Knowledge and Knowledge Generation Process). İstanbul: Şule Yayınları.
- Efendi, Mustafa Sabri. (1981). Mevkifü'l-Akl ve'l-İlim ve'l-âlem min rabbi'l-âlemîn ve 'ibadihi'l-mürselîn. Beyrut-Lübnan: Dâr ü İhyâi't-türasi'l-Arabî.
- Ekinci, H. (2006). "Evrensellik Bağlamında İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dinî Bilgiyi Kabul Standartları (Erzurum Örneği) (Standards of Acceptance of Religious Knowledge by the Students of the Faculty of Divinity in the Context of Universality (Erzurum Example))". Atatürk University. Unpublished Mater Thesis. Erzurum.
- Faruqi, İ. R. (2016). Bilginin İslamileştirilmesi (Islamization of knowledge). İstanbul: Risale.
- Genç, C. (2018). "Kelâmın Epistemolojik Eksen Olma İmkâmı (Possibility of Kalâm being an Epistemological Axis)." Kader. V. 16, N.1: 38-65. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.413376>.

- Hanafi, H. (2011). "Gelenek ve Yenilenme-Kadim Gelenek Karşısındaki Duruşumuz-(Tradition and Renewal - Our Position against the Ancient Tradition)." Trans. M. Emin Maşalı. Ankara: Otto Yay.
- Kardaş, M. (2016). "İslam Düşüncesinde Epistemolojik Temelli Yeniden Yapılanma Muhammed Âbid el-Câbiri Örneği (Restructuring Epistemological Ground in Islamic Thought on the Example of Muhammed Âbid el-Jâbiri)." Muhafazakar Düşünce. V.48:143-166. Access: 12 August 2018. <http://eds.b.ebscohost.com/abstract?site=eds&scope=site&jrnl=13048864&AN=117331875&h=yrL6VH17HMFuFm2a1Fv0Xvc25Ryc7URrIyUhgTRchej2fG00E%2f0hvzAzZ9wMcewtFn2hQuMRdWwu5TBFSg6iow%3d%3d&ctrl=f&resultLocal=ErrCrINoResults&resultNs=Ehost&ctrlhashurl=login.aspx%3fdirect%3dtrue%26profile%3dehost%26scope%3dsite%26authtype%3dcrawler%26jrnl%3d13048864%26AN%3d117331875>
- Kırca, C. (2010). "Bir Anlama Sorunu Olarak Kur'an Yorumlarında Rasyonelasyon (Rationalization in Qur'an Interpretation as a Problem of Understanding)." Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar, Ed. Bilal Gökür - Necdet Yılmaz - Ömer Kara - Muhammed Abay and Necmettin Gökür V.I: 181-212. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Yayınları.
- Kırca, C. (2012). Hayatın İçinde Hayatla Birlikte Kur'an'ı Anlama (Understanding the Qur'an with the Life in the Life). İstanbul: Marifet Yayınları.
- Kocabaş, Ş. (1996). "İslam ve Bilim (Islam and Science)." Divan, V.I: 67-83. Access: 20 September 2018. <http://dergipark.gov.tr/divan/issue/25930/273187>.
- Koşum, A. (2006). "İçtihat Hata ve İsbet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu (The Problem of Subjectivity and Objectivity in the Light of Debates of Error and Hitting in İjtihâd)." Usûl: İslam Araştırmaları. V. 5-32.
- Krueger, R. A. (1997). Moderating Focus Groups. California: Sage.
- Miles, M. B., Huberman, A. M., and Saldana, J. (2013). Qualitative Data Analysis. USA: Sage.
- Morgan, D. L. (1997). Focus Groups as Qualitative Research. California: Sage.
- Muhammed, Y. (1994). Bilginin İslâmîleştirilmesi: Bir Eleştiri (Islamization of knowledge- A criticism). Ed. Süleyman Gündüz. İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi. V.2, N.3: 110-122. Access: 20 August 2018. http://isamveri.org/pdfdrq/D00786/1994_2/1994_2_GUNDUZS.pdf.
- Neuendorf, K. A. (2016). The Content Analysis Guidebook. USA: Sage.
- Okumuş, N. K. (2015). "İlmihâl Dindarlığının Ahlâk Algısı Ya da "Ahlâklı İnsan" Tasavvurumuzun Geleneksel Kaynakları Üzerine Bazı Tespitler (Some Considerations on Moral Perception of İlmihal Religiousness or Traditional Sources of our Perceptions of Moral Human)." E-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi. V.14: 258-300.
- Ögük, E. (2014). "İman Etkin Olan Temel Unsurlar: Akıl, Kalp ve Beden". KADER: Kelam Araştırmaları Dergisi. V.12.1: 169-184.
- Özgen, M. K. (2013). "Farabi Felsefesinde Bilgi ve Terapi/Bilginin İyileştirici Gücü (Knowledge and Therapy/The Healing Power of Knowledge in the Philosophy of al-Farabi)." Bilimname. V.2: 133-140.
- Öztürk, M. (2003). "Geleneksel Tevil Çeşitlerinin Epistemik Temeli (Epistemic Basis of Traditional Types of Tawil)." Bilimname. V.2: 179-197.

**352 • OPINIONS OF THE DIVINITY FACULTY STUDENTS ON RELIGIOUS
KNOWLEDGE: A CASE STUDY OF ANKARA UNIVERSITY DIVINITY FACULTY**

- Patton, M. Q. (2002). *Qualitative Research and Evaluation Methods*. CA: Sage Publications.
- Selçuk, M. (2000). "Teorik ve pratik açmazlarıyla kültürel miras öğretimini sorgulayan bir deneme (An Essay that questions the teaching of cultural heritage with its theoretical and practical dilemmas)." *Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar (New Approaches in Religious Education)* Ankara: MEB: 85-94.
- Şebüsterî, Mahmûd-ı, (2011). *Gülşen-i Râz*. Ed Abdülkadir Gölpinarlı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Ulukütük, M. (2012). "Çağdaş İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanmanın Dilsel Şartları: M. Arkoun, M. Hanefi ve M. A. Câbirî Örneği (Linguistic Terms of Reconstruction in Contemporary Islamic Thought: Examples of M. Arkoun, M. Hanafi and M. A. al-Jâbirî)." *Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*. V.4: 55-76.
- Uyanık, M. (2012). *Çağdaş İslam Bilimine Giriş (Introduction to Contemporary Islamic Science)*. Ankara: Fecr Yayıncılık.
- Vardı, R. (2012). "İnternet Kullanıcılarının Dini İçerikli Kullanım Alışkanlıkları (Religious Content Usage Habits of Internet Users)." *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. V.28: 101-138.
- Yin, R. K. (1984). *Case Study Research: Design and Methods*. Beverly Hills, CA: Sage.
- Yin, R. K. (2011). *Qualitative Research from Start to Finish*. New York: The Guilford Press.

ÇOCUKLUK DÖNEMİ DİN EĞİTİMİNE BİLİMSEL TEMELLİ BİR YAKLAŞIM DENEMESİ*

Ashhan ATİK**

Öz

Bu çalışmanın amacı mevcut din eğitimi uygulamalarına alternatif olarak gelişimsel temelli/yaşam merkezli din anlayışını temel alarak din eğitiminin en temel kavramlarından olan Allah inancını evrende var olan işleyişten yola çıkarak sorumluluk ve sevgi değerleri ile anlatmayı amaçlayan örnek bir öğretim programı oluşturmak ve bunun işlevselliğini ortaya koymaktır. Bu amaçla özel bir ilkokulda daha önce kurumsal anlamda din eğitimi almamış ilköğretim 3. sınıfta eğitimlerine devam eden 12 çocuk ile 10 günlük 10 saatlik bir uygulama gerçekleştirilmiştir. Çalışmamız din eğitimi ile bilim eğitiminin birbirinin alternatifi değil tamamlayıcısı olduğu varsayımına dayanmaktadır. Din eğitimi uygulamaları ile bilimsel süreçlerin birlikte işletildiği durumlarda çocukların hem evrende neden-sonuç ilişkisine dayanan bilimsel süreçleri hem de bunların bir Yaratıcı ile olan ilişkisini daha iyi kurabildikleri varsayılmıştır. Sonuç olarak araştırmanın dışında gelişen bazı sınırlılıklar olmakla birlikte, bilimsel süreçlerin işletildiği ve bunların teolojik konuşmalarla desteklendiği din eğitimi uygulamalarının çocuklarda bir karşılık bulduğu ve ilgili kavram-sallaştırmanın gerçekleştiği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Dini Gelişim, Allah Tasavvuru, Öğretim Programı, Bilim

* Bu makale 12.05.2019 tarihinde gerçekleştirilen ‘Uluslararası İslam Eğitim Kongresi’nde sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

** Dr, MEB Öğretmen, aslihanatik@gmail.com.tr, ORCID: 0000-0002-0773-8927

Atıf/Cite as: Atik, A. (2019). Çocukluk Dönemi Din Eğitimi Bilimsel Temelli Bir Yaklaşım Denemesi. Dini Araştırmalar, 22(56): 353-369, DOI: 10.15745/da.604277

A Scientific Approach to Religious Education in Childhood

Abstract

The aim of this study is to create a sample curriculum which aims to explain the belief and belief of Allah, which is one of the most basic concepts of religious education, based on the developmental based life centred religion concept as an alternative to the existing religious education practices, based on the order and functioning of the universe and to explain its functionality. For this purpose, 12 children who have been educated in the 3rd grade in the institutional sense have not been educated before. Our study is based on the assumption that religious education and science education are complementary to each other. It is assumed that in such cases where religious education practices and scientific processes are run together, children can better establish both scientific processes based on cause-effect relationship in the universe and their relationship with a Creator. In conclusion, although there are some limitations occurred outside the researcher, it has been seen that scientific processes are applied and these are supported in theological speeches and the related conceptualization is realized. In addition, in the studies to be carried out with the children of this age period, it has been observed that the attitudes of the classroom teacher should be taken into consideration and if possible, the researcher has to do the study only with the students.

Keywords: Religious Education, Religious Development, Concept of God, Teaching Programs, Science

Summary

Both the innate competences and the acquired knowledge of the society in which he lives are influential in the development of God concept. This concept naturally develops from the first period of life. Rizzuto, making pioneering work on this subject, states that the first representations of the concept of God develop from the age of two or three. According to her, every human being develops a God concept. Therefore, God concept cannot be destroyed, but can be suppressed in inappropriate environment.

The development of God concept in the child is very complex, but it should be evaluated with integrity. The concept of Allah will naturally take shape as long as the social and psychological development continues, primarily due to physical development, and the child will continue to shape his imagination according to his own cognitive and emotional development. On the other

hand, the environment in which the child lives and the relationship established by the child will affect the development and depth of the imagination of God in the child.

Instead of directly conveying religious knowledge to the child, it can be developed a method in which children's religious interests are known as an opportunity and considered as an important time of discovery. They may be given the opportunity to discover these feelings through religious practices, symbols and rituals. Children will probably not be able to relate to their lives if they do not begin to recognize religion without discovering them in a meaningful whole within the framework of their own interests and desires, and when religion is presented to them as ready answers. Because the mental nature of man is always far from truths other than his own discovery. The natural consequence of this is the separation of religion from human daily life. In this sense, a successful religious education should include the ways of associating God with the child's private and personal God as described in the scriptures.

The aim of this study is to examine whether the science-based religious education activities developed by the researcher of primary school students who have not previously received religious education in a private primary school have changed their religious knowledge and emotions. For this purpose, the researcher determined the two main topics of interest of the children: dinosaurs and animals by taking the opinions of the classroom teacher. "Could a Dinosaur Have Drunk This Water?" The world's largest water circulation system slides around the topic and is described in activities designed by the researcher for a week with experiments. In the same way "Who Wants to Live without Insects?" and "What if there were no bees?" food chain around this subject, slides and activities are described. After both activities, theological conversation was held with the students. In theological conversations, the verses related to water were selected according to the age level and reflected on the board with a slide and talked to the children without telling the verse. Who can say that? Why is that? were discussed by brainstorming. Similarly, the verses related to bees were selected according to the age level of the students and reflected on the board with a picture. Who can say that? Why is that? were discussed by brainstorming. Before the activities were carried out, children were shown some pictures of water and bee related to the content of the activity, and the concepts that these pictures were associated with were determined. Then, the 10-hour activities created by the researcher

were administered in 2 weeks, 1 hour per day. For data collection, document analysis technique which is included in qualitative research methodology has been used.

Our study has showed the functionality of life-centred religious education approach. This approach, proposed by Goldman and later developed in different periods, expresses the lively relationship between daily life, scientific facts and religion. In our study, it has been seen that there is a transition between scientific findings and the concept of Allah.

A direct theological form of religious presentation can be perceived as a discrepancy between religious perceptions and scientific realities, especially in children in the period of concrete procedures that constitute the sample of our study. This may lead to the “two worlds” problem that Goldman points out.

The most important reason why our sample group has been selected from students who had not received religious education in the institutional sense is that we would like to see this situation. The hypothesis of our study is that children's interests or scientific phenomena could be an important step for religious education and when we presented this as theological conversations with children without prejudice, children could establish a relationship between scientific thinking and religious thinking. In our study, the answers to this hypothesis have been confirmed.

In our study, it has been seen that children in the concrete process period is interested in theological conversation within the framework of Hull. The hypothesis that natural phenomena can be explained both by scientific processes and by a Creator, that these are not alternatives, but complementary.

Giriş

Değişen koşullar ve eğitim paradigmaları, artan bilimsel araştırmalar din eğitiminde de yeni yöntem arayışlarını beraberinde getirmektedir. Özellikle de psikoloji alanındaki çalışmaların çeşitlenmesi ile birlikte -doğal olarak- dini gelişimi anlama çalışmaları nicelik ve nitelik olarak artmış, dolayısı ile din eğitimi alanındaki çalışmaların niteliğinde de bir dizi değişiklik gerçekleşmiştir. Bu gelişmeler, özellikle din eğitimi uygulamalarının bilimsel bir temelde ele alınmasının yolunu açmıştır.

Din eğitimi konusundaki tartışmalarda iki aşırı değerlendirme şeklinin var olageldiği görülmüştür. Bunlardan ilki, dinin herhangi bir eğitim metod ve il-

kesinden bağımsız olarak doğrudan çocuğa benimsetme, dayatma şeklindeki yaklaşımdır. İkincisi ise J. J. Rousseau'dan beri tartışılmalı dinin çocukluk döneminde yerinin olmadığı şeklindeki yaklaşımdır (Baston 1974: 309). Her iki yaklaşımda da çocuğun gelişim süreçlerinin tam olarak dikkate alınmadığı ve büyük bir zarar gördüğü açıktır.

Dini gelişimin, insanın diğer gelişim alanlarına bağlı olarak nasıl bir değişim veya dönüşüm geçirdiği, genel psikoloji veya manevi gelişim olgusuyla nasıl bir ilişki kurduğu, temel gelişimsel evrelerde (çocukluk, ergenlik, yetişkinlik, yaşlılık vb.) nasıl bir şekil aldığı ve ne tür belirtilerle ortaya çıktığı, bu belirtilerin din eğitiminde ne tür imkân ve sınırlılıklar getirdiği konuları başlı başına bir çalışma ve araştırma alanıdır. Bu anlamda gerçekleştirilen çalışmaların büyük bir kısmının Piaget'nin bilişsel gelişim konusundaki görüşlerinin dini gelişime uyarlanması şeklinde olmuştur. Başta psikoloji ve eğitim olmak üzere birçok disiplinde oldukça etkili olan bu yaklaşımın dini gelişim konusundaki çalışmalara yansması biraz farklı olmuştur. Elkind ile Goldman'ın öncülük ettikleri ilk Piaget'ci araştırmacılar ile Fowler'in öncülük ettiği Piaget sonrası araştırmacıların çalışmaları ve son dönemlerde Boyer'in farklı bir bakış açısı kazandırdığı teoriler dini gelişimi anlama konusunda yapılan araştırmaların ana çerçevesini oluşturmaktadır (Gottlieb 2006; Oruç 2013).

Genel olarak din psikolojisi ve din eğitimi konusunda farklı metodolojik yaklaşımlar geliştiren ve dini gelişimi açıklayıcı bu çalışmaların kendi içerisinde bazı ortak yönleri sahip olduğu söylenebilir. Bunlar daha çok dini düşüncenin gelişimsel olarak incelenmesi, yaş basamaklarına göre farklı gelişim özelliklerinin vurgulanması ve biliş temelli bir yöntemin benimsenmesi şeklindeki yaklaşımlardır. Buradaki en önemli nokta dini gelişim alanında yapılan bu çalışmaların din eğitimine nasıl bir etkisinin olduğudur.

Dini gelişim konusunda yapılan çalışmalar temel olarak din eğitimcilerine şu konuda yol göstermiştir: Çocukların ilgi ve ihtiyaçlarının göz önünde bulundurulmadığı ve öğrenci ilgisinin hareket noktası olarak belirlenmediği din eğitiminin gerçek hayatta karşılığı yoktur. Salt dini ritüellerin, teolojik bilgilerin, sembollerin, uzmanlık gerektiren ilahiyat konularının, sembolik hikâyelerin çocuklar için erken bir dönemde din eğitimine konu yapılması bizim amacımıza ne kadar hizmet etmektedir? Çocuğun ilgisi ve anlama kapasitesinin üstünde kalan bir din eğitimi çocuğa bir anlam ifade eder mi?

Birçok çalışma açık bir şekilde yetişkin dindarlığının temelini çocukluk ve erken çocuklukta atıldığını göstermektedir (Fowler 1968: 418; Dykstra 1986: 260). Goldman çocukluk döneminde dinin gerçek yaşam deneyimlerin-

den bağımsız, betimsel/salt teolojik açıklamalar şeklinde sunulursa yaşamın ilerleyen yıllarında birçok problem durumu oluşturabileceğini belirtir. Özellikle ergenlik sürecindeki bir gencin, her şey gibi dini de sorgulamaya başladığı düşünüldüğünde, çocuklar bütünüyle dinden uzaklaşma gibi bir risk ile karşı karşıya kalır (Goldman 1965: 204). Allport (1962: 26), çocukluk dönemi dinini olgunlaşmış dindarlık için bir hazırlık mahiyetinde görür; ona göre, bu dönem dini gelişim özellikleri, yetişkin dindarlığı için bir temel teşkil eder.

Çocukluk dönemi din eğitiminin temel hareket noktasını, çocukların Allah'a yönelik ilgileri oluşturur. İşlem öncesi veya somut işlemler döneminde çocukların Allah hakkındaki fikirleri, doğrudan çocuğun yaşadığı ortamdan etkilenir. Bu konudaki çalışmalar sağlıklı bir Allah tasavvurunun gelişiminde, takip edilen din eğitimi yöntem ve içeriğinin oldukça önemli olduğunu göstermektedir (Köylü ve Oruç 2017). Söz konusu yöntemler çocukların dini gelişimine katkı sağlayabileceği gibi, onu engelleyip farklı olumsuz alanlara sevk edebilir.

Dini Gelişim Kuramlarına Göre Çocukta Allah Tasavvuru

Dini gelişim, her yaş döneminde gelişimin farklı alanları ile ilişkili olarak gerçekleşir ve sadece yaş ile belirlenebilecek bir gelişimden ziyade psiko-sosyal ve kültürel özelliklerin yanı sıra tutum ve davranışlara kadar birçok karmaşık olguyla bütünlük gösterir. Çünkü dini gelişim diğer gelişim alanlarından farklı olarak tek bir sebeple anlaşılamayacak ve rasyonel olarak açıklanamayacak kadar karmaşık bir olgudur. Bu sebepten Allport 'Kişiliğin hiçbir birimi dini gelişim kadar karmaşık değildir.' değerlendirmesinde bulunur (Köylü vd. 2017: 64). Böylesine çok boyutlu bir gelişim alanı olan dini gelişimde merkezi öneme sahip en önemli tasavvur muhakkak ki Allah/Tanrı ile ilgili olanlardır. Çünkü diğer bütün konular Allah/Tanrı inancı çerçevesinde şekillenir (Torrance 1988: 233).

Allah/Tanrı tasavvurunun gelişiminde hem doğuştan sahip olunan yeterlilikler hem de çocuğun içinde yaşadığı toplumda edindikleri etkili olmaktadır. Ki bu tasavvurlar doğal olarak hayatın ilk döneminden itibaren gelişmeye başlar. Bu konuda öncü çalışmaları yapan Rizzuto, iki-üç yaşlarından itibaren Allah/Tanrı tasavvuru ile ilgili ilk temsillerin geliştiğini belirtir. Ona göre her insan bir Allah tasavvuru geliştirir ve bu tasavvurun olmadığı bir insan olmaz.¹ Bu nedenle Allah tasavvuru yok edilemez, ancak olumsuz durumlarda bastırılabilir (Rizzuto 1981: 90-91).

Çocukta Allah tasavvurunun gelişimi çok karmaşık bir nitelik gösterir ama bir bütünlük içerisinde değerlendirilmelidir. En başta fiziksel gelişime bağlı olarak sosyal ve psikolojik gelişimi sürdükçe Allah kavramı doğal olarak şekillenecek, çocuk Allah tasavvurunu en başta kendi bilişsel gelişimi olmak üzere duygusal ve kişilik gelişimine göre şekillendirmeye devam edecektir. Diğer taraftan çocuğun içinde yaşadığı çevre ve bu çevre ile çocuğun kurduğu ilişki de çocuktaki Allah tasavvurunun gelişim seyrini ve derinliğini etkileyecektir (Bellous vd. 2004: 211).

Çevresindeki her şey ile ilgili merak ve ilginin yoğun olduğu dört-beş yaşları aynı zamanda çocuğun Allah tasavvurunda önemli gelişmelerin yaşandığı yıllardır. Zihinsel kapasitesindeki artış ile birlikte olayları neden sonuçlarla anlama çabalarının etkili olduğu bu dönemde çocuk Allah'ın varlığı konusunda şüphe duymamaktadır (Heller 1988: 39-44). Bilişsel gelişim açısından işlem öncesi döneme karşılık gelen bu dönemde benmerkezci düşünce şeklinin yaygın olması (Shaffer vd. 2007: 61-62) ve 'çocuğun kendisi dışındaki her şeyin kendisi için var olduğunu düşünmesi' Allah'ın da kendisi için var olduğu düşüncesine yol açmaktadır. Sanki onun çevresindeki her şey kendisi içindir, her şeyi kendisi ile birlikte düşünür ve hisseder. Güneş onu aydınlatmak için, gölge onu serinletmek için vardır. Allah da çocuğa yardım etmek, dua ettiğinde karşılık vermek için daima hazırdır. Harms bu dönemi (yaklaşık altı yaşına kadar) peri masalı dönemi olarak isimlendirir. Çocukluğun bu dönemi, sözel ve rasyonel ifade formlarından ziyade oyun, hayal ve peri masalları ile ifade edilen gelişimin en önemli evrelerinden biridir. Harms, bu dönemdeki Allah tasavvurunda taklit, hayranlık gibi dışsal etkilerin yoğunlukta olduğunu, tamamıyla duygusal yönü baskın olan Allah tasavvurunun geliştiğini belirtir (Harms 1944: 116).

Çocuk altı yaşlarında Allah'ı dünyadaki her şeyin yaratıcısı olarak görür. Allah'ı iyiliğin, adaletin ve gücün bir simgesi olarak daha fazla manevi özelliklere göre düşünmeye başlar (Vergote 1996: 279). Altı yaşlarında çocuğun Allah tasavvurunda tam anlamıyla duygular hâkimdir ve bu beraberinde dine yönelik olumlu bir ilgi geliştirir. Allah ile ilgili şeyleri eleştiri getirmeden kabul eder. İleri derecede rasyonel akıl yürütmeler yapamadığı için genel olarak duygularla örülmüş bir kabulle Allah'ı benimser (Oruç 2017: 37). Bu süreçte çocuğun Allah tasavvurunu etkileyen en önemli değişkenler ailenin dini bağlılığı ve çocuğun içinde yaşadığı sosyal çevredir.

Yedi yaşında çocukların Allah'a güven içerisinde bağlandıkları ve bu inancı duygusal ve zihinsel gelişimleri ölçüsünde ifade ettikleri düşünüldü-

günde, dört yaşında başlayan dini ilginin gelişerek devam ettiği söylenebilir. Bu dönemde duyguların güçlü olmasına rağmen bilişsel gelişimdeki ilerlemeler sayesinde rasyonel bir tutum da gelişmeye başlar. Bunun sonucunda -duygular baskın olmakla birlikte (Yavuz 1981: 208)- Allah'ı tanıma çabaları şekil değiştirerek devam eder.

Her ne kadar çocuk bu yaşta Allah'ın yaşı, büyüklüğü, yaşadığı yer, mekânı kuşatması gibi konularda bıktırıcı sorular sorsa da bu tür sorular çocukların antropomorfist düşünce şekilleri geliştirdiğini göstermez. Örneğin çocuk bu yaşta insanın ulaşamadığı, kontrol edemediği güneş ışığı sağlama, havayı kontrol etme, hastalıkların üstesinden gelme, bitki ve hayvanlara can verme gibi konularda Allah'ı tek güç sahibi olarak görür. Allah'ı her şeyi bilen, her isteği kabul eden üstün güç olarak tasavvur eder. Kimi zaman istekleri karşılanmadığında hayal kırıklığı yaşayabilir. Ancak beklentilerinin ötesinde taleplerinin karşılanmamasını kendi yaramazlıkları ile de ilişkilendirebilir. Yapılan araştırmalarda çocukların bu yaşa kadar Allah'a olumsuz sayılabilecek bir sıfat yüklemedikleri görülmüştür. Örneğin yağmur yağıyorsa bu Allah'ın güneş ışığını istememesindendir veya küçük bir çocuk hastalıktan iyileşemiyorsa bu onun yeterince dua etmemesindendir (Vergote 1986: 319).

Yapılan araştırmalar, çocukların sekiz yaşında Allah'a gerçek anlamda bir inanç beslediklerini göstermektedir (Barrett 2012: 93). Çocuklar sosyalleşmenin de etkisiyle okul, medya gibi unsurlar sayesinde Allah ile ilişki kurmaya yönelebilirler. Çocuğun yaşadığı sosyal çevrede kabul edilen din, çocuğun bu arayışına doğal olarak cevaplar verecektir. Bu yönü ile çocuğun içinde yaşadığı sosyal çevrenin Allah tasavvuru önemli bir rol oynamakta ve çocuğa Allah ile nasıl ilişki kurulacağını göstermek açısından rol model olmaktadır. Ancak gerçek anlamda soyut bir Allah tasavvuru on yaşlarından itibaren gelişebilmektedir (Vergote 1996: 278). Bilişsel gelişime de bağlı olarak, sembolik düşünme özelliğinin kazanılmasıyla birlikte Allah'ı somut olarak algılama isteği giderek kaybolur ve çocuk soyut bir Allah tasavvuru geliştirmeye başlar (Harms 1944: 117).

Bu veriler çerçevesinde çocuğun gelişimine uygun şekilde doğru bir Allah tasavvuru kazandırmak din eğitiminin en temel amacı olmak durumundadır. Din ile ilgili her kavramın Allah kavramı ile ilgili olduğu düşünülürse, çocukta Allah tasavvurunu merkeze koymadan ve bunun anlaşılmasını sağlamadan diğer dini konulara öncelik vermek doğru olmayan bir din eğitimi yaklaşımı olacaktır. Çocukta Allah tasavvurunu kazandırmadan diğer konulara yönelmek, bu konuda çocuklara bir takım dini programları uygulamak

çocuğun dini eğitim sürecinde gecikmelere neden olabilir. Çocuğun gerçek hayat ile ilişkilendiremeyeceği dini konuları çocuğa anlatmak onda gerçekçi bir din anlayışının da önüne geçebilecektir.

Çocukların dini ilgilerinin bir fırsat bilinip önemli bir keşif zamanı olarak değerlendirildiği bir yöntemde çocuğa dini bilgileri doğrudan aktarmak yerine, dini uygulamalar, sembol ve ritüellerden hareketle onun bu duyguları keşfetmesine fırsat verilebilir (Köylü vd. 2017: 64). Çocuklar kendi ilgi ve istekleri çerçevesinde anlamlı bir bütün şeklinde keşfetmeden dini tanımaya başlamadığı ve dinin hazır cevaplar şeklinde kendilerine sunulduğu durumlarda büyük ihtimalle onu hayatlarıyla ilişkilendiremeyeceklerdir. Çünkü insanın zihinsel doğası kendi keşfi dışındaki hakikatlere her zaman uzaktır. Bunun doğal sonucu ise, dinin insanın günlük hayatından uzaklaşmasıdır (Meier vd. 1996: 179). Bu anlamda başarılı bir din eğitimi kutsal metinlerde anlatılan Allah'ın çocuğun özel ve kişisel Allah'ı ile ilişkilendirmenin yollarını göstermelidir (Bellous vd. 2004: 216).

Çocuğa Allah tasavvuru kazandırmadaki en önemli soru yöntem sorusudur. Çocuklarımıza Allah'ı nasıl anlatabiliriz? Her gelişim döneminde geçerli olabilecek yöntem ise Allah'ın kendisini değil, onun yaratmaları üzerindeki etkisi anlatılmaya ve çocuğun bunu hissetmesi sağlanmaya çalışılmalıdır. Din eğitimi açısından bakıldığında özellikle Allah'ın rolü ve evrendeki olayların Allah ile olan ilişkisi konusunda soyut anlatımlardan ziyade, O'nun yaratmaları üzerinde yoğunlaşmak dini gelişim açısından daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Çünkü 'Biz Allah'ı doğrudan görmeyiz, ancak onun yaratmalarını hissederiz (Kushner 1989: 42; Öcal 2009: 50; Kılavuz 1998: 379-382). Özellikle de çocukların ilgisini soyut teolojik tartışmalar yerine tabiatın oluşumu, olayların akışı ve değişime uğraması gibi dış dünyaya yönlendirmek onların yaşantısını zenginleştirir. Çünkü çocuğun dört yaşlarından itibaren başlayan Allah'a ilgisi, bu yaşlarda da canlı bir şekilde devam etmektedir. Çocuklar özellikle çocuklar insanları, canlıları ve onların doğup büyümesini, dağları, suyun ve denizin meydana gelmesini, bitki ve canlıların üremelerini, tohumların çimlenmesini, kısaca Allah'ın her şeyi yaratmasını ve her şeyi yerli yerinde sürdürmesini merak ederler (Yavuz 1981: 229).

Son dönemlerde yapılan çalışmalar, çocuğun normal bir şekilde doğüstü bir varlığa inanmayı sağlayan bir zihinsel yeteneği olduğunu göstermektedir. Dış dünyaya amaçlı bir şekilde yaklaşmak ve bazı kanıtlar aramak bu zihinsel yeteneğin göstergeleridir. İşte bu yaştaki çocuklar arayışlarının cevabını beşeri bir varlıkta değil, Allah'ta görürler (Barret 2012: 131). Bu bağlamda

çocuğun yaşamında tanık olduğu olayların işleyişindeki bilimsel bilgilerden yola çıkarak Allah'ı anlatmak dini gelişim açısından daha doğru bir yaklaşım olacaktır ki Kur'an da insanı buna yönlendirir. Dağlara, gökyüzüne, bitkiler, hayvanlar vb. şeylere bakmaz mısınız diyerek Allah'ın zatından ziyade yaratmaları üzerine dikkat çekmektedir (Esed 2002: 694).

Bu çerçevede araştırmamızda mevcut din öğretim programlarına alternatif olarak farklı bir bakış açısı -bilimsel temelli din eğitim yaklaşımı- ile çocuklara Allah inancının bilim temelli bir şekilde nasıl sunulabileceği tartışılmıştır.

YÖNTEM

Araştırma Modeli

Çalışmamız bir özel ilkokulda daha önce kurumsal anlamda din eğitimi almamış ilköğretim öğrencilerinin araştırmacı tarafından geliştirilen bilimsel temelli din eğitimi etkinliklerinin dini bilgi ve duygularında bir değişiklik gerçekleştirip gerçekleştirmediğini incelemeyi amaçlamaktadır. Bu amaçla araştırmacı, sınıf öğretmenin de görüşlerini alarak çocukların ilgi duydukları dinzorlar ve hayvanlar olmak üzere iki ana konu belirlemiştir. “Bu Sudan Bir Dinozor İçmiş Olabilir mi?” konusu etrafında dünyanın büyük su dolaşım sistemi slaytlar ve deneylerle bir hafta boyunca araştırmacı tarafından tasarlanan etkinliklerle işlenmiştir. Aynı şekilde “Kim İster Böcekler Olmadan Yaşamayı?” ve “Arılar Olmasaydı Ne Olurdu?” konusu etrafında besin zinciri, slaytlar ve etkinliklerle anlatılmıştır. Her iki etkinlik sonrası öğrencilerle teolojik sohbet yapılmıştır. Teolojik sohbetlerde su ile ilgili ayetler yaş seviyesine göre seçilerek slaytla tahtaya yansıtılmış ve ayet olduğu söylenmeden çocuklarla üzerinde konuşulmuştur. Bu sözü “Kim söyleyebilir? Neden?” sorusu üzerinde beyin fırtınası yapılarak tartışılmıştır. Aynı şekilde arılar ile ilgili ayetler öğrencilerin yaş seviyesine göre seçilerek slaytla tahtaya yansıtılmış ve ayet olduğu söylenmeden çocuklarla üzerinde konuşulmuştur. Bu sözü “Kim söyleyebilir? Neden?” sorusu üzerinde beyin fırtınası yapılarak tartışılmıştır. Etkinlikler uygulanmadan önce çocuklara etkinliğin içeriği ile ilgili olan su ve arı ile ilgili resimler gösterilmiş, bu resimlerin çocuklar tarafından hangi kavramlarla ilişkilendirildiği tespit edilmiştir. Ardından Allah ile ilgili hangi kavramları ilişkilendirdikleri ve “Allah’ deyince aklınıza neler geliyor? Resmini çizebilir misiniz?” denilerek Allah ile ilgili hem kavram hem resim çalışması yaptırılmıştır. Daha sonra araştırmacı tarafından oluşturulan toplam 10 saatlik etkinlikler günde 1 saat olmak üzere toplam 2 haftada uygulanmıştır.

Etkinlikler sonrası başta yapılan su, arı ve Allah ile ilgili kavram çalışması tekrar yapılarak aradaki fark, nitel araştırma yöntemlerinden içerik analizi yöntemiyle yorumlanmıştır. Etkinlik sonrası planlanan Allah ile ilgili resim çalışması sınıf öğretmeninden izin alınamaması nedeniyle yapılamamıştır.

Örneklem

Çalışmanın örneklemini 3. sınıfa devam eden 12 öğrenci oluşturmaktadır. Örneklem grubu daha önce kurumsal anlamda bir din eğitimi almamış özel okula devam eden sosyo-ekonomik bakımdan iyi olarak değerlendirilebilecek gelir düzeyindeki ailelere mensup çocuklardan oluşmaktadır. Örneklemin 3. sınıf öğrencilerinden seçiminde, somut işlemler döneminde oldukları, bilişsel ve dini gelişim alanlarındaki ilerlemeleri sayesinde nesnelere ve olaylar arasında somut bağlantılar kurabildikleri ve bu bağlantıları Allah kavramı ile ilişkilendirebilecek yeterliliklere sahip oldukları varsayımı etkili olmuştur. Ayrıca araştırmanın çocuklar üzerindeki etkisini daha iyi gözlemleyebilme açısından her hangi bir din eğitimi dersi almamış öğrencilerle çalışılmıştır.

Veri Toplama ve Analiz

Verilerin toplanmasında, nitel araştırma metodolojisi içinde yer alan doküman analizi tekniği kullanılmıştır. Doküman analizi, araştırılması hedeflenen olgu veya olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizini kapsar. Eğitim ile ilgili bir çalışmada ders kitapları, program metinleri, yazışmalar, öğrenci dosyaları gibi farklı dokümanlar veri kaynağı olarak kullanılabilir (Yıldırım & Şimşek, 2008). Bu çerçevede dini gelişim kuramları bağlamında 8-9 yaş grubu çocukların Allah tasavvurları ve dini gelişim özellikleri çerçevesinde su, arı ve Allah ile ilişkilendirdikleri kavramlar ve yaptıkları resimler değerlendirilmiştir.

BULGULAR

“Bu Sudan Bir Dinozor İçmiş Olabilir Mi?” adlı etkinliğe başlamadan önce çocuklara su ile ilgili bir resim gösterilmiş ve bu resimle ilişkilendirdikleri kavramları yazmaları istenmiştir. Çocukların etkinlik öncesi su ile ilişkilendirdikleri kavramlar şunlardır: Tasarruf, israf, tutumluluk, yaşam, hayat, sağlık, temizlik, insan, spor, enerji, akarsu, dere, okyanus, çeşme, göl, deniz, şelale, çay, nehir, dağ, çiçek, çimenler, bahçe, ağaç, yağmur, dolu, kar, buz, bulut, kaynak, banyo, küvet, havlu, havuz, sabun, musluk, damla, ev,

su parkı, bardak, şişe, suluk, lavabo, kalem, silgi, kağıt, kalem kutu, kutu, kitap, saksı, kumanda, baraka, el, lav, toka, saç, içecek, şeker, çikolata, fıstık, kuru besinler, çiğ köfte, ayran, meyve suyu, makarna, mandalina, sıvı, beyaz, soğuk, sıcak, saflık, mavi, doğallık, güzellik, doğal, güzel, parlak, ateş, mutluluk, bulaşık, dalgıç, dalış, dalga, akvaryum, leylek, flamingo, yüzmeye çalışan köpek, köpek balığı, hayvanlar, balık, vatoz, atlar, kuş, Dünya, Alanya, İzmir, Uludağ, Gölcük, deney, diş fırçalamak, abim, kuzenim, halam, dedem, teyzem, ablam.

Çocukların su döngüsü ile ilgili 5 saatlik etkinlik sonrası su ile ilişkilendirdikleri kavramlardan önceki çalışmalarına göre farklı olarak “su döngüsü, buhar, bulut, buharlaşma, gaz, sıvı, katı, buzul, su buharı, %70, dünyamızın $\frac{3}{4}$ 'ü, dinazor ve Allah” kavramlarını yazdıkları görülür. Bu kavramlar 5 saatlik ‘Bu Sudan Bir Dinazor İçmiş Olabilir mi?’ adlı su döngüsü ile ilgili etkinliklerde anlatılan konularda ve ayrıca 5 saatlik etkinliğin son saati olarak tasarlanan ve teolojik saat diyebileceğimiz su döngüsü ile Allah’ın yaratması üzerinde konuştuğumuz saatte anlatılan/konuşulan konularda geçen kavramlardır.

Elde edilen bu bulgular, yaşam merkezli din eğitimi yaklaşımının işlevselliğini göstermiştir. Goldman’ın önerdiği, daha sonra da farklı dönemlerde farklı isimlendirmelerle geliştirilen bu yaklaşımda, günlük yaşam, bilimsel gerçekler ve din arasındaki canlı ilişki dile getirilir (Goldman 1966: 241-242). Bu yaklaşımda günlük yaşam deneyimlerinin dışında sunulan dinin özellikle erken çocukluk ve çocukluk dönemlerinde ikili dünya problemine yol açtığı iddia edilir (Goldman 1966: 241; Oruç 2016). Bu problemin muhtemel sonuçlarından biri kişinin dini salt teorik konulardan ibaret görmesi ve din ile gerçek yaşam ve bilimsel olguları ilişkilendirememesidir. Kişi erken yaşlarda bu tür problemlerle karşılaştığında yetişkinliğinde, çarpık bir dindarlık anlayışı geliştirebilir.

“Böcekler Olmadan Yaşamayı Kim İster?” adlı etkinliğe başlamadan önce çocuklara bir arı resmi gösterilerek ilişkilendirdikleri kavramları yazmaları istenmiştir.

Çocukların etkinlik öncesi arı ile ilişkilendirdikleri kavramlar şunlardır:

Bal, petek, polen, petek balı, reçel, ballı ekmek, iğne, anten, kanat, kovan, ağız, yüz, çomak, ayak, kulak, renk, sarı, siyah, turuncu, beyaz, çizgiler, altın sarısı, uçmak, ısırarak, sokma, kaşınmak, çiçek, öz, çiçek tozu, ağaç, şeker, tatlı, iş birliği, iş, çalışmak, iletişim, eşekarısı, sinek, bal arısı, kraliçe arı, yavru arı, böcek, bukalemun, kurbağa, kuş, vızz, uzun, acı, alerji, krem,

doğa, ağaç, hayvan, hava, orman, göz, silgi, beyaz nokta, melek kanadı, sivri, altıgen, gökyüzü, matematik, Silifke, annem, anneannem, kazak.

Çocukların arılar ile ilgili 5 saatlik etkinlik sonrası arı ile ilişkilendirdikleri kavramlardan önceki çalışmalarına göre farklı olarak “nektar, polen, besin zinciri, döngü, tozlaşma, 11-12 km, 3-4 km, hayat, yaşam, dünya ve mutluluk” kavramlarını yazmışlardır. Bu kavramlar 5 saatlik ‘Böcekler Olmadan Yaşamayı Kim İster?’ ile ilgili etkinliklerde anlatılan konularda ve ayrıca 5 saatlik etkinliğin son saati olarak tasarlanan ve teolojik saat diyebileceğimiz böcekler- arılar ile Allah’ın yaratması üzerinde konuştuğumuz saatte anlatılan/konuşulan konularda geçen kavramlardır.

Çalışmamızda somut işlemler dönemindeki çocukların Hull’un (1997) belirttiği çerçevede teolojik konuşmalara ilgi duydukları görülmüştür. Doğa olaylarının hem bilimsel süreçlerle hem bir Yaratıcı ile açıklanabileceği, bunların birbirinin alternatifi olmadığı aksine tamamlayıcısı oldukları varsayımı doğrulanmıştır. Doğal olayların bilimsel süreçleri açıklandıktan sonra çocukların kendilerine ayet oldukları belirtilmeden okunan ayetleri, bu açıklamalar ile bütünleştirdikleri görülmüştür. Bu durum Ashton’un (2006) belirttiği din eğitiminin erken yaşlardan itibaren kişilik gelişimine katkı sağlayacağı ve çocuğun bakış açısını genişleteceği şeklindeki çalışmalarını desteklemektedir. Ashton (2006) bilimsel argümanlar ile dini argümanların eğitim ortamında beraber sunulabileceğini, bunun çocuklara önemli katkılar sağlayacağını belirtir. Önemli olan çocuklara bazı kalıp bilgi ve yargıların dayatılmadan çocuğun kendisinin bu konuşmaları geliştirmesidir. Çalışmamız kısa süreli teolojik konuşmaların çocuklarda hem bilime hem de dine bir ilginin uyandırılabilceğini göstermiştir.

“Bu Sudan Bir Dinozor İçmiş Olabilir mi?” ve “Böcekler Olmadan Yaşamayı Kim İster?” etkinlikleri yapılmadan önce çocukların Allah ile ilişkilendirdikleri kavramlar şunlardır:

Yaratıcımız, her şey, yaşamımız, hayat, doğa, güzellikler, yaşam, can, mutluluk, arkadaşlık, sevgi, dua, dua okumak, namaz, tespih, abdest, cami, seccade, başörtü, kubbe, insan, hayvan, deniz, bulut, yemek, toprak, yiyecek, içecek, meyve, sebze, dünya, vücudumuz, Mekke, cennet, Kuran, Mevlana, hac, cenaze namazı, bayram namazı, Cuma namazı, namaz, Hz. Muhammed, Hz. İsa, yasak meyve, Havva, Adem, peygamberler, camii, din, kalp, beyin, gezegen, ay, güneş, abim, anne, baba, görmek, bilinmeyen, Atatürk, amin, hayal.

“Bu Sudan Bir Dinozor İçmiş Olabilir Mi?” ve “Böcekler Olmadan Yaşamayı Kim İster?” etkinliklerinden sonra çocukların Allah ile ilişkilendirdikleri

kavramlardan önceki çalışmalarına göre farklı olarak “su, gökyüzü, yağmur, tarla, hava, besin zinciri, okyanus, ağaç, çiçek, bitkiler, toprak, arı, köpek, kedi, inek, koyun, böcek, yaratmak, Yaratıcılık, Akıl, zekâ, okumak, kitap, üzüntü, sevinç, mutluluk, ruh, hayalet, Azrail, görünmez, internet, eşyalar, saç, el, göz, kulak, burun, gözlük, barış, temiz, şeffaf, okul, ben, biz, organ, ikra, hikaye, masal, şair, arkadaş, internet, aile, cehennem, melek, şeytan, Mısır, Hz. Bünyamin, Hz. İsa, şükür duası, şükür namazı, babaanne ve anneanne” kavramlarını yazmışlardır. Bu kavramlardan “su, gökyüzü, yağmur, tarla, hava, besin zinciri, okyanus, ağaç, çiçek, bitkiler, toprak, arı, köpek, kedi, inek, koyun, böcek, yaratmak, Yaratıcılık, akıl, zekâ, okumak, kitap, üzüntü, sevinç, mutluluk” kavramları 10 saatlik arı ve su ile ilgili etkinliklerde anlatılan/konuşulan kavramlardır.

Elde edilen bulgular, çocuklarla teolojik konuşmalar yapmak, konuşmanın metodolojisi gelişim düzeyine göre gerçekleştiğinde, birçok dini kavramın çocukların dünyasına dâhil olmasıyla sonuçlanabildiğini göstermiştir. Boyatzis, günlük inceleme yöntemi ile bunun işlevselliğini göstermiştir. Ona göre, çocukları ile gelişim düzeylerine göre teolojik konuşmalar yapan ailelerde, söz konusu kavramlar bir süre sonra çocukların dünyasına dâhil olur. Bu tür konuşmalar, çocuklarda dolaylı bir bilişsel destek sağlar ve çocuklar kısa süre içerisinde bu kavramlarla düşünmeye ve konuşmaya başlarlar (Boyatzis 2005: 127). Çalışmamızda teolojik konuşmalardan sonra çocukların dünyasına Allah, yaratma gibi kavramların dâhil olması bunu göstermektedir. Ayrıca uyguladığımız etkinlik ve teolojik konuşma seanslarını uzun sürelere yaydığımızda, bu kavramsal ilişkilendirmelerin daha fazla olacağını söyleyebiliriz.

TARTIŞMA ve SONUÇ

Çocukta her gelişim döneminin kendine ait özellikleri vardır. Bu gelişim dönemlerini ve her dönemin temel özelliklerini bilmek din eğitimcileri açısından çok önemlidir. Özellikle çocukluk dönemi dini gelişim özellikleri açısından bu durum daha büyük bir önem taşımaktadır. Çünkü bu yıllarda öğrenilen din, kişinin yetişkinlik dönemi dini hayatı için hazırlık niteliğindedir ve çok kritik bir öneme sahiptir.

Din eğitiminin, içerik ve yöntemle ilgili arayışlarına en önemli cevapları dini gelişim ile ilgili çalışmalar cevap verebilecek niteliktedir. Çünkü çocuktaki dini gelişim alanı anlaşılmadan yapılan din eğitiminin çok gerçekçi olamayacağı ortadadır. Dine ait konuların, çocukların dini gelişim özellikleri düşünülmeden ezberlenecek kurallar bütünü olarak sunulması, işlevsel olma-

yacağından çocuğun gerçek hayatında bir karşılık bulması zor olacaktır. Bu bağlamda araştırmamızda mevcut din öğretim programlarına alternatif olarak farklı bir yöntem ile çocuklara Allah inancını, bilim temelli bir çerçevede anlatmak amaçlanmıştır.

Allah'ın yaratmasını, çocuğun içinde yaşadığı doğal çevresinde var olan canlılardan, döngülerden yola çıkarak anlatmayı amaçlayan etkinliklerde konu anlatımları deneyler, gözlemler, afiş çalışmaları ve görsellerle desteklenmiştir. Ayrıca konular, teolojik saat olarak adlandırılan son saate kadar Allah ile ilişkilendirilmeden, var olan işleyişleri bilimsel veriler doğrultusunda anlatılmıştır. Konu ile ilgili anlatım bittiğinde çocukların seviyelerine ve anlatılan konunun bağlamına uygun olarak seçilen birer ayet, çocuklara ayet oldukları söylenmeden okunmuş ve üzerinde tartışılmıştır. Tartışmanın sonucunda çocuklar var olan işleyişi ve teolojik saatte verilen sözleri (ayetler) karşılaştırmışlar ve sözlerin Allah'a ait olabileceği sonucuna varmışlardır. Tartışmalar var olan işleyişin bize ne ifade ettiği –sevgi- ve bu işleyişin devam edebilmesinde bize düşen görevler –sorumluluk- değerleri ile ilişkilendirilerek derinleştirilmiştir.

Çalışmamızda bilimsel bulgular ile Allah tasavvuru arasında bir geçiş sağlandığı görülmüştür. Doğrudan teolojik bir dini sunum şekli, özellikle çalışmamızın örneklemini oluşturan somut işlemler dönemindeki çocuklarda dini algı ile bilimsel gerçeklikler arasında bir çelişki, uyumsuzluk olarak algılanabilir. Bu durum da Goldman'ın belirttiği ikili dünya problemine sebep olabilir. Örnekle grubumuzun daha önce kurumsal anlamda din eğitimi almamış olan öğrencilerden seçilmiş olmasının en önemli sebebi bu durumu görmek istememizdir. Çalışmamızın hipotezi, çocukların ilgilerinin veya bilimsel olguların din eğitimi için önemli bir basamak olabileceği ve bunu önyargılardan uzak bir şekilde çocuklarla teolojik konuşmalar şeklinde sunduğumuzda, çocukların bilimsel düşünce şekli ile dini düşünce şekli arasında bir ilişki kurabildikleri idi. Çalışmamızda bu hipotezimizi doğrulayıcı cevaplar gelmiştir.

Bilimsel kriterlere göre düzenlenmiş teolojik konuşmalar gerçekleştirilmenin, daha önce din eğitimi almamış kişilerde bile dini alan ile bilimsel alan arasında sağlıklı bir ilişki kurmasında önemli bir katkı sağladığı görülmüştür. Din eğitimcisi John M. Hull'un (1997) çalışmasında söz konusu teolojik konuşmaların çocukların doğa olayları ve metaforlar aracılığıyla dini alanı daha iyi anladıkları, iyi düzenlenmiş konuşmaların çocuğu hem dini alana hem de bilim alanına yönlendirdiğini görülmüştür. Buradaki temel kriter, doğal olguları sadece bazı kalıp yargılarla açıklamaktan kaçınmaktır. Çünkü böyle

açıklama şekilleri çocuğu hem bilimsel olarak hem de dini olarak geliştirmez aksine onun merak duygusunu yitirmesiyle sonuçlanabilir. Bu anlamda çevremizde gerçekleşen birçok olgunun tek bir açıklama ile sınırlandırılmadan çok yönlü bir şekilde açıklanması ve bu açıklamaların sürekli yeni sorular sormaya yol açacak şekilde düzenlenmesi hem eğitimin hem de din eğitimin bir gereği olarak görülmüştür.

Bu yönde gerçekleştirilecek çalışmalarda özellikle örneklemini ilkökul dönemi öğrencilerinin oluşturduğu çalışmalarda, sınıf öğretmenlerinin konuya yönelik tutumlarının önemli bir faktör olduğu görülmüştür. Çalışmamız sınıf öğretmeninin gözetimi altında gerçekleştirilmiş, öğretmenin tutumu bazı durumlarda öğrencilerin tutumuna dönüştüğü için öğrenciler bu tür durumlarda cevaplarını açık ve net bir şekilde verememişlerdir.

Notlar

- ¹ Farklı dinlere mensup çocuklarla herhangi bir dini altyapıya sahip olmayan çocuklar üzerinde gerçekleştirdiği bir çalışmada Robert Coles, her çocuğun derin bir Allah bilincine ve manevi bir yaşama sahip olduğu sonucuna ulaşmaktadır (Coles 1990:xvi-xvii).

Kaynaklar/References

- Allport, G. W. (1962). *The Individual and His Religion-A Psychological Interpretation*. New York: The Macmillan Company.
- Ashton, E. (2006). *Religious Education in the Early Years-Teaching and Learning in the First Three Years of School*. London: Routledge.
- Barrett, J. L. (2012). *Born Believers-The Science of Children's Religious Belief*. Canada: Free Press.
- Baston, C. D. (1974). "Creative Religious Growth and Pre-Formal Religious Education," *Religious Education*. V. LXIX: 302-315.
- Bellous, J. E., Roos, S. A. de and Summery, W. (2004). "A Child's Concept of God", *Children's Spirituality: Christian Perspectives, Research, and Application*. Ed. Donald Ratcliff. Or: Cascade Books.
- Boyatzis, C. J. (2005). "Religious and Spiritual Development in Childhood", *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. Ed. Raymond F. Paloutzian ve Crystal L. Park. New York: The Guilford Press.
- Coles, R. (1990). *The Spiritual Life of Children*. Boston: Houghton Mifflin.
- Dykstra, C. (1986). "Faith Development and Religious Education", *Faith Development and Fowler*. Ed. C. Dykstra ve S. Parks. Birmingham, Alabama: Religious Education Press.
- Esed, M. (2002). *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Fowler, J. W. (2004). "Faith Development at 30: Naming the Challenges of Faith in A New Millennium". *Religious Education: The Official Journal of the Religious Education Association*. V.99, N.4:405-421.

- Goldman, R. (1965). *Readiness for Religion- A Basis for Developmental Religious Education*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Goldman, R. (1966). *Religious Thinking from Childhood to Adolescence*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Gottlieb, E. (2006). "Development of Religious Thinking". *Religious Education: The Official Journal of the Religious Education Association*. V.101, N.2: 242-260.
- Harms, E. (1944). "The Development of Religious Experience in Children". *The American Journal of Sociology*. V.50, N.2:112-122.
- Heller, D. (1988). *The Children's God*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Hull, J. M. (1997). "Theological Conversation with Young Children". *British Journal of Religious Education*. V.20, N.1:7-13.
- Kılavuz, M. A. (1998). "Çocukluk Döneminde Dini Sorular", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C.7, S.1:379-382.
- Köylü, M. & Oruç, C. (2017). *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*. Ankara: Nobel Yay.
- Kushner, H. S. (1989). *When Children Ask About God-A Guide for Parents Who Don't Always Have All the Answers*. New York: Schocken Books.
- Meier, P., D., Minirth, F. B., Wichern, F. B. and Donald E. R. (1996). *Introduction to Psychology and Counseling-Christian Perspectives and Applications*. Michigan: Baker Books.
- Öcal, M. (2009). *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*. Ankara: TDV Yay.
- Oruç, C. (2013). "Erken Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Teorileri Bağlamında Din Eğitimi", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. V.8: 971-987
- Oruç, C. (2016). "Piaget'nin Bilişsel Gelişim Kuramının Erken Çocukluk Din Eğitimi Yansımaları: Ronald Goldman'ın Bulguları Çerçevesinde Din Eğitiminin İmkânı", *Uluslararası Erken Çocukluk Eğitimi Kongresi*. İstanbul.
- Oruç, C. (2017). "Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimi". *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*. Ed. M. Köylü. Ankara: Nobel Yay.
- Rizzuto, A.-M. (1981). *The Birth of the Living God-A Psychoanalytic Study*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Shaffer, D. R. & Kipp, K. (2007). *Developmental Psychology-Childhood and Adolescence*. Belmont: Thomson Wadsworth.
- Torrance, E. P. & J. Torrance, P. (1988). "Creativity and Teaching Concepts of God". *Handbook of Preschool Religious Education*. Ed. Donald Ratcliff. Birmingham, Alabama: Religious Education Press.
- Vergote, A. (1986). "Çocuklukta Din", Çev. E. Fırat. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C.22, S.1:315-329.
- Vergote, A. (1996). *The Religious Man: A Psychological Study of Religious Attitudes*. Dayton, OH: Pflaum, Press.
- Yavuz, K. (1981). *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.

İSLAM BAHÇELERİ'NDE AYET VE HADİSLERDEN ESİNTİLER*

Nagehan SEVEN - Murat AKTEN*****

Öz

Cennet ayet ve hadislerde sıkça bahsedilen konular arasında yer almaktadır. İslam da cennet salih amel işleyen müminlere ahirette verilecek olan en büyük mükâfatlar arasında yer almaktadır. Ancak bu çalışmada cennetin, bu yönü değil, içerisinde bulunan unsurlar ve genel yapısının İslam Bahçeleri'ndeki tesiri incelenmiştir. İslam Bahçesi, sert zeminlerden oluşan yürüme yolları, geometrik su kanalları, yeşilliklerin yer aldığı ve etrafı sağır duvarlarla çevrili bir yapıya sahiptir. İslam Bahçesi'nin genellikle sahip olduğu bu karakteristik özellikler çalışmamızın ana konularıdır. İslam Bahçesi'nde ortaya çıkan bu özelliklerde ayet ve hadislerde bahsedilen cennet olgusunun nasıl ve ne derecede etkili olduğu da araştırmamızın diğeri bir yönüdür. Makalede İslam Bahçesi'nin karakteristik özellikleri ile ayet ve hadislerde geçen cennetin unsurları karşılaştırılmıştır. Böylece benzer ve farklı yönleri ortaya konulup tartışılmıştır. İslam Bahçelerine genel itibariyle bakıldığında cenne-

* Bu makale Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi Nagehan Seven'in "Temel İslam Kaynaklarında Cennet Olgusu ve Bunun İslam Bahçelerine Yansıması" konulu tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

** Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Peyzaj Mimarlığı Anabilim Dalı, Peyzaj Planlama ve Tasarım Bilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi nagehandundar022@gmail.com, ORCID:0000-0002-6239-9382

*** Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, Peyzaj Mimarlığı Bölümü, Peyzaj Planlama ve Tasarım Anabilim Dalı muratakten@sdu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4255-926X

Atıf/Cite as: Seven, N. & Akten, M. (2019). İslam Bahçeleri'nde Ayet ve Hadislerden Esintiler. Dini Araştırmalar, 22(56): 371-389, DOI: 10.15745/da.583533

tin, insanlar tarafından beşeri olarak yorumlandığı ve bunun sonucu olarak da İslam Bahçelerine yapısal, bitkisel ve suyun kullanım biçiminde önemli bir tesiri olduğu anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ayet, Hadis, Bahçe, İslam Bahçeleri, Cennet, Su.

Inspired by Verses and Hadiths in Islamic Gardens

Abstract

Paradise is among the topics frequently mentioned in the verses and hadiths. Islam is also among the greatest rewards to be given to believers who perform righteous deeds in Paradise in the hereafter. However, this study also examined the influence of the elements and general structure of the Paradise in the Islamic gardens, not this aspect. The Islamic garden has a structure consisting of hard floors, walking paths, geometric water channels, greenery and surrounded by deaf walls. These characteristic features that the Islamic garden often has are the main subjects of our study. The other aspect of our

research is how and to what degree the Paradise phenomenon mentioned in the verses and hadiths is effective in these features that occur in the Garden of Islam. In the article, the characteristic features of the Garden of Islam and the elements of heaven in the verses and Hadiths are compared. Thus, similar and different aspects were put forward and discussed. In this context, more structural elements, plant materials, water use and Cahr-ı bond system were focused on. Structural elements include roads, pavilions, canopy, gazebos and deaf walls. In the Islamic gardens, it is seen that a pool is positioned in the center and that the water flows through the entire garden on the occasion of the canals and finally merges into this central pool. Usually this central pool has a geometric shape. The Cahr-ı bond system, although some researchers state that it existed before Islam, has found spirit with Islam. As a result of this, it is understood that Heaven is interpreted by people as human, and as a result it has an important influence on the way of structural, vegetative and water use in the Islamic gardens.

Keywords: Verse, Hadith, Garden, Islamic Gardens, Paradise, Water.

Summary

From the past to the present, garden art has been changing with the influence of time, and it is an art that is shaped by this culture that contains all the riches of the earth as a product of architecture, science, visual arts and literature (Pouya et al. 2016). The meaning of the garden, which covers

the soil with plants and trees, means to hide the cover from the root of cenn. Paradise, which is similar to the world gardens in general appearance, but full of unique blessings, the life of the Hereafter will be forever in the life of believers is called the garden of happiness (Sahin 1993).

The effect of this beautifully described paradise on the Islamic Gardens designed on earth is indisputable. The design of the Islamic Garden is based on the narratives of heaven in the Holy Quran. Paradise verses, streams, trees full of flowers, fruit, and all kinds of expressions are referred to as a place that is thought to be happy and is shaped in the Islamic Gardens (Khabbazi et al. 2012).

In our study, the main source of the Holy Quran and the paradise in the hadith and the description of paradise is examined. Taking advantage of the common features of the Islamic Gardens, the verses and hadiths of heaven are classified among themselves. These features are examined in the general headings as follows;

1.)Structural Features; There are pavilions, palaces etc. in Islamic Gardens. building groups. The materials are usually natural materials and are in harmony with the garden. The gardens are dominated by a geometric layout and a peaceful atmosphere is created using dim lighting. (Clark 2017; Khabbazi et al. 2012). Based on these features, the pavilions, tents and the verses depicting the paradise related to the structure of heaven were examined and comparisons were made with the features of the Islamic Garden.

2.Water Use; In Islamic Gardens, water is given a special value. In the Islamic Gardens, water, fountains, fountains, selsebiller, using elements such as the pool through the canals through the entire garden. (Clark 2017). The water elements and names mentioned in the verses and hadiths that existed in heaven were examined. The properties of these water elements are compared with the practices in the Islamic Garden.

3.Char-ı Bond System; One of the most prominent features of the Islamic Gardens is the four-garden plan where the axial paths intersect in the middle of the garden. This system, which is quite structured and dominated by geometric order, is called Char-ı Bağ (Ruggles 2017). The existence of this system does not take place in verses and hadiths. But this system is associated with the four rivers and four paradise in the verses and hadiths.

4. Herbal Materials; Herbal materials are used to provide coolness in the Islamic Gardens. Usually plants and fruit trees are used which provide a

pleasant smell, dark shade and aesthetic appearance. These plants are planted in the garden in a certain order and harmony. (Khabbazi et al. 2012). One of the words mentioned in the verses and hadiths when talking about heaven is 'dark shadows.. However, various fruit trees are mentioned. For this reason, it is possible to say that the Islamic Gardens pay attention to the use of plants mentioned in particular verses.

As a result; In the design of the Islamic Garden, depictions of paradise in the Quran and hadiths were interpreted as human. Palace, kiosk and so on. the buildings are located both in heaven and in the Islamic Gardens. Even though these structures are common to heaven and Islamic Gardens, they are an indication of grandeur, power, an aesthetic element and a place of shelter in the garden on earth. The words 'rivers flowing under them geçen in the Qur'an are reflected in the literal meaning of the irrigation canals and axial channels in the Islamic Gardens. The four paradise and four rivers mentioned in Surah Rahman have given a meaning to the Char-ı Bag system used in the Islamic Garden and became one of the most basic features of Islamic Gardens. Palm, pomegranate and banana tree in the Holy Quran because they are considered as a paradise plant in the Islamic Gardens, figs, olives, grapes are mentioned in the Holy Quran for the sacred and Islamic Gardens. was used in. One of the most important features separating Islamic Gardens and Paradise; It is the existence of palaces of milk, strained honey, rivers of wine, pearls and rubies that cannot exist on earth. One of the similar features of the Islamic Gardens and Paradise is that they both have a peaceful environment full of greenery and shades that provide freshness and coolness. While it is a selsebil fountain which is stated to exist in paradise, the selsebiller in the Islamic Gardens appear as a cascade pool. Both have an aesthetic aspect of selsebilin. Although there are different views for the Sidr-i Mahdud mentioned in the Holy Qur'an, there may be different opinions that there may be Arabian Cherry, Cedar Tree (*Cedrus libani* Loud) and Jujube Tree (*Ziziphus spina-christi*).

Giriş

Geçmişten günümüze kadar bahçe sanatı, zamanın etkisiyle değişerek mimarinin, bilimin, görsel sanatların, edebiyatın ürünü olarak yeryüzünün sahip olduğu bütün zenginlikleri içinde barındıran aynı zamanda bu kültürle şekillenen bir sanat olarak karşımıza çıkmaktadır. Dünya'nın çeşitli yerlerinde bulunan bahçeler, insanların doğaya nasıl ilgi duyduklarını ve bu doğayı türlü yöntemlerle süslemeye çalıştığını göstermektedir (Pouya vd. 2016). Bahçeler, doğanın kentte temsili olarak görülmekte ve bulunduğu topluluğun dini,

siyasi, ekonomik, kültürel, sosyal yapısından etkilenerek şekillenmekte ve o topluma özgü mekânsal bir oluşum olarak karşımıza çıkmaktadır (İlhan vd. 2016).

Bitki ve ağaçları ile toprağı örten bahçe manasına gelen cennet, cenn kökünden gelen örtmek, gizlemek anlamındadır. Cennet, genel görünümü itibariyle dünya bahçelerine benzeyen fakat eşsiz nimetlerle dolu olan, Ahiret hayatında müminlerin sonsuza dek kalacağı saadet yurdunun bahçe şeklinde adlandırılmasının sebebidir (Şahin 1993). Cennetin kelime anlamı eski Farsçadan gelen paradice kelimesidir. Çitlerle veya duvarlarla çevrili ya da yalnızca sınırı olan bir alan olarak geçmektedir. İbranice ve Yunanca'da benzer şekillerde telaffuz edilen cennet, aynı zamanda pers hükümdarının sahip olduğu zevk ve sefa bahçelerini nitelemektedir (Khabbazi vd. 2012). İslam kaynaklarında "harika bir biçimde donatılmış sonsuz nimet ve hazlarla dolu bir bahçe" olarak açıklanan "Cennet Bahçesi" nin en önemli iki özelliği; "*Kaynayan yaşam gücünün mutluluk veren bolluğu*", "*içte ve asıl olan ile dışta ve yabancı olan arasına bir sınır çizilmesi*"dir (İlhan vd. 2016: 149)

Cennetin tasvirinde yer alan türlü meyveler, ağaçlar, akarsular, ırmaklar yeryüzündeki bahçe kavramını çağrıştırmış, özellikle kutsal kitapların indirilmesiyle birlikte cennet-bahçe ilişkisi daha sağlam kurulmuştur. Kur'an-ı Kerim'de bahsedilen cennetin tasviri yapılırken, insanların gözünde canlanması ve daha iyi algılaması açısından dünya üzerinde var olan bitkiler (hurma, nar, türlü türlü meyveler vb.) üzerinden örnekler verilmiştir. Fakat Hz. Muhammed'in "*Allah Teala, 'Ben salih kullarım için hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın duymadığı, hiçbir insanın hatır ve hayal edemediği nimetler hazırladı' buyurdu.*" (Nevevî, 2017, C. 7, s. 761; Buhârî, Bed'ul-halk 8, Tefsiru sûre(32),1,Tevhid 35; Müslim, Cennet 2-5, Ayrıca bk. Tirmizî, Tefsiru'l-Kur'an 33, 57; İbn-i Mâce, Zühd 39) hadisinde de bahsettiği üzere cennet, bahçelerin en yücesidir.

Bu denli güzel anlatılan cennetin, bahçe ile ilişkilendirilmesi bir yana, yeryüzünde tasarlanan İslam Bahçeleri'nin üzerindeki tesiri tartışılmazdır. İslam dünyasında dışa dönük bostan olarak adlandırılan büyük bahçeler ve içe dönük küçük bahçeler ev avluları gibi çeşitli bahçe türleri vardır (Clark, 2017). İslam Bahçesi tasarımı, Kur'an-ı Kerim'de yer alan cennet anlatımlarına dayanmaktadır. Cennet ayetlerde akarsular, çiçeklerle dolu ağaçlar, türlü türlü meyveler gibi tabirlerin sürekli bahsedilmesi sebebiyle mutluluk veren bir mekân olarak düşünülmekte ve İslam Bahçeleri' de bu şekilde biçimlenmektedir (Khabbazi vd. 2012).

Materyal ve Yöntem

Bu çalışmada temel kaynak olarak Kur'an-ı Kerim'de geçen cennet ve cenneti tasvir eden ayetler incelenmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yayınladığı Kur'an-ı Kerim Meali ve tefsiri ile Elmalılı Hamdi Yazır'ın Kur'an-ı Kerim Meali ve tefsirinden yararlanılmıştır. Hadisler ise araştırmanın bir diğer önemli kaynağıdır. Konumuzla ilgili, Riyâzî's Sâlihîn, Tac Tercümesi ve Şerhi, Büyük Hadis Külliyyatı ve Hadislerde Cennet adlı eserlerde geçen hadislerden yararlanılmıştır. Çalışmada öncelikle İslam Bahçeleri'nin ortak özelliklerinden yola çıkılarak, cennetle ilgili ayet ve hadisler kendi aralarında başlıklar altında aşağıdaki gibi sınıflandırılmıştır bunlar; yalnızca 'cennet' kelimesinin geçtiği ayetler, 'altından ırmaklar akan cennetler' ibaresinin geçtiği ayetler, cennetin farklı isimlerinin yer aldığı ayetler ve cenneti oluşturan bazı unsurlardan bahseden ayetlerdir. Hadisler ise, cennetteki çadırlar, cennetin meyveleri, cennetteki nehirler ve cennette ki ağaçlar şeklinde gruplandırılmıştır. Daha sonra İslam Bahçesi'nde bulunan karakteristik özellikler ile ayet ve hadislerde geçen cennet karşılaştırılmış, benzer ve farklı yanları ortaya konmuştur.

İSLAM BAHÇELERİ'NİN GENEL ÖZELLİKLERİNDE AYET VE HADİSLERDEN ESİNTİLER

İslam bahçeleri muhteşem bir düşünme ve dinlenme mekânı olarak cenneti hatırlatan bir yerdir (Khabbazi vd. 2012). İslam bahçesinde dört temel unsur göze çarpmaktadır bunlar, su, gölge, geometrik tasarım ve evi bahçeye bağlayan mimaridir. Bir İslam bahçesindeki düzen, uyum, geometrik tasarımlar, simetri ve orantı, bir bahçe tasarımcısının, evrenin kanunlarını nasıl ve ne kadar anladığını ortaya koyar. Bu bütünlük, geometrik yer planı, su, bahçenin mimariyle olan bağlantısı ve uyumunu gösterir (Clark 2017).

Genel itibarıyla İslam Bahçelerine bakıldığında şu özellikler ön plana çıkmaktadır;

- Bahçelerin neredeyse tümü ruhani bir anlam taşıyan mekânlardır.
- İslam Bahçeleri aynı zamanda maddi olarak ürün yetiştirilen yerlerdir.
- Bahçelerin hepsinde saray, köşk pavyon vb. yapı grupları yapılmıştır.
- Bahçeyi seyretmek için yukarıda bahsedilen yapı gruplarının bulunması ve buralardan bahçenin net bir şekilde görülmesi.
- Bahçelerin genelinin çevrili olması ve dış dünya ile bağıntısının direkt olmaması.

- Suyun bahçe sakinleri tarafından seyretme amaçlı belirgin bir şekilde kullanımı.
- Bahçenin genelinde bir geometrik düzenin hâkim olmasına rağmen, bir kısım çiçek ve ağaçların serbestçe, neredeyse rastlantısal düzene egemen bir şekilde büyümelerine izin verilmesi.
- Geometrik ve düzenli yolların olması, her bir yolun rastgele konulması ve bu yolların kişileri köşklere yöneltmesidir (Demiröz 2002).

İslam Bahçeleri’ni ayet ve hadislerde yer alan cennet ile daha detaylı karşılaştırmak amacıyla, genel özellikleri dört ana başlıkta verilmiş, İslam Bahçesi ve cennetin benzer ve ayrılan yönleri aşağıdaki gibi incelenmiştir.

1.Yapısal Özellikler; İslam Bahçeleri'nde köşk, saray vb. yapı grupları yer almaktadır. Mimari de kullanılan malzemeler genelde doğal malzemelerdir ve bahçe ile uyum içerisindedir. Bahçelerde geometrik düzen hakimdir ve loş bir aydınlatma kullanılarak huzurlu bir ortam oluşturulmuştur (Clark 2017; Khabbazi vd. 2012).

2.Su Kullanımı; İslam Bahçeleri'nde suya ayrı bir değer verilir. Bunun birçok sebebi vardır; İslamiyet'in yayıldığı coğrafyaların kurak olması sebebiyle suya duyulan özlem, bahçelerin cennet ile ilişkilendirilmesi ve temizlik, saflık gibi özellikleri barındırmasının yanı sıra tasavvufi açıdan da değer verilen bir varlık olmasıdır. İslam Bahçeleri'nde su, çeşmeler, şadırvanlar, selsebiller, havuz gibi öğeler kullanarak kanallar vasıtasıyla bütün bahçeyi dolaşır (Clark 2017).

3.Char-ı Bağ Sistemi; İslam Bahçeleri’nin en belirgin özelliklerinden biri olan eksensel yolların bahçenin ortasında kesiştiği dörtlü bahçe planıdır. Oldukça yapılaşmış, geometrik düzenin hâkim olduğu, siyasi yönden bir güç göstergesi olarak kullanılan ve yapımı zor olan bu sisteme Char-ı Bağ denmektedir (Ruggles 2017).

4. Bitkisel Materyaller; İslam Bahçeleri'nde serinlik sağlamak adına bitkisel materyallerden faydalanılır. Genelde hoş kokusu, koyu gölge sağlayan, estetik görüntüsü olan bitkiler ve meyve ağaçları kullanılır. Bu bitkiler belli bir düzen ve uyum içerisinde bahçeye dikilir (Khabbazi vd. 2012).

Yapısal Özellikler

İslam Bahçeleri’nin tümünde saray, köşk, pavyon vb. yapılar bulunmaktadır. Bu yapılar, kimi zaman cenneti çağrıştırması kimi zaman da hükümdarın

gücünü gösterme adına yapılmıştır. Bu sebeple İslam Bahçeleri, günümüzdeki “park” anlayışından farklıdır (Demiröz 2002). “Allah, mü'min erkeklere ve mü'min kadınlara, ebedî olarak kalacakları, içinden ırmaklar akan cennetler ve Adn cennetlerinde çok güzel köşkler va'detti. Allah'ın rızası ise, bunların hepsinden daha büyüktür. İşte bu büyük başarıdır.” (Tevbe Suresi 9/72) Ayetinde de bahsedildiği üzere cennette de köşkerlerin yer aldığı ve cennet sakinlerinin buralarda yaşayacağı belirtilmiştir. İslam Bahçeleri'nde bulunan yapıların giriş kapısı, yapının hemen önünde yer alan havuzun esintisini içeri almak amacı ile büyük ve geniş yapılmıştır. Ayrıca ferah ve serin olması açısından mimaride genelde taş kullanılmıştır. Köşkerlerin yanında havuzun yakınında çardaklar, çadırlar, bezden yapılmış gölgelikler de yer almaktadır. İslam Bahçeleri'nde mahremiyet ve kapalılık hâkim olsa da manzarayı her yerden görme imkânı sağlanmıştır (Clark 2017). İslam Bahçelerinde yer alan süslü ve siyasi açıdan gücü temsil eden bu yapılar, “...Onlar cennet köşkerlerinde güven içindedirler.” (Sebe Suresi 34/37) Ayetiyle cennette olduğu gibi yeryüzünde de huzur verici ve insan güvenliğini sağlayan mekânlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine “Şüphesiz mü'min için cennette, altmış mil yükseklikte içi boş inciden yapılmış bir çadır vardır. Orada mü'minin gidip ziyaret ettiği aileleri vardır. Fakat bu aileler birbirlerini görmezler.” (Nevevî, 2017. C. 7; Buhârî, Bedu'l-halk 8, Tefsîru sûre(55) 2; Müslim, Cennet 23-25; ayrıca bkz. Tirmizi Cennet 3) hadisinde geçtiği üzere cennette var olan bir diğer yapı olan çadırdan bahsedilmiştir.

İslam Bahçeleri'nde özellikle de Hint Bahçeleri'nde yaptıran hükümdarın anıt mezarına dönüştürülmesiyle, hükümdarın ölmeye devam edilmeye devam edilmiştir. Dolayısıyla mimari olarak gösterişli yapıların oluşması hükümdarın şanını yüceltir tıpkı “Fakat o Rablerine sığınarak korunanlar için altlarından ırmaklar akan, üzerlerinden şehnişinler yapılmış, şehnişinli (balkonlu) köşkler vardır. Bu, Allah'ın vaadidir. Allah vaadinden caymaz.” (Zümer Suresi 39/20) Ayetinde bahsedildiği gibi bu yapıların bu kadar görkemli olması şaşırtıcı değildir. İslam Bahçeleri ne kadar görkemli ve ihtişamlı olsa da yapımında bahçe ile uyumlu doğal taşların kullanıldığı, süslemelerin değerli taşlarla yapıldığı görülmektedir. Fakat “Cennette, altından, inciden, zümrüt ve yakuttan saraylar vardır. Cennetin dağları miskten, toprağı ise alaçehre bitkisi ve safrandır.” (İbni Ebi'd-Dünyâ 2008) hadisinde de bahsedildiği üzere cennette var olan yapılar yeryüzünde olması mümkün olmayacak şekilde tasvir edilmiştir. Tabi ki burada, insanoğlu yeryüzünde yaptığı bahçede ne kadar cenneti anımsamak istese de “Dilerse sana bundan daha güzelini, içinden ırmaklar akan cennetleri ve-

rebilecek olan, sana saraylar kurabilecek olan Allah'ın şanı yücedir" (Araf Suresi 7/54) ayetinde de bahsedildiği gibi Allah'ın şanı en yücesidir.

Köşkler ve benzeri yapılar ile ilgili şu hususa değinmekte fayda vardır: Vaad olunan cennette köşkler, saraylar cennetlikler için verilen ödül veya bir zevk unsurudur. Çünkü cennette "...*Canlarının istediği ve gözlerinin hoşlandığı her şey oradadır...*" ve "...*Orada ne güneş (yakıcı sıcak) görürler, ne de dondurucu soğuk*" (İnsan Suresi 76/13) ayetinde bahsedildiği üzere cennette barınma gibi bir ihtiyaç söz konusu değildir. Oysaki İslam Bahçeleri'nde her ne kadar siyasi güç göstergesi olarak görülse de köşkler barınma, korunma gibi temel ihtiyacı karşılamak için yapılmıştır.

İslam Bahçeleri'nde bir diğer ortak özellik ise bahçelerin genelde sağır duvarlarla çevrili olmasıdır (Khabbazi vd. 2012). Duvarlar bulunulan coğrafi bölgelere göre taştan, tuğladan veya kerpiçten inşa edilmiş ve mahremiyeti simgelemiştir (Clark 2017). Arap geleneğinde bahçelerin uzun duvarlarla çevrilerek dışarıdaki dünyadan ayrılması bir geleneğin ürünüdür. Bu duvarların dış dünyadan korunma, gözlerden uzak olma gibi sebeplerden dolayı, hem de Kur'an-ı Kerim'de bahsedilen cennet kapılarının olması ve yalnızca hak edenlerin bu bahçeye erişmesi şeklinde yapıldığı düşünülmektedir (Demiröz 2002). "*Rabbimizin bağışına ve genişliği göklerle yer arası kadar olan, Allah'tan gereği gibi korkanlar için hazırlanmış bulunan cennete koşun!*" (Ali İmran Suresi 3/133) ayetinde bahsedildiği gibi Allah'tan korkan ve "*Erkek veya kadın, kim mümin olur da güzel amellerden işlerse, işte onlar cennete girerler. Zerre kadar da haksızlığa uğratılmazlar.*" (Nisa Suresi 4/124) Salihi ve güzel ameller işleyenlerin gireceği bir mekân olarak cennet karşımıza çıkmaktadır. Tabi ki İslam Bahçeleri'ne girebilmek için böyle bir şart yoktur. Ancak İslam Bahçeleri'nin genelde hükümdarlara ait olduğu düşünüldüğünde, hükümdarın çevresinin kullandığı ve sonraları anıt mezara dönüştürülen bahçelerin ziyaretçi kitlesinin değiştiğini söylemek mümkündür. Bakıldığında mahremiyeti sağlamak, dış etkenlerden korunmak, yazın ve kışın kullanmak için bahçe içinde bahçe oluşturma anlayışı sebebiyle sağır duvarların kullanımını İslam Bahçeleri'nde işlevsel olarak görülmektedir.

İslam Bahçeleri'nde geometrik düzenin hâkim olması, formal ve simetrik bir tasarımın olması bir diğer ortak özelliktir (Khabbazi vd. 2012). Zuylen (1994)'e göre yollar kot farkı olarak su kanallarından yüksekte durdukları için geometrik özellikleri göze çarpmaktadır. Kur'an-ı Kerim'in bahsettiği cennetin hep bir düzen ve intizam içinde olduğu bu sebepten ötürü Kur'an Cenneti'ni ancak geometri ile verilebileceği düşüncesi oluşmuştur. Nitekim

hükümdarların saraylarının yüceltilmesi amacı ile yine bu geometrik düzen kullanılmıştır (Demiröz 2002'den). Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde cennet ile geometrik düzen arasında herhangi bir ibare geçmemekle birlikte “*O, yaratıp şekillendiren, âhenk veren ve düzene koyandır. O, (her şeyi) ölçüyle yapıp yönlendirendir.*” (A'la Suresi 87/2-3) Ayetinde de geçtiği üzere insanoğlunun Allah'ın yarattığı güzellikleri yalnızca geometrik düzen ile verebileceği düşüncesinin olmasıdır. Doğanın taklidi yerine, soyut kavramların yoğunlukta olduğu İslam dini ile geometrik düzende anlatılmak istenen soyut âlem bir bütünlük oluşturmuştur. İslam Bahçeleri'nde her dizayn aslında Allah'ı hatırlatmak amacı güdüldüğü “... *Her şey O'nun katında bir ölçü iledir*” (Rad Suresi 13/8) ayetinde de bahsedildiği üzere yaratıcıya layık olmak amacıyla bu düzen geometri ile sağlanmış (Çaycı 2017).

İslam Bahçeleri'nde aydınlatma olarak daha çok gaz lambası, mum ışığı vb. ışığın titreşim hareketleriyle güzel görüntüler oluşturması ve loş bir ortam sağlaması önemlidir. İslam Bahçeleri'nde Allah'ı düşünme, ona tefekkür etme, yaratılan her güzelliğin arkasında yaratıcının olduğu düşüncesi hâkim olduğundan kullanılan her obje ve tasarımın derin manalar içermesi ve bir hikmetinin olduğu unutulmamalıdır (Clark 2017). “...*Canlarının istediği ve gözlerinin hoşlandığı her şey oradadır...*” (Zuhruf Suresi 43/71) ve “...*Orada ne güneş (yakıcı sıcak) görürler, ne de dondurucu soğuk*” (İnsan Suresi 76/13) ayetinin tefsirinde cennetin kendine has bir nurla aydınlatılacağı ve cennette her şeyin mütedil olduğu ifade edilmiştir (Yazır 2009).

Görüldüğü üzere cennetten bahsedilen ayet ve hadislerle İslam Bahçesi'nin pek çok özelliği benzerlik göstermektedir. İslam Bahçeleri'ni yapan zanaat-kârlar, ayetler ve hadislerde bahsedilen cenneti beşeri olarak yorumlamışlar ve bunun sonucu olarak da İslam Bahçeleri'nin karakteristik özelliklerinin oluşmasındaki rolünü ortaya koymuşlardır.

Su Kullanımı

İslam Bahçeleri'nin en temel ögesi sudur. Bu bahçelerde su ruhu temsil eder. Tıpkı ruh gibi insan bedeninde sabit fakat semavi âlem de akışkandır. Su aynı zamanda temizliğin, saflığın simgesi olduğu için ayrı bir hürmet ve saygı görür. Bu sebeple suyu kullanırken onun özelliklerinden de faydalanılır. Su huzur, sakinlik ve dinginlik veren özellikleri nedeniyle durgun halde kullanımı söz konusudur. Düz kanallar vasıtası ile bütün bahçeyi dolaşır. Ses özelliğinden de faydalanılan su, küçük hareketler verilerek yapılan tasarımlar söz konusudur. Çeşmeler, selsebiller ve şadırvanlardan su akmaya başlar merme-

rin üzerinde süzülür, kanallarla bütün bahçeyi dolaşır ve sonunda bahçenin ortasında bulunan geometrik havuza dökülür (Clark 2017). *“Fakat Rablerinden gereğince korkanlar için altlarından ırmaklar akan cennetler vardır. Onlar orada ebedî olarak kalacaklar, Allah katından ağırlanacaklardır. İyiler için Allah katındakiler daha hayırlıdır.”* (Al-i İmran Suresi 3/198) ayetinde olduğu gibi İslam Bahçeleri zemininden ırmakların aktığı cennetin tam manasıyla beşeri olarak yorumudur. İslam Bahçeleri’ni gezen ziyaretçiler, suyun geçtiği kanalların hemen yanında bulunan yürüme yollarında yürürken, sanki suyun üzerinde yürüyormuş izlenimini yaşarlar (Clark 2017). Kur’an-ı Kerim’in, 20 surenin toplam 29 ayetinde cennetten, *“Altlarından ırmaklar akan”* ifadesi ile bahsedilmektedir. Bu sebeple yeryüzündeki cennette su oldukça değerli ve önemlidir. Yine *“...Altlarından âhenk içinde ırmaklar akmaktadır. Bu ırmaklar tadı bozulmayan su ırmaklarıdır. Bulanıklık nâmına hiçbir şey yoktur ve gayet berraktır. Ayrıca arıların yapmadığı (onlar vasıtasıyla elde edilmemiş) süzme baldan ırmaklar, ayrıca insanların ayaklarıyla ezme suretiyle değil de başka bir yöntemle yapılmış, içenlere her an lezzet veren içecek ırmakları, sürülerin karınlarından çıkmamış olan (onlar vasıtasıyla elde edilmemiş) tadı hiç değişmeyen süttan ırmaklar vardır...”* (İbni Ebi’d-Dünyâ 2008) hadisinde de bahsedildiği üzere cennet ayetlerini desteklemektedir.

Aslani, (1984)'e göre İslam Bahçeleri cennetin bir parçası olarak görülür. Bu sebeple ne kadar da, sıcak kurak ve yağışın az olduğu bölgelerde bulunsa da İslam Bahçeleri’nde su en temel unsurdur. Bahçeler mümkün olduğunca su kaynağının olduğu mekânlara yerleştirilir. Bu kaynaktan düz kanallar vasıtası ile bahçeye su ulaştırılır. İslam Bahçeleri’nde düz kanallardan suyun akışını sağlamak adına eğimli zeminler seçilmiş, kanallar birbirini kesmiş bu vesile ile geometrik bahçe tasarımının temeli oluşturulmuştur (Aslani 1984'den). Rahman Suresi'nin (55/46,50,62,66) ayetlerinde geçen dört ırmak ve dört cennet bu geometrik düzenin oluşturulmasında etkili olmuştur. (Khabbazi vd. 2012'den) Bu konu Char-ı Bağ kısmında daha detaylı ele alınılacaktır.

Kur’an-ı Kerim’de *“Altlarından ırmaklar akan”* ifadesi dışında nehir, pınar, kaynak gibi ibarelerin geçtiği görülmektedir. *“Ebediyen genç kalan uşaklar, onların etrafında; içmekle başlarının dönmeyeceği ve sarhoş olmayacakları, cennet pınarından doldurulmuş sürahileri, ibrikleri ve kadehleri, beğendikleri meyveleri ve arzu ettikleri kuş etlerini dolaştırırlar.”* (Vakia Suresi 56/18) Ayetinde görüldüğü üzere cennet pınarları olarak adlandırılan su kaynakları, çölde yaşayan ve su özlemi çeken müminler için suyun vurgusu pekiştirilmiştir.

Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de "Selsebil, Main, Kevser ve Tesnim" ırmak isimlerinin geçtiği, ırmak çeşidi olarak da süttten, süzme baldan, şaraptan ve sudan ırmakların olduğundan bahsedilmiştir. İslam Bahçeleri'nde selsebile ayrıca değinmek gerekir. İslam mimarisinde ve bahçelerinde selsebil su şırlıtısı, serinlik ve esenlik veren su ögesi olarak tanımlanmaktadır (Tanman 2009). Ayrıca cennet pınarlarından birinin ismi veya sıfatı olarak da anılmaktadır (Cebeci 2009). "*Orada kendilerine, katkısı zencefil olan içeceklerle dolu bir kâseden içirilir. Orada bir pınar ki ona "selsebil" adı verilir*" (İnsan Suresi 76/17,18) ayetinde bahsedildiği üzere selsebilin zencefil katkılı bir içecek olduğu görülmektedir. Selsebiller, suyun serinletme etkisinden faydalanarak, genellikle mermerden yapılmış kaskatlı su haznelerinden, suyun birinden diğerine dökülerek oluşturduğu su ögeleridir (Ortaççeşme ve Atik 2016). Selsebil, Kur'an-ı Kerim'de peşpeşe akıp gitmek, akıcı olmak manasına gelir ve bu kelime ilk kez Kur'an-ı Kerim'den öğrenilmiştir (Yazır 1992). Yine "*Cennet halkından olan bir kulun canı et çektiğinde, bir kuş gelerek önüne konar ve şöyle der: Ey yüce Allah'ın dostu! Zencefil yiyip selsebil içtim. Arş ile Kürsü'nün arasında semirdim. Onun için beni ye.*" (İbn Ebi'd-Dünyâ, 2008) ifadeleriyle selsebilin hadislerde de zikredildiği görülmektedir. Cennette var olan selsebil pınarı, İslam Bahçeleri'nde estetik görünümlü, suyun şırlıtısını, kuşların bu sudan faydalanmasını sağlayan bir su elemanı olarak oldukça güzel bir şekilde ortaya konulmuştur.

Görüldüğü üzere suyun, İslam Bahçeleri'nde bu kadar hürmet görmesi, Kur'an-ı Kerim ve hadislerde bahsedilen cennetlerdeki ırmaklar, akarsular ile ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca su bütün canlılar için vazgeçilmez bir unsurdur ve bir bahçe için birçok işlevsel özelliklere sahiptir. Yine bu işlevselliğin estetik açıdan mükemmele yakın tasarlanmasının sebebi ise suyun cennetin en önemli unsuru olmasıdır.

Cahr-ı Bağ Sistemi (Dörtlü sistem)

İslam Bahçelerinin temelini oluşturan bu sistem, ana eksenlerin kesiştiği noktadaki merkeze vurgu yapmaktadır. Bu merkezde kimi zaman bir köşk, kasır, bir havuz ya da alana hakim nokta olarak adlandırılan Cihannuma bulunmaktadır. Cihannuma bu merkezin biraz daha yüksek olduğu ve seyir terası görevi gördüğü yerdir (Khabbazi vd 2012). Genel olarak İslam Bahçeleri dört rakamı üzerine yoğunlaşarak oluşturulmuştur. İslamiyet'in yayıldığı bölgelerde Kur'an-ı Kerim'de bahsedilen cennet bahçelerinin bir simgesi olarak Cahr-ı Bağ sistemi ortaya çıkmıştır. Bu sistemde kimi bahçelerde tam merke-

ze yapı oturtulmuş örneğin Humayun'da yer alan türbe gibi, kimi bahçelerde mesela Tac Mahal'deki gibi dörtlü sistem yapının önünde merkezde konumlandırılmış havuz ile sağlanmışır (Clark 2017). “*Rabbinin makamından korkan kimselere iki cennet vardır... İkisinde de akıp giden iki kaynak vardır... Bu ikisinden başka iki cennet daha vardır... İkisinde de fıskıran iki kaynak vardır.*” (Rahman Suresi 55/46,50,62,66.) ayetinde geçen dört cennet ve dört ırmak vurgusu karşımıza çıkmaktadır. Bu ayetlerin tefsirinde birden çok götüş belirtilmektedir (Yazır 1992; DİB, 2007). Bu cennetlerden ikisinin mertebe olarak diğeri iki cennetten daha yüksek olduğu ifade edilmiştir (DİB, 2007). Bu konu ile alakalı olarak kıyamet hallerinin tam manasıyla bilinmeden daha fazla yoruma kalkışılmamasıdır (Yazır 1992; DİB, 2007). Görüldüğü üzere İslam Bahçeleri'nde yer alan dörtlü sistem cennette var olan dört bahçe ve dört ırmakla ilişkilendirilmiştir.

“Ruggles (2017:79) bu konuda, cahr-ı bağ sisteminin İslam Bahçelerine has bir olgu olmadığını, İslam Bahçeleri tasarımcılarının geometrik yürüme yolları ve su kanallarına sahip olan Roma modelini kullandıklarını ifade etmiştir. Aynı zamanda Roma modelinde yer alan, renkli duvarlar, resimler, insan ve hayvan objelerini içeren heykellerini kullanmadıklarını, bunların İslamiyet'te cami ve türbelerde yer almasının putperestliğe yol açabileceği düşüncesi ile tasarımlarda kullanılmadığını ifade etmiştir.” İslamiyet'in kabulünden önce bu sistemin kullanılması tespiti doğrudur. Ancak bir İslam Bahçesi tasarlamak için başvuru en temel kaynaklar Kur'an-ı Kerim ve hadislerdir. Bu kaynaklara başvurmadan bir İslam Bahçesi tasarlamak kanaatimizce doğru değildir. Çünkü örnek alınan cennet için en değerli bilgiler bu iki kaynaktan almaktadır. Bu sebeple, daha öncelerden suyun taşınması için veya siyasi güç göstergesi olarak işlevsel amaçlı kullanılan bu sistem, İslamiyet ile derin anlamlar yüklenmiş, var olan her güzelliğın arkasında yaratıcının olduğu hissini İslam Bahçeleri'nde vererek, ruh bulmuştur.

Bitkisel Materyal Kullanımı

İslamiyet'in yayılıp büyüdüğü coğrafyalara bakıldığında, çöl sıcaklıklarının bulunduğu bölgeler olduğu görülmektedir. Bu sebeple bahçelerde serinlik sağlamak adına, bu bahçelerde koyu gölgeler sağlayacak bitkilerin kullanıldığı, kaktüs, sukulent çöl bitkileri ve iğneli bitkilerden uzak güzel ve estetik görümlü bitkisel materyal kullanıldığı görülmektedir İslam'da yeşil renk oldukça önemlidir. Fakat İslam Bahçeleri'nin kurak bir bölgede olması sebebi ile İngiliz Bahçe stili gibi alabildiğince bahçede çim görülmez. Çimin yerini

simgesel olarak su ve havuzlar alır. Bu şekilde bahçelerde esenlik ve ferahlık sağlanır. Ayrıca İslam Bahçelerinde bulunan manevi havayı çim, havuz ve su gibi veremez (Clark 2017). “İman edip salih ameller işleyenleri ise, içinden ırmaklar akan, içlerinde ebedî kalacakları cennetlere koyacağız. Onlara orada tertemiz eşler vardır. Onları, koyu gölgeler altında bulunduracağız.” Ayetinde de görüldüğü gibi “koyu gölgeler, gölgelikler” ibareleri ile yeşile yeşillikçe cennette vurgu yapılmıştır. İslamiyet’in indirildiği coğrafyaya bakıldığında sıcak ve kurak bölgelerde yaşayan bu insanlar için su, gölgelik serinlik verici mekânlar elbette ki verilen en güzel ödüllerden biridir. “Clark (2017:133), bu konuda İslam Bahçeleri’nde koyu gölgeleri sağlayan doğuya özgü olan çınar (*Platanus orientalis L.*) bitkisinin olabileceğinden bahsetmiştir.”

İslamiyet’in erken dönemlerinde peyzaj adına bir olgu ortaya çıkmamıştır. Bunda daha ziyade tarımsal peyzajın hüküm sürmesinin etkisi vardır. Daha sonraki dönemlerde bu değişmiş ve İslam Bahçeleri’nde peyzaj olgusu ortaya çıkmıştır. İslam Bahçeleri’ne ait kazılarda mimari öğelere rastlanılıp ipuçları bulunsa da, bitkisel materyalin kalıcılığı olmadığından kullanılan bitkiler hakkında bir bilgi bulmak zor olmuştur. Ancak yazılı eserlerde, seyahat defterlerinin satır aralarında bahsedilen bitkilere dair bazı bilgiler elde edilmiştir (Ruggles 2017). İslam Bahçeleri’nde öncelikle meyve ağaçları ve sebzeler bitkisel materyal olarak yerini almıştır (Clark 2017). İslam Bahçeleri ve cennetlerin ortak özelliklerinden biri de meyve bahçeleridir. “İşte onlar için belli bir rızık, meyveler vardır. Onlar ikram gören kimselerdir” (Saffat Suresi 37/41,42) Ayetinde görüldüğü üzere cennetliklere cennetin içinde olan meyvelerden ikram edileceği ifade edilmiştir. İslam Bahçeleri’nde meyveler, estetik güzel görüntü ve hoş kokunun yanı sıra gıda ihtiyacını da karşılamak için yapılmıştır. Cennette yer alan meyve bahçeleri de cennetliklerin yemeleri için verilmiştir ancak, bu bir ihtiyaç değil bu yiyecekler zevk unsurudur.

Clark (2017:130,131) Kur’an-ı Kerim’de bahsedilen ve İslam Bahçelerinde kullanılan bitkileri şöyle vermektedir:

- Hurma ağacı (*Phoenix dactylifera L.*),
- Zeytin ağacı (*Olea europea L.*),
- İncir ağacı (*Ficus carica L.*) ve
- Nar ağacı (*Punica granatum L.*).

Aynı zamanda Kutsal Kitapta bulunmayan İslam Bahçeleri’nde kullanılan bitkileri de aşağıdaki gibi vermiştir:

- Çınar (*Platanus orientalis L.*),

- Akdeniz selvisi (*Cupressus sempervirens L.*),

- Kiraz ve bademgiller familyasına ait veya sert kabuklu meyve ağacı türleridir.

Ayrıca İslam Bahçeleri'nde kullanılan çalı ve bodur bitkiler; Japon gülü (*Hibiscus rosa-sinensis L.*), zakkum (*Nerium oleander L.*), ebemgümece (*H. mutabilis L.*, *H. syriacuse L.*), mavi yaseminler (*Plumbago auriculata Lam.*) ve gardenya (*Gardenia jasminoides*), alıç (*Creteagus spp.*, *C. azarolus*), dır.

İslam Bahçelerinde kullanılan mevsimlik çiçekler; Gül (*Rosa spp.*), lale (*Tulipa spp.*), sümbül (*Hyacinthus*), karanfil (*Caryophyllaceae*), nergis (*Narcissus spp.*), menekşe (*Viola*), gelincik (*Papaver*), şebboy (*Matthiola*), hazeran çiçeği (*Delphinium*) ve su zambakları (*Nymphaea*) dır (Clark 2017).

Khabbazi vd (2012) İslam Bahçeleri'nde yer alan bitkileri şöyle vermiştir:

İbrelî ağaç olarak: Porsuk (*Taxus Baccata L.*), Servi (*Cupressus spp.*), Sedir (*Cedrus spp.*)

Yapraklı ağaç olarak: Söğüt (*Salix spp.*), Akçaağaç (*Acer*), Sakız ağacı (*Pistacia lentiscus*), Kavak (*Populus spp.*)

Palmye türü olarak: Palmye (*Washingtonia robusta*), Hurma (*Phoenix dactylifera*)

Renk ve koku katması açısından: Nergis (*Narcissus spp.*), Süsen (*İris*), Lale (*Tulipa spp.*), Gül (*Rosa spp.*) gibi bitkilerin ortak olduğu ayrıca fonksiyonel açıdan meyve ve sebzelerin olduğunu ifade etmiştir.

Kur'an-ı Kerim'de ismen ekin, sarımsak, üzüm, soğan, incir, nar, hurma, zakkum, zencefil, kabak, mercimek, acı ılgın, yonca, Tûba ağacı, Talh-ı Mendûd (muz ağacı), Sidretü'l Müntehâ ve Sidr-i Mahdûd (Arabistan Kirazı) bitkilerinin ismi geçmektedir. Ancak yukarıda sayılan bu bitkilerin hepsi cennet bitkileri değildir. Kimi bitkiler dünyada geçen bir kıssadan bahsedilirken ismi geçen bitkilerdir. Cennette var olan bitkiler; hurma, nar, Tûba ağacı, Talh-ı Mendûd (muz ağacı), Sidretü'l Müntehâ ve Sidr-i Mahdûd (Arabistan Kirazı) 'dur.

Vakia Suresi'nde "(Onlar), dikensiz sidir ağaçları ve meyveleri küme küme dizili muz ağaçları altında, yayılmış sürekli bir gölgede, çağlayan bir subaşında, tükenmeyen ve yasaklanmayan çok çeşitli meyveler içinde ve yüksek döşekler üzerindedirler." (Vakia Suresi 56/28) geçen Sidr-i Mahdûd (Arabistan Kirazı) ve Talh-ı Mendûd (muz ağacı), dikensiz sidir ağacı ve sıvama

istifli muz şeklinde tefsir edilmiştir. Sidr-i Mahdûd Arabistan'da bulunan nabk olarak adlandırılan Arabistan kirazıdır. Arabistan Kirazının iki çeşidi bulunmaktadır. Bir tanesi yapraklarının yıkama özelliğine sahip, meyveleri güzel olan hünnap benzeri bir ağaçtır, diğeri ise meyveleri tatsız arsız bir türdür (Yazır 1992). Normalde dikenli olan bu ağacın Sidr-i Mahdûd şeklinde adlandırılarak cennette dikensiz olduğu belirtilmiştir. Nitekim *“Allah onun bütün dikenlerini silmiştir ve her bir dikenin yerine meyve koymuştur. Bu meyvelerden her biri yetmiş iki renk açar ve her bir renk birbirine benzemez”* (Yazır 1992) hadisinde de dikensiz olduğu belirtilmiştir. Yine *“Fakat onlar (şükürden yüz çevirdiler) bakmadılar. Bizde üzerlerine arim selini salıverdik ve o güzelim iki bahçelerini buruk yemişli, ılgınlık ve içinde biraz da sidir ağacı bulunan iki harap bahçeye çevirdik”* (Sebe Suresi 34/16) ayetinde geçen sidir'in arsız olan Arabistan Kirazı olduğu ifade edilmiştir (Yazır 1992). Diyanet İşleri Başkanlığının Meali'nde bu sidr ağacı sedir diye yazılmıştır (DİB, 2007). Clark, İslam Bahçeleri'ni inceleyen kitabında Kur'an-ı Kerim'de yer alan cennet bitkilerinden bahsederken bu ağacın kimileri tarafından sidr, kimleri tarafından sedir ağacı olarak yorumlandığını ifade etmiştir. İslam Bahçeleri'nde bu sebeple sedir ağacının kullanılabileceğini belirtmiştir (Clark 2017). Dr. Farooqi hazırlamış olduğu Kur'an-ı Kerim'de yer alan bitkiler listesinde Sidr-i Mahdûd'un, sedir (*Cedrus libani*) ve hünnap (*Ziziphus spina-christi*) olabileceğini belirtmiştir (Farooqi 2013).

Literatürde yer alan İslam Bahçe'si örneklerinde Arabistan Kirazı ya da kiraz ağacı kullanımı olup olmadığı tam olarak tespit edilmemiştir. Bu konu üzerinde daha detaylı bir çalışma yapılması ve incelenmesi gerekmektedir. Çünkü İslam Bahçeleri'nde meyve ağaçları vardır şeklinde genel bir ifade tarzı vardır.

Tuba Ağacı ve Sidret'ül Münthâ ağacı cennette bahsedilen ancak bugünkü bilgilerimize göre yeryüzünde örneği tespit edilemeyen ağaçlardır. Tuba ağacı Kur'an-ı Kerim'de geçen *“varılacak güzel yurt”* şeklinde geçmektedir. Bu ağaçla ilgili detaylı bilgiler hadislerde yer almaktadır. *“İçinizden biriniz Cennete girecek olsa, girer girmez hemen alınıp, Tûba ağacına götürülür. O ağaç da hemen, o kişi için çiçek örtülerini açar. Cennetlik kişi de, bu kırmızı anemona (Manisa lalesi)ne benzeyen; hatta ondan daha güzel ve zarif olan çiçek örtüsünden dilediğini, dilerse beyaz, dilerse kırmızı, dilerse yeşil ve dilerse siyah olarak alır.”* (İbni Ebi'd-Dünyâ, 2008) hadisinde de belirtildiği üzere Tuba Ağacı, cennetin eşsiz güzellikleri ile donatılmış cennet ağacından biridir. Sidret'ül Münthâ için ise Necm Suresi 14. Ayette Hz. Muhammed'in

miraca yükselirken yaşanan durumu anlatılırken “Sidret’ül Muntehâ’nın yanında” şeklinde bir ibare geçmektedir. Yazır’ın tefsirinde Sidret’ül Muntehâ hakkında birden çok yorum bulunmaktadır. Bu ağacın emir âleminin sonunda yer alan bir oluşum ağacı, devasa büyüklükte bir Arabistan Kirazı ya da Muntehâ’dan kasıtın “Allah’ın Sidresi” olarak varılacak en son yer olduğu belirtilmiştir (Yazır 1992).

Cennet ağaçları arasında bulunmayan ve cehennem ağacı olarak Kur’an-ı Kerim’de yer alan zakkum ağacına da değinmek gerekir. Zakkum ağacı için bazı araştırmacılar bu türün Türkiye’de de “*Nerium oleander*” olarak bilinen türü olduğunu (Gördük 2017) bazıları ise bu ağacın “*Euphorbia*” sütleğen bitkisi olduğunu belirtmektedir (Clark 2017; Farooqi 2013). Nitekim Clark, önemli İslam Bahçeleri’nden biri olan İspanya’daki Cennet’ül Arif’te 19. yy sonlarına doğru yürüme yoluna zakkum’dan “*Nerium oleander*”den yapılmış bitki tünelinden bahsetmiş, sıcak iklimlerdeki bahçelerde çok güzel bitki tüneli olduğunu İslam Bahçeleri’nde de bu türün kullanılması gerektiğini vurgulamıştır (Clark 2017). Bu konu ile ilgili detaylı bir çalışma yapılması ve cehennem ağacı olarak geçen zakkumun hangi tür olduğu ya da yukarıda bahsedilen bitkilerin bu bahçelerde kullanılıp kullanılmadığı araştırılmalıdır.

İslam Bahçeleri’nde özellikle hurma ve narın kullanıldığı görülmektedir. Çünkü hurma ve nar cennet bitkisidir. Yukarıda da bahsedildiği üzere Arabistan Kirazı ve zakkum hakkında detaylı bir çalışma yapılarak bu bitkilerin de İslam Bahçesi’nde kullanılıp kullanılmadığı tespit edilmelidir.

Kur’an-ı Kerim’de belirtilmeyen, insanlar tarafından tasavvufi anlam yüklenen bazı bitkiler de İslam Bahçeleri’nde yerini almıştır. Kimisinin hoş kokusu, kimisinin duruşu v.b özelliklerle insanlar bu bitkilere ilahi birer anlam yüklemiş ve bu bitkiler İslam Bahçeleri’nde kullanılmıştır. Örneğin gül Hz. Muhammed’in simgesi, servi ağacı Arapça’nın ilk harfi olan Elif’in simgesi, lale, karanfil, süsen, sümbül gibi bitkiler İslam Bahçeleri için önemlidir.

Sonuç

İslam Bahçeleri, bir düzenin geometrinin, kullanılan her objenin arkasında yaratıcı varlığının olduğu, Allah’ı hatırlatan hoş ve güzel vakit geçirilen bir mekândır. İslam farklı coğrafyalarda yayılmasına ve farklı kültürlerle etkileşim halinde olmasına rağmen, İslam Bahçe Sanatı güzel örnekleri ile karakteristik özelliklerini hep korumuştur.

Sonuç olarak;

-İslam Bahçe tasarımında Kur'an-ı Kerim ve hadislerde geçen cennet tasvirleri beşeri olarak yorumlanmıştır.

-Saray, köşk v.b yapılar, hem cennette hem de İslam Bahçeleri'nde yer almaktadır. Bu yapılar, cennetin ve İslam Bahçeleri'nin ortak özelliği olsa da, yeryüzündeki bahçede ihtişam, güç göstergesi, bahçeyi tamamlayan estetik bir unsur ve barınma yeridir. Cennette ise barınma amaçlı olmayan, insanın huzur bulduğu, bütün ihtiyaçlarının karşılandığı, mükâfatlardan biri olan en mükemmel mekânlardır.

-Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde, cennet ve geometrik düzen arasında herhangi bir ibare geçmemekle birlikte, İslam Bahçeleri'nde geometrik düzenin olması Allah'ın yarattığı güzelliğin ancak geometrik düzen ile verilebileceği düşüncesinin hâkim olması şeklinde yorumlanmıştır.

- Kur'an-ı Kerim'de geçen “*Altlarından ırmaklar akan*” ifadelerinin karşılığı, İslam Bahçeleri'nde var olan sulama kanalları ve eksensel kanallar ile tam manasıyla yansıtılmıştır.

-Cahr-ı Bağ sisteminin İslamiyet'ten önce de kullanıldığı bilinmektedir. Rahman Sûresin'nde bahsedilen dört cennet ve dört ırmak ifadeleri, İslam Bahçesi'nde kullanılan Char-ı Bağ sistemine manevi bir anlam yüklemiş ve İslam Bahçeleri'nin en temel özelliklerinden biri olmuştur.

-Hurma, nar ve muz ağacı Kur'an-ı Kerim'de cennet bitkisi olarak nitelendirilmeleri sebebiyle İslam Bahçeleri'nde yerini alırken, incir, zeytin, üzüm gibi bitkiler de Kur'an-ı Kerim'de zikredildiği için kutsal sayılmış ve İslam Bahçeleri'nde kullanılmıştır.

-İslam Bahçeleri ve cenneti birbirinden ayıran en önemli özelliklerden bir tanesi; yeryüzünde var olması mümkün olmayan, süttten, süzme baldan, şaraptan ırmakların, inciden ve yakuttan sarayların cennette var olmasıdır.

-İslam Bahçeleri ve cennetin benzer özelliklerinden birisi ise her ikisinin de yeşilliklerle dolu, gölgeliklerin olduğu ferahlık ve serinlik veren huzur ortamlarına sahip olmalarıdır.

- Cennette yer alan meyve bahçeleri cennetlikler için bir mükafaat iken, İslam Bahçeleri'nde bu meyveler insanoğlunun temel ihtiyaçlarından gıda ihtiyacını karşılamaya yöneliktir.

- Cennette var olduğu belirtilen selsebil bir pınar iken, İslam Bahçeleri'nde yer alan selsebiller kaskatlı havuz şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Her ikisinde de selsebilin estetik yönü bulunmaktadır.

- Kur'an-ı Kerim'de bahsedilen Sidr-i Mahdud için Arabistan Kirazı, Sedir Ağacı (*Cedrus libani Loud*) ve Hünnap Ağacı (*Ziziphus spina-christi*) olabileceği yönünde farklı görüşler bulunmakla birlikte üzerinde çalışılması gereken bir konudur.

Kaynaklar/References

- el-Bağdâdî, İbn Ebi'd-Dünyâ, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. el-Kuraşî. (2008). Hadislerde Cennet. Ed. Yusuf Özbek. İstanbul: Ocak Yayıncılık.
- Clark, E. (2017). İslam Medeniyetinde Bahçe Sanatı. Çev. Dolanbay ve E. Yerinde, A. İnkılap Yayınları.
- Farooqi, M. I. H. (2013). "List of Quranic and Prophetic Plants". http://www.sabawoon.com/articles/pages/Quranic_Prophetic_Plants_2013.pdf, (Erişim Tarihi: 15.02.2009)
- İmam Nevevî, (2017). Riyâzü's-Sâlihîn Peygamberimizden Hayat Ölçüleri, Tercüme ve Şerh: Y. Kandemir, İ.L Çakan ve R. Küçük. C. 6-7. İstanbul: Kampanya Kitapları.
- Khabbazi, P. A. & Erdoğan, E. (2012). İslam Bahçeleri. Tekirdağ Ziraat Fakültesi Dergisi. C.9, S.2: 20-31.
- Komisyon, 2014. Hadislerle İslam. 1-7, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 723, Ankara.
- Kur'an-ı Kerim Meali, (2011). Haz. Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin, Ankara. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Ortaçesme, V. & Atik, M. (2016). Türk Bahçe Kültüründe 'Su Kullanımı' ve Farklı Boyutları. Türkiye Peyzajları I. Ulusal Konferansı. Türk Bahçeleri. (23-25 Mayıs). İstanbul: 438-449.
- Pouya, S. & Demirel, Ö. (2016). "İran Bahçe Sanatının ve Tasarım Özelliklerinin Araştırılması". Orman Fakültesi Dergisi, C.17, S.1:96-105.
- Şahin, M.S.(1993). Cennet. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. C. 7: 374-376. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cennet#1> (Erişim Tarihi: 11.05.2019)
- Tandoğan, O. & Şimşek, B. (2016). "Cennet Bahçesi" Mitinin Mekansal Temsili: İslam Etkisiyle Osmanlı Döneminde Türk Bahçesi Olgusu, İstanbul Örneğinde. Türkiye Peyzajları I. Ulusal Konferansı. Türk Bahçeleri. (23-25 Mayıs) İstanbul: 149-160.
- Yazır, E.H. (2009). Hak Dini Kur'an Dili. C.1-9, İstanbul: Zehraveyn Yayınları.

VİKİNG VE HİNT MİTOLOJİLERİNDE YILAN İMGESİ

Mehmet MASATOĞLU* - Selahattin ÖZKAN**

Öz

Yılan imgesi birçok dünya mitolojisinde kendisine yer edinmiştir. Kimi zaman bir figür kimi zaman ise başat bir karakter olarak mitoslarda yer edinen Yılanların doğadaki kimi özellikleri edebi betimlemeler ve sembolik ifadeler ile kadim metinlerde kaydedilmiştir. Tasvirlerde kullanılan özellikleri yılanın biyolojik niteliklerini yansıtmaktadır. Yılanın bir sembol, motif ya da karakter olarak mitolojideki anlamı, ya da karşılaştırılabilirliği burada örnek olarak ele aldığımız Hint ve Viking mitolojilerine temel yaklaşımımızı ortaya koymaktadır. Viking mitolojisinin içinde yer aldığı Germen kolu üzerinde Hint-Avrupa'ya bağlanması öteden beri araştırılmaktadır. Öte yandan, aralarında kurulmaya çalışılan tarihsel ya da ontolojik bağı şimdilik göz ardı edilerek sadece Yılan figürü üzerinde söz konusu tartışmaya küçük bir katkı yapılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mitoloji, Hint, Viking, Sembol, Yılan.

* Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri, Dinler Tarihi Doktora Öğrencisi. masatoglu87@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6373-8991

** Dr., seloxys@yahoo.com, ORCID: 0000-0002-0264-1085

Atf /Cite as: Masatoğlu, M & Özkan, S. (2019). Viking ve Hint Mitolojilerinde Yılan İmgesi. Dini Araştırmalar. 22(56): 391-408, DOI: 10.15745/da.604534

Serpent Image in Viking and Indian Mythology

Abstract

Snake or serpent is one the most widespread and oldest symbols which is known among different cultures folklore and mythology. As the role of symbolic notions is at the centre of understanding any mythology, we would like to determine imagery meanings of a snake which could help researchers for knowing the myths more accurate and descriptive. Sometimes this motif represents the cycle of time and sometimes it does refer to Evil and even could be the symbol of divinity and eternity. So this should be noted that how we can grasp any meaning from the narrations in which applied snake notion. These properties had roots in what they could be aware of snake nature and its biological attributes. As the same time, these properties are meaningful under the conditions of that culture only and, in some cases, religious thoughts prepared by mixing. The mixture of these ends to some image that could be found in the mythology of their region.

This article discusses mythological aspects of snake notion in Indian and Vikings folklore, similarly to those which is researched on the Indo-European and Vikings cultural relationship and connections; except that our research is not focused on ontological and historical context but only on the descriptive analyzing of mythological semantics. Meanwhile, it can be counted as some bases which useful for who likes to dig up relations between two far distance cultures of Indians and Vikings.

Keywords: Mythology, Indian, Viking, Symbol, Serpent.

Summary

Snakes or serpents are the most widespread and oldest symbols in the mythologies of different societies which were known among different cultures, folklores and religious beliefs. As the role of symbolic notions is at the centre of understanding any mythology, we have tried to determine imagery meanings of the snakes, serpents and in some cases dragons in this paper. Therefore, we have tried to help further researchers for exploring the myths more accurate and descriptive. As we indicated before, sometimes these motifs represent the cycle of time and sometimes they do refer to Evil and even could be the symbol of divinity and eternity. All possibilities have been argued and showed in this paper respectively. So as the authors of this paper, we would like to note that how we can grasp any meaning from the narrations in which applied

snake notion. These properties have roots in what they could be aware of snake nature and its biological attributes. In some examples, these properties only are meaningful under the conditions of that culture. On other examples, there are some mixed and complicated properties. And this mixture of it ends to some image that could be found in the mythology of their region.

We have tried to acknowledge all known mythological narratives to start our research. In the mythologies of different societies, plenty of examples indicating snakes, serpents or dragons might have found such as *Tiamat* in Mesopotamian Mythologies, *Leviathan* in Old Testament, *Aesculapius* from Ancient Rome and *Oceanids* of Greek Mythology. All these creatures in all those mythological narratives have obvious common aspects, such as, all these creatures lived under the deep waters, and were enveloping the living world. On the other hand, these animals were also seen as the symbols of transcendental behaviours, emotions and experiences not without the companionship of other animals. There were also many examples of serpents, snakes and dragons in world mythologies. But we have also examined, compared and analyzed here Scandinavian and Indian beliefs about serpents. Descriptions on the narratives and illustrations on the rune stones and implicated functions on the myths of serpents have a leading role inside the mythology of Vikings. In addition, images of snakes and serpents were seen on the coinages of ancient civilizations of Indus Rivers. Therefore, we may assume that, there was enough material evidence to comparison of both mythologies over the representations of serpents.

Comparative analysis of mythological notions is not new idea on the study of Mythologies of course. Myths, legends and pantheons are always compared between different mythological systems. Theology and Mythology can be surveyed better with this method. So, we have followed the earlier ways of research. Respectfully, we have followed the foot prints of Georges Dumézil. In his magnificent work, *Mythe et Épopée (I: 1968, II:1971, III:1973)*, he compared some heroes of Mahabharata legend with gods and kings of Scandinavian mythology. Specifically, he compared Loki with Duryodhana; Hödr with Dhritarastra; Baldr with Yudhisthira. And in his conclusion, he defined some similarities between Indian and Viking narratives. In our paper, we have not only detected same diagnoses; but also explained imaginaries of serpents with known figures and concepts of Indian mythology. For example, snake motifs were used many ancient texts, from Rigveda to Itihasas. For the sake of comparison, we have used general genealogy of Nāgas and not without

some specific snake names as Vŗtra, Ananta and Vasuki, etc. All these snake-shaped sanctified characters were demonstrated on the ancient narratives of Vikings, especially with Eddas. We have focused on primary sources to build our hypothesis.

Indians and Vikings observed nature for a long time, comparatively. Therefore, they transformed a natural phenomenon to their mystical knowledge within creating forms of gods, legends and myths. Scary nature of snakes turned into myths for inspiring respects in the minds and hearts of locals. Similar memory was produced on similar fear and respect for same animal. Geographically distant areas, such as Scandinavia and India, was a not obstacle for this similarity. And this similarity was appeared itself on the ancient records of mythologies and beliefs of Vikings and Indians. Both curious societies examined snakes and serpents biologically and understand the dichotomous concept of forked tongue. Literary and mythological descriptions were based on observations of the nature, and inevitable instinct of curiosity of humankind, as seen on our examination of mythologies of Vikings and Indians comparatively. Of course, this curiosity was not restricted with forked tongue of snakes. Both mythologies used images of snake for representing cyclic time notion. Both Scandinavian and Indian Mythologies didn't limit themselves with time and space. Therefore, they both created same symbol for their understandings of cyclic time. And also, they had similar mythological fictions about "end of time" in; killing of Indra by Vrtra and Jŗrmungandr's narrative in Ragnarŗk, a serpent of Miŗgarŗr. Joint motif was showed up itself in both mythologies of Indians and Vikings generally and also, in specific examples which we have handled. Consequently, in this article, we have discussed mythological aspects of snake notion in Indian and Vikings folklore, but we haven't focused on ontological, etymological and historical debates about origins of these motifs and themes, only on the descriptive analysis of mythological semantics.

Giriş

Dünya mitolojilerinde çokça karşımıza çıkan yılan imgesi tanrısal ya da şeytani güçleriyle betimlenmiştir. Mezopotamya'da *Tiamat*, Eski Ahit'te *Leviathan* Antik Roma'da *Aesculapius*ya da Kadim Yunan'da *Okeanidler* olarak anılan yılanlarınbaşlıca ortak özelliği sularda yaşamaları ve en yalın haliyle dünyayı sarmalamalarıdır. Bazen de yılanlar, diğer başka hayvanlar ile birlikte diğer aşkınlık sembolleri arasında sayılmıştır (Henderson 2015:150). Keza

Afrika Topluluklarında da yılan önemli bir figürdür ve yılanlara adanmış tapınaklar bulunmaktadır (Arslan 2017:12-13). Dünya mitolojilerinde birçok yılan figürüne ve mitosuna rastlamak mümkündür. Buradaki karşılaştırmamızda ise Hint ve Viking mitolojilerini örnek edindik. Yılan betimlemeleri, run taşlarındaki tasvirleri ve mitoslardaki örtük işlevleriyle yılan, Viking mitolojisinde başat bir yer edinmektedir (Stoner ve Renterghem 2014:19). Hint kültüründe ise İndus medeniyetinden kalma sikkelerin üzerinde yer almasıyla Hint tarihinde oldukça geriye giden bir yer edinmiştir. Patanjali'nin Yogasutra isimli eserinde yılan kötü varlıklar arasında sayılmaktadır (İlhan ve Arslan 2013:51). Dolayısıyla hem Viking hem de Hint mitolojisinde yılan tasvirleri bulunmaktadır. Böyle bir çalışmaya benzer şekilde -İskandinav Hint karşılaştırmasını George Dumezil'in üç ciltlik Mit ve Destan adlı yapıtında görmekteyiz (Dumezil 2012). Söz konusu eserinde Dumezil, İskandinav ve Hint mitolojilerinde yer alan bazı kahramanların karşılaştırmasını yapmış¹ ve kitabının ana konusu olan Mahabharata destanındaki bazı kahramanların İskandinav mitolojisinde yer alan kahramanlarla benzer öğeler taşıdığını dile getirmiştir.

Bu çalışmada İskandinav destanlarında ve Viking mitlerinde sıklıkla karşılaşılan yılan tasvirleri, Hint mitolojisiyle karşılaştırılarak açıklanmaya çalışılacaktır. Hint mitolojisinde yılan motifi, Rigveda'dan İtihasalara (destanlara) kadar birçok kadim metinde yer almaktadır. Bu çalışmada, Nāgalar gibi genel bir yılan soyundan ve Vṛtra, Ananta, Vasuki gibi özel yılan isimlerinden bahsedilecektir. Viking mitolojisinde ise gerek Eddalarda gerekse de Sagalarda birçok kez Yılan figürüne rastlanmaktadır. Burada yılan figürünü ele alan hem Hint hem de Viking mitolojisinin birincil kaynakları karşılaştırılmaya çalışılmıştır.

1. Viking Mitolojisinde Yılan Figürü

Viking inançlarında yılanın konumu Türk mitolojisindeki gibi tali değildir. Fanilerin yaşadığı dünya olan Miðgarðr'ın tasvirinde ve tanrıların ahir zamanı olan Ragnarök'te başat bir rol sahibidir (Roux 2015:139). Viking etkisindeki Britanya'da dahi yılan tasviri önem kazanmıştır. Örneğin, onuncu yüzyılda Cumberland'daki Gosforth Kilisesi'nin bahçesine Viking mitolojisindeki yılan betimlemelerinin işlendiği devasa bir haç dikilmiştir (Crossley-Holland 1980:208). Yılan'ın Viking mitolojisinde sahip olduğu önem Vikinglerin yönetimi altındaki kolonilerde de sahiplenilmiştir. Yılanla ilgili anlatımlar öncelikle Viking Mitolojisi'nin temel metinleri olan Eddalarda toplanmıştır. Çalışmamızda kullanacağımız Eddalar nesir ve manzum olmak

üzere iki kitaptan oluşmaktadır. Hint-Avrupa dil ailesinin Germen kolunun kuzey kanadını oluşturan Norse dilinde yazılan bu metinler, Ortaçağ boyunca İskandinavya’da yaygınlaşmış, daha sonrasında ise Hıristiyanlaşma ile birlikte yerleşerek günümüzdeki İskandinav dillerine yerleşmiştir. İzlandaca, Norse kökenlerinden en son ayrılan dil olması sebebiyle en yakını olarak kabul edilir (Özkan 2018:68). Eddalar da zaten İzlanda’da yazıya geçirilmiş ve günümüze kadar ulaşabilmiştir. Buradaki çalışmamızda da Viking Mitolojisinin bu iki temel metni kullanılmıştır.

Vikingler düz, yassı ve dairesel bir dünyaya inanmaktadır. Bu düz, yassı ve dairesel dünyanın etrafı derin sularla kaplıdır ve bu derin sularda devasa bir yılan yatmaktadır. İskandinavya kozmogonisinde, dünyanın etrafını dolaşan bir yilandan bahsedilmektedir. Jörmungandr olarak anılan dev yılanın anlatısına geçmeden önce Vikinglerin mitlerinde yılanın başka kullanımları da vardır. Yılan imgesinin bir başka örüntüsü, karşımıza hemen öykünün başında çıkmaktadır. Viking mitolojisinin el kitabı olan ve on ikinci yüzyılda Snorri Sturluson tarafından derlenerek yazıya geçirilen Nesir Edda’nın ilk bölümü olan Gylfaginning’te bir başka yılan daha bulunmaktadır. Daha sonra ele alacağımız yilandan çok farklı olarak Gylfaginning’teki isimsiz yılanın Viking mitleri için oldukça dikkat çekici bir yanı vardır. Gylfaginning’te, Gylfi isimli başkahraman ki kendisinden Gangleri olarak bahsedilmektedir. Gylfaginning, Gylfi’nin yönelttiği sorulara Hárr, Jafnhárr, ve Priði isimli varlıkların verdiği cevaplardan meydana gelen mitolojik bir diyalogdur. Bu diyalogun hemen başında başkahramanı Gylfi yolunu yılanların izini takip ederek buluyor (Gylfaginning I: II). Gylfaginning’in başında Gylfi, havada tutabilecek kadar topuz çeviren bir adam görür. Bu adam ona adını sorduğunda bu kişi kendisini Gangleri olarak tanıtır. Bundan sonra Gylfi’nin artık Gangleri olarak anıldığını görüyoruz. Artık Gangleri olarak anılan Gylfi ile iki karakter birleşmiştir. Ana karakterin kişilik değiştirmesi ve geldiği yere yılan izi takip ederek gelmesi, yılanın mitteki nitelikli yeri ortaya çıkmaktadır.

Gylfaginning’te anlatılan bir diğer yılan da Ölüler Sahili isimli mitosta karşımıza çıkmaktadır. Nesir Edda’nın Gylfaginning isimli ilk bölümünde anlatılan Nástrand isimli yerin, Ölüler Sahili olarak anıldığını görmekteyiz. Buna göre kapıları kuzeye bakan bu yerde muhteşem korkunçlukta bir saray vardır. Anlatıya göre bu saray, yılan sırtından örülmüş bir çadır gibidir. Sarayın duvarları yılan omurgalarıyla yapılmış, örgüde kullanılan yılanların kafası bu saraya bakmakta ve mucizevi bir şekilde zehir saçmaya devam etmektedir. Edda’ı derleyerek günümüze ulaştıran Snorri Sturluson’a göre, sarayı oluşturu-

ran yılanın zehrinden nehirler oluşacaktır. Söz konusu yılandan yayılan zehirler öyle çoktur ki yeminlerini bozanlar ve katiller işte bu nehirden geçecektir (Gylfaginning I: LII). Viking mitolojisinde belki de en önde gelen yılan betimlemesi, Miðgarðr'ın Yılanı olarak bilinen Jörmungandr ile ilgili olanıdır. (Völuspá: 49) Vikingler, yılanı dünyalarının etrafını saran kutsal ve korkunç bir varlık olarak tasvir etmiştir. Miðgarðr'ı saran sulara yaşayan Jörmungandr, Gilgamiş'ın ölümsüzlük otunu çalan yılandan çok farklıdır (Beydiz 2016:249). Nesir Edda'ya göre, fanilerin yaşadığı Miðgarðr'ın etrafını çepe çevre dolaşan denizlerde yaşayan bir yılan vardır ve adı da Jörmungandr'dır. Ancak bu söz konusu yılan öyle büyüktür ki yaşadığı sulara sığamaz ve kendi kuyruğunu ısırılmaktadır. Jörmungandr, büyüklüğü ve vahşiliği ile fanilerin yaşadığı dünyayı sarar ve insanların denizlere açılmasına mani olacak kadar korkulur (Gylfaginning I: XXXIV). Bu haliyle Jörmungandr'ın, Ortaçağ'da Avrupa'daki yaygın inançları besleyen yaygın bir mitos olduğunu da söyleyebiliriz. Ortaçağ insanı henüz geliştiremediği üstün gemicilik yeteneklerinin yoksunluğunda okyanusları aşabilecek durumda değildir. Bu dönemde yapılan neredeyse tüm haritalarda da görülebildiği gibi, Asya, Avrupa ve Afrika'nın kesişmesinden oluşan Eskidünya, Ortaçağ insanının doğal sınırı kabul ediliyordu. Jörmungandr gibi varlıkların bu doğal sınırları koruduğu düşünülmektedir.

Jörmungandr, Viking mitolojisinin en ayrıksı karakterlerinden olan Loki'nin "Elem-Getiren" olarak bilinen karısı Angrboða'dan doğal çocuğudur. Jörmungandr korkulan ve saygı duyulan bir varlıktır. Faniler onun çevrelediği dünyanın sınırları kabul ederler ve dışına çıkmak istemezler. Jörmungandr daha sonra Vikinglerin Ahir Zamanı olan Ragnarök'te önemli roller üstlenecektir. Ragnarök'te Thor tarafından öldürülmeden önce son bir hamle ile rakibi Thor'u zehirlemiştir (Gylfaginning I: XXVI, XXIV). Böyle iki rakip birbirlerini öldürmüşlerdir. Jörmungandr, rakibi Thor'un her şeyin babası, babaların en büyüğü olan "Alfaðir" Odin'in oğlu, tüm fanilerin en önemli koruyucusu olan Thor tarafından ancak öldürebilecektir. Bu Jörmungandr'ın gücünün gösterimini göstermektedir. Bu iki rakibin karşı karşıya geldikleri ilk mücadele değildir. Bütün ihtişamıyla Jörmungandr isimli yılan ile tanrısal gücüyle fanilerin koruyucusu Thor Nesir Edda'da anlatılan bir savaşta karşılaşmışlar ve savaşmışlardır (Gylfaginning I: XLVIII). Nesir Edda'da yer verilen ilk şiir olan Gylfaginning'te anlatıldığına göre kaderlerinde daha sonra Ragnarök'te birbirlerini öldürecekleri varsa ikisi de birbirleriyle savaşmak istemektedir. Anlatıya göre Jörmungandr isimli yılan ile yapacağı savaş Thor'un mücadelelerinden en büyüklerinden birisidir. (Gylfaginning I: XLVII, Völuspá: 49-59,

Hymiskviða: 22-23) Bu ikili mücadeleyi büyüklüğü ve mitolojik etkileriyle Hitit efsanelerindeki Fırtına Tanrısı ile İlluyanka arasındaki savaşa benzetebiliriz (Beydiz 2016:257). Nesir Edda'nın ilk bölümü olan Gylfaginning'te Jörmungandr ile Thor'un olağanüstü mücadelesi şöyle anlatılmaktadır (Gylfaginning I: XLVIII.). Buradaki anlatı tipik bir şekilde Hint-Avrupa destan geleneğindeki gökler tanrısı ile şeytanı gücün karşılaşmasıdır. Her ne kadar Germen destanlarındaki devlerin öldürülmesi sahnesini anımsatsa da gök-yer, tanrı-şeytan, iyi-kötü dikotomisi daha çarpıcıdır (Fee 2001:32).

Metnin tümünde olduğu gibi burada da anlatıya Nesir Edda'nın soru soran kahramanı Gangleri'nin açıklayıcı sorularıyla başlanmaktadır. Buna göre Gangleri konuştuğu üçlü olan canlılara Thor'un intikam alan bir varlık olup olmadığını sorar. Zaten tüm anlatı Gangleri'nin Hárr, Jafnhárr ve Þriði üçlüsünden Viking mitolojisinin öğretilerini öğrenmesinden oluşmaktadır. Burada da aynı olur ve Gangleri'nin sorusu ile Thor'un Jörmungandr ile olan mücadelesinin anlatısına girilir. Hárr, Jafnhárr ve Þriði üçlüsünden her birisi Gangleri'nin sorularına sırasıyla cevap verirler, bazen hepsi sırasıyla konuşup anlatıyı daha da güçlendirirler. Burada önce Hárr cevap vermiştir. Hárr'ın anlattığına göre Thor yurdunda çok kalmamış, hızla hazırlanıp yeniden yola çıkmıştır. Ancak bu kez öyle hızla hazırlanmıştır ki arabasını, şürekâsını ve tekelerini yanına almayı unutmuştur. Böyle olunca yanına almadıklarının açığını kapatmak ve intikam almasını kolaylaştırmak için kılık değiştirerek Miðgarðr'a gitmiştir. Hárr'ın anlattığına göre Thor genç bir delikanlı şeklini almış ve fanilerin arasına karışmıştır. Alacakaranlığa doğru Hymir olarak bilinen Dev'e rastlamıştır. Giyinmiş ve balık tutmak için küreklere asılan Hymir'i gören Thor da hemen ondan bu deniz yolculuğunda onunla birlikte kürek çekmesine izin vermesini istedi. Ancak Hymir Thor'a yardımının bir yararı olmayacağını söyledi, böylesine genç ve küçük göründüğünden dolayı Thor'un kim olduğunu anlamadı ve Thor'un kendisine yardım edemeyeceğini söyledi.

Thor'u küçümseyen Hymir, Thor'a 'hem donarsın orada, adet edindiğim üzere ya birde uzun uzadıya kalırsam orada' diye alaycı bir ifade kullandı. Faniler arasında yaşayan ve tüm tanrısal gücüne rağmen olabildiğince insani kibir ile donatılmış Thor onunla birlikte karadan olabildiğince uzağa kürek çekebileceğini söyledi, aralarından ilk kimin geri gelmek isteyeceğinin ise bilinmeyeceğini söyleyerek Thor, Hymir'i bir yarışa davet etti. Thor Hymir'e öyle çok sinirlenmiştir ki Hymir'in kafasına ünlü çekici Mjölfnir'i geçirmek için kendisini zor tuttuğu Nesir Edda'nın bu bölümünden kaydedilmiştir.

Ama yine de tanrısal onuru ağır bastı ve insani kibrine yenik düşmeyerek yarışacağı Hymir'e nasıl bir yem kullanacaklarını sordu, ancak Hymir ona kendi yemini kendisi bulması gerektiğini söyledi. Sonra Thor yönünü çevirdi, orada bir öküz sürüsü gördü ki sahibi yine Hymir'di, en büyük öküzü aldı ve "Cen-net-İnleyen" Himinbrjotr adını verdi. Anlatıya göre Thor bulduğu bu öküzün başını kesti ve bu balıkçılık yaparken yem olarak kullanmaya çalıştı. Buradaki doğüstü tasvirler ile Thor'un tanrısal gücünün aktarılmaya çalışıldığını düşünebiliriz. Bu noktaya kadar anlatılanlar Thor ile Jörmungandr'un nasıl karşı karşıya geldiklerini anlamak için verilmiş bir arka plan olarak anlaşılmalıdır. Öykünün ana teması Nesir Edda'nın ilerleyen aşamalarında aşağıdaki gibi kaydedilmiştir (Gylfaginning I: XLVIII). Bu temanın Viking mitolojisindeki tanrısal gücün kaynağının sorgulandığı hicivli bir metin olarak yorumlanması gerektiği düşünülmelidir. Tanrı ile Dev'in karpışmasında yılan aracı bir rol üstlenmiştir (Ross 1989:8). Adeta tek tanrılı dinlerdeki yaratılış mitlerindeki yılanla atfedilen roller bu kez burada tanrısallığı sorgulayıcı bir nitelikte kaleme alınmıştır.

Thor ve Hymir denize atıldıktan ve birbirilerine karşıt olarak küreklere asıldıktan sonra balıkçılık iddiası üzerinden iki büyük güç arasında bir yarış başlamıştır. Ancak Dev kabilinden bir varlık olan Hymir bu sulara yaşayan Jörmungandr'den korkmaktadır. Thor'a da aralarındaki rekabete rağmen daha fazla devam etmeden önce Jörmungandr'den olan korkusunu Thor ile paylaşmıştır. Ancak Thor Hymir'in bu korkusunu paylaşmıyordu. Zaten bu ikilinin yukarıda bahsi geçen daha sonraki maceraları da aralarındaki ilişkiyi anlamak için yeterlidir. Hymir'in bu korkusunun rağmen Thor biraz daha ilerleyebileceklerini söyledi ve öyle de yaptılar, Thor'un gözü peklğine rağmen bu esnada Hymir çok korkuyordu. Sonunda Thor küreklerini bıraktığında, oldukça güçlü bir avlanma alanı açar, dokuz adımlık bir mesafede avlanmaya başlar (Völuspá: 55). Thor bu av sırasında daha önce yakalayıp başını kestiği öküz başını oltasının ucuna yem olarak bağlamıştır. Sonra da oltasına bağladığı bu öküz-başını kayıktan aşağıya attı. Bu atışın sudaki yılan olan Jörmungandr'ı aldatmayı yeteceği kaydedilmiştir (Gylfaginning I: XLVIII). Ancak yaşadığı sulara atılan oltayı gören Jörmungandr ağzını açtığı gibi öküz-başını kapmıştır. Fakat Jörmungandr yemi kapınca, olta da çenesine saplanmıştır. Olta çenesine saplanan Jörmungandr bu acıyla korkuyla uzaklaşır. Jörmungandr'in uzaklaşması Thor'un uğraşlarını boşa çıkarır. Thor sinirlenir ve yumrukları savurur. Tanrısal gücüyle yeniden toparlanan Thor gemileri ayağına geçirerek deniz tabanına ulaşmayı başarır. Deniz tabanında uzaklaşan Jörmungandr'i tuttuğu gibi ayaklarına geçirdiği gemilerin güvertesine çıkarır. Anlatı burada

doğüstü tasvirleriyle şaşırtmaktadır. ThorJörmungandr'a tüm hiddetiyle gözünü dikmiştir. Aşağıdan Thor'a bakan Jörmungandr de olanca zehrini ona doğru akıtmaktadır. Bu çetin mücadeleyi gören Hymir'in korkudan beti benzi attığı ve sapsarı kesildiği kaydedilmiştir. Öte yandan bir de böyle bir hadisede Thor'a avantaja yol açtığı için Jörmungandr'a öfkelenmiştir. Thor ile Jörmungandr arasındaki mücadelede Hymir de kendisini kollamaya çalışmaktadır. Thor, tanrısal güçlere sahip sihirli çekicini kavrayıp havaya kaldırınca, dev de balıkçı bıçağını aramaya başlamış, bulduğu bıçağıyla Thor'un oltasının ağını keser. Jörmungandr böylece denize geri dönmüştür. Jörmungandr'ın ardından sinirlenen Thor çekicini sallar, dev yılanı yaralar ama yine de onu öldüremez. İkili arasındaki bu korkunç rekabet Vikinglerin ahir zamanındaki karşılaşmaya kadar bekleyecektir (Gylfaginning I: XLVIII).

Vikingler ahir zamanı olarak nitelediğimiz Ragnarök tek tanrılı dinlerdeki kıyamet senaryolarını aratmayan bir görüdür. Kelime anlamı olarak tanrıların akıbeti ya da alacakaranlığı olarak dilimize aktarabileceğimiz Ragnarök'te yaşanacaklar Viking mitolojisinin temel anlatılarından birisini oluşturmaktadır. Bu anlatılara göre doğal felaketler, büyük savaşlar ve önde gelen birçok tanrının ölümü gerçekleşecek ve yaşam bu büyük apokaliptik olayın ardından yeniden canlanacaktır. (Özkan 2018:72) Yaşanan tüm olaylar arasında Jörmungandr ile Thor arasındaki amansız mücadelenin de nihayete erdirildiğini görmekteyiz. Böylece Ragnarök'ün nihai zamansallığının altı çizilirken, belki de öncesinde yaşanan ve yenilemedikleri için yarım kalan ilk mücadelenin Thor'un Ragnarök'ü engelleme çabası olarak yorumlanabilir (Ross 1989:10).

Viking mitolojisinin bu görkemli yapısının aktarıldığı anlatılara göre Ragnarök'te denizler karaya vurur. Zira Jörmungandr öfkeyle kıpırdanır, delice hareket etmeye başlayan Jörmungandr zehrini tüm sular ve karalara saçar, tüm canlı yaşamı zehriyle son bulmaya başlar. Thor doğudan gelip olaylara karışır ve Jörmungandr ile yeniden dövüşmeye başlar. Bu kez istediğini başarır, Thor, Jörmungandr'ın canını alır ve oradan dokuz uzun adımda uzaklaşır, yılanın saçtığı zehir nedeniyle sonra o da canını kaybederek yere yuvarlanır. Böylece Viking mitolojisine göre tanrıların ahir zamanı olan Ragnarök'te eski düşmanlar Thor ve Jörmungandr'ın mücadelesi her ikisinin de ölümüyle sonuçlanır (Gylfaginning I: LI). Böylece fanilerin yaşadığı Miðgarðr'ı koruyucusu olan Thor'un bir yılan olan Jörmungandr tarafından öldürüldüğünü görmekteyiz. Gücün ve insanlar arasındaki adaletin sağlayıcısı olan Thor'un ancak bir yılan tarafından öldürülebildiği sonucuna varmaktayız. Ragnarök'ün

kendi içsel özellikleri bir kenara bırakılırsa yılanın güç ile olan ilişkisi bu mitos ile ilişkilendirilebilir. Tehlikeli bir şekilde kurnaz ve gücün simgesi bir tanrıyı öldürebilecek kadar güçlü yılan fikri bu mitos ile Viking düşünündeki yerini almıştır (Sümer 2016:283). Bu nedenle de Viking mitoslarındaki yılanların mitolojik bir sınıflandırmayla şeytan yılan tanımlamasına uygun düşeceği söylenebilir. Hem iyi hem de kötü olmak yılanla ve onun çatallı diliyle özdeşleştirilen bir düalizmdir (Erden 2016:91). Viking anlatıları da bu özdeşliği ortaya koymaktadır. Vikinglerin yılanı bir yanıla kötülük, güç, galibiyet ya da şeytanilik ile ilişkilendirmesi onun yayılmacılığıyla da ilgili olabilmektedir (Stanley 2008:7).

2. Hint Mitolojisinde Yılan Figürü

Hint mitolojisinde ise yer alan önemli yılanlardan biri Vṛtra'dır. Vṛtra (वृत्र), Vṛ (çevrelemek) fiil kökünden türetilmiş bir isimdir ve “tutan, kısıtlayan” anlamına gelmektedir. O, bir dağın tepesinde yaşayan, göksel ve dünyevi nehirleri elinde tutan ilkel bir varlıktır (Ferrai, 2008:974). Rigveda'da Ahi (अहि) olarak kullanımı da mevcuttur (Rigveda 1.32.1; 2.11.5). Vṛtra, “Asuralardan birisinin, muhtemelen en güçlüsünün adı olup, başı gökyüzüne değecek kadar büyük ejderha ya da yılan formunda tasvir edilmektedir. O aynı zamanda, İndra'nın (इन्द्र) en büyük düşmanı olup yeryüzüne kuraklık getirmektedir” (Öztürk 2009:975). Diğer ejderha/yılan mitlerinde olduğu gibi bu mitte de yılan Vṛtra, yaşamın kaynağı olan suyu hapsedmektedir. (Rigveda, 1.32.11) Dolayısıyla mitte su kaynaklarını elde edebilmek için bir dizi savaş verilmektedir. Eliade bu miti şöyle yorumlamaktadır: “İndra ve Vṛtra arasındaki bu kavga, dünyanın yenilenmesini sağlayan Yeni Yıl bayramlarının mit-sel senaryosunu oluşturmaktadır” (Eliade 2012: 250).

“Bir zamanlar dünyada Vṛtra adında bir ejderha yaşardı. Vṛtra tanrıların ve insanların düşmanıdır. Bir gün dünyanın yedi nehrini yutar ve onları büyük bir dağa hapseder. Onları korumak için de başında nöbet tutmaya başlar. Zamanla ağaçlar, otlar ve diğer bitki türleri gerekli nemi sağlayamadığı için kurur ve ölür. Halk tanrılardan yardım diler. Çünkü açlık çeken insan sayısı gittikçe artar. Tanrılar bu güçlü canavar karşısında bir şey yapamaz. Fakat İndra insanlara yardım etmek ister. Tanrıların en genci olan İndra, cesaretini ve gücünü herkese kanıtlamak ister. İndra üç kâse soma içer ve gittikçe güçlendiğini hisseder. Silahı olan yıldırımını eline alır ve Vṛtra ile savaşmaya gider. İndra'yı gören Vṛtra, sisli dumanlar püskürtür ve kör eden ışık ile sağır eden bir gök gürültüsü yayar. İndra hiçbir korku belirtisi göstermez ve yıldırımını

ok gibi ejderhanın etine saplar. Bu vuruş, ejderhayı paramparça eder ve yere serilir. Oğlunun öcünü almaya gelen Vṛtra'nın annesine de yıldırımını atar ve o da oğlunun yanına serilir. Indra hapsedilen suları kurtarır ve yıldırımını ile dağın yamacını ikiye böler. Mühürlü çıkışı açarak yedi nehri kurtarır. Sular dağın kenarından aşağı doğru akmaya başlar. Ölen ağaçların ve bitkilerin köküne tekrar su gider. İnsanlar da sularını içerler ve yeni ürünlerle yaşamlarına devam ederler” (Rosenberg 2006:516-518).

Vṛtra, Rigveda'da adı geçen en ünlü kötü ruhtur ve uzuvları yoktur (Rigveda 1.32.7). Dolayısıyla bir yılan biçiminde tasvir edilmektedir. Vṛtra'nın annesinin adı Danu'dur (Rigveda 3.30.8) Birçok kötü ruhla savaşmak zorunda kalan Tanrı Indra'nın baş düşmanıdır. Dolayısıyla mitte Indra, Vṛtra'yı öldürür ve onun hapsettiği suları onun elinden kurtarır. Çünkü Vṛtra “suları tutan kötü ruh” olarak geçmektedir (Rigveda 5.32.2). Aslında Vṛtra kuraklığı sembolize eden bir karakterdir ve bu yüzden yağmur/şimşek Tanrısı Indra'ya, Vṛtrahan yani “Vṛtra'yı Öldüren” denmektedir. Indra, Dadhyac'ın kemikleriyle doksan dokuz Vṛtra'yı öldürür ve Vṛtra'nın doksan dokuz kalesini yok eder (Rigveda 6.16.14). Indra'ya, Vṛtra'yı öldüren anlamında Vṛtrakhada da denmektedir. Arilerin bir diğer kolu olan ve İran coğrafyasında kalan kısmındaki mitlerde yani Avesta'da ise Verethra ismi geçmekte ve “zafer” anlamında kullanıldığı görülmektedir (Kaya 2003:212).

Hint mitolojisinde bir de Nāgalar (नाग) olarak tabir edilen varlıklar vardır. Nāgalar, insan yüzü, kobra gibi geniş enseli ve yılan kuyruklu bir yarı tanrıdır (Jones ve Ryan 2007:300). Ayrıca tarihte bu isimde bir topluluğun yaşadığından da söz edilmektedir. Bu topluluk için çeşitli teoriler bulunmaktadır. Bu teoriler içerisinde en geçerli olanı; bu insanların Hindu asıllı olmayıp İskitler ile bir bağlantısı olduğu ve adlarını da büyük ihtimalle bu kişilerin yılanla tapmış olmalarından aldıklarıdır. Mitolojide Nāgaların ülkeleri, aşağı dünyada yer alan Patala'dır. Burada en önemli mekanları Bhogavati'dir. Mahabharata'nın başlangıcında, kral Canamecaya'nın yaptırttığı kurban töreni (Sarpa Satra) sırasında, yılanların öldürülüşünü anlatan bir yılan öyküsü yer almaktadır. (Mahabharata 1.95) Mahabharata'nın Astika Parva bölümünde adı geçen Nāgalar şunlardır: Airavata, Vasuki, Takshaka, Śesha. Śesha'nın diğer adı Ananta'dır ve bu yılan, içlerinde en yüksek seviyede olandır. Ananta, şişmiş boynuyla dünyayı korumaktadır ve Vişnu'nun hizmetçisidir (Kaya 2003:129). Nāgalar, Kasyapa'nın asıl eşi Kadru'nun oğulları olan yılanlardır. Esasında Nāgalar, mahkûm edilen Garuda'nın annesi olan Vinasa'nın yer altındaki muhafızlarıdır. Bazılarının şeytani varlık olduğuna inanılan Nāgaların

bir kısmı Amṛta'nın (अमृत) birkaç damlasını yaladığı için ölümsüz olduğuna inanılmaktadır (Mahabharata, 1.18; Vishnu Purana 1840:77). Dolayısıyla Nāgalardan biri olan Ananta'nın bu yüzden ölümsüzlüğün sembolü olarak kabul edilmektedir (Yöndemli 2006:61).

“Yerin altındaki sonsuzluk aleminde Nāga kralı Takṣaka'nın ülkesi vardır. Burada görmüş, geçirmiş,, kudretli yılanlar yaşamaktadır. Bu yılan krallığını sadece ölümlü genç Utanka görebilmiştir. Bir gün genç bir çırak olan Utanka birçok zorlu mücadeleyi aşarak ustasının karısına bir kraliçeye ait olan iki mücevher getirir. Mücevherleri götürmek için kraliçenin yanından ayrılan genç Utanka susayınca bir çeşmenin başında durur ve mücevherleri de yanına bırakır. Bu esnada yanından geçen dilenci kılıklı adam Takṣaka'ya dönüşür ve mücevherleri kapıp kaçar. Her şeyi anlayan Utanka yılanın peşine düşer. Yerdeki bir deliğin içine giren yılanı tanrı İndra'nın yardımıyla takip etmeyi başarır. Deliğin içine giren Utanka geçit bitince kendini bir ülkede bulur. Burası görkemli saraylarla ve bahçelerle doludur. Tılsımlı bir ülkeye geldiğini anlayan Utanka tılsımlı sözler söylemeye başlar ve atın üstünde bir adam bunu duyunca kendisinden bir şey dilemesini ister. Utanka da yılanlara egemen olmayı diler ve adamın atına üfler. Üfler üflemez ülkeyi yakacak derecede büyük alevler yükselir ağzından. Bunları gören Takṣaka mücevherleri bırakır. Utanka'ya mücevherleri alıp ata binmesini söyler. At onu ustasına götürecektir. Ata binen Utanka an geçmeden kendini ustasının karşısında bulur. Takṣaka'nın diyarından Ölümsüzlük tılsımını içmeyenlerin sağ çıkamayacağını öğrenen Utanka yılanların soyunu bitirmek için kralı ikna etmeye karar verir. Eskiden yılan halkı hem kendi aralarında hem de insanlarla savaşır. Gökteki tanrılar yılanların insanları yok edeceğinden korkmaya başlar. O günlerden birinde Ana Yılan Kadru çocukları onu dinlemediği için söylenmektedir. Hepsinin kral Canamecaya'nın düzenlediği kurban ateşinde yok olmasını diler. Bunları duyan tanrıların ise yüreği sızlar ve onlar Brahma'dan yardım ister. Brahma da sadece kötü yılanların yok olacağını söyleyerek herkesin içini rahatlatır. Sonra ayağının dibinde bulunan küçük bir yılanın duyabileceği kısık bir sesle Nāga soyundan ölümlülerin en kutsalıyla evlenecek bir kızın doğacağını söyler. Bu evlilikten doğan Astika adındaki erkek çocuk da yılanların kötü yazgısını yenecektir. Takṣaka'nın ülkesi bunu duyunca rahatlar ve sabırla beklemeye başlarlar” (Mahabharata, 1. PaushyaParva, 3).

Bu mitte dikkat çeken iki husus bulunmaktadır. Bunlardan ilki Nāgalar ile mücadeleye girişmek için İndra'dan yardım alınmasıdır. Hint mitolojisinin bilindik en eski yılan motifi İndra ile Vṛtra'nın mücadelesi olduğu için smriti

metinlerde de geçmişe yani Rigveda'ya atıf bulunmaktadır. Bir diğer konu ise Astika adında bebeğin doğmasıdır. Hindular nezdinde astika ve nastika anlayışının yani yüce bir ruhun olup olmadığı düşüncesidir. Astika adında bir çocuğun yılanların kötü yazgısını değiştirebilmesi ancak Hindu düşüncesinde temellenen Astika inancıyla mümkün görülmesidir. Nitekim yukarıda da belirtildiği üzere teorilerden birinin Hindu olmayan topluluğa Nāgalar denilmesini çağrıştırdığı göz önüne alınırsa Hindu inancına sahip olan kişiler kötülüğü yok edecek ya da karşısında olacaktır.

Hint mitolojisinde yer alan Ananta, “Nāgaların kralı, Kaşyapa ile Kadru'nunoğlu ve kimine göre Manasa'nın kardeşi olan 7 (veya 1000) kafalı yılanın adıdır. (Mahabharata, 1. SambhavaParva, 65) Ananta Mani-Mandapa sarayında yaşamakta olup Patala ülkesinin kralıdır. Bazı öykülerde Vasuki ile özdeşleştirilmişken diğerlerinde ise Vasuki'nin babası olarak yer almaktadır” (Öztürk 2009:89). “Sonsuz” anlamına gelen Ananta, Nāgalar içerisinde yer alan en önemli varlıklardan biridir. Onun bir adı da Şeşa'dır ve “artık, tor-tu” anlamına gelmektedir. (Zimmer 2004:74) O, şişkin boynuyla tüm dünyayı korumaktadır. Evreni yaratıp dinlenen Vişnu'nun arkasında, kıvrılmış bir vaziyette tasvir edilmektedir (Kaya 2003:37). Bir kalpa devrinin sonuna gelindiğinde Vişnu evreni tamamen yok edecek ateşin suretine bürünmektedir. Bu kızgın ateş her şeyi yok ederken ufukta bir bulut kümesi belirir. Sağanak yağmur olarak boşalan bu bulutlar alevleri bastırır ve her şeyi koca bir denizin suları altında bırakır. Sonra Vişnu, yılan Şeşa'nın üstüne uzanır haldeki Narayana suretine bürünür. Etrafı saran karanlıkla birlikte derin bir uykuya dalar. Böylece yeni bir yaratılış, başlamaktadır. Narayana'nın göbeğinden aniden bir nilüfer filizlenir ve yaratılış, sürecini yeniden harekete geçiren dört yüzlü tanrı Brahma belirlemektedir (Dallapiccola 2013:28-29). Nāgaların hükümdarı olan Şeşa, yaratılışın ana kahramanlarından biridir. Nitekim bu mitte de yılan su unsuruyla birlikte gözlemlenmektedir. Yaratılışın özünü oluşturan temel maddelerden biri olan su her zaman yılan ile yakından bir ilişki içerisindeydi. Yaşamın ve yenilenmenin kaynağı olan su gibi yılan, yaşamı ve yenilenmeyi dolayısıyla da verimi ve bereketi sembolize etmektedir (Sivri ve Akbaba 2018:63).

Kadim Hint metinlerinde bir sonraki yılan figürü ise Vasuki adıyla anılmaktadır. Vasuki, Nāgalarıçersinde üç büyük yılan (diğer ikisi Şeşa ve Takshaka'dır) kraldan biridir. Tanrılar ve ifritler okyanusu çalkalarken Vasuki'yi Mandara dağının etrafına dolayıp çalkalama ipi olarak kullanmışlardır. Kimi araştırmacılar bu yılandan ipin dünyanın eğişik eksenini sembolize

ettiğini, tanrılarla ifritlerin farklı kutupları, çalkalanma hareketinin de dünyanın yalpalanma hareketini temsil ettiğini öne sürerek, ciddi astronomik hesaplamalara girişmektedirler (Kaya 2003:201-202). İndra ve r̥ṣiDurvasa arasında talihsiz bir olay geçer ve bu duruma gücenen Durvasaİndra'yı lanetler. İndra takatten düşünce ağaçlar bitkiler ölür, tanrılara adak sunulmaz olur ve bir belirsizlik hüküm sürmeye başlar. Bu durumu fırsat bilen düşmanlar tanrılara karşı gelmeye karar verir. İndra ve diğerleri Vişnu'ya başvururlar çünkü güçleri ellerinden alınmıştır. Bir plan yapan Vişnu, tanrılardan ve düşmanlarından aynı anda iyileştirici tüm çeşit bitkileri Süt Okyanusu'na atmalarını ister. Sonrasında ise Mandara Dağı'nı çubuk yapıp yılanların kralı Vasuki'yi de bir halat olarak kullanarak karıştırmalarını ve böylece ölümsüzlük nektarına ulaşacaklarını söyler. Fakat bunun öncesinde tanrılar düşmanlarıyla barışmalıdır. Her iki taraf da anlaşarak şifalı bitkileri toplayıp Süt Okyanusu'na atarlar. Mandara Dağı'nı sopa yaparlar fakat yılan Vasuki'yi kimin kuyruğundan kimin başından tutacağı konusunda anlaşmazlık yaşarlar. Vişnu tanruları kuyruğundan, düşmanları başından tutmaları konusunda ikna eder. Çalkalama işlemi başlayınca Vasuki'nin başında düşmanları güçsüz bırakacak dumanlar ve sıcaklık yayılmaya başlar. Kuyruğundan ise, tanrılarının üstüne yağmur yağdıracak bulutlar çıkar. Bunu gören Mandara kımıldamadan durur ve Vişnu kaplumbağa yani "Kurma" avatari halini alarak Mandara'ya destek olmak için okyanusa dalar. Vasuki'yi çekmeleri için tanrılara yardım eder. Okyanus birçok hediye bahşeder (Dallapiccola 2013:43-44). Süt Okyanusu'nu karıştırmada yardımcı bir unsur olan yılan Vasuki Nāgalar'ın önemli üç tanrısından biridir. Bu mitte de Vasuki su unsuru sayılabilen süt ile ilişkilendirilmektedir. Okyanusta ölümsüzlük nektarını karıştırabilmek için Vasuki'ye ihtiyaç duyulmaktadır. Çünkü yılan şekli itibariyle bir ipi andırmakta ve kendini yenileyen doğasıyla da ölümsüz olduğuna inanılmaktadır.

İndra ve Vṛtra mitinde de sonsuz döngü ve dualite bulunmaktadır. Eril bir güç olan İndra ve dişil bir güç olan Vṛtra birbirlerine üstünlük sağlamaya çalışan karşıt iki karakter olarak yer almaktadır. Keza İndra-Vṛtra mitinin bereket ile kuraklık arasındaki karşıtlığı da sembolize ettiği görülmektedir. "Vṛtra, hem Tanrı Tvastr'nin hem de bir dişi ifritin oğludur, yarı brahmin yarı şeytandır" (O'Flaherty 1996:66). İyi güçleri içinde barındıran tanrı özelliklerinin bulunması ve dişi bir ifritin oğlu olmasıyla şeytani özelliklerinin de varlığı onun ikili bir duruş sergilemesine neden olmaktadır. Gylfaginning'te ise Jörmungandr ile Thor'un olağanüstü mücadelesi şöyle anlatılmaktadır (Gylfaginning I: XLVIII.) Buradaki anlatı tipik bir şekilde Hint-Avrupa destan geleneğindeki gökler tanrısı ile şeytani gücün karşılaşmasıdır. Her ne kadar

Germen destanlarındaki devlerin öldürülmesi sahnesini anımsatsa da gök-yer, tanrı-şeytan, iyi-kötü dikotomisidaha çarpıcıdır (Fee 2001:32).

Sonuç

Viking ve Hint kadim anlatıları karşılaştırıldığında insanlığın çok uzun zamanlardan bu yana doğadaki varlıkları gözlemlediği, yılan gibi korkutucu bulunduğu kimi hayvanlardair saygı uyandıracak mitoslar kurguladığı anlaşılacaktır. Yılanla dair beslenen korku ve saygı duyguları ortak bir hafızanın ürünüdür. Hindistan ve İskandinavya gibi birbirinde uzak iki coğrafyada dahi ortak duygular geliştirilmiş ve kadim mitolojik metinlerde işlenmiştir. Hem Hint hem de Viking mitolojisini yaratan halkların ortak bir merak duygusu ile yılanı biyolojik olarak irdelediği, çatal dilli bu hayvandaki dikotomik bir anlamı yakaladığı anlaşılmaktadır. Merak gibi insanlığın ortak içgüdüleri, doğadaki varlıkların incelenmesi ve biyolojik yapılarının keşfedildiği bu edebi ve mitolojik betimlemelerde kendini göstermektedir. Bu merak, kendini sadece söz konusu hayvanın biyolojik özelliği (çatal dillilik) ile sınırlamamıştır. Aynı zamanda yılanlara karşı sahip olunan bu merak, yılanın doğadaki döngüsel yaşamını andırır biçimde, her iki mitolojinin döngüsel zaman algısının yaratılmasında kendisini göstermektedir. Zaman ve mekân ile sınırlandırmadıkları mitolojik varlıklarıyla Hint ve Viking düşüncesi, yılanın simgeselliğinde kendine ortak bir döngüsel zaman algısı yaratmıştır. Bu ortak algını kurgusunda zamanın sonuna dair tasvirlerde hem Vŗtra'nın İndra tarafından öldürülmesinde hem de Miđgarđr'ın yılanı olarak bilinen Jormungandr'in Ragnarök'teki anlatısı birbiriyle örtüşmektedir. Nihayetinde hem genel değerlendirmemizde hem de özel olarak belirgin olaylar içindeki rolleri incelediğimizde Viking ve Hint mitolojisinde ortak bir yılan temasını görebilmekteyiz. Dolayısıyla Dumezil'in İskandinav-Hint mitleri arasındaki benzerlikler hakkındaki "... Hint-Avrupa zamanlarından miras kalmış aynı mitin çok farklı zaman, mekan ve uygarlık koşullarında aldığı iki biçimdir." (Dumezil 2012:244.) yorumuna ek olarak yılan figürünü de ekleyebilmek mümkün görünmektedir.

Notlar

- 1 Loki ile Duryodhana'yı; Hödr ile Dhritarastra'yı; Baldr ve Yudhisthira'yı karşılaştırmaktadır. George Dumezil, Mit ve Destan I., çev. Ali Berktaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012, s. 12; 199-204; 236-251.

Kaynaklar/References

- Arslan, H. (2017). “Afrika Topluluklarında Tabiat Kültü ve Tabii Unsurlara Atfedilen Güçler”. Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi. C.4, S.8: 2-16.
- Beydiz, M. G. (2016). Mitolojiden Sanata Hayvan İmgesi. Arkeoloji ve Sanat Yayınları
- Crossley-Holland, K. (1980) The Penguin Book of Norse-Myths. Penguin Press
- Dallapiccola, A. L. (2013). Hint Mitleri. Çev. Bilgesu Savı. Ankara: Phonix Yayınevi.
- Dumezil, G. (2012). Mit ve Destan I. Çev. Ali Berktaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Eliade M. (2012). Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi C. I. Çev. Ali Berktaş. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Erden, C. (2016). Dünya Mitlerinde Yılan. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Eskişehir.
- Fee, G. & Christopher R. (2001). Heroes and Kings: The Battle for Mythic Britain. Oxford University Press.
- Ferrari, F. M. (2008). “Vṛtra”, Encyclopedia of Hinduism. Ed. Denise Cush and Catherine Robinson, Michael York, London and New York: Routledge.
- Henderson, J. L. (2015). İnsan ve Semboller. Ed. C. H. Jung. Kabalcı Yayınları: 100 – 153.
- İlhan, M. & Arslan, H. (2013). “Bîrûnî'nin “Kitâbu Batenceli'l-Hindî” İsimli Risalesi Yogasutra'nın Bir Çevirisi midir?”, Milet ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi. C.10, S. 3:25-84.
- Kaya, K. (2003). Hint Mitolojisi Sözlüğü. Ankara: İmge Kitabevi.
- O'Flaherty, W. D. (1996). Hindu Mitolojisi Çev. Kudret Emiroğlu. Ankara: İmge Kitabevi.
- Özkan, S. (2018). Viking Mitolojisinin Temelleri ve Tarihsel Kaynakları, Ortaçağ Araştırmaları Dergisi, C.1, S.1:67 – 84.
- Öztürk, O. (2009). Folklor ve Mitoloji Sözlüğü. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Rigveda (2018). Çev. Korhan Kaya. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rosenberg, D. (2006). Dünya Mitolojisi, Çev. Koray Akten vd. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Ross, M. C. (1989). Two of Þórr's Great Fights According to Hymiskviða, Leeds Studies in English. V.20:7 – 27.
- Sivri, M. & Akbaba, C. (2018/4). Dünya Mitlerinde Yılan. Folklor/Edebiyat. C.24, S.96:53-64
- Stanley, J. W. (2008). Snakes: Objects of Religion, Fear and Myth, Journal of Integrative Biology. V.2, N.2: 42 – 58.
- Stoner, H. & Aya v. R. (2014). Viking-Age Stones and Crosses, Viking Myth and Rituals on the Isle of Man, Ed. Leszek Gardela ve Carolyne Larrington. University of Nottingham: 16-21.
- Sturluson, S. (2018). Viking Mitolojisi: Nesir Edda. Çev: Selahattin Özkan, Yeditepe Yayınları
- Sümer, N. (2016). Dinsel ve Mitolojik Bir Sembol Olarak Yılan. The Journal of Academic Social Science Studies. S.43:275 – 288.
- The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa, (1883-1896). Trans. Kisari Mohan Ganguli, Calcutta: Bharatha Press.

408 • VİKİNG VE HİNT MİTOLOJİLERİNDE YILAN İMGESİ

The Poetic Edda (1962). Çev: Lee M. Hollander. Austin: Texas University Press.

Vishnu Purana, (1840). Trans. Horace Hayman Wilson, London: Publicationby John Murray.

Yöndemli, F. (2004). Tarih Öncesinden Günümüze Yılan. Ankara: Piramit Yayıncılık.

CUMHURİYETİN MİLLİ KİMLİK İNŞASI VE DİL ÖZELİNDE DİNİ REFORMASYON ÇABALARI

Muhittin İMİL*

Öz

Türkiye Cumhuriyeti Devletinin kurucu iradesi, yaşamak zorunda kaldıkları badirelerden sonra, yeni vatan, yeni devlet ve yeni bir toplumun inşası için hummalı bir çabanın içine girmişlerdir. Muharebe meydanında kazanılan zaferlerin tekrar aynı sorunları yaşamak zorunda kalmayacak güçlü bir devlet ve toplum yapısıyla taçlandırılması gerekmektedir. Bunun için yapılması gereken ilk ve en önemli şey ise Tanzimat'tan beri fikri açıdan tartışılan bazı değişiklikleri sosyal bünyede hayata geçirmek suretiyle devletin vatani ve milletiyle bölünmez bütünlüğünün temel dayanağı olan milli kimliğin inşasını sağlamaktır. Tarih, dil, mitoloji, kültür, bilim ve eğitim nasıl bu amacın araçları olmuşsa, din kurumu da bu temel amaca hizmet etmek üzere düzenlenmeye çalışılmıştır. Dini alanda yapılan düzenlemelerin diğer devrimlerden daha büyük güçlüklerle karşılaşacağı muhakkaktır. Din dilinin Türkçeleştirilmesi konusunda hayata geçirilen devrimlerin temel gayesi sağlam bir milli kimlik inşası konusundaki kaygılardır. Çalışma cumhuriyetin kurucu kadrosunun dil özelinde dini alanda hayata geçirmeye çalıştıkları düzenlemelerin arka planındaki temel niyetin daha iyi anlaşılmasını sağlamak maksadını taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din, Devlet, Milli Kimlik, Din Dili, Türkçe.

* Dr. Öğt. Gör., Milli Savunma Üniversitesi, Kara Harp Okulu Dekanlığı Sosyoloji Bölümü malazgirt2130@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5124-1984

Atıf/Cite as: İmil, M. (2019). Cumhuriyetin Milli Kimlik İnşası ve Dil Özelinde Dini Reformasyon Çabaları. Dini Araştırmalar, 22(56): 409-428,
DOI: 10.15745/da.589378

Republican National Identity Building and Religious Reformation Efforts in Terms of Language

Abstract

The founding will of the Republic of Turkey, after challenges that they had to go through in a new country, have entered into a new state and feverish efforts to build a new society. The victories which were won in the battlefield must be crowned with a strong state and community structure that will not have to face the same problems again. The first and most important thing to be done for this is to provide the construction of the national identity which is the fundamental basis of the indivisible integrity of the state with the country and nation by implementing some changes that have been discussed within the intellectual point of view since the Tanzimat reform era. Just as history, language, mythology, culture, science and education became the means of this purpose, the religious institution was tried to be organized to serve this basic purpose. It is certain that religious arrangements will meet greater challenges than other revolutions. The aim of the study is to provide a better understanding of the basic intention behind the arrangements that the founding staff of the republic are trying to implement in the religious field in terms of language. The main purpose of the revolutions in the Turkishization of the language of religion is the concerns about the construction of a solid national identity. The aim of the study is to provide a better understanding of the basic intention behind the regulations that the founding staff of the republic were trying to implement in the field of language-specific religion.

Keywords: Religion, State, National Identity, Language for Religion, Turkish.

Summary

The founding people of the Republic, whose perception of homeland is large enough to cover three continents, spent their life in battles to defend their independence. Finally, thanks to the struggle for national liberation, they managed to prevent further fragmentation of the homeland which had to retreat to Anatolia. However, the main problem is to prevent the further fragmentation of the homeland and keep it as a whole. To this end, it is imperative to ensure that society acts as a single body for unity and solidarity, to establish a national perspective that will keep its determination and will be alive to fight for it and to construct the new social paradigm on the survival of the built national identity.

Among the many social functions of religion, the most important one is the founding function of the world. Religion establishes a very strong and secure world for its believers to which it determines its limits. This world is a decisive, inclusive and unifying world for all the people living in it. Being aware of the unifying power of religion, the founding will of the republic wanted to benefit from this feature in the process of building national identity. Islamic religion which is one of the fundamental elements of the new social paradigm should play the role of the mortar of the new homeland, the new state and the new society. In order to realize this, it is necessary to question again a significant part of the worldly roles played by Islamic religion in the Ottoman Empire.

Religion, which is the main source of legitimacy under the rule of the Ottoman Empire, will no longer be the authority of worldly power. It is obvious that the representatives of the institutional religion, which lost their power of approval and legitimacy, would not be satisfied with this situation. They will resist by resorting to all possible methods to preserve the grandeur they possess in the eyes of the state and the people by leaning on religious values and tradition. However, the founding will is aware of the path that Europe follows with Protestantism and the example of enlightenment.

Together with Protestantism, churches in Europe have lost their power over the society and the state in the past, and national churches have emerged, resulting in modern nationalist manifestations, including national religion and language, nationalist thought, national armies, literature, economics and national historiography. All of the above-mentioned results are directly linked to Protestantism and the process it triggers. The language of religion became comprehensible and the influence of the church and the clergy weakened, while nationalist thinking was rapidly strengthened. The biggest goal of the Republic of Turkey, which is the remnant of a great empire that ruled three continents, is to support the struggle for existence and to prevent further fragmentation, to realize the idea of national unity and to build Turkish national identity. The founding will displayed a national-pragmatic stance by choosing to use Europe's nationalist experience with Protestantism to achieve this goal.

Religious arrangements will pave the way for social enlightenment and economic progress, as in the case of Europe, and solve the problem of social orientation taken over before the republic. The religious institution should fulfill its duty as the basic component of national identity with its profound and decisive influence on society. The transition to the Latin alphabet, the

translation of religious texts, especially the Qur'an into Turkish, the reading of the prayer and sermons in Turkish, and the practice of worship in Turkish, are actually based on debates that have been going on since the pre-republic period. There is always the same reason behind the arrangements such as the conversion of religious affairs from ministerial level to an institution affiliated to the prime ministry, the abolition of the caliphate, the translation of the Holy Quran and Hadiths, and the adoption of the Turkish alphabet of Latin origin instead of the Arabic alphabet.

The explanations made in terms of the reformation efforts that the founding will of the Republic of Turkey tries to make vary according to political opinions. However, the examination of the subject of ideological blindness and values to be dealt with, the basic condition of a social scientific perspective is "sine qua non". Because researches developed with values loaded with perspectives have to be fed from these values and to look at them with one eye. As a result, complete and ideological explanations become less common. In fact, as in the case of religious reform efforts, the aim of all efforts of the republic is to maintain its existence in a healthy and complete manner without further fragmentation.

Giriş

Vatan algısı bugün bizim sahip olduğumuzdan son derece farklı ve üç kıtayı kapsayacak kadar büyük olan Cumhuriyetin kurucu kadrosu, çözülmeye başlayan vatan topraklarını kurtarmak için Galiçya'dan Yemen'e Arap çöllerinden Libya'ya koşuşturup durmuş, en sonunda Küçük Asya'ya çekilmek zorunda kalan vatan algısındaki daralmayı, zaferle sonuçlanan milli kurtuluş mücadelesi sayesinde durdurmayı başarmışlardır. Ama asıl sorun, halen çözümlene riski taşıyan anavatanı, milletiyle birlikte bir bütün olarak elde tutmak, bunun için mücadele etme azim ve iradesini canlı tutacak milli bir bakış açısını yerleştirmek ve inşa edilen milli kimliğin hususi paradigmasını kalıcı olarak kurgulamaktır.

Hayata geçirilen tüm inkılaplar bir yana, dinin grup kimliği oluşturma ve sosyal bütünleşmeyi sağlama konusundaki rolünün farkında olan kurucu irade, geçmiş tecrübeleri de göz önüne alarak, dinin sosyal ruhu inşadaki bütün olumlu yönlerinden faydalanmayı kendilerine görev edinmişlerdir. Bu bağlamda dini/kutsal alana büyük görevler düşmektedir. İslam dini, yeni vatan, yeni devlet ve yeni toplumun harcı rolünü oynamalıdır. Öncelikle gözden geçirilerek arazlarından, etrafına yapışmış ve kutsiyet kazanmış hurafelerden,

Arapçı bakış açısından sıyrılmalıdır. Türk'ün ruhuna uygun bir “din-i milli” haline getirilmelidir. Bunun için dinin devlet tarafından kurumsal kontrolünün sağlanması, hurafelerden olabildiğince arındırılması, yer altına inerek dini araçsallaştıran ve kurumsal bakışın aleyhinde işleyen alternatif/paralel din anlayışları ve önce siyaseddin sonra da yarı peygamber haline gelmiş ruhbandan kurtarılması gerekmektedir. Zaten milli mücadele esnasında ve sonrasında bir taraftan cephede düşmanla muharebeye devam ederken aynı zamanda içeride şeyhlerin öncülük ettiği mürteci isyanlarla -ki bunların arasında Şeyh Sait İsyanı'nın son derece özellikli bir yeri vardır- uğraşmak zorunda kalınması, bu konuda verilecek karar hususunda yeterince etkili olmuştur. Atılması gereken en büyük adım ise başta kutsal kitabımız Kur'an-ı Kerim olmak üzere dini metinlerin Türkçeye çevrilmesi ve içeriğinin açıklanmasıdır. Bu aynı zamanda tıpkı İslam dininin Türklere has Maturidi yorumunda olduğu gibi bireysel aklın öne çıkarılmasını sağlayacak, dini metinlerin Arapçadan çevrilmesi de tıpkı Avrupa'da Protestanlığın yarattığı/tetiklediği etkiye benzer şekilde bir aydınlanma hareketine, sanayileşme hamlesine ve artı değer üretimine ön ayak olacaktır. Bu sayede Türk toplumunun hem zihinsel hem de ekonomik olarak sömürülmesinin önüne geçilecek, hayata geçirilen dini düzenlemeler, müreffeh ve aydın bir toplumun inşası için yardımcı olacaktır.

Kimlik İnşa Sürecinde Din ve Devletin Bitmeyen Tangosu

“Devleti yaratan millet değil, milleti yaratan devlettir.”

Polonya Milli Kahramanı Albay Pilsudski

En temel düzeyde kimlikler bireysel ve kolektif kimlikler şeklinde iki boyutta incelenebilir. Bireysel kimlikler, çok yönlü ve genellikle durumsal olup farklı zamanlarda koşullara bağlı olarak önem dereceleri değişebilir. Bununla birlikte, kolektif kimlikler (etnik, dini ve milli bağlar vb.), çoğu zaman durumsal değil, kapsayıcıdır. Kolektif düzeyde önemli olan, bireylerin seçenek ve hisleri değil, kolektif bağın niteliğidir. Kolektif kimliğin alt türlerinden olan etnik, dinsel ve ulusal kimliklerin temelinde, farklılaşma eğilimi yatmaktadır. Diğer gruplardan farklarını ortaya koymaya çalışan kolektif kimlik, sosyal kimliklerin topluluk düzeyindeki ifadesi şeklinde nitelendirilebilir. Bireysel ve kolektif kimlik ihtiyacı, bir kişi veya grubun hissettiği ve doyurmaya çalıştığı bir ihtiyaç olmaktan ziyade, toplumsal yapı ve örgütlenmelerle, çevresel norm ve değerlerle, dünyanın ve çağın ruhuyla ilişkili olarak gelişen ve yaşanan bir ihtiyaçtır (Bilgin 2001: 159).

Kolektif kimlik ailesinin modern zamanların ortasına damga vuran en belirgin üyesi, hiç şüphesiz ulusal ya da milli kimliklerdir. Ancak milli kimlik inşasının temel öznesi olan millet kavramına, modernitenin farklı içerikler ve zaman dilimlerinde yaşadığı Batı ile Doğu arasında özdeş olmayan tanımlamalar yapılmıştır. Tarihi ülke, yasal-siyasi topluluk, fertlerin yasal siyasi eşitliği ve ortak sivil kültür ile ideoloji, milletin standart *sivil-teritoryal* Batılı modelinin bileşenleridir. Buna mukabil olarak Doğu Avrupa ve Asya’da sece-recilik (jenealoji) ve varsayımsal soy bağları, halkın seferber edilmesi, yerli dil, adet ve geleneklerle belirginleşen alternatif bir *etnik-jenealojik* millet kavramı, Batılı ikizine alternatif bir meydan okuma olarak öne çıkmıştır (Smith 2010: 28-32).

Kurtuluş mücadelesi sonrasında yeni Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucu iradesi de biri sivil-teritoryal unsurlara vurgu yapan Batılı, diğeri etnik-jenealojik unsurları öne çıkaran Doğulu olmak üzere birbirinden ayrı düşünölmeyecek iki tür milliyetçilikle milli kimliğin modern yeniden inşasına girişmişlerdir. Modern milli kimlik, beslendiği bu iki farklı bakış açısıyla, hâkim etnik unsura dayanmakla birlikte sınırları içerisinde etnisiteyi aşan bir Türk Milleti tanımı yaparak cumhuriyetin tüm vatandaşlarını hür, eşit, kişisel hak ve özgürlükleri devlet tarafından güvence altına alınmış bireyler/vatandaşlar olarak tanımlamıştır (İmlı 2016: 179).

Gökalp, Türk milli kimliğine bakış açısını şöyle ifade eder:

Biz medeniyetçe Avrupalı, harsça Türk olmalıyız. Hars; dinî, ahlâkî, bedîî duygularla lisan dan ibarettir. Hars halktan alınır. Medeniyet ilimdir, fendir, sanayidir. Avrupa’dan medeniyeti alabilmek için her Türk’ün Avrupa lisanlarından birini bilmesi lazımdır. Biz Türk ve Müslüman kalmak şartıyla Avrupalı bir millet olmaya çalışmalıyız. Gayemiz, Avrupa medeniyeti içinde bir Türk harsı yapmaktır (Gökalp 1952: 79).

Gökalp’in Türkçülük düşüncesini anlatmak için öncelikle, milletin çeşitli niteliklerini anlamak gerekir. Soy/ırk Türkçülerine göre millet, soy demektir. Budun/kavim Türkçülerine göre de milleti budun topluluğu oluşturmaktadır. Coğrafya Türkçülerine göre millet, aynı ülkede oturan toplulukların tümü demektir. Osmanlıcılara göre millet, Osmanlı İmparatorluğu’nda bulunan bütün unsurları kapsar. İslâm birliğini savunanlara göre millet, bütün Müslümanların toplamıdır. Bireycilere göre ise millet, bir bireyin ait olduğunu hissettiği toplumdur. Bu noktada Gökalp, milletin ne olduğunu sorgular: “Soya, buduna, coğrafyaya, siyasete, istemli güçlere üstün gelecek ve egemen olabilecek

başka ne gibi bir bağımız var? Toplumbilim şunu kanıtlıyor: Bu bağ eğitimde, kültürde, yani duygularda ortaklıktır.” Gökalp’e göre (1997: 13-20) millet, dil, din, ahlak ve estetik bakımından ortak olan, yani aynı eğitimi almış bireylerden oluşan; “dili dilime uyan, dini dinime uyan” bir topluluktur. Millet kendine özgü bir kültürü olan topluluk demektir.

Modern bir siyasal örgütlenme biçimi olan ulus-devlet yapısı, ulus fikrine yaslanmak suretiyle ortak bir kimliği bütün topluma mal ederek bütünlüğünü korumaya çalışır. Dil, tarih, vatan, kültür ve din, standart -tek tip- hale getirilerek ulusal bütünlük hedeflenir. Milli birlik fikrinin standartlaşma çabası aynı zamanda ötekilerden farklılaşma ile eşanlam taşıdığından bu farklılığı ya da milli birliği sağlayan unsurların belki de en önemlisi ortak dildir. Dil, bu minvalde değerlendirildiğinde sadece insanların iletişim kurmalarını sağlayan bir örüntü değil, aynı zamanda sosyal bütünlüğe ya da çatışmaya vesile olan kolektif bir silahtır. Bu bağlamda milli kimlik inşa sürecini yaşayan toplumların tamamında dilin sosyal bütünlük sağlama konusundaki etkisinden faydalanma yoluna gidilerek milli dil çalışmaları yapılmıştır. (Sadoğlu 2010).

Din, bireysel/toplumsal değer üretimi ve aktarımında çok önemli bir fonksiyon icra ettiğinden, hemen her toplumdaki kimlik kategorilerinin belirlenmesi ve korunması ile kutsal tasavvuru arasında çok yakın ilişkiler vardır. Din, kültürel değişimden etkilenmesine rağmen hem toplumsal bütünleşmeyi güçlendirir, hem kültürel yapıda ürettiği değerlerden beslenen bir ‘etos’ (ahlâk) oluşturur, hem de bu sayede birey davranışlarını düzenleyerek yönlendirir. Din, aynı zamanda diğer kolektif kimliklere kutsal bir anlam ve değer ilâve ederek önemli ve tamamlayıcı bir görevi yerine getirir (Coşkun 2003: 6,7).

Kimlikler, kolektif olanlar dâhil olmak üzere değişmesi, değiştirilmesi, ortadan kaldırılması ya da inşa edilmesi son derece mümkün anlam içeriklerine sahiplerdir. Kimlik oluşumu ya da değişimine farklı boyutlarda yaptığı katkılarla dinin de benzer değişim süreçlerine tabi olduğunu söylemek mümkündür. Yaşanan haliyle din, beşeri katkılarla sürekli değişerek doğal bir devinim ve reformasyona uğrar. Her yeni toplumsal ve kültürel değişim, dini anlam içeriklerini, tezahür biçimlerini, dini kimliklenmeleri de yakın oranlarda değişime uğratar. Zira gerek toplumsal gerekse dini yaşantıdaki değişimin merkezinde bütün zaafı, hezeyanları, tatmin edilmeye çalışılan egolarıyla insan vardır.

Dini Reformasyon Düşüncesinin Cumhuriyet Öncesi İzdüşümleri

Türk toplumunun modernleşme sürecini Tanzimat dönemindeki yenileşme hareketiyle başlatmak yaygın bir anlayış halini almıştır. Nitekim Batılı ön-

cülüyle kıyaslandığında Türk modernleşmesinin kadim sayılamayacak daha kısa bir özgeçmişe sahip olduğunu söylemek mümkündür. Batılı ve Türk, hatta İslâm modernleşmesi arasındaki farkların belki de en önemlisi ikincilerin, toplumsal dinamiklerden ziyade dış etkenlerin gölgesinde başlamasıdır. Osmanlı İmparatorluğu'nda III. Selim döneminden itibaren askeri alanda yenilikler başlatılmıştır. Tanzimat ise, daha çok azınlık hakları ve özellikle de Osmanlı tebaasının kulluktan vatandaşlığa geçişi için ilk adımların atılmasını sağlamıştır. Osmanlı Devleti'nde askeri, eğitim, idari ve hukuki alanlardaki sorunların çözümü için hayata geçirilen yenilikler, daha çok kısmi reform niteliğini ve devleti kurtarmak amacını taşıyan değişim hareketleridir (Yorulmaz 2012: 64,65).

Her iki Meşrutiyet döneminde devletin işleyişindeki sorunlara yönelik çözüm arayışlarıyla birlikte toplumsal sorunlara da önem verilmeye başlanmıştır. Bu tartışma konuları arasında din (İslâmiyet) çok özel bir konuma sahiptir. Gelişen iki farklı fikri eğilimden biri, dini, modernleşmenin önünde bir engel olarak gören Batılılaşma taraftarlarının görüşleridir. Bu düşüncüyü savunanlar, Batı modernleşmesinin laiklik/sekülerlik temelinde geliştiğini, bizde de Batı'dakine benzer bir reform hareketinin başlatılması, dinin kamusal alandan mutlaka çekilmesi gerektiğini söylemektedir. Diğer ise sentezci bir yaklaşımla dinin modernizmle birleştiği noktalara vurgu yaparak sorunu aşmaya çalışmış, kültür ve medeniyet ayırımından hareketle Batı'nın bilim ve tekniğini alarak değişimin imkânını dile getirmişlerdir. Bu bağlamda milli kültür, İslâmiyet ve yeni medeniyetin gerekleri arasında bir denge arayışının ifadesi olarak modernizmin uyum problemleri giderilmeye çalışılmıştır (Yorulmaz 2012: 65).

Laiklik, Arap harflerinin terk edilerek Latin alfabesinin kullanılması, ilmi terminolojinin Latince'den alınması gibi o dönem için son derece radikal teklifler yapmış olan dönemin düşünürlerinden Ali Suavi'nin, ayrıca ezanın, hutbelerin ve namaz surelerinin Türkçeleştirilmesini talep ettiği de nakledilmiştir (Uçman vd.'den Akt. Aydar 2006: 61).

Kendi döneminde Batı'daki gelişmelerden oldukça etkilenmiş olan 19'uncu yy. Osmanlı İmparatorluğu aydınlarından Cemaleddin Afgânî'ye göre, Hıristiyan âleminin her yöndeki gelişimi, Martin Luther'in ibadeti Latince'nin boyunduruğundan kurtarıp herkesin kendi anadiliyle yerine getirmesini sağlamasından sonra başlamıştır. Afgânî, İslamiyet'in bunu başaramadığı için geri kaldığını belirtir (Öztürk 2002: 48,49).

Osmanlı'nın Batı karşısında geri kaldığını fark etmesi, Batılı düzenleme ve değişikliklerin Müslüman-Türk milletinin hayatına girmesinin başlangıcı-

dır. Bu gerilemenin ilk olarak toprak kaybıyla fark edilmesi, değişimin askeri alanda başlamasına neden olmuştur. Ancak bu şekilde gerileme önlenemeyince, sosyal hayat ve dini çerçevede modernleştirme yapılmadıkça diğer bütün çabaların boşa gideceğine inanılmıştır. Tanzimat Fermanı'yla Batı'ya verilen siyasi taahhütlerin gereği olarak yapılan toplumsal düzenlemeler, sosyal hayatı mümkün kılan metafizik çerçeveyi tahrip etmiştir. Bu süreç içerisinde atılan adımlarla birlikte II. Meşrutiyet döneminde ortaya çıkan Türkçülük söylemi, milli aidiyet düşüncesiyle şekillenen pek çok teklif ve temenniyle beraber dini yaşantı ve telakkiyi kapsayacak tekliflerde bulunmuştur. İşte bu tekliflerden biri de “İbadetlerin Türkçeleştirilmesi Projesi” olmuş ve hatta bu yönde belli denemeler yapılmıştır (Cündioğlu 2005: 65). Yapılan bir takım uzun fikir muhasebeleri ve akabindeki denemelere rağmen, Osmanlı İmparatorluğu döneminde hayata geçirilmesi başarısız olan bazı düzenlemeler, bakiyesi olan genç Türkiye Cumhuriyetinin, dönemin tartışmalarının içerisinde bulunmuş, çeşitli sebeplerle akim kalan düzenleme çabalarına tanıklık etmiş kurucu kadroları tarafından devrim dinamizmiyle hayata geçirilecektir.

Türk İnkılabının Dini Reformasyon Çabaları

Cumhuriyetten önce dünyevi bir meşrutiyet aracı olarak sürekli başvuru alan din ve devletin en güçlü, aynı zamanda en kurumsal organeli olan kurumsal din, devlet yapısının değişmesi ve temel birleştirici ufuk olarak ümmetten millete geçişle birlikte yönetimdeki etkinliğini yitirmiştir. Artık devlet icraat ve faaliyetlerinde onay mekanizması olarak dine başvurmayacaktır. Osmanlı'dan Cumhuriyete devletin temel felsefesinde kayda değer bir değişiklik yoktur. Osmanlı İmparatorluğu teokratik bir devlet olmaktan öte “devlet-i ebed müddet” ülküsüne dayalı pragmatik bir yönetim tarzına sahiptir. Cumhuriyetle birlikte değişen, devletin devamı kaygısı ya da kurumsal pragmatizm değil, devletin meşrutiyet zeminidir. Devlet, bekası için dayanacağı meşrutiyet zeminini değiştirmiş, uzun süredir amaca hizmet etmekten uzaklaşmış olan kurumsal dini, dünyevi alandan uzaklaştırmaya karar vermiştir sadece. Artık temel birleştirici unsur modernizmin tüm dünyada tetiklediği millet ve milliyetçilik fikridir. Comte ve Durkheim çizgisindeki pozitivist bakış açısıyla din, artık sınır aşan bir içerikle inşa edilecek milli kimliğin asla önemsiz olmayan temel bileşenlerinden biridir. Bunun için alfabe değişimi gerçekleştirilir, okuma yazma seferberliği başlatılır ve yine bunun için İslam, çeşitli reformasyon çabalarıyla bir din-i milli haline getirilmeye çalışılır. Bu çabaların yoğunlaşmasında elbette ki milli mücadele esnası ve sonrasında Anadolu'da zemin bulan

işbirlikçi mürteci ayaklanmalar, meclisteki muhaliflerden oluşan muhafazakâr Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın faaliyetleri, yeni Cumhuriyetin varlık mücadelesi olan Şeyh Sait İsyanı gibi çeşitli oluşum ve olaylar etkili olmuştur.

Cumhuriyetin ana fikri değişimdir. Siyasi, sosyal, ekonomik ve diğer bütün kurumsal yapılar dâhil olmak üzere her alanda değişimi öngören Türk İnkılâbı, bakiyesini devraldığı Osmanlı İmparatorluğu'ndan farklı bir zaviyeden dünyaya bakmaktadır. Her ne kadar Cumhuriyet Türkiye'sinin bütün devrimlerine ait tohumlar Osmanlı toprağına atılmış olsa da beklentiler farklı olacaktır. Zira Cumhuriyet, ayakları yere daha sağlam basan bir dünya tasavvuruna sahiptir. Bu tasavvur, kısa zaman aralıklarıyla din alanında birbiri ardına değişimleri hayata geçirmeye başlayacaktır.

Cumhuriyetin ilanından yaklaşık olarak dört ay gibi çok kısa bir süre sonra 3 Mart 1924 tarihinde kabul edilen (429 sayılı) “Şer'iye ve Evkaf ve Erkan-ı Harbiye-i Umumiye Vekaletleri'nin İlgasına Dair Kanun” gereği; Şer'iye ve Evkaf Vekaleti kaldırılıp yerine Diyanet İşleri Reisliği kurularak Başbakanlığa bağlanır. Aynı tarihte kabul edilen (430 sayılı) Tevhid-i Tedrisat Kanunu gereği medrese ve mektepler dâhil olmak üzere bütün eğitim-öğretim kurumları Maarif Vekâleti (Milli Eğitim Bakanlığı)'ne bağlanır. Dinî hizmetlerin ifasıyla görevli memurları yetiştirmek üzere ayrı mektepler (İmam ve Hatip Mektepleri) ile Darülfünunda bir İlâhiyat Fakültesi açılmasına karar verilir (Sevim ve Gündüz 2007: 64). Ayrıca aynı tarihte (431 Sayılı) “Hilafetin İlgasına ve Hanedan-ı Osmani'nin Türkiye Cumhuriyeti Memaliki Haricine Çıkarılması” Hakkındaki Kanun kabul edilir.

20 Nisan 1924'te kabul edilen ilk anayasanın (Teşkilât-ı Esasiyye) 2'nci maddesinde “Devletin dini İslam, resmi dili Türkçe'dir.”, 75'inci maddesinde “Hiçbir kimse mensup olduğu felsefi içtihat, din ve mezhepten dolayı muahze edilemez. Asayiş ve umumi muaşeret adabına ve kanunlar hükümlerine aykırı bulunmamak üzere her türlü dini ayinler yapılması serbesttir.” ve 80'inci maddesinde “Hükümetin nezaret ve murakabesi altında ve kanun dairesinde her türlü tedrisat serbesttir.” denilerek din ve eğitim hürriyeti teminat altına alınır (Sevim ve Gündüz. 2007: 64).

21 Şubat 1925 tarihinde TBMM'nde verilen bir önerge üzerine, Kur'an-ı Kerim ve Hadis Tercümesi yaptırılması için Diyanet bütçesine ek bir ödenek konması kabul edilir (Sevim ve Gündüz 2007: 64). Meclis, Kur'an-ı Kerim'in Türkçeye çevrilmesi için Mehmet Akif Ersoy'u; tefsiri için Muhammed Hamdi Yazır'ı ve Sahih-i Buhari'nin tercüme ve şerhi için de Ahmed Naim Efendi'yi

belirler. Mehmet Akif'in tercümeden vazgeçmesi üzerine, tercüme işi de tefsir görevi verilen Muhammed Hamdi Yazır'a tevdi edilir. Hamdi Yazır uzun süren çalışmalar sonunda hem tercüme, hem de tefsiri tamamlar ve "Hak Dini Kur'an Dili Yeni Mealli Türkçe Tefsir" adıyla 1935 yılında bastırır (Aydar 2007: 76,77).

Aslında Kur'an-ı Kerim Arapçadan başka bir dile, konumuz itibarıyla Türkçeye ilk defa çevriliyor değildir. 10'uncu yy. ikinci yarısında Farsçaya, bundan yaklaşık bir asır sonra da söz konusu Farsça tercümeden eski Türkçeye, 13'üncü/14'üncü yüzyıllarda yine eski Türkçeye çevrilmiş ve daha sonra onlarca Osmanlıca tercüme ve tefsir yapılmıştır (Pırlanta 2014). Hatta Kuteybe b. Müslim'in Buhara'yı fethettikten sonra daha Hicri 94/712 tarihinde yaptırdığı camide, halkın namazlarını kadim Farsça ile kıldıkları belirtilir. Olayı nakleden en-Nerşehi'ye göre bu insanlar, rükûa giderken "kinita nikinet", secdeye giderken de "nikunya nikuni" demektedirler (Akt. Aydar 2006: 52,53).

1925 yılında gerçekleştirilerek bastırılan Şeyh Sait İsyanı, peşi sıra hayata geçirilen dini reformasyon hareketlerini nasıl tetiklemiş ve yön değiştirmesini sağlamışsa, 1930 yılında Menemen'de meydana gelen Asteğmen Kubilay'ın şehit edilmesi olayı da benzer bir etki oluşturmuş, bundan sonra devletin dini düzenlemelere bakış açısında belirgin farklılıklar görülmeye başlanmıştır.

Şeyh Sait İsyanı'nın bastırılmasından hemen sonra 2 Eylül 1925'te Tekke ve zaviyelerin kapatılması, dini kıyafetler ve memurların şapka giyeceklerine dair Bakanlar Kurulu kararları yayınlanır. 25 Kasım 1925 tarihinde (671) sayılı Şapka Kanunu kabul edilir. 30 Kasım 1925 tarihinde (677) sayılı "Tekke ve zaviyeler ile türbelerin kapatılmasına ve türbedarlıklar ile bazı unvanların men ve ilgasına dair kanun" kabul edilerek bütün tekke ve zaviyeler kapatılır (Sevim ve Gündüz 2007:65).

1 Kasım 1928 tarihinde ise 1353 Sayılı Yasa ile Arap alfabesi kullanımından kaldırılarak Latin kökenli Türk Alfabesi kabul edilir. İlerleyen bölümlerde alfabe değişimi konusu ayrıca irdelenecektir. 1932 yılında kamet, tekbir ve salâvat-ı şerifelerle birlikte ezanın Türkçe okunmasına karar verilerek 1932 yılının Ramazan ayında ilk 'Tanrı Uludur' nidası Ayasofya minarelerinden duyulur¹. Kısa bir süre sonra Türkçe ezan, Türk Dil Kurumu tarafından hazırlanıp Diyanet İşleri Başkanlığı'na yayınlanır. Ankara Üniversitesi'nin hazırladığı besteye Türkiye genelinde bütün müezzinlere Türkçe ezan öğretilerek 1933 yılı itibarıyla tüm Türkiye'de Arapça ezan metni yerine Türkçesi konulur (Lewis 1998: 411).

Ezan, tekbir ve duaların Türkçeleştirilmesinin ardından Diyanet İşleri Başkanı Rıfat Börekçi, Diyanetçe belirlenen üç farklı salât ve selam tercü-

mesini, bir tamimle 6 Mart 1933 günü tüm müftülöklere gönderir ve bundan sonra salât ve selamın da Türkçe olarak okunmasını emreder². Böylece salât ve selam da Türkçeleştirilmiş olur. Artık ülkenin bütün camilerinde ezanlar, salalar, tekbir ve dualar Türkçe olarak okunmaktadır (Aydar 2007: 87).

1941 yılında ise ezan, kamet, tekbir ve salâvat-ı şerifeleri Türkçe tercümeleleriyle okumayıp Arapça aslıyla okuyanlar için ceza öngören yasa kabul edilmiştir. Buna göre, herhangi bir yerde, görev dışında olsa veya görevli olmasa bile Arapça ezan okuyanlar ve tekbir getirip salâvat-ı şerife zikredenler için üç ay ceza verilmesine karar verilmiştir (Sevim ve Gündüz 2007: 67). Ezanın Türkçeleştirilmesi tartışmaları, bugün hala biri halkın çağırısı anlayabilmesi için uygun olduğu, diğeri laik bir ülkede devletin buna karar vermemesi gerektiği ve tüm dünyada aynı dilde okunan ezanın artık “İslam’ca” olduğu fikirleriyle iki zıt kutupta ilk günkü canlılığını koruyarak devam etmektedir.

Cumhuriyet yönetiminin gayesi siyasi, toplumsal ve kültürel planda dinin belirleyiciliğine son verip bu işi yalnızca inanç ve ibadet konularına hasretmektir. Ancak bu şekilde İslam çağdaş, batılı ve ulus-devletteki dinin oynamış olduğu rolü oynayacaktır. Böylelikle dine daha modern ve milli bir şekil de verilmiş olacaktır (Lewis 1998: 408).

Cumhuriyet yönetimi İslâmiyet’ten vazgeçmeden modern çağın ruhuna ters düşmeyecek bütün öğeleri benimsemeyi arzulamıştır. Cumhuriyet reformlarının amacı, İslâm’a modern ve rasyonel bir içerik sağlamaktır (Turner 1997: 283). Cumhuriyet, İslâm’ı asli olmayan unsurlarından kurtaracak ve onu modern ve Batılı bir din yapacak, gerçekten elzem bir Türk Reformasyonu ümit etmiştir. Cumhuriyet Türkiye’si bu nedenle, modern bir toplumun gereklerinin yerine getirilmesi için İslâmiyet’in sınırlarını alabildiğince zorlayan ilk Müslüman ulus olmuştur (Hodgson 1993: 281).

Arapçanın Kutsallığı

Din, evrensel düşünceye, diğeri bir tabirle yayılım amacına sahip olmaya başladığından itibaren bütün değerler sistemi ve normatif yapısıyla birlikte dilini de evrensel ve zaman ya da coğrafya esasında değişmez kılmaya çalışır. Çünkü dilini evrenselleştiremez ve katı bir yasaklar manzumesiyle değişmezliğini garanti altına alamazsa, daha büyük ve geniş coğrafyalara yayılmış olsa dahi referans noktası olma gücünden kaybedecektir. Bunu en son isteyecek olan grup, en önemli ayrıcalıkları “kutsal dil”le (Latince, Arapça vb.) yazılmış kutsal metinleri okumak olan kurumsal dinin, örgütlü ruhban ve din adamları

zümresidir. Avrupa’da Protestanlığın Katolik Kilisesine karşı verdiği savaşın gerisinde dünyevi arzular vardır. Feodal ve dini elit arasındaki güç mücadelesi, dünyevi zeminde ama uhrevi bir görünüme sahip olarak devam etmektedir.

Benzer husus Arapça için de geçerlidir. Kur’an-ı Kerim Arap dilli olmayan yayılım coğrafyasında birkaç nedenden dolayı çevrilmemelidir. İlk olarak yukarıda söz edildiği gibi, değerler manzumesiyle birlikte kurumsal dinin referans noktası olma gücü zayıflayacaktır. İkinci olarak din adamları zümresi kutsal metinleri okuyabilme ve özgürce yorumlama ayrıcalıklarını kaybedecektir. Her iki gerekçe de konumları gereği ayrıcalıklı olan dini elitin gücünü kaybetmesi anlamına gelir. Son olarak din dilinin aynı zamanda ana dili olduğu topluluğun sahip olduğu cazibenin (Kavm-i Necip) diğer dindarlar nezdinde değer kaybına uğrama tehlikesidir. Çünkü Avrupa örneğinde olduğu gibi din dili, aynı zamanda milliyet gibi en büyük kolektif kimliklerden birisi için de temel belirleyici unsurdur.

Yukarıda sayılan gerekçelere yaslanarak Arapça, İslam coğrafyasında dinin kutsallığından faydalanmış, vahyin dili olma ayrıcalığını sürekli kullanmıştır. Oysa bütün dilleri bilen Tanrı, kullarını dilleri, ırkları ya da deri renklerine göre ayırt etmez. Bu gerçeklik dinin özünde ve vahyin kendisinde son derece sarıh biçimde dile gelmişken, Arap etnik/kültürel kimliği ve Arap dili, İslam dünyasının köşe başında konumlanmayı kendileri için doğal bir hak olarak görmektedirler. Kendisi de Fas’lı bir Arap olan felsefe ve İslam düşüncesi hocası Prof.Dr. Câbirî, Arap aklı, dili ve kültürel kimliği konusunda kaleme aldığı bir seri kitapta bu durumu geniş bir perspektifte tartışarak eleştirir.

Araplar, Arap olmayan ve Arapça konuşamayan diğer Müslümanları tarihsel yelpazede insan sınıfına dahil etmekte bile zorlanmışlardır. Câbirî, Araplar için Arap olmayan tüm insanların “A’cem” olduğunu belirtir. Arapçada A’cem, “açık ve fasih konuşamayan” demektir. Örneğin, hayvanlar için A’cem (dilsiz) canlılar denir. Bu bakış açısına göre Arap, Arapçayı iyi kullandığı ölçüde “insani” şeylere sahip olabilir. Kendisinden önceki medeniyetlerin de varisi olan İslam medeniyetine Arapların en büyük katkıları dil ve din olmuştur. İslam dini birçok açıdan Arap karakteri taşımaya devam etmiştir. Çünkü Kur’an apaçık Arapça bir kitaptır. İslam dünyasında Kelâmî ve fihki içeriğe sahip olan doktrinel ihtilafların birçoğu dil kaynaklıdır (Câbirî 2001:85).

Câbirî, Arapçanın gelişimini anlatırken çağdaş sözlüklerin dahi klasik sözlüklerin -bazen çirkin- özetleri olmaktan öteye gidemediklerini söyler. Çünkü sözlüğün Arapça olabilmesi için sadece bedevilerin, Arap kimliklerinin bozulmamışlığını teyit ettiği tek kesim olan “bedevi” Arapların dilini

içermesi gerekli görülmüştür. Bu bakımdan Arap dili mumyalanarak dondurulmuştur (Câbirî 2001:89).

Arapçanın derlendiği ilk dönemde noktasız ve harekesiz yazıldığı, yazımda fonetik ve hareketlerle ilgili farklar bir tarafa birçok değişik şekilde okumanın mümkün olduğu gerçeğinden hareketle Arap dilinin derlenebilmesi sözlü kelamla mümkün olabilmıştır. Arap dilini derleyen ve rivayet edenler çöle yönelerek orada yaşayan saf/arı bedevileri kaynak almışlardır. Hicri II. yüzyılın başlarında dil rivayeti bir meslek haline gelmiş, içlerinde çok güçlü raviler çıkmıştır. Bu ravilerin koydukları en önemli şart kendisinden dil/kelime alınacak kişinin “derice sert, dilce fasih” olmasıdır. Dil bilimciler, bedevinin mahrumiyet ve sertliğini, derisinin yumuşak olmayışını, ondan dil almanın ve sözünü rivayet etmenin esası olarak görmüşlerdir. Sonuçta şu olur: “Bir bedevi -şöhret veya deneme yoluyla- bedevilik ve fasihlik şartlarını haiz olduğunu kanıtlayınca, âlimlerin görüşlerini yanlışlama ya da onaylama hakkını elde etmektedir. Böylelikle bedevi, âlimlerin boyun eğdikleri ve iradesinin gereğini yaptıkları bir kanun haline gelir. Bedevi, bu mübarek bedeviliği sayesinde, âlimlerin üstadı ve ihtilaf ve husumetlerde görüşüne başvuru bir otoriteye dönüşür.” Bedevi cehaleti uzun dönem rağbet gördüğünden okuma yazma bildiği halde bilmediğini söyleyen, suçüstü yakalanıp duyulmaması için yalvaran kişilerin hikâyeleri hala anlatılmaktadır. En nihayetinde dilin başkalarından değil de sadece bedevilerden derlenmesi, bir anlamda bu dilin dünyasını o bedevilerin dünyasıyla sınırlamıştır (Câbirî 2001: 95-98). Bu dünya o kadar sınırlıdır ki Hicri II. asırda bedevi kaynaklı oluşturularak dondurulan Arapça ve Arap aklı, Kur’an dilini anlamaktan da yoksundur. Hatta denilebilir ki bugün Arap dünyasının kendi içinde yaşadığı türlü sıkıntılar ve 21’inci yüzyılda tümleşik bir Arap milli kimliğinden bahsedilemiyor olmasının köklerini, “derice sert, dilce fasih” bedevilerden kelime alınarak oluşturulan Arap dili ve lügatinde arayarak bulmak mümkündür.

Câbirî, Arapçanın doktrinel yapısının oluşumundaki en büyük paya sahip olan ve Arapça dil biliminin metodolojisini kurgulayan Halil b. Ahmed el-Ferahidi (h.100-170) ve öğrencilerinden bahsederken, Arapçanın Halil ve takipçileri tarafından sert ve değişmez kalıplar içerisinde yeniden şekillendirilmesi ve kendi içerisine sıkıştırılmasını hedeflediklerini belirtir. Dilin, insanın dünya tasavvurunun teşekkülü, akli yapı ve düşünce çatısındaki etkilerini göz önüne alarak Halil ve takipçilerinin Arap aklı üzerindeki olumsuz etkilerine vurgu yapar (2001: 94).

Arap, iç dinamikleri açısından yazma ve düşünmenin en üst seviyeye çıkabileceği bir dile sahip olmasına rağmen modern çağın getirdiği olguları ifade etmede dilinin en ufak bir yardımını görmemektedir. Günümüz Arap düşünürleri atalarının kavram ve terimlerine sahiptirler. Ama aynı düşünürler çağımızdaki özellikle teknoloji ve endüstriyel bilimlerle ilgili olguları ifade etmede sözcük sıkıntısı çekmektedirler. Öyle ki Araplar bu çağda sadece sözlüklerdeki kelimeleri kullanarak konuşmaları istenirse, zamanın büyük bölümünü susarak geçirmeleri gerekir (Câbirî 2001: 90).

Cumhuriyet Türkiye'sinde Kur'an-ı Kerim'in Türkçeye çevrilmesi konusunda irade geliştirilmemiş olsaydı, Arapların kendi dilleri olmasına rağmen Arapçanın donuk ve çağdışı kalışından kaynaklanan ve bugün hala çekmeye devam ettikleri sıkıntıların kat be kat fazlasını toplumca yüklenmek zorunda kalınacağı açıktır. Böylesi bir durumda;

- Anlamadığı ve hiçbir zaman tam olarak anlayamayacağı,
- İnşa ettiği kültür evreniyle bağlantısı olmayan,
- Sembollerine, terimlerine, duygu ve düşüncelerine yabancı olduğu bir dille dünyaya bakmaya çalışacağı için büyük sorunlarla boğuşmak zorunda kalacak olan bir Türk toplumundan bahsediliyor olunacaktır.

Din dilinde bu zorunlu Türkçeleşmeye gidilmemiş olsaydı, muhtemeldir ki toplumsal hayata geçirilen devrimlerin hiçbirisi gerçekleşemeyecekti. Topluma rağmen hayata geçirilmeye zorlanan devrimler ise sosyal bünye tarafından kabul edilmeyeceğinden kısa süre içinde tozlaşacaklardı. Çünkü Türk toplumunun cari yapısı için son derece açık bir şekilde geçerli olan şey, başta Müslüman toplumlar olmak üzere çoğu toplum için de geçerlidir. Her ne kadar başka alt yüklenicilerden bahsetmek mümkün olsa da anlam evreni içerisinde yaşadığımız dünyaların müteahhitleri büyük oranda inançlarımızdır ve her dünya cephesini kendi kıblesine göre düzenler.

Din Dilinin Millileştirilmesi

*Bir ülke ki camiinde Türkçe ezan okunur
Köylü anlar manasını namazdaki duanın.
Bir ülke ki mektebinde Türkçe Kur'an okunur,
Küçük büyük herkes bilir buyruğunu Hüda'nın.
Ey Türkoğlu, işte senin orasıdır vatanın*

Ziya Gökalp

Dil, bir semboller sistemi ya da iletişim örüntüsü olmaktan çok öte, bir anlam evrenidir. Her dil farklı bir dünyadır. Dil, ait olduğu toplumun ürettiği bilginin sınırlarını belirleyen bir havuzdur. İfade gücü yüksek ve zengin bir dil, medeniyet için daha fazla beşeri üretim anlamına gelir. Dil aynı zamanda kolektif ruhun da temel belirleyicisidir. Dilin yetersiz olduğu toplumlarda aidiyet üretimi de ona nispetle kadük kalmaya mahkumdur.

Milletleşme ve milli kimlik oluşumunda da dil başat bir rol oynar. Kültür, tarih ve toplum tasnifi aynı zamanda tam anlamıyla bir dil sınıflandırmasıdır. Her dil bir etninin sınırlarını belirlediği gibi izleri beş bin yıl öncesine kadar takip edilebilen Türk dili de Türkleri diğer milletlerden net çizgilerle ayıran bir belirteçtir. Fakat Türklerin İslamiyet ile karşılaşmasından sonra Türk dili, Kur'an dili adı altında evrenselleştirilmeye çalışılan Arapça ve Farsça'nın etkisi altına girmiştir (Kılıç 2006: 223).

Kılıç, dünya üzerindeki dillerin (dolayısıyla milletlerin) var olma mücadelelerinde küreselleşme sebebiyle geriye İngilizce dışında sadece birkaç dilin kalacağını söyler. Geriye kalacak dillerin en önemli mahiyeti aynı zamanda ait oldukları toplumun ibadet dili olmalarıdır. İbadetini kendi dilinde yapan toplumlar aynı zamanda milletler mücadelesinde ayakta kalacak toplumlardır (Kılıç 2006: 164).

Hıristiyanlık'ta ruhban sınıfının ayrıcalıklı konumunu pekiştirmeye yaran Latince ve kutsal metinlerin başka bir dile çevrilemeyeceği düşüncesi, milli dillere yapılan çevirilerle yıkılınca, kurumsal Hıristiyanlığın temsilcisi olan kilise, evrensel hâkimiyetini yitirmiştir. Söz konusu kaybı Hıristiyanlık dinine atfetmek yerine dünyevi otoritede el değişimi olarak görmek daha anlamlıdır. Kilise devam etmekle birlikte kapsayıcı ve hâkim otoritesini kaybetmiş, milli kiliseler kurulmuş, bu vesile ile milli din, dil, düşünce, ordu, edebiyat, ekonomi, tarih, köken bilgisi (mitoloji) ve daha fazlasını içeren modern milliyetçi tezahürler ortaya çıkmıştır. Özcesi milliyetçi birlik fikrinin bütün sonuçları için temel hayat suyu, din dilinin yerelleşmesi, millileşmesi olmuştur. Temel kaygısı Anadolu Türklüğünün varlık mücadelesi olan kurucu irade, milli birliğini inşa etmek, milli kimliğini ete kemiğe büründürmek için Avrupalı öncüllerinin tecrübesinden faydalanma yolunu seçerek milli-pragmatik bir tavır sergilemiştir.

1928'de Arap alfabesinin terk edilerek yerine Latin kökenli Türk alfabesinin kullanılmaya başlanması, neredeyse tüm milli kimlik inşa süreçlerinde görülen bir okuma-yazma seferberliği ile birlikte okunduğunda, dilin, tarihin, kültürün millileşmesi, milletleşme sürecinin şekillendirilmesi konusunda te-

mel hızlandırıcı unsur olmuştur. Yeni alfabe aslında her şeyden önce başta Sovyet yönetimi olmak üzere bütün dünyaya, Genç Türkiye Cumhuriyeti'nin tıpkı yakın ya da uzak atalarında olduğu gibi ancak zamanın ruhunu daha iyi okuyan, ayakları yere basan ve daha gerçekçi bir uzak ufka sahip olduğunun ilanıdır. Zira 1917'de Saka (Yakut) Türklerine ve 1926'da Bakü'de gerçekleştirilen 1'inci Türkoloji Kongresi'nde Sovyet hükümrancılığındaki bütün Türk soy-lu topluluklara bir alfabe değişimi öngörülmüştür. O sırada söz konusu Türk toplulukları bütün Müslüman Türk dünyasında olduğu gibi Arap alfabesini kullanmaktadırlar. Kongreden sonra kısa zaman içinde Asya Türklüğüne özellikle Türkiye Cumhuriyeti ile mevcut gönül köprülerini koparmak için Sovyet tahakkümünde verilen Latin kökenli alfabenin daha sonra Türkiye Cumhuriyeti tarafından da kabul edilmesi, söz konusu kararın bütün Türklüğü kapsayan geniş bir etnik-jenealojik kimlik inşası gibi muasır medeniyet seviyesini aşmak kadar önemli ve öncelikli bir hedefi olduğunun ispatıdır. Kongreden iki yıl sonra aynı Latin kökenli Türk alfabesine geçiş kararının verilmesi, Batıya muasır medeniyetin üzeri, Sovyetler ve Doğuya Türk Dünyası mesajını net olarak veren bir satranç oyunudur.

Asıl amaç milli kimliğin -üstelik de Anadolu coğrafyasını aşip tüm dünya Türklüğünü kucaklayacak şekilde- inşasıdır. Amaç önce yurttan sulh ile bir milli kimlik inşa etmek, sonra bunu bütün dünya Türklüğünün ortak dili ve alfabesiyle ortak kimliği haline getirmektir. Neredeyse bütün milli kimlik inşalarında alfabe değişikliği vardır. Arap alfabesini belirlenen yeni bir alfabeyle değiştirmek, aynı zamanda başarısız olan ümmet fikrinin yerine millet ve milliyetçi birlik fikrini koymak demektir. Ümmetin Türk'e yüzyıllardır türlü zorluklar çıkararak, konuşma diline uygun olmayan ve özellikle bu yüzden yazılı kaynak geliştirilmesine ket vuran alfabesinden kurtulmak, dili özgürleştirmek demektir. Aynı zamanda milli kökleri yeniden keşfetmek (etnik-jenealojik kimlik inşası) demektir. Türkün eğer bir milleti varsa onun milli bir dili ve bu dili ifade edecek milli bir alfabesi de olmalıdır nitekim öyle de olmuştur.

Sonuç

Toplumsal değişimin ahlak zemininde olumlu bir içeriğe sahip olduğu durumlarda, birey beşere mahsus arazlarından arınırken toplumsal ve dini hayatın tezahürlerinde iyileşmeler hissedilmeye başlanacaktır. Bu bağlamda Cumhuriyetin milli kimlik inşası, ümmetten millete dönüşen toplumun yeniden yapılandırılması ve hem uhrevi hem de dünyevi hayatında kul mesabesinde olan bireyi, dünyada ayakları yere basan bir vatandaşa dönüştürme çabası,

en nihayetinde toplum ve birey için bir paradigma değişimidir. Çalışan, üreten, aydınlık, milli kimliğin çizdiği sınırlarda belirlenmiş ortak bir değerler manzumesine sahip, sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış bir kitle oluşturulacaktır. Bu kitlenin kimlik oluşumunda elbette tıpkı dil gibi din de en büyük taşıyıcı sütunlardan birisidir. Ancak cumhuriyet, tahayyül edilen toplumun ve peşi sıra değişimden etkilenmesi beklenen dini yaşantının, zamanla ve daha doğal bir izleğin sonunda inşasını beklemek yerine, sürecin daha hızlı ve sağlıklı yürütmesini temin maksadıyla, yaşayan dini de öncelikle hurafelerden arındırmaya, sonrasında din-i milli haline getirmeye çalışmıştır. Paradigma değiştirmenin çıkış noktası, aynı zamanda toplumsal değişim ve inşanın da temel dayanağı olan dilin millileştirilmesidir. Cumhuriyetin dini reformasyon çabalarında başı çeken din dilinin Türkçeleştirilmesi gayretlerini aynı zamanda milli kimlik inşası minvalinde okumak elzem görünmektedir. Değişimin en zor kısmı, yüzyıllardır kendisini imparatorluk olarak tanımlamış bir devletten demokratik bir cumhuriyet, tebaadan vatandaş, hatta daha ötesi ümmetten millet çıkarmaktadır. Daha düne kadar gururla Osmanlı tebaası olduğunu söyleyen ve sarıldığı en büyük kolektif kimliği Müslümanlık olan bireyden, neredeyse hiç tanımadığı ya da olumsuz bir anlam içeriği yüklediği bir Türklük şuurunu özümsemesi ve bununla gurur duyması istenmektedir. Dahası Cumhuriyet ve kurucu irade, en büyük dayanağı olan dini kimliği konusunda da sıra dışı bir tasarrufa sahiptir. Özellikle dini hayat konusunda gerçekleştirilen değişiklikler, doğrudan kutsala müdahale olarak algılanmış ve dini elit tarafından da pragmatik gerekçelerle ateşli bir şekilde desteklenen kolektif bir direnç, farklı yer ve zamanlarda kendisini sıklıkla göstermiştir.

Türkiye’de siyasi-ideolojik yelpazenin en sağından en soluna ve hatta dindarlara kadar geliştirilen Mustafa Kemal Atatürk ve kurucu iradenin dini reformasyon çabası hakkındaki okumalar/açıklamalar, yanında ve karşısında olmalarına göre değişen içeriklere sahiptir. Tüm kesimlerden olumlu ya da olumsuz bakış açılarıyla geliştirilen izahat, yine içinde üretildikleri fikir dünyasından beslenmek ve ideolojik körlükleri de barındırmak durumundadır. Hal böyle olunca bütünlüklü ve ideolojilerden arındırılmış izahlar, giderek daha az rastlanır hale gelmektedir. Aslında tüm çabaların önünde bir varlık mücadelesi söz konusudur. Muasır medeniyet seviyesine erişmek, sınıfsız, imtiyazsız kaynaşmış bir kitle oluşturmak ve milli bir kimlik inşa etmek gibi amaçların özünde daha fazla parçalanmamak, sağlıklı ve bütünlüklü bir şekilde varlığını muhafazaya devam etmek gibi bir temel amaç vardır. Diğer bütün devrimler gibi din alanında hayata geçirilen ya da geçirilmeye çalışılan dini reformasyon çabalarının tamamı da söz konusu temel amaç doğrultusunda düşünülmüştür.

Notlar

- * Ezan şu şekilde Türkçeye tercüme edilmiştir:

Tanrı uludur, Tanrı uludur, Tanrı uludur, Tanrı uludur.
Şüphesiz bilirim bildiririm Tanrı'dan başka yoktur tapacak,
Şüphesiz bilirim bildiririm Tanrı'dan başka yoktur tapacak.
Şüphesiz bilirim bildiririm Tanrı'nın elçisidir Muhammed,
Şüphesiz bilirim bildiririm Tanrı'nın elçisidir Muhammed.
Haydin namaza, haydin namaza,
Haydin felaha, haydin felaha,
Tanrı uludur, Tanrı uludur.
Tanrı'dan başka yoktur tapacak (Bilmen 1996:133).

- ** Gönderilen tamimde önerilen salât ve selam tercümeleri şöyledir: “*Ey Tanrı elçisi Muhammed, salât sana, selam sana (senin üzerine olsun rahmet ve selamet)*”.

Kaynaklar/References

- Aydar, H. (2006). “Türklerde Anadilde İbadet Meselesi -Başlangıçtan Cumhuriyet Dönemine Kadar-”. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi S.14:47-65.
- Aydar, H. (2007). “Türklerde Anadilde İbadet Meselesi -Cumhuriyet Dönemi-”. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi S.15:71-107.
- Bilgin, N. (2001). İnsan İlişkileri ve Kimlik. İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- Bilmen, Ö. N. (1996). Büyük İslam İlmihali. Sad. Ali Fikri Yavuz, Ankara: Kılıç Kitabevi.
- Câbirî, M. A. (2001). Arap-İslam Aklının Oluşumu. Çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Coşkun, A. (2003). “Din ve Kimlik”. M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi. S.24:5-23.
- Cündioğlu, D. (2005). Tarih ve Siyasete Dair. İstanbul: Kaknüs Yayınları
- Gökalp, Z. (1952). Limni ve Malta Mektupları. C.I-II. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Gökalp, Z. (1997). Türkçülüğün Esasları. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Hodgson, M. G. S. (1993). İslâm'ın Serüveni -Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih-. Çev. Ercüment Akar, Mete Akçok ve diğ. İstanbul: İz Yayınları.
- İmil, M. (2016). “Türk İnkılabı ve Kimliğin Modern Olarak Yeniden İnşası”, Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi. S.225:175-198.
- Kılıç, M. C. (2006). Laik Türkiye İçin Yükselen Alevilik. İstanbul: Kum Saati Yayınları.
- Lewis, B. (1998). Modern Türkiye'nin Doğuşu. Çev. Metin Kıratlı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Öztürk, Y. N. (2002). Anadilde İbadet Meselesi. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları.
- Pırlanta, İ. (2014). “Kur'an-ı Kerim'in Eski Türkçe ve Osmanlıca Tercüme Sürecine Bir Bakış”. Diyanet İlmî Dergi. S.50/2:69-78.
- Sadoğlu, H. (2003). Türkiye'de Ulusçuluk ve Dil Politikaları. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

**428 • CUMHURİYETİN MİLLİ KİMLİK İNŞASI VE DİL ÖZELİNDE
DİNİ REFORMASYON ÇABALARI**

- Sevim, M. & Gündüz, T. (2007). “Türkiye’de Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi”, DEM Dergi. Yıl:1, S.2:64-71.
- Smith, A. D. (2010). Milli Kimlik. Çev. Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Turner, B. S. (1997). Max Weber ve İslâm. Eleştirel Bir Yaklaşım. Ankara: Vadi Yayınları.
- Yorulmaz, M. (2012). “Din ve Kimlik İlişkisi Bağlamında Türkiye’de Kimlik Arayışları-Yapısal Bir İçerik Analizi”. Elektronik Siyaset Bilimi Araştırmaları Dergisi. Haziran. C.3 S.2:59-74.

DİN ve KİMLİK: ÇEŞİTLİ DEĞİŞKENLER BAĞLAMINDA ERGENLER ÜZERİNE AMPİRİK BİR ANALİZ*

Feyza Nur KALECİ** - Bünyamin SOLMAZ***

Öz

Bu araştırma, ergenlerde din-kimlik ilişkisini anlamaya yönelik olup, ergenlerin dini kimlik düzeylerini belirlemek; cinsiyet, sınıf düzeyi, okul türü, anne-baba eğitim durumu, sosyo-ekonomik düzey, aile dindarlık düzeyi ve namaz kılma durumu bağımsız değişkenlerinin ergenlerin dini kimlik düzeyleri üzerindeki yordayıcı etkilerini ortaya koymak; ergenlerin kendilerini kimlik olarak nasıl tanımladıklarını ve ergenlerin kimlik tanımlarına ilişkin bulguların dini kimlik düzeylerine göre dağılımını tespit etmek amacıyla gerçekleştirilmiştir. Araştırma ilişkisel tarama modelinde olup, araştırmanın çalışma grubunu 1000 lise öğrencisi oluşturmaktadır. Araştırmada örneklemin dini kimlik düzeylerinin belirlenmesi amacıyla “Din-Kimlik İlişkisi Ölçeği” kullanılmıştır. Araştırma kapsamında Non-Parametrik Testlerden yararlanılmış ve verilerin analizinde Çapraz Tablo, Betimsel İstatistikler, Ki-Kare, Mann Whitney U, Kruskal Wallis-H Analiz Yöntemi kullanılmıştır. Araştırma sonucunda ergenlerin dini kimlik düzeylerinin cinsiyet, sınıf düzeyi, okul

* Bu çalışma “Ergenlik Dönemi Kimlik Oluşumunda Dinin Rolü: Konya Örneği” adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Arş. Gör., Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, fkaleci@bartin.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5884-4968

*** Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, bsolmaz@konya.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3246-0362

türü, anne-baba eğitim durumu, sosyo-ekonomik düzey, aile dindarlık düzeyi ve namaz kılma durumu değişkenlerine göre anlamlı derecede farklılaştığı; ergenlerin %51,9'unun kimliklerini Dini Kimlik; %25,6'sının T.C. Vatandaşı; %9,5'inin Etnik Kimlik olarak tanımladıkları tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din, Kimlik, Ergen, Ergenlik, Dini Kimlik.

Religion and Identity: An Ampiric Analysis on Adolescents in the Context of Various Variables

Abstract

This study aims to understand the relationship between religion and identity in adolescents and to determine the level of religious identity of adolescents; to reveal the predictive effects of the independent variables of gender, class level, type of school, mother's educational status, father's educational status, socio-economic level, level of family religiosity and worship rate (praying) status on adolescents' religious identity levels; how adolescents define themselves as identities and determine the distribution of the findings about the identity definitions of adolescents according to their religious identity levels. The research is in the relational survey model and the study group consists of 1000 high school students studying in the high schools of Konya Provincial Directorate of National Education. In this study, a "Religion-Identity Relationship Scale" was used to determine the religious identity levels. In order to determine the relationship between dependent variables and independent variables, non-parametric tests were used and cross-table, descriptive statistics, Chi-square, Mann Whitney U, Kruskal Wallis-H analysis method was used in the analysis of the data. As a result of the research, it was determined that the religious identity levels of adolescents differed significantly according to gender, class level (age), school type, mother education status, father education status, socio-economic level, level of family religiosity and worship rate (praying); 51.9% of the adolescents have their own identity "Religious Identity"; 25.6% of "T.C. Citizens"; It was found that 9.5% of the participants defined the "Ethnic Identity". It was found that adolescents' identity definitions differ significantly depending on their religious identity levels. Adolescents with a high level of religious identity score identified their own identity as religious identity with 49.2%

Keywords: Religion, Identity, Adolescents, Puberty, Religious Identity.

Summary

In the research, identity is tried to be considered within the framework of the relationship between adolescence, which is one of the most critical periods of identity formation, and religion, which constitutes one of the reference points of identity. The research was carried out to determine the religious identity levels of adolescents, to determine the significant differences that occur in the religious identity structures of adolescents under the influence of various variables; to determine how adolescents mostly identify their identities and to determine the relationship of the findings of adolescents' identity identification with their religious identity levels. For these purposes, answers to the research problems presented below have been sought:

1. What are the levels of religious identity of adolescents who make up the research sample?
2. Is there a significant difference in the religious identity levels of adolescents according to gender, class level, type of school, parents' educational status, socio-economic level, family religiosity level and worship rate (praying)? If there is a significant difference, which groups did this difference occur?
3. How do adolescents mostly identify themselves as identities?
4. What is the distribution of the findings of adolescents' identification according to their religious identity levels?

In the study, no scale was based on determining the degree to which religion was referenced in identity acquisition of the sample; the "Religion-Identity Relationship Scale" (DKIÖ) developed by the researcher was used. The Cronbach Alpha value, which is the internal consistency coefficient of the 28-item scale, was calculated as .915 for the whole of the scale.

According to the findings obtained from the research on the relationship between gender variable and religious identity levels of adolescents, it was found that religious identity levels of female participants were significantly higher than male participants. According to the findings obtained from the research on the relationship between class-level variable and religious identity levels of adolescents, it was found that the religious identity levels of adolescents studying at 10th grade level were significantly higher than those who were studying at 11th grade level. According to the findings obtained from the research on the relationship between the school type variable and the religious identity levels of adolescents, it was found that the religious identity

levels of the adolescents attending Anatolian Imam Hatip High School were significantly higher than those of the other school types. According to the findings obtained from the research on the relationship between parental educational status and adolescents' religious identity levels, it was found that as the educational status of parents increased, there was a significant decrease in the religious identity levels of adolescents in general. According to the findings obtained from the research on the relationship between socio-economic level variable and religious identity levels of adolescents, the effect of religion on identity was found to be significantly higher in adolescents with low socio-economic level than adolescents with high socio-economic level. According to the findings obtained from the research on the relationship between family religiosity and adolescents' religious identity levels, the effect of religion on the formation of identities of adolescents with high family religiosity levels was found to be significantly higher than the adolescents with other religiosity levels. According to the findings obtained from the research on the relationship between worship rate (praying) variable and religious identity levels of adolescents, the effect of religion on identity formation was significantly higher in adolescents performing regular prayer than other adolescents; as the frequency of prayer decreases, it is found that there is a significant decrease in religious identity levels of adolescents in general. In the research, as a result of the analysis carried out in order to determine which item is more prominent when defining the identity of adolescents; while identifying the identity of adolescents, it was found that they made a religious identity statement with 51.9%. According to the findings, the identification of adolescents was determined by T.C. Citizen. It is noteworthy that the citizen option constitutes the second important axis at a rate of 25.6%. But their identity is T.C. 17.2% of adolescents identifying as citizens have a high level of religious identity, indicating that religion is an important reference in the identities of these adolescents. The study found that some of the adolescents, at a rate of 9.5%, define their identity on an ethnic basis by highlighting their social and cultural characteristics through ethnic affiliation. However, according to the findings, it is seen that some of the adolescents identify themselves as World Citizens in their identity statements with a rate of 5.7%. It was found that adolescents' identity definitions differ significantly depending on their religious identity levels. Adolescents with a high level of religious identity score identified their own identity as religious identity with 49.2%. In the research, it is seen that references to non-religious elements are much more limited. The choice of religious identity by 51.9% of adolescents suggests that adolescents place

religion in a central position to identify themselves against the outside world, and that religion forms one of the main axes of the process of identity among adolescents.

Giriş

Kimlik, bireyin köklerini, dayanak noktalarını, reflekslerini açığa çıkaran, dünya ve medeniyet perspektifini şekillendiren (Subaşı 2018a:154), çeşitli bağlar, değerler ve amaçlar aracılığıyla bireye anlam ve yön duygusu sunarak kendisini tanımlayabilmesi için bir yapı kazandıran ve gelecek yönelimine ilişkin alternatif seçenekler bağlamında potansiyel sağlayan (Adams ve Marshall 1996:433) dinamik bir kavramdır.

Tek parçadan oluşmayan kimlik, bünyesinde bireysel, kolektif, kamusal, dinî, millî, etnik vb. öğeler barındırmakta; bünyesinde barındırdığı dini, etnik, kültürel vs. pratiklerin birbiriyle örtüşerek bireyin davranış, tutum ve eylemlerinde, zihniyet dünyasında ve yaşam formlarında somutlaşmaktadır. Kimlik yapılarında farklı referanslar, ortamsal ve bağlamsal faktörlere bağlı olarak ön plana çıkmakla birlikte (Kastoryano 2000:22) kimlik, katı bir şekilde bölümlere ayrılmayıp birbiriyle bağlantılı bir bütünü ifade etmektedir.

Birey kimlik edinme sürecinde, içinde bulunduğu toplumun düşünce dünyasından, sembollerinden, inanç yapısından etkilenmekte; bireyin kimliği, çevresi ile etkileşim içinde öğrenme sürecinden geçerek gelişmekte ve pekişmektedir (Graf 2002:211). Kendi içinde bütüncül bir dünya görüşü, bir bakış açısı, bir tavır alışı üreterek bireyin muhatap olduğu toplumsal olayları anlamlandırmasına ve bu olaylar karşısında yolunu bulacak bir bakış açısı kazanmasına olanak veren kimlik, toplumsal yaşamın çeşitli yönleriyle kurduğu ilişki içinde anlam kazanmakta ve bireyin gruplar arası bağlamda tanınmasına katkı sağlamaktadır¹. Birey, kimliğini hem mensup olduğu hem de aidiyet hissi ile bağlı olmadığı gruplara atıfla inşa etmekte; böylelikle bir taraftan kimlerden olduğunu belirtirken, diğer taraftan kimlerden olmadığını da ortaya koymaktadır (Yapıcı ve Yıldırım 2003:122).

Kimlik, içinde olduğu zamanın ruhuyla ve beslenmekte olduğu toplumsal evrenle yakından ilişkilidir. Toplumsal evrende yaşanan değişim ve dönüşümler, kimliğin ana referans bağlamlarını önemli ölçüde etkilemektedir. Bu bağlamda, farklılıkların kaybolup tek tipleşmenin egemen olmaya başladığı modern dünyanın tek biçimci söylemi (Bayart 1999:22), tek bir kimlik üzerine inşa edilmiş bireyler oluşturma gayreti ve hegemonik bakış açısına karşılık;

bölünme, parçalanma, çeşitlenme, görecelik, sübjektivizm ve farklı gerçeklikleri temsil eden postmodernlik, bir hizipçi unsur olmaktan ziyade her hizbi insanlığın gelişimi için bir avantaj gören, farklılıkları yücelten yeni bir dünya tasavvuruna yol açmış; modernliğin totaliter tasavvuruyla bastırılan düşünceler, inançlar, değerler ve özellikle kimlikler, postmodern dünya görüşüyle bilişsel dünya pazarında kayda değer ilan edilerek meşrulaştırılmış ve görünür hale gelmeye başlamıştır (Subaşı 2014:130-133).

Postmodernizm gerçekliği göreceli hale getirerek ve bütünlük anlayışından uzaklaşarak parçalanmış bir hakikat düşüncesi yaratmakta (Tekin 2015:14); bu bağlamda keşfedilecek bir hakikat olmadığını öne sürerek ve mutlak önermeleri dağıtarak en fazla yorumu mümkün kılmakta, bulanıklığı artırarak belirsizliği, alternatif söylemlerle karmaşıklığı ön plana çıkarmaktadır (Rosenau 2004). Zamanı bağımsız “an”lara dönüştüren, zamandaki süreklilik, bütünlük ve devamlılığı aşındırarak konjonktürelilikler üreten postmodernizm, bireyin dünyayı istikrarsızlıklar biçiminde algılamasını kuvvetlendirirken, hakikatin zamansal süreklilikle ilintisini koparmakta; süreç içinde bölük pörçük, parçalı, senkretik kimlikler üretmektedir (Tekin 2011:23-24). Farkı yok sayan birlikçilikten, birliği yok sayan farklılığa geçişi temsil eden postmodernizm sürecinde (Tatar 2008:210) kimlikler, makro bakış açısını reddederek, mikro bakış açısı benimseyen, tek düzeliğe tepki niteliği taşıyan, göreceliği mutlaklaştırarak hakikati görecelilikle temellendiren, eklektik, çoğulcu, özerk, devingen, heterojen (Özyurt 2005:192-197), çok katlı, bölük pörçük ve belirlenmemişlik lehine bir görünüm sergilemektedir (Kellner ve Best 1998:18).

Herhangi bir üst otorite kabul etmeyen postmodern söylem, bireylerde parçalı bir bilince neden olmakta (Bauman 2000:12); bütünü ifade eden tekil bir kimlik iddiasına sahip olmak yerine, parçayı esas kabul ederek bireyi çok kimlikli özneler haline getirmekte, kendini hiçbir kural ve ölçüyle sınırlamaksızın, değerleri ben odaklı belirleyerek kendisi dışındaki her türlü bağlayıcılıktan uzak duran (Funk 2007:72), kendisinin gerçekliğe uygunluktan çok, gerçekliğin kendisi için neler ihtiva ettiğiyle ilgilenen (Sennett 2002:287), toplumsal konumunu geçicilik üzerinden kurarak konjonktüre ayarlı bir serbestlikle hareket eden ben odaklı karakterlerin ortaya çıkmasına (İlhan 2013:240-244) eşlik etmektedir. Bireyselliğin artışı çok değişik kimlikler arasında seçim yapma olanağını beraberinde getirmekte (Fidan 2011:104); sosyal roller ve sorumlulukların çeşitlenmesi ve bireylerin üretilen yeni kimlikler arasında bir seçim yapma zorunluluğu ile karşı karşıya gelmeleri, kimli-

ği bir moda ve tüketim malzemesine dönüştürmektedir (Avcıoğlu 2011:359). Birey bu süreçte çeşitli referans gruplarıyla karşı karşıya kalarak, hangi referans grubunun kimliğinin şekillenmesinde öncelikli konuma sahip olduğuna karar vermekte güçlük yaşamakta (Alcoff 2003:3); olası kimliklerin sayısının artması, her kimlikte kendini arayan bireyi, istikrarlı bir kimlik edinme noktasında zor durumda bırakmaktadır (Akkaş 2008:99).

Kimlik olanaklarının bunaltıcı çeşitliliği, istikrarsızlığı, değişkenliği ve postmodernlik ekseninde ortaya çıkan tercihler, anlam haritaları, kabul ve yönelimlerin ortaya çıkardığı gelgitler, savrulmalar, anlam kaybı, anomi, tedirginlik, yabancılaşma ve varoluşsal sorunlar karşısında birey, tecrübe ettiği kimlik problemini çözüme ulaştıracak ve kimliğini korumayı ve sürdürmeyi teşvik edecek dayanak ve kontrol mekanizmalarına daha fazla ihtiyaç duymaktadır. Kimliğin kadim bileşenleri arasında yer alan din, postmodern süreçte varlık ve anlam dünyasıyla bağları aşınan ve kimlik karmaşasına sürüklenen bireye (Erkan 2013:1835) sunduğu kimlik ile istikamet kaynağı, istikrar ve dayanak mekanizması kazandırarak önemli işlevler üstlenmektedir. Bütünün perspektifinin kaybolduğu postmodern süreçte din, bütünselliğin ana mihverini oluşturmakta, bireyin zihnini bu bütünsellik içerisinde kurmaya çalışarak her faaliyeti diğer parçalarla ilişkisini koparmadan anlamlandırmaktadır (Tekin 2011:24-25). Postmodern süreçte bir imkân olarak değerlendirilebilecek serbestleşmeyle birlikte kamusal alana daha fazla katılım şeklinde tezahür eden dinselliğin görünürlüğünün artmaya başladığı gözlenmektedir; dinin postmodern anlayış ile paradoksal birlikteliği neticesinde dini kimlikler yeni formlar kazanmakla birlikte, bireyler kimliklerinde dini formları muhafaza etme konusunda ısrarcı olmayı sürdürmektedir (Özbolat 2017:267-268). Bu bağlamda bireyler hapsoldüğü rasyonel demir kafesten kurtulma arzuları ile (Arslan, 2015:70) din temelinde yeni bir bütünleşme sürecine girmektedir (Alperen 2008:77).

Kimlik, yaşantının başladığı günden itibaren birbirini hazırlayan dönemlerden geçerek gelişen bir yapı olmasına rağmen, kimlik oluşumunun en kritik dönemlerinden biri ergenlik dönemidir (Steinberg 2007:295). Ergenlik dönemi, ergenin kimlik duygusunu kazanmaya ve kimliğini şekillendirmeye başladığı önemli bir geçiş dönemidir. Ergen kendini, kim olduğunu, geleceğini, hayatı ve toplumu sorgulayarak eskisinden farklı bir şekilde dünyayı algılamaya başladığı bu dönemde, yetişkin olma yönünde görev ve sorumluluklar almaya başlayarak “Ben kimim?, Nasıl biri olmalıyım?, Nasıl biri olmak istiyorum?, Değerlerim ne olmalıdır?” gibi kimliğini belirleyecek bir takım sorular sor-

maya başlamakta; toplumdaki yeri ve rolünü belirleyerek bir konum elde etme ve kimliğini yeni bir çerçeve içinde inşa etme sorumluluğuyla karşı karşıya gelmektedir. Bu nedenle kimlik konusu, özellikle ergenler için büyük önem taşımaktadır.

Toplumsal hayata katılma sürecinde herkes tarafından kabul görmüş bir konum elde etme çabası içinde olan ergen, kendi değerlerini bulma, kendini tanıma ve tanımlama noktasında birtakım problemlerle karşılaşmaktadır. İçinde bulunduğu karmaşık dönem itibarıyla anomik ve yabancılaşmış davranış örüntüleri geliştirebilen ergen, kendisini nasıl bir geleceğin beklediği noktasında taşıdığı kaygıyla bir anlam, güven ve kimlik krizi yaşamaktadır. Din, gelecek kaygısı taşıyan ve içinde bulunduğu kimlik krizinden kurtulmak isteyen ergene bir yaşam tarzı, hayat anlayışı, dayanak noktası, söylem, davranış ve eylem modelleri sunarak ergenin uyumlu ve bütüncül bir kimlik yapısı kazanmasında önemli fonksiyonlar icra etmektedir. Ergen dinin kendisine kazandırdığı zihniyet yapısıyla hem kimliğini inşa etmekte, hem de toplumsal ilişkilerinde nasıl bir tutum ve eylem içinde bulunacağını belirlemektedir. Dini davranış kodları, inanç ve değerler, ergenin kimliğinde ifadesini bularak toplumsal yaşamda böylelikle bir anlama kavuşabilmektedir. Bu bağlamda ergen dini kimliğinin nasıl bir görünüm arzettiği ve hangi bağlamlarda şekillendiği ele alınması gereken önemli bir sosyolojik gerçekliktir. Araştırmada kimlik, kimlik oluşumunun en kritik dönemlerinden biri olan ergenlik dönemi ile ve kimliğin referans noktalarından birini oluşturan din ile ilişkisi çerçevesinde ele alınmaya çalışılmıştır. Araştırma ergenlerin dini kimlik düzeylerini belirlemek, çeşitli değişkenlerin etkisinde ergenlerin dini kimlik yapılanmalarında meydana gelen anlamlı farklılaşmaları tespit etmek; ergenlerin kimliklerini daha çok nasıl tanımladıklarını ve ergenlerin kimlik tanımlamalarına ilişkin bulguların dini kimlik düzeyleri ile ilişkisini belirlemek amacıyla gerçekleştirilmiştir. Bu amaçlar doğrultusunda aşağıda sunulan araştırma problemlerine yanıt aranmıştır:

1. Araştırma örneklemini oluşturan ergenlerin dinî kimlik düzeyleri nasıldır?
2. Ergenlerin dinî kimlik düzeylerinde cinsiyet, sınıf düzeyi, okul türü, anne-baba eğitim durumu, sosyo-ekonomik düzey, aile dindarlık düzeyi ve namaz kılma durumuna göre anlamlı bir farklılık var mıdır? Anlamlı bir farklılık varsa bu farklılık hangi gruplar arasında gerçekleşmiştir?
3. Ergenler, kimlik olarak kendilerini daha çok nasıl tanımlamaktadır?

4. Ergenlerin kimlik tanımlarına ilişkin bulguların dini kimlik düzeylerine göre dağılımı nasıldır?

YÖNTEM

Araştırmada, nicel yöntemlerden tarama modelleri kapsamında, ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır.

Örneklem

Araştırmanın örneklemini, 2015-2016 Eğitim Öğretim yılında, Konya İl merkezinde öğrenim görmekte olan ve tesadüfî örneklem yoluyla seçilen 1000 lise öğrencisi oluşturmaktadır. Araştırmanın çalışma grubunu meydana getiren ergenlerin 650'sinin (%65) kız, 350'sinin (%35) erkek olduğu; sınıf değişkenine göre; 240'ının (%24) 10.Sınıf, 614'ünün (%61,4) 11.Sınıf ve 146'sının (%14,6) 12.Sınıf öğrencisi olduğu; okul türüne göre dağılımda katılımcıların 535'inin (%53,5) Anadolu Lisesi, 399'unun (%39,9) Anadolu İmam Hatip Lisesi, 66'sının (%6,6) Meslek Lisesi öğrencisi olduğu tespit edilmiştir.

Veri Toplama Araçları

Örneklemin sosyo-demografik özelliklerinin belirlenmesi amacıyla Kişisel Bilgi Formu kullanılmıştır. Araştırmada, örneklemin kimlik edinimlerinde dinin ne derece referans alındığını belirlemek amacıyla herhangi bir ölçek temel alınmamış, araştırmacı tarafından geliştirilen, geçerlik ve güvenilirlik çalışması yapılan “Din-Kimlik İlişkisi Ölçeği” (DKİÖ) kullanılmıştır.² Ölçek, Beşli Likert Tipi ölçek olup, tek faktörlü bir yapıya sahiptir ve 28 maddeden oluşmaktadır. Ölçekten alınan toplam puanlar üzerinden analiz yapılmış; Din-Kimlik İlişkisi Ölçeği toplam puanları “Düşük”, “Orta”, “Yüksek” düzey olmak üzere, üç düzeye ayrılmış ve bu düzeylere ait puan aralıkları hesaplanmıştır. Din-Kimlik İlişkisi Ölçeği Puan Aralıkları Tablo 1'de sunulmuştur.

Tablo 1: Din-Kimlik İlişkisi Ölçeği Puan Aralıkları

	Düşük Düzey	Orta Düzey	Yüksek Düzey
Din-Kimlik İlişkisi Ölçeği	$32 \leq x < 68$	$68 \leq x < 104$	$104 \leq x \leq 140$

28 maddelik ölçeğin iç tutarlılık katsayısı olan Cronbach Alpha Değeri, ölçeğin bütünü için **.915** olarak hesaplanmıştır.

Veri Analizinde Kullanılan İstatistiksel İşlemler

Veri analizinde kullanılan istatistiksel işlemler, ölçeğin tipi ve ölçekten elde edilen verilerin normal dağılıma sahip olup olmadıkları dikkate alınarak belirlenmiştir. Ölçeğe ait merkezi eğilim ölçüleri (\bar{X} =116,06; Medyan=120,00; Tepedeğer-Mod=128; Standart Sapma=17,120; Varyans=293,080; Ranj-Aralık=108), Çarpıklık (-1,603) ve Basıklık (3,270) değerleri tespit edilmiş; veri setinin normallğine ilişkin "Kolmogorov-Smirnov" testi (p=.000) uygulanmıştır. Belirtilen testler sonucuna verilerin normal dağılım sergilemedikleri tespit edilmiştir. Bu nedenle araştırma verilerinin analizinde Non-Parametrik Testlerden yararlanılmış ve Çapraz Tablo, Betimsel İstatistikler, Ki-Kare, Mann Whitney U, Kruskal Wallis-H Analiz Yöntemi kullanılmıştır. Verilerin istatistiksel analizleri, SPSS 22 paket programıyla yapılmıştır.

BULGULAR

Ergenlerde din-kimlik ilişkisini belirlerken korelasyonlardaki yükselme çizgisinin daha iyi görülebilmesi ve farklılıkların daha iyi belirginleşmesi için dini kimlik düzeylerine göre ergenler üç gruba ayrılmış ve bu ayırım “normal dağılım eğrisi metodu”na göre yapılmıştır. Ergenlerin Din-Kimlik İlişkisi Ölçek Puanlarının dağılımı Tablo 2’de sunulmuştur.

Tablo 2: Ergenlerin Din-Kimlik İlişkisi Ölçek Puanlarının Dağılımı

Dini Kimlik Düzeyleri	N	%
Düşük	26	2,6
Orta	181	18,1
Yüksek	793	79,3
Toplam	1000	100,0

1. Ergenlerin Dini Kimlik Düzeylerinin Cinsiyet Değişkeni Açısından İncelenmesine İlişkin Bulgular

Tablo 3: Ergenlerin Cinsiyet Değişkenine Göre Dini Kimlik Düzeyi Puanları Arasındaki Farkın Anlamlılığını Test Etmek İçin Yapılan Mann Whitney-U Testi Sonuçları

Cinsiyet	N	Sıra toplam	Sıra ortalaması	U	Z	p
Kız	650	353582,50	543,97			
Erkek	350	146917,50	419,76	85492,500	-6,489	,000**
Toplam	100					

**p<0.01

Tablo 3'e göre, ergenlerin Din-Kimlik İlişkisi Ölçeğinden almış oldukları puanların, cinsiyet değişkenine göre anlamlı bir farklılık olduğu gözlenmektedir (p<0.05). Kız katılımcıların (=543,97) erkek katılımcılara (=419,76) göre anlamlı derecede daha yüksek dini kimlik düzeyine sahip oldukları görülmektedir.

2. Ergenlerin Dini Kimlik Düzeylerinin Sınıf Düzeyi Değişkeni Açısından İncelenmesine İlişkin Bulgular

Tablo 4: Ergenlerin Dini Kimlik Düzeyi Puanlarının Sınıf Düzeyi Değişkenine Göre Farklılaşıp Farklılaşmadığını Belirlemek Üzere Yapılan Kruskal Wallis-H Testi Sonuçları

Sınıf Düzeyi	N	Sınıf Ortalaması	sd	X ²	p	Fark
10.sınıf	240	543,26				
11.sınıf	614	479,63	2	9,005	,011**	10-11
12.sınıf	146	517,96				

**p<0.01

Tablo 4'e göre, sınıf düzeyi değişkeni gruplarının sıra ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

Tablo 5: Ergenlerin Sınıf Düzeyi Değişkenine Göre Dini Kimlik Düzeyi Puanları Arasındaki Farkın Anlamlılığını Test Etmek İçin Yapılan Mann Whitney-U Testi Sonuçları

Sınıf Düzeyi	N	Sıra toplamı	Sıra ortalaması	U	Z	p
10. Sınıf	240	112026,00	466,78	64254,000	-2,910	,004**
11. Sınıf	614	253059,00	412,15			
Toplam	854					

*p<0.05 **p<0.01

Tablo 5'e göre, belirlenen anlamlı farklılığın hangi gruplar arasında gerçekleştiğini ortaya koymak üzere yapılan Mann Whitney-U testi sonucunda, 10.Sınıf düzeyinde okumakta olan ergenlerin dini kimlik düzeylerinin, 11.Sınıf düzeyinde okumakta olan ergenlere göre anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

3. Ergenlerin Dini Kimlik Düzeylerinin Okul Türü Değişkeni Açısından İncelenmesine İlişkin Bulgular

Tablo 6: Ergenlerin Dini Kimlik Düzeyi Puanlarının Okul Türü Değişkenine Göre Farklılaşp Farklılaşmadığını Belirlemek Üzere Yapılan Kruskal Wallis-H Testi Sonuçları

Okul Türü	N	Sınıf Ortalaması	sd	X ²	p	Fark
Anadolu Lisesi	535	396,19	2	184,960	,000**	İ.H.L.- Anadolu Lisesi; İ.H.L.- Meslek Lisesi
Anadolu İ.H.L.	399	652,63				
Meslek Lisesi.	66	426,35				

**p<0.01

Tablo 6'ya göre, okul türü değişkeni gruplarının sıra ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

Tablo 7: Ergenlerin Okul Türü Değişkenine Göre Dini Kimlik Düzeyi Puanları Arasındaki Farkın Anlamlılığını Test Etmek İçin Yapılan Mann Whitney-U Testi Sonuçları

Okul Türü	N	Sıra toplamı	Sıra ortalaması	U	Z	p
Anadolu Lisesi	535	195409,50	365,25			
Anadolu İ.H.L.	399	241235,50	604,60	52029,500	-13,418	,000**
Toplam	934					
Anadolu İ.H.L.	399	98963,00	248,03			
Meslek Lisesi	66	9382,00	142,15	7171,000	-5,935	,000**
Toplam	465					

**p<0.01

Tablo 7'ye göre, belirlenen anlamlı farklılığın hangi gruplar arasında gerçekleştiğini ortaya koymak üzere yapılan Mann Whitney-U testi sonucunda, Anadolu İmam Hatip Lisesinde öğrenim gören ergenlerin dini kimlik düzeylerinin, diğer okul türlerinde okumakta olan ergenlere göre anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

4. Ergenlerin Dini Kimlik Düzeylerinin Anne Eğitim Durumu Değişkeni Açısından İncelenmesine İlişkin Bulgular

Tablo 8: Ergenlerin Dini Kimlik Düzeyi Puanlarının Anne Eğitim Durumu Değişkenine Göre Farklılaşp Farklılaşmadığını Belirlemek Üzere Yapılan Kruskal Wallis-H Testi Sonuçları

Anne Eğitim Durumu	N	Sınıf Ortalaması	sd	X ²	p
Okuryazar Değil	21	527,26			
İlkokul Mezunu	386	556,51			
İlköğretim/Ortaokul Mezunu	289	517,42			
Lise Mezunu	153	432,69	5	46,916	,000**
Üniversite Mezunu	127	398,11			
Lisansüstü Mezunu	24	346,73			

**p<0.01

Tablo 8'e göre, anne eğitim durumu değişkeni gruplarının sıra ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

Tablo 9: Ergenlerin Anne Eğitim Durumu Değişkenine Göre Dini Kimlik Düzeyi Puanları Arasındaki Farkın Anlamlılığını Test Etmek İçin Yapılan Mann Whitney-U Testi Sonuçları

Anne Eğitim Durumu	N	Sıra toplamı	Sıra ortalaması	U	Z	p
Okuryazar Değil	21	581,00	27,67			
Lisansüstü Mezunu	24	454,00	18,92	154,000	-2,231	,026*
Toplam	45					
İlkokul Mezunu	386	111736,00	289,47			
Lise Mezunu	153	33794,00	220,88	22013,000	-4,612	,000**
Toplam	539					
İlkokul Mezunu	386	106956,00	277,09			
Üniversite Mezunu	127	24885,00	195,94	16757,000	-5,353	,000**
Toplam	513					
İlkokul Mezunu	386	81300,00	210,62			
Lisansüstü Mezunu	24	2955,00	123,13	2655,000	-3,511	,000**
Toplam	410					
İlköğretim/Ortaokul Mezunu	289	67683,50	234,20			
Lise Mezunu	153	30219,50	197,51	18438,500	-2,874	,004**
Toplam	442					
İlköğretim/Ortaokul Mezunu	289	64516,50	223,24			
Üniversite Mezunu	127	22219,50	174,96	14091,500	-3,773	,000**
Toplam	416					
İlköğretim/Ortaokul Mezunu	289	46522,00	160,98			
Lisansüstü Mezunu	24	2619,00	109,13	2319,000	-2,698	,007**
Toplam	313					

*p<0.05 **p<0.01

Tablo 9'a göre, belirlenen anlamlı farklılığın hangi gruplar arasında gerçekleştiğini ortaya koymak üzere yapılan Mann Whitney-U testi sonucunda,

anne eğitim durumu okuryazar olmayan ergenlerin dini kimlik düzeylerinin, anne eğitim durumu lisansüstü mezunu olan ergenlere göre; anne eğitim durumu ilkokul mezunu olan ergenlerin dini kimlik düzeylerinin, anne eğitim durumu lise, üniversite ve lisansüstü mezunu olan ergenlere göre; anne eğitim durumu ilköğretim/ortaokul mezunu olan ergenlerin dini kimlik düzeylerinin, anne eğitim durumu lise, üniversite ve lisansüstü mezunu olan ergenlere göre anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

5. Ergenlerin Dini Kimlik Düzeylerinin Baba Eğitim Durumu Değişkeni Açısından İncelenmesine İlişkin Bulgular

Tablo 10: Ergenlerin Dini Kimlik Düzeyi Puanlarının Baba Eğitim Durumu Değişkenine Göre Farklılaşp Farklılaşmadığını Belirlemek Üzere Yapılan Kruskal Wallis-H Testi Sonuçları

Baba Eğitim Durumu	N	Sımf Ortalaması	sd	X ²	p
Okuryazar Değil	4	355,13			
İlkokul Mezunu	199	553,87			
İlköğretim/Ortaokul Mezunu	232	537,28	5	20,337	,001*
Lise Mezunu	230	464,34			
Üniversite Mezunu	278	478,29			
Lisansüstü Mezunu	57	428,89			

**p<0.01

Tablo 10'a göre, baba eğitim durumu değişkeni gruplarının sıra ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

Tablo 11: Ergenlerin Baba Eğitim Durumu Değişkenine Göre Dini Kimlik Düzeyi Puanları Arasındaki Farkın Anlamlılığını Test Etmek İçin Yapılan Mann Whitney-U Testi Sonuçları

Baba Eğitim Durumu	N	Sıra toplamı	Sıra ortalaması	U	Z	p
İlkokul Mezunu	199	46917,00	235,76			
Lise Mezunu	230	45318,00	197,03	18753,000	-3,228	,001**
Toplam	429					
İlkokul Mezunu	199	51564,50	259,12			
Üniversite Mezunu	278	62438,50	224,60	23657,500	-2,698	,007**
Toplam	477					
İlkokul Mezunu	199	27011,00	135,73			
Lisansüstü Mezunu	57	5885,00	103,25	4232,000	-2,922	,003**
Toplam	256					
İlköğretim/Ortaokul Mezunu	232	57693,50	248,68			
Lise Mezunu	230	49259,50	214,17	22694,500	-2,779	,005**
Toplam	462					
İlköğretim/Ortaokul Mezunu	232	63046,50	271,75			
Üniversite Mezunu	278	67258,50	241,94	28477,500	-2,276	,023*
Toplam	510					
İlköğretim/Ortaokul Mezunu	232	35092,00	151,26			
Lisansüstü Mezunu	57	6813,00	119,53	5160,000	-2,570	,010*
Toplam	289					

* $p < 0.05$ ** $p < 0.01$

Tablo 11'e göre, belirlenen anlamlı farklılığın hangi gruplar arasında gerçekleştiğini ortaya koymak üzere yapılan Mann Whitney-U testi sonucunda, baba eğitim durumu ilkokul mezunu olan ergenlerin dini kimlik düzeylerinin, baba eğitim durumu lise, üniversite ve lisansüstü mezunu olan ergenlere göre; baba eğitim durumu ilköğretim/ortaokul mezunu olan ergenlerin dini kimlik düzeylerinin, baba eğitim durumu lise, üniversite ve lisansüstü mezunu olan ergenlere göre anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

6. Ergenlerin Dini Kimlik Düzeylerinin Sosyo-Ekonomik Düzey Değişkeni Açısından İncelenmesine İlişkin Bulgular

Tablo 12: Ergenlerin Dini Kimlik Düzeyi Puanlarının Sosyo-Ekonomik Düzey Değişkenine Göre Farklılaşp Farklılaşmadığını Belirlemek Üzere Yapılan Kruskal Wallis-H Testi Sonuçları

Sosyo-Ekonomik Düzey	N	Sınıf Ortalaması	sd	X ²	p
800 TL den az	32	543,80			
801-1500 TL	194	538,33			
1501-3000 TL	440	521,26	5	20,249	,001**
3001-5000 TL	238	457,40			
5001- 10000 TL	67	444,31			
10000 TL den fazla	29	368,28			

**p<0.01

Tablo 12'ye göre, sosyo-ekonomik düzey değişkeni gruplarının sıra ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

Tablo 13: Ergenlerin Sosyo-Ekonomik Düzey Değişkenine Göre Dini Kimlik Düzeyi Puanları Arasındaki Farkın Anlamlılığını Test Etmek İçin Yapılan Mann Whitney-U Testi Sonuçları

Sosyo-Ekonomik Düzey	N	Sıra toplamı	Sıra ortalaması	U	Z	p
800 TL den az	32	1168,00	36,50			
10000 TL den fazla	29	723,00	24,93	288,000	-2,544	,011*
Toplam	61					
801-1500 TL	194	45924,00	236,72			
3001-5000 TL	238	47604,00	200,02	19163,000	-3,041	,002**
Toplam	432					
801-1500 TL	194	26690,50	137,58			
5001-10000 TL	67	7500,50	111,95	5222,500	-2,398	,016*
Toplam	261					
801-1500 TL	194	22759,00	117,31			
10000 TL den fazla	29	2217,00	76,45	1782,000	-3,184	,001**
Toplam	223					
1501-3000 TL	440	155888,00	354,29			
3001-5000 TL	238	74293,00	312,16	45852,000	-2,674	,007**
Toplam	678					
1501-3000 TL	440	113990,00	259,07			
5001-10000 TL	67	14788,00	220,72	12510,000	-1,997	,046*
Toplam	507					
1501-3000 TL	440	105280,50	239,27			
10000 TL den fazla	29	4934,50	170,16	4499,500	-2,661	,008**
Toplam	469					

*p<0.05 **p<0.01

Tablo 13'e göre, belirlenen anlamlı farklılığın hangi gruplar arasında gerçekleştiğini ortaya koymak üzere yapılan Mann Whitney-U testi sonucunda, sosyo-ekonomik düzeyi 800 TL'den az olan ergenlerin dini kimlik düzeylerinin, sosyo-ekonomik düzeyi 10000 TL'den fazla olan ergenlere göre; sosyo-ekonomik düzeyi 801-1500 TL olan ergenlerin dini kimlik düzeylerinin, sosyo-ekonomik düzeyi 3001-5000 TL, 5001-10000 TL ve 10000 TL'den fazla olan ergenlere göre; sosyo-ekonomik düzeyi 1501-3000 TL olan ergenlerin

dini kimlik düzeylerinin, sosyo-ekonomik düzeyi 3001-5000 TL, 5001-10000 TL ve 10000 TL'den fazla olan ergenlere göre anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

7. Ergenlerin Dini Kimlik Düzeylerinin Aile Dindarlık Düzeyi Değişkeni Açısından İncelenmesine İlişkin Bulgular

Tablo 14: Ergenlerin Dini Kimlik Düzeyi Puanlarının Aile Dindarlık Düzeyi Değişkenine Göre Farklılaşp Farklılaşmadığını Belirlemek Üzere Yapılan Kruskal Wallis-H Testi Sonuçları

Aile Dindarlık Durumu	N	Sınıf Ortalaması	sd	X ²	p
Çok Dindar	123	604,70	5	76,350	,000**
Dindar	742	517,07			
Az Dindar	102	322,88			
Dine İlgisiz	9	209,94			
Dine Karşıt	2	466,00			
Başka	22	304,50			

**p<0.01

Tablo 14'e göre, aile dindarlık düzeyi değişkeni gruplarının sıra ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

Tablo 15: Ergenlerin Aile Dindarlık Düzeyi Değişkenine Göre Dini Kimlik Düzeyi Puanları Arasındaki Farkın Anlamlılığını Test Etmek İçin Yapılan Mann Whitney-U Testi Sonuçları

Aile Dindarlık Durumu	N	Sıra Toplamı	Sıra Ortalaması	U	Z	p
Çok Dindar	123	61656,50	501,27			
Dindar	742	312888,50	421,68	37235,500	-3,273	,001**
Toplam	865					
Çok Dindar	123	17167,50	139,57			
Az Dindar	102	8257,50	80,96	3004,500	-6,727	,000**
Toplam	225					
Çok Dindar	123	8567,50	69,65			
Dine İlgisiz	9	210,50	23,39	165,500	-3,507	,000**
Toplam	132					
Dindar	742	328508,50	442,73			
Az Dindar	102	28081,50	275,31	22828,500	-6,506	,000**
Toplam	844					
Dindar	742	281063,50	378,79			
Dine İlgisiz	9	1312,50	145,83	1267,500	-3,203	,001**
Toplam	751					

*p<0.05 **p<0.01

Tablo 15'e göre, belirlenen anlamlı farklılığın hangi gruplar arasında gerçekleştiğini ortaya koymak üzere yapılan Mann Whitney-U testi sonucunda, ailesini çok dindar olarak tanımlayan ergenlerin dini kimlik düzeylerinin, ailesini dindar, az dindar ve dine ilgisiz olarak tanımlayan ergenlere göre; ailesini dindar olarak tanımlayan ergenlerin dini kimlik düzeylerinin, ailesini az dindar ve dine ilgisiz olarak tanımlayan ergenlere göre anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

8. Ergenlerin Dini Kimlik Düzeylerinin Namaz Kılma Durumu Değişkeni Açısından İncelenmesine İlişkin Bulgular

Tablo 16: Ergenlerin Dini Kimlik Düzeyi Puanlarının Namaz Kılma Durumu Değişkenine Göre Farklılaşp Farklılaşmadığını Belirlemek Üzere Yapılan Kruskal Wallis-H Testi Sonuçları

Namaz Kılma Durumu	N	Sınıf Ortalaması	sd	X ²	p
Günde 5 Vakit Kılarım	359	646,13	5	201,122	,000**
Günde 2-3 Vakit Kılarım	144	495,12			
3-5 Günde Bir Kılarım	204	494,19			
Cumadan Cumaya Kılarım	137	363,44			
Bayramdan Bayrama Kılarım	38	231,57			
Kılmıyorum	118	320,65			

**p<0.01

Tablo 16'ya göre, namaz kılma durumları değişkeni gruplarının sıra ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

Tablo 17: Ergenlerin Namaz Kılma Durumu Değişkenine Göre Dini Kimlik Düzeyi Puanları Arasındaki Farkın Anlamlılığını Test Etmek İçin Yapılan Mann Whitney-U Testi Sonuçları

Namaz Kılma Durumu	N	Sıra Toplamı	Sıra Ortalaması	U	Z	p
Günde 5 Vakit	359	98975,00	275,70	17341,000	-5,777	,000**
Günde 2-3 Vakit	144	27781,00	192,92			
Toplam	503					
Günde 5 Vakit	359	113420,50	315,93	24435,500	-6,571	,000**
3-5 Günde Bir	204	45345,50	222,28			
Toplam	563					
Günde 5 Vakit	359	103356,00	287,90	10447,000	-9,916	,000**
Cumadan Cumaya	137	19900,00	145,26			
Toplam	496					

450 • DİN ve KİMLİK: ÇEŞİTLİ DEĞİŞKENLER BAĞLAMINDA ERGENLER ÜZERİNE
AMPİRİK BİR ANALİZ

Günde 5 Vakit	359	76593,50	213,35			
Bayramdan Bayrama	38	2409,50	63,41	1668,500	-7,666	,000**
Toplam	397					
Günde 5 Vakit	359	98096,00	273,25			
Kılmıyorum	118	15907,00	134,81	8886,000	-9,471	,000**
Toplam	477					
Günde 2-3 Vakit	144	23226,50	161,30			
Cumadan Cumaya	137	16394,50	119,67	6941,500	-4,294	,000**
Toplam	281					
Günde 2-3 Vakit	144	14725,50	102,26			
Bayramdan Bayrama	38	1927,50	50,72	1186,500	-5,366	,000**
Toplam	182					
Günde 2-3 Vakit	144	22171,00	153,97			
Kılmıyorum	118	12282,00	104,08	5261,000	-5,303	,000**
Toplam	262					
3-5 Günde Bir	204	38955,50	190,96			
Cumadan Cumaya	137	19355,50	141,28	9902,500	-4,564	,000**
Toplam	341					
3-5 Günde Bir	204	27010,00	132,40			
Bayramdan Bayrama	38	2393,00	62,97	1652,000	-5,616	,000**
Toplam	242					
3-5 Günde Bir	204	37571,00	184,17			
Kılmıyorum	118	14432,00	122,31	7411,000	-5,747	,000**
Toplam	322					
Cumadan Cumaya	137	12994,00	94,85			
Bayramdan Bayrama	38	2406,00	63,32	1665,000	-3,396	,001**
Toplam	175					
Cumadan Cumaya	137	18959,00	138,39			
Kılmıyorum	118	13681,00	115,94	6660,000	-2,424	,015*
Toplam	255					

*p<0.05 **p<0.01

Tablo 17'ye göre, günde beş vakit namazını kılan ergenlerin dini kimlik düzeylerinin, diğer tüm gruptaki ergenlere göre; günde 2-3 vakit namaz kılan ergenlerin dini kimlik düzeylerinin, Cuma'dan Cuma'ya, Bayramdan Bayrama namaz kılanlar ve namaz kılmayan ergenlere göre; 3-5 günde bir na-

maz kılan ergenlerin dini kimlik düzeylerinin, Cuma'dan Cuma'ya, Bayramdan Bayrama namaz kılanlar ve namaz kılmayan ergenlere göre; Cuma'dan Cuma'ya namaz kılan ergenlerin dini kimlik düzeylerinin, Bayramdan Bayrama namaz kılanlar ve namaz kılmayan ergenlere göre anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

9. Ergenlerin Kimlik Olarak Kendilerini Nasıl Tanımladıklarına İlişkin Bulgular

Tablo 18: Ergenlerin Kimlik Olarak Kendilerini Nasıl Tanımladıklarına İlişkin Bulgular

Kimlik Tanımı	N	%
Etnik kimlik (Türk, Kürt vs.)	95	9,5
Dini kimlik (Müslüman vs.)	519	51,9
Mezheb (Alevi, Sünni vs.)	4	0,4
T.C. vatandaşı	256	25,6
Dünya vatandaşı	57	5,7
Başka (belirtiniz)	69	6,9

Tablo 18'e göre, ergenlerin sahip oldukları kimliklerini tanımlarken %51,9 ile Dini Kimlik seçeneğini; %25,6 ile T.C. Vatandaşı; %9,5 ile Etnik Kimlik; %6,9 ile başka seçeneği; %5,7 ile Dünya Vatandaşı ve %0,4 ile Mezheb seçeneğini tercih ettikleri görülmektedir. Başka seçeneğinde, etnik kimlik+dini kimliğe birlikte atıf yapan ifadeler (Türk Müslüman gibi) ve dini kimlik+T.C vatandaşı birlikte yer alan ifadeler (Müslümanım aynı zamanda Türkiye Cumhuriyeti vatandaşıyım gibi) yer almaktadır. Ergenlerin kimlik olarak kendilerini nasıl tanımladıklarına ilişkin bulguların dini kimlik düzeylerine göre dağılımı ise Tablo 19'da sunulmuştur.

Tablo 19: Ergenlerin Kimlik Olarak Kendilerini Nasıl Tanımladıklarına İlişkin Bulguların Dini Kimlik Düzeylerine Göre Dağılımı

Kimlik Tanımı		Dini Kimlik Düzeyleri			Toplam
		DÜŞÜK	ORTA	YÜKSEK	
Etnik kimlik (Türk, Kürt vs.)	N	6	45	44	95
	%	0,6%	4,5%	4,4%	9,5%
Dini kimlik (Müslüman vs.)	N	3	24	492	519
	%	0,3%	2,4%	49,2%	51,9%
Mezheb (Alevi, Sünni vs.)	N	0	1	3	4
	%	0,0%	0,1%	0,3%	0,4%
T.C. Vatandaşı	N	11	73	172	256
	%	1,1%	7,3%	17,2%	25,6%
Dünya Vatandaşı	N	3	21	33	57
	%	0,3%	2,1%	3,3%	5,7%
Başka	N	3	17	49	69
	%	0,3%	1,7%	4,9%	6,9%
Toplam	N	26	181	793	1000
	%	2,6%	18,1%	79,3%	100,0%

Tablo 19'a göre, dini kimlik düzeyi puanı düşük olan ergenler, kendi kimliklerini en çok %1,1 ile T.C. Vatandaşı olarak tanımlamaktadırlar. Bunu %0,6 ile Etnik kimlik, %0,3 ile Dini kimlik, Dünya vatandaşı takip etmektedir. Dini kimlik düzeyi puanı orta düzeyde olan ergenler, kendi kimliklerini en çok %7,3 ile T.C. Vatandaşı olarak tanımlamaktadır. Bunu %4,5 ile Etnik Kimlik, %2,4 ile Dini Kimlik, %2,1 ile Dünya Vatandaşı tercihleri takip etmektedir. Dini kimlik düzeyi puanı yüksek olan ergenler ise, kendi kimliklerini en çok %49,2 ile Dini Kimlik, %17,2 ile T.C Vatandaşı olarak tanımlamaktadır. Genel itibarıyla ergenlerin yarısından çoğu (%51,9), kendi kimliklerini tanımlarken Dini Kimlik seçeneğini seçmişlerdir. Bu sonuç ergenlerin Din-Kimlik İlişkisi Ölçeğinden aldıkları yüksek puanlarla da desteklenmektedir. Bulguyu destekleme adına çapraz tabloda yer alan frekansların dağılımlarının tesadüfî olup olmadıkları, hesaplanan χ^2 istatistiği ile belirlenmeye çalışılmıştır. Dini Kimlik Düzeyleri ile Ergenlerin Kimlik Tanımları arasındaki ilişki için hesaplanan Kay-kare değeri $\alpha=0.05$ düzeyinde istatistiksel olarak anlamlıdır. [$\chi^2_{(12)} = 188,995, p=0.00$]. Analiz sonucunda ergenlerin kimlik tanımlarına ilişkin bulguların, dini kimlik düzeylerine bağlı olarak anlamlı derecede farklılaştığı; çapraz tablodaki dağılımın tesadüfî kaynaklardan gelen bir değişim olmadığı tespit edilmiştir.

TARTIŞMA³ ve SONUÇ

Cinsiyet değişkeni ile ergenlerin dini kimlik düzeyleri arasındaki ilişkiye yönelik araştırmadan elde edilen bulgulara göre, kız katılımcıların dini kimlik düzeylerinin, erkek katılımcılara göre anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Araştırma bulgularından hareketle, postmodern risk toplu- munda güvenlik arzusunun bir yansıması olarak dinle kimliklenme eğiliminin kız ergenlerde, erkek ergenlere göre anlamlı derecede daha yüksek olduğu; kız ergenlerin postmodern zeminde ortaya çıkan istikrarsızlık, belirsizlik, tatmin- sizlik gibi sorunlar karşısında bir güvenlik mekanizması görerek dini, kimlik yapılanmalarında daha çok referans aldıkları söylenebilir. Cinsiyet faktörü, dini kimliği etkileyen değişkenlerden biridir. Bununla birlikte Türkiye’de ger- çekleştirilen araştırma sonuçlarına bakıldığında, cinsiyet verileri açısından bulguların homojen olmadığı görülmektedir. Nitekim Daşkıran (2009:48)’ın araştırmasında, erkek ergenlerin kimliklerinde dine verilen anlam düzeyinin (%47,7) kız ergenlere göre (%40,1) daha yüksek olduğu; Arslan (2006:70)’ın araştırmasında, erkek ergenlerin dini toplumsallaşma düzeylerinin, kız ergen- lere göre daha yüksek olduğu görülmektedir⁴. Sınıf düzeyi (yaş) değişkeni ile ergenlerin dini kimlik düzeyleri arasındaki ilişkiye yönelik araştırmadan elde edilen bulgulara göre, 10. sınıf düzeyinde okumakta olan ergenlerin dini kim- lik düzeylerinin, 11. sınıf düzeyinde okumakta olan ergenlere göre anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Ergenlerin içinde buldukları dönemin yapısından kaynaklı çeşitli kararsızlıklar ve huzursuzluklar yaşama- ları; bu dönem ile birlikte düşünme kabiliyetlerinin ve zihinsel faaliyetlerinin her geçen gün büyük bir hızla ilerlemesi ve bunun sonucunda, dini öğretilerin mahiyeti ve dinin iç yapısı üzerinde derinlemesine düşünmeye başlamaları, ispatlanabilir olmayan hususları akılla bağdaştırma yoluna gitmeleri, ergen- lerde birtakım tenkitlerin, belirsizliklerin, güvensizliklerin, şüphe ve çelişkile- rin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bahadır (1994:97)’ın yaptığı araştırma bulgularında da görüldüğü üzere, ergenlerde dini şüphe ve tereddütlerin 16- 17’li yaşlarda artması (11. ve 12. Sınıf düzeyi), onların dini kimliğini olumsuz yönde etkileyebilmekte ve kimlik beyanlarında dinin referans gücünü zayıfla- tabilmektedir. Bununla birlikte Yaman (2008:82, 90-92)’nın araştırmasında, ergenlerde sınıf düzeyi değişkeninde yaş ilerledikçe ortalama düşmekle birlik- te anlamlı bir farklılığın olmadığı görülmektedir. Aynı sınıf düzeyinde bulu- nan ergenlerin aynı yaş grubundan olmayıp, aralarında 1-2 yaş farkının bulun- ması, araştırmalarda ergenlerde sınıf düzeyi değişkeni ile dini kimlik düzeyi arasında anlamlılık düzeyine ulaşan farklılıkların oluşmamasında etkili olabil- mektedir. Okul türü değişkeni ile ergenlerin dini kimlik düzeyleri arasındaki

ilişkiye yönelik araştırmadan elde edilen bulgulara göre, Anadolu İmam Hatip Lisesinde öğrenim gören ergenlerin dini kimlik düzeylerinin, diğer okul türlerinde öğrenim gören ergenlere göre anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Taşdemir (2017:57)'in araştırmasında, İHL'de eğitim gören ergenlerin dini kimlikleri üzerinde düşünme ve sorgulama oranlarının yüksek olduğu görülmektedir. Dini sosyalleşme, bir eğitim ve öğretim süreci olduğundan, toplum kültürünün önemli bir parçası olan dini bilgi ve öğretiler eğitim yoluyla genç nesillere aktarılmakta ve genç nesillerin dini kimliklerinin oluşumuna katkı sağlamaktadır (Çoştı 2013:333). Şallı (2014:89)'nın araştırmasında, dinin yeniden üretimi sürecinde dini bilgi edinmeye kaynaklık eden unsurlarda aileden, resmi Kur'an kursları ve imam hatip liselerine doğru meydana gelen bir değişim gözlenmektedir. Karacoşkun (1994:34)'un araştırmasında, ergenlerin %54,81'inin dini bilgilerini en çok okulda edindikleri; Yaman (2008:88-89)'nın araştırmasında, ergenlerde okul türü ile din hakkında yanlış bilgi sahipliği faktörü arasında anlamlı bir farklılık olduğu; Anadolu Lisesi ve Meslek Lisesinde eğitim gören ergenlerin, din hakkında yanlış bilgi düzeylerinin en yüksek olduğu görülmektedir. Okunan lise türü değişkeninde İHL'de okuyan ergenlere göre, diğer okullarda eğitim öğretim gören ergenlerin dini kimlik düzeylerinin anlamlı derecede düşük çıkmasında, bu okullarda verilen din eğitiminin genel itibariyle bilişsel düzeyde, bir kültür ve ahlak formasyonu ve dinin daha çok bilgi boyutuna yönelik verilmesi; İHL müfredat programlarında dinin salt bilgi boyutuyla değil, pratiğe yansıyan yönüyle toplumsalın her alanını ilgilendiren ve etkileyen dinamik bir formda sunulması etkili olabilmektedir. Anne-baba eğitim durumu değişkeni ile ergenlerin dini kimlik düzeyleri arasındaki ilişkiye yönelik araştırmadan elde edilen bulgulara göre, anne-baba eğitim durumu yükseldikçe, ergenlerin dini kimlik düzeylerinde genel itibariyle anlamlı derecede bir azalma olduğu tespit edilmiştir. Günümüz modern toplumlarında eğitim sistemleri, modern yapılanmanın din dışı doğasına uygun biçimde pozitivist-seküler yapıdadır. Pozitivist eğitim ve öğretim ile birlikte dinin aşkın boyutları akla daha az yatkın hale getirilerek, dinsel olan rasyonalize edilmektedir. Bireyler modern ve rasyonel zeminde yeniden tanımlanmış bir dinsellikle karşı karşıya kalmakta; din ve dinsel olanın toplumsal ağırlığı ve birey dünyasındaki konumu aşınmaktadır. Nitekim Mehmedoğlu (1999:128)'un araştırmasında, üniversite mezunu yetişkinlerin dinin inanç ve ibadet, yüksekokul mezunlarının tecrübe ve etki boyutunda en düşük puanları aldıkları; buna karşılık hiç okula gitmemiş olan yetişkinlerin dinin ibadet, tecrübe, etki boyutlarında en yüksek ortalamalara sahip oldukları; Polat (2002:94)'ın araştırmasında, katılımcıların eğitim düzeyi ile günlük işlerde dini kıstaslara uyma durumu arasında eğitim düzeyi düşük olan

katılımcıların lehine anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir. Pozitivist-seküler eğitim anlayışı doğrultusunda yüksek tahsil görüp, düşüncelerini bu yönde geliştiren bireyler, ergen çocuklarının dini kimlikleri üzerinde de olumsuz etkilerde bulunabilmektedir. Nitekim Pehlivan (2002:62-63)'ın araştırmasında, annenin öğrenim düzeyi düştükçe, ergenlerin dini tutum ve davranış düzeylerinin anlamlı derecede yükseldiği; babası üniversite mezunu olan ergenlerin dini tutum ve davranış düzeylerinin, babası okuryazar, ilk ve ortaokul mezunu olanlara göre anlamlı derecede düşük olduğu tespit edilmiştir. Yaman (2008:98-103)'nın araştırmasında, anne ve baba eğitim durumunun artmasıyla birlikte ergenlerde inanç düzeyinin anlamlı derecede azaldığı; annesi yüksekokul ya da fakülte mezunu olan ergenlerin dindarlığı tercihlerinin diğer ergenlere göre daha düşük olduğu tespit edilmiştir. Taşdemir (2017:68)'in araştırmasında, baba eğitim durumu ortaokul mezunu olan ergenlerin ibadet ve tutum algılarının yüksekokul/üniversite mezunu olanlara göre anlamlı derecede daha yüksek olduğu görülmektedir. Sosyo-ekonomik düzey değişkeni ile ergenlerin dini kimlik düzeyleri arasındaki ilişkiye yönelik araştırmadan elde edilen bulgulara göre, sosyo-ekonomik düzeyi düşük olan ergenlerde dinin kimlik üzerindeki etkisinin, sosyo-ekonomik düzeyi yüksek olan ergenlere göre genel itibariyle anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Sosyo-ekonomik düzeyin yükselmesi, sosyal değişime açıklığı ve yatkınlığı artırarak bireylerin modern ve popüler kültür zemininde ortaya çıkan tercih ve yönelimlerle, din anlayışlarında ve dini yaşama biçimlerinde çeşitli dönüşümler yaşamalarına neden olabilmekte (Yapıcı 2016:138); bu bağlamda yetişkin kimliğinde dinin referans gücünde de çeşitli aşınmalar meydana gelebilmektedir. Nitekim Polat (2002:92)'ın araştırmasında, yetişkinlerin ekonomik gelir düzeyi ile günlük işlerde dini kıstaslara uyma eğilimi arasında alt ekonomik gelir düzeyine sahip katılımcıların lehine anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Bu durum ergen kimlik ediniminde dinin referans gücünü şüphesiz etkilemektedir. Daşkiran (2009:48-49)'ın araştırmasında, sosyo-ekonomik düzey arttıkça ergenlerde dine verilen anlam düzeyi ve ergen kimlik ediniminde dinin öneminin genel itibariyle düştüğü; Pehlivan (2002:61)'ın araştırmasında, aileleri düşük gelir düzeyine sahip ergenlerin dini tutum ve davranış puan ortalamalarının, aileleri orta ve yüksek gelir düzeyine sahip ergenlere göre anlamlı derecede daha yüksek olduğu görülmektedir. Arslan (2006:72)'ın araştırmasında, gelir düzeyi yükseldikçe ergenlerde dini toplumsallaşma oranının ters orantılı olarak düştüğü tespit edilmiştir. Aile dindarlık düzeyi değişkeni ile ergenlerin dini kimlik düzeyleri arasındaki ilişkiye yönelik araştırmadan elde edilen bulgulara göre, aile dindarlık düzeyi yüksek olan ergenlerin kimliklerinin oluşumunda dinin etkisinin, diğer aile dindarlık düzeyine sahip

ergenlere göre genel itibariyle anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Kimlik edinim sürecinde öncelikle kimliğin temsil ettiği olgunun bilgilerine ulaşmak gerekir. Bu bağlamda ergen dini kimliğini, edindiği dini bilgiler doğrultusunda geliştirmekte, şekillendirmekte ve pekiştirmektedir. Aile ise ergene dini bilgi ve değer aktarımı konusunda aktif rol üstlenen en etkin toplumsal kurumlardan birisidir. Daşkiran (2009:47)'in araştırmasında, ergenlerin %50,7'sinin dini bilgilerini ailesinden edindikleri; Özüdoğru (2003:42)'nin araştırmasında, örnekleme oluşturan ergenlerin %51,9'unun İHL'ye gelmeden önce ailesinden dini eğitim aldıkları görülmektedir. Ergen, toplumsal ilişkilerinde dini kimliğiyle takınacağı tutum ve tavrı öncelikle ailesinden dini sosyalleşme yoluyla öğrenmektedir. Nitekim Ciroka (2006:58)'nin araştırmasında, ergenleri din konusunda en fazla etkileyen faktörün aile faktörü (%47,8) olduğu; Kaleci (2016:131)'nin araştırmasında, yüksek dini kimlik düzeyine sahip olan ergenlerin %20,3'nün anne babaları ile özdeşleşme yoluna gittikleri; Şahin (2007:226)'in araştırmasında, ergenlerin %81,1'inin dini hayatlarının şekillenmesinde etkili olan en önemli faktör olarak ailelerini gösterdiği görülmektedir. Yaman (2008:111)'in araştırmasında, ailenin dini yaşantısına göre ergenlerin inanç, inançsızlık, din hakkında yanlış bilgi düzeyleri arasında paralel ve anlamlı bir ilişki tespit edilmiş olup; Arslan (2006:76-77)'in araştırmasında da, ailenin dindar oluşu ile ergenin dini toplumsallaşma puanı arasında anlamlı ve pozitif bir ilişki olduğu görülmektedir. Namaz kılma durumu değişkeni ile ergenlerin dini kimlik düzeyleri arasındaki ilişkiye yönelik araştırmadan elde edilen bulgulara göre, namazını düzenli kılan ergenlerde dinin kimlik oluşumuna etkisinin, diğer ergenlere göre anlamlı derecede daha yüksek olduğu; namaz kılma sıklığı azaldıkça, ergenlerin dini kimlik düzeylerinde genel itibariyle anlamlı bir azalma olduğu tespit edilmiştir. Din-kimlik ilişkisini besleyen en önemli temalardan biri de dinin ritüelleridir. Ritüelde içkin olan yapısal özellikler, dinsel olanın evrenini mevcut dünyayla ilişkiye yöneltmekte; din ritüelleri aracılığıyla toplumsal alanda tutunabilmektedir. Bu bağlamda ritüeller, birer kod ve sembolik harita işlevi görerek bireyin referans ve aidiyet alanlarını yansıtmaktadır (Subaşı 2018a:68-72). Dinin, ritüel boyutuyla ergenin hayatında karşılık bulma derecesi, şüphesiz ergenin dini kimliğine yansımaktadır. Nitekim araştırma bulgularına göre namaz ibadeti, ergen kimliğinde dinin referans derecesini artıran bir işlev görmektedir. Pekdemir (2018:87)'in araştırmasında da, namaz ibadetinin gençlerin zihniyet dünyalarında önemli bir dini referans olduğu görülmektedir. Bununla birlikte modern dönemde dinin inanç derecesine çekilerek, ritüel boyutunun işlevsel düzeyde aşınmaya ve bir ritüel kaybının açıkça hissedilmeye başladığı da görülmektedir. Taşdemir (2017:56)'in araştırmasında, ergenlerde

namaz ibadetinin oransal olarak düşük seviyede yerine getirildiği; Daşkiran (2009:48)'in araştırmasında, ergenlerin, dini ritüellerin yapılması gerektiğine inanmalarına rağmen ibadetlerini çoğunlukla yerine getiremedikleri bulgusu bu durumu teyit eder niteliktedir⁵.

Araştırmada ergenlerin kimliklerini tanımlarken hangi öğeyi daha ön plana çıkardıklarını belirleyebilmek amacıyla gerçekleştirilen analiz sonucunda; ergenlerin kimliklerini tanımlarken %51,9 ile dini kimlik beyanında buldukları tespit edilmiştir. Türk Gençliği (1999:79-82) araştırmasında, gençler arasında İslami inanca dayalı kimlik tanımının, diğer kimlik tanımlamalarına göre belirgin bir üstünlüğü olduğu; Daşkiran (2009:47)'in araştırmasında, ergenlerin %73,1'inin dini bir kimliğe sahip olmayı olumsuz bir durum olarak algılamadığı; Kaleci (2016:145)'nin ergen kimliğinin oluşumunda, sosyalizasyon ajanlarının etki düzeylerini belirlemeye yönelik analizi sonucunda, ergenlerin %54,1'nin din faktörünü, %38,6'sının aile faktörünü tercih ettikleri; Çufta (2010:79)'nin araştırmasında, gençlerin %79,3'ünün dini kimlik beyanında buldukları; Ciroka (2006:57)'nin araştırmasında, ergenlerin %63,8'inin her ne durumda olursa olsun dini kimliklerini beyan etmekten çekinmedikleri; Pekdemir (2018)'in araştırmasında, gençler için dinin, kolektif olarak hareket etmelerini sağlayan ve postmodern dünyaya karşı kimlik sunan önemli bir etken olduğu bulguları dikkat çekicidir. Kolektif kimliğin versiyonlarından olan milli/ulusal kimlik, kolektif bağın niteliği ve gücüne göre şekillenmektedir. Bu bağlamda milli kimlik, millet olma bilinciyle aidiyet duygusunu güçlendirmesi, ergenlerin alt kimlikleri aşarak milli seviyede ortak bir inanç, yaşama tarzı ve öz farkındalık biçimi geliştirmesi bakımından önem arz etmektedir. Ergenin milli kimlik beyanında milli kültür ve bir millette mensubiyet duygusu, bireysel ve toplumsal zeminde ön plana çıkararak ifade bulmaktadır. Bu bağlamda elde edilen bulgulara göre ergenlerin kimlik tanımlamalarında, T.C. Vatandaşı seçeneğinin %25,6 oranında ikinci önemli eksen oluşturması dikkat çekicidir. Ancak kendi kimliklerini T.C. Vatandaşı olarak tanımlayan ergenlerin %17,2'sinin dini kimlik düzeyinin yüksek olması, bu ergenlerin kendilerini T.C. Vatandaşı olarak tanımlamalarına rağmen, kimliklerinde dinin önemli bir referans olduğunu göstermektedir. Etnik kimlik ise, bir toplumsal grubu kendilerine özgü belirli kültürel karakteristikleri bakımından diğer topluluk üyelerinden farklılaştıran (Taşdelen vd. 2000:19); grubun üyelerinin kendilerini 'biz'in mensupları olarak, 'diğer'lerine göre kendi içlerinde birleştiren (Bilgin 1994:57) bir fonksiyon üstlenmektedir. Araştırmada %9,5'lik oranla ergenlerden bazılarının, etnik gruba mensubiyet yoluyla sahip oldukları sosyal ve kültürel karakteristikleri ön plana çıkararak kimliğini etnik

eksenli tanımladıkları tespit edilmiştir. Ergenlerin kimlik tanımlamalarında etnikliği ön plana çıkarmaları, bu ergenlerde etnik bağlara aidiyet derecesi, ortak köken bilinci, ergenlerin kendini diğer gruplardan ayırt etme algısı ve içinde yaşadıkları toplumdaki yaygın kültür unsurlarından farklı olarak orijinal bir kültürel sistemin yapı özelliklerini kimliklerinde taşımaları (Gashi 2016:202) hakkında önemli parametreler sunmaktadır. Bununla birlikte araştırmada ergenlerden bazılarının %5,7'lik bir oranla, kendilerini Dünya Vatandaşı olarak tanımladıkları bulgusu dikkat çekicidir. Dünya vatandaşlığı, dünya üzerinde yaşayan bireylerin herkesi kucaklayıp milliyetçiliği reddederek ırk, din, dil ve renk ayrımı yapmaksızın aynı dünyanın vatandaşları olduğu fikrine dayalı kimliktir. Kimliklerini dünya vatandaşı olarak tanımlayan ergenlerde ulusçuluk, ırkçılık, milliyetçilik ve din birliğine dayalı düşünce sisteminin aşındığı söylenebilir. Ergenlerin geri kalan %0,4'lük bir kısmı, kimliklerini Mezhep eksenli tanıtmaktadırlar. Araştırma örnekleminde içinde çok küçük bir grubu oluşturan bu ergenlerin, bir tür azınlık duygusu geliştirdikleri düşünülebilir.

Araştırmada din dışındaki öğelere yapılan göndermelerin çok daha sınırlı olduğu görülmekte; ergenlerin %51,9'lük oranla dini kimlik seçeneğini tercih etmeleri, ergenlerin dış dünyaya karşı kendilerini tanımlamak için dini, merkezi bir konuma yerleştirdiklerini ve dinin ergenler arasında kimikleşme sürecinin ana eksenlerinden birini oluşturduğunu göstermektedir. Günümüz toplumunda din daha çok özel alana indirgenip bireyin kişisel hayatı ile sınırlandırılarak vicdani bir olgu olarak ön plana çıkarılmaya ve dinin sosyo-işlevsel yönü geri planda tutulmaya çalışılsa da bugün din, bireysel ve toplumsal alandaki varlığını görünür şekilde hissettirmekte ve işlevselliğini sürdürmekte ısrarlı görünmektedir. Hayatın akışına katılan her yeni değer, bakış açısı, yaşam kalıpları dinin bireysel ve toplumsal yaşam formlarındaki görünürliğini sarsarak, dinle pratik yaşam arasındaki organik bütünlüğü aşındırmasına rağmen dinsel olan, düşünceden söyleme, söylemden eyleme kadar hayatın hemen her noktasında varlığını sürdürmekte; birey, kişisel ve toplumsal yaşantısına dinsel bir anlam yükleme gereksiniminden kendini soyutlayamamaktadır (Sübaşı 2018b). Dolayısıyla kişisel alana hasredilmeye çalışılan dinin, toplumsal hayatta artık kendine kısıtlı bir alanda yer bulabileceğine ve dinsel yaşam biçiminin giderek çözüleceğine ilişkin iddialar geçerliliğini yitirmiş gözükmekte (Sellers 2009:180); yeniden biçimlenmesine, değişim ve başkalaşma yaşamasına rağmen (Hervieu- Lèger 2009:111) dinin referans gücünde zayıflamanın aksine bir artış olduğu gözlenmektedir.

Toplumsal yapının dinsellikle bütünleştiği en önemli alanlardan biri kimliktir. Din postmodern dünya koşulları içinde ergenin kimlik oluşturma süre-

cindeki köklü referans arayışlarına katkı sunmakta ve ergenin dünya kurma girişiminde stratejik bir rol oynamaktadır. Toplumsal gerçekliğin bütün yapılarında vaziyet alan din, araştırma bulgularından hareketle bir kimlik beyanı olarak ergenin toplumsal yaşamına akmakta; toplumsal yaşamında bir söylem, davranış ve eylem kodu olarak ergeni yansıtan bir ayna olmaktadır. Kimliğini din ile içeriklendiren ergen, zihniyet dünyasını dinin kod değerleriyle inşa ederek hayatı, dinsel olanın bütünlüklü alanına bağlı olarak algılamakta; toplumsal gerçekliği dinin ürettiği perspektif içinde okumakta; hayat faaliyetlerini, tavır ve davranış modellerini, temel değer ve ideallerini dinsel bir referans dünyası üzerinden şekillendirmektedir. Dinin ergenlerin dil ve eylem araçlarıyla içselleşerek ve somutlaşarak kimlik beyanlarına yansımaları, dinin ergen kimliğinin içsel boyutlarına nüfuz ettiğinin bir göstergesi olmakla birlikte; ergenin kendi kimlik alanı içinde dinin gerçeklik durumu hakkında bilgi vermesi açısından oldukça önemli bir bulgudur. Ergenin kimlik beyanını din zemininde ortaya koyması, dinin esasında bireysel ve özel alana çekilerek ergen vicdanında yer bulan bir kurum olarak algılanmadığının bir göstergesidir. Dinin kamusal alandan çekilerek toplumsal düzlemdeki görünürlüğünü ciddi ölçüde yitireceği beklentilerinin aksine din, ergenin kimlik beyanları üzerinde yeni tarz ve sunumlarla varlığını devam ettirmekte, ergenin kimliği dinden ve dinsel olandan kendini soyutlayamamaktadır.

Kimlik yapılanmasında dinin başat öge olması, bireyin diğer aidiyetlerinin yönünü ve yoğunluğunu belirleyerek; etnik, kültürel, ulusal kimliklerini de şekillendirmektedir (Yapıcı 2006:223). Nitekim araştırma bulguları, dinin tüm etnik, ulusal ve mezhebi kimliklerle biraradılığı ve bütün bu çeşitliliği bir takım ortak sabiteler etrafında bütünleştiren gücünü; sadece vicdanlara hasredilmeyerek toplumsal zeminde mevcudiyet ve temsil gücünün güçlü olduğunu göstermektedir. Bulgular dinin konumunda meydana gelen değişme ve farklılaşmalar neticesinde dinin bir referans kaynağı olarak kimlik yapılarındaki görünürlüğünün tartışıldığı günümüz toplumunda ergen kimliğinin niteliğini yansıtması ve ergen kimliği hakkında geleceğe dair perspektifler sunması açısından önem arz etmektedir.

Notlar

- 1 *Benlik*, kişiyi özelliklerine göre tanımlayan ve kişilerarası farklılıkları ön plana çıkaran bir kavram iken, *kimlik*, kişiyi toplum içerisinde belli konumlara yerleştirmektedir (Akkaş 2008). *Kimlik*, *benliğe* kıyasla kişilerarası etkileşimi ve sosyal gerçekliğe referansı daha çok içeren bir kavramdır. *Kişilik*, bireyin karakteristik davranış ve düşüncesini belirleyen psiko-fizik sistemlerin dinamik bir organizasyonudur. *Kişilik*, kişinin tavır ve hareketlerini belirlemeye yardım eden, bir kişiden diğerine değişik olan davranış biçimi ve özelliklerin bütünüdür (Dönmezer 1994:125). *Kimlik*, kişinin başkalarıyla olan benzerliklerine işaret

ederek, kişiyi toplumda kendisi gibi olan bireylerle buluşturan; kişinin sosyal ilişkiler içindeki yerini ve konumunu belirleyen bir kavramdır.

- 2 Araştırmada uygulanan “Din-Kimlik İlişkisi Ölçeği” (DKİÖ) hakkında ayrıntılı bilgi için Bkz. Kaleci 2016:75, 76, 226.
- 3 Ülkemizde dini bağlamda sosyo-psikolojik bakış açısıyla ergenlere yönelik yapılan araştırmalar genel itibarıyla “Ergen Dini Gelişimi” ve “Ergen Dindarlığı”nı ele almaktadır. Araştırmamız ergenlerde dini kimlik yapılanmalarına yönelik bir araştırmadır. Bu bağlamda araştırma bulguları, doğrudan ilişkilendirilebilecek nitelik arz eden çalışmalar ile tartışılmaya çalışılmıştır.
- 4 Sosyo-psikolojik bağlamda cinsiyete göre dinselliği besleyen faktörlerin tespitine yönelik referans bir çalışma için Bkz. Yapıcı 2016.
- 5 Araştırmamızda çeşitli değişkenlerin etkisinde ergenlerin dini kimlik yapılanmalarında meydana gelen anlamlı farklılaşmaları tespit etmek amaçlanmıştır. Cinsiyet, sınıf düzeyi (yaş), okul türü, anne-baba eğitim durumu, sosyo-ekonomik düzey, aile dindarlık düzeyi ve namaz kılma durumu değişkenlerine bağlı olarak ergenlerin dini kimlik düzeylerinde meydana gelen anlamlı farklılaşmaları sosyo-psikolojik bağlamda besleyen faktörlerin, regresyon analizleri ile ne düzeyde yordayıcı olduğunu tespiti yönelik araştırmalarla ergenlerde din-kimlik ilişkisinin derinlemesine ele alınması gerekmektedir.

Kaynaklar/References

- Adams, A. G. & Marshall, K. S. (1996). “A Developmental Social Psychology of Identity: Understanding The Person in Context”. *Journal of Adolescence*. V.19, N.5: 429-442.
- Akkaş, İ. (2008). Küreselleşme Sürecinde Kimlikler. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Elazığ.
- Alcoff, L. M. (2003). “Introduction Identities: Modern and Postmodern”. *Identities Race, Class, Gender and Nationality*. Ed. Linda Martin Alcoff ve Eduardo Mendieta, Blackwell Publishing: 1-8.
- Alperen, A. (2008). “Türkiye’de Kimlik Arayışları ve İslam”. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. C. 8, N.2: 59-80.
- Arslan, M. (2006). “Dini Toplumsallaşma ve Temel Etkenleri: Türk Genç Ergenleri Arasında Uygulamalı Bir Araştırma”. *Akademik Araştırmalar Dergisi*. S. 31: 61-78.
- Arslan, M. (2015). “Postmodern Yeni Dinsel Kimlik ve Paranormal İnançlar”. *Milel ve Nihal*. C. 12, S. 2: 55-72.
- Avcıoğlu, G. Ş. (2011). “Yapısal Kimlikten Seçimlik Kimliğe; Kimliğin Medya Aracılığıyla Yeniden Üretimi”. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*. C. 8, S. 2: 359-370.
- Bahadır, A. (1994). Ergenlik Döneminde Dini Şüphe ve Tereddütler. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa.
- Bauman, Z. (2000). Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları. Çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bayart, J. F. (1999). Kimlik Yanılsaması. Çev. Mehmet Moralı. İstanbul: Metis Yay.
- Bilgin, N. (1994). Sosyal Bilimlerin Kavşağında Kimlik Sorunu. İzmir: Ege Yayıncılık.
- Ciroka, B. (2006). İngiltere’de Yaşayan Arnavut Gençlerin Dini Kimlikleri, İnanışları, Yönelişleri. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul.

- Çoştu, Y. (2013). “Toplumsallaşma ve Din”. Din Sosyolojisi El Kitabı. Ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu. Ankara: Grafiker Yay: 325-341.
- Çuhta, M. (2010). Avrupa Kültürünün Boşnak Gençlerin Din ve Kimlik Algıları Üzerine Etkisi (İtalya Örneği). Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Bursa.
- Daşkıran, İ. (2009). Gençliğin Kimlik Oluşumunda Din, Aile ve Medyanın Etkisi: Kahramanmaraş Lise Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Kahramanmaraş.
- Dönmezer, S. (1994). Toplumbilim. İstanbul: Beta Basım Yayım.
- Erkan, E. (2013). “Postmodern Dönemde Ontolojik Anlam Aracı Olarak Dini Kimlik”. Turkish Studies. C. 8: 1825-1837.
- Fidan, S. (2011). Küreselleşme Sürecinde Türkiye’de Gençliğin Kimlik Algısı (Üniversite Gençliği Üzerine Bir Araştırma). Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Sakarya.
- Funk, R. (2007). Ben ve Biz: Postmodern İnsanın Psikanalizi. Çev. Çağlar Tanyeri. İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Gashi, F. (2016). “Kimlik Oluşumunda Dinin Rolü”. II. Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu. Ed. Muhiddin Okumuşlar, C. 2. Türkiye İmam Hatipliler Vakfı Yayınları: 197-209.
- Graf, P. (2002). “Kişinin Yeniden Algılanmasına Davet Olarak İnsan İmgelerinin Krizi”. Yeni Bir Geleceğe Açılırken İnsan ve Din Sempozyumu. Çev. Cavidan Çöltü İmren. Çukurova İlahiyat Fakültesi: 211-226.
- Hervieu-Lêger, D. (2009). “Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler”. Din Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar. Ed. Bünyamin Solmaz ve İhsan Çapcıoğlu, Çev. Halil Aydınalp. Konya: Çizgi Kitabevi: 109-124.
- İlhan, S. (2013). “Akışkan Toplumlarda Kimlik İnşası: Geçişken, Eklektik, Ben Odaklı Kimlikler”. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi. C. 23, S. 2: 233-246.
- Kaleci, F. N. (2016). Ergenlik Dönemi Kimlik Oluşumunda Dinin Rolü (Konya Örneği). Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Konya.
- Karacoşkun, D. M. (1994). İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Dini Tutum ve Davranışları. Ondokuz Mayıs Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Samsun.
- Kastoryano, R. (2000). Kimlik Pazarlığı Fransa’da ve Almanya’da Devlet ve Göçmen İlişkileri. Çev. Ali Berktaş. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kellner, D. & Best, S. (1998). Postmodern Teori, Eleştirel Soruşturmalar. Çev. M. Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Mehmedoğlu, A. U. (1999). Dindarlarda ve Dindar Olmayanlarda Kişilik Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma (İstanbul Örneği). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul.
- Özbozat, A. (2017). “Postmodern Dünyada Din: Yaygınlaşan Dinsellik, Yüzeyselleşen Dindarlık”. İslami Araştırmalar. C. 28, S.3: 265-278.
- Özüdoğru, H. N. (2003). İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Dini İnanç ve Tutumları ile Sosyo-Kültürel Beklenti ve Sorunları (Konya Örneği). Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Konya.

**462 • DİN ve KİMLİK: ÇEŞİTLİ DEĞİŞKENLER BAĞLAMINDA ERGENLER ÜZERİNE
AMPİRİK BİR ANALİZ**

- Özyurt, C. (2005). Küreselleşme Sürecinde Kimlik ve Farklılaşma. İstanbul: Açılım Kitap Yayınları.
- Pehlivan, Ö. (2002). Bireyin Dini Tutum ve Davranışlarına Etki Eden Anne Baba Davranışları ve Diğer Çevre Faktörleri (14-17 Yaş Grubu). Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Sivas.
- Pekdemir, K. (2018). Din ve Zihniyet: Gençlik Üzerine Bir Araştırma. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul.
- Polat, F. (2002). Sosyal Değişim ve Din İlişkisi (Erzurum Örneği). Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Erzurum.
- Rosenau, P. M. (2004). Postmodernizm ve Toplum Bilimleri (İçer Bakışlar, İçeri Dalışlar, İçer Saldırılar). Çev. Tuncay Birkan, 2. Baskı, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Sellers, R. (2009). “Din Hakkında Dokuz Küresel Eğilim”. Din Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar. Edit. Bünyamin Solmaz ve İhsan Çapcıoğlu, Çev. Bünyamin Solmaz. Konya: Çizgi Kitabevi: 179-192.
- Sennett, R. (2002). Karakter Aşınması. Çev. Barış Yıldırım. İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Subaşı, N. (2014). Frenk Hayatının Gecesinde Dinî Sosyaliteler. İstanbul: Tezkire Yayınları.
- Subaşı, N. (2018a). Sosyoloji Günlükleri, Din, Diyanet ve Yeni Toplumsallıklar. İstanbul: Mahya Yayıncılık.
- Subaşı, N. (2018b). Gündelik Hayat ve Dinsellik. 2. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Steinberg, L. (2007). Ergenlik. Ed. Figen Çok. Ankara: İmge Kitabevi.
- Şahin, A. (2007). “Ergenlerde Dindarlık, Algılanan Anne-Baba Dindarlığı ve Çocuk Yetiştirme Tutumları Arasındaki İlişki”. Marife Dergisi Y. 7, Bahar, S. 1: 221-247.
- Şallı, A. (2014). Geleneğin Yeniden Üretiminde Dinin Rolü: İstanbul Ünalın Mahallesi Örneği. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul.
- Taşdelen, M., Sözen, E., Duran, H. ve Eskicumalı, A. (2000). Avrupa’da Yeni Kuşak Türk Gençliği. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları.
- Taşdemir, F. (2017). Kent Dindarlığı Bağlamında İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinde Dindarlık Olgusu (Konya Örneği). Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Van.
- Tatar, T. (2008). Kürede Dönen Siyaset. İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları.
- Tekin, M. (2011). “Türkiye Toplumunun Dini Hayatında Postmodern Tezahürler”. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. S.25: 5-28.
- Tekin, M. (2015). “Postmodernizmin Din Sorunu”. Milet ve Nihal. C.12 , S.2: 7-24.
- Türk Gençliği (1999). Suskun Kitle Büyüteç Altında. Ankara: Konrad Adenauer Vakfı.
- Yaman, A. O. (2008). İstanbul Büyükşehir’de Lise Öğrencilerinin Din Algısı. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara.
- Yapıcı, A. & Yıldırım, M. (2003). “Küreselleşme Sürecinin Dini Kimliklere Etkisi: Sosyal Psikolojik Bir Değerlendirme”. Dini Araştırmalar Dergisi. C. 6, S. 17: 117-138.
- Yapıcı, A. (2006). “Algısal Açından Müslüman Kimliği ve Dindarlık”. Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi. Ed. Ünver Günay ve Celalettin Çelik. Karahan Kitabevi: 207-258.
- Yapıcı, A. (2016). “Cinsiyete Göre Farklılaşan Dindarlıklar ve Kadınlarda Dinsel Yaşamın Farklı Görüntüleri”, Dini Araştırmalar Dergisi. Kadın Özel Sayısı, C.19, S.49: 131-161.

OSMANLI DÖNEMİ BATICILIK, İSLAMCILIK TÜRKÇÜLÜK FİKİR AKIMLARI VE DİN*

Kemaleddin TAŞ - Betül GÖKSÜÇUKUR*****

Öz

Türkiye’de modernleşme süreci Avrupa’da ve dünyada yaşanan modernleşme sürecine paralel şekilde gelişmiştir. Bu sürecin anlaşılması, son dönem Osmanlı tarihinden günümüze kadar uzun soluklu bir okuma çabası ve detaylı bir bakış açısı gerektirmektedir. Bu çalışmada başlangıcından itibaren sürecin daha iyi anlaşılabilmesi için modernite kavramları, tarihsel dinamikleri ve Osmanlı modernleşmesinin tarihsel dönemleri ele alınarak modernleşmenin ve modernleşme sürecinde din anlayışlarının oluşum süreci değerlendirilmiştir. Bu doğrultuda araştırmada Osmanlı’nın küresel bir güç olmaktan uzaklaşması, yenilik girişimleri, modernleşme sürecinde öne çıkan akımlar, temsilcileri ve din anlayışları, modernleşme-din ilişkisi, modernleşme sürecindeki siyasi ve ideolojik telakkiler ile dini düşüncenin seyrinde yaşanan değişim ve tüm bu sürecin toplum yapısı üzerindeki etkileri ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din, Modernleşme, Osmanlı, Batıcılık, İslamcılık, Türkçülük.

* Bu makale,“Türk Modernleşmesi ve Din: Osmanlı Dönemi” adlı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

** Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, kemaleddintas@sdu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8759-5147

*** Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri d1940206001@stud.sdu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0773-8927

Ottoman Period Westernism, Islamism, Turkism Idea Trends and Religion

Abstract

The modernization process in Turkey and in Europe has developed in parallel to the modernization process in the world. Understanding this process requires a long-term reading effort and a detailed perspective from the late Ottoman history to the present day. In this study, the concepts of modernity, historical dynamics and historical periods of Ottoman modernization have been discussed in order to better understand the process from the beginning. In this direction, it has been focused on the Ottoman Empire's distinction from being a global power, innovation initiatives, prominent trends in the modernization process, representatives and understanding of religion, the relationship between modernization and religion, the political and ideological considerations in the modernization process, and the change in the course of religious thought and the whole structure of this process on society effects.

Keywords: Religion, Modernization, Ottoman, Westernism, Islamism, Turkism.

Summary

In contrast to tradition, the ideal of “establishing a new world order” lies at the heart of the phenomenon of modernization, which means “brand new”. Modernisation, which began with criticism of the church and found its direction through its rebellion against the oppression of religion on man and society, is a process unique to the West. Accordingly, the West has entered the process of establishing a new world under the guidance of science and reason in order to rid itself of the authority of traditional religion. This conception of the new world order, the process of creating a “new world view and a new way of life” that it contains in its content, reveals three dimensions of the modern concept: modernity, modernization and modernism. Therefore, in terms of expressing a process, the concept of modernization generally refers to a radical change with secular character, carrying the ideal of building a future with the rejection of the authority of tradition and the guidance of reason.

The modernization process in Turkey has developed in parallel with the modernization process in Europe and the world. Understanding this process requires a long-term reading effort and a detailed perspective from the recent Ottoman history to the present day. In this context, in order to better understand the process from the beginning, the concepts of modernity, historical dynamics

and historical periods of Ottoman modernization should be considered and the process of modernization and formation of religious understandings over the process of modernization should be evaluated. In this respect, the Ottoman transition away from being a global power, innovation initiatives, trends in modernization process, representatives and religious understanding, modernization-religion relationship, political and ideological considerations in modernization process, the change in the course of religious thought and the effects of this process on the social structure are important to see the whole picture.

The relationship between religion and modernism continues to exist as an area of discussion in a wide range of historical periods from the emergence of modernism in the west to the present day and with its various reflections on Ottoman-Turkish society. In the process of Ottoman-Turkish modernization and change, the differences in social, cultural and political fields, social breakages and the position of religion in the face of these forms are the main axis of the study.

The process of modernization refers to the change, development and progress in the social, cultural, economic, technological and scientific fields in the west, along with movements such as Renaissance, Reform, Industrial Revolution, Enlightenment period and French Revolution. Modernization has emerged as a result of these developments, as a project that seeks to reduce the importance of tradition/religion in social life and instead create social structure within the framework of reason and science.

In non-Western societies, modernization was interpreted as the greatest disaster that could happen to humanity in some non-Western societies, while in others it was perceived as a phenomenon that brought Western people out of the darkness of the middle ages and into the light. The process of modernization in these societies has manifested itself in the form of Western emulation and Westernization. As these societies became aware of their backwardness in these areas, they formed their own ideologies to reach the level of development of Western societies, and these modernization ideological transformations became widespread simultaneously with the changes taking place in the West.

After the West created its own modern world, the modernization of non-Western societies did not happen by experiencing the same experiences as the West. The process experienced by Turkish society in particular has been a painful process with the economic, social, political, cultural and scientific hegemony of the West. In other words, Turkish society has entered into a social

existence struggle in this process and has tried to live an experience that does not belong to it. This has caused religious, political and social breakdowns. In overcoming the social crisis that emerged as a result of these breakages, many saving projects were tried to be produced in an intellectual and actual plan.

In the process of Turkish modernization in the Ottoman period, as a reaction to modernization in Turkish society has been developed and has been practiced for nearly two hundred years, of reform/reformation needs and initiatives in all areas have reverted from theory to practice, an important issue accepted as a process of transformation across the West after the Tanzimat period of the Ottoman society to the question of backwardness the remedy titled by Westernism, Islamism and Turkism as the currents of thought has an important place in.

The current thoughts or modernization projects that emerged in our modernization history, as mentioned, as a recipe for salvation, have sought a new identity and order in the face of the imposition of modernity. The most important of these currents of thought are Westernism, shaped according to Western forms, emerged with the discourse of progress and the idea of unity of and tries to achieve secularization in religion; Islamism, which propels the idea of unity of elements in response to the idea of unity of elements, and advocating the idea of purification in religion. In addition to feeding on the ideologies of Westernism and Islamism, Turkism movements that strive to create a homogenous society within the nation-state form and espouse the idea of nationalization of religion. All three movements are sincere formations that aim to protect society and social structures against the chaotic and depressed situations caused by modernity or to minimize the harm they would suffer.

As a result, modernization is a process that the West is still experiencing, whereas non-Western societies are trying to live and story but are unable to conclude. The failure to show an evolution in non-Western societies that the concept of modernization is not a matter of shape change but rather a matter of mindset change, and the fact that there are constantly different points of view about modernization causes the modernization process to be made a subject for discussion again.

Giriş

Din-modernizm ve din-toplum ilişkisi bağlamında, Türkiye gibi geçiş özelliği taşıyan ülkelerin modernleşme sürecinden ne derece etkilendiğinin anlaşılabilmesi, Türk modernleşmesi bağlamında, modernleşmenin ilk yansımalarının görüldüğü Osmanlı toplumu üzerindeki etkilerinin analiz-sentez ve

yorumlanmasına bağlıdır. Bu aşamada, Modernleşme tarihimizde ortaya çıkan ve birer kurtuluş reçetesi niteliği taşıyan düşünce akımlarının ele alınması ise dönemin sosyal ve dini içerikli problemlerine nasıl bir çözüm önerildiğini ortaya koymak ve toplumsal değişim ve dönüşüm süreci boyunca ortaya çıkan tarihsel ve sosyolojik verilerin daha iyi anlaşılmasını sağlamak açısından önemlidir. Genel hatlarıyla modernitenin Batıda ortaya çıkış sürecini ve geniş anlamda Osmanlı-Türk modernleşme sürecini analiz-sentez ve yoruma ulaştırmayı amaçlayan bu çalışma, Osmanlı Dönemi modernleşme hareketleri bağlamında, değişme ve yenileşmeye yönelik girişimleri ve fikir dünyasına olan katkıları yansıtmayı amaçlamaktadır.

Çalışmamızda Türk modernleşmesi sürecinde Osmanlı döneminde modernleşmeye karşı bir reaksiyon olarak geliştirilen ve Türk toplumunda yaşanan reform/ıslahat ihtiyaç ve girişimlerinin her alanda teoriden pratiğe intikal etmiş, önemli bir dönüşüm aşaması olarak kabul edilen Tanzimat dönemi ve sonrasında Osmanlı toplumunun Batı karşısında geri kalmışlık sorunsalına çare olarak üretilen Batıcılık, İslamcılık ve Türkçülük gibi düşünce akımları üzerinde durulacaktır.

Modernlik, Avrupa’da başlayan ve zaman içinde farklı toplum ve kültürlerin de katılımıyla veya bu sürece dahil edilmesiyle insanlığın ortak tarihi tecrübesi haline gelmiştir. Ancak modernlik veya modernite, bir süreçten çok “değişim”i anlatmasıyla, akıl ve bilim temelinde ortaya çıkan ve her şeyden önce birçok alanda gerçekleşen toplumsal farklılaşma ile karakterize olan, ölçme ve bilme ruhunun gelişmesiyle birlikte insanın tabiata yönelerek yeryüzünde hâkimiyeti ele geçirme isteğinin bir yansıması şeklinde tanımlanabilir. Buna göre yansımaları itibariyle modernlik, “sanayileşme, kentleşme, demokratikleşme ve rasyonel düşünme gibi değişkenlerle toplumsal değişimi, siyasi, idari ve iktisadi rasyonalizasyonu ve toplumun yeniden yapılanmasını ifade etmektedir” (Akgül 2015:183).

“*Modernite/modernlik*” kavramı, teknolojik, siyasal ekonomik ve toplumsal değişme ve gelişmede ileri ülkelerin ortak özelliklerini belirtmek üzere kullanılmaktadır (Çetin 2003: 97). Ancak modernlik salt değişim ya da olaylar silsilesi değildir; *akılcı*, bilimsel teknolojik ve idari etkinliğin ürünlerinin yaygınlaştırılmasıdır. İşte bu nedenle modernlik toplumsal yaşamın çeşitli bölümlerinin giderek artan farklılaşmasını içerir. Bu bölümler ise bilim, siyaset, ekonomi, kültür, din ve sanat olarak ifade edilebilir (Touraine 2010: 25).

Modern terimiyle ilgili bir diğer kavram ise, *modernleşme (modernizasyon)* dir. Sözlük anlamı itibariyle modernleşme kavramı; “sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel alanlarda başta ABD olmak üzere sanayileşmiş Batı top-

lumlarının sahip olduğu yapı, kurum, değer ve sistemlere sahip olmak amacı ile yapılan tüm düzenlemeler”i ifade eder (Demir ve Acar 2005: 289).

“Modern” olanın belirlediği gerçekliklere uygun olarak hareket etmek bir olgu olarak modernite veya modernlik kavramlarıyla açıklanırken, bir süreç olarak da “modernleşme” kavramıyla ifade edilebilir. Modernleşme, Batı dışı ülkelerin o özellikleri elde etme sürecini belirtir (Çetin 2003: 97). Yani modernleşme, modern kabul edilen toplumlar yönünde gerçekleşen sosyal değişme sürecini karşılamaktadır: Daha geniş bir tanımla modernleşme, “ileri” oldukları kabul edilen ülkelerin kurumlarının, değerlerinin ve tüketim modellerinin benimsenme sürecidir. İlerleme kavramı gibi daima “başkasına uyumu” ve gelişmiş ülkelerin belirlediği şemaların taklit edilmesi esasına dayanır (Aslantürk ve Amman 2014: 409).

Modern kelimesinden türeyen diğer kavram ise *modernizmdir*. Modernizm kavramı Aydınlanma Çağı ile ortaya çıkan zihinsel dönüşüm sonucunda beliren ideoloji ve yaşam biçimini savunma anlamında kullanılmaktadır. Hümanizm, sekülerizm ve demokrasi sacayağı üzerine kurulu, egemenliği insana özgüleştirilen, kurtuluşu dinde değil de bilimde arayan, insan merkezci dünya görüşüne modernizm denilmektedir. Buna göre modernizm, modernleşmeyi ideoloji olarak alıp kurgulayan ve savunan düşünce şekli olarak ortaya çıkmıştır (Demir ve Acar 2005: 288).

Sonuç olarak modernite; modernleşme ve modernizm kavramlarının daha net bir şekilde anlaşılabilmesi, ortaya çıkmalarına sebep olabilecek sosyal kırılmaların ve ortaya çıkış süreçlerinin incelenmesiyle mümkündür. Bu bağlamda incelendiğinde modernleşme, “Avrupa’da on yedinci yüzyıldan bu yana ortaya çıkan, daha sonrasında etkileri açısından az ya da çok dünya ölçeğinde yaygınlaşan hayat biçimlerine ya da örgütlere işaret eder” (Giddens 1994: 9). Modernleşme süreci ise Batı’da *Rönesans*’la yani skolastik düşünceye başkaldırı ile başlayan, “dinde yenilik” anlamına gelen *Reform* hareketiyle devam eden, aklın öncelendiği ve bireyin merkeze alındığı bir süreci ifade eder. Bu hareketlere ek olarak *Sanayi Devrimi*, *Aydınlanma Dönemi*, *Fransız İhtilali* gibi süreçlerle birlikte modernizmin sosyal, siyasal, ekonomik, bilimsel ve kültürel ayağı tamamlanmıştır denilebilir (Çiğdem 1997: 65-72).

Batı dışı toplumların Batılılaşma sürecini ifade eden modernleşme hareketleri kapsamında Osmanlı modernleşme sürecinin daha iyi anlaşılabilmesi, bu sürecin Batıda nasıl geliştiğiyle yakından ilgilidir. Şimdi, bizim temel aldığımız Osmanlı-Türk modernleşmesi sürecini, bu süreçte ortaya çıkan fikir akımlarını ve temsilcilerini, din ile ilişkilerini de ele alarak analiz etmeye çalışacağız.

1. Osmanlı Dönemi Modernleşme Hareketleri

On altıncı yüzyıllarda dünya sahnesinde söz sahibi olan Osmanlı İmparatorluğu çeşitli iç ve dış saiklerle duraklama ve gerileme dönemlerini yaşamıştır. Osmanlı düzeninin bozulma sürecinde Avrupa’da tarihi dönüşümler yaşanmakta ve yeni bir uygarlık doğmaktaydı. On beşinci ve on altıncı yüzyıllarda Batıda zuhur eden, *Rönesans* ve *Reform* olarak adlandırılan fikri hareketler neticesinde meydana gelen değişiklikler, toplumsal alanda da etkisini göstererek, geleneksel kurum ve yapılarla dönüşümü başlatmıştır (Akçura 1988: 6).

On altıncı yüzyıldan sonra Avrupa’nın gelişme hızına ayak uyduramayan başka toplumlar için tek yol kalıyordu: “Modernleşmek”. Çünkü bu artık Batı ve Doğu’nun karşılaşması değil, dünya ölçüsünde karakteri olan yeni kültüre katılmadan var olmanın mümkün olmadığı aşikârdı (Ülken 1966: 6). Buna göre Osmanlı modernleşmesini, hem iç hem de dış etkenlerle, toplumsal, siyasal ve ekonomik süreçlerin tamamına etki eden, toplumdaki kurumların, bireylerin ve devlet sisteminin değişmesini kapsayan ve bugünkü modern Türkiye’ye kadar süregelmiş ve sürmeye de devam edecek olan bir olgu olarak tanımlamak mümkündür.

1.1. Tanzimat Öncesi Osmanlı’da İlk Modernleşme Hareketleri

Tanzimat’tan önceki modernleşme hareketlerinin karakteri, Batıya yönelme ve Batıyı model alma şeklinde açıklanabilir. Buna göre başlıca iki yeni fikir açığa çıkmaktadır: Bunlardan biri, devlet gücünü Batı tarzı modern bir ordu ile desteklemek gerektiği, öteki de bunun gerçekleşmesi için teknolojik ve ekonomik kalkınmanın zorunlu olduğu fikridir (Berkes 2002: 73). Çünkü Fransız Devrimi (1789)’nin patlak vermesi ile 1830’ların sonu arasındaki dönem, toprak, nüfus, ideoloji, yönetim, ekonomi ve uluslar arası ilişkiler alanında hızlı bir değişime sahne olmuş ve bu değişimin çoğu cihetinin İmparatorluk ile Avrupa arasındaki ilişkilerle ilgisi vardır (Zürcher, 1995: 39). Bu bağlamda Osmanlı Devleti’ndeki ilk yenileşme hareketleri daha çok askerî tekniğin Batı’dan alınmasına yönelik olmuştur (Köker 1990: 125).

Yenileşme sürecinin ilk hükümdarı vasfını taşıyan III. Selim (1789-1807), on sekizinci yüzyılın en önemli reformcusu olarak mütalaa edilir. Tahata çıktıktan sonra III. Selim’e sunulan en acil reform teorisi, Osmanlı askeri talimlerinin yeniden düzenlenmesi olmuştur (Mardin 1996: 164). Bu teoriyi destekler nitelikte, dönemin devlet adamlarının konuyla ilgili genel kanaati de yeniçeri ve diğer ocak askerlerinin harplerde işe yaramadıkları yönündeydi. Bu düşünceler çerçevesinde III. Selim’in en önemli teşebbüsü, yeni usul ve

kaidelere göre ordu tanzimi meselesi üzerinde çalışması olmuştur. Padişah, yeniçeri namını taşıyan askerlerle artık yola devam edilemeyeceğini tamamen anlamış ve “*Usul-ü Cedit üzere*”, “*Nizam-ı Cedit Askeri*” adında bir ordu tanzim edilmesi gerektiğine kanat getirmiştir (Akçura 1988: 44-45).

Nizamı Cedit, Selim’in, savaş yeteneğini kaybetmiş, disiplinsiz yeniçerileri ortadan kaldırarak yeni ve modern bir ordu oluşturmak, reformlara karşı olan ulemanın nüfuzunu kırmak, Osmanlı Devletini Avrupa’nın ilim, sanat, ziraat, ticaret ve medeniyette yaptığı ilerlemelere ortak yapmak için giriştiği yenilik hareketlerinin tümünü ihtiva etmektedir (Karal 1940: 26). Bu yenilik hareketleri muhtevasında, eğitim-öğretim alanında tıpkı yeniçeri gibi köhneleşmiş bir durumda olan medrese bir kenara bırakılarak, askerlik alanındaki yenilikler için alınan metotlar eğitim ve öğretim için de yürütülmüştür. Bu doğrultuda, çeşitli askeri okullar kurulmuş, Türkçe’ye tercüme hareketleri başlamıştır (Karal 2007: 67-70). Batı’da sürekli elçilerin görevlendirilmesi de yine bu dönemdedir. Osmanlı İmparatorluğu için Batı’nın genel bir model olarak kullanılmasına dayanan “düzeltme” (Tanzimat) teklifleri de buradan kaynaklanmaktadır (Mardin 1991: 13). Buna göre, Nizamı Cedit’in, Tanzimat’ı hazırlamakta büyük rol oynadığı bir gerçektir.

Avrupa’da yeni bir siyasi düzen ve toplum anlayışının kapılarını açan Fransız İhtilâli, Osmanlı Devleti’nde de reformist padişahlar döneminin başlangıcıdır. Bu dönemde tahta çıkan ve 1808’e kadar süren iktidarında III. Selim, askeri, mali ve iktisadi alanlarda köklü değişiklikler yapma amacı taşımıştır (Karpas 2012: 94).

III. Selim’den sonra tahta çıkan II. Mahmut (1808-1839), imparatorluğu yıkılmadan kurtarmak için Batı’yı model almaktan başka çare kalmadığı gerekçesiyle geniş ölçülü bir düzen çalışmasına başlamıştır (Karal 1940: 28). II. Mahmut’un saltanatının ilk dönemleri, Sultanla onu tahta çıkarmış olan bürokratlar arasında bir iş birliği dönemi olmuştur. Bu iş birliğinin ilk ürünleri, “*Sened-i İttifak*”ın imzalanması olmuştur. Bu belge, mahallî hanedanların (âyân) güçlerini kırmayı ve bütün işlerin devletin kontrolünde olmasını hedefliyordu. Sened-i İttifak, Osmanlı Devleti’nin modern merkeziyetçi bir devlete dönüşmesi yönünde atılmış ilk adımlardan birisidir (Mardin 1996: 167).

II. Mahmut döneminde, III. Selim’in Nizamı Cedit ordusuna benzer şekilde *Sekbanı Cedit* ocağı kurulmuştur. Bu ocağın bağımsız duruma getirilmesi üzerine yeniçeriler konumlarının zayıflatılmasına isyan etmişlerdir. Zaten Yeniçeri Ocağının kaldırılması gerektiği yönünde bir ıslahat düşüncesi olan II. Mahmut, halkın desteğini de alarak, bu piyade kuruluşunu lağvetmiş-

tir. Osmanlı tarihinde bu olay “*Vaka-i Hayriye*” (1826) olarak adlandırılmıştır (Karal 2007: 144)

Askeri alandaki reformlardan sonra II. Mahmut siyasi gücün kullanılış biçimlerine yönelik olarak reformlarda bulunmuştur. Bu hususta atılan en önemli adım, yeni bir yönetim mekanizmasının tesis edilmesi olmuştur. Bu mekanizma ile politikaların sadrazam ve diğer nazırlar tarafından üstlenilip kontrol edilmesi günden güne kurumsallaşmıştır. Bu kurumsallaşma bağlamında Padişah, sadrazam ve şeyhülislamda toplanmış olan yetkileri, Batı devletlerinde olduğu gibi, çeşitli bakanlıklar arasında paylaşmıştır (Karal 2007: 152).

İçtimai alanda yapılan yeniliklere gelince; yeniçeri ocağının kaldırılmasından sonra, kurulması kararlaştırılan yeni ordu için asker ve vergi kaynaklarının tetkiki için, Anadolu ve Rumeli’nin bütün kaza ve vilayetlerinde, modern anlamda ilk nüfus sayımı yapılmıştır. Bu sayım, din esasına göre erkek nüfus sayısının bilinmesi için yapılmıştır. Ayrıca, padişah, taşradaki nüfuzunu güçlendirmek için posta teşkilatının yapımını başlatarak haberleşmenin düzenlenmesini sağlamıştır. Posta usulünün yanı sıra Batı ülkelerinde olduğu gibi, pasaport uygulaması başlatılmıştır. II. Mahmut, setre ve pantolonu zorunlu kıyafet haline getirerek, devlet memurları ve askerler için fes uygulaması başlatmıştır. Yine bu dönemde Batı’nın eğitim prensipleri ve kurumları doğrultusunda ilköğretim mecburi hale getirilmiş, yayıma önem verilerek Avrupa ülkelerinde olduğu gibi, Osmanlı’nın ilk resmi gazetesi olan “*Takvim-i Vakâyi*” adını taşıyan gazete, Türkçe ve Fransızca olarak yayımlanmıştır (Karal 2007: 155-158).

Netice itibarıyla değişme, toplum tarafından değişikliği istemesi ve onu yürütmesi işi haline gelmedikçe o değişme toplumu daha iyiye değil, belki daha kötüye götürebilmektedir. Bu durum değişmeyi zoraki ve yüzeyde kalmış bir duruma getirmektedir. Türk tarihinde modern reform fikirlerinin gelişme ve kalkınma planlarının temelinde yatan sorun budur denilebilir.

1.2. Tanzimat Sonrası Osmanlı’da Modernleşme Hareketleri

Tanzimat hareketinin bir yenilik başlangıcı, hatta bir Batılılaşma başlangıcı olduğu anlayışını, “hukukta ve devlet teşkilatında yeniliklerin başlangıcı” ve “eski yönetim şeklinin değişmesi” şeklinde dönüşümü yansıtmaları bakımından önem arz etmektedir (Abadan 1940: 32).

Tanzimat öncesi dönem askeri modernleşmenin, Tanzimat dönemi de bürokratik modernleşmenin ağırlıklı olduğu zaman dilimleridir. Askeri mo-

dernleşme ile özellikle on sekizinci yüzyılda yaşanan otorite dağılmasını merkezileşme lehinde düzeltmeye çalışma çabaları, Tanzimat'la birlikte hukuk devletine ve bürokratik gelişime doğru genişleme göstermiştir. Bu bağlamda Tanzimat bir otokrasi ve merkezileşme getirmiş; Tanzimat'la beraber, eskinin dağınık ve desentralize olmuş bürokrasisi büyük oranda merkezileşmiştir (Aydın 1993: 39-41).

Tanzimat sürecinde devlet tarafından artık eski kanunların ruhuyla yeni problemlerin çözülemeyeceği anlaşılmıştı. Aynı zamanda Batılı güçlerin azınlıkların haklarının korunmasına yani Müslüman ve gayri müslimlere yeni/eşit haklar verilmesine yönelik baskıları da söz konusuydu. Diğer taraftan Batı ülkelerine elçilikle giden devlet adamları, orada uyanan yeni devlet anlayışının, hürriyet ve eşitlik fikirlerinin, insan haklarının da kaçınılmaz bir yol olduğunu anlamaktaydılar. İşte bu şartlar neticesinde Abdülmecit zamanında Reşit Paşa tarafından hazırlanan *Tanzimat Fermanı (Gülhane Hattı Hümayunu)* (1839)'nın okunmasına neden olmuştur. Bu anlamda Tanzimat, askeri ve teknik olarak başlayan batılılaşmanın siyasi-hukuki bir şekil alması demektir (Ülken 1966: 28-29). Mustafa Reşit Paşa, bu fermanla Osmanlı Devleti'ni Orta Çağ zihniyetinden çıkarıp muasır milletler seviyesine ulaştırmak için Batı medeniyetinin kabul edildiğini ilan etmiştir (Şapolyo 1945: 72-73). Osmanlı tarihinde, hükümet ile halk arasındaki ilişkileri gösteren ilk yazılı vesika olma özelliği taşıyan ve siyasi, içtimai, iktisadi ve mali olmak üzere dört bölümde ıslahat yapma amacına sahip olan Tanzimat'la birlikte Türkiye'de demokrasi hareketinin ilk adımı atılmış oluyordu (Mardin 1996: 176)

Tanzimat Fermanı, vatandaşların canlarının, mallarının ve namuslarının çıkarılacak bir takım kanunlarla korunacağı ve meclisler kurulacağı; gayri müslimlere eşit haklar verileceği; askeri gelir giderlerde ve vergilerde düzenleme yapılacağı muhtevasıyla, Tanzimat öncesi “eskiye yeni bir ruh vererek düzeltme” anlayışına sahip ıslahat çalışmalarından ayrılmaktadır (Birand 1955: 18). Ayrıca Tanzimat'la birlikte devletin haklar kaynağı olan Tanrı hakları sistemine son verilmemiş, bu sistemin yanında Batı'nın laik sistemi değer kazanmaya başlamıştır (Karal 2007: 172).

Abdülmecit düşündüğü yeniliklerde ikinci önemli adımı olarak *Islahat Fermanı* (1856)'nı ilan etmiştir. Tanzimat'ı başlatan Gülhane Hattı Hümayunu'nun ikinci bir kademesi görünümünde olan Islahat Fermanı, Tanzimat'ın uygulanmasının önemli bir aşamasını oluşturmuştu. Bu aşamada gayri müslim halka o zamana kadar özel statüleri dolayısıyla tanınan imtiyazlar, onlara Osmanlı halkının tümünün sahip oldukları statü tanınmak şartıyla ortadan kaldırılmıştır. Bu anlamda Islahat Fermanı, o zamana kadar “millet-i

hâkime” olan Müslümanlardan bu imtiyazlı durumu alarak, din farkı gözetmeksizin bir “Osmanlı” vatandaşlığı kurma çalışması olarak zikredilebilir (Mardin 1991: 16-17).

Tanzimat Döneminde Osmanlı eğitim sisteminin yeniden düzenlenmesi ve bu yolla Batı düşüncesinin daha engelsiz biçimde ülkeye girmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkan “aydın” zümre kuşaktan ilki *Yeni Osmanlılar*’dır. Yeni Osmanlılar da devletle bağlarını koparmayan ve temel hedefleri “devleti nasıl kurtarabiliriz” endişesi taşıyan kişilerdir. Fakat aralarında önemli bazı ayrılıklar vardır: İlki, Tanzimat paşaları gibi bütünüyle geleneksel eğitimden gelmemiş olmalarıdır; ikincisi devlet kavramının yerine ikame edebilecek potansiyel ve alternatif bir kavram olarak, *vatanı* öne çıkarmalarıdır; üçüncüsü, Batı’nın bilgisini ve bilimini kullanarak İslam çatısı altında yenileşmek ve güçlenmek istemeleridir (Aydın 1993: 42). Bunların bir yansıması olarak din, on dokuzuncu yüzyılda, Osmanlı İmparatorluğu’nda eski kisvesini kaybederek bir “ideolojik” eksen kazanmış ve kitlelerin katılmasıyla ilgili yönü her zamankinden daha önemli olmaya başlamıştır (Mardin 1991: 88-89). Bu süreçte “hürriyet” ve “terakki” konularında fikir birliği eden; bu ideolojik hareketin öncüleri olarak en önemli simaları arasında bulunan Şinasi, Namık Kemal, Ziya Paşa, Ali Suavi, Mithat Paşa gibi aydın ve bürokratlar, karakteristik Tanzimat adamları olmuşlardır (Birand 1955: 22).

II. Abdülhamit (1876-1909)’in tahta çıktığı zaman, dünya Müslümanları genelinde bir Müslüman siyasi dayanışması gerçekleştirmek ve muhafazakâr Müslüman düşüncesini canlandırmak düşüncesiyle “pan-İslamizm” yani İslam birliğini hedefleyen bir ideolojiyi benimsediğinden bahsedilebilir. Bu doğrultuda II. Abdülhamit, Tanzimat’ta kendilerinden uzaklaşmaya yüz tutan saygınlığı, ulemaya geri vermiştir. Geliştirmiş olduğu pan-İslamizm doktriniyle, kendisinin bütün Müslümanlar üzerinde manevi otorite sahibi bir halife olduğunu ortaya koymaya çalıştığı söylenebilir. Bu yolda, Genç Osmanlılarca başlatılan hareketliliğin bir kısmını devralarak, onu kendi yolunda ilerletmeye çalışmıştır (Hodgson 1993: 270).

II. Abdülhamit, tahta geçerken verdiği söze uygun olarak 1876’da *Kanun-i Esasi*’yi ilan eder ve böylece *I. Meşrutiyet* başlamış olur (Ülken 1966: 129). 1876 Anayasası, Türkiye’nin modern politik sistemlerinin resmi başlangıcı olarak kabul edilmektedir. 1876 Anayasası, padişahın merkezi konumuna sadık kalmakla birlikte, karar mekanizması katılım ve uzlaşmaya da yer veren *Meclis-i Mebusan* olmuştu. Ancak Meclis, 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşı bahanesiyle kapatılmış ve II. Abdülhamit’in otuz üç yıl sürecek olan saltanatı devam etmiştir. II. Abdülhamit Kanun-i Esasi’yi kaldırmamış fakat hükümsüz

bırakmıştır (Karpaz 2011: 8-10). Çünkü II. Abdülhamit ve destekçilerine göre imparatorluk henüz parlamenter yönetime hazır değildi (Findley 2017: 146).

1889'dan itibaren meşrutiyet taraftarı muhalefet yeniden canlanmış, genç bir grup kendi aralarında faaliyete girerek “*İttihat* (Osmanlı birliği) ve *Terakki* (ilerleme) *Cemiyeti*”ni kurmuşlardır. Böylece Yeni Osmanlılar hareketine benzer, fakat daha kuvvetli bir hareket olan ve “*Jön Türkler*” adıyla tanınan bir hareket başlamıştır. Jön Türkler, on dokuzuncu yüzyılın sonunda ve yirminci yüzyılın başında Osmanlı İmparatorluğu'nun yeniden doğuşu için mücadele veren gruplardır. Bu gruplar, anayasal sistem ve parlamenter düzeninin tekrar inşasını, İmparatorluğun yeniden doğuşu için tek çare olarak görüyorlardı. Jön Türk ideali, (etnik ve dinsel) “*Unsurların Birliği*” (*İttihad-ı Anasır*)'dir. (Zürcher 2005: 141). Bütün bu yeni akımı besleyen fikir ve duygu kaynağı Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın eserleri olmuştur (Ülken 1966: 129-130).

II. Abdülhamit rejimine karşı Avrupa'dan yürütölen muhalefet hareketi güçlenmeye başlamıştı. 1905'ten sonra ki örgütsel faaliyetler neticesine 1908 yılında II. Meşrutiyet ilan edilmiştir. II. Meşrutiyet'in ilanından sonra seçimler yapılarak 1908'de Meclis-i Mebusan açılmış ve hükümete geniş yetkiler verilerek Padişahın hükümete müdahale yetkisi ortadan kaldırılmıştır. II. Meşrutiyetin ilanından sonra İttihat ve Terakki Cemiyeti kendisini, siyasi bir parti olarak örgütleyerek meclis üzerinde otorite haline gelmişlerdir (Zürcher 2005: 141-142). Bununla birlikte Jön Türk Devrimi, Türkçülüğü temel alan bir ulusalcılık anlayışı ortaya koymaktadır (Georgeon 2006: 25).

Bahsi geçen Tanzimat öncesi ve sonrası modernleşme süreçlerinin sonunda başlarda “Batıcı” ve “Gelenekçi” olarak ikiye ayrılan Osmanlı aydınları, “Batıcılar”, “İslamcılar” ve “Türkçüler” şeklinde çeşitli gruplara ayrılmışlardır. Bu gruplardan da “Batıcılık”, “İslamcılık” ve “Türkçülük” gibi ideolojik fikir akımları doğmuştur.

2. Modernleşme Sürecinde Osmanlı'da Ortaya Çıkan Fikir Akımları

2.1. Batıcılık

Batılılaşma, Batı dışı toplumlarda, Batı'nın gelişmişlik düzeyine ulaşabilmek için gerçekleştirilen siyasi, sosyal ve kültürel faaliyetler için kullanılırken; Batıcılık kavramının zaman zaman garplılaşma, çağdaşlaşma, modernleşme, yenileşme, asrileşme vb. kavramlarla da ifade edildiğini görmek mümkündür. Batıcılık, “düzen” ve “ilerleme”yi amaç edinme gibi, bazen ılımlı bir şekilde ortaya çıkmış bazen de geleneksel kültür öğelerimizi eleştiren boyutlara

ulaşmıştır. Fakat sözcüğün kendisi daha çok Batıyı örnek almak isteyenlerin yaklaşımını adlandırmak için kullanılmıştır (Mardin 1991: 26).

Batılılaşmanın tek kurtuluş yolu olduğunun kabulü II. Mahmut ile başlamıştır. Bu dönemde kurulan sistem on sekizinci yüzyıla has, bu çağın düşüncesiyle ilgili siyasi bir felsefeye bağlanabilir. Avrupa'nın kurduğu aydın despotluk rejimini II. Mahmut, zamansal olarak hayli geç kurmaya çalışmış, kısmi başarılar da elde etmiştir. Avrupalı liderlerin siyasetlerindeki ortak nokta, memleketlerini ıslah ederken kendi haklarını da tayin etmeleriydi. Sadece askeri ıslahatla yetinmemeleri, aynı zamanda sosyal ıslahat da yapmalarıydı. II. Mahmut da Batıya kıyasla çok “geri kalmış” bir toplum içinde, geleneklere riayet etmeye, mümkün merteye rasyonel bir program gereğince belli bir kalkınma hareketinin uygulanmasına girişmiş bir hükümdar hüviyetine sahip olmuştur (Tunaya 1960: 58-59). Osmanlı Devleti'nin geleneksel bir toplum yapısına sahip olarak değişimini kendi iç dinamiği ile sağlayamaması, Batılılaşmayı bir onarım çaresi olarak gündeme getirmiştir (Sarıbay 1985: 51-52).

Batıcılar, Tanzimat yenileşmesinin kilit kavramı olan “nizam” (düzen) kavramını bırakıp “terakki” (ilerleme) kavramını bulmuşlardır. Bu kavramın felsefi düşünce temelinde, açık ya da kapalı olarak, “*gelenek*” ile “*akıl*” ayrı, birbirine karşı iki kavram olarak bulunmaktadır. Batılıların Doğu kanısının aksine, Batı'nın “*Şark terakki edemez*” inancına karşı “*edebilir, etmelidir, etmezse yaşayamaz*” sonucuna varmışlardır. Bu sonuca göre, din müessesesinde de yenilikler yapılması sorunu ortaya çıkmıştır. Nitekim din alanında modernleştirme gerekliliği üç ana düşünce akımının birleştiği noktalardan biridir. Hepsinin başlangıç noktası şu gözlemde toplanıyordu: “İslâm “*aklî*”, hatta “*tabii*” bir dindir. Ancak İslam bu aslındaki halinden çıkmış, akla ve tabiat kanunlarına aykırı inançlarla saf yapısı bozulmuştur. İslâm'ı bunlardan temizleyerek saf haline döndürmek gerekmektedir. En büyük “*inkılâp*” bunu başarmak olacaktır” (Berkes 2002: 439).

Batıcılar, Batının özellikle askeri, siyasi, hukuki, eğitim ve bazı kültür kurumlarını aktarma yoluna gitmişler, bu arada laikliği bir kurtuluş ilkesi olarak görmüşlerdir. Bu doğrultuda Batıcıların din anlayışı, geleneksel toplumsal yapı ve kurumlarının, Batılı anlamda değişimini gerçekleştirmek, aşama aşama sekülerleştirmeyi esas almaktadır. Öncelikle İslam'a ilişkin sembollerin yerini sosyal hayata ilişkin sembollerin alması; İslam'ın örgütsel gücünü ortadan kaldırmaya yönelme; dinsel kurumların işlevsel belirliliğindeki değişimler gibi düzeylerde sekülerizasyonu gerçekleştirme amaçlanmıştır (Sarıbay 1985: 74-75).

Baticılık akımının öne çıkan fikir adamlarına değinmek gerekirse; Batılılaşma adını alan cereyan, özellikle II. Meşrutiyet döneminde İçtihat dergisinde ve daha çok Abdullah Cevdet'in fikirleri etrafında ortaya çıkmıştır (Onat 2016: 104). Abdullah Cevdet'in Batılılaşma anlayışı, "Batı'nın maneviyatını/ahlakını da almalı mıyız?" tartışmaları çevresinde Batı medeniyetini bir bütün olarak addederek, "gülü dikeniyile" almaya mecbur olduğu, yani Batı medeniyetinin tüm unsurlarıyla birlikte alınması gerektiği yönünde gelişmiştir (Tunaya 1960: 80-81).

"Deizm" felsefesine uygun olarak Abdullah Cevdet, dinin iyi yurttaşlar yetiştirilmesi ve düzenli bir toplumsal yaşam sağlanması konusunda yardımcı bir araç işlevini görmesi gerektiğini savunmuştur. Yani İslam dininden bir toplumsal gelişme ve siyasal muhalefet aracı olarak yararlanmak istemiştir. Bu nedenle Abdullah Cevdet, "içtihat kapısı"nın tekrar açılması gerektiğini savunmuştur. Bunun yanı sıra Abdullah Cevdet dini, İslam ülkelerinin kültürel birliğini sağlayacak ve Müslümanlarda "millet" düşüncesini uyandıracak bir araç olarak da kullanmak istiyordu. Jön Türklerin hemen tamamı gibi Abdullah Cevdet de Osmanlı Devletinin en önemli niteliklerinden birisinin "hilâfet" kurumuna sahip olması olduğunu düşünüyordu (Hanioğlu 1981: 152). Dolayısıyla Abdullah Cevdet, rasyonaliteye ve bilime dayalı modern bir dini anlayış ortaya koymaya çalışmıştır. Dini, toplumsal bütünleşme adına tamamen sosyolojik bağlamına indirgemiş, Batı toplumlarında olduğu gibi, bireysel bir tecrübe boyutuyla ele almıştır.

Bütünüyle Batılaşmayı savunan Abdullah Cevdet'in yanında Celal Nuri İleri, "ılımlı Batıcı" olarak görülmekteydi. Bunun nedeni olarak da Celal Nuri'nin "nasıl Batılılaşmak" gerektiği problemine telifçi bir bakış açısıyla yaklaşmış olmasından kaynaklanmaktadır. Ona göre medeniyet iki çeşittir: Teknik medeniyet ve gerçek medeniyet. Gerçek medeniyet yani ahlak bakımından Avrupa ve Hıristiyan dünyası asla ileri değildir. Şu halde Batıdan sadece teknik medeniyet alınmalıdır. Celal Nuri burada Japonya'yı örnek olarak göstererek, Osmanlı İmparatorluğu'nun, hatta diğer İslam Devletlerinin idarecilerinin bu ayrımı yeterince kavrayamadıklarını iddia etmiştir (Tunaya 1960: 80). Dolayısıyla Celal Nuri Batı medeniyetini daha çok hürriyetinden, demokrasisinden, maddî-manevî zenginliğinden, ilim ve ticaretinden faydalanma noktası olarak ele almıştır diyebiliriz (Celal Nuri 2012: 13).

Batıcı fikir adamlarından olan diğer bir isim de Ahmet Rıza Bey'dir. Pozitivizmin etkisi altında kalan Ahmet Rıza, Fransız pozitivistlerinin ünlü derneği "Societe des Positivistes"ın şiarı olan "Ordre et Progres" yani "düzen ve ilerleme" şiarını, "birlik ve ilerleme": "ittihat ve terakki"ye dönüştürerek "İt-

tiyat ve Terakki Cemiyeti”nin isim babalığını yapmıştır. A. Comte’un “pozitif siyaset sistemi”, şiddete başvurulmadan, ispat ve ikna yoluyla tüm Avrupa devletlerini bir “Avrupa Birleşik Devletleri” içerisinde birleştirmeyi öngörüyordu. Hayali kurulan bu devlet, aslında dünyanın geri kalanını da denetimi altında tutmayı hedeflemekteydi. Ahmet Rıza, A. Comte’un kurduğu Avrupa Birleşik Devletleri Komitesi’nin Osmanlı temsilcisi de olmuş, çıkardığı Meşveret dergisinde Osmanlı’da yeni bir düzen için orduya büyük görevler düşeceğini sürekli belirtmiş ve ordu içinde bunun propagandasını yapmıştır (Özlem 2002: 459).

Ahmet Rıza’nın, beklenenlerin aksine, yazılarının çoğunda İslam’ı müdafaa etmesi önem arz etmektedir. Ahmet Rıza, İslami dogmaya önem vermemekle birlikte, sosyal bir harç olarak son derece önemli görüyordu. Ona göre İslam, Doğu’da politikanın en önemli amillerinden biri sayılmalıydı. Genel olarak herhangi bir din toplum içinde barış sağlayıcı bir araç olarak kullanılabilir. Çünkü din cemiyette temel bir rol oynar. Bu nedenle her hükümet dine önem vermek zorundadır (Mardin 1964:149).

Kılıçzade Hakkı ise İslâm’ın salt dinî kısmından ziyade içtimaî kısmını ön plana çıkarmaya çalışmış; yeni tefsirlere ve yeni içtihadlara ihtiyaç olduğunu ileri sürmüştür (Pekdoğan 2002: 416-417). Batı değerlerini hiçbir filtreden geçirmeden almayı benimseyen Kılıçzade Hakkı’nın bu tutumu, Batılılaşmış Doğuluların ruh ve fikir dünyalarını yansıtması bakımından iyi bir örnektir (Altıntaş 2008: 97).

Sonuç olarak, II. Meşrutiyet ile birlikte doruk noktasına ulaşan, gayesi öncelikle “devleti kurtarmak” olan ciddi oluşumlardan birisi de Batıcılık akımıdır. Diğer fikir akımlarında da olduğu gibi sorunun ana kaynağının din olduğu açıkça dile getirilmiştir. Ancak bu akımların İslam’ı algılama biçimlerinde ve çözüm önerilerinde farklılıklar bulunmaktadır. Batıcıların çözüm önerisi ise pozitivist anlayışa uygun olarak, dinin sekülerizasyonunu sağlamak suretiyle, dinin olabildiğince bireysel plana indirgendiği bir yaşam tarzı benimsemek ve topyekün Batılılaşmak gerektiği yönünde olmuştur.

2.2. İslamcılık

Türk modernleşmesi adı verilen süreçte, toplumsal problemlerin tanımı, çözümü ve toplumsal değişme sürecine bağlı olarak geliştirilen seçeneklerden biri de İslamcılık olmuştur

İslamcılık; on dokuzuncu-yirminci yüzyılda, İslam’ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlak, felsefe, siyaset, hukuk, eğitim...) “yeniden” hayata ha-

kim kılmak ve akılcı bir metotla Müslümanları, İslam dünyasını Batı sömürsünden, kötü yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden... kurtarmak; medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasi, fikri ve ilmi çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütününe ihtiva eden bir hareket olarak ifade edilebilir (Kara 2011: 17).

İslamcılara göre, Osmanlı Devleti manen ve madden kalkınmak, medenileşmek, eski gücüne ve yüceliğine sahip olmak için gerçek surette İslamiyet'e dönmeli, yani yeniden İslamlaşmalıdır. Bu doğrultuda Mehmet Said Halim Paşaya göre İslamlaşmak: "İslam'ın din ve dünyayı, maddiyat ve maneviyatı kapsayan sosyal bir din olduğu kabul edilmesidir (Tunaya 1962: 12).

Tarihsel süreçte İslamcılık hareketi her ne kadar ideolojik ve siyasi bir akım olarak II. Meşrutiyette belirmiş ve temsilcilerini bulmuş ise de, özelliklerini daha çok on dokuzuncu yüzyılın ortalarında kazanan, Osmanlı İmparatorluğu'nun uzak çevresinde ve Hindistan'da şekillenmiş ve 1870'lerden itibaren İmparatorluğun merkezinde gittikçe güçlenen bir hareket haline gelmiştir. Burada belirtilmesi gereken bir nokta, İslamcılık hareketinin iki eksenidir. Bunlardan birincisi İslamcılığı bir dünya görüşü ve hayat rehberi olarak sunan aydınların fikirlerinden oluşmuştur. Mısır Müftüsü Muhammed Abduh bu anlayışın temsilcilerindendir. İslamcılık hareketinin ikinci eksenidir ise Osmanlı İmparatorluğu'nda olduğu gibi İslam kültürünün hâkim olduğu bölgelerde varlığını gösteren İslamcılık anlayışıdır. Bu anlayışın temelinde ise "İslami Nizam" gerçekleştirmeye çalışan arayışlar yer almaktadır. Pakistanlı Seyyid Ebu'lûla Mevdudi'nin bu anlayışa tercüman olduğu söylenebilir (Mardin 1991: 11,12).

İslamcılık Osmanlı İmparatorluğu'nda, Yeni Osmanlılar'ın dağıldıkları, fakat yayın yoluyla bir süre etkinliklerini devam ettirdikleri 1870-76 yıllarında, Yeni Osmanlılar'ın liberal ideolojisine nispetle çok daha uzun vadede, etkisi inkâr edilemeyecek olan bir fikir hareketi olarak İstanbul'da şekillenmekteydi. Bu dönemde İslamcılarının fikirlerinin odak noktası, Osmanlıların Tanzimat'la birlikte kültür benliklerini kaybetmeye başladıklarıydı. Bunun önüne geçmekte en uygun yol ise Tanzimat'ın göz ardı ettiği "şeriatin değerleri"ni tekrar Osmanlı toplumuna getirmektir (Mardin 1991: 92).

İslamcılık başlı başına bir politika olarak II. Abdülhamit döneminde benimsenmiş, ittifad-ı İslam adı altında 1870 yılından itibaren Osmanlı Devleti'nin hakim siyasi düşüncesi olmakla beraber, bir fikir hareketi olarak ortaya çıkışı, II. Meşrutiyet sonrasında *Sırat'ı Müstakim*'in 1908'de yayın dünyasına girişiyle başlatılmaktadır. II. Meşrutiyetten sonra İslamcılar fikirle-

rini serbestçe tartışma, açıklama, yayma imkanı bulmuşlar ama ittihad-ı İslam düşüncesinin oturduğu zemin ortadan kalkmıştır (Kara 2011: 29). İslamcılığın ideolojisinde “Batı’nın teknolojisi alınsın, fakat dini, kültürel ve geleneksel değerler korunsun” anlayışı vardır (Mardin 1991: 17).

İslamcılık fikir akımı, modern toplumsal düşüncenin “ilerlemeci” vasfını, dinsel bir form ve içerikle “terakki” ya da “tecdid” ideolojisi haline dönüştürmüştür. Bu İslamcı yöneliş, dini tecrübenin çeşitli yansımalarını, ana kaynak olan Kur’an ve Sünnet çerçevesinde, ilk dönemlerdeki “saf” haline kavuşturma yani “Asr-ı Saadet’e dönüş girişimini temsil etmektedir. İslamcılar geleneksel İslam birikiminden uzaklaşarak İslam’a Batılı ideolojiler gibi akla uygun bir sistem oluşturarak bakmak taraftarlarıdır. Bunun için de dini bid’at, hurafe ve batıl inançlardan “arındırmak” gerekmektedir. Dolayısıyla İslamcılık, geleneksel toplumsal yapıyı ve din anlayışını, modern ve arındırılmış bir form içinde yeniden bireysel ve toplumsal hayatın kodları yapmanın idealini taşımaktadır denilebilir. (Akgül 1999: 232). Buna göre İslamcılar, “İslam man-i terakki değildir” (İslam ilerlemeye engel değildir) prensibini geliştirmişlerdir. Bu bakımdan İslamiyet “man-i terakki” değil, bilakis “âmiri terakki” (ilerlemeyi emreder) dir. Bu nedenle İslam Devletlerinin geri kalma sebeplerini İslam’ın fikir ve inanç sistemlerinde değil Müslümanların hakiki Müslümanlıktan uzaklaşma veya uzaklaştırılmalarında aramak gerekmektedir (Tunaya 1962: 14-16).

İslam’ın ilk kaynaklarına dönülerek arındırma ve saflaştırma yapılması fikrini yani İslam merkezli modernleşme hareketlerini savunan İslamcılara gelince; bunlar arasında ilk olarak İslam modernizminin kurucularından ve ümmet birliğinin savunucularından olan, İslami uyanışı etkileyen on dokuzuncu yüzyıl fikir ve siyaset adamlarından Cemaleddin Afgâni zikredilebilir. Düşünce ve faaliyet alanı, din ve siyaset meseleleriyle İslam ülkelerinin ortak problemlerini bir bütün olarak içine almaktadır. Afgâni, önceleri belli ülkeleri yabancı boyunduruğundan kurtarmak üzere milli şuuru uyandırmaya, vatan sevgisini güçlendirmeye çalışırken daha sonra bütün İslam ülkeleri arasında sağlam bağların kurulması, dayanışmanın sağlanması ve böylece birlikte hürriyet ve bağımsızlığı elde edecek bir Müslüman birliği idealinin gerçekleşmesi için çaba göstermiştir (Karaman 2002: 458-459).

Afgâni’nin öğrencisi olan Muhammed Abduh, Mısır’da ve Suriye’de büyük etki uyandırmıştır. Abduh’un modern İslam düşünceleri, İslam rasyonalizmini ifade etmektedir. Nitekim Kur’an’ın ve Müslüman dinsel ve entelektüel hayatının diğer temel metinlerinin rasyonel bir şekilde yorumlanması, M. Abduh ve öğrencisi Reşit Rıza’nın temsil ettiği modernist reformculu-

ğün gelişiminde kilit yere sahiptir. Bu anlayışla tarihsel İslami geleneklerin ve fıkıh mezheplerinin taklit edilmesini reddederek, kamu menfaatinin, yani hukuki işlemlerde seküler bakış açısının geçerliliği vurgulanmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki modernist reformculuğa da bu ikili uzlaştırma çabası damgasını vurmuştur: Bir taraftan Kur'an'ın ve diğer temel metinlerin entelektüel düzeyde güvenilirliğini gösterme, diğer taraftan da modernliğin kaçınılmaz değerlerini benimseme ve "içtihat kapısı"nın kapanmamış olduğunu vurgulama çabaları görülmektedir (Azmeş 2003: 169-187).

Osmanlı İmparatorluğu'nda 1908'de Jön Türkler, 1876 Anayasasının tekrar yürürlüğe girmesini sağlamışlardır. Bu dönemde basında İslamcı-yenilikçi tezi destekleyen dergiler belirlemeye başlamıştı. Dergide yazarlar arasında İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Ahmet Naim, Mehmet Akif Ersoy, M. Şemseddin Günaltay gibi isimler vardı. Bunların en çok etkisinde kaldıkları düşünür, M. Abduh'un girişimleriydi. Afgani'nin fikirlerini "İslam dini düşüncesi Rönesansı" kalıbına sokan Abduh'un fikirlerinin etkilerini II. Meşrutiyet'in *Sırat-Müstakim* ve *Sebilü-r Reşad* da görülmektedir. Bu dergilerde, İslam'daki reform düşüncelerinin yanı sıra, "Kur'an'ın bütün zamanlar için konmuş, değişmez bir anayasa" olduğu ve Kur'an'ın, toplum ve siyaset prensiplerinin ilkesi olarak devamlı şekilde bu iki alanda ortaya çıkacak örgütlenme sorunlarına cevap veren bir kaynak olduğu fikirleri paylaşılıyordu. Yine, ilk olarak Namık Kemal tarafından altı çizilen, danışma organı niteliğinde "meşveret" (danışarak siyaset yapmak) konusu bu dergilerde yer almış böylece İslami demokrasi anlayışına kendi özel damgasını vurmuştur (Mardin 1991: 18-19).

Yakın dönem Türk düşünce tarihinin önemli damarlarından biri olan İslam modernizmi yani İslamcılık hareketinin önemli simalarından biri de Mehmet Akif'tir. M. Akif, Abdülhamit aleyhtarı ve Meşrutiyet taraftarı bir tavır göstermektedir. M. Akif, hilafet ve saltanata eleştirel bakarken, anayasa ve meclis fikirlerini benimsemiş ve desteklemiştir. Buna bağlı olarak M. Akif, İslam'ın içtihat kurumu ile güncellenmesi ve bu sayede halkın cehaletinden beslenen ulemanın elinde bir iktidar aracı olmaktan çıkarılıp, birincil kaynaklar yoluyla İslam'ı tanımalarını istemiştir. Çünkü Akif'e göre kötü gidişatın sebebini İslam'a değil, İslam'ın sahih manasını içselleştiremeyen Müslümanlar da aranmalıdır. Yani geri kalmışlığın, İslamiyet'i tam olarak anlayamamaktan kaynakladığını düşünmektedir. Bu nedenle dinin asıl kaynaklarına dönüş, İslam'ın hurafe ve batıl inançlardan arındırılması, ilim anlayışının ve medreselerin modern bir anlayışla dönüştürülmesi gibi teorilerin savunuculuğunu yapmıştır. M. Akif, Batılılaşma konusunda ise kendi manevi değerlerimize

sahip çıkararak dini kimliğimizi korumalı, ilim, fen ve sanat alanında Batının taklit edilmesi gerektiği düşüncesini benimsemiştir (Kara 2003: 202-204).

Son tahlilde Türk modernleşme sürecinin önemli akımlarından olan İslam modernizmi veya İslamcılık düşüncesi, İslam'ın kendi iç dinamiklerinden beslenerek, kendini tecdid ve ıslah etme amacıyla ortaya çıkan, "İslam mani-i terakki değildir" söylemiyle hareket eden, ana evrenini modernitenin belirlediği, seküler bir içerik taşıyan bir dünya görüşü olarak nitelendirilebilir. İslamcılık, askeri yenilgilerin doğurduğu aşırı tedirgin bir ortamda, dış baskıların ve konjonktürel şartların neticesinde ortaya çıkmış bir akım olarak, Batı'nın medeni ve kültürel değerlerinin, dini, felsefi ve sosyal kaynaklarının arka planını yeterli ölçüde araştırma ve anlama imkanı bulamamıştır (Kara 2003:199).

2.3. Türkçülük

Bir akım olarak Türk milliyetçiliği, Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılmak üzere olduğu Türk aydınlarınca hissedilmeye başlandığı bir dönemde, bu çöküşü engellemek ve yeni bir düzen oluşturmak için aranan çarelerden biri olarak ortaya çıkmıştır. Temelleri İslami modernizme ve Fransız İhtilali ile ortaya çıkan "ulus-devlet" kavramına dayanan bu hareket "Türkçülük" adı altında tanımlanmıştır (Oba 1995: 11).

II. Meşrutiyet devrinde, Tanzimat'tan itibaren gittikçe artan iktisadi faaliyetler ve sosyal yapıdaki değişimler Türkçülüğü yakından etkileyerek ona bir yön vermiştir. Nitekim daha önce kültürel temelleri atılan Türkçülük, iç ve dış gelişmelere bağlı, siyasi bir çehre kazanarak II. Meşrutiyet döneminin en önemli fikir akımı haline gelmiştir (Sarıay 1999: 2).

Türk milliyetçiliği on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılmak üzere olduğu, Türk aydınlarınca hissedilmeye başlandığı bir dönemde, İmparatorluğun çeşitli din ve milliyetlerden meydana gelen kozmopolit yapısı içinde bir tepki, yaşadığı toprak kayıpları, çağdaşlaşma hareketleri, Müslüman ve gayrimüslim halklardaki milliyetçilik hareketleri ve Batı'daki Türkoloji çalışmaları neticesinde doğmuş ve daha ziyade Türkçülük olarak adlandırılmıştır. Dolayısıyla yakın dönem düşünce tarihimizde modern anlamı ile millet fikrinin ortaya çıkması ve bu fikre dayalı olarak gelişen milliyetçilik, Türkçülüğün tekamülüne bağlı olarak doğmuştur (Sarıay 1999: 25-26).

Baticılarda vurgulanan "modern Batı ve topyekün Batılılaşma" düşüncesi, İslamcılarda "asr-ı saadete yanı saf dine dönüş" şeklini alırken, Türkçülerde ise "ulus-devlet" formu içinde vurgulanmıştır. Türkçülerin bununla

amaçladıkları şey ise geleneksel toplumsal yapıyı, ideolojik bir hareketlilik oluşturarak, milli bir bilinçle homojen bir toplum haline getirmektir. Yani milli kodlara yaslanarak “ulus” kurma sürecini başlatmaktadır. Bu süreçte ise tıpkı Batıcılıkta ve İslamcılık projelerinde olduğu gibi Türkçülük projesinde de din başat unsur olarak karşımıza çıkmaktadır (Sarınay 1999: 14).

Türkçülük akımının fikri ve ideolojik olarak şekillenmesinde Kafkas, Kırım ve Kazan kökenli modernist Türkler ile Rusya’daki Türklerin milli benliklerini koruma çabaları ve Balkan Savaşı sonucundaki gelişmeler ve Türko-lojiye dünyada ilginin artması, önemli bir yere sahiptir. Bu hareketler Osmanlı aydınlarının da Türkçülük fikrini benimsemesinde önemli rol oynamıştır. Rusya Türklerinde milliyetçilik ise büyük ölçüde İslami reformizm ile Azeri ve Tatar burjuvazisinin gelişmesi sonucunda etkili bir olgu halini almıştır. Kazan Tatarlarından birçok din adamı İslami modernleşme akımını Rusya’da temsil ederek Müslüman halk arasında yaymışlar; birçok Tatar aydını Rusya Müslümanlarının siyasi öncülüğünü üstlenmişlerdir. İsmail Gaspiralı gibi Kırım kökenli bir Tatar, modernleşme bakımından Osmanlılar dahil bütün Türk esaslı halklara esin kaynağı olmuştur (Aydın 1993: 148).

Türkçülük ya da Türkleşmek ile ilgili fikirler ilk defa Hüseyinzade Ali tarafından “*Turancılık*” kavramıyla ifade edilmiştir. Hüseyinzade Ali bazı mecmualarda ilk defa *Türkleşmek*, *İslamlaşmak* ve *Avrupalılaşmak* fikrini savunmuş ve görünüşte birbirine zıt gibi görünen bu üç fikrin nasıl uzlaştırılabileceğini anlatmaya çalışmıştır. Çünkü Hüseyinzade Ali, Doğu ile Batı arasında köprü durumunda olduğumuz için bunu zorunlu görmekteydi. 1908’de Ahmet Mithat, Şair Mehmet Emin, Ahmet Hikmet, Yusuf Akçura gibi isimler “Türk Derneği”ni kurmuşlar aynı anda “Türk Yurdu” adında bir derginin yayınına başlamışlardır. 1914’te daha geniş bir girişimle “Türk Ocağı” kurulmuştur. Türk Ocaklarının faaliyetlerinde İttihat ve Terakki önemli rol oynamıştır. Türk Ocaklarında İttihat ve Terakki’nin nüfuzu Hüseyinzade Ali ve Ziya Gökalp aracılığıyla gerçekleşmiştir. Gökalp burada, dönemin birbiriyle çatışan üç akımını, yani Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülüğü uzlaştırmaya çalışmaktaydı. Çünkü İslamcılar ve Osmanlıcılar siyasi Türkçülüğü bir ayrılık sebebi ve parçalayıcı bir unsur olarak görmekteydiler. Bu konuda Yusuf Akçura ise “Üç Tarz-ı Siyaset” adlı eserinde bu üç fikri uzlaştırma çabasına girmeden yalnızca karşılaştırmakta ve Türkçülüğü hakim kılmak istemekteydi (Ülken 1966: 163-165).

İdeolojik vasıflı milliyetçilik cereyanı yayılmaya başladığında, devleti böyleceği düşüncesiyle Türkçüler tarafından ihmal edildiği düşünülen laiklik, milli egemenlik, bağımsızlık ve eşitlik ilkeleri ve buna bağlı olarak gelişen

kendi kaderini tayin prensibi devletin gündeminde yer almıştır (Sarınay 1999: 16-17). Dinin bir inanç sistemi ve toplumsal-kültürel meşruiyet kaynağı olarak değişim ve dönüşümü, laik bir çerçevede yeniden tanımlanmasını, dinin millileşmesini ve bireysel inanç ve vicdana indirgenmesini gerekli kılmıştır. Ayrıca Türkçülüğün meşruiyet kaynağı olarak inşa ettiği Türk kültürü ve tarihi tezi, din bağlamında İslam ümmetçiliğini aşarak, Türk milleti olarak yeni bir toplumsallık şekli üretmiştir. Buna göre İslam ümmeti yerine Türk milleti, Daru'l İslam kavramı yerine Türk yurdu veya vatani kavramları üretilmiştir (Akgül 1999: 283).

Türkçülerin üzerinde en fazla durdukları konulardan bir diğeri de ulusal dil meselesidir. Dilde sadeleşme ve ulusal bir dil oluşturmak, ulusçuluğun başat düşünce etkinliklerinden biridir. Dilde sadeleşmenin en önemli adımı, geleneksel anlayışın aksine, dini metinlerin ve ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi meselesidir. Bu doğrultuda Gökalp, ezanın, dini ibadetlerin, namazdan sonra okunan duaların, halkın kendi dilinde okunmasını ileri sürmüş, okullarda Kur'an'ın Türkçe çevirilerinin okutulması gibi bir kısım teklifler sunmuştur (Öğün 1995: 173).

Son olarak Türkçü aydınlardan bahsetmek gerekirse; Kırım Türklerinden olan İsmail Gaspıralı Türkçülük hareketinin merkez siması ve Türk dil birliğini ilk düşünen ve bunu canlandırmaya çalışan ilk Türkçü olarak nitelendirilebilir. Gaspıralı, 1905 Rus Devrimi ile sadece Türkçe yayın olarak çıkarmaya devam ettiği gazetesinde, Türk milletinin geleceği için “dilde, fikirde ve işte birlik” şiarını gazetesinin manşetine eklemiştir. Çünkü Gaspıralı Türk milletinin en kuvvetli bağının dil olduğunu kabul ediyor, bu dilin Arapça, Farsça ve diğer yabancı dillerden tamamen sıyrılmasını ve Türkçe konuşma ve yazı dilinin sade olması gerektiğini savunuyordu. Gaspıralı, Türkçülük akımının, dil, edebiyat, sosyal ve siyaset alanlarının tümünde kitleleri etkileyen önemli esaslar ortaya çıkarmış ve Rusya Müslümanları arasında milli bilincin doğuşunda ve milliyetçiliğin gelişmesinde önder isimlerden olmuştur (Seydahmet 1996: 36-50).

Türk milliyetçiliğinin doğuşunda etkili isimlerden bir diğeri de Yusuf Akçura'dır. Kazan Türklerinden olan Akçuraoğlu milliyetçiliği ve Türkçülüğü siyaset alanında etkin hale getirmeye yönelik girişimlerde bulunan fikir adamlarındandır. Akçura'ya göre devletin içinde bulunduğu sıkıntılı durumun düzelmesi yalnız Yönetim şeklinin değişmesiyle mümkün değildir. Bunun için bütün “Cemiyet-i Osmaniye'nin inkılabı” gereklidir (Akçura 1998: 127). Akçura'ya göre Avrupa medeniyetine ulaşabilmek için Türk milletinin yeni bir siyasi zemin bulması ve Batılı tarzda Rönesans ve Reformasyon gerçek-

leştirmesi gerekmektedir. Akçura'nın büyük eseri olan "Türk Yurdu" dergisi Türk milliyetçiliğinin oluşmasında ve daha sora bunun sistemleştirilmesinde önemli rol oynamıştır (Muhammetdin 1998: 80-81).

Akçura, "Üç Tarz-ı Siyaset" adlı eseriyle Türk siyasal düşüncesine önemli bir katkıda bulunmuştur. Akçura'nın bu çalışmasıyla Tanzimat'tan beri oluşan Türkçülük düşüncesi ilk defa siyasi sahada ele alınmıştır (Oba 1995: 170). Ayrıca bu makalede ilk defa, Osmanlı saltanatının takip ettiği veya takip edebileceği üç tarz-ı siyaset yani "Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük" açık bir şekilde tespit edilmeye çalışılmıştır (Akçura 1998: 130).

Türkçülük hareketinin liderlerinden olan Ziya Gökalp'e göre Türkçülük, Türk milletini yükseltmek, dilce, dince, ahlakça ve güzellikçe Türk milletini yükseltmek, Türk kültürünü ve Türk zevkini Türk toplumuna aşılama demektir (Türkdoğan 1996: 145-146). Gökalp, Batılılaşma hususunda Müslümanların hayat prensiplerine uymayan medeniyet modellerini taklit edemeyeceklerini ifade etmiştir. Bu nedenle Müslümanlar kendi ruhlarına uygun yeni bir medeniyet yaratmalıydılar. Bu yeni medeniyet fikriyle Gökalp'in iki gayesi vardır: Birincisi, dinle devleti ayırmak yani İslamiyet'in siyasi ve toplumsal hayat üzerindeki hakimiyetine son vermek; ikincisi, dinle Doğu medeniyetini ayırmak. Böylece İslam'ın temel değerleriyle Avrupa medeniyetini ve Türk "milli harsı"nı birlikte yaşatmaktır. Gökalp'in amaçları doğrultusunda, yirminci yüzyılda artık dini ve dünyevi işlerin ayrılması zamanı gelmiştir. Siyasi hayat teokrasiden arındırılmalı ve milletin desteğiyle şeriat sınırlandırılmalıdır. Çünkü Gökalp'e göre kendi kanunlarını kendi yapmayan, bunları Allah tarafından gönderilmiş mutlak kanunlar sayan bir devlet güçlü ve bağımsız olamaz (Heyd 1980: 56-64).

Ziya Gökalp'in modernizm anlayışı milliyetçiliğin boyutlar kazanmasında, akılcı çözüm yolları bulmada kaynak noktayı teşkil etmektedir. Gökalp'in Batı medeniyetini "modernizasyon" olarak ifade etmesi de anlamlıdır. Bu anlamda modernleşme sadece bireysel anlamda, zaman ve mekana uyma süreci değildir, daha ziyade sosyal sistemdeki kalkınmaya uyan bireysel seviyede bir değişme biçimidir. Modern çağda milliyet duygusu bir yanda ülkenin tarihi gelişimi içinde aynı potada yer alan halkı ortak duygu ve idealler etrafında toplayarak millet olma seviyesine yükseltirken, öte yanda kalkınmanın itici gücünü teşkil etmektedir. Modern toplum kalkınmasında, başarılı bir toplum, ancak bu tür ortak değer ve ülküler uğrunda kendini feda edebilecek bir şuur ve seviyeye ulaştığı takdirde gerçekleşebilir (Türkdoğan 1996: 137).

Sonuç itibariyle Türkçüler, Türkçülüğün İslamcılıkla çelişmediğini ve birbirinden ayrılamayacağını, Türkçülüğün tamamıyla Müslüman Türklerin

birliği olarak düşünüldüğünü, hatta Milliyetçiliğin İslâmiyet'e yeniden canlılık getireceğini, dini bir coşkunlukla bütünleşmiş bir "millet" mefhumunu meydana getireceğini savunmaktaydılar. Buna göre dinin Türkçülerde toplumsal bütünleşmeyi sağlayan ve bireysel hayata anlam katan bir olgu olarak ele alındığı söylenebilir.

Sonuç

Modernleşme, diğer sosyal bilimlerdeki kavramlar gibi genel tanımı yapılamayan bir kavram olarak çok geniş bir anlam spektrumuna sahiptir. Ancak bu kavram, genel anlamda ya da sosyal bilimlerdeki zıddı olan "gelenek" kavramıyla açıklanabilir. Nitekim toplumlar iptidai olarak "geleneksel toplum" ve "modern toplum" olarak ikiye ayrılmaktadır. Geleneksel toplum eski dönemin unsurlarını içinde barındırırken, modern toplum yeni gelişmelere açık unsurları içinde barındırmaktadır. Dolayısıyla modernleşme sürecinin daha iyi anlaşılabilmesi ve tahlil edilebilmesi için modernleşmeyi tetikleyen unsurların ve modernleşme öncesi sürecin incelenmesi gerekmektedir.

Modern Batı'nın kurulmasıyla birlikte, Osmanlı toplumunun on dokuzyüzyılda geleneksel yapı ve ilişki sisteminin Batı karşısında yaşadığı toplumsal kaos ve kriz durumu pek çok problemi beraberinde getirmiştir. Bu ortaya çıkan problemlere çözüm teklifleri sunmaya çalışan düşünce akımlarının ve din anlayışlarının incelenmesi, Osmanlı modernleşme sürecinin daha iyi anlaşılabilmesi için ayrı bir öneme sahiptir. Bu amaç doğrultusunda makalede, "Modernleşme-din", "din-toplum", "din-siyaset" ilişkisi bağlamında modernleşmenin köklerine inilerek Osmanlı dönemi modernleşmesi süreci ve din ilişkisi incelenmiştir.

Geleneksel Osmanlı toplumunu örgütleyen ve ona meşruiyet kazandıran ana unsur İslam dinidir. Osmanlı toplum sisteminin karşısında bulunduğu modernite ise Batı'da ortaya çıkmış, meydan okuyucu, pozitivist bilim anlayışını hakim kılmayı amaçlayan ve kutsaldan arınmış bir dünya tasarlayan yapıları temsil etmektedir. Batı'nın bu meydan okumaları Osmanlı toplumuna, Batı karşısında kendini küçümseme ve geri kalmışlık hissi, Batı'yı üstün görme ve sonuçta Batılılaşma şeklinde yansımıştır.

Türk modernleşmesi Osmanlıyla başlar. Osmanlı döneminde ilk toprak kaybıyla birlikte Batının üstünlüğü kabul edilerek modernleşme sürecine girilmiştir. Dolayısıyla modernleşme Osmanlı toplumunda Batılılaşma olarak karşılık bulmuştur. Bu süreçte Tanzimat, hazırlayıcı sonuçlar doğuran bir hareket olmuştur. Moderniteyle birlikte yeniden kurulan dünyaya meydan okur-

casına, değişmeye direnme ve tarihi okuyamama, kendisini yeniden üreteme- me çaresizliği içinde, Osmanlı sahip olduğu mevcut yapıyı koruma gayretine düşmüştür. Bu süreç, Osmanlı Devletinin kendi dışındaki gerçekliğin farkına vardığı, Batı'ya yönelme eğiliminin gerçekleştiği ve sonra daha net dönüşümlere zemin hazırlayacak olan değişimin resmen başlangıcı olmuştur. Osmanlı'da ilk sistemli değişim ve dönüşümler II. Meşrutiyet döneminde yaşanmıştır. II. Meşrutiyet'le birlikte gerek içeride gerekse dışarıda fikri ve ilmi donanımını şekillendiren aydınlar, modernleşme sürecinin toplumsal düzende yarattığı problemlerin aşılması yönünde, farklı alanlarda fikir yürütmeye başlamışlardır. Bu dönemde oluşan fikir kümeleri adeta birer kurtuluş reçetesi şeklindedir. Bir ideolojinin taşlarının tek tek konarak nasıl oluşturulduğu bu dönemde görülmektedir.

Modernleşme tarihimizde ortaya çıkan ve bahsi geçtiği üzere birer kurtuluş reçetesi niteliği taşıyan düşünce akımları veya modernleşme projeleri, modernitenin dayatmaları karşısında yeni bir kimlik ve düzen arayışı içine girmişlerdir. Bu düşünce akımlarından en önemlileri; Batılı formlara göre şekillenen, terakki söylemiyle ve ittihad-ı anasır fikriyle ortaya çıkan ve dinde sekülerizasyonu gerçekleştirmeye çalışan Batıcılık; Batıcıların ittihad-ı anasır fikrine karşılık ittihad-ı İslam fikrini öne çıkaran, dinde arınma fikrini savunan İslamcılık; Batıcılık ve İslamcılık ideolojilerinden beslenmekle birlikte, ulus-devlet formu içinde homojen bir toplum yaratma gayretinde olan ve dinin millileştirilmesi fikrini savunan Türkçülük akımlarıdır. Bahsi geçen her üç akım da toplumu ve toplumsal yapıları modernitenin neden olduğu kaotik ve bunalımlı durumlara karşı korumak veya göreceklere zararı minimum düzeye indirme amacı taşıyan samimi oluşumlardır.

Sonuç itibarıyla Osmanlı'dan Türkiye'ye Türk toplumundaki modernleşme tartışmaları dünden bugüne hem entelektüel hem de diğer zeminlerde tartışılı gelmiştir. Çünkü modernleşme, Batı dışı toplumların yaşamaya çalıştıkları ve öykündükleri ancak sonuçlandıramadıkları bir süreci ifade etmektedir. Ayrıca modernleşme hakkında sürekli olarak farklı görüş açılarının belirmesi, modernleşme sürecinin yeniden tartışma konusu yapılmasına neden olmaktadır.

Kaynaklar/References

- Abadan, Y. (1940). "Tanzimat Fermanı'nın Tahlili", "Tanzimat I". İstanbul: İstanbul Maarif Matbaası.
- Acar, M. & Demir, Ö. (2005). Sosyal Bilimler Sözlüğü. Ankara: Adres Yayınları.
- Akçura, Y. (1988). Osmanlı Devletinin Dağılma Devri. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

- Akçura, Y. (1998). *Türkçülüğün Tarihi*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Akdağ, Ö. (2011). *Ana Hatlarıyla Türk Yenileşme Tarihi*. Konya: Palet Yayınları.
- Akyüz, N. & Çapcıoğlu, İ. (Ed.) (2015). *Din Sosyolojisi*. Ankara.
- Akgül, M. (1999). *Türk Modernleşmesi ve Din*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Altıntaş, R. (2008). *Batılılaşmış Bir Doğulu: Kılıçzade Hakkı ve Projesi*. *Eski Yeni Dergisi*. S.8:93-102.
- Amman, T. & Aslantürk, Z. (2014). *Sosyoloji*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- AYDIN, S. (1993). *Modernleşme ve Milliyetçilik*. Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Azmah, A. (2003). *İslamlar ve Moderniteler*. Çev. Elçin Gen. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Berkes, N. (2002). *Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler*. C.1. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Berkes, N. (1975). *Türk Düşününde Batı Sorunu*. İstanbul: Bilgi Yayınevi.
- Birand, K. (1955). *Aydınlanma Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Celal N. (2012). *Türk Devrimi*. Çev. Özer Ozankaya. Ankara: Has-Soy Matbaası.
- Çetin, H. (2003). *Modernleşme ve Türkiye’de Modernleştirme Krizleri*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Çiğdem, A. (1997). *Bir İmkân Olarak Modernite*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Findley, C. V. (2017). *Modern Türkiye Tarihi (İslam, Milliyetçilik ve Modernlik)*. Çev. Güneş Ayas. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Georgeon, F. (2006). *Osmanlı Türk Modernleşmesi (1900-1930)*. Çev. Ali Berktaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Giddens, A. (1994). *Modernliğin Sonuçları*. Çev. Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hanioglu, Ş. (1981). *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*. İstanbul: Üç Dal Neşriyat.
- Heyd, U. (1980). *Ziya Gökalp, Türk Milliyetçiliğinin Temelleri*. Çev. Cemil Meriç. İstanbul: Sebil Yayınevi.
- Hodgson, M. & Goodwin S. (1993). *İslam’ın Serüveni*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Jeanniere, A. (1993). *Modernite Versus Postmodernite*. Çev. Nilgün Tural. Der. Mehmet Küçük. Ankara: Vadi Yayınları.
- Kara, İ. (2003). *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kara, İ. (2011). *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi I*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Karal, E. Z. (1940). “Tanzimattan Evvel Garplılaşma Hareketleri”, “Tanzimat I”. İstanbul: İstanbul Maarif Matbaası.
- Karal, E. Z. (1983). *Osmanlı Tarihi (Islahat Fermanı Devri 1861-1876)*, C. 7. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Karal, E. Z. (2007). *Osmanlı Tarihi (Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri)*, C.5 S.16, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Karaman, H. (2002). “Efgâni, Cemaleddin”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.10. İstanbul: TDV Yayınları.

- Karpat, K. (2012). Türk Demokrasi Tarihi. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Karpat, K. (2011). Türk Siyasi Tarihi. Çev. Ceren Elitez. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Köker, L. (1990). Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kuran, E. (1994). Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler. Der. Mümtaz'er Türköne. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Mardin, Ş. (1964). Jön Türklerin Siyasi Fikirleri. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Mardin, Ş. (1991a). Türk Modernleşmesi, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1991b). Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler III). Der. Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1996). Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu. Çev. Mümtaz'er Türköne, Fahri Unan ve İrfan Erdoğan. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Muhammedin, R. (1998). Türkçülüğün Doğuşu ve Gelişimi. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- Oba, A. E. (1995). Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu. Ankara: İmge Kitabevi.
- Onat, H. (2016). Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci. İstanbul: Endülüs Yayınları.
- Öğün, S. S. (1995). Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Özlem, D. (2002). "Türkiye'de Pozitivizm ve Siyaset", Modernleşme ve Batıcılık. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Pekdoğan, C. (2002). "Kılıçzade Hakkı". TDV İslam Ansiklopedisi, C. 25. İstanbul: TDV Yayınları.
- Sarıbay, A. Y. (1985). Türkiye'de Modernleşme Din ve Parti Politikası. İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Sarınay, Y. (1994). Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Seydahmet, K. C. (1996). Gaspıralı İsmail Bey. Haz. Ramazan Bakkal. İstanbul: Avrasya Bir Vakfı Yayınları.
- Şapolyo, E. B. (1945). Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat Devri Tarihi. İstanbul: Güven Yayınevi.
- Tapper, R. (1993). Çağdaş Türkiye'de İslam. İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Touraine, A. (2010). Modernliğin Eleştirisi. Çev. Hülya Tufan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tunaya, T. Z. (1962). İslamcılık Cereyanı. İstanbul: Baha Matbaası.
- Tunaya, T. Z. (1960). Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri. İstanbul: Yedigün Matbaası.
- Türkdoğan, O. (1996). Milli Kültür, Modernleşme ve İslam. İstanbul: Birleşik Yayıncılık.
- Ülken, H. Z. (1948). Millet ve Tarih Şuuru. İstanbul: Pulhan Matbaası.
- Ülken, H. Z. (1966). Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi I. Konya: Selçuk Yayınları.
- Zürcher, E. J. (2005). Savaş, Devrim ve Uluslaşma (Türkiye Tarihinde Geçiş Dönemi: 1908-1928). Çev. Ergun Aydoğdu. İstanbul: Bilgi Yayınları.
- Zürcher, E. J. (1995). Modernleşen Türkiye'nin Tarihi. İstanbul: İletişim Yayınları.

PALYATİF BAKIMIN MANEVİ BOYUTUNA ALTERNATİF BİR YAKLAŞIM OLARAK RİTÜELLEŞTİRME: BİR KAVRAM ANALİZİ*

Kim van der Weegen, Martin Hoondert, Madeleine Timmermann, Agnes van der Heider - Çev. Nevzat GENCER*****

Öz

Bu makale, Kim van der Weegen, Martin Hoondert, Madeleine Timmermann, Agnes van der Heide adlı yazarlar tarafından 06/04/2019 tarihinde “Journal of Religion of Health” adlı dergide yayımlanan, “Ritualization as Alternative Approach to the Spiritual Dimension of Palliative Care: A Concept Analysis” başlıklı makalenin, yazarlardan Kim van der Weegen’in izniyle tercüme edilmiş halidir.

Manevi boyutun, palyatif bakımın merkezi bir bileşeni olduğu kabul edilir. Ancak, sağlık profesyonelleri manevi boyutu günlük uygulamalarına dâhil etmekte zorlanmaktadırlar. Biz bakım uygulamalarının yalnızca işlevselliğinin ötesine bakarak yeni bir yaklaşım öneriyoruz. Ritüeller ve ritüelleştirilmiş uygulamalar, anlamları ve değerleri ifade etmeye ve iletmeye hizmet edebilir. Bu makale, ritüelleştirilmiş uygulamaların palyatif bakım bağlamında bakı-

* Van der Weegen, K., Hoondert, M., Timmermann, M. Et and Van der Heide, A. (2019). “Ritualization as Alternative Approach to the Spiritual Dimension of Palliative Care: A Concept Analysis”. Journal of Religion of Health. 58(6): 2036-2046. <https://doi.org/10.1007/s10943-019-00792-z> Orijinal makalede kaynaklar metin içinde geçtiğinden çeviride de metin içerisinde gösterilmiştir.

** Halk Sağlığı Anabilim Dalı, Erasmus MC, P.O. Kutu: 2040, 3000 CA Rotterdam, Hollanda, Kültür Çalışmaları Anabilim Dalı, Tilburg Üniversitesi, Tilburg, Hollanda, Groenhuysen Vakfı, Roosendaal, Hollanda, Halk Sağlığı Anabilim Dalı, Erasmus MC, P.O. Kutu: 2040, 3000 CA Rotterdam, Hollanda.

*** Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, e-posta adresi: nevzatgencer@gmail.com
ORCID: 0000-0001-9619-8119

mın manevi boyutuna alan açma potansiyeline nasıl sahip olduğunu araştırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ritüel, Ritüelleştirme, Palyatif Bakım, Yaşamın Sonu, Manevi Bakım

Ritualization as Alternative Approach to the Spiritual Dimension of Palliative Care: A Concept Analysis

Abstract

This article was published by Kim van der Weegen, Martin Hoondert, Madeleine Timmermann, and Agnes van der Heide on 06/04/2019 in the Journal of Religion of Health. : A Concept Analysis ”, translated by permission of the author, Kim van der Weegen.

The spiritual dimension is considered to be a central component of palliative care. However, healthcare professionals have difficulties incorporating the spiritual dimension into their everyday practice. We propose a new approach by looking beyond the mere functionality of care practices. Rituals and ritualized practices can serve to express and communicate meanings and values. This article explores how ritualized practices have the ability to open up space for the spiritual dimension of care in the context of palliative care.

Keywords: Ritual, Riturazation, End of Life, Palliative Care, Spritual Care.

Giriş

Hem teoride hem de pratikte palyatif bakımın manevi boyutu giderek daha fazla dikkat çekmektedir. Dünya çapında farklı ülkelerdeki çalışmalar, hem hastaların hem de sağlık çalışanlarının manevi bakıma tedavi ve bakım uygulamasının temel bir bileşeni olarak baktığını göstermektedir (Giezendanner vd. 2017; Wittenberg vd. 2016). Manevi bakıma atfedilen öneme rağmen, bunu uygulamaya koymak zor olmaktadır. Manevi bakım sağlamada sağlık çalışanlarına yardımcı olmak için farklı modeller, kılavuz ilkeler ve öğretim programları günümüzde mevcuttur. Bu araçların etkileri her zaman net veya ölçülebilir değildir. Bu çalışma, manevi boyuta farklı bir açıdan, ritüellerin merceğinden yaklaşmaktadır. Palyatif bakımın manevi boyutu ile ritüeller arasındaki bağlantıyı netleştirmeyi ve bu yaklaşımın bakımın manevi boyutu ile nasıl ilişkili olduğunu göstermeyi amaçlıyoruz. İlk olarak, maneviyat kavra-

mını çevreleyen zorluklar netleştirilecektir, bu da manevi bakıma odaklanan çalışmalarda mevcut eğilimleri anlamak için gereklidir. Daha sonra, ritüel ve ritüelleştirme kavramları tanıtılacaktır. Son olarak da, ritüel palyatif bakımın manevi boyutuna yaklaşmanın bir yolu olarak detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

Maneviyatı Tanımlama

Maneviyat, bakımın farklı bağlamlarında kullanılan bir terimdir, ancak maneviyatın neyi kapsadığı her zaman net değildir. Dünya Sağlık Örgütü (2018), bakımın manevi boyutunun palyatif bakım tanımındaki önemini kabul etmesine rağmen, kavramı tanımlamıyor. Maneviyat kavramıyla bağlantılı birçok çağrışım sebebiyle, bu makalenin amacı doğrultusunda maneviyat ile neyin kastedildiğinin açıklığa kavuşturulması önemlidir. Din, genellikle belirli değerler, uygulamalar ve inançlara sahip bir sistem veya gelenek içinde bir organizasyonu ima etse de, maneviyat olarak kabul edilebilir (Edwards vd. 2010: 1; Grimes 2014: 1997; Tanyi 2002: 502; Vachon vd. 2009: 53). Din, sınırların belirlenmesinin zor olduğu daha geniş kapsamlı bir kavram olan maneviyatın aksine, sınırlarla nitelenir (Edwards vd. 2010: 1; Tanyi 2002: 502; Vachon vd. 2009: 53). Maneviyatın zorunlu olarak dini içermemesi ve farklı insanlara farklı şeyler ifade edebilmesi nedeniyle, bu makalede geniş bir tanımlı kullanılacaktır:

Maneviyat, kişilerin (bireylerin ve toplumun) anlam, amaç ve aşkınlık deneyimleme, ifade etme ve/veya arama biçimiyle ve onların o ana, özbenliğe, başkalarına, doğaya, önemli ve/veya kutsal olana bağlanma şekliyle (Nolan vd. 2011: 88) ilgili olan insan yaşamının dinamik bir boyutudur.

Bu tanım, bir Avrupa mutabakat raporunda palyatif bakım bağlamında geliştirilmiştir. Amaç palyatif bakımda maneviyatın neleri içerdiği konusunda hemfikir olmaktır. Tanım, Puchalski ve arkadaşları (2009) tarafından etkili bir Amerikan mutabakat raporunda geliştirilen tanımla yakın bir benzerlik göstermektedir.

Basitleştirilmiş şekilde maneviyat kavramı, genellikle bir anlam arayışı olarak tanımlanır. Bu tanımda gerçeklik bulunsa da, sağlık bakımı ve daha özel palyatif bakım bağlamında Kellehear (2000), bu betimlemenin psikolojik bakım gibi diğer bakım alanlarıyla rekabet ettiğini iddia etmektedir. Benzer bir düşünce tarzı Bradshaw (1996) tarafından yaşam sonu bakımının seküler-

leştirilmesi hakkındaki eleştirisinde şekillendirilmiştir. O maneviyatı kişisel ve psikolojik bir anlam arayışı olarak ele almak suretiyle, hastaların gerçek ihtiyaçlarına manevi düzeyde cevap vermeme riskinin bulunduğunu iddia eder. Bu nedenle, aşkınlık ve kutsal kavramlarının anlam yaratmak zorunda olduğu bağlantıya dikkat etmek önemlidir. Her iki kavram da maneviyat tanımında mevcuttur ve bakımın manevi boyutunu bakımın psikolojik ve sosyal boyutlarından ayırmak için esastır.

Kellehear, manevi ihtiyaçlar modelini, insanların zorluk ve acıları aşma arzusu üzerine kuruyor. O insanların bir ihtiyacı olduğunu belirtiyor: “[...] şu anki acılarının ötesinde, bu durumun anlamlı olmasını mümkün kılacak bir anlamı aramak ve bulmak” (2000: 150). Aşkınlık, ani deneyimlerin veya durumların ötesinde bir şeyi işaret eder. Bir deneyime neden olan şey, bu deneyimin ötesindedir. Bu yüzden, örneğin bir hemşire ihtiyacı olan bir hastaya yardım etme konusunda kendini iyi hissediyorsa, o hasta, hemşirenin kendisi hakkında iyi hissetmesini sağlayacak bir araç değildir. Hasta hemşirenin deneyiminden üstündür. Şayet hasta hemşirenin iyi bir his yaşamasını sağlamak için bir araç olursa, deneyim hemşire için önemini kaybeder. Aşkınlık, kutsal kavramıyla yakından ilgilidir. Kutsallık terimini kullanarak, yalnızca dini kutsal ifade etmediğimizi, Evans'ın (2003) ayrı bir kutsal olarak adlandırdığı doğayı, sporu veya sanatı deneyimlemekte de bulunabilecek olan şeye atıfta bulunduğumuzu vurgulamak önemlidir. İnsanların üzerine hayatlarını inşa ettikleri ahlaki ya da yol gösterici değerlere atıfta bulunduğu kutsalın kültürel sosyolojisinde Lynch'i (2012a, b) takip ediyoruz. Empati ve bakım gibi değerleri düşünün. Kutsal, ayrı tutulur çünkü o günlük yaşamın fiziksel gerçekliğini aşar. Kutsal tuttuğumuz ahlaki veya yol gösterici değerler doğal ve sabit görünür, bu yüzden çoğu zaman onların farkında olmayız. Ancak bunlar sürekli müzakere edilen ve yeniden yaratılan kültür ve tarihin ürünleridir. Kutsal değerler yalnızca insan eylemlerini değil, aynı zamanda nesnelere, sembollere ve eylemlere karşı duygularımızı da yönlendirir.

Maneviyat, hayata anlam ve değer veren şeyle ilgilidir. Yaşamdaki anlam ve değeri tanımlamak zordur, çünkü o günlük gerçekliğimizi aşan kutsal değerlere dayanır. Burada maneviyatı tanımlama sorunu ortaya çıkar. Sonuçta, anlamını tamamen içerebilecek bir maneviyat tanımı bulunmamaktadır. Maneviyat kavramını özlü ve somut bir tanımlamayla tam olarak kavrayamamak, bakımın manevi boyutunu, palyatif bakımın günlük uygulamasına dahil etmedeki zorluklardan biridir.

Palyatif Bakımın Manevi Boyutu

Maneviyat kavramı, sağlık hizmetlerinde önemli ve çağdaş bir konudur. Hem pratik hem de teoride, manevi bakım ve bakımın manevi boyutu terimleri birbirinin yerine kullanılmaktadır. Sağlık hizmetlerinde maneviyat konusu çerçevesinde çok sayıda araştırma ve geliştirme devam etmektedir. Tüm araştırma ve gelişmelere genel bir bakış sunmak bu makalenin kapsamı dışındadır. Bakımın manevi boyutuna farklı bir yaklaşımın neden faydalı olabileceğini göstermek için palyatif bakım alanındaki bazı gelişmeleri kısaca tartışacağız.

Tedavi edilemez bir hastalık teşhisi konan hastalar zor duygu ve düşüncelerle karşı karşıya kalır. Ölüm karşısında manevi kaygılar yüzeye çıkar. Hastalar manevi acılarının hafifletilmesinde ve anlam sorunlarının ele alınmasında desteğe ihtiyaç duyduğunu ifade etmektedirler (Sinclair vd. 2006). Edwards ve ark. (2010: 13) tarafından yapılan bir literatür taramasında, hastalar için önemli olan belirli öğelerin: işleri bitirme, affetme ve uzlaşma, işi olurlu bırakma ve kabul, yaşamı gözden geçirme ve anımsama, katılım ve kontrol ve olumlu bir bakış açısı olduğu tespit edilmiştir. Bu unsurların dışında, araştırma hastaların aynı zamanda ölüm ve ölme hakkında konuşma ihtiyacının yanında, sıradanlığı ve normalliği özlediğini ve “olağan” şeyler hakkında konuşmayı da çok istediğini buldu.

Sağlık uzmanlarına göre, maneviyat bir hastayla bağlantı kurmak, orada olmak, dinlemek ve empati göstermek suretiyle ele alınmalıdır. Önemli bir bakış açısı, hiçbir şeyin yapılmasının gerekmemesidir (Sinclair vd. 2006; Vermandere vd. 2013). Palyatif bakım ve sağlık bakımında maneviyata bu yaklaşım, genel olarak bakım etiği alanında bakımın nasıl ele alındığına benzer. Hem Baart hem de Vosman (2011) Varlık Teorisinde ve Van Heijst (2011) Profesyonel Yakın İlgi olarak adlandırdığı şeyde ilgi ve bakım ilişkisini bakımın çekirdek özellikleri olarak vurgularlar. Maneviyat söz konusu olduğunda, Edwards ve ark. (2010: 12–3) da bakımın ilişkisel karakterini merkezi bir konuma yerleştirmektedir. Hastaların manevi ihtiyaçlarını karşılamak, görev odaklı bir biçimde değil, bir ilişki bağlamında ele alınmalıdır. Bradshaw (1996), manevi bakımdaki güncel gelişmelere ilişkin endişelerini ifade etmektedir. O bugünlerde danışmanlık, konuşma ve kendini ifade etme biçiminde yapmacık davranışlar üzerine bir vurgu yapıldığını belirtmektedir. Bu, bakımı gerçek bir şefkatli ilişki yerine bir tekniğe dönüştürür ki bu arzu edilmeyen bir şeydir.

Sağlık hizmetlerinde maneviyatı ele almanın önemini kabul etmelerine rağmen, profesyoneller onu günlük uygulamalarına dâhil etmekte zorlanırlar.

Sağlık uzmanları maneviyatı ele almada bilgi eksikliğini, beceri eksikliğini, yüksek iş yükünü ve zaman eksikliğini önemli engeller olarak tecrübe etmektedirler (Edwards vd. 2010; Giezendanner vd. 2017; Wittenberg vd. 2016). Maneviyat kavramının niteliği hakkındaki belirginlik eksikliği de engelleyici bir faktördür (Wittenberg vd. 2016). Sağlık çalışanlarına maneviyat konusunda yardımcı olmak amacıyla, kılavuzlar, tarama ve değerlendirme araçları, eğitim programları ve diğer müdahaleler geliştirilmekte ve uygulanmaktadır. Fakat maneviyatı bir teknik, araç ya da kılavuzla sınırlandırarak, maneviyatın somut olmayan karakteri ve özü kaybolma riski altındadır.

Aynı eğilim, manevi bakımın kendine özgü teşhis ve müdahalelerle farklı bir bakım türü olarak sunulduğu literatürde de görülebilir. Hasta bakımının diğer yönleri gibi, bilimsel olarak bilgilendirilmiş veya kanıta dayalı manevi bakım için de bir yol vardır. Manevi bakım üzerine ampirik bilimsel çalışmalar olmasına rağmen, birçoğu metodolojileri ve tanımlarının operasyonelleşmesi ile ilgili sorunlar temelinde eleştirilmektedir (Balboni vd. 2017; Edwards vd. 2010; Steinhäuser vd. 2017). Maneviyat ve profesyonel sağlık hizmetleri araştırmalarındaki güncel gelişmeler, ikisinin uzlaşmasının zor olduğunu göstermektedir. Bu noktada kanıta dayalı manevi bakımın paradoksal karakteri devreye girmektedir (O'Connor 2002). Manevi olan derin bir biçimde kişiseldir ve asla tam olarak kavranamaz. Öte yandan profesyonel sağlık bakımı tıp alanında sistematik olarak sağlanmaktadır. Sistematik olarak gözlemleme, analiz etme, ölçme, teşhis etme ve tedavi etme gibi somut eylemlerin maneviyatla bağdaşması zordur. Araçlar ve tarama enstrümanlarını kullanma riski, sağlık uzmanını, insanlığın temel bir yönü olarak maneviyattan ziyade manevi problemlere odaklanma konusunda eğitmeleridir. Hiçbir problem çözülemediğinde bakımın hala değerli olabileceğini gösteren Van Heijst (2011), ilk olarak Rudolf Ginters tarafından *ausdruckshandlung* şeklinde tanıtılan anlamlı eylemler kavramına işaret etmektedir. Anlamlı eylemler yoluyla, bağlılık ve insanların ilke olarak değerli olduklarının altını çizmek, gerçekleştirilebilecek değerlerdir. Yaşam sonu hasta bakımında tam olarak netleşen şey budur.

Manevi bakım sorunları tanımlamak ve tedavi etmekle ilgili değil, orada olmak ve hastaya bağlanmakla ilgili olmalıdır. Maneviyat, bedenlerimiz, zihinlerimiz, insanlar ve çevremizdeki dünya gibi bizi insanoğlu olarak tanımlayan başka yönlerden ayrılmaz. Hepsi birbiriyle ilişkilidir. Bu nedenle manevi bakım ayrı bir bakım şekli olarak değerlendirilmemeli, bakımın tüm yönlerinin ayrılmaz bir parçasını oluşturmalıdır. “Manevi bakım” terimini kullanmak yerine, “bakımın manevi boyutu” hakkında konuşacağız. Ritüellerin uygulamaları ile bakımın manevi boyutuna yaklaşmanın alternatif bir

yolunu öneriyoruz. Bu alternatif yaklaşımı netleştirmek için, palyatif bakım veya genel olarak sağlık bakımı ile ilgili ritüellerin ne anlama geldiğini açıklığa kavuşturmak önemlidir.

Ritüeli Tanımlama

Ritüel de, maneviyat hakkında söylenebileceği gibi, geniş bir kavramdır. Dini araştırmalar, antropoloji, ayin ile ilgili çalışmalar, tiyatro ve performans çalışmaları gibi disiplinlerden gelen bilim insanları, tüm ritüelleri kendi bakış açılarıyla incelemektedirler. Son 40 yılı aşkın bir süredir kendini geliştiren ritüel çalışmalar alanını birlikte oluştururlar (Post 2015). Ritüeller, insanların bulunduğu her yerde bulunabilir ve dolayısıyla sağlık bakımı ortamlarında da bulunabilir. Günlük dilde, ritüel terimi tekrarlayan ve işe yaramayan eylemleri tanımlamak için kullanıldığında olumsuz bir çağrışıma sahip olabilir. Sağlık hizmetlerinde, ritüel terimi bazen yetersiz ve etkisiz sayılan bir harekete atıfta bulunmak için kullanılır. Bu görüş, sağlık sektöründeki kanıta dayalı uygulamaya yönelik mevcut odağa karşılık gelmektedir. Ritüel araştırmalar yaklaşımı olan başka bir yaklaşım, kültürel bir fenomen olarak ritüellere odaklanır ve ritüellerin yapılarına, anlamlarına ve işlevlerine odaklanır. Takip edeceğimiz sonraki yaklaşım budur.

Ritüelleri şeklen tanımlamak, bir ritüeli oluşturan şeylerin kesin sınırları olduğu fikrine yol açabilir. Gerçekte, bu sınırlar her zaman net değildir ve çalışılan içeriğe bağlı olarak farklılık gösterebilir (Grimes 2014: 196). Bununla birlikte, ritüelin sözde politetik tanımına yönelik çalışmak için ritüellere atfedilebilecek ortak kriterler, özellikler veya nitelikler vardır. Bu ritüel yaklaşımı Snoek'ten (2006) kaynaklanmaktadır. Herkesin uygulamak zorunda olduğu özel kriterleri kullanan monotetik bir tanımın aksine politetik bir tanım, uygulanabilecek ancak mutlaka zorunlu olmayan bir dizi özellik ile çalışır. Ritüellerin bağlamına ve bakımın manevi boyutuna uyacak geniş ve politetik bir tanım, Paul Post'un Ronald Grimes'e dayanarak geliştirdiği tanımdır.

Ritüel, biçimselleştirme, şekillendirme ve yerinde ve zaman içindeki durumlarıyla sembolik bir boyuta geçen az çok tekrarlanabilir eylem birimi dizisidir. Bir yandan, bireyler ve gruplar fikirlerini ve ideallerini, zihniyetlerini ve kimliklerini bu ritüeller aracılığıyla ifade ederler. Diğer yandan ritüel eylemler bu fikirleri, zihniyetleri ve kimlikleri şekillendirir, geliştirir ve dönüştürür (Post 2015: 7).

Bu tanımdan elde edilebilecek özellikler tekrarlama, kabul, simgecilik, biçimselleştirme ve şekillendirme. Tanımın ikinci kısmı, ritüellerin sahip

olabileceği dışavurumcu, sosyal ve etik işlevler gibi ritüellerin olası işlevlerine odaklanmaktadır. Bir ritüel tanımı ve özelliklerinin kullanımına rağmen, bir eylemi ritüel olarak tanımlamak kolay değildir. Grimes (1990), bir eylemin ritüel özellikleri ile yoğunlaştığında, kişinin ritüelleşmeden, hatta bir ritüelden söz edebileceğini belirtir. Bir eylemin ritüel olarak kabul edilip edilmemesi bir tanım meselesi değil, kültürel bir meseledir. Palyatif bakım alanındaki günlük uygulamalarına odaklanan, sadece az sayıda faaliyet şeklen bir ritüel olarak etiketlenebilir. Bununla birlikte, ritüel özelliklerine veya işlevlerine sahip olan birçok bakım uygulaması vardır. Sonuç olarak, bu makale içindeki odak, palyatif bakım alanında günlük bakım uygulamalarında gerçekleşen ritüelleştirme süreçlerine oturtulmaktadır. Ritüelleştirme süreci, bilinçli veya bilinçsizce bakım uygulamasına bir ritüel boyut ekleyerek tanımlanabilir.

Her ne kadar yukarıda belirtilen ritüel tanımında özellikle belirtilmemiş olsa da, ritüel ve din arasındaki ilişkiyi ele almak önemlidir. İnsanların gerçekleştirdiği şekilsel ritüellerin pek çoğu dinle bağlantılı olabilir. Grimes'a göre (2014: 196-197), ritüel, maneviyat ve din birbiriyle bağlantılı terimlerdir ve buna böyle yaklaşılmalıdır. Bu makale, bakım uygulamalarındaki ritüellere odaklandığından ve toplum içinde bir bütün olarak yer alan resmi ritüellere odaklanmamasından dolayı, kurumsallaşmış din bu bağlamda daha az rol oynamaktadır.

Uygulama Olarak Ritüel

Palyatif bakım bağlamında, günlük uygulamalar ritüellerin merceğinden ya da ritüelleştirme süreçleri aracılığıyla incelenebilir. Ritüelleştirme şudur: “[...] yaptığı şeyi, yaptığı şekilde diğer davranış biçimlerinden ayıran bir davranış şeklidir; üstelik bu ayrımı belirli amaçlar için yapar” (Bell 1997: 81). Ritüelleştirilmiş bir eylemin gerçekleştirilme şekli onu diğer eylemlerden ayırır; o eyleme özel bir önem verir. Ritüelleştirme derecesi, bir eylemin ritüel olup olmadığını belirleyen faktörlerden biridir. Düşük ritüelleştirme dereceleri söz konusu olduğunda, ritüel benzeri faaliyetlerden söz edebiliriz. Bu nedenle ritüellerle ritüel benzeri etkinlikler arasında bir ayrım yapıyoruz. Ritüel benzeri faaliyetler, rutin olmayan bir önem taşıyan görünüşte normal günlük etkinliklerdir (Bell 1997: 166). İnsanlar genellikle bir faaliyeti ritüel benzeri şekilde tanımlamazlar çünkü onlara göre etkinlikler, bir durumda yapılacak doğal ya da uygun şeyler gibi görünür. Bell (1997: 168), bu olguyu ritüel benzeri aktivitelerin doğallaştırılması olarak atıfta bulunur. Bu nedenle, ritüelleştirme süreçlerini incelerken simgecilik, biçimselleştirme ve şekillendirme gibi ritüelleştirmenin özelliklerini ve işlevlerini göz önünde bulundurmak önemlidir.

Gündelik uygulamalarda ritüelleşme süreçlerine odaklandığımız için, ritüele yönelik bir pratik yaklaşım uygulanmaktadır. Bell (1997: 76-81) uygulama teorisinin, insan faaliyetlerini sosyal ve kültürel çevreleri yeniden üretmek ve yeniden şekillendirmek için yaratıcı stratejiler olarak nasıl gördüğünü açıklamaktadır. Bu yaklaşıma göre ritüel, ritüelleşmeyi içeren bir uygulama, özel bir tür uygulama olarak düşünülmektedir. Sonuç olarak Bell, ritüeli pratik olarak analiz etmek için sistematik bir çerçeve önermektedir. Bu çerçeve, belirli bir topluluk veya kültürün nasıl ritüelleştiğini ve hangi davranış özelliklerinin bu eylemler ve diğerleri arasında stratejik ayrımlar yaptığını ele almaktadır. Aynı zamanda bu çerçeve, ritüelleşmenin ne zaman ve niçin harekete geçmenin uygun bir yolu olduğuna değinmektedir. Bu pratik ritüel yaklaşımını takiben, ritüeli daha geniş bir hareket yelpazesine gömülü bir eylem olarak gerçek bağlamında çalışmak önemlidir (Bell 1997: 81). Sağlık hizmetleri bağlamında, ritüelleşmeye odaklanırken ayrı ayrı çalışılmayan birçok eylem bir araya gelir. Hepsi aynı bağlamda gerçekleşen sayısız tıbbi eylemleri, profesyonel bakım eylemlerini, gayri resmi bakım eylemlerini ve hastaların kişisel eylemlerini ve rutinlerini düşünün. Tüm bu davranış yelpazesi, belirli durumlarda uygulamanın neye benzediğini ve dolayısıyla ritüelleşmenin nasıl şekillendiğini belirler. Hastalar, aile üyeleri ve sağlık uzmanları uygulamalara tepki vermede ve uygulamaları tanımlamada aktif rol üstlenirler. Ritüelleşmenin ne zaman ve nasıl gerçekleşeceğine çoğu zaman habersiz olarak karar verirler. Bu şekilde bakım faaliyetleri rutin faaliyetlerden ritüel benzeri faaliyetlere belirli bağlamlarda geçebilir.

Bell'e göre, “[...] uygulama olarak ritüelin incelemesi, faaliyete kültürel kalıpların ifadesi olarak bakmaktan, ona bu kalıpları yapan ve barındıran şekilde bakmaya varan temel bir sapma anlamına gelmektedir. Bu görüşe göre, ritüel sadece anlamların ve değerlerin iletişiminden daha karmaşıktır; belirli anlam ve değerleri belirli şekillerde inşa eden bir faaliyetler bütünüdür” (Bell 1997: 82). Şimdi maneviyat tanımına ve onun temel özelliklerine geri dönersek: anlam, kutsallık ve aşkınlık, bağlantı daha belirgin hale geliyor. Ritüelleştirilmiş uygulamalar, tam olarak kavrayamayacağımız bir şey üretiyor; o durumun gündelik gerçekliğini aşıyor. Şimdi maneviyatın alanına giriyoruz. Maneviyat, yakın gerçekliğimizin ötesine geçen anlamla ilgilidir; bu, etrafında hayatlarımızı inşa ettiğimiz kutsal değerlerle ilgilidir. Tıbbi faaliyetler ve bakım faaliyetleri sadece işlevsel değildir, aynı zamanda anlam üretme yeteneğine de sahiptir. Bakımın manevi boyutu uygulaması tarafından üretilir. Bakım sadece bir eylem değil, aynı zamanda (iç) eylem yoluyla üretilen (kutsal) bir değeri içerir. Bu özellikle palyatif bakım bağlamında belirginleşir.

Palyatif Bakımın Ritüel ve Manevi Boyutu

Ritüeller hayatımız boyunca gerçekleşir, ancak önemli anlarda daha görünür hale gelirler. Hastalık ve ölümlerle yüzleşmek yaşamda belirleyici bir andır. Rasyonel bir şekilde ele alınamayan duygular ve sorular yüzeye çıkar. Ritüeller, tam olarak anlamadığımız durumlarda bir anlam duygusu sağlamaya yardımcı olabilir. Palyatif bakım ortamları ritüeller için zengin bir zemin sağlar. Hastalığı iyileştirmek için hiçbir şey yapılamadığında, ritüeller önemli bir anlam kaynağı sağlayabilir.

Her kültürde hastalık ve ölümü çevreleyen sayısız resmi ritüel vardır. Palyatif bakım hastalık ve ölümlerle uğraştığından, bu resmi ritüellerin bazıları da bu ortamda yer almaktadır. Her ne kadar bu çalışmanın ana odağı olmasa da, resmi bir ölüm ritüeli örneği bu durumlarda neler yapabileceğini açıklığa kavuşturur. Ölümü çevreleyen yaygın olarak gerçekleştirilen bir ritüel, bir anma törenidir. Bu tür ritüel, palyatif bakım bağlamında da bulunabilir. Running ve ark. (2008), bir bakımevinde, bakım personeli için hüznün töreni olarak yapılan bir anma törenini anlatmaktadır. Bu tören, bakım personeli için tedavi edici bir işleve sahiptir ve çalışmalarını şefkatli bir şekilde sürdürmenin önemli olduğu görülmektedir. Bu hüznün töreninde tekrar eden çeşitli unsurlar vardır. İlk unsur; sembolizmin, fotoğraf biçiminde vefat edene ait nesnelere, mumlar, müzik veya metinlerin kullanılmasıdır. Diğer bir unsur ise duyguları ifade etmek için güvenli ve yapılandırılmış bir an yaratmaktır. Bu şekilde ritüel, duygularla temasta bulunmalarına yardımcı olabilir, ancak aynı zamanda onları ezici olmayacak şekilde kanalize edebilir. Son olarak, hatıralardan söz etme önemli ve tekrar eden bir unsurdur. Ölen kişi hakkındaki öykülerin paylaşılması terapötik olabilir ve ölen kişiyle devam eden bir bağ vurgulayabilir (Klass vd. 1996). Bu resmi ritüel, bakımın manevi boyutunun sağlık çalışanları tarafından pratikte nasıl ele alındığını göstermektedir. Bu durumda hastalar ve profesyoneller arasında doğrudan bir etkileşim olmamasına rağmen, bu eylem, bakımevi ortamındaki tüm eylem yelpazesinin önemli bir parçasıdır. Sembolik eylem, hemşirelerin yaptığı işin anlamlı olduğu konusunda farkındalık yaratır. Hastane hemşireleri hastalarına ölüm sürecinde rehberlik ettikleri için, huzurlu bir ölümü anımsamak, tatmin hissi verir. Bir an için durup anmak suretiyle, çalışmalarının anlamı ve değeri vurgulanır ve diğer hastalarla çalışmalarına devam etmelerine yardımcı olur.

Palyatif bakım bağlamında, hastalara, ailelere ve sağlık profesyonellerine anlam duygusu veren çok sayıda ritüel davranış örneği vardır. Bu, küçük ve görünüşte basit eylemlerden daha büyük ve daha yapısal eylemlere ka-

dar değişebilir. Van der Geest (2005: 140), hastanın yastığının hemşire tarafından kabartılma davranışının, hastayı sadece daha konforlu hale getirmek için işlevsel bir davranış olmadığını ifade eder. Bu küçük ve basit davranış aynı zamanda hemşirenin hastayla ilgilendiğini, bunun karşılığında da hastayı olumlu bir hisle doldurabileceğini gösterir. Bakımın manevi boyutu görünüşte küçük olan bu eylemde mevcuttur. Bu, şefkatli bir ilişkiyi örneklendirmekte ve hastanın hemşire için değerli olduğunu göstermektedir.

Daha büyük ve daha yapılandırılmış bir ritüel benzeri eylem örneği, hemşireler tarafından sağlanan ölüm sonrası bakımdır. Wolf (1988: 61-62) hemşirelik ritüelleri üzerine yaptığı çalışmada ölüm sonrası bakımı terapötik hemşirelik ritüeli olarak tanımlamaktadır. Ölüm sonrası bakım basit bir sadece standartlaştırılmış bir biçimde sunulmaz, aynı zamanda hemşirelerin vefat eden bir hastanın bakımının nasıl yapılacağına dair paylaşılan inanç, değer ve bilgi temelinde yapılır. Ölüm sonrası bakım sırasında, hasta halen var olarak görülür. Bakım, hastanın insan olduğu bilinciyle, saygılı bir şekilde sağlanır. Yavaşça önceki acıların izleri hem hastadan hem de odadan temizlenir ve çıkarılır. Sembolik olarak, ritüel hemşirelerin hastaya karşı ahlaki sorumluluklarını neticelendirir. Ritüel sağaltıcıdır çünkü hemşirelerin ölümün sert gerçekliği ile başa çıkmalarına yardımcı olur. Yine, bu davranış insan vücudunun ve yaşamın kutsallığını gösterir çünkü hasta ölümden önce ve sonra aynı şekilde bakım görür. Bu davranış, hemşireler ve hasta arasındaki bağlantıyı ve iyi bir ölüm sürecine atfedilen değeri göstermektedir.

Her ne kadar yukarıda belirtilen eylemler, etkilerinin ölçülebileceği kanıta dayalı müdahaleler olmasa da, bunlar Lynch'in (2012a, b) kültürel sosyolojik yaklaşımına göre anlaşıldığı gibi, kutsal değerleri gösterirler. Bu eylemler, insan yaşamının kutsal değerini, ölme sürecinin kutsal değerini ve insanın birbirine bağlılığını ifade eder. Tam olarak bu tür eylemler, bakımın manevi boyutuna, anlamın ve değerın üretilip iletilebileceği bir alan yaratır.

Sonuç

Araştırma ve uygulamadaki mevcut eğilim karmaşık maneviyat kavramını müdahaleye odaklanan modellere, araçlara ve yöntemlere hapsetmektir. Bu yaklaşım, sağlık hizmeti sağlamanın mevcut yollarına uyduğundan anlaşılabilir. Bununla birlikte, bakımın manevi boyutunun ne olması gerektiğinin temel unsurları süreçte kaybolma riski altındadır. Bakımın manevi boyutu, orada olmak ve bir hastaya bağlanmaktır, müdahale etmekle ilgili değildir. Bu nedenle, bakımın manevi boyutu bakımın tüm yönleriyle bağlantılıdır.

Manevi bakıma ayrı bir faaliyet olarak değil, bir bütün olarak bakım uygulamalarının bir parçası şeklinde yaklaşmayı öneriyoruz. Bakım uygulamaları bir ritüelleştirme süreci ile özel önem kazanabilir. Sonuç olarak, ritüeller ve ritüel benzeri davranışlar, bakımın manevi boyutuna yer açar. Palyatif bakım bağlamında, bakımın manevi boyutu özellikle önem kazanmaktadır. Hastalık iyileştirilemediğinde, odak, kalan zamandaki anlamı ve değeri olan şey üzerine olmalıdır.

Ritüelleştirme süreçleri, bakımın manevi boyutuyla ilgili olarak daha önce çalışılmamıştır. Ritüellerin ve ritüel benzeri eylemlerin sağlık uzmanlarının, bakımın manevi boyutunu günlük uygulamalarına dahil etmelerine nasıl yardımcı olabileceğini daha fazla araştırmak yararlı olacaktır. Bu yazıda, maneviyata pratik odaklı bir yaklaşımın, manevi boyutu palyatif bakıma daha da dahil etmenin bir yolu olduğunu haklı çıkardık. Sağlık bakım uzmanları, bakım uygulamalarının sembolik boyutunun farkına vararak, bakımın manevi boyutunu, daha bilinçli bir şekilde günlük uygulamalarına dâhil etmeyi öğrenebilirler.

Teşekkür: Yazarlar, 'Birinci basamakta manevi bakım ve ritüeller' başlıklı araştırma projesini yürütmek için Hollanda Sağlık Araştırma ve Geliştirme Örgütü'nden (ZonMw) bir hibe aldı. Proje, Felemenkçe 'Spirituele zorg en rituelen in de eerste lijn' başlığı altında olup Proje Numarası: 80-84400-98-335 ile kayıtlıdır.

Etik standartlara uygunluk

Çıkar çatışması: Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Açık Erişim: Bu makale, orijinal yazara (yazarlara) ve kaynağa uygun şekilde atıf yapmanız ve değişiklik yapılmışsa Creative Commons lisansına bir link vermeniz koşuluyla, herhangi bir zamanda sınırsız kullanım, dağıtım ve çoğaltmaya izin veren Creative Commons Attribution 4.0 Uluslararası Lisansı (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) koşulları altında dağıtılmıştır.

Kaynaklar/References

Baart, A. & Vosman, F. (2011). Relationship Based Care and Recognition: Part One: Sketching Good Care From the Theory of Presence and Five Entries. Care, Compassion and Recognition: An ethical Discussion. Ed. In C. Leget, C. Gastmans, & M. Verkerk. Leuven: Peeters: 183–200.

- Balboni, T. A., Fitchett, G., Handzo, G. F., Johnson, K. S., Koenig, H. G., Pargament, K. I., et al. (2017). State of the Science of Spirituality and Palliative Care Research Part II: Screening, Assessment, and Interventions. *Journal of Pain and Symptom Management*, 54(3): 441–453. <https://doi.org/10.1016/j.jpain symma n.2017.07.029>.
- Bell, C. (1997). *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.
- Bradshaw, A. (1996). The Spiritual Dimension of Hospice: The Secularization of an Ideal. *Social Science and Medicine*, 43(3): 409–419. [https://doi.org/10.1016/0277-9536\(95\)00406-8](https://doi.org/10.1016/0277-9536(95)00406-8).
- Edwards, A., Pang, N., Chiu, V., & Chan, C. (2010). The Understanding of Spirituality and the Potential Role of Spiritual Care in End-of Life and Palliative Care: A Meta-Study of Qualitative Research. *Palliative Medicine*, 24(8): 1–18. <https://doi.org/10.1177/0269216310375860>.
- Evans, M. T. (2003). The Sacred: Differentiating, Clarifying and Extending Concepts. *Review of Religious Research*, 45(1): 32–47. <https://doi.org/10.2307/3512498>.
- Giezendanner, S., Jung, C., Banderet, H.-R., Otte, I. C., Gudat, H., Haller, D. M., et al. (2017). General Practitioners' Attitudes Towards Essential Competencies in End-of-Life Care: A Cross-Sectional Survey. *Plos One*, 12(2): e0170168. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0170168>.
- Grimes, R. L. (1990). *Ritual Criticism: Case Studies in Its Practice, Essays on Its Theory*. Columbia, S.C.: University of South Carolina Press.
- Grimes, R. L. (2014). *The Craft of Ritual Studies*. New York: Oxford University Press.
- Kellehear, A. (2000). Spirituality and Palliative Care: A Model of Needs. *Palliative Medicine*. V.14: 149–155. <https://doi.org/10.1191/026921600674786394>.
- Klass, D., Silverman, P. R., & Nickman, S. L. (Eds.). (1996). *Continuing Bonds: New Understandings of Grief*. Philadelphia: Taylor and Francis.
- Lynch, G. (2012a). *On the Sacred*. Durham: Acumen.
- Lynch, G. (2012b). *The Sacred in the Modern World. A Cultural Sociological Approach*. Oxford: Oxford University Press.
- Nolan, S., Saltmarsh, P., & Leget, C. (2011). Spiritual Care in Palliative Care: Working Towards an EAPC Task Force. *European Journal of Palliative Care*, 18(2): 86–89.
- O'Connor, T. S. (2002). Is Evidence Based Spiritual Care an Oxymoron? *Journal of Religion and Health*, 41(3): 253–262. <https://doi.org/10.1023/A:1020288920502>.
- Post, P. (2015). *Ritual Studies*. *Oxford Research Encyclopedia of Religion*. <http://religion.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-21>. Accessed: April 19, 2017.
- Puchalski, C., Ferrell, B., Virani, R., Otis-Green, S., et al. (2009). Improving the Quality of Spiritual Care as a Dimension of Palliative Care: The Report of the Consensus Conference. *Journal of Palliative Medicine*, 12(10): 885–904. <https://doi.org/10.1089/jpm.2009.0142>.
- Running, A., Tolle, L. W., & Girard, D. (2008). Ritual: The Final Expression of Care. *International Journal of Nursing Practice*, 14:303–307. <https://doi.org/10.1111/j.1440-172X.2008.00703.x>.
- Sinclair, S., Pereira, J., & Raffin, S. (2006). A Thematic Review of the Spirituality Literature within Palliative Care. *Journal of Palliative Medicine*, 9(2): 464–479. <https://doi.org/10.1089/jpm.2006.9.464>.

**502 • PALYATİF BAKIMIN MANEVİ BOYUTUNA ALTERNATİF BİR YAKLAŞIM
OLARAK RİTÜELLEŞTİRME: BİR KAVRAM ANALİZİ**

- Snoek, J. (2006). Defining Rituals. In J. Kreinath, J. Snoek, & M. Stausberg (Eds.), *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden: Brill: 3–14.
- Steinhauser, K. E., Fitchett, G., Handzo, G. F., Johnson, K. S., Koenig, H. G., Pargament, K. I., et al. (2017). State of the Science of Spirituality and Palliative Care Research Part I: Definitions, Measurement, and Outcomes. *Journal of Pain and Symptom Management*, 54(3): 428–440. <https://doi.org/10.1016/j.jpain symma n.2017.07.028>.
- Tanyi, R. A. (2002). Towards Clarification of the Meaning of Spirituality. *Journal of Advanced Nursing*, 39(5): 500–509. <https://doi.org/10.1046/j.1365-2648.2002.02315.x>.
- Vachon, M., Fillion, L., & Achille, M. (2009). A Conceptual Analysis of Spirituality at the End of Life. *Journal of Palliative Medicine*, 12(1): 53–59. <https://doi.org/10.1089/jpm.2008.0189>.
- Van der Geest, S. (2005). ‘Sacraments’ in the Hospital: Exploring the Magic and Religion of Recovery. *Anthropology and Medicine*, 12(2): 135–150. <https://doi.org/10.1080/13648470500139957>.
- Van Heijst, A. (2011). *Professional Loving Care: An Ethical View of the Healthcare Sector. Ethics of Care.V.2*. Leuven: Peeters.
- Vermandere, M., Lepeleire, J., de Mechelen, W., van Warmenhoven, F., Thoonsen, B., & Aertgeerts, B. (2013). Spirituality in Palliative Home Care: A Framework for the Clinician. *Supportive Care in Cancer*, 21: 1061–1069. <https://doi.org/10.1007/s00520-012-1626-1>.
- WHO (2018). WHO Definition of Palliative Care. <http://www.who.int/cancer/palliative/definition/en/>. Accessed April 30 2018.
- Wittenberg, E., Ragan, S. L., & Ferrell, B. (2016). Exploring Nurse Communication About Spirituality. *American Journal of Hospice and Palliative Medicine*. <https://doi.org/10.1177/1049909116641630>.
- Wolf, Z. R. (1988). Nursing Rituals. *The Canadian Journal of Nursing Research*, 20(3): 59–69.

Yayıncının Notu: Springer Nature, yayınlanan haritalardaki ve kurumsal ilişkilerdeki yetki iddiaları konusunda tarafsız kalmaktadır.

KİTAP TANITIMI/BOOK REVIEW

Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi 1206/3 Numarada Kayıtlı
El Yazması Eser
Bakara 2/212. Ayetin Tefsiri

Burhan BALTACI*

Bu çalışmamızda Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi 1206/3 nu.da kayıtlı Bakara 2/212. ayeti tefsir eden el yazması eser incelenecektir. Katalog verilerine göre eserin ismi “Risâle fî tefsîri kavlihî Teâlâ: zuyyine lillezîne keferû'l-hayâtu'd-dunyâ” (رسالة في تفسير قوله تعالى زَيْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا) şeklinde yer almaktadır. Eser, 27b-31a varaklar arasında yer almaktadır. Risalenin yazarı hakkında katalogda “Eserin müellifi bir önceki eser ile aynıdır” ifadesine rastlanmaktadır. Önceki eser 1206/2 numarada kayıtlı “Risâle fî Tefsîr-i Kavlihî Teâlâ: men ‘amile sâlihan min zekerin ev unsâ ve huve mu’minun” isimli, Nahl 16/97. ayet hakkında kaleme alınmış olan risaledir. Katalogda bu eserin müellifi Şeyhzâde Muhammed Es’ad olarak belirtilmektedir (Fajic, 1991, III, 311.) 1206/2 nu.da yer alan eser hakkında yapmış olduğumuz çalışmada, “Şeyhzâde Muhammed Es’ad” olarak yer alan müellifin, Osmanlı vakanüvisi ve Takvîm-i Vekâyi‘ nâzırı Sahaflar Şeyhizade Mehmed Es’ad Efendi (1789-1848) olma ihtimalini değerlendirmiştik (Baltacı, 2019, 270). Katalog bilgilerine göre eser, 1259/1843 tarihinde Kadı ‘Abdulkâdir b. Muhammed Emîn tarafından nesih hattıyla istinsah edilmiştir. Dili Türkçedir. (Fajic, 1991, III, 311.)

* Prof. Dr. Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, baltaci@kastamonu.edu.tr, ORCID:0000-0001-5990-7131.

Atfı/Cite as: Baltacı, B. (2019). Kitap Tanıtımı: Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi 1206/3 Numarada Kayıtlı El Yazması Eser. Dini Araştırmalar, 22(56): 503-506
DOI: 10.15745/da.655344

Eserin konusu her ne kadar Bakara 2/212. ayetin tefsiri olarak belirtilse de ayette yer alan “زَيْنٌ” kelimesinin failinin/öznesinin “Allah mı, insan mı” olduğu meselesidir. Bu konu açıklığa kavuşturulurken çeşitli müfessirlere atıflar yapılmakta, farklı ayetlerden deliller getirilmektedir. Eserde müellif ismi olarak “Es’ad” ismi yer almakla beraber müstensih ismi yer almamıştır. Katalogdaki bu bilgi eserin de içerisinde yer aldığı risalelerin ortak müstensihi olarak kitabın ferağ kaydından edinilmiş olabilir. 1259 tarihinde yazıldığına dair ifade vr. 31a’da yer almaktadır. Ferağ kaydında eserin 17 Şevval 1258 yılında tamamlandığı, 26 Muharrem 1259 Salı günü ise Arapça tetimme (sonuç) bölümünün tamamlandığına dair bilgi bulunmaktadır (vr. 30b-31a).

Eserin konusu Bakara 2/212. ayetin ilk kelimesinin tefsiridir. Ayet, “زَيْنٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ” “وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ” ve meali “İnananlarla alay ederek inkâra sapanlar dünya hayatının çekiciliğine kapıldılar. Ama Allah’tan korkanlar onlardan kıyamet gününde üstün olacaklardır. Allah dilediğine hesapsız rızık verir.” şeklindedir. Eser Besmele ile başlamaktadır. “en-Nakîb el-Fakîr Es’ad der ki...” şeklinde devam etmektedir. Müellif “fâliku’l-isbâh” (Enam 6/96) ayetinin feyzinden ve Kadî Beydâvî’nin (685/1286) yazdıklarından istifade ederek söze başladığı belirtmektedir (vr. 27b). Ardından eski Türkçe ibare ile ayetin tefsiri yapılır. Girişte yer alan metni, Beydâvî’nin *Envâru’t-tenzîl*’indeki tefsir metni ile karşılaştırdığımızda (Beydâvî, 1998, I, 135) onun geniş izahlı bir çevirisi olduğunu tespit ettik (vr. 27b-28a). Beydâvî, tefsirinde özetle, Bakara 2/212. ayette yer alan ve meçhul olarak zikredilen “زَيْنٌ” kelimesinin failinin, yani dünya hayatını güzel gösterenin Allah olduğu hususunu vurgulamaktadır. Eserin devamında, Kemalpaşazâde’nin (940/1534) Beydâvî’ye itirazları yer bulur (vr. 28a-28b). Bu itirazlarında Kemalpaşazâde, “زَيْنٌ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالُهُمْ” ayetini delil olarak kullanır. (Nahl 16/63, Naml 27/24, Ankebut 29/38 ayetlerde ortak cümle.) Dilbilimsel açıklamalar ile fâil-i aslî ve fâil-i kelâmî ayrımı gibi çeşitli izahlardan sonra Kemalpaşazâde, “Kâdî Beydâvî hata etmiş ve delilinde isabet etmemiştir.” cümlesiyle açıkça müfessir Beydâvî’nin görüşünü yanlış olduğu fikrini ileri sürmektedir (vr. 28a-29b).

Müellif, Kemalpaşazâde’nin Beydâvî’ye itirazlarının ardından Beydâvî’yi destekleyen ve Kemalpaşazâde’yi eleştiren görüşlerine delilleriyle yer vermektedir. (vr. 29b vd.) Müellif, Allah’ın ve şeytanın amelleri güzel gösterdiğine dair ayetlerin varlığını delil olarak sunar. Allah’ın fail olduğu ayete Neml 27/4, şeytanın fail olduğu ayete yukarıda metnine yer verdiğimiz Nahl

16/63, Naml 27/24 ve Ankebut 29/38’de yer alan cümleyi örnek olarak verir. Bunlarla beraber -konumuz olan 2/212. ayette olduğu gibi- müphem (kapalı) bırakılan ayetler de vardır (vr. 28b-29a).

Müellif, Zemahşerî’nin (538/1144) *el-Keşşâf* tefsirinde verdiği bilgiler ile Beydâvî’nin tefsirini de karşılaştırmaktadır. Zemahşerî’nin Mu’tezile mezhebinin düşünce dünyasına uygun olarak ayeti tefsir ettiğini, Beydâvî’nin ise Ehl-i Sünnetin görüşleri doğrultusunda ayetin tefsirini yaptığını vurgulamaktadır. Müellif, yaptığı kıyaslamada Beydâvî’nin görüşlerini desteklemekte ve onu haklı çıkarmak için gayret göstermektedir (vr. 29a). Ona göre, Hicr 15/39. ayet gibi, “tezyin” kelimesinde şeytanın fail olarak açıkça yer alması onun asli fail olduğunu göstermez. Çünkü müellife göre, şeytanın iş ve eylemleri yaratamayacağı açıktır. Nisa 4/76. “إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا” (Şüphe yok ki şeytanın planı (tuzağı) daima zayıftır) ayetinde şeytanın planının zayıf olduğu ifade edilmiştir. Eğer şeytan bir şey yapmaya muktedir olsaydı onun yaptığı zayıf olarak nitelendirilmezdi (vr. 29b-30a).

Müellif bu ayetteki tezyin filini gerçekleştirenin kim olduğunu araştırırken ayetten hareketle genellemelere giderek küfür (kâfir olma) ve dalalet dahi olsa her filin yaratıcısının (halikin) Allah olduğu, gerçekleştirenin (kasibin) ise kul olduğu şeklindeki Ehl-i Sünnet inancını doğru bulmaktadır. Maturîdî mezhebi anlayışını destekler mahiyette açıklamalar yapmaktadır (vr. 30b).

Eser, kitabın yazılışı hakkında bilgi verilen ferağ kaydı ve Arapça bir tetimme (sonuç bölümü) ile sona ermektedir. Yukarıda eser hakkında bilgi verirken ifade ettiğimiz gibi, eserin 17 Şevval 1258 yılında yazıldığına, 26 Muharrem 1259 Salı günü ise Arapça tetimme (sonuç) bölümünün tamamlandığına dair ferağ kaydı bulunmaktadır (vr. 30b-31a). Arapça sonuç bölümünde konuyu toparlama sadedinde Kuşeyrî’nin (465/1072) *Şerhu esmâillâhi’l-husnâ* isimli eserinde “Melik” ismi hakkında verilen bilgilerden özet sayılabilecek bir paragraf müellifin görüşlerini destekler mahiyette alıntılanmıştır (Kuşeyrî, 1986, 73). Alıntıdan özetleyecek olursak; “Allah’ın Melik sıfatının kökünde yaratma sıfatı ile alakalıdır. Bu yüzden hakikatte Melik olan sadece Allah’tır. Kul için melik sıfatı kullanıldığında ise bu mecazidir.” (vr. 31a). Bu alıntı ile ifade edilmek istenen husus; eserin konusu olan 2/212. ayetteki “güzel gösterme/tezyin eyleminin failinin/öznesinin Allah olduğu; bazı ayetlerde şeytan için kullanılmasının ise mecazi olduğunun ispatlanmasıdır.

Eser katalogda her ne kadar Bakara 2/212. ayetin tefsiri olarak ifade edilse de ayetteki “زَيْنٌ” “cazip kılındı, güzelleştirildi, süslendi” kelimesinin öz-

nesi hakkında Beydâvî'nin verdiği bilgilerin doğruluğunun ispatına yönelik ilmi bir risaledir. Eserde Beydâvî'den, Kemalpaşazâde'den, Zemahşerî'den ve Kuşeyrî'den müellifin görüşlerini desteklemek veya eleştirmek için alıntılar yapılmıştır. Tefsirde, diğer ayetlerden, dilbilimin verilerinden ve kelimelerin ilmine dair bilgilerden de istifade edilmiştir. Başlangıçta Beydâvî'nin tefsiri üzerine haşiye izlenimi veren bu risale bütün olarak değerlendirildiğimizde kaynak olarak kullanılabilecek özgün ve ilmi bir eserdir.

Kaynaklar/References

- Baltacı, B. (2019). Kitap Tanıtımı: Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi 1206/2 Nu. Da Kayıtlı El Yazması Eser. Dini Araştırmalar, C.22, S.55: 269-273.
- Beydâvî, N. (1998). Envaru't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl, Beyrut: İhyâi't-turâsi'l-'Arabî.
- Fajčić, Z. (1991). Katalog Arapskih, Turskih i Perzijskih Rukopisa, Sarajevo.
- Kuşeyrî, A. (1986). Şerhu esmâillâhi'l-husnâ, Beyrut: Dâru Âzâl.

KİTAP TANITIMI/BOOK REVIEW

Türk Papa, Papa John XXIII (Angello Giuseppe Roncalli),

Yazar: Bekir Zakir Çoban

Destek Yayınları, İstanbul 2019, 342 Sayfa

Şahin KIZILABDULLAH*

Hıristiyanlık, Yahudilik, Budizm, Hinduizm ve Geleneksel Türk Dini, Türkiye’de Dinler Tarihi alanının konuları arasında yer almaktadır. Geniş konu yelpazesi içinde Hıristiyan Mezhepleri ile inanç ve ibadetleri, fenomenolojik ve tarihsel açıdan ele alınmaktadır. Hıristiyanlık araştırmalarında ise Katolik Kilisesi ve Vatikan önemli yer tutmaktadır. Katolik Kilisesi ve onun merkezinde yer alan Papalık Kurumu, Dinler Tarihçilerinin her zaman gündeminde olmuştur. Akademik araştırmaların yanı sıra politik ve ekonomik açılardan da Vatikan ile ilgili popüler hatta komplo teorilerini içeren kitaplar yazılmıştır.

Türk Papa isimli eser, Doç. Dr. Bekir Zakir Çoban tarafından kaleme alınmıştır. Çoban, “Geçmişten Günümüze Papalık” ve “Yahudilerden Sonra Hıristiyanlardan Önce Hz. İsa” adlı kitapların da yazarıdır. Dinler Tarihi alanına adı geçen kitaplar, makaleler ve araştırmaları ile katkıda bulunmuş bir akademisyendir.

Bu tanıtımda Sayın Çoban tarafından kaleme alınan “Türk Papa” isimli eser, şekli özellikleri, içeriği ve Türkiye’de Dinler Tarihi çalışmalarına yaptığı katkı açısından değerlendirilecektir.

13.5x21 cm ölçülerindeki eser, Destek Yayınları tarafından 2019 yılı Eylül ayında okuyucusu ile buluşmuştur. Titiz bir inceleme ve redaksiyondan

* Dr. Ar. Gör., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Dinler Tarihi ABD, sahinkizilabdullah@gmail.com, ORCID: 0000-0002-6848-0755

Atıf/Cite as: Kızılabdullah, Ş. (2019). Kitap Tanıtımı: Türk Papa, Papa John XXIII (Angello Giuseppe Roncalli). Dini Araştırmalar, 22(56): 507-509

DOI: 10.15745/da.655345

geçtiği kitabı okumaya başladığınızda ilk dikkat çeken yönü olmaktadır. Toplam 20 bölümden oluşan kitabın yazı stili, baskı kalitesi okuyucuyu yormayan güzelliğindedir. “Türk Papa” ismi, yazarın da belirttiği üzere, Roncalli’nin Türk entelektüelleri arasında “Türk Dostu Papa” veya “Türk Papa” olarak tanınmasından kaynaklanmaktadır. Yazar esere kısa bir önsöz ile başlamakta ve Roncalli’nin hayatını kronolojik olarak ele almaktadır. İlk bölüm Roncalli’nin doğduğu dönem İtalya’sını tasvir etmektedir. Kitabın bölümleri şahsın çocukluğundan başlayarak, hayatındaki önemli dönüm noktalarının başlangıç kabul edildiği bölümlere ayrılmıştır. Bu durum yazara, Roncalli’nin çocukluğu, aldığı eğitimi, ailesinin ve içinde bulunduğu toplumun siyasi ve sosyal evrimini kısa bölümler halinde ele alma imkânı tanımıştır. Okur açısından da kısa bölümler okuma kolaylığı sağlamaktadır. Yazar, “İtalya, Risorgimento ve Kilise”, “Ailesi ve Çocukluğu”, “Seminer Öğrenciliği” ve “Teoloji Eğitimi” gibi başlıklar içinde Roncalli’nin kişiliğini etkileyen, yetişmesine katkı sunan süreçleri gün yüzüne çıkarmaktadır. “İstanbul: Yunanistan ve Türkiye Papalık Temsilciği”, “Fransa Elçiliği”, “Sofya: Papalık Temsilciği” ve “Papalık ve Soğuk Savaş” başlıklarında ise daha çok Roncalli’nin uluslararası bağlantıları, etkileri gibi konuları ele almaktadır. Bu bölümlerden özellikle Türkiye’de görev yaptığı 1935-1944 yıllarına ait kısım, Türk okuyucusu için ilgi çekici görünmektedir. Roncalli’nin, Cumhuriyetin ilk yıllarında Türkiye’de yaşadığı, dini kisvelerin yasaklanması, Tevhid-i Tedrisat kapsamında bazı azınlık okullarının kapatılması gibi kendisini ve Katolik cemaatini de ilgilendiren konulardaki tavrını bu bölümde görmek mümkündür. Aynı zamanda Roncalli, Türkiye’de görev yaptığı dönemde ayinlerde Türkçenin kullanılmasına dair attığı adımlarla da dikkat çekmiştir.

Çoban, Roncalli’nin Katolik Kilisesinin farklı kurumlarında aldığı görevlerinin incelendiği “Roma, 1958: Konklav”, “Venedik: Venedik Patrikliği”, “Roma: Propaganda Fide” başlıklarında, müstakbel Papa’nın eğilimlerinin izlerini sürmektedir. Nitekim bu eğilimler Roncalli Papa olduktan sonra daha net şekilde görünür hale gelecektir. Yazarın “Papa Buono” başlığında da belirttiği gibi, Roncalli, hem fakirlikten gelen hayatı, uzun yıllar yaptığı yurtdışı görevleri, sosyal yardımlara önem vermesi, yumuşak huylu yapısı ile Katolikler arasında ‘İyi Papa’ olarak tanınmaktadır. 1958 yılında, 76 yaşında iken Kardinal Roncalli Papa seçilmiş ve XXIII. John ismini almıştır. Bu tercih onun ileri de nasıl bir eğilim içinde olacağına da ipuçlarını vermektedir.

Kilisede bir yanda Papa’nın Yanılmazlığı doktrinini ön planda tutan ve merkezinde Cruia’nın yer aldığı Vatikan bürokrasisi, yani gelenekçi bir kesim, diğer tarafta ise bu bürokrasiyi kırmak isteyen, kardinaller üzerinde Roma’nın

baskısını hafifletmek isteyen yenilikçi bir kesim yer almaktadır. Papa XXIII. John'da bu ayrımda yenilikçi kanada daha yakın olmakla birlikte daha önceki tecrübelerinde de görüldüğü gibi dengeli bir yönetim tarzını benimsemektedir. Bu denge siyaseti tercihi, Roncalli'nin soğuk savaş döneminde, yurtdışı görevlerinde birçok sorunu suhuletli bir şekilde çözmesine imkân tanımıştır. Belki de bu yaklaşım Roncalli'nin büyük Gregory gibi papalık tarihinin en önemli simalarından biri kabul edilmesine sebep olmuştur. Yazar, okurlarına Roncalli'nin şahsında, Vatikan içinde var olan farklı eğilimleri anlama imkânını sunmaktadır. Konsil'de yaşanan tartışmaların ele alındığı bölüm, yeknesak bir Vatikan eğilimin olmadığını, yenilikçi ve gelenekçi gruplar arasında ciddi bir anlayış farklılığına sahip bir yapının var olduğunu görmeye imkân tanımaktadır. Bu durum, eseri bir biyografi olmanın yanı sıra bir son dönem Vatikan tarihi olma özelliğine yaklaştırmaktadır. Nitekim kitabın, Roncalli'nin Papa seçilmesinin ve Konklav'da yaşanan çekişmelerin ele alındığı son bölümleri bu durumu destekler niteliktedir.

Tüm bu bilgilerin yanı sıra Çoban'ın da belirttiği gibi Papa XXIII. John'u öne çıkaran en önemli icraatı, hazırlıklarını yapıp başlattığı ancak tamamlanmadığını göremediği II. Vatikan Konsili'dir. Nitekim bu konsil, kurulan yeni sekreteryalari, diğer din mensupları ile ilişkileri düzenleyen yaklaşımları ile hem Katolikler açısından hem de diğer din mensupları açısından önemlidir. Konsilin hazırlık aşamalarından başlayarak sonuçta yayımlanan raporlara kadar birçok noktada Roncalli'nin tercihlerini görmek mümkündür. Papa, konsil devam etmekte iken 3 Haziran 1963 tarihinde vefat etmiş ve konsil kararlarını görememiştir.

Eserle ilgili zikredilmesi gereken bir husus da kullanılan kaynaklar ile ilgilidir. Yazar, yurtdışında bulunmanın, Vatikan'da araştırmalar yapmanın kendisine kattığı birikimi eserde görünür hale getirmektedir. Nitekim Roncalli ile ilgili en önemli kaynaklar kendisi tarafından yazılan mektuplar, konuşma metinleri, tutulan günlükler ve yardımcısı tarafından kaleme alınan bilgilerden oluşmaktadır. Vatikan kütüphanesinin imkânları ve konsil sürecine ışık tutan dokümanlar da kitabın kaynakları arasında yer almaktadır. Diğer bazı yazarlar tarafından kaleme alınan eleştirel veya destekler mahiyetteki eserler ve biyografiler ile dönemin güncel tartışmalarını anlamayı sağlayan gazete yazıları da kıymetli kaynaklar arasında anılması gerekmektedir. Çünkü bu kaynaklar yazara bir biyografi ortaya çıkarırken aynı zamanda bir kültür tarihçiliği yapma imkânını da tanımaktadır. Tüm bu yönleri ile çalışma, Hıristiyanlık ile ilgili çalışmalar yapan araştırmacılar için önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

KİTAP TANITIMI/BOOK REVIEW

Sabetayist Ermişler

Yazar: Matt Goldish

Kırmızı Kedi Yayınevi, İstanbul, 2011, 256 sayfa

Meltem YILDIRIM*

Matt Goldish'in orijinal ismi "The Sabbatean Prophets" olan eseri Kırmızı Kedi Yayınevi'nden "Sabetayist Ermişler" ismiyle Türkçeye çevrilerek yayımlanmıştır. Yazar hakkında bilgi vermek gerekirse, Goldish, Ohio State Üniversitesi'nde tarih profesörü olarak çalışmakta, Melton Yahudi Araştırmaları Merkezi'nin de yönetiminde bulunmaktadır. Ayrıca Goldish'in Yahudi tarihi hakkında birçok çalışması ve makaleleri bulunmaktadır.

Geçmişten günümüze Yahudi mistisizmi, Sabetay Sevi ve Sabetaycılık ile ilgili birçok eser yazılmıştır. Bu eserler arasında en fazla dikkat çeken, Kabala'yı akademik alanda çalışılan ve bilimsel metotlarla incelenen bir konu haline getiren Gershom Scholem'in çalışmasıdır. Scholem'in Sabetay Sevi-Mistik Mesih isimli eseri bu konuda çalışan bilim insanları için başlıca kaynak olmuştur. Kitabının sunuş bölümünde Goldish de Scholem'den etkilenerek Sabetay Sevi'yi araştırmaya başladığını belirtmiştir. Yazar, diğer tüm hareketler gibi Sabetayizm'in de sosyolojik, antropolojik ve politik yaklaşımlarla irdelendiğini açıklamıştır. Onun üzerinde durduğu önemli eleştirilerinden biri, Sevi'nin 1665-1666 yıllarındaki hareketinin asıl hikayesinin yeni ve daha geniş bir tarihi perspektiften anlatılmamış olmasıdır. Diğer eleştirisi ise eserlerde Scholem'e yöneltilmiş eleştirilere yer verilmemesidir. Yazara göre Scholem,

* Doktora Öğrencisi, Dokuz Eylül Üniversitesi, SBE Felsefe ve Din Bilimleri
meltem.yil@yandex.com, ORCID: 0000-0002-9713-1220

Atf /Cite as: Yıldırım, M. (2019). Kitap Tanıtımı: Sabetayist Ermişler. Dini Araştırmalar, 22(56): 511-514, DOI: 10.15745/da.634884

Sabetayizm'i Yahudi mistisizminin tarihini merkeze koyan bir anlayışla ele almıştır.

Goldish *The Sabbatean Prophets* (Sabetayist Ermişler) isimli çalışmasının amacını, on yedinci yüzyıl düşünce hayatının Yahudi, Hıristiyan ve İslam dünyasında Sabetayizm'in doğuşu ve Prophet (Ermişlik) kavramı üzerinde oynadığı rolü sunmak olarak açıklamıştır. Yine Goldish'e göre on yedinci yüzyıl dünyasındaki Yahudi fikirlerinin yeri, Yahudiliğin ve Avrupa ile Osmanlı İmparatorluğu'ndaki hakim kültürün bir parçası olarak Sabetayist ermişlik olgusunun incelenmesi ile daha iyi anlaşılacaktır. Yazar bu açıdan konuya tarihi bir perspektiften baktığının altını çizmiştir. Onun cevap beklediği sorulardan biri Sabetay Sevi'nin bu kadar geniş bir kabul görmesinin sebebidir. Bu nedenle Goldish, antik çağlardan itibaren Mesihlik iddiasında bulunan birçok kişi başarılı olamamışken, Sabetay Sevi'nin başarısının nedenlerini araştırmaya çalışmıştır. Yazara göre bu başarının ardındaki en temel etkenler, Sevi'nin propagandasında Mesihlik kehanetinin merkezi bir rol oynaması ve on yedinci yüzyılın, modern ermişliğe oldukça otorite tanıyan etkisidir.

Sabetayist Ermişler isimli eserin birinci bölümü Erken Modern Bağlamda Mesihlik Kehaneti'dir. Goldish'in bu bölümde üzerinde durduğu nokta erken modern dönemde Mesihlik ve kehanet olgularının iç içe geçerek geniş kitlelere ulaşmış olmasıdır. Özellikle Sabetayistler ile Dervişler arasındaki benzerliklere dikkat çeken yazar, Yahudilerin Mesihlik kavramının Hıristiyanları ve Müslümanları etkilediği gibi onlardan da etkilendiğini vurgulamıştır. Yazarın üzerinde durduğu bir diğer önemli konu ise soyut anlamda Mesihlik kehanetiyle bilimin bazı ortak hedefleri paylaştığıdır. O, on altı ve on yedinci yüzyıllarda bilimin bugün tam zıttı olarak görülen –astroloji-astronomi, simya-kimya örneklerinde olduğu gibi- yaklaşımlardan evrildiğini anlatmıştır.

Eserin ikinci bölümü Yahudi Geleneğinde Mesihlik ve Kehanet'tir. Yazarın bu bölümde dikkat çektiği husus erken modern dönemde Mesihlik kehanetlerinin artmasıdır. Bu artışın nedeni ona göre, Yahudilerin 1492 yılındaki İspanya sürgünü ve 1497 yılında Portekiz'de din değiştirmeye mecbur edilmeleridir. Bunun dışında Goldish, converso fenomeni ve kabalanın Sabetay Sevi'nin zamanındaki Yahudi Mesihlik düşüncesinin şekillenmesindeki etkilerini vurgulamıştır. Ona göre bu faktörler Hıristiyan ve Müslüman ülkelerdeki Yahudilerin tarihi konumuyla diyalektik bir ilişki içindedir. Bunun dışında yazar, erken dönem Yahudi Mesihliğinin, Yahudilerin geçmişi çok eskilere uzanan Mesih beklentisi ile artzamanlı olarak bağlantılı olduğunu belirtmiştir.

Ona göre Sabeyatizm'in başarısının bir başka dayanağı da Gazzeli Nathan gibi diğer Sabetayist ermişlerin ikna edici çalışmalarıdır.

Eserin üçüncü bölümü Gazzeli Nathan ve Sabetayist Ermişliğinin Kökleri'dir. Goldish, Gazzeli Nathan'ın yaşadığı dönemde herhangi bir şeyin fayda sağlama veya gerçek olma boyutunu belirlemede kullanılan en önemli kriterlerden birinin antik çağlarla olan ilgisi olduğunu belirtmiştir. Yani antik çağlarda yaşayanların dünyanın sırlarını kendilerinden sonra gelenlerden daha iyi bildiğine inanılmaktadır. Goldish'in aktardığına göre yeni bir bilgi parçası ortaya koyan herkes, o bilginin antik dünyadaki orijinal kaynağını bulmak zorundadır. Yine yazara göre Gazzeli Nathan'ın Sabetayizm'i başarıya ulaştırmasının nedeni onun antik bilgelik ve Yahudilikteki kullanımını konusunda yetkin bir kişi olmasıdır.

Eserin dördüncü bölümü Mistik Görüden Vahiy Patlamasına'dır. Yazar, bu bölümde yakın çevresi dışında kalan çevreden Sabetay Sevi'nin Mesih olacağını kabul etmiş kişileri incelemiştir. O, ilk olarak Sabetay Sevi'nin üçüncü eşi Sara hakkında bilgi vermiştir. Burada Sara ile ilgili aktarılanlar arasında en önemli iki noktadan birisi onun Hıristiyanlar tarafından yetiştirilmiş bir Yahudi olması, diğeri ise hem Havva'ya hem de Meryem'e benzetilmesidir. Yazar Sara ile ilgili benzetmelerde Havva ve Meryem'e yüklenen imajların Sara'ya yüklendiğini, onun kimi zaman kutsal bakire kimi zaman da fahişe olarak görüldüğünü belirtmiştir. Ayrıca bir diğer önemli husus da astrolojik düşüncenin Sabetayist teoloji üzerindeki etkisidir. Goldish, Sabetayizm'in en önemli teoloğu olarak görülen Cardoso'nun kehanetlerinde başta Ay'ı temel alan astronomik alametlerin dışında, Sabetay Sevi'nin de isminin İbranicede Satürn anlamına geldiğini ve Sevi ile Satürn arasında bağlantıya inanıldığını belirtmiştir. Bunun dışında Goldish vahiy konusunda bedene başka varlıkların girmesi sonucu beden istilası deneyimiyle gerçekleştiğini anlatmıştır. Yazar geçmişten günümüze dünyanın dört bir yanındaki çeşitli kültürlerde benzer semptomlarla gerçekleşen trans hali ve beden istilası gibi olayların sıklığına dikkat çekmiştir. O, o dönemde beden istilası semptomlarının sadece vahiysele değil, şeytani olarak da görüldüğünü ve cadılık ile ilgili suçlamaların olduğunu belirtmiştir. Goldish vahiy olaylarını anlayabilmek için farklı teorilerden de bahsetmiştir. Bunlardan en önemlisi Psikolog Jean-Michel Oughourlian'ın 'evrensel mimesis' olarak adlandırdığı teoridir. Oughourlian'a göre insan doğasının en temel ve önemli parçası mimesis yani taklit olgusudur. Bu açıdan insanı insan yapan, öz benliğini yaratan sadece mimesistir ve yalnızca davranışlar değil, arzular da taklitsel olarak gelişir. Goldish, Oughourlian'ın ana-

lizlerinden yola çıkarak adorcism örneğini incelemiştir. Ona göre exorcismin tam tersi olarak adorcism yani kişinin, bedensiz bir varlığı kendi bedenine girmesi için davet etmesi olgusu da bir mimesistir. Goldish Oughourlian'ın evrensel mimesis analizlerini Sabetayistler arasında yaşanan vahiy olaylarına da uygulamanın mümkün olduğunu belirtmiştir.

Eserin beşinci bölümü Muhalifler ve Gözlemciler'dir. Goldish, Sabetayizm'in en etkili olduğu dönemde birçok kişi Sabetayizm'e katılırken, harekete karşı çıkanlar olduğunu belirtmiştir. Onun üzerinde çokça durduğu muhaliflerden biri Hamburglu Haham Jacob Sasportas'tır. Ona göre Mesih'in gelmesi için bir ermişe ihtiyaç yoktur ve bu vahiy olayları ya bir epilepsi vakası ya da kötücül bir ruhun yarattığı etkidir.

Eserin son bölümü ise Sabetay Sevi'nin Müslüman Olmasından Sonra Vahiy Olayları'dır. Goldish bu bölümde 1666 yılında Sabetay Sevi'nin Müslüman oluşundan sonra Sabetayistlerin vahiy olaylarında bir artış olduğunu belirtmiştir. Sabetayist hareketin kabala çalışma ve uygulamaları üzerine olumsuz etkisi olduğunu savunan birçok yazarın aksine, o, Sabetay Sevi'nin Müslümanlığından sonra kabalaya yönelik ilginin arttığına dair kanıtlar bulunduğunu açıklamıştır.

Yayın İlkeleri

1. *Dini Araştırmalar*, din bilimleri ve ilahiyat alanlarındaki akademik çalışmalara öncelik vermekle birlikte, sosyal bilimlerin her alanında yapılan akademik çalışmaların yayımlandığı ve tartışıldığı bir ortam oluşturmayı amaç edinmiştir.
2. *Dini Araştırmalar*'da, sosyal bilimlerin alanında, din bilimlerinin temel problemlerini bilimsel bir bakış açısıyla ele alan, bu konuda çözüm önerileri getiren yazılara yer verilir.
3. *Dini Araştırmalar*, sosyal bilimler, din bilimleri ve ilahiyat alanlarındaki makaleleri, çevirileri, olgu sunumlarını, araştırma notunu, kitap ve sempozyum tanıtımlarını yayınlamak başta ilahiyat alanındaki akademisyen ve öğrenciler olmak üzere din bilim alanına ilgi duyan geniş bir okuyucu kitlesine bilimsel bilginin ulaşmasına hizmet etmektedir.
4. *Dini Araştırmalar*'da, özgün makaleler veya daha önce yayımlanmış çalışmalarını değerlendiren bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan incelemeler yayımlanır.
5. Makalelerin yayımlanabilmesi için, daha önce başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olma şartı aranır. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler de, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir. Makaleler intihal programı ile taranır, %20 ve üstü benzerlik tespit edilen makaleler değerlendirmeye alınmaz.
6. *Dini Araştırmalar* dergisinde kör hakemlik sistemi uygulanır.
7. *Dini Araştırmalar*, Temmuz/Aralık, Ocak/Haziran olmak üzere yılda iki sayı olarak yayımlanır. Temmuz/Aralık sayısı için makale son gönderim tarihi 31 Ekim ; Ocak/Haziran sayısı için 30 Nisan'dır.

Yazıların Değerlendirilmesi

1. *Dini Araştırmalar*'a gönderilen yazılar, öncelikle Yayın Kurulunca, yayın ilkelerine uygunluk açısından incelenir. Uygun görülenler hakemlere gönderilir. Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite en önemli ölçütlerdir. Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazı, hakem ve Yayın Kurulunun eleştirisi ve önerilerini dikkate alır. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez.
2. *Dini Araştırmalar*'da yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazı ve fotoğraflardan, kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

Yazım Dili

1. *Dini Araştırmalar*'ın yazım dili Türkçedir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde diğer dillerde yazılmış yazılara da yer verilebilir.

Yazım Kuralları

Makalelerin, aşağıda belirtilen şekilde sunulmasına özen gösterilmelidir:

1. Başlık: İçerikle uyumlu, onu en iyi ifade eden bir başlık olmalı, koyu ve büyük harflerle yazılmalıdır. Makalenin başlığı, en fazla 10-12 kelime arasında olmalıdır.
2. Yazar ad(lar)ı ve adres(ler)i: Yazar(lar)ın ad(lar)ı ve soyad(lar)ı koyu, adresler ise normal ve eğik karakterde harflerle yazılmalı; yazar(lar)ın görev yaptığı kurum(lar), e-posta adres(ler)i, ORCID numara(lar)ı belirtilmelidir.
3. Öz: Makalenin başında, araştırmanın problemini, amacını, önemini, yöntemini ve bulgularını/sonuçlarını öz biçimde ifade eden ve en az 100 en fazla 200 kelimeden oluşan Türkçe öz ile; en az 250 kelimeden oluşan İngilizce öz bulunmalıdır. Öz içinde, yararlanılan kaynaklara, en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan anahtar kelimeler verilmelidir. Anahtar kelimeler genelden özele doğru düzenlenmelidir. Ayrıca hakem raporlarından sonra, en az 750 kelimeden oluşan geniş İngilizce özet (summary) istenmektedir.
4. Ana Metin: A4 boyutunda (29.7x21 cm.) kâğıtlara, MS Word programında, Times New Roman veya benzeri bir yazı karakteri ile 12 punto, 1.5 satır aralığıyla yazılmalıdır. Sayfa kenarlarında 2.5 cm.

boşluk bırakılmalı ve sayfalar numaralandırılmalıdır. Yazılar 7.000 (yedibin), kitap tanıtımları 1000 (bin) kelimeyi geçmemelidir. Metin içinde vurgulanması gereken kısımlar, koyu değil eğik harflerle yazılmalıdır.

5. Bölüm Başlıkları: Makalede, düzenli bir bilgi aktarımı sağlamak üzere ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir ve gerektiği takdirde başlıklar numaralandırılabilir. Ana başlıklar (ana bölümler, kaynaklar ve ekler) büyük harflerle; ara ve alt başlıklar, yalnız ilk harfleri büyük, koyu karakterde yazılmalı; alt başlıkların sonunda iki nokta üst üste konularak aynı satırdan devam edilmelidir.
6. Tablolar ve Şekiller: Tabloların numarası ve başlığı bulunmalıdır. Tablo çiziminde dikey çizgiler kullanılmamalıdır. Yatay çizgiler ise sadece tablo içindeki alt başlıkları birbirinden ayırmak için kullanılmalıdır. Tablo numarası üste, tam sola dayalı olarak dik yazılmalı; tablo adı ise, her sözcüğün ilk harfi büyük olmak üzere eğik yazılmalıdır. Tablolar metin içinde bulunması gereken yerlerde olmalıdır. Şekiller siyah beyaz baskıya uygun hazırlanmalıdır. Şekil numaraları ve adları şeklin hemen altına ortalı şekilde yazılmalıdır. Şekil numarası eğik yazılmalı, nokta ile bitmeli, sadece ilk harf büyük olmak üzere şekil adı dik yazılmalıdır.
7. Resimler: Yüksek çözünürlüklü, baskı kalitesinde taranmış halde makaleye ek olarak gönderilmelidir. Resim adlandırmalarında, şekil ve çizelgelerdeki kurallara uyulmalıdır. Şekil, çizelge ve resimler toplam 10 sayfayı (yazının üçte birini) aşmamalıdır.
8. Alıntı ve Göndermeler: Alıntılar tırnak içinde verilmeli; beş satırdan az alıntılar satır arasında, beş satırdan uzun alıntılar ise satırın sağından ve solundan 1.5 cm içeride, blok hâlinde ve 1,5 satır aralığıyla 1 punto küçük yazılmalıdır. Metin içinde göndermeler, parantez içinde aşağıdaki şekilde yazılmalıdır. (Berkes 1973), (Berkes 1973: 35).

Birden fazla yazarlı yayınlarda, metin içinde sadece ilk yazarın soyadı ve 'vd.' yazılmalıdır: (İçli vd. 1992).

Dipnot kullanımından mümkün olduğunca kaçınılmalı, yalnız açıklamalar için başvurulmalı ve otomatik numaralandırma yoluna gidilmelidir. Dipnotlarda kaynak göstermek için, metin içi kaynak gösterme yöntemleri kullanılmalıdır.

Kaynaklar kısmında ise, birden fazla yazarlı yayınların diğer yazarları da belirtilmelidir.

Metin içinde, gönderme yapılan yazarın adı veriliyorsa kaynağın yayın tarihi ve sayfası yazılmalıdır: "Berkes (1973: 38), bu konuda"

Yayın tarihi olmayan eserlerde ve yazmalarda sadece yazarların adı, yazarı belirtmeyen ansiklopedi vb. eserlerde ise eserin ismi yazılmalıdır.

İkinci kaynaktan yapılan alıntılarda, asıl kaynak da belirtilmelidir: "Çağatay (1962)" (Kasapoğlu 1999'dan).

Kişisel görüşmeler, metin içinde soyadı ve tarih belirtilerek gösterilmeli, ayrıca kaynaklarda da belirtilmelidir. İnternet adreslerinde ise mutlaka kaynağa ulaşma tarihi belirtilmeli ve bu adresler kaynaklar arasında da verilmelidir:

<http://www.diyabet.gov.tr/turkish/dy/Diyabet-Isleri-Baskanligi-Duyuru-18299.aspx> (21.06.2012)

9. Kaynaklar: Metnin sonunda, yazarların soyadına göre alfabetik olarak aşağıdaki şekillerden birinde yazılmalıdır. Kaynaklar, bir yazarın birden fazla yayını olması halinde, yayımlanış tarihine göre sıralanmalı; bir yazara ait aynı yılda basılmış yayınlar ise (1968a, 1968b) şeklinde gösterilmelidir:

Berkes, N. (1973).. Türkiye'de Çağdaşlaşma. Ankara: Bilgi Yay.

Birinci, A. (2008). "Ali Kami Akyüz". Türkiye'de Sosyoloji. Ankara: Phoenix Yay. Canter, David (2011). Suç Psikolojisi. Çev. Ali Dönmez vd., Ankara: İmge Kitabevi.

Kılıç, R. (2003). "Küreselleşmenin Dini Boyutu Üzerine". Dini Araştırmalar Dergisi. 6(17): 11-22.

Yazıların Gönderilmesi

Yukarıda belirtilen ilkelere uygun olarak hazırlanmış yazılar, <http://dergipark.gov.tr> da adresi üzerinden dergimize gönderilir. Yazarlarına raporlar doğrultusunda geliştirmek ve/veya düzeltilmek üzere gönderilen yazılar, gerekli düzenlemeler yapıldıktan sonra en geç 15 gün içinde tekrar dergiye ulaştırılır. Yayın Kurulu, esasa yönelik olmayan küçük düzeltmeler yapabilir.