

ISSN: 2149-3979



ilahiyat akademi

yl: 2016 sayı: 3 altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

YABANCILAŞMA ve DİNDARLIK

- Acil Varoluşsal Eylem: İlahi Ebedi Öz'ü Güncellemeye Koşalım! - Sadık KILIÇ
- İnsanın Yabancılaşmasına Yönelik Sûfi Perspektif - Kadir ÖZKÖSE
- Dine Yabancılaşma Aracı Olarak Bid'at ve Hurafe - Çağfer KARADAŞ
- Din ve Yabancılaşma: İmkânlar, Fırsatlar ve Tehlikeler - Faruk KARACA
- “Din”dârâne Yabancılaşma - Mustafa TEKİN
- Din Ülfet ve Yabancılaşma - Bilal SAMUR
- Değersizleşme ve Yabancılaşma Bağlamında Tüketim Ahlakı ve İnsan - Nejdet DURAK, Muhammet İRĖAT
- “Dede Korkut Kitabı” Nokta-i Nazarından “Dürüstlük, Sözünde Durma, Mütevazılık ve Merhamet” Erdemlerine Felsefi Bir Bakış - Süleyman DÖNMEZ
- Dir Ahlâk Problemi Olarak Yabancılaşma ve Yahya Kemal - H. Ömer ÖZDEN
- Püritanizm ve Dini/ Ahlâki Yozlaşma: Nathaniel Hawthorne'un Kızıl Damga'sı - İsmail ÖĞRETİR
- “Bu İş Tanrının İstenci mi?” William Golding'in Kule Romanında İstencin Sorgulanması - Seda ARIKAN
- Bazı Güncel Fetvalarda Yabancılaşmanın etkisi “تأثير حركة التعريب على بعض الفتاوى المعاصرة” - İbrahim SALKİNİ
- Söyleşi - Hayri KIRBAŞOĞLU

ISSN: 2149-3979



ilahiyat akademi

yl: 2016 sayı: 3

altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

YABANCILAŞMA ve DİNDARLIK



The Journal of Theologic Academy

year: 2016 issue: 3 a bi-annual international journal of academic research

ISSN: 2149-3979



ilahiyat akademi

yıl: 2016 sayı: 3

altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

Gaziantep Ü. İlahiyat Fakültesi Resmi Dergisi | The Official Journal of the Faculty of Divinity of
Gaziantep University

Üniversite Adına Sahibi | Owner on behalf of Gaziantep University

Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Dekan | Dean)

Editör | Editor in Chief

Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÜNVERDİ

Editör Yardımcıları | Editorial Assistants

Yrd. Doç. Dr. Ayşe Eroğlu; Arş. Gör. Tuba HATİP ERKUT

Sayı Editörü | Editor of This Issue

Yrd. Doç. Dr. Ayşe EROĞLU

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Başkan | President)

Prof. Dr. Mesut ERDAL; Doç. Dr. Mahmut ÇINAR; Doç. Dr. Recep TUZCU

Yrd. Doç. Dr. A. Muhammed EL-HALEF

Yrd. Doç. Dr. Abdimuhamet MAMYTOV; Yrd. Doç. Dr. Ayhan ERDOĞAN

Yrd. Doç. Dr. Ayşe EROĞLU, Yrd. Doç. Dr. Dilara TINAS

Prof. Dr. Doryd Abdulkader N. Noor EL-SHEİK; Yrd. Doç. Dr. Erol ERKAN

Yrd. Doç. Dr. İbrahim SALKİNİ; Yrd. Doç. Dr. Mehmet ULUKÜTÜK

Yrd. Doç. Dr. Muhammed EL-NECCAR; Yrd. Doç. Dr. Muhyettin İĞDE

Yrd. Doç. Dr. Samir HASSAN; Yrd. Doç. Dr. Zamira AHMEDOVA

Yayın Danışma Kurulu (Alfabetik Sıraya Göre) | Publishing Advisory Board (Inalphabetical order)

Prof. Dr. Abdulaziz HATİP (Marmara Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM (Yıldırım Beyazıt Ü. İslami ilimler F.)

Prof. Dr. Ali AKPINAR (Necmettin Erbakan Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ (Çukurova Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Asım YAPICI (Çukurova Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Bünyamin ERUL (Ankara Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Eyüp BEKİR YAZICI (Atatürk Ü. İlahiyat F.)

Doç. Dr. Hasan YILMAZ (Atatürk Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. İhsan Süreyya SİRMA (Siirt Ü. İslami İlimler F.)

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (29 Mayıs Ü. Uluslararası İslam ve Din Bilimleri F.)

Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ (Erciyes Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN (Kilis 7 Aralık Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. M. Halil ÇİÇEK (Yıldırım Beyazıt Ü. İslami İlimler F.)

Prof. Dr. Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA (İstanbul Şehir Ü. İslami İlimler F.)

Prof. Dr. Mehmet DAĞ (Atatürk Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN (Hitit Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN (Atatürk Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Musa BİLGİZ (Atatürk Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Metin YURDAGÜR (Marmara Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU (Bayburt Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Osman TÜNER (Kilis 7 Aralık Ü. İlahiyat F.); Prof. Dr. Sadık KILIÇ (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Ü. İlahiyat F.); Prof. Dr. Veysel GÜLLÜCE (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Harran Ü. İlahiyat F.)
Sayı Hakemleri | Rewiwers of the Issue
 Prof. Dr. Ahmet BEŞE (Atatürk Ü. Edebiyat F.)
 Prof. Dr. Ahmet Cahit HAKSEVER (Ankara Ü. İlahiyat F.); Prof. Dr. Ali COŞKUN (Marmara Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ (Necmettin Erbakan Ü.)
 Prof. Dr. Celal TÜNER (Ankara Ü. İlahiyat F.);
 Prof. Dr. Doryd Abdulkader N. Noor EL-SHEİK (Gaziantep Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Hulusi ARSLAN (İnönü Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (29 Mayıs Ü. Uluslararası İslam ve Din Bilimleri F.)
 Prof. Dr. Mehmet BAYYİĞİT (Necmettin Erbakan Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Mesut ERDAL (Gaziantep Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Mukadder ERKAN (Atatürk Ü. Edebiyat F.); Prof. Dr. Nasi ASLAN (Çukurova Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Rifat OKUDAN (Süleyman Demirel Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Gaziantep Ü. İlahiyat F.); Doç. Dr. Fatih TOKTAŞ (Dokuz Eylül Ü. İlahiyat F.)
 Doç. Dr. İsmail ÖGRETİR (Atatürk Ü. Edebiyat F.)
 Doç. Dr. Nejdet DURAK (Süleyman Demirel Ü. İlahiyat F.)
 Doç. Dr. Saffet KARTOPU (Gümüşhane Ü. İlahiyat F.); Yrd. Doç. Dr. Erol ERKAN (Gaziantep Ü. İlahiyat F.)
 Yrd. Doç. Dr. İsmail ACAR (Dokuz Eylül Ü. İlahiyat F.)

Düzeltiler | Redaction

Arş. Gör. Edip YILMAZ; Arş. Gör. Esra DELEN; Arş. Gör. Hacer GENERAL
 Arş. Gör. Mehmet AKSÜRMELİ

Makale Düzenleme | Editing Articles

Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÜNVERDİ; Arş. Gör. Tuba HATİP ERKUT

Grafik-Tasarım | Graphics Design

Halime SARIKAYA

Dağıtım | Distribution

Arş. Gör. H. İbrahim KARAARSLAN; Arş. Gör. M. Kasım ERDEN

Yönetim Yeri | Head Office

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şehitkâmil/Gaziantep-TÜRKİYE

Baskı | Printing by

Gaziantep Üniversitesi Matbaası

Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date

Gaziantep; 2016

Yazışma Adresi | Contact Address

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), Şehitkâmil/Gaziantep-TÜRKİYE

Tel: +90 342 360 69 65; Faks: +90 342 360 21 36

E-mail: ilahiyatakademi@gantep.edu.tr; Web: <http://ilahiyat.gantep.edu.tr/dergi>

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Akademi Dergisi hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup Fakültemizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. Yazılar, yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen başka yerde yayınlanamaz.

The Journal of Theologic Academy of Gaziantep University is a peer-reviewed academic journal which is published twice per year. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and does not express the official view of the Faculty.

Copyright ©: Without getting permission of the journal, papers published here cannot be published partially or totally on other media.

İçindekiler

Makaleler

Acil Varoluşsal Eylem: İlahi Ebedi Öz'ü Güncellemeye Koşalım! Sadık KILIÇ.....	1
İnsanın Yabancılaşmasına Yönelik Sûfî Perspektif Kadir ÖZKÖSE.....	9
Dine Yabancılaşma Aracı Olarak Bid'at ve Hurafe Cağfer KARADAŞ.....	23
Din ve Yabancılaşma: İmkânlar, Fırsatlar ve Tehlikeler Faruk KARACA.....	45
“Din” dârâne Yabancılaşma Mustafa TEKİN.....	55
Din, Ülfet ve Yabancılaşma Bilal SAMBUR.....	67
Değersizleşme ve Yabancılaşma Bağlamında Tüketim Ahlâkı ve İnsan Nejdet DURAK, Muhammet İRĖAT.....	75
“Dede Korkut Kitabı” Nokta-i Nazarından “Dürüstlük, Sözünde Durma, Mütevazılık ve Merhamet” Erdemlerine Felsefî Bir Bakış Süleyman DÖNMEZ.....	89
Bir Ahlâk Problemi Olarak Yabancılaşma ve Yahya Kemal H. Ömer ÖZDEN.....	101
Püritanizm ve Dinî / Ahlâki Yozlaşma: Nathaniel Hawthorne'un Kızıl Damga'sı İsmail ÖĞRETİR.....	113

“Is it God’s Will in This Business?”: Will on Query in William Golding’s The Spire Seda ARIKAN.....	131
أثير حركة التغريب على بعض الفتاوى المعاصرة İbrahim SALKİNİ.....	147
Söyleşi Çeşitli Boyutlarıyla Din İstismarı Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU.....	165
Yayın İlkeleri	181

Acil Varoluşsal Eylem: İlahi Ebedi Öz'ü Güncellemeye Koşalım!

Sadık KILIÇ*

Özet

Dünya tarihinin hızlı akışı, dün ile bugün arasında bir kopukluk yaratmaktadır. Bu akışı anlamlı bir zemine oturtma konusunda Müslüman bireyler de önemli roller üstlenmek durumundadır. Bunlardan biri insanı tek boyuta indirgeyen maddî bakış açısını derinleştirerek, Allah Teâlâ'nın kendilerine yüklemiş olduğu "*insanlık için çıkarılmış en hayırlı ümmet*" misyonunu yerine getirecek bilinçsel uyanışı sağlamaktır. İkincisi ise Batı'nın paradigmasından, bilgiye bakış açısından ve düşünce kalıplarından kurtularak, değişmeyen asıl olarak Kur'ân ve sahih nebevi gelenek çerçevesinde kendi hakikat dünyalarını yükseltmektir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, varoluş, modernizm, hakikat, yabancılaşma

Urgent Existential Call: Let's Run To Update Divine Eternal Essence!

Abstract

Rapid flow of the history of the world creates a gap between yesterday and today. Muslim individuals are required to undertake important roles in order to convey this flow into a meaningful base. One of them is to create a consciousness awakening in order to fulfil God's mission to human being as "most favourable ummah brought from mankind" by deepening the materialist perspective which deducts human into one dimension. Second one is to get rid of from Western paradigm and its knowledge perspective and raise the Qur'an and authentic Prophetic traditions, as unchanging essence,.

Key Words: Qur'an, existent, modernize, truth, alienation

Evrenin tarihiyle ve varoluş serüveniyle kıyaslandığında çok mu çok kısa gözüken Dünya tarihi, kendi içinde değerlendirildiğinde, çok hızlı ve çeşitli değişim, dönüşüm ve sentezlere uğramakta; bir anlamda, dün ile bugün ve bugün ile de yarın arasında hiçbir müşterek kod kalmamaktadır. Sonsuzmuş hissi veren kozmik varoluşun tarihi karşısında zaten bir hiç gibi duran, ama insanlık için çok anlamlı periyotlardan oluşan bu zamansal ve olgusal akışı, anlamlı ve mutlu kılıcı bir çerçeveye yerleştirmek için hiç şüphesiz, odak varlık insana, bilhassa hakikatin mümini olan Müslümanlara bir takım yükümlülükler terettüp etmektedir.

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi , Tefsir Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi, sadikkilic@hotmail.com.

Biz bu insânî ve varoluşsal yükümlülükleri, iki merhale halinde sunmaya çalışacağız.

a) Birinci Merhale: Bilinçsel Uyanış!

Sorunlarımızın giderek karmaşıklaştığı, önümüzdeki çözülemeler yığınının iyiden iyiye kabardığı günümüz insanî toplumsal vakıası, bizi, haliyle çözümler aramaya sevk etmektedir.

Bütün sorunların tek kelimeyle özetlenebilecek kaynağı, dünyaya ve olaylara, insan-meta ilişkilerine tek, yani madde boyutlu bir zaviyeden bakmakla başladı. İnsan için olan ve onunla birlikte bir mana derinliğine kavuşan kâinat ve bütün varoluş, metafizik şeffaflık ve sonsuzluk boyutundan soyutlanınca, geriye sadece mat ve sonlu, bize hiçbir ileri ufku göstermeyen kapalı bir evren, toplum ve insanlık modeli kaldı.

İnsanlığa yolunu aydınlatacak üstün bilgi ve irfan kaynaklarının, 'Başkaldırıyorum ve inkâr ediyorum; öyleyse varım!' çıkışı ile unutulmuşluğa terk edilmesiyle, 'dikey, en yukarılara', varoluşun '*Sidre-i Müntehâsi*' (*Aşkılık Lotusu*)' na doğru gelişme yerine, 'yatay', yani 'insandan çıkıp insanda sona eren bir gelişim çizgisi kabullenildi. Karl R. Popper'ın, Mantıkçı Pozitivizm'in iddiaları hilafına acziyetini ve yetersizliğini ortaya koyduğu bu keyfiyyet (*Tarihselliğin Sefaleti*), insanı ve onun bütün kurumlarını kendi gözsüz ve hedefsiz atlarına koşmuş olan, doğrusal ve fiktif/mevhum bir '*İlerleme Miti*'ne doğru aktığı kabullenilen, Aşkılık inancından uzak: *profan* bir zaman demetidir.

Köklerini, kâinatın ve varoluşun kaynaklarıyla paralel hisseden; kendini geçmiş, şimdi ve gelecek zaman, en bariz olanı da bir '*Ahiret*' boyutunda algılayan insan zenginliğine yabancı olan bu tarih algısı, Allah'ın gözdesi, evrenin hülâsası (*zübde-i kâinat*) ve cevheri biz insanları, çorak bir zaman perspektifinin iki rakkasesi arasına kilitledi.. Buradaki yanlış şu: İnsan sırrı, ondan yola çıkıp yine ona vararak çözülemez! Sembolik bir ifadeyle söylersek, çok bilinmeyenli açık bir evren olarak insanı tahlilde müracaat edilecek ana kaynaklar, insanı aşan, varlık âlemini mâna ile dolduran Yüce Kudret, Yaratici Varlık, yani Rab, İlâh gerçeğidir. İşte, varlığın ve var oluşun gelişimini ve açılımını ilâhî prizma yerine, salt insan dimağının dayanıksız ve geçici fikir, düşünce dalgalarına terk edersek, o zaman, Guénon'un ifadesiyle, '*Niceliğin, niteliğe*', 'Maddenin, mânâya' hükümranlığı yaşanır ki, bu da, günümüzde gözleendiği gibi, insanın ruh ve mana katmanları bertaraf edilerek, kolu kanadı budanarak, '*tek boyuta indirgenmesi*' demek olacaktır.

O halde, kim üstlenecektir insanın geleceğini? Hangi el, 'dur!' diyecektir, insanı kendisine yabancılaştıran *profan* ve *seküler* tarih algısının buyurgan, tahammülsüz ve insana soğuk o uğultularına? Varlık tezahürünün idrakinde yanlış değiştirilmiş makası (Muhammed Aziz el-Lahbabi) düzelterek olan kimdir? Oysaki insanla ilgili her sorun, insanı bunaltan, kendine ve evrenin iç düzenine yabancılaştıran her

konu, kâinat çapındadır. Zira insanı ilgilendiren, doğrudan evrenin geleceğini de ilgilendirmektedir. Öyleyse insanın kendi yaratıcı, çözümleyici iradesidir, kendisine ümit bağlanan. Ayrımsız, tüm insanlar, tek ya da topluluk halinde, sorunlarının kaynağı olan bu, 'insanın, toplumun ve kâinatın, ilahî ve insanî olandan uzaklaşması'na el koymak zorundadırlar. İnsanın, tarihe ve zamana yön verecek iradesinden beklenen budur!

Öte yandan, asırlık zaman aralıklarına rağmen, insanlığın bugününü ile dünü arasında pek de niteliksel bir fark bulunmamaktadır. *Günümüzde, dünün aksine, bugün rûhun fakirliği, fikrin ve düşüncenin kısırlığı, insanın çaresizliği, kültürlerin yetersizliği ve doyuruculuktan uzak oluşu, medeniyetlerin de aldaticılığı gündemdedir.* Evet, geçmişe bakıldığında şimdi insan ömrü daha çok uzamış, hayat seviyesi yükselmiş, ama 'insanın tarihi' kof, boş bir çerçeve ve kısa bir anıya dönüşme eğilimine girmiştir. Metâ karşısında kazanılan her zafer ve atılan her çığlık ise, bir yalnızlık ve derunî bir kimsesizlik okuna dönüşerek, *bumerang* gibi, insanın varlığına saplanmışır.

Çözümlemelere ulaşabilmek için bir başlangıç noktası belirlemek, artık geciktirilmeyen bir eylem olmalıdır! Bu ise, *aşkınlık bakışları/ilahi murakabe* altındaki 'insan'dır. Aşkın ve en üst disiplince geliştirilen, hissin ve bilginin sınırsız ufuklarına doğru koşan bu insan profilinin sergileyeceği nizamdır, sistemdir. Dünün toplumları nasıl, bu nizâm ve ahengi istikbâl ederek ikbâle ermişlerse, şimdinin insanları da, aynı şekilde, bütüncül mutluluğa nail olacaklardır. Özellikle de, 'İnsanlık için çıkarılmış en hayırlı toplum' olma misyonunu taşıyan biz müminler için, bu böyle olmalıdır.

"كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ"

"Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı bir ümmet oldunuz. İyiliği emreder, kötülükten men edersiniz ve Allah'a inanırsınız." (Al-i İmran, 3/110).

b) İkinci Merhale: Kendi Mana/Hakikat Dünyamızı Yükseltmek!

Kelimelerin; düşünce ve kavramların yapı taşları, onların örgülerini oluşturan ilmiyeler durumunda oldukları bilinen bir gerçektir. Bu temel ilişkiden ötürü, her düşünce ve her nizam, onun mümessili ve 'gösteren'i (signifiant) olan kelimeler vaz eder; sonra onu, bir ajan ve etkin bir unsur olarak, düşünceler, ideolojiler ve inançlar mücadelesinin cereyan ettiği birey ve toplum cephesine sürer.

Böylece, bir sözcük, bir dünya anlayışını; daha geniş ölçekte, top yekun bir varlık perspektifini peşinden sürükler. Zira varlık algısı ve tasarımının 'dil' üzerinden ifadesini bulacağı ve 'gerçeklik alanına çıkacağı' hakikatine de bir vurgu olmak üzere, 'Dil, varlığın evidir' (Heidegger) denilmiştir; bir diğer ifadeyle, "varlık dilde ortaya çıkar, kendini ifşa eder. (...) Kelimenin tükendiği yerde [işte bu

nedenle] hiçbir şey olmaz."¹ Böyle bir gaye için seçilen kelime, bağrından çıktığı toplumsal yapı ve kültürel dünyanın hayat algılayışı ve varlık paradigmasının çok veciz bir sembolü haline gelir artık. Sözcüğün bu sembolik yanını kullanarak, ona, gerek kendi toplumu gerekse diğer uygarlıklar nezdinde âdeta tılsımlı bir cazibe yükleyen bir medeniyet de insanlara artık, çağrışımlar yüklü sözcükler vasıtasıyla hükmetmeye başlar. Bu bağlamda 'modernizm' de, işte bütün dünyayı peşine takmış böylesi 'dilbaz' sözcüklerdendir.

Batı'dan esen bir kasırğa... Doğu'nun egzotizmine; onun, geleneklere, bölüşüme, ihtiyaç için üretme, nesnel değerler sistemini aşan metafizik değerlere sırtını dayamış varoluş perspektifine köklü bir karşı çıkış... Ve öfke yüklü... Özüt itibariyle, bireyselleşme, aklılık (rasyonalizm), daima yeniyi ve maddi çıkar getireni alma (Pragmatizm) ile karakterize edilebilecek olan, bu nedenle de, daha çok üretim ve olabildiğince tüketim anlayışını modern bir mitosa dönüştüren, doğrusal/linéer bir gelişmeden yana bir "karşıt tez"... Sınırsız Aklı (*Ratio*) birincil derecede değerler kaynağı olarak tanıyan "rasyonalizm" ve, dinî geleneksel değerlerden ve manevi-metafizik 'özler'den uzaklaşma manasında doğrusal bir tarihî gelişmeyi öngören Hegeliyen çizgiye uygun "Tarihselcilik", onu besleyen iki damar... Nitekim 20. Yüzyılın St. Thomas'çı düşünürlerinden biri olan Jacques Maritain (1882-1973) de bunu, kültürün bizzat içinden birisi olarak, şöyle ifşa etmektedir: "*Bu ateist sözde kültürün ve, bir lanet bildirisi olan bu lafta bilimsel Modernizm'in yayılması ancak dünyayı hayat veren güçlerinden ve manevi ruhsal kaynaklarından boşaltmayı başarabilmiştir!*"²

Modernizm, militan bir çığlık. Modernizm, bir varlık algılayışı ve peşinden arsız bir hayat tarzı olarak sunulmadan önce, ifritçe bir yolla, bunun zihinsel, sosyal ve ekonomik zeminini hazırlamıştır. Bu bağlamda, Batılı mantaliteye uzak toplumlar, kendi varlık idraki ve şemaları konusunda şüpheye düşürülmüş, bir süreç içinde de kendi varoluş kimliklerine yabancılaştırılmışlardır. Dünyasal zenginlik, dilediğince tüketim, sınırsız özgürlük, sürekli ilerleme ve gelişme vb. sütunlar üzerinde yükselen modern varlık paradigması, bir köksüzlük duygusu içindeki bunalımlı toplumlar nazarında, artık cazibesine karşı konulamayan bir *Mefisto* haline dönüşmüştür..

Şöyle bir tespit yapmalıyız: İnsan ve varoluş serüveni konusunda bir kimlik bunalımına yol açan *modernizm*, olumlu öğeler de içermektedir kuşkusuz! Bunlar genelde, insan yaşamını kolaylaştıran, doğadaki ham madde kaynaklarından daha fazla yararlanmayı sağlayan; öte yandan bilgiyi kümülatif olarak büyütüp daha çok kimse tarafından kullanımını öne çıkaran teknolojidir. Burada sonuçta, insanlığın, kadim zamanlardan beri ortak damarlarından beslenen bu epistemolojik/ilmi ve teknolojik veriler, tüm insanlığın istifadesine sunulmuşlardır. Buna karşın, bilgi ve teknolojiye 'özel olmak' niteliğini kazandıracak olansa, kullanım amacı ve niyetidir.

¹ Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, Elis Yayınları, Ankara 2013, s. 73, 74.

² <http://www.cnrtl.fr/definition/modernisme>

Bu nedenledir ki, farklı matematik, fizik, geometri ilh. olmaz, ama fiziği ya da geometriyi farklı amaçlar için kullanan farklı laboratuvarlar, daha geniş bir spektrumda da medeniyetler bulunabilir.

Bilgi ve onun kullanımı hususunda takınılacak tavır ise, açık birey, açık toplum şeklinde tanımlanabilir. Bir başka ifadeyle, kapalı, geçmişî her şeyiyle, kutsallaştıran; geleceğin meçhullerine sırtını dönerek tarihsel geleneği aynen sürdürme çabasında olan bir tutum ise, başka değil, sadece kendisi etrafındaki ölüm çitini yükseltecektir. İslam'ın başlangıç yılları böylesi bir tomurcuklanma, yücelmenin yollarını arayan tüm toplumlara, taçlanıp çiçeklenme çağları olarak diri bir örnek ve prototiptir! Sonsuz bir güvenle imanı bilgiye dayandıran, cehaleti de inkarın fideliği ve köprüsü addeden başka bir inanç sistemi olmamıştır!..

Bu demektir ki, tarih ancak bir kere yaşanacağından, Filozof Kierkegaard'ın deyişiyle, '*Tarih geçmişe doğru anlaşılıp geleceğe doğru yaşanılacağından*', kendi moral, estetik ölçülerimize göre, zamanı geri çevirerek, bilgi ve teknolojiyi yeniden kurgulamak mümkün de değildir. Tersine, yapılması gereken, Allah'ın, tüm evreni, kanunlarıyla beraber insana sunmasını ifade eden '*teshîr*' bilincinin aydınlatıcılığında, objektif teyitlerden yoksun duygusal tepkilerden uzak durarak, bizi sarmalayan tarihe, artık bundan sonra bizim yön vermeye çalışmamızdır. Bilgi ve teknolojiye rengini veren bizim kendi niyet ve tasarılarımız; dinî toplumsal öğelerimiz olsun. Diğer dünya algıları ve hakikat modellerini göz ardı edip yok saymadan, uzlaşmaz ve katı (*Entegrist*) bir tavır zafiyetine düşmeden, bilgi üreten dev birimler ile onu kullanan ve işleyen teknolojinin çarkı, tutkuyla isteyelim ki, artık bizim manevi ve insanî ümitlerimize, kaygılarımıza eşlik ederek dönsün.

Eğer biz, katı bir *Zealot* [aşırı tepkisel, ben/biz merkezci ve karşıt] tavrı terk etmez, evrensel bilgi ve hikmetin en yakın takipçileri olmaz isek, Kur'an düşüncesinin yerdiği kemikleşmiş ve geriye doğru işleyen bir kısır döngüye düşeriz. Bu bakımdan, Kur'an'ın insana, topluma, evrene ve tüm varlık alemine açık dünyasında, kendini daima yenileyen (*teceddüd*), ona kendi mahiyet ve vasfını ("*Allah'ın boyasına boyanın.*" (Bakara, 2/138)) veren, ruhları ve dimağları hep diri ve hareketli tutan çözümler, öneriler peşinde olunmalı. Çünkü başarısızlık ve çözümsüzlük, tahlil ve nihaî terkitten uzak olan, vakıyı kendi oluşum süreçleri içinde ele almayan duygusal, hamasi, bu sebeple de reddedici, '*acûl*' ve de '*narsist*' tepkilerin bir sonucu olacaktır.

Genel bir yaklaşım olarak, size kendini kabul ettirmek isteyen bir düşünce ya da eyleme, yine kendi türünden, ama daha güçlü ve müessir olanlarıyla cevap vermek zorundasınız:

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُنْتَدِينَ
 "Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemlerle tartış. Kuşkusuz Rabbin, yolundan sapanların kim olduğunu en iyi bilendir; O, doğru yolda bilinenleri de çok iyi bilir" (Nahl, 16/125; yine bkz. İsra, 17/53). Bunun için de,

öncelikle, karşınızdaki olguyu iyi tanıyıp, kavramalısınız. *Vereceğiniz tepkinin isabetli olması için, tam yerinde durmalısınız.* Ama ilgisiz yerlerde durur da, bu konumlara göre tepki verirseniz, uzlaşmaz farklar, dolayısıyla çözümsüzlükler ortaya çıkar.

Bu sebepledir ki, o 'tam yerinde', yani size *global bakış açısı sağlayan noktada*; filozof Spinoza'ya ait o kuşatıcı terimle belirtirsek, 'sub specie aeternitas' kuşağında bulunma cehdi gerekir. Açılımını yaparsak, "Şeyleri hep birden, ezeli-ebedi bir bakış açısından kavrama, geçmiş ya da geleceği dikkate almadan, tümünden tek bir düşüncede bilme"³, tümünden kuşatıcı bir perspektif ve paradigmayla tarayabilme, irdeleyebilme kıvamına yönelme gerekliliği. Etkili bir tümceyle, "Yalnızca ve hep şimdide görmektir. 'Şimdideki yaşam için hiç ölüm yoktur' (Wittgenstein)."⁴ Daha munis ve derin bir zaman bilincine gönderen terimimizle söylersek, 'ibnü'l-vakt' ritmini kuşanmak.. Bu noktada biz, var kılınış ödevi olarak, tarihsel süreci okuma becerisiyle ilahî makam karşısındaki yükümlülüklerimizi yerine getirme gerilimini aynı anda benliklerimizde duyabilmeliyiz. Yönümüzü bu iki taraftan sadece birisine çevirir de diğerine arka dönersek, o vakit, farklılıklar ve çatışmalar kendiliğinden ortaya çıkar. Çünkü yaklaşımlardaki uzlaşmazlık ve çatışmalar, ilmî benmerkezcilik ve Narsisizm etkisiyle, hep tekçi (*monist*) yaklaşımlar, dayatmacı, birebir çözümler önerme eğiliminden neşet etmektedir.

Çözüm ya da çözüme giden yol, demek ki, tam ileriye görebilmektir. Daha doğrudan bir ifadeyle, *müminleri harekete geçirmek için gerekli motivasyon ve öz, Kur'an ve sahih nebevi gelenekten elde edilirken, öte yandan, toplumsal değişim yakından izlenmeli, onun iç dokusu teşhis edilmeli; oluşumun iç sistematığına, uygun noktalardan, Kur'anî bir yön esinlenmelidir.*

Diyebiliriz ki, "*Sahih alternatifler oluşturma bizim ödevimiz!..*"

Sahih bir alternatif oluştururken, öncelikli olarak, *modernleşme mitosunun* helak edici cazibesi yok edilmeli. Sabıkası ortaya konulmalı. Ona giydirilmiş olumlu çağrışımların aksine, Modernizmin, hâkim paradigması bakımından insanlığın ortak yıkımına doğru giden bir süreç olduğu gösterilmeli. Tahlil ve tespiti yönelik, keskin bir tarih yorumu... Onun, (bilhassa XIX. yüzyılın sonunda, XX. yüzyılın başında), modern bilimsel keşifler ile dünyanın genel gelişimine uygun olarak, [genelde] teolojiyi, özeldeyse Katolik inancı yenileyip uyarlamayı amaçlayan bir doktrin ve düşünceler akımı olduğu⁵ bir kez daha vurgulanmalıdır.

Diğer yandan bizzat Müslümanlar, tarihsel süreç içinde onları durağanlaştıran itikadî ve fiilî unsurları belirlemeliler. Yalnız şu merkezi hakikat yerini daima korumalı: *Müslüman toplumların tarihi, ancak, Kur'an imanı ve sahih gelenek etrafında oluşur, olgunlaşır ve yükselir!* Ve Kur'an, etkin birey ve toplumlar öngörür. İşte bu

³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 1464.

⁴ Ömer Naci Soykan, *Felsefe ve Dil-Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, Kabcacı Yayınevi, 1. basım, İstanbul 1995, s. 20-25.

⁵ <http://www.cnrtl.fr/definition/modernisme>.

açıldan bakılınca müminler şimdi, manevî kimlik arınmasına yönelmeli. Kur'an ile kalpleri ve akılları arasına girmiş olan duygular, bilgisel birikimler olmaları gereken yerlerine konulmalı. İçsel bir hususiyet olarak, Allah'a ve O'nun mesajına sahîh bir bağıllık azmi ve aşkı oluşmadan, tarihsel bir yapılanma zaten zuhur etmez; o nedenle bu süreç boyunca hep, değişmeyen asıl olarak Kur'an'a ve sahîh nebevi geleneğe atıflar yapılmalı. Biz müminler, Yüce Allah'ın, *أَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ* "İmana ermiş kimselerin kalblerinin, Allah'ın zikri ve inmiş Hak karşısında derin bir saygıyla ürpermesi (huşû) ve (onların), önceden kendilerine Kitâb verilir de, üzerlerinden uzun bir müddet geçtiğinden, yine içlerinden bir çoğu da yoldan çıkmış (fâsık) kimseler olduğundan, kalpleri katılaştırmış kimseler gibi olmamaları vakti gelmedi mi hâlâ?!" (Hadid, 57/16) sorgulamasına bir kez daha icabet ve tecdit tufanına tutulmalı, arınmalı.

Kısaca, bugün Müslüman ilim adamının, yüksek bir motivasyona; üzerindeki silikliği ve "Ben başaramam!?" duygusunu söküp atıp, çözümler sunabilme liyakatine sahip olduğu hususunda, diriltici bir teşvike, yücelerden bir özgüven telkinine ihtiyacı vardır. Bir de, onu, kendisi hakkında yetersizlik hissine boğan mütevâres ilmî birikim karşısında, yıkıcı ve küçültücü değil, yapıcı bir algı oluşturulmalı. Bu müktesebat cümlesini, kendi çağlarının alternatifi ve sorun çözümleyici söylemleri konumuna yükselten bir ruh ve çabayla ele alıp, onlardaki hayatî özler sürdürülmeli, kendi zamanlarına özgü tali unsurlar ve hususiyetler ise bırakılmalıdır. Böylece, hayatla hep yüz yüze gelecek olan îman eylemi ve dinî pratikler, devamlı aktivite kazanacak, varlığın gündeminde olmayı sürdürecektir!

الله أعلم بالصواب

Kaynakça

- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2010.
- <http://www.cnrtl.fr/definition/modernisme>.
- Soykan, Ömer Naci, *Felsefe ve Dil-Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, Kabalcı Yayınevi, 1. basım, İstanbul 1995.
- Tokat, Latif, *Varoluşçu Teoloji*, Elis Yayınları, Ankara 2013.

İnsanın Yabancılaşmasına Yönelik Sûfî Perspektif

Kadir ÖZKÖSE*

Özet

En büyük kriz insanlık krizidir. Ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel krizler belki bir şekilde aşılabılır ama insanlık krizi tamiri kolay olmayan büyük yaralar açar. O nedenle en büyük yatırım insana yapılan yatırımdır. İnsanın yetişmesi iç ve dış dengesinin vücuda getirilmesine, itinalı bir yaşam sürmesine, kendisiyle barışık olmasına, kendi içsel derinliklerine yapacağı yolculuğa, kendi potansiyellerini kullanmasına bağlıdır. İnsan Allah'ın umut kesmediği bir varlıktır. Yeter ki insan kendinden kaçmasın. Zaten bu kaçış nereye olacaktır. O'ndan gelip yine O'na döneceğimize göre insanın anlam haritasını belirlemesi, Rabbine koşması, cennet yurdunu mesken tutması, ünsiyet peyda etmesi, Allah'la irtibat içinde olması ve kozmik düzenin bir parçası olarak ontolojik yapısına sadık kalması gerekmektedir. İnsanın ontolojik serüvenine dikkat çeken tasavvuf, insanı kadim değerlerle buluşturmakta, sonsuzluk kervanına katılmaya davet etmekte ve kendi işlevselliğini gerçekleştirmeye davet etmektedir. Halife olarak yaratılan insanın kendini unutup, yanlış adreslere savrulup, ezeli gerçeklikten uzaklaşıp kendisine ve Rabbine yabancılaşmasını reddetmekte ünsiyet kökeninden gelen insanın benliğini inkişaf ettirmeye çalışmaktadır. Kısaca makalemizde bu benlik inkişafının ontolojik temelleri üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, yabancılaşma, insan, sûfî, fitrat, âlem, vahdet ve kesret

Sûfî Perspective of Human Alienation

Abstract

The biggest crisis is a crisis of humanity. Economic, social, political and cultural crises can be somehow overcome, but humanitarian crisis inflicts deep and unrepairable wounds. Therefore, investing in a human being is the most sizable one. Human growth depends on ensuring internal and external balance, living a conscientious life, being at peace with himself, taking a trip to his inner depths and the use of his potentials. Man is a being that God does not despair of as long as he does not evade himself. But then where can be the escape since we shall return to whom we come from? So, man needs to set a course for the meaning of life, create familiarity with the Lord and run to Him in the sense of being in touch with God, seek the heaven for the dwelling place and should remain faithful to his ontological structure as a part of cosmic order. Sufism draws attention to the human

* Prof. Dr., Bozok Üniversitesi Rektör Yardımcısı, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, SİVAS, kadirozko60@hotmail.com, (0354) 2421140/1049.

ontological adventure, meets him with the ancient values, invites to join the caravan of eternity and advices to perform his functionality. It rejects human's self-alienation and alienation from Lord caused by straying away to the wrong deeds and moving away from the eternal reality and tries to develop the self-respect of man who was created as the Caliph and with the origin of familiarity. In short, this article focuses on the ontological foundations of this self-development.

Keywords: Sufism, alienation, human, sûfî, human nature, universe, unity and multiplicity

Tasavvuf; nihayetin bidayette saklı olduğu gerçeğini idrak, vatan-ı aslîye duyulan iştîyak ve Elest bezminde yapılan misaka sadakattir.¹ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'ye (ö.672/1273) ait olan *Mesnevi*'nin dibacesi bu derdin terennümünden ibarettir. Allah insana kendi ruhundan üflemiştir.² Allah'ı unutmak o nedenle en büyük azaptır. Firkat ve vuslatın beyanı sûfîlerin en temel vurgusu olagelmıştır. Tasavvufî manzumeler firkat ateşinin yakıcılığından bahse koyulurken insanı perişan eden ayrılık sancısına dikkat çekmektedir. Fenâ, vecd, istiğrak, bast, himmet, cem ve cemu'l-cem' kavramlarıyla da vuslatın gözü gönlü bürüyen güzelliklerinden dem vuran şiirler sayılamayacak kadar çoktur. Seyr u sülûk eğitimi bu ayrılık azabının manen son bulup vuslat şerbetinin içilmesi demektir. İrfânî çizgide aşkın Tanrı tasavvurundan çok içkin Tanrı tasavvuru öngörülerek hem tenzihî hem de teşbihi boyutta kulun Rabbiyle manevi beraberlik yaşaması öngörülmektedir. Biz de bu makalemizde sûfîlerin yabancılaşmadan kastını şu dört ana başlık altında değerlendirmek istiyoruz.

1. Yabancılaşmanın Ontolojik Boyutu

Yaratılan her insan bi'l-kuvve insan olarak yaratılmış, insanî kemâlâta sahip olarak donatılmıştır.³ İmkân olarak vücuda getirilen kimi insanlar bu potansiyelinden habersiz olabilmekte, kendi işlevselliğini gerçekleştirememektedir. Tüm eşyada olduğu gibi insanda da görünen maddi yapısının ötesinde bir ayrı sabitesi vardır.⁴ Mutlak Varlık Allah (c.c.) olduğuna göre mevcudatın her biri Hakk'a ait bir esmânın tecellisinden ibarettir. İnsanın dışındaki varlıklar ilahi isimlerden birinin ürünü iken, insan ilahi isimlerin her birinin kendinde bir bütün olarak tecelli ettiği bir varlıktır. İnsan kendinde mündemiç olan bu ilahi isimlerin

¹ Ebu'l-Kasım Abdülkerim el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi ilmi't-tasavvuf*, haz. Ma'ruf Zerrik & Ali Abdulhamid Baltacı, Daru'l-Hayr, Beyrut 1993, s. 299.

² Hicr, 15/29.

³ William Chittick, *Hayal Alemleri -İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi-*, çev. Mehmet Demirkaya, Kaknüs yayınları, İstanbul 1999, s. 49-50.

⁴ Abdurrezzak Kâşânî, *Mu'cemu ıstilahatî's-sufiyye*, thk. Abdülâl Şahin, Daru'l-Inad, Kahire 1992, s. 55.

farkına vardıkça kendi gerçekliğini idrak edecektir. İlahi isimlerin insanda görünür olması insanın insanlık meleklere ile donanmasına yol açacaktır.¹

Elest bezminde ruhlarımızın Allah ile sözleşmesinde bir farkındalık vardı. “Elestü bi-Rabbikum” hitabına “Belâ” cevabıyla kul ile Rab arasındaki ilişkide güçlü bir şuur bulunmaktaydı. İnsanın yapısında bulunan bu ezeli cevher onu sonsuzluk âlemiyle irtibata geçirmektedir. İnsandan beklenen bu astral yolculuğu gerçekleştirmektedir. Zira tasavvuf erbabına göre bir devir nazariyesi bulunmaktadır. Cenâb-ı Hakk’ın sıfatları insan şeklinde tecelli etmeden önce, basitten mükemmele doğru bir sıra takip eder ve kâinatta mevcut bütün varlıklardan süzülüp geçerek derece derece insana doğru gelir. İnsan ise, insan suretinde bu âleme gelmeden önce maddî olarak "ata (baba) belinde" ve "ana rahminde" bir parça sudan (meni) ibarettir. Ana ve babanın vücudundaki o su ise onların yeyip içtikleri madenlerden meydana gelmiştir. Şu halde varlık olarak insan meni haline gelmeden önce, maddî bakımdan kâinatta dağınık bir halde durmakta, her zerresi ayrı bir varlıkta bulunmaktadır. İnsan da bu yüzden bütün kâinatın hulâsası, yani âlemin özü kabul edilmiştir.²

İnsanın bu dünyaya gelişi bir tenezzülât aşamasıdır. Hak katından gelen ruhlarımız olanca safiyet, letafet ve nûrâniyetle donatılmışken beden kılıfına bürünmek, ten kafesine girmek ve şehadet âlemine inmek suretiyle bedenin kayıtlarıyla kayıtlanmıştır. Sonsuzluktan sonlu boyuta indirgenme hâli ölümsüzlükten ölümlü hâle bürünme durumu, letâfetten kesâfete dönüşme süreci, Allah’tan gelirken Allah’a uzak duran bir yaşama bürünme seyri kavsi nuzûlî boyutuyla insanın ulvî âlemden süflî âleme inişini göstermektedir.³ Hakikat-i Muhammediyye mertebesinde feyz-i akdesle ilahi isimlerin her birine muttasıl olarak bürünmüşken, feyz-i mukaddesle kendi hakikatimizi beyan eden isimlerle âyân-ı sâbitede munfasıl bir mahiyette kendi yetkinliğimize sahiptik.⁴ Âyân-ı sâbitedeki gerçekliğimizle Allah’ın ezeli ilminde yer alan niteliklerdik.⁵ Kader sırrına bürünmüş, Hakk’ın ilminde yer almış, her türlü izafî varlıktan sıyrılmış aslî varlığımıza bürünmüştük.⁶ Bu mertebede kul olarak Allah’la herhangi bir ontolojik birlikteliğimiz, parça ve bütün ilişkimiz yoktu ama mânen kendimizi O’nda hissediyor, seyr-i fillah mertebesiyle sonsuzluğun, Mutlak Güzelliğin, Mutlak

¹ Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-hikem*, haz. Ebu’l-A’lâ el-Affî, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1400/1980, I, 101-102.

² Abdullah Uçman, “Devir Nazariyesi ve Osmanlı Tasavvuf Edebiyatında Devriyeler”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler Kaynaklar-Doktrin-Ayin ve Erkan-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-İkonografi-Modernizm*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2014, s. 576.

³ Uçman, “Devir Nazariyesi”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, s. 576-577.

⁴ İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, I, 120.

⁵ Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Kitâbü’t-ta’rifât*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1995, s. 30.

⁶ Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *İnşâu’d-devâir-ukletu’l-müsteofir-et-tedbirâtu’l-İlâhiyye*, haz. H. S. Nyberg, Leiden, 1336/1919, s. 16-17.

Gerçekliğin O'nda olduğunu biliyor, O'ndan beslendikçe ve O'na manen yakın oldukça nûrânî boyuta ermenin farkına varıyorduk.

2. Yabancılaşmanın Kesret Boyutu

Ezeli ilimde ilahi esmânın ayrıştığı varlıklarken ruhlar âlemine gerçekleşen tenezzülâtla nûrânî ve latif varlıklar olarak belirlemeye başladığımız ifade edilir.¹ Tasavvufî ontolojide varlık mertebelerinin bu seyri sonucu insan potansiyel imkânlarla bürünen bir varlık konumuna gelmektedir. Bir sonraki aşamada ilahi zât tecellisi misâl âleminde tezahür etmeye başlar. Misâl âlemi, âlem-i ervahın feyzini şehâdet âlemine ulaştıran bir vâsıtaadır. Ruhlar ile cisimler arasında bir berzahtır. Bu yüzden her iki âlemin hükümleri bu âleminde toplanmıştır. Çünkü hem zâhir hem de bâtıdır; bununla beraber her iki âlemin gayridir. Ruhlara nisbeten kesîf, cisme nisbetle latiftir. Cinler de bu âlemdendir.²

Misâl âleminde bir proje varlık olarak tenezzül eden insanın şahadet âleminde artık maddesel boyutta indirgendiği, şekli hüviyete kavuştuğu, kayıtlar altına girdiği, kesâfete büründüğü görülmektedir. Yaratılış serüveni boyunca vahdet âleminde her türlü kaygı, sancı, acı, felaket, ıstırap ve kötülükle karşılaşmazken insan imtihan yurdu olan şâhâdet âleminde artık kötülük, felaket, darlık ve zafiyetle sınanmaya başlamaktadır. Kesret âleminin dağınıklığı ve aldaticılığı insanı boğmakta ve bunaltmaktadır. Kalabalıklar arasında yalnızlığını, asli vatanından uzaklaştığını, hatta kendi öz cevherinden koptuğunu, farklı adreslere savrulduğunu, yaratılış maksadını unuttuğunu ve kendine yabancılaştığını görmekteyiz. Ahsen-i takvim üzere yaratılan insanın esfel-i sâfilîn derekesine düşmesi insanın ilahi azabı hak etmesine yol açmaktadır. Yaratılış sırrını unutan, fıtrattan uzaklaşan ve kendini kaybeden insana gerçeği hatırlatmak, aslına yolculukta bulunmak, ait olduğu mertebelere ulaşmak için rahmet-i ilahiye taşar ve her daim fırsatlar sunar. İnsan kendi haline terk edilecek, kötülük çukuruna yuvarlanacak ve ihmal edilecek bir varlık değildir çünkü. Gönderilen peygamberler, nazil olan kutsal kitaplar, okunan Allah'ın ayetleri her dönemde insanın yabancılaşmaktan kurtulması için gönderilmiştir. İlahi uyarıcıların hatırlatmaları ile insanın aklî melekeleri, düşünce ve tefekkür boyutu, ruhsal derinlikleri yeniden işlevsel hâle gelmektedir. İdrak bilinci gelişen insanın ruhu ten kılıfını yırtarak etkin rol oynamakta, dünyevî tutkularla esarete mahkûm kılınan aklı özgürlüğünü elde etmekte, günah ve isyan kirleriyle kirletilen kalbi Allah'ın nuruyla aydınlanmakta ve bu uyarıcılarla insan yeniden uyanışın, donanımın ve hayattaki sorumluluğunun farkına varmaktadır. Bu farkındalık insanın yarım kalan yolculuğunun tamamlanmasına katkı sağlamaktadır. Yabancılaşmaktan kurtulmayı

¹ Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 253.

² Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, s. 232-233.

sağlayan bu ikinci tur yolculuğunun adı artık kavs-i urûcîdir. ¹ Kavs-i urûcî müminin miracı ve sonsuzluğa kanat çırpmasıdır. Geldiği vahdet âlemine yeniden ama bilinçli bir şekilde yolculuk yapmasıdır. Önceden inerek geldiği bu şahadet âleminden artık misal âlemi, melekût âlemi, ervâh âlemi, âyân-ı sâbite mertebesindeki vâhidiyyet âlemine yükselir. Bu yükseliş onda kemâlât sağlar. Bu donanım onun insan-ı kâmil konumuna yükselmesine yol açar.² İnsan-i kâmil ayağındaki zincirleri kıran, kollarındaki bukağaları koparan, ruhunu saran kementleri söküp atan, sıkıştırıldığı kapanları ortadan kaldıran, Allah ile kendi arasında gerilen, gözünün ve gönlünün görüş ufkunu kapatan günah perdelerinden zulmânî ve nûrânî perdeleri sıyıran insandır. Ayrılığın açısından, uzak kalmanın donukluğundan kurtulan insan-i kâmil artık ballar balına bulmuş, menzil-i maksûda ulaşmış ve vuslat şerbetini içip ölmeden önce ölmenin sırrına ermiştir.

Kozmik boyutta kâinatı kuşatan insanın mikro kozmos oluşu tüm âlemlerde tecelli kılınan ilahi isimleri bir bir gerçekleştirebilen varlık olmasındandır. Zerreden küreye tüm eşyanın künhünü idrak eden insanın evrendeki yalnızlığından çok evrene ünsiyetinden bahsedilebilir. Eşyanın tesbihâtına ortak olan insanın kâinattaki güçsüzlüğünden çok kozmik zikre iştirakinden bahsedilebilir. Dolayısıyla insan, şayet kendine yabancılaşmazsa âlemlerle ve tüm varlıklarla dost olur. Allah'tan hakkıyla korkanlar için Allah tüm âlemleri müsahhar kılar. Kozmik düzenin bir parçası olarak insanın mahkûm değil halife varlık olarak varlığını âlemde hissettirmesi esastır. İnsanın hükümlerle varlık oluşu onun tahakkümünü ve eşyayı sömürmesini değil âlemdeki kozmik düzenin varlığına katkı sağlamasını, eşyanın ve tüm varlıkların beklentilerine cevap vermesini sağlar. İnsan eşyanın lisan-ı haline tercüman olduğu zaman evrendeki her varlığın kendisine âmâde olduğunu bilir. Kendinden kaçan, aslına yabancılaşan, tenezzül ettiği mertebeleri tekrar aşamayan, manevî mertebeleri kat edemeyen, kemâlât sırrına eremeyen insan süflî hayatın pençesinde erimeye, gündelik hayatın belirsiz adreslerinde savrulmaya, eşyanın tasallutunda köleleşmeye mahkûmdur. O halde insanın eşya ile münasebeti nasıl olmalı? sorusuna cevap aramak zorundayız.

3. Yabancılaşmanın Madde Boyutu

Dünya ve ahiret dengesine vurgu yapan, madde ve mana birlikteliğini önemseyen, birey ve toplum ilişkisini emreden, ruh ve beden uyumunu öngören İslâm dini her şeyden önce insanın bu dünyanın nimetlerinden faydalanmasını,

¹ Mustafa Uzun, "Türk Mutasavvıfları Edebiyatında Devriye ve Ahmed Yesevî'nin Devriye Yaşnamesi", *Ahmed-i Yesevî Hayatı-Eserleri-Fikirleri-Tesirleri*, haz. Mehmed Şeker, Necdet Yılmaz, Seha Neşriyat, İstanbul 1996, s. 488-489.

² Kadir Özköse, "İnsan-ı Kâmil Nazariyesi Çerçevesinde İnsan-Âlem İlişkisi", *Araştıran Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, Bıçkek 2010, sayı: 9-10, s. 17-33.

dünyevî sorumlulukları yerine getirmesini emretmektedir. Dolayısıyla İslâm'da dünyadan kaçış, maddeyi inkâr, eşyayı terk söz konusu değildir. İslâm'da ruhbanlık olmadığı için insanın uzleti yaşam felsefesi haline getirmesi mümkün değildir.

Ancak İslâm'ın öngördüğü ahenk ahireti ihmal ve dünyayı ebedileştirmek, ruhu göz ardı edip bedensel ve tensel ihtiraslara bürünmek, manayı göz ardı edip maddenin tutkusuna kapılmak, vahdetten kaçıp kesrette kaybolmak şeklinde menfi yönde bozulacak olursa insanın fitri dokusu kaybolmakta, kendine yabancılaşması artmakta ve hayatın dümeni tefessüh etmektedir. Günümüz toplumları maalesef materyalist düşüncelerin etkisinde savrulmakta, seküler dünya görüşlerinin kıskacında kaybolmakta, bencillik ve ihtirasların kurbanı ve çıkar çatışmalarının zebunu olmaktadır. İnsanlık bugün ulvi duyguları, manevî huzuru, ahlâkî değerleri ve insanî ilişkileri kaybetmektedir. İşte bu noktada geçmişte olduğu gibi günümüzde de tasavvufun diriltici nefesi, uyarıcı sesi ve hatırlatıcı boyutu dikkatimizi çekmektedir. Tasavvufî gelenek insanın maddeye esaretine karşılık zühd düşüncesini, seküler tabiata karşılık fakr anlayışını, ihtiras tutkunluğuna karşılık kanaat hazinesini, hodbinlik ve menfaatperestlik karşısında tevazu ve alçak gönüllülüğü şiar edinen bir yaşam biçimini öngörmektedir. Bu anlamda zühd maddeyi inkâr değil maddeye esareti inkârdır.

Dünya zevkleri bizi kasıp kavuran ihtiraslarımızın habercileridir. Zevkler emelleri, emeller de elemeleri doğurmaktadır. Makam ve mevki hırsı, ben duygusu, ele geçirme arzusu, doyumsuzluk tabiatı kişiyi Hak'tan uzaklaştırır. İhtiraslar başkalarının kapısına yüz sürme alışkanlığı kazandırır. Emelperest olmak insanı dünyaya bağlar. Nefsi doyurmak mümkün olmadığı için, onun beslenmesine yarayan emellerin de sonu yoktur. Her emel, sonunda bir elem meydana getirir. Bu yüzden emele, elem bozuntusu denilmiştir. Zühd, nefsin dünyaya iltifat ettiği, kalbin ona meylettığı ve kişinin dünyalığı arzu ettiği anda, mücahede ile dünyadan yüz çevirmektir.¹

Dünyevî ihtiraslar ve maddeperest tabiatlar gam ve kederin artmasına sebep olurken, zühd kalp ve beden huzur bulmasını sağlayan bir faktördür. Zira, Enes b. Malik'ten rivayet edilen bir hadis-i şerifte Hz. Peygamber (s.a.v.), gayesi âhret olanların kalbine, Allah'ın, zenginliği yerleştireceğinden, dünyanın kendisine rağbet edeceğinden, gayesi dünya olanların gözlerinin önüne fakirliği yerleştireceğinden ve iki yakasını bir araya getirmeyeceğinden bahsetmektedir.² Meşhur sûfî Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin (ö.215/830) ifadesiyle söyleyecek olursak, bir kalbe dünya gelip yerleşirse, ahiret oradan göç edip gider.³ Tasavvuf erbabına göre haram malın azabına ve helal malın hesabına hazır olduktan sonra kişinin

¹ Abdulah b. Mübarek, *Kitâbü'z-zühd ve'r-rekâik*, thk. Habiburrahman Azamî, Beyrut 1386, s. 9.

² Vekî' b. Cerrah, *Kitabu'z-zühd*, thk. Abdurrahman b. Abdilcebbar el-Ferîvâî, Mektebetü'd-Dâr, Medine 1994, II, 638.

³ Ebubekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Kitâbü'z-zühd*, çev. Enbiya Yıldırım, İstanbul 2000, s. 59; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 411.

dünya nimetleri ile donatılması kendisine engel teşkil etmeyecektir. Dünyevî imkanları elde edeyim derken din ve diyaneti elden çıkarırlar en büyük hüsrana uğrayacaklardır. Hırs ve ihtirasa sevk ettiği, kibir ve gurura yol açtığı, çokluk yarışına büründürdüğü için sūfler, madde ve servete tepki göstermişlerdir. Çünkü dünya hayatına meyiletmek, âhiretin unutulmasına yol açar, dünyanın kulu, şehvetlerinin esiri yapar.¹ Bu gerçeği özlü bir şekilde ifade eden Fudayl b. İyâz (ö.187/802) demiştir ki: “Allah, şerrin tümünü bir eve doldurdu, dünya sevgisini de bu eve anahtar yaptı. Hayrın tümünü diğer bir eve doldurdu, zühdü de bu eve anahtar yaptı.”²

Dünyevî ihtiraslar insanı hem Rabbine hem de kendine yabancılaştırmaktadır. Dünyaya arzu ve sevgi gözüyle bakanın kalbinden Allah’ın zühd ve yakîn nurunu söküp atacağından bahseden Ahmed b. Ebi’l-Havârî (ö.230/844),³ dünyadaki geçici lezzetlerin aldaticılığına dikkat çekmektedir. Dolayısıyla zühd elde servetin olmayışı değil kalpten maddenin tesirini söküp atabilmek,⁴ elde bulunmayan şeyin, gönülde de bulunmamasıdır.⁵

Allah nazarında insanın varlıkların en son halkası olduğunu beyan eden Mevlana, kendisini kimseye satmaması gerektiğinden bahseder. Bu noktayı ispat için Mevlana, bir horoza, köpeğe, katıra ve ata sahip bir kişinin hikâyesini anlatır. Bu kişi, Hz. Musa’ya çok yalvarır ve onu ehli hayvanların dilini kendisine öğretmeye ikna eder. Sonra bir gün horozun köpeğe, atın yarın öleceğini söylediğine şahit olur. Bunun üzerine çarçabuk atı o akşam satar. Ertesi gün horozun, katırın da kesinlikle öleceğine dair köpeğe verdiği haberi duyunca, onu da satar. Yine horoz kölenin öleceğine dair köpeği ikna ederken efendi konuşmayı duyar ve köleyi de derhal satar. Belayı defettiği için mutlu olan adam yine horozun dediklerine kulak misafiri olur ve horozun köpeğe kendisinin öleceğini söylediğini duyar.⁶

Adam, Hz. Musa’ya koşarak kendisini kurtarması için yalvarır ve buna Hz. Musa’nın cevabı şu olur: “Şimdi git kendini sat ve kendini kurtar.”⁷

Rumi bu hikâyeyi kullanarak kendi niteliklerini dikkate almayan kişinin bir gün her şeyi kaybedebileceğini, benliğinin kaybolacağını ve başkasının aleti olacağını belirtir. Bu hikaye, aynı zamanda işaretlerden hiçbir şey öğrenmeyen ve başı dertten kurtulmayan ben-merkezli bir kişinin karakterini de açığa çıkarmaktadır.

¹ Kadir Özköse, “Zühd ve Sūflerin Zühde Yükleedikleri Anlam Tasavvufta Dünyevîleşmeye Tepkisel Yaklaşım”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas 2002, VI/1, 180.

² el-Beyhakî, *Kitabü’z-zühd*, s. 233; Kuşeyrî, *er-Risale*, s. 119.

³ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 410.

⁴ el-Beyhakî, *Kitâbü’z-zühd*, s. 59; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 117.

⁵ Ebû Bekir Muhammed Kelâbâzî, *et-Taarruf li-mezhebi ehli’t-tasavvuf*, thk. Mahmud Emin en-Nevevi, el-Mektebetü’l-Ezheriyyetu li’t-Turas, Kahire 1992, s.110.

⁶ Kadir Özköse, “Mevlânâ Düşüncesinde Firkat ve Vuslat”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, sayı: 14, s. 233-250.

⁷ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî*, çev. Velede İzbudak, haz. Abdülbaki Gölpinarlı, MEB Yayınları, Ankara 1998, III, 266-277, b. 3266-3398.

Mevlana, bu örneklerden hareket ederek, insanın, temel tabiatının, çaresizliğinin ve güvensizliğinin sonucu olarak, servet ve güç vasıtalarına başvurduğu, kişilerarası ilişkilerde de serveti, gücü ve inancı kullanmaya yeltendiği genellemesinde bulunmaktadır. Böyle bir insan iktidara gelince yanlış davranmaya başlar.¹

4. Yabancılaşmanın Benlik Boyutu

Makalemizin başında da belirttiğimiz gibi, potansiyellerini maksimum düzeyde kullanmak suretiyle insan, benliğini inkişafa erdirebilecektir. Kişiliğin en yüksek derecede inşa edilmesi, insanın anlam arayışını her daim sürdürmesi ve değerler ışığında yol alması insanlık cevherinin görünür kılınmasını sağlar. Bu nedenle insanın kendini gerçekleştirme derecesi, gerçekleştirilen potansiyellerle doğru orantılıdır.²

Maslow'a göre insanın güvenlik, ait olma, özdeşleşme, sevgi ve saygı gibi temel gereksinimlerine olan ihtiyaç doyurulduktan sonra, birey olgunlaşması ve kendini gerçekleştirme için doğuştan getirdiği potansiyellerini gerçekleştirebilecektir. Maslow'a göre, değerlerin gerçek kaynağına ulaşmak için tek yol, iç benliğe yönelik bir arayışın başlamasıdır.³

Nefsini tanıyan Rabbini tanır ilkesi insanın empirik beni yanında, bir de ilahi bir bene sahip olduğunu göstermektedir. Allah insanı kendi suretinde yaratmıştır. Bu yönüyle insan, Tanrı'nın suretine göre yaratılmıştır. Tanrı'nın suretine göre yaratılmış olmak, insan için en büyük güvence ve koruyucu nedendir. Tanrı'nın suretine göre yaratılmış bir şeyi Tanrı'dan başkası yok edemez ve varlığını ortadan kaldıramaz.⁴

İnsanın kendisinde var olan bu ilahi öze ulaşabilmesi için, aradan egonun kalkması gerekmektedir. Dolayısıyla zihni boşaltmadan, kalbi temizlemeden, empirik beni öldürmeden ilahi gerçekle yüzyüze gelmek mümkün değildir. İlahi gerçekliğin mahiyeti, "Kendileri kalben saf, ruhen fakir, sevgi dolu kılarak belli şartları sağlayan kimseler dışındakilerce doğrudan kavranamayacak şekildedir." O halde, "... Her bilme, belli koşulları gerektirir; koşullar da, farklı bilgi nesnelere göre değişir. Tanrının kendisini göstermesi ya da bilinmesi ise bilincin saflaşmasına bağlıdır.⁵ Zihnin boş duygulardan arındırılması, gönlün saflaşması ve nefsin tezkiyesi insanın herşeyden önce kendi gerçekliğini idrak etmesini sağlayacaktır.

¹ A. Reza Arasteh, *Mevlâna Celâleddin-i Rûmî'nin Kişilik Çözümlemesi Aşkta ve Yaratılıştta Yeniden Doğuş*, çev. Bekir Demirkol - İbrahim Özdemir, Kitabiyat, Ankara 2000, s. 79.

² Victor Frankl, "Kendini Gerçekleştirme ve Kendini İfade Etmenin Ötesinde", *Sana Ruhtan Soruyorlar*, haz. Kemal Seyr, çev. A. Demirhan, İstanbul 1991, s. 324-325.

³ Abraham H. Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, çev. Okhan Gündüz, İstanbul 2001, s. 40-50.

⁴ Ekrem Demirli, *Fusûsü'l-Hikem Şerhi*, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2006, s. 443.

⁵ Abdülatif Tüzer, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2006, s. 199.

İrfanî gelenekte insanın kendine yabancılaşmasını önlemek için ârîfin duysal benlik putunu kırması gerekmektedir.¹ Aradan benlik putu kaldınca kul ile Rabbinin buluşması sağlanır. İnsanın değeri ancak özü itibariyledir ve onun egoizmi demek olan “benlik”i bu özü yakalamada engeldir. O halde o, kendini benlik örtüleri altında saklayan “asıl ben”ini yakalayabilmeli; bir başka ifadeyle hiçlik deryasına dalarak kendini arındırmalıdır.²

Ârifleri susayan kişiye, kalpteki ayrılık ateşini susamaya, visale mani olan varlık benliğini duvara, benliğin yavaş yavaş izalesini duvardan kerpiç koparmaya, koparılan her kerpiçle secde mahallinde Allah’a yaklaşmaya benzeten Mevlânâ,³ bu durumu şu şekilde hikâye etmektedir:

“Bir dere kıyısında yüksek bir duvar vardı. Duvarın üstüne de susamış dertli bir kişi çıkmıştı. Suyu ulaşmasına, susuzluğunu gidermesine o duvar engel oluyordu. Susuz adam da su için balık gibi çırpınıyordu. Ansızın suya bir kerpiç parçası attı. Kerpicing düşmesi ile suyun çıkardığı ses, kulağına bir söz gibi geldi. Suyun sesi bir sevgilinin sesi gibi tatlı idi. O su sesi, adamı üzüm suyu gibi mestetti. O mihnetlere, dertlere uğramış adam, suyun tertemiz sesini duymak için duvardan kerpiç koparıp suya atmaya başladı. Sudan da ses geliyordu. Su “Ey insanoğlu!” diyordu, “Böyle kerpiç atmaktan, beni rahatsız etmekten sana ne fayda var?” Susamış adam cevap verdi de dedi ki: “Ey su, bu atıştan benim için iki fayda vardır. Bu yüzden kerpiç atmaktan vazgeçemem. Birinci fayda: Benim suyun sesini duymamdır. O ses, susuzlara rebâb sesi gibi pek tatlı gelir. Su sesi İsrail’in sesine benziyor. Ölü bile bu sestem dirilmededir. Yahut da o ses, ilkbahar günlerindeki gök gürültüsüne benziyor. Bu ses yüzünden bağlar, bahçeler güzelleşir. Yeşillikle, çiçeklerle dolar. Yahut da o ses, yoksula zekat vermek için çağırış sesi, yahut da mahpusa hapisten kurtuluş müjdesi, sesidir. Yahut da o ses, Hz. Muhammed’e ağız ve burun vasıtası olmaksızın Yemen’den gelen Rahman’ın nefesine benziyor. Yahut da, esas kıyamet gününde Peygamber efendimizin asilere erişen şefaathane nefesi gibidir. Yahut da o ses, zayıf Yâkub’un rûhuna ulaşan, güzel ve latîf Yûsuf’un kokusu gibidir. Kerpiçleri atmamın ikinci bir faydası da şudur ki: Koparıp attığım her kerpiçle duvar alçalıyor. Ben de suya biraz daha yaklaşıyorum. Kerpici her koparışında yüksek duvar, kerpicing azalması yüzünden biraz daha alçalıyor. Duvarın alçalması bir yakınlık; onun ortadan kalkması ise kavuşmak, buluşmak olacak. İşte namaz kılariken secde etmek de “Secde et de yaklaş.”⁴ ayetinde olduğu gibi duvardan kerpiç koparmaya benzer. Ve Hakk’a manen yaklaşmaya sebep olur. Bu varlık duvarı yüksek bulundukça, baş eğmeye yani secde etmeye engel olur. Bu toprak bedenden kurtulmadıkça, eğilip ab-ı hayata secde etmek ve ondan doya doya içmek imkânı yoktur. Bu varlık duvarı üstünde bulunanlardan kim daha fazla susamışsa, duvarın taşını, kerpicingini o

¹ Arasteh, *Aşkta ve Yaratılıştan Yeniden Doğuş*, s. 28.

² Cengiz Gündoğdu, *Hacı Bektâş-ı Velî Öğretisi ve Takipçileri Hakkında Metodik Bir Yaklaşım*, Aktif Yayınevi, Ankara 2007, s. 181-182.

³ Kadir Özköse, “Mevlânâ Düşüncesinde Firkat ve Vuslat”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, sayı: 14, s. 233-250.

⁴ Alâk, 96/19.

*daha çabuk koparır atar. Suyun sesine daha fazla âşık olan kişi ise, ona engel olan varlık duvarından daha büyük parçalar koparır. O su âşığı, suyun sesinden adeta boğazına kadar şaraba batmış gibi neşelendirir, mest eder. Yabancı kişi ise, kerpiç suya düşünce "bluk" diye çıkardığı sestten başka bir şey duymaz."*¹

Mevlânâ'nın bahsettiği bu evrensel benlik, örtüsü kaldırılması gereken bir benlik tasavvurudur. Tasavvufta bilinçaltı bilinçten çok daha önemlidir; bilinçlilik sınırlı iken, bilinçaltı sonsuz imkanları içerir ve sadece varlığımızın belli bir bölümünü meydana getirir. Geleneksel benlik bizi kendi aslımızdan, yani hayat ile birleştirmekten ayırmıştır. Bu ayrılığın farkına vardığımızda, evrensel varoluş düzeyine ulaşmış, aşkın bilinçliliği elde etmiş oluruz.²

Bizi aslı vatanımızdan uzaklaştıran ve vahdet deryasına dalmaktan alıkoyan engellerden bahseden Cahidî Ahmed Efendi, bunları nefse uymak, kibir ve benlik hastalığı olarak sıralamakta ve bunlardan kurtulmanın çaresini de bir mürşid-i kâmile bağlanmak olarak sunmaktadır:

Kibir ile benlikte kalma ver özünü mürşide

Kat-ı tarikten olma rah-ı Hakk'ı bağlama

Alim-i Rabbaniyyem diye över isen özünü

*Hakk bilir takvada kimdir kendi nefsinin yeğleme.*³

Cahidî Ahmed Efendi'nin dikkat çektiği bu bireysel farkındalık ve kişinin özünü tanıma ve kendini bilme çabası Yunus Emre'nin "*İlim kendin bilmektir*" dediği olgudur. Kendini keşfe çıkmak ve tanımak sûfî gelenekte hemen başlanması gereken ve ömür boyu devam edecek olan bir yolculuktur. Bireysel farkındalık, elde ettiğimiz bütün sonuçların sebebini kendimizde aramakla ve yaşamımızın sorumluluğunu almakla başlar. Âşık Sümmânî bu bilince ulaşmayı "erlik" tabiriyle ifade etmektedir:

Sâdık mı Sümmânî nasihatinde

Lezzet var her işin vaz'iyetinde

Kemâl durmaz fikrin hıyanetinde

*Kul kendi kendini bilmektir erlik.*⁴

Yunus Emre'nin "*Bir ben vardır bende benden içeru*" deyişi de bunu ima etmektedir. Böylece, insan kendisine karşı verdiği bir mücadele sonunda kendini

¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, II, b. 1192-1214.

² Arasteh, *Aşkta ve Yaratılıştta Yeniden Doğuş*, s. 43.

³ Cahidî Ahmed Efendi, *Divan*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa Bölümü, no: 796, vr. 31^a.

⁴ Cengiz Gündoğdu, "Âşık Sümmânî'de Aşkın Metafiziziği", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ocak-Haziran 2007, yıl: 8, sayı: 18, s. 149.

bilme ve bu şekilde de gerçek anlamıyla Tanrı'yı bilme ve sevmeye derecesine yükselecektir. Tasavvuf düşüncesi, daha önce bahsettiğimiz gibi, kendi özünü bu yolla fark edip yaratılıştaki asıl gayeyi arınarak yakalayabilmiş olan kişiyi, insanlık mahiyetini kendinde mükemmel şekliyle gerçekleştirmiş anlamında, insan-ı kâmil olarak adlandırır. Bireysel farkındalık, elde ettiğimiz bütün sonuçların sebebinin kendimizde aramakla ve yaşamımızın sorumluluğunu almakla başlar. Özünü bu yolla fark eden ve kendisine karşı verdiği mücadele sonunda yaratılıştaki asıl gayeyi, arınarak yakalayabilen insan, gerçek anlamıyla Allah'ı bilme ve sevmeye derecesine yükselecektir.¹

Sonuç ve Değerlendirme

Zübde-i âlem olan insanı mutlu eden ancak fitrata yolculuğudur. Fitrattan uzaklaşma insanı anlamsızlaştırmakta, yolunu kaybettirmekte ve yaratılış gerçeğini unutturmaktadır. İnsan hayat yolunun bir yolcusudur. Bu yolculuk enfûsî ve âfâkî âlemlere doğru seyretmektedir. Günümüz insanı gibi tarihi süreç içerisinde insan kitleleri farklı coğrafyalarda, uzak kıtalarda, uzayda, gezegenlerde, maddede, evrende ve teknolojiye pek çok yolculuğu, değişimi ve gelişimi sağlamış, yeni imkanlara kavuşmuş, hayatı kolaylaştıracak adımları atmış, mesafeleri kısaltmış, içerisinde yaşadığı dünyayı global bir köye dönüştürmüştür. Hayatı kolaylaştıran teknolojik gelişmeler ve bilimsel buluşlar baş döndürücü bir hızla devam etmektedir. Koca evreni keşfe çıkan insanoğlu maalesef kendini tanımaktan bir o kadar uzak kalmıştır. Benlik duvarları iki insan arasında aşılmaz badireler oluşturmuştur. Âfâkî âlemde seyre çıkan insan enfûsî âlemde kendi içine yolculuğu ihmal etmiştir. İnsanın kendini ihmali ruhunu kasvete bürümüş, hayata umutsuz bakışları doğurmuştur.

İnsanın kendine yabancılaşması eşyayı anlamlandıramamasına yol açmıştır. Kendine yabancılaşan, iç dünyasında ahenkten yoksun yaşayan, depresyona, strese, açmaza ve tatminsizliğe bürünen insanlık sahip olmanın hırsına kapılmakta, insan insanın kurdudur felsefesiyle değerlerini yitirmekte, kendi gerçekliğini ihmal eden insan sahip olduklarının kasvetine bürünmektedir.

İnsanı yabancılaşma sendromundan kurtaran ana gerçeklik anlam arayışını sürdürmesi, kendisiyle, âlemle ve Rabbiyle uyumlu olmayı başarması, kendinde saklı bulunan ilahi cevheri bulup ortaya çıkarmasıdır. Benlik duvarını yıkıp hakikat deryasıyla buluşması, kendi ruh atlasını dokuması, kalbinin derinliklerinde ilahi tecellileri seyre dalması, nefsinin ağırlıklarını ortadan kaldırması insanın hayat yolculuğunda menzil-i maksuda ermesini sağlayacaktır. Fırat girdabından kurtulan insan Rabbiyle vuslatın lezzetine erecek, hayatı cehennem azabına

¹ Gündoğdu, *Hacı Bektâş-ı Velî Öğretisi ve Takipçileri Hakkında Metodik Bir Yaklaşım*, s. 181-182.

dönüştürmek yerine cennetin güzellikleri içerisinde daha dünyadayken hem barış içerisinde hem de huzurlu bir yaşam sürecidir.

Kaynakça

- Arasteh, A. Reza, *Mevlâna Celâleddin-i Rûmî'nin Kişilik Çözümlemesi Aşkta ve Yaratılıştta Yeniden Doğuş*, çev. Bekir Demirkol - İbrahim Özdemir, Kitabiyat, Ankara 2000.
- el-Beyhakî, Ebubekr Ahmed b. Hüseyin, *Kitâbü'z-Zühhd*, çev. Enbiya Yıldırım, İstanbul 2000.
- Câhidî Ahmed Efendi, *Divan*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa Bölümü, no: 796, vr. 31^a.
- Chittick, William, *Hayal Alemleri -İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi-*, çev. Mehmet Demirkaya, Kaknüs yayınları, İstanbul 1999.
- el-Cürçânî, Şerif Ali b. Muhammed, *Kitâbü't-ta'rifât*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- Demirli, Ekrem, *Fusûsü'l-Hikem Şerhi*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2006.
- _____, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005.
- Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1994.
- Frankl, Victor, "Kendini Gerçekleştirme ve Kendini İfade Etmenin Ötesinde", *Sana Ruhtan Soruyorlar*, haz. Kemal Seyr, çev. A. Demirhan, İstanbul 1991.
- Gündoğdu, Cengiz, *Hacı Bektâş-ı Velî Öğretisi ve Takipçileri Hakkında Metodik Bir Yaklaşım*, Aktif Yayınevi, Ankara 2007.
- _____, "Âşık Sümmânî'de Aşkın Metafiziziği", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, yıl: 8, sayı: 18.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *Fusûsu'l-hikem*, haz. Ebu'l-A'lâ el-Afîfî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut1400/1980, I.
- _____, *İnşâu'd-devâir-ukletu'l-müsteofir-et-tedbîrâtu'l-ilâhiyye*, haz. H. S. Nyberg, Leiden, 1336/1919.
- İbn Cerrah, Veki', *Kitabu'z-zühhd*, thk. Abdurrahman b. Abdilcebbâr el-Ferîvâî, Mektebetu'd-Dâr, Medine 1994, II.
- İbn Mübarek, Abdulah, *Kitâbü'z-zühhd ve'r-rekâik*, thk. Habiburrahman Azamî, Beyrut 1386.
- el-Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdülkerim, *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye fi ilmi't-tasavvuf*, haz. Ma'ruf Zerrik & Ali Abdulhamid Baltacı, Daru'l-Hayr, Beyrut 1993.
- Kâşânî, Abdurrezzak *Mu'cemu istilahatî's-sufiyye*, thk. Abdülâl Şahin, Daru'l-Inad, Kahire 1992.
- Maslow, Abraham H., *İnsan Olmanın Psikolojisi*, çev. Okhan Gündüz, İstanbul 2001.

-
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed, *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, thk. Mahmud Emin en-Nevevi, el-Mektebetu'l-Ezheriyyetu li't-Turas, Kahire 1992.
 - Rûmî, Mevlânâ Celâleddîn, *Mesnevî*, çev. Velede İzbudak, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, MEB Yayınları, Ankara 1998, II, b. 1192-1214, III, b. 3266-3398.
 - Özköse, Kadir, "İnsan-ı Kâmil Nazariyesi Çerçevesinde İnsan-Âlem İlişkisi", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, Bişkek 2010, sayı: 9-10.
 - _____, "Mevlânâ Düşüncesinde Firkat ve Vuslat", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, sayı: 14.
 - _____, "Zühd ve Sûfilerin Zühde Yükladıkları Anlam Tasavvufta Dünyevîleşmeye Tepkisel Yaklaşım", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas 2002, VI/1.
 - Uçman, Abdullah, "Devir Nazariyesi ve Osmanlı Tasavvuf Edebiyatında Devriyyeler", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler Kaynaklar-Doktrin-Ayin ve Erkan-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-İkonografi-Modernizm*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2014.
 - Uzun, Mustafa, "Türk Mutasavvıfları Edebiyatında Devriye ve Ahmed Yesevî'nin Devriye Yaş-namesi", *Ahmed-i Yesevî Hayatı-Eserleri-Fikirleri-Tesirleri*, haz. Mehmed Şeker, Necdet Yılmaz, Seha Neşriyat, İstanbul 1996.
 - Tüzer, Abdüllatif, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2006.

Dine Yabancılaşma Aracı Olarak Bid'at ve Hurafe

Cağfer KARADAŞ*

Özet

Makalede dindarın dine yabancılaşması veya dinin özünden ve özgünlüğünden sapması anlamına gelen bid'at ve hurafe konuları ele alınmıştır. Bu iki hususun tam olarak bilinebilmesi için de öncelikle dinin özünü ve özgünlüğünü temsil eden sünnete yer verilmesi gereği açıktır. Sünnet özellikle anlam çerçevesi ve oluşum süreci noktasından ele alınırken bid'at ve hurafe mana ve mahiyetlerinin yanı sıra ortaya çıkış nedenleri noktasından da incelenmiştir. Ayrıca çoğu zaman birbirine karıştırılan hurafe ile bid'at arasındaki farklara dikkat çekilmiştir. Bu çalışmayla dinin özgünlüğünü temsil eden sünnet ile yabancılaşmayı temsil eden bid'at ve hurafe arasındaki temel ayrımı ortaya koymak hedeflenmiştir.

Bid'ah and Superstitions as Tools of Alienation from Religion

Abstract

Bid'ah and superstitions, which means deviation from essence of religion, is the topic of this article. In order to understand this point truly, it essential to focus on Sunnah, which represent essence of religion. Bid'ah and superstitions are evaluated in terms of their origins and meanings. Besides, differences between bid'ah and superstitions are highlighted in this article. In this study, aim is to differentiate Sunnah, essence of religion, and bid'ah and superstitions, representations of alienation.

GİRİŞ

Dinin doğru uygulamasının yanı sıra yanlış uygulamaları da kuruluşundan itibaren ola gelmiştir. Hz. Peygamber döneminde bu uygulamalar vahiy desteği ve ismet sıfatı zırhı ile önlenmiştir. Ancak Hz. Peygamber'den sonra bu iki engelleyici unsurun olmaması, bu tür yanlış uygulamaların önüne geçilmesini zorlaştırmıştır. Her ne kadar sahabe, tabiin ve tebe-i tabiîn dönemlerinde Hz. Peygamber'e

* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kalam Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi, caferkaradas@hotmail.com, (0224) 243 10 66.

zamansal yakınlık dolayısıyla bu tür uygulamalarla etkili mücadele edilmişse de, devam eden süreçte aynı başarının yakalandığı söylenemez. Bu tür yanlış uygulamaların önüne geçmek için insanlar bu üç nesil içinden güvendikleri alimlere tabi olmak suretiyle bir mezhep şemsiyesi altında bulunmayı tercih etmişlerdir. Onların bu tercihi tam da Hz. Peygamber'in uyguladığı şekliyle İslamiyeti yaşamak ve yaşatmak içindir. Bunun adına sünnet denmiş, bunun dışındaki yollara ise bid'at veya hurafe adı verilmiştir. Sünnet, dinin doğru uygulaması iken bid'at din adına veya dindarlık adına dinde sapma meydana getirmektir. Bu anlamıyla bid'at müntesibin kendi dinine yabancılaşması veya dinin özünden uzaklaşması ve özgünlüğünü yitirmesi anlamına gelmektedir. Bid'at ve hurafenin tanınması öncelikle sünnetin mana ve mahiyetinin tanınmasına bağlıdır.

SÜNNET

Sünnet'in ilim dallarına ve zihniyet gruplarına göre çeşitli tarifleri yapılmıştır. Hadisçilere göre sünnet, "Hz. Peygamber'in söz, fiil, onay ve tavırlarından (kavl, fiil ve takrir) ibarettir. Bu tarife Allah Resulü'nün peygamberlik öncesi söz ve işleri de dahil edilir. Fıkıh usulü alimleri sünneti, "şer'î delil olmaya elverişli söz, fiil ve takrirler"; fıkıhçılar ise "farz ve vacip dışındaki dinî hükümler" şeklinde tanımlarlar. Bunların dışında, "Hz. Peygamber'in yaşayış şekli", "ilk Müslümanların Hz. Peygamber'den tevarüs ederek tuttıkları yol" ve "Hz. Peygamber tarafından bildirilen her hüküm" şeklinde sünnet tarifleri de bulunmaktadır.¹

Uygulamanın öne çıkarıldığı tarife göre Sünnet "Kur'an-ı Kerim'den ve Hz. Peygamber'in uygulamalarından ortaya çıkan esaslardır."² Bu tarifi Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerine uygun gelecek uygulamalar şeklinde anlamak daha uygun düşer. Ancak buna, dinin başta itikat alanı olmak üzere nazari tarafını da hesaba katarak *sonraki nesillerin Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerine uygun sözlü beyanlarını* da ilâve etmek gerekecektir. Çünkü sonraki devirlerde insanların, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinden hareketle düşünce ve uygulama modelleri geliştirdikleri bir gerçektir.

¹ bk. Abdullah Aydın, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, İstanbul 2006, "Sunnet" md.

² Aydın, *Hadis İstihlaları*, "sunnet" md.

Kur'an ile irtibatı söz konusu olduğunda sünnet, Peygamberimizin Kur'an'ı açıklaması ve hayatın akışı içinde uygulamasıdır. Dolayısıyla sünnet, Kur'an'dan bağımsız değildir. Bu anlamda Kur'an da sünnetten bağımsız düşünülemez. Bu takdirde sünnetin anlam çerçevesi, *Kur'an ve Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinin bütünü*nü ifade eden bir genişliğe sahiptir. Böylelikle sünnet Kur'an'ı içine alacak bir genişlikte anlamlandırılmış olur ki, doğrusu da budur. Nitekim Suyûtî, Beyhakî'den o da Mekhûl'den şu nakilde bulunur: “Kur'an'ın sünnete ihtiyacı, sünnetin Kur'an'a olan ihtiyacından daha fazladır.” Çünkü sünnet, Kur'an'ın açıklaması ve hayata tatbikidir. Nitekim “Zikri yani Kur'an'ı sana indirdik ki, insanlara bunu açıklayasın diye”³ ayeti de bu kanaati desteklemektedir.⁴ Nitekim bu ayetten hareketle Kur'an'ın tamamı mücmel yani anlamları kapalıdır ve dolayısıyla Hz. Peygamber'in açıklamasına ihtiyaç açıktır şeklinde yorum getirenlerin yanında Kur'an'ın tamamı mücmel olmayıp bir kısmı muhkemdir, dolayısıyla ayet sadece mücmel olanların açıklamasını gerekli kılmaktadır. Bunun dışında bu ayetle Hz. Peygamber'e gelen bütün hükümleri mükelleflere açıklamak gibi bir görev yüklendiği şeklinde üçüncü bir yorum da bulunmaktadır. Hangi yorumu alırsak alalım Hz. Peygamber'in Kur'an'ı tebliğ etmenin yanında açıklama ve uygulama konumu sabit bir gerçekliktir.⁵

Buna göre **sünnet**, Hz. Peygamber'den sahabe, tabiîn ve tebe-i tabiîn kanalıyla gelen sağlam ve sahih bilgiler/haberler esas alınarak İslâm toplumunda kabul görmüş bir düşünce ve uygulamadır. Bu anlamından hareketle denilebilir ki sünnet dinin özgünlüğünün sübut ve istikrar bulmuş şeklidir. İslâm alimleri arasında yaygın olarak kullanılan ‘sünnet’ bu anlamdadır. “Sünnet taraftarları” veya “sünneti takip edenler” manasına gelen, ‘Ehl-i Sünnet’ kavramında yer alan ‘sünnet’ lafzına yüklenen anlam da budur. Bu tarife göre Hz. Peygamber'in uygulamaları sonraki Müslümanlar için hem bir örnek hem de özgün bir modeldir. Nitekim sünnetin bu şekildeki tarifini sonraki nesiller, “Hz. Peygamber'in hayat tarzını, düşünce ve

³ en-Nahl 16/44.

⁴ Suyûtî, *Miftâhu'l-Cenne fi'l-ihcâc bi's-Sunne*, Medine 1408, s. 43-44.

⁵ Fahreddîn er-Razî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, İhyau't-Turasi'l-Arabî, Beyrut ts., XX, 37-38.

davranış modellerini benimsemek, O'nun uygulamalarına tabi olmak" şeklinde anlamışlardır.

Gelinen noktada *uygulamanın* merkezî bir konuma sahip olduğu açıkça görülür. Her ne kadar itikadî alan uygulamaya konu olmasa da bu alanla ilgili uygulamayı söz olarak düşünmek gerekir. Kendisi için bilinmeyen alan yani gaib olmayan Yüce Allah kişinin kalbine bakarken bilgisi zahir ile sınırlı olan insan ancak kişinin söz ve fiiline göre bir değerlendirmede bulunabilir. Çünkü insan için bilinebilecek tek husus tezahür eden yani söz ve fiile dökülendir. İlk dönemlerden itibaren ümmet bilincine yerleşmiş olan "biz ancak zahir olan yani söz ve fiile dökülmüş olanı biliriz" hükmü (نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر)⁶ bunu gerektirir. Zaten kişinin itikadı/inancı, davranışlarına yansımaları veya sözlü beyanı ile tezahür ettiğinden, ona göre bir değerlendirme yapmak da yine sünnete uygundur. Hz. Peygamber'in sahabeye yönelik muamelesi de böyle olmuştur. Nitekim kelimacılar ikrarın yani kişinin sözüyle inancını beyan etmesini dünyevî şartlarda ve dinin hükümlerinin icrasının yerine gelmesi hususunda Müslüman sayılması için yeterli bulmuşlardır. Çünkü kişinin kalbini Allah dışında başka bir varlığın bilmesi mümkün değildir.⁷ İtikadı da içine alacak şekilde düşünüldüğünde sünnet kişinin söz ve fiilleri ile Hz. Peygamber ve üç neslin uygulamasına tabi olmasıdır. Bu anlamda "Müslüman olduğunu söz ve fiili ile ortaya koyan kişiyi tekfir etmek de bid'at kapsamındadır. Çünkü Hz. Peygamber kalbiyle iman etmemiş olan münafıkları dahi tekfir etmemiş yani onları kafir saymamıştır. Sonuç itibarıyla sünnet Hz. Peygamber'in uygulamalarının ilk üç nesil elinde yerleşik hale gelmesi ve sonraki Müslümanlar içinde bunun bir model olmasıdır. "Örneği ve benzeri olmayan bir şeyi ortaya koymak" şeklinde tarif edilen bid'at ise tam da bu anlamdaki sünnetin zıddıdır.

Uygulamayı öne çıkaran/merkeze alan sünnetin oluşmasında üç aşamalı bir süreçten söz edilebilir: 1. Hz. Peygamber, râşid halifeler ve sahabilerin uygulaması, 2. Tabiînin uygulaması ve 3. Tebe-i tabiînin uygulaması. Çünkü Hz. Peygamber, kendisinden sonraki üç nesli övmüştür: "En hayırlınız benim asımda yaşamış

⁶ Aclûnî bu sözü أمرت أن أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر şeklinde ibare ile verir. Değerlendirmeleri için bk. *Keşfu'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*, Beyrut 1405/1985, I, 221-223.

⁷ Matürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sunne*, nşr. Fatıma Yusuf el-Hiyemî, Beyrut 1425/2004, IV, 559; Abdulkahir el-Bağdadî, *Usûlü'd-dîn*, İstanbul 1928, s. 347-355; Ebu'l-Muîn en-Neseî, *et-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*, Kahire 1987, s. 100.

olanlar, sonra onları takip edenler, sonra onları takip edenler”⁸ Hz. Peygamber’in üç nesli övmesi, kendisinin ortaya koyduğu uygulamaları devam ettirmeleri ve yerleşik hale gelmesinde birinci derece rol oynamaları dolayısıyladır. Çünkü Hz. Peygamber’den sonra araya zamansal olarak bir fasıla girmesi, sünnetin ve sünnet ile ortaya konulan dinin akim kalması anlamına gelirdi. Öyleyse sünnetin yerleşik hale geçmesinde bu üç neslin çaba ve gayretlerinin övgüyü hak edecek önemde olduğu bir gerçektir. Zaten sünnetin yerleşik hale gelmesinin kısa bir zaman zarfında gerçekleşmesi, imkan dahilinde değildir. Diğer bir deyişle kısa bir zaman zarfında bütün toplumda sünnetin yerleşik hale gelmesi mümkün değildir. Böyle olması sünnetin ‘yerleşiklik’ vasfına da uygun düşmez. Çünkü sünnet kavramı, yerleşik hale gelmiş ve insanlar tarafından hal-i hazırda uygulanan hususlar için kullanılır. Ancak asıl itibariyle sünnetin Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrirlerine dayanan uygulamaları olduğunun altını da çizmek gerekir. Zira sünnet dinin uygulamasıdır. Dini tebliğ ve tebyîn eden/açıklayan ise Hz. Peygamber olduğuna göre öncelikle O’nun uygulamalarının dikkate alınması gerekir. Ancak daha önce geçtiği gibi bu uygulamaların İslâm toplumunda yaygınlık kazanması ve yerleşik hale gelmesinin uzun bir zaman dilimini gerektirdiği bir gerçektir. Zira sahabenin tamamının Hz. Peygamberin bütün söz, fiil ve takrirlerini, sınırlı bir zaman dilimi içinde bilmesi ve öğrenmesi mümkün değildir. Kaldı ki sahabenin tamamı da O’nun her uygulamasına şahit olamamış ve her hitabını bizzat işitememiş olabilir. Bu durumda Hz. Peygamberin sünnetinin, sahabenin sahabeden, tabiînin sahabeden, tebe-i tabiînin de tabiînden öğrenmesi şeklinde üç nesli kaplayacak bir süreci gerektirdiği aşıkardır.

Ahmed Emin’in İslâm toplumunda ilim zihniyetinin oluşma sürecine dair yaptığı değerlendirme bizim sünnetin yerleşmesi konusundaki değerlendirmemizi destekler mahiyettedir: “Birçok ülkenin fethinden sonra sahabe bölgelere dağıldı. Alim olan bu sahabiler eğitim-öğretim için yola çıkmışlardı ve bunlar o bölgelerde kurulacak medreselerin çekirdeğini oluşturuyorlardı. Bu alim sahabilerin kendilerine özgü şahsiyetleri vardı ve bu şahsiyetlerini kuruluşunda çekirdek rolü oynadıkları medreselere yansıttılar. Abdullah b. Mes’ud Kûfe’de, Abdullah b. Abbas Mekke’de, Abdullah b. Amr b. Âs Mısır’da. Anılan sahabilerden her birinin,

⁸ Buharî, “Şehâdât”, 9; Müslim, “Fedâilu’s-sahâbe”, 212; Tirmizî, “Fiten”, 45; Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ*, I, 475-476.

Hız. Peygamber'in söylediği, yaptığı ve dinin öğretimi ile ilgili her şeyi bilmesi söz konusu değildi. Çünkü bunlar Hız. Peygamber'in bazı sohbetlerinde bulunurken bazılarında bulunamamışlardı; bu yüzden başka sahabilerin öğrendiği bazı şeyleri kaçırmış olmaları doğaldır. Öyleyse onlardan her biri, bazı şeyleri bilirken bazı şeyleri de bilmiyorlardı. Bu durum, bir bölgede bulunan hadislerin diğer bölgelerde bulunmaması gerçeğini gündeme getirdi. Sahabeyi, tabiînden olanlar takip ettiler ve ilim sancağını yükseltmede onların yerini aldılar. Onlardan birçoğu diğer bölgelerde kendilerinde bulunmayan bilgilerin olduğunu fark ettiklerinde, onu elde edebilmek için çok sayıda yolculuğa çıktılar. Dönemin alimleri için sürekli bir hareket söz konusu idi. Mısırlı Medine'ye, Medineli Kûfe'ye, Kûfeli Şam'a, Şamlı ise birinden ötekine gidip-geliyordu. Böylece onlar İslâm yurdunda ilmî birliği sağlamaya çalışıyorlardı. Bunun sonucunda, sahabenin farklı şahsiyetlere sahip olmasından kaynaklanan farklılıklar en aza indirildi. Tabiînden tebe-i tabiîn görevi devraldı ve öncekilerin metotlarını sürdürdü."⁹

Bu üç nesilden her birinin öğrendiğini hayata tatbik etmesi ve çevresine bunları telkin etmesi ile sünnetin İslâm toplumu içerisinde yaygınlık kazanmış olması kuvvetle muhtemeldir. Peygamber övgüsüne mazhar olmuş bu üç neslin kendiliklerinden bir sünnet ihdas etmesi de söz konusu edilemez. Çünkü onlar, Hız. Peygamber'e ulaşan bir yol ile O'nun sünnetini hayata geçirmek veya ihya etmek hususunda samimi bir çaba içerisindeydiler. Yukarıda Ahmed Emin'den yapılan nakilde de görüldüğu üzere sürekli bir ilim yolculuğu içerisindeydiler. Bundan dolayı sahabe, tabiîn ve tebe-i tabiîn dinî konulardaki uygulaması sünnet kapsamına alındı. Bu son derece isabetli hatta ferasetli tavır neticesinde İslâm'ın bütün kurum ve kurallarının yerleşik duruma gelmesi sağlanmış oldu. Çünkü Hız. Peygamber'in sünneti demek İslâm'ın uygulaması demektir. Bunu çok iyi kavrayan ilk nesiller, daha baştan bid'ate karşı müteyakkız oldular ve bid'atçılara karşı çok açık ve sert tavır aldılar. Onların bu tavrının, İslâm'ın Hız. Peygamber dönemindeki safiyetini ve sıhhatini koruma noktasında ne kadar önemli olduğunu, bid'at ve hurafelerin dine ve topluma yönelik bugünkü tehlikesini fark ettiğimizde daha iyi anlıyoruz. *Böylelikle sünnetin hayata geçiş süreci, Hız. Peygamber tarafından övülmüş üç nesil olan sahabe, tabiîn ve tebe-i tabiîn ile tamamlandı.*¹⁰

⁹ Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, Kahire ts., Mektebetü'n-Nahda el-Mısıryye, s. 192

¹⁰ Çağfer Karadaş, *İslâm'ın İnanç Yapısı*, Bursa 2006, s. 153-158.

BİD'AT

Sünnet dini özüne uygun ve özgün haliyle yaşamak ise, bid'at bu özden uzaklaşmanın ve özgünlüğü kaybetmenin adıdır. Diğer bir deyişle bid'at müntesibin dine yabancılaşması ve ondan uzaklaşmasıdır. Çünkü dini sağlam ve sahîh olarak yaşamak ancak ilk günkü özüne sadık kalmakla olur. Bu özden ve sahîh çizgiden uzaklaşmak kişiyi başka mecralara doğru sürükler ve yoldan çıkmasına sebebiyet verir. Nitekim Şeytan'ın rahmetten uzaklaşması ve kovulması Allah'ın emrine rağmen yeni bir yol ve hakikat iddiasıyla ortaya çıkmasındadır. Çünkü dinin özgünlüğünün sağlanması, İlahî kaynaktan geldiği şekliyle korunmasına bağlıdır. Hz. Adem yaratıldığında Allah'ın emrine yönelik İblis'in tavrı buna çarpıcı örnektir. Nitekim Yüce Allah'ın "Ben emrettiğim halde seni secde etmekten alıkoyan nedir?" sorusuna İblis'in, "Ben ondan daha hayırlıyım, beni ateşten onu ise çamurdan yarattın" şeklinde emrin özüyle örtüşmeyen cevabı, tarihteki ilk bid'attir.¹¹

İslam tarihi içinde inanç alanında *daha önce hiç gündemde gelmemiş veya dillendirilmemiş bir şey ihdas etmek* anlamındaki bid'at türüne örnek olarak *kader konusunu tartışmaya açmak* verilebilir. Hz. Peygamber döneminde imanın esasları belirlenmiş ve sahabe arasında ve asrında bu esaslar yerleşik hale gelmişken, sahabe asrının sonuna doğru Basra'da bir grup bu konuyu tartışmaya açmıştır. Kaderiye denilen bu gruba bu ismin verilmesi gerçekte kaderi inkar etmeleri dolayısıyla değil, kader hakkında konuşmaları ve tartışmalarıdır. Nitekim Müslim ve Tirmizî'de geçen "Kader hakkında ilk konuşan Ma'bed el-Cühanî'dir" (أول من قال في القدر معبد الجهني / تكلم) ifadesi o dönemde kaderin tartışma konusu yapıldığının bir delilidir. Bu haber Abdullah b. Ömer'e ulaştığında onun tepkisi, bu konunun sahabe arasında ve hatta Hicaz bölgesinde hiçbir şekilde tartışma gündemine getirilmediğini göstermektedir. Bu tartışmanın yadırganmasının ve tartışmayı açanların bir ilki gerçekleştiriyor olmaları o dönemin yerleşik ve özgün kurallarına aykırı bulunmuştur. "Ne onlar benim yüzünü görsünler ne de ben onların yüzünü göreyim" şeklindeki sert ifadeyle bizzat sahabeden Abdullah b. Ömer tarafından bu topluluk dışlanmıştır. Bu dışlamanın altında yatan neden onların din içinde yeni bir şey ihdas ederek, dini aslından uzaklaştırma görüntüsü vermeleridir. Bu

¹¹ el-A'raf: 7/12.

konunun sahabe arasında hiç gündeme getirilmediğinin bir başka delili de Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin "Kader konusunda konuşmanın yasaklandığına dair rivayetler uydurmadır" tespitidir. Demek ki yasaklamayı gerektirecek şekilde bu konu sahabe arasında hiç gündeme gelmemiştir. Sahabe arasında hiçbir şekilde gündem olmamış bir konuyu tartışmaya açmaları dolayısıyla bu ve benzeri gruplar zaman içinde sünnet üzere dini yaşayan ana kitle tarafından ehl-i bid'at olarak isimlendirilmişlerdir.¹²

İbadet alanında bid'ate örnek, "Onların Kabe'deki ibadetleri sadece ıslık çalmak ve alkışlamaktan ibarettir"¹³ ayetinde bildirildiği gibi müşriklerin Kabe'yi tavaf ederken ıslık ve alkış türü bir ibadet ihdas etmiş olmalarıdır. Müşrikler Hz. İbrahim'den beri yapılan tavaf ibadetini çıplak olarak ıslık ve alkışa indirgemeleri, Hz. İbrahim'in dininden bir sapmadır. Bu, aynı zamanda hak din ve ibadetlerin bid'atler yoluyla nasıl bir bozulma sürecine uğradığına da çarpıcı bir örnektir. Öte yandan müşrikler bu ibadetlerini Kabe'de ibadet yapan Hz. Peygamber ve ashabına yönelik bir eziyete de dönüştürmüşlerdir. Bu cümleden olmak üzere Hz. Peygamber ve ashabı namaz kılarken ıslık çalmak ve alkışlamak suretiyle onların zihinlerini karıştırmaya ve huzurlarını bozmaya çalışmışlardır.¹⁴

Siyasî alanda ne Hz. Peygamber tarafından ne de sahabe tarafından söz konusu edilmeyen ve uygulaması bulunmayan nas yoluyla imam / halife tayini meselesi yine bir bid'at örneği olarak literatürdeki yerini almıştır. Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte önce Hz. Ebû Bekir, daha sonra sırasıyla Hz. Ömer ve Hz. Osman Müslümanların iradesiyle halife seçilmişler ve buna Hz. Ali dahil hiç kimse itiraz etmemiştir. Bizzat Hz. Ali'nin kendisi de Medine'deki büyük çoğunluk tarafından seçilerek halife/imam olarak belirlenmiştir. Hz. Ali ne bu şekilde halife tayin edilmesine itiraz etmiş ne de kendisinin Muaviye karşısında nas ile belirlenmiş bir imam olduğunu iddia etmiştir. Hal ve vakıa böyle iken nas ile imamet belirleneceğini iddia etmek, dinin aslında bulunmayan ve dinin ilk müntesipleri tarafından hiçbir şekilde uygulaması olmayan yeni bir yol ve yöntem ileri sürmek

¹² bk. Müslim, "Kitâbü'l-İmân", 1; Tirmizî, "Kitâbü'l-İmân", 4; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-Avasım mine'l-Kavâsım, nşr. Ammar Talibî, Cezayir ts., II, 190; geniş bilgi için bk. Çağfer Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelam Tarihi*, İstanbul 2015, s. 30-35.

¹³ el-Enfal: 8/35.

¹⁴ bk. Zemahşeri, *el-Keşşâf*, el-Meketebetü't-Tevfikiyye, Kahire ts., II, 239-240; Fahreddin er-Razî, *et-Tefsîru'l-kebir*, XV, 159-160; Beydavî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, Beyrut 2001, I, 384.

demektir. Bu yeni iddia din içinde nas ile tayin edilen imamların masum oldukları bid'atını doğurmuştur ki, bu imamı bir yerde Hz. Peygamber ile eşitlemek veya ona alternatif sunmak demektir. Şia'nın ortaya attığı bu iddia zaman içinde özellikle bazı sufi gruplarda adeta imam olarak görülen şeyhlerin/mürşitlerin hata ve günahattan korundukları (mahfuz) şeklinde tezahür etmiş ve din içinde alternatif otorite üretme noktasına gelmiştir. Öte yandan Şia'nın mehdilik iddiasının kaynağı ve dayanağı da bid'at olarak ortaya çıkan imamların nas ile tayin edildiği iddiasıdır.¹⁵

Bu durumda bid'atı belirlemek sünneti özgün haliyle tespit etmeye ve sınırlarını bilmeye bağlıdır. Nitekim sünnet, nesilden nesile tevatürle nakledildiğinden kapsamı/sınırları büyük ölçüde netlik kazanmıştır. Sünnet üzere olan ana kitle tarafından din içinde bunun aksine bir beyan ve uygulama bid'at olarak değerlendirilmiştir. Ancak bu uygulama alimlerin çoğunluğu tarafından *inanç* ve *ibadet* alanı ile sınırlı tutulmuştur. Halk arasındaki örf, adet ve bazı alışkanlıklar bid'at olarak değerlendirilmemiştir. Buradan hareketle bid'atı, "Hz. Peygamber, sahabe tabiîn ve tebe-i tabiîn dönemlerinden sonra inanç ve ibadet alanında ortaya konulan ve dinin asıllarına hiçi bir şekilde dayanmayan uygulamadır" şeklinde tarif edebiliriz. Ancak içtihat veya kıyas gibi dinin asıllarının referans alınmasıyla elde edilen hükümler ve uygulamalar da bid'at olarak değerlendirilemez. Bir diğer ifadeyle içtihat ve kıyas dinin asılları esas alınarak ortaya konulan yeni hükümlerdir. Dinin düzenleme getirmediği alanlardaki uygulamaların ise, bid'at kapsamına sokulması zaten söz konusu değildir.

Bid'at konusu hassas bir konudur. Bu yüzden bir uygulamanın bid'at olup olmadığını tespit konusunda son derece dikkatli olmak gerekir. Sözelimi bir hususun dinî hüküm olabilmesi için yol ve yöntem belirlenmiştir. Bu çerçevede temel mürâcaat kaynakları, dört delil denilen *kitap, sünnet, icma ve kıyas*tır. Anılan dört esas delilin yanında ehline bilinen bazı tali deliller de mevcuttur. Bu delillere başvurularak ortaya konulan hükümler bid'at olarak değerlendirilemez. İslâm âlimlerinin yaptıkları içtihatlar da, söylediğimiz metot çerçevesinde olduğundan

¹⁵ Abdulkahir el-Bağdadî, *Usûlü'd-dîn*, s. 284-286. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, nşr. H. Atay, Ş.A. Düzgün, Ankara 2003, II, 445-460; Nasîruddîn et-Tûsî, *Tecridü'l-akâid*, nşr. A.M.H. Süleyman, İskenderiye 1996, s. 135-150; a. mlf., *Risâle fî kavâidi'l-akâid*, nşr. Ali Hasan Hazım, Beyrut 1413/1992, s. 83-93; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, s. 266-278; Muhammed Huseyin Âl Kâşifü'l-Gitâ, *Aslu's-Şia ve usûlühâ*, Kahire 1377/1958, s. 133-141.

bid'at sayılmaz. Diğer bir deyişle ictihat yapılmak suretiyle ortaya konulan uygulamalar bid'at kapsamına sokulamaz. Örf ve adet türünden olan bazı uygulamalar da bid'at kapsamına dâhil edilemez. Hayat son derece değişken ve dinamiktir. Her yeni gelişmeyle ilgili hükmü Kur'an ve Sünnet'te aramak doğru olmadığı gibi bunlara orada cevap bulmak da her zaman mümkün değildir. Böyle bir yaklaşım, hayatı sınırlar ve sıkıcı hale getirir. Çünkü dinde emirler ve yasaklar belirlenmiştir. Bunun dışında mübah denilen yapılması ve yapılmaması insanın tercihine bırakılan çok geniş bir alan vardır. Bu alanda düzenleme yapmak insana bırakılmıştır. Bu şu demektir: İnsan mübah alanda kişisel veya toplumsal bir takım düzenlemeler yapabilir. Bu şekilde yapılan düzenlemeler ve tasarruflar bid'at kapsamına dahil edilemez.

İkinci bir hassas nokta ise, bazı uygulamaların sünnet adı altında dine dâhil edilmesi, buna karşılık bazılarının da bidat adı altında yasak kapsamına sokulmasıdır. Özellikle bazı dinî gruplar kendi önderlerinin uygulamalarını sünnet kapsamında gösterme yoluna gitmektedirler. Hadis adı altında uydurma bir takım sözlere dayanılarak sünnet ihdas etmek de bunun gibidir. İmam Rabbanî'nin dediği gibi *her bid'at bir sünnetin ortadan kaldırılmasına sebep olur*. Sözelimi bid'at olan uzun uzun secili sözlü namaz niyetleri, sünnet olan cemaatle namaza erken katılmayı engellemektedir.¹⁶ Bu noktada Hz. Peygamber'in şu uyarısı çok önemlidir: "Kim benden sonra terk edilmiş bir sünnetimi diriltirse, onunla amel eden herkesin ecri kadar o kimseye sevap verilir. Hem de onların sevabından hiçbir şey eksiltilmez. Kim de Allah ve Peygamberinin rızasına uygun düşmeyen bir bid'at ihdas ederse, onunla amel eden insanların günahları kadar o kişiye günah yükletilir. Hem de onların günahlarından hiçbir şey eksilmez".¹⁷

Sünnet ile bid'atın karıştırılmasının sebebi, bazı hususlarda bu ikisi arasında çok ince bir ayrımın bulunmasındandır. Bu ayrımı bazen fark etmek mümkün olamamaktadır. Örneğin, mezar ziyareti sünnettir, ama mezardan medet ummak bid'attır. Mezar ziyareti ölümü hatırlamak ve mezarlıkta yatanlara dua etmek için olmalıdır. Bunun dışında dünyevî çıkar amaçlı bir ziyaret haline getirilmesi doğru değildir. Çünkü kabir hayatına intikal ile 'amel' dönemi kapanmıştır. Bundan dolayı ölümlerin dirilere bir faydası da söz konusu olamaz.

¹⁶ İmam Rabbânî Ahmed es-Sirhindî, *el-Mektûbât*, Fazilet Neşriyat, İstanbul, ts., I, 159-160, 186. Mektup.

¹⁷ Müslim, "İlim", 6; Tirmizî, "İlim" 16.

Öte yandan adet ve alışkanlık kabilinden bir takım toplumsal uygulamaların bid'at kapsamına alınması da toplum içerisinde huzursuzluğa yol açmaktadır. Hatta bu gibi uygulamaların kaldırılması birçok kültürel değerlerin ve uygulamaların yok olmasına neden olmaktadır. Bu nedenle kültürel unsur ile bid'atı birbirinden ayırmakta yarar vardır. Sözelimi Hz. Peygamberle ilgili şiirler, mersiyeler yazılması, bunların müzik eşliğinde okunması kültürel birer değerdir. Mevlit merasimleri de, bu kapsamda değerlendirilebilir. Kişiler, bu gibi uygulamaları zorunlu dinî uygulama yani farz, vacip, sünnet türünden ibadet haline getirmedikleri takdirde, yapılmasında bir sakınca olmasa gerektir. Öte yandan inananların Allah rızası için yaptıkları, dinen yasak kapsamına girmeyen her güzel etkinlik ibadet olarak görülür. Bu çerçeveden bakıldığında mevlit okunması, kültürel bir etkinlik olmasının yanında bir nevi ibadettir. Ancak buradaki ince nokta bu etkinliği dinî bir emir olarak görmemek ve zorunlu hale getirmemektir. Gönüllü olarak bir merasim yapıp Allah'ın anılmasının ve Hz. Peygamberin övülmesinin dinî açıdan bir sakıncası olamaz. Ancak ölünün kırkinci veya elli ikinci günü, doğan bir bebeğin kırkinci günü mevlit merasimi düzenlenmesini zorunlu görmek, bu yönde bir beklenti içine girmek, insanları buna zorlamak ve yapılmamasını günah saymak apaçık bid'attır.

Öte yandan bid'atı ortadan kaldırmak adına tahribat yapmak da doğru değildir. Böyle bir yaklaşım daha zararlı sonuçlara yol açabilir. Sözelimi kabirleri sade kılmak adına yüzyıllar önce yapılmış, tarihi ve sanat değeri bulunan türbe ve mezarların yıkılması bu anlamda doğru değildir. Çünkü yaşadığımız topraklar üzerindeki türbe ve mezar taşları bugünün dünyasında o toprakların bize ait olduğunun tapu senetleri gibidir. Topraklarımızda hak iddia eden düşmanlara karşı bunları birer tarihî vesika olarak gösterebiliriz. Ayrıca bu yapılar sanat ve kültür adına birer kıymettirler. Zaten dinde zararın zararla telafisi söz konusu değildir. Yeni yapılan bir mezarın sade yapılmasına özen gösterilebilir, ama yüzyıllar önce yapılmış bir mezarın tahrip edilmesi doğru değildir.

Bid'atlerin ortaya çıkış nedenleri

1. Dini daha iyi yaşama gayreti: Bu ifadenin klasik eserlerimizdeki karşılığı dinde aşırı gitmek anlamına gelen ifrattır. Bazen insanlar dini daha iyi yaşama adına dinde ifrata hatta israfa gitmektedirler. Dini daha iyi yaşama gayreti sahabe döneminden itibaren gündeme gelmiş bir konudur. Nitekim sahabeden bazı

insanların gelip sürekli oruç tutmak, namaz kılmak ve cinsel ilişkiden tamamen uzaklaşmak şeklindeki talepleri bizzat Hz. Peygamber tarafından hoş görülmemiş ve hatta bu tür yaklaşımlar yasaklanmıştır. Nitekim Hz. Peygamber, Ebu'd-Derdâ ve Abdullah b. Amr b. el-As'ın sürekli oruç tutmak ve sürekli namaz kılmak şeklindeki girişimlerini doğru bulmamış onlara yönelik "bedenin, gözünün, ailesinin ve hatta misafirlerinin kendisi üzerinde hakları olduğunu" bildirmiştir.¹⁸ Daha sonraki asırlarda hatta günümüzde bazı kişilerin belli bir zamana ve mekana bağlı olan Arafat'taki vakfeyi kendi şehirlerinde yapmaya kalkışmalarıdır. Bu, hacıların ruh halini birlikte yaşamak adına iyi niyetli bir girişim olsa bile netice itibarıyla haccın ve vakfenin usul ve esasına aykırı bir durumdur ve bid'attır. Yine Hz. Peygamber'in hüccesinde kıldığı tehecüd namazının camide cemaatle kılınması da belki hiç kılmamış olanlar için bir zemin hazırlama şeklinde iyi niyete dayanması onun bid'at olmasına engel teşkil etmez. Bu tür girişim ve davranışlar, ibadetlerde belli bir zamana ve mekana bağlı olma şartının göz ardı edilmesini ve dinde farz ibadet ile sünnet ibadetin birbirine karıştırılması tehlikesini beraberinde getirir.

2. Geçmişe duyulan saygı: Geçmişe duyulan saygı, insan için bir kök ve köken arayışının yanında bugüne ve geleceğe yönelik manevi bir güç devşirme ve motivasyon aracı olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır. Aslında geçmişe saygı, itidal ve iktisat sınırları içinde makbul görülen bir husustur. Çünkü başta anne-baba olmak üzere insanın geriye doğru derin bir akrabalık geçmişi vardır. Yine İnsanın bu geçmişe bağlılığı fitrîdir. Sıla-i rahimin yani akraba ilişkilerinin gözetilmesinin ve sıkı tutulmasının emredilmesi de bu yüzdendir. Ancak bunun ifrat düzeyine çıkarılarak geçmişin kutsanması ve geçmişten gelen manevi mirasın dinin içine asli bir unsuru gibi sokulması bid'at kapsamına girmektedir. Nitekim Kur'an'da müşriklerin başkalarına karşı üstünlük taslamak ve övünmek için gidip mezardaki ölülerini saymaları yerilmiştir.¹⁹ Günümüzdeki ırkçılığın ve bir ölçüde milliyetçiliğin aşırı derece revaç bulmasının altında yatan neden de budur. Nitekim yukarıda işaret edildiği gibi İblis'in isyanında da kökene vurgu vardır. Bu anlayış kişileri zaman içinde kabile veya ulusun büyüklerini kutsamaya, onları adeta bir

¹⁸ Nevevî, *Riyâzû's-Sâlihîn*, (Subhi Salih, Menhelü'l-varidîn ile birlikte) İstanbul 1990, Pamuk Yayınları Ofset Baskı, s. 143-147.

¹⁹ et-Tekâsür 102/1-2; ayr. bk. Matürîdî, *Te'vilât*, V, 513.

peygamber gibi görmeye ve hatta söz ve uygulamalarını dini bir esas gibi kabul etmeye götürmektedir.

3. İmam ve önderlere aşırı saygı: Yukarıda da belirtildiği gibi bunun ilk örneği Şia tarafından Hz. Ali'nin nas ile tayin edilmiş imam olduğunun inanç ilkesi haline getirilmesidir. Benzer şekilde bazı tarikat şeyhlerinin önceki şeyh tarafından tayin edilmesi ilahi bir tayin gibi algılanmıştır. Böylece ortaya çıkan dini önder adeta hatadan arınmış ve korunmuş kabul edilmek suretiyle her söylediği adeta dini emir telakki edilmiştir. Diğer bir ifade ile Şia'da imamların masum kabul edilmesi ve tasavvufta ise velilerin mahfuz kabul edilmesi, onların söz ve eylemlerinin dini emir gibi görülmesini sağlamıştır. Ku'eyrî'ye göre bu korunmuşluk (hıfz) kulluk imtihanı (mihneti) ile günah işleme imkan ve ihtimalini ortadan kaldırmaz.²⁰ Ancak bu anlayışın bazı sufi çevrelerde aşırı düzeye götürülmesi, din içinde yeni uygulamaların yani bid'atlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Tasavvuf büyüklerinin ısrarla şeriatın zahirinin esas alınması gerektiği yönündeki telkin ve tavsiyelerde bulunmaları, bu alanda meydana gelen bid'atları önlemeye yetmemiştir.²¹

4. Eski bazı dini ve kültürel değerler: Geçmiş milletlere ve kültürlere ait bazı değerlerin İslam içinde taşınarak sanki onun bir unsuru haline getirilmesidir. Bunların bir kısmı hurafe kabilinden olduğundan İslam zaten bunlarla mücadele etmiştir. Sözelimi putlar ve bunlara dayalı inançlar, bütün hak dinlerin mücadele ettiği bid'atlerdir. Mekke'de putçuluğun başlama hikayesinin buna çarpıcı bir örnektir. Kureyş'in eski ulularından Amr b. Luhay, Mekke'den Şam bölgesine ticaret için gitmişti. Orada putlara tapan insanlar gördü. Hoşuna gitti ve putlardan birini alarak Mekke'ye getirdi, ibadet etmeleri için dikti ve adına Hübel dedi. Mekke'de ilk putçuluk böyle başladı. Kureyş'e önemli yararlıklar yapmış olan

²⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, nşr. Ma'ruf Zureyk-Ali Abdulhamid Baltacı, Beyrut 1410/1990, s. 359-360; Ali el-Kârî, *Da'u'l-meâli alâ Bed'i'l-emâli*, İstanbul 1985, s. 65; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, "Hıfz" ve "Mahfuz" mad.

²¹ Abdulkâhir es-Suhreverdî'ye göre kalbe gelen hâtırlar şeriat ölçüsüne vurulur. Şayet farz veya nafileyeye uygun düşüyorsa yapılır, haram veya mekruh cinsinden ise terk edilir. Eğer eşit bir durum varsa nefsin arzusuna aykırı düşecek şekilde en yakın meşru ölçüye göre hareket edilir. (Abdulkâhir es-Suhreverdî, *Avârif*, s. 465). Gazzâlî ise, dinin zâhirine aykırı olan bâtınî bilgi şeriatı iptal anlamına geleceği görüşündedir. (Gazzâlî, *İhyâ'u ulûmi'd-dîn*, I, 171-174). Sun'ullah Gaybî'ye göre şeriat hakikatin zahiri, hakikat ise şeriatın batınıdır. Zahir olan şeriate muhalif olan hakikat iddiası batıldır. Şeriatın zahirine uymayan bir hususu hakikat diye iddia eden kişi sapkın ve saptırıcıdır. Ancak şeriate mutabık düşen hakikati benimseyenler muvahhit olur. Tersini iddia edenler mülhittirler. Kamil velilerin tamamı tevhit ehliendirler. (Sun'ullah Gaybî, *Akâidnâme*, İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Bursa, no: 854/4, vr. 26-27).

Kusay ise bu putu Kabe'nin içine yerleştirdi ve önüne fal okları koydu. Diğer Araplar da yaptıkları putları Kabe'nin içine ve etrafına koydular ve önüne fal okları yerleştirdiler. Araplar yolculuk, ticaret, evlenme gibi önemli işler yaptıklarında putların önündeki fal oklarını çekerler ve ona göre hareket ederlerdi. Böylece Kureyş, Allah'ın dini olan Hz. İbrahim'in ve Hz. İsmail'in yolunu bıraktılar, cansız ve kansız taştan, kerpiçten, ağaçtan hatta un-hurma karışımı hamurdan yaptıkları putlara tapmaya başladılar.²²

5. Hadis uydurmacılığı: Kimi iyi niyetle kimi de kasıtlı olarak Hz. Peygamber'e bazı yalan ve yanlış bilgilerin nispet edilmesi tarihte hadis uydurmacılığı olarak geçmektedir. Bu yolla din içinde oldukça fazla bid'atın oluşmasına zemin hazırlanmıştır. Muhaddislerin hadislerin sıhhati konusundaki titizlenmeleri bu tür gidişatın önüne geçmek içindir. *"Bilerek ve isteyerek bana bir yalan isnat eden kişi cehennemdeki yerine hazırlansın"*²³ hadis-i şerifinin söyleniş gerekçesi de bu olsa gerektir. Ancak bütün bunlara rağmen birçok uydurma hadîs ortaya çıkmış ve ulame bunlardan kurtuluşun bir yolunun da bu tür sözleri toplayıp insanların dikkatlerine sunmak olarak görmüştür. Buna rağmen bugün özellikle ekranlarda adeta uydurma hadîs anonsu yapan bir kısım insanların eski ulemanın bu gayret, dikkat ve titizliğinden hiç nasip almadıkları açıktır. Söyledikleri ve yaydıkları sözler İslam'a hizmeti hezimeteye dönüştürmektedir. Çünkü uydurulan ve dini renge büründürülen her söz veya uygulama dini özünden uzaklaştırmaktadır.²⁴

HURAFE

Hurafe, kelime anlamı itibariyle "boş söz, anlamsız uygulamalar, tutarsız düşünceler" demektir. Dinî anlamda ise "dinî ve mantıkî temeli olmayan ve din adına ileri sürülen batıl inançlar ile ibadet sayılan uygulamalardır". Bunlara 'boş inanç' demek de mümkündür. Bir başka ifade ile dinin özünde olmayan, bir takım yollarla sonradan dine sokulan ve toplumda dini inanç ve ibadet gibi kabul gören söz, fiil ve davranışlardır. Hurafelerin birçoğu, batıl dinlerden intikal ederek toplum hayatına girmiştir. Ancak zaman içinde insanlar tarafından icat edilen hurafeler de vardır. Sözelimi "Otobüs tutan (yolculukta midesi bulunan) kişi bir miktar benzin içerse, tutmaz" hurafesi bu türdendir.

Bid'at-hurafe ayrımı

²² İbn Hişam, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, nşr. Ömer Abdusselam Tedmûrî, Beyrut 1408/1987, I, 79-85

²³ Buharî, "İlim", hadis no: 110; Nevevî, *Riyâzü's-salihîn*, s. 754 (hadis no: 1378).

²⁴ Bu konuda geniş bilgi için bk. Yaşar Kandemir, *Mevzu Hadisler*, Ankara 1980, s. 187-195.

Benzerlikler dolayısıyla bid'at ile hurafe zaman zaman birbiri ile karıştırıldığı görülür. Aynılık ve ayrılık noktasından bid'at ve hurafeyi üç kısımda değerlendirebiliriz:

1. Bid'atlerin tamamı dini görünümlü iken hurafelerin bir kısmı dinden bağımsız günlük yaşantılarla ilgilidir. Örneğin yatırlara çaput bağlamak dini görünümlü bir bid'at ve hurafedir. Buna karşın “yedi aylık doğan çocuk yaşar sekiz aylık doğan yaşamaz” hurafesi dinî değildir.

2. Hurafe kapsamına giren bid'atler olduğu gibi girmeyenler de vardır. Güzel (hasen) bid'atler hurafe sayılmazken kötü (seyyie) bid'atler hurafedir. Minare yapılması ve oradan ezan okunması, teravih namazının cemaatle yirmi rekat kılınması güzel bid'atlerden sayılmıştır, dolayısıyla hurafe kapsamına girmezler. Buna karşılık mezarlardan hortlak çıkmasına inanma ve ölen kişilerin ruhunu çağırma hem bid'at hem de hurafedir.

3. Bid'atler Hz. Peygamber'in sünnetine aykırı uygulamalardır. Dolayısıyla bid'atlerin ortaya çıkışı İslâm geldikten sonradır. Buna karşın hurafelerin ortaya çıkış tarihi çok daha eskilere gider. Hurafeler batıl inançlar olduğuna göre Hz. Adem'den sonra hak dinin bozulması ile birlikte hurafeler ortaya çıkmaya başlamıştır.

Hurafe ve Din

Geçmişten günümüze bazı insanlar din ve dinî olan birçok konunun hurafe olduğunu iddia etmişlerdir. Sözelimi müşrikler “Kur'an kendilerine okunduğunda 'işittik' derler ve ardından 'istesek biz bunun gibi söyleriz, bu öncekilerin masallarından başkası değildir”²⁵ şeklinde Kur'an'ın haber verdiği hususları 'eskilerin masalları' adı altında hurafe olarak nitelemişlerdir. Aynı şekilde peygamberler tarafından gösterilen mucizelere de eskilerin masalları demişlerdir.²⁶ Günümüzde de deney ve gözlemi yegâne bilgi kaynağı olarak gören bazı materyalist ve pozitivistler, başta Allah inancı olmak üzere dinî inançların tamamını *hurafe* kapsamına sokarlar. Gözle görmediklerinden dolayı, melek, cin ve şeytan gibi Kur'an ve Sünnet'te haber verilen varlıkları gerçek dışı sayarlar. Maddî olanın dışındakileri kabul etmedikleri için insanın bedeninin ötesinde bir ruh bulunduğunu reddederler. Bunlara göre, ibadet edilmesi, Allah'tan yardım

²⁵ el-Enfâl: 8/31.

²⁶ el-En'âm: 6/25; el-Enfâl: 8/31; en-Nahl: 16/24; el-Mu'minûn: 23/83.

istenmesi, ahlakî kuralların sevap ve günaha bağlanması hurafeden ibarettir. Dinin bu şekilde bütünüyle hurafe sayılması anlayışına karşı, dindarın pozisyonunu güçlendirmesi bir zarurettir. Bunun için de dinin aslı ile hurafeyi birbirinden ayıracak bir bilgi donanımına ihtiyaç vardır. Aksi takdirde dinin bütünüyle hurafe sayılması ile hurafelerin din haline getirilmesi arasında bocalama durumu söz konusu olmaktadır. Din ve hurafe konusunda dört ayrı görüş sahibinden bahsetmek mümkündür:

1. Halk arasında geleneksel her uygulamayı dinden sayanlar. Bunlara göre hurafe diye bir şey yoktur. Bu kesim dinin alanını genişletmekte aşırıya gitmekte ve her tür dinî görünümlü uygulamayı dinden sayan ve savunan bir anlayışı ortaya koymaktadır. Dine karşı çıkanların da aynı yaklaşımla dinden olmayan bir takım hususları göstererek dine saldırdıkları gözlenir. Bu tür insanlar, örneğin töre cinayetleri ve kadın dövme gibi hususları dine mal etmek suretiyle onlar üzerinden din aleyhine kampanya yürütürler. Bunların bu davranışları büyük ölçüde cehaletten kaynaklanır.

2. İslâm'ı akıl dini olarak tanımlayıp, kendilerine göre dinde akla uymayan hususları hurafe sayanlar. Özellikle İslâm'ı modern çağın anlayışına adapte etme çabaları, bazı aşırı görüş ve uygulamaları da beraberinde getirmiştir. Sözgelimi, mucize, keramet gibi hususların inkârı, şefaatin inkârı, insanın çalışmasını engellediği gerekçesiyle namaz gibi ibadetlerin günümüzde gereksiz görülmesi, çalışma gücünü düşürdüğüne inandıkları orucun zararlı sayılması, akıl almaz buldukları Hz. Peygamber'in miracının inkârı...

3. Dini bütünüyle hurafe sayanlar. Din karşıtı, ateist bazı çevreler dinî inanç ve uygulamaları tamamen hurafe olarak niteleme eğilimindedir. Bunlara göre, din geçmiş çağların insanlarına has bir takım uygulamalardır. İnsanın kendisi dışındaki bir takım varlıklara dayanması kendisini inkârdır. İnsan kendi akli ve imkanları ile her zorluğun üstesinden gelebilir. Dolayısıyla Allah, melek ve cin hurafeden ibarettir. Çünkü bu tür varlıkların deney ve gözlem ile ispatı mümkün değildir. İnsan ancak deney ve gözlem ile bildiği ve tanıdığı varlığı kabul eder. Deney ve gözlem dışı her şey gerçek dışıdır, hurafedir.

4. Dinî olan ile hurafenin ayırt edilmesi tarafında yer alanlar. Bunlar Kitap, sünnet, icma ve kıyas gibi dini deliller (edile-i şer'iyeye) ile sabit olmuş hususları esas almak suretiyle bunların dışında kalanların bid'at ve hurafe olduğunu kabul

eden istikamet ve iktisat ehli insanlardır. Çünkü neyin dinî neyin dinî olmadığını tespit etmenin kuralları vardır. Bu kuralların işletilmesi ile bid'at ve hurafeler açığa çıkarılabilir. Ancak bu işlemi yapacak insanların yeterli bilgi donanımına sahip olması ve samimi olması gerekir. Bilgisi olmadan fikir üreten art niyetli kimselerin dine ve dinî esaslara yönelik iddialarına itibar edilemez.

Hurafelerin Ortaya Çıkış Nedenleri

1. Korkular: İnsanlar korkularını yenmek ve bastırmak için maddî veya manevî bir takım dayanaklar ararlar. Maddî dayanak bulamadığı durumda manevî arayışlar içerisine girer. Dinî şuuru güçlü değilse bir takım hurafelere dayanır veya kendisi uydurur. Mezarlıktan geçerken ıslık çalmak, bazı psikolojik korkularını yenmek için medyum veya cincilere başvurmak buna örnek olarak verilebilir.

2. Arzular: İnsanlar, istenilen ve arzu duyulan bir takım şeylere ulaşmak için yardım mercileri araştırır. Normal yollardan bulamadığı takdirde bir takım hurafelere başvururlar. Çocuk edinmek için yatırlara çaput bağlamak, bebek maketleri asmak, bir takım hastalıklardan kurtulmak için çeşitli kişileri ve mekanları ziyaret etmek bunlardandır.

3. Kendini beğenmişlik: İnsanoğlu, kendisini ve yaptıklarını beğenen bir yapıya sahiptir. Allah'ın gönderdiği dini bile kendi arzu ve hevesleri doğrultusunda insanın değiştirme çabası vardır. Dinlerin bozulmasının bir nedeni de işte bu kendini beğenmişliktir. Allah Teala insanın bu yapısını şöyle ifade eder: "Kötü işi kendisine süslü gösterilip onu güzel gören kimse (diğerleri ile bir olur) mu? Allah dilediğini hidayete erdirir, dilediğini sapıklıkta bırakır. (Ey Peygamber) onlar için kendini üzüntülere sokma. Allah onların yaptıklarını bilmektedir".²⁷ Tarihte birçok hurafenin ortaya çıkmasında bu şekilde kendini beğenmişliğin çok büyük rolü vardır.

Hurafelerin sayısı

Hurafelerin sayısını tespit etmek çok güçtür. Çünkü bazı kişilere göre hurafe sayılan hususlar, diğerlerine göre hurafe sayılmayabilmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından müftülüklerden elde edilen verilere dayanılarak yapılan araştırma ile Türkiye'de 1380 farklı hurafenin varlığı tespit edilmiştir. Yapılan tasnife göre bu hurafelerin 335'i aile, 319'u cenaze, 272'si sağlık, 78'i mezarlıklar,

²⁷ Fâtır: 35/8.

49'u hıdrellez, 39'u talih, 170'i çeşitli ibadetler, 17'si misafirlik, 9'u büyü-fal, 9'u cinperi, 8'i aşure, 7'si helal-haram, 6'sı muska, 2'si de güneş tutulması ile ilgilidir. Bu sayılardan yola çıkarak bir takım değerlendirmeler yapılabilir. Zaten DİB tarafından yayınlanan Diyanet Aylık Dergi'de bu anlamda çok yönlü değerlendirmeler yapılmıştır.²⁸ Ancak bu sayılara bakarak bir karamsarlığa düşmemek de gerekir. Bunların büyük bir kısmının çok küçük bir azınlık tarafından inanıldığı, eğitim ve dinî bilincin gelişmesine paralel olarak birçoğunun insanların gündeminden çıktığı da görülen bir gerçektir. Ancak bu sayının ve sayılanların hafife alınmaması da gerekir. Bunlara yönelik başta eğitim olmak üzere insanların dinî ve kültürel bilinç düzeylerinin yükseltilmesinin gerekliliği ortadadır. O yüzden DİB tarafından yapılan bu çalışmanın bu anlamda bir katkı sağlayacağı açıktır.

Hurafeyi sadece İslâm ve doğu dünyası ile sınırlı bir sorun olarak da görmemek gerekir. Daha önce belirtildiği gibi İslâm toplumlarında var olan hurafelerin birçoğunun eski din ve inanışlardan intikal ettiği bir gerçektir. Batıda da bugün hala yaşayan birçok hurafenin varlığı bilinmektedir. Sözgelimi 13 ve 17 rakamlarının uğursuz, eşeğin mafyaya karşı koruyucu, at nalının uğurlu, kara kedinin uğursuz, baykuş ötmesinin kötülüğe işaret ettiğine inanılması gibi birçok hurafe bu gün dahi batılı toplumlarda yaygın olarak bulunmaktadır.²⁹

SONUÇ

Dinin duyurulması ve uygulaması Hz. Muhammed Mustafa'nın (sav) peygamber olarak gönderilmesi ve görevlendirilmesi ile başlamıştır. Dolayısıyla dinin gelmesi ile uygulaması eş zamanlı bir gelişmedir. Bu sadece Hz. Peygamber'e özgü değil, önceki bütün peygamberler için de geçerlidir. Zaten din içinde hiç kimsenin ayrıcalığı yoktur. Hz. Peygamber'e hitaben "Sana buyrulduğu gibi doğruluk üzere ol"³⁰ ayeti ile Hz. Musa'ya ile ilgili "Onun için levhalarda, öğütler ve her şeyin açıklamasını yazdık. (Ona dedik ki:) Bu levhalardaki emirleri ciddiyetle yerine getir, kavmine söyle onlar da daha bir ciddiyetle bu emirlere uysunlar..."³¹ şeklinde gelen ayetler, her peygamberin getirdiği dinin hükümleri ile

²⁸ bk. *Diyanet Aylık Dergi*, Haziran 2006.

²⁹ bk. "Bunlar da Batı'nın hurafeleri" <http://www.hurriyet.com.tr/bunlar-da-bati-nin-hurafeleri-4708173> (13.03.2016; 22:04).

³⁰ Hûd: 11/112; Şura: 42/15.

³¹ el-A'raf: 7/145.

yükümlü olduğunu bildirmektedir. Dolayısıyla peygamber dini hem getiren hem de bizzat dine muhatap olan kişidir. Dolayısıyla dinin uygulaması ilk olarak bizzat Hz. Peygamber tarafından tatbikat sahasına konulmuştur. Çünkü O, ilk örnek kişilik olma vasfını haizdir. Nitekim Kur'an'da Hz. Peygamber için üsve-i hasene yani güzel örnek tanımlaması yapılır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in bizzat kendisi müntesipleri ile birlikte dinin emirlerine muhataptır. Din açısından Hz. Peygamber dahil hiç kimseye ayrıcalık ve ayrımcılık yapılması söz konusu değildir.

Bu uygulamanın ikinci ve üçüncü nesillerle devam etmesi, sünnetin yerleşik özelliği kazanmasını sağlamıştır. Zaten Hz. Peygamber'in ilk üç nesli övmesi, sünnetin yerleşik esas ve ilkelere dönüşmesinin bunlar eliyle gerçekleştiğine yönelik güçlü bir işarettir. Nitekim sosyolojik olarak da bir uygulamanın başarıyla tatbiki ve yerleşiklik özelliği kazanması birkaç nesil devam etmesine bağlıdır. Hz. Peygamber'in ilk üç nesle dikkat çekmesi de bu yüzdendir.

Sünnetin hayata intikali ile birlikte bazı aykırı tutum ve davranışların ortaya çıkması da kaçınılmazdır. Çünkü insan unsuru sürekli yenilik peşinde ve kendine özgü davranış arayışı içindedir. Hem kendini tatmin hem de takdir toplamak için her icat ettiği yeniliğe toplumsal destek arayışına girer ve başkalarını yeniliğine ortak kılmaya çalışır. Bu yenilik arayışları Hz. Peygamber'in uygulamasının aksine ve onu geçersiz/tesirsiz bırakacak şekilde olursa bunun adı dinde bid'attır. Bunun yanı sıra akla ve mantığa uymayan, dinen sakıncalı bulunan, kimi zaman da fert ve toplum için zararlı olan veya hiçbir faydası bulunmayan uygulamalar ise hurafe olarak nitelendirilir. Hurafelerin varlığı daha eskilere dayandığından ve bir ölçüde dinden bağımsız ortaya çıktığından bid'atten daha geniş bir anlam çerçevesine sahiptir. Bu yüzden tarih boyunca hak dinler mevcut hurafeler ile mücadele etmişler ve yeni hurafe ve bid'atların ortaya çıkmaması için tedbirler almışlardır. Çünkü bid'at ve hurafe dine sonradan eklenen ve dinin bir unsuru şeklinde sunulan ayrık otları gibidir. Bu yönüyle bid'at ve hurafeler, dinin müntesiplerini dine yabancılaştırma gibi bir işlev görmektedir. Bu yabancılaşma ya müntesibin sahih dinden uzaklaşması veya dinin özgünlüğünü yitirmesi anlamına gelmektedir. Nitekim Yahudilik ve Hıristiyanlığın maruz kaldığı tahrif bu türden bid'at ve hurafelerin dine sokulmasından kaynaklanmıştır. Hz. Musa zamanında bile puta tapan bir kavmi gören Yahudiler benzer bir uygulamayı kendileri için istemiştir. Samirî'nin Hz. Musa'nın ayrılmasını fırsat bilerek buzağı putunu icat

etmesi de bir nevi bid'attır. Yahudilerin Hz. Peygamber döneminde bizzat ellerindeki Tevrat'ın bazı ayetlerini gizlemeye çalışmaları da aynı şekilde bid'at kapsamına sokulabilir. Nitekim benzer şekilde Hıristiyanların Hz. İsa'yı insanî boyutunu aşacak şekilde yüceltmeleri, ölümü ile ilgili bir sürü hurafe uydurmaları, son olarak onu "Tanrı'nın oğlu" olarak görmeleri dini özünden uzaklaştıran bir gelişmedir. Bu ve benzeri inanç ve uygulamalar tarih boyunca hem dine hem de dinin müntesiplerine tamiri imkansız zararlar vermiş ve hakiki din ile müntesibi arasında kapatılması zor uçurumlar oluşmasına yol açmıştır.

Kaynaklar

- Abdulkahir el-Bağdadî, *Usûlü'd-dîn*, İstanbul 1928.
- Abdulkâhir es-Suhreverdî, *Kitâbü avarifi'l-meârif*, Daru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1966.
- Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*, Beyrut 1405/1985.
- Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, Kahire ts., Mektebetü'n-Nahda el-Mısıryye.
- Ali el-Kârî, *Da'u'l-meâli alâ Bed'i'l-emâli*, İstanbul 1985.
- Aydınî, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, İstanbul 2006.
- Beydavî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, Beyrut 2001.
- *Diyanet Aylık Dergi*, Haziran 2006.
- Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Avasım mine'l-Kavâsım*, nşr. Ammar Talibî, Cezayir ts.
- Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd li kavâidi't-Tevhîd*, Kahire 1987.
- Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebssiratü'l-edille*, nşr. H. Atay, Ş.A. Düzgün, Ankara 2003.
- Fahreddîn er-Razî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, İhyau't-Turasi'l-Arabî, Beyrut ts.
- Gazzâlî, *İhyâ'u ulûmi'd-dîn*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut ts.
- İbn Hişam, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, nşr. Ömer Abdusselam Tedmûrî, Beyrut 1408/1987.
- İmam Rabbânî Ahmed es-Sirhindî, *el-Mektûbât*, Fazilet Neşriyat, İstanbul, ts.
- Kandemir, Yaşar, *Mevzu Hadisler*, Ankara 1980.
- Karadaş, Çağfer, *Ana Hatlarıyla Kelam Tarihi*, İstanbul 2015.
- _____, *İslam'ın İnanç Yapısı*, Bursa 2006.
- Kuşeyrî, *er-Risâle*, nşr. Ma'ruf Zureyk-Ali Abdulhamid Baltacı, Beyrut 1410/1990.

-
- Matürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sunne*, nşr. Fatıma Yusuf el-Hiyemî, Beyrut 1425/2004.
 - Muhammed Huseyin Âl Kâşîfü'l-Gitâ, *Aslu's-Şîa ve usûlühâ*, Kahire 1377/1958.
 - Nasîruddîn et-Tûsî, *Risâle fi kavâidi'l-akâid*, nşr. Ali Hasan Hazım, Beyrut 1413/1992.
 - _____, *Tecrîdü'l-akâid*, nşr. A.M.H. Süleyman, İskenderiye 1996.
 - Nevevî, *Riyâzü's-Sâlihîn*, (Subhi Salih, Menhelü'l-varidîn ile birlikte), Pamuk Yayınları Ofset Baskı, İstanbul 1990.
 - Sun'ullah Gaybî, *Akâidnâme*, İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Bursa, no: 854/4, vr. 26-27.
 - Suyutî, *Miftâhu'l-Cenne fi'l-İhticâc bi's-Sunne*, Medine 1408.
 - Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991.
 - Zemahşeri, *el-Keşşâf*, el-Meketebetü't-Tevfikîyye, Kahire ts.
 - <http://www.hurriyet.com.tr/bunlar-da-bati-nin-hurafeleri-4708173> (13.03.2016; 22:04).

Din ve Yabancılaşma: İmkânlar, Fırsatlar ve Tehlikeler

Faruk KARACA*

Özet

Çok genel bir anlam içeren yabancılaşma kavramına değişik disiplinlerden farklı anlamlar yüklense de kavrama yüklenen anlamların yoğunlaştığı alan bireysel temelde olup, yabancılaşma bireyde meydana gelmektedir. Gelişimsel bir doğaya sahip olduğunda hayatının hemen her aşamasında yabancılaşmayla karşı karşıya olan insanın bu süreçle başa çıkmak için yardım ve destek alabileceği alanlardan birisi de dindir. Dinler yabancılaşma sürecindeki insana bu süreci başarılı bir şekilde yönetmek için önemli imkân ve fırsatlar sunsa da, yeni yabancılaşma alanları üretebilecek tehlikeler de içermektedir. Dinin bu sürece olumlu katkısı onun yeterince doğru bir şekilde öğrenilip imkânlar ölçüsünde hayata geçirilmesiyle doğru orantılıdır.

Anahtar kelimeler: Yabancılaşma, birey, din, imkân, fırsat, tehlike

Religion and Alienation: Facilities, Opportunities and Dangers

Abstract

Alienation occurs in the life of individual; although, the concept itself have many different meanings within different disciplines. Religion is a field that can help individual to overcome alienation in evolutionary nature. Although religion may help alienated people to overcome this problem, it has also potential to cause alienation. If religion is learned properly, it will help people positively. This relationship is positively correlated.

Keywords: Alienation, individual, religion, facility, opportunity, danger

Çok genel bir nitelik taşıması ve sosyal-psikolojik hayatın bütün alanlarında meydana gelen bir sürecin ortak paydasını oluşturması, yabancılaşma kavramının tanımlanmasını oldukça güçleştirmektedir. Yabancılaşma kavramına yakın diğer kavramlar ile yabancılaşma kavramı arasındaki ayrımın her zaman açık olmaması, kavramla ilgili karışıklık ve belirsizliği daha da artırmış¹ ve ona birbirine zıt ve çelişik anlamlar da yüklenmiştir. Yabancılaşma kavramı, son zamanlarda literatürdeki satırlardan çıkararak, modern insanın teneffüs ettiği havadan, içinde yaşadığı muhite kadar hemen her şeyini belgeleyen bir derinliğe ulaşmıştır².

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, Din Psikoloji Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi, fkaraca@ata.uni.edu.tr., (0442) 231 2134.

¹ Tolan, Barlas, *Çağdaş Toplumun Bunalımı (Anomi ve Yabancılaşma)*, Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Yayınları, Ankara, 1980, s. 305.

² Kılıç, Sadık, *Yaban'cılaşma, (İnsana Karşı Toplumsal Süreç)*, Rahmet Yayıncılık, İstanbul, 1984, s. 14.

Yabancılaşma kavramının Latin orijini *alienare* fiilinden türetilen “*alienatio*”dur³. Latince de başkası ve yabancı anlamlarına gelen “*alienus*” kavramı ise, zihni hastalıklarla ilgili kılındığında, kişinin kısmen veya tamamen kişilik aidiyetini kaybetmesi suretiyle bizzat kendi kendine ve içinde yaşadığı topluma yabancılaşıp, kendi öz faaliyetlerinin kontrolünün sona ermesini ifade eder⁴. Yabancılaşma kavramı, Latin kullanımında olduğu gibi Ortaçağ İngilizcesinde de şuursuzluk veya bilişsel gücü kaybetme manasında kullanılmıştır⁵. Nitekim Fromm’un da belirttiği gibi Fransızcada “*aliéné*”, İspanyolca’daki “*alienado*” kelimeleri, ruh hastası manasında kullanılmakta⁶ ve halen akıl hastalarına bakan doktorlara “*alienist*” denmektedir⁷. Yani ruhsal denge bozukluğu yaşayan insanlar, çevreleriyle münasebetlerinden koştukları için, bu terim onlar hakkında kullanılmaktadır. Kavramın, günümüzde daha çok insanın kendisini, çevresindeki insanlarla ve eşya ile ilişkilerinden tamamen ayrı ve yabancı hissetmesi manasında kullanılması da bundan dolayıdır⁸. Amerikan sosyolojisinin, yabancılaşmayı yaratan sosyal koşulları veri kabul edip, yabancılaşmayı bireyin psikopatolojisine indirgeme yönündeki genel eğilimi de bu durumla paralellik arz etmektedir. Nitekim “*etkisizlik*”, “*geri çekilme*”, “*ilgisizlik*”, “*duyarsızlık*”, “*farksızlaşma*”, “*kararsızlık*”, “*kopukluk*”, “*normsuzluk*” ve “*yalıtılmışlık*” kavramları, yabancılaşma kavramıyla yakın ilişkili ve bazen eşanlamlı olarak kullanılmaktadır⁹. Bu bağlamda; kötümserlik, kinizm (ahlakı hor görme), güvensizlik ve duygusal gerilik durumlarını içine alan bir sendrom olarak da tanımlanan yabancılaşma kavramı, diğer insanlara güvenmeme ve sosyal olarak onaylanan ve kişiler arası ilişkileri düzenleyen kuralları reddetmeyi kapsayan tutumlar ile kişilik özelliklerinin kompozisyonunu içermektedir¹⁰.

Yabancılaşmayı daha iyi anlayabilmek için insan kavramını tanımlamak gerekir. Zira ancak bu tanımdan hareketle insanın yabancılaşıp yabancılaşmadığı ortaya konabilir. O halde insan denen varlıktan ne anlamak gerekir? İnsanı insan yapan nedir?

İnsan; düşünen, bilen, eylemde bulunan, değer duygusu, dinî eğilimleri, zaman bilinci olan, çalışan, seven, korkan, ideleştiren ve bunlar gibi salt kendisine özgü

³ Schacht, Richard, *Alienation*, George Allen and Unwin Ltd., London, 1970, s. 1.

⁴ Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2000, s. 817.

⁵ Schacht, *Alienation*, s. 2.

⁶ Fromm, Erich, *Çağımızın Özgürlük Sorunu*, Çev. Bozkurt Güvenç, Gündoğdu Yayınları, 3. Basım, Ankara, 1995, s. 56.

⁷ Fromm, Erich, *Çağımızın Özgürlük Sorunu*, Çev. Bozkurt Güvenç, Gündoğdu Yayınları, 3. Basım, Ankara, 1995, s. 10; Drever, James, *A Dictionary of Psychology*, Penguin Books, Baltimore, 1955, s. 12.

⁸ Güngör, Erol, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, Ötügen Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1986, s. 171, (22. Dipnot).

⁹ Gold, Martin, *Juvenile Delinquency as a Symptom of Alienation*, *Journal of Social Issues*, 1969, 25 (2), s.122; Schacht, *Alienation*, s. 155.

¹⁰ Gould, Laurence J., “*Conformity and Marginality: Two Faces of Alienation*”, *The Journal of Social Issues*, 1969, 25 (2), s. 44, 51.

nitelikleri olan bio-psişik ve sosyal bir bütün olarak tanımlanabilir. O zaman yabancılaşma, bahsedilen özellikleri yeterince bünyede bulunduramamak suretiyle bu bütünlüğü sağlayamamak anlamına gelir. Bu durumun doğal sonucu ise iç ve dış dünyada meydana gelen uyumsuzluk problemidir.

Yabancılaşmaya neden olan faktörler genellikle sosyal olsa da yabancılaşma bireyde meydana gelir. Bireyin iç dünyasında gerçekleşen yabancılaşmanın ilişkilerine yansımaları ise sosyal yabancılaşmaya neden olur ve bireysel ve sosyal yabancılaşma sürekli olarak birbirini üretir. Esasen bu durum sadece yabancılaşmaya özgü olmayıp insanın diğer birçok özelliği için de geçerlidir. Bununla birlikte yabancılaşmaya meydan okuyan dinler de dâhil olmak üzere herhangi bir sistemin doğasına uygun olmayan durumlarla karşılaşması sonucunda işleyiş ve fonksiyonlarında meydana gelen zayıflama ve bozulma da yabancılaşma olarak tanımlanabilir. Burada şunu da hatırlatmak gerekir ki, yukarıda verilen insan tanımı *ideal insanı* tasvir eder. Bu durumda ideal aşamaya gelinceye kadar insanın belli düzeylerde yabancılaşması kaçınılmaz bir olgu olarak karşımıza çıkar. Hatta olgunluk düzeyine ulaşıncaya kadar hayatın tamamının bir yabancılaşma süreci olduğu söylenebilir. Bu durumda yabancılaşma, bir taraftan gelişimsel bir olgu olan insan hayatının doğal bir parçası veya sonucu iken diğer taraftan onu gelişime iten güçlü bir motivasyon olarak da düşünülebilir.

Hayatın aslında bir yabancılaşma süreci olduğu söylenebilir. Zira bireyin karşılaştığı her yeni durum onun için yabancı olup onu bu yeni duruma uyum sağlamaya bazı durumlarda da onunla baş etmeye zorlayarak ondaki potansiyeli harekete geçirir. İnsanlar, hayatlarında karşılaştıkları bu yeni durumların bir kısmıyla kendi kaynaklarıyla baş edebilirken bir kısmıyla da baş edemez. Bu durum onları hayatlarının çeşitli dönemlerinde farklı dozlarda yardıma muhtaç hale getirir. Örneğin yeni doğan bir bebeğin hayatta kalması tamamen başkalarının yardımına muhtaçken, sağlıklı bir kişilik gelişimi gerçekleştirebilmesi için de o sıklıkla başkalarının yardımına ihtiyaç duyar. Sağlıklı bir kişilik gelişimi için ilahi bir yardım olarak da değerlendirilebilecek olan dinler, insanların değer sistemine giriş yaptıkları andan itibaren gelişim rehberleri olarak işlev görmeye başlarlar. Örneğin birey-Tanrı ilişkisi İslam ekseninden kurulduğu zaman Rab-kul ilişkisine dönüşür. Bu ilişkiyle Müslüman sıfatını kazanan insan, kişisel gelişimi konusunda Allah'ın rehberliğine güvenen ve bu konuda kendini ona teslim eden birey demektir. Bundan sonra o artık bir nevi insanlaşma serüveni olan yabancılaşmayla tek başına baş etmeye çalışan biri değil, bu problemle Allah'la birlikte başa çıkmaya çalışan biridir. Peki, insanın her karşılaştığı yeni şey yabancıysa, din ve dolayısıyla Allah onun için yabancı değil midir?

İnsanın varlık yapısında bulunan özelliklerden biri de dinî eğilimdir. Dini terminolojide fitrat kavramıyla ifade edilen bu eğilimin muhtevasında; *üstün bir güç arama veya yaratanını tanıma ve onunla temasa geçme* potansiyeli bulunur. Dindarlığın genetik temeli olarak kabul edilen bu durum konusunda din ile bilim neredeyse

ittifak halindedir. Kur'an'da kullanılan fitrat kavramı¹¹ ve konuyla ilgili hadisler¹², bu kavramın ilk yaratılış sırasında Allah'ın insan tabiatına bahsettiği, tek Tanrı inancına meyilli olma, yaratanını tanıma eğilimi ve ruh temizliği gibi olumlu yetenek ve yatkınlıkları ima eder¹³. Çevresel faktörlerin etkisiyle bu eğilimde meydana gelen zayıflama ve asıldan uzaklaşma sonucunda insanın Allah'a yönelik bu eğilimi başka faktörlerle maskelenebilir, giderek dumura uğrayabilir ve sonunda din olarak tanımlanan Allah-insan ilişkisi kurulamaz veya tamamen kopma noktasına gelebilir. Bunun yerine *profan ve seküler* değerler ikame edilerek, Tanrı kavramı insanların dimağlarında *lafz-ı bi medlül* (mânâsını kaybetmiş kuru lafız) durumuna düşebilir¹⁴. Bu durumlar bir taraftan dinsel yabancılaşma olarak anlaşılabilirken, diğer taraftan bireyin varlık yapısında bulunan önemli bir potansiyeli ortaya çıkaramama anlamında *bireysel yabancılaşma* olarak nitelendirilebilir. Yani insanın kendine yabancılaşması ile Allah'a yabancılaşması veya dinsel yabancılaşma aynı düzlemde değerlendirilebilir. Bu bağlamda yabancılaşmanın belki de en geniş anlamı, bireyin kendi içinde ve etrafında olup bitenlerle ilgili gerçeklikleri fark edememek anlamındaki *gerçeğe yabancılaşmadır*. Bu bağlamda varlık yapısında Allah'tan bir nefha taşıyan insana Kur'an'da şöyle seslenilir: “*Yeryüzünde Allah'a işaret eden deliller vardır. Aynı işaretlerden sizin iç dünyanızda da vardır. Görmeyecek misiniz?*”¹⁵. Bu durumda yabancılaşma, Allah da dâhil olmak üzere bireyin iç ve dış dünyasındaki mevcut imkân, fırsat ve muhtemel tehlikelerle ilgili farkındalık noksanlığına tekabül eder.

Yukarıda bahsedildiği gibi dinsel bir yatkınlıkla dünyaya gelen insanın Allah'la şuursal bir temas kurması zor bir olgu değildir. Zira insanların büyük çoğunluğu bir taraftan din ile az çok tanışık olan bir aile ortamında dünyaya gelirken, diğer taraftan çoğu kere hayat problemleri zayıf bir yapıya sahip insanın üstün bir güç arama ve ona sığınma eğilimini de harekete geçirmektedir. Ancak esas sorun bundan sonra başlamaktadır. Zira hayat zorluklarının etkisiyle Allah'la zaman zaman şuursal temas kurmak başka, bu teması uzun süre yaşamak ve devam ettirmek başka şeylerdir. İşte dinler, Allah'la bu temasın nasıl kurulup devam ettirilebileceği sorusunu yanıtlayan sistemlerdir. Bu sorunun cevabını vahiy veren dinler, onu peygamberlerin örnek yaşantılarıyla somut bir şekilde insanlara sunmuşlardır. Yani Rab-kul ilişkisinin en mükemmel biçimleri peygamberler tarafından sergilenmiştir. Zira onlar kişisel gelişimleri konusunda kendilerini en üst düzeyde Allah'a teslim eden şahsiyetlerdir. Bu durumu Hz. Peygamberin “*Beni Rabbim terbiye etti ve terbiyemi en güzel bir şekilde yaptı*”¹⁶ hadisinde net bir şekilde görmek mümkündür. Peki, peygamberlerin yaşadıkları yabancılaşma konusunda

¹¹ Rum, 30/30.

¹² Buharî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, es-Sahîh, el-Mektebetül'İslamiyye, İstanbul (tarihsiz), Tefsîr-u Sûre, 30, 1; Cenâiz, 79, 80; Müslim, Kader, 22.

¹³ Hökelekli, Hayati, Fitrat, TDV İslam Ansiklopedisi, s. 47-48.

¹⁴ Kılıç, *Yaban'cılılaşma*, s. 143.

¹⁵ Zâriyât, 51/20-21.

¹⁶ el-Hindî, *Kenzu'l-ummâl* XI/406; Süyûtî, *el-Câmiu's-sağîr*, I/12

neler söylenebilir, onlar hiç yabancılaşma yaşamamış mıdır? Bu soruya Hz. Muhammed özelinde cevap verecek olursak, cevap kesinlikle 'evet, yaşamıştır' olacaktır. Çünkü Kur'an'ın da ifade ettiği gibi bütün peygamberler insandır¹⁷ ve yabancılaşma insanın kaderidir. Peygamber olmak bir anlamda misliyle yabancı olmak demektir. Zira Hz. Muhammed ilk vahye muhatap olduğu zaman da yaşadığı bu durumu başkalarına anlatırken de vahiy kesildiği zaman da yoğun bir yabancılaşma yaşamıştı. Tebliğe başladığı zaman karşılaştığı durumlar da, boykota uğradığı zaman da, kendi kavmine karşı eline kılıç alıp savaşa çıktığı zaman da, kazma kürekle hendek kazarken de kendine yabancı şeylerdi. O bu sorunların üstesinden, şuurunda Allah'ı yaşatması sayesinde, ona sığınarak, sırtını ona vererek, ondan yardım bekleyerek, psikolojik olarak ondan beslenerek, kimi zaman da onun gücüyle meydan okuyarak gelmiştir. Bütün bunlar esasen bir taraftan insani gelişim ve bireysel dindarlık açısından "*Rabbinin onu terbiye etmesi*", diğer taraftan ise yeni bir dinin dünya üzerinde yayılması sürecidir.

Peygamberler gibi kaderi yabancılaşma olan bütün insanların bu süreçte Allah'tan üst düzey yardım almaları mümkündür. Yani Allah'ın peygamberlere vahiy yoluyla yaptığı rehberlik diğer insanlar için de geçerli olup bunun en genel adı din yoludur. Buna göre din, yabancılaşmayla mücadele sürecinde insan için önemli imkânlardan biridir. İlahi rehberlik zaman zaman kalbe doğuş ve ilham şeklinde gerçekleşen doğrudan müdahalelerle vaki olur ki bu durum kişisel gelişim yolcusu insan için önemli bir fırsatlar oluşturur. Allah'tan doğrudan beslenme anlamına gelen ilham birey için önemli bir motivasyon sağladığı gibi onun algılarını da keskinleştirir. Bu durumun doğal sonuçlarından biri ferasettir. Ancak bir hadis-i kudsî'de "*Siz bildiklerinizle amel ederseniz, ben size bilmediklerinizi öğretim*" şeklinde ifade edildiği gibi ilham pozitif davranış şartına bağlanmıştır. Buna göre aynı zamanda bir yabancılaşma süreci olan kişisel gelişim serüveninde ister dolaylı, isterse doğrudan olsun din yoluyla Allah'tan yardım almak mümkündür. Ancak bu durum da belli şartlara bağlıdır ve bu şartların yeterince yerine getirilememesi yeni yabancılaşmalara neden olabilir. Yani din bir taraftan yabancılaşma sürecindeki insana ciddi katkılar verme potansiyeline sahipken, diğer taraftan onu daha da yabancılaştırması mümkündür.

Dinin yabancılaşma sürecine pozitif katkı sağlamasının iki temel şartı bulunmaktadır. Bunlardan birincisi yeterli düzeyde sahih din bilgisidir. Dini hayatın önemli bir boyutunu oluşturan bilginin sahih kaynaklardan doğru bir şekilde ve yeterli düzeyde edinilmemesi durumunda Allah'ın insanlara rehberlik yapması mümkün olmadığı gibi, bu durumun tehlikesi insanın iyi niyetle ancak Allah'a değil başkalarına kul olmasıdır. Aklını ve bilişsel yeteneklerini doğru din bilgisi edinmenin hizmetine sunmak yerine dini hayatlarına rehberlik etmeleri için başkalarının hizmetine sunan insanlar yabancılaşmaya daha açık pozisyonadadır. Benzer bir şekilde dini yanlış kaynaklardan öğrenen, doğru kaynaklardan eksik

¹⁷ Tevbe, 9/128.

öğrenen veya yeterince öğrenemeyen, onu hurafelerden ayırt edemeyen dindarlar da yabancılaşmaya daha açık pozisyonudadır. Zira eksik ve yanlış din bilgisi bazen dini sınırları olduğundan çok daha dar bir kalıba sokarak insanların bunalıma girmelerine neden olurken bazen de neredeyse bütün sınırları ortadan kaldırarak dinin insan hayatına yaptığı organizasyonu ortadan kaldırmaktadır ki sadece bu durumlar bile açık bir dinsel yabancılaşmadır. Küçük bir yasağı çiğneyen insanların yıllarca sürecek cehennem azabıyla korkutulmaları veya basit bir olumlu davranışa cennetin bütün kapılarının açılması bu durumun en basit örneklerinden ikisi iken, dindarlığın doğruluk, dürüstlük, adalet, çalışkanlık, üretkenlik, emanete riayet etme, yardımlaşma, diğerkâmlık gibi sosyal içerikli davranışlardan soyutlanarak namaz, oruç, hac ve zekât gibi ibadetlerden ibaret bir olgu olarak algılanması da açık bir dinsel yabancılaşmadır.

Dinin yabancılaşma sürecine pozitif katkı sağlaması için onu doğru bilemek de yeterli değildir. Bu durumun ikinci temel şartı ise yeteri düzeyde hayata aktırılmasıdır. İnanıldığı dininin kendisi için öngördüğü rehberlik ilkelerini yeteri düzeyde hayatına aktarmadan bireyin inancının kendisini dönüştürmediğini düşünmesi de bir yabancılaşma olduğu gibi, bu tür dindarları gözlemleyip din hakkında kanaat oluşturmak da yabancılaşmadır. Dinin hayata aktırılması ise ona verilen değerle doğru orantılıdır. İnancına yeteri derecede değer vermeyen insanın onu ciddiye alması mümkün olmadığı gibi, ciddiye almadığı şeyi hayatına aktarması da olası değildir. Bu durumda inanca yeterince değer vermemek veya verememek günümüz dindarlarının temel sorunlarının bir diğeri olarak diğer bir tehlikeyi oluşturmaktadır. Kanaatimizce bu durum, eksik ve yeterince doğru olmayan din bilgisiyle birlikte yanlış din algısının sonucudur. Zira insanların büyük çoğunluğu dini kendi kişisel gelişim süreçlerinde yararlanabilecekleri bir imkân ve fırsattan ziyade, istemedikleri halde sırtlarına yüklenen bir sorumluluk olarak algılamakta ve onu bir borç olarak görmektedir. Bu algı dinin hayata aktırılmasını zorlaştırdığı gibi onu anlamdan yoksun hale getirmekte ve bu durum onun gelişimsel fonksiyonlarını da sınırlandırmaktadır. Zira borç ödeme insanda haz yerine hafiflik duygularını aktif hale getirerek yakınlaşma yerine uzaklaşma meydana getirmektedir. Çünkü ödenmeyen borç bireye cezayı hatırlattığı için ondaki korku duygularını aktif hale getirmektedir. Böylece özellikle ibadetlere borç duygusuyla yaklaşmak bir taraftan ibadetlere motivasyonu düşürürken diğer taraftan dinin sadece koruyucu fonksiyonlarının ortaya çıkmasına imkân vermektedir. Hâlbuki yabancılaşma sürecindeki insana dinin esas katkısı geliştirici fonksiyonlarının devreye girmesiyle gerçekleşmektedir. Bu fonksiyonlar ise korkuyla beslenen dindarlıkta değil, sevgiyle beslenen dindarlıkta ortaya çıkmaktadır.

Hangi motivasyonlarla olursa olsun, ibadetler birey şuuruna Allah'ı taşıyan ve orada canlılığını sağlayan temel faktörler ibadetlerdir. İbadete başvurmayan bir dinin kuru bir felsefeden öteye geçmesi mümkün olmadığı gibi, ibadete başvurmayan bir insanın dini gelişim de mümkün değildir. Allah'ın birey

şuurunun aktif bölgesinde var olması ve burada varlığını devam ettirmesi, insan ile Allah arasındaki ayrılığın sona ermesi anlamına gelir ki, bu durum olgun dindarlığa tekabül eder. Kur'an'da "*namazın kötülüklerden alıkoyması*"¹⁸ şeklinde ifade edilen bu durum, gerçekte namazla birlikte şuurunda Allah'la birleşen bireyin kötülükten uzak durmayı başarabileceğine işaret eder. İbadetlere yönelme ve icrada yaşanan problemler dini hayattaki temel yabancılaşma nedenleridir. Buna göre, dinî nasrlara gönülden inanmamak ve şüpheyile bakmak, en azından dinî pratikleri ifa edebilecek düzeyde dinî bilgiye sahip olmamak, ibadetlerden psikolojik tatmine ulaşamamak, açık dinsel yasaklara, alışkanlık haline getirecek kadar sıklıkla riayet etmemek dinsel yabancılaşmanın değişik alanlarda gözlemlenen farklı yansımaları olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda, en çok yaygınlık kazanan tembellik, yalan, bedavacılık, dedikodu, israf, zina, hırsızlık, sahtekârlık, haksızlık, zülüm, dinî bireysel menfaatleri temin etmede bir araç olarak kullanmak gibi davranışlar, hem insani gelişim noksanlığı hem de dinsel yabancılaşmanın farklı görünüşleri veya sonuçları olarak değerlendirilebilir.

Esasen dinin yabancılaşma sürecindeki bireye en büyük katkısı farkındalık düzeyini yükselterek gerek kendi içinde gerekse etrafındaki imkân, fırsat ve tehlikelerin farkına varmasına yardım etmesidir. Bu bağlamda günümüz dindarlarının karşı karşıya oldukları en büyük tehlikelerden biri farkındalık eksiklikleri sonucu yaşadıkları dinsel savunma mekanizmalarıdır. Büyük çoğunluğu ibadet hayatında ortaya çıkan savunma mekanizmalarının devreye girmesiyle birlikte insanlar gittikçe kendi bireysel gerçekliklerinden uzaklaşarak âdete bir yalan anaforunun içine girmelerine rağmen kendileri gerçeği yaşadıklarını zannetmektedir.

Şöyle ki, inanılan ve bağlanılan değerler kendilerine uygun davranış üretmek istemelerine karşın insanın başka faktörlerin etkisinde kalarak onlara uygun davranışlar gerçekleştirememesi, bilişsel yönü ağır basan bir çelişki yaşanmasına neden olmaktadır. Bu çelişkidenden kurtulmak için en çok başvurulan yollardan birisi ise savunma mekanizmalarıdır. Savunma mekanizmaları kimi zaman bireyin kendisini davranışa zorlayan inançlarını bilinçaltına itilmesi suretiyle bastırma, kimi zaman da inanç-davranış arasındaki uyumsuzluğu çeşitli şekillerde mazur gösterebilecek argümanlar üretmek suretiyle mantığa bürüme şeklinde çalışmaktadır. Bu durumda inanca yönelik algı değiştirilerek; aslında onların bilişsel yönlerinin ağırlıkta olduğu, davranış üretmeseler de sistemde kalabilecekleri, Allah'ın insanların ibadetlerine ihtiyacı olmadığı, merhameti sonsuz olan Allah'ın inancına uygun davranmayanları da affedebileceği, dinin bir iç temizliği olduğu ve kendisinin başka yollarla da bu durumu başarabileceği gibi kısmen rasyonel argümanlar boy göstermeye başlamaktadır. Davranışlarını inançlarına uydurmakta zorluk çeken dindarların başka bir yönelimi ise, inançları üzerinde küçük rötuşlar yaparak onları davranışlarına uygun hale getirmektir. Bu

¹⁸ Ankebut, 29/45.

şekilde içsel çelişkiden kurtulan bireyin inançları ile davranışları arasındaki döngüsel ilişki bu sefer yeni inançları ile eski davranışları arasında etkin hale gelmektedir.

Dinî hayatına savunma mekanizmalarını bulaştıran bireylerin bu durumdan kurtulmaları kolay değildir. Zira savunma mekanizmalarının doğasında bulunan realiteden kopukluk dinsel savunma mekanizmaları için de geçerlidir. Bu durumun doğal sonucu ise dinî yaşadığını sanan veya kendini dindar biri olarak algılayan birisinin gerçekte öyle olmamasıdır. Bu durumun en basit delili, dini ritüelleri hayatında sıkça icra eden bireylerin dinin onaylamadığı davranışları da sıkça icra etmesidir ki bu durumlar dinsel yabancılaşma göstergeleridir. Bu şekilde gittikçe dinsel gerçeklik dünyasından uzaklaşan bireyin, doğru bir din veya ibadet algısına dönmesi her geçen gün daha da zorlaşmaktadır. Zira bireyi bu tür bir yönelimden kurtaran temel faktör faktörlerin başında gelen dramatik yaşantılar olsa da, bu tür yaşantılar onları deneyimleyen herkesin dinsel farkındalığını yükseltmemektedir.

Dinî hayatta en sık başvurulmuş savunma mekanizmalarından biri de bireyin kendine zor gelen ibadetleri az veya hiç icra etmeyip, nefesine kolay gelenleri daha fazla yaparak diğer ibadetleri telefi etme (ödünleme) çabasıdır. Bu duruma ihlal edilen dinî yasaklar sonucunda oluşan günahkârlık hissini yatıştırılması için daha çok müracaat edilmektedir. Örneğin zengin bir dindar, dinî yaşantısındaki eksiklikleri öğrencilere burs vererek veya hayır işlerine bolca harcama yaparak ödünleme yoluna gidebilmektedir. Bu durum bazı bireylerde din adına yapmış oldukları harcamaları dinî yasak çiğnemek için bir tür kredi şeklinde düşünme yanılığını bile oluşturabilmektedir. Hâlbuki ibadetlerin temel amacı, nefsi terbiye ederek bireyde Allah şuurunu geliştirmek ve canlı tutmaktır. Bu tür savunmalar ise, bireyde Allah şuurunun gelişmesine değil nefsin iştahının kabarmasına hizmet etmektedir. Buna göre din koyucusu tarafından tavsiye edilmiş olsa da, bireyde Allah şuurunun gelişmesine katkıda bulunmayan hiçbir davranışın ibadet olamayacağı açıktır. Bu bağlamda İslâm dinine göre bazı dinî yasakların çiğnenmesi sonucunda icra edilmesi istenen kefarete olgusundaki ölçünün, insanın nefesine zor gelen şeye göre ayarlanması manidardır. Örneğin bilerek yeminini bozan zengin birinin kefareti, on fakiri yedirmek veya doyurmak değil, üç gün oruç tutmaktır.

İbadet hayatındaki yabancılaşmadan kurtulma konusunda en işlevsel yollardan biri, onlardaki anlamsal boyuta odaklanmaktır. Örneğin inandığı dinin temel kaynaklarının dilini bilmeyen insanların büyük çoğunluğu genellikle öğrenmiş oldukları hazır dua kalıplarıyla dua ederler. Bu durum çoğu kere Allah ile nasıl bir iletişime girildiği ve ondan neler istendiğinin farkına varılmadan dua etmeyle sonuçlanır. Ancak dinî gelişim zorunlu olarak dinsel farkındalık veya dinî bilincin yükselmesiyle gerçekleştiği için dua bu sürece önemli bir katkı sunamaz. Aynı durum diğer ibadetler için de geçerlidir. Örneğin belli bir zamanı ve kendine özgü rükünleri olan bir duadan ibaret olan namaz, sözlü birtakım duaların okunmasını

gerektirir. Arapça bilmeyen insanlar bu duaları ne anlama geldiklerini bilmeden okuyarak ibadetlerini ifa ederler. Aynı durum namazlarda okudukları surelerin anlamlarını bildikleri halde onları anlam üzerine yoğunlaşmadan okuyanlar için de geçerlidir. Bu durumun doğal sonucu ise verimsiz bir ibadet hayatıdır. Nitekim bazı dindarlar ibadetlerinde aradıkları huşu ve psikolojik tatmine ulaşamadıklarından ötürü giderek dine yabancılaşır¹⁹.

İbadet dilinin incelendiği bir araştırmada, ibadet dilinin dinî hayat alanında yabancılaşma yaratabilecek bir faktör olduğu tespit edilmiştir. Buna göre namazlarında okudukları sureleri anlamları üzerinde düşünerek okuyan bireylerin, “namaz surelerinin anlamlarını bilmeyen”, “anlamlarını bildiği halde manaları üzerinde düşünmeden okuyan” ve “Türkçe ibadetten yana” olanlardan anlamlı derecede daha yüksek düzeyde içsel dinî motivasyon sergilediği görülmüştür. İlgili bulgular tersinden incelendiğinde de benzer bir durum ortaya çıkmıştır. Buna göre içsel dinî motivasyon açısından düşük düzeyde bulunan deneklerden namaz kılmayanların oranı %21.8’ iken, bu oran içsel dinî motivasyon düzeyi yüksek grupta sadece %2.6’dır. Bunun gibi yüksek düzey grupta namazda okunan surelerin anlamları üzerinde düşünme oranı, %30.3 iken, bu oranın içsel dinî motivasyon açısından düşük grupta %13.5’e düşmüştür²⁰.

Yukarıdaki bulgular, dinî inanç ve davranışlar arasındaki sıkı ilişkiyi ortaya koyduğu gibi, dinî pratiklerin uygulanma esnasındaki farkındalık düzeyinin önemini de açık bir şekilde gözler önüne sermektedir. Zira tıpkı bir kimsenin bakış açısını genişletmeyen herhangi bir bilgi veya eylemin güdük kalmaya mecbur olması gibi, dinî farkındalığı yükseltmeyen ibadetler de benzer bir şekilde güdük kalmaya veya savunma mekanizmasına dönüşmeye mahkûmdur. Buna göre dinî şuuru geliştirecek ibadetlerde ihlâs ve samimiyet önemli olmakla birlikte yeter şart değildir. İbadet esnasında bireyin ne yaptığını bildiği gibi hangi diyaloglara girdiği, Allah’a hangi konularda söz verdiği ve ondan ne istediğini de bilmesi gerekir. Aksi durumda ibadetler, otomatikleşmiş bedensel hareketlerden öteye geçememe tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Zira dinî uygulamalarda mana üzerine yoğunlaşmayan bireyler, ibadet esnasında şuurlarının aktif bölgesini meşgul eden şeyle ilgilenmekte ve içinde buldukları dinî uygulama ikinci plana düşmektedir. Bu bağlamda insanların kaybetmiş olduğu bazı eşyaların yerini namaz esnasında hatırlamaları veya yoğunlaşmış oldukları konularla ilgili ilginç fikirler keşfetmeleri sıkça rastlanan durumlardandır. Ayrıca ibadetlerde okunan duaların anlamlarını öğrenmek ve onları anlamları üzerinde yoğunlaşarak ibadet esnasında orijinal formundan okumak sanıldığı kadar zor bir durum olmayıp, dinini ciddiye alan ve ona değer veren herksin yapabileceği bir şeydir.

Sonuç olarak kendisine hangi anlam yüklenirse yüklensin yabancılaşma, gelişimsel bir özelliğe sahip olan insan yavrusunun kaçınılmaz kaderidir.

¹⁹ Karaca, Faruk, *Din Psikolojisi*, Eser Ofset, Trabzon, 2015, s. 162.

²⁰ Karaca, Faruk, *Psiko-Sosyal Açıldan Yabancılaşma ve Dini Hayat*, Bil Yayınları, İstanbul, 2001, s. 224-226.

Yabancılaşma bir taraftan hayatı zorlaştırırken diğer taraftan hayatta kalabilmek adına potansiyellerini geliştirmek için insandaki gelişim ateşine odun atmaktadır. Gelişim yolunda mesafe kat etmek, yabancılaşmayla daha kolay baş etmek anlamına gelmekte, insanlar gelişim sorunuyla başa çıkmak için değişik kaynaklardan yardım almaktadır. Bu konuda yardım alınabilecek önemli alternatiflerden biri olan dinler, tarih boyunca insanlar için her zaman çekim merkezi olmuştur. Ancak yapısal olarak dini ilgisi yüksek olan insanların dinlere gösterdiği itibar ve eğilim, onlardan yeterince yararlanmasını garanti etmemektedir. Hatta bazı durumlarda dinlerin insan hayatına yeni yabancılaşma alanları eklemesi dahi mümkündür. Dinlerin bu sürece pozitif katkı üretmesi, onların yeterince doğru bir şekilde öğrenilip imkânlar ölçüsünde hayata aktarılması şartlarına bağlı olup bu durumun tersi aksi istikamette sonuçlar doğurmaktadır.

KAYNAKLAR

- Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2000.
Buharî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, es-Sahîh, el-Mektebetül'İslamiyye, İstanbul ts.
- Drever, James, *A Dictionary of Psychology*, Penguin Books, Baltimore 1955.
- Fromm, Erich, *Çağımızın Özgürlük Sorunu*, Çev. Bozkurt Güvenç, Gündoğdu Yayınları, 3. Basım, Ankara 1995.
- Gold, Martin, Juvenile Delinquency as a Symptom of Alienation, *Journal of Social Issues*, 1969, 25 (2), s. 121-136.
- Gould, Laurence J., Conformity and Marginality: Two Faces of Alienation, *The Journal of Social Issues*, 1969, 25 (2), s. 39-64.
- Güngör, Erol, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, Ötüken Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1986.
- Hökelekli, Hayati, "Fitrat", *TDV İslam Ansiklopedisi*, XIII, 47-48.
- Karaca, Faruk, *Din Psikolojisi*, Eser Ofset, Trabzon 2015.
- Karaca, Faruk, *Psiko-Sosyal Açıdan Yabancılaşma ve Dini Hayat*, Bil Yayınları, İstanbul 2001.
- Kılıç, Sadık, *Yaban'cı'laşma, (İnsana Karşı Toplumsal Süreç)*, Rahmet Yayıncılık, İstanbul 1984.
- Schacht, Richard, *Alienation*, George Allen and Unwin Ltd., London 1970.
- El-Hindî, Ali b. el-Muttaki, *Kenzu'l-ummâl fî süneni'l-ekvâl-i ve'l-efal*, Tah. Bekri Hayati ve Saffet es-Seka, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1981.
- Tolan, Barlas, *Çağdaş Toplumun Bunalımı (Anomi ve Yabancılaşma)*, Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Yayınları, Ankara 1980.
- Warren, Howard C., *Dictionary of Psychology*, Houghton Mifflin Company, The Riberside Press, Cambridge 1934.

“Din”dârâne Yabancılaşma

Prof. Dr. Mustafa TEKİN*

Özet

Bu makale, din ve yabancılaşma arasındaki ilişkiye bir boyutuyla değinmektedir; dinin yabancılaştırıcı işlevi var mıdır? Burada din, iki farklı kategoride ele alınmıştır; teorik din ve sosyolojik din. Genel anlamda din yabancılaşmayı aşacak bir potansiyel olarak tanımlanmakla birlikte, gündelik sosyal hayatta yaşanan dinin bir takım yabancılaştırıcı işlevlerinden bahsetmek mümkündür. Bu açıdan biz, makalede, sosyolojik din ile yabancılaşma arasında pozitif ilişkiler olduğu tezini öne sürmekteyiz. Bu tez üç başlık altında denemeye çalışılmıştır. Bunlar; fikri ve zihinsel yabancılaşma, Din kültüründe yabancılaşma ve gündelik ibadet ve pratiklerde yabancılaşma. Makalede yabancılaşma, daha çok insan ve hakikat arasındaki ilişkiler içerisinde analiz edilmiş ve nihayet belirli oranda bir yabancılaşma işaretlerinin var olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din, Yabancılaşma, Teorik Din, Sosyolojik Din, Kültür

Religiously Alienation

Abstract

This article mentions the relations between religion and alienation with a facet; Does religion alienate humanbeing? We handle religion into two categories; theoretical and sociological religion. In general sense, religion is characterized as a potensial power for going beyond alienation. But it is possible to mention positive functions for religion in daily social life. We propose that there are positive corelations between sociological religion and alienation in this article. This thesis is tried in three categories; Intellectual and mental alienation, alienation in religious culture and alienation in daily social life. Alienation was analyzed within the relations between humanbeing and truth. At last, it is possible to mention alienation.

Key Words: Religion, Alienation, Theoretical Religion, Sociological Religion, Culture

Bu makalenin konusunu teşkil eden iki kavram olan din ve yabancılaşma, içinde yaşadığımız dünyada hem ayrı ayrı hem de birbirleriyle pozitif ya da negatif ilişkileri içinde sürekli tartıştığımız bir alandır. Postmodernizm, imajlar dünyası,

* Prof.Dr. Mustafa Tekin, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölüm Başkanı, İstanbul ,Türkiye, mtekin7@hotmail.com.

tüketim toplumu gibi kavramlar eşliğinde bugün yabancılaşma, önemli bir problematik haline gelmiştir. Zira yabancılaşma kavramını çözümlenme, giderek onunla ilintili olduğu kadar, diğer alanlarla ilişkilerini de ele almayı zorunlu kılmaktadır. Diğer yandan şehirlerin nüfusunun artışı, şehirleşme, kültür endüstrisi, popüler kültür, hızlı iletişim insanın ruhunu “kendi”sine bile yetişmesini zorlaştırırken, şiddetin yaygınlaşması, demoralizasyon, geleneksel ilişki ağlarının çökmesi ve şizofreninin artışı bize adres olarak yabancılaşmayı göstermektedir.

Makalemiz din ve yabancılaşma ilişkisini sosyolojik olarak incelemek üzere kendisini sınırlandırmıştır. Hiç şüphesiz bu ilişkiyi incelemek, her iki kavramın diğeri üzerindeki şekillendirici ve form oluşturuıcı etkisi kadar, karşılıklı etkileşimlerini de sosyal tezahürleriyle ele almamızı gerektirmektedir. Biz böyle bir genel çerçeveyi tartışmaktan burada imtina ederek analiz sınırlarımızı biraz daha daraltacağız. Bu bağlamda sadece dinin yabancılaştırıcı etkilerine dair bir sosyolojik analiz yapmakla yetineceğiz.

Tartışma alanımızı netleştirmek adına şu iki hususu da ekleme zarureti duymaktayız. Bilindiği gibi dinin yabancılaşma karşısında pozitif ve negatif etkilerini belirten tezler bulunmaktadır. Bu konudaki ilahiyat makaleleri daha çok dini yabancılaşmayı aşmayı sağlayacak bir unsur şeklinde konumlandırma yaparak tartışmaya dahil olurlar. Biz burada dinin yabancılaştırıcı boyutlarına değinerek farklı bir tartışma yapmayı planlıyoruz. Bu tartışmanın içinde bulunduğumuz konjonktürde (müslümanların sınıfsal, kültürel, sosyal, siyasal değişimler geçirdiği bir dönemde) anlamlı ve aktüel olduğunu düşünmekteyiz.

Peki dinin yabancılaştırıcı boyutu derken, din kelimesiyle nasıl bir içerik kastetmekteyiz? Bu bağlamda tartışmayı daha işlevsel kılabilmek açısından dini operasyonel olarak iki boyutta düşünebiliriz. İlki; dinin teorileridir; yani dinin soyut söylem halini kastediyoruz. Buna teorik din de diyebiliriz. İkincisi de, teorik dinin toplumla buluşarak bir pratiğe kavuşmasıdır ki, burada din bir toplum içinde formelliğe kavuşur ve pratik olarak çeşitlenir. Buna biz “sosyolojik din” diyeceğiz. Bizim din ve yabancılaşma ilişkisine dair analizlerimizde büyük oranda sosyolojik dinin içerimleri kullanılacaktır.

Makalemizin sınırlılıklarına dair bu netleştirmeyi yaptıktan sonra, tezimizi de ifade edebiliriz: Türkiye’de dindar muhafazakar çevrelerin 1980’lerden itibaren yaşadığı dönüşüm, refah düzeyinin artışı, sınıfsal yükselmeler ve çevreden merkeze doğru yürümeye eşlik eden İslam anlayışı ve pratikleri söz konusudur. Kimi zaman konformizme kayan bu dini anlayış ve pratikler muvacehesinde müslümanların dine dair iddialarında bir gerçekleştirim olarak irtifa kaybı yaşanmaktadır. Üretilen yeni “dini kültür” ve pratikler bir yabancılaşmayı beraberinde getirmektedir. Öte yandan daha büyük ölçekte küresel adaletsizlik ve güvensizlik ortamının bir sonucu olarak İslam’ı bir ideal gören yapıların radikalleşerek yabancılaştıklarını öne sürebiliriz. Şimdi öncelikle kavramsal bir çerçeve çizmek adına yabancılaşma ve din kavramlarını içerikleri ve birbirleriyle ilişkilerine kısaca bakabiliriz.

A) Yabancılaşma:

Yabancılaşma kavramı modern zamanların aktüel bir tartışma konusu olarak öne çıkmaktadır. Kavramın yüklendiği olumsuz içerik, “insan “üzerine yeniden düşünmeye sebep olmaktadır. Zira insanın başkalaşması ve bunun sebeplerine dair bir analizi içine almaktadır. Bu bağlamda yabancılaşmayı her şeyden önce “insanın kendisi ile buluşmasının önündeki her şey, ya da “kendi”si ile arasına giren mesafe şeklinde tanımlamak mümkündür. Buradaki “mesafe”, bir hacim ve mekansallıktan ziyade, insana “kendi”sini görmesini engelleyen her türlü sosyal, siyasal, kültürel vb. süreçler olarak okunabilir. Dolayısıyla insanın bir “kendi”lik olarak kalmasının önündeki tüm engeller yabancılaştırıcıdır. İnsanın kendi gerçekliği ile buluşamaması sonucu, bu gerçekliğin yerine ikame olmaya çalışan unsurlar sebebiyle insan, başkalaşan bir varlık olarak ortaya çıkmaktadır.

Yabancılaşma, söz konusu olduğunda, iki ismi burada anmamız gerekmektedir. Birincisi Hegel’dir. Doğa ve kültür ayırımından yola çıkan Hegel, doğayı kültüre öcelemede, doğal dünyaya bir karşıtlık olarak insanın ikinci dünyayı kurduğunu belirtmektedir. Hegel açısından genel bilince göre iki dünya vardır. Doğa dünyası ve tinsel dünya. Tin dünyası, insanın meydana getirdiği bir dünya olup, ne kadar tanrısal olanla tasarlanırsa tasarlanınsın tinsel bir dünyadır. İnsanda gerçekleşir ve onun tarafından var kılınır.¹ Tinin Fenomenolojisinde Hegel yabancılaşmayı, tinin tikel bireyselliğini kurmak ve özsel karakterini oluşturmak için gerekli fakat aşılması gereken bir uğrak noktası olarak değerlendirmektedir.² Anlaşıldığı kadarıyla Hegel’e göre, insan bu zorunlu uğrak noktasını aşarak, doğal olan ile tekrar ilişki kurabildiği oranda bu yabancılaşmayı aşabilecektir. Hegel, insanın ürettiği kültürün kendisi ile doğal dünya arasında nasıl bir engel oluşturduğuna burada dikkat çekmektedir.

İkinci önemli isim Karl Marx’tır. Marx, yabancılaşmayı “emek” kavramı üzerinden analiz etmektedir ki, temel problem bir yandan açığa çıkan kitlesel emek gücü diğer yandan onun metalaşmasıdır. Marx’a göre emeğin ürettiği nesne, emeğin karşısına yabancı bir şey, emek ve üretimden bağımsız bir güç olarak çıkar. Emeğin ürünü maddeleşmiş emek olup emeğin nesneleşmesidir. Emeğin bu şekilde nesneleşmesi, işçiler açısından gerçekliğin yok olması, nesneye bir kölelik ve mal sahipliği de yabancılaşma olarak ortaya çıkmaktadır.³ Burada emek ve üretilen emtianın nesneleşmesi ve üretenden bağımsız bir güç olması önemli bir problemdir. Marx’a göre, “Nesneye sahip olmak öylesine bir yabancılaşma olmuştur ki, işçi ne kadar fazla nesne üretirse kendini o kadar azına sahip olabilir ve kendi ürününün, sermayenin egemenliği altına o kadar girer. Bütün bu sonuçlar şu tanımlamanın kapsamında vardır: İşçi kendi emeğinin ürününe, yabancı nesneyleymiş gibi bir ilişkidedir. Bu öncülden bakılınca açıkça görülür ki işçi kendisini ne kadar harcarsa, karşısında yarattığı yabancı, nesnel dünya da o derece güçlenir, kendisi –iş dünyası- ne kadar yoksullaşırsa, kendine ait şeyler de o kadar

¹ G.W.F. Hegel, *Tarihte Akıl*, Çev. Önay Sözer, 2. Baskı, İst., Kabcacı Yay., 2003, s. 55.

² Temel Demirer-Sibel Özbudun, *Yabancılaşma*, Ankara, Öteki Yay., 1999, s. 12.

³ Karl Marx, *1844 El Yazmaları*, Çev. Murat Belge, 2. Baskı, İst., Birikim Yay., 2003, s. 75.

azalır. Tıpkı dindeki durum. İnsan Tanrı'ya ne kadar çok şey verirse, kendine o kadar az şey kalır... Yani işçinin nesneye aktardığı hayat, yabancı ve düşman bir şey olarak kendi karşısına çıkmaktadır.”⁴ Tüm bunların doğal bir sonucu olarak üretenin etkinliği, kendisinin olmaktan çıkar ve kişi kendi benliğini yitirir.⁵

Hegel ve Marx'ın yabancılaşmaya yaklaşımları, ister istemez insan doğası ya da fıtrat kavramını önplana çıkarmaktadır. Zira ister Hegel'in doğa ve tinsel dünya ayrışmasında, isterse Marx'ın emek üzerinden analizinde olsun insanın yabancılaşması, doğası ile arasına giren mesafede gerçekleşmektedir. Burada doğa, en yalın insani hal şeklinde tanım bulmaktadır. Batı'da “doğa” kavramına dikkat çekişin kanaatimizce iki bakımdan anlamı vardır. Birincisi, modern zamanlara girerken, Hıristiyanlığın insanın gelişebilmesi (tabiri caizse insan-ı kamil olabilmesi) için insani tutkuların bastırılmasını öngören yaklaşımlarına bir itirazı temsil etmektedir. İkincisi de, hümanistik bakış açısının yeniden inşası ve tabiata bakışı öne çıkarmasıdır ki, vahyi dinin bakış açısı karşısında gözlem ve deneye dayanmak bağlamında iyi bir başlangıç noktasıdır. Fakat Batı'da “doğa” (bilhassa insan doğası) kavramının kullanılışı, “fücur” ve “takva”⁶ ayırtedilmeksizin insanın birçok kendiliğinden taleplerini kapsar. Bu noktada “fıtrat” kavramının doğa ile farklılaşmasından bahsedilebilir.

Esas tartılması gereken, insanın ürettiklerinin (kültür de dahil) onu kendisine yabancılaştırması yani kendisi ile arasına giren unsur haline gelmesi söz konusudur. İnsanın temel ihtiyaçları, gündelik yaşamı içerisinde bir şekilde karşılanmaya çalışılmaktadır. Bu anlamda eşyalar insanın hayatını idame ettirmesi ve kolaylaştırması gerekli araçlardır. Fakat bu araçların bir müddet sonra, insan hayatının amaçları haline dönüşmesi kişiyi insani imkan ve potansiyellerini geliştirici bir hayat hedefinden yoksun bırakması, yabancılaştırıcı bir nitelik taşımaktadır. Mesela; barınak temel bir insan ihtiyacıdır. Ancak insanın barınak ihtiyacı için hayatının gelecek yıllarını ipotek altına alması, uzun süreli borçlanması, kişinin eylem ve hayatını kendisine yabancılaştırabilir. Ya da ev içindeki eşyalar insan hayatını kolaylaştırmak için araç olması gerekirken, tüketim toplumunda sürekli yenilenen ve insanların daimi olarak kendileri için çalışması gereken amaçlara dönüşebilir. Böylece insanın gündelik hayatta temel ihtiyaçlarını giderme biçimlerine dair ürettiği kültür, davranış kalıpları ve hatta imajlar birer yabancılaştırıcı unsura dönüşürler. Bu açıdan Hegel ve Marx'ın meseleyi önemli bir yerden yakaladıklarını söylemeliyiz.

B) Din ve Yabancılaşma:

İnsan dünyada kendi isteği ile bulunmamaktadır. Doğal olarak ilk farkındalıkla birlikte, “kendi”si ve içinde bulunduğu dünyayı tanımaya yönelik sorular soracaktır. “İnsanın “kendi” ve “dünya” ile karşılaşması neticesinde sorduğu sorular anlam arayışlarına dairdir. Bu, tıpkı bilmediğimiz bir mekana geldiğimizde mekanı tanımak ve bu mekanda bulunuşumuzun sebebi ve ne olacağımızla ilgili

⁴ Karl Marx, a.g.e., s. 75-76.

⁵ Karl Marx, a.g.e., s. 78-79.

⁶ Şems: 91/8.

yükselttiğimiz endişelere benzer. Dünyaya nasıl ve niçin geldiği, niçin yaşandığı ve ölüm sonrası, tüm insanlar için merak konusu olduğu kadar kaygı konusudurlar da. İnsan teki bunların anlamlarını bilmek ister; ancak “kendi” ve “dünya” üzerine düşüncelerinin ortaya çıkardığı sonuç; sınırlı bir varlık olarak kendisi ve dünyaya dair ihatalı bir bilgi sahibi olamayacağıdır. İnsan teki, bu bilme çabasından tabii ki vazgeçmez, ancak her seferinde kendi “güç” ve “sınır”larına çarparak durur. Öte yandan “kendi”si ve “dünya”ya (buna eşya da diyebiliriz) dair hakikati (gerçekliği) anlayabilmesi için bilgi, tecrübe, içsel süreçlerle geliştirilen yargılar hayatın içerisinde yeniden test edilirler. İnsan tekinin “kendi”sini tanımasının yegane amacı ise yabancılaşmayı aşmaktır. Kendisini ve dünyayı kendi gerçekliği ile tanıyamaması ise yabancılaşmanın tezahürüdür. Zira “hakikat”e dair bir çarpıtma yabancılaşmayı derinleştirir.”⁷ Anlaşılacağı üzere, yabancılaşma açısından temel problem, insanın geldiği yer, yaşam sebebi ve öldükten sonraki durum gibi kendisi ve dünyası ile ilgili hakikatle sağlıklı bir ilişki kuramamasıdır.

İnsanın neliği ve dünyada bulunuşu yani kendi hakikatine dair çok farklı ideolojiler, felsefeler ve dinler görüşler ortaya koymuşlardır. Bu görüşler içerisinde ideoloji ve felsefeler, insanı dünya sınırları içerisinde tanımlarlarken, metafizik ve öte dünyaya dair görüşleri olmadığından hakikat anlayışları da seküler ve sınırlıdır. Belki hakikat konusunda en ihatalı öneriyi insana dinler sunmuşlardır. Zira, dinler insana nereden geldikleri, niçin yaşadıkları ve öldükten sonraki gerçekliğe dair⁸, insanın zihnindeki anlam soru(n)larını gidermeye çalışmışlardır. İşte tam da bu noktada insanın yabancılaşmayı aşmaya çalışma çabasında dinler en ciddi imkanı oluşturmaktadırlar. Toplumlara peygamber gönderilmesini de, insanları “kendi”likleriyle yüzyüze getirmek bakımından anlamlı olduğunu söyleyebiliriz.

Dünyada bulunuş ve dünyadaki yaşam, insanı nihai amaç ve hedeflerinden uzaklaştırıcı işlevler de görür. Gerçekte dünya, insan için ebedi bir hayatın imkanlarını hazırlaması açısından bir fırsattır. Fakat dünyanın temel hedef ve gaye haline gelmesi, insanın yabancılaşmasının önemli bir boyutunu oluşturmaktadır. Nitekim tasavvufi yaklaşımlar bu duruma yoğunlukla dikkat çekmişlerdir. Bilhassa Vahdet-i Vücut felsefesinde, dünyaya karşı oluşturulan negatif tavır, neticede insanın yabancılaşması ile ilintili görünmektedir. Buna göre, “bütününden koparak dünyaya gelen insan, dünyada hasret çekmekte ve bütününe kavuşmayı, O’nda yok olmayı, Onunla olmayı arzulamaktadır. Bu durum, yani ayrılık baştan başa insana bir yabancılık duygusu vermektedir. Diğer yandan dünyada bulunuş, “aslı”nda ayrı bulunmak bağlamında zaten bir yabancılaşma durumunu ifade etmektedir. Bu, insana “ne”liği üzerine tekrar odaklanmasını sağlarken bir yola götürür: Dünyaya yabancılaşmak. Genelde tasavvufun özelde Mevlâna’nın insanın dünyaya gelişten itibaren yaşadığı yabancılaşma duygusuna karşı önerdiği şey,

⁷ Mustafa Tekin, “Ateizm İle Teizm Arasında Yabancılaşma-Hangi ‘Ara’da Görüşeceğiz?”, *Birikim*, S. 320, st., 2015, s. 94.

⁸ Jean Chevalier, “Din Fenomeni”, *Din Fenomeni*, Çev. Mehmet Aydın, Konya, Din Bilimleri Yay., 1993, s. 10-11.

insana yabancı olan, onu yabancılaştırması muhtemel dünyaya yabancılaşmak.⁹ Burada tasavvufi düşüncenin dünya ile sağlıklı ilişki kurup kuramadığı tartışmasını bir kenara bırakarak, “dünya”nın insan ile hakikatin arasına giren önemli bir perde olabileceği gerçeğini göstermesi bağlamında tasavvufun vurgularını hatırlatmaktayız. Ayrıca “dünyaya yabancılaşmak” kavramsallaştırmasının, yabancılaşmaya olumlu bir anlam yüklediğini; böylece insanın “kendi”liğiyle tekrar buluşabilmesinin imkanlarını üretebileceğini belirtmeliyiz.

Diğer yandan insanın dünyadaki üretimlerinin (kültür, teknoloji vb.) kendi gerçekliğinden uzaklaştırabileceğini ve bir yabancılaşmaya sebep olacağını belirtmiştik. Dinler genel anlamda sade bir yaşam tarzını öğütlerken büyük oranda gerçekleştirmek istedikleri insanın kendi gerçekliğini kaybetmemesidir. İnsan tarafında oluşturulan ve Hegel’in tinsel dediği bu üretimler, tarihte devasa bir birikim oluşturmakta; insan ise bu birikimlerin ağırlığı altında ezilip kendini kaybedebilmektedir. Dinlerin tam da bu noktada hatırlatıcı işlevleri olduğunu söyleyebiliriz.

Buraya kadar dinlerin ve özelde İslam’ın (teorik dinin) insanın yabancılaşmasının önünde bir direnç olabileceğini, “kendi”liğiyle karşılaşmasının imkanlarını ürettiğini, insanı bir bütün olarak ihata ettiğini ve “hakikat”e onu akraba kıldığını ifade etmeye çalıştık. Ancak tüm bunlar dinlerin ve özelde islam’ın hedef ve ideallerini bize göstermektedir. Fakat gündelik hayatta müslümanların yabancılaşma ile ilişkilerini incelemek meselenin bir başka boyutudur. Biz bundan sonra farklı açılardan müslümanların islam anlayışlarının bir yabancılaşma üretip üretmediğini analiz etmeye çalışacağız.

C) Dinin Yabancılaştırıcı Rolü:

Yukarıda belirttiğimiz gibi, ortaya konulan bazı islam anlayışları ve üretilen pratiklerin yabancılaşmaya sebep olduğu tezini işlemeye çalışacağız. Bunu da üç başlık altında gerçekleştirmek istiyoruz.

1- Zihni ve Fikirselle Yabancılaşma:

İnsan için merkezi önem taşıyan bir kavram söylemek gerekirse, herhalde bunu “hakikat” olarak ifade etmek lazımdır. Hakikat bir yandan Allah’ı işaret eden “Hak” ile yakın bağlantılar taşıırken, diğer yandan asla, esasa, gerçeğe uygunluk gibi içerimleri de taşımaktadır. Şüphesiz Hak olarak Allah ile gerçeğe uygunluk (hakikat) arasında vazgeçilmez bir ilişki bulunmaktadır. Her şeyden önce eşyanın yani şeylerin bir hakikati ve gerçekliği vardır. İnsan, kendisini ve bu eşyayı bir şekilde algılar. Fakat her algı sonucu oluşan bilginin gerçekliğe tekabülüyeti kuşkuludur. Bu, hem insandaki zaafiyetten ve eksiklikten hem de eşyanın konumu ve perspektifinden kaynaklanan bir durumdur. Eşyanın hakikati Allah’ın yanındadır; dolayısıyla hakikatin yatay düzlemde farklı tezahürleri ve yansımaları üzerinde insan konuşmakta ve aslında eşyanın ve kendisinin hakikatini

⁹ Mustafa Tekin, “Mevlâna Celâleddin Rûmî’de Din ve Yabancılaşma”, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.1, Malatya, 2010, I,111.

yakalamaya gayret etmesi ile kendisi ile olan mesafesini de kısaltmaktadır. Burada birinci derecede insandan beklenen şey; hakikate uygun olanı aramasıdır. Sosyal düzlemde bunun yansımaları ise, gündelik hayat, Tanrı-insan ve çevre ile ilişkilerde ve davranışlarda, kendi düşüncesi, ideolojisi ve davranışlarını haklı çıkarmaya çalışmak değil; tam tersine batıl ve yanlışla pürüm vermemek ve haksız olduğu durumlarda hakikati sahibine teslim etmektir.

Bu noktada görünen birinci problem, kendi din algılarını en doğru kabul ederek müslümanların yanlışlarına bigane kalmalarıdır. Elbetteki İslam, müminleri tarafından bir hakikatin ifadelendirilmesi, Tanrı-insan, insan-insan ve insan-çevre ilişkilerine dair gerçekliğe dikkat çekiştir. Fakat total olarak müslümanların bir "hakikat" arayışından ziyade kalıplaşmış, etiketlenmiş, garantilenmiş bir İslam savunusu içine girmeleri ve neticede bu anlayışlarını hakikatin önüne geçirmeleri, en başta zihni ve fikrî düzeyde İslam anlayışının bizzat kendisinin bir yabancılaştırıcı unsur olabileceğini, insan ile hakikat arasında bir mesafe aralayacağını/aratıldığını bize göstermektedir. Bu problemin birkaç türlü yansıması üzerinde durmak belki konuyu daha iyi açıklamamızı sağlayacaktır.

İlkin, İslam anlayışlarının ve buna dair bilgilerin oluşmasında bir özne olarak insan ve bir nesne olarak dini metinleri (Kur'an ve Sünnet) iki boyut olarak görürsek, hem bizzat metnin ifadeleri hem de insan öznenin anlaması ve algılayışı gibi iki önemli riskin sağlıklı bir anlamlandırma; dolayısıyla hakikati elde etmek üzere cehd gösterme faaliyetinin önünde durduğunu kabul etmeliyiz. Bunun anlamı; anlama ve algılamanın mutlak olmadığı; sonucu ise, insanın hakikati elde etme çabasının sürekli bir arayış ve kendini yenilemiş olduğudur. Müslüman dünyanın donukluğu biraz da bu sabitlemeden kaynaklanmakta; dolayısıyla "hakikat" konjonktürel bir saptamaya indirgenmektedir. Doğrusu biz bunu müslüman toplumlarda soyut, donmuş İslam savunularında görmekteyiz. Öncelikle zihni bir zaafiyet olan bu durum, bir mekana, zamana kayıtlanmış İslam anlayışını o mekan ve zamanın kültür ve tarihini de yedeğine alarak hakikat ile insan arasında büyük mesafe açılmakta; din açıcı bir öğe olması gerekirken gettücü bir anlayışla hakikatten uzaklaşma sığınağına dönüşmektedir. Müslümanların "hakikat"le karşılaşmak, onu talep etmek gibi açık yüreklilikle gerçekleştirmeleri gereken talep ve tefekkür, yerini her halükarda kimi dar İslam algılayışlarının savunusuna bırakabilmektedir. Gerçekte müminin sürekli arayışı eşyanın hakikatine dair olmalıdır. Bu açıdan hakikate saygı ve talep bir zihni duruşu gerektirmektedir.

İslam dünyasının bu konuda ciddi sorunları bulunmaktadır. Gündelik hayattaki aldatmalar, maddeye düşkünlük, gaflet ve bilhassa Allah, insan ve çevrenin hukukuna saygıda gözlemleyebildiğimiz bu zaafiyetler, kişi ile hakikat arasına giren mesafeler şeklinde ortaya çıkmaktadır. Daha da önemlisi, hakikatle kişi arasındaki bu mesafenin dinsel söylemlerden meşruiyet üretebilmesidir. Bu çerçevede adaletin yerine gelmemesi (yani eşyanın yerli yerine oturtulması) de aynı derecede hakikatten uzaklaşma ile birinci dereceden ilintili görünmektedir. Biz bunun her şeyden önce zihni ve fikrîsel bir problem olduğunu düşünüyoruz.

Zihni ve fikirsel yabancılaşmayala ilintili ikinci sorun, müslümanların dünyevi araçlarla ve özelde iktidarla kurduğu ilişkiler ve bunların meydana getirdiği zihniyet dönüşümleridir. Tüm diğer dinler dinler gibi İslam da mü'minlerinden hayata ve olaylara karşı belirli tutumlar takınmasını ister ve bekler. Bu açıdan insanı kuşatan tüm kurum ve eşyalarla belirli tarzda ilişki kurmasını öğütler. Bu anlayışta her türlü ilişki belirtilen çerçevelerde kurulduğu zaman insanı olgunlaştırır ve kendisi olmasını sağlar. Burada iktidar derken sadece merkezi bir iktidarı kastetmediğimizi, Foucaultçu anlamda toplumda varolan her türlü iktidar düzeylerine atıfta bulunduğumuzu belirtmeliyiz. Müslümanın dünyada bulunuşu, ona bir sorumluluk yüklemekte ve sahip olduğu güç mekanizmalarını (para, iktidar, makam vb.) bu sorumluluğun bir gereği olarak adaletin tesis edilmesine yönlendirmek istemektedir. Güç mekanizmalarının aynı zamanda kendi doğasında bulunan dönüştürücü vasıfları, bir müddet sonra “hakikat”in değil gücün merkezde olduğu bir haklılaştırımı getirebilmektedir. Gücün ayartıcılığı her türlü iktidar düzeylerinde bir yabancılaştırıcı işlev görebilmektedir.

Türkiye dindar şeklinde isimlendirilen zümrenin 1980'lerden bu yana periferiden merkeze ve alt sınıftan orta ve üst sınıflara doğru yükselişine şahitlik etti. Bu durum, ekonomiden siyasete çok farklı alanlarda ve sosyal kurumlarda yansımalarını gösterdi. Ailede bireyselleşme ve değer kayıpları, sınıflar arasında artan mesafeler, tesettürün içeriğinin boşalması, dünyevileşme sürecinin hızlanması gibi bir takım pratikler müslümanların zihin dünyasını da büyük oranda dönüştürdü. Esas sorun ise, insan, dünya ve Allah ile bu dönüşen zihinlerle yeni bir ilişki kurma biçimidir ki, yabancılaşma da tam bu noktada başlamaktadır. İşin ilginç yanı, zihnin ve duruşun bu yabancılaşması yine kendisine din içinden meşruiyet bulabilmektedir. Böylece yorumlardan da destek alarak müslümanın hakşikatten uzaklaşmasını sonuçlayabilmektedir. Burada kimi islam anlayışı ya da algıları Marx'ın deyişle söyleyecek olursak, gerçekliğin üzerini örterek bizzat yabancılaştırıcı bir işlev görebilmektedir. Dönüşümün kendi içindeki döngüsü, çoğu zaman insan tekinin yaşadığı duruş ve zihniyet krizini farkedilmez kılmaktadır.

Diğer bir problem de farklı iktidar düzeylerinin, her türlü edimlerinin din adına haklılaştırımı da, müslüman zihnini hakikate yabancılaştırmaktadır. Daha önce periferide bulunurken yaşanan mağduriyet, ekonomik, kültürel, sosyal ve siyasal merkeze yürümelerin sonucu olarak gücün haklılaştırımı gibi bir tavrı gündeme getirebilmektedir. Bilhassa dindar camiadaki farklı iktidar düzeylerini algılama ve haklılaştırma yaklaşımlarında bu durum daha net izlenebilmektedir. Bu da gücün kendi dönüştürücü doğası ve hakikati talepte yaşanan zaafiyetleri göstermesi bağlamında önemli görülebilir.

2- “Din Kültürü”nde Yabancılaşma:

Her din kendi doğuş şartlarında toplumla buluştuktan sonra kurumsallaşır ve daha sonra yayılarak farklı kültürlerle temasa gelerek etkileşimin bir parçası olur. İslam da önce Arap toplumuna indikten sonra bu süreci yaşamıştır. Bugün gelinen noktada, dünyanın çok farklı coğrafyalarında müslümanlar farklı kültürel öğelerin içinden islam'ı deneyimlemektedir. Diğer yandan tarihsel süreçte dinin anlaşılması

üzerine ilmi araştırmalar yapılmış olup, bugün çok devasa bir ilmi birikime de sahip bulunmaktayız. Aradan geçen 1400 sene gibi çok uzun bir zaman dilimi, bugünün müslümanlarının üretilen dini kültüre uğrayarak islam'ı algılamalarını birlikte getirmektedir. Hiç şüphesiz bunun toplum için olumlu işlevleri kadar olumsuz sonuçları da bulunmaktadır. Bu olumsuzlukların başında da yabancılaşma gelmektedir.

Burada konuyla ilgili sorunun  farklı boyutuna değinmek istiyoruz. Birincisi, yukarıda da bahsettiğimiz gibi din, ona ait yorumlar ile kültür ve geleneğin konumudur. İnsan içine doğduğu toplumun kültürünü sosyalleşme sürecinde içselleştirir. Aslında dine ait birçok unsuru da bu kültürel kalıplar içerisinde öğrenir. Diyebiliriz ki, çok geniş kitleler, kültürle birlikte öğrendikleri kalıp ve bilgileri çoğunlukla sorgulamaksızın hayatları boyunca kesin doğrular olarak sahiplenirler. Böylece oluşan gelenek, kültür, insanın islam ve hakikate dair anlayışının önünü tı kayabilmektedir. Burada bunu bir metaforla anlatabiliriz. Dağın tepesinde elimizle yaptığımız bir kartopunu aşağıya doğru bıraktığımızda, küçük kartopu yere indiğinde devasa bir kütleye dönüşecektir. Hakikat, z, küçük ve sade iken, oratda duran bu devasa kütleye, ona tarih, kültür ve geleneğin karışması sebebiyle "hakikat" ile olan mesafesini artırmaktadır. Daha da önemlisi, bu kültür ve gelenek garip bir biçimde dinselilik kazanarak, hakikatin etrafında bir kutsallık haresi oluşturarak âdeta ona ulaşmayı engelleyen bir duvara dönüşebilmektedir. Topumlarda kültür ve geleneğin sahip olduğu statü, neredeyse hakikatle özdeşleşip tuhaf bir dinselilik de kazanmaktadır.

Diğer bir nokta da, dine dair yorumların dinin önüne geçmesi, böylece yenilenme arayışlarında sürekliliğin nnn tıkanması, yorumların sabitlenerek "hakikat"ın yerine ikame olan bir dogma haline gelmesidir. Hakikaten İslam düşüncesi söz konusu olduğunda, çok devasa bir birikimden söz etmek gerekmektedir. İslam'ın Gazalici, İbn Rşd, Fazlurrahman, Nasr, İkbal, İbn Teymiyeci yorumları ve anlaşılma biçiminden bahsedilebilir. Hiç şüphesiz bu yorumlar, İslam'ın anlaşılması ve hakikate giden yolda katkılarda bulunmaktadır. Ancak bunlardan herhangi biriyle İslam'ı özdeşleştirmek ya da bunlardan birisi içinde takılıp kalmak, dar ve sınırlı olanla evrenseli anlatmaya çalışmak demektir. Evrenselin bu dar sınırlar içinde tanımlanmaya çalışılması, kişi ile hakikat arasına ciddi mesafeler koymaktadır. Üstelik daraltıcı bu tür din yorumlarına itirazların tekfir mekanizmasıyla karşılaşması, hakikati değil dogmacılığı merkeze almaktadır.

Anlattığımız bu sorunlarla da bağlantılı ikinci boyut ise, tarihsel süreç içerisinde bir dönemde dine dair yorumların ya da bir çok sorunun zmlerinin dinin kendisiyle eşitlenmesi, onun bir üzüm olmaktan çıkması hatta ağdaş sorunları karşılayabilme kapasitesi sona erse de, bu özdeşleştirmenin devam etmesidir. Biz buna "**indirgemeci zdeşleştirmecilik**" ismini vermekteyiz. Bu kavramla kastettiğimiz şudur: Dinin bir konudaki temel hedefini gerçekleştirmek üzere bir dönemde oluşturulan formel yapıların, daha sonraki dönemlerde ilk maksadın unutulması bu formelliğin temel amaç haline gelmesidir. İndirgemecidir; nkn formelliğe indirger. Halbuki o formel yapılar içinde yaşanılan dönemin sorunları için oluşturulmuş cevaptır. zdeşleştirmecidir; nkn formu maksatla özdeşleştirir.

Bu, bir müddet sonra gelecek dönemlerde geleneğin ve din adına formların insan sırtına yük olmasını sonuçlamaktadır. Tabii ki formelleştirme, toplumların işleyişinde tarihsel süreçte kaçınılmazdır. Ancak sorun, bu formların giderek belirleyici olması ve hakikatin yerine geçmesidir.

Bir diğer sorun da, islam tarihi boyunca oluşmuş cemaat ve tarikat yapıları ile onların ürettiği kültürün meydana getirdiği yabancılaşmadır. Bu konuyu da kendi içerisinde iki boyutlu ele alabiliriz. İlkin, toplumda varolan cemaat ve tarikatların, kendilerini “islam’a giden yol” olarak konumlandırımları önemli bir problemdir. Gerçekte İslam’ın bir yorumu ve bir katkı olarak görülmesi gerekirken, sergiledikleri, inhisarcı ve dışlayıcı tavırlar sorunludur. Diğer yandan bu grupların içinde üretilen kültürün kalıplaşmış tavır ve tutumları da çoğu zaman dinin maksadı ve hakikate dair ufukların kaybedilmesini sonuçlamaktadır. Grup üyeleri ve müntesiplerine yüklenen görevler, icra edilen âyinler, bazan bir hedefini şaşırılmışlık hali yaşatmaktadırlar. Diğer taraftan lider kültürünün kimi zaman, bir yol göstericilikten çıkarak dinsel hegemonya üretebilmesi, hakikati arayışın cemaat ve lider sınırlarında kayboluşuna eşlik etmektedir.

İkinci boyut ise, İŞİD gibi neo-selefi hareketlerin yükselişi ve islam adına yaptıkları icraatlardır. İktisadi, sosyal, siyasal bir takım faktörlerin de kuvvetli etkisiyle oluşan bu yapıların, İslam’ı salt bir şiddet haline getirmeleri aslında yabancılaşmanın boyutlarını göstermesi bağlamında önemlidir. Zira asıl hedefi “yaşatmak” olan İslam’ın, insan öğütücü bir mekanizmaya dönüştürülmesi söz konusudur. Üstelik tekdir söylemi, ürettiği dinsel meşruiyet çerçevesi ile yabancılaşmanın boyutlarını giderek derinleştirmektedir. Modernleşme serüveni içerisinde ezilmiş ve sömürülmüş müslüman halklara bir telafi sunuyormuş gibi görünen bu yapıların gelenek, kültür, insan ve hatta Tanrı ile; dolayısıyla hakikatle sorunlar yaşadığı bir gerçektir.

Bu başlık altında, toplumun ürettiği kültür ve özelde dini içerikli kültürün yabancılaştırıcı boyutlarına işaret ettik. Şunu belirtmeliyiz ki, kültür üretimi toplumlar için kaçınılmazdır. Buna Hegel de işaret etmektedir. Ancak sorun; bu üretilen kültürün, sürekli sorgulanması ve kritik edilmesi konusunda yaşanan zaafiyetlerdir. Bu durumda kültür, insan ile hakikat arasında aşılmaz bir engele dönüşmektedir. Bir de buna dinsel meşruiyet kazandırılması durumunda, dinin ufuk açıcı olması gereken işlevi yabancılaştırıcı bir pozisyona dönüşmektedir.

3-Gündelik Pratiklerde Yabancılaşma:

Dinin insan hayatında çok boyutlu etkileri bulunmaktadır. Bu, dinin kapsayıcı niteliğinden kaynaklandığı gibi, insanın anlam arayışı ile de ilintilidir. Din, inanç olduğu kadar ibadet ve gündelik hayat demektir aynı zamanda. Bu başlık altında gündelik hayat ve bazı ibadet pratiklerinde yabancılaşmanın nasıl tezahür ettiğine dair analizlerde bulunmak istiyoruz.

Bu konuda en tipik örnek tüketim ahlakı ve tüketim ilişkilerinde gözlemlenmektedir. Bilindiği gibi tüketim toplumu, kendi kültür ve ahlakını dayatmaktadır. Her konuda bir istihlak kültürünün ortaya çıkışına dindar denilen kesimlerin ekonomik, siyasal ve sosyal yükselişinin eşlik edişi ile kimlikler

dönüşmekte ve dinin insan ve topluma dair hedefleri ve ufuklarının kaybolmasını sonuçlamaktadır. Biz bu problemin çok boyutlu yansımalarını izleyebilmekteyiz. Söz gelimi; evler eşyalarla dolu olup, neredeyse insana onun içinde yer kalmamıştır. Bu durum misafirlik, komşuluk, akrabalık ilişkilerini ciddi olarak dönüştürmekte ve kişiyi bireyselleştirerek iç labirentlerinde kaybolmasına sebep olmaktadır. Eşyalarla küçülen evlere ebeveynlerin girmesi bile zorlaşmaktadır. Tüketimin kendi ilişki ve ahlakını dayatması, dinsel söylemler tekrar edilmeye devam etse bile, onun içeriklerinin hayattaki karşılıklarını tüketmektedir. Bu durum netice itibarıyla tüketim ahlakı ve ilişkilerinin dinsel söylemlerle karışık bir meşruiyet bulmasını da sonuçlamaktadır.

Diğer yandan tüketim zihniyetinin, insanlararası ilişkileri de tüketmesi, dinin kurmaya çalıştığı ilişkilerde bir gelip geçicilik duygusu oluşturmakta ve hafızayı sıfırlamaktadır. 1980'lerden itibaren değişen ekonomik ve toplumsal gelişme ve dindar kesimlerin sınıfsal yükselişleri sonucu, dönüşen pratikler söz konusudur. Bu pratikler formel olarak üzerlerinde dini bir renk taşımakta; gerçekte tüketim ahlakının içeriğini belirlediği bu formlar böylece dinsel bir hüviyet kazanabilmektedir.

İbadet hayatında gözlemlenen kimi tezahürler de bu yabancılaşmanın izlerini üzerlerinde taşıyor görünmektedir. İbadetler temelde amaç olmayıp, Allah ile olan ilişkiyi canlı tutma, sürekli bir teyakkuz ve arınma maksadıyla icra edilirler. Meselâ; namazın beş vakit kılınması, hem insanın arınması hem de güzergahtan sapmama maksadıyla bağlantılıdır. Namazların hem zarf hem de mazruf olarak icrası, müminlerde bu sonucu hasıl etmeye yöneliktir. Kur'an-ı Kerim, Hz. Şuayb (AS) üzerinden bir gerçeği dile getirmektedir. Hz. Şuayb'ın ölçü ve tartıda dürüst olmaları gerektiği şeklindeki öğüdü karşısında kavmi, "bunu sana namazın mı emrediyor?" şeklinde bir tepki göstermektedirler ki¹⁰, ibadetlerin hedefi ve gündelik hayatla bağlantıları burada ifade edilmektedir. Gündelik hayatta dinilik ve ahlakilik arasındaki kopuş, ibadetleri kendi dar çerçevesinde bir mekanizmaya dönüştürebilmekte ve ibadetler bir ritüel haline gelmektedir. Böylece total olarak ibadetlerin kişiyi hakikat yolunda güzergâha sabitlemesi fonksiyonu –ki biz bu güzergâha Sırat-ı Müstakim diyebiliriz- berhava olmaktadır.

Belki ibadet konusunda yabancılaşmaya en güzel örnek hac ve umre yolculuklarında izlenebilir. Öncelikle hac ve umre son 10-15 yıllık süreçte yükselen bir değer haline gelmiştir. Fakat gerçekte bir arınma olması gereken bu "kutsal yolculuk"lar, alışveriş ve tüketime boğulmakta ve hatta daha ileri giderek arınma mekanik bir süreç olabilmektedir. Kimi zaman umre ve hac yolculuklarının "defteri temizlemek" söylemine matuf icrası, yıl boyunca biriken günahların otomatik temizlenmesi gibi bir zihniyetten beslenmesine işaret etmektedir. Hac ve umrenin bir mümin olarak kişiye yüklediği sorumluluk ve arınmanın ifade ettiği anlam, burada içerik boşalmasına uğramaktadır. Böylece görünüşte bir ibadet icra edilmekte, ancak bunun "hakikat" güzergahına yaptığı katkı bulanıklaşmaktadır. Diğer yandan hac ve umrenin bir inanç turizmine dönüşmesi de söz konusu

¹⁰ Hüd: 11/86-87.

olmuştur. Dolayısıyla hac ve umre, bir ibadet olmaktan ziyade turistik boyutlarıyla insan hayatında öncelenebilmektedir. Bilhassa son yıllarda “inanç turizmi” ifadesinin yaygınlaşması ve hatta seküler içerikleriyle dinsel meşruiyet kazanması bu bağlamda okunabilir.

Yine teknoloji ve bilhassa iletişim araçlarının yaygınlaşmasıyla birlikte, insanlararası ilişkilerin yüzyüze olmaktan çıkarak sanala doğru dönüşmesi ile bireyselleşmenin derinleşen olumsuz etkileri de bir yabancılaşmayı doğurmaktadır. Dinin cemaat, ziyaret ve yüzyüze ilişkiler vurgusunun prtaiklerde zayıflaması, soğuk mesaj ve görüntülere dönüşmesi, dostluk, arkadaşlık ve en önemlisi de topluma karşı sorumluluk duygusunu zayıflatmaktadır. Ezan sesli cep telefonları ve alarmlar, dinsel içerikli mesajlar da bu zaafiyeti aşmak yerine derinleştirebilmektedir. Bu tür bir yalnızlaşma, kişiyi kendi içine kapatarak yabancılaştırmaktadır.

Sonuç Yerine:

Yabancılaşma, içinde yaşadığımız çağın niteliklerinin de hızlandırdığı önemli bir handikaptır. Teorik din –ki burada İslam’ın temel söylemlerini kastetmekteyiz- yabancılaşmayı aşacak içeriklere sahiptir. Ancak bilhassa özelde Türkiye’nin yaşadığı değişim ve şu anki yaşam göz önüne alındığında, ciddi oranda toplumda yabancılaşmanın yaşandığından bahsedebiliriz. Biz makalede, yabancılaşmayı daha çok insan ile hakikat arasındaki ilişkilerden yola çıkarak ele aldık. Bu çerçevede düşündüğümüzde, yabancılaşmanın en başta müslümanların zihinsel düzeydeki duruşlarında belirlediğini gözlemlemek mümkündür. Sosyal hayattaki diğer pratikler de aslında bu zihinsel durumun yansımalarından ibarettirler. Belki görünüşte dindarlık göstergelerinin yükselişine bakarak argümanlarımıza itiraz edilebilir. Fakat bu dindarlık göstergelerinin yükselişi, sorunları okumada yanaltıcı olabilir. Dinin önemli bir meşruiyet kaynağı olması, bazan dinsel bazı anlayışların eşlik ettiği yabancılaşmaya sebep olabilir. Fakat bu toplumda varolan her şeyin olumsuz algılanmasını da gerektirmez.

KAYNAKLAR:

- Chevalier, Jean; “Din Fenomeni”, *Din Fenomeni*, Çev. Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yay., Konya1993.
- Demirer, T.-Özbudun, S.; *Yabancılaşma*, Öteki Yay., Ankara 1999.
- Hegel, G.W.F. ; *Tarihte Akıl*, Çev. Önay Sözer, 2. Baskı, Kabcacı Yay., İst. 2003.
- KUR’ÂN-I KERİM.
- Marx, Karl; *1844 El Yazmaları*, Çev. Murat Belge, 2. Baskı, Birikim Yay., İst 2003.
- Tekin, Mustafa; “Ateizm İle Teizm Arasında Yabancılaşma-Hangi ‘Ara’da Görüşeceğiz?”, *Birikim*, S. 320, st. 2015.
- _____, “Mevlâna Celâleddin Rûmî’de Din ve Yabancılaşma”, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I, S.1, Malatya 2010.

Din, Ülfet ve Yabancılaşma

Bilal SAMBUR*

Günümüz dünyasının en önemli tartışma konularından biri din ve yabancılaşma arasındaki ilişkidir. İnsan, dine yabancılaşmış mıdır? Çoğulculuk, kaçınılmaz olarak yabancılaşmayı gerektirmekte midir? Din, yabancılaşma ve çoğulculuk arasında nasıl bir teolojik yaklaşım geliştirilebilir? Dinin yabancılaşmaya karşı alternatif bir yaklaşımı var mıdır? Din, yabancılaşmanın kaynağı mıdır? Bu soruların tartışılması ve cevaplarının üretilmesi insanlığın geleceği açısından büyük önem taşımaktadır.

Yabancılaşma, sadece modern dönemde insanlık durumunu anlatan bir kavram değildir. Yabancılaşma, ekonomik veya sosyal bir kategorilendirme olmanın ötesinde, insanın bizzat kendisinde ortaya çıkan derin kırılma durumunu ifade etmektedir. Yabancılaşma, insanın dış dünyasından ziyade iç dünyasındaki derin kırılmayı anlatmaktadır. İslam, yabancılaşmayı kendi teolojisi içinde şirk ve cehalet kavramlarıyla ifade etmiştir. Şirk ve cehalet, insanın özüne yani fitratına aykırı her türlü yönelimi ifade etmektedir. Başka bir ifade ile insanın insanlığını zayıflatan, tahrip eden ve yok eden her türlü yozlaşma, yabancılaşmadır.

Yabancılaşma, insanın hem insani olandan, hem ilahi olandan uzaklaşmasıdır. İnsanın özünde ilahi ve insani olan birlikte vardır. Allah'a kulluk bilincini kaybetmek, Allah'a karşı isyan etme veya insanın ilahlaşma temayülü içine girmesi asli yabancılaşmadır. İnsanın, ilahi ve insani olanı birlikte keşfetmesi, aydınlanmadır. İlahi ve insanın birbirine karıştırılması ve dejenerasyonu ise cehalet ve yabancılaşmadır.

İnsan, bir üretim makinası veya ücret karşılığı alınabilen bir nesne değildir. İnsan, hiçbir nesneye indirgenemez. İnsanın asli konumu, varlıkların en şereflişi şeklinde belirlenmiştir. İnsanın şerefini düşüren, zayıflatan ve ihlal eden her şey, yabancılaşmadır. İnsan onuru, İslam'a göre hiçbir şekilde ihlal edilemez.

İslam'ın kırmızı çizgisi Tevhit ve insan onurudur. Cehalet içindeki insan, bir kaos ve anomi halini yaşamaktadır. Allah'ın kim olduğunu ve insanın kim olduğunun karıştırılması asli anomidir. Allah-insan, insan-insan ve insan-kainat ilişkisinin doğru yoldan sapması buhran ve krizin kaynağıdır.

İslam, insanın mala ve maddiyata sahip olmasını, ama onlara köle olmamasını emretmektedir. Mala ve maddi olana kölelik, yabancılaşmadır. Mala ve maddiyata köle olmak yerine, onları insani bir hayatın araçları haline getirmek

* Prof. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Psikoloji Bölümü Başkanı, bsambur@ybu.edu.tr, (0312) 466 75

lazımdır. Mal ve maddiyat, yabancılaşmanın kaynakları olabilecekleri gibi, insani hayatı mümkün kılan araçlar da olabilirler.

İslam, insana güçsüz olmadığını, anlamsız olmadığını, başıboş ve kuralsız olmadığını, yalıtılmış ve terk edilmiş olmadığını, kendinden ve Allah'tan uzaklaşmaması gerektiğini öğretmektedir. Yabancılaşma olarak cahiliye, insani acizliğe, anlamsızlığa, kuralsızlığa, başıboşluğa, izolasyona, insani ve ilahi olandan uzaklaşmaya itmektedir. Aslında yabancılaşma, insanın barbarlaşmasıdır. İslam, insanın insanlaşması anlamında onu eğitmekte, onun en düşük seviyelere düşmesine engel olarak, onun en şerefli varlık olmasını sağlamaktadır.

İnsan hayatı, her açıdan bölünmüştür. Köy ve kent, birey ve toplum, din ve bilim, maneviyat ve akıl, sanat ve maneviyat, din ve felsefe, Allah ve insan, kısacası her şey birbirinden koparılmış ve birbirine karşıt hale getirilmiştir. İnsana ait her şeyin bölünerek birbirine düşmanlaştırılması, yabancılaşmadır.

Allah, insana güçsüz bir varlık olarak bakmamaktadır. İnsan, güçsüzlüğünden dolayı Allah'a yönelmemektedir. İnsan, güçlü olduğu için Allah'a kulluk yapmaktadır. Allah'a kulluk, kölelik anlamında bir özgürlükten vazgeçiş değildir. İnsan, Allah karşısında özgürlüğünden vazgeçmemekte veya sınırlanmamakta, bilakis özgürlüğü tecrübe etmektedir. Allah, insanın özgürlüğünü mümkün kılan temel hakikattir.

İslam, insanı bu dünyaya hapsolan ve sonradan yok olan bir varlık olarak düşünmemektedir. Ahiret, dünyanın tarlasıdır. İslam'da asıl olan dünya-ahiret bütünlüğüdür. Modernite, insanı ahirete yabancılaştırmakta, dünyaya ise bağımlı yapmaktadır. Ahiret ve dünyanın birlikte tanınması, insanın insanlarla ve dünyayla olan ilişkisini sağlıklı ve olgun temellere oturtmaktadır.

İslam, bir bilinç körleşmesi değildir. Kitlelerin afyonu cahiliyedir. Cahiliye, insanı sömürüye razı eder ve ona öğretilmiş çaresizliği emreder. Cahiliye, insanın sapkın bir üretimi olan bir vahşet ideolojisidir. İslam, insanın bilincini diri ve sahil tutan bir aydınlanmadır. Hayatta İslam, olmazsa olmazdır. İnsan hayatında cahiliyenin hiçbir çeşidine gerek ve yer yoktur.

Din, insanın insan olmasını sağlamaktadır. İnsanın sürekliliğini, sosyal ilişkilerini, diğer insanlarla bütünleşmesini din sağlayabilmektedir. İnsan, din sayesinde insanlığa yabancılaşmamaktadır. Din, çoğu zaman insani yozlaşmaların meşrulaştırma aracı olarak kullanılmaktadır. İnsan üretimi olan şeyler, din yoluyla kutsallaştırılabilmektedir. Cahiliyenin temel karakteri, dini araçsallaştırmasıdır.

Yabancılaşma, aslında zulümdür. Zulüm, bir şeyi ait olduğu yerden alıp başka bir yere götürmek olduğu gibi, kişinin kendisini insan yapan unsurlardan arınarak nesneleştirilmesi de zulümdür. İnsanın insanlığını nesneleştirilmesi zulümdür. Yabancılaşma, insana yapılan en büyük zulümdür.

Modern insan, dinin kullandığı dili ve kavramları, inançları ve değerleri anlamamaktadır. Seküler ideolojiler, insanı dine yabancılaştırmışlardır. Tanrı, kutsal kitap, ibadet, dua, peygamber, tevhit, ahiret, hürriyet, kulluk, takva, ülfet, taarrüf ve vahiy gibi kavramları anlayacak derin bir tahayyüle ve tasavvura modern insan sahip değildir. Modern insan, din hakkında konuşma yetisini büyük

ölçüde kaybetmiştir. Dindar insan Tanrı'yla olan ilişkisinden bahsettiği zaman, seküler bir kişinin dindarlık tecrübesini anlamlandıramaması, ciddi bir yabancılaşmanın olduğunu göstermektedir.

Günümüzde insanlar, bütün farklılıklarıyla ortaya çıkmaktadırlar. Çoğulculuk, günümüzün en önemli olgusudur. İnsanlar, çoğulculuklarıyla ortaya çıktıkça, aynı zamanda birbirlerine daha fazla yabancılaşmaktadırlar. Çoğulculuk, bugün yabancılaşmayı besleyen en önemli faktör olarak bilinmektedir. İnsani çoğulculuk, insani tanışmayı ve bilişmeyi sonuç vermelidir. İnsanın farklılıklarından dolayı birbirine yabancılaşması, çok ciddi bir sorundur. İnsani çoğulculuk ve insani tanışmanın birlikte ele alınması, insanlar arası yabancılaşmaya karşı en önemli yaklaşımdır.

İnsanların, farklılıklarıyla birlikte birbirlerine tanış olmaları gerekirken, devletin insani farklılıklar karşısında taraf olması çok ciddi sorundur. İnsanlar, birbirleriyle tanışırken, devlet, her türlü inanca, ideolojiye ve kimliğe yabancı olmalıdır. Devletin, bütün inançlar karşısında tarafsız olması gerekmektedir.

Hayatımız çoğulculuğa geçtikçe, bireysel ve kamusal olan arasındaki modern sınırlar buharlaşmaktadır. Bireysel hayatında dindar olan kişi, kamusal hayatta da dindarlığını tezahür etmeyi arzulamaktadır. Bireysel olan toplumsallaşırken, toplumsal olan da bireyselleşmiştir. İnsanlar, kamusal alanın bir tanışma ve bilişme alanı olmasını istemektedir. Herkes, kendi kimliğini tecrübe edeceği bir dili ve pratiği ortaya koymayı arzulamaktadır.

İnsan doğasını, tek bir teoriye veya yaklaşıma hapsedmemek lazımdır. İnsan doğasına dair sayısız yaklaşım olabilir. İnsan doğasını tek bir teoriyle sınırlamak, çok ciddi bir yabancılaşma hali demektir. İnsan tek bir teoriye hapsedilemeyeceği gibi, tek bir tarihi döneme de hapsedilemez. Belirli bir tarihi dönem, bütün insanların ve çağların geleceğini belirleyen tek ölçü olarak bütün tarihe, zamana ve mekâna teşmil edilemez.

İnsan, canlı, dinamik ve yaratıcı bir varlıktır. İnsanın canlılığı, diğer objelerden bağımsız olarak mevcuttur. İnsanın canlılığının objelere bağımlılıkla tüketilmesi, en büyük yabancılaşmadır. İnsanın, objelerden bağımsız olarak canlı ve dinamik olduğu gerçeği unutulmamalıdır. Diğer objeler, insanın canlılığına ve yaratıcılığına bağlı olarak vardır. İnsan olduğunda, diğer bütün nesnelere yapılmaktadır.

İnsan, genelde güç ve iktidar peşinde olan bir varlık olarak tanımlanmaktadır. İnsanın görevi, doğa üzerinde iktidar kurmak değildir. İktidar ve güç, insanın doğal bir özelliği değildir. İnsanın iktidar peşinde koşan bir hayvan düzeyine düşürülmesi, insanın insanlığını inkâr etmesidir. Doğaya hâkim olma yerine, insanın doğa ile fitri bir ilişki kurması lazımdır. İnsan, doğaya egemen olmak yerine, doğayı imar etme temelinde doğayla ilişki kurmalıdır. İnsanın görevi, doğaya egemen olmak değildir. İnsanın görevi, doğanın içinde onu yıkmadan yaşamaktır.

İnsan, diğer canlılardan farklı bir varlıktır. İnsanın en ayırıcı özelliklerinden birisi hayatını kendisinin inşa etmesidir. Diğer varlıklar, tabiatta hazır buldukları kaynaklarla varlıklarını devam ettirirler. İnsan ise tabiattan elde ettiği ürünleri işleyerek yeme, içme ve barınma gibi ihtiyaçlarını karşılamaktadır. Fizyolojik ihtiyaçlarını karşıladığı gibi insanın, psikolojik, manevi ve ahlaki ihtiyaçlarını da karşılamak için değişme, yenileme ve yaratma faaliyetinde bulunması lazımdır. Hayatını bir bütün olarak sürekli olarak inşa etmeyen insan, kendisinden vazgeçen insandır. Günümüzde bedensel ihtiyaçları ve hazları yaratma konusunda aktif üretimde bulunan insan, manevi, psikolojik ve ahlaki ihtiyaçları için çaba göstermekten vazgeçmiştir. İnsanın yaratıcı güce, çalışmaya ve sevgiye ihtiyacı vardır.

İnsanın yeme, içme ve üreme ihtiyaçları diğer varlıklardan farklıdır. Yememiz, içmemiz ve cinselliğimiz insani olmalıdır. Biz insani bir ortamda hayvan gibi yiyemeyiz, içemeyiz ve cinsel birliktelik yaşayamayız. Bugün insani ihtiyaçların, hayvani tarzda tatmini şeklinde bir gerilemenin olduğunu gözlemlemekteyiz. Biz, yeniden insani şekilde ihtiyaçlarımızı karşılamamanın yollarını keşfetmeliyiz. Yeme, içme ve cinsellik tek başına amaç değildirler. Bunlar felsefi, manevi, ahlaki, estetik, bilimsel ve sosyal açılardan daha iyi ve olgun insanlar olmamız için araçlardır.

İnsanı insan yapan olmazsa olmaz özellikler vardır. Toplumsallık, bilinç ve özgürlük insanın olmazsa olmazıdır. Din, bugün bireyin toplumsallığı ve özgürlüğüne engel olarak konumlanmaktadır. İnsanın özgürlüğüne ve aklına karşı çıkan bir din, insanı olgunlaştırmamaktadır. Akla ve özgürlüğü işlevsiz ve değersiz kılan bir din, insanı yozlaştırmak gibi bir sonuç doğurmaktadır.

Din, bireyin tek başına yaptığı bir faaliyet değildir. Din, kişinin diğer insanlarla beraber yapmış olduğu bir tecrübedir. Din, kişinin hayata dair sahip olduğu anlam çerçevesi ışığında bilinç, sosyallik ve özgürlüğe göre karakterize edilerek şekillenen bir tecrübedir. Bilinçlilik, toplumsallaşma ve özgürleşmenin dindarlık konteksinde birbirinden kopuk olarak gerçekleşmesi mümkün değildir. Din ve özgürlüğün, din ve bilinçliliğin, din ve toplumsallığın birbirine karşıt ve kopuk olması yabancılaşmanın kendisidir.

Özgürlükten bahsettiğimiz zaman, din dışı bir tecrübeden söz etmiyoruz. Özgürlük, dini var eden durumdur. Özgürlük olmadığında dindarlığın gerçekleşmesi mümkün değildir. Dindarlık, özgürlüğün meyvesidir. Özgürlüğü ortadan kaldıran bir din, dindarlık tecrübesi değil, karanlık bir kölelik biçimidir. Özgürlük, kişinin diğer insanlara müdahale etmeden ve dışarıdan bir müdahaleye uğramadan kendisine uygun yaşam tarzını seçmesi ve yaşamasıdır. Dinin insan hayatına müdahale etmenin aracı olarak anlaşılması, dinin özgürlüğü ortadan kaldıran bir araca dönüşmesini sağlamaktadır.

Din, özgürlüğün insan için vazgeçilmez bir değer olduğunu kavramalıdır. Din, özgürlüğü doğru veya yanlış içinde olma pozisyonları bağlamında ele alamaz. Doğruluk veya yanlışlık adına zorlama ve yargılama olmadan, özgürlüğün anlaşılması gerekmektedir. İnsanın doğru ve yanlış seçme hakkı vardır. Din,

insanın yanlış yapma hakkını tanımalı ve yanlışla zor kullanarak müdahale etmeyi reddetmelidir. Manevi ve sosyal baskı ve zorlama olmadan insanın hayatını inşa etmesi doğal bir inşa faaliyetidir. Zorlama ve baskı olmadan insanın kendini gerçekleştirme fitri olan bir durumdur.

Dinin, insan ve toplum arasında kurduğu ilişki önemlidir. Din, kendisini özgürlükle ilişkilendirirken baskı ve zorlamadan uzak tutmalıdır. Din, insana müdahale edilecek objeler olarak değil, sadece insan olarak bakmalıdır. İnsanın insan oluşunu tanınması, ancak diğer insanlara özne olarak bakmakla mümkündür. Toplumsallık, bilinçlilik ve özgürlük, diğer kişilere insani özneler olarak bakmayı gerektirmektedir. Kişinin sosyal ilişkiler içinde dindarlığını, ahlakını, bilimini, ahlakını ve sanatını gerçekleştirme, toplumun insanileştirilmesi ile mümkündür. Dehümanize olmuş bir toplumda insanlaşma mümkün değildir. Toplumun insanlaşması ve özgürleşmesi, toplumun diğer insanlara sunduğu seçeneklerle ve imkanlarla yakından ilgilidir. Özgürlüğün, toplumsal sınırların ötesinde ve hakikat kriterinin dışında kişinin kendisine uygunluk ilkesine göre ve müdahalesizlik haline göre özgürlüğün tanımlanması, kişinin sürekli olarak kendisini değiştirme ve geliştirme mümkün kılmaktadır. Özgürlük anlayışı çerçevesinde din, sürekli bir oluş ve yaratılış durumunu ifade etmektedir. İnsan, özgür bir şekilde toplumsal dünyanın bir üyesi olduğu zaman insandır. Toplumsal dünya, din adına kişinin özgürlüğüne müdahale ettiği sürece, kişi özgürlüğüyle beraber insanlığını da yitirmektedir.

İnsan, sürekli olarak kendini var eden ve oluş halinde olan bir varlıktır. İnsanın kendisini inşa etmesi için önünde sonsuz seçenekler olmalıdır. Din, kişinin kendisini inşa etmesi için önünde duran seçeneklerden herhangi biridir. Din, kişinin önündeki diğer seçenekleri ortadan kaldırdığı zaman bir yabancılaşma ve yozlaşma aracına dönüşmektedir. Din, insan hakkında kesin ve mutlak bir tanımlamada bulunmak yerine, kişiye farklı tanıma yollarını keşfetmesine imkan tanımalıdır. Yabancılaşma, insanın özgürlüğünü yitirmesiyle yakından ilgilidir. Yabancılaşma, insanı yapay hale getirmektedir. İnsanın önündeki seçeneklerinin ortadan kaldırılması anlamında özgürlüğün ortadan kaldırılması, insanın yapaylıkla sınırlanması anlamına gelmektedir.

Yabancılaşma, insanı yaralayan bir durumdur. Yaralama, insanın dıştan kontrolü sonucu oluşmaktadır. Dinin bir tahakküm, kontrol, yönetme ve disiplin aracına dönüştürülmesi, insanın hem fitratına hem potansiyeline yabancılaşmasına neden olmaktadır. Din, bir kontrol ve yönetme aracı olarak en ciddi yabancılaşma aracıdır. Din, eğer ucu açık bir özgürleşme süreci olarak tecrübe edilebilirse, sağlıklı bir durum ortaya çıkabilir. İnsanın elinden hayatı alınarak, dışarıdan bir hayatın kendisine empoze edilmesi, kişiyi basit kontrol edilen bir objeye indirgemektedir. Kontrol saplantısı, kişinin kendisiyle, toplumla ve hayatla özgür ilişkiler kurmasına engel olmaktadır. İnsanın insan üzerinde kontrol ve hegemonya kurma obsesyonuna sahip olması, insanı insana köle etmektedir. Teolojide buna kula kulluk denmektedir. En büyük yozlaşma ve yabancılaşma, insanın insana kul

olmasıdır. Yabancılaşmaya karşı en etkili yol, insanın insana kul olması değil, sadece Allah'a kul olmasıdır. Cahiliye, insanı yıkmaktadır. Cahiliye, insanı din kılıfında yıkmamanın aracıdır. İnsanın bir tüketim ve bitim aracına dönüştürülmesi çok ciddi bir sıkıntıdır. İnsanın nesneye dönüştürülmesi, kişinin fiziksel ve zihinsel olarak dehumanizasyonu demektir. Kişinin sadece düşünen ve hareket eden bir nesneye dönüştürülmesi üzerinde düşünülmesi gereken büyük bir sorundur.

Din, genelde kişiye şekil verme olarak anlaşılmaktadır. Din, adına yeni bir insan yaratma düşüncesi meşrulaştırılmaktadır. Din adına kişinin yeniden yaratılması, aslında ikinci el bir insanın yaratılması demektir. Kişi, kendisine baktığı zaman, kendisini dışarıdan bir ustanın elinden çıkmış ikincil bir ürün olarak görüyorsa, kişinin kendisinden kopukluğu ve yabancılaşması gerçekleşmiş demektir. Din, ikinci el bir insan yaratma aracı değildir. İkinci el bir insan, duyu, düşünce, inanç ve davranış açısından kendisi değildir. O, bir başkasıdır. İkinci el bir kişi, insanlığından çok şey yitiren biridir. İkinci el bir kişilik, kendisini güçsüz ve iktidarsız olarak hissetmektedir. İkinci el bir kişilik, çevresinde olup bitene seyirci kalmakla yetinmeyi başarı sayabilmekte, duygularını kontrol edememekte, kendisini kaderin oradan oraya savurduğu bir yaprak olarak değerlendirebilmektedir. İkinci el kişi, aslında kendisinden kopmuş, kendisini dışarıya teslim etmiş kişidir. İkinci el kişi, kendisine, dünyaya, ilişkilerine ve hayatına bir anlam ve amaç atfedememektedir. İkinci el insan, dış dünya tarafından üretilen insandır. Sahici insan, dış dünya tarafından yaratılan değil, içinde bulunduğu dünyayı yaratan kişidir.

İnsan, kendisini çoğu zaman güçsüz ve aciz hissetmektedir. Kişi, dış dünyada olup bitenleri anlamadığı, dışarıdaki birçok gizemli gücün kendi hayatını kontrol ettiği ve bunlara çaresiz olarak teslim olmaktan başka bir yol olmadığı düşüncesi içinde olabilmektedir. Kişinin hayatı ve hayat felsefesi arasındaki ilişkinin kopması, bir yabancılaşma ve yozlaşma halidir. Kişi, varlığın gizemine yeterince nüfuz edememesi hali ile yaşadığı gerçek arasında derin bir uçurum her zaman oluşabilmektedir. Kişi, böyle bir uçurum halinde gerçeklikten kopabilmektedirler. İnsan hayatı, her gün insani niteliğini yitirerek mekanikleşmektedir. Kişiler, gerçeklikten kopmaları halinde sosyal, siyasal ve kültürel hayat yeterince katılamamaktadırlar.

Din, çoğu zaman insanı bastırma aracı olarak kullanılmaktadır. Din adına yapılan baskı ve bastırma girişimlerinden, en çok akıl payını almaktadır. Dini açıdan makbul olan akıl, sınırlandırılmış bir akıl yürütmeye indirgenmekte, özgürce var olan ve işleyen bir akıl inkar edilebilmektedir. Akıl kadar reddedilen veya bastırılan diğer bir tecrübe de ahlak ve maneviyattır. Din, söylemsel düzeyde ahlak ve maneviyatı yüceltmesine rağmen, siyasal ve ekonomik çıkarların aracına indirgenen din, ahlak ve maneviyatı bastırarak insanı ilkesellikten uzaklaştırıp oportunist bir nesneye dönüştürebilmektedir. Akıl, ahlak ve maneviyat, hayatın özü olan tecrübelerdir. Akıl, ahlakı ve maneviyatı bastıran araçsal din, kişinin gelişimini, yapıcılığını, yaratıcılığını, sevincini, coşkusunu, özgürlüğünü, amacını ve davranışını bastırma aracı işlevi görebilmektedir. Dinin insan üzerinde mutlak

bir tahakküm aracı olarak kullanılması, insanı kendisine ve hayata yabancılaştırmaktadır.

İslam, kendisini insanın fitratı olarak nitelemektedir. İslam, insanın öz yeri, yurdu, kökü ve evidir. Günümüzde insan ve İslam arasında yabancılaşma hali söz konusudur. İnsanlar, kişisel ve sosyal çıkarları, ve güç mücadeleleri için İslam'ı araçsallaştırmışlardır. İslam, insanın evidir, yurdudur ve yeridir. Eğer kişi, İslam'ın evinde kendisini güvenlik, esenlik ve özgürlük içinde hissetmiyorsa, insan, İslam'a radikal bir şekilde yabancılaşmış demektir. İnsanlığın önündeki en büyük meydan okuma, İslam'ı kendisine fitrat, yurt ve ev olarak yeniden keşfetmesidir.

İnsanın İslam'ı kendi orijinal evi olarak keşfedebilmesi için, herşeyden önce kişinin sahici anlamda bir kişiliğe sahip olması lazımdır. Sadece insanlara sunmak ve satmak için kurgulanan bir kişilik, hem insanın kendisine hem de İslam'a yabancı kalacaktır. Maskeli ve yapay bir kişilik, hep kendisini insanlığa, Allah'a ve İslam'a yabancı olarak kurgulamıştır. Allah, kendisine satın alacağı kullar aramamaktadır. Allah, salih ameller işleyen ve iman eden sahici ve sahici kullar istemektedir.

İnsanla Tanrı, tabiat ve toplum arasındaki ilişkileri gerçeklikten koparan, insanları tarihin, toplumun, tabiatın paganizmine hapseden bir din, din değildir, sadece bir sapkınlıktır. İslam, insanın kendisiyle, Allah'la, diğer insanlarla ve tabiatla olan ilişkisinin hep realiteyle bütünleşerek gerçekleşmesini istemektedir. Tevhid, namaz, hac, oruç ve zekat, insanın kendisiyle, Allah'la, toplumla ve tabiatla olan ilişkisinin illüzyona dönüşmemesini sağlayan sahici bir çizgide yürümesi için emredilen şartlardır. İslam'ın şartları, insanın bütün ilişkilerinin gerçeklik temelleridirler.

Allah, insanın kendisini tanınmasının kaynağıdır. Allah bilinmeden insanın kendisini bilmesi mümkün değildir. İnsan ve Tanrı'yı karşıt olarak konumlandırarak yabancılaşmanın kaynağı olarak Tanrı'yı görmek büyük bir sapmadır. İnsan, Tanrı'ya yabancılaştıkça kendisinden, diğer insanlardan ve toplumdan sapmaktadır. İslam'a göre Allah, insana şah damarından daha yakındır. Allah, insana yabancılaşmayan ve onu terk etmeyen mutlak hakikattir. Allah ve insan birlikte olduğu zaman yabancılaşma ortadan kalkmakta, onların ayrılığı ise bütün yozlaşmaların kaynağını oluşturmaktadır.

İnsan ürünü olan bir din, yabancılaşma kaynağıdır. Dini, iktidarın, şöhretin, gücün, paranın, zorbalığın ve yalanın aracı olarak kullanan bir pratik, yabancılaşmadır. İktidar, maddiyat ve sahtekarlığın aracı haline getirilen bir din, insan tarafından kullanılan sıradan bir araçtan başka bir şey değildir. İnsanın sıradan amaçlarını gerçekleştirmesinin aracına indirgenen din, din değil, densizliktir. Densizlik olarak din, en büyük yabancılaşmadır.

İslam, insan, insanlık, Allah ve doğa arasında ülfet tesis eden fitrat dinidir. Bugün Tanrı, insan, toplum ve doğa arasındaki fiziksel mesafe azalmış, ama varoluşsal fitri uzaklık artmıştır. İnsanlar, sahte benliklerle taşlaşmışlardır. Taşlaşan insanlar, birbirleriyle ülfete, yakınlığa ve sahiciliğe dayalı ilişkiler

kuramamaktadırlar. İslam, yabancılaşmaya karşı ülfet tezini ortaya koymaktadır. Ülfet, yalnız olma ve yabancı olma hali değildir. Ülfet, Tanrı, insanlık ve doğa ile birlikte iç içe olma, beraber yaşama ve kendini gerçekleştirir. Ülfet, şekilsel anlamda diğer insanlarla beraber olma veya Tanrı'ya kuru ritüeller yoluyla kul olma değildir. Ülfet, kişinin gerçekten insanlığından, yani fitratından gelen duygu, düşünce ve davranışlarla Tanrı'ya kul olması ve insanlığa ait olmasıdır. Ülfet, sahih anlamda ilişkilene ve ait olmaktır. Ülfet, güzel ahlakla insan olmayı gerçekleştirmektir.

Değersizleşme ve Yabancılaşma Bağlamında Tüketim Ahlâkı ve İnsan

Nejdet DURAK*

Muhammet İRĖAT**

Özet

Ahlâk, sosyo-kültürel bir varlık olan insana ait bir değerlendirme alanıdır. İnsana özgü bu nitelik, onun bütün düşünce ve davranışlarının ahlâkî değerlendirmeye tabi tutulmasını zorunlu kılmaktadır. Küreselleşme süreci ile birlikte bu varoluşsal niteliğine yabancılaşan insan, yüzyıllardan beri sahip olduğu geleneksel değerlerden uzaklaşarak tüketim olgusunun belirleyici olduğu tüketim ahlâkının değerler dünyasında var olma çabasındadır. Geleneksel toplumdaki modern ve postmodern topluma geçişle birlikte ortaya çıkan kimlik bunalımı, yabancılaşma, değersizleşme ve rakamsal değerlendirme türünden olgular, insanî eylem-değer ilişkisinin bu açıdan incelenmesini zorunlu kılmaktadır. Bu çalışma tüketim ahlâkına ait öz nitelikleri ortaya koyup, değersizleşme sürecinden geçen insanın, geleneksel değerlerinden kopuşunu ve tüketim ahlâkının değer dünyası olarak adlandırdığımız “rakamsal değerlendirme” içindeki ahlâkî konumunu eleştirel olarak incelemektedir.

Anahtar Kelimeler: Ahlâk, Tüketim Ahlâkı, Yabancılaşma, Değersizleşme, Ahlâkî Değer

The Moral of Consumption and Human In the Context of Depreciation and Alienation

Abstract

Moral is a field of evaluation which is special to human being who has a socio-cultural existence. This characteristic makes all human thoughts and behaviors to be evaluated morally. Human who has become alienated from his ontological characteristic along with globalization, drawing away from traditional values, he has for centuries, struggled to exist in a world where consumption morals are arbiter. The phenomena like identity depression, alienation, losing of values and numerical appreciation that came along with the transferring from the traditional community to the modern and postmodern community requires the examination of human being's act-value from this point of view. The aim of this study is to point out the numerical human being's socio-psychotic despair related to the philosophical outcomes.

Key Words: Moral, Moral of Consumption, Alienation, Depreciation, Moral Value

* Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Isparta, Türkiye, nejdetdurak@sdu.edu.tr, (0246) 211 0277.

** Yrd. Doç. Dr., Adıyaman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi İslam Felsefesi ABD, Adıyaman, Türkiye, mirgat@adiyaman.edu.tr, (0416) 223 2772.

Giriş

Ahlâkî değerler, genel bir ifadeyle insan davranışlarını iyi veya kötü olarak tanımlamamızı sağlayan değerlerdir. Değer, eylemlerin ve kişilerin bir özelliği olarak, insanın varlığa kattığı bir bilinç boyutudur.¹ Ahlâkî değerler, insanın niyet-eylem örgüsünü, sosyal ilişki biçimini ve dünya görüşünü belirleyen varlık unsurlarıdır. İnsan, diğer canlılardan farklı olarak bir değerler dünyası içine doğmakta ve hem değer üreten bir varlık olduğu için hem de varlığın öz niteliği olan değişim² olgusuna bağlı olarak yaşadığı için bu değer dünyasını sürekli olarak güncellemektedir. Bu değişime boyun eğmeyen ve kalıcılığını koruyan inanç, kültür, tarih temelli başat manevî değerler olduğu gibi; değişimin, izlerini tamamen yok ettiği toplumsal yapı, yaşam biçimi ve yaşanan zamana bağlı değerler de vardır. Bu yönüyle değerın önemli bir vasfı da onun insanı manevî olarak yükseltici, yetkinleştirici, mertebelendirici olan karakteridir.³

Varlığa ait bu değişimin sosyal alandaki tezahürü, geleneksel toplum yapısının değişerek sırasıyla modern ve postmodern toplum yapısına dönüşmüş olmasıdır.⁴ Hiç şüphesiz bu dönüşüm, geleneksel değerlerin, yerini yeni değerlere bırakması sonucunu doğurmuştur. Dolayısıyla eski ile yeni arasında değerler ve tutumlar üzerinden farkedilebilen bir zihniyet değişimi ortaya çıkmıştır.

Modern zamanlarda ortaya çıkan küreselleşme, kültür endüstrisi ve tüketim odaklı yaşam biçimi olguları, varlığın, geleneksel değerlerden kopmasına ve söz konusu değerlerin içinin boşaltılmasına neden olmuştur. Bu süreç, kalıcı ve köklü değerlerin eylemsel işlevlerini yitirmesine; insan davranışlarını ve insanî ilişkileri, günübürlük, bireysel ve köksüz değerlerin belirlenmesine yol açmıştır. Değerler, insanî ilişkilerin biçimini ve amacını belirleyen sosyal yapı unsurları olduklarından, değerlere ait özellikler, toplumu oluşturan bireylerin ya “dayanışma” ya da “rekabet” koşullarında sosyal ilişkilere katılmasını sağlamaktadır.⁵

Bu bağlamda manevî niteliği olan köklü değerlerin hüküm sürdüğü geleneksel toplumlarda insanî ilişkiler dayanışma⁶ esasına göre belirlenirken; modern toplumlarda sosyal ilişkilerin odağında rekabet yer almaktadır.⁷ Geleneksel değerler; toplumsal birlikteliği, tesânüdü, millî ve manevî hazzı hedeflerken; modern zamanlara ait değerler, bireyselliği, bencilliği ve rekabete dayalı münferit

¹ Kuçuradi, İoanna *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 2006, s. 181.

² Hughes, H. Stuart, *Toplum ve Bilinç*, Çev., Güzin Özkan, Metis Yayınları, İstanbul, 1995, s. 9.

³ Ülken, Hilmi Ziya *Ahlâk*, Ülken Yayınları İstanbul 2001, s. 153.

⁴ Şaylan, Gencay, *Postmodernizm*, İmge Yayınları, İstanbul, 2009, s. 24.

⁵ Kaya, Yaşar, *Toplumsal Yapı*, Turan Yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 20; Rokeach, Milton, *The Nature of Human Values*, The Free Press, New York, 1973, s. 13.

⁶ Armağan, Mustafa, *Gelenek*, Ağaç Yayınları, İstanbul, 1992, s. 63.

⁷ Ester, P.- Halman, L.- Moor, R., *The Individualizing Society*, Netherland, 1993, p. 100.

hazları hedeflemektedir.⁸ Yine geleneksel toplumlarda ahlâkî eylemi belirleyen ve ortak ahlâk kriterlerinin kökenini oluşturan en temel mekanizma dinin şekillendirdiği vicdan⁹ iken; sekülerleşmeyle birlikte dinin belirleyici ve düzenleyici güç olma özelliğini önemli ölçüde kaybettiği modern toplumlarda bu fonksiyonu, bireysel tercihler ve finansal (rakamsal) değerler icra etmektedir. Nitekim Descartes'in "ben"i,¹⁰ modernizmin, bireycilik (individualizm) eksenli bir toplumsal yapı oluşturmaya imkân hazırlamış; bireyciliğin esas olduğu toplum yapısı olarak modernizm de bireyin kendi rasyonel değerlerini yaratmasına imkân sunmuştur. Bu durum, değerlerin birden çok, rölatif, bireysel ve köksüz olmasını beraberinde getirdiğinden modern toplumlarda "değersizleşme" ve "yabancılaşma" gibi değer bunalımları yaşanmıştır.

İnsanın bu dünyadaki var oluşuna yönelik anlamlandırma çabaları, aynı zamanda onun sosyal ve kültürel davranışlarını etkilemekte, belirlemektedir. Max Weber'e göre, toplumsal davranışı sadece yorumlayarak anlayabilir ve sebeplerini izah edebiliriz. İnsanı ve sosyo-ekonomik hayatını anlamak için metafizik ya da dinî kavramlardan hareketle değerler sistematığının iç mantığını açığa çıkarmak gerekir. Farklı toplumsal yapılarda insanların sosyal ve ekonomik davranışlarını anlamlandırmak ancak böylesi bir çabayla mümkün olabilecektir.¹¹

Geleneksel toplumdan modern ve postmodern topluma geçişle birlikte ortaya çıkan kimlik bunalımı, yabancılaşma ve değersizleşme türünden olgular, insanî eylem-değer ilişkisinin bu açıdan incelenmesini zorunlu kılmaktadır.

Bu makalenin amacı, değersizleşme ve yabancılaşma gibi değer bunalımları bağlamında modern zamanların toplumsal ve kültürel bir fenomeni olan tüketim olgusuna ait değerler dünyasını irdelemek suretiyle tüketim toplumu insanının, adına "rakamsal değerlenme" diyebileceğimiz yeni bir değer bunalımı içerisindeki ahlâkî konumunu eleştirel olarak ele almaktır. Bunun için öncelikle değersizleşme ve yabancılaşmadan ne kast edildiğini ana hatlarıyla ortaya koymaya çalışacağız. Ardından ortaya çıkan bağlamdan hareketle tüketim ahlâkının değer dünyasında yerini alan ve adına "finansal ya da rakamsal değerlenme" dediğimiz yeni değer bunalımını ve insanın bu değer(siz)lenme içindeki mevcut konumunu inceleyeceğiz.

⁸ Ersoy, Ersan, "Bağımsız Bireyin Modern Bunalımları: Değişen Dünyada Sosyal İlişkiler", *Türk Yurdu*, 2011, S. 292, s. 4.

⁹ Ersoy, "a.g.m.", s. 4.

¹⁰ Descartes, Rene, *Felsefenin İlkeleri*, Çev., Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul, 1995, s. 90.

¹¹ Aron, Raymond, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev., Korkmaz Alemdar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1986, s. 509.

1- Değersizleşme Kavramı

Değer, Türkçede “bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçü, bir şeyin değdiği karşılık, kıymet”¹² şeklinde tanımlanmaktadır. Felsefî literatürde ise değer, “belli bir davranış tarzı veya varoluşun temel amacı hakkında uzun süreli kişisel bir inanış”,¹³ “bir şeyin arzu edilir veya edilemez olduğu hakkındaki inanç”,¹⁴ “arzu edilen, arzu edilebilen şey, olaylarla ilgili insan tavrı, olgular ve nesnelere hakkında ihtiyaç ve ideallere göre verilen yargı”¹⁵ gibi tanımlamalarla ifade edilmektedir.

Değer, insan ve insana bağlı olarak var olan düzen itibarıyla ortaya çıkan bir kavramdır.¹⁶ Nitekim değer kavramı, insanî nitelikteki olgu ve olayları anlamlandıran ve onların insan açısından meşruiyet normlarını ortaya koyan ortak bir kabulü belirlemektedir.¹⁷ Bu bağlamda değer, insan yaşamının fizikî ve manevî ihtiyaçlarının, meşru zeminde ve düzenli teminini kalıcı hale getiren ve her insan tarafından doğru kabul edilen dokunulmaz kuralların her biri anlamına gelmektedir.¹⁸ Öyleyse değerler dünyası, insan doğasından kaynaklanan gerçek ihtiyaçların müşterek bir zeminde giderildiği güvenli bir düzen ortamı olarak tanımlanabilir.¹⁹

Bu perspektiften yola çıkıldığında “değersizleşme” kavramı ise, insan doğasından kaynaklanan ve toplumsal ortaklıkla meşrulaşan olgusal kodlar niteliğindeki sabit değerlerin yitirilmesi, yozlaşması ya da geçici, modern değerlerle yer değiştirmesi anlamına gelmektedir. Değersizleşmenin birey ve toplum üzerindeki psiko-sosyal yansımalarının neler olduğu hakkında şu somut örnekler verilebilir: a) Kendilik bilincinin kaybolması; modern insan, birey olma iddiasıyla toplumun değerlerini şahsiyetinde toplayan, yüceltilen örnek kişilikleri yaşamak yerine kendi istediğini yaşamakta ve kendi hislerini yüceltmektedir.²⁰ Modern insan, “kendi olma”yı reddeden bunun yerine popüler modellerle özdeşleşmeye çabalayan insandır. Modern insanın içinde bulunduğu bu durumu, simülasyon ve gerçeklik üzerinden tahlil eden Baudrillard, imaj veya simülasyon ile gerçeklik arasındaki sınırın kaybolduğunu ve bununla birlikte gerçeğin yerine hipergerçekliklerin geçtiğini belirtmektedir.²¹ Ona göre hipergerçek, gerçeğin yerine

¹² Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, TDK Yayınları, Ankara, 1998, I, 538.

¹³ Rokeach, M., *The nature of human values*, Free Press, New York, 1973, p. 5.

¹⁴ Güngör, Erol, *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2010, s. 27.

¹⁵ Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1997, s. 93.

¹⁶ Durak, Nejdet-İrğat, Muhammet, “Bir Çevre Problemi Olarak Değer Erozyonu: Yabancılaşma ve Değersizleşme Bağlamında İnsan-Çevre İlişkisi”, *2. Uluslararası Çevre ve Ahlak Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Adıyaman Üniversitesi Yayınları, Adıyaman, 2014, II, ss. 1155-1162, s. 1156.

¹⁷ Erdem, Hüsamet, *Ahlâk Felsefesi*, Hü-Er Yayınları, Konya, 2003, s. 35-37.

¹⁸ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, Çev. Saffet Babür, Bilgesu Yayınları, Ankara, 2009, 1103a.

¹⁹ Durak-İrğat, “a.g.m.”, s. 1156.

²⁰ Tok, Neşet, “Değerlerin Dilemması; Subjektiflik ve Objektiflik”, *Bilgi ve Değer*, Ed. Şehabettin Yalçın, Vadi Yayınları, Ankara 2002, s. 102.

²¹ Baudrillard, Jean, *Simülaklar ve Simülasyon*, Çev., Oğuz Adanır, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2003, s. 15.

medyada idealize edilerek sunulan bedenlerin, eşyaların, tutum ve davranışların geçtiği durumdur. Baudrillard, klasik mantığın, simülasyona karşı tüm kategorileriyle mücadele etmeye çalıştığını ancak simülasyonun bu mantığı çoktan aşip geçerek hakikat ilkesinin yerini aldığını belirtmektedir.²²

b) Köksüzlük; modern zamanlarda birey, tarihinden ve tüm tarihsel değerlerinden koparak başta ahlâkî alanda olmak üzere her alanda kendine özgü, menfaatlerine uygun, dolayısıyla anlamsız ve köksüz değerler uydurmaktadır. Bu da bireylerin köklerinden kopmasına, parçalanmasına ve neticede yalnızlaşmasına neden olmaktadır. Bencilik ve menfaatçilik; yalnızlaşan ve özüne yabancılaşan insan, modern dünyanın insan için sunduğu en belirgin var olma koşulu olan "tüketim"²³ dünyasındaki rekabet, menfaatçilik, ihtiras ve başkasının kaybını kendisi için kazanç sayan başarı fikri ile bencilleşmiştir. Bencilleşen tüketim insanı, Baudrillard'ın deyimiyle tüketimin ona sunduğu bolluk ve refaha sadece kendisi sahip olduğunda zevk; başkalarıyla bölüştüğünde ise acı duyar.²⁴ Benim için iyi olan iyidir düşüncesiyle menfaati doğrultusunda her şeyi mubahlaştıran tüketim insanının tek hedefi, daha çok şeye başkalarından daha fazla ve daha önce sahip olmaktır. Bu da etrafındaki herkesi bir düşman ve yenilmesi gereken bir rakip olarak görmesine neden olur ki bu bakış, onu sonu gelmeyen bir huzursuzluk içine atar. Onun bütün hayatı, kendinden çok şeye sahip olanları kıskanmak ve kendinden az şeye sahip olanlardan da korkmakla geçer.²⁵ Bencilik ve menfaatçilik, bireyin, aile, akrabalık, komşuluk, cemaat ve gelenekle bağlarını koparmasına ve neticede değersizleşme yaşamasına neden olmuştur.²⁶

Değersizleşmenin birey ve toplum üzerinden okunabilen somut yansımalarından birisi de amaçsızlıktır. Nitekim modern zamanlarda insan, artık uzun vadeli yüksek gaye ve değerlerden uzaklaşmış; geçici, basit gaye ve değerleri hedeflemiştir. Yine değersizleşme sürecini ve kültürel yozlaşmayı tetikleyen bir olgu olarak kültür endüstrisi, topluma tüketim kültürünü benimsetme ve böylece amaçsızlığı dayatmaktadır. Öyle ki tüketim kültüründe üretilen her yeni değer, bir öncekini değersiz kılacak biçimde sistematize edilmiştir. Dolayısıyla kalıcılığın olmadığı; tüketimin, var olmanın ve ayakta kalabilmenin yegane sebebi olarak belirlendiği bir ortamda, insanla nesne ve değer arasındaki duygusal bağ koparılmış, böylece insanın değerlerini koruduğu hafızası ve onları sembolize eden hatıraları anlamsızlaşmıştır.

Sonuç olarak değersizleşme sürecine ait tüm bu yaşantılar, bireyin ve toplumun değer dünyasında güven yerine korku ve güvensizlik; sevgi, hoşgörü ve dayanışma

²² Baudrillard, *a.g.e.*, s. 18.

²³ Poole, Ross, *Ahlak ve Modernlik*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1993, s. 101.

²⁴ Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, Çev. Hazal Deliceçaylı ve Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004, s. 22.

²⁵ Fromm, Erich, *Sahip Olmak Ya da Olmak*, Çev. Aydın Arıtan, İstanbul, 1997, s. 30.

²⁶ Ersoy, "a.g.m.", s. 5.

yerine çatışma ve ayrışma; ortak, kalıcı ülkü birliği yerine bireysel ve anlık hedeflerin yerleşmesine neden olmuştur.

2. Yabancılaşma Kavramı

Yabancılaşma, en genel ifadeyle bir varlığı başta kendi özü olmak üzere ait olduğu varlık dünyasından uzaklaştıran ve yabancı kılan eylem ya da gelişmelerin bütününe verilen addır.²⁷

Yabancılaşma kavramının etimolojik kökenine baktığımızda Latince “alieno” kelimesinden türediğini, İngilizce ve Fransızcaya “alienation” olarak geçtiğini görmekteyiz. Türkçeye ise Farsça boş, ıssız yer anlamındaki “yâbân” sözcüğünden geçmiş olan yabancılaşma; el, yabani, yabancı, gayr-i medeni gibi anlamlara gelmektedir.²⁸

Yabancılaşma olgusunu bir felsefi problem olarak inceleyen ilk düşünür, felsefesini “Mutlak Ruh”un yabancılaşması üzerine kuran Hegel’dir. Hegel, *Phaenomenologie des Geistes (Tinın Fenomonolojisi ‘Görüngübilimi’)* adlı eserinde insanı fenomenolojik ve tarihsel bir varlık olarak ele alıp varlığı, diyalektik oluş süreci içerisinde tanımlar. Bu sürecin temelinde düşünme ve varlığın türdeşliğini ifade eden ‘akıl’, ‘töz’ veya ‘ide’ yer almaktadır. Tinin amacı, kendi bilinç ve özgürlüğüne ulaşmaktır. Bu bağlamda ilk gerçekleşmesini doğada bulan tin, böylece kendi özüne yabancılaşarak başka bir şeye dönüşür.²⁹ Hegel, tinin, doğada başlayan bu yabancılaşma sürecinin, sırasıyla tarihsel varlık alanı olan topluma, kültür alanına ve sanata doğru ilerleyerek devam ettiğini belirtir.³⁰ Hegel bu süreci ‘sübjektif tin’den başlayarak basamak basamak ‘objektif tin’ ve oradan ‘mutlak tin’ olan ve sanat, din ve felsefede ifadesini bulan, tinin gelişme basamakları şeklinde açıklar.³¹

Buna göre tinin yabancılaşmasının, toplumsal varlık olan insan üzerindeki yansıması, insanın sınırsız ihtiyaçlarını karşılayabilmek için sürekli faaliyeti sırasında kendisini, tasarımlarını yani özünü fiziksel nesnelere, toplumsal kurumlarda, kültürel ürünlerde dışsallaştırması şeklinde izlenebilir. Bu izlenim, insanın fiziki anlamda var oluşu ile manevî anlamdaki var oluşu arasındaki mesafenin açıldığını ve dolayısıyla özüne yabancılaştığını göstermektedir.³²

Yabancılaşma sürecinin insan tarafından aşılmasının, insanın, kendi dışındaki dünyadan başka bir şey olduğunun bilincine vararak öz bilincine ulaşması ile

²⁷ Durak-İrğat, “a.g.m.”, s. 1157.

²⁸ Eyüboğlu, İsmet Zeki, *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1995, s. 714.

²⁹ Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1990, s. 438; Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul, 2010, s. 121-122.

³⁰ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Tinin Görüngübilimi*, Çev., Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1986, s. 23.

³¹ Özlem, a.g.e., ss. 122-123.

³² Tolan, Barlas, *Çağdaş Toplumun Bunalımı: Anomi ve Yabancılaşma*, Toplum Bilimleri Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1980, s. 145.

mümkün olacağını söyleyen Bumin, bunun da ancak zamansal-mekânsal bir gerçeklik olarak kavranılması, öz bilinçle dünya ilişkisinin Descartes ve Kant'da gördüğümüzden farklı bir biçimde kurulmasını gerektirdiğinden söz eder.³³

Bumin, Hegel felsefesinde yer alan efendi-köle diyalektiğinin, öz bilincin özerkliğine kavuşma süreci olduğundan bahsetmekte ve insan-insan, insan-doğa ilişkisinin tarihini, köle ve efendi diyalektiğinin karşılıklı olarak birbirlerini etkilemesinin diyalektiği olarak görmektedir.³⁴ Dolayısıyla efendi-köle diyalektiği, insanın, insan olma, kendi bilincine ulaşarak özgürleşme sürecinin bir ifadesi olmaktadır. İnsan, hayvanlardan farklı olarak kendi biyolojik varoluşunu kendini özerk bir varlık olarak kabul ettirme doğrultusunda mücadele ederek aşar. Buna göre köle, savaşta kendi doğasını aşamadığı için efendinin ve doğanın kölesi olarak çalışacaktır.³⁵

Hegel'den etkilenen Marx ise yabancılaşma sorununu toplumsal bir fenomen olarak ele almıştır. Kendisine ulaşan birikimi bir eleştiri sürecinden geçirerek yabancılaşma biçimlerini değerlendiren Marx, yabancılaşma kavramına idealist açıdan bir tanım getirme yerine yaşanan tarihsel, somut gerçeklik içerisinde devleti, insanın yabancılaşmasının bir biçimi olarak tanımlamıştır.³⁶ Yabancılaşma, bu yaklaşım doğrultusunda insanlığın gelişiminin doğal bir sonucu olarak zorunlu yaşanan, kaynağını insanın üretici eyleminde bulan bir olgu olmaktadır.³⁷ Marx'ın tarih anlayışına göre tarihi belirleyen şey, tinsel bir töz olmayıp, maddi ilişkiler bağlamında şekillenen sosyo-ekonomik yapılardır. Bu doğrultuda süreç modern toplum olarak tanımlanan kapitalist toplumu belirginleştirerek, insanın öncelikle kendi emeğine, toplumsal ilişkilerine, özüne yabancılaşmasını ortaya çıkararak, insanın diğer insana düşman olmasına sebep olmaktadır.³⁸ Bu sürecin doğal sonuçlarından biri kişinin doğaya yabancılaşmasıdır.

Marx, *Kapital*'de insanın kendi özünden uzaklaşmasının, yabancılaşmasının ulaştığı en son boyutu ifade etmek için "meta fetişizm" kavramına yer vermektedir. Meta fetişizm, emekten bağımsız olarak ürünlerin, kendi içlerinde ve kendilerinin değer sahibi olmasıdır. Bunun sonucunda insan eliyle insan ihtiyaçlarını karşılamak üzere var olan metaların kendileri, bir amaca dönüşmüş olur.³⁹

Bottomore'e göre Marx'ın amacı: "...kapitalist toplumun 'yabancılaşma'larından kurtulmuş insanın, içinde, hem doğayı hem toplumsal ilişkilerini anlayarak ve kontrol ederek, kendi kaderine hükmeder halde yaşadığı bir toplumdu ve ona göre

³³ Bumin, Tülin, *Hegel Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği Praksis Felsefesi*, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1987, s. 23.

³⁴ Bumin, *a.g.e.*, s. 33.

³⁵ Bumin, *a.g.e.*, s. 34.

³⁶ Bottomore, T.B.-Rubel Maximilien, *Marx'ın Sosyolojisi*, Chiviyazıları, İstanbul, 2006, s. 25.

³⁷ Bottomore-Maximilien, *a.g.e.*, s. 26.

³⁸ Bottomore-Maximilien, *a.g.e.*, s. 54.

³⁹ Cohen, Gerald A., *Karl Marx'ın Tarih Teorisi*, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998, s. 145-146.

bu, sosyalist hareketin de amacıydı. Bu, Marx'a özgü bir ideal değil, 19. yüzyılın ilerlemeci kuramlarının önde gelen bir eğilimiydi."⁴⁰

19. yüzyılın kapitalist anlayışı doğrultusunda öne çıkan "biriktirme", "sahip olma", "tüketimden kaçınma", gibi yaklaşımlar, 20. yüzyılın kapitalist anlayışı ile birlikte yerini son derece sakıncalı bir anlayış olan "tüketme erdemine" terk etmiş gözükmektedir. Marx'a göre sosyo-ekonomik üretim biçiminin nesnel koşullarının oluşturduğu bu süreç sonucunda insanlar kendi özüne yabancılaşmaktadır.⁴¹

Durkheim ise Marx'a benzer bir şekilde yabancılaşma kavramını sosyo-ekonomik bağlamda ele almıştır. O, yabancılaşmayı, kuralsızlık (anomi) anlamında kullanmıştır. Ona göre, geleneksel toplum yapısının özelliği olan "mekanik dayanışma"dan modern toplum yapısının özelliği olan "organik dayanışma"ya geçişle birlikte iş bölümü olgusunda insan merkezli olumsuzluklar ortaya çıkmıştır. Bayhan, Durkheim'in, bu olumsuzlukların sebebini, organik dayanışmada çalışanların, yaptıkları işin amacını ve anlamını kavrama imkânından uzaklaştırılmaları olarak belirttiğini aktarmaktadır.⁴² Bayhan, Durkheim'in kuralsızlık (anomi) anlamındaki yabancılaşma olgusunun, söz konusu nedene bağlı olarak sosyo-ekonomik temelde başladığını ve özellikle ekonomik krizlerin artması, iflasların çoğalması, işveren-ücretli ilişkilerinin bozulması gibi ortamlarda zirveye ulaştığını belirtmektedir.⁴³

Yabancılaşma olgusu modern hayat içerisinde insanı; sosyolojik, psikolojik, ekonomik, metafizik gibi pek çok boyutu ile incelemeyi gerektiren bir kavramdır. Yabancılaşma, insanın kendisini belirleyen değerlerden uzaklaşmasının adıdır. İnsanı kuşatan kültürel, toplumsal değerlerin yitirilmesinin, kaybolmasının, psikolojik bir kopuşun ortaya çıkmasıdır. Akyıldız'a göre: "Bireysel özün içeriğinin ne olduğunun somut şekilde ortaya konamamış olması yabancılaşma olgusunun nedenlerini ve içeriğini belirsiz konuma sokmaktadır. Söz konusu belirsizlikler yabancılaşma olgusunu ele alan çeşitli düşünörlere, kendilerinin sahip oldukları ideolojik ve felsefi yaklaşımlarına uygun çeşitli yorum ve fikir üretme imkânı vermektedir."⁴⁴ Bu bağlamda yabancılaşma olgusunun biyolojik ve psikolojik olmak üzere iki boyutu söz konusudur. Postmodern insanı, biyolojik olarak ölmek; psikolojik olarak ise meşgul olmak için yaşayan ve bunun farkında olan varlık biçiminde tanımlarsak⁴⁵ öncelikle biyolojik anlamda var olabilmek -hayatta

⁴⁰ Bottomore, T.B.-Rubel Maximilien, *a.g.e.*, s. 55.

⁴¹ Akyıldız, Hüseyin, "Bireysel ve Toplumsal Boyutlarıyla Yabancılaşma", *Süleyman Demirel Üniversitesi İİBFD.*, Yıl: 1998, S. 3, Güz, ss. 163-176, s. 165.

⁴² Bayhan, Vehbi, *Üniversite Gençliğinde Anomi ve Yabancılaşma*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1997, s. 11.

⁴³ Bayhan, *a.g.e.*, s. 11.

⁴⁴ Akyıldız, Hüseyin, "a.g.m"., s. 175.

⁴⁵ Özdemir, Muhammet, "Kur'an ve Sosyal Bilimlerin İnsan Yaklaşımları", *EskiYeni Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, S. 26, Bahar 2013, Ankara, s. 9.

kalmak- için; ikinci olarak, ölüm temasına yönelik bilinçten doğan psikolojik meşguliyet ihtiyacı için mücadele eden bir varlıktan söz etmiş oluruz.

Postmodern insanın kendini ikame edebileceği değerler dünyası (ideoloji, din, kültür, millet) modern dünyada anlamsızlaştığından ve sahip olduğu ahlâkî değerlerin giderek içi boşaldığından insan, gerek bu boşluğu doldurmak için ve gerekse var olmak için farklı argümanlara yönelmektedir. Bunun yanı sıra gelişen teknoloji ve iletişim araçları, dünyayı küreselleştirirken, insan sanal bir dünyada yalnızlaşmakta ve ontolojik olarak geleneksel doğa ile ilişkisini belirleyen ahlâkî değerlerden uzaklaşmakta, onlara yabancılaşmakta, sanal bir gerçekliğin içerisine sürüklenmektedir.

Gerek Hegel'in felsefi tahlili ve gerekse Marx ve Durkheim'in sosyo-ekonomik tahlili ile ele aldığı yabancılaşma kavramının, özelde bireyin ve genelde toplumun öz değerlerinden uzaklaşması ve kimlik yitimi yaşaması anlamına geldiği son derece açıktır.

3. Tüketim Ahlâkının Değerler Dünyası: Rakamsal Değerlenme ve İnsan

Baudrillard, en belirgin özelliği, sürekli farklılaşan ürün ve hizmetler sunarak ve medya aracılığıyla o ürün ve hizmetlere yüklenen imaj ve değerleri bireysel tüketimi teşvik amacıyla kullanan, tüketim kültürünün hâkim olduğu toplumu "*tüketim toplumu*" olarak tanımlamaktadır.⁴⁶

Tüketim toplumunda marka ve imaj esasına dayalı "lifestyle" diye adlandırılan kalıplaşmış hayat tarzları mevcuttur. Bu toplumun üyesi olan insanların en belirgin özelliği ise sürekli tüketmektir. Tüketim toplumunda insanlar, yaşamak için tüketmek yerine, tüketmek için yaşamaktadırlar.⁴⁷ Bu anlayışa göre tüketim, postmodern insanın biyo-psişik yaşamını devam ettirme yolunda bir amaç haline dönüşmüştür. Bu doğrultuda şekillenen bir sistemde var olabilmenin yolu, ancak bu sistemin üretmiş olduklarını tüketmekten geçmektedir. Mezkûr tutum, bireylerin ürün ve hizmet seçimleri yani tüketimleri, kendilerine yeni yaşam biçimleri oluşturmalarında farklılıklar içeren, sıradan olmayan, ayrıcalıklı ve seçkin bir tarza sahip olabilme duygusunu hayata geçirmeyi öngörmektedir. Tüketim toplumu insanları, satın alarak çok şeye sahip olma ve bunları sürekli tüketerek var olma çabasındaki kişilerdir.⁴⁸

Tüketim toplumunda medya aracılığıyla ürünler nesnel varlıklar olarak değil daha çok öznel "semboller" olarak tanımlanmaktadırlar. Ürünün ne olduğundan çok neyi temsil ettiği önemlidir. Gerçek olan değil, ürünün taşıdığı ve yarattığı

⁴⁶ Baudrillard, *a.g.e.*, s. 38.

⁴⁷ Featherstone, Mike, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, Çev., Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 67.

⁴⁸ Lindstrom, Martin, *Buyology*, Optimist Yayınları, İstanbul, 2009, s. 56.

imaj, odak noktasıdır. Tüketici için “medyatik hedonizm”,⁴⁹ hayatın her anını ve her alanını hazzın kendisi olarak algılatma çabası içerisinde belirginleşmektedir. Sunulan yeni yaşam biçimleri de bu süreçte ister sanal, ister gerçek ortamda olsun hazzı ve beraberinde tüketimi yaşamın merkezine taşımaktadır. Yeni hayat biçimleri adı ile büyük sermayelerin kontrolünde gerçekleşen, tüketime yönelik süreçte lüks ve onu çağrıştıran kavramlar ile statü, ancak nesnelere elde edilebilir konuma gelmiştir.⁵⁰ Tüketimin ise, ihtiyaçların giderilmesi ile sınırlı olan yapısı, tüketim toplumu içinde yerini arzu ve isteklerin giderilmesine bırakmıştır. Bu anlamda, “arzular ve sosyal formlarıyla tüketim, “bir yaşam tarzı içinde hedonist, gösteriş ve bir gruba ya da kültüre ait olma gibi amaçlar için prestiji yüksek markaları, estetikleşmiş ürünleri ve hizmetleri satın alma, sahiplenme ve kullanma” şeklinde tanımlanmaktadır.”⁵¹

Biyolojik olarak ölmek, psikolojik olarak ise meşgul olmak için yaşayan ve bunun farkında olan insanın tüketime adapte olması sırasında kaotik ve egoist bir yaşam tarzı ortaya çıkmaktadır. Sözü ettiğimiz hayat tarzıyla kastedilen, bireyin samimiyet, güven, dayanışma, empati, gibi ahlâkî değerlerinin var olma hırsı ve yarışı nedeniyle erozyona uğraması ve bunun sonucunda kendi varlığını başkalarını öteleyerek bencilce sağlamasıdır.

Modern insan, ahlâkî açıdan bir açmazla karşı karşıyadır. Çünkü kendi hayatını kuşatan zihniyet, kişiyi bir yönüyle ahlaki tutarsızlığa doğru sürüklemektedir. Bu açıdan kişinin benimsediği ahlâkî değerler, onun karşı karşıya kaldığı ikilemleri aşmasında, yaşadığı çağın taşıdığı problemleri çözüme kavuşturmasında büyük öneme sahiptir. Bu yönüyle ahlaklılık bir insan başarısıdır. Olması gerekenle olan arasındaki karşıtlık, çatışmalar, ahlâkî gerilimin yaşandığı, insanın ahlâkî sorumluluğunun, katılımının belirginleştiği bir zemini ortaya çıkarmaktadır.

Sonuç

Yabancılaşma ve değersizleşme, insandaki biyolojik güven ihtiyacını, güvensizliğe; birlikte yaşama ihtiyacını, samimiyetsizliğe; var olma ve önde olma ihtiyacını ise bencillığe sürükleyerek onda değer kaybı yaşatmaktadır.

Tüketim toplumunda, İslam ahlâkının temel değerleri olan kanaatkârlık, tevazu ve saygınlık gibi değerler, tahrip olmuş ve biçim değiştirmiştir. Bunun yerine “rakamsal değerler”den oluşan yeni bir değer dünyası, tüketim insanını kuşatmıştır. “Rakamsal değerlenme” biçiminde kavramsallaştıracağımız tüketim toplumunun değer dünyasında insan, her şeye en önce sahip olma ve bu sayede toplumda saygınlık kazanma yarışına girişmiş, sahip olduğu para, mal, unvan,

⁴⁹ Belk, Russell W., *Collecting in a Consumer Society*, Routledge, London and New York, 1995, p. 98.

⁵⁰ Corrigan, Peter, *The Sociology of Consumption*, Sage Publications, London-Thousand Oaks- New Delhi, 1997, p. 113-115.

⁵¹ Zorlu, Abdulkadir, *Tüketim Sosyolojisi*, Global Yayınları, Ankara, 2006, s. 60.

kredi notu vb. finansal değerlerle tanımlanan ve ölçülen finansal bir varlık haline dönüşmüştür. Finansal değerlerin varlık kategorisine dönüştüğü bu süreçte insan, kalıcı ahlâkî erdemlerini maddi erdemlere bırakmaktadır.

Rakamsal değer dünyası, insanın iç dünyasını dikkate almayan, onu kendi öz benliğine yabancılaştıran bir dünyadır. Nitekim insanın manevî dünyasında hiçbir kavramın rakamsal karşılığı yoktur. Tüketim toplumunda sosyal yaşam, rakamların toparlanarak bir anlam ifade ettiği istatistik bilimi ile ifade edilmekte, insanın manevî dünyasına yabancı bu kavramlar insana, insanî bir yaklaşımı ve bu yolla oluşacak bir felsefi bakış açısını engellemektedir.

Tüketim toplumunda, insana rakamlar aracılığıyla değer biçilmektedir. Bu durum, özellikle finansal değerlerin ön plana çıktığı bankacılık ve pazarlama sektöründe daha da belirgindir. Bu sektörlerde çalışan insanlara verilen hedefler değerlendirme esaslarının temelini oluşturuyor.

Tüketim ahlâkının değer dünyasında, insan da kendi değerini rakamlarla ifade ederek "rakamsal değerlenme" yaşamaktadır. Öyle ki, insanın sahip olduğu rakamsal değerler, onun toplum içindeki konumunu, statüsünü belirlemekte; bu değer dünyasında insanlar, banka hesabındaki tutarlar kadar değer kazanmaktadır. Söz konusu değer dünyasında insanın mânevi yönü ihmal edilmekte hatta görmezden gelinmektedir. Öyle ki bu ahlâkî içselleştiren insan, finansal (rakamsal) değeri yükseldikçe bu değerden yoksun olan başkalarını bir meta olarak algılamakta, onları satın almaya, zevk ya da stres atma aracı olarak kullanmaya hatta en temel insanî hakkı olan yaşam hakkını çok kolayca elinden almaya kalkışabilmektedirler.

Tüketim ahlâkının değerler dünyasında kişisel gelişim adı altındaki birtakım sihirli formüller yoluyla insan, iyi bir insan olmaya değil, rakamlarla ifade edilen değerlerde daha yüksek seviyeye sahip olmaya özendirilmektedir. Rakamların dünyası ile çevrelenmiş insan, bu dünyada başarılı olabilmek için mânevi değerlerinden uzaklaşmakta, rakamsal değerlere ulaşabilmek için, rakamların değer ifade etmediği iç dünyasını, vicdanını ve duygularını gerektiğinde göz ardı etmektedir.

Tüketim toplumundaki ahlâkî sorunların çoğu, tüketim ahlâkının değerler dünyası ile geleneksel değerler dünyası arasındaki karşıtlıktan kaynaklanmaktadır. Rakamların insanı, manevî boyutta yücelmeye çalışan geleneksel insanı küçümsemekte ve onun değer dünyasını göz ardı etmektedir.

Rakamsal değer dünyası, hiçbir dinî, kültürel, millî ya da geleneksel değeri tanımamakta hatta bütün bu değerleri, birer ayak bağı olarak görmektedir. Rakamların dünyasında, mutluluk rakamla ifade edilen değerlere sahip olmaktan geçtiği için insanlar sevdiklerini rakamsal değer ifade eden nesnelere mutlu etmeye çalışmaktadır. Aynı şekilde sevmediklerini de rakamsal değerlerle cezalandırmaktadırlar.

Sonuç olarak, tüketim ahlâkının değer dünyası rakamlardan ibaret olan katı, maddi ve soğuk bir nitelik arz etmekte iken; bu değer dünyasında var olmaya çalışan insan ise esnek, manevî ve duygusal bir nitelik taşımaktadır. Hal böyle olunca insan, bu değer dünyasında sürekli bir çatışma, arada kalma, intihar, güvensizlik ve yalnızlaşma gibi toplumsal anomali haline itilmektedir.

KAYNAKÇA

- Akyıldız, Hüseyin, Bireysel ve Toplumsal Boyutlarıyla Yabancılaşma, *Süleyman Demirel Üniversitesi İİBFD*, Y. 1998, S. 3, Güz, ss. 163-176.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Bilge Su Yayınları, Ankara 2009.
- Armağan, Mustafa, *Gelenek*, Ağaç Yayınları, İstanbul 1992.
- Aron, Raymond, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev. Korkmaz Alemdar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1986.
- Baudrillard, Jean, *Tüketim Toplumu*, Çev. Hazal Deliceçaylı ve Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2004.
- -----, Jean, *Simülakrlar ve Simülasyon*, Çev. Oğuz Adanır, Doğu-Batı Yayınları, Ankara 2003
- Bauman, Zygmunt, *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2007.
- -----, Zygmunt, *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları*, Çev. Abdullah Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2009.
- Bayhan, Vehbi, *Üniversite Gençliğinde Anomi ve Yabancılaşma*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1997.
- Belk, Russell W., *Collecting in a Consumer Society*, Routledge, London and New York 1995.
- Bottomore, T.B.-Rubel Maximilien, *Marx'ın Sosyolojisi*, Chiviyazıları, İstanbul 2006.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 1997.
- Bumin, Tülin, *Hegel Bilinç. Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği Praksis Felsefesi*, Alan Yayıncılık, İstanbul 1987.
- Cohen, Gerald A., *Karl Marx'ın Tarih Teorisi*, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul 1998.
- Corrigan, Peter, *The Sociology of Consumption*, Sage Publications, London-Thousand Oaks- New Delhi 1997.
- Descartes, Rene, *Felsefenin İlkeleri*, Çev., Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul 1995.
- Durak, Nejdet-İrğat, Muhammet, "Bir Çevre Problemi Olarak Değer Erozyonu: Yabancılaşma ve Değersizleşme Bağlamında İnsan-Çevre İlişkisi", 2. *Uluslararası Çevre*

ve Ahlak Sempozyumu Bildiriler Kitabı, Adıyaman Üniversitesi Yayınları, Adıyaman 2014, II, ss. 1155-1163.

- Erdem, Hüsametdin, *Ahlâk Felsefesi*, Hü-Er Yayınları, Konya 2003.
- Ersoy, Ersan, "Bağısız bireyin Modern Bunalımları: Değişen Dünyada Sosyal İlişkiler", *Türk Yurdu*, 2011, S. 292, ss. 1-8.
- Ester, P.- Halman, L.- Moor, R., *The Individualizing Society*, Netherland 1993.
- Eyüboğlu, İsmet Zeki, *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, Sosyal Yayınları, İstanbul 1995.
- Featherstone, Mike, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005.
- Fromm, Erich, *Sahip Olmak Ya da Olmak*, Çev. Aydın Arıtan, İstanbul 1997.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1990.
- Güngör, Erol, *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2010.
- Habermas, Jürgen, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, Çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Tinin Görüngübilimi*, Çev., Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1986.
- Hughes, H. Stuart, *Toplum ve Bilinç*, Çev., Güzin Özkan, Metis Yayınları, İstanbul 1995.
- Kaya, Yaşar, *Toplumsal Yapı*, Turan Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 20.
- Kuçuradi, İoanna *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 2006.
- Lindstrom, Martin, *Buyology*, Optimist Yayınları, İstanbul 2009.
- Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2010.
- Özdemir, Muhammet, "Kur'ân ve Sosyal Bilimlerin İnsan Yaklaşımları", *Eski Yeni Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, S. 26, Bahar, Ankara.
- Poole, Ross, *Ahlak ve Modernlik*, Çev., Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1993.
- Şaylan, Gencay, *Postmodernizm*, İmge Yayınları, İstanbul 2009.
- Rokeach, Milton, *The Nature of Human Values*, The Free Press, New York 1973.
- Tezcan, Mahmut, "Gençlik ve Yabancılaşma", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, Y. 1985, 18/1, ss. 121-127.
- Toku, Neşet, "Değerlerin Dilemması; Subjektiflik ve Objektiflik", *Bilgi ve Değer*, Ed. Şehabettin Yalçın, Vadi Yayınları, Ankara 2002, ss. 99-105.
- Tolan, Barlas, *Çağdaş Toplumun Bunalımı: Anomi ve Yabancılaşma*, Toplum Bilimleri Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1980.

- Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, TDK Yayınları, I, Ankara 1998.
- Ülken, Hilmi Ziya *Ahlâk*, Ülken Yayınları İstanbul 2001.
- Zorlu, Abdulkadir, *Tüketim Sosyolojisi*, Global Yayınları, Ankara 2006.

“Dede Korkut Kitabı” Nokta-i Nazarından “Dürüslük, Sözünde Durma, Mütevazılık ve Merhamet” Erdemlerine Felsefî Bir Bakış*

Süleyman DÖNMEZ*

Özet

Makalede ilk defa Dede Korkut Kitabı esasında insan olmada ayırıcı bir vasıf olan değerlerin adı geçen kitaptan seçtiğimiz ‘tevazu, merhamet, sözünde durma ve dürüslük’ erdemleri üzerinden tarih içre ontik bir gerçekliğe (onto-etik) sahip olduklarını göstermeye çalıştık. İnsan olmada nasıl tevazu merhametten ayrılamıyorsa, merhametin de sözünde durma ile dürüslükle tamamlanması gerekir. Elbette her bir erdem, müstakil olarak ele alınıp incelenebilirdi. Ancak biz bu çalışmada bütünleştirici bir pencereden bakmayı öncelendik. Dede Korkut Kitabı’ndan seçtiğimiz dört erdemi içlem-kaplam bağlamında bütünlemek istedik. Örgümüzde tevazu, merkezî bir konuma yerleştirildi. Merhamet ise, onun lazımı olarak öne çıktı. Mütevazı olan bir kişinin aynı zamanda merhametli de olması gerektiği iddia edildi. Merhamet ile mütevazılığın iç içe geçirilmesi, insan olmayla ilişkilendirildi. İnsan olanın da sözünde durma ile perçinlendiği, sözünde duranın ise, dürüst bir insan olduğu ifade edildi.

Anahtar Kavramlar: Dede Korkut, değer, erdem, tevazu, merhamet, mütevazı, sözünde durma, onto-etik

A Philosophical review of “Honesty, Keeping promise, Charity, Humility and Compassion” Virtues from the point of View of the “Book of Dede Korkut”

Abstract

Honesty and keeping promise are two of the essential values for a society to be in peace. On the other hand, humility and compassion is related for a human being to know himself. Man is a limited being. No matter how hard he tried, he will not be able to access the mountain height or drill the earth. It is not possible for him to escape from death with arrogance. He should know his limits. The one who knows his limitations is the one who venerates. The veneration is possible with compassion.

Key Words: Dede Korkut, Value, Virtue, Humility, Compassion, Charity

*Bu çalışma Çukurova Üniversitesi Rektörlüğü Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi tarafından desteklenmiş olan BAP 2016/İF2013BAP6 Kodlu Proje kapsamında yapılan araştırmaların bir ürünüdür. Bu nedenle Çukurova Üniversitesi Rektörlüğü’ne ve proje biriminde görev alarak bizlere her türlü kolaylığı sağlayan arkadaşlara teşekkürü bir borç bilmekteyiz.

* Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Başkanı, sdonmez@cu.edu.tr, (0322) 338 69 72/164.

Söz Başı 1

Değer, düşünceye konu olması bakımından nesnel bir karşılığa sahiptir. Buradaki nesnellikten kastımız, öznenen bağımsız varolma durumlarıdır. Bu bağlamda cevabını aradığımız sorun ya da soru şudur: Değer üzerine konuşurken yahut yazıp çizerken kullandığımız yargılarda yüklem yaptığımız konuları nerde buluyoruz? Şöyle de sorulabilir: Değerler, nerede ve nasıl var oluyorlar? Bir inşâî süreçle mi karşı karşıyayız, yoksa keşfi bir faaliyet mi, söz konusu olan? Yoksa iki tutumu mezceden keşfe dayalı bir inşâ mi yaptığımız?

Değerler, ister keşfi, ister inşâî, isterse keşfi-inşâî bir yapıda temellendirilsin, esasen gerek tarih gerekse şimdi açısından karşımızda olan, kendimizi içinde bulduğumuz bir mâna âlemdir. Bu nedenle bu sunumda bir tür değerler ontolojisi yapılmaya çalışılacaktır. Ancak değerler, öncelikle ahlâk felsefesi bağlamında “dürüstlük, sözünde durma, mütevazılık ve merhamet” erdemleri ile sınırlandırılacaktır. Akabinde adı zikredilen erdemler, Türk Tefekkür Tarihi açısından incelenecektir. Elbette, görelî olarak uzun bir tarihe sahip olan Türklerin hayat görüşlerinde önemli bir yeri olan adı geçen erdemlerin mefhumlarını tespit kolayca altından kalkılacak bir iş değildir. Bu nedenle sözü edilen erdemlerin varolma durumlarını belirlerken metin ya da dönem açısından da bir daraltmaya gidilmelidir. Makalede “dürüstlük, sözünde durma, mütevazılık ve merhamet” erdemlerinin felsefî anlamda temellendirilmesi, hem ilim camiasınca fark edilmişin 200. yıl dönümü olması münasebeti hem de bizce Türk milletinin içtimaî vicdanını yansıtan eşsiz bir eser olması hasebi ile “Dede Korkut Kitabı” ile sınırlandırılarak yapılmaya çalışılacaktır. Tarzımız, tarihî gerçekliği ortaya koymanın ötesinde; ‘dündeki içtimaî vicdandan bugünkü kişisel varoluşumuza nelerin aktığını’, belki de, ‘niçin akamadığını’ teşrih masasına yatırarak tahkik, tetkik ve tefekkür etmektir. Hedefimiz ise, Türk dünyasını ayakta tutan değerlerin derin bir felsefî dayanağa sahip olduğu gerçeğine dikkatleri çekebilmektir. Dede Korkut Kitabı’nda yer alan erdemlerin bizim yaptığımız tarzda şimdiye kadar ele alınmamış olması, bizi bu tür bir okuma yapmaya sevk etmiştir. Çalışmada ilk defa Dede Korkut Kitabı esasında değerlerin tarih içre ontik bir gerçekliğe (onto-etik) sahip olduğunu göstermeyi denedik. Erdemlerin seçimini ise, çalاکalem yaptık. Çünkü hangi erdemler seçilirse seçilsin bizim yaptığımız tarzda bir okumanın Dede Korkut Kitabı’nda yer alan diğer erdemler üzerinden de yapılabileceği kanaatindeyiz.

Söz Başı 2

Türklerin mâna tarihinin enginliğinde derinleşen sözü edilen dört erdem (tevazu, merhamet, dürüstlük, sözünde durma), Dede Korkut Kitabı çerçevesinde okunmak istenirken sözünde durmanın dürüstlükten, mütevazılığın ise merhametten ayrıştırılarak değerlendirilemeyeceği hatırdan çıkartılmamalıdır. En azından bizim keşfi-inşâmımızda tercihimiz, birleştirici nokta-i nazardan olacaktır. Tabii ki, her okuma öznedir. Lâkin okumaların öznelikten vâreste olamaması, yöneldiğimiz sabitelere sahip olmadığı anlamına gelmez. Kısaca açmak gerekirse,

her bir nazar kaçınılmaz olarak bir manzara sunar. Manzaranın doğruluğu, tutarlılığı ve geçerliliği ise nokta-i nazar ile mümkün olur. Nokta-i nazar, baktığımız penceredir.

Bu çalışmada manzaramızı anlamlandırmada mikyasımız, Dede Korkut Kitabı'ndaki hikâyeciklerdir. Ancak burada biz işin edebiyat tarihçiliği ile ilgili teknik tarafıyla hemhâl değiliz. Elimizdeki metnin destan mı, hikâye mi olduğu bâbindan dar anlamda edebiyatçılığı ilgilendiren tartışmaları ehline havale ediyoruz.

Bugün elimizde mevcut yazmaları üzerinden incelenmiş ve günümüz Türkçesine kazandırılmış bir Dede Korkut Kitabı var. Bu kitabın varoluş ve ayakta kalışı, elbette araştırılıp incelenmeğe değer ibretlik bir serüvendir. Ancak bu, değerler açısından başka mısdaqlarla ele alınması gereken bir mevzûdur. Bu nedenle bu tarz bir değerlendirme incelemede arkadaki resimdir. Fondaki resme, yeri geldikçe müracaat edilecektir.

Makalede esasî teşkil edecek olan temel iddiamız şudur: Türk tefekküründe değerler, tekvînî, bir başka ifadeyle: kevnîdir.¹ Buradaki tekvînîlik ya da kevnîlik, tabiiikten/doğallıktan daha ziyade değerlerin tarih içre bir anlama sahip olduklarını gösterir.²Tarih içre olmak, anlamı mukayyet kılar. Lâkin mukayyet bir mâna, tarih üstü (metahistorik/metafizik) bir temele ve okumaya kapalı değildir. Dikkat edilmesi gereken husus, mukayyet anlamın bağlamından koparılmadan idrak edilmesidir. İdrakin ise, bizatihi bilişsel veya metafizik bir süreç olduğu ehline mâlumdur.

Değerlerin temellendirilmesiyle alâkalı bizim iddiamızın dışında bir dizi görüş ve düşünce ile karşılaşılabilir. Biz, burada bu uğraşları tek tek sayıp dökmeyeceğiz. Ancak resmi görebilmek adına genel bir tasnif yapmak, faydalı olacaktır.

Değerler, öncelikle kaynak itibariyle iç ve dış esasında ayrıştırılabilir. Elbette dışın içselleşmesi veya için dışı tecellisi iç-dış açısından derinleştirilmesi gereken bir husustur. Bu noktaya yeri geldikçe temas edeceğiz.

Değer, esasen anlam/mâna dünyasına ait bir kavram olması hasebiyle içsel bir karşılığa sahiptir. Buna değerın içselleştirilmesi de denebilir. Ama değer, içsel bir duyuş olmasına rağmen, kişiden bağımsız ya da kişiyi aşan bir mefhumda da sahiptir.

¹ Değerlerin kevnîliği meselesi daha önce İhsan Fazlıoğlu tarafından dile getirilmiş ve "dini "yargılar" bağlamında temellendirilmek istenmiştir. Bkz. İ. Fazlıoğlu: "Dinî Yargılar Tekvînî mi, İtibârî mi? –Kadîm Tartışmaya Yeni Bir Yaklaşım" (<http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/1.php?id=251>).

² Bu iddiada tarih, İbn Haldun'dan etkilenerek tabiatın sonra ikinci bir kevnî alan olarak benimsenmiştir. İbn Haldun'un sözü edilen "tarih" inşasının detayları bu çalışmada geniş olarak incelenmeyecektir. Ancak İbn Haldun'un bakış açısı, perde arkası manzaramız olduğu için ihtiyaç duyuldukça kendi nokta-i nazarımızdan göndermeler yapılarak metne dâhil edilecektir. Daha geniş bilgi için bkz. Ahmet Aslan, *İbn Haldun*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2009, s. 39-60.

Ne demek istiyoruz?

Değerin kişiden bağımsız bir mefhuma sahip olması onu tarih içre bir nesneye dönüştürür. Ona öznenen bağımsız bir varoluş kazandırır. Çünkü tarihsel bağlamda bir olmuş bitmişlik söz konusudur. Bu nedenle belirli şartlar ve durumlar içinde varolmuş olan, öznellikten soyulmuş, tarihsel açıdan orada duran, bir değer vardır. Ama onun orada olması, tarihî bir varolan da olsa, tarihselliği aşar ve onu mutlaklaştırır. Lâkin öznenen bağımsızlaşan alan değerlerden daha ziyade gerçek olarak incelenir. Onun bugün bizim tarafımızdan idraki, çetrefil bir meseledir. Değerden soyutlanan bir dünyaya yeniden değer biçme işin içine girer. Bu nedenle dünün bugüne anlam kaymalarına uğratmadan bağlanması rikkat ve dikkat ister. İdrakin ise tutarlılık ve geçerlilik açısından denetlenmesi de ihmal edilmemelidir.

Tarih içre mutlaklaşmış gerçek bir değerın geçerliliği, temellendirmeye ilgili bir sorun değildir. Bu sebeple değerler, anlamlandırılırken geçerlilikten daha ziyade tutarlılığa bakmak yönetsel bir gerekliliktir. Zira tutarlılık, metafizik bir önerme haline getirilebilen bir değerın ait olduğu zaman, mekân ve bilinç durumları bakımından mefhumuna uygun tespit edilebilirse görünür olur. Bir bakıma bu, varolanı keşfetme denemesidir. Elbette, unutulmaması gereken, keşfedilenin idrakinin öznel ve inşâî olduğudur.

Keşfedilenin öznel bir inşâ olması, değerın ötekine kapalı ve aktarılmaz olduğu anlamına gelmez. İçte olan dışta tezahür eden uyuşmalarda görünür olur. Uyuşma, uzlaşî değildir.³ Uzlaşîlar, daha çok siyasî ve çıkara dayalı bir geri çekilmeyi veya içi dışa feda etmeyi gerektirebilir. Lâkin değerler, söz konusu ise, içsel duyuşun dıştaki tezahürle gerilmemesi beklenir.

Burada siyasetin de bir değer olduğu hatırlatılırsa, bizim buna bir itirazımız olmaz. Ama günümüzde siyaset, belki de ona ‘politika’ demek daha uygun, artık ahlâkiliği ölçü almayan bir değer hâline gelmiş durumdadır.⁴ Politikada en ahlâklı görünenimiz dahi, gizli ya da açık kuşaticılık kaygısından sıyrılarak bireyselleşen veya daraltılan çıkar hesaplarıyla hareket etmeyi tercih eder gibidir. İdealist söylemlerin, en azından bugünün dünyası adına, bir karşılığı olmadığı söylenebilir. Özellikle devlet politikalarında karşılaşılan ahval, âdeta bir felakettir. Bu nedenle nice zamandır politikada uyuşmalardan daha çok, mümkün olduğunca tehlikeyi bertaraf edici ve çıkarı koruyan veya artıran uzlaşmalara rağbet edilmektedir. Bu tarz bir eksen kaymasının diğer değerler için de geçerli olduğu iddia edilebilir. Kısmen doğruluk payı olan bu iddianın politik sahada olduğu kadar yaygınlaşmamış olması, şimdilik teselli kaynağımızdır. Ayrıca ahlâkilikle uyuşması zor olan politik duruşla, bazen uzlaşî arayışı içinde kalınsa da, kavgasız

³ “Uyuşma ve uzlaşî” kavramları hakkında daha geniş bilgi için bkz. ve krş. Süleyman Hayri Bolay, *Bilimin Değeri Meselesi*, Ebabel Yayınları, Ankara 2010, s. 13, 14, 15, 65, 66.

⁴ Bu dönüşüm, sanki değersiz değerlerden söz etmenin zamanının çoktan gelip geçtiğine işaret ediyor.

olduğumuz söylenemez. Zaten Dedem Korkut bağlamında temellendirmek istediğimiz “dürüstlük, sözünde durma, mütevazılık ve merhamet” erdemleri masaya yatırılırken özelde Türk Dünyası genelde insanlık adına da yaşanan bu ikirciklikten doğan ıstırabımız, bağı yanık her gönül erbabının idrakinden kaçmayacaktır.

Dede Korkut Kitabı ve Değer(i)

Değer, öznel bir duyuştan hareketle toplumsal şuurda karşılığı olan bir duyustur. Özelden tüzele doğru açılan çokluğu, özeli tüzele ya da tüzeli özele kurban etmeden birleştirip buluşturan duruşlar, duyusun görünür hâle gelmesidir. Duruş söz, eylem ya da sukut tarzında tezahür edebilir. Değerin sırf öznece tespit edilen fakat özneden bağımsız olarak da ele alınabileceği ifade edildi. Tekrarlamak icap ederse, değerın özneden koparılması, bizi değerden daha çok gerçek dediğimiz dünya ile karşılaştırmaktaydı. Elbette değer ile gerçek karşıt kavramlar değildir. Lâkin kavram olarak değerde öznellik, gerçekte ise nesnellik öne çıkarılır. Öznellik ile nesnellığı birbirinden ayıran saik ise, ihtiyaçla ilişkilidir. Değer, sadece var olan değil, kendisine muhtaç olduğumuz, aradığımız ve bizi tamamlayan bir dünyadır.⁵

Değer, sadece tarif edilen bir söylemden öte yaşamakla yaşayan bir olgudur. Sözün içte karşılığı varsa, değeri vardır. Lâkin içte olanın bir başkasınca bilinmesi mümkün görünmediğinden ilk planda söze itibar edilir. Sözün eyleme dönüşmesi beklenir. Söz başka, iş başka ise, kuşku öne çıkar, sözü söyleyenin içi ile dışının uyuşmadığı düşünülür ve söze değil de söyleyene mesafeli durulur. Zira değer, böyle bir bireyde sadece sözde yaşamaktadır. Gerçekte ise, ölüdür. Bu nedenle ölü değerlerden söz edilebilir, ölmekte olanlardan da. Dede Korkut Kitabı'nda karşımıza çıkan değerler de bu nitelemeden muaf değildir.

Esasen değerlerin nasıl hem ölü hem de diri olabildiğini şu örnek üzerinden de kavrayabiliriz: Şöyle ki, günümüz itibarıyla bazı değerler, sadece kitaplarda yaşamaktadır. Muhtemelen tarihin bir döneminde kitapların değil, hayatın içinde de var oldular. Velez ki, toplumsal anlamda yaygınlık kazanmadan sadece bireysel anlamda düşünülmüş bile olsalar, hayata dâhil oldular. Lâkin şimdi tarihe aitler. Geçmişte şöyle veya böyle var oldular. Ama daha ölmediler. Hem kitaplarda hem de tarihte yaşamaya devam ediyorlar. Zaman aktıkça da tarihsel olarak var olmağa devam edecekler. Durumun bu minval üzere olması, onları değer olmaktan çıkarmaz. Çünkü onları değerli ya da değersiz kılan tarihe mal olmalarından daha çok bizim onlara yönelimimizle alâkalıdır.

Değer, sadece tarihin ve kitapların içine sıkışıp kalmamışsa çağını ve şahısları aşmıştır. Çağını aşan tarihsel manalar, kişiler üstü bir denetleyici olduklarından şimdiye idrake mikyas olurlar. Dünü bugüne bağlarlar. Bugünün yarına bağlanıp

⁵ krş. Hilmi Ziya Ülken, Bilgi ve Değer, Ülken Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2001, s. 197, 198, 201.

bağlanamayacağı ise, bizim nazarıımızdan kesin olarak kestirilemez. Ama tahmin edilebilir.

Değerler açısından dünün bugüne bağlanması, genelde olumludur. Ancak her değerın olumlu olduğu iddia edilemez. Çünkü değer, salt müspet bir kavram değildir. Bazı değerler, sıkıntılıdır. Yaşatılması değil, öldürülmesi ehvendir. Lâkin kitabî olanı tahrip etmek olası olsa da, tarih bakımından ölümsüzlük mukadderdir. Tarihsel olanın tahribi, sadece yaşamın ve hayatın hayal ya da rüya olması ile aşılabilir. Ancak sanal olanın da bir yaşamışlığı vardır. Bu nedenle tarih dışılık, sadece zamandan ve mekândan fariğ bir ânıdâimde vücut bulabilir.

Dede Korkut Kitabı, çağını aşmış, muhtemelen yarınları da kuşatacak görünen bir değerdedir. Hem kendisi hem de içindekiler değerlidir. Değerdirler. Öyle ki, “Dede Korkut Kitabı” uzmanı Muharrem Ergin’in Hocası Büyük Araştırmacı Fuat Köprülü’den naklettiği üzere, terazinin bir kefesine Türk Edebiyatı, öbür kefesine Dede Korkut Kitabı konulsa, onun bütün Türk Edebiyatı’ndan daha ağır basacağı ileri sürülmüştür.⁶

Elbet onu değerli kılan kendinden daha çok muhtevasıdır. Fakat günümüzde erişilebilen en eski elyazma nüshaları⁷ muhtevaya nispetle daha da kıymetlidir. Kıymette mazrufun muhtevayı aşması, sadece nadirlik, eskilik ve ilklikle ilişkili değildir elbet. Asıl olan içtir. Lâkin dış da, için görünür olmasıdır. Dış olmadan içi görmek uyuşım imkânını meflûç eder. Uyuşım felce uğrayınca da ya “kendimiz çalar, kendimiz oynarız” ya da “kendimiz söyler, kendimiz dinleriz.” Kendini bulmuş bir kişi için, kendi kendimize yaptıklarımız, değerli olsa da, ötekine kendimi ifade etmede yeterli olmaz. Zira değeri ötekinin bakışında anlamlı kılan uyuşım, dışta tezâhür eder.

Dede Korkut Kitabı, burada ele almak istediğimiz erdemler itibariyle dıştır. İçinde birçok mâna kilitlidir. Kilidin kırılmadan açılması hüner ister. Maharettir. Kırmamak için anahtara ya da alet edevata ihtiyaç vardır. Sorun şudur: Elimizdeki anahtarlardan hangisinin kilidi açtığı açık değildir. Deneme yanılma yoluyla kilidi açma çabaları ise, şayet elimizdeki anahtarlardan en az biri kilidi açmazsa, fuzûlîdir. Anahtarlar işe yaramazsa ya uygun bir anahtar yaparak ya da başka araç ve gereç yardımıyla kilit açılmaya çalışılabilir. İçeriye girebilmek veya içi, dışarıdan görebilmek için kilidin açılması zorunludur.

Ön bilgiler ve tecrübeler, yeni denemelerin boşa gitmemesi için yönlendiricidir. Bu nedenle kilidi açma yolları ararken önümde hazır bulduğum bilgi ve birikimleri göz ardı etmeden kendi kendime sorduğum bazı sorularla ufkumu tahlil etmem

⁶ bkz. Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, Boğaziçi yayınları, 15. Baskı, İstanbul 1995, s. 5.

⁷ Bugün elde biri Vatikan’da diğeri Dresden’de olmak üzere iki tane elyazma nüsha var. Acı olan Türklüğün Türk Edebiyatı’ndan daha ağır basan eserin yaban ellerde olmasıdır. Batı’ya hırsızlığından dolayı sövmeli mi, yoksa kadir kıymet bilmeyen vefasızlığımızı görüp teşekkür mü etmeli? İki arada bir deredeyim.

önem arz eder: Dede Korkut hakkında ne biliyorum? Dede Korkut Kitabı'nda nasıl bir Dede Korkut resmediliyor? Resmin benimle doğrudan yahut dolaylı bir alâkası var mı? Acaba kendimden hareketle kilidi açabilir miyim?

Dede Korkut Kitabı, M. Ergin Hoca'nın tespitiyle "bir millî destandır."⁸Demek ki, tek bir şahsa ait değil içine girmek istediğim dünya. Müellifi millet olan bir eserle karşı karşıyayım. Müşterek bir deha, bir içtimâî şuur, çözmek istediğim. Türk milletinin ortak duyusu, peşine düştüğüm. Peşinen belirlediğim birkaç anahtar kavram üzerinden yapmaya çalışacağım bireye aşkın bu duyusu ve duruşu. Bir eser millete mâl olmuşsa, onun içinde karşılaşılan şahısların ve yazarının vasıfları, aşkınlaşmıştır. Artık Korkut Ata'yı, Bayındır Han'ı, Salur Kazan'ı, Kan Turalı'yı ya da Uruz Beg'i, Deli Dumrul'u... özelleştirerek tarihin içinde aramak, kilidi açmaya yetmez. Öte yandan tarihten vazgeçmek de bizi gerçeğe erdirmez.

Destan dile geldiği dönemin ruhudur. Bu ruh, tarihin derinliklerinden süzülüp gelmiştir. Bir milleti ayakta tutan değerlerin mecmûudur. Özelleşen vurgular, esasta bütüne şâmindir. Mahremde olanın mâşerîleşerek görünür hâle gelmesidir. Görüntünün belirli bir dönemi yansıması kusur değildir. Zaten doğru bir yorum için dönemdeki kavrayışlara uzanabilmek gerekir. Bu nedenle tarihçilerin sunacağı verilerden uzak kalmadan düşüncüyü açmak, tutarlı hareketler sağlar. Tutarlılığa tutunan aşkınlık ise geçerliliğe kapı olur.

Dört Anahtar Bir Kapı: Tevazu, Merhamet, Doğruluk ve Sözünde Durma Erdemi

Kavramlarım, kilidi açacak olan anahtarlarımdır. Dede Korkut Kitabı'nın (kapı) içine girmemde yol gösterecek olan dört kavramım (anahtar) var: "Sözünde durmak, dürüstlük, mütevazılık ve merhamet." Daha pek çok kavramla da içe girilip iç, dışarılaştırılabilir. Anahtar seçimimiz, özel bir amaca mâtuf değildir. Sırf Türk milleti, tarihi ve şimdisi adına vazgeçilmez değerdeki erdemler arasında yer aldıkları inancıyla çalâkalem tespit edildiler. Yaptığımız okuma, diğer erdemler üzerinden de yapılabilir. Bize göre yapılması da gerekir. Biz, seçilen dört erdem üzerinden yaptığımız temellendirme ile sadece bir başlangıç yapmak istedik.

Türk tefekkürü ve felsefesi bakımından kavramlaşmış olduklarından kuşku duymadığımız dört anahtar erdemini birbirlerini açan iki ayaklı bir bütün oldukları ifade edilebilir. Bu açımda "dürüstlük" ve "sözünde durmak" bir ayak; "merhamet ve mütevazılık" ise öbür ayaktır. Dürüstlüğü, sözünde durmaktan ayırmak mümkün değildir. Dürüst olan sözünde durur; sözünde duran da dürüştür. Böyle bir şahsın merhametli ve mütevazı olması, arzu edilir.

Tevazu, merhameti doğurur. Mütevazı insan, merhametlidir. Lâkin her merhametliden mütevazı olması beklenmez. Ancak tevazuun merhamete müteallik dürüstlüğü ve sözünde durmayı da içermesi gerekir.

⁸ M. Ergin, a.g.e., s. 5.

Mütevazı insan, merhametli, sözünün eri ve dürüst olur. Burada zorunluluk değil, katılım söz konusudur. Mütevazılık, gönüllülük esasında çıkılan zorlu bir zirvedir. İnsan olmakla doğrudan alâkalıdır. Kendi durumunu, yerini ve konumunu doğru tespit etmeyle belirginleşen bir haddini bilmedir tevazu. Sınırı aşmama inceliğidir.

Oğuz kavminin karşılaştığı her müşkülde Dedem Korkut (Korkut Ata) sınırdır. Mütevazılığı görünür kılan zirvedir. Korkut Ata’ya danışmadan iş görülmez. Her ne buyurursa da kabul görür. Sözü tutulup tamam edilir.⁹Korkut Ata, mütevazıdır; ona danışanlar da.

Korkut Ata, mütevazıdır. Çünkü sınırı bilir ve sınır çeker. Nihâî sınır kâdir olan Tanrı’dır. Belirleyicidir. Veren de O’dur, alanda. Bu nedenle “*Allah Allah demeyince işler düzelmaz, kâdir Tanrı vermeyince (vermedi mi) er (kişi) zenginleşmez. (Zaten) ezelden yazılmasa kul başına kaza gelmez, ecel vakti ermeyince (ermeden de) kimse ölmez. Ölen adam dirilmez, çıkan can geri gelmez.*”¹⁰ İnsanı âciz bırakan bu sınırlar, kişiye kendini fark ettirir. Mütevazı olması gerektiğini hatırlatır. Zira gözlem ve tecrübe ile idrak edilen İlâhî sınırlama göstermiştir ki, “*dağ yumrusunca mal biriktirilse de nasipten fazlasını yemek mümkün değildir. Yığmanın ise, sonu yoktur. (Çünkü) sular ne kadar çağlayıp kabarsa da denizi dolduramamaktadır. (Öyleyse) kibirli olmamak*”¹¹, haddi bilmek ve aşmamak gerekir. Haddi aşmamak ise bilgi ve tevazu ile olur.

Herkes yerini bilmeli ve ona göre davranmalıdır. Oğul babadan, kız anadan görmelidir. Oğul babanın yerine geçecektir, kız da ananın. Hanım hanımlığını, hizmetçi hizmetçiliğini bilmelidir. Sınırlar açık seçiktir. Fıtratı göz ardı etmemelidir. Kül nasıl tepe olmazsa, eloğlu gerçek oğlun yerine geçmez, büyüyünce bırakır gider. Hizmetçiye elbise giydirmekle, hizmetçi, hanım olmaz. Görüntüye aldanmamalıdır. Lapa lapa yağan karlar, yaz oldu mu erimekten kurtulamaz. Bu nedenle ölçülü olmak ve gereğince hareket etmek elzemdır. Yol almak için kara koç ata kıyılmalı, adını duyurmak isteyen er, mala kıymalıdır.¹² Sınırları gösteren her uyarının değeri bilinmeli ve ona riâyet edilmelidir. Eğer bu yapılmazsa, sonuçlarına katlanılır.

Sınırların ihlâli hoş karşılanacak bir durum değildir. Kınanmalıdır. Aksi takdirde düzen bozulur. Kargaşa çıkar. Bozulma, dıştan çok için bozulmasıdır. İç bozuldukça tevazu kaybolur ve sınırlar aşılmaya çalışılır. “*Sert yürürken cins ata binilmeye kalkılır. Oysa bu namertlerin işidir. Mert olmayanın çaldığı kılıcın kesmemesi, atın yemediği acı otun bitmektense bitmemesi, insanın içmediği acı suların sızdırmakansa*

⁹ Bkz. Dr. Bekir Sami Özsoy, *Dede Korkut Kitabı (Transkripsiyon-İnceleme-Sözlük)*, Akçağ yayınları, Ankara 2006, s. 47. (Bu eser, bundan sonraki atıflarda hazırlayıcının ismi yazılmadan “DKK” şeklinde kısaltılarak gösterilecektir.

¹⁰ DKK, s. 47.

¹¹ DKK, s. 48

¹² bkz. DKK, s. 48.

sızmaması, misafiri gelmeyen evin yıkılıp vıran olması daha iyidir."¹³Bütün bunlar, düzen bozucudur. Tabiatı bozar. "Gönlü yüceltir. Devoletsiz bırakır. Devoletsiz kalmaktan Allah'a sığınmalıdır."¹⁴ Zira bu, her şeyi heder eder ve zulüm açığa çıkar. İnsanî açıdan zulüm, tevazudan uzaklaşma ile tezâhür eden bir bozulmadır. Merhametin örtülmesidir. Merhametin olduğu yerde zulüm olmaz.

Mütevazı insan, merhametli olur. Dedem Korkut mütevazıdır. Merhametlidir. Herkes ona çekinmeden usûlü erkânınca danışır. O, danışan danışmayan herkese, alır kopuzunu eline öğütlerde bulunur. Söylediklerinde her derde merhem bulunur.

Merhem, merhametten gelir. Merhamet, "insan ruhunun nefsimizden daha ziyâde sevilmesidir."¹⁵ İnsanın kendisine ve ötekine duyduğu hürmetten neşet eder. Hürmet ise, "benlikten taşarak âleme yayılır"¹⁶ ve merhamete dönüşerek kişiye hâl ile hareketinde sınırları gösteren hatırlatıcı ve uyarıcı İlâhî duyuya yükselir. Bu yüce duyusu, varlığı ve oluşu bütünüyle kuşatan emanet şuuruyla istikâmet bulan iradî hamlelerle sonsuz istemektedir. Sonsuz isteyiş, dünyadan vazgeçme değildir. Yöneliştir. Zira insan, âleme ve içindekilere öncelikle kendisi için merhamet etmelidir. Açıktır ki, onlar insana değil, insanlar onlara muhtaçtır. Öyle ki, gidilen yerlerin "otlaklarını geyik", "çimenlerini yaban eşeği", "ayrı ayrı yolların izini deve", "yedi dere kokularını tilki" insandan daha iyi bilmektedir. İnsana düşen, emanete ihanet etmeden onlardan istifâde etmektir.

Emanete ihanet, sözünde durmamakla ilişkilendir. Bir şahsiyet sorunudur. Güveni yerle bir eder. Güven hem içte hem de dışta olmalıdır. İçte olanına iman, dışta olanına ise eman denir. İman, emandan ayrılmaz. Bütündürler. Bir yerde eman yok ise, imanlarda sıkıntı var demektir. Kişi tekin olmadan iman kemâle ermez. İman tekâmül olunca da eman kendiliğinden tezahür eder.

Eman imana; iman da verilen söze sadâkatle varlığını korur. Sadâkat, doğruluktur. Dürüst olmayı gerektirir. Dürüstlüğü bozan en açık gösterge ise, yalan sözdür. Bu nedenle düzenin bozulmasında başlıca âmil olan "yalan söz bu dünyada olunca, olmasa daha iyidir."Hayat ve hâdiselerin ifade vasıtası olan söz, aldatmak için sarf edilince yalana dönüşür. Yalan, özün bozulmasıdır. Özü bozuk olanın sözü de bozuk olur. Özün ve sözü bozulmasının birçok sebebi olabilir. Bizi, şimdilik ilgilendiren özün bozulması olan yalanan neliğinden daha çok, dürüstlük ve sözünde durmama ile olan ilişkisidir. Tekrar etme pahasına vurgulamak gerekirse, yalana dürüstlüğü olmadığını bildirir. ¹⁷Dedem Korkut, yalan söylemez.

¹³ krş. DKK, s. 49.

¹⁴ DKK, s. 48.

¹⁵ Nurettin Topçu, *İslam ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf*, Dergâh Yayınları, 7. Baskı, İstanbul 2013, s. 96.

¹⁶ N. Topçu, a. g. e., s. 96.

¹⁷ krş. Nurettin Topçu, *Var olmak*, Dergâh Yayınları, 6. Baskı, İstanbul 2010, s. 70.

Doğru sözlüdür. Çünkü özü sağlamdır. Dedem Korkut’un mayaladığı gönüllerde de yalana yer yoktur. Yiğitlik öne çıkar. Yiğit, sözüne güvenilen dürüst insandır.

Elbet bir elin beş parmağı bir olmaz. Bir toplulukta mertler de vardır namertlerde. Namertler, dürüst olmadıklarından sıkça yalana başvurup dedikodu ederler. Kalleşlik yaparlar. Bey ile beyin, baba ile oğulun, karı ile kocanın arasını açmak isterler. Bu tür toplumu ifsat edici olaylara ve sonuçlarına Dede Korkut Kitabı’nda yer alan neredeyse her hikâyecikte yer verilir. Kazanan yalan söyleyip düzeni bozanlar değil, dürüst ve doğru olup sözünün eri olanlardır. Mesela Dirse Han’ın biricik evladına kıymaya kalkması¹⁸, yalan ile dedikodunun doğurduğu bir sapmadır. Yaşamın huzur ve barış içinde devam edebilmesi için üç günlük ölümlü dünyada bozulmaların erdemlere galebe çalmaması gerekir.

Söz Sonu

İnsan olmada nasıl tevazu merhametten ayrılamıyorsa, merhametin de sözünde durma ile dürüstlikle tamamlanması gerekir. Elbette her bir erdem, müstakil olarak ele alınıp incelenebilir. Biz burada bütünleştirici bir pencereden bakmayı denedik. Seçtiğimiz dört erdemi işlem-kaplam bağlamında bütünlemek istedik. Örgümüzde tevazu, merkezî bir konuma yerleştirildi. Merhamet ise, onun lazımı olarak öne çıktı. Mütevazı olan bir kişinin aynı zamanda merhametli de olması gerektiği iddia edildi. Merhamet ile mütevazılığın iç içe geçirilmesi, insan olmayla ilişkilendirildi. İnsan olanın da sözünde durma ile perçinlendiği, sözünde duranın ise, dürüst bir insan olduğu ifade edildi.

Dürüstlük ve sözünde durma, bir toplumun huzur içinde var olabilmesinde olmazsa olmaz değerlerdendir. Tevazu ve merhamet ise, insanın kendini ve yerini bilmekle alâkalıdır. İnsan, sınırlı bir varlıktır. Ne kadar uğraşırsa uğraşsın ne boyca dağlara erişebilecektir ne de yeri delebilecektir. Büyüklenmekle ölümden kurtulması mümkün görünmemektedir. Haddini bilmelidir. Haddini bilen, hürmet eder. Hürmet ise, merhametle var olur.

Dedem Korkut, mütevazı, merhametli, dürüst ve sözünün eridir. Ondaki vasıflar, özünün tezâhürüdür. Tezâhürler, onu aşmış, her bir şahsın kendini denetlediği içtimâî bir ölçüye dönüşmüştür. Dışta olan bu ölçünün içte bir karşılığı varsa, degere dönüşmektedir.

¹⁸ DKK, s. 64, 65.

Kaynakça

- Aslan, Ahmet, *İbn Haldun*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2009.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Bilimin Değeri Meselesi*, Ebabil Yayınları, Ankara 2010.
- Ergin, Muharrem, *Dede Korkut Kitabı*, Boğaziçi Yayınları, 15. Baskı, İstanbul 1995.
- Fazlıoğlu İhsan, “*Dinî Yargular Tekvînî mi, İtibârî mi? –Kadîm Tartışmaya Yeni Bir Yaklaşım*” (<http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/1.php?id=251>).
- Özsoy, Bekir Sami, *Dede Korkut Kitabı (Transkripsiyon-İnceleme-Sözlük)*, Akçağ Yayınları, Ankara 2006.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Bilgi ve Değer*, Ülken Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2001.
- Topçu, Nurettin, *İslam ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf*, Dergâh Yayınları, 7. Baskı, İstanbul 2013.
- _____, *Var olmak*, Dergâh Yayınları, 6. Baskı, İstanbul 2010.

Bir Ahlâk Problemi Olarak Yabancılaşma ve Yahya Kemal

H. Ömer ÖZDEN*

Özet

En genel haliyle “özden uzaklaşma” olarak tanımlanabilecek olan yabancılaşma, Osmanlı'nın son dönemlerindeki pek çok aydın gibi Yahya Kemal'in hayat serüveninde de kendisini göstermektedir. Dindar bir ailede ve muhitte yetişen Yahya Kemal, bir süre sonra Batı'ya hayranlık beslemiş ve İstanbul'da yaşamaya başladıktan sonra artan hayranlığı sebebiyle Paris'e gidip orada millî ve kültürel değerlerinden uzaklaşıp sosyalist bir bakış açısını benimsemiştir. Hatta yabancılaşmayı medenileşmenin bir gereği olarak görmüştür. Yabancılaşmasının ikinci aşaması ise yabancılaşmayı içselleştirerek ona karşı bir eleştiri geliştirmesi şeklinde ortaya çıkmıştır. Batı'dan etkilenecek geliştirdiği fikirlerini bir süre savunmaya devam ettikten sonra tarih alanında yaptığı okumalar ile millî değerlere ve milletine saygısı yeniden atmış, Türk şiirini yabancı tesirlerden kurtarmak için çaba göstermiş ve öz kültürüne dönmüştür. Makalede, Yahya Kemal özelinde, Türk toplumunda ahlâkî ve millî değerlere yabancılaşmadan uzak kalabilmenin ne şekilde mümkün olacağı ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yabancılaşma, Yahya Kemal, millî değerler, ahlâk, toplum

Alienation as A Moral Problem and Yahya Kemal

Abstract

Alienation, which can be defined most commonly as “getting away from the essence”, also shows itself in the life of Yahya Kemal similar to many intellectuals in the late Ottoman period. Although Yahya Kemal had grown up in a religious family, after a while he admired West, went to Paris and distance itself from national and cultural values while adopting a socialist world of view. Even he started to see alienation as a requirement of civilisation. The second stage of alienation emerges on him by developing a critique on alienation while internalising it. Although he defends ideas developed by affecting from West, he come back to his essence while reading on history and made an effort to recover Turkish poetry from foreign influence. In the article, in particular Yahya Kemal, it is debated that how Turkish society can stand itself far from alienation of moral and national values.

Key Words: Alienation, Yahya Kemal, national values, morality, society

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, omerozden25@hotmail.com, (0442) 231 35 96.

1- Felsefi Bir Kavram Olarak Yabancılaşma

Terim olarak yabancılaşmayı, bireysel, toplumsal ve felsefi olmak üzere birkaç bakımdan ele alabiliriz. İlki, bireysel bakımdan insanın kendi öz benliğinden ayrılarak başka kişiliklere özenme veya o kişiliğe bürünme şeklinde düşünülebilir ki bu tarz bir tanımlama, daha çok psikolojik temellidir. Yabancılaşma, toplumsal açıdan ele alındığında toplumun, kendine özgü kültürel değerlerini ve yaşayış biçimini, tedrici olarak değiştirerek değer yargılarından uzaklaşıp başka bir toplum yapısına bürünmesi olarak tanımlanabilir. Bunun da sosyolojik temelli bir betimleme olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Meselenin bir de felsefi boyutu bulunmaktadır ki o da psikolojik ve sosyolojik temelden yoksun olarak tanımlanamaz. Felsefe sözlüklerinin verdikleri tanımlamalar, bu kanaatimi ortaya koyar niteliktedir. Sözelimi bu sözlüklerden birinde yabancılaşma için “bir kimsenin kendi emeğinin ürünlerinden aşırı biçimde kopması; genellikle yaşamın aslında çekici ve değerli olabilecek kimi yönlerinden açıkça nefret etmeyle ya da bunlara kayıtsız kalmayla sonuçlanan toplumsallıktan ayrı düşme”¹ şeklinde yapılan tanım, bu iddiamızı kanıtlar niteliktedir. Nitekim bir başka felsefe sözlüğünde de benzer durum söz konusudur. Bu sözlüğe göre yabancılaşma, “bir kimsenin kaybettiği bir takım özelliklerin kendi dışındaki bir varlıkta bulunduğunu fark etmesi halini ifade eder veya dış şartların etkisiyle şahsiyet özelliklerini kaybetmiş bir kimsenin veya bir grubun bu duruma karşı kazandığı bilinç halidir.”²

Bu tanımlamalar ışığında felsefi bir kavram olarak yabancılaşma, kişisel ve milli bilinç ile şahsiyetin unutulması suretiyle ruhun kendisine, çevresine ve milli kültürüne yabancılaşma hissetmesi tarzında anlaşılabilir.³ Her ferden çocukluktan itibaren ailesinden aldığı ilk eğitim, ahlak eğitimidir. Aileler, çocuklarının aile bireylerine, büyüklerine, milli ve manevi değerlerine saygıda kusur etmeyen birer evlat olarak yetişmelerini temin etmek için uğraştıkları gibi, çocuklarını genel ahlak yargılarına saygı duyan bireyler olarak da yetiştirmeye gayret ederler. Nitekim bu tarzda eğitilen çocuklar, olumsuz etkilere maruz kalmadıkları sürece bu ilkelere bağlı kalırlar. Ancak günümüzde gerek televizyonlarda yayınlanan dizi ve filmler, reklamlar, gerek internet üzerinden yapılan çeşitli yayınlar ve oyunlar, gerekse gazete, dergi ve kitaplar yoluyla olumsuz etkiler yaratan yayınlar ve başka

¹ Abdülbaki Güçlü - Erkan Uzun - Serkan Uzun - Ümit Hüsrev Yolsal, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2003, s. 1563.

² Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, 9. Baskı, Ankara 2004, s. 451.

³ Bkz. Süleyman Hayri Bolay, “Yabancılaşma Karşısında Yahya Kemal”, *Hece Dergisi Yahya Kemal Beyatlı Özel Sayısı*, sayı 145, Ocak 2009, s. 79.

nedenler, çocukları, gençleri ve toplumun bütünü olumsuz etkileyerek birçok bakımdan olduğu gibi, ahlaki açıdan da kimlik değişimlerine yol açabilmektedir. Ferdin, önce kendisine ve kişiliğini oluşturmada etkili olan içinde yetiştiği çevreye; sonra da milli şahsiyetinin şekillenmesini sağlayan ortamın milli, manevi, kültürel değerlerine karşı olumsuz tavır alması ve hatta çatışması halini anlatan bu durum, geçmişte de farklı yollarla toplumumuzda görülmüştür. Geçmişte daha ziyade entelektüel kesimde görülen ve içinde yetiştiği toplumsal, ahlaki, milli ve manevi değerlerine karşı kendisini yabancı gibi hissetme durumu, iletişim vasıtalarının yaygınlaşması ve toplumu oluşturan herkes tarafından kullanılması dolayısıyla günümüzde sadece entelektüeller arasında değil toplumun bütün kesimlerinde rahatlıkla izlenebilmektedir. Böylece ahlaki değerlerimizde bir yozlaşma ve bunun sonucu olarak da toplumumuzda hitap tarzımızdan giyim tarzımıza, oturuş kalkışımızdan sevgi ve saygımıza kadar ahlaki yapımızda bir dejenerasyon durumu oldukça bariz bir şekilde hissedilmektedir.

Etkileri günümüzde daha çok hissedilebilen bu yabancılaşma olgusunu, geçmişte birçok entelektüelimizde olduğu gibi, düşünce macerasının ilk zamanlarında Yahya Kemal'de de müşahade etmek mümkündür.

2- Yahya Kemal'de Yabancılaşmanın Aşamaları

Yahya Kemal'de yabancılaşmayı iki aşamalı olarak görebiliriz. Bunlardan ilki kendisine, ailesine, çevresine, içinde bulunduğu milli muhite, mensubu olduğu kültür çevresine yabancılaşması; ikincisi de yabancılaştığı değerlere yeniden dönüp içselleştirmesi ve sonrasında da yabancılaşmaya karşı eleştirel bir fikir mücadelesi başlatmasıdır.

a- Kendisine, Ailesine ve Milli Muhitine Yabancılaşması

Yahya Kemal, Üsküp'teki çocukluk yıllarında itikadı yüksek olan annesinin ve onu sürekli ibadet halinde görmesinin, mahallelerindeki Rifaî dergâhının, evlerinin yanı başındaki cami ve onun minarelerinden yükselen ezan seslerinin, Üsküp'ün tarihi ve sakin yapısının, yakınlarındaki mezarlıkların manevi havası ve özellikle de annesinin ölümünün etkisiyle İslam dinine bir hayli ilgi duymuş ve hatta dindar bir genç olmuştur. "Hâsılı çocukluğumun muhiti uhrevî bir âlemde... Muhit, ahiret havasıyla doluydu... İlk sofuluğum, on üç yaşında, annemin ölümüyle başladı. İsbey Camii'nde annemin ruhuna hemen her akşam Yasın okumaya başladım. Müslümanlık âlemine o kapıdan girdim, diyebilirim."⁴

İlk çocukluk yıllarını böyle milli ve manevi bir ortamda geçiren Yahya Kemal, babasının isteği üzerine liseyi okumak için 1902 yılında İstanbul'a gelmiş ve burada

⁴ Yahya Kemal, *Çocukluğum, Gençliğim, Siyâsî ve Edebî Hâtıralarım*, İstanbul Fetih Cemiyet Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1986, s. 35. (Bu kitap için buradan itibaren ÇGH rumuzu kullanılacaktır)

akrabaları İbrahim Beylerin yalısında kalmış ve 18 yaşındaki bu genç, o devrin alafranga neslinin bütün çocukları gibi bir Paris sevdasına tutulmuştur.⁵ Yahya Kemal'in Paris sevdasına kapılmasında bazı sebepler etkin rol oynamıştır. Bunlar arasında Servet-i Fünûn dergisinde çıkan Edebiyât-ı Cedîde akımına mensup olanların şiirleri ve nesirleri ve tercümelerinde anlatılan Avrupa ve Paris tasvirleri önemli rol oynamaktadır. Bir yanda Paris'in hürriyet havası onu sararken, diğer yandan İstanbul'daki Abdulhamit baskısından kaynaklanan hafiyelik havası onu ürkütmektedir. Yahya Kemal, bunlardan dolayı "memleketi zindan, Avrupa'yı nurlu bir âlem olarak görüyordum" demektedir. Sokaklarda, vapurda, şurda burda rastladığı bıçkın takımından, güzide insanlara kadar herkesin bakışlarından, tavırlarından rahatsızlık duyan, "bilhassa Asya ahlakından müteneffir" (nefret eden) olduğunu belirten Yahya Kemal, "kendi milli muhitimin cenderesinden kurtulmak, Tevfik Fikret'in şiirlerinde ve Hâlid Ziyâ'nın nesrinde ve bu iki müteceddidin (yenilikçi) peşine takılmış gençlerin eserlerinde, Fransızca'dan tercüme edilmiş romanlarda gördüğüm âleme atılmak istiyordum."⁶

Onu Paris'e çeken sebeplerden biri de, uzun yıllar Paris'te kalmış bir aile dostu olan Şekib Bey'in Paris'i coşkuyla anlatmasıdır. "Şekib Bey, İbrahim Bey ailesinin gençlerini etrafına alır, Avrupa feylesoflarının fikirlerini söyler, Paris'den büyük bir cuşişle bahsederdi; Avrupa medeniyetinden başka bir medeniyet olmadığını, kendisine mahsus bir talâkatle ve hararetle konuşmalarla anlatırdı. Şekib Bey, terbiyesi, ahlakı, hal ü tavrı ve Fransızca'yı bir Fransız gibi konuşacak kadar iyi bilmesi itibarıyla, hepimize bir model gibi görünürdü. Lakin Şekib Bey, Müslümanlığa Osmanlılığa, hatta Türklüğe düşmandı. Bu derece kozmopolitti. En büyük eksiği millî inanışıydı. Daha fenası bu, müteaddî (zorlayıcı) bir haldeydi. Fikirlerini telkin ederdi. Bizde bir gencin yapacağı iş varsa o da bir kolayını bulup Paris'e firar etmek ve orada yaşamak olduğunu söylerdi."⁷ Bir diğer ve önemli sebep ise Paris'te faaliyet gösteren Jön Türklerdir.⁸

Gençliğin verdiği heyecan ve acelecilikle, düşüncelerini ölçüp tartmadan hareket eden Yahya Kemal, İstanbul'dan daha doğrusu nefret edercesine uzaklaşmak istediği kendi kültür dünyasından, özendiği yabancı bir kültür ortamına bir an önce ulaşmak için çareler aramıştır. Nitekim kaçak olarak bindiği ve çok heyecanlı geçen bir gemi yolculuğuyla Fransa'nın Marsilya limanında inen Yahya Kemal, derhal Paris'e geçmiştir. "Henüz on sekiz yaşında iken, yanımda çok

⁵ Yahya Kemal, ÇGH, s. 74.

⁶ Yahya Kemal, ÇGH, s. 74.

⁷ Nihad Sami Banarlı, *Yahya Kemal'in Hatıraları*, İstanbul Fetih Cemiyet Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1997, s. 41. (Bu kitap için buradan itibaren YKH rumuzu kullanılacaktır.)

⁸ Yahya Kemal, ÇGH, s. 74.

küçük bir para ile her türlü muhâtarayı göze alarak, Paris'e firar etmemde bu zatın (Şekip Bey) büyük tesiri oldu."⁹

Görülüyor ki Yahya Kemal, Paris'e gitmeden önce yetişmiş olduğu Türk ve İslam kültür çevresine yabancılaşmaya hazırdı. Bu süreç, kendi ifadesiyle İstanbul'dan firar ederek Paris'e gittiğinde birden ivme kazanmış ve giderek şiddetli boyutlara ulaşmıştır. Çünkü burada ikamet eden o dönemin bütün Türk aydınlarında, bir hastalık olarak niteleyebileceğimiz kendi kültürüne ve milliyetine karşı yabancılaşma en üst seviyede bulunmaktaydı. Yahya Kemal, Paris'te bulunan Türk mütefekkirlerinin sohbet ve yazılarından etkilenerek kendine ve mensubu olduğu kültüre yabancılaşmanın, medenileşmenin bir gereği olduğu kanaatine de ulaşmıştı. Aslında tüm bunların hepsinin ardında kendisinin de ifade ettiği gibi "millî muhitin dışında kalmanın psikolojisi yatmaktadır."¹⁰ Buna göre milli muhit içerisinde bulunma ve milli kültür eğitimi, yabancılaşmayı ortadan kaldıracak sebeplerin en önemlileridir.

Paris'te faaliyet gösteren Jön Türkler, mensubu oldukları Türk milletine ve kültürüne yabancılaşmanın merkezinde bulunuyorlar, özellikle de dini duyguları ve ahlaki çökertmek için düşmanca hareket ediyorlardı. Yahya Kemal, Fransa'ya gittiği ilk aylarda Abdullah Cevdet'in tavsiyesiyle gittiği Meaux Koleji'nde hızla öğrendiği Fransızcasıyla 1904 yılında Paris'e dönmüş ve Quarter Latin semtine yerleşmiştir. Bu semte yerleştikten sonra çocukluğunda annesinden ve çevresinden aldığı dini ve ahlaki terbiyeye muhalif bir çizgiye doğru ilerleyen Yahya Kemal'in, içinde bulunduğu ortamı yine Yahya Kemal'in kendi ifadelerinden takip edelim: "İstanbul'dan çıkarken zaten dine karşı kafamda şedid bir aksülamel vardı. Paris'te dinsizliğim arttı. 1904 senesi, Paris'te kilise ve din düşmanlığının azdığı ve sosyalist cereyanının sert bir rüzgâr gibi estiği bir seneydi. Mitinglere ve nümayişlere karışıyordum. Sokaklarda 'İnternational'ı dinlerken kalbim geniş bir insanlık sevgisiyle doluyordu ve gözlerim yaşarıyordu. Jaurés, Pressencé, Vaillant, anarşist Sebastian Faure ve Malato'nun nutuklarını hararetle dinliyordum. Dinsizlik ve ihtilalcilik heveslerim arta arta anarşist Jean Grave'ın müfrit bir tilmizi oluverdim. Bu düşünüşte ve yeni bir tarzda kekeleyişim bazı mısraları Doktor Abdullah Cevdet görmüş ve pek ziyade beğenmişti... İhtilalci hararetim 1905'e kadar sürdü ve sonra sönmeye yüz tuttu. Kendimi Paris'in eğlencelerine hevâ ü heveslerine kaptırdım."¹¹ Bu ifadeler, Paris'in onu ne derece yabancılaşmanın içine çektiğini göstermesi bakımından fevkalade önemlidir. O, bütün bu etkilerle sadece dini ve

⁹ Banarlı, YKH, s. 41.

¹⁰ Beşir Ayvazoğlu, *Eve Dönen Adam*, Ötüken Neşriyat, 2. Baskı, İstanbul 1996, s. 23.

¹¹ Banarlı, YKH, s. 80-81.

ahlaki duygularından değil, çocukluğunda Üsküp'teyken uşakları Hüseyin'den dinlediği tarihi hikâyelerle oluşturduğu milli duygularından da uzaklaşmaya başlamıştı. Artık Yahya Kemal, Paris'teki diğer Türk münevverleri gibi Türk kültürüne karşı hem psikolojik, hem de sosyal bir yabancılaşmanın içerisinde bulunuyordu.¹² Paris'teki durumunu anlattığı başka bir konuşmasında da yine oradaki çevrenin kendisini ne kadar etkisi altına aldığını şu cümleleriyle belirtmektedir: "Ben belki tam bir Müslüman sayılamam. Maddi fikirlerin şiddetle hükümran olduğu bir devirde Paris'te yetiştiğim için, Allah hakkında itikadım bir sarsıntı geçirmişti. Muhammed'in, nihayet Arabistan'da yetişmiş bir rehber olduğunu düşünüyordum."¹³

Bütün bunlardan anlaşılıyor ki Yahya Kemal, Paris'te yaşadığı ilk dönemlerde, manevi nitelikli tüm duygularına karşı tam bir yabancılaşmanın içine girmiş ve kendi toplumuna, kültürüne, inancına, ahlakına ve hatta milliyetine karşı duyarsız bir hale gelmiştir.

b- Yabancılaşmaya Cephe Alışı

Yahya Kemal, Meaux Koleji'ndeki eğitimden sonra Paris'e geldiği günlerde belirtildiği gibi bir yandan sosyalist cereyanlara ilgi duyup mitinglerine katılırken bir yandan da Siyasi İlimler Okulu'na kayıt yaptırarak öğrenciliğe başlamış ve derslerine girdiği hocalardan özellikle Albert Sorel'in tesiri altında kalmıştır. Hayranlık derecesinde bir ilgi gösterdiği Sorel'i sadece derslerinde değil, ona meftun olduğunu söyleyen 104 öğrenciyle birlikte Assace Sokağı'ndaki konağında da ziyaret ederek saatlerce dinleme fırsatı bulmuştur. Sorel'in tarih hakkında verdiği bilgiler ve özellikle de onun 'tarih ortasında Fransızlığı arama usulleri' gitgide Yahya Kemal'in daha çok ilgisini çekmiştir. Çünkü Yahya Kemal'in tarihe merakı vardır. Bu etkilenme Yahya Kemal'i, İstanbul'dayken oluşturduğu kendi kültüründen nefret etme anlayışını sorgulamaya ve Paris'e ilk geldiği zamanlardayken maruz kaldığı ve içine girdiği bazı olumsuz etkilere karşı yavaş yavaş tavır almaya doğru götürmüş, hatta hocası Sorel'in anlattığı tarzda 'tarih ortasında Türklüğü aramak' sevdasına tutulmuştur. Ancak Yahya Kemal, bunu yapabilmek için bilgisini ilerletmesi gerektiğini de anlamıştır. Çünkü aynı sınıfta bulunan Fransız arkadaşlarından gerek bilgi gerekse ilmi zihniyette çok gerilerde olduğunun da farkına varmıştır. Fransız arkadaşlarının çok okuduklarını görmüş, bu sorgulamayı yapabilmesi için bilgisinin yetersiz olduğunu anlayarak, arkadaşlarından gördüğü gibi, kendisini adeta kütüphanelere hapsedercesine kitap

¹² Yahya Kemal'in kendi kültürüne yabancılaşması ve bundan kurtuluş süreci konusunda geniş bilgi için bkz. Süleyman Hayri Bolay, "Yabancılaşma Karşısında Yahya Kemal", *agy*, s. 79-85.

¹³ Nihad Sami Banarlı, "Yahya Kemal ve İman", *Yahya Kemal Enstitüsü Mecmuası I*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul 1959, s. 2.

okuma işine adanmış ve tarih konusundaki bilgisizliğini gidermek için elinden geleni yapmıştır.

Önceleri Fransızca olan kitapları okumuşsa da bunların kendisini tatmin etmediğini gördüğü için bu kez Türkçe eserleri okumaya başlamış, Selçuklu ve Osmanlı tarihini esaslı şekilde öğrenmiştir. Bu okumalar sonunda, o sıralar Balkanlarda meydana gelen olaylara Jön Türklerin ve Balkan topluluklarının verdikleri anlamın yanlışlığını görmüş, Balkan topluluklarının asıl gayelerinin, tabîyyetinde oldukları Osmanlıyı yıkmak olduğunu anlamıştır. Böylece Jön Türkler hakkındaki kanaati tamamen değişmiştir.¹⁴

“Bu değişmeden sonra, Jön Türklük iddiası -1876’daki Kânun-i Esâsî’nin ihya edilmesiyle milletimizin kurtulabileceği iddiası- bana biraz köhnemiş, modası geçmiş gibi göründü. Hâsılı Jön Türklerin iddiası, sağlam bir gaye-i hayal değildi. Bu hayal, bana çok zayıf görünmeye başlamıştı. Ben, bizim kendi milletimizin uyandırılması, milli bir cereyan açılması, Türklüğün idrak edilmesi müddeasında idim”¹⁵ diyen Yahya Kemal’e göre artık Jön Türklük, fikir sahasında da, fiil sahasında da bir hiçti.¹⁶ Bu noktaya gelen Yahya Kemal’in, kendi milletine inancı artmaya başlamıştır. Tarihe olan ilgisi arttıkça ve araştırmaları geliştikçe de kendisinin ve diğer pek çok Türk aydınının kendi kültürlerinden ve milli değerlerinden ne derece uzaklaştıklarını daha iyi anlamaya başlamış ve milletine olan bağlılığı ve güveni artmıştır.¹⁷

Milletine olan inancı, onun değerlerine olan saygısını da artırdı. “Ben Türk milletinin inandığı Allah’a ve yine Türk milletinin inandığı peygambere inanırım. Ben, bu imanın Müslümanıyım. Ve galiba Paris’te iken de böyle bir iman bende gizli gizli yaşırdı. Hâsılı, çeşitli hayat hadiseleri, zaman zaman benim imanımı sarsmıştır. Beni imansızlıktan kurtaran ve kendi Tanrısına bağlayan yine Türk milleti olmuştur. Çünkü bu kadar büyük bir milletin inandığı Allah’a ve dine inanmamak iz’ansızlık olurdu.”¹⁸

Hiç kuşku yok ki Yahya Kemal’in bu değişikliğinde, küçükken aldığı milli ve manevi terbiyenin çok önemli katkıları olmuştur. Çünkü çocukluk, izleri hafızada en canlı kalan hayat dönemidir. Nitekim Yahya Kemal, annesinin çocukken ona öğrettiği Allah ve Peygamber sevgisini kısa bir süre sonra hatırlamış, bazı değerlerin kendisinde hala canlılığını koruduğunu hissetmiştir. Dinden uzaklaştığı anlarda bile, çocukluğundaki ezan seslerinin kulaklarını çınlattığını şu ifadeleriyle

¹⁴ Banarlı, *YKH*, s. 42-45.

¹⁵ Banarlı, *YKH*, s. 44.

¹⁶ Yahya Kemal, *ÇGH*, s. 191.

¹⁷ Bolay, “Yabancılaşma Karşısında Yahya Kemal”, *agy*, s. 81.

¹⁸ Banarlı, “Yahya Kemal ve İman”, *agy*, s. 2.

belirtmektedir: “Lakin bu sesler, beni bütün ömrümce bırakmış değildir. Müslüman Türk çocuklarının dinî ve millî terbiyesinde ezan seslerinin büyük tesirine inanırım... Ben Paris’te iken bile, hiç münasebeti olmadığı halde, kulaklarıma Üsküp’deki ezan seslerinin bir hatıra gibi aksedip beni bir nostalji içinde bıraktığını hissettiğim anlar olmuştur.”¹⁹ İşte bu çocukluk anıları, onu kendisine getirmiş ve milletin değerlerine dönme sürecini başlatmıştır.

Bunun ilk aşaması, şiir anlayışında kendini göstermiştir. Türk şiirinin ancak Yunan-Latin değerleri ve estetiği üzerine kurulduğu takdirde kendini bulacağı anlayışından hareketle ilk zamanlar peşinden gittiği Nev-Yunanîlik hayranlığından, Yunan-Latin şiirindeki sadelik ve zevkin, eski Türk şiirlerinde de bulunduğunu fark etmesiyle vazgeçmiştir. Buradan itibaren Türk şiirinin, yabancı tesirlerden kurtularak kendi milli fonetiği içerisinde ilerleyebilmesi için uğraşmış ve bütün şiirlerinde yaşayan Türkçeyi kullanmıştır.

Fransa’dayken tarihe olan merakı sayesinde yaptığı okumalar, Yahya Kemal’in bir Türk tarihi uzmanı olmasını sağlamış ve Sorel’in düşüncesinin verdiği ilhamla ‘tarih ortasında Türklüğü aramak’ fikrini hemen fiiliyata geçirmiş ve Camille Julian’ın ‘Fransa toprağı bin yılda Fransız milletini yarattı’ düşüncesi onu Anadolu’yu incelemeye götürmüştür. Bu düşünceden hareket eden Yahya Kemal, Türk milletinin 1071’deki Malazgirt savaşıyla Anadolu’yu yurt edinerek tarih sahnesine yeni bir terkiyle devam ettiğini, bu bakımdan ‘Anadolu toprağının bin yılda Türk milletini yarattığını’ savunmuştur.²⁰

3- Türk Toplumundaki Yabancılaşma ve Bundan Kurtuluş Çareleri

Yahya Kemal, Paris’te, yüksek tahsil yapmış, yazar-çizer, şair ve kendi ülkesine faydalı olmak için yurtdışına çıkıp bütün değerlerine yüz çevirmiş olan entelektüel kesimin yabancılaşmasına tanık olmuş ve bunu bizzat tecrübe de etmişti.

Okuduğu okullardaki yabancı tarihçilerden, Türklüğün henüz keşfedilmemiş olduğunu duyarak çalışmalarını bu yolda geliştiren Yahya Kemal, tarihe duyduğu ilgiyle kendisine ve tarihine yabancılaşmayı öteleyen Yahya Kemal, bu durumdan kurtuluşun ilk yolunun da tarihimizi bilmek olduğunu anlamış ve özüne dönmüştür. Buradan itibaren nesirlerinde ve şiirlerinde Türk tarihine ilişkin konuları ele almış ve insanımıza tarihin önemini anlatıp sevmelerini sağlamaya çalışmıştır.

Yurda çok değişik duygularla dönen Yahya Kemal, yaptığı gözlemler neticesinde Türk toplumunda yıllar önce kendi hayatında gerçekleşen Türk

¹⁹ Banarlı, YKH, s. 26-27.

²⁰ Yahya Kemal’in tarih anlayışı konusunda geniş bilgi için bkz. H. Ömer Özden, *Estetik ve Tarih Felsefesi Açısından Yahya Kemal*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001, s. 143-150.

kültürüne yabancılaşma eğiliminin, özellikle bazı semtlerde oturan halk arasında da yaygınlaşmaya başladığını görmüş ve bu durumu, “Ezansız Semtler” isimli yazısında şu ifadelerle dile getirmiştir. “Kendi kendime diyorum ki; Şişli, Kadıköy, Moda gibi semtlerde doğan, büyüyen, oynayan Türk çocukları, milliyetlerinden tam bir derecede nasip alabiliyorlar mı? O semtlerdeki minareler görülmez, ezanlar işitilmez, ramazan ve kandil günleri hissedilmez. Çocuklar Müslümanlığın çocukluk rüyasını nasıl görürler?”²¹ Yahya Kemal, ezan sesleri duyulmayan, kandil ve ramazan günleri hissedilmeyen semtlerde yetişen Türk çocuklarının, milliyetlerinden tam bir nasip alamadıklarını, bunun da ilerde kendi kültürlerinden haberdar olmayan yeni bir nesil ortaya koyacağını vurgularken ne kadar da haklıdır. Günümüz toplumunda milli ve dini duyguları gelişmemiş olan ve mensubu olduğu Türk milletinin kültürüyle ilgisi bulunmayan nice gençler bulunduğu hepimizin malumudur. O halde yabancılaşmadan kurtulmanın bir yolu da milli ve dini duygularımızı kaybetmemek ve bu duyguları canlı tutmaktır.

Yahya Kemal sadece çocuklar ve gençlerin değil, alafrangalaşma hevesindeki Türk kadını ile erkeğinin ve aynı zamanda kendi adet, gelenek ve göreneklerini unutmüş olan herkesin bir yabancılaşmanın içinde bulunduğunu belirtmektedir. Bu bakımdan o, kendi örfünden uzaklaşan, milli mücadele döneminde bile Yunan’dan yana olan yabancılardan alış- veriş yapan kadınıyla, erkeğiyle, esnafıyla, sanatkârıyla, din adamıyla toplumun her kesiminin öz değerlerimize dönüp yaşantımızı ona göre tanzim etmemizi önermektedir.²²

Yahya Kemal, ‘Ezansız Semtler’ başlıklı makalesinde, medenilikle yabancılaşmanın eş anlamlı olmadığını, ancak medenileşmenin yanlış anlaşılacak şekilde yabancılaşmaya yol açtığını da şu cümlelerle açıklamaktadır: “Eski Türklerin ruhları ile yeni Türklerin ruhları arasındaki farkı anlamak isterseniz bu son asırda peydâ olan semtlerle İstanbul içlerini mukayese ediniz. Medenileştikçe Müslümanlıktan çıktığımızı tabîi ve hoş gören eblehler, uzağa değil Balkan Devletlerinin şehirlerine kadar gitsinler. Görürler ki baştanbaşa yenileşen o şehirlerin her tarafında çan kuleleri yükselir... Manzara halkın dinini ve milliyetini hatırlatır. O şehirler, bizim yeni semtlerimiz gibi milli ruhtan ârî değillerdir.”²³ Böylece Yahya Kemal, yeni kurulan semtlerde ve şehirlerde milli mimarimizin temel eserleri olan camilerimiz ve tarihi evlerimizin korunmamasının yabancılaşmaya yol açabileceğine, yabancılaşmanın da kültür değişikliklerine ve kültür emperyalizmine yol açacağına işaret etmektedir. Yahya Kemal’e göre

²¹ Yahya Kemal, *Aziz İstanbul*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1995, s. 126.

²² Yahya Kemal, *Mektuplar Makaleler*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1990, s. 137-140, 141-143; *Eğil Dağlar*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 1992, s. 107-109.

²³ Yahya Kemal, *Aziz İstanbul*, s. 128.

medenileşmek, kendi değerlerimizden uzaklaşmak değil, kendi değerlerimizle çağın gereklerini uygulayabilmektir.

Yahya Kemal, 'Koca Mustâpaşa' şiirinde millet olarak kendimize yabancılaşmamızın bir başka sebebi olarak öz benliğimizden, öz varlığımızdan ve milli köklerimizden uzaklaşmayı göstermektedir.

"Kopmuşuz bizler o öz varlık olan manzaradan.

Bahseder gerçi duyanlar bir onulmaz yaradan;

Derler: İnsanda derin bir yaradır köksüzlük;

Budur âlemde hudutsuz ve hazîn öksüzlük.

Sızlatır bâzı saatler dayanılmaz bir acı,

Kökü toprakta kalıp kendi kesilmiş ağacı.

Rûh arar başka tesellî her esen rüzgârda.

Ne yazık! Doğmuyoruz şimdi o topraklarda."²⁴

Fakat bütün bu olumsuzluklara rağmen Yahya Kemal, Türk milletinden umutsuz değildir. Yabancılaşma hastalığından kurtuluşun çaresi yine Türk milletinin kendi mayasında gizlidir. O, Türk milletinin yeniden kendi köklerine dönüş yaparak öz benliğine kavuşacağına inanmaktadır. "Artık Türk milletinin ruhu bir rayiha gibi uçtu mu? Hayır! Büyük kütlede yine o ruh var. Fakat biz son nesil bir sürü gibi büyük kafileden uzaklaştık, kaybolduk; fakat daha uzağa gitmeyeceğiz, döneceğiz; tekrar büyük kafiyleye iltihak edeceğiz."²⁵ Görülüyor ki bu asla dönüş öyle kolay değildir, ama imkânsız da değildir. Yahya Kemal'e göre Türk toplumu kendisini tanıdıkça, milli ve manevi değerlerine değer vermeye başladıkça, daha doğrusu Türk toplumunun kendine güveni arttıkça yabancılaşmanın üstesinden gelecektir. Bu, eskiye dönüp yeni yöntemleri, Batı medeniyetini reddetmekle, yüzümüzü tamamen Doğu'ya çevirmek demek değildir. Yahya Kemal, milletimizin bütün sıkıntılarını kurtulmasını, milli değerlerimizle modern hayatı kaynaştıracak şahsiyetler yetiştirmek ve bunları eğitim hayatına kazandırmakla gerçekleştirebileceğimizi şu ifadelerle belirtmektedir. "Yeni tarzda yaşayışla cedlerimizden diyanetini mezcedip bizi bu çoraklıktan, bu karanlıktan, bu ufûnetten kurtaracak mürşitler, şairler, edipler, hatipler yetişmedi; fakat gayet tabii bir revişle büyük kafiyleye kendi kendimize döneceğiz."²⁶ Bu, bir anlamda yeniden yapılanmadır. Türk milletinin kendine, aslına ve öz değerlerine dönüşü için de milli benliğini ve milli kültürünü tanıması gerekmektedir. Bu da Türk kültürünün dayanaklarını tanımaktan geçmektedir.

²⁴ Yahya Kemal, *Kendi Gök Kubbemiz*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 16. Baskı, İstanbul 2002, s. 51-52.

²⁵ Yahya Kemal, *Aziz İstanbul*, s. 128.

²⁶ Yahya Kemal, *Aziz İstanbul*, s. 128.

Bu dayanaklar, Türk dilini iyi öğrenip doğru kullanmak, tarihimizi doğru ve en ayrıntılı şekilde tanımak, Batı'nın yaşayış biçimini değil, bilimsel yöntemlerini ve tekniğini iyi öğrenip uygulamaktan geçtiği gibi, kendimize özgü bir sanat anlayışı oluşturmak da dâhil olmak üzere manevi değerlerimize dönmekle de gerçekleşecektir.

Sonuç ve Değerlendirme

Dindar bir muhitte yetişen, daha sonra Batılı fikirleri benimseyen, bilhassa Batı'nın hürriyet ortamına özlem duyan, böylece kendi toplumundan uzaklaşan, fakat ardından yaptığı okuma ve araştırmalarla yine milli kültür ve değerlerine yönelen Yahya Kemal'in bu fikir serüvenine baktığımızda bir Türk aydınının yabancılaşmasını ve bu durumdan nasıl kurtulduğunu net bir şekilde görebilmekteyiz.

Yabancılaşmanın dışında kalabilmekte en önemli etken tarihimizi bilmek, kültürel değerlerimizden haberdar olmak ve yalnızca gençler ve çocuklar için değil, Batı'ya özenen, kendi adet, gelenek ve göreneklerini unutmakla bir yabancılaşmanın içinde bulunan yetişkin insanlar için de milli ve dini duyguların canlı tutulmasını sağlamaktır. Medenileşmenin yanlış değerlendirilip Müslümanlıktan ve özümüzden uzaklaşmaya dönüştürülmesi önlenip, kendi değerlerimizle modern hayatın gereklerinin uygulanması gerekmektedir. Yahya Kemal'e göre, Türk toplumu kendisini tanıdıkça, milli ve manevi değerlerine değer vermeye başladıkça, daha doğrusu Türk toplumunun kendine güveni arttıkça yabancılaşmanın üstesinden gelecektir.

KAYNAKLAR

- Ayvazoğlu, Beşir, *Eve Dönen Adam*, Ötüken Neşriyat, 2. Baskı, İstanbul 1996, s. 23.
- Banarlı, Nihad Sami, *Yahya Kemal'in Hatıraları*, İstanbul Fetih Cemiyet Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1997.
- _____, "Yahya Kemal ve İman", *Yahya Kemal Enstitüsü Mecmuası I*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul 1959.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, 9. Baskı, Ankara 2004.
- _____, "Yabancılaşma Karşısında Yahya Kemal", *Hece Dergisi Yahya Kemal Beyatlı Özel Sayısı*, sayı: 145, Ocak 2009.
- Güçlü, Abdülbaki, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsal, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2003.
- Kemal, Yahya, *Aziz İstanbul*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1995.
- _____, *Çocukluğum, Gençliğim, Siyâsî ve Edebî Hâtıralarım*, İstanbul Fetih Cemiyet Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 1986.
- _____, *Eğil Dağlar*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 1992.
- _____, *Kendi Gök Kubbemiz*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 16. Baskı, İstanbul 2002.
- _____, *Mektuplar Makaleler*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1990.
- Özden, H. Ömer, *Estetik ve Tarih Felsefesi Açısından Yahya Kemal*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001.

Püritanizm ve Dinî/Ahlâki Yozlaşma: Nathaniel Hawthorne'un *Kızıl Damga'sı*

İsmail Öğretir*

Özet

Teolojik kaynağını Kalvinizm'den alan Püritanizm, Amerika Birleşik Devletleri'nin bugünkü dinî, kültürel, siyasi, ekonomik ve toplumsal panoramasının değerlendirilmesinde önemli bir yer tutar. 1620'de Amerika'ya ilk gelen Püritanlar Plymouth, Massachusetts'de bir koloni kurmuşlar, 1630'lu yıllarda ikinci bir göçmen dalgası başlamıştır. Bu grup günümüzde Boston olarak bilinen bölgede Massachusetts Bay Colony adını verdikleri bir cemaat kurmuşlardır. Kendi dışındaki din ve dünya görüşlerine müsamaha göstermeyen bu Püritan cemaat, Nathaniel Hawthorne'un *Kızıl Damga'sının* tam da merkezini oluşturur. Amerikan Rönesansı olarak bilinen dönemde bir ahlâkçı olarak özgün eserler veren Nathaniel Hawthorne, dedelerinin koloni yıllarında Püritan olmayanlara karşı yargıç olarak gerçekleştirdikleri zulüm ve adil olmayan suçlamalar ve infazlardan dolayı her zaman sıkıntı duymuş, kendisini suçluluk duygusundan kurtaramamıştır. Belki de bu yüzden *Kızıl Damga* adlı eserinde kasvetli Püritan dünyasını aslına uygun biçimde yeniden üretirken, Püritan tarihine karşı ahlâk yasasını betimlemeye ve Püritan inancının bozulmuş yönlerini gözler önüne sermeye çalışmıştır. Bu çalışmada Nathaniel Hawthorne'un yaşamıyla yazdığı eser arasındaki ilişki, Püritan Amerika eleştirisi ve dinî/ahlâki yozlaşma, başeseri *Kızıl Damga* üzerinden ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Nathaniel Hawthorne, *Kızıl Damga*, Püritanizm, dinî/ahlâki yozlaşma

Puritanism and religious/moral corruption: *The Scarlet Letter* by Nathaniel Hawthorne

Abstract

Puritanism, theologically rooted in Calvinism, has an important place to evaluate the current religious, cultural, political, economic and social panorama of the U.S. The first Puritans who came to America in 1620 settled in Plymouth, Massachusetts, in 1630s a second immigration wave began. This group established a community called Massachusetts Bay Colony in an area known today as Boston. This Puritan community which did not tolerate any dissenting religious or world views is the very center of *The Scarlet Letter* by Nathaniel Hawthorne. Hawthorne who produced original works as a moralist in the period known as the American Renaissance was distressed and had guilty conscience because of cruelty and unfair accusations and executions by his great great father and great father as judges at that time. Perhaps due to this fact, he tried to describe the moral law against the Puritan history and to show the corrupted aspects of Puritan faith while reproducing the gloomy Puritan world literally in his works. In this study the relationship between the life of Hawthorne and

* Doç. Dr., Atatürk üniversitesi Edebiyat Fakültesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi, iogretir@erzurum.edu.tr.

his work, his criticism of Puritan America, and religious/moral corruption are treated through his masterpiece, *The Scarlet Letter*.

Keywords: Nathaniel Hawthorne, *The Scarlet Letter*, Puritanism, religious/moral corruption

“... günahın insan ruhunda açtığı yarığın bu ölümlü dünyada kapanması imkânsızdır.” *Kızıl Damga*, 190

1850’li yıllarda Amerikan Rönesansı olarak bilinen dönemde Ralph Waldo Emerson, Henry David Thoreau, Walt Whitman, Edgar Allan Poe, Emily Dickinson, Herman Melville¹ gibi yazarlarla birlikte özgün eserler veren Nathaniel Hawthorne, bir ahlâkçı ve bir sanatçı olarak tanınır. Amerikan yaşamının etik karmaşasının ölçülmesinde bir ahlâk ikonu; evrensel, zamana dayanıklı, temel ahlâkî değerlerin destekleyicisi ve usta bir edebiyatçı olarak karşımıza çıkar. Bir ahlâkçı olarak ilgi duyduğu temel konu gurur ve tecrit olma veya dinî terminolojiyle aslî günah ve düşüştür. Öte yandan romans teorisi ve kullandığı semboller, alegoriler ve imgeler de dikkate değerdir.² Aslında bunlar birbirleriyle yakından ilişkilidir. Hawthorne’nun içsel ve ahlâki dünyası dışsal ve estetik dünyayla iç içedir. Etik ve estetik dünyaların her ikisinde de ikamet eder. Bir ahlâkçı olarak ciddi mesajlar verirken, bir sanatçı olarak bu mesajları incelikle sergiler.³ Romanlarını “psikolojik romans” olarak tanımlayan Hawthorne, “bizim ortak doğamızın derinliklerine tünel kaz” dığını söyler.⁴ *Twice Told Tales*’den⁵ (birinci cilt 1837, ikinci cilt 1842) tamamlamadığı *Dolliver Romance*’a (1863) kadar Püritan tarihine karşı ahlâk yasasını betimlemeye çalışır. Kasvetli Püritan dünyasını aslına uygun biçimde yeniden üretir. Hawthorne’a göre bu dünya kendi başına bir dünyadır.⁶ Bu çalışmada Nathaniel Hawthorne’un yaşamıyla yazdığı eser arasındaki ilişki, Püritan Amerika eleştirisi ve dinî/ahlâki yozlaşma, başeseri *Kızıl Damga* (*The Scarlett Letter*)⁷ üzerinden ele alınacaktır.

¹ Milton Meltzer, *Nathaniel Hawthorne: A Biography*, Twenty-First Century Books, 2007, Minneapolis, s. 9.

² Keiko Fujie, “Hawthorne’s Light & Dark in *The Scarlet Letter*”, *Osaka Literary Review*, 1980-11-30, s. 116.

³ Harry Levin, *The Power of Blackness*, Vintage Books, New York, 1958, s. 68.

⁴ David Levin, “Nathaniel Hawthorne, *The Scarlet Letter*”, *The Voice of America, Forum Lectures, The American Novel*, United States Information Agency, Washington DC., 1977, s. 11.

⁵ Hawthorne’un Türkçeye çevrilmiş eserleri Türkçe karşılıklarıyla, çevirisi yapılmamış eserleri orijinal isimleriyle verilecektir.

⁶ Kahloul Imene, *Puritanical Dimensions in The Scarlet Letter: Moral Demands Versus Individual Needs*, Mohamed Khider University – Biskra Faculty of Letters and Languages Department of Foreign Languages English Branch, 2011/2012, Algeria, s. 6.

⁷ Nathaniel Hawthorne, *Kızıl Damga*, çev. Z. Gülümser Ağırer Çuhadar, Arion Yayınevi, İstanbul, 2002. Romana yapılan göndermeler metinde parantez içinde KD kısaltması ve sayfa numarasıyla gösterilecektir.

Nathaniel Hawthorne

Amerika Birleşik Devletleri'nin önde gelen romancılarından ve kısa öykü yazarlarından Nathaniel Hawthorne 4 Temmuz 1804'te Salem, Massachusetts'te doğdu, 19 Mayıs 1864'te Plymouth, New Hampshire'da öldü. Alegorik ve sembolik öyküde usta olan yazar, en çok *Kızıl Damga* (1850), *The House of the Seven Gables* (1851) ve *The Blithedale Romance* (1852) ile tanınmaktadır. Hawthorne'un edebi kariyeri hayatındaki dönüm noktalarıyla şekillenmiştir. Bu yüzden bunlara kısaca bakmak yerinde olacaktır. Hawthorne'un gemi kaptanı olan babasının 1808 yılında ölmesi üzerine annesi, oğlu ve iki kızıyla ailesi Manninglerin yanına döner. Hawthorne 1816-1819 yılları arası dönemi annesi ve kız kardeşleriyle Raymond, Maine'de geçirir. Daha sonra Salem'e dönerler ve Hawthorne hem üniversite eğitimine hazırlanır hem de Manninglerin ofisinde çalışır. 1821-1825 yılları arasındaki dönemde Hawthorne, Bowdoin College'da eğitim görür. Burada İskoç filozoflarından etkilenen yazar yeti psikolojisine –rüyada değil, uyanıklık durumunda istencin düzenlediği, ayrı ancak etkileşimli güçlere (algı, akıl, hafıza, fikirlerin çağrışımı ve imgelem) sahip, birlikli bir zihin inancı ve tatminin bütün yetiler ve duyarlık alanında canlılığı gerektirdiği görüşüne– özel ilgi gösterir ve bu ilgi romanlarında da hissedilir. Bowdoin College'daki üç sınıf arkadaşıyla ilişkisi ömür boyu sürecektir: Franklin Pierce Amerika Birleşik Devletleri'nin on dördüncü başkanı olacak, Horatio Bridge ilk kitabının yayınlanmasına yardımcı olacak ve Henry Wadsworth Longfellow ilk kitabını gözden geçirecektir. 1828'de kendi imkânlarıyla üniversite deneyimlerine dayanan bir roman olan *Fanshawe*'u yayınlar, ancak daha sonra bu romanı reddeder. Kısa öykülerinden bazılarını derlemeler şeklinde yayınlamak ister, ancak yayıncı bulamadığından bir kısmını yok eder, bir kısmını da dergilere gönderir. 1836'da kız kardeşi Elizabeth'in yardımıyla *The American Magazine of Useful and Entertaining Knowledge*'ın editörlüğünü yapar ve en çok satanlar arasında yer alan çocuk kitabı *Peter Parley's Universal History*'yi yazar.⁸

1837'de, Hawthorne *Twice-told Tales*'i yayınladığında dönemin önemli edebiyatçılarından Longfellow yazarı şiirsel gücünden, üslubundan ve New England'a özgü malzemesinden dolayı över. Kitapta yer alan, insanların birbirlerinden sakladığı suçlar ve insanın sadece kendisiyle meşguliyetinin doğuracağı tehlikeler üzerine bir kıssa olan "The Minister's Black Veil," *Kızıl Damga*'nın habercisi gibidir. Ancak *Twice-told Tales*'de yer almayan daha karmaşık iki öykü, "My Kinsman, Major Molineux" ve "Young Goodman Brown" bireyin karmaşık içsel yaşamını ve toplumla karşılıklı ilişkisini ele alır, basit ahlâki yargılara karşı uyarıda bulunur ve Püritanizm hakkındaki göstermelik

⁸ http://college.cengage.com/english/lauter/heath/4e/students/author_pages/early_nineteenth/hawthorne_na.html, (06.01.2016).

varsayımlara karşı çıkar. Hawthorne eserleriyle yüzeysel gerçekliğin ötesine geçmeye ve asla tam olarak anlaşılamayan bilgiyi aktarmaya çalışır.⁹

Hawthorne, 1839 yılında Boston Gümrük Dairesinde çalışmaya başlar. 1840 yılında bu görevinden ayrılır. 1842’de Sophia Peabody ile evlenir ve Concord’a taşınır. Burada Emerson, Thoreau gibi zamanının önde gelen transandantalistleriyle dostluk kuran Hawthorne, transandantalistlerin insane doğasının potansiyeli hakkındaki iyimserliklerini paylaşmaz. Bir süre Concord’da yaşayan Hawthorne, daha sonra 1845’te Salem’e dönecek ve Gümrük Dairesinin müfettişliğine atanacaktır. Ancak 1849’da hükümetteki değişiklikten dolayı buradaki işini kaybeden Hawthorne, birkaç ay içerisinde yoğun bir çalışma neticesinde başeseri *Kızıl Damga’yı* (1850) yayımlar. Annesinin ölümünün verdiği üzüntü ve işten çıkarılmasından duyduğu öfke, romanın önsözünde yer alan “Gümrük Dairesi”nde açıkça hissedilir. Burada yazar Gümrük Dairesinde çevrilen entrikalar üzerinden Püritan Amerika’yı ve kendi toplumunu eleştirmektedir. 1850’de Berkshires’a taşınan Hawthorne ecdadına ait suçu yüklenen bir Salem ailesini konu edinen ikinci romanı *The House of the Seven Gables’ı* yayımlar. 1853-1857 yılları arasında Liverpool Konsolosluğu yapan Hawthorne daha sonraki iki yıl boyunca Roma ve Floransa’da yaşar ve son romanı *The Marble Faun’u* tamamlar. 1860’da Concord’a dönen Hawthorne sağlık sorunlarıyla karşılaşır. Beklentilerinin gerçekleşmemesinden ve Amerika İç Savaşı’nın (1861-1865) gerçeklerinden dolayı çok endişelidir. Köleliğin kötü olduğuna inansa da kölelik karşıtlarının başarılı olacağına inanmaz. 18 Mayıs 1864’te ölür. Eleştiri çevrelerinde Hawthorne insanlık durumunu ve Püritan dönemden kendi dönemine Amerikan kimliğini sorgulayan, zeki ve geniş görüşlü bir yazar olarak görülmektedir.¹⁰ Bu yüzden Püritanizme kısaca göz atmak, *Kızıl Damga’yı* değerlendirmek açısından yerinde olacaktır.

Kalvinizm, Püritanizm ve Amerika

Püritanizm tarihsel olarak yaklaşık 1560’larda dinî bir reform hareketi olarak Kraliçe I. Elizabeth döneminde başlamıştır. Bu reform hareketine Püritanizm denir, çünkü takipçileri Anglikan Kilisesini yozlaşmış formlardan arındırmak¹¹ isterler. Püritanlar aslî günah ile insanoğlunun çalışmaya, acı çekmeye ve ölüme mahkûm olduğunu düşünürler. Püritanizm herkesin dinî konumunu sorgulamaya açar.¹²

Püritanizmin teolojik olarak dayandığı Calvinizm, Pelagius adı ile bilinen 5. yüzyıl Britanyalı rahibe kadar geri götürülebilir. Pelagius “aslî günah” doktrinini reddetmiş ve insanın mutlak bir “özgür irade”ye sahip olduğunu ve bununla

⁹ http://college.cengage.com/english/lauter/heath/4e/students/author_pages/early_nineteenth/hawthorne_na.html, (06.01.2016).

¹⁰ http://college.cengage.com/english/lauter/heath/4e/students/author_pages/early_nineteenth/hawthorne_na.html, (06.01.2016).

¹¹ İngilizcede “to purify” fiili arındırmak, arıtmak, saflaştırmak anlamlarına gelmektedir.

¹² J. A. Leo Lemay, *An Early American Reader*, United States Information Agency, Washington DC, 1993, s. 173.

Tanrı'ya inanabileceğini ya da inanmayacağını öne sürmüştür. Pelagius'un muhalifi Augustine ise insan iradesinin asla özgür olmadığını ve yalnızca Tanrı insana rahmet ettiğinde insanın ona hizmet etmeyi seçeceğini söyler. Augustine insanın seçme özgürlüğünü Hz. Âdem günah işlediğinde ve cennetten kovulduğunda kaybettiğini öğretir. Augustine'in görüşü Katolik Kilisesi tarafından kabul edilirken, Pelagius kâfir olarak yaftalanıp aforoz edilmiştir. Zamanla Katolik Kilisesi "Sakramentler" doktrinine yönelmiş ve kilisenin merkezî gücü protestoların yükselmesine neden olmuştur. 15. yüzyılın sonlarında mesele keskinleşmiş ve hümanist ve Roma Kilisesine bağlı bir teolog olan Erasmus sert bir eleştiriyle Hz. İsa'ya inanma yönünde insanın karar verme özgür iradesinin olduğunu öne sürmüştür. Buna Protestan Reformcu Martin Luther "İnsan İradesinin Esareti" teziyle karşılık vermiş ve böylece Protestant Reformasyonu, Katolik eğitimi almış ancak bağımsız İncil çalışmalarıyla Katolik Kilisesinin pratiklerini sorgulayan, protesto eden ve reform isteyen Luther, Calvin ve Zwingli gibi figürler tarafından başlatılmıştır. 1530 civarında Calvin Katolik Kilisesi'nden ayrılmış ve 1536'da *Institutes of Christian Religion* kitabını yayınlamıştır. Yaşamı boyunca bu düşünceleri geliştirmeye çalışmıştır, ancak bu eser daha sonra "Kalvinizm" (Calvinism) adıyla bilinecek mezhebin temelini oluşturmuştur. 16. yüzyılın ikinci yarısında Calvin'in doktrinleri Hollanda'nın resmî dini olarak kabul edilmiştir¹³.

Kalvinizm Tanrı'nın her şeyi kontrol eden hâkimiyetine güçlü vurgusu ile bilinir. Bu nihâî doktrin Kalvinizm'i özetleyen beş husus ile şekillenir:

1. Dünyayı yaratan ve yöneten, ama insanların sınırlı akıllarının kavrayamayacağı mutlak, yüce bir Tanrı vardır.
2. Her birimizin kurtuluşu (seçilmesi) ya da helâkı (lânetlenmesi) Tanrı tarafından önceden belirlenmiş olup kişinin kendi çabasıyla önceden belirlenen bu âkıbeti değiştirmesi mümkün değildir.
3. Tanrı dünyayı kendi şanı için yaratmıştır.
4. İster seçilmiş ister lânetlenmiş olsun bireyin dünyadaki ödevi, Tanrı'nın şanı için çalışmak ve yeryüzünde Tanrı'nın hâkimiyetini kurmaktır.
5. İnsan için kurtuluş ancak tanrısal merhametle mümkündür. Kilise ve âyinlerin yardımıyla kurtuluşa ermek mümkün değildir; kurtuluşu bahşetmek Tanrı'nın elindedir. Bu yetki Kilise ve Papazlar tarafından tasarruf edilemez.¹⁴

Ahlâk sistemi bakımından Calvin'in en önemli özelliği ilâhi takdir üzerinde ısrarla durmasıdır: Tanrı bazı insanları ebedî lânete mahkûm etmiştir. Bazı insanlar ise doğuşlarında Tanrı'nın bağışlamasına nâil olurlar. Böylece Calvin, Augustine'inkine benzeyen bir görüşü savunmaktadır. Bazı insanların hayır için, bazılarının şer için seçilmesinin sebebini insan aklı açıklayamaz. Ne kadar çaba

¹³ Kevin Hall, *Calvinism, Introduction to the Study of Calvinism*,

<http://www.biblestudyguide.org/ebooks/kevinhall/calvinism-te.pdf>, (07.01.2016).

¹⁴ İshak Torun, "Kapitalizmin Zorunlu Şartı 'Protestan Ahlâk'", *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 2002 III/2, 93, ayrıca bkz., Michael Horton, *For Calvinism*, Zondervan, Michigan, 2011, s. 15.

gösterirlerse gösterebilirler insanları kaderi değiştiremezler. Calvin'in ilâhî takdir teorisi çalışmaya çok değer verir. Calvin, insanların kurtuluşa erişmesinin kendi ellerinde olmadığını söylese de devamlı çalışmayı ve faaliyette bulunmayı şiddetle tavsiye eder.¹⁵ Hatta, *Kızıl Damga*'da rahip Arthur Dimmesdale'in durumunda olduğu gibi, kişinin mesleğindeki başarısı onun seçilmişler arasında olduğunun bir işareti olarak kabul edilir.

Kalvinizm'den doğan Püritanizm ilâhî takdiri vurgular ve toplu ibadetlerde Kutsal Kitap'ın rehberliğini talep eder. İlk Püritanlar Elizabeth dönemi dinî kurumunu siyasî bulurlar; âyinlerde ve dinî hiyerarşide fazlasıyla Katolik olduğunu öne sürerler. Temel olarak âyinlerin daha sade olması ve dinin birey ile Tanrı arasında yoğun bir ruhsal ilişkiyi içermesi gerektiğine inanırlar. Oysa o dönemde İngiltere'de ruhban sınıfı ile hükümet, birey ile Tanrı arasındaki ilişki aracılık eder. Püritanlar bu duruma karşı çıktıkları için İngiltere'de cezalandırılırlar. Bu cezalardan kurtulmak için bir kısmı Hollanda'ya bir kısmı Amerika'ya gider.¹⁶ Massachusetts'de ayrı bir koloni kurmak için Mayflower gemisine binip Plymouth'a ulaşan Püritanlar, bunun tarih ve din için yeni bir başlangıç, kıyametten önceki bin yıllık saadet döneminin başlangıcı olacağına inanıyorlardı. Yeni şehirler, ülkeler kurma, erdemi öğretme ve âdil olmayan şeyleri düzeltme sürecinde gerçekten yeni ve temiz bir başlangıç buluyorlardı.¹⁷

1620'de Amerika'ya ilk gelen Püritanlar Plymouth, Massachusetts'de doğal ve toplumsal tehlikelilerle dolu bir koloni kurarlar. Kolonicilerin yarısı daha ilk yılda hayatlarını kaybederken, diğer yarısı baharın gelmesiyle ve Kızılderililer'in müdahalesiyle kurtulurlar. 1630'lu yıllarda ikinci bir göçmen dalgası başlar ve 1640'a kadar New England'daki yerleşimci sayısı yirmi beş bini geçer. 1930'lardaki ikinci grup günümüzde Boston olarak bilinen bölgede Massachusetts Bay Colony adını verdikleri bir cemaat kurarlar.¹⁸ Kendi dışındaki din ve dünya görüşlerine müzahama göstermeyen Püritanizm, *Kızıl Damga*'nın tam da merkezini oluşturur.

Tanrı'nın seçilmiş Amerikan Halkı'na vaatleriyle ilgili pek çok varsayım, bir çeşit mitoloji hâline gelerek kuşaktan kuşağa modern döneme aktarılmıştır. Erken Püritan büyüklerinden John Winthrop ve William Cotton Mather'ın etkisi çok yaygındır. Dinî konulardaki etkileri azalmış olsa da toplumsal idealleri pek çok Amerikalı'yı nesiller boyunca işlemiştir. Cotton Mather'ın Avrupa'daki eksikliğinden başlayıp Amerikan özünün oluşumuna etkisine kadar Hristiyan dininden bahsettiği düz yazı epiği, *Magnalia Christi Americana or the Ecclesiastical History of New England* (1702) Birleşik Devletler'de hâlâ pek çok dinî ve siyasî konuşmada etkisini sürdürür. Bu Hristiyan Amerika ütopyası görüşü, ilk kez

¹⁵ Adnan Güriz, "Avrupada reform hareketi ve mülkiyet sorunu", <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/38/335/3397.pdf> 256-257, (05.01.2016).

¹⁶ Richard Ruland and Malcolm Bradbury, *From Puritanism to Postmodernism: a History of American Literature*, Penguin Books, New York, 1991, s. 8.

¹⁷ Ruland and Bradbury, *a.g.e.*, s. 8.

¹⁸ Wendy C. Graham, *Gothic Elements and Religion in Nathaniel Hawthorne's Fiction*, Tectum Verlag DE, Marburg, 1999, s. 60.

1630'larda *Kızıl Damga'* da bahsi geçen (141, 143,148, 149) John Winthrop (1630'da püritan göçmenlerle birlikte Arbella adlı gemiyle Salem'e gelmiştir) tarafından ifade edilmiştir.¹⁹ Erken Püritan ideallerinin Amerikan tevârusü olarak 19.yüzyıldaki Açık Kader (Manifest Destiny) ve Amerikan Rüyası (American Dream) siyasî tutumu gösterilebilir.²⁰

Açık Kader terimi açıkça belirlenmemiş bir alan üzerinde Tanrı tarafından emredilmiş bir yayılma anlamına gelir. Bu Amerika'nın açık kaderidir. Bu görüşün arkasında, Amerikan yayılmasını haklılaştırmak için ortaya koydukları argümanlar yatar. Bunları şu şekilde özetleyebiliriz: (a) Amerikalılar'ın demokrasi ve özgürlüğü bütün kıtaya yayma yönünde özel bir misyonu vardır. (b) Amerika bu iskân edilmemiş topraklara diğer büyük ülkelerden daha yakındır. (c) Amerikalılar burada yaşayan halktan çok daha verimli biçimde toprağı kullanırlar. (d) Bu toprakların her yirmi beş yılda bir ikiye katlanan Amerikan nüfusunu beslemesi gerekir. (e) Amerikalılar'ın bu topraklardaki ilkel halkları medenileştirmesi ve kalkındırması zorunludur. Bu argümanlar 1830'lar ve 1840'larda büyük ölçüde kabul edilmiş ve Amerika'nın kıta üzerindeki inisiyatifini körüklemiştir.²¹

Amerikan Rüyası terimi ise ilk kez tarihçi James Truslow Adams tarafından 1931'de bütün uluslardan milyonlarca insanı Amerika'da yerleşmeye çeken şeyi tanımlamak için kullanılmıştır. Elbette kavramın kendisi daha eskidir. Amerika'ya ilk giden göçmenler Avrupa'da arkalarında bıraktıkları yaşamdan daha iyi bir yaşam umut etmişlerdi. Daha öncede belirtildiği gibi ayrılışlarının ana nedeni dinî zulüm, siyasî baskı ve yoksulluktu. Bu göçmenlerin (a) özgürlük, kendini gerçekleştirme, haysiyet ve mutluluk kişisel rüyası, (b) zenginlik ve başarı ekonomik rüyası, (c) sınıfsız bir toplumda eşitlik toplumsal rüyası, (d) inanç özgürlüğü dinî rüyası, (e) demokrasi siyasî rüyası vardı. Toplu olarak bu Amerikan Rüyası temel inanç ve değerlere yansdı ve günümüzde yalnızca Amerikalılar'ın değil oraya göç etmek isteyen pek çok insanın ortak rüyası oldu.²² Amerika'ya göç eden Püritanlar, tıpkı *Kızıl Damga'*da betimlendiği gibi, kendilerini Tanrı'nın seçilmiş insanları olarak gördükleri bu 'vaad edilen' topraklarda "Açık Kader" fikrine ve "Amerikan Rüyası"na kapılmışlar ve muhalif olarak gördükleri yerlileri ve farklı din ve dünya görüşüne sahip olanları şiddetle cezalandırmışlardır. Hemen hatırlanmalıdır ki, Hawthorne'un eserleri Püritanizm eleştirisi olarak okunabilir. Bu eserler esasen tarihsel anlatılardır, Püritanizmi yeniden işlerler, Amerikan tarihinde sanatın toplumdaki yeri, günah, suçluluk duygusu, suç ve ceza hakkında daha derin anlamlar ararlar.²³

¹⁹ Emory Elliott, "The Legacy of Puritanism, Divining America", TeacherServe©, National Humanities Center, <http://nationalhumanitiescenter.org/tserve/eighteen/ekeyinfo/legacy.htm> (10.01.2016).

²⁰ Wendy C. Graham, *Gothic Elements and Religion in Nathaniel Hawthorne's Fiction*, Marburg: Tectum Verlag DE, 1999, s. 59.

²¹ Thomas Ladenburg, "Amerika's Manifest Destiny", *Digital History*, s. 40-41 http://www.digitalhistory.uh.edu/teachers/lesson_plans/pdfs/unit5_8.pdf, (15.01.2016).

²² http://home.arcor.de/vhailor/413_FF_Fact_file_3_NRW.pdf, s. 1, (14.01.2016).

²³ Imene, *a.g.e.*, s. 38.

Hawthorne'un doğduğu yer olan Salem, 1600'lerde İngiliz Püritanların en erken Amerikan yerleşimlerinden biridir. Hathorne²⁴ ailesinden ilk göçmen William Hathorne, 1630'da Salem'e yerleşir ve temellerini teokratik bir toplum olarak kuran koloninin önde gelen kişilerinden biri olur. Pek çok resmî görevde bulunan William Hathorne yargıçlık da yapar ve Kızılderililer'in kendi topraklarından atılması için yapılan savaşlarda binbaşı olarak görev alır. Erken Püritan yerleşimciler için masumiyet, siyasî veya dinî inançları kendilerinininkinden farklı olanlardan arınma anlamına gelir. William Hathorne da Kızılderilileri, Quakerları,²⁵ 'cadılar'ı ve her türden suçluları şiddet kullanarak arındıran acımasız sertliğiyle tanınır. Oğlu Yargıç John Hathorne da babası kadar serttir ve cadıları yakarak veya asarak New England'ı arındırmaya çalışır.²⁶

Her ne kadar Püritan ayrılıkçılar Amerika'da yeni bir cennet bulmak için Atlantik'i geçseler de Püritan cemaatte hırsızlar, katiller ve zina yapanlar da vardır. Yakalandıklarında William ve John Hathornelar gibi acımasız yargıçlar tarafından şiddetle cezalandırılırlar²⁷ ya da en azından teşhir iskeleleri bu tür insanlarla doludur. Kurulan yerleşim yerlerinin yeni olmasına rağmen, mezarlıkların doluluğu ve hapisanelerin eskiliği dikkat çekicidir. Bu durum *Kızıl Damga'nın* "Hapishane Kapısı" başlıklı birinci bölümünde şöyle ifade edilir:

Yeni bir koloninin kurucuları başlangıçta nasıl mutluluk ve faziletten meydana gelen bir ütopya hayal etmiş olurlarsa olsunlar, bu bâkir toprakların bir kısmını mezarlık, bir kısmını ise hapishane yeri olarak ayırmanın gerekliliğini geç olmadan fark etmişlerdir. Boston'un ilk sakinlerinin, Isaac Johnson'ın kendi arsasında bulunan mezarının etrafını çerçeveleyerek, sonradan Kral Kilisesi'nin mezarlığının başlangıç noktasını oluşturmaları ile, Cornhill civarında ilk hapishane binasını kurmalarının aynı döneme denk gelişi bunun açık bir örneğidir. Şehrin kuruluşundan on beş yirmi yıl kadar sonra ahşap hapishane binası artık hava koşullarının ve yaşının tüm izlerini taşımaktaydı ve bunlar binanın zaten soğuk ve karanlık olan görüntüsüne daha da kasvetli bir ifade veriyordu. Meşe kapının üzerinde bulunan demir parçalardaki pas, hapishane binasının Yeni Dünya'da rastlanabilecek en eski şey olduğu izlenimini yaratıyordu. Suçla ilgili herkes ya da her şey gibi, hapisnenenin de asla bir gençlik dönemi olmamışa benziyordu. (KD 48)

Dedelerinin yaptığı zulüm ve âdil olmayan suçlamalar ve infazlardan dolayı Nathaniel Hawthorne her zaman sıkıntı duymuş, doğduğunda dedelerinin ölümünden yüz yıldan fazla bir zaman geçmesine ve Hathornelar neredeyse unutulmuş bir aile olmasına rağmen, kendisini suçluluk duygusundan asla kurtaramamıştır. Nitekim yazdığı eserlerde, Püritan dedeleriyle kurduğu derin bağ

²⁴ Nathaniel Hawthorne, soyadı olan Hathorne'a muhtemelen yazım açısından bir kolaylık ya da ailesinden dolayı hissettiği suçluluk hissinden 1827 yılında "w" harfi eklemiştir.

²⁵ Quakerlar ya da Dostlar olarak bilinen (Quakers ya da Friends) Büyük Britanya'da doğan ve sonra Kuzey Amerika'da yayılan sosyal aktivizm, pasifizm, Kızılderililer'e âdil davranış ve kadınlar için eşitliği savunan mezhep taraftarları.

²⁶ Meltzer, *a.g.e.*, s. 10.

²⁷ Meltzer, *a.g.e.*, s. 11.

sonucu oluşan bir tür yaralı bilincin etkisi hissedilir.²⁸ Örneğin *The House of the Seven Gables*'da öne çıkan ahlâki mesaj, bir kuşağın kendinden önceki kuşağın günahlarını ya da hatalarını tevarüs ettiği'dir.²⁹ *Kızıl Damga* Hawthorne'un New England kolonisini karakterize eden katı ve kasvetli Püritanların en iyi temsili olarak kabul edilir.³⁰ *Kızıl Damga*'nın birinci kısmı Gümrük Dairesi'nde yer alan aşağıdaki uzun alıntıda Hawthorne'nun sözü edilen yaralı bilinci şöyle yansıtır:

Aile içinde, kuşaklar boyunca, hatırası loş bir görkemle saklanan bu ilk Briton'u anımsadığım kadarıyla küçüklüğümde hayalimde canlandırdım. Hâlâ da aklımın içinde dolaşır ve şehrin şimdiki durumuyla karşılaştırmakta zorlandığım, geçmişte evde olma duygusu yaratır içimde. Burada ikamet etmeye, bu ağırbaşlı, sakallı, koyu renk pelerini ve yüksek şapkalı büyük büyük dedemin –ki kendisi Kutsal Kitabı ve kılıcıyla önceden gelip, azametli görüntüsüyle bu ayak basılmamış yollarda yürüyen, hem savaş hem de barış zamanında adından övgüyle söz ettiren bir insanmış– yüzü tanınmayan ve adı pek seyrek duyulan kendimden fazla hakkı olduğunu düşünüyorum. O bir asker, bir kanun yapıcı, bir yargıç, kilisede bir idareciydi; bütün Püritan özelliklerine, iyisine de kötüsüne de sahipti. Aynı zamanda oldukça fazla olan iyiliklerinden çok daha uzun süre konuşulacağından korktuğum Quakerlar'ın da hikâyelerinde dedikleri gibi mezheplerinden bir kadına karşı son derece şiddet dolu tavrıyla anımsanıyorlar. Oğlu da babasının acımasızlığını genler yoluyla almışa benziyordu; cadı avlarının en önde gelen isimlerindendi ve bu insanların kanlarını üzerinde taşıyordu. Bu öyle derin bir lekeydi ki, Charter Caddesi'ndeki mezarlıkta kurumuş kemikleri, tümüyle toprağa karışmadıysa, hâlâ bu lekeyi taşıyor olmalı! Atalarım, hiç pişman olup, insanlara çektirdikleri eziyetler için Tanrıdan af dilediler mi ya da farklı bir varlık durumunda bunların ağır sonuçları altında inliyorlar mı bilmiyorum. Yapmış oldukları her şey konusunda, onların torunu yazar olan ben, bütün ayıplarını üzerime alıyor ve onlar için okunan bütün lânetlerin ortadan kalkması için dua ediyorum. (KD 16-17)

Belki de bu yüzden Hawthorne diğer yazarlardan çok daha canlı bir biçimde Püritanizm üzerinde durmuş, Püritanizmin karmaşıklıklarını ve 19. yüzyıla devreden mirasının ölü ve yaşayan boyutlarını böylesine etkili biçimde okura aktarmıştır.³¹

Kızıl Damga (The Scarlet Letter)

Nathaniel Hawthorne'un *Kızıl Damga*'sında betimlenen Püritan toplum, "Püriten kasvetinin vârisleri olarak" (KD 217) katı yasalarla yönetilen, sert, donuk

²⁸ Meltzer, *a.g.e.*, s. 14.

²⁹ "Suça sürükleyen zayıflıklar ve hatalar, kötü tutkular, aşağı eğilimler ve ahlâki hastalıklar bir kuşaktan diğerine devredilir". *The House of the Seven Gables*, Airmont, New York, 1963, s. 112-113.

³⁰ Deborah L. Madsen, "Hawthorne's Puritans. From Fact to Fiction", *Journal of American Studies*, 33.3 1999, s. 516.

³¹ Millicent Bell, *Hawthorne and the Real: Bicentennial Essays*, Ohio State University Press, Columbus, 2005, s. 85.

ve karanlık bir toplumdur. İnsanî ve doğal davranış döngüsünün dinî normlarla belirlendiği bu toplumda yaşayan her birey, Kalvinizm'in buyurduğu üzere, özgürlüğün kısıtlanmasına razı olmak zorundadır.³² Her türlü eğlenceden uzaktır ve sadece çalışmak ve ibadet etmek zorundadır. *Kızıl Damga*'da anlatıcı bu durumu şöyle tespit eder: "...ilk göçmenlerden sonra gelen kuşak, Püritenliğin en koyu renklerine büründü ve ulusal görüntüyü öyle bir kararttı ki, uzun yıllar bu durum tersine çevrilemedi. O unuttuğumuz neşeli olma sanatını yeniden öğrenmemiz gerekiyor" (KD 219).

Kızıl Damga, "Gümrük Dairesi: Kızıl Damga'ya Giriş" başlıklı uzun bir önsözle (KD 11-47) başlar. Burada ilginç olan nokta, yazar Hawthorne ile anlatıcı arasındaki birebir benzerliktir. Hawthorne da yukarıda belirtildiği gibi Gümrük Dairesi'nde müfettiş olarak çalışır, bu işi anlatıcı gibi siyasî değişikliklerden dolayı kaybeder. Onun da anlatıcının gibi lânetli bir miras bırakan Püritan ataları vardır. Dolayısıyla bu bölümdeki isimsiz anlatıcı yazarın kendisiymiş gibi görünür. Yazar kendisini Salem, Massachusetts'deki Gümrük Dairesi'nde (Custom House) müfettiş olarak tanımlar. Joel Pfister'in de belirttiği gibi, İngilizce'de "custom" sözcüğü, hem gümrük hem de gelenek, örf, âdet, âdâp anlamına gelmektedir. Yazar/anlatıcı burada hem literal anlamda bir gümrük müfettişidir hem de kendi kültürünün âdetlerini, alışkanlıklarını, anlamlandırma kalıplarını eleştirel olarak inceleyen bir figür durumundadır. Kendi ideolojik tercihlerinin ötesine geçip öz eleştiriye ve genel anlamda bir toplum eleştirisine girer.³³

Burada anlatıcı toplumsal eleştiriye girerken romanı nasıl yazmaya başladığından da bahseder. Gümrük Dairesi'nin kullanılmayan bir odasında bir evrak tomarına rastlar. Bu evrakın arasında "A" şeklinde kırmızı, altın işlemeli bir bez ve bir el yazmasının bulunduğu bir paket vardır. Anlatıcının zamanından yüz yıl önceki bir müfettişin, Jonathan Pue'nun kaleme aldığı el yazması "yarım düzinelik" (KD 37) evrakta anlatıcının zamanından iki yüzyıl kadar önce (yaklaşık olarak 17. yüzyılın ortalarında) meydana gelen bir olay anlatılır. Anlatıcı Gümrük Dairesi'ndeki işinden olunca, el yazmasına kaydedilen olayların kurgusal bir açıklamasını yazmaya karar verir ve sonuçta *Kızıl Damga* ortaya çıkar. Anlatıcı burada kurguya gerçekçi bir hava katmak için elinden geleni yapar, öyle ki bu önsözün romana dâhil olup olmadığı konusunda okur tereddüte düşer. "Belgelerin orijinaleri gördüğüm en tuhaf eski eser olan kırmızı harfle birlikte hâlâ bendedir ve kapım, öyküden etkilenecek bunları görmek isteyen herkese ardına kadar açıktır" (KD 37). Ancak yine de unutulmamalıdır ki, anlatıcı/yazarın deyişiyle, sanat ve edebiyat faaliyetiyle "gerçek ve düş ... buluşabilir ve her biri karşısındakine kendinden bir şeyler bulaştırabilir" (KD 39).

Romanın dört ana karakteri çözümsüz bir yaşam durumu ağında birbirlerine sıkıca bağlanmışlardır. Bu karakterler Hester Prynne, Roger Chillingworth, Arthur

³² Imene, *a.g.e.*, s. 2.

³³ Joel Pfister, "Hawthorne as Cultural Theorist", *The Cambridge Companion to Nathaniel Hawthorne*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, s. 35-36.

Dimmesdale ve Pearl'dür. Evli ve genç bir kadın olan Hester, 17. yüzyıl bilim adamı ve kendisinden epey yaşlı olan kocasından uzakta Püritan New England'da yaşarken gayri meşru bir çocuk, Pearl'ü dünyaya getirir. Öldüğü sanılan kocası Roger Chillingworth, New England'a vardığı gün, gayri meşru ilişkisinden ve bebeğin babasının adını söylemeyi reddetmesinden dolayı karısını ömür boyu elbisesinin üzerine kırmızı renkte A³⁴ harfi olan bir bezi takmakla ve o gün için teşhir iskelesinde, halkın önünde, kucağında yeni doğurduğu bebekle beklemekle cezalandırılmış bulur. Roman bu sahneyle başlar. Daha açılış paragrafında yer alan hapisane kapısı betimlemesi, kapının önünde toplanan kalabalığın acımasız yüzlerini imler: "...kapısı, üzerinde sivri demir parçaları çakılmış meşeden olan ahşap bir bina" (KD 48). Hapisane kapısı Glazier'e göre bozulmuş Kalvinizm'in bir sembolüdür. Hem bu kapı hem de insanların yasaklayıcı özelliği Kalvinizmin ahlak dışı gücüne, "o uygar toplumun oldukça erken açan kara çiçeği"ne (KD 48) bir gönderme yapar.³⁵

Chillingworth intikam yemini eder ve bebeğin babasının kimliğini açığa çıkarmayı takıntı haline getirir: "Bu adamı kitaplardan gerçekle ilgili bilgileri aradığım gibi, simyada altın aradığım gibi arayacağım. Karşıma çıktığı zaman içgüdüsel olarak anlayacağım onun olduğunu. Karşımda titrediğini göreceğim ve bir gün ben de nedensiz ürperivereceğim. Er geç avcuma düşecek!... Göstermelik şerefının arkasına saklansın kendini saklayabilirse. Ama eninde sonunda bulacağım onu" (KD 74). Bu amaçla kimliğini gizler ve kendisini doktor olarak tanıtır. Hester'den de kimliğini ifşa etmemesi için söz alır (KD 75). Daha sonra bir dedektif gibi iz sürerek Hester'in çocuğunun babasının Salem'de Püritanlar arasında bir aziz kadar kutsal sayılan genç rahip Arthur Dimmesdale olduğunu öğrenir. Oysa o dönemde Püritan cemaatte "rahipler toplumsal düzenden sorumlu kişilerin başında geliyor"du (KD 190).

Püritanizmin Amerika'ya yayıldığı dönemde kiliselerin yaşayan azizlerden, yani inayete erenler ya da günahsız yaşayanlardan oluşması gerektiğine inanılırdı. Bu yüzden rahiplerin "davranışları toplumun kuralları, ilkeleri ve hatta önyargıları tarafından büyük ölçüde kısıtlanıyordu" (KD 190). Bu doktrin, İngiltere'de olduğu gibi kilisenin devleti desteklemesi gerektiğini savunan otoriteye karşı bir reddiyedir. Püritanlar kilisedeki hiyerarşik sisteme (rahip, piskopos ve başpiskopos) karşı çıkıyorlardı. Kilise cemaatinin kendi din görevlilerini seçme ve atama hakkına sahip olması gerekiyordu.³⁶ Püritanlar cahil bir dünyada dinî bir görüş ifade edebileceklerine inanıyorlardı. Bu amaçla üyelerinin çoğu Oxford veya Cambridge'den dereceler almış eğitilmiş bir grup oluşturdular. Bu din görevlilerinin Tanrı Kelâmı'nı samimi olarak bildiklerine inanıyorlardı. Onlara göre bu din

³⁴ A harfi İngilizce'de zina yapan kadın anlamına gelen "Adulteress" sözcüğünü imler.

³⁵ Lyle Glazier, *Decadence and Rebirth, Hacettepe Lectures in American Literature*, Hacettepe University Publications, Ankara, 1971, s. 19.

³⁶ J. A. Leo Lemay, *An Early American Reader*, United States Information Agency, Washington, DC, 1993, s. 173-174.

görevlileri sadece Tanrı Kelâmı'nın ilmini yapmış olmakla kalmamış, aynı zamanda Tanrı Kelâmı, onların bir parçası haline gelmişti. William Perkins'in de belirttiği gibi bu görevlilerin tebliğ edilecek doktrine ilişkin içsel bir duyguya sahip olmaları gerekiyordu. Kendilerinin ilâhî bir biçimde etkilenmeleri gerekiyordu ki, onlar da diğer insanlarda ilâhî etkilenmeyi uyandırabilirdiler.³⁷ Püritan cemaat, Tanrı Kelâmı'nı söylemekten başka hiçbir şeyin önemli olmadığını rahiplerinin takva ile Hz. İsa'yı yüceltiklerini düşünüyorlardı.³⁸ Öte yandan "rahiplik, siyasete oranla çok daha zekâ gerektiren bir meslekti; ...toplum rahiplere hemen hemen taparcasına hürmet ettiği için, bu mesleğin, en hırslı insanları kendisine çekebilecek kadar güçlü bir çekiciliği vardı." Bu bağlamda romanda adı geçen Increase Mather, daha önce sözü edilen Cotton Mather'in babasıdır ve "siyasî gücü ... avucunun içinde" tutan rahipler arasında yer alır (KD 225). Siyasî hırsı olmayan Arthur Dimmesdale ise cemaatin "taparcasına hürmet ettiği" bir rahiptir. Halk onu "Cennetlik bir genç" olarak niteler: "İşte, yeryüzünde bir melek!" (KD 136). O, "Kilisede azizlik mertebesine ulaşmış bir rahip"tir (KD 233). Dimmesdale cemaatin kendisine bir azizmişçesine gösterdiği sevgi ve saygıyı düşündükçe suçluluk duygusu artar. Her ne zaman günahını itiraf etmek istese, zayıflığı onu engeller.³⁹ Bu yüzden suçluluk duygusu ve vicdan azabından dolayı huzur bulamayacaktır. "İman ve kutsallığın doruklarına çıkabilecek biri" olan Rahip Dimmesdale, bu durumdan ötürü kendisini bu yükün altında ezen kaderine boyun eğmek zorunda kalıyordu. Bu yük, yeri göklerde olan ve sesini meleklerin dinleyip karşılık verecekleri bu adamı, en aşağı insanlarla aynı seviyede tutuyordu. Ancak onun günahkâr kardeşlerini bu kadar iyi anlamasını ve onlara böyle yardımcı olmasını sağlayan da yine bu yükü. Kalbi onlarınkiyle birlikte titriyor, onların acılarını kendi içine çekiyor, kendi kalbindeki acıyı da hüznü ve ikna edici sözlerle karşısındaki binlerce kalbe hissettiriyordu. Çoğu zaman yumuşak ve ikna edici olan bu sözler, zaman zaman korkunç bir hal alıyordu. Halk kendilerini böylesine etkileyen gücün ne olduğunu anlayamıyor, genç rahibi kutsal bir mucize olarak görüyordu. (KD 134-135)

İşlediği günah ve çarptırıldığı cezadan sonra "Utanç, ümitsizlik, yalnızlık" adlı üç "sert ve aksi öğretmen" in eğitiminden geçen ve bu eğitimle güçlenen ve pek çok doğru ve yanlış şey öğrenen (KD 189) Hester, romanın sonunda şefkat dolu öz güvenli bir kahraman olurken, işlediği "günahın zehri, ahlâki benliğinin her yanına hızla yayıl"an (KD 210) Dimmesdale, suçluluk duygusuyla yıkılır ve son vaazını verdikten sonra Hester'in yedi yıl önce kucağındaki bebeğiyle çıktığı gibi teşhir iskelesine çıkıp "taş kalpli" (KD 186) cemaatine günahını itiraf eder, Hester'dan kendisini bağışlamasını ister, kızı Pearl'i kucaklar ve son nefesini verir. Suçluluk duygusuyla dolu olan genç rahibe psikolojik işkence yaparak intikam almaya çalışan ve rahip son nefesini verirken defalarca "Avucumdan kaçtın!" (KD 241) diye

³⁷ Hughes Oliphant Old, *Worship: Reform According to Scripture*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2002, s. 79-80.

³⁸ Imene, *a.g.e.*, s. 28.

³⁹ Imene, *a.g.e.*, s. 81.

hayıflanan Chillingworth, bu saplantılı intikam arayışında ahlâki olarak aşağı dereceye düşer ve Dimmesdale öldüğünden dolayı “bütün güç ve enerjisi, bütün yaşama isteği ve zihinsel gücü birdenbire yok” olur, “tamamen kuruyup büzül[ür]” (KD 245) ve bir yıl geçmeden o da ölür. Mirasını Hester’in kızı Pearl’e bırakır. Yalnızca Hester geleceğe iyimser bir şekilde bakabilir, kızı Pearl’le birlikte Avrupa’ya gider, Pearl orada bir aristokratla evlenir. Hester geriye döner, hayatını hayır işlerine adar. A harfi artık bir utanç işareti değildir, “düşünce, çile ve fedakârlık yıllarından sonra kızıl harf, herkesin nefretini çeken bir damga olmaktan çıkmış, hüznle anılan ve korkuyla birlikte saygı da uyandıran bir işaret” (KD 247) haline gelmiştir. Hester ölünce Dimmesdale ile tek bir mezar taşı altında birleşirler. A harfi mezar taşının üzerine bir arma gibi kazanmıştır (KD 248). Püritan toplum için annesinin günahının canlı sembolü olan Pearl,⁴⁰ romandaki toplumsal eleştirinin de sözcüsüdür. Pearl Püritan toplumun vicdanı olarak annesine önemli sorular sorar. Anlaşıldığı üzere romanda Püritan cemaatin ahlâk yasası yorumu ve bu yorumun ciddi bir eleştirisi yer almaktadır.

Bu dört karakter arasında Hawthorne, Chillingworth’ü affedilmez bir günahkâr olarak sunar. Çünkü o, başka bir ruhu, başka bir kalbi, sadece nasıl tepki vereceğini ortaya çıkarmak amacıyla çiğner. Dimmesdale’in içini gözetler ve mükemmel bir intikam arar. En kötü düşmanına en iyi arkadaş gibi görünür.⁴¹ Dimmesdale yaşamının sonunda günahını itiraf etmek için teşhir iskelesine çıkarken onu engellemeye çalışır. Burada Chillingworth’ün betimlenmesi dikkat çekicidir: “yaşlı Roger Chillingworth kalabalığın arasından sıyrılarak –yüzündeki ifade öyle kara, öyle endişeli ve öyle kötülük doluydu ki belki de cehennemden çıkıp gelmişti– öne atıldı. Eline geçirmiş olduğu bu zavallıyı yapmak istediği şeyden alıkoymak istiyordu” (KD 238). Esasen Hawthorne, Chillingworth’ü ahlâki ve dinî yozlaşmışlığın ana sembolü olarak kullanır. Nitekim Hester ile konuşmasında Chillingworth bunu şöyle ima eder: “Affedecek gücüm yok benim. O sözünü ettiğin güç yok bende. Uzun zamandır unutmuş olduğum inancım yeniden canlanıyor şimdi ve yaptıklarımızın, çektiklerimizin nedenini gösteriyor bana” (KD 163). İntikamı takıntı haline getirmeden önce bile Chillingworth sapkın bir ruhtur. Çünkü bu yaşlı adam genç Hester’ı sevmediği halde onunla evlenerek Hester ve Dimmesdale’in işlediği günahahtan daha büyük bir günah işlemiş ve genç rahibin savunmasız ruhunu gözetlemiştir.⁴²

Ahlâki ve dinî yozlaşmışlığın Chillingworth’e göre ikincil sembolü Dimmesdale, işlediği günahın sabit, ifade edilemez ve tahammül edilemez olduğunu düşünür. Bu günah ondan canlılığını soğurmakta, onu yıkmakta, varlığının özünü dağlamaktadır. Dimmesdale, bir yandan suçluluk duygusu ve vicdan azabıyla yaşarken bir yandan da cemaatinin kendisini idealleştirmesinin doğurmuş olduğu

⁴⁰ David Levin, *a.g.e.*, s. 15.

⁴¹ David Levin, *a.g.e.*, s. 14-15.

⁴² Glazier, *a.g.e.*, s. 20.

ikiyüzlülük duygusunun altında ezilmekte, sırrının yükünü sessizce taşımaktadır.⁴³ Bu sessizliği de şu şekilde haklılaştırmaya çalışır:

Suçlu oldukları halde insanların huzurunu bozmamak ve Tanrı'yı yüceltmek hevesiyle, kendi karalıklarını, kendi kirlenmişliklerini başkalarının önüne sermekten kaçınıyorlar. Çünkü bunu yaparlarsa artık iyilik de yapamayacaklar, günahlarını iyilik yaparak affettirmek olasılıkları da kalmayacak, işte bu nedenle kendileri büyük bir işkence çektikleri halde, kalplerinde o bir türlü kurtulamadıkları günahın lekesi olduğu halde, yeni yağmış kar kadar temiz görünerek insanların arasında dolaşıyorlar. (KD 125)

Nihayetinde anlatıcının da belirttiği gibi "Hiç kimse uzun süre kendisine ayrı, halka ayrı bir yüz takınamaz, çünkü sonunda kendisi de bunlardan hangisinin gerçek olduğunu bilemez bir duruma düşer" (KD 204). Kitabın sonunda en etkili vaazını verdikten sonra günahını itiraf etme gücünü bulur ve son nefesini verir. Anlatıcı, rahibin ölümünden sonra romanın ahlâki mesajlarından birini şöyle verir: "Dürüst ol! Dürüst ol! En kötü yanını değilse de, en kötü yanının ortaya çıkmasına yardım edecek bir özelliği açıkça göstermekten kaçınma!" (KD 244-245). Püritan cemaatinde ağzından çıkan sözlerin "Tanrı'nın ağzından dökülüyormuş gibi dinle[ndiği]" (KD 181) Dimmesdale, bu tür bir özelliği açığa vurmaktan korkmuş ve "ruhunun kara sırrını" (KD 136) ifşa etmekten kaçınmıştır. Bir yandan cemaatinin dinî ve ahlâki konularda şüphelerini ve endişelerini gideren bir rahip olarak bu imajı korumaya çalışır: "Bay Dimmesdale onlar için göklerin bilgelik, sevgi ve uyarı mesajlarını kendilerine ulaştıran ve bastığı toprak kutsanmış olan bir sözcüsüydü" (KD 135); diğer yandan bu imaja öylesine hapsolmuştur ki, istediği halde günahını itiraf edemez:

Bir defasında –hayır belki yüz defasında–gerçekten konuşacaktı. Konuşacaktı ama nasıl? Dinleyicilerine alçağın teki, hatta alçakların alçağı olduğunu, günahkârların en büyüğü, nefret edilmeye lâyık biri, akıl almayacak kadar kötü olduğunu ve Tanrı'nın nasıl olup da gazaba gelerek günahkâr bedenini onların gözleri önünde yakmadığına şaşıtığını söylemişti. Bundan daha açık bir konuşma olabilir miydi? Halkın birdenbire ayaklanması ve onu kirlettiği kürsüden yaka paça indirmesi gerekmez miydi? Hayır öyle olmamıştı. Bütün bunları dinlemişler ve rahiplerine daha derinden bağlanmışlardı. Rahibin bu kendi kendini mahkûm eden sözlerinde gizli olan korkunç anlamı fark edememişlerdi. (KD 136)

Dünyada azizlik mertebesine ermiş olan bu rahip, kendisini cezalandırmak için uygun olmayan çeşitli yollara da başvurur: "Gizli dolabında, kilit altında tuttuğu kanlı bir kırbaç vardı. Bu kırbaçla sık sık omuzlarını kırbaçlayan Protestan Püritan rahip, bunu yaparken acı acı gülümser ve bu gülüşlerin etkisiyle her seferinde kendine daha hızlı vururdu" (KD 137). Ayrıca günahının kefareti için oruç tutar, geceler boyu, bazen aydınlıkta bazen zifiri karanlıkta ibadet eder, "ancak bir türlü kendini bu günden kurtaramaz" (KD 137). İnsanların kendisine hürmet etmesi, kendisinin insanlar için "bir sürü iyilik" yapması, ona "daha fazla acıdan başka bir

⁴³ Benjamin Kilbourne, "Shame Conflicts and Tragedy in *The Scarlet Letter*", *Japa*, 53/2, s. 473.

şey ver"mez (KD 181); iyilik yapıyormuş gibi görüldüğünü, ama bunun sadece kendini kandırma olduğunu bilir. Kendisine ve Hester'a sorar: "Benimki gibi mahvolmuş bir ruh başka ruhları nasıl olur da kurtarır? Ya da kirlenmiş bir ruh, diğer ruhları günahlarından nasıl arındırır?" (KD 181). Günahının ve ikiyüzlülüğünün yükünden öyle bunalmıştır ki, ömür boyu elbisesinin üst tarafında kırmızı A harfinin işlendiği bir bez ile dolaşmak cezasına çarptırılan Hester'a bile gıpta ile bakar:

Günahımın kefaretinin fazlasıyla ödedim. Fakat pişmanlık adına, gerçek tövbe-kârlık adına hiçbir şey yapamadım. Gerçek bu! Öyle olmasa çoktan bu kutsallık giysilerimden sıyrılmış, insanların önüne beni mahşer gününde göreceklere biçimde çıkmış olurum. O kızıl damgayı göğsünün üzerinde açıkça taşıdığı için bir anlamda şanslısın Hester! Benim damgam gizli gizli, için için yanyor. (KD 181)

Kendi damgası hakkında söylediği, fiziksel anlamda da gerçektir, çünkü anlatıcı romanın sonunda "rahibin göğsünde, etinin üzerinde", "Hester'inkine tıpatıp benzeyen kızıl bir harf olduğunu gördüklerine yemin" eden izleyicilerden söz eder (KD 243). Aslında bu durum daha önce Roger Chillingworth ile Dimmesdale arasındaki bir sahnede de ima edilmiştir. Chillingworth sahte olan doktor sıfatıyla Dimmesdale'i sözde tedavi ederken, topladığı otlardan yaptığı ilaçlarla onu uyuttuğunda Dimmesdale'in gömleğinin düğmelerini açar ve göğsünü görür, "yüzündeki o hayret ifadesi, dehşet ve sevinç de neydi öyle?" diye sorar anlatıcı, "Sanki yalnızca yüzle ya da gözlerle ifade edilemeyecek kadar güçlü, aşırı bir sevinç [Chillingworth'un] o çirkin bedeninin her yanından fıskırıyor"du (KD 130), bu sevinçte "şaşkınlıkla karışık bir hayranlık" vardır (KD 131). Anlaşıldığı üzere Dimmesdale kendi kendine işkencenin bir örneği olarak A harfini kendi tenine kazımıştır.

Chillingworth ve Dimmesdale, Püritan inancının en temel ilkesi olan dürüstlük ilkesini ihlâl etmiştir. Bu ilke, yani Tanrı'ya ve dünyaya gerçekten ne olduğunu açıklamak, insanın gerçek inanan veya gerçek itirafçı olması için en temel zorunluluktur.⁴⁴ Chillingworth intikam hırsını gerçekleştirmek için kimliğini gizlemiş, Dimmesdale'in kendisine güvenmesini sağlamış ve hatta doktoru olarak onunla bir evde yaşamıştır. Romanın sonunda asla pişmanlık göstermemiş ve Püritan inancına göre Tanrı tarafından önceden lânetlenmiş biri olduğunu ispatlamıştır. Dimmesdale ise son nefesine kadar dürüst olamamış, böylece etrafındaki diğer bütün gerçekleri de yalan kılmıştır. Çünkü "Sahte bir insan için bütün evren sahtedir, dokunulamaz; elle kavramak istenince küçülür yok olur. İşte o insan da kendisini sahte bir ışık altında gösterdikçe yalnızca bir gölge olmaya başlar ve sonunda yok olur" (KD 138). Chillingworth'u gerçek kılan tek şey intikam hırsıyken, rahibi gerçek kılan tek şey sessizce tahammül etmeye çalıştığı acıdır.

⁴⁴ David Levin, *a.g.e.*, s. 14.

Yazar Dimmesdale'in psikolojik durumunu detaylarıyla verirken, Chillingworth'ü o kadar derin işlemez.

Hester sır olarak bir şey saklamaz, aslında ceza olarak taşıdığı A harfi, ironik bir biçimde, ona diğer insanların sırları konusunda bir kavrayış da verir. Zaten zaman geçtikçe bu harfin gerçek anlamı unutulur, insanlar Hester'ın iyiliklerinden dolayı bu harfin İngilizcede melek anlamına gelen Angel olduğunu ya da muktedir anlamına gelen Able olduğunu düşünürler. Ancak Dimmesdale kendisini halkın bakışından sakladığından dolayı günahkâr vicdanının burulmaları roman boyunca etkili bir biçimde verilir.⁴⁵ Burada ilginç olan husus, Dimmesdale son nefesinde göğsündeki günah sembolü "A" harfini gösterip günahını itiraf ettikten sonra halkın bu davranışını farklı şekillerde yorumlamasıdır. Kimileri bu harfi gördüğünü kabul ederken, kimileri ise bu harfi gördüğünü ya da rahibin bir itirafta bulunduğunu reddeder. Onlar Dimmesdale'in düşmüş bir kadının kollarında ölerken kendi ölümünü yol gösterici bir kıssaya dönüştürdüğüne inanırlar. O bir azizdir ve son nefesinde ettiği itirafın Hester'ın "kızıl damgayı taşımasına neden olan suçla bir ilgisi" yoktur. "Bu oldukça saygıdeğer tanıklara göre" rahibin bu davranışı "insanın doğruluktan yana en üst seviyeye ulaşmış olmasının bile ne kadar boş olduğunu" gösterme amacı taşır. "Yaşamı, insanlığın mâneî refahı için gösterdiği çabalarla tükendikten sonra, ölümü de ders alınacak bir öykü olmuş ve rahip, hayranlarına Sonsuz Saflığın gözünde hepimizin birer günahkâr olduğumuz yolunda güçlü, acıklı bir ders vermişti" (KD 244). Böyle bir düşünce şekli o dönem Püritanları için son derece doğaldır, çünkü saygıdeğer rahip Arthur Dimmesdale, Tanrı'nın seçilmiş kullarından ve Püritan kilisesinin canlı azizlerindedir.

Sonuç olarak Hawthorne Kızıl Damga'da Püritan tarihini eleştirirken, Püritanizmi topyekün bir eleştiri yağmuruna tutmamıştır. Yazar Püritanizmin bozulmuş özelliklerini eleştirmiştir. Püritanların insan ruhuna zarar verecek şekilde kendi dogmatik inançlarına yapışmalarına karşı çıkmış, trajik sonuçlar doğuran katılıklarına işaret etmiş, özde Püritan temel özelliğini korumak için bozulmuş bir Püritanizme saldırmıştır. Hawthorne özellikle Dimmesdale üzerinden kişiliksizleşme, kendine yabancılaşma ya da benlik yitimine ve bunun doğal sonucu olarak soyut ilkeler için din, siyaset veya iş alanları gibi toplumsal alanlarda katı bir faaliyete karşı çıkar. Ancak Püritanizmin vicdan, öz belirlenim ve tek tek insan ruhlarının mahremiyetine vurgusunu savunur. İnsan doğasının gizli derinliklerini açacak olan anahtar, sevgidir. Bu sevginin insancılığı bir yüreğin bir başka acı çeken yürek için duyduğu sempatide ve empatide vücut bulur.⁴⁶ Ayrıca Püritanizmin sorumluluk üzerine vurgusu da ihmal edilmez. Hawthorne, kendini gerçekleştirme temasını Hester, kendini yok etmeyi Dimmesdale, intikamı da Chillingworth üzerinden ele alır.⁴⁷ Chillingworth burada Affedilmez Günah'ı temsil eder, çünkü Hester ya da Dimmesdale'in aksine hiç pişmanlık göstermemiş, insan

⁴⁵ Ian Ousby, *An Introduction to Fifty American Novels*, Pan Books, London, 1979, s. 53.

⁴⁶ Glazier, *a.g.e.*, s. 9.

⁴⁷ Glazier, *a.g.e.*, s. 20.

ruhuna tecavüz etmiştir, bu yönüyle bozulmuş Püritan inancını sembolize eder.⁴⁸ Hawthorne yazdığı eserlerle ancak özellikle *Kızıl Damga* ile kendi dedelerinin din adına işlediği günahlarla, suçlarla bir hesaplaşmaya girmiş, yine de Püritanizmin özünü korumaya çalışmıştır. Püritanların tarihçisi ve eleştirmeni gibi hareket ederek⁴⁹ New England geleneklerine ve Püritan yaşam tarzına odaklanmış, Püritanist inancın bozulmuş yönlerini açıkça eleştirmiştir. Her ne kadar dedelerinin uyguladığı Püritanizmi eleştirse de eleştirileri geçerliliğini günümüzde de korumaktadır.

Kaynakça

- Bell, Millicent, *Hawthorne and the Real: Bicentennial Essays*, Ohio State University Press, Columbus 2005.
- 2. Elliott, Emory, "The Legacy of Puritanism, Divining America", TeacherServe©, National Humanities Center, <http://nationalhumanitiescenter.org/tserve/eighteen/ekeyinfo/legacy.htm>, (10.01.2016)
- Fujie, Keiko "Hawthorne's Light & Dark in *The Scarlet Letter*", *Osaka Literary Review*, 1980-11-30, s. 116-127.
- Glazier, Lyle, *Decadence and Rebirth, Hacettepe Lectures in American Literature*, Hacettepe University Publications, Ankara 1971.
- Graham, Wendy C., *Gothic Elements and Religion in Nathaniel Hawthorne's Fiction*, Tectum Verlag DE, Marburg 1999.
- Güriz, Adnan, "Avrupada Reform Hareketi ve Mülkiyet Sorunu", <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/38/335/3397.pdf> 256-257, (05.01.2016).
- Hall, Kevin, *Calvinism, Introduction to the Study of Calvinism*, <http://www.biblestudyguide.org/ebooks/kevinhall/calvinism-te.pdf>, (07.01.2016).
- Hawthorne, Nathaniel, *Kızıl Damga*, çev. Z. Gülümser Ağırer Çuhadar, Arion Yayınevi, İstanbul 2002.
- _____ *The House of the Seven Gables*, Airmont, New York 1963.
- Horton, Michael, *For Calvinism*, Zondervan, Michigan 2011.
- Imene, Kahhoul, *Puritanical Dimensions in The Scarlet Letter: Moral Demands Versus Individual Needs*, Mohamed Khider University – Biskra Faculty Of Letters and Languages Department of Foreign Languages, English Branch, Algeria 2011/2012.
- Kilbourne, Benjamin "Shame Conflicts and Tragedy in *The Scarlet Letter*", *Japa*, 53/2, s. 465-483.
- Ladenburg, Thomas, "Amerika's Manifest Destiny", *Digital History*, s. 40-41 http://www.digitalhistory.uh.edu/teachers/lesson_plans/pdfs/unit5_8.pdf, (15.01.2016).

⁴⁸ Glazier, a.g.e., s. 20.

⁴⁹ Ousby a.g.e., s. 47.

-
- Lemay, J. A. Leo, *An Early American Reader*, United States Information Agency, Washington DC. 1993.
 - Levin, David, "Nathaniel Hawthorne, *The Scarlet Letter*", *The Voice of America, Forum Lectures, The American Novel*, United States Information Agency, Washington DC. 1977, s. 10-17.
 - Levin, Harry, *The Power of Blackness*, Vintage Books, New York, 1958.
 - Madsen, Deborah L., "Hawthorne's Puritans. From Fact to Fiction", *Journal of American Studies* 33.3 1999, s. 509-517.
 - Meltzer, Milton, *Nathaniel Hawthorne: A Biography*, Twenty-First Century Books, Minneapolis 2007.
 - Old, Hughes Oliphant, *Worship: Reform According to Scripture*, Westminster John Knox Press, Louisville 2002.
 - Ousby, Ian, *An Introduction to Fifty American Novels*, Pan Books, London 1979.
 - Pfister, Joel, "Hawthorne as Cultural Theorist", *The Cambridge Companion to Nathaniel Hawthorne*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 35-59.
 - Ruland, Richard; Bradbury, Malcolm, *From Puritanism to Postmodernism: a History of American Literature*, Penguin Books, New York, 1991.
 - Torun, İshak, "Kapitalizmin Zorunlu Şartı 'Protestan Ahlâk' ", *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 2002, III/2, 89-98.
 - http://college.cengage.com/english/lauter/heath/4e/students/author_pages/early_nineteenth/hawthorne_na.html, (06.01.2016).
 - http://home.arcor.de/vhailor/413_FF_Fact_file_3_NRW.pdf, s. 1, (14.01.2016).

"Is it God's Will in This Business?": Will on Query in William Golding's *The Spire*

Seda ARIKAN*

Abstract

William Golding's fifth novel, *The Spire*, set in the fourteenth century, tells the story of Dean Jocelin, who desires to erect a spire on the Cathedral of the Virgin Mary. As Dean Jocelin claims that his will is the God's will that has been inspired to him by vision, he adheres to his will acquiescingly. However, all of the people around him, especially the master builder Roger Mason who doubts the endurance of a 400-foot-high spire, are against the idea of constructing it.

The problematic proposition in the novel is whether Dean Jocelin is right or wrong trying to actualize his will that is going to result in material and spiritual losses. Is Dean Jocelin an especially faithful servant of God? Is he a latent or overt solipsist, sacrificing many lives for his will? Or is he just an ordinary person and as such, in possession of the human nature that is considered inherently evil by William Golding? This study will try to answer these questions by adopting the eighteenth-century philosopher Immanuel Kant's ethics, which use good will, reason, and duty as measures of moral action, and which claims that all of these together bring freedom for human beings.

Key words: William Golding, *The Spire*, Kantian ethics, good will, freedom

"Bu İş Tanrının İstenci mi : "? William Golding'in Kule Romanında İstencin Sorgulanması

Özet

William Golding'in on dördüncü yüzyılda geçen beşinci romanı *The Spire*, Virgin Mary Katedrali'ne bir kule dikmek isteyen başrahip Jocelin'in öyküsünü anlatmaktadır. Başrahip Jocelin, bu istencinin kendisine bir vahiy ile iletilen Tanrı'nın istenci olduğunu öne sürerek, istencine sorgusuzca bağlanır. Fakat etrafındaki tüm insanlar, özellikle 400 fit yüksekliğindeki bir kulenin mukavemeti konusunda şüphe eden yapı ustası Roger Mason, bu kulenin inşasına karşıdır.

Romandaki sorunsal önerme, Başrahip Jocelin'in maddi ve manevi kayıplar ile sonuçlanacak istencini gerçekleştirmeye çalışmasının doğru mu yanlış mı olduğudur. Başrahip Jocelin gerçekten Tanrı'nın sadık bir hizmetkârı mıdır? İstenci için birçok yaşamı feda eden gizli ya da aleni bir tekbenci midir? Yoksa William Golding'in tabiatı gereği kötü olarak tanımladığı insan doğasına sahip sadece sıradan biri midir? Bu çalışma, on sekizinci yüzyıl filozofu Immanuel Kant'ın hepsi bir arada olunca insan için özgürlük getirecek iyi

* Yrd. Doç. Dr., Fırat Üniversitesi, İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Batı Dilleri ve Edebiyatı Bölümü, bulutsedaarikan@gmail.com,

niyet, akıl ve ödev duygusu üzerine kurulu ahlâk felsefesini kullanarak bu sorulara cevap vermeye çalışacaktır.

Anahtar kelimeler: William Golding, *The Spire*, Kantçı ahlâk felsefesi, iyi niyet, özgürlük

Introduction

The Spire (1964) by William Golding, the Nobel Prize-winning English writer, as described on the cover of Faber’s 2005 edition, is “a dark and powerful portrait of one man’s will, and the folly he creates”. This man, Jocelin, is the dean of a medieval English cathedral of the early Middle Ages. He wants to add a 400-foot spire to the cathedral despite the building not having a strong enough foundation to hold it. Jocelin, who claims that he is actualizing the will of God, spearheads the construction, going forward even at the cost of losses and sacrifices both material and ethical. To build a spire taller than any other building, “he sacrifices people (...) to achieve his ambition, justifying it on the grounds that his ambition is a vision of God’s will”¹. Although the story is narrated from Jocelin’s point of view, Golding casts doubt on the righteousness of his steady conviction to construct the spire, and puts his will in the first order of scrutiny. In the novel, “the only proof that the erection of the spire is carried out in response to God’s intention is Jocelin’s word, but frequent doubts are cast on his sanctity and his very sanity”². Indeed, Golding’s main question in this novel is whether Jocelin’s will originates from good intentions and if it does, whether it is a moral deed, given that his deeds result in many losses. In its questioning of ethical issues in terms of good will, reason, duty, freedom, egoism, and altruism, *The Spire* can be examined within the realm of ethics and especially that of the eighteenth-century German philosopher Immanuel Kant.

Kantian ethical system, as a deontological ethical theory, is based on the idea that good will is the only intrinsic good. Kant’s ethical questioning was shaped by several influences, one of which is Pietism, a Lutheran Church sect to which his parents adhered. “Pietists emphasized honesty, deep feeling, and the moral life rather than theological doctrine or orthodox belief”³. In this respect, he established his ethical thinking on good will or inner goodness: “The idea is that if we live within our lights, we will be given more light and that God judges us not on how lucky or successful we are in accomplishing our tasks but on how earnestly we have lived according to our principles”⁴. Furthermore, to Kant, an action is good if its maxim is valid within reason-governed ethical law, not only intuition. Kant argues that good will and reason together result in freedom and moral action in life.

¹ Jean E. Kennard, “William Golding: Island”, (Ed. Harold Bloom), *Sin and Redemption*, New York, Infobase Publishing, 2010, p. 128.

² Jesús Saavedra-Carballido, “Will, Suffering and Liberation in William Golding’s *The Spire*”, *Atlantis Journal of the Spanish Association of Anglo-American Studies*, 2014, p. 72.

³ Louis P. Pojman and James Fieser, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, Boston, Wadsworth, p. 122.

⁴ *Ibid.*, p. 122.

So, as a novel that discusses the morality of the protagonist Dean Jocelin's action, *The Spire* reveals some Kantian concepts of ethics, of which good will is the most prominent.

The main question in the novel is that of whether Jocelin is right or wrong for trying to make a spire built on a medieval cathedral, despite its predicted lack of proper foundation. Kantian ethics dictates that the first thing that should be examined is the intention of the doer; whether the deed springs from good will or not. In the novel, Jocelin tries to justify his plan by calling it God's will: "You'll see how I shall thrust you upward by my will. *It's God's will in this business* [emphasis added]"⁵. So certain of his righteousness is Dean Jocelin that when he overhears the conversation of workers below, he does not even imagine that they are talking about him:

"Say what you like; he's proud."

"And ignorant."

"Do you know what? He thinks he is a saint! A man like that!" (13)

He responds by saying, "Who is this poor fellow? You should pray for him, rather" (13). His belief in his own will is so strong that he does not anticipate the possibility of the sacrifices that occur later on. Based on Golding's intended theme of human nature as mostly solipsist and evil rather than altruistic and good, many critics problematize Jocelin's will and mention the wrongness of his deeds. Erkan states that "[i]n *The Spire* Jocelin's will is a false will"⁶. Saavedra-Carballido indicates "[f]or everyone except himself, it is soon obvious that behind his conscious motives lies a demonic impulse that tends towards excess and disruption, an almighty drive that takes no account of human morality and needs"⁷. Hallissy defines "the key element of the novel's medieval background [as] the theology of sin"⁸. The data in the novel direct many critics to comment on Jocelin's will as a false will. Thus, if his will and his later deeds to accomplish it are examined in terms of an ethical questioning based on Kant's "categorical imperative", a similar but more detailed analysis which illuminates Golding's ethical stance emerges.

Kant's emphasis on "good will" and its power to decide the rightness or wrongness of an action goes parallel to his notion of moral law. In this process, the prominent determinant is referred to as "categorical imperative" or "absolute

⁵ William Golding, *The Spire*, London&Boston, Faber and Faber, 1990, p. 40. Subsequent references to *The Spire* will be to this edition and will be included in the text in brackets.

⁶ Mukadder Erkan, "A Critical Study on Golding's Novels, 1954-65: 'Literary Features and Human Conflicts' ", *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi*, Erzurum, 1999, Number 25, p. 202.

⁷ Saavedra-Carballido, "Will, Suffering and Liberation in William Golding's *The Spire*", p. 81.

⁸ Margaret Hallissy, " 'No Innocent Work': Theology and Psychology in William Golding's *The Spire*", *Christianity and Literature*, 1997, Vol. 47, No. 1, p. 37.

command". Instead of a hypothetical imperative related to certain conditions, Kant defends a categorical imperative that universalizes principles of morality. Kant, affected by some versions of intuitionism of the seventeenth and eighteenth centuries, adopts a rule-intuitionism in his ethics. Rule-intuitionism

maintains that we must decide what is right or wrong in each situation by consulting moral rules that we receive through intuition. Rule-intuitionists accept the principle of universalizability as well as the notion that in making moral judgements we are appealing to principles or rules.⁹

Although it may seem incoherent to bring intuition and rule close together, Kant, "a rule-intuitionist of a special sort", believes that "moral knowledge comes to us through *rational* intuition in the form of moral rules"¹⁰. So, his notion of intuition is strongly related to his belief in the power of reason. To test the moral validity of a deed, Kant forms his categorical imperative based on good will, reason, intuition, and duty. In Kantian ethics, "[c]ategorical imperatives are the right kind of imperatives, because they show proper recognition of the imperial status of moral obligations. Such imperatives are intuitive, immediate, absolute injunctions that all rational agents understand by virtue of their rationality"¹¹. In this sense, the categorical imperative (the formula for which is simply "Do X") that universalizes principles of conduct is to: "Act only in accordance with that maxim through which you can at the same time will that it become a universal law"¹². The maxim is the general rule according to which the actant will act. So, Kant establishes the categorical imperative as the determinant of any action's being moral or immoral. In this process, he suggests first to form the maxim of action, second to universalize the maxim, and third to accept a successfully universalized maxim and to reject unsuccessful maxim. Given this ethical system, is Jocelin's will, which he identifies with the will of God, a good will, and does it justify his deeds? Kant's categorical imperative can be applied to this problem. As the first step, the maxim of Jocelin's action can be formulated as follows:

"When I believe that something is God's will, I should do whatever is necessary to actualize it."

To test the ethicality of the action after formulating the maxim, this maxim should be universalized as:

⁹ Pojman and Fieser, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, p. 125.

¹⁰ *Ibid.*, p. 126.

¹¹ *Ibid.*, p. 128.

¹² Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. Mary Gregor, Cambridge & New York, Cambridge UP, 2006, p. 31.

“When anyone believes that something is God’s will, s/he should do whatever is necessary to actualize it.”

Kant believes that if the maxim can be universalized, the action in question proves itself as a moral action; otherwise, it is immoral. So, if the universalized maxim above is correct, then Jocelin’s action is moral according to Kantian ethics. Kant formulates his categorical imperative on three principles which are tied by the theme of universalizability. In order to evaluate the validity of this universalization, three principles which are tied to the Kantian theme of universalism –the principle of the law of nature, the principle of ends, and the principle of autonomy– will be utilized.

The Principle of the Law of Nature

The categorical imperative principle of the law of nature is: “Act as if the maxim of your action were to become by your will a universal law of nature”¹³. “The emphasis here is that you must act analogous to the laws of physics, specifically insofar as such laws are not internally conflicting or self-defeating”¹⁴. When the maxim of Jocelin’s action is considered, it would be morally right if everyone would act on the maxim without any conflict or self-deception and vice versa. Then, let us consider this maxim: “When anyone believes that her/his will is the God’s will, s/he should do what should be done to actualize this will”. What happens if this maxim is practiced? In fact, the answer lies in the novel: chaos.

Golding structures *The Spire* on several contradictions, two of which are “Jocelin’s Christianity versus the workers’ pagan rituals” and “God the Father versus Dia Mater”¹⁵ (Saavedra-Carballido, 2014: 82). Those contradictions conflict with each other throughout the novel and as a result, a terrible sacrifice occurs –the murder of Pangall. Dean Jocelin employs the pagan workers to construct the spire on the Cathedral of the Virgin Mary in order to actualize his will. These workers, who do not share Jocelin’s Christian belief in the essentialness of a spire, continue to build it just with the lure of money: “The will itself opened Jocelin’s lips and promised them more money among the flames of love; and they hugged the lean body that was the vessel of the will” (152). However, even more money is not able to make them carry on the nearly impossible task and so they activate their own pagan belief that results in a sacrifice. “As the spire rises and the risk increases, the absence of Christian ritual coupled with a lack of belief in Jocelin’s personal faith lead the workmen to resort to a substitute ritual”¹⁶. The pagan workers choose Pangall, the impotent caretaker, as a scapegoat, to propitiate their pagan gods and

¹³ *Ibid.*, p. 31.

¹⁴ Pojman and Fieser, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, p. 129.

¹⁵ Saavedra-Carballido, “Will, Suffering and Liberation in William Golding’s *The Spire*”, p. 82.

¹⁶ Margaret Hallissy, “Christianity, the Pagan Past, and the Rituals of Construction in William Goldings’ *The Spire*”, *Critique: Studies in Contemporary Fiction*, 2008, No: 49-3, p. 326.

to strengthen the structure. The sacrifice scene in which the pagan workers put the model of the spire between their legs is a clear representative of the ritual sacrifice to a phallic deity that happens on the pagan holy day of Midsummer's Eve. Besides, "the mistletoe used in the foundation sacrifice of Pangall underlines the relationship between infertility and the spire"¹⁷. In this ritual, where "Misshapeness and Impotence are ritually murdered", "the sacrificial victim is built into the pit to strengthen the inadequate foundations"¹⁸. Thus, the pagan workmen's anxiety about the foundation of spire, in other words its physical impotence, is relieved in a way. It is apparent that "[t]he atmosphere in *The Spire* [which] is both pagan and spiritual"¹⁹ is conflicting and results in a disastrous sacrifice.

In this sense, the maxim of Jocelin's action and its universalizability should be reconsidered in relation to the action (sacrifice) by the pagan workers. The maxim "When anyone believes that her/his will is the God's will, s/he should do what should be done to actualize this will" can be read as "When the pagan workers believe that their will is their pagan deity's will, they should do what should be done". Actualization of this maxim brings in the sacrifice of Pangall. To please their deity against the evil showing itself with the church's groaning and creaking under the surplus weight, they "do what should be done" and sacrifice Pangall. To Korsgaard, with the principle of the law of the nature, Kant implies "a *practical contradiction*, where my action would become ineffective for achieving my purpose if everyone tried to use it for that purpose"²⁰. Similarly, Jocelin's maxim becomes ineffective for achieving his goal when the pagan workers use it for the same purpose, namely to actualize their will, identified in their case with that of their deity. So, the categorical imperative of Jocelin presents a practical contradiction in his action as it shows that he is trying to get away with something that would never work if others did the same thing, because "it exposes unfairness, deception, and cheating in what [he is] proposing"²¹. Thus, the maxim of actualizing a will that is identified with that of God or any accepted creator fails the universalizability criterion. As the society will be dragged into chaos and anarchy like in *The Spire*, this maxim tested with the principle of the law of the nature is clearly immoral. Now, the second principle –the principle of ends– should be applied to Dean Jocelin's assumed maxim to evaluate his actions.

¹⁷ *Ibid.*, p. 328.

¹⁸ Mark Kinkead-Weekes and Ian Gregor, *William Golding: A Critical Study*, London, Faber, 1984, p. 211, quoted in Margaret Hallissy, "Christianity, the Pagan Past, and the Rituals of Construction", p. 327.

¹⁹ Erkan, "A Critical Study on Golding's Novels, 1954-65", p. 199.

²⁰ Christine Korsgaard, "Kant's Formula of Universal Law", *Pacific Philosophical Quarterly*, 1985, Vol: 66, 24, quoted in Pojman and Fieser, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, p. 130.

²¹ Pojman and Fieser, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, p. 130.

The Principle of Ends

In Kantian ethics, the principle of ends is: "So act that you use humanity, whether in your own person or in the person of any other, always at the same time as an end, never merely as a means"²². To Kant, because human has dignity and worth as a rational being, s/he should not be used as a means for any end. "In accordance with this principle a human being is an end for himself as well as for others, and it is not enough that he is not authorized to use either himself or others merely as means (since he could then still be indifferent to them); it is in itself his duty to make man as such his end"²³. In terms of the notion of value, Kant not only evaluates human as the source of values but he also accepts her/him the maximum value²⁴. Furthermore, "[w]e, as valuers, must conceive of ourselves as having *unconditioned* worth"²⁵. When this second principle is applied to the maxim of Jocelin, both his intention and his deeds can be evaluated from other-oriented point of view.

Although Jocelin tries to justify his deeds both to relieve himself and to legitimize his mistakes sounding in the words of an Easter song as "*This have I done for my true love*" (137), his solipsism unveils itself before long. "Jocelin chooses to be an instrument of his vision, and he chooses others to be his instruments"²⁶. His treating all people, even the closest to him, mostly as means not as ends shows itself in many cases. Primarily, as Hallissy mentions, "Jocelin acts alone, in violation of the communal rituals of a communal activity. Jocelin's behavior shows not only his self-absorption but also his isolation from the group"²⁷. Though he is the dean of the cathedral, he overlooks the cancelling of services by laity who did not "dare to worship" (165) in the cracking cathedral. "Priests and congregants alike are diverted from their routines of worship by [the master builder] Mason's 'army' of workers who all but take over the cathedral"²⁸. Dean Jocelin claims that he strives at a spiritual aim but he ignores the spiritual rituals or any other spiritual aims in the cathedral. Just to sustain the construction, he ignores first the warnings of Pangall who foresees that the pagan workers will do him harm, and second the adultery between Goody Pangall (the god-daughter of Jocelin) and Roger Mason, believing that Goody will keep Roger in the Cathedral. His ignorance of the advice of his former friend Father Anselm results in a falling out and Anselm airs his grievances when Jocelin is in his deathbed saying:

²² Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, p. 38.

²³ Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, trans. Mary Gregor, Cambridge&New York, Cambridge UP, 1991, p. 198.

²⁴ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Ankara, Adres Yayınları, 2009, p. 173-4.

²⁵ Pojman and Fieser, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, p. 135.

²⁶ Julianne Fowler, *William Golding's Definition of the Irrational: A Study of Themes and Images* (Master's Degree Thesis Kansas State Teachers College, 1970, p. 96, <https://esirc.emporia.edu/bitstream/handle/123456789/2785/Fowler%201970.pdf?sequence=1> (13.08.2015))

²⁷ Hallissy, "Christianity, the Pagan Past, and the Rituals of Construction", p. 329.

²⁸ Lawrence S. Friedman, *William Golding*, New York, Continuum, 1993, p. 88.

(...) to see you dean of this church when you could hardly read Our Father; and to be tempted, yes tempted—for where the horse goes, the wagon must follow—and one must admit that the great world is necessary since we're none of us saints—tempted towards a sort of ruin. I admit it freely. I might have remained where I was and done some good. You tempted me and I did eat. (201-2)

Father Anselm accuses Jocelin not only of tempting him but also of using him and the others as means to actualize his vision. Father Anselm knows the most about Dean Jocelin as he is Dean Jocelin's confessor: "And after that, to have to hear your confessions, your partial, self-congratulatory confessions— (...) What about Ivo, Jocelin? A boy canon. Just because his father gave timber for the building" (202). Dean Jocelin noticeably behaves in an unfair and careless way towards the people around him which results in heavy losses including a workman's falling through the hole above the crossways, Goody's death when she is giving birth to her illegitimate baby, Roger's becoming an alcoholic, losing his dignity as a master builder and so attempting to hang himself, and his wife Rachel Mason's being left with the responsibility to look after Roger, "blind and dumb like a baby" (220). In this sense, "[o]ther people are similarly regarded as extensions of himself rather than as valuable in themselves. Tools to be manipulated in a self-aggrandizing project (...)"²⁹.

Dean Jocelin's solipsism operates in his actions that conceive other people just as means who should serve for his aim. Until the end of the novel, he does not even take a step back to evaluate the material and spiritual costs in the cathedral: "He said dizzily to himself: It's the cost! What else should I have expected? And I can't pray for them since my whole life has become one prayer of will, fused, built in" (105). Saavedra-Carballido mentions that though Jocelin's vision of God may have been real and so his intentions sincere, his concern does not include the other, "worldlier modes of cognition": "For Kinkead-Weekes and Gregor, this makes it extremely dangerous: under the influence of his vision, Jocelin remains oblivious of human needs, neglects his ecclesiastical duties, falls out with the other priests and the builders, and, worst of all, puts everyone's lives in danger"³⁰. So, Dean Jocelin's maxim on which he bases his actions does not satisfy Kant's principle of ends arguing that "we have unconditional worth and so must treat all such value-givers as valuable in themselves—as ends, not merely means"³¹. The maxim of "When anyone believes that her/his will is the God's will, s/he should do what should be done to actualize this will" contradicts with the principle of ends even though it aims at a good and ideal thing such as the embodying of God's will and power. When the question of "Does the maxim involve violating the dignity of rational beings?" is applied, the answer for Dean Jocelin's case is exactly yes. "[I]dentifying

²⁹ *Ibid.*, p. 92.

³⁰ Saavedra-Carballido, "Will, Suffering and Liberation in William Golding's *The Spire*", p. 73-4.

³¹ Pojman and Fieser, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, p. 135.

his own will with God's, Jocelin treats other people as mere tools in order to ensure that the spire gets built"³² and his maxim cannot pass the end test of Kant. While it is not reasonable to presume that one person and her/his will has unconditional worth while another does not, Dean Jocelin asserts the contrary. He "rejects all versions of reality but his own"³³:

I have so much will, it puts all other business by. I am like a flower that is bearing fruit. There is a preoccupation about the flower as the fruit swells and the petals wither; a preoccupation about the whole plant, leaves dropping, everything dying but the swelling fruit. That's how it must be. My will is in the pillars and the high wall. (97)

His self-obsession reveals that "[a]s arrogant as he is self-righteous, Jocelin reduces his fellow human beings to building material. Alison's money, Anselm's friendship, Mason's sanity, and the lives of the Pangalls are sacrificed to the spire"³⁴. Especially by sacrificing the four people who were "nearer to him than the floor" (62), he demolishes the representative pillars of his soul and will.

At the beginning, he tries to convince Roger about the spirituality of his will declaring:

My son. The building is a diagram of prayer; and our spire will be a diagram of the highest prayer of all. God revealed it to me in a vision, his unprofitable servant. He chose me. He chooses you, to fill the diagram with glass and iron and stone, since the children of men require a thing to look at. (...) it isn't my net. It's His. (120)

However, when Roger tries to stand against the continuation of constructing the spire as he claims there are no foundations but just mud and he begs Jocelin to let him go, these following sentences pass through Jocelin's mind: "He will never be the same man again. I've won, he's mine, my prisoner for this duty. At any moment now the lock will shut on him" (88). It is clear that "[i]n Jocelin's eyes the reluctant Mason is no more than an 'animal' to be trapped"³⁵. In terms of Goody, Jocelin uses her first to satisfy his latent and oppressed sexual desire by marrying her to the impotent Pangall and so keeping her nearby. Then by shutting his eyes to the adulterous relationship between Goody and Roger for a year to make the master builder stay working, he sacrifices Goody for the sake of the spire. Only "when Jocelin realizes his men have sacrificed Pangall, he is stunned by the revelation that

³² Saavedra-Carballido, "Will, Suffering and Liberation in William Golding's *The Spire*", p. 80.

³³ Friedman, *William Golding*, p. 89.

³⁴ *Ibid.*, p. 89.

³⁵ *Ibid.*, p. 93.

he has himself sacrificed Goody"³⁶. Kant's main focus on good will in terms of a moral action is problematic in *The Spire* as Jocelin's maxim does not supply the principle of ends either. In fact, Golding implies Jocelin's problematic good will at the beginning by Jocelin's own words uttered to the erection of the spire: "I didn't know how much you would cost up there, the four hundred feet of you. I thought you would cost no more than money. But still, cost what you like" (35). So, Jocelin's willingness to venture the lives of the others by using them as mere means reveals that his intentions and actions do not pass Kant's principle of ends test.

The Principle of Autonomy

Kant's third formulation of the categorical imperative is the principle of autonomy. He declares that the principle of autonomy is "to choose only in such a way that the maxims of your choice are also included as universal law in the same volition"³⁷. In other words: "So act that your will can regard itself at the same time as making universal law through its maxims"³⁸. This principle indicates the significance of ethical autonomy. "That is, we do not need an external authority—be it God, the state, our culture, or anyone else—to determine the nature of the moral law. We can discover this for ourselves"³⁹. In this respect, Jocelin's maxim of "When I believe that something is God's will, I should do whatever is necessary to actualize it" ought to be evaluated in terms of its autonomy. To Kant, autonomy is "the ground of the dignity of human nature and of every rational nature"⁴⁰. So, his emphasis on the universalizability of a maxim is related to its autonomousness; as "the Kantian faith proclaims, everyone who is ideally rational will legislate exactly the same universal moral principles"⁴¹. However, when a maxim depends on outer forces instead of the inner rationality of a person, it is not possible to obtain the same universal moral principles. In this case, instead of autonomy, it is heteronomy that emerges. Yet Kantian ethics warns that heteronomy should be abstained from; because "the heteronomous person is one whose actions are motivated by the authority of others, whether it is religion, the state, his or her parents, or a peer group"⁴².

Analysis of Dean Jocelin's actions makes it clear that he is much more heteronomous than autonomous. Contrary to establishing his own moral principle by using his reason, he is blindly subservient to the illusionary will of God with whom he identifies. When Dean Jocelin once climbs to the growing point, the top of the spire, he feels "the same appalled delight as a small boy feels when first he

³⁶ Kevin McCarron, *William Golding*, Plymouth, Northcote House Publishers, 1994, p. 23.

³⁷ Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, p. 47.

³⁸ Pojman and Fieser, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, p. 137.

³⁹ *Ibid.*, p. 137.

⁴⁰ Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, p. 43.

⁴¹ Pojman and Fieser, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, p. 137.

⁴² *Ibid.*, p. 137.

climbs too high in a forbidden tree" (101) and in a short while he identifies with God eyeing the outer world and even making decisions to punish the ones whose actions Jocelin detects from the tower as sinful. The God-eye position he adopts is the source of his actions originating not from his rational decisions but from the illusion that his will is somewhat in line with that of God. When he tries to convince Roger that his will to erect a spire is pious and necessary, he says, "I am about my Father's business" (67). This is also problematic according to Kantian ethics, as it does not fulfill his notion of good for goodness' sake. Dean Jocelin asserts that he serves primarily to the will of God, and not to good will itself, which is the main determinant in Kantian ethics. By claiming that what he does is the will of God; he consciously or unconsciously frees himself of the responsibility of his actions. The vision Jocelin describes as "[w]hat's closer than hand and mouth, closer than the thought to the mind" (85) is the justification of his obsession to erect the spire. He clearly says that the responsibility of his actions belongs to God, not to him:

The net isn't mine, Roger, and the folly isn't mine. It's God's Folly. Even in the old days He never asked men to do what was reasonable. Men can do that for themselves. They can buy and sell, heal and govern. But then out of some deep place comes the command to do what makes no sense at all—to build a ship on dry land; to sit among the dunghills; to marry a whore; to set their son on the altar of sacrifice. Then, if men have faith, a new thing comes. (121)

By identifying himself with a prophet, even with Jesus Christ (he frequently uses Father for God and your son for himself), Jocelin tries to assure his faith and his deeds. "Most striking, and most damning, of all is Jocelin's certainty that he, like Oedipus, possesses knowledge so privileged as to be more divine than human"⁴³. Kant, a believer and a follower of Pietism, asserts the idea that God does not charge people of accomplishing the tasks or not but He mainly evaluates the good will and honesty in their actions. So, instead of carrying out a given task, the person should evaluate it using her/his rationality and grounding it on good will. In this sense, even though it is accepted that Jocelin's vision of God is real, Kantian ethics would not find his actions morally justifiable as they are motivated by the external authority of this will, in other words the authority of God, rather than by his own rationality and good will.

In fact, Golding throws great suspicion on the purity of Dean Jocelin's vision in *The Spire*. Although Jocelin presents the construction of the spire as "ultimate prayer", there are many indications implying that his desire to accomplish his will is just the result of his pride, hubris and lust for power. E. R. A. Temple mentions that Jocelin "knew himself to be imbued with the cardinal sin of Pride, from which

⁴³ Friedman, *William Golding*, p. 90.

he was praying to be delivered immediately before receiving his 'vision' "⁴⁴. To William Friedman, *The Spire* "records the dire consequences of pride" and "his pride so estranges him from his flock and from his priestly duties as to drive him to enact the very tragedy it is his vocation to prevent"⁴⁵. That being the case, the motivation behind his will appears as his pride much more than his vision. When he sees the stone model of the spire that is carved by the mute sculptor at the beginning of the novel, his comments on the craving of his own image which will be "built in, two hundred feet up, on every side of the tower" (24) reveal his latent hubris which he attributes to the sculptor by asking "Don't you think you might strain my humility, by making an angel of me?" (24). Here, the presented humility that "he had all along professed in theory but denied in practice"⁴⁶ appears as a pseudo humbleness when his later actions are considered. His denial of the details on the face of the image asserting he is "not as beaky" and has not got "as much air as that" (24) reveals his misconception about himself. Furthermore, "the wide, blind eyes" (24) of the craved profile stand as a metaphor not only for the wrongness of his vision but also for the later sacrifices he clearly shuts his eyes to. When he thinks about "the sermon he was going to preach when the spire was finished, and the pulpit built against the pillars he would preach it from" (154), his pride, not God's will, rises to the surface. In simple terms, Dean Jocelin, whose actions are motivated by his pride rather than his reason to which Kant attributes great significance for moral actions, does not act according to Kantian principle of autonomy. Rather, in Kant's words, "it is heteronomy and dependence of practical reason upon sensibility, namely upon a feeling lying at its basis, in which case it could never be morally lawgiving"⁴⁷.

The scene in which Jocelin embraces the model of the spire "devoutly" and caresses it "gently", "cradling it in his arms, and looking at it all over, as a mother might examine her baby" (55-6), inspires another motivation in his actions, that is the psychological lack he needs to compensate with an immortal substitute. The eighteen-inch-long model, "a typical length for a newborn", stands as a child figure that would sustain Jocelin's lineage afterwards. Hallissy suggests that "[w]ere Jocelin not rendered infertile by his vow of celibacy, he would not have to substitute the spire for a child as his claim on immortality"⁴⁸. So, "his vision of the spire [which] seemed far away as a dream remembered from childhood" (67) is again problematic and his will heteronomous as it comes from an external authority; the authority of his pride and psychological pursuit. In addition to Jocelin, Roger, who is presented as the representative of reason, behaves in an irrational way and with an external authority; his desire for Goody. Though he does not believe in either Jocelin's will or the probability of the spire's staying standing

⁴⁴ E. R. A. Temple, "William Golding's *The Spire*: A Critique", *Renascence*, 1968, Vol. 20, Issue 4, p. 171.

⁴⁵ Friedman, *William Golding*, p. 89-90, 93.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 96.

⁴⁷ Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, p. 64.

⁴⁸ Hallissy, "Christianity, the Pagan Past, and the Rituals of Construction", p. 328.

up, he carries on the construction. So, “[a]fter staying on the job for the wrong reasons, continuing to build against his own better judgment, and failing to impose either his will on the client or order on his workers, Roger’s life is ruined”⁴⁹. To Kantian ethics, “each of us—as a fully rational, autonomous legislator—would be able to reason through to exactly the same set of moral principles, the ideal moral law”⁵⁰. However, to accomplish this aim, people should combine good will, duty for other rational beings and ethical autonomy, all of which are problematic for Dean Jocelin in *The Spire*.

Conclusion

In an interview, Golding said: “[Y]ou might say *The Spire* is about building a spire. In fact, it’s about making anything”⁵¹. Indeed, *The Spire* might be read as about making a moral or immoral premise as well. When Dean Jocelin’s premise is applied to Kant’s categorical imperative and tested with its three principles of the laws of nature, ends and autonomy, it is clear that the maxim of “When I believe that something is God’s will, I should do whatever is necessary to actualize it” is invalid as a moral imperative. As a result of his invalid imperative, Dean Jocelin sacrifices both people around him and his own faith. Golding explains that “the book is about the human cost of building the spire”⁵² and this cost violates Kant’s principle of ends the most. “In any case, for Kant, it is our ability to use reason in universalizing the maxims of our actions that sets rational beings apart from nonrational beings. As such, rational beings belong to a kingdom of ends”⁵³. Kant’s assertion is that by using reason and good will, people can achieve freedom. In this sense, the actions resulted from inner goodness as the sole intrinsic good and duty are moral actions regardless of their results.

Kant makes an ontological distinction between the fields of phenomenon and noumenon and gives priority to the latter, in which only rationality, conscience and good will are valid. It is significant when a human enters into the noumenal field, as passions and tendencies of phenomenon disappear in this field, but the rules of reason and conscience stay, which means that following them brings freedom⁵⁴. Freedom based on ethical rules does not seem probable for Dean Jocelin. However, the end of the novel presents at least a potential for salvation and freedom for Dean Jocelin in terms of his realization of the faults he has made. The end of the novel functions as a kind of epiphany and confession in which the “Dean’s monomania

⁴⁹ *Ibid.*, p. 323.

⁵⁰ Pojman and Fieser, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, p. 138.

⁵¹ MaryLyn Scott, “Universal Pessimist, Cosmic Optimist: William Golding”, *Aurora Online*, 1990, <http://aurora.icaap.org/index.php/aurora/article/view/50/63> (25.08.2015)

⁵² William Golding, *A Moving Target*, London, Faber, 1982, p. 83.

⁵³ Pojman and Fieser, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, p. 138.

⁵⁴ Takiyettin Mengüsoğlu, *Felsefeye Giriş*, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2013, p. 321.

endures (...) when he acquires sight and finally insight"⁵⁵. By confessing his faults first to Roger then to Father Adam, saying that he thought he was doing great work but all he was doing was bringing ruin and breeding hate (209), he begs to be forgiven: "Once you said I was the devil himself. It isn't true. I'm a fool. Also I think—I'm a building with a vast cellarage (...) I injure everyone I touch, particularly those I love. Now I've come in pain and shame, to ask you to forgive me" (210-11). In fact, Jocelin begs "[n]o forgiveness for this or that, for this candle or that insult"; he wants forgiveness for "being what he is" (203). It is at this point where the ideas of Kant and Golding come to common ground in order to analyze the tension between human nature and ethical behavior. The question is: if human nature is essentially rational and if the ethical imperatives result from reason, then why do people object to them? Kant's answer is: humans are not only rational beings but sentimental and emotional, and ethics requires the obedience of the latter aspect of human beings to the former⁵⁶. Similarly, although Golding defines the irrational tendency of human beings mostly towards evil, he distinguishes "between the universe, as the sum of man's empirical knowledge, and the cosmos, as the totality of all there is, including God and man"⁵⁷. These recall Kant's phenomenon and noumenon fields. To deprive of the illusion of the universe, or phenomenon, humans should always remember the cosmos, or noumenon, in which good and evil contradict, but the probability of the sovereignty of goodness does always exist. In this respect, though *The Spire* reveals Golding's central theme of "the original sin or the intrinsic human depravity"⁵⁸ once more, it also depicts the conflicting nature of human being; good and evil, rational and irrational together. In this novel, "[l]ife itself is a rickety building" (190) in which humans try to find their way.

The Spire, based on the building of the spire of Salisbury Cathedral in the 14th century that is 404-foot (the tallest in Great Britain) and visible from Bishop Wentworth's School for Boys, where Golding worked as a teacher, ends with the scene of dying Jocelin observing the finished spire. To Friedman, "[b]uilt on human sacrifice but also on human faith, the spire is emblematic of man's dual nature"⁵⁹, a theme Golding states frequently in his fiction. By realizing "his true nature on the verge of death", Jocelin dies as "the victim of his own vision and self-obsession" and "[a]t the end he understands that man is alone in the universe and there is no guide in chaos"⁶⁰. At this point, the only guide according to Kantian ethics could be goodwill, rationality and feeling of duty which Jocelin cannot comprehend until his deathbed. Hereafter, he is aware of the fact that "no matter how high he rises" (221)

⁵⁵ Saavedra-Carballido, "Will, Suffering and Liberation in William Golding's *The Spire*", p. 74.

⁵⁶ Arslan, *Felsefeye Giriş*, p. 172.

⁵⁷ Scott, "Universal Pessimist, Cosmic Optimist: William Golding".

⁵⁸ Erkan, "A Critical Study on Golding's Novels, 1954-65", p. 196.

⁵⁹ Friedman, *William Golding*, p. 102.

⁶⁰ Erkan, "A Critical Study on Golding's Novels, 1954-65", p. 202.

materially like in the biblical story of Tower of Babel, human will not achieve spiritual ascent if s/he does not behave in a moral way. At the end, realizing the cellarage, the “filthy” pit of his nature, Jocelin captures “a gesture of assent” (223) symbolized with bluebird and apple tree. “*The Spire* is a view of existential man not damned by God not saved by God; it is a view of man damned by his own Self and his illusion of choice”⁶¹ and Jocelin comprehends his wrong choices on his deathbed mentioning: “If I could go back, I would take God as lying between people and to be found there” (220). When “he no longer senses God’s presence in the spire”⁶² and is now totally aware of his pride-rooted sin, Jocelin utters the headstone sentence of the novel: “*There is no innocent work. God knows where God may be*” (222). As Kennard mentions, “[f]or Golding, to forget oneself in another reality is the chief good; it is indeed necessary for salvation”⁶³. By realizing his irrationality and the reality of other people sacrificed by his will, Dean Jocelin achieves a kind of salvation and freedom. Golding states that when the spire is finished, Dean Jocelin “cannot bear to look at it because of the folly and wickedness the job forced on him. Only when he is dying does he see the spire in all its glory; and the sight reduces him to understanding that he had no understanding”⁶⁴: “Now – I know nothing at all” (223). To have the knowledge of human imperfection but also human potentiality, like the view of the stumbling but still standing spire, brings an illuminating knowledge for Dean Jocelin and “[o]nly the present knowledge [becomes] a kind of freedom” (221) at the end of the novel.

Bibliography

- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Ankara, Adres Yayınları, 2009.
- Erkan, Mukadder, “A Critical Study on Golding’s novels, 1954-65: ‘Literary Features and Human Conflicts’ ”, *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi*, Erzurum, 1999, Number 25, 191-203.
- Fowler, Julianne, *William Golding’s Definition of the Irrational: A Study of Themes and Images* (Master’s Degree Thesis Kansas State Teachers College, 1970, <https://esirc.emporia.edu/bitstream/handle/123456789/2785/Fowler%201970.pdf?sequence=1> (13.08.2015))
- Friedman, Lawrence S., *William Golding*, New York, Continuum, 1993.
- Golding, William, *A Moving Target*, London, Faber, 1982.
- _____, *The Spire*, London&Boston, Faber and Faber, 1990.

⁶¹ Fowler, *William Golding’s Definition of the Irrational*, p. 96-7.

⁶² Friedman, *William Golding*, p. 102.

⁶³ Kennard, “William Golding: Island”, p. 129.

⁶⁴ Golding, *A Moving Target*, p. 83.

-
- Hallissy, Margaret, " 'No Innocent Work': Theology and Psychology in William Golding's *The Spire*", *Christianity and Literature*, 1997, Vol. 47, No. 1, 37-56.
 - Hallissy, Margaret, "Christianity, the Pagan Past, and the Rituals of Construction in William Golding's *The Spire*", *Critique: Studies in Contemporary Fiction*, 2008, No: 49-3, 319-331.
 - Kant, Immanuel, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. Mary Gregor, Cambridge & New York, Cambridge UP, 2006.
 - Kant, Immanuel, *The Metaphysics of Morals*, trans. Mary Gregor, Cambridge & New York, Cambridge UP, 1991.
 - Kennard, Jean E., "William Golding: Island", (Ed. Harold Bloom), *Sin and Redemption*, New York, Infobase Publishing, 2010, 105-133.
 - Kinkead-Weekes, Mark and Gregor, Ian, *William Golding: A Critical Study*, London, Faber, 1984.
 - Korsgaard, Christine, " Kant's Formula of Universal Law", *Pacific Philosophical Quarterly*, 1985, Vol: 66, 24-47.
 - McCarron, Kevin, *William Golding*, Plymouth, Northcote House Publishers, 1994.
 - Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2013.
 - Pojman Louis P. and Fieser, James, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, Boston, Wadsworth, 2012.
 - Saavedra-Carballido, Jesús, "Will, Suffering and Liberation in William Golding's *The Spire*", *Atlantis Journal of the Spanish Association of Anglo-American Studies*, 2014, No: 36-1, 71-85.
 - Scott, MaryLyn, "Universal Pessimist, Cosmic Optimist: William Golding", *Aurora Online*, 1990, <http://aurora.icaap.org/index.php/aurora/article/view/50/63> (25.08.2015)
 - Temple, E. R. A., "William Golding's *The Spire*: A Critique", *Renascence*, 1968, Vol. 20, Issue 4, 171-173.

تأثير حركة التغريب على بعض الفتاوى المعاصرة

İbrahim Salkini*

الخلاصة:

يتناول البحث مجموعة من الفتاوى التي تأثرت بالحركة التغريبية والفكر الغربي، فغيرت بعض الأحكام الفقهية الثابتة، وخالفت النصوص، وخالفت جمهور العلماء. فعرض البحث تلك الفتاوى، ودرسها، وعرض تأثيرها على الواقع الإسلامي عموماً، وعلى الحركة الفقهية خصوصاً. تناول البحث المسائل التالية: إباحة ربا البنوك، وعدم وجوب الحجاب، وسفر المرأة دون محرم، وتحريم تعدد الزوجات، وإنكار الجزية، وإنكار العمل بالحدود، وإنكار فرضية الجهاد.

كما عرض البحث أدلتهم دون مناقشة؛ لأن مناقشة أدلتهم تحتاج لبحث مستقل في كل مسألة، وهذا خارج عن موضوع البحث في التغريب. وأسأل الله أن يحفظنا من الخلل والزلل كما حفظ دينه، والحمد لله رب العالمين.

Özet:

Araştırma, yabancılaşma ve batı düşüncesinden etkilenen ve sabit fikhî hükümleri değiştiren, naslara ve cumhuru ulemaya muhalefet eden bir kısım fetvaları kapsamaktadır. Araştırmada o fetvalar ele alınıp incelenmiş, İslam genelinde ve fikhî özelindeki etkileri üzerinde durulmuştur.

Araştırma şu konuları ele almıştır: banka faizlerinin mubah oluşu, başörtüsünün farz olmadığı, kadının mahremsiz sefere/seyahate çıkabilmesi, çok eşliliğin yasaklanması, cizyenin inkâr edilmesi, had cezalarının inkâr edilmesi, cihad farızasının inkâr edilmesi.

Ayrıca araştırmada deliller tartışılmaksızın ele alınmaktadır. Zira delillerin tartışılması ve değerlendirilmesi, her bir konu için müstakil bir araştırmayı muciptir. Bu ise konumuzun dışındadır.

Allah'tan, dinini koruduğu gibi bizi de kusur ve hatalardan korumasını diliyorum. Her türlü övgü âlemlerin rabbi olan Allah'a mahsustur.

Abstract:

The research discusses a number of fatwas affected by the westernization and western thought which have changed some firmly-established fiqh rules and have contradicted formative texts and classical scholars. The research presents and studies these new opinions and reviews their effects on the Islamic reality in general and the fiqh movement in particular. The research examines the following issues: permitting interests in banks, hijab as optional not compulsory, female travelling without a company, forbidding polygamy, and denying all of jizya, hudud (Islamic punishment), and jihad obligation (commandment). The research also explores their evidences but without discussing them since the discussion requires a separate study for each issue, which are out of the scope of this research about westernization. Finally, I ask Allah to save us from mistakes or misguidance as He saved His Din, and Praise be to Allah, Lord of the Worlds.

سبب الكتابة في هذا البحث:

الحركة التغريبية حركة فكرية على مر العصور؛ وقد ظهرت واضحة في العقائد وسريان المادية والفكر الإلحادي، وظهرت في علم الحديث بالطعن في بعض الأحاديث لمنافاتها لعقولهم، أو التشكيك بالسنة على وجه العموم، كما كانت واضحة في مجال الأدب من خلال الطعن في اللغة العربية.

وقد ظهر تأثير الحركة التغريبية في زماننا على عدد من الفتاوى الفقهية المعاصرة، ولم يلق هذا الجانب مزيد اهتمام من الباحثين كما لقيت الجوانب الأخرى الفكرية والعقائدية. بل حتى عندما تم طرح الجانب الفقهي تم طرحه من الوجهة الفكرية، ولم يتم طرحه من الوجهة الفقهية في استنباط الأحكام. وهذا ما دفعني للكتابة في هذا الموضوع وسد الثلمة التي ظننت أن غيري لم يكتب فيها.

موضوع البحث ومحدداته:

تناول البحث الجانب الفقهي في عمليات التغريب، ضمن المحددات التالية:

- 1- يتناول الأحكام الفقهية، ولا يتناول الجوانب الفكرية والعقدية.
- 2- يتناول المفكرين والباحثين الذين استندوا إلى النصوص والأحكام في ترسيخ تلك الأفكار التغريبية وتشريعها، فلا يهمننا آراء أولئك الذين أعلنوا عداؤهم للإسلام وتشريعاته واتهموها بالتخلف، فهؤلاء لم يدخلوا في الإسلام ليستندوا إليه، ولا تُعد آراؤهم من الفتاوى.
- 3- يتناول الإنكار الصريح للأحكام، والمخالفة الصريحة للنصوص، ولا يتناول تخصيص أحكام النصوص ببعض ما تدل عليه، فهذا مما يدخل ضمن دائرة الاجتهاد الذي موضعه الأبحاث الفقهية التي تناقش المسائل والأحكام، وهو ما كُتبت فيه أبحاث وكتب كثيرة، وليس هنا موضع المناظرة فيها.
- 4- يتناول الجانب الفقهي لا الجانب العملي، فلا يتناول تقصير بعض الفرق والجماعات في تطبيق بعض الأحكام الواجبة، مع عدم إنكارهم لها، فهذا لا يدخل ضمن الفتاوى والأحكام، بقدر دخوله في باب الاتجاهات الفكرية.

وفي حين كانت الحركات السابقة تخرج من الشرع من خلال ترك النص بحجة تطوير الشريعة أو الطعن في التشريع والنصوص، فإن هؤلاء يخالفون أصول الشرعية والنصوص بالاستدلال بنصوص وترك نصوص أخرى، أو بترجيح حججهم العقلية والمنطقية على نصوص بعينها، وتخصيصهم لتلك النصوص بأزمة بعينها.

فهم يروجون للفكر الغربي من خلال فتاوى وأحكام فقهية، ومن خلال النصوص، ومن خلال التزام الشرع كما كان على عهد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم كما يقولون!!

وقد جعلت البحث في شقين:

الشق الأول: دراسة المسائل التي وقع فيها التغريب: وهي دراسة توصيفية لتلك الفتاوى وأدلتها، دون مناقشة للأحكام ولا لأدلتها، فهذا موضعه كتب الخلاف الفقهي. فهذا الشق هو كالتوطئة للشق الثاني.

الشق الثاني: دراسة لمجمل الاتجاه التغريبي في الفتوى: وهو غاية البحث، ويتضمن دراسة إجمالية

مستنبطة - في جزء منها - من مجمل فتاوى الشق الأول.

الشق الأول: دراسة المسائل التي وقع فيها التغريب

فيما يلي سرد ببعض تلك الفتاوى التي شاعت خلال القرن الماضي ووقع فيها التغريب من بعض

المفتين:

- 1- إباحة ربا البنوك.
- 2- عدم وجوب الحجاب.
- 3- سفر المرأة دون محرم.
- 4- تحريم تعدد الزوجات.
- 5- إنكار الجزية.
- 6- إنكار العمل بالحدود.
- 7- إنكار فرضية الجهاد.

الفتوى الأولى: إباحة ربا البنوك:

بدأت تلك الفتوى بجمال الدين الأفغاني بإباحة الربا غير المضاعف⁽¹⁾، ثم محمد عبده الذي أباح الربا الداخلي تفادياً للاستدانة بالربا من الأجانب⁽²⁾، ثم سار على درهم محمد رشيد رضا بعدم تحريم الربا غير المضاعف⁽³⁾، ومن المتأخرين محمد أبو زيد الذي يجعل الربا المحرم "الربح الزائد عن حده في رأس المال، وتقدره كل أمة بعرفها"⁽⁴⁾، وعبد الله العلايلي الذي يعد ربا البنوك من أجرة السمسرة⁽⁵⁾، ود. محمد سيد طنطاوي في الفتوى (23، 24، 25، 133/26) بتاريخ (21/3/1991م)⁽⁶⁾ التي عد فيها ربا البنوك من تحديد الربح الجائر شرعاً، ود. علي جمعة برقم (307)، لسنة (2010م)، حيث عد فوائد البنوك من المسائل المختلف فيها، والخروج من الخلاف يكون بتقليد من أجاز⁽⁷⁾!!!

(1) نابغة الشرق جمال الدين الأفغاني، محمود أبو رية (القاهرة: 2006م) ص 98.

(2) تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، محمد رشيد رضا (القاهرة: 1931م) 944/1.

(3) تفسير المنار، محمد رشيد رضا (القاهرة: 1373م) (4/123)، (10/944).

(4) الهداية والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن، محمد أبو زيد الدمنهوري (القاهرة: 1930م) ص

53.

(5) أين الخطأ، عبد الله العلايلي (بيروت: 1978م) ص 68-69.

(6) الفتاوى الإسلامية، دار الإفتاء المصرية، أعلام المفتين في السنوات 1895م - 1996م (4/347 -

371).

(7) الفتاوى الإسلامية من فتاوى دار الإفتاء المصرية، علي جمعة (81/35 - 82).

وسأفرد رأي د. محمد سيد طنطاوي بالتفصيل؛ فقد حرم فوائد البنوك في الفتوى برقم (121/279) بتاريخ (1987/10/8م) - يوم أن كان مفتياً للديار المصرية - ونصها: «أما عن إيداع مبلغ من رصيد الجمعية أحد البنوك كوديعة ذات عائد محدد، فنفيد بأن الفوائد المحددة مقدماً على المبالغ التي تودع في البنوك عامة أو بدفاتر البريد قد وصفها القانون بأنها قرض بفوائد، فتكون من أنواع ربا الزيادة المحرم في الإسلام بالكتاب والسنة والإجماع. ومن ثم فلا يجوز إيداع هذه المبالغ مقابل عائد محدد كل ستة شهور»⁽⁸⁾، وكذا برقم (123/97) بتاريخ (1988/4/13م)، ونصها: «الاستثمار بإيداع الأموال في البنوك بفائدة محددة مقدماً زمنياً ومقداراً من قبيل الربا؛ إذ تكون الفائدة من ربا الزيادة المحرم شرعاً»⁽⁹⁾، وقد صدرت له عدة فتاوى مسجلة مشابهة برقم (124/41)، وبتاريخ (15/يناير/1989م) وتاريخ (20/يناير، 19/فبراير، 20/مارس) من نفس العام.

ونلاحظ هنا عدة أمور نلخصها فيما يلي:

- 1- التناقض الواضح في الفتوى من ذات الشخص، إذ كيف يكون ربا البنوك محرماً ومباحاً في ذات الوقت؟!؟
 - 2- إذا كان قد رجع عن فتواه السابقة، فلماذا لم يصرح بخطأ فتواه السابقة عند إصداره لفتواه اللاحقة؟!؟
 - 3- إذا قلنا بتغيير الحكم بتغيير الأزمان، فما علة تغيير الحكم وتبدله؟!؟
 - 4- لم نجد من وسائل الإعلام أدنى التفاتة تجاه فتاوى تحريم ربا البنوك الكثيرة، في مقابل الزخم الإعلامي الكبير الذي وجدناه في فتوى الإباحة!!
- وهذا يدل بوضوح على اضطراب فتاوى إباحة الربا، واتساقها مع الحركة التغريبية الجارفة في العالم الإسلامي في تلك الفترة، وعدم استنادها للنصوص والأصول الشرعية في الفتوى.

الفتوى الثانية: عدم وجوب الحجاب:

مع أن قاسم أمين هو أول من أثار ضجة كبيرة ضد الحجاب، إلا أن دوره الفقهي في هذه المسألة كان قاصراً للأسباب التالية:

- 1- اقتصر دوره على نزع الصفة الشرعية للحجاب دون أي دليل شرعي، ثم مناقشته من منظور

(8) الفتاوى الإسلامية، دار الإفتاء المصرية، أعلام المفتين في السنوات 1895م - 1996م (115/3).

(9) الفتاوى الإسلامية، دار الإفتاء المصرية، أعلام المفتين في السنوات 1895م - 1996م (247/17 - 249).

تاريخي فلسفي مجرد، فصرف - بشكل مقتضب - أقوال الفقهاء إلى ما جرت العادة على كشفه وقت التشريع⁽¹⁰⁾، وتجاهل ألفاظ الأمر والنهي الواردة في النصوص، وتجاهل أيضاً أن النصوص التي أوردتها متأخرة كثيراً عن عصر التشريع، وهذا ينقض نظرتة التاريخية للموضوع.

2- اختصاصه أدبي خالص، ولم يكن اختصاصه شرعياً، وهذا جعل معالجته للموضوع أدبية فلسفية مجردة، وفيها خلط واضح بين قضية الحجاب والاختلاط.

3- فوجئت أنه يناقش قضية كشف الوجه والكفين فقط لا غير، على خلاف ما يُشاع عنه، فقد قال: "لو أن في الشريعة الإسلامية نصوصاً تقضي بالحجاب على ما هو معروف الآن عند بعض المسلمين لوجب عليّ اجتناب البحث فيه، ولما كتبت حرفاً يخالف تلك النصوص مهما كانت مضرة في ظاهر الأمر؛ لأن الأوامر الإلهية يجب الإذعان لها بدون بحث ولا مناقشة، لكننا لا نجد نصاً في الشريعة يوجب الحجاب على هذه الطريقة المعهودة... لا ريب أن ما ذكرنا من مضار التحجّب يندرج في حكمة إباحة الشرع الإسلامي لكشف المرأة وجهها وكفيها، ونحن لا نريد أكثر من ذلك"⁽¹¹⁾. وهذه قضية خلافية خارج موضوع بحثي، وإنما بحثي قاصر على الإنكار التام للحجاب.

ونجد من كلامه كيف أن الاتجاه الحدائثي وتقليد الغرب كان حجر الأساس في وجهة نظره، فقد قال: "الحجاب الموجود عندنا ليس خاصاً بنا، ولا أن المسلمين هم الذين استحدثوه، ولكنه كان عادة معروفة عند كل الأمم تقريباً ثم تلاشت طوعاً لمقتضيات الاجتماع، وجرئاً على سنة التقدم والترقي، وهذه المسألة المهمة يلزم البحث فيها من جهتيها الدينية والاجتماعية"⁽¹²⁾.

فوضع رأيه ثم قام بتطويع النصوص لتناسب رأيه التقدمي كما يراه، لكنه في الحقيقة لم يكن يناقش في معظم بحثه قضية الحجاب، وإنما كان يناقش قضية الاحتجاج عن الرجال (الاختلاط)، وهو خارج موضوع بحثي أيضاً، ولا أدري ما دافعه في استخدام لفظ "الحجاب"، مما أشكل على كثير من أبناء عصره، وبالأخص عبارات من مثل قوله: "وإذا أراد القارئ أن يتبين صحّة ما أسلفته من مضار الحجاب على وجه لا يبقى للريب معه مجال فما عليه إلا أن يقارن بين امرأة من أهله تعلّمت، وبين أخرى من أهل القرى أو من المتجزّات في المدن لم يسبق لها تعليم"⁽¹³⁾، ثم يتكلم عن عجز المتعلمة التي لا تخالط الرجال، وقدرة الجاهلة المخالطة للرجال على تدبير أمور نفسها.

(10) انظر: تحرير المرأة، قاسم أمين، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ص 39-40.

(11) انظر: تحرير المرأة، قاسم أمين، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ص 39، 42.

(12) تحرير المرأة، قاسم أمين، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ص 38.

(13) تحرير المرأة، قاسم أمين، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ص 49.

لنجد في الحقيقة أن من برز في تلك الفتوى من المختصين بالعلوم الشرعية هو الدكتور حسن الترابي ومن المستدلين بالنصوص الشرعية حسين أحمد أمين، فيريان أن الحجاب خاص بزوجات النبي صلى الله عليه وسلم، فاستدل الدكتور الترابي بأن سياق آيات الأحزاب كله في زوجات النبي صلى الله عليه وسلم مغفلاً للنصوص الأخرى في الحجاب⁽¹⁴⁾، ثم زاد الثاني بادعاء وجود عدد من الصحابيات السافرات دون نكير، وباتهام المفسرين الأوائل بمجموعة من الاتهامات المتراكبة: فاتهمهم بأن أصولهم فارسية، وبتأثرهم بالحجاب الكثيف هناك قبل الإسلام، وأنهم طالبوا المرأة بأكثر مما طالبها به القرآن، ففرضوا على كل النساء ما فرضه القرآن على نساء النبي صلى الله عليه وسلم⁽¹⁵⁾!!

ومن أعجب ما كُتِبَ في هذا المجال كلام خالص جلبي حيث قال: "عند سكان استراليا الأصليين تتدلى أئداء النساء بدون أن تثير الفتنة. وفي كهوف الفلبين يعيش الناس رجالاً ونساء مع أطفالهم في حالة عري كامل فلا يصيح واعظهم: إن هذا مخل بالأخلاق. وبالمقابل فإن كشف (يد) امرأة متلعة بالسواد من مفرق رأسها حتى أخصم القدم في بعض المناطق من العالم العربي يثير الشهوة عند رجال يعيشون في حالة هلوسة جنسية عن عالم المرأة"⁽¹⁶⁾.

ومناقشة عقلية بحتة لتلك الفتوى، وبعيداً عن الاستدلال الفقهي بالنصوص فإننا نجد ما يلي:

1- وجود بعض النساء السافرات لا يعني عدم وجود أو وجوب الحجاب، وإنما يدل على حرية الناس في التمسك وعدمه بالأحكام التعبدية.

2- إذا كان الحجاب غير واجب، فهل كان الصحابيات مبتدعات ومخالفات للشيعة بارتدائهن

للحجاب!!؟

3- الآثار المثبتة لوجود الحجاب في العصر النبوي تؤكد أنه ليس متأخراً كما يزعم الباحثون، فعن

أُمِّ سَلَمَةَ رضي الله عنها قَالَتْ: لَمَّا نَزَلَتْ: {يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ} خَرَجَ نِسَاءُ الْأَنْصَارِ كَأَنَّ عَلَى رُءُوسِهِنَّ الْعُرْبَانَ مِنَ الْأَكْسِيَّةِ⁽¹⁷⁾.

ومع أن هذا النص يمثل سبب نزول للآية، لكننا نناقش القضية من الجانب التاريخي المجرد، من حيث زيف دعوى عدم وجود الحجاب في عصر التشريع. وهنا يبرز السؤال العلمي المجرد: ما مبرر تزييف

(14) المرأة بين الأصول والتقاليد، حسن عبد الله الترابي (الخرطوم: 2000م) ص 14.

(15) دليل المسلم الحزين، حسين أحمد أمين (القاهرة: 2007م) ص 266.

(16) جدلية الشيعي والسني، د. خالص جلبي، جريدة الشرق الأوسط، 2002/7/3م-1423/4/22هـ،

ع 8618.

(17) سنن أبي داود في كتاب اللباس: باب في قوله تعالى: {وليدنين عليهن من جلابيبهن}، برقم (4101).

التاريخ والوقائع لإبطال فرضية الحجاب إلا الانحراف مع التيار التغريبي الجارف؟!؟

4- نجد في كلام الأستاذ خالص جلبي أن دعاة التغريب يعتمدون في نشر آرائهم واجتهاداتهم على كلام إنشائي عاطفي لا يتضمن تقريراً لأحكام، ولا استدلالاً بنصوص. لكنه كلام قوي التأثير على عوام الناس، وإن كان لا يعنى عن الحق شيئاً.

الفتوى الثالثة: سفر المرأة دون محرم:

وقد أفتى بذلك د. محمود عكام، واستدل بحديث: "والله ليطمن الله هذا الأمر حتى تسير الظعينة وحدها من صنعاء إلى حضرموت" (18).

ونلاحظ على هذه الفتوى ما يلي:

1- لم أجد الحديث الذي استشهد به الكاتب، وإنما هما حديثان:

- حديث عدي بن حاتم رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لَيُنْصَرَّتْكُمْ اللَّهُ تَعَالَى، وَلَيُعْطِيَنَّكُمْ - أَوْ لَيَفْتَحَنَّ لَكُمْ -، حَتَّى تَسِيرَ الظَّعِينَةُ بَيْنَ الْحَيْرَةِ وَيَشْرَبَ إِنَّ أَكْثَرَ مَا يَخَافُ السَّرَقَ عَلَى ظُعِينَتِهَا" (19).

- حديث خباب بن الأرت رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "وَاللَّهِ لَيُيَمِّنَنَّ هَذَا الْأَمْرَ حَتَّى يَسِيرَ الرَّكْبُ مِنْ صَنْعَاءَ إِلَى حَضْرَمَوْتَ لَا يَخَافُ إِلَّا اللَّهَ أَوْ الذُّئْبَ عَلَى غَنَمِهِ وَلَكِنَّكُمْ تَسْتَعْجِلُونَ" (20). ولا ذكر للمرأة ولا للظعينة في هذا الحديث.

ولم أجد كلمة "وحدها" في كل روايات الحديثين، فالحديث يتكلم عن خوف المرأة، لا عن وجود الرفقة وعدمها.

2- هذه الفتوى لم يكثر اللغظ بها في زماننا؛ لأنه شاع بين الناس أن يفعلوا ما بدا لهم في مثل تلك القضايا، ولا يسألون إلا إذا ترتب على الخلاف في المسألة نزاع في التزامات مالية.

3- قد حمل القائلون بهذا القول الحكم على الزمن بدلاً من المسافة التي وردت في الحديث: "لا تُسَافِرُ الْمَرْأَةُ مَسِيرَةَ يَوْمَيْنِ إِلَّا وَمَعَهَا زَوْجُهَا أَوْ ذُو مَحْرَمٍ" (21).

(18) الفتوى رقم (545) من فتاوى الموقع على صفحته الرسمية على النت على الرابط التالي:

<http://www.akkam.org/?type=1330t>

(19) سنن الترمذي في كتاب تفسير القرآن: باب سورة فاتحة الكتاب، برقم (2953)، ومسند أحمد في بقية حديث عدي بن حاتم من مسند الكوفيين، برقم (19381)، واللفظ له.

(20) صحيح البخاري في كتاب المناقب: باب علامات النبوة في الإسلام، برقم (3416).

(21) صحيح البخاري في كتاب الإحصار وجزاء الصيد: باب حج النساء، برقم (1765)، وصحيح مسلم في كتاب الحج: باب سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره، برقم (3326).

وقد تفاوتت اتجاهات القائلين بهذه الفتوى بين الاتجاه التغريبي أسوة بالمرأة الغربية، وبين اتجاه اتباع الهوى في أنهم علقوا حكم السفر دون محرم على الزمن، فأباحوا سفرها إلى آخر نقطة من الكرة الأرضية دون محرم، لكنهم أبقوا حكم قصر الصلاة والفطر في السفر على ضابط المسافة، ولو كان السفر نصف ساعة بالسيارة إلى قرية قريبة منهم.

الفتوى الرابعة: تحريم تعدد الزوجات:

لم أر من خلال بحثي القاصر فتاوى صريحة بتحريم التعدد شرعاً، لكنني أدرجت هذه المسألة بسبب وجود ثلاث دول إسلامية يمتع قانونها تعدد الزوجات بشكل قطعي، وهي: تونس، وتركيا، وأذربيجان، إضافة إلى كوردستان العراق. فجعلت التحريم واقعاً من خلال تشريعاتها، ومع ذلك فإنه يوجد أكثر من 187 ألف حالة تعدد للزوجات في تركيا⁽²²⁾، فالناس عملياً تخالف القانون ولا تعمل به.

وهذه القوانين بالإضافة لمخالفتها لإجماع المسلمين على إباحة تعدد الزوجات، فإننا نلاحظ أنها لم تؤثر على حياة الناس، وأصبحت القوانين - والتي هي أقوى من الفتوى - في حكم المعدوم من خلال سلك الناس وتطبيقهم.

الفتوى الخامسة: إنكار الجزية:

الغريب أن المسلمين يدفعون اليوم من الضرائب والمكوس أضعاف مبلغ الجزية، ويجب عليهم من التكاليف الشرعية من بذل الزكاة والنفس ما لا يجب على غيرهم، في حين أن الوجوب على غيرهم هو وجوب قانوني فقط، لا وجوباً شرعياً.

لكن منهج هذا البحث هو تقرير وقائع الشذوذ الفقهي التي انساق أصحابها وراء التغريب، وليس مناقشة الأحكام وتقريرها.

يطرح هذه الفتوى فهمي هويدي فيجعل الجزية حكماً خاصاً عممه الفقهاء، ليخلص إلى أن "موضوع الجزية بحد ذاته لم يعد وارداً في العصر الحديث"⁽²³⁾، مع أن حديث النبي صلى الله عليه وسلم نص على أن إبطال الجزية يكون عند نزول عيسى عليه السلام، فعن أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَيُوشِكَنَّ أَنْ يَنْزَلَ فِيكُمْ ابْنُ مَرْيَمَ حَكَمًا مُقْسِطًا؛

(22) دراسة قامت بها جامعة "حجاتبنة" في أنقرة عام 2011م:

<http://serrakaracam.blogspot.com.tr/2011/06/cok-eslilik-dinler-ve-bireysel-haklar.html>

(23) مواطنون لا ذميون، فهمي هويدي ص 128-129، 144.

فَيَكْسِرَ الصَّلِيبَ، وَيَقْتُلَ الْخِنْزِيرَ، وَيَصْعَقَ الْجُرْزِيَّةَ، وَيَفِيضَ الْمَالُ حَتَّى لَا يَقْبَلَهُ أَحَدٌ" (24).

وقد أطلال فهمي هويدي في بيان خلاف الفقهاء في حِكْمَةِ تشريع الجزية ولماذا شُرِعَتْ؟ (25) وغفل عن أنها اجتهادات فقهاء لا نص عليها، فلا ترقى لتكون علة شرعية يزول الحكم بزوالها.

وعليه: فكون الجزية أصبحت جزءاً من النفقات التي يدفعها في زماننا المسلمون وغيرهم لتمويل جهاز الدولة عموماً، أو لتمويل الجهاز العسكري خصوصاً (26)، لا يعني إنكار الحكم للدفاع عن الإسلام في وجه الهجوم الغربي على التشريعات الإسلامية، فهذه العبارات لا تعدو كونها تبريرات وحكم تشريع لا أكثر ولا أقل، وليست علة حكم لِيُنَيَّ عليها إبطال الحكم.

وأعجب ما استدل به هو استبدال عمر رضي الله عنه للجزية بالزكاة المضاعفة (27)، فالزكاة أكثر من الجزية دون تضييف، فكيف إذا تم تضييفها؟! وغاية ما يستدل به هو جواز تغيير اسمها، وجواز مضاعفة الجزية أضعافاً مضاعفة، وهذا يخالف مقصود هؤلاء الباحثين!!

الفتوى السادسة: إنكار العمل بالحدود:

فقد أفتى عدد من الحدائين بأن الحدود "لا يلجأ إليها إلا عند اليأس مما عداها" (28)، وجاء بهذا الرأي عبد الله العلايلي ومحمد أبو زيد (29)، وأوَّل حسين محمد أمين آية السرقعة على أنها مجاز، وأنه حكم قابل للتبديل مع الزمن (30).

وبعد فشل تلك الدعوات ظهر تيار جودت سعيد الذي اقتصر على إنكار حد الردة، وتبعه فيه تلميذه وصره خالص جلي (31).

(24) صحيح البخاري في كتاب البيوع: باب قتل الخنزير، برقم (2109)، وصحيح مسلم في كتاب الإيمان: باب نزول عيسى بن مريم حاكماً بشريعة نبينا محمد، برقم (406).

(25) مواطنون لا ذميون، فهمي هويدي (القاهرة: 1999م) ص 131-137.

(26) وهو ما يراه د. فتحي عثمان من جواز إسقاط الجزية في مقابل دفعهم للزكاة والضرائب المحدثة معاً في بحثه "مراجعة الأحكام الفقهية الخاصة بوضع غير المسلمين"، فهو تغيير للإسم فقط. بينما تمسك فهمي هويدي في كتابه "مواطنون لا ذميون" ص 144 بالشق الأول وهو إسقاطها ولم يركز على الشق الثاني الذي يكلفهم بالأمرين وجوباً.

(27) مواطنون لا ذميون، فهمي هويدي ص 142-144.

(28) أين الخطأ، عبد الله العلايلي ص 91.

(29) الهداية والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن ص 274.

(30) دليل المسلم الحزين، حسين أحمد أمين ص 54، 263-264.

(31) سيكولوجية العنف واستراتيجية الحل السلمي، د. خالص جليبي (بيروت ودمشق: 1998م) ص

ونلاحظ من تلك الآراء والفتاوى ما يلي:

- 1- تعليق حكم الحدود على الإيأس من غيرها لا دليل شرعي عليه.
- 2- اعتاد أنصار التيار التغريبي على العبث بالألفاظ ودلالاتها لتوافق أهواءهم وآراءهم، فيجعلون الحقيقة مجازاً، ويجعلون المجاز حقيقة، ويخصصون العام، ويعممون الخاص، دون أدنى دليل من شرع أو عقل أو لغة!!
- 3- عندما يعجز أنصار التيار التغريبي عن إبطال كامل الأحكام فإنهم لا يقصرون في إبطال ما أمكنهم منها، وكأن إبطال الأحكام وتبديلها غاية في ذاته عند أتباع هذا الاتجاه.
- 4- حيث إن هذا الحكم منوط بالحاكم دون غيره، فلا يمكننا مناقشة تطبيقه في زماننا، في ظل تغييب كامل للفقه الجنائي في كامل العالم الإسلامي.

الفتوى السابعة: إنكار فرضية الجهاد:

تبنى هذه الفكرة القاديانيون حتى قال زعيمهم: "من الحرام على المسلمين أن يتمردوا على الحكومة الإنجليزية التي تحكم الهند" (32)، بل خصص كتاباً كاملاً في ذلك!! ولا نهمنا بتعليقاته الغربية في هذا، لكنها كانت من أشد الفتاوى في هذا المجال. وبعد أن اندثرت هذه الفكرة ظهرت ثلاثة اتجاهات في هذا المجال:

الاتجاه الأول: حصر الجهاد في جهاد الدفع فقط دون جهاد الطلب، وهو في المحصلة اجتهاد يخصص حكماً شرعياً ولا يبطله، وهذا خارج عن موضوع بحثي، فهو لا يتناول المؤولين للجهاد ببعض جوانبه، فهذا مع شناعته أحياناً، إلا أنه يدخل في أبواب الاجتهاد التي يسعنا قبول بعضها بعضاً فيها، ولكنه يتناول المنكرين للأحكام ومبطليها. ومع ذلك، فيا ليت القائلين بهذا القول فعلوا ما قالوا به، فجاهدوا جهاد الدفع الذي حصره الجهاد فيه (33).

الاتجاه الثاني: جماعات وفتوى لا تنكر الجهاد، لكنها تتجنب الحديث في الجهاد وأحكامه، وتنتهي أتباعها عنه بحجة أولوية تركية النفس التي لا تنتهي عندهم، وهو أيضاً خارج عن موضوع بحثي؛ لأنه في الأفعال وليس في الأحكام.

الاتجاه الثالث: يعمم مفهوم الجهاد ليشمل حماية المخالف ودفع كل الظلم، فيدخل فيه القتال مع

(32) انظر كتاب "الحكومة الإنجليزية والجهاد" لميرزا غلام أحمد القادياني (لندن: 2013م).

(33) انظر نماذج للكتب القائلة بذلك في: روح الجهاد وحقيقته في الإسلام، محمد فتح الله كولن (القاهرة: 2008م)، والجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه، محمد سعيد رمضان البوطي (دمشق: 1993م).

المشركين ضد المسلمين الظالمين، وأنه لو التقى مسلم وكافر بسيفيهما فالإثنان في النار، وتبناه د. خالص جليبي، والذي فهم من مجموع النصوص ما لم يفهمه الصحابة رضي الله عنهم كما قال⁽³⁴⁾. وفي هذا الاتجاه تبرز عدة إشكاليات:

1- تجميع الأحكام الفقهية بإزالة كل ضوابط الجهاد التي تميزه عن باقي أنواع القتال الأخرى.
2- تجميع ضابط الظلم الذي يفسره الإعلام الغربي بما يتوافق مع مصالحه، فيصبح جهادنا معارك خالصة لمصلحة الغرب ومصالحة عدونا كما حصل في حرب العراق الأخيرة!! والبداية كانت مجموعة فتاوى فضفاضة عائمة تتجاهل قوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَزُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا﴾⁽³⁵⁾!!

3- هذا الاتجاه لم ينكر الجهاد صراحة، لكنه يقرر قاعدة القاديانيين ذاتها، حيث يقول خالص جليبي: "وأهم ما في التحرير: تحرير النفس من كراهية الإنجليز قبل رحيلهم"⁽³⁶⁾.

الشق الثاني: دراسة لمجمل الاتجاه التغريبي في الفتوى

تحذير الشريعة من التغريب الفقهي:

الحقيقة إن الخروج عن أوامر النصوص بهدف اتباع الغرب (التغريب الفقهي) هو نوع من أنواع الابتداع المذموم في الدين، ولا يغير حقيقته اختلاف دافع الابتداع، ولا كونه في الأحكام الفقهية. وقد وردت نصوص عدة تحذر من الابتداع في الدين، منها:

1- عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ فِيهِ فَهُوَ رَدٌّ"⁽³⁷⁾.

2- عن العرياض بن سارية رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن عبداً حبشياً، فإنه من يعش منكم بغيري فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم

(34) سيكولوجية العنف واستراتيجية الحل السلمي، خالص جليبي ص 14-16، 172، 198.

(35) سورة البقرة: 217.

(36) الصيام كتدريب على عدم ممارسة العنف، د. خالص جليبي، جريدة الرياض، الخميس 1998/1/8م- 1418/9/9هـ، السنة 34، ع 10790، وذات الفكرة كررها في مقال "دورات التحكم الداخلي"، جريدة الاتحاد الإماراتية ص 39، 2013/7/24م- 1434/9/15هـ، السنة 44، ع 13897.

(37) صحيح البخاري، في كتاب الصلح: باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود، برقم (2550)، وصحيح مسلم في كتاب الأفضية: باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور، برقم (4589).

بسننّي وسننّة الخلفاء، المهديين الراشدين، تمسكوا بما وعصوا عليها بالتواجد، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كلّ محدّثة بدعة، وكل بدعة ضلالة"⁽³⁸⁾.

والذي يهمننا في زمن شيوع الجهل هو كيفية التمييز بين الصواب والخطأ في الفتاوى الفقهية، وعدم الانخداع ببريق الغرب والشرق في تلقي الفتاوى والآراء في زمان الفتن، وبالأخص مع احتمال وقوع الزلزل من العالم. كل هذا يختصره معاذُ بنُ جبَلٍ رضي الله عنه في الحديث الموقوف بقوله: "إِنَّ مِنْ وِرَائِكُمْ فِتْنًا يَكْثُرُ فِيهَا الْمَالُ، وَيُفْتَحُ فِيهَا الْقُرْآنُ حَتَّى يَأْخُذَهُ: الْمُؤْمِنُ وَالْمُنَافِقُ وَالرَّجُلُ وَالْمَرْأَةُ وَالصَّغِيرُ وَالْكَبِيرُ وَالْعَبْدُ وَالْحُرُّ، فَيُوشِكُ قَائِلٌ أَنْ يَقُولَ: مَا لِلنَّاسِ لَا يَتَّبِعُونِي وَقَدْ قَرَأْتُ الْقُرْآنَ!! مَا هُمْ بِمَتَّبِعِي حَتَّى أَتُبْدِعَ هُمْ غَيْرَهُ. فَإِيَّاكُمْ وَمَا ابْتَدِعَ، فَإِنَّ مَا ابْتَدِعَ ضَلَالَةٌ. وَأَحَدُكُمْ زَيْعَةٌ الْحَكِيمِ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ قَدْ يَقُولُ كَلِمَةً الضَّلَالَةَ عَلَى لِسَانِ الْحَكِيمِ، وَقَدْ يَقُولُ الْمُنَافِقُ كَلِمَةَ الْحَقِّ".

فقيل لمعاذٍ: ما يُدْرِينِي رَحِمَكَ اللَّهُ أَنَّ الْحَكِيمَ قَدْ يَقُولُ كَلِمَةَ الضَّلَالَةِ، وَأَنَّ الْمُنَافِقَ قَدْ يَقُولُ كَلِمَةَ الْحَقِّ؟

قَالَ: "بَلَى اجْتَنِبْ مِنْ كَلَامِ الْحَكِيمِ الْمُشْتَهَرَاتِ الَّتِي يُقَالُ لَهَا: مَا هَدِيهِ؟ وَلَا يُثْنِيَنَّكَ ذَلِكَ عَنْهُ، فَإِنَّهُ لَعَلَّهُ أَنْ يُرَاجَعَ. وَتَلَقَّ الْحَقُّ إِذَا سَمِعْتَهُ فَإِنَّ عَلَى الْحَقِّ نُورًا"⁽³⁹⁾.

دوافع الحركة التغريبية في الفتوى:

- نجد من خلال الفتاوى السابقة أن دوافع المفتين في الحركة التغريبية تتنوع بين الآتي:
- 1- الدفاع عن الإسلام في وجه الهجمة الغربية بنفي موضع الهجوم، فإذا هاجم الغرب الحجاب نجد بعض المفتين ينكر وجود الحجاب دفاعاً عن الإسلام!!
 - 2- التجديد في الدين لجعله موازياً ومكافئاً للفكر الغربي الذي يرونه متطوراً في نظرهم، فيخلطون بين التجديد باستنباط الأحكام المناسبة للمسائل الجديدة الطارئة، وبين التحريف بتغيير الأحكام الثابتة التي استقر عليها التشريع، فينحون بذلك إلى إنشاء تشريع جديد من حيث لا يشعرون.
 - 3- الضعف العلمي وعدم التمييز بين الصواب والخطأ في الاستنباط، وبالتالي يسبرون على الخط العام لـ "التحريف" الذي أطلق عليه غيرهم اسم "التجديد"، ويقتنعون بقناعة تامة بفتاويهم الخاطئة. وبالأخص الفتاوى الصادرة من الشباب المندفع وغير المختص بالعلوم الشرعية رغبة في الظهور والشهرة، وبتشجيع من وسائل الإعلام، التي سعت جاهدة إلى "تغريب الفتوى، وفتح الطريق وإفساح مجالس الإفتاء

(38) سنن أبي داود، في كتاب السنة: باب في لزوم السنة، برقم (4607).

(39) سنن أبي داود، في كتاب السنة: باب لزوم السنة، برقم (4611).

في الإعلام أمام هؤلاء المتعلمين" (40).

4- الاعتقاد بانحراف شرائع الإسلام ابتداء من العصور الأولى، وأن المسلمين اجتمعوا على ضلالة، وأن عقول الناس لم تتفتق عبر العصور لكشف هذا الانحراف، وأنهم وحدهم نبغوا لكشف هذا الانحراف المزعوم. وبعضهم صرح بذلك، وبعضهم يوحي به من خلال مخالفته للواقع المستمر لقرون باستنتاجات واتهامات متراكبة غريبة.

لنرى إضافة لما سبق أثناء البحث عبارة كالتي قالها الدكتور فهمي هويدي: "إذا كان الدين من صنع الله ووحيه، فإن الفقه يظل من صنع التاريخ" (41).

توصيف عام للفتاوى التغريبية:

تتصف الفتاوى التغريبية بالملامح التالية:

- 1- تركزت على المجالات الاجتماعية والاقتصادية، وحتى فتاواهم فيما يتعلق بالحدود تصب نتائجها في الجانب الاجتماعي وتفتتت بنية المجتمع.
- 2- كانت في بدايتها مكتوبة في مؤلفات وفي فتاوى نصية، ثم أصبحت فيما بعد فتاوى ارتجالية في الجرائد أو على وسائل الإعلام في الغالب. مما يجعل توثيقها أصعب، كما يجعل تأثيرها أنياً لا يستمر.

توصيف عام للقائلين بالفتاوى التغريبية:

يتصف القائلون بالفتاوى التغريبية بالصفات التالية:

- 1- شذوا عن أهل زمانهم من العلماء وطلبة العلم، وانتقلت فتاواهم عبر الأجيال في سلاسل من الشذوذ جيلاً بعد جيل، فكل تلميذ ينقل عن أستاذه الذي تأثر بأفكاره فهو يكرها بحرفيتها. ولم تلق أي فتوى من تلك الفتاوى صدى أو انتشاراً بين الناس، ولا بين طلبة العلم خارج سلسلة الشذوذ.
- 2- غالبيتهم من غير المختصين، فهم مجرد مفكرين إسلاميين، وأحياناً مفكرين لا يتبعون للاتجاه الإسلامي، بل بعضهم يتبعون للاتجاه الحداثي أو العلماني ويفتون ويستشهدون بالنصوص.

تاريخ الحركة التغريبية الفقهية:

بدأت الحركة التغريبية فكرية بالتزامن مع خروج الاحتلال من العالم الإسلامي، وكانت تدعو لدخول ركب الحضارة بتقليد الغرب في المظاهر السلوكية الخارجية. فلما لم تلق قبولاً جيداً من الناس بسبب التدين الفطري عند المسلمين بدأ أرباب تلك الدعوات

(40) الإفتاء بين التقويض والتفويض، عبد الله بن فهد الواكد، خطبة جمعة في جامع الواكد - حائل، 1431/9/10هـ-2010/8/20م: <http://goo.gl/p8B8hw>.

(41) مواطنون لا ذميون، فهمي هويدي ص 8.

بنشر التبريرات الفقهية لأفكارهم لترويجها بين الناس، كما رأينا في عدد من الفتاوى السابقة. وكانت التبريرات في معظمها مرتبطة بالفروع كما رأينا سابقاً، وذلك بتبرير كل مسألة فقهياً بشكل منفرد عن المسألة الأخرى.

إلى أن ظهر اتجاه جديد، وهو الاستدلال بالمقاصد مجرداً عن القياس، وهو أول عمل تأصيلي لحركة التغريب الفقهية، يقول محمد عابد الجابري: "أما في أصول الفقه فلم يكن من الممكن أن يتبلور مفهوم "الكلي" في أرجائه؛ لأن ما كان يؤسس أصول الفقه هو القياس، والقياس هو حمل جزء على جزء حملاً يبحث له عما يبرره بالسر والتقسيم"، ثم يعززون ذلك المنهج الأصولي باتهام الإمام الشاطبي بتبنيه في كتابه الموافقات⁽⁴²⁾.

"ثم يعرض الحداثيون آراءهم الفقهية في مسائل الحرية وأحكام المرأة والجهاد والعلاقة بغير المسلم وأهل الذمة والحدود الجنائية الخ، ويزعمون أن هذا كله بناءً على تفتنهم واستعمالهم لمقاصد الشريعة التي بشر بها الشاطبي وقّعدها وأصلها في موافقاته، ويُعيدون ويبدوون بإطراء الشاطبي. ويعرف أهل الخبرة بالفقه وأصوله أن الشاطبي لا علاقة له البتة بهذه الآراء التغريبية في مسائل الحرية والمرأة والجهاد والحدود الخ؛ لأن الشاطبي أصلاً من صقور المحافظة المذهبية في الفقه الإسلامي، وكلامه الكثير المنتشر في التعظيم البالغ لأئمة السلف واتباعهم، وتعظيم قاعدة "سد الذرائع"، وكلامه في التغليظ على جعل الخلاف حجة، والتشديد في منع تتبع رخص المذاهب، والفتيا بمشهور المذهب فقط، والتأكيد على اعتبار الجزئيات الشرعية وعدم إهمالها باسم الكليات، وتقديم المصالح الأخرى على الدنيوية، وتقديم النقل على العقل، وأن كل الأحكام تغطيها النصوص الشرعية، وتعظيم الشاطبي لمرجعية العالم وأن "المفتي قائم في الأمة مقام النبي"⁽⁴³⁾ عنده، وتحذيره من الاعتراض على الكبار من أهل العلم، وتحقيه للفلسفة الخ. حتى أنه نُسب إلى التشدد والتعسير في الفتيا الفقهية وروى بنفسه هذه التهمة"⁽⁴⁴⁾، فقال رحمه الله كأنه يرد على المتهمين له اليوم: "وَتَارَةً حَمَلٌ عَلَيَّ التَّزَامِ الْحَرَجِ وَالتَّنَطُّعِ فِي الدِّينِ، وَإِنَّمَا حَمَلَهُمْ عَلَى ذَلِكَ أَنِّي التَّزَمْتُ فِي التَّكْلِيفِ وَالْفَتْيَا الْحَمْلَ عَلَى مَشْهُورِ الْمَذْهَبِ الْمُلتَزِمِ لَا أتعَدَّاهُ، وَهُمْ يَتَعَدَّوْنَهُ وَيُقْتُونَ بِمَا يُسهِّلُ عَلَى السَّائِلِ وَيُوَافِقُ

(42) بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية ط9، (بيروت: 2009م)، ص 547-548.

(43) انظر هذه الجملة في: الموافقات، إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، تح: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان ط1، (الخبر: 1417هـ-1997م)، (5/253)، بل جعلها مسألة مستقلة وحشد لها الأدلة.

(44) كيف أسهم الإعلام الليبرالي في تعزيز شرعية الغلاة، إبراهيم بن عمر السكران، موقع صيد الفوائد، السبت 2016/4/10م-1437/7/2هـ، ص 11.

هَوَاهُ، وَإِنْ كَانَ شَادًّا فِي الْمَذْهَبِ الْمُلتَزِمِ أَوْ فِي غَيْرِهِ، وَأَيُّمَةُ أَهْلِ الْعِلْمِ عَلَى خِلَافِ ذَلِكَ، وَلِلْمَسْأَلَةِ بَسْطٌ فِي كِتَابِ (الْمُؤَافَقَاتِ) " (45).

فعلماء الأمة كلهم يأخذون بمقاصد الشريعة، فنقض رحمه الله بذلك اتهامهم له بترك القياس وترك مشهور كلام العلماء.

لتدخل فتاوى التغريب بعد ذلك مرحلة جديدة، وهي مرحلة انتشار الوعي بين عموم الناس عن طريق وسائل التواصل الاجتماعي الحديثة في الشبكة الدولية (الإنترنت)، وانحسار دور وسائل الإعلام الحصرية التي يتحكم بها السلاطين، مما قوى مناعة الناس في مواجهة هذا الغزو الفكري بشكل تدريجي، وهو ما سنلاحظه في "نتائج حركة التغريب الفقهي في عصرنا".

نتائج حركة التغريب الفقهي في عصرنا:

مع أن الأنظمة المستغربة والإعلام الإسلامي المستغرب قد حاول كثيراً إبراز أرباب تلك الفتاوى، ومع الضخ الإعلامي الشرقي والغربي، إلا أن نتائج الحركة التغريبية في المجال الفقهي كانت مختلفة وغريبة من وجهين:

1- بقيت فتاويهم قاصرة على أتباعهم ومريديهم، فلم تخرج إلى الشعبية بين المسلمين، فبقيت شاذة كشذوذ قائلها بين غيرهم من العلماء.

2- كانت النتيجة عكسية، فقد انتشرت المصارف الإسلامية، والحجاب، وارتفع مستوى الحشمة لدى السفارات، وقويت دعوات تحكيم الشريعة في الشارع اليوم.

إن التغريب الفكري جذري وتأثيره أكبر من التغريب الفقهي في الفروع، ومع أن اتجاهاً إلى الفروع يدل على عجزهم في الهجوم في مجال الأصول، إلا أن النتائج القاصرة والعكسية السابقة تدل على إخفاق ذريع في تغريب الفروع، لا يقل عن إخفاقهم في تغريب الأصول.

وهذا يدل على انتشار الوعي العام بين المسلمين في مجال الأصول والأحكام الأساسية وارتفاع مستواه، وإن كان ضعيفاً في المجال الاختصاصي الدقيق.

وفي المحصلة فإن الشذوذ أمر لا بد منه في كل عصر، وأساس "التغريب الفقهي بالترويج لأقوال شاذة... ولن تعدم فتوى شاذة تبيح لك ما شئت من المنكرات يتبرع بها كاتب متطفل على الشريعة، أو نجم دعوي متألق يستثمر في الدعوة ويتبرع من الموعظة، بل وربما صدر مثل ذلك من بعض أهل العلم زلة منه عن الصواب وشذوذاً عن الحق وغفلة عما يترتب على فتواه من عظيم المفاصد لمصالح شرعية يتوهمها

(45) الاعتصام، إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، تح: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان ط1، (الخبر: 1412هـ-1992م)، (36/1).

تحت ضغط أجواء الانحزام والضعف، وكم من مفت لم يدرك خطورة فتاواه الشاذة إلا بعد فوات الأوان" (46).

المصادر والمراجع:

- الاعتصام، إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، تح: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان ط1، (الخبز: 1412هـ-1992م)
- أين الخطأ، عبد الله العلايلي، دار العلم للملايين، بيروت: 1978م.
- بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية ط9، (بيروت: 2009م).
- تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، محمد رشيد رضا، مطبعة المنار، مصر: 1350هـ-1931م.
- تحرير المرأة، قاسم أمين، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة: د.ت.
- تفسير المنار، محمد رشيد رضا، دار المنار ط4، مصر: 1373هـ.
- دليل المسلم الخزين إلى مقتضى السلوك في القرن العشرين ودراسات إسلامية أخرى، حسين أحمد أمين، دار العين للنشر ط11، القاهرة: 2007م.
- روح الجهاد وحقيقته في الإسلام، محمد فتح الله كولن، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، دار النيل ط5، القاهرة: 1428هـ-2008م.
- الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه، محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر ط1، دمشق: 1414هـ-1993م.
- الحكومة الإنجليزية والجهاد، مرزا غلام أحمد القادياني، ترجمة: محمد أحمد نعيم، الشركة الإسلامية المحدودة ط1، لندن: 1434هـ-2013م.
- سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، تح: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي، دار

(46) البكري يحذر من خطورة التغريب الفقهي، عبدالله بن عمر البكري، جريدة الوطن القطرية، السنة 14، ع 5704، 2011/4/16، ص 5: <http://www.al-watan.com/viewnews.aspx?n=385B69E2-67CA-49FC-AF5C-F55479723A91&d=20110416>

- الرسالة العالمية ط1، بيروت: 1430هـ-2009م.
- سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، تح: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- سيكولوجية العنف واستراتيجية الحل السلمي، د. خالص جلي، دار الفكر المعاصر ودار الفكر ط1، بيروت ودمشق: 1419هـ-1998م.
- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، تح: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير ودار اليمامة ط3، بيروت: 1407هـ-1987م.
- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، دار الجيل ودار الآفاق الجديدة، بيروت: د.ت.
- الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية، دار الإفتاء المصرية، القاهرة: 1431هـ-2010م.
- المرأة بين الأصول والتقاليد، د. حسن عبد الله الترابي، مركز دراسات المرأة، الخرطوم: 1421هـ-2000م.
- مراجعة الأحكام الفقهية الخاصة بوضع غير المسلمين، د. فتحي عثمان، مجلة الأمان، بيروت: د.ت.
- مسند أحمد، أحمد بن حنبل، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة ط2، بيروت: 1420هـ-1999م.
- مواطنون لا ذميون، فهمي هويدي، دار الشروق ط3، القاهرة: 1420هـ-1999م.
- الموافقات، إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، تح: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان ط1، (الخبر: 1417هـ-1997م).
- نابغة الشرق جمال الدين الأفغاني، محمود أبو رية، دار المعارف، القاهرة: 2006م.
- الهداية والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن، محمد أبو زيد الدمنهوري، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة: 1349هـ-1930م.
- الدوريات والمواقع الإلكترونية:
- جريدة الإتحاد الإماراتية، 2013/7/24م-1434/9/15هـ، السنة 44، ع 13897.
- جريدة الرياض السعودية، الخميس 1998/1/8م-1418/9/9هـ، السنة 34، ع 10790.
- جريدة الشرق الأوسط، 2002/7/3م-1423/4/22هـ، ع 8618.
- جريدة الوطن القطرية، 2011/4/16م، السنة 14، ع 5704.
- موقع صيد الفوائد، 2016/4/10م-1437/7/2هـ:

[.http://www.saaid.net/Doat/alsakran/87.pdf](http://www.saaid.net/Doat/alsakran/87.pdf)

- موقع د. محمود عكام: [.http://www.akkam.org/](http://www.akkam.org/)

حجاجة:

جامعة

دراسة

-

<http://serrakaracam.blogspot.com.tr/2011/06/cok-eslilik-dinler-ve-bireysel-haklar.html>

الكلمات المفتاحية:

تغريب، تغريب فقهي، فتوى، فتاوى، جهاد، حجاب، ربا.

Söyleşi

“Çeşitli Boyutlarıyla Din İstismarı”

Adil ÖZTEKİN*

M. Hayri KIRBAŞOĞLU*

A. Öztekin: Hocam, İlahiyat Akademi Dergisi olarak bu sayıda “Yabancılaşma ve Dindarlık” konusunu ele almaktayız. Bu bağlamda, yabancılaşmanın bir aracı olduğunu düşündüğümüz “din istismarı” hakkında bilgi verir misiniz?

M. H. Kırbasoğlu: Din istismarının kavramsal çerçevesini çizmek tabiatıyla kolay bir iş değil. Ama bu konuda en aydınlatıcı kaynak olarak Kur’an’daki bir âyet “dinin Allah’a has kılınması” –مخلصين له الدين– (Mü’min 40/14 vd.) mealindeki ayet bizim için bir hareket noktası olabilir. Burada kastedilen şey, dini tamamen Allah’a has kılmak ve Allah’ın rızası dışında hiçbir mülâhazaya dinî konularda yer vermemektir. Aslında dinin esas anlamı, “her şeyin Allah merkezli ve Allah’ın hoşnutluğuna bağlı olarak gerçekleştirilmesi” demektir. Bu çerçevenin dışına çıkan şeyler farklı oranlarda din istismarının kapsamına girer.

Mamafih din istismarına dair gerek düşünce, gerek eylem alanındaki örneklerin hepsi aynı düzeyde değildir. Bazıları tam anlamıyla din istismarı kavramına girebilecek iken, bazıları bu konuda daha göreceli bir yerde duruyor olabilir. O bakımdan bütün din istismarı örneklerinin aynı düzeyde değerlendirilmesi yanlış olabilir. Tabiatı ile en önemli din istismarlarından bir tanesi; Müslüman olmayanların dini istismarıyla ilgili olarak gündeme getirilmektedir. Genelde Müslüman olmayanların İslâmî öğretiyi çeşitli amaçlarıyla kullanmasına din istismarı denilmektedir. Özellikle günümüzde son yıllarda yaşanan, İslâmî kesimle diğer laik tabir edilen kesimler arasındaki tartışmalarda bu konu gündeme gelmektedir. İslâmî kesimin de laik kesimler tarafından din istismarı yaptığı şeklindeki ithamlara karşı İslâmî kesim bunların istismar olamayacağı, namaz kılmak, oruç tutmak, zekât vermek veya diğer görünür olan İslâmî uygulamaları yerine getirmenin istismar olamayacağı şeklinde cevap vermektedirler. Ancak bu noktada İslâmî kesimin biraz daha kendilerine özeleştiri yöneltmelerinde yarar vardır. Elbette İslâmî görevleri yerine getirmek her Müslüman’ın görevidir. Ancak sözümüzün başında belirttiğimiz gibi bu görevler sadece Allah rızası için yerine getirilir. Ama bir insan bir politikacı, işte insanlar beni namaz kılarak görsün, bana rey versin diye kıldığı zaman bu farz olan bir namaz olsa dahi netice itibarıyla yine istismara girer.

* Okt., Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Elemanı, e-posta: adiloztekin@gantep.edu.tr.

* Prof. Dr., Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, e-posta: kirbasoglu@divinity.ankara.edu.tr.

Keza bir politikacının konuşması esnasında sık sık dinî sembollere atıfta bulunması, bunlar dini istismar şâibesi ile karşı karşıya kalabilecek bir takım hususlardır. O bakımdan istismarın bir dine inananlar tarafından da gerçekleştirilebileceğini unutmamak gerekir. Dolayısıyla din istismarı kavramının dini hedef ve amaçları dışında kullanmak olarak nitelendirebiliriz. Bu din istismarı sadece o dine inananlar tarafından yapılacak istismar ile sınırlı değildir. Bizâtihi o dinin mensuplarının da kendi dinlerini çeşitli amaçlarla istismar etmesi mümkündür, tarihte de bunlar gerçekleşmiştir, günümüzde de örnekleri vardır. Bunlara da zaten daha sonra işaret etmek mümkün olacaktır.

A. Özetkin: Hocam, istismar, sadece dinî alanda mı söz konusudur, yoksa bu olguyu diğer sahalarda da görmek mümkün müdür?

M. H. Kırbasoğlu: İstismarın sadece dine mahsus olup olmadığı sorusu ile ilgili olarak verilecek cevap tabii ki istismarın sadece dine mahsus bir olgu olmadığı şeklinde olacaktır. Kutsal olan, değer verilen hemen hemen her hususun istismarı söz konusudur. Dolayısıyla meselâ diyelim komünist bir yönetimde, bu yönetime destek veren insanlardan fedakârlık ve feragat isteyen yöneticilerinin kendilerinin tamamen komünist ideolojiye aykırı bir biçimde lüks ve sefahat içinde, şatafat içinde yaşamaları burada bir örnek olarak verilebilir. Ve yahut da bir liberal öğretiyi benimsemiş bir insanın ekonomik alanda faaliyet gösterirken veyahut da fabrikada çalışan işçilerle ilişkilerinde liberal ve özgürlükçü konumuna tamamen ters uygulamalar içerisine gitmesi örnek verilebilir. Bu anlamda ülkemizde İslâmî kesimde de, sol kesimde, Atatürkçüler, Aleviler, milliyetçiler ve aklınıza gelebilecek toplumun bütün kesimlerinde de bir istismarın yaşandığını söyleyebiliriz. Bu sadece Sünnî kesimlerde değil, Alevilik üzerinden de, gerek kurulan dernekler vakıflar aracılığıyla kendilerine alan açmak kendilerini lider olarak pazarlamak ve bunun sonucunda özellikle iktidar nezdinde kendisine rant alanı açmak için çeşitli dinlerin, mezheplerin, tarikatların ve ideolojilerin kullanıldığını biliyoruz.

Tabiatıyla bunun daha da ötesi var. Özellikle küresel emperyalizmin hedeflerine ulaşmak için dinleri, ideolojileri, kısacası işe yarayan hemen hemen her şeyi kullandığını biliyoruz. Keza özellikle din söz konusu olduğunda kapitalist kesimlerin sermaye çevrelerinin özellikle Ramazan aylarında dinî duyguları, dine olan saygı ve sevgilerinden, muhabbetlerinden değil, tamamen dindar insanların duygularını istismar ederek onları daha hızlı tüketime teşvik etmek ve daha fazla para kazanmak için nasıl istismar ettiklerini her yıl görüyoruz. Dolayısıyla istismar bireysel, toplumsal ve küresel ölçekte ve bütün din ve ideolojilere, devletlere ve hükümetlere, resmî-sivil dinî kuruluşlara teşmil edilebilecek genel bir olgudur. O bakımdan sadece dine mahsus bir olgu olduğunu söylemek söz konusu değildir, ama istismarın en çirkin olanının dinle ilgili istismar olduğunu söylemek mümkündür.

A. Özetkin: Peki, hadisler üzerinde nasıl bir istismardan bahsedilebilir?

M. H. Kırbaçoğlu: Öncelikle Kur'ân ve hadisler arasında istismar bakımından ne tür farklılıklar vardır, sorusu ile başlamak gerekir. Şimdi Kur'ân konusunda yapılacak istismar tabiatıyla, Kur'ân-ı Kerim'in metninde herhangi bir değişikliğe gitme imkânı olmadığı için büyük ölçüde anlamlarını çarpıtarak istismar cihetine gidilebilmektedir ki hemen hemen İslâmî grupların, mezheplerin, tarikatların, cemaatlerin ve bu anlamda şu veya bu ölçüde Kur'ân metnini istismara çalıştıklarını söyleyebiliriz. Ama bu istismarın tabiatıyla en yoğun ve en vahim boyutlara ulaştığı alanın tasavvuf alanı olduğunu, cemaat ve tarikatlar alanı olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Özellikle tasavvufta "bâtınî yorum" dediğimiz Kur'ân metniyle hemen hemen alakası hiç olmayan anlamların Kur'ân'a yüklenmesi ve bu suretle kendi öğretilerinin meşrulaştırılması için Kur'ân'ın kullanılması belki de en önemli istismar örnekleri arasındadır.

Günümüzde Kur'ân'la ilgili olarak tabiatıyla pek çok istismar söz konusudur. Yine ticarî amaçlarla bugün artık günümüzde balından tutun pek çok gıda maddelerinin veya ticarete konu olan malların tüketiminde bile bol bol âyetlerin hadislerin kullanıldığı, resmen istismar edildiği çok açık biçimde görülmektedir. Aynı şekilde politikada maalesef çok açık biçimde sadece ülkemizde değil, pek çok İslâmî hareketlerde bol bol Kur'ân'ın siyasî amaçlarla istismar edildiğini görüyoruz. O bakımdan bu gibi konularda daha hassas davranılması gerekir. Bizâtihi Kur'ân-ı Kerim'in metninin basımında bile istismar söz konusu olabilmektedir; işte mesela "tevâfuklu Kur'ân", veya "mis kokulu Kur'ân", ya da "şöyle güzel Kur'ân" gibi çeşitli şekillerde yapılan reklam ve pazarlamalarda esas amacın Kur'ân-ı Kerim'in insanlara, daha geniş kitlelere ulaştırılmasını ve onun öğretisinin hayata aktarılmasını sağlamak değil, Kur'ân, Mushaf basımı üzerinden para kazanmak, ticaret yapmak olduğu açıkça anlaşılan istismar örnekleri de vardır. Elbette Kur'ân-ı Kerim matbaalarda basılacaktır ve bunun bir bedeli vardır, dolayısıyla ticaret konusudur. Ancak maalesef çok abartılı bir biçimde ve bir Müslüman'a yakışmayacak şekilde, üstelik doğru olmayan beyanların eşliğinde Mushaf ticareti gerçekleştirilmektedir. O bakımdan -dürüstlük adına- mesela Suudi Arabistan gibi bazı ülkelerin Mushafları bedava dağıtmasının Kur'ân hizmetinde daha uygun bir yaklaşım olduğunu söylemek gerekir. Tabiatıyla bir takım âyetlerin, dua mecmuaları vesaire gibi yani Müslümanlar'ın kolaylıkla ulaşacağı bazı şeylerin özel olarak bastırılarak çok çeşitli materyaller üzerinde ve maliyetinin çok üzerindeki fiyatlarla satılmaya çalışılması veya Kur'ân-ı Kerim'in kendisi için yaptığı bazı nitelemelerin dışında Kur'ân mushafının veya onun okunmasının bir takım gerçek olmayan niteliklerle nitelendirilerek bunun üzerinden bir takım ticari faaliyetler gerçekleştirilmesi de Kur'ân'a yönelik yaygın istismar örneklerindedir.

En önemli istismar şekillerinden bir tanesi de -tam olarak istismar olarak nitelendirilmezse bile- herhangi bir konuda Kur'ân-ı Kerim'in görüşünü öğrenmek

amacıyla Kur'ân'a başvurulduğunda insanların işine gelen âyetleri cımbızla çekerek işine gelmeyenleri görmezlikten gelmeleridir. Tabiatıyla Kur'ân'ın istismar alanları bu sayılanlarla sınırlı değildir. Çok daha geniş bir alanda, özellikle dediğim gibi ticari alanda, siyasî alanda ve bir de toplumda bir takım cemaat ve grupların oluşumunda Kur'ân-ı Kerim'in özellikle bir istismar aracı haline dönüştürüldüğünü söyleyebiliriz. Bunun pek çok örnekleri maalesef İslâm dünyasının her yerinde görülebilmektedir.

Hadisler, daha doğru bir ifadeyle "Hadis Rivayetleri" konusunda tabi ki daha geniş boyutlu bir istismardan bahsedilebilir. Kur'ân istismarı büyük ölçüde metnindeki bir tahrifattan ziyade anlamını çarpıtma şeklinde olabileceken, hadis rivayetleri konusunda iki yönlü bir istismar söz konusudur. Bu istismar hem insanların siyasî, ekonomik, sosyal her türlü çıkarlarını gerçekleştirmek amacıyla hadis uydurması şeklinde olabilmiştir; hem de aynı zamanda bazı hadis rivayetlerinin anlamlarını çarpıtmak şeklinde de bir istismardan söz edilebilir. Bu konuda daha önce *İslamiyat Dergisi*'nin sanıyorum "Din İstismarı" sayısında "İstismara Elverişli Münbit Toprak: Hadisler" başlıklı bir makale de kaleme almıştık. Orada hadislerin nasıl bir istismar konusu yapılabildiğine dair daha geniş bilgi ve örnekler bulunabilir. Günümüzde de biraz önce sözünü ettiğim, Kur'ân-ı Kerim'in istismar alanlarının tamamında hadislerin de aynı şekilde ticari reklamlarda bir takım ticaret mallarının satımında alımında istismarı söz konusu olduğu gibi, siyasi konularda politik amaçlarla veya grup çıkarını sağlamak amacıyla da pek çok rivayetler kullanılabilir. Bu istismar çabalarında kullanılan rivayetlerin büyük bir kısmının çürük ve uydurma, belli bir kısmının ise sağlam sayılabileceğini ancak bu sağlam görünenlerin de anlamlarının çarpıtılarak istismar konusu yapılabileceğini unutmamak gerekir. Burada da genelde herkes kendi çıkarına hizmet edeceği düşündüğü rivayetleri kullanma cihetine gitmektedir.

Öte yandan yine günümüzde Kur'ân ve hadisin otoritesinden yararlanmak için, belki birçok kimseye garip gelebilir ama "çağdaş uydurmalar" da söz konusudur. Her ne kadar Müslümanlar henüz Kur'ân uydurma safhasına gelecek kadar cüretkârlığa teşebbüs etmemişlerse de, şu anda da bol miktarda mevzu hadis istismar süreçlerinde rol almakta, yeri geldiğinde mevzuat kitaplarında dahi olmayan bir takım hadisler uydurulabilmektedir. Bu noktada tabiatıyla din istismarı sadece Kur'ân ve hadis metinleri üzerine değil aynı zamanda bizâtihi Allah ve Peygamber alet edilerek de yapılmıştır, geçmişte de günümüzde de. Günümüzde bunun en tipik örnekleri bir takım cemaat, tarikat ve İslâmî grup mensuplarının rüya aracılığıyla Allah'ı gördüğü, Allah ile konuştuğu, peygamberi gördüğü, peygamberle konuştuğu şeklindeki tamamen uydurma olduğu açık olan ve Allah'a ve Resulü'ne iftira olduğu açık olan uydurmalarıdır. Bunların sayısı pek çoktur, özellikle görsel medyada, yazılı medyada pek çok örneklerini bulmak mümkündür. Öte yandan sadece Allah ve Resulü'nü değil başka kutsalları da dinî amaçla kullanma ve istismar söz konusudur. Daha doğrusu halkın nazarında kutsal

olan hususların istismarı söz konusudur ki özellikle türbeler, kabirler, aslında fani olan insanların hiçbir kutsiyeti olmadığı halde o türbelere kutsiyet atfedilmesi ve oraların birer ticarethaneye dönüştürülmesi, insanların istismar edilmesi, keza ticarî amaçlı olmasa da -insanlara sadece Allah'a kulluk edip Allah'tan yardım istemeyi emreden Kur'ân'ın -mesela- Fatiha suresindeki açık ifadelerine rağmen- Allah dışında, yaratıcı değil yaratılmış olan insanlardan yardım istemeye yönlendiren, dini cemaatlerle dini kesimlerdeki pek çok teşvikler ve uygulamalar bu bağlamda zikredilebilir. Dolayısıyla istismar konusu tarih boyunca daima dinlerin en önemli problemi olmuştur. Bu istismar sadece İslâm'a da mahsus değildir. Hristiyanlıkta, Yahudilikte de istismar örnekleri vardır. Buna en güzel örneklerden bir tanesi de Hz İsa efendimizin Yahudi hahamlarla olan mücadelesidir. Hz. İsa efendimiz mabetleri ticarethaneye çevirdikleri için İncil'de engerek yılanları şeklinde çok ağır biçimde onları eleştirmektedir.

Bugün de dinî kurumlar ve din adamı sınıfları bu istismarın bir parçası olabilmektedir. Kimi zaman ülkemizde ve diğer İslâm ülkelerinde dinî kurumların siyasette araç olarak kullanıldığına dair pek çok örnek rahatlıkla zikredilebilir. Özellikle politik konularda bilhassa Ortadoğu siyaseti söz konusu olduğunda, özellikle de mezhepçilik söz konusu olduğunda resmî dinî kurumların, iktidarların arzuları üzerine her türlü beyanatta buldukları, fetva verebildikleri görülmektedir. Hatta mevcut yönetimlerin muhalifi olan insanları toplumda etkisizleştirmek, bazen onları ortadan kaldırmak, kaldırmaya teşvik etmek amacıyla da dinin kullanıldığı görülmektedir. Bunların en tipik örneği de tekfir müessesesidir. Son zamanlarda Mısır'da rahmetli Nasr Hamid Ebu Zeyd'e yönelik kampanyalar, yine dün medyadan öğrendiğim kadarıyla yine Ezher şeyhinin Hasan Hanefî'ye yönelik irtidat suçlamaları, bunlar genelde sistem muhalifi olan eleştirel ve muhalif zihinleri bastırmak için dinin ve dinî kurumların kullanıldığı örneklerdir. Bu durumun örnekleri tarihte de söz konusudur. Osmanlı'da özellikle Alevilere yönelik uygulamalar, Şeyhülislam Ebu Suud Efendî'nin bu konuda verdiği fetvaların büyük çoğunluğu dinî olmaktan ziyade politik nitelikteki adımlardır. Keza Anadolu'da Simavna kadısı Şeyh Bedrettin vb. pek çok insan şeyhülislamların fetvaları ile veya din adamlarının teşviki ile idam edilmiştir. Bunların birçoğunun altında dinî değil politik sebepler yatmaktadır. Hatta daha erken dönemlere gidildiğinde mesela "Halku'l-Kur'ân" meselesi bahanesiyle uygulanan baskılar (Mihne) esnasında, zamanın halifesinin "Kur'ân mahlûktur" dedi diye öldürdüğü insanlar mesela -Ahmed bin Nasr el-Huzâî olması lazım-... et-Taberî'nin *Tarih*'indeki bir rivayetten anlaşıldığına göre bu dinî nitelikte değil, tamamen din istismarı örneği bir bahanedir. Zira bu zatın emr-i maruf ve nehy-i münker yapmak üzere Bağdat halkından biat aldığı, bir açıdan Bağdat'ta halifeye karşı başkaldırma hazırlığında olduğu, halifenin de bu dinî-siyasî hasmını dinî bir kisveye büründürerek ortadan kaldırdığı et-Taberî'de zikredilmektedir. Bütün bunlar da din istismarının özellikle politik alanda, siyasî amaçlarla çok daha yoğun olarak yaşandığını gösteriyor.

A. Öztekin: Hocam, istismarla kutsal arasında ne tür bir ilişki vardır?

M. H. Kırbasoğlu: Bu çok önemli bir sorudur. Çünkü kutsal olmayan istismara elverişli değil demektir. Halbuki İslâm'ın kutsalları çok sınırlıdır. Bu yüzdendir ki istismar alanını genişletebilmek için yeni yeni kutsallar üretilmiştir; hem klasik ortaçağ İslâm'ında kutsallar üretilmiştir, hem de günümüzde kutsallar üretilmiştir, hala da üretilmektedir ki, dinin –Marx'ın ahyon dediği türde- kitleleri uyuşturabilsin veya kitleleri yönlendirebilmek için kullanılması kolaylaştırabilsin. Buna en tipik örnek gerçekte ilim adamı olduğunu söylemek mümkün olmayan, İslâmî ilimlerle İslâm düşüncesi konusunda hemen hemen ciddi hiçbir varlık gösteremeyen insanların daha sonra bir takım cemaat tarikatların başına geçtikten sonra, hem sağlığında hem öldükten sonra isimlerinin önüne “hazret”, “efendi”, “hoca”, “şeyh” isimlerinin eklenmesi, isimlerin sonuna “radiyallahu anhu”, “rahmetullahi aleyh” ,“kudduse sirruh” gibi tabirlerin eklenmesi. Bunlar tamamen geniş kitlelerin bu şahıs ve bu şahsın etrafındaki insanlar tarafından güdülenmesine zemin hazırlamayı amaçlayan adımlardır. Mesela aynı nitelemeler hiçbir zaman bir doktor bir fizikçi bir mühendis ve hatta bir ilahiyatçı için kullanılmamaktadır. Çünkü doktorun “hazret” olması veya ona “rahmetullah aleyh” denilmesi o mesleğin istismarını mümkün kılacak bir unsur değil ama din istismara çok elverişli olduğu için bu gibi bir takım unvanlar, lakaplar eklenerek o insanın cahilliği veya bu konudaki art niyetleri örtbas edilmek de istenmektedir. Bu konuda özellikle kutsalların sayısının sürekli arttırıldığını yani Kur'ân'da veya İslâm'da olmayan pek çok kutsalın sürekli üretildiğini söyleyebiliriz. Bu bakımdan özellikle toplumu aydınlatma konumunda olan insanların İslâm'da neyin kutsal olduğunu neyin olmadığını açıklamaları gerekir.

Özellikle mesela “kuddise sirruhu” gibi tabirler tasavvuf literatüründe çok yaygındır. Hâlbuki dînen Allah'ın ölen bir insanın ruhunu takdis etmesi söz konusu değildir, bu ne Kur'ân'da ne de Sünnet'te olan bir şeydir. Bu tamamen avamın ifadesiyle evliya tabir edilen insanların halkın nezdinde kutsanmasına ve onun üzerinden bir rant elde edilmesine yönelik adımlar olarak görülmektedir. Bunlara karşı çok ama çok dikkatli olunması gerekir.

A. Öztekin: Hocam, din istismarının çeşitli boyutlarıyla kavranmasını engelleyen unsurlar nelerdir?

M. H. Kırbasoğlu: En önemli sebep cehalettir. O yüzdendir ki İslâm dünyasında daima cehaletin yaygın olması ve insanların doğrudan İslâm konusunda bilgi kaynaklarına ulaşmasının engellenmesi söz konusu olmuştur. Din adamı sınıfının -cemaat ve tarikat türünden yapılanmaların liderleri de dâhil- tamamen insanları kendilerine bağımlı hale getirmeleri bu meyandadır. Bu amaçla taklit, hatta kör taklit kültürü egemen kılınmıştır. Bu taklit kültürünün, büyük ölçüde sözlü olan bu taklit kültürünün egemen kılınması hem bu yapıdan nemalanan insanların çıkar gruplarının işine gelmektedir, hem de yöneticilerin ve

siyasîlerin de işine gelebilmektedir. Çünkü hepimizin bildiği gibi geçmişte bazı siyasî parti liderleri -hatta günümüzde de öyledir- bazı cemaat veya tarikat liderleriyle seçim öncesi oturup anlaşmaktadır. Onlara bazı kontenjanlar tanınmaktadır. Daha sonra adeta kölelik sistemine dönüşen bu yapılarda yukarıdan gelen talimata göre hangi partiye rey verileceği söylenmekte ve insanlar da kölecesine o partiye rey vermektedirler. Böylece bir tür din istismarı ya da sömürü düzeni de kurulmuş olmaktadır. Bu noktada günümüzde de benzer uygulamalar söz konusudur. O bakımdan öncelikle insanların din alanında kendi özgür iradeleriyle kendi dindarlıklarını inşa etmeleri gerektiğini insanlara telkin etmek lazımdır.

Bu amaçla da İslâmî bilgi bugün geçmişe nazaran çok daha fazla ulaşılabilir bir durumdadır. Özellikle üniversite eğitimi almış ve pek çok konuda düşünüp karar verebilecek olan kesimlerin gerek Kur'ân gerek hadis, Sünnet, fıkıh v.b İslâm'a dair pek çok esere ulaşarak bu konuda kendilerini bilgilendirmeleri ve çevredeki kanaat önderleri ve din adamları denilen kesimlerden gelen bilgileri mutlaka çapraz kontrole tabii tutmaları gerekir. Bu bağlamda insanlara eleştirel düşüncenin mutlaka öğretilmesi lazım, ta ki insanlar din adına söylenen her şeyin doğru olmadığını bilsinler. Özellikle camilerdeki vaazlarda ve yapılan sohbetlerde akla takılan herhangi bir şey olduğunda hocalara mutlaka bunun hangi âyete hangi hadise dayandığı, herhangi bir ayete dayanıyorsa Kur'ân'da o konuda başka ayetlerin olup olmadığı mutlaka sorulmalı, gerekirse kendileri tefsirlere dayanarak bu konuda araştırma yapılmalıdır. Hadislere gelince, bu konuda vaaz-irşat faaliyetleri esnasında kullanılan hadislerin maalesef çok büyük bir kısmı son derece problemlidir. Bunların 1) Mutlaka kaynakları sorulmalı kaynağı olmayan hiçbir rivayete itibar edilmemelidir. 2) Üstelik herhangi bir kaynaktan olması da yetmez, kaynaktan isnatlı olarak aktarılmış olması da lazımdır. İsnadın olmadığı hiçbir rivayete itibar edilmemesi lazımdır. 3) İsnatlı olması da yetmez isnadının sağlam güvenilir olması lazımdır. 4) İsnadının sağlam olması da yetmez, ayrıca metninin İslâm'ın temel esaslarına uygun düşmesi gerekir.

Bu anlamda da özellikle rivayet malzemesinin nasıl kullanılacağı konusunda halkın bilgilendirilmesi lazımdır. Bu noktada piyasada mevcut olan eserlerin de yeterli olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu konuda halkımıza tavsiye edilebilecek eser sayısı oldukça azdır. Özellikle cemaat ve tarikat ehline, hem kaynağıyla, hem isnadıyla hem metniyle rivayetlerin ciddi bilimsel bir araştırmadan geçirilmeden kullanılmaması gerektiği anlatılmalıdır. Fakat bu temenninin gerçekleşmesi zordur. Çünkü bu yapılar ve başındakiler, genelde insanların sorgulamasını, araştırmasını, eleştirmesini istemezler. Ve bunlar insanlar sorguladığı, eleştirdiği, araştırdığı zaman kendilerinin herhangi bir özelliklerinin veyahut otoritelerinin olmadığını ortaya çıkacağından korktukları için insanları asla temel kaynaklara, araştırmaya, sorgulamaya ve düşünmeye yaklaştırmamaktadırlar. Bu sebeptendir ki mesela çoğu zaman doğrudan Kur'ân metninin okunmasına karşı çıkan kesimlerde olduğu gibi doğrudan Kur'ân ve

Sünnet'e veya Kur'an-Sünnet üzerine yapılmış olan araştırmalara insanların ulaşmasını engelleyen yoğun çabalara sık sık rastlayabiliriz.

Dolayısıyla genelde popüler İslâm dediğimiz, halk tipi İslâmî hareketler içerisinde yer alan insanların aydınlatılabilmesi için, Fazlurrahman'ın tabiriyle bizim aydınlanmış bir muhafazakârlığa ihtiyacımız vardır. Aydınlanmış muhafazakârlık demek, geleneği eleştirel bir gözle okuyarak, Kur'ân-Sünnet üzerine, dine dair yazılan eserlerin veya şahısların yaptığı yorumların mutlaka sorgulanması demektir. Bu noktada özellikle kitaplar söz konusu olduğunda İbn Teymiyye'nin -Allah ona rahmet eylesin- şu sözünün bütün Müslümanlar'a adeta bir hikmetli söz, bir vecize gibi öğretilmesi gerekir: ' لا يَسْلَمُ كِتَابٌ مِنَ الْعَلْطِ إِلَّا الْقُرْآنُ '. İbn Teymiyye'nin Ulûmu'l-Kur'ân'a dair yazdığı eserde yer alan bu ifadesi "Kur'an dışında hatasız hiçbir kitap yoktur" manasına gelir. Maalesef bugün insanların yazdığı ve içerisinde bırakın hata yoktur demeyi hatadan geçilmeyen eserler pekâlâ hem içerik olarak hem de din ticareti açısından kutsanabilmektedir. Buna başta Risale-i Nur olmak üzere cemaat tarikatların bütün yayınlarını katabiliriz. Bunlar aslında İslâmî ilimler açısından durumları çok ciddi olarak eleştirilmeye muhtaç ve verdikleri bilgilerin doğruluğu son derece tartışmalı eserler olmasına rağmen, bunlara adeta ikinci bir vahiy gözüyle dahi bakılabildiğini hepimiz biliyoruz. Bu bakımdan insanlara İbn Teymiyye'nin bu sözünü, yani Allah'ın Kitab'ı dışında hatasız hiçbir kitap olmadığını mutlaka belletmek lazım. Ayrıca yine insan olarak da Hz. Peygamber'in dahi hata etmez bir insan olmadığı, bilakis bir insan olarak zaman zaman hata edebildiği Kur'ân-ı Kerim'de çok açık olarak pek çok âyette görülebilmektedir. Ayrıca rivayetlere göre kendisinin de hata edebileceğini bizzat Hz. Peygamber söylemektedir. Mealen *"Ben ihtilaf konusu bir meselede hüküm verdiğim zaman bazen taraflardan birinin daha etkili konuşmuş olmasına bakarak onun lehine hüküm verebilirim. Eğer o şahıs hakkında haksız yere hüküm vermişsem o hakkı almam"* şeklindeki beyanları, keza namaz kıldırırken yanlış kıldırınca sehiv secdesi yapması vs. gibi hususlar usulü'l-fikh kitaplarında ve Ef'âlu'r-Rasul'e dair eserlerde genişçe anlatılmıştır. Hz. Peygamber'in beşer olarak hata ettiği kesindir. (كل بني آدم خطأون وخير الخطائين التوابون) *"Bütün insanlar hata edebilir, hata edenlerin en hayırlıları ise hatadan dönenlerdir."* darb-ı meseli de bu bağlamda söylenmiştir. İnsanoğlu peygamber de olsa yaratılış olarak hata yapabilir, dolayısıyla peygamberler için dahi hatasızlık söz konusu olmadığına -hatasızlık sadece peygamberlik görevinin ifası ya da vahyin tebliği açısından geçerli olduğuna- göre sahabe tâbiîn ve diğer nesillerin de hatasız olmadıkları ifade edilmektedir. Maalesef özellikle Sünnî kesimlerde gerek peygamberimizin gerek sahabenin, asla hata etmez insanlar şeklinde sunulabildiklerini görüyoruz. Bu hatasızlık daha sonra kademe kademe mezhep imamlarına ve nihayet günümüzdeki kendisini dinî önder olarak kabul eden insanlara kadar sirayet etmekte, bu da, bu insanların din istismarı yapmalarının önünü açmakta, kötü niyetlilerin işlerini kolaylaştırmaktadır. Onun için Müslümanlar'a Kur'ân dışında hatasız bir kitap olmadığı fikrinin telkin edilmesi ve buna bağlı olarak da sahabe-i kiramın Peygamberimiz bir adım

attığında “Yâ Rasulullah bu senin kişisel emrin mi yoksa vahiy mi?” diye sorguladığı gibi bizim de bugün dinle ilgili olarak önümüze gelen her kitabı, bize söylenen her sözü, yapılan her vaazı, televizyondaki radyodaki her konuşmayı mutlaka sorgulamamız, doğruluğundan emin olmamız lazım. Bunların gerçekten de Kur’ân’a ve Sünnet’e uygun olduklarından emin olduktan, yapılan yorumların sağlıklı olduğundan emin olduktan sonra bunları hayata aktarma cihetine gitmemiz lazım.

A. Öztekin: Hocam, açıkladığınız istismarlar hakkında bazı örnekler verebilir misiniz?

M. H. Kırbasoğlu: Dikkatle bakıldığı zaman kolaylıkla görülebilecek pek çok örnek vardır. Bunu kırk senedir İslâmî hareketlerin içerisinde yer alan ve İslâmî hareketleri takip eden biri olarak rahatlıkla söyleyebilirim. Maalesef son yıllarda İslâmî kesimin yaptığı din istismarı oldukça vahim boyutlara ulaşmış durumdadır. Evet siyasî liderler pek çok konuda din istismarları yapmışlardır, özellikle de seçim zamanları. Ama bunun bu kadar, son yıllarda artık insanları bıktırarak kadar ve yoğun bir biçimde, neredeyse dini, dinî sembolleri ve terimleri ağzına almadan hiçbir politik konuşma yapamayacak kadar vahim bir noktaya gelmiş olması bence dine hizmet değil, dine bir kötülük olarak değerlendirilmesi ve dinin, Türkiye’de siyasî alandaki tartışmalarda ve propagandalarda araçsallaştırılmasının önüne geçilmesi lazım. Bu sadece kendisini dindar olarak nitelendiren kesimler için değil, din karşıtlığı üzerinden siyaset yapan veya toplumsal hareketliliklere girişen kesimler için de geçerlidir. Dolayısıyla dinin olumlu veya olumsuz, pozitif veya negatif yönde olsun her türlü istismarına engel olmak, dolayısıyla dinin siyasî ekonomik sosyal her türlü çıkar faaliyetine alet edilmesinin önüne geçmek gerekir. Bu anlamda öncülük herkesten fazla Müslümanlara düşer, bu bakımdan bu dinin istismarı meselesini acilen gündeme almakta yarar vardır. Burada “ben zaten Müslüman’ım, benim namaz kılmam ve oruç tutmam niye istismar olsun” şeklinde bir itirazın geçerli olmadığını söylemeliyim. Eğer bir insan, bir politikacı namaz kılıyor, namaz kılariken fotoğraf çekiliyor ve bu sosyal medyada yayınlanıyorsa, bunun dinin Allah’a has kılınması ilkesine ters düştüğünün bilinmesi lazımdır. Tabii bunu başkaları da yapıyor olabilir ama bunu başkalarının yapılmasına göz yummak da aynı şekilde o kabahate ortak olmak demektir.

Dinin nezih bir biçimde ve gündelik çıkarlara alet edilmeyecek şekilde layık olduğu mevkie yerleştirilmesi gerekir. Bu konuda hem ilahiyat camiasının hem diyanet camiasının, hem cemaat, tarikat yapılarının hem politikacıların hem de medya sorumlularının gerekli hassasiyeti göstermesi gerektiğini söyleyebiliriz. Aksi takdirde din gerekli itibarını kaybedeceği için tamamen araçsallaştırılacak, böylece de dinin yeryüzünde gerçekleştirmesi beklenen hedefleri gerçekleştiremeyen bir kuruma, tamamen Marx’ın afyon dediği türden bir yapıya dönüştürülmesine engel olunamayacaktır. Özellikle bu noktada okuyucuların Ali Şeriatî’nin “Dine karşı Din” kitabının mutlaka okunması önerilir. Ayrıca yine din

istismarı örneklerine dair en yoğun eleştirileri yapan Nureddin Topçu'nun hemen hemen bütün kitaplarını mutlaka yeni neslin tanınması gerektiğini rahatlıkla ifade edebiliriz.

İstismarcıların yöntemlerine gelince, bu noktaya da aslında diğer soruların cevapları esnasında temas etmiş olduk ama dediğimiz gibi bu noktada istismarcıların öncelikle doğru olmayan yanlış bilgileri büyük ölçüde kullandıklarını rahatlıkla söyleyebiliriz. Onların bütün malzemesinin sahte dinî bilgiler, sahte bir din tasavvuru olduğunu söyleyebiliriz. O bakımdan bunların istismarlarının önüne geçmenin en etkili yolu insanlara sorgulayıcı zihniyeti tavsiye etmek, özellikle kaynak sorgulamasına teşvik etmek, dini bilginin kaynağı konusunda çapraz kontrollerin yapılmasının önemine dikkat çekmektir. Bu vesile ile din istismarının önüne geçmek için, herhangi bir konuda bir kurum veya şahıstan bilgi aldığımız zaman tek bir yerden ve kişiden bilgi almakla yetinilmemesi, aynı konuda farklı birkaç ilim adamına da bu konuda sorulması ve bu sorular eğer aynı yönde birleşiyorsa yoğunlaşıyorsa bunun doğru yolda olduğumuzun bir işareti kabul edilmesi gerekir; ama verilen cevaplar arasında ciddi farklılıklar ve tezatlar olursa o zaman araştırmanın daha da derinleştirilmesi ve ilerletilmesi gerektiği sonucuna varılması lazımdır. Her halükarda dini bilginin başıboş ve kontrolsüz bir şekilde toplumda istismar edilmesine engel olacak mekanizmaların kurulması lazımdır.

Bu anlamda özellikle Diyanet İşleri Başkanlığı elindeki imkânlarla bu konuda toplumu aydınlatmakla mükelleftir. Zaten bu onun maalesef yerine getirip getirmediği sürekli olarak tartışılan anayasal görevidir. Ancak bizâtihi Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bazı çalışanlarının din istismarı konusunda, problemin önemli bir parçası haline gelebildiği de görülmektedir. Nitekim *İslamiyât Dergisinin* "Diyanet" sayısında, yapılan alan araştırmalarında Ankara merkez vâizlerinin %15-17 oranında zayıf ve uydurma hadis kullandıkları, Ankara veya Şırnak'taki imam hatiplerin Sünnet ve hadis bilgileri üzerine yapılan bir başka yüksek lisans tezinde benzer bir oranın çıktığı, en son bundan yine 7-8 sene önce Trabzon'da 200 civarında imam hatip üzerinde yapılan mezuniyet tezinde, benzer şekilde vaaz irşad faaliyetleri esnasında kullanılan mevzu veya zayıf hadis oranının %15'ten aşağı düşmediği görülmektedir. Bu da vaaz ve irşad adı altında kullanılan rivayetlerden her yedi rivayetten bir tanesinin çürük ve uydurma olduğunu göstermektedir. Yani bunların dinde kullanılmayacak nitelikte rivayetler olması ve bunların Diyanet Teşkilatı bünyesinde görülmesi ve keza Diyanet Teşkilatı'nın din adamlarına vaaz irşad faaliyetlerinde kullanılmak üzere uydurma hadisleri içeren bir kitap dahi yayınlamamış olması, mesela İbn Arrâk'ın *Tenzihu's-Şeriâ'*sını tercüme edip din görevlilerinin-vaizlerin eline verememesi bile aslında bu konuda Diyanet İşleri Teşkilatı'nın da sorgulanmasına yol açacak önemli bir problem olarak görünmektedir. Din istismarı konusunda bizâtihi resmî dinî kurumlar da sorunun parçası olunca, artık çözümün kaynağı olması gerekenler bizâtihi problemin parçası haline gelmiş olmaktadır. Bunun da sebebi açıktır: Resmî dinî kurumlar siyasetin

kontrolünden çıkmadıkça, tam anlamıyla bağımsız, özgür ve özerk olmadıkça daima siyasî iradenin amaçlarına hizmet etmekten ve bu amaçla da din istismarına alet olmaktan kurtulamayacaktır. Onun için de –ülkemiz açısından konuşursak– başta Diyanet İşleri Teşkilatı olmak üzere dinî kurum ve yapıların en kısa zamanda tamamen siyasî iradeden bağımsız, özerk yapılar haline getirilmesinde büyük bir yarar vardır.

A. Öztekin: Hocam, izin verirseniz Diyanet İşleri Başkanlığının son dönemde yayınladığı “Hadislerle İslam” adlı eseri okuyucularımızın dikkatine sunmak istiyoruz. Ümit ederiz ki bu eser, sözünü ettiğiniz problemin çözümüne katkı sağlayacaktır. Peki Hocam tam da bu noktada, din istismarlarının önlenmesi için neler yapılmalıdır?

M. H. Kırbaşoğlu: Birincisi, bu konuda toplumun din öğretim ve eğitiminin açık ve şeffaf bir biçimde sürdürülmesi lazımdır. Her şeyin başı olarak insanımızın artık “hayır” demeyi, sorgulamayı, itiraz etmeyi öğrenmesi lazım. Çünkü mesela çocuklarımıza okullarda imam hatiplerde din öğretim ve eğitimi verilmektedir. Verilen din eğitimi bir takım kitaplar üzerinden yapılmaktadır. Bu kitaplarda yazılan bilgileri biz ebeveyn olarak kontrol etmeliyiz ve bizim uygun görmediğimiz hususların din adına çocuklarımıza devlet eliyle öğretilmesine gerektiğinde itiraz etmeliyiz, bu konuda gerekli adımları atabilmeliyiz.

Diyanet İşleri Başkanlığı’na bağlı camilerde, mescitlerde, Kur’ân kurslarında yapılan her türlü vaaz, irşad ve din eğitim-öğretimi faaliyetlerinde, keza dinin esaslarına aykırı olduğundan şüphelendiğimiz her adımda mutlaka bu konuda gerekli kanunî adımları atmaktan çekinmemeliyiz. Bu anlamda Avrupa Birliği uyum yasaları çerçevesinde gerçekleştirilen bir takım temel kanunlar vardır. Maalesef insanımız bu temel kanunların kendisine tanıdığı hakların farkında değildir. Bu çerçevede mesela bilgi edinme kanunu, gösteri ve yürüyüş kanunu, tüketici kanunu gibi pek çok temel kanun düzenlemesi vardır. Bu kanunlar uygulamada vatandaşın fevkalâde lehine olan kanunlardır. Bunlardan da yararlanarak din istismarıyla mücadele alanında adımlar atılabilir.

Basit bir örnek vermek gerekirse mesela Diyanet İşleri Başkanlığı’nın yayınladığı *Kur’an Yolu Tefsiri*, normalde piyasadaki tefsirlerin hemen hemen tamamının gerisinde, hiçbir özelliği olmayan ve mevcut bilgilerimize yeni bir bilgi katmayan, neredeyse tamamen Diyanet İslam Ansiklopedisi’ndeki Kur’ân’la ilgili maddeleri kes-yapıştır yöntemiyle bir araya getirmesi ve yine bu tefsiri yazan hocalarımızın fıkha dair yazdığı ilmihal kitabının bazı parçalarının eklenmesi, keza bu tefsiri yazan hocaların yaptığı mealin orada serpiştirilmesi ile oluşturulan, adeta kes-yapıştır sistemiyle oluşturulan bir kitaptan öte bir şey değildir. Nitekim bu konuda gerek benim *İslami İlimlerde Metod Sorunu* adlı kitabımda, gerek Mustafa Öztürk’ün *Meal Kültürü* adlı kitabında iki ayrı eleştiri yazılmıştır. Benimki ilk baskıya yönelik, Mustafa Öztürk’ün ikinci baskıya yönelik yaklaşık yüzer sayfalık

birer eleştiridir. Diyanet daha sonra bazı yanlışları düzelttiklerini söylemişse de durum değişmemiştir. Zira Öztürk tefsirin II. ve III. baskıları için de eleştiri yapmıştır. Maalesef durum sadece ilk baskıda değil diğer baskılarda da vahimdir, hatta diğer baskılarda durum daha da vahimdir. Birinde siyah dediklerine diğerinde beyaz, birinde evet dediklerine öbüründe hayır diyecek kadar ciddi anlamda laubalilik sergilenmiştir. Şimdi mesela bu tefsir hala basılmaktadır. Hâlbuki tüketici mahkemesine müracaat ederek mesela, Diyanet halka maalesef hileli veya sağlıklı olmayan mal satıyor gerekçesiyle sembolik de olsa dava açılması mümkündür. Ben bu konuda avukat arkadaşlara sorduğumda hukuken bundan ne gibi bir sonuç alınabileceğinden emin olmadıklarını söylediler. Ama en azından Diyanet İşleri Teşkilatı'nın da kendisine çeki düzen vermesi ve insanlara, kendisine güvenerek bu tefsiri satın alan insanlara, piyasadakinden çok daha kaliteli bir tefsir sunmaya kendisini zorlamak bakımından bir etkisi olabilir. Her halükarda Müslümanların bütün hukukî kanunî zeminlerde haklarını sonuna kadar araması gerekir ve bizim resmî dinî kurumların veya cemaat ve tarikatların kölesi olmadığımız, onların her dediğini kabul etmek durumunda olmadığımız da insanlara telkin edilmelidir.

Söz konusu eserin aslında daha derinlikli ve özgün düzeyde olması gerekmektedir. Başkanlık, imkânlarını kullanmak suretiyle, ilim adamları eliyle daha başarılı çalışmalar yapmalı ve halka sunduğu din hizmetinin kalitesini yükseltmelidir. Halk olarak bizler bunu isteme hakkına sahibiz. Hatta bu konuda duyarlı olarak Başkanlığın daha kaliteli eserler ortaya koyması için çabalama sorumluluğumuz vardır.

Öte yandan bu noktada RTÜK'e çok iş düşmektedir. RTÜK'ün maalesef bu konuda görevini yaptığını söylemek söz konusu değildir. Özellikle görsel medyada inanılmaz düzeyde ve şekilde, din istismarının pek çok örnekleri vardır ve bu istismarlar inanılmaz boyutlara varmıştır. Bu noktada halkın resmen kandırıldığını ve istismar nesnesi haline getirildiğini göre göre devletin bunu seyretmesi bence en başta anayasaya aykırıdır. Çünkü devletin görevlerinden biri de aynı zamanda kendi vatandaşlarına bu konuda gerekli desteği sağlamaktır. Bu noktada belki de toplumsal muhalefet kavramını geliştirmemiz lazım ve bu gibi kesimlere karşı bir takım tepkiler verilebilir. Mesela gerek resmî kurumlara gerek şahıslara gerekse sivil kurumlara karşı, yapılan din istismarlarına karşı, bunların geri adım atmalarını sağlamak için bir takım elektronik imza kampanyaları yapılmaktadır. Birçok konuda olduğu gibi bu gibi konularda da elektronik imza kampanyalarını imzalamak son derece kolaydır. İmzayı açtığımız zaman bir hedef belirlersiniz. On bin, yirmi bin, elli bin, yüz bin imza topladığınızda ve bunu resmî-sivil ilgili makamların önüne koyduğunuz zaman bunları nazar-ı itibara almaması mümkün değildir. Bu noktada meseleyi sadece bir çatışma ilişkisi olarak görmemek lazım. Aynı zamanda devlet kurumlarına yardımcı olmak bakımından da bu tip kampanyalar yapılabilir. Çünkü netice itibariyle anayasanın ve kanunun kendine verdiği yetkiye dayanarak bir takım kurumlar, mesela RTÜK, mesela Diyanet İşleri

Başkanlığı bazı adımlar atmak istese bile, bu konudaki toplumsal baskılardan çekinerek geri adım atılabilir. İşte bu kurumların daha cesur adımlar atmalarını sağlamak için, toplanacak binlerce yüz binlerce imzalarla, imza kampanyaları ile destek verildiği zaman bu hususları uygulaması bakımından uygulayıcıları daha da cesaretlendirmiş oluruz. O bakımdan çözümü sadece devletten beklemeyip toplum olarak bizlerin alana inmesi, devletin müspet yönde attığı adımları desteklemesi, devletin eksik kaldığı noktalarda o boşluğu doldurması ve yanlış yaptığı zaman da devlet kurumlarına karşı gerekli itirazların yapılması ve bütün bunların da tamamen kanunî mevzuat çerçevesinde yürütülmesi gerekir.

Bu noktada yapılacak işlerden bir tanesi de, toplumu kanunî hakları konusunda aydınlatmak, bilinçlendirmektir. Hemen hemen her ilde yeterince avukat ve kanun adamı insanımız olduğu için bunlar pekâlâ çeşitli sivil toplum örgütleri marifetiyle insanları, bilhassa Avrupa Birliği uyum yasaları çerçevesinde çıkarılan temel kanunlar konusunda bilgilendirmeleri, haklarını onlara öğretmeleri ve daha sonra bu haklarını kanunî düzlemde talep etmeye yönlendirmeleri de son derece yerinde olacaktır. Aslında bütün bunlar sadece din istismarı değil, bu toplumun daha âdil, daha şeffaf, daha temiz, daha huzurlu bir toplum haline gelmesi için de mutlaka atılması gereken adımlardır.

Bu noktada sözümüzü, belki birkaç üstadın sözüyle bağlamakta yarar vardır. Bunlardan biri Dr. Ali Şeriatî'dir. O şöyle der; "eleştirinin bittiği yerde putçuluk başlar." Bütün bu istismarlar aslında çapraz kontrolün, eleştirinin, sorgulamanın olmamasından kaynaklanmaktadır. O bakımdan eleştirel düşünce çok önemlidir. Ali Şeriatî'nin bu sözünü serlevha edinmemiz gerekir. Bir başka güzel söz Cemil Meriç'e aittir. O şöyle der; "Türkiye'de sağcı solcu yoktur (bu sağcı solcuyu biz şöyle de anlayabiliriz; Alevi-Sünni, Kürt-Türk yoktur), sadece namuslular ve namussuzlar vardır." Biz namusluların bu ülkede güçlü olmasını sağlamak zorundayız. Maalesef, sayıları az olmasına rağmen namuslu olmayanlar bu toplumda, daha güçlü daha organize dirlen. Bunlara karşı namusluların organize olması ve daha sofistike yöntemlerle çalışması lazımdır.

Bunlara bir üçüncü slogan olarak da İsmet İnönü'ye atfedilen "Bir ülkede namuslular, en az namussuzlar kadar cesur olmalıdır" sözünü eklememiz gerekir. Bu çerçevede sanıyorum; yeni nesillere, çocuklarımıza, torunlarımıza daha iyi bir gelecek bırakabilmek için, sadece dinî alanda istismara değil, toplumdaki bütün sosyal adaletsizliklere, bütün kokuşmuşluklara, bütün yozlaşmalara, bütün dünyevîleşme süreçlerine, her türlü yolsuzluğa, rüşvete, hırsızlığa, adam kayırmaya, nepotizme, rantiyeciliklere vs. yani hem ahlaka hem vicdana hem İslâm'a aykırı olan, toplumdaki bütün uygulamalara karşı; dinimiz, ırkımız, mezhebimiz, meşrebimiz, dünya görüşümüz ne olursa olsun ortak bir noktada buluşarak mücadele edecek bir refleksi de geliştirmemiz lazım. Artık bu, parçalanmışlıktan, kutuplaşmadan kurtularak ortak ahlakî doğrultuda buluşabilecek yeni bir vizyona ihtiyacımız var.

Bu noktada da İslâm aslında bize yeter, ama hangi İslâm veya nasıl bir İslâm sorusu önemlidir. Aliya İzzetbegoviç'in dediği gibi "Yeryüzünde iyi, güzel, doğru olan ne varsa bunların ikinci adı İslam'dır." diyen bir Müslümanlık gerek bize. Bu anlamda artık kimlikler üzerinden değil, nitelikler üzerinden bir ayrışmaya ihtiyaç vardır. Benim de kişisel görüşüm budur. Artık insanlarla yolumuzu, dinli veya dinsiz, sağcı veya solcu, alevi ya da Sünni, sosyalist veya liberal, Türk ya da Kürt olduğu için değil ahlaklı veya ahlaksız olduğu için ayırmalıyız. Bu noktada ahlakın Müslümanların tekelinde olmadığını, pek çok Müslüman'ın ahlaksız olabildiği gibi, dine uzak olan ama son derece ahlaklı insanların da olabileceğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Olabileceğini değil olduğunu, Türkiye'de ve Ortadoğu'da sivil toplum örgütleriyle çalışan biri olarak, bizâtihi yaşayarak gördüğümü bildirmek isterim. Ahlakın sadece Müslümanlara has olmadığını, Hıristiyanlar'da, Yahudiler'de, ateistlerde, Marksistler'de, sosyalistlerde, Aleviler'de, Şia'da vs. yani her kesimde son derece ahlaklı, son derece güzel insanların olduğunu görebiliriz. Nitekim Ali Şeriatî, bir Şii olmasına rağmen pek çok Sünni'ye rahmet okutacak kadar muhteşem bir Müslümanlık sergileyebilmektedir. Aynı şekilde Aleviliğin; "eline, beline, diline sahip çık" öğretisi fevkalâde önemli ahlaki bir öğretimdir. Bunların desteklenmesi gerekir. Keza bu gün toplumda, özellikle sömürülen, ezilen sınıflarla; işçi sınıflarla ilgili olarak, sol kesimlerin çok daha hassas olduğu bilinmektedir. İslâmî kesimin de aynı şekilde, işçi sınıfıyla, emekçi sınıfıyla, ezilenler, mağdur edilenler, garibanlar, fakir fukaralarla ilgili olarak sol kesimlerle beraber, yan yana, omuz omuza bu insanların acılarını dindirmek için beraber mücadele edebildiği yeni bir kültüre, yeni bir bakış açısına ihtiyacı vardır. İnşallah gündemdeki bu tartışmalar ve yapılan bu çalışmalar belki Türkiye'de ahlakın, erdem, faziletin, adaletin, eşitliğin merkezde yer aldığı yeni bir kültürün oluşmasına hizmet edecektir. Bu kültür İslâmî açıdan da bize uzak bir kültür değildir. Çünkü biz Hz. Peygamber'in (sav) de içinde yer aldığı Hılful-Fudul öğretisi içerisinde yetişmiş bir nesiliz. Keza biz ilk defa Medine-i Münevver'e, Medine site İslâm Devleti'ni kurarken Yahudilerle beraber kurmuş ve Yahudilerle birlikte ortak yaşama iradesini sergilemiş bir medeniyetin çocuklarıyız. Ayrıca biz daha sonra Şam'da, Kahire'de, Bağdat'ta, İstanbul'da İsfahan'da; Yahudiler, Hıristiyanlar, Mecusiler, Zerdüşter, Dehriiler, zındıklar, ateistlerle, bütün bunlarla bir arada; dostluk, kardeşlik içinde yaşamışız. Fikre sadece fikirle cevap vermiş, eleştiriye eleştiriyle karşılık vermiş, ama asla yeniçeri mantığıyla yani "vurun söyletmeyin" mantığıyla hareket etmemiş bir medeniyetin çocuklarıyız. Ama ne yazık ki günümüzde bu medeniyetin çocukları, bırakın kendisi gibi düşünmeyenleri; kendi içinde, kendi Müslüman kardeşini, sırf kendisi gibi düşünmediği için, herkesin gözü önünde, dünyanın gözü önünde ktır ktır kesecek kadar akıl-mantıktan, ahlak ve vicdandan basiretten ve sağduyudan uzaklaşmış durumdadır.

O bakımdan önümüzde uzun, dikenli, sarp bir yolun ve yokuşun olduğunu söylemek mümkündür. Bu yokuşu aşmak için önderlik edecek olanların da hiç

kuşkusuz ilim ve fikir erbabı, Ali Şeriatî'nin tabiriyle "sorumlu aydın"lar olduğunu söylemek gerekir. Ancak genelde entelektüeller şu günlerde hem politikacıların hem de halkın gerisinde kalmakta ve adeta nal toplamaktadırlar. Bu denklemi tekrar değiştirerek fikir adamlarının, ilim adamlarının hem topluma hem siyasete hem de geniş halk kitlelerine yön verdiği ve dinin de cahillerin ellerinden kurtularak gerçekten ehil insanların ve ehil kurumların eline verildiği bir dönemi gerçekleştirmek üzere hepimizi büyük bir göreve beklemektedir. O halde buyurun göreve!

A. Öztekin: Hocam değerli vakitlerinizi bizlere ayırdığınız için çok teşekkür ederiz.

M. H. Kırbaşoğlu: Ben de teşekkür ediyorum ve iyi çalışmalar diliyorum.

Yayın İlkeleri

1. Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlamak suretiyle ilahiyat ve sosyal bilimler alanına katkı sağlamayı hedefler.
2. Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi, yılda iki kez (sayı) hem online hem de basılı olarak yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Dergimizin yayın dili Türkçedir. Ancak dergimizde İngilizce ve Arapça makaleler de yayımlanabilir.
4. Dergimize gönderilecek makalelerin toplam 200 kelimeyi geçmeyecek şekilde İngilizce ve Türkçe özetleri metnin başına eklenmeli, İngilizce özet (İng. Abstract) verilirken makalenin İngilizce tam başlığı da özetin üstünde belirtilmelidir. Ayrıca 5 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler (İng. Key Words) , hem İngilizce hem de Türkçe olarak ifade edilmelidir.
5. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanma hakkı Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.
6. Dergide yer alan yazıların telif hakkı saklı olup, yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
7. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki röportajlar, çeviriler, kitap tanıtımları, kitap ve makale eleştirileri ile değerlendirmeleri de kabul edilir.
8. Dergi, DergiPark web sistemi üzerinden yayımlandığı için yayımlanmak isteği ile makalelerini göndermek isteyen yazarların <http://ilahiyyat.gantep.edu.tr/dergi> adresinden derginin elektronik makale takip sistemine kayıt olduktan sonra makalelerini "word belgesi" şeklinde editöre ulaştırmaları gerekmektedir. Makale takip sistemine yazarlar nüfus cüzdanlarındaki gerçek isimleri ile üye olmalıdır. Zira buraya kaydedilecek isim sistem tarafından dergiye makale yazarı olarak kaydedilmektedir.
9. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış veya yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Ayrıca başka bir dergiye gönderilmiş ve hakemler tarafından olumsuz rapor almış yazılar da olmamalıdır. Sempozyum bildirimleri ise durumun makale içinde belirtilmesi koşuluyla yayımlanabilir.
10. Yayınlanması talebiyle *dergiye* teslim edilen yazıların şekil ve içerik yönünden ön incelemesi Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi Yayın Kurulu tarafından yapılır. Bu inceleme sonucunda Kurul, yazıların hakemlenip

hakemlenmeyeceği konusunda karar verir. Hakemlenmesine gerek görülmeyen yazılar, kurul tarafından reddedilir. Hakemin değerlendirmesine sunulması yönünde karar verilen yazılar ise ilk aşamada seçilen iki hakemin görüşüne arz edilir. (Çeviriler, orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir).

a) Her iki hakem de “yayınlanamaz” raporu verirse, yazı yayınlanmaz.

b) İki hakemden sadece biri “yayınlanır” raporu verirse veya Yayın Kurulu hakem raporlarını yeterli görmezse, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur. Gelen rapora göre son kararı Yayın Kurulu verir. (Gerekli görüldüğü takdirde, Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi Yayın Kurulu, üçüncü hakeme başvurmaksızın nihâi kararı verme hakkına sahiptir).

c) Hakemlerden biri veya ikisi, “düzeltilmelerden sonra yayınlanabilir” raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltilmelerden sonra gelen haliyle makale, gerekirse, nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.

d) Onaylanan makaleler, Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.

e) Yayın Kurulu, derginin görünüm ve üslûp bütünlüğünü temin amacıyla yazılarda imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.

f) Nihâi versiyonlar son okumaya tâbi tutulur ve yayına hazırlanır.

11. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağına en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi konu hakkında bilgilendirilir.

12. Sayı hakemlerinin ismi derginin ilgili sayısında yer alır.

13. Bir sayıda aynı yazara ait (teelif/çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.

14. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yayımlanan çalışmanın dil, üslûp ve muhteva yönünden bilimsel ve hukûkî her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına ait olup Yayın Kurulunu bağlamaz.

15. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi Yayın Kuruluna aittir.

Yazım İlke ve Kuralları

Dergimizde *TDV İslâm Ansiklopedisi*'nin (*DİA*) imlâ kaideleri esas alınır. Buna bağlı olarak;

1. Dergiye gönderilen yazılar, PC Microsoft Word (en az office 2003 sürüm) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir.

2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kaynak resmi JPEG formatında eklenmelidir.

3. Sayfa düzeni: A4 boyutunda, kenar boşlukları soldan 3 cm, sağdan 3 cm, üstten 4 cm alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

4. Yazı biçimi: Palatino Linotype (ana metin: 10, dipnot: 8 punto, Özet ve Abstract: 9 punto); satır aralığı: Tek; paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 0,6 nk; Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi (ana metin: 14 punto, özet ve dipnot: 12 punto) kullanılmalıdır.

5. Gönderilen yazılar resim, şekil, harita vb. ekleri ve dipnotları dâhil olmak üzere 20 sayfayı aşmamalıdır.
6. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelere sayfa düzeni genişliği olan 12 cm ebadını aşmamalıdır.
7. Yazılarda sayfa numarası, üst bilgi ve alt bilgi gibi ayrıntılara yer verilmemelidir. Ayrıca yazıların içine isim ya da yazarın kimliğini deşifre edici bilgiler de konulmamalıdır.
8. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.
9. Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:

Kaynak Gösterme Usulleri

Dergimizde referans gösterme yöntemi olarak Chicago of Manual Style (CMS) sistemi esas alınmaktadır. Bununla ilgili uyulması gereken kurallar aşağıdaki gibidir:

1. Kitap (yayımlanmış eser): Yazar(lar)ın ad ve soyadı, eser adı (italik), (çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirilenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın adı soyadı), baskı yeri, yayınevi, (varsa) kaçınıcı baskı olduğu, tarihi, cildi, sayfası.
2. Tek yazarlı kitap. Örnek: Halil İbrahim Bulut, *Şîa'da Usûlî Farklılaşma Süreci ve Şeyh Müfîd*, İstanbul, Yeni Akademi Yay., 2005, s. 15.
3. Çok yazarlı kitap. Örnek: İsmail E. Erünsal vdğr., *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu-1*, İstanbul, İSAM Yay., 2008, s. 52.
4. Çeviri kitap. Örnek: Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi, İznik'ten II. Vatikan'a*, çev. Mehmet Aydın, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 1990, s. 21.
5. Tez. Örnek: İsmail Akyüz, *Türkiye'de Muhafazakâr Yardım Kuruluşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2008, s. 45.
6. Yazma eser: Yazar adı, eser adı (italik), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası. Örnek Neccarzâde Rızâeddin Mustafa b. Ali en-Nakşibendî, *Risâle fî Beyâni'l-'tikâdât ve'l-Ahlâk ve'l-'Amel*, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, no: 85, vr.19a.
7. Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı soyadı, baskı yeri, tarihi, cildi, sayısı, sayfası. (Kaynakçada makalenin geçtiği sayfa aralığı)
 - a) Telif makale. Örnek: İbrahim Çapak, "Aristoteles, Stoacılar ve İbn Rüşd'ün Kıyasa Bakışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sakarya 2009, sayı:19, s. 47.
 - b) Çeviri makale. Örnek: Fritz Meier, "Horasan ve Klasik Tasavvufun Sonu", çev. Ramazan Muslu, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, İstanbul 2004, V/13, s. 443.
8. Yayımlanmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.

9. Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynak için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır. Örnek: Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, II, 21.

10. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra noktalı virgöl konmalıdır.

11. Âyetlerin transkripsiyonları yapılacaksa bunlar italik karakterle yazılmalı, referansları ise 'sûre adı, sûre no/ âyet no' sırasına göre verilmelidir. Örnek: el-Bakara 2/10.

12. Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır. Örnek: Buhârî, *Sahîh*, "İmân", 1.

13. İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir. Örnek: <http://web.gantep.edu.tr/.../Rapor.pdf> (01.04.2013).

14. Dipnot referans numaraları, noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır. Örnek: Yazar 1932'de İstanbul'da doğdu.¹

15. Dergide kullanılan bazı genel kısaltmalar aşağıda listelenmiştir. Belirtmeyen kısaltmalarda Türk Dil Kurumu'nun *İmlâ Kılavuzu* esas alınır.

Adı geçen eser: a.g.e.

Ölümü: ö.

Adı geçen makale: a.g.m.

Sadeleştiren: sad.

Bakınız: bk.

Sayfa: s.

Baskı/ basım: bs.

Tahkik: tahk./nşr.

Cilt: c.

Tarihsiz: ts.

Çeviren: çev.

Tashih: tash.

Editör: edit.

Varak: vr.

Hadis numarası: h. no:

Ve benzeri: vb.

Hazırlayan: haz.

Ve devamı: vd.

Hicrî: H.

Ve diğerleri: vdğr.

Karşılaştırınız: krş.

Yayın yeri yok: yy.

Kütüphane: Ktp.

Yayınları: Yay.

Milâdî: M.

(MEB)İslâm Ansiklopedisi: İA

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi: DİA