

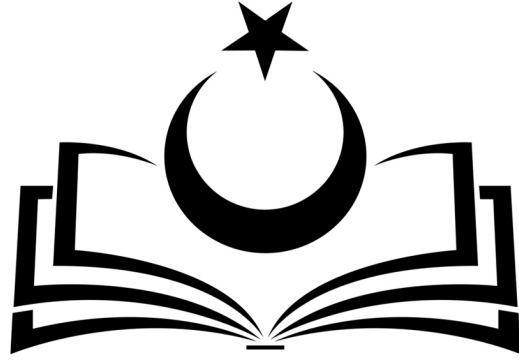
HATAY MUSTAFA KEMAL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Journal of Social and Theological Studies



ANTAKİYÂT

2018

HATAY MUSTAFA KEMAL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Journal of Social and Theological Studies



ANTAKİYÂT

CİLT/VOLUME: 1

SAYI/ISSUE: 2



İletişim / Contact

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tayfur Sökmen Kampüsü Antakya/HATAY

Phone : +90 326 245 50 84
Fax : +90 326 245 50 83
e-mail : ilahiyatdergi@mku.edu.tr
web : <http://dergipark.gov.tr/antakiyat>

e-ISSN: 2667-4017

Copyright © 2018
Hatay Mustafa Kemal University Faculty of Theology
All rights reserved

ANTAKİYAT Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Editör Kurulu
ANTAKİYAT Journal of Social and Theological Studies Editorial Board

Sahibi / Owner

Mehmet Ali KİRMAN, Prof. Dr. (Dean)

Baş Editör / Editor-in-Chief

Yusuf OKŞAR, Assist. Prof. Dr.

Editör / Editor

Ahmet Sait SICAK, Assist. Prof. Dr.

Ali BIRBIÇER, Assist. Prof. Dr.

Azat TOKTONALIEV, Assist. Prof. Dr.

Ferhat YILMAZ, Assist. Prof. Dr.

İlbey DÖLEK, Assist. Prof. Dr.

Mehmet ONUR, Assist. Prof. Dr.

Necmettin ÇALIŞKAN, Assist. Prof. Dr.

Ozaj SULİMAN, Assist. Prof. Dr.

Rıdvan DEMİR, Assist. Prof. Dr.

Yalçın ÇETİN, Assist. Prof. Dr.

Tasarım / Design

Arif YÜCEL

Kürşat Kaan ÖZKEMAHLI

Dergi içerisinde yer alan içeriklerden sadece ilgili yazarlar sorumludur. Editör kurulu sorumlu tutulamaz.
ANTAKİYAT Hakemli bir dergidir. Yılda 2 sayı olacak şekilde yayınlanır.

Antakiyat Dergisi Google Scholar, İdealonline, Kaynakca.info veri tabanlarında taranmaktadır.

İÇİNDEKİLER/ INDEX

İlbey DÖLEK, Gülşah TAŞÇI

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin Uluslararasılaşma Açısından Değerlendirilmesi/ Evaluating in Terms of Internationalization of the Faculty of Theology at Hatay Mustafa Kemal University.....157

Hüsnü Ezber BODUR

Modern Dünyada Din Sosyolojisi/ Sociology of Religion in Modern World.....179

Mehmet Ali KİRMAN, Ömer Faruk IŞIKLI

Women's Civil Society Organizations: A Sociological Study/ Kadın Sivil Toplum Örgütleri: Sosyolojik Bir Araştırma191

Cahit ASLAN

Nusayriler'de "Amcalık" Kurumu ve İşlevleri/ "Unclehood" Institution and its Functions in Nusayris.....202

Ali BAYER

Ailede Yaşanan Anlaşmazlıklar ve Çözüm Önerileri/ Conflicts in Family and Proposals for its Resolution215

Harun TUNÇ

İslamcı Feminizm: Kavramsal Bir Tartışma/ Islamist Feminism: A Conceptual Discussion.....235

Arzu CEBE

Dina Rubina'nın Romanlarında Şahıs Kadrosu ve Yahudi Karakterler/ Staff of Figures and Jewish Characters in Dina Rubina's Novels248

Çeviri/ Translation

İlbey DÖLEK

"Mekân" Algısı: Altay Dağı'nın Gizli Tapınaklarında Gösteri, Sözlü Gelenek ve Doğaçlama/ Sensing "Place": Performance, Oral Tradition and Improvisation in the Hidden Temples of Mountain Altai.....261

Kitap Tanıtımı/ Book Reviews

Yusuf OKŞAR

Takdir Olgusu Kader Algısı Yazgı Yanılgısı.....290

Yeter SÖZER

Temel Ahlaki Prensipleriyle Tasavvuf294

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin Uluslararasılaşma Açısından Değerlendirilmesi Evaluating in Terms of Internationalization of the Faculty of Theology at Hatay Mustafa Kemal University

Dr. Öğr. Üyesi İlbey DÖLEK^a, Dr. Gülşah TAŞÇI^b

^aHatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hatay/Türkiye, ilbey.dolek@mku.edu.tr

^bMEB, Kocaeli, /Türkiye, gulsahtasci@yahoo.com

Makale Bilgisi/Article Info: Geliş/Received: 28.11.2018 Düzeltme/Revised: 12.12.2018

Kabul/Accepted: 28.12.2018

Öz:

Küreselleşen dünya düzeninde uluslararasılaşma kaçınılmaz bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Her alanda etkisi görülen uluslararasılaşmanın eğitim ve öğretim faaliyetleri alanında da yükseköğretimi etkilemektedir. Bu açıdan bakıldığında ülkemizdeki üniversitelerde çalışan akademisyenlerin uluslararasılaşma konusundaki görüşleri geleceğimizi şekillendirme ve çağdaş medeniyetler seviyesini yakalama adına önemli ipuçları vermesi beklenmektedir. Bu temel problemten hareketle İlahiyat Fakültelerinde çalışan akademisyenlerin kendi üniversitelerinin uluslararasılaşmasına yönelik bakış açısını tespit etmek bu çalışmanın temel amacıdır. Örneklem grubunu Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde görev yapan öğretim üyeleri oluşturmuştur. Çalışmada, nicel ve nitel araştırma yöntemleri birlikte kullanılmıştır. Nicel veriler değerlendirilerek kurum bazında genel sonuçlara ulaşılmaya çalışılmıştır. Ayrıca nitel verilerle de çalışmanın sonuçları desteklenmiştir. Çalışmanın hem ilahiyat hem de eğitim bilimleri alanına girmesi nedeniyle interdisipliner bir çalışma olması ve uluslararasılaşma konusunun ilahiyat fakültesi örneğinde ilk kez çalışılması bilimsel anlamda özgün bir çalışma olarak değerlendirmek mümkündür. Çalışmanın sonunda Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde çalışan öğretim üyelerinin üniversiteleri hakkındaki uluslararasılaşmaya ilişkin görüşleri ortaya konmuştur. Nicel bulgular sonucunda, motivasyon/destek alt boyutuna ilişkin olarak fakültenin uluslararası çalışmalarda motivasyon/destek açısından genel olarak yeterli olmadığı; politika/strateji alt boyutuna ilişkin olarak akademisyenlerin fakültenin yeterliliği konusunda genel olarak yer yer olumlu görüşe sahipken, yer yer kararsız kaldıkları görülmüştür. Gerekçe alt boyutuna ilişkin olarak akademisyenler, uluslararasılaşmayı sınır ötesi karşılıklı anlayışı ve kültürlerarası anlayışı arttırmak olarak algıladıkları, uluslararasılaşmayı uluslararası öğrenci sayısının arttırılması olarak görmedikleri, uluslararasılaşmayı üniversiteye finansal katkı sağlamak olarak gördükleri ve akademik kalitenin arttırılması olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Katılım alt boyutuna ilişkin olarak akademisyenlerin, uluslararası bakış açılarını ders içeriklerine yansıttıklarını, üniversitelerindeki uluslararası yayınları yeterli görmediği, akademisyenlerin uluslararası bir bakış açısına sahip olmadıkları, uluslararası çalışmaları akademik kariyerleri açısından bir fırsat olarak görmediklerini, akademisyenlerin çoğunun, uluslararasılaşma sürecinin üniversitelerinin paydaşları tarafından anlaşılıp anlaşılmadığı konusunda kararsız oldukları görülmüştür. Nitel bulgulara bakıldığında ise, uluslararasılaşmanın gerekçelerini akademisyenler akademik açıdan ele almışlardır. Uluslararasılaşmanın farkındalık düzeylerini ve yaptıkları çalışmalarda genel olarak istekli olduklarını ve çeşitli çalışmalara katıldıklarını ifade etmişlerdir. Benzer şekilde uluslararasılaşmanın sağladığı katkıları çoklu perspektiften ifade etmişlerdir.

Uluslararasılaşmada karşılaşılan zorluklara ilişkin olarak ise akademisyenler en çok dil yetersizliğini, ilgi azlığını, üniversitenin yetersizliğini, maddi-manevi destek sıkıntısını, bürokratik engelleri, olumsuz Batı-öteki algısını, akademisyenlerin kendini geliştirmek istemeyişini vurgulamışlardır. Çalışma sonucunda İlahiyat Fakültesinde çalışan akademisyenlerin kendi üniversitelerine yönelik uluslararasılaşma konusunda bakış açıları alt boyutlar doğrultusunda ve görüşmelerden elde edilen sonuçlar değerlendirildiğinde, akademisyen görüşlerine göre Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde uluslararasılaşmaya yönelik yeni adımların atılmaya başlandığı ve İlahiyat Fakültesi'nin uluslararasılaşma açısından gelişim aşamasında olduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hatay MKÜ İlahiyat Fakültesi, Uluslararasılaşma, Yükseköğretim, Küreselleşme, Akademisyen

GİRİŞ

Son yıllarda dünyada yükseköğretimde uluslararasılaşmaya yönelik politikaların her geçen gün arttığı görülmektedir (Taşçı, 2018). Nitekim Türk ve İslam tarihinde yükseköğretimin tarihçesini çok eskilere “medreselere” kadar götürmek mümkündür. Yükseköğretim kurumlarının ilk başlangıcı olarak görülen medreselerin VIII. yüzyıla beraber biçimlenmeye başladığı ve çeşitli alanlarda verilen ana eğitimden sonra basamak basamak ilerleme kaydettiği görülür. Daha sonraki yıllarda yapılandırılmış bir yüksek eğitim anlayışına sahip olduğu ve XI. yüzyıla gelinmesiyle beraber hem İslâm dünyasını hem de Avrupa yükseköğretimini etkileyerek çeşitli şekillerde katkılar yaptığı yönünde görüşler vardır (Kenan, 2015:334). Benzer şekilde, savaşlar, ticaret gibi etkileşimlerle özellikle İspanya'nın o dönemde İslam denetimi altında olduğu düşünüldüğünde gerek coğrafi etkileşimler gerekse de entelektüel etkileşimlerin kökenlerinin de medreselere kadar uzandığı da öne sürülmektedir (Tekeli, 2003). Bu görüşleri destekler şekilde, medreselerin batının yükseköğrenim sistemine olumlu katkıları olduğunu yaptığı çalışmalarda gösteren “Makdisi”nin yanı sıra “Haskins”in de aynı fikirde olduğu görülmektedir (Kenan, 2015: 343). Öte yandan benzer şekilde yükseköğretimde uluslararasılaşmanın geçmişine göz atan Hudzik'e göre (2015) ise “Çin'deki “Konfüçyüsçü Okulları”na (M.Ö. 6.yy.) kadar uzanan bu entelektüel yerlerin, gezgin akademisyenleri ve öğrencileri çekmiş olan yükseköğretim fikrinin daha eskilere dayandığı anlaşılmaktadır (Taşçı, 2018: 11). Bu perspektifte yükseköğretimde uluslararasılaşmaya yönelik çalışmaların dünyada yaygın olmasına rağmen (Knight, 2004; De Wit,1995; Steritwieser, 2014; Hudzik, 2015 vb.), Türkiye'de uluslararasılaşmaya yönelik yapılan çalışmaların (Çetinsaya, 2014; Vural-Yılmaz, 2014; Özer, 2016; Bedenlier, 2017; Taşçı ve Kenan, 2018; Taşçı, 2018; Çalikoğlu ve Arslan, 2018) oldukça yeni ve az olduğu görülmektedir. Bu bağlamda uluslararasılaşma kavramını anlamlandırmanın üniversite örgütleri açısından çok büyük bir önemi vardır (Taşçı, 2018). Uluslararasılaşmanın doğru algılanmadığı veya anlaşılmadığı bir kurumda uluslararasılaşmadan bahsetmek zor olacaktır ve uluslararasılaşma kavramını bilen ve bu kavramın anlamının farkında olan bir üniversite örgütü ile tanımını kavrayamamış ya da yanlış anlamlandırmış bir üniversite örgütünün uluslararasılaşmanın ilk aşaması olan “farkındalık” (Knight, 2004) boyutundan eylem aşamasına geçmesi doğal olarak beklenemeyecektir (Taşçı, 2018: 18-19). Bu noktada uluslararasılaşmanın gün geçtikçe artan

önemi düşünüldüğünde, akademisyenlere göre Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ne düzeyde uluslararasılaşmıştır? Uluslararasılaşma yolunda hangi boyutlar ön plana çıkmaktadır? gibi sorulara yanıt aranan bu çalışmada Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde çalışan akademisyenlerin fakültelerinin uluslararasılaşmasına ilişkin görüşleri tespit edilmesi amaçlanmıştır.

Türkiye’de Yükseköğretimde Uluslararasılaşma

Yükseköğretimde uluslararasılaşmanın tanımları irdelendiğinde farklı yaklaşımlar olduğu görülmektedir (Jiang, 2005). Uluslararasılaşmanın tanımı ve özellikle kapsamı gün geçtikçe değişmekte ve everilmektedir (Taşçı, 2018: 263). Yükseköğretimde uluslararasılaşmanın en eski ve en kapsamlı tanımlarından biri, Jane Knight tarafından yapılmıştır: *“Orta-öğretim sonrası eğitime işlevleri veya yayılmasına yönelik uluslararası, kültürlerarası veya küresel bir boyut entegre etme süreci”* (2004: 11) olarak tanımlamaktadır. Uluslararasılaşma tanımını Türkiye’deki yükseköğretimi çerçevesinde ele alındığında ise; *“Üniversitenin kendi misyonunu eğitim-öğretim-araştırma ve topluma hizmet boyutlarını göz önüne alarak, kültürlerarası farkındalığın ve uluslararası öğrenmenin geliştirildiği bir perspektifte etkileşimli evrensel bilgi üretme çabasıdır”* (Taşçı, 2018: 22-23) olarak tanımlamak mümkündür.

1990’lı yıllardan itibaren “Büyük Öğrenci Projesi” ile atılan uluslararasılaşma adımlarının (KAM, 2015: 3) “1999 Bologna Bildirisi” ile Türkiye’nin de 2001’de üye olması ile Türkiye’nin yükseköğretim çizgisini değiştiren bu gelişme uluslararasılaşmada atılan önemli adımlardan biridir (Taşçı, 2018). İlerleyen zamanlarda YÖK Başkanı Çetinsaya dönemine (2014) gelindiğinde, yükseköğretimde uluslararasılaşmanın yönünün ve vizyonunun daha da genişleyerek daha planlı uygulamalara geçildiği bir dönem olarak adlandırılabilir. Bu yönüyle Çetinsaya’nın yükseköğretimde uluslararasılaşmayı ön plana alan ve stratejik planlarda öncelik veren uygulamalara adım attığı görülmektedir (Taşçı, 2018). Türkiye’de, yükseköğretimin uluslararasılaşmasındaki rolünü belirleme noktasında en önemli etkenin Türkiye’nin jeopolitik konumu olduğunun altını çizen Kondakçı (2010) ise, yükseköğretim sisteminin kapasite ve çeşitliliğinin yükseköğretimde uluslararasılaşmasını destekleyen bir diğer etken olduğunu, Türkiye yükseköğretim sisteminin Anglosakson türüyle daha uzun birlikteliğe sahip olması sayesinde Bologna sürecinde daha az sayıda problemle karşılaşmasına yardımcı olduğunun altını çizmektedir.

Dünya’da olduğu gibi Türkiye’de yükseköğretimin uluslararasılaşmasında akademisyenler, öğrenciler ve üniversite liderleri önemli rol oynamaktadır. Bunun yanı sıra alanında uzman, uluslararası, nitelikli akademisyenlerin varlığı programların daha etkin biçimde sürdürülebilmesine katkı sağlamaktadır (Çetinsaya, 2014: 156-157). Bu açıdan bakıldığında akademisyen becerileri, uluslararasılaşmada önemli noktalardan biridir. Akademisyen becerileri, öğretimde kaliteyi ve başarıyı beraberinde getirecek unsurlardandır. Bununla birlikte, akademisyenlerin iç ve dış motivasyonunda, yükseköğretim liderlerinin de payı büyüktür (Taşçı, 2018: 28). Zira Green’e göre (2007), kurumsal açıdan üniversitelerin

uluslararasılaşmasındaki en yaygın engeller kurum liderlerinin uluslararasılaşmayı amaca uygun görmemelerinden kaynaklı olarak anlayabilmektedirler ve kurumsal strateji eksikliği nedeni ile uluslararası programlar ve etkinlikler sistematik düzenlenmemekte, süreç için maddi kaynak bulunmamakta ve böylece küresel öğrenme öğretim programının bir parçası olamamaktadırlar (Taşçı, 2018: 35). Öte yandan uluslararasılaşmada üniversite liderlerinin izlediği politikalar, stratejiler, akademisyen seçimi, müfredat, öğrenciler, sıralamalar gibi birçok boyut da uluslararasılaşma da etkili olmaktadır (Taşçı, 2018). Bu bağlamda yükseköğretimde uluslararasılaşmaya yönelik uygulamaların incelenmesi ve güncellenmesi akademik alanda ilerlemenin kaçınılmaz bir gerçeği haline gelmiştir ve bu uygulamaların formları gün geçtikçe evrilmektedir. Son yıllarda uluslararasılaşmada yaşanan “farkındalık” ile Türkiye’de Yükseköğretim Kalite Kurulu tarafından da uluslararasılaşmanın stratejik bir öncelik olarak çıktığı anlaşılmaktadır (Bakioğlu ve Hacıfazlıoğlu, 2017: 137). Dolayısıyla üniversitelerin uluslararasılaşmaya yönelik değerlendirilmelerin yapılması bu noktada daha da önemli rol oynamaktadır.

Türkiye’de İlahiyat Eğitimi ve Uluslararasılaşma

Cumhuriyet öncesi dönemde üniversite bünyesindeki ilahiyat derslerinin ilk örneğinin, 1846 yılında açılan İstanbul Darülfünun’daki Hikmet ve Edebiyat Şubesindeki “Kelam” dersleri ile başladığını söyleyebiliriz. Daha sonra 1900 yılında Darülfünun’da açılan “Ulum-u Diniye” şubesi ile devam etmiş ancak bu bölüm 1914 yılında kapatılmıştır (Ülken, 1961:4-6). Osmanlı’nın son dönemlerinde medreselerde yapılmak istenen ıslahatlar konusunda medresede okutulan derslerin iyi okutulmadığı yönünde medreselilerce tenkit edilmiştir. Bu noktada medreselerde okutulan derslerin gereği gibi okutulmadığı ve okutulması gereken derslerin okutulmamasının yanı sıra Arapça öğretimine hücum edilmesi, felsefe ve mantık derslerine gösterilen tepkinin Kelam ilmine de gösterilmesi ve medreselerde modern ve müsbet ilimlerin okutulmaması yönünde görüşlerin yer almasıdır (Atay, 1982:33-35). Atay, Medreselerin yozlaşması ve bozulmasına yönelik sebepler üzerine çeşitli yazılar kaleme almıştır. Bu sebepleri irdeleyen Hüseyin Atay’a göre medreselerle ilgili 1914’e kadar ciddi bir yenilik yapılmamıştır. Medreselerin içinde bulunduğu durumun sebepleri arasında en başında medreselerdeki fikir dağınıklığı gelmektedir. Daha sonra medreselerde okutulan ders programlarında görülen sorunların yanı sıra verilen derslerin hayat ile bağlantısının kurulamaması ya da hayatın bazı gerçeklerinin gerisinde kalmasıdır. Ayrıca medreselere ayrılan mali desteğin azalması ve devletin medreselere sahip çıkmaması da sorunu etkileyen etmenler arasında yer alır (Atay, 1983:334). Medreselerin bozulmasında etkili olan sebeplerin günümüz İlahiyat fakültelerinin yaşadığı sorunlarla ilişkili olduğunu ve bugün tespit edilen sorunların aslında çok eskilere dayandığının da bir göstergesi olduğu söylenebilir. Çünkü ülkemizde Osmanlı döneminde Medreselerle başlayan yüksek din eğitimi Cumhuriyet döneminde İlahiyat fakülteleri ile devam etmiştir. Ancak her dönemin kendine ait sosyo-kültürel ve tarihsel bağlamı içinde bir takım zorluklar ve problemler yaşadığı ve bunun neticesinde bugünlere geldiği görülmektedir.

1924'te kurulan Darülfünun İlahiyat Fakültesi 1933 yılına kadar dokuz sene öğretim faaliyetine devam etmiş ve 1933'te Darülfünun yerine açılan İstanbul Üniversitesinde İlahiyat Fakültesine yer verilmemiştir. Sadece Edebiyat Fakültesine bağlı "İslâmi İlimler Enstitüsü" açılmış ancak o da öğretim kadrosunun dağılması üzerine 1936 yılında eğitim ve öğretim faaliyeti sona ermiştir (Cebeci, 1996: 142). Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinin 1949 yılında tekrar kurulmaya karar verilmesine yol açan meclis görüşmelerinde yeni kurulacak Fakültenin Cumhuriyetin yeni yeni yerleşmekte olan idealleriyle uyum sorununun sorgulandığı ve ancak din bilimi şeklindeki bir ilahiyat fakültesine izin verileceğine dair fikirler telaffuz edildiği bilinmektedir. Aktay'a göre burada İlahiyat mensubuna bir çeşit ilahiyat sosyoloğu olma rolü tanınıyordu (Aktay, 2012: 113).

1949'da Ankara İlahiyat Fakültesi'nin kurulmasından tam on yıl sonra 1959'da Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı yüksekokul statüsünde 1959'da İstanbul'da, 1962'de Konya'da, 1965'te Kayseri'de, 1966'da İzmir'de, 1969'da Erzurum'da, 1975'te Bursa'da, 1976'da Samsun'da, 1979'da Yozgat'ta Yüksek İslâm Enstitüleri açılmıştır (Kara, 2009: 4). 1982 yılında 2547 sayılı kanun ile yeniden düzenlemeye gidilerek yüksek din eğitim veren bütün kuruluşlar 1+4 yıl öğrenim süresi olacak şekilde İlahiyat Fakültesi bünyesinde toplanmış ve bu sayede bu alandaki uzmanlaşma ve farklılaşma ortadan kaldırılmıştır. O tarihten bu yana devam eden tek tip İlahiyat müfredatı ile tek tip ilahiyatçılar mezun olmaktadır.¹ Bugün İlahiyat Fakülteleri'nin görünürdeki program çeşitliliğine rağmen, öğrenciler aynı müfredata tabi tutulmakta, bunun ardından da mezunlardan lise öğretmenliğinden İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenliğine, imamlıktan dini rehberlik ve psikolojik danışmanlığa kadar çok çeşitli mesleklerde yeterli düzeyde bilgi ve beceriye sahip olması beklenmektedir (İskenderoğlu, 2012: 152). Ancak, son yıllarda programları çeşitlenmiş olan fakültelerin² öğrenci kapasiteleri hem yurt içinden hem de yurtdışından okumaya gelen öğrencilerle bir hayli artmış, öğrenci profili ise dünyanın çok farklı ülkelerinden gelen öğrencilerin de katılımıyla hayli çeşitlenmiş durumdadır. Bugün İlahiyat Fakültelerinde yurt dışında doğup büyüyen (Almanya, Hollanda vb.) Türk çocuklarının yanında, Türk Cumhuriyetleri de dâhil dünyanın birçok bölgesinden (Afrika, Uzak Doğu, Balkanlar, Kıbrıs vb.) Müslüman çocuklar eğitim almaktadırlar (Osmanoğlu, 2017: 203).

Bugün gelinen noktada tek tip fakülte isminden vazgeçildiği ve farklı isimlerde (İlahiyat, İslami İlimler, Dini ilimler vs.) ilahiyat eğitimi veren fakülteler açıldığı görülmektedir. İlahiyat fakülte sayısının artmasına bağlı olarak fakültede okuyan öğrenci sayısında da ciddi oranda artışlar yaşanmış ve fiziksel anlamda derslik, kütüphane gibi bir takım soruların yanı sıra derslere girecek kaliteli akademisyen ihtiyacı da ortaya çıkmıştır. Bu durum farklı bilimsel

¹ İlahiyat Fakülteleri ve İslami İlimler Fakülteleri bünyesinde Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri ve İslam Tarihi ve Sanatları bölümlerini bünyesini barındırmasına rağmen günümüzde lisans düzeyinde öğrencilerin uzmanlaşmasına olanak sağlayacak bir yapıya kavuşmadığı görülür. Tek tip ilahiyatçı nitelendirmesini bu bağlamda kullandığımızı belirtmek durumundayız. Diğer yönden elbette fakültelerin her birinden mezun olan öğrencilerin aldıkları lisans eğitimi sonunda farklı donanımlara sahip olduğu gerçeği inkar edilemez.

² İlahiyat lisans programı, İngilizce İlahiyat programı, Arapça İlahiyat Programı, Uluslararası İlahiyat programı, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenliği [2014 yılı itibarıyla öğrenci almamaktadır] vb.

toplantılar ve yayınlar aracılığıyla İlahiyat Fakültelerinin eğitimi, müfredatı ve vizyonu zaman zaman eleştirilere maruz kalmış ve tartışılmıştır. Cumhuriyet öncesi Darülfünun'dan günümüze İlahiyat Fakültelerinin bugünlere kolay gelmediği ortadadır ancak hala bir standart yakalanamadığı kafaların hala karışık olduğu ve kısa vadeli program değişikliklerinden, felsefe ve din bilimleri derslerinin sayısının ve etkisinin azaltılmaya çalışılmasından görülmektedir. Toplumun beklentisi ve ihtiyaçlardan hareketle yeni İlahiyat fakültelerinin açılması olumlu gelişmelerdir ancak bu fakültelerden iyi yetişmiş ilahiyatçıların mezun edilmesi fakültelerin belli bir standardın üzerinde Mevlana'nın dediği gibi bir ayağımız kendi milli değerlerimiz ve kültürümüzü taşımaları diğer ayağımız da evrensel değerleri ve farklı kültürleri taşıyan yönüyle uluslararasılaşmayı başarmaları beklenmektedir (Köylü, 2013: 23).

Aradan geçen 5 yılın sonunda 2018'de 62 İlahiyat Fakültesi, 26 İslami İlimler Fakültesi, 2 Dini İlimler Fakültesi³ ve 1 Uluslararası İslam ve Din Bilimleri Fakültesi⁴ olmak üzere 91 örgün eğitim ve 37 ikinci öğretim olmak üzere toplam 128 yüksek din eğitimi veren İlahiyat programı açılmıştır.⁵ Nicel anlamda düşünüldüğünde bu sayı oldukça umut vericidir ancak kalitenin nicel verilerle her zaman açıklanamadığından hareketle konu geçtiğimiz yıllarda uzmanlarca çeşitli şekillerde tartışılmıştır. Geçmişin medreselerinden bugünün ilahiyat fakültelerine uzanan süreçte yüksek din eğitiminin sorunları Kirman'a göre şu şekilde sıralanabilir: a) Programların yetersizliği, b) Teftiş ve rehberlik sorunu, c) Kaynak dil (Arapça) sorunu, d) Öğrenci azlığı ve öğrenci kalitesinin düşüklüğüdür (2010:59). Benzer şekilde yapılan bir başka araştırmaya göre; İlahiyat Fakültelerinin programlarında görülen eksiklikler öğretim üyelerinin görüşlerine göre ilk sırada şunlar gelmektedir: a) Farklı istihdam alanlarına tek programla insan yetiştirilmesi, b) Programın, program geliştirme ilkelerine göre hazırlanmaması, c) Felsefe ve Din Bilimleri ders kredi/saatlerinin yetersiz olması, buna karşılık Temel İslam Bilimleri ders kredi/saatlerinin artırılması gelmektedir (Sayım, 2017: 77). Son yıllarda ilahiyat fakültelerinin isimlendirilmesi, müfredatının içeriği gibi konular nicelik mi? Nitelik mi? Sorunsalı bağlamında tartışılmıştır. Özellikle İlahiyat fakültelerinin müfredatı ile programlar arası uyumsuzluklar, artan öğrenci sayıları (açıköğretim ve uzaktan eğitim ilahiyat programları dâhil, kaliteli öğretim elemanı ihtiyacı ve bazı alt yapısal problemler ele alınmıştır. İlahiyat fakültelerinin halen kendi içinde bir uzmanlaşmaya gitmediği ve fakülte bazında öğrenci almaya devam ettiği görülmektedir. Sorunun çözümü noktasında uzmanlık alanlarına göre ilahiyat programlarına/bölümlerine⁶ ihtiyaç duyulmaktadır (Dölek, 2014: 570). Bu bağlamda ya isim çeşitliliğine uygun bir müfredat oluşturulması ve uzmanlaşma yoluna gidilmesi ya da farklı isimlerle aynı programı, müfredatı uygulayan kurumların

³ Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Kıbrıs Sosyal Bilimler Üniversitesi.

⁴ İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi.

⁵ 2018-Yükseköğretim Programları ve Kontenjanları Kılavuzu <https://www.osym.gov.tr/TR,15240/2018-yuksekogretim-programlari-ve-kontenjanlari-kilavuzu.html> (12.11.2018)

⁶ Dölek (2014) çalışmasında uzmanlık alanlarına göre üç farklı ilahiyat programları/bölümleri 1)Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlik Alanı (DKAB), 2) Din Hizmetleri ve Rehberlik Bölümü (DİHRB) ve 3) Akademik İlahiyat Bölümü (AİB) önermektedir. Bölümler içerisinde düşünülen anabilim dalları için bkz. Dölek, İ. (2014) *İlahiyat Fakültelerinin Müfredatının İçeriği, Problemleri ve Çözüm Önerileri*, İslami İlimler ve Eğitim-Öğretimi, İslam Medeniyetinin Yapı Taşları IV. Sempozyumu Bildiri Kitabı, Türk Diyanet Vakfı Yay., Ankara s.570.

uluslararası boyuta da taşınmasını kolaylaştıracak bir marka isim olarak “İlahiyat Fakültesi” çatısı altında toplanması gereği sıklıkla ifade edilmektedir. Bünyesinde uzun bir tecrübe, tespit ve çözüm önerisi içeren bu ifadenin dikkate alınması son derece önemlidir.

Bugün gelinen noktada uluslararasılaşma denildiğinde “Avrupalılaştırma” şeklinde bir algımanın olduğundan da bahsetmek mümkündür. Bu görüşü destekler nitelikte İlahiyatçı akademisyenlerin Avrupa’ya bakış açılarını etkileyen faktörlerin incelendiği araştırmaya göre; Avrupa bütünleşmeyi gerekli görenlerin var olduğunu söylemekle birlikte bunun yanında Avrupa ilişkilerin birtakım sakıncalar ve olumsuzluklar içerdiğini söyleyenlerde var olmuştur. Bu araştırmaya katılan İlahiyatçı akademisyenlerin Avrupa algısı çok belirleyici değildir. Fakat genel olarak Avrupa algısı bir coğrafyayı temsil etmekle birlikte aynı zamanda bir düşünce biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır (Duman, 2008: 133-114). Dolayısıyla Avrupalılaştırmanın ve uluslararasılaşma ile zaman zaman karıştırıldığını görmekteyiz ve bu yanlış anlamının önüne geçme konusunda bazı çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

1. Avrupa ülkelerinde yaşayan insanımızın millî, dinî, kültürel, toplumsal ve psikolojik ihtiyaçlarını yakinen tanıyan kişilerin yüksek din eğitimi alarak yurt dışında günümüz şartlarına uygun kaliteli bir din hizmeti vermek, 2. Avrupa gündeminin ön sıralarında yer alan din eğitimi ve din hizmetleri konusunda söz sahibi olabilecek yetkin ve temsil gücü yüksek insanlar yetiştirmek, 3. Avrupa ülkelerinde İslam din dersleri verecek ve/veya bu derslerin programlarını hazırlayacak kişilerin yetiştirilmesine yönelik adımların atmak, 4. Yurt dışında yaşayan vatandaşlarımızın yaşadıkları topluma uyum sürecinde kendilerine rehberlik edecek İslam’ın ahlâk eksenli dindarlığını, toplumsal paylaşım ve katılımı destekleyici özelliğini bilen ve ülkemiz kültür ve birikimini temsil liyakatini haiz vasıflı kadroları yetiştirmek, 5. Avrupa’daki İslam ve Müslümanlarla ilgili tartışmalarda Türkiye’de yetişmiş elemanların söz sahibi edilmesi ve bu suretle Türkiye ilahiyat birikimi ve din anlayışının bu tartışmalarda belirleyici rol alması, 6. Uluslararası standartlarda bilim yapacak ilahiyatçıların yetiştirilmesi ve yüksek düzeyli ve uluslararası katılım ile din araştırmalarının yapılması⁷ (Erşahin, 2015: 132) gibi hedeflerden hareketle Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından koordine edilen ve yurtdışında yaşayan vatandaşlarımızın çocuklarına yönelik Türkiye’de İlahiyat öğrenimi imkânı sağlayan Uluslararası İlahiyat Programı (UIP) 2017 yılında 15 ülkeden 671 öğrenci devam etmektedir.⁸ Uluslararası İlahiyat Programı yurtdışında yaşayan Türk gençlerine ülkemizde dini yükseköğrenim imkânı sağlamak üzere Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından başlatılan ve organize edilen bir burs programıdır. Bu program; başta Avrupa olmak üzere Amerika ve Avustralya gibi vatandaşlarımızın yaşadığı ülkelerde lise öğrenimini tamamlamış öğrencilerin, Türkiye’deki ilahiyat fakültelerinde lisans düzeyinde dini yükseköğrenim görmelerini amaçlamaktadır. Program kapsamında halen 15 ülkeden gelen 518 öğrenciye burs desteği sağlanmaktadır. Ankara (2006), Marmara (2007), İstanbul (2011), N. Erbakan

⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı’nın 23/01/2006 tarih ve B.02.1.DİB.0.76.00.03-282-328 sayılı yazısı ile Yükseköğretim Kurulu Başkanlığına gönderdiği Uluslararası İlahiyat Programı Proje Taslağı

⁸ <https://tdv.org/tr-TR/site/haberler/uluslararasi-ilahiyat-programi-basvurulari-basladi----3174> (15.10.2018)

(2012), Uludağ (2012) ve 29 Mayıs (2012) üniversiteleri bünyesindeki İlahiyat fakültelerinin uluslararası öğrenci programından bugüne kadar toplam 477 öğrenci mezun olmuştur.⁹

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Uluslararasılaşma

Hatay ilinin merkez ilçesi Antakya’da bulunan Mustafa Kemal Üniversitesi¹⁰ 12 fakülte, 6 yüksekokul, 11 meslek yüksekokulu, 3 enstitü, 17 araştırma merkezi, bir devlet konservatuvarı ve bir araştırma hastanesinden oluşmaktadır. Üniversite 2011 yılından beri Avrupa Üniversiteler Birliği (European University Association, EUA) ve 2009 yılından beri Avrupa Erasmus Koordinatörleri Birliği’ne (European Association of Erasmus Coordinators)’ne üyesi olduğundan üniversitenin uluslararasılaşmaya önem verdiği görülmektedir. Ayrıca Hatay MKÜ 2004 yılından beri Erasmus, Lenoardo da Vinci, Gençlik, 7. Çerçeve Programı gibi Avrupa Birliği programlarına katılmaktadır. Bu programlar 2003 yılında kurulmuş olan Rektörlük Dış İlişkiler Birimi tarafından yürütülmektedir.¹¹ Hatay MKÜ İlahiyat Fakültesi, Milli Eğitim Bakanlığı’nın teklif yazıları üzerine, 28/3/1983 tarihli ve 2809 sayılı Kanunun ek 30. maddesine göre, 29.04.2013 tarihli bakanlar Kurulu kararının 31 Mayıs 2013 tarih ve 28663 sayılı Resmi Gazete’de yayımlanmasını müteakiben kurulmuştur. 20.04.2017 tarihli Yükseköğretim Genel Kurul Toplantısı’nda 2547 sayılı Kanun’un 2880 sayılı Kanun’la değişik 7/d-2 ve 7/h maddeleri uyarınca alınan kararla 2017-2018 eğitim-öğretim yılında öğrenci alması uygun bulunmuştur.

2017 yılında 67 öğrenci yerleşirken bu sayı 2018 yılında 71’dir. 2018-2019 Eğitim ve Öğretim yılında kayıtlı toplam 125 öğrencinin 65’i kız, 60’ı da erkeklerden oluşmaktadır.¹² Fakülte’nin amacı, İslâmî bilimleri temel kaynaklarından okuyup anlayabilen, alanıyla ilgili yeni bilgileri, ihtiyaç ve eğilimleri takip edebilen, araştırmacı, katılımcı, paylaşımcı, kaynaştırıcı, ahlaki ve estetik değerlere sahip, toplumla bütünleşmiş, evrensel değerleri özümsemiş, mesleğinin gerektirdiği kişilik özelliklerine sahip yetkin bireyler yetiştirmektir.¹³ Son yıllarda artan İmam Hatip Lisesi öğrenci sayısının fazlalığına bağlı olarak artan din eğitimcisi ihtiyacı, din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenliği bölümünün üç yıl önce öğrenci almamaya başlamasıyla İlahiyat mezunlarının formasyonla öğretmen olabilmesi ve bu alandaki öğretmen atamalarının fazla oluşu gibi nedenlerin öğrencilerin mezuniyet sonrası iş imkânlarını düşünerek İlahiyat alanına yönelmelerini sağladığı ifade edilebilir. Öğrencilerin Hatay MKÜ İlahiyat Fakültesini tercih etmesinde etkili olan faktörlerin başında ilk sırada “mezuniyet sonrası iş imkânları” (%33,9) gelirken ikinci sırada bu alana olan sevgi/ilgi (%32,1) geldiği görülmektedir (Kirman ve Demir, 2018: 8).

⁹ Uluslararası İlahiyat Programı Nedir?

file:///C:/Users/Personel_/Downloads/UIP_PROGRAM_2018_Tanitim_Basvuru_Kilavuzu.pdf (15.10.2018)

¹⁰ 2018-2019 Eğitim ve Öğretim yılı istatistiklerine göre Üniversite’nin Lisans Öğrencisi: 29000, Lisansüstü Öğrencisi: 900, Akademik Personel Sayısı: 1000’dur.

¹¹ <http://dib.mku.edu.tr> (15.10.2018)

¹² 2017 yılında yerleşen 68 öğrencinin 62’si ÖSYM ile, 5’inin Ek Madde ile, 1’inin özel öğrenci statüsünde yerleştiği ve 2018 yılında yerleşen 75 öğrencinin 62’si ÖSYM ile, 7’si Ek Madde ile, 2’si yatay geçiş ile, 4’ü de özel öğrenci statüsünden yerleştiği 15.10.2018 tarihinde Fakülte öğrenci işlerinden teyit edilmiştir.

¹³ <http://www.mku.edu.tr/departments.aspx?birim=12&icerik=1856> (15.10.2018)

Fakülte bünyesinde Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri ve İslam Tarihi ve Sanatları olmak üzere 3 bölüm bulunmakla birlikte 9 anabilim dalı yer almaktadır. Akademik personel sayısı 17 olan fakültede 1 Profesör, 1 Doçent, 12 Doktor Öğretim Üyesi ve 3 Öğretim Görevlisi bulunmakla birlikte 6 da idari personeli bulunmaktadır. Öğretim üyeleri arasında Almanya/Türkiye çifte vatandaşı (2), Makedonya (1), Kırgızistan (1), Irak/Kerkük (1), Suriye/Halep (1) vatandaşı olması oldukça önemlidir. Fakültede derslere giren akademisyenlerin Türkçe başta olmak üzere konuştukları diller arasında Arapça, İngilizce, Almanca, Rusça, Kırgızca, Makedonca, Arnavutça, Kürtçenin olması hem öğrenciler açısından hem de fakültenin uluslararasılaşması adına oldukça önemlidir. Uluslararasılaşma konusunda motivasyonu yüksek olan fakülte çalışanlarının dil konusunda yeterli olduklarını, coğrafi konum olarak uluslararası statüde bir ilahiyat fakültesi olmalarının gerekli olduğunu belirtmeleri olumlu nitelikler olarak göze çarparken hızlı ve sağlam adımlarla hedeflerine ulaşma içinde olacakları gözlemlenmiştir. Aynı zamanda Fakülte 2018 yılında uluslararasılaşma yolunda öğrenci ve öğretim elemanı değişim programları kapsamında Erasmus Plus ve Mevlana ortaklık anlaşmaları imzalamıştır. Öğretim üyeleri arasında Erasmus programı kapsamında hem öğrenci hem de öğretim hareketliliğine katılanların olduğu gibi halen yurtdışında misafir araştırmacı (visiting professor) olarak görev yapanlar da bulunmaktadır.

YÖNTEM

Bu araştırmada nicel ve nitel araştırma yönteminin birlikte tercih edildiği karma araştırma yöntemi kullanılmıştır (Creswell, 2003). Aynı olayı incelenmek için nitel ve nicel verilerin aynı anda fakat bağımsız olarak kullanıldığı üçgenleme yöntemi kullanılmıştır (Greene vd. 1989). Nicel veriler değerlendirilerek kurum bazında genel sonuçlara ulaşılmaya çalışılmıştır. Ayrıca nitel verilerle de çalışmanın sonuçları desteklenmiştir.

Çalışma Grubu

Araştırmanın nicel kısmında, araştırmanın evrenini Hatay MKÜ İlahiyat Fakültesinde görev yapan öğretim üyeleri oluşturmuştur. Araştırmanın örneklemini belirlemek için amaçlı örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Amaçlı örneklemin felsefesine uygun olarak araştırmada merak edilen grup olan İlahiyat Fakültesinde görev yapan 16 kişi araştırmanın örneklemini oluşturmuştur. Bu aşamada örneklem grubu olarak İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinin seçilme sebebi, 2017-2018 eğitim ve öğretim yılından itibaren öğrenci almaya başlayan fakültede görev yapan akademisyenlerin uluslararasılaşmaya ilişkin bakış açısını ortaya koymak içindir. Araştırmanın nitel kısmında, çalışma grubunu ise görüşmeyi kabul eden ve Hatay MKÜ İlahiyat Fakültesinde görev yapan 7 akademisyen oluşturmuştur.

Veri Toplama Aracı ve Geçerlik ve Güvenirlik

Nicel veri toplama aracı olan ölçek ile katılımcılara ilk olarak demografik bilgilerine ilişkin olarak cinsiyet, yaş, mesleki kıdem, akademik unvan, bilim dalı, üniversite türü, yurt dışı deneyimi ve yabancı dil seviyesine ilişkin sorular sorulmuştur. Araştırmada, Taşçı'nın

(2018) doktora tezinde geliştirdiği 33 maddelik “Uluslararasılaşmaya İlişkin Akademisyen Görüşleri Ölçeği” kullanılmıştır. Ölçek toplam puanının güvenilirliği Cronbach's Alpha 0,962 ile mükemmel düzeye yakın olması ve ölçek alt faktörlerinin Cronbach's Alpha güvenilirlik katsayıları da 900 üzerinde mükemmel düzeye yakın olduğu için ve Spearman-Brown ve Guttman güvenilirlik katsayılarının da iyi düzeyde (Taşçı, 2018) olduğu için tekrar güvenilirlik testi yapılmamış bu sonuçlar baz alınmıştır. 16 öğretim üyesinin ölçek maddelerine verdikleri cevaplar doğrultusunda demografik özelliklerini betimleyici frekans ve yüzde dağılımları çıkarılarak analiz edilmiştir.

Nitel kısımda ise, Taşçı'nın (2018) doktora tezinde akademisyenlere yönelik geliştirdiği 10 maddelik yarı yapılandırılmış görüşme formundaki sorular örneklem grubunu oluşturan İlahiyat fakültesi özelinde sadeleştirilerek akademisyenlere dağıtılarak cevaplamaları istenmiştir. Yaklaşık iki aylık bir süreçte yüz yüze görüşme ile toplanan 7 nitel görüşme formunda verilen cevaplar nicel verileri desteklemek maksadıyla sonuç ve tartışma bölümünde değerlendirilmiştir.

Verilerin Analizi

Araştırmanın nitel kısmından betimsel analiz kullanılmıştır. Betimsel analiz, çeşitli veri toplama teknikleri ile elde edilmiş verilerin daha önceden belirlenmiş temalara göre özetlenmesi ve yorumlanmasını içeren bir nitel veri analiz türüdür. Bu analiz türünde araştırmacı görüştüğü ya da gözlemiş olduğu bireylerin görüşlerini çarpıcı bir biçimde yansıtabilmek amacıyla doğrudan alıntılara sık sık yer verebilmektedir. Bu analiz türünde temel amaç elde edilmiş olan bulguların okuyucuya özetlenmiş ve yorumlanmış bir biçimde sunulmasıdır (Yıldırım ve Şimşek, 2003). Nicel kısımda ise tarama yöntemi kullanılmıştır. Tarama modelinin kullanıldığı araştırmalarda araştırılan durumu olduğu gibi betimlemek temel amaçtır (Büyüköztürk vd., 2013: 14; Karasar, 2016: 109). Bu açıdan bakıldığında tarama araştırmalarında bir grubun belirli özellikleri toplanarak veriler elde edilir (Büyüköztürk vd., 2013: 14).

BULGULAR

Kişisel Bilgilere Ait Bulgular

Çalışmanın kişisel bilgiler ait kısmında; ‘cinsiyet’, ‘yaş’, ‘medeni durum’, ‘unvan’, ‘bilim dalı’, ‘üniversite türü’, ‘yabancı dil seviyesi’, ‘yurt dışı deneyim’ değişkenlerine ait durumlar frekans (f), yüzde değerleri ortaya konmuştur. İlk olarak akademisyenlerin cinsiyete göre dağılımı incelendiğinde; örneklemin %100'ünün erkek olarak dağılım gösterdiği görülmektedir. Toplamda 16 kişinin erkek olduğu tespit edilmiştir. Fakültede görevli 17 akademisyenin sadece biri kadındır. Kadın akademisyen bu çalışmanın yürütüldüğü tarihlerde yurtdışında görevli olduğu için bu çalışmada yer almamıştır. Bir diğer faktör olan yaşa göre dağılıma bakıldığında; akademisyenlerin yaş değişkenine ilişkin dağılımları incelendiğinde, akademisyenlerden 5'inin 26-35; 7'sinin 36-45 yaş aralığında, 4'ünün ise 45 yaş üzeri olduğu tespit edilmiştir. Akademisyenlerin medeni durumlarına göre dağılımları

incelendiğinde, akademisyenlerden 15'inin evli, 1'inin ise bekâr olduğu anlaşılmaktadır. Akademisyenlerin unvana göre dağılımlarına bakıldığında, akademisyenlerden 11 Dr. Öğretim Üyesi, 1 Prof. Dr., 1 Doç. Dr. ve 3 de Öğretim Görevlisi olduğu görülmektedir. Akademisyenlerin Bilim Dalı değişkenine ilişkin dağılımlarına bakıldığında, %100'nün İlahiyat Fakültesi alanında çalıştığı anlaşılmaktadır. Bir diğer değişken olan akademisyenlerin yurt dışı deneyim değişkenine göre dağılımlarına bakıldığında ise, akademisyenlerden 5'i 6 ay yurt dışı deneyimine sahipken 6'sı 6 aydan çok yurt dışı deneyimine sahip olduğu görülmektedir. Hiç deneyime sahip olmayan akademisyenlerin sayısı ise 5'dir. Son değişken ise akademisyenlerin yabancı dil seviyesine yönelik dağılımlarına bakıldığında, akademisyenlerden 6 kişi orta düzeyde yabancı dil seviyesine sahip iken, 10 kişinin iyi düzeyde yabancı dil bildiği görülmektedir.

Nicel Bulgular

Ölçek Maddelerine Yönelik Verilen Cevapların Dağılımına Ait Bulgular

Bu kısımda ölçek maddelerine yönelik verilen cevapların dağılımına ait bulgular ortaya konmuştur.

Motivasyon/Destek alt boyutundan elde edilen sonuçlara bakıldığında;

1. “Üniversitem, öğrencileri uluslararası hareketliliğe teşvik eder” ölçek maddesine %18,75 oranında “kesinlikle katılıyorum”, %31,25 oranında “katılıyorum”, %31,25 oranında “kararsızım”, %18,75 oranında “katılmıyorum” olarak;
2. “Üniversitemin misyonlarından biri de uluslararasılaşmayı desteklemektir” ölçek maddesine %25,0 oranında “kesinlikle katılıyorum”, %25,0 oranında “katılıyorum”, %12,5 oranında “kararsızım”, %37,5 oranında “katılmıyorum” olarak;
3. “Üniversitemde uluslararası araştırma için yeterli teknolojik kaynak mevcuttur” ölçek maddesine %18,75 oranında “katılıyorum”, %18,75 oranında “kararsızım”, %56,25 oranında “katılmıyorum”, %6,25 oranında “kesinlikle katılmıyorum” olarak;
4. “Üniversitem akademisyenleri uluslararası hareketliliğe teşvik eder” ölçek maddesine %12,5 oranında “kesinlikle katılıyorum”, %12,5 oranında “katılıyorum”, %12,5 oranında “kararsızım”, %62,5 oranında “katılmıyorum” olarak;
5. “Üniversitem akademisyenlerin uluslararasılaşma becerilerini geliştirmek için kurslar düzenler” ölçek maddesine %25,0 oranında “katılıyorum”, %12,5 oranında “kararsızım”, %50,0 oranında “katılmıyorum”, %12,5 oranında “kesinlikle katılmıyorum” olarak;
6. “Üniversitemde uluslararasılaşma ile ilgilenen akademisyenler ödüllendirilmektedir” ölçek maddesine %25,0 oranında “katılıyorum”, %12,5 oranında “kararsızım”, %50,0 oranında “katılmıyorum”, %12,5 oranında “kesinlikle katılmıyorum” olarak;

7. “Üniversitemde uluslararasılaşmayı desteleyecek politikalar yeterlidir” ölçek maddesine %18,75 oranında “katılıyorum”, %12,5 oranında “kararsızım”, %56,25 oranında “katılmıyorum”, %12,5 oranında “kesinlikle katılmıyorum” olarak;

8. “Üniversitem akademisyenlerin uluslararası konferans vb. etkinliklere katılmasını teşvik eder” ölçek maddesine %6,25 oranında “kesinlikle katılıyorum”, %18,75 oranında “katılıyorum”, %18,75 oranında “kararsızım”, %31,25 oranında “katılmıyorum”, %25,0 oranında kesinlikle katılmıyorum olarak;

9. “Üniversitemde uluslararası akrediteye sahip fakülte sayısı fazladır” ölçek maddesine %12,5 oranında “katılıyorum”, %62,5 oranında “kararsızım”, %12,5 oranında “katılmıyorum” %12,5 oranında “kesinlikle katılmıyorum” olarak;

10. “Üniversitem uluslararası çalışmalarda yeterli mali destek sağlar” ölçek maddesine %6,25 oranında “kesinlikle katılıyorum”, %18,75 oranında “katılıyorum”, %18,75 oranında “kararsızım”, %31,25 oranında “katılmıyorum” %25,0 oranında “kesinlikle katılmıyorum” olarak;

11. “Üniversitemde uluslararasılaşmadan sorumlu örgütsel yapı yeterlidir” ölçek maddesine %6,25 oranında “katılıyorum”, %25,0 oranında “kararsızım”, %56,25 oranında “katılmıyorum”, %12,5 oranında “kesinlikle katılmıyorum” olarak;

12. “Üniversitemde akademisyenlerin uluslararasılaşma konusundaki motivasyonlarının temel kaynağı bu konudaki politikalarıdır” ölçek maddesine %37,50 oranında “katılıyorum”, %12,5 oranında “kararsızım”, %43,75 oranında “katılmıyorum”, %6,25 oranında “kesinlikle katılmıyorum” olarak;

13. “Üniversitemde akademisyenin mesleki gelişim olanakları üzerine yapılan kurumsal yatırım yeterlidir” ölçek maddesine %12,5 oranında “katılıyorum”, %18,75 oranında “kararsızım”, %56,25 oranında “katılmıyorum” %12,5 oranında da “keskinlikle katılmıyorum” olarak;

14. “Üniversitemde yeni dersler eklenerek veya mevcut dersler değiştirilerek müfredatın uluslararasılaşması sağlanır” ölçek maddesine %6,25 oranında “kesinlikle katılıyorum”, %18,75 oranında “katılıyorum”, %31,25 oranında “kararsızım”, %37,5 oranında “katılmıyorum”, %61,25 oranında kesinlikle katılmıyorum olarak tercihte buldukları görülmüştür.

Politika/Strateji alt boyutundan elde edilen sonuçlara bakıldığında;

15. “Üniversitemde uluslararası derslerin çoğu İngilizce olarak sunulmaktadır” ölçek maddesine %6,25 oranında “katılıyorum”, %6,25 oranında “kararsızım”, %62,5 oranında “katılmıyorum”, %25,0 oranında “kesinlikle katılmıyorum” olarak;

16. “Üniversitemde kütüphane kaynakları uluslararası çeşitliliğe sahiptir” ölçek maddesine

%6,25 oranında “kesinlikle katılıyorum”,%12,5 oranında “katılıyorum” %37,5 oranında “kararsızım”, %37,5 oranında “katılmıyorum”, %6,25 oranında “kesinlikle katılmıyorum” olarak;

17. “Üniversitem uluslararasılaşma konusunda toplantılar yapar” ölçek maddesine %18,75 oranında “katılıyorum”, %31,25 oranında “kararsızım”, %37,5 oranında “katılmıyorum”, %12,5 oranında “kesinlikle katılmıyorum” olarak;

18. “Üniversitemde uluslararası işlemleri yürütecek uzman personel sayısı yeterlidir” ölçek maddesine %12,5 oranında “katılıyorum”, %43,75 oranında “kararsızım”, %31,25 oranında “katılmıyorum”, %12,5 oranında “kesinlikle katılmıyorum” olarak;

19. “Üniversitemde uluslararası öğrencilerine yönelik sosyal etkinlikler yeterlidir” ölçek maddesine %6,25 oranında “katılıyorum”, %43,75 oranında “kararsızım”, %37,5 oranında “katılmıyorum”, %12,5 oranında “kesinlikle katılmıyorum” olarak;

20. “Üniversitem uluslararasılaşma konusunda paydaşlarını karar alma sürecine dâhil eder” ölçek maddesine %12,5 oranında “katılıyorum”, %37,5 oranında “kararsızım”, %43,75 oranında “katılmıyorum”, %6,25 oranında “kesinlikle katılmıyorum” olarak;

21. “Üniversitem her yıl uluslararasılaşma ile ilgili rapor yayınlar” ölçek maddesine %6,25 oranında “kesinlikle katılıyorum”, %18,75 oranında “katılıyorum”, %37,5 oranında “kararsızım”, %31,25 oranında “katılmıyorum”, %6,25 oranında “kesinlikle katılmıyorum” olarak;

22. “Üniversitemdeki akademisyenler uluslararası konferans vb. etkinliklere kolaylıkla katılırlar” ölçek maddesine %6,25 oranında “kesinlikle katılıyorum”,%37,5 oranında “katılıyorum”, %12,5 oranında “kararsızım”, %25,0 oranında “katılmıyorum”, %18,75 oranında “kesinlikle katılmıyorum” olarak;

23. “Üniversitemdeki akademisyenler uluslararası akademik bağlantılara sahiptirler” ölçek maddesine %6,25 oranında “kesinlikle katılıyorum”,%12,5 oranında “katılıyorum”, %37,5 oranında “kararsızım”, %31,5 oranında “katılmıyorum”, %12,5 oranında “kesinlikle katılmıyorum” olarak tercihte buldukları görülmüştür.

Gereğe alt boyutundan elde edilen sonuçlara bakıldığında;

24. “Üniversitemde uluslararasılaşma sınırlar ötesi karşılıklı anlayışı geliştirmek içindir” ölçek maddesine %18,75 oranında “kesinlikle katılıyorum”, %25,0 oranında “katılıyorum”, %37,5 oranında “kararsızım”, %12,5 oranında “katılmıyorum”, %6,25 oranında “kesinlikle katılmıyorum” olarak;

25. “Üniversitemde uluslararasılaşma kültürlerarası anlayışı arttırmak içindir” ölçek maddesine %18,75 oranında “kesinlikle katılıyorum”,%25,0 oranında “katılıyorum”, %37,5 oranında “kararsızım”, %12,5 oranında “katılmıyorum”, %6,25 oranında “kesinlikle

katılmıyorum” olarak;

26. “Üniversitemde uluslararasılaşma uluslararası öğrenci sayısının arttırılması içindir” ölçek maddesine %6,25 oranında “kesinlikle katılıyorum”, %12,5 oranında “katılıyorum”, %37,5 oranında “kararsızım”, %31,25 oranında “katılmıyorum”, %12,5 oranında “kesinlikle katılmıyorum” olarak;

27. “Üniversitemde uluslararasılaşma finansal katkı sağlamak içindir” ölçek maddesine %25,0 oranında “katılıyorum”, %25,0 oranında “kararsızım”, %37,5 oranında “katılmıyorum”, %12,5 oranında “kesinlikle katılmıyorum” olarak;

28. “Uluslararasılaşma, üniversitemin akademik kalitesinin arttırılması içindir” ölçek maddesine %6,25 oranında “kesinlikle katılıyorum”, %43,75 oranında “katılıyorum”, %31,25 oranında “kararsızım”, %6,25 oranında “katılmıyorum”, %12,5 oranında “kesinlikle katılmıyorum” olarak tercihte buldukları görülmüştür.

Katılım alt boyutundan elde edilen sonuçlara bakıldığında;

Tablo 1’de de görüldüğü üzere akademisyenlerin katılım alt boyutuna ilişkin görüşlerine ait veriler şu şekildedir:

29. “Üniversitemdeki akademisyenler uluslararası bakış açılarını ders içeriklerine yansıtırlar” ölçek maddesine %6,25 oranında “kesinlikle katılıyorum”, %12,5 oranında “katılıyorum”, %37,5 oranında “kararsızım”, %31,25 oranında “katılmıyorum”, %12,5 oranında “kesinlikle katılmıyorum” olarak;

30. “Üniversitemdeki akademisyenlerin uluslararası kitap, dergi vb. yeterince yayınları vardır” ölçek maddesine %6,25 oranında “kesinlikle katılıyorum”, %18,75 oranında “katılıyorum”, %31,25 oranında “kararsızım”, %18,75 oranında “katılmıyorum”, %25,0 oranında “kesinlikle katılmıyorum” olarak;

31. “Üniversitemdeki akademisyenler uluslararası bir bakış açısına sahiptir” ölçek maddesine %31,25 oranında “katılıyorum”, %12,5 oranında “kararsızım”, %50,0 oranında “katılmıyorum”, %6,25 oranında “kesinlikle katılmıyorum” olarak;

32. “Üniversitemdeki akademisyenler uluslararası çalışmaları akademik kariyerleri açısından bir fırsat olarak görürler” ölçek maddesine %12,5 oranında “kesinlikle katılıyorum”, %43,75 oranında “katılıyorum”, %31,75 oranında “kararsızım”, %12,5 oranında “katılmıyorum” olarak;

33. “Uluslararasılaşma süreci üniversitemin paydaşları tarafından anlaşılır” ölçek maddesine %6,25 oranında “kesinlikle katılıyorum”, %18,75 oranında “katılıyorum”, %43,75 oranında “kararsızım”, %31,25 oranında “katılmıyorum” olarak tercihte buldukları görülmüştür.

Nitel Bulgular

Nitel bulgulara bakıldığında uluslararasılaşmanın gerekçelerini akademisyenler (n:7) akademik açıdan ele almışlardır. Örnek görüş aşağıdaki gibidir:

Uluslararasılaşmanın, kesinlikle gerekli olduğunu düşünüyorum. Hem çağın gereklerine uygun hareket etmek hem de eğitim reformu açısından uluslararasılaşma oldukça önemlidir. Ulusal ve yerel bir üniversite anlayışı hem “üniversite”nin evrensel anlayışına uygun değil hem de öğrencilerin ve akademisyenlerin gelişimini sınırlandıracağına inanıyorum. Çağımızın internet döneminde dünyanın her yerinden kişilerle iletişim kurabiliyoruz ancak kurumsal anlamda o kişileri bulduğumuz üniversitelere getiremem gibi bir sorun ile karşı karşıyayız. Yabancı dil yetersizliği, alt yapı sorunları ve vizyon belirleyememe eksikliği gibi öne çıkan nedenler uluslararasılaşmaya mâni olmaktadır. Örneğin, Boğaziçi ya da Harvard gibi üniversitelerin adı ve kalitesi herkes tarafından bilinmektedir ve bunun en büyük nedeni uluslararasılaşmaya bakışları ve kurumsal anlamda başarılıdır.

Bir diğer soruda uluslararasılaşmanın farkındalık düzeylerini ve yaptıkları çalışmalarda genel olarak istekli olduklarını ve çeşitli çalışmalara katıldıklarını ifade etmişlerdir. Örnek görüş aşağıdaki gibidir:

Üniversitedeki hocalarımızın bir kısmı bu misyonun farkında ve bu doğrultuda zaman zaman uluslararası çalışmalar yapmaktadırlar. Öncelikle akademik personelin uluslararası çalışmalara istekli olması kurumların uluslararasılaşması için gereklidir.

Uluslararasılaşmanın sağladığı katkıları çoklu perspektiften ele alarak; “dışa açılma, diğer ülkelere duyulan merak, alanında kendini geliştirme, yabancı dili geliştirme, uluslararası proje, seminer ve benzeri etkinliklere katılmaları, bilim insanı kimliğini evrenselleştirme, üniversitenin daha fazla destek sağlaması şeklinde ele almışlardır. İlgili örnek görüş aşağıdaki gibidir:

Uluslararasılaşmanın kavramsallaştırmasına, bir akademisyenin tüm çalışma sahasının dışa açılması ve alanıyla ilgili diğer çalışma/çalışanlarla karşılaşma ortamının sağlayıcısı olarak baktığımızda; kolaylaştıran etkenler olarak; akademisyenin yabancı dil bilgisi özellikle konuşabilme düzeyi, akademisyenin uluslararası sorun alanlarını çalışması, diğer milletlere ilgisi, seyahat etme merakı, üniversitelerin maddi/manevi destekleri, akademisyenin veya üniversitelerin uluslararasılaşmaya yönelik web sitesi, koordinatörlükleri, uluslararası proje, seminer, konferans, sempozyum faaliyetleri, üniversitenin çoklu dil programları şeklinde ifade edilebilir.

Uluslararasılaşmanın akademisyene sağladığı fırsatlara ait bir başka örnek görüş ise şu şekildedir:

Bilgilerini ve çalışma alanındaki bulgularını dışa açma, evrenselleştirme, tek yönlülüğü önleyebilir, akademisyenin bilgilerini sorgulamasına yardımcı olabilir, akademisyenin benlik algısını yükseltebilir, becerilerini geliştirebilir, uluslararası önyargılarını azaltarak, bilim insanı kimliğini evrenselleştirebilmesine yardımcı olabilir.

Uluslararasılaşmada karşılaşılan zorluklara ilişkin olarak akademisyenler en çok dil yetersizliği, ilgi azlığı, üniversitenin yetersizliği, maddi-manevi destek sıkıntısı, bürokratik engeller, olumsuz Batı- öteki algısı, akademisyenlerin kendini geliştirmek istemeyişi olarak ifade etmişlerdir. Örnek görüş aşağıdaki gibidir:

Akademisyenin dil yetersizliği ve uluslararasılaşmaya dönük ilgisizliği, üniversitenin pasifliği, maddi/manevi yönden yetersizliği, akademisyenin veya üniversitenin dışa açılmasındaki girişim eksikliği ve bürokratik engeller, olumsuz batı algısı, temelsiz öteki algısı, akademisyenin kendini yenileme isteksizliğidir.

TARTIŞMA ve SONUÇ

Bu çalışmada, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde çalışan akademisyenlerin uluslararasılaşmaya yönelik bakış açıları tespit edilmiştir. Çalışma sonucunda İlahiyat Fakültesinde çalışan akademisyenlerin kendi üniversitelerine yönelik uluslararasılaşma konusunda bakış açıları alt boyutlar doğrultusunda ve görüşmelerden elde edilen sonuçlar çerçevesinde değerlendirildiğinde İlahiyat Fakültesi'nin akademisyen görüşlerine göre Hatay MKÜ İlahiyat Fakültesi'nde uluslararasılaşmaya yönelik yeni adımların atılmaya başladığı ve gelişim aşmasında olduğu görülmektedir.

Dijk ve Meijer'e göre (1999) uluslararasılaşmada destek boyutu, üniversite içinde uluslararası faaliyetleri teşvik etmek için sağlanan destek, yardım veya kaynakların tümünü ifade eder. Bu destek ya etkileşimli ya da tek taraflı olabilir (Taşçı, 2018: 266). Öte yandan uluslararasılaşmada akademik personeli motive etme başarılı bir uluslararasılaşma sürecinde ödül ve teşvik önemlidir (Ratliff, 2013; Hudzik, 2015; Taşçı, 2018). Bu bağlamda Motivasyon/Destek alt boyutuna ilişkin olarak akademisyenlerin üniversitelerinin öğrencileri uluslararası hareketliliğe teşvik etmesi konusunda paralel fikirde olmadıkları ve kararsız kaldıkları, üniversite misyonunun uluslararasılaşmayı desteklediği, üniversitelerinde uluslararası araştırma için yeterli teknolojik kaynak mevcut olmadığı, üniversitelerinin akademisyenleri uluslararası hareketliliğe teşvik etmesi konusunda çoğunluğunun kararsız kaldığı, akademisyenlerin uluslararasılaşma becerilerini geliştirmek için kurslar düzenlenmediği, uluslararasılaşma ile ilgilenen akademisyenlerin ödüllendirilmediği, uluslararasılaşmayı desteleyecek politikaların yeterli olmadığı, uluslararası etkinliklere katılması konusunda gereken desteğin verilmediği, üniversitelerinin, uluslararası akrediteye sahip fakülte sayısı hakkında kararsız kaldıkları ve yeterli bilgiye sahip olmadıkları, uluslararası çalışmalarda yeterli mali destek sağlanmadığı, uluslararasılaşmasından sorumlu örgütsel yapının yeterli olmadığı, uluslararasılaşma konusundaki motivasyonlarının temel kaynağının bu konudaki uygulanan politikaların olmadığı, akademisyenin mesleki gelişim olanakları üzerine yapılan kurumsal yatırımın yeterli olmadığı, müfredatin

uluslararasılaşmasının yeterli olmadığı düşüncesine sahip oldukları görülmüştür. Bu çalışmada motivasyon/destek alt boyutuna yönelik sonuçların Taşçı'nın (2018) yaptığı araştırmanın sonuçları ile paralel sonuçlar olmadığı tespit edilmiştir. Bu sonucun bu şekilde çıkmasının altında yatan nedenler incelendiğinde, ilahiyat fakültesinin yeni kurulmuş olmasından ve uluslararasılaşmaya yönelik farkındalığın düşük olmasından kaynaklı olabileceği düşünülmektedir. Politika/strateji alt boyutuna ilişkin olarak, uluslararası derslerin İngilizce olarak sunulmadığı, kütüphane kaynaklarının uluslararası çeşitliliğe sahip olduğu, uluslararasılaşma konusunda toplantılar yapılmadığı, uluslararası işlemleri yürütecek uzman personel sayısının yeterliliği konusunda akademisyenlerin bir kısmının kararsız kaldığı, bir kısmının da bu görüşe katılmadığı görülmüştür. Uluslararası öğrencilere yönelik sosyal etkinliklerin yeterliliği açısından akademisyenlerin bir kısmının kararsız kaldığı, bir kısmının da katılmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Paydaşların karar alma sürecine dâhil edilmediği, her yıl uluslararasılaşma ile ilgili rapor yayınlamaları hakkında akademisyenlerin bir kısmının kararsız kaldığı görülürken, bir kısmının da katılmadığı, uluslararası etkinliklere kolaylıkla katıldıkları, uluslararası akademik bağlantılara sahip olmadıkları düşüncesine sahip oldukları görülmüştür. Bu çalışmada Politika/strateji alt boyutuna yönelik sonuçların Taşçı'nın (2018) yaptığı araştırmanın sonuçları ile paralel sonuçlar olmadığı tespit edilmiştir. Bu sonucun yine diğer alt boyutta çıktığı gibi benzer şekilde bu şekilde çıkmasının altında yatan nedenler incelendiğinde, ilahiyat fakültesinin yeni kurulmuş olmasından ve uluslararasılaşmaya yönelik farkındalığın düşük olmasından kaynaklı olabileceği düşünülmektedir. Gerekçe alt boyutuna ilişkin olarak akademisyenler, uluslararasılaşmanın sınır ötesi karşılıklı anlayışı ve kültürlerarası anlayışı arttırmak olarak algıladıkları, uluslararasılaşmayı uluslararası öğrenci sayısının artırılması olarak görmediklerini, uluslararasılaşmayı üniversiteye finansal katkı sağlamak olarak gördükleri ve akademik kalitenin artırılması olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Katılım alt boyutuna ilişkin olarak akademisyenler, uluslararası bakış açılarını ders içeriklerine yansıttıklarını, üniversitelerindeki akademisyenlerin uluslararası yeterince yayınları olmadığını, akademisyenlerin uluslararası bir bakış açısına yeterli düzeyde sahip olmadıklarını, uluslararası çalışmaları akademik kariyerleri açısından bir fırsat olarak görmediklerini, akademisyenlerin çoğunun, uluslararasılaşma sürecinin üniversitelerinin paydaşları tarafından anlaşılıp anlaşılmadığı konusunda kararsız oldukları görülmüştür.

Nitel bulgular sonucunda, nitel bulgulara bakıldığında uluslararasılaşmanın gerekçelerini akademisyenler akademik açıdan ele almışlardır. Benzer şekilde bazı araştırmacılar da uluslararasılaşmanın gerekçelerinin bir boyutunun da akademik boyuta yönelik olduğuna ilişkin araştırmalar vardır (Knight, 2004; De Wit, 2013; Taşçı, 2018). Uluslararasılaşmanın farkındalık düzeylerini ve yaptıkları çalışmalarda genel olarak istekli olduklarını ve çeşitli çalışmalara katıldıklarını ifade etmişlerdir. Benzer şekilde uluslararasılaşmanın sağladığı katkıları çoklu perspektiften ele alarak; "dışa açılma, diğer ülkelere duyulan merak, alanında kendini geliştirme, yabancı dili geliştirme, uluslararası proje, seminer vb. etkinliklere katılmaları, bilim insanı kimliğini evrenselleştirme, üniversitenin daha fazla destek sağlaması şeklinde ele almışlardır. Katkıları arasında ifade

edilen dili geliştirme, kendini geliştirmeye yönelik bulgular önceki araştırmacılar tarafından da ortaya kısmen benzer şekilde ortaya konmuştur (Opper vd.,1990; Taşçı, 2018; Taşçı ve Kenan, 2018).

Uluslararasılaşmada karşılaşılan zorluklara ilişkin olarak akademisyenler en çok dil yetersizliği, ilgi azlığı, üniversitenin yetersizliği, maddi-manevi destek sıkıntısı, bürokratik engeller, olumsuz Batı- öteki algısı, akademisyenlerin kendini geliştirmek istemeyişi olarak ifade etmişlerdir. Özellikle dil yetersizliği ile ilgili bulgu birçok araştırmada dile getirilen bir konudur ve benzer sonuçlar elde edilmiştir (Camiciottoli, 2010; Vural-Yılmaz, 2014; Taşçı ve Kenan, 2018; Taşçı, 2018). Bir diğer önemli zorluklardan biri de ekonomik destek ile ilgilidir ve benzer sonuçlar diğer araştırmacılar tarafından da ortaya konmuştur (Bracht vd., 2006; Koskey, 2013; Taşçı ve Kenan, 2018; Taşçı, 2018). Yine benzer şekilde bürokratik zorluklara ilişkin sonuçlar diğer araştırmacılar tarafından da ortaya konmuştur (Hudzik, 2015; Taşçı, 2018; Taşçı ve Kenan, 2018). Şu halde akademisyenlerin uluslararasılaşma konusunda daha yüksek başarılar için kendi çabalarını tek başına yeterli görmedikleri, üniversitelerinin de maddi ve manevi desteğine ihtiyaç duydukları söylenebilir.

Son olarak, akademisyenlerin uluslararası hareketlilikleri, akademisyenlerin akademik gelişimlerine yararlı olduğunu görülmektedir (Teichler, 2004; Taşçı, 2018). Bu nedenle yabancı dil seviyesinin geliştirilmesi öğretim üyelerinin gerek bakış açısı gerekse de hareketliliklerini kolaylaştıracak bir ortam oluşturması bakımından uluslararasılaşmanın vazgeçilmez bir boyutu olduğu anlaşılmaktadır (Taşçı, 2018). Bu açıdan bakıldığında, deneyimli ve hareketliliğe destek veren bir akademisyen olmaksızın uluslararasılaşmada, başarılı bir stratejik ve kapsamlı yaklaşım düşünmek zordur (Taşçı, 2018: 277). Benzer şekilde Knight'a göre (2004) üst düzey yöneticiler, öğretim üyeleri, personel ve öğrenciler gibi yükseköğretimle meşgul olan herkesin uluslararasılaşmanın önemi ve toplum ve kurum için olumlu çıktılarını fark etmeleri gerekmektedir. Dolayısıyla, uluslararasılaşmanın kavramını anlamının üniversite örgütleri açısından çok büyük bir önemi vardır (Taşçı, 2018). Bu çalışmada elde edilen sonuçlar doğrultusunda Hatay MKÜ İlahiyat Fakültesi için aşağıdaki öneriler getirilebilir:

- Uluslararasılaşma sürecinde akademik boyutunda bazı temel hedeflere ulaşma konusunda öğretim üyelerine yönelik uluslararasılaşma konusunda bilgilendirici eğitim seminerleri verilebilir.
- Akademisyenlerin uluslararası alanda yapılmış yayınlarının sayısının artırılması noktasında yabancı dilde bilimsel makale, kitap yazılması konusunda seminerlerin yanı sıra onları teşvik edecek farklı uygulamalar geliştirilebilir.
- Uluslararası etkileşimi arttıracak proje ortakları ile imzalanan anlaşmalar çerçevesinde öğrenci değişiminin sağlanması ve öğretim üyelerinin ders verme hareketliliğinde katılmaları konusunda uygulamanın hızlandırılması Fakültenin uluslararasılaşma konusunda kısa vadede farkındalığın artırılması ve geliştirilmesi noktasında önemli katkılar sağlayacaktır.

- Uluslararasılaşma konusunda akademik kadronun hem dil hem de kültür bağlamında oldukça zengin olduğu ve bu pozitif donanımın uluslararasılaşmayı gerçekleştirmede kullanılması yönünde adımlar atılması hedeflere ulaşmada katkı sağlayacaktır.
- Fakülte genelinde diğer ülkelerle iletişime geçilerek denkliklerin arttırılması ve yeni ortaklık anlaşmalarının imzalanması fakültenin uluslararası görünürlüğünü arttıracaktır.
- İlahiyat fakültesinin Müslüman ülkelere yönelik bölgesel strateji izlemesi uluslararası öğrencileri üniversiteye çekme sürecinde etkili olabilir.
- Gelecekte uluslararasılaşma konusunda araştırma yapacak olanlar sadece fakülte bazında değil, üniversitenin genelini kapsayan ve aynı yöntemlerle analiz edilerek resmin bütününe görme sağlanabilir. Böylece fakülteler arası farklılıklar ortaya çıkarılmış olabilir.

KAYNAKÇA/REFERENCE

- Aktay, Y. (2012) İlahiyat Sosyolojisi: Bir Sosyal Değişim Dinamiği Olarak İlahiyat Sorunu, *Milel ve Nihal*, 9 (3), 101-135.
- Atay, H. (1982) 1914'te Medrese Düzeni, *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, V., Ankara, 23-54.
- Atay, H. (1983) Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi, Dergah Yay.
- Bakioğlu, A. & Hacifazlıoğlu, Ö. (2017) Avrupa Birliği Bağlamında Yükseköğretimde Kalite. Nobel Yayın Dağıtım, (2. Basım) Ankara.
- Bedenlier, S. (2017) Internationalization Within Higher Education and Its influence on Faculty: Experiences of Turkish Academic Staff. *Journal of Research in International Education*, 16(2), 185-196.
- Bracht O, Engel C, Janson K, Over A, Schomburg H, Teichler, U. (2006) The Professional Value of ERASMUS Mobility. Kassel, Germany: International Centre for Higher Education Research, University of Kassel.
- Büyüköztürk, Ş., Çakmak, E. K., Akgün, Ö. E., Karadeniz, Ş., & Demirel, F. (2013) Bilimsel Araştırma Yöntemleri (15. Baskı). Pegem Akademi, Ankara.
- Cebeci, S. (1996) Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi, Akçağ Yay. Ankara.
- Camiciottoli B.C. (2010) Meeting The Challenges of European Student Mobility: Preparing Italian ERASMUS Students for Business Lectures in English. *English for Specific Purposes*, 29: 268-280.
- Creswell, J. W. (2003) Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches (2nd ed.). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Çalikoğlu, A., & Arslan, H. (2018) Türkiye'deki Akademisyenlerin Uluslararasılaşması: Uluslararası Etkinliklere Katılım ve CHAID Analizi İle Bir İnceleme. *Eğitimde Kuram ve Uygulama*, 14(2),215-230.
- Çetinsaya, G. (2014) Büyüme, Kalite, Uluslararasılaşma: Türkiye Yükseköğretimi İçin Bir Yol Haritası Raporu. YÖK, <https://yolharitasi.yok.gov.tr>
- Dölek, İ. (2014) İlahiyat Fakültelerinin Müfredatının İçeriği, Problemleri ve Çözüm Önerileri, İslami İlimler ve Eğitim-Öğretimi, İslam Medeniyetinin Yapı Taşları IV. Sempozyumu Bildiri Kitabı, Türk Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 551-579.
- Duman, M. Akif (2008) İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyelerinin Avrupa'ya Bakışı (Ankara, Marmara ve Atatürk Üniversiteleri İlahiyat Fakülteleri Örneği), (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi, SBE. Felsefe ve Din Bilimleri ABD, Ankara.

- Erşahin, İ. (2015) Bir Diyanet Projesi Olarak Uluslararası İlahiyat Programı, *Diyanet İlmî Dergi*, 51, (2), 125-146.
- Green, M. F. (2007) Internationalizing Community Colleges: Barriers and Strategies. *New Directions for Community Colleges*, 138, 15-24.
- Hudzik, J.K. (2015) Comprehensive Internationalization. Institutional Pathways to Success. New York:Routledge.
- Greene, J. C., Caracelli, V. J., & Graham, W. F. (1989) Toward a Conceptual Framework for Mixed Method Evaluation Designs. *Educational Evaluation and Policy Analysis*, 11(3): 255–274.
- İskenderoğlu, M. (2012) Türkiye’de İlahiyat Eğitiminin Zihniyeti Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım, *Usul İslam Araştırmaları*, 18 (18), 141-154.
- Jiang, X.I. (2005) Globalization, Internationalization and the Knowledge Economy in Higher Education: A Case Study of China and New Zealand. Doctoral thesis, The University of Auckland.
- KAM (2015) Yükseköğretim Sisteminin Uluslararasılaşması Çerçevesinde Türk Üniversitelerinin Uluslararası Öğrenciler İçin Çekim Merkezi Haline Getirilmesi Araştırma Projesi, Kalkınma Bakanlığı, Kalkınma Araştırmaları Merkezi, kam.kalkinma.gov.tr
- Kara, İ. (2009) Türkiye’de İlahiyat Fakülteleri Dini Kurumlar Mı? Laik Kurumlar Mı? *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi*, 2(1), 1-19.
- Karasar, N. (2016). Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler (30.Basım). Ankara:Nobel Yayın Dağıtım.
- Kenan, S. (2015). Modern Üniversitenin Oluşum Süreci. *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies*, XLV, İSAM Yayınları, İstanbul, 333-367.
- Kirman, M. Ali (2010) Türk Modernleşmesi ve Yüksek Din Eğitimi, Darülfünun İlahiyat Sempozyumu Tebliğleri/2009, İstanbul, 55-62.
- Kirman, M. Ali & Demir, R. (2018) İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları: Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Örneği, ANTAKİYAT/Journal of Social and Theological Studies,1(1), 1-21.
- Knight, J. (2004) Internationalization Remodeled: Definitions, Approaches and Rationales. *Journal of Studies in International Education*, 8, 5-31.
- Kondakçı, Y. (2010) Turkey’s Distinctive Position in the Internationalization of Higher Education. *Higher Education and the Middle East: Serving the Knowledge-Based Economy*, 1, p.50-54.
- Koskey, J.C. (2013) Turning Challenges into Opportunities: Prospects for African Universities. *Journal of Education And Human Development*, 2(1), 9-17.
- Köksal, S. (2014) Regional Internationalization of Turkish Higher Education: Turkey's Higher Education Policies Towards Kosovo, Macedonia and Bosnia And Herzegovina (Unpublished Doctoral Dissertation), Middle East Technical University, Ankara.
- Köylü, M. (2013) Türkiye’de Yüksek Din Öğretimi: Nicelik Mi Nitelik Mi? *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35; 21-44.
- Opper S, Teichler U, & Carlson J. (1990) Impact of Study Abroad Programs on Students and Graduates.London: Jessica Kingsley.
- Osmanoğlu, C. (2017) Türkiye’de Yüksek Din Eğitimi ve Kurumsal Yabancılaşma: İlahiyat Fakültesi Örneği, Erciyes Üniversitesi, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 18(2), 197-262.
- Özer, M. (2016) The Internationalization of Higher Education in Turkey: *Realities, Motivations and Opportunities. Insight Turkey*, 18(4), 53-63.

- Ratliff, J.R. (2013) Perceptions and Experiences of University Administrators on Internationalization Planning and Implementation at a Midwestern University: A Mixed Methods Study. Doctoral Thesis. Graduate College of Bowling Green State University.
- Sayım, A. (2017) İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyelerinin Türkiye’de Yüksek Din Öğretimi Programları Hakkında Görüşleri, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, SBE. Felsefe ve Din Bilimleri ABD.Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Samsun.
- Streitwieser, B. (2014) (Ed), Internationalization of Higher Education and Global Mobility (Oxford:Symposium Books, 2014).
- Taşçı, G. (2018) Yükseköğretimde Uluslararasılaşma: Türkiye Örneği (1995-2014). (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı, Eğitim Yönetimi ve Denetimi Bilim Dalı, İstanbul.
- Taşçı, G., & Kenan, S. (2018) From Paper to Practice: Heed the Voice of Students! *Anthropologist*, 32(1-3): 149-157.
- Teichler, U. (2004) Temporary Study Abroad: The Life of Erasmus Students. *European Journal of Education*, 39 (4), 395-408.
- Tekeli, İ. (2003) Eğitim Üzerine Düşünmek. Ankara: Tüba.
- Ülken, H. Ziya (1961) İlahiyat Fakültesinin Geçirdiği Safhalar, AÜ İlahiyat Fakültesi Albümü (1949-1960), Ankara,1961.
- Vural-Yılmaz, D. (2014) Yükseköğretimde Uluslararasılaşma: Türkiye’de Ulusal Siyasalar, Kurumsal Stratejiler ve Uygulamalar. Doktora Tezi. Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Isparta.
- Yıldırım, A., & Şimşek, H. (2003) Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri. Ankara: Seçkin Yayınları.

Extended Abstract

Evaluating in Terms of Internationalization of the Faculty of Theology at Hatay Mustafa Kemal University

In a globalized world, internationalization is an inevitable phenomenon. The impact of internationalization in every field on education and training activities also affects higher education. From this point of view, it is expected that academicians working in universities in our country will give important clues to shape our future and to catch up with the level of modern civilizations. Based on this fundamental problem, it is the main purpose of this study to determine the perspective of academicians working in the Faculty of Theology for the internationalization of their university. As a sample, academicians of the Faculty of Theology at Hatay Mustafa Kemal University have formed. In this study, a mixed research method was used, where both quantitative and qualitative research methods were used together. The quantitative data were evaluated and general conclusions were drawn on the basis of the institution. In addition, the results of the study were supported with qualitative data. In addition to the fact that the study is an interdisciplinary study due to both theology and educational sciences, it is possible to evaluate the subject of internationalization as an original study because of the study of the first faculty of theology.

At the end of the study, the faculty members of the newly established Faculty of Theology at Hatay MKU were put forward about the internationalization about the universities. As a result of the

quantitative findings, it is unclear whether the academics do not have a parallel understanding of the motivation / support sub-dimension of their universities to encourage students to international mobility and that the university mission supports internationalization, and that there are not enough technological resources available for international research in universities. In addition, it is stated that there are no courses to improve the internationalization skills of academics, academicians who are interested in internationalization are not rewarded, policies that support internationalization are not enough, there is not enough support to participate in international activities; It was observed that there is not enough financial support in the studies, the organizational structure responsible for its internationalization is not enough, the main source of its motivation for internationalization is not the policies implemented in this regard, the institutional investment on the professional development opportunities of the academicians is not enough and the internationalization of the curriculum is not sufficient. Regarding the policy / strategy sub-dimension, it was seen that international courses were not offered in English, library resources were internationally diverse, meetings were not held on internationalization, some of the academicians were unsure about the sufficiency of the number of experts to conduct international transactions, and some did not agree with this view. It has been concluded that some of the academics are undecided and some of them do not participate in the qualification of social activities for international students. While it is seen that some of the academics are undecided about the fact that the stakeholders are not included in the decision-making process and that they publish reports on internationalization every year, some of them do not participate, they participate in international activities easily, they do not have international academic connections. As for the rationale sub-dimension, academics see that internationalization considers cross-border mutual understanding and increasing intercultural understanding as internationalization, not internationalization, and that they view internationalization as a financial contribution to the university and consider it as an increase in academic quality. Regarding the sub-dimension of participation, academics reflect that international perspectives are reflected in the content of the course, academics in their universities do not have enough international publications, academics do not have an international perspective, international studies do not see an opportunity for their academic careers they were undecided. As a result of qualitative findings, in terms of qualitative findings, academicians have discussed the rationales of internationalization from an academic perspective. They stated that they are generally willing to participate in various studies and awareness levels of internationalization. Similarly, in terms of the difficulties encountered in internationalization, academicians emphasized the lack of language, the lack of interest, the inadequacy of the university, the shortage of material and moral support, the bureaucratic obstacles, the negative perception of the West and the unwillingness of academics to improve themselves. As a result of the study, when the results of the interviews of academicians working at the Faculty of Theology on internationalization towards their own universities and the results obtained from the interviews are evaluated, according to the academicians' opinions of the Faculty of Theology, new steps towards internationalization in Hatay Mustafa Kemal University have started to be taken and it is observed to be in development.

Keywords: Faculty of Theology at Hatay MKU, Internationalization, Higher Education, Globalization, Academician.

Modern Dünyada Din Sosyolojisi Sociology of Religion in Modern World

Hüsnü Ezber BODUR

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türkiye, hebodur@ksu.edu.tr
Makale Bilgisi/Article Info: Geliş/Received: 09.12.2018 Düzeltme/Revised: 24.12.2018
Kabul/Accepted: 30.12.2018

Öz:

Sosyoloji 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra Batı Avrupa'da gözlemlenen sosyal yapı ile ilgili değişimi açıklamak üzere bir dizi teori ve kavramlardan meydana gelen sosyal bilim dalıdır. Sosyolojinin klasiklerinin birçoğunun toplum çözümlerinde evrensel bir kurum olan dinin oldukça önemli bir konumda olduğu görülmüştür. Bu yüzden sosyolojinin alt disiplinlerinden biri olan ve dini fenomenlerle ilgilenen din sosyolojisi de sosyoloji ile birlikte gelişmiştir. Tarihsel olarak dinin sosyolojik analizlerinde Weber ve Durkheim gibi klasik sosyologların katkılarıyla bu bilim dalı gelişmeye başlamıştır. Bu iki teorisyenden biri olan Durkheim, dinin toplumsal bütünleşmeye katkısı üzerine yoğunlaşırken din ve toplum arasındaki ilişkiyi açıklamaya yönelik olarak Weber de analizlerinde bir dizi tarihi veriden yararlanarak Protestanlığın kapitalizmi meydana getirdiğini ortaya koymuştur. Bu çalışmada din sosyolojisi alanında bir ya da birden fazla yazarlı din sosyolojisi kitaplarıyla ilgili el kitabı formatındaki editörlü kitaplara başvurularak din sosyolojisinin konuları hakkında genel bilgi verilmiştir. Tarama yöntemiyle sosyolojinin alt disiplininde din ve toplum ilişkileri dine sosyolojik yaklaşım başlığı altında teoriler ve kavramlar çerçevesinde din ve sosyal hayatın birbirlerine nasıl etki ettikleri hususu üzerinde durulmuştur. Din sosyolojisinin gelişim seyrine neredeyse tek başına damga vuran sekülerleşme tezi etrafındaki tartışmalara Davie'nin "inanma ve ait olma" tipolojisi ve dini piyasa modeliyle dâhil olunmuştur. Din sosyolojisinin gelişmesi akademik kurumsallaşma süreçlerinin ve çeşitli dernekleşme bünyesinde araştırma kuruluşların yaygınlaşması ve uluslararası düzeyde periyodiklerin çıkarılması, konferans, sempozyum ve panel gibi çeşitli bilimsel faaliyetlerin düzenlenmesi Collins'in "etkileşim ritüeli" ve "entelektüel ağlar" zinciri tezi etrafında incelenmiştir. Sosyoloji içerisinde önemli bir yerde olan dinin sosyal bilimsel araştırmasının, gelecekte de sosyal bilimciler tarafından sürdürüleceği, din ve modernite arasındaki ilişkilerin birbirlerini dışlamadan ziyade bir arada varlığını sürdüreceği tespitiyle din sosyolojisinin gelecekteki statüsünde bir düşünün olmayacağı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Kuramlar ve Süreçler, Dini Piyasa Modeli, Sekülerleşme, Etkileşim Ritüeli

GİRİŞ

Sosyoloji 19. yüzyılda Batı Avrupa’da sosyal, siyasi, kültürel, ekonomik ve dini şartların sonucu olarak kendine özgü konu, konusu, teori ve kavramları, bakış açısı ve konuları ele alış biçimi yani yöntemiyle ortaya çıkmış bir sosyal bilim dalıdır. Aşağı yukarı aynı dönemde İngiltere’de ortaya çıkan ekonomi ile Fransa’da doğan sosyolojinin içinden çıktıkları toplumsal ve siyasal şartlara kısaca bir göz atmakta fayda vardır. Bilindiği gibi 19. yüzyıl Avrupa’sının milli devletler kanalıyla dünyayı kolonileştirmesi, tarihte misli görülmemiş bir etkinlik ve genişliğe ulaşmıştı. Birbirleriyle kıyasıya mücadele eden her bir ülke yağmalama sonucu elde ettiği kaynakları ülke içinde nasıl paylaşacağı sorunu ile karşılaşmıştı. Sanayi devriminin yaşandığı (1750-1850) İngiltere’de bu paylaşımın liberal ekonomik model çerçevesinde yapılması, üretimde yer alan her bir faktörün pay almasına yönelik bu modern ekonomi sistemi İngiltere’de doğmuştur. Buna karşılık Fransa’da 1789 ihtilali ile paylaşımın, sosyologların öncülüğünde siyaset yoluyla ve eş biçimde yapılabileceği düşüncesi hâkim olmuştu. Şüphesiz burada tek girdili bir açıklama tuzağına düşmeden birçok faktörün sonuca katkı sağlayacağını söyleyebiliriz. Bu gerekli şartların yanı sıra bazı faktörlerin bu süreçte önemli rol oynadığını yani yeterli neden olarak belirlenmesi amaçlanmıştır.

Sosyolojinin ilk dönemlerindeki görünümü aydınlanma çağı düşünürlerinin görüşlerini yansıtmaktadır. Buna göre aydınlanma çağını evrimcilik, bilimsel rasyonellik ve iyimserliğin karakterize ettiği düşünülürse bu sosyal bilim dalının isim babası olan Auguste Comte’un üç hal kanununu yani evrimci sosyolojisini daha iyi anlayabiliriz. Köklerini daha çok 19 yy.’daki teori ve kavramların meydana getirdiği sosyoloji kavramının ilk defa 1839 yılında A. Comte (1798-1867) tarafından kullanıldığına inanılır. Aydınlanmacı geleneğin evrimci karakterini benimseyen Comte, geliştirdiği üç hal kanunun teolojik olan birinci safhasında dini inançların egemen olduğunu ve tüm problemlerin tanrıya atfedilerek çözülebileceğini savunur. Yani toplum ve insan hayatında olup bitenlerin nedeni dine referansla izah edilir. İnsanların dikkatlerinin felsefeye ve teorilere çevirdiği metafizik safhada Comte, dinde bir zayıflamanın başladığını iddia etmiştir. Metafizik olarak isimlendirilen bu safhada sosyal değişme soyut güçlere referansla açıklanır. Toplumsal gelişmeler, dine atıfta bulunmadan bu soyut güçlerle meşrulaştırılmaya çalışılır. Comte’un teorisinde pozitif ya da bilimsel denen üçüncü safhada rasyonel bilimsellik insan ve toplum hayatında gözlemlenen değişimleri izah eder. Bu yeni toplum formunda güç, doğum yoluyla ve imtiyazdan ziyade seçimler ve erdem yoluyla dağıtılır. Comte, bu pozitif safhada dini inancın tamamen yok olacağını, bilimin insan düşüncesinin tek egemen gücü haline geleceğine inanır. Böylece bilimsellik rasyonellik karşısında dinin hayatın tüm alanlarındaki etkisi büyük ölçüde ortadan kalkacaktır. İnsanların tutum ve davranışlarından sosyal kurumlara kadar her türlü problemin çözümünde bilime başvurulacaktır. Burada aydınlanma çağının temel karakteristiklerinden biri olan bilime aşırı güvenmenin meydana getirdiği bir iyimserlikten bahsedilirken dinin aileden topluma insanlık üzerindeki gücünün tamamen kaybolacağı iddia edilmektedir. Burada Comte’un, modernleşmenin doğuşuyla dinin ihmal edilemeyeceğini savunan, sayıları az da olsa, çevrelere hitap ettiği anlaşılmaktadır.

Din Sosyolojinin Ana Konuları

Din sosyolojisinin öncüleri arasında yer alan Weber, (1864-1920) ve Troeltsch (1865-1923) gibi düşünürler din ve toplum arasındaki ilişki hakkında farklı teorik perspektifler

sunmuşlardır. Weber, Protestanlıkla kapitalizm arasındaki etkileşimci ilişkiyi incelemek üzere tarihi verilerden yararlanmışır. Buna göre kapitalizmin Avrupa’da iki ana değişime neden olan Protestan Reformasyon hareketinden sonra doğduğunu iddia etmiştir. Weber’e göre bu iki değişimden birini faizli muamelelerin değerlendirilmesi ve bunun kapitalizmin doğmasındaki rolü oluşturmaktadır. Daha önce Katolikliğin borç para karşılığında faiz alınmasını, zenginlerin fakirleri sömürmesi gerekçesiyle günah saymasına karşın Protestanlık bu konuyu yeniden ele almış ve faiz ödemelerinde bir esnekliği benimseme eğilimine girmiştir. Yani Protestanlık hareketiyle birlikte verilen borç para karşılığında faiz almanın günah bir yanının olmadığı dillendirilmeye başlanmıştır. Protestan reformasyonun neden olduğu değişimden ikincisini Weber şu şekilde açıklamıştır. Luther, “meslek” kavramıyla ilgili olarak kilise mesleğini icra edenler kadar çiftçilerin ve demircilerin de mesleklerini icra etmeye çağrıldıklarını iddia etmektedir. Dünyevi çalışmayı da içeren meslek kavramı herkesin toplumun iyiliği için hangi meslek olursa olsun rolünü yerine getirmek üzere çağrıldığına inanması, her türlü mesleğin icrasının mümkün hale getirmiştir. Bu iki değişimin sonucunda kilise mesleklerini icra etmeyen ortalama halk, çiftçi veya tüccarlar yaptıkları işleri bir çeşit çağrı olarak görmüş ve bu mesleklerin Tanrının şanını yüceltmek için yerine getirilmesi gereken uğraşlar olarak değerlendirmişlerdir. Böylece dünyevi mesleklerde çalışmayla elde edilen birikimler bankacılık sektöründe yatırıma dönüştürülmüştür. Çalışma, meslek (çağrı) olduğundan kutsal bir görev haline getirilmiş ve buradan da Weber’e göre Protestan çalışma ahlakı doğmuştur. Bankalara yatırılan tasarruflar yeni işletme kurmak için sermayeye ihtiyaç duyanlara kredi olarak verilmiş ve buradan da kapitalizmin doğuşuna şahit olunmuştur. Weber’in ünlü *Protestan Ahlakı Ve Kapitalizmin Ruhunu* isimli tezi etrafındaki analizler, açıklamalar, polemikler ve retler din sosyolojisinin gelişmesine katkı sağlamıştır. Weber de Protestan ahlakının kapitalizme neden olduğunu ileri süren tezinde bu ruhun kafesten kaçtığını artık kapitalizmin dine ihtiyaç duymadan kendi değerlerini ve normlarını üreteceğini söylemesiyle toplumun modernleşmesiyle dinin çeşitli yüzlerinde bir azalmanın olacağını öngören sekülerleşme tezini benimseyenler arasında yer almıştır.

Sosyolojinin bir disiplin olarak kurulmasından bu yana din ve sekülerleşme arasındaki ilişkiyi anlamaya yönelik gayretlerin din sosyolojinin gelişiminin ana motivasyon kaynağı olduğu anlaşılmaktadır. Sosyolojinin klasikleri sanayileşme ve modernleşme süreçlerinin netice itibarıyla dini farklılaşma, zayıflama ve bireyselleşmeye yani sekülerleşmeye yol açacağı öngörüsünde bulunmuşlardır. 1970 ve 1980’li yıllara kadar din sosyolojisi içerisinde bireyselleşme tezi üzerinde sessiz bir konsensüs var olmuştur. Avrupa’da, Latin Amerika’da, Asya’da ve Ortadoğu’da dinin kamusal alanda görünürlüğünün artmasıyla modern toplumlarda geleneksel dini kurumların zayıflayacağı veya gözden kaybolacağı ve dinin bireysel bir mesele haline geleceği tezi değişmeye başlamıştır. Din Sosyolojisinin gelişmesinde sekülerleşme tezi etrafındaki tartışmaların önemli rol oynadığı görülmektedir. Buna göre teoriler ve kavramlar bağlamında din ve dindarlık tanımlamaları, dindarlığın boyutları, sekülerleşme teorileri, Davie’nın inanma ve ait olma tipolojisi, dini ekonomi teorisi, çoğulculuk ve dini canlanmanın referans alındığı de-sekülerleşme süreci, Avrupa ve ABD’deki din sosyolojisinin dini ekonomi teorisi perspektifinden ele alınışı, din kültür ve toplum, din ve milli kimlik gibi konular etrafında cereyan eden tartışmalar dünyada din sosyolojisinin gelişimine katkıda bulunmuştur. Din sosyolojisi alanında yazılan ders kitapları ya da kaynak eserlere referansla din sosyolojisinin konuların tablo halinde gösterebiliriz:

Tablo1. Din Sosyolojisinin Ana Konuları

	Blasi	Cipriani	Clarke	Davie	Dillon	Dobbelaere	Fenn	Furseth, & Repstad,	Hamilton	Hargrove,	Johnstone,	Lundskow,	McGuire	Possamai,	Roberts	Robertson	Turner, B. S. (Ed.)	Vernon	Zuckerman
Dinin Sosyal Bilimsel Araştırılması- Sosyoloji ve Din	X	X	X	X	X		X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Din Sosyolojisinde Araştırma Metotları	X	X	X	X	X		X	X	X	X	X	X		X	X	X	X	X	
Dinin Kökenleri		X								X	X	X							
Sosyolojik Teori ve Din	X	X		X	X		X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X		
Makro Sosyolojik Din Teorileri-Din Sosyal Birlik ve Din	X	X	X	X	X		X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	
Mikro Sosyolojik Din Teorileri- Bireysel Dindarlık	X	X	X	X	X			X	X			X	X	X	X		X		
Dini Sosyalleşme			X					X	X		X			X	X			X	X
Sosyal Değişme ve Din (Din Ve Kalkınma, Din Ve Yeni Sosyal Davranışlar, Din Ve Göç)			X		X		X					X	X	X	X	X			
Dinin Sosyal Hayata Etkisi			X	X				X	X	X	X	X		X	X			X	X
Sosyal Hayatın Dine Etkisi					X			X		X	X	X		X	X			X	X
Sosyal Organizasyon Olarak Din- Dini Uygunluk Sekt- Kilise Teorisi	X		X		X		X	X		X	X	X	X		X		X	X	X
Toplumda Din- Din ve Diğer Sosyal Gruplar Arasındaki İlişkiler					X										X			X	
Din ve Siyaset, Din ve Devlet (Din ve Milliyetçilik), Din, Çatışma, Savaş ve Barış			X	X	X					X	X	X		X	X	X	X	X	
Din ve Ekonomi	X	X	X		X				X	X	X			X	X	X	X	X	
Din ve Evlilik (Din ve Aile), (Din ve Cinsiyet)							X				X	X		X	X		X	X	
Din ve Sosyal Tabakalaşma, Din ve Sosyal Yapılar, Din ve Sosyal Bütünleşme, Din ve Sosyal Kimlik, Din ve Etnisite		X					X	X	X	X	X			X		X			
Din ve Modernleşme			X	X				X		X			X						
Din ve Sekülerleşme	X		X	X	X	X		X							X		X		
Rasyonel Seçim Teorisi						X	X												
Din Ekonomisi							X												
Yeni Dini Hareketler	X		X		X	X	X					X							

Sosyolojisi																		
Küreselleşme ve Din				X	X	X	X	X			X	X			X		X	
Dinin Geleceği	X						X				X				X			X

Sekülerleşme Teorileri Çerçevesinde Din Sosyolojisi

Sekülerleşme teorisi sosyolojide uzun bir geçmişe sahip olarak bu bilim dalının beslendiği önemli bir kaynak olmuştur. Genel olarak sekülerleşme teorileri modern dünyada dini azalmanın yönleri ve seviyeleri hakkında geniş görüş yelpazesini tasvir etmek üzere kullanılır (Kirman, 2005). Sosyal yapıda temel kaymaların yaşandığı dönemde klasik sosyal teorisyenler dinin geleceğini sorgulamışlar hatta ölüm fermanını ilan etmişlerdir. Batı aydınlanmasında güçlü bir şekilde kökleşmiş ideolojik bir güdüleyici unsur olan sekülerleşme 20. yüzyılın büyük bir bölümünde toplumların modernleşmesiyle dinin zayıflayacağını öngören tartışmaların merkezine oturtulmuştur. Ancak 1990'lardan itibaren modernleşme ve dinin zayıflaması arasındaki bağın eleştirilmeye başlamasıyla bu konulardaki tartışmalar yeni bir boyut kazanmıştır (Kasselstrant, 2013:14).

Din sosyolojisindeki tartışma sekülerleşmenin belli bölgelerde olup olmadığı, ya da dindarlığın çeşitli göstergelerinde bir zayıflama ile ilgili olmasından ziyade dinin, toplumsal ve bireysel hayattaki görünen değişiminin nasıl izah edileceği ve bu gelişmelerin arkasında yer alan süreçlerin neler olduğu noktasına odaklanmıştır. Sekülerleşme hakkında bir bilim adamından diğere tanımlama ve yorum bakımından farklılıkların olmasına karşın genel olarak din sosyolojisinde sekülerleşme teorilerini üç ana grupta toplamak adet olmuştur. Berger, Bruce, Comte, Marx, Wilson gibi sosyologların sekülerleşme hakkındaki görüşleri "klasik sekülerleşme tezi" kategorisi altında değerlendirilir. Bu teori modernite ve sekülerleşme arasında nedensel ilişki kurmaktadır. Bu teori toplumun modernleşmesiyle birlikte hem dinin öneminde hem de dindarlıkta bir azalmanın olacağını varsaymaktadır. Aslında Marx, Comte, Weber ve Durkheim gibi dinin sosyolojik önemini anlamaya katkı yapan klasik sosyal teorisyenler toplumların sanayileşmesiyle birlikte dinin öneminde bir azalmayı öngörmektedirler (Kirman, 2005). İkinci kategoriyi Casanova ve Davie gibi klasik sekülerleşme teorisinin bazı kısımlarını kabul edip bazılarını karşı çıkma biçiminde modifiye edilmiş (değişikliğe uğratılmış) teorik çerçeve oluşturmaktadır. Bir bakıma bu kategori klasik sekülerleşme teorisinin gözden geçirilmiş bir şekli olarak görülebilir. Üçüncü kategoriyi ise Stark, Finke, Iannaccone gibi sekülerleşme tezini tamamen reddeden din sosyologları oluşturmaktadır. Genelde Amerikalı olan bu din sosyologları tarafından rasyonel seçim teorisi bağlamında geliştirilen "dini ekonomi" ya da "din ekonomisi", sekülerleşme teorisini karşı çıkmaktadır. Bu teorik yaklaşımın din sosyolojisinde kendisine önemli bir yer bulduğunu söylemek isterim.

Wilson, dini kurumların, aksiyonların ve bilincin sosyal önemini kaybettiği bir süreç olarak sekülerleşmeyi tanımlamaktadır. Burada sosyal önem, sosyal sistemlerde dinin yerine işaret etmektedir. Daha açık bir ifadeyle dini inançların veya aksiyonların sosyal kurumlar ve birey için önemini vurgulamaktadır. Ayrıca sekülerliğin kamusal alan, dini pratik ve inanç gibi üç boyutuna işaret etmektedir (Kasselstrant, 2013:62-63). Bu anlayışa göre tabiatüstü alan diğer göstergelerin üzerinde görülmektedir. Bu bakış açısına göre dinin birçok yüzünün sekülerleşmiş toplumda fonksiyonel olabileceğini göstermektedir (Ertit, 2018). Klasik

sekülerleşme tezini ya reddeden ya da bazı yönlerine karşı çıkan bazı din sosyologları objektif dindarlığın, Avrupa’da azaldığını ancak bireyselleşmiş dinin hala önemini koruduğunu iddia etmektedir. Davie’nin “ait olmadan inanma” kavramsallaştırması objektif dinde bir azalmaya karşın bireysel inanç düzeyinde böyle bir durumun söz konusu olmadığını ileri sürmektedir. Böylece modernite ve sekülerleşme arasında bir bağın olduğuna dair delillerin olmadığı söylenerek sekülerleşme teorisine eleştiriler getirilmiştir.

Dini ekonomi teorisi insan davranışıyla ilgili arz yönlü bir modeli benimseyerek dini ürünlerin değişmesinin dini katılım seviyelerini belirlediğini iddia etmektedir. ABD de bu modelin gelişmesi ve din sosyologları arasında yayılmasında ABD’nin takip ettiği din politikası çerçevesinde ideolojik bir yönünün bulunduğunu düşünüyorum. Bu konuyu Latin Amerika’da 60’lı – 70’li yıllarda gözlemlenen “Özgürlük Teolojisi” (liberation theology) çerçevesinde analiz edebiliriz. Latin Amerika din sosyolojinde Marksizmin, fonksiyonalist ve yapısalcılık gibi holistik paradigmalara dayalı felsefi ve hümanistlik yönü ağır basan bir solcu sosyolojinin “Kurtuluş Teolojisi” (Liberation Theology) gibi sol ilahiyatla birlikte geliştiğini görmekteyiz. Bu dönemde tarih dışı ve anti-hümanist Marksist-yapısalcı sosyoloji anlayışı çerçevesinde yapıların aktörlere üstün gelerek sosyal değişmeyi belirlediği görüşü hakimdi (Pelayo, 2013:123). Amerikan sosyolojisinde tümevarımcı düşünce kantitatif metotlar ve faydacı prensipler yoluyla mikro fenomenolojik analizlere dayalı dini piyasa modeli çerçevesindeki açıklamalarla din sosyolojisinde farklı bir bakış açısı önemli hale gelmiştir.

Din Sosyolojisinin Kurumsallaşması

Dini sosyolojik düşüncenin üretimi ve nakli sürecini sosyolog Randall Collins’in “etkileşim ritüeli zinciri” teorisine referansla analiz edebiliriz. Collins’e göre entelektüellerin fikri düşüncelerini geliştirmeleri ve bunları nakledebilmeleri sürecinde duygusal enerji, kültürel sermaye ve fırsat yapısı önemli rol oynar. Duygusal enerji bir kimsenin entelektüel ağında etkileşim ritüeline katılması yoluyla oluşan coşku anlamına gelmektedir. Kültürel sermaye ise konferanslar, seminerler ve tartışmalar gibi çeşitli etkileşim biçimleriyle entelektüellerin kendi gerçekliklerini tartışmalarıyla oluşur. Böylece grup toplantılarında ve konferanslarda etkileşim ritüelleri bir yandan duygusal enerjinin kaynağı olurken diğer taraftan da kültürel sermayenin oluşumuna katkı sağlarlar. Buna göre din sosyolojisi, bir yandan çeşitli üniversite bünyesinde ders olarak okutma, araştırma merkezleri, yayın organları, dergi ve kitaplar biçiminde kurumsallaşma süreci dini sosyolojik bilginin üretimi ve aktarımında oldukça önemli rol oynamaktadır (Collins, 1998: 66-73).

“Dünyada din sosyolojisi” gibi son derece geniş ve muğlak bir konu hakkında analiz yapmak aslında halk arasında yaygın cahil cesaretini çağrıştıran bir duruma denk düşmektedir. Böylesine çetrefil bir konuyu irdelemenin pek mümkün bir girişim olmadığını itiraf etmeliyim. Her şeyden evvel din sosyolojisi alanında dünyada gözlenen gelişmeleri dil engeli yüzünden bilemeyeceğim bir gerçektir. Din sosyolojisi hakkında değişik ülkelerde üretilen çalışmalar ışığında din sosyoloji alanında teorik ve kavramsal gelişmeleri, yoğunlaşılacak araştırma konuları gibi hususlarda ortak kalıplar üretebilmek kısaca tarihi ve toplumsal süreçte sosyolojinin bu alt disiplininin seyrini takip edebilmek kısmen de olsa mümkün olabilir. Bunun için uluslararası din sosyoloji dergilerinde çıkan makaleler belli ülkelerle ilgili araştırma bulguları gibi ampirik ve teorik gelişmeler hakkında yapılan araştırmalara veri kaynağı olarak başvurulabilir. Birkaç kez katıldığım Avrupa merkezli iki yılda bir düzenlenen “Uluslararası Din Sosyoloji Konferansı”nda dünyanın her yerinden

katılan din sosyologları veya alanla ilgili meselelere ilgi duyan bilim adamlarının çalışmaları, din sosyolojisinin bugünkü durumu hakkında bize çok şey verebilir. Çeşitli vasilerle tertip edilen anma toplantıları gibi değişik etkinliklere konuşmacı olarak davet edilen ünlü din sosyologlarının analizleri de bu alana ilgi duyanlar için oldukça önemli bir veri kaynağıdır.¹

İkinci dünya savaşından evvel sosyoloji ve din arasındaki bağlantı Protestan Sosyal İncil ve Katolik sosyal felsefe çerçevesinde şekillenirken, din sosyolojisinin ilksel formu olan dini sosyoloji, Batı Avrupa'da ikinci dünya savaşından sonra gelişmeye başlamıştır. Bu alana teorik ve metodolojik bakımından katkı sağlamak amacıyla 1948'de "Uluslararası Dini Sosyoloji Derneği" (Society Internationale de Sociologie Religieuse -CISR-) kurulmuştur. Aslında dini sosyoloji, 1931 yılında Fransa'da dini hayat araştırmasıyla Le Brass tarafından başlatılmıştır. Katolik kilisenin toplumsal bağlamı içerisinde seyrinin incelendiği bu çalışma, müteakiben Amerikan ampirizminin de etkisiyle dini sosyolojinin gelişimine katkı sağlamıştır. Bu süreçte çeşitli araştırma projelerinin teşvik edilmesi, survey çalışmaları ve kilise destekli araştırma merkezlerinin kurulması dini sosyolojinin gelişmesine yol açmıştır. Daha sonra adı geçen dernek (CISR), Society Internationale de Sociologie des Religions (SISR) yani "Uluslararası Din Sosyolojisi Derneği" şeklinde ismini değiştirmiştir. Değişik ülkelerin üniversitelerinde sosyoloji öğretimi, araştırma metotları gibi konularda araştırmaları tartışmak üzere bilim adamları arasında fikir alışverişinde bulunmak ve bunları belli periyotlarda düzenli bir şekilde buluşturmak amacıyla konferanslar tertip etmeye başlamıştır. Görüldüğü gibi kilise ağırlıklı öznel dini sosyolojiden sosyal bilimsel vurgulu din sosyolojisine geçilmiştir (Dobbelaere, 2000:433).

Bu süreçte din sosyolojisinin gelişmesinde, 1950'lerin başında bazı araştırma kuruluşların faaliyetleri önemli rol oynamıştır. Bunlar arasında "Sosyal ve Dini Araştırma Enstitüsü" (Institute for Social and Religious Research, "Amerikan Katolik Sosyoloji Derneği" (American Catholic Sociological Society), "Dini Araştırma Derneği" (The Religious Research Association), "Bilimsel Din Araştırmaları Cemiyeti" (The Society For the Scientific Study of Religion) gibi kuruluşlar sayılabilir. Şüphesiz bu tür organizasyonlarda yer alan sosyologların gayretleriyle din sosyolojisinde bir gelişmenin de başladığını söyleyebiliriz (Wuthnow, 2014:595). Ancak bundan sonraki dönemde din sosyolojisi beklenen gelişmeyi kaydedememiştir. Bunun nedenlerinden biri olarak araştırmacıların akademik kalitede bilgi üretmekten ziyade bu kuruluşların çıkarlarına yönelik araştırma yapmaları söylenebilir. Diğer yandan da sosyal bilimciler arasında bizzat dine karşı bir ilginin olmaması ve bunlar tarafında dinin modern dünya ile ilişkisinin koptuğunun ileri sürülmesinin bu süreçte payı vardır. Yine bu dönemde din sosyolojisi dergilerinde çıkan makalelerde hala Hıristiyanlığın bilhassa Protestanlığın hâkim konumda olduğu göz önünde bulundurulursa bu alt disiplinde analiz edilen konularda ciddi bir farklılığın olmadığı sonucuna ulaşılabilir (Smilde-May, 2015: 369). Bu arada din sosyolojisi alanında basılan kitapların büyük çoğunluğu Hıristiyanlık üzerinedir.

Her ne olursa olsun çeşitli araştırma kuruluşlarının faaliyetleri ve dini sosyolojik araştırma ve yayınları, din sosyolojisinin bağımsız bir kimlik kazanmasında kısmen de olsa etkisi olmuştur. Diğer yandan dinin uluslararası ve ulusal siyasette önemli bir güç haline gelmesiyle dini sosyolojik araştırmaların artması ve bu alanda yapılan çalışmalara erişimin kolaylaşması din sosyolojisinin gelişmesinde bir başka faktör olarak söylenebilir. "Uluslararası

¹ Bu konuda Berger'in (2001), Dobbelaere'nin (1987) ve Casanova'nı (2018) çalışmalarını örnek olarak gösterebiliriz.

Din Sosyolojisi Derneği'nin (International Society for the Sociology of Religion) iki yılda bir tertip ettiği geniş katılımlı tematik konferanslarda ele alınan konulara bakarak din sosyolojisinin gelişimini takip edebiliriz. Mesela 1993'te Budapeşte'de ISSR'nin tertip ettiği ve benim de katıldığım konferansta "din, kültür ve kimlik" konusu ele alınırken, 2017'de Lozan'daki toplantıda değişik toplumlarda "din, iş birliği ve çatışma" konusu üzerine çok sayıda bildiri sunulmuştur. Böylece dünyanın çeşitli bölgelerinden farklı kültürlere ve dillere mensup bilim adamlarına araştırma bulgularını sunma fırsatı verilmektedir (Dobbelaere, 1987:107).

Uluslararası din sosyolojisi dergileri farklı ülkelerdeki araştırma bulgularını ve teorik görüşleri yayınlamaya dini sosyolojik bilginin üretimi ve naklinde önemli rol oynarlar. Uluslararası Din Sosyolojisi Derneği'nin sempozyum bildirilerinin bazılarının basıldığı Social Compass dergisi, ayrıca Archives de Sciences Sociales des Religions, The Annual Review of the Social Sciences of Religion, Association for Studies of Religion (ASR) kuruluşunun çıkardığı "Sociology of Religion" ve Society for the Scientific Study of Religion (SSSR) isimli kuruluşun yayını Journal for the Scientific Study of Religion dergisi bunlardan bazılarıdır.

Önemli din sosyologlarının özgün çalışmalarının mesela Bellah'ın "*Sivil Din*" isimli çalışmasının farklı dillere çevrilmesiyle o ülkelerde benzer araştırmaları teşvik ettiği görülür. Bu çerçevede farklı ülkelerde din sosyolojisinin gelişme seyri ile ilgili çalışmalara referans yapıldığında her ülkenin kendi durumuna göre din sosyolojisinin inşili çıkışlı bir seyir izlediği söylenebilir. Diğer taraftan değişik sosyo-kültürel bağlamlar tikel ve spesifik araştırma konularını teşvik eder. *İtalya'da Din Sosyolojisi* başlıklı makalesinde Cipriani, bu bilim dalının bilhassa Katolik ağırlıklı dini sosyolojiden doğduğunu belirtmekte ve İtalya'da din sosyolojisi araştırmalarının din ve siyaset üzerine yoğunlaştığını söylemektedir (Cipriani, 1990).

Değişik ülkelerdeki din sosyolojisinin durumu hakkında yapılan çalışmalara bakıldığında her ülkenin kültürel durumu ve toplumsal yapısıyla ilişkili olarak farklı konulara ağırlık verildiği görüle de dünyadaki paradigmatik ve epistemolojik gelişmelerin bu bilim dalının seyri üzerinde etkili olduğu söylenebilir. Bu çerçevede din sosyolojisinin genel olarak 1945-1989 arasındaki dönemde hak ettiği bir konuma olduğunu söylemek zordur. Ancak 1990'lı yıllardan itibaren ve 2000'li yılların başında din sosyolojisi ile ilgili gerek sosyoloji bölümlerinde veya beşeri bilimlerde dini sosyolojik konularla ilgili akademik araştırmaların artması, üniversite bünyelerinde araştırma merkezlerinin açılması gerekse PEW ve *Dünya Değerler Araştırması* gibi kuruluşların veri sağlamaları, yüksek lisan ve doktora çalışmalarının artması, önde gelen sosyoloji dergilerinde din sosyolojisi alanındaki konularla ilgili makalelerin daha fazla göze çarpar hale gelmesi bu bilim dalını sosyoloji içerisinde önemli bir konuma getirmiştir.

İdeolojik duyarlılığı yüksek olan din sosyolojisi 1960'lı ve 1970'li yıllarda birçok Latin Amerika ülkesinde Marksizmin etkisiyle "ideolojik sosyolojilerin" öne çıkmasına yol açmıştır. Bu çerçevede Katolik kilisenin daha sosyalistik bir yapıya büründürülmesi amacıyla *Kurtuluş Teolojisi* (Liberation Theology) ortaya çıkmıştır. Latin Amerika'da bu gelişmelerin ABD'de Protestan temelli dini hareketleri canlandırırken yine Protestanlık'dan mülhem birçok yeni dini oluşumun dini piyasa modeli çerçevesinde faaliyetlere giriştiği görülmektedir. Latin Amerika'da ünlü din sosyoloğu Peter Berger, 1960 yıllardan beri sosyoloji bölümlerinde okutulmaya başlayan din sosyolojisi müfredatında kendisine önemli bir yer bulmuştur (Martin, 2017:1142). 1980'lerde birçok sosyoloğun gayretiyle din sosyolojisine ilgi

artmasında Berger sosyolojisinin de payı unutulmamalıdır. Berger'in Latin Amerika din sosyolojisinde oldukça önemli bir konuma geçmesini şu şekilde izah edebilirim. Her şeyden evvel Kıta Avrupa'sında modernleşme ve şehirleşme, sınırlı dini çoğulculukla geleneksel ya da katı sekülerleşme teziyle ilişkilendirilirken Kuzey ve Güney Amerika, Asya, Pasifik ve Afrika'da modernleşme ve şehirleşme sınırlı sekülerleşmeyle birlikte dini çoğulculuğa yol açmıştır (Casanova, 2018:188-189). Berger, dini çoğulculuğun rasyonel seçim teorisi çerçevesinde bir nispiliğe yol açacağını bunun sonucunda da dinin insanların hayatındaki gücünü azaltacağını iddia etmektedir (Roberts, 1990: 305-306). Buna göre Berger, ortak dini dünya görüşünün bütünleştirici gücünün ve dini sembollerin birleştirici gücünün sosyal istikrar için çok önemli olduğuna inanmaktadır. Berger'in bu yaklaşımının 1963'teki dini piyasa modeli ve 1967'deki "Kutsal Kubbe"deki sekülerleşme teziyle taban tabana zıttır (Berger, 1963:79). Latin Amerika'da din sosyolojisi alanında Berger'in ve İspanyol asıllı Casanova gibi din sosyologlarının desekülerleşme tezlerinin, Katolikliğin Latin Amerika'da birleştirici bir güç olarak fonksiyonel hale getirilmesi çabalarında ideolojik temelli olduğunu akla getirmektedir.

SONUÇ

Din sosyolojisinin gelişim sürecinde iki önemli olgunun etkili olduğu söylenebilir. Buna göre din sosyolojisi erken dönemde aydınlanma düşüncesinin etkisi altında dine karşı mesafeli olmuştur. Diğer yandan Hıristiyan teologlar kilisenin güç kaybetmesi karşısında kilisenin sosyo-kültürel bağlamıyla ilişkisini analiz eden sosyolojik çalışmalardan yararlanmak istemiştir. Bu diyalektik sürecin din sosyolojisinin inişli çıkışlı seyir izlemesinde etkili olduğu düşünülebilir. Sekülerleşme tezinin tam karşısında konumlanan desekülerleşme paradigmasına sarılarak toplum çözümlemesinin, ideolojik dini sosyolojiye kayma potansiyeli taşımaktadır. Bu yüzden din-toplum ilişkilerinin anlaşılması hâkim paradigmaya kayıtsız şartsız teslim olmakla mümkün olmayacağını belirtmek isterim. Her şeyden evvel desekülerleşme tezinin ortaya çıkmasında radikal sekülerleşme tezinin sorgulanması bu tezin sorunsuz olduğu anlamına gelmez.

Din sosyolojisinin önemli bir parçasını oluşturan din kurumunun Batı kültüründeki tanımına referansla sekülerleşme çözümlemesi doğru yapılamaz. Durkheim'in kutsal-profan ayrımına göre din, bir takım inanç, pratik ve kurallardan oluşmaktadır. Buna karşılık sosyal hayatın büyük bir bölümü profan bölümüne dâhil olmaktadır. Dini pratiklerde, aidiyette bazı gevşeklikleri olması sekülerleşme anlamına gelmemektedir. Çünkü sosyal hayatın büyük bir bölümü metafizik alanla sıkı ilişki içerisindedir. Bu bakımdan çoklu-moderniteler bağlamında süstantif dinin sosyal hayat üzerinde etkinliğini sürdüreceği göz önünde bulundurularak sekülerleşme çalışmaları yeni bir anlayış çerçevesinde sürdürülmelidir.

KAYNAKÇA/REFERENCE

Beckford, J. (1994). 1945-1989 Yılları Arasında Din Sosyolojisi, çev. N. Tınaz, *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII: 473-502.

Beckford, J. A. (1990). The Sociology of Religion and Social Problems, *Sociological Analysis*, 51(1), 1-14.

Berger, P. (1999). *The Desecularization of the World: A Global Perspektif, the Desecularization of the World Resurgent Religion and World Politics*, Peter Berger (Ed.), Washington: W. B. Eardmans Publishing, 1-18.

- Berger, P. L. (2001). Reflections on the Sociology of Religion Today, *Sociology of Religion*, 62(4), 443-454.
- Blasi, A. J. (2014). *Sociology of Religion in America: A History of Secular Fascination with Religion*, Leiden-Boston: Brill.
- Casonova, J. (2018). The Karel Dabbelaere Lecture: Divergent Global Roads to Secularization and Religious Pluralism, *Social Compass*, 65(2), 187-198.
- Christiano, K. J. – Swatos, W. H. – Kivisto, P. (2008). *Sociology of Islam: Contemporary Developments*, 2nd edition, Lohem Md: Rowmen and Littlefield.
- Cipriani, R. (1990). The Sociology of Religion in Italy, *Sociological Analysis*, 51: 43-52.
- Cipriani, R. (2017). *Sociology of Religion: An Historical Introduction*. Routledge.
- Clarke, P. (Ed.). (2009). *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*. Oxford University Press.
- Collins, R. (1998). *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*, Cambridge: Harvard University Press.
- Davie, G. (1994). *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*. Wiley-Blackwell.
- Davie, G. (2008). *The Sociology of Religion: A Critical Agenda*. London: Sage.
- Dillon, M. (Ed.). (2003). *Handbook of The Sociology of Religion*. Cambridge University Press.
- Dobbelaere, K. (2000). From Religious Sociology to Sociology of Religion: Towards Globalisation? *Journal for the Scientific Study of Religion*, 39(4), 433-447.
- Ertit, V. (2018). Secularization: The Decline of the Supernatural Realm, *Religions*, 9/92, 2-18.
- Fenn, R. K. (2001). *The Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Furseth, I., & Repstad, P. (2006), (2017). *An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives*. Routledge.
- Hamilton, M. B. (2002). *The Sociology of Religion: An Introduction to Theoretical and Comparative Perspectives*. Routledge.
- Haralambos, M., Holborn, M., & Heald, R. (2004). *Sociology: Themes and Perspectives*. Harpercollins Publishers.
- Hargrove, B. (1979), (1989). *The Sociology of Religion: Classical and Contemporary Approaches*. Newyork: Harlan Davidson.
- Johnstone, R. L. (1975), (2015). *Religion in Society: A Sociology of Religion*. New Jersey: Routledge.
- Kasselstrand, I. (2013). "Tell The Minister Not to Talk About God:" A Comparative Study of Secularisation in Protestant Europe, (Ph.D. Thesis), The University of Edinburgh.
- Kirman, M. A. (2005). *Din ve Sekülerleşme [Religion and Secularization]*. Adana: Karahan.
- Lundskow, G. (2008). *The Sociology of Religion: A Substantive and Transdisciplinary Approach*. Sage Publications.
- Martin, D. (1996). *Reflections on Sociology and Theology*. Oxford: Clarendon.
- Martin, E. (2017). Peter Berger's Theory of Secularization in Latin America: The Two Sacred Canopies, *Journal of the American Academy of Religion*, 85(4): 1137-1146.
- Mcguire, M. B. (1993). Emerging Themes in USA, *Sociology of Religion*, Archives de Sciences Sociales des Religions, 83, 127-139.
- Mcguire, M. B. (2008). *Religion: The Social Context*, Waveland Press.
- Parvez, F. (2017). *Toward A Global Sociology of Religion*, ASA, 45(4), 313-323.
- Pelayo, E. Z. (2013). Religion and Secular, Social Science: The Neglected Epistemological Influence of Catholic Discourses on Sociology in Mexico, (Ph.D. Thesis), The University of Edinburg.
- Possamai, A. (2016). *Sociology of Religion for Generations X and Y*. Routledge.

- Roberts, K. A. (1984). *Religion in Sociological Perspective*. California: Wadsworth.
- Robertson, R. (1969). *Sociology of Religion*, London: Penguin Books.
- Sherket, D. E. – Ellison, C. G. (1999). Recent Developments and Current Controversies in the Sociology of Religion, *Annual Review Social*, 25, 363-94.
- Smilde, D. – May, M. (2015). Causality, Normativity, and Diversity in 40 Years of US Sociology of Religion: Contributions to Paradigmatic Reflection, *Sociology of Religion*, 76(4): 369-388.
- Spickard J. V. (2017). *Alternative Sociologies of Religion: Through Non-Western Eyes*, New York: New York University Press.
- Stausberg, M. (2009). The Study of Religion (S) in Western Europe III: Further Developments After World War II, *Religion* 39, 261-282.
- Turner, B. S. (Ed.). (2016). *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. John Wiley & Sons.
- Vernon, G. M. (1962). *Sociology of Religion*. New York: Mc Grew Hill Book Company Inc.
- Wuthnow, R. (2014). General Concepts and Domain-Specific Concepts: An Argument About the Study of Religion in Sociology, *Sociology of Religion* 75(4):594-606.
- Zuckerman, P. (2010). *Invitation to The Sociology of Religion*. Routledge.

Extended Abstract

Sociology of Religion in Modern World

The sociology of religion as a sub-discipline of sociology has emerged in western European historical context at the time of scientific, industrial and French revolutions. First, the Comtean Principles were adopted by some positivistic intellectuals. Political - ideological context has been influential on the developments of sociology of religion, at the same time it is affected by it. In the first stage of development of sociology of religion there is a struggle between dominant ideological views of that are and the scientific understanding of this sub-discipline. In an environment with upheavals in Europe sociology emerged to explain social change and social order. Auguste Comte is considered to be founder of sociology, especially as a name father.

In contrast to the general idea related to the origin of sociology and within this the sociology of religion, the real founder of it is sociologist, historian, social scientist and philosopher Tunisian Ibn Khaldun who lived at the time of 14th century. In his *Muqaddimah* he laid out the principles for a new discipline called *ilm al-umran al-bashari* (the science of human organization) or *al-ijtima al-insani* (the science of human society) (Spickart 2017:149-55). Ibn Khaldun aims to discover the patterns of social living associated with religion based on historical data. Comparing Ibn Khaldun and Durkheim both of them thought that religion plays an important role on social life. But there are differences on their views. Ibn Khaldun's approach about religion is close to substantive to society definition. He gives priority to the supernatural domain as an explanation to society. But Durkheim's priority is on the functional definition of religion, so as a product of society religion's role in creating social solidarity tribal units. Ibn Khaldun's approach shows that his thesis was explanative of the relationship between religion and social structure than Durkheim's views at the same time, Ibn Khaldun's analysis about the religion and economics, he is the precursor of Marx and Weber.

The centrality of religion in theories of the founding fathers like Marx, Weber and Durkheim ways very clear. Durkheim as an architect of functionalist theory of religion was mainly

concerned with the role of religion as a force for social integration in society. Weber based on historical data examined the interaction between Protestantism and the rise of capitalism. Prior to the work of Weber and Durkheim, the leading sociologist like Comte and Marx had viewed religion as a relic of past so declared the obituary of religion. According to Marx, as an economic determinant and the father of modern conflict theory, religion operate to justify the self-interests of various groups. So, Marx declared the demise of religion as a result of classless society. Inspired by the enlightenment's principles of rationality, positivistic ideologies as well as the rise of industrial state, sociology since its inception in Europe was conceived as a secular enterprise (Pelayo, 2013:5). So, the sociology of religion has concentrated its attention on the process of secularization taking place in western societies. In fact, positivistic ideas are left aside the ideological weight of it is steal alive sociology of religion.

This paper titled the state of "sociology of religion in the world" is divided into three parts. In the first part the developments in the sociology of religion were examined by reference to textbooks written in this sub-discipline with in the sociology. At the same time the topics of sociology of religion can we traced by following the great socio-political and economic changes. For example, in the 1960s-1970s the sociology of religion began to focus more on new religious movements and the social study of religion has been present in the world scene in these years. Second part of this paper is related on the debates of secularization theories. Beginning in the mid-1970s and continuing there after major world events and movements related religion like liberation theology in Latin America the Religious Right in the United States. Catholic Solidarity in Poland etc. force the social scientists to thing about these socio-political and religion events. Either by rejecting the classical secularization theory entirely or condemning some aspects of it. According to Berger who is previously supporting the classical secularization theory now this agrees with it, religion was clearly an important force in social political and cultural life (Berger, 1999). Studies about the religious phenomena carried out on sociology departments and institutionalization or institutional development of the sociology of religion, have increase the interest in the sub-discipline. Especially during 1990s and the first decades of the 2000s the social study of religion began to develop rapidly and became noteworthy on the global scale. Secularization theories are grouped under three headings: These are; a) Classical secularization theory, b) The "modified" version of the classical secularization thesis, c) de-secularization or refuting this entirely. In addition to these discussions on secularization theory, the religious market model or economics of religion and Davie's "believing and belonging" typology are examined. The third one of this paper is related to stages of institutionalization like research centers and academic departments publications, dissertation, in addition to these establishment of journals on sub-discipline and foundation and societies commitment to this field, scientific actives as conferences have contributed to the development of sociology of religion in the world (Kasselstrand, 2013: 57-89).

Keywords: Sociology of Religion, Theories and Concepts, Religious Market Model, Secularization, Interaction Ritual

Women's Civil Society Organizations: A Sociological Study Kadın Sivil Toplum Örgütleri: Sosyolojik Bir Araştırma

Prof. Dr. M. Ali KIRMAN^a, Ömer Faruk IŞIKLI^b

^a Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hatay/Türkiye, makirman@cu.edu.tr

^b Doğa Kolejlere, Düzce/Türkiye, isikli.omerfaruk@gmail.com

Makale Bilgisi/Article Info: Geliş/Received: 20.10.2018 Düzeltme/Revised: 11.12.2018

Kabul/Accepted: 25.12.2018

Öz:

Sivil toplum örgütlerinin tarihi süreçten bugünkü mevcut durumuna bakıldığında onların günümüzün toplumsal bir realitesi olduğu söylenebilir. Bu bağlamda bir diğer toplumsal gerçeklik olarak kadın sivil toplum örgütlerinin de son on beş yirmi yılda ciddi bir artış eğilimi göstermiş olduğu bilinmektedir. Kadınların sivil toplum örgütleri içerisinde faaliyetleri kendilerini sosyal hale getirdiği ve bu örgütlerin kadınlar için çok önemli bir sosyalleşme alanı olduğunu söylenebilir. Kadının sosyal hayata katılımı ve kamusal alanda görünürlüğü ve kadın örgütlenmelerin kadın hakları için yaptığı etki ve katkılar yadsınamaz bir gerçekliktir. İstatistiklere dayalı nicel bir çalışma olan bu araştırmada şu sorulara cevap aranacaktır: Bir sivil toplum örgütü olarak kadın örgütlenmelerinin kadın hakları konusundaki bilinçlenme düzeyine ne kadar etki etmektedir? Türk toplumunda kadın örgütlerine bakış nedir? Türkiye’de kadın sivil toplum örgütleri arasında şehirden şehre veya bölgeden bölgeye farklılaşma var mıdır? Türkiye’de kadın toplum örgütlerinin kadın üye sayısı ne kadardır? Kadın örgütlenmelerinin faaliyetlerine yönelik herhangi bir baskı (ataerkillik algısı, geleneksel din anlayışı) söz konusu mudur?

Anahtar Kelimeler: *Kadın, Sivil Toplum, Kadın STKlar, Ataerkillik ve Din, Türkiye*

Abstract:

From the perspective of the historical process of non-governmental organization (NGO) presence, it is a social reality for today. In the past two decades, women's non-governmental organizations as another social reality has intensively increased. It might say that, women's activities in these organizations made them social and these organizations are very important area for their socialization. It is possible to say, the number of women's associations have increased for the last two decades. Women's participation in social life, their visibility in the public domain, the impact of women's associations in public to human rights for women is an undeniable reality. In this research as a quantitative study based on statistics, the following questions will be sought: How do women's associations effect raising awareness of women's rights as a civil society movement? What is the perspective of society about the women's associations in current process? Is there any differentiation between NGOs from city to city or from region to region in Turkey? Additionally, what is the number of women members than men in the NGOs in Turkey? Is there any pressure (patriarchal perception, traditional religious repression) about that activities of women's associations? In this study we ask like these questions in sociological framework.

Keywords: *Women, Civil Society, Women NGOs, Patriarchy and Religion, Turkey*

INTRODUCTION

Although civil society has shown a variety of differences, it has been always existed throughout the history. The civil society or social sector organizations have every important place in the world. As we known, there are two kinds of civil society organizations: The non-governmental organizations (NGOs) and the government-organized non-governmental organizations (GONGOs) (see. Cumming, 2010: 779). Here, we are interesting in first one. In Turkey, the number of civil society organizations or social sector organizations, especially advocating for women's rights, have been increasing in recent years. These organizations are known as "voluntary organizations/associations" or "foundations" (waqf). In this paper, the women's civil society organizations, started to gain an important place in modern Turkey in recent years, will be discussed from the sociological perspective. In this regard, it is seen that they have an important effect on awareness and orientation of women in many fields of social life. Women's civil society organizations are becoming very dominant about the demands for human or women rights related to the social or public life, especially in terms of fundamental rights and freedoms. Now, we will try to show how the women's civil society organizations are effective in modern Turkey, comparing to another developed country.

CONCEPTUAL FRAMEWORK

The term of "civil society" literally means "society of citizens" and refers to a system of equality that protects safety of life and properties and an order in which every individual has the same rights. This concept is used as a tool that may raise an opportunity to live as a society. Although the western concept of civil society roots back to 15th century, it was only 18th century that this idea gained a new momentum and became conceptualized (Kirman 2016b:287). A German social scientist Habermas (1991), one of the most significant figures related with civil societies, regards these organizations outside politic and economic aspects and as ways of assembling that were brought into existence spontaneously on a volunteer basis and became a guardian for democratic law states. In this context, civil society is a network of social relations created with people's own will and around common interests or a body of relations that gives the right to choose and requires people to take responsibilities, thus appears in democratic societies. So, "A large and active civil society is held to be essential for a pleasant and effective society." (Bruce and Yearley, 2006:35).

Civil society in modern Turkey has experienced three different phases by Sarıbay. The first phase is an abstraction from its definition as a part of governments. The second corresponds to when independent communities within civil society gained legitimacy for their protection mechanisms against governments. The third phase shows a period of freedom in its definition as a preventive factor against governmental interferences, which are regarded as the source of conflicts (Sarıbay, 1998:89-90). Apparently, civil society in modern Turkey has experienced the various phases.

Another type of civil societies consists of “charitable foundations” (waqf) and “voluntary organizations”. These two bodies are always considered together due to their coexistence within the history and complimentary structures for each other. A foundation is an organization that uses individual property and values particularly for societies and charities and protects them from governmental interferences and any other type of seizure (Ülken, 1969:315). Foundations are an example of solidarity and integration of Turkish society and constitute the most spirited forms of significant social organizations that represent social justice and peace (Kirman, 2016a:324).

Among the sociological discussions about civil society organizations, the status of Islamic communities and groups has always become controversial. Although there is no doubt that this controversy sometimes becomes too challenging to solve, it is possible to make some points depending on common characteristics of civil societies. While some academics known for their efforts in researching civil societies, such as Nilüfer Göle, Janine Clark, Koenraad Verhagen and Amani Kandil assert that religious organizations (Islamic communities) have an important role and function in civil society, while many argue that Islamic groups or associations fall outside the realm of civil society (Krause, 2008:5), another large part of the academia, including Ernest Gellner, Şerif Mardin, Sönmez Kutlu, Ömer Caha et al., is of the opinion that Islamic organizations cannot be considered as civil societies (Kirman 2016b). In fact, religious communities and groups have a significant place and role within the body of civil societies; however, existence of the groups which are marginalized due to excessive power and do not act in accordance with their status and public role, even engage in violent acts and coup attempts, cannot be ignored. It is seen through the recent developments in Turkey that civil society is a significant component of within societies and has a wide range of action. Civil society can react against the developments unaccepted by the society. The last example of this issue is 15th July coup attempt that shows the effect of civil society. A religious community defining itself as a civil organization has obviously engaged in a conflict with government and society and attempted for a military coup. It should be stated that, although religious groups can be regarded as civil societies, they should not bear purposes such as seizing the governmental power or endangering authorities. Hereby it is obviously seen that these groups gain legitimacy as civil societies but exploit this image for malign purposes. However, the idea we’ve summarized above is not a topic of our discussion and indeed a different research subject.

NON-GOVERNMENTAL ORGANIZATIONS

1. Civil Society in the World

We can say that it is an important area in the world and in Turkey and has an important place within the framework of the social policies of the countries. There are civil society organizations in many Western countries, the Far East countries and the US territories, which are operating in the same way. The countries that we will discuss in terms of non-governmental organizations in the world are USA, UK, Germany, France and India and

also these countries will be examined and evaluated. We can say that it is handled as social sector organizations in the West. For example, Germany is the first country in the world that we will investigate. 16 states in this country had 81.459.000¹ people according to the census of 2015. According to the data of 2014, 588.801² civil society organizations were found in total. We can say that the US is the first among developed countries in the world. The US population was 322.761.807³ according to the data for January 2016 and the number of civil society organizations was 1.532.250⁴ according to the data for November 2015. Another country is England (England, Wales). According to the 2011 Census data, the population was 56.075.912 people⁵. Despite of this population, the number of civil society organizations was 160.453 according to the 2013 data. There were 2.820 civil society organizations per approximately one million people. According to the 2014 data, the number of the women working in charities was 556.000 (68%) and the number of the men working in charities was 264.000 (32%)⁶. Apparently, we can say that civil society organizations provide social life activities for women via charities. France is the top country in terms of civil society organizations. In July 2013 France had a population of 65.107.000⁷ and the number of civil society organization was 1.350.000⁸ according to the data for November 2015. In France, there was 1 association per 48 people. However, 4 out of every 10 French participate in at least one activity. The distribution of civil society organizations in France is as follows. India constitutes about one third of the world's population. The estimated population is 1.284.552.330 according to the data for January 2016. According to the 2010 data, the number of non-governmental organizations is 3.300.000.⁹ Therefore, together with higher population in this country, the number of civil society organizations is rather higher.

Table 1: Number of NGOs According to Countries

Countries	Population	Number of NGS's	Number of people per NGOs
India	1.284.552.330	3.300.000	372
USA	322.761.8071	1.532.250	210
Germany	81.459.000	588.801	138
France	65.107.000	1.350.000	48
England(UK)	56.075.912	1.600.451	350

Based on the above information, we can say that the civil society organizations in the world differentiate and that their fields of activity vary according to the structure of the state

¹ http://www.statistik-portal.de/Statistik-Portal/en/en_zs01_bund.asp [05.01.2017]

² <http://www.npo-info.de/vereinsstatistik/2014/> [05.01.2017]

³ <http://www.census.gov/popclock/?intcmp=sldr1> [05.01.2017]

⁴ <http://en.yada.org.tr/pdf/c9b3f2a6d1595bde1124f6df6e830903.pdf> [05.01.2017]

⁵ <http://www.ons.gov.uk/census/2011census> [05.01.2017]

⁶ <https://data.ncvo.org.uk/a/almanac15/fast-facts-4/> [05.01.2017]

⁷ http://www.insee.fr/en/bases-de-donnees/bsweb/serie.asp?idbank=001641607#qualite_p [05.01.2017]

⁸ http://ccss.jhu.edu/wp-content/uploads/downloads/2015/11/Archambault_France-NPs_HSE-Conf_Moscow_11.11.2015.pdf [05.01.2017]

⁹ http://southasia.oneworld.net/news/india-more-ngos-than-schools-and-health-centres#.V_JNVNWLTD

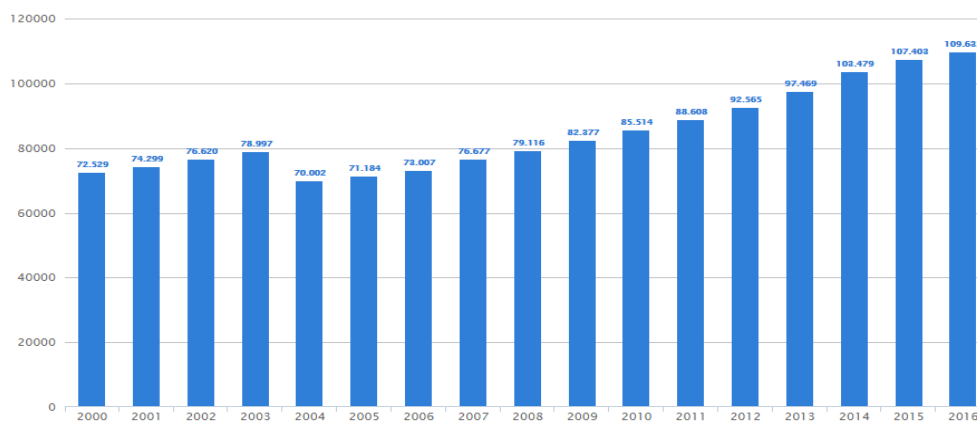
and social needs. The total number of NGOs in the countries is shown as in Table 1. According to this, the 2015 data were used in USA and France, the 2013 data were used in England, the 2014 data were used in Germany and the 2010 data were used in India. As can be understood from the table, civil society organizations in the countries constitute an important place for social life. It can be stated that the states encourage and help civil society organizations based on an understanding of social state and thus they follow an encouraging social policy on civilization.

2. Civil Society in Turkey

Civil society in Turkey has a long history. From the Ottoman Empire until today, civil society organizations have developed in different types and sizes. The Ottoman foundation culture has reached today through association in the republican period. Although foundation culture is an important civil society area that continues its existence today, it operates as a voluntary organization. However, the last fifteen-year process in Turkey will be evaluated here. The reason for this is that there has been a significant increase in the number of civil society organizations since the year 2000. The population of Turkey was 78.741.053 according to TUIK data 2015. The number of civil society organizations were 109.623 and there was 1 association per 718 people.

In Table 2, we can see the distribution of civil society organizations in Turkey from 2000 to 2016. According to this, the number of civil society organizations has reached the highest level of republic history in fifteen years period. Although the number of civil society organizations declined in 2004, it has showed a tendency to increase intensively since 2005 and has reached over 109 thousand at the end of 2016. It is possible to say that this increase has been caused by the effectiveness of state policy and encouraging practices.

Table 2: Number of Associations in Turkey between 2000-2016



Source: <https://www.dernekler.gov.tr/tr/AnasayfaLinkler/yillara-gore-faal-dernek.asp> [05.01.2017]

It can be said that NGOs in Turkey are numerically behind when compared to the world. However, the fact that the number of NGOs in Turkey tends to increase day by day can also be considered a sign for further progress will occur on NGOs.

When talking about the increase in the number of non-governmental organizations in Turkey, it is necessary to mention an interesting point about participation. In such organizations, the number of women is lower than that of men. Based the 2015 data, it is determined that the number of female members was 2.161.225 and the number of male members was 8.604.602 and the total number of members is 10.765.827. It can be said that the number of female members was lower compared to the population, and the reason for this is that there may be religious perception or patriarchal oppression in the society. As a matter of fact, in a study in the Middle East countries where it is believed that the public sphere is belong to men and the private sphere belongs to women, it is stated that civil societies are not very impartial in terms of gender, in other words, male sovereignty can also be mentioned in civil society (Krause, 2008:3). It is possible to say that the majority of the society have religious concerns and patriarchal codes are dominant.

Table 3: Range of Active Associations

Field	Number of NGSS	%
Professional and Solidarity Associations	33.577	30.6
Sport and Sports Associations	20.909	19.1
Associations Operating in Religious Services	18.019	16.4
Humanitarian Relief Associations	6.243	5.7
Educational Research Associations	6.155	5.6
Culture, Arts and Tourism Associations	5.620	5.1
Individual Teacher and Community Development Associations	2.559	2.3
Health Associations	2.477	2.3
Environment, Natural Life, Animal Protection Associations	2.696	2.1
Social Values Sustainability Associations	1.952	1.8
Reconstruction, Urbanization and Development	1.737	1.6
Rights and Advocacy Associations	1.631	1.5
Disability Associations	1.415	1.3
Associations Supporting Public Institutions and Staff	1.255	1.1
Thought Associations	1.180	1.1
Food, Agriculture and Livestock Societies	672	0.6
International Organizations and Cooperation Associations	665	0.6
Turkish Foreign Citizen Associations	619	0.6
Old People and Children's Associations	331	0.3
Relatives of Martyrs and Veterans Associations	322	0.3
Children's Associations	15	0,1
Other	426	0.3
Total	110.049	100

Source: <https://www.dernekler.gov.tr/tr/AnasayfaLinkler/derneklerin-faaliyet-alanina-gore.aspx> [05.01.2017]

According to Table 3, the vast majority of activity areas have emerged from social needs. We can say that this civil society structure is an important place in Turkey, as well as the abovementioned fields of activity, the state uses these organizations as a means of

establishing its effectiveness in the context of its policies. Civil society is an important factor in the restructuring of the state in the axis of efficiency-transparency-responsibility and in providing good and efficient community management. In this context, it can be said that it will contribute to the emergence of a more stable, better governed Turkey. Furthermore, it is an undeniable reality about public perception of civil society organizations that civil society make a contribution in the democratization of state-society-individual relations in Turkey and thus democratization settles and deepens in social life.

WOMEN'S NON-GOVERNMENTAL ORGANIZATIONS IN TURKEY

We can talk about an existence of historical development of women's NGOs in Turkey, which has started in the last period of Ottoman Empire. They aimed to defense women rights through newspapers, articles and magazines. Being started in Tanzimat Reform and Constitutional Era, this period helped women to start a challenge of asking their rights, which has intensified in early years of Republic. Liberal Equalitarian Feminism, penetrated whole world, also had an effect on Turkey and women published magazines, books and newspapers, they, even found a political party. Women, took an active role in this period, started to use their public and legal rights when the republic has been established. That situation continued until the first and the most massive Turkish Women Association's abolition, in 1935. After 1935, even they tried to solve the problems occurred that depressed period went on 1950s (see Kurnaz, 1997; Kaplan, 1998; Karadağ, 2011; Ayman, 2011). By the recovery of Turkish Women Association, various women constitutions has been appeared in 1950-1980. These constitutions aimed to perform charity based activities at first, but after the second half of 1970's, they aimed to make women as public actors and helped them make a change in public life by the approach of Progressive Women Association (Ayman, 2011). However, some problems occurred due to the political situation in public life in this period.

Women's NGOs seemed to be active after 1980 and women moves began to found their own institutions in 1990's. They published magazines, newspapers and journals in order to raise consciousness and awareness of people. Besides, that it can be said many women organizations and challenge models; which met under institutions and donations, carried out massive and active campaigns, began to set up their own non-governmental moves gradually. They also discussed the basic issues such as their rights, equality, difference, common victimization, public and private space. Until the 2000s, women's rights struggle in Turkey was more intensified in this axis, while women's counseling and solidarity centers against violence, platforms, associations and shelter work, campaigns, lobbying and advocacy activities were carried out intensively. The women's organizations, which are always trying to protect the independent and feminist line and are now the most dynamic civil move of Turkey, are now trying to force women to participate in education, politics, career and academic life. It is definitely seen that they have gained significant acuirements and done stronger outcomes.

It is possible to say that in recent years in Turkey, women have gone through new activations on women's rights issue, for this reason, many social rights have been granted by the General Directorate of Women under the Ministry of Family Social Policy in relation to women's rights. As a social policy, positive discrimination emerges as an antagonism. We can say that in the last fifteen years in Turkey, the numbers have increased considerably and provided public visibility. The basics have been analyzed under three headings according to regions, in this section. These titles will be considered as "Religion-Oriented or Assistance and Solidarity to Needy", "Entrepreneurship" and "Marginal or Political Prone".

Table 4. Region of Women NGOs

Region	Total NGOs	Women NGOs	%
Region of Mediterranean	11.333	139	1.2
Region of Aegean	14.941	217	1.5
Region of Marmara	37.257	296	0.8
Region of Black Sea	13.024	114	0.9
Region of Central Anatolia	19.867	142	0.7
Region of Eastern Anatolia	6.399	96	1.5
Region of Southeast Anatolia	6.438	107	1,7
Total	109.259	1.111	1.0

Source: <https://www.dernekler.gov.tr/tr/Anasayfalinkler/illereGoreIstatistik.aspx>

See also. <https://www.dernekler.gov.tr/tr/Anasayfalinkler/illere-gore-faal-dernekler.aspx> [05.01.2017]

The general distribution of associations referred to as "Women's Rights" in Turkey is shown regionally in Table 4. According to this, the most of women's NGOs are in Istanbul (114), Izmir (113) and Bursa (112). On the other hand, Bartın, Karabük, Kırşehir, Yozgat, Tunceli, and Siirt pointed out that there are no women NGOs.

When the ratio of female NGOs in total NGOs is considered, it is determined that the ratio of NGOs whose activity area is "women's rights" is 1% on the page of the Ministry of Interior Affairs of the Ministry of Interior with the statistical data. According to the region, the proportion of women's NGOs was found to be the highest in Southeastern Anatolia Region (1.7%) and at least in Central Anatolia Region (0.7%). It is notable that in the eastern regions, the proportion of women's NGOs is higher than in western regions. In this context, it can be said that the women's movement in the eastern regions gained a more institutional structure than those in the west. The fact that the ratio of associations that determine the scope of activity as women's rights within the total NGOs in Turkey is limited to only 1%, suggests that organizations for advocating and advocating for women's rights are at the very beginning.

In this context, it can be said that society's view of women's NGOs varies according to regions and provinces. At this point, it is possible to say that it addresses larger areas in big cities. We can also say that the numbers of NGOs in big cities are high, that they gain importance in big cities and they also observed positively in the eyes of the society.

In the detailed research we have done regionally in Turkey, we tried to find out the distribution of the women's NGOs through regions and provinces and we also tried to reveal the number of them in the total number of NGOs. In the Mediterranean region, there is a total of 11.333 NGOs and 139 of these NGOs advocate women's rights and carry out activities on behalf of women. The rate of women's NGOs is 1.2%. Among them, the NGOs which are called "Religion-Oriented or Assistance and Solidarity for Needy Owners" are concentrated in Antalya (8) and Osmaniye (5). "Supporting Women's Entrepreneurship" are mostly located in Adana (7). There are no women's NGOs in Isparta and Burdur. "The Marginal or Policy-Oriented NGOs" are mostly located in Hatay (10) and Mersin (9). The number of the NGOs whose activity areas cannot be determined are 16 in Adana and 11 in Mersin.

In the Aegean region, there is a total of 14.941 NGOs and 217 of them are women's NGOs. The rate of existing women's NGOs is 1.4%. "Religion-Oriented or Assistance and Solidarity for Needy Owners" are concentrated in İzmir (21). The number of "Supporting Women's Entrepreneurship" is 12 in İzmir, but there is no this type of NGOs in Manisa, Kütahya, Denizli, and Afyonkarahisar. "The Marginal or Policy-Oriented NGOs" are mostly located in İzmir (27). The number of the NGOs whose activity areas cannot be determined is 63 in İzmir.

In the Marmara region, there is a total of 37.257 NGOs and 296 of these are women's NGOs. The rate of women's NGOs is 0.8%. Bursa and Istanbul have a high number of these organizations. "Religion-Oriented or Assistance and Solidarity for Needy" are concentrated in İstanbul (23) and Bursa (52). "Supporting Women's Entrepreneurship" are mostly located in İstanbul and Bursa. "The Marginal or Policy-Oriented NGOs" are mostly located in İstanbul (20) and Bursa (9). The number of the NGOs whose activity areas cannot be determined are 55 in İstanbul and 33 in Bursa.

In the Black Sea Region, there is a total of 13.024 NGOs. 114 of them are women's NGOs. The rate of this is 0.9%. "Religion-Oriented or Assistance and Solidarity for Needy Owners" are concentrated in Trabzon, Samsun, Ordu, Kastamonu, and Zonguldak. "Supporting Women's Entrepreneurship" are mostly located in Trabzon (8). "The Marginal or Policy-Oriented NGOs" are mostly located in Trabzon (7) and Samsun (4).

In the Eastern Anatolia Region, there is a total of 19.867 NGOs and 142 of them are women's NGOs. "Religion-Oriented or Assistance and Solidarity for Needy Owners" are concentrated in Ankara (24) and Konya (13). "Supporting Women's Entrepreneurship" are mostly located in Ankara (9) and Konya (5). "The Marginal or Policy-Oriented NGOs" are mostly located in Ankara (20). The NGOs whose activity areas cannot be determined are mostly located in Ankara (13).

In the Eastern Anatolia Region, there is a total of 6.399 NGOs and 96 of these are women's NGOs. The rate of women's NGOs is 1.5%. "Religion-Oriented or Assistance and

Solidarity for Needy Owners” are concentrated in Van (13) and Bitlis (12). “Supporting Women’s Entrepreneurship” are mostly located in Ağrı (5) and Erzurum (4). The number of “The Marginal or Policy-Oriented NGOs” is 7 in total. There are a total of 6 organizations whose activity areas cannot be determined.

In the Southeastern Anatolia region, there is a total of 6,438 NGOs and 107 of these are women’s NGOs. The rate of women’s NGOs is 1.7%. “Religion-Oriented or Assistance and Solidarity for Needy Owners” are concentrated in Şanlıurfa (13), Mardin (10) and Batman (10). “Supporting Women’s Entrepreneurship” are mostly located in Diyarbakır (6) and Gaziantep (4). “The Marginal or Policy-Oriented NGOs” are mostly located in Gaziantep (4).

CONCLUSION

It is observed in the studies that the number of NGOs in modern Turkey has increased compared to previous years but it is numerically behind the data in the world. However, it should not be forgotten that in Turkey, civil society has made great progress, and the most prominent example of this is the events we experienced on the July the 15th. In response to these events, reflexes of civil society have occurred and the coup attempt is prevented. Apparently, there is no chance of success in any social event that civil society does not accept.

It is also possible to say that progress on women’s NGOs has been made in Turkey. Numerous data on women’s rights and women’s organizations in the last two decades prove this. At the same time, it emerges as a state policy. The distribution of women’s NGOs according to the regions showed that women’s organizations have increased in line with the needs of the society and that association of women’s rights is an important area. It is possible to say that it is an increasingly positive view towards women’s organizations in Turkish society.

Consequently, while handling women’s organizations in modern Turkey, it can be said that there is a historical past and the efforts of women to accept themselves in social life corresponded in this century. It has been seen that women’s NGOs are classified as “Religion-Oriented or Assistance and Solidarity for Needy Owners”, “in Supporting Women’s Entrepreneurship”, “Marginal or Policy-Oriented”, and they function for their purposes. In addition, among women’s NGOs in Turkey, the NGOs which are called “Religion-Oriented or Assistance and Solidarity for Needy Owners” have been found to be very common. It has been understood that women’s NGOs are gaining more importance every day.

KAYNAKÇA/REFERENCE

Ayman, Z. 2011. “Toplumsal Cinsiyet Bağımsız, Güçlü, Dönüşen Bir Sivil Hareket Olarak Kadın Hareketi”, *Türkiye’de Hak Temelli Sivil Toplum Örgütleri* (ed. Özgür G.) Ankara, Sivil Toplum Geliştirme Merkezi, 105-138

- Barker, E. 1992. *New Religious Movements*, 3rd edition, London, HMSO Publications
- Bruce, S. and S. Yearley. 2006. *The Sage Dictionary of Sociology*, London: Sage Pub.
- Cumming, L. S. (2010), "GONGOS", *International Encyclopedia of Civil Society*, Ed. H. K. Anheier, S. Toepler, and R. A. List, Springer, 779
- Çaha, Ö. ve ark. 2011. "*Türk Toplumunda Cemaat Algısı*", İstanbul, ANDY-AR Sosyal Araştırmalar Merkezi Yay.
- Habermas, J. 1991. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An inquiry into a category of bourgeois society*, trans. T. Burger, Cambridge, Mass: MIT Press.
- Kaplan, L. 1998. *Cemiyetlerde ve Siyasi Teşkilatlarda Türk Kadını (1908-1960)*, Ankara, Atatürk Araştırma Merkezi.
- Karadağ, E. K. 2011. *II. Meşrutiyet Döneminde Kadın Dernekleri*, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Keyman, F. ve Sarıbay, A. Y. 1998. *Küreselleşme Sivil Toplum ve İslam*, Ankara, Vadi Yay. 88-110.
- Kirman, M. A. 2016a. *Din Sosyolojisi Sözlüğü*, Adana, Karahan Yay.
- Kirman, M. A. 2016b. *Democracy and Religious Communities in Modern Turkey*, Paper presented for 14. *International Turkish World Social Sciences Congress* on 22-25 August 2016, Gostivar, Macedonia.
- Krause, W. 2008. *Women in Civil Society: the state, Islamism, and networks in the UAE*, New York: Palgrave MacMillan
- Kurnaz, Ş. 1997. *Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını (1839-1923)*, İstanbul, MEB Yay.
- Türkiye'de Sivil Toplumun Gelişimi ve Sivil Toplumun Kamu İşbirliğinin Güçlendirilmesi Projesi, Verilerle Sivil Toplum Kuruluşları, haz. Yaşama Dair Vakıf, <http://en.yada.org.tr/pdf/c9b3f2a6d1595bde1124f6df6e830903.pdf> [05.01.2017]
- Uluslararası Sivil Toplum Araştırması, TC İçişleri Bakanlığı Dernekler Dairesi Başkanlığı, <https://www.dernekler.gov.tr/media/templates/dernekler/images/folder/uluslararasi-sta-13temmuz.pdf> [05.01.2017]
- Ülken, H. Z. 1969. *Sosyoloji Sözlüğü*, İstanbul, MEB Yay.

Online Resources:

- http://www.statistik-portal.de/Statistik-Portal/en/en_zs01_bund.asp [05.01.2017]
- <http://www.npo-info.de/vereinsstatistik/2014/> [05.01.2017]
- <http://www.census.gov/popclock/?intcmp=sldr> [05.01.2017]
- <http://www.ons.gov.uk/census/2011census> [05.01.2017]
- <https://data.ncvo.org.uk/a/almanac15/fast-facts-4/> [05.01.2017]
- http://ccss.jhu.edu/wp-content/uploads/downloads/2015/11/Archambault_France-NPs_HSE-Conf_Moscow_11.11.2015.pdf [05.01.2017]
- https://tr.wikipedia.org/wiki/N%C3%BCfuslar%C4%B1na_g%C3%B6re_%C3%BClkeler_listesi [05.01.2017]
- http://southasia.oneworld.net/news/india-more-ngos-than-schools-and-health-centres#.V_JNVNWLTD [05.01.2017]
- <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=21507> [05.01.2017]
- <https://www.dernekler.gov.tr/> [05.01.2017]
- <http://kadininstatusu.aile.gov.tr/> [05.01.2017]

Nusayriler’de “Amcalık” Kurumu ve İşlevleri¹ “Unclehood” Institution and its Functions in Nusayris

Cahit ASLAN^a

^a Çukurova Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Adana/Türkiye, caslan@cu.edu.tr

Makale Bilgisi/Article Info: Geliş/Received: 03.12.2018 Düzeltme/Revised: 25.12.2018

Kabul/Accepted: 30.12.2018

Öz:

Genellikle Müslüman topluluklar içerisinde gösterilen Nusayriler, Arap Alevisi olarak da bilinirler. Akidelerinin tarifi olarak ifade edilen Nusayrilik ise Batınilikten kaynaklanan bir Şii fırkasıdır. Türkiye’nin Doğu Akdeniz havzasında yer alan Mersin, Tarsus, Adana, İskenderun, Antakya ve Samandağ şehirleri ve kırsal bölgelerinde yaşayan Nusayrilerin ana kolu Suriye’nin Lazkiye bölgesinde bulunur. Her kültür ögesi gibi dini bilgi ve davranışlar bebeklik dönemlerinden itibaren sosyalizasyon faktörleri tarafından adım adım bireylere aktarılır. İşte bu çalışmanın amacı Türkiye’nin spesifik dini gruplarından biri olan Nusayrilerde dini sosyalizasyon faktörü olarak özgün “Amcalık” kurumunun yapısal-işlevsel sosyoloji açısından ele alıp incelenmesidir. Toplumsal yapıların açık işlevlerinin yanı sıra gizli işlevleri de bulunmaktadır. Ayrıca sosyal yapıların bozuk işlevleri de söz konusudur. Çalışmanın ihtiyaç duyduğu veriler alan araştırması kapsamında gözlem ve bireysel görüşme gibi teknikler ile elde edilmiştir. Araştırmanın temel verileri Nusayri çalışmalarına ilişkin literatürün tekrar gözden geçirilmesi ile oluşturulmuştur. Çalışma betimsel bir çalışma olup geleceğe yönelik bir projeksiyonda bulunmamaktadır. Bu çalışmaya göre Nusayrilerdeki amcalık kurumu yalnızca dini akideye ilişkin bilgileri genç Nusayri erkek bireylere aktarmamaktadır, aynı zamanda toplumun gizli örgütlenmesini de sürdürmekte; diğer yandan Nusayrilerde sosyal sermaye de meydana getirmektedir. Fakat amcalık sürecini tamamlayan genç erkek Nusayriler düşünsel olarak Türkiye toplumu ile arasında bütünleşmeyi gerçekleştirmemektedir. Bu durum da amcalık kurumunun bozuk ya da ters fonksiyonları konusundan bir algının oluşmasına neden olmaktadır. Nusayriler Türkiye toplumunun temel bileşenlerdir. Fakat işlevsel bütünlükleri tekrar üzerinde düşünülmesi gerekli kılmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Nusayriler, Arap Aleviliği, Nusayriler’de Amcalık

¹ Bu makale, 10-12 Mayıs 2018 tarihleri arasında Aksaray Üniversitesi ve Muhafazakâr Düşünce Dergisi tarafından düzenlenen ULUSLARARASI DİN SOSYOLOJİSİ Sempozyumunda bildiri olarak sunulmuş olan bu çalışma genişletilerek makale formatına uygun hale getirilmiştir.

GİRİŞ

“Nusayriler Lübnan, Suriye ve Türkiye’nin güneyinde Adana, Mersin ve özellikle de Hatay’da yaşamaktadır. Hatay’da yaşayan Nusayriler, Türkiye’de yaşayan diğer etnik gruplara göre, daha kapalı ve daha gizli bir cemaat örgütlenmesine sahiptirler. Nusayriliğin en belirgin özellikleri; Hz. Ali’nin tanrılaştırılması, Hızır inancı ve türbe inancının güçlülüğü, tenasüh, tevil ve takiyye, Hıristiyan bayram ve törenlerinden etkilenme ve amcalık geleneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Amcalık geleneği, sadece bir enkültürasyon (kültüre giriş, kültürel benzetme) (Kirman, 2016:149) aracı değil, aynı zamanda, Nusayri erkek çocuklarına sosyal davranış biçimleri ve Nusayriliğin dini bilgilerini de öğretildiği, bir ergenliğe geçiş ve dine giriş ritüeli olarak da görülebilir” (Türk, 2016: 54).

Dine, kültüre giriş törenleri, bir topluluğu birbirine bağlayan toplumsal değer ve fonksiyonlarının yanı sıra, inancın sürekliliğinin sağlanması bakımından da oldukça önemlidir. Bir tür biyolojik olmayan akrabalık biçimi olan amcalık geleneği, aynı zamanda erkek çocuğa Nusayri kültürel kimliğinin kazandırıldığı bir eğitim süreci ile beraber yeni sosyal sermayelerin oluşmasını da sağlamaktadır. Fakat aynı zamanda bu törenler genci kendi etnik grubuna hazırlarken aynı zamanda diğer gruplardan uzaklaşmasını ve toplumun geneliyle bağlarının zayıf kurulmasına da neden olmaktadır. Öngörülmeyen bu süreçler gencin yetişkinlik dönemlerinde ya kendi inanç çevresi ile çatışmasına ya da dış çevre ilişkilerinde uyum sorunlarına yol açmaktadır. Bu şekilde bire çift kişilikli yetişmesine yol açmaktadır.

Nusayrilere ait gizli dini bilgi ve sosyal davranışları bir sonraki nesillere aktarmak gibi bir işleve sahip olan amcalık uygulaması ergenlik dönemine girmiş olan 10-14 yaşları arasındaki erkek çocuklara yönelik olup kadınlar bu gelenekten tamamen muafırlar. Öyle ki kadınlar, namaz ritüelinin yapıldığı yere bile yaklaşmazlar. Kadınlar sadece namaz için gelen misafirlere yemek pişirip ikram etme gibi davranışlarla yükümlüdürler. Orada erkeklerin okuduğu Nusayri dualarını öğrenmeleri bile yasaktır. Hatta kadınlar namazın yapıldığı yere yakın iseler duaları duymamaları için kulaklarını tıkamaları gerekir.²

Nusayrilerde yer alan “amcalık kurumu”nun Nusayriliğe giriş ve yeni nesle dini bilgilerin aktarılması gibi açık fonksiyonlarının yanı sıra “latent” (örtük, farkında olunmayan) ve “disfonksiyonları” (bozuk işlevler) da söz konusudur. Bu çalışmada da Nusayrilerdeki amcalık kurumunun hem fonksiyonel yönleri hem de disfonksiyonel ve latent fonksiyonel yönlerini incelemeyi amaçlamıştır.

YÖNTEM

Çalışma nitel paradigmaya uygun olarak tarihsel dokümantasyon ve bireysel mülakat analizlerine dayanmaktadır. Analizler yapılırken öncelikle alanla ilgili yapılmış akademik yazına müracaat edilmiştir. Nusayri isimlendirmesi Arap Alevisi, Fellah vb. isimlendirmelere

² Adana bölgesinde yaşayan 54 yaşındaki Bayan Ö.S. ile yapılan mülakat.

konu olan ve Türkiye'nin güney kesimlerinde olan dini grubu temsilen kullanılmıştır. Çalışmada Nusayriliğin teolojik, kültürel ve sosyal örgütlenmelerinden ziyade onlara özgü olan "amcalık" kurumu ile sınırlı tutulmuştur.

Bu çalışmada amcalık kurumu hem kuramsal hem de alan çalışmalarına dayalı olarak gerçekleştirilen yayınların nitel bir okumasına dayalı olup mülakatlarla desteklenmiştir. Mülakatlar günlük hayatın akışı sırasında gerçekleşmiş olup, mülakatlar için bir protokol tutmak sadece beş kişi ile sınırlandırılmıştır. Hem literatürde hem de gözlem ve mülakatlardaki veriler "etik yorum" ile sunulmuştur.

BULGULAR

Fonksiyonalizm

Sosyoloji bilimi dini meselleri olgusal olarak ele alır ve değerlendirmelerini de belirli kuramsal çerçeveler içinde yapar. Sosyal meseleler olgusal olarak ele alınınca karşımıza kurum ya da "yapı" kavramı çıkmaktadır. Kurum kısaca bireyin toplumsal bir ihtiyacı geliştiğinde o ihtiyacı nasıl gidereceğine dair toplumca benimsenmiş bir grup tarafından desteklenen kesin, resmi prosedürler seti diyebiliriz (Aslan, 2016; Aydın, 1997). Her kurum bir veya çok işlevleri yerine getirerek organik bileşkelerinden de toplum oluşur. Sosyoloji disiplinindeki fonksiyonalist teori kurumlara özel bir ilgi göstermektedir.

Fonksiyonalist teoriye göre, "organizma" parçalardan oluşur ve bu parçalar bir "sistem" oluştururlar. Yani aralarında anlamlı bir ilişkiler ağı vardır. Bu da tüm toplumu meydana getirir (Malinowski, 1992). İşte fonksiyonalizme göre fonksiyonel analizin ötesinde, sosyal alanın fonksiyonel analizle bilimsel olarak ve yeterince anlaşılabilir. Sosyolojide Durkheim gibi fonksiyonalizmin klasik kurucu isimlerinden çağdaş versiyonlarına geçildikçe kuram tekamül geçirmiştir. Bunun en ünlülerinden biri de Robert K. Merton'dur. Sosyolog Merton, fonksiyonalist teoriye katkıda bulunan sosyologlar arasında tartışmasız en önemli isimdir. Merton'ın katkısı "fonksiyon" kavramının analiziyle başlar. Ona göre daima "olumlu" bir anlam yüklenerek kullanılmış olan "fonksiyon" kavramı, toplumsal sistemi tümüyle yansıtmamaktadır (Merton, 1968).

"Bazı sosyal ve kültürel öğelerin sosyo-kültürel bir sistem içinde bazı gruplar için işlevlerine sahip olması ve başkaları için mümkün olmaması da mümkündür. Bu nedenle, analist, belirli bir sosyokültürel öğenin işlevsel olduğu grubu veya grupları açıkça belirtmelidir. Bu tür maddeler, genellikle çeşitli sosyo-kültürel sistemlerin yanı sıra çeşitli gruplar üzerinde olumlu ve olumsuz çeşitli sonuçlara sahiptir" (Elwell, 2009).

Merton'a göre kurumların fonksiyonları ilk elden ifade edilebilir ancak fonksiyonel bir analiz yapıldığında kolayca görülmesi mümkün olmayan işlevlerle de karşılaşmak mümkündür. Bu noktada Merton, "açık fonksiyon" (manifest function) ve "gizli fonksiyon-farkında olunmayan-ön görülmeyen" (latent function) ayrımını yapar (Merton, 1993: 31-53). Daha açık bir ifadeyle yapılar-kurumlar, bilinen işlevlerinin yanı sıra, örtülü birtakım işlevler

de üstlenmiş olabilirler. Açık fonksiyon, bir yapının “istenilen” ve “kabul edilen” işlevlerini belirtirken, gizli fonksiyon “istenilmeyen” ve/veya “kabul edilmeyen” işlevlerini ifade eder (Kirman, 2016: 110). Örneğin bir ceza evinin amacı, işlevi suçluların rehabilitasyonu ve topluma tekrar kazandırılmasıdır. Fakat cezaevine giren sıradan bir hırsız içerideki profesyonel hırsızlardan usta bir hırsız olmalarının yöntemini öğrenebilir; bu da onun daha çok hırsızlık yapmasını teşvik eder.

Merton ayrıca sistemde yer alan bir unsurun “olumlu” işlevlerinin yanı sıra “olumsuz” işlevlerinin de olabileceğini ileri sürer. Yani sistemin ahenk ve bütünleşmesine katkıda bulunan işlevler olduğu gibi, bu ahenk ve bütünleşmeyi azaltan, hatta yok eden işlevler de olabilir. Merton bu tür işlevler için “disfonksiyon” kavramını kullanır. Örneğin din kurumu, topluma bütünleşme yönünde katkıda bulunurken, çatışmalara da sebep olabilmektedir.

Üçüncü olarak Merton, bir sistemde olumlu ya da olumsuz bir işlevi olmayan unsurların da bulunabileceğini ileri sürmüş, bu unsurları “fonksiyonel olmayan” (nonfunctional) terimiyle ifade etmiştir.

Şayet sistemdeki unsurların “bilinen ve arzu edilen” açık işlevlerinin yanı sıra “bilinmeyen ve arzu edilmeyen” gizli işlevleri de varsa, bunun da ötesinde ahengi sağlayan -olumlu- işlevler ve ahengi bozan -olumsuz- işlevlerin varlığı söz konusuysa, bu işlevlerden birinin ya da diğerinin ön plana çıkması olumlu veya olumsuz sonuçları olacaktır. Bu olumsuz ise kural yerine kuralsızlığın hâkim olduğu “anomi” meydana gelecektir.

Nusayriliğin Tarihi

Nusayrilerin tarihteki yerleri ve irki kökenleri hakkında birbiriyle çelişen oldukça tartışmalı iddialar mevcuttur. Kimileri onları Arap soyuna bağlarken kimileri ise, onların Türk olduklarını iddia etmektedir. Bazı yazarlar Nusayri tarihini Yemen’den başlatırken bazıları Mısır’a kadar uzatmaktadır. Bazı yazarlar da bugünkü Suriye sınırları ve Antakya’yı içine alan bir coğrafyada bağımsız varlıklarını sürdürdüklerini iddia etmektedir.

Osmanlı belgelerinde, “Çukurova’nın, Amik’in, daha doğrusu Akdeniz Bölgesinin en eski sakinleri” (Yiğenoğlu, 2001:7) olarak geçen Nusayriler, İlber Ortaylı’ya göre, bir zamanlar Türkmenlerle çevrili bir denizde Arapça konuşan bir etnik grup olarak yaşamlarını sürdürmüşlerdir (Ortaylı, 1999: 42).

Nusayrilerin büyük bir kısmı atalarının eski Arap kabilelerinden olan Eysi ve Hazerci kabilesinden geldiğine inanır (Muallaoğlu, 1998: 63). Bazıları kendilerini Arap ırkından olan Gassanoğullarına dayandırır (Et- Tavail, 2000: 42). Hasan Atıcı gibi bir kısım Nusayri, “Arap kökenli olduğunu ve Yemen’de yaşanan büyük sel felaketinden sonra Benikahtam adlı bir kabile olarak önce Irak’a, sonra Suriye’ye göç ettiklerini” iddia etmektedirler (Yiğenoğlu, 2001:7). “Abbasiler döneminde (9. yy) Hatay, Adana, Tarsus, Mersin de yerleştirilmişlerdir” (Önder, 1999: 219).

İslam'daki ilk ayrışma ile beraber "İmamlık ve halifeliği Ali'ye ait bir hak sayıp onu diğer sahabelerden üstün tutanlar, Peygamber'in, Gadir-i Hum ve Veda haccındaki vasiyetlerini kanıt göstererek velayet ve vesayetini yalnızca Ali ve Ehl-i beyte özgü olduğunu iddia ettiler. Ebu Bekir, Ömer ve Osman'ın halifeliklerini, dini ve dünyevi imamlığın niteliklerini haiz ve sahih sayanlar ise, imamlığın niteliği gereği halifelikten ayrılmaz olduğunu ve bunun da yalnızca Haşimoğullarına ait ya da Ehl-i beyte tanınmış devredilemez bir hak olmadığını ve bütün Kureyşlilere de tanınmış bir hak olduğunu iddia ettiler" (et-Tavil, 2000:21-22). "Kerbela olayından sonra da Müslümanlar Şiiler ve Sünniler diye gerçek anlamda ikiye bölündü, iki taraf birbirine düşman gözülle bakmaya başladı" (et-Tavil, 2000:106).

Müslümanların Şii ve Sünni olarak iki ana mezhebe bölünmesinden sonra Aleviler, imami ve siyasi kurumun bir çatı altında toplandığı toplumsal örgütlenmeye geçtiler. Bu imami ve siyasi oluşum Ali'nin ölümünden sonra oğulları Hasan ve Hüseyin ve onun torunları olan 12 imam boyunca varlığını sürdürdü. İmamlardan sonra Alevi düşüncesinin devamını bu bablar ve ardılları devam ettirmiştir. Daha sonra bunlara şeyh denmiştir. 9. yüzyılda 14. İmam Mehdi'nin kaybolması ve imamlığın bitimiyle ortaya çıkan en son bab 11. imamın babı Muhammet b. Nusayr, Alevi inancının o zamanki tek otoriter kişisi olarak Araplar arasında yer edinir. Irak dolaylarında kabilesiyle yaşamını sürdüren Muhammet bin Nusayr savaşmak için geldikleri Suriye'de "Lazkiye yakınlarındaki Ansariye dağlarını kendine yurt edinir ve Alevi heteredoks bir tarikat kurar ve Nusayriler olarak anılan kendine özgü gizli bir inanç geliştirir. Bu inanç, eski Suriye veya Fenike putperestliğinden (başlıca şu üçlüye tapınma: Güneş, Ay ve yıldızlar veya Gökyüzü) ve çeşitli Hıristiyan ayinleri ve bayramlarından etkilenmiş bir karışımdır. Bu inanç kendini, daha çok Şii-İsmaili bir üslupta, yani Muhammet'in amcasının oğlu ve onun yanında büyüyen (Şia'ya göre) peygamberin mükemmel bir modeli olan imam Ali'ye ve yine Muhammet'in İranlı sahabeli Selman-ı Farisi'ye bağlılık şeklinde göstermiştir" (Maoz, 1991:43). Bu süreçle beraber Nusayrilik farklı bir etnodini grup olarak varlık kazanır. "Nusayrilikten kasıt, Arap soyundan geldiklerine inanan, Mersin, Tarsus, Adana, İskenderun, Antakya mihverinde yaşayan ve aynı şekilde Suriye, Lübnan ve başka coğrafyalarla bağları bulunan bir grup insanın İslami inançları-akideleridir" (Uluçay, 1999:21). Aslında "Alevilik (genel olarak) inanışları ve ritüelleri birbirinden oldukça farklı, heteredoks toplulukları (etnik açıdan) tanımlamak için kullanılan bir üst kavram" (Yeğenoğlu, Cumhuriyet, 26 Mart 2001) iken Nusayrilik homojen bir cemaati ifade eder. Fakat daha detaylı bakınca altta bu isim ve bölge farklılıklarının yanı sıra ritüellerde, dilde, Alevilik yorumlarında farklılıklar görülür. En önemlisi ise, toplumsal dokularından kaynaklanan farklılıkların varlığıdır.

Nusayriler "dinsel öğretileri hakkında kendilerinin, asıl Anadolu Aleviliği olarak da bilinen Kürt ve Türk Alevilerinden daha fazla bilgi sahibi olduklarına ve bu nedenle daha aydınlanmış bir grup olduklarına inanırlar. Öteki Alevi gruplarından en önemli farkları, Anadolu Alevi kadınlarının dini törenlerine katılmasına ve bu törenlerin gizemlerini paylaşmasına izin verilmesine karşı Nusayrilikte bu durumun söz konusu olmamasıdır" (Andrews, 1989: 214-218).

Diğer yandan itikat bakımından hepsi aynı olan Evsî, Hazercî, Ansarî gibi değişik aşiretlere ayrılırlar (Muallaoğlu, 1998: 47). Fakat, Nusayriliğin kuruluşunu takip eden yıllarda mezhebe liderlik yapan kişiler geldikleri sülale içerisinde ve buldukları bölgede daha etkili olmuşlardır. Bu sayede de Nusayrîlik kendi içinde alt gruplara ayrılmıştır. Bunlar genel hatlarıyla 1- Haydarîler ve 2- Kilazîlerdir (Sinanoğlu, 1997: 25; Fığlalı, 1980: 15036).

Nusayrîlerin büyük çoğunluğu Suriye, Lübnan, Irak ve Türkiye’de bulunmaktadır. Toplam nüfuslarının büyük bir kitlesi “Suriye’nin Lazkiye ve Cebel-i Ensariyye bölgesinde, kısmen Lübnan’ın kuzey kesimlerinde bulunmaktadır” (Öz, 1999:186).

Türkiye’deki nüfusları kesin bir şekilde bilinmemekle birlikte “bir milyon civarında” (Önder, 1999:222) olduğu tahmin edilmektedir.

Üzüm’ün (2007) tespitlerine göre Hz. Ali’ye ilâhlık isnat eden bâtinî bir fırkaya isim olmuştur. Bâtinî karakteri dolayısıyla ismi, tarihi ve inanç yapısı hakkında önemli bilgi eksiklikleri bulunan ve farklı farklı görüşlere konu olan Nusayrîler ve Nusayrîlik, mensuplarınca yayımlanan eserler ve akademik araştırmalar sayesinde bir dereceye kadar aydınlatılabilmektedir.

Irak’ta kurulmasına rağmen 11. yüzyılın ortalarından itibaren daha çok Suriye ile Adana-Mersin yöresinde tutunabilmiş olan Nusayrîlik fırkası, kabileler arası mücadeleler yanında ve bölgedeki siyasî dalgalanmalara paralel olarak varlığını sürdürmüştür (Aslan, 2005; Andrews, 1992 Et-Tavil, 2000; Fığlalı, 1986; Maoz, 1991; Mason, 1988; Ortaylı, 1999; Uluçay, 2001).

Tarih boyunca aile, soy, aşiret ve daha büyük aşiretler (Hayyâtiyye, Kelbiyye, Mehâlibe, Haddâdîn) şeklinde ve kapalı bir hayat yaşayan Nusayrîler, Suriye ve Türkiye’de millî devlete adapte olmakta zorluk çekmemiştir. Ancak modern hayat karşısında diğer bâtinî topluluklarda olduğu gibi özellikle şehirlerde geleneğe bağlılık ciddi derecede zayıflamış, ayrıca yaygın İslâmî anlayışa yahut İsnâaşeriyye Şiîliği’ne belli ölçüde de olsa yaklaşanlar görülmüştür. Günümüzde Nusayrîler yaşadıkları üç ülkeden biri olan Suriye’de Lazkiye ve Cebel-i Ensariyye bölgesi başta olmak üzere çeşitli yerlerde tahminen % 8-12 arasında bir nüfus oranına sahiptir.

Nusayrîlik diğer bâtinî gruplar gibi İslâm’la birlikte, başta Sâbîlik olmak üzere doğup geliştiği bölgelerdeki eski inanç ve anlayışların iç içe geçtiği bağdaştırmacı bir inanç yapısına sahiptir. Namaz gibi İslâm’ın diğer temel ibadetlerinin de te’vil edildiği Nusayrîlik’te oruç Hz. Peygamber’in babası Abdullah’ın sessizliğini temsil eder ve diğer bâtinî mezheplerdeki gibi “sırları başkalarından gizlemek” anlamına gelir. Zekât Selmân-ı Fârisî’yi temsil eder ve “dini öğrenip başkalarına nakletme” mânâsındadır. Bununla birlikte fırkanın iç işleyişinde zekât çeşitli vesilelerle icra edilen merasimlerden sonra şeyhe verilen paradır. Kendine özgü davranışları ile fırkaca kutsal sayılan kişileri sembolize eden haccın Ortodoks Müslümanlıktaki ile bir ilgisi yoktur (Üzüm, 2007: 272).

Fırka, Muhammed b. Yûnus el-Kilâzî zamanında (ö. 1011/ 1602) Kitâbü'l-Mecmû'da yer alıp Hz. Muhammed ile Hz. Ali'den bahseden bazı ibarelerin yorumu konusunda ikiye ayrılmıştır. Ana yapı fırkanın H. IX. (M. XV.) yüzyıldaki reislerinden Ali el-Haydarî'ye nisbetle Haydariyye (Gaybiyye, Şemsiyye) diye anılmış, sayıca daha az olan kesim ise İbn Yûnus el-Kilâz'a nisbetle Kilâziyye (Kameriyye) adını almıştır (Üzüm, 2007: 271).

Nusayrilerde Amcalık Kurumu ve İşlevleri

“Mecûsîlik'teki on beş yaşına gelen her çocuk için dine giriş töreni (Nevzot) düzenlenmesine benzer şekilde Nusayrilerde de Gammu Sala adını verdikleri “Amcalık Geleneği” mevcuttur. Amcalık geleneği, ergenlik çağına gelen, annesi ve babası Nusayri olan erkek çocukların, önceden belirlenmiş dini olarak “amca” dedikleri kişinin yanında Nusayriliğin teolojisine ilişkin en temel kaynak olan ve Nusayrilerin ezbere bilmesi gereken ve ezberlemek zorunda oldukları bir kitap olan Kitab'ul Mecmuu” (Harris, 2005: 75-76) ile “inançlarının gereklerini ve diğer dualar öğrenmeleridir” (Üzüm, 2007: 274). “Nusayrilerde Amcalık geleneği sadece bir kültürleşme aracı olarak değil, aynı zamanda dini bilginin “amcaları” tarafından genç erkeklere verildiği, Nusayrilik ve sosyal davranış biçimlerinin kazandırıldığı ergenlik törenleridir. Kural olarak çocuk, bu dönemde, gerekli bilgileri elde edene kadar amcasının evinde kalır. Nusayri olmak için eğitilen çocuklar, kesinlikle gizli olduğu kabul edilen bu dini bilgileri ortaya çıkarmamak için yemin ederler. Bu süreçte çocuğun Nusayri kültürel kimliğini kazanması sağlanır” (Türk, 2016: 14). Nusayrilerde bu yüzden biyolojik amca çocukları arasında evliliğe müsaade edilse de “dini amca” çocukları arasında evliliğe müsaade edilmemektedir. Bu yüzden “dini amca” çocukları kardeş saymaktadır.

Bir anlamda “Nusayrilik'te sosyal ve dinsel bir akrabalık bağı kurumu olan Emmü'l Seyyid yani din amcası belirlenmesi ve gencin/adayın Nusayrilerin inacına geçişi törensel bir takım prosedürlerle gerçekleşmektedir. Erkekliğe geçiş olarak da kabul edilen tören üç aşamada gerçekleşmektedir. Bu aşamalara, 1. Girdi (Tadeyî), 2. Orta (Tıdeynîs), 3. Çıktı (Tıdlîhâ/tatlia) denemektedir. Her aşama için ayrı ritüel bir tören yapılmaktadır. Bu süreç, yaklaşık olarak bir yıl sürmektedir. İlk törenle ikinci tören arası 40 gün, ikinci tören ile son tören arası ise 7 ya da 9 ay arasında değişmektedir” (Çağınlar, 2018: 11-12). “Mahallinde yapılan alan çalışmalarında Kilâzîler'de en azından bazı bölgelerde fırkaya giriş merasiminin tek celseli bir törenle gerçekleştirildiği ifade edilmiştir” (Üzüm, 2007: 273).

“İlk aşama sinama aşamasıdır. Mekli olarak da adlandırılan bu aşamada Nusayrilik'e girişin belli evreleri ve eğitim aşamaları vardır. Sinama sürecinde en az on iki kişilik kefil (şahid) göstermek suretiyle, İmam huzurunda kutsal görevlerini yerine getireceğine, yol ilke ve kurallarına ters düşmeyeceğine dair ikrar (söz) alınır. İnanç ve töre kurallarını bilen din amcası belirlenir. Gencin, adayın “din amcası”nın belirlenmesinde adap, erkân ve kuralları içeren bazı kriterler vardır. Bu süreçle beraber bir anlamda aday ile amca arasında sosyal ve dinsel bir akrabalık bağı kurulur” (Güzel, 2018). Adaya, Nusayri akidesinin özünü oluşturan

“Sır” kavramı nakledilirken Nusayriler arasında bir sosyal sermaye inşa olur. Burada ilki açık fonksiyonken ikinci gizli fonksiyona tekabül gelir. Birey bu süreçte hem Nusayrilik’in ilkelerine uymayı hem de Nusayri toplumunun bir parçası olmayı başarır.

“Kapalı toplum, başka bir söyleyişle sır toplumu özelliği gösteren Nusayrilerde, sır kavramının başlangıcını, dine geçiş töreni oluşturmaktadır. Bu dine kabul töreni olduğu gibi, erkekliğe giriş töreni olarak da değerlendirilmektedir. Dini bilgi vermek için gerçekleştirilen bu tören, erkek çocuğun öğrendiğini uygulayacak ve öğrendiği bilgilerin değerini bildiği gibi, bildiklerini de sır olarak saklayabilecek yaşa geldiğinde yapılmaktadır. Törenler çocuğun yapısına ve kapasitesine göre 11 yaşında da yapılabildiği gibi, 15 yaşında da yapılabilmektedir. Genel olarak, bu dönem 11 yaş dönemine denk gelmektedir. Bu yaşın seçilme nedeni, yöresel deyişle “aklının erdiği ama aklının kaymadığı yaş” olmasıdır. Aklının kaymasıyla çocuğun cinsel konularla ilgilenmesi kast edilmektedir. Çünkü çocuk daha tam çocukluktan çıkmamış, ama ergenliğe de bu yaşta tam olarak girmemiştir. Yaş olarak da geçiş dönemidir bu nedenle “erginleme töreni” olarak da değerlendirilebilir” (Türk, 2002: 64). Ayrıca gelişim psikolojisi açısından da bireyin tam kimlik bunalımı yaşadığı döneme denk gelmektedir. Aileler bu yüzden erkek çocuklarının bir şekilde bu sürece dâhil olmasını isterler. Bütün bu nedenlerle “11 yaş ideal sayılsa da bunun 15 olması gerektiğini düşünüp çocuklara bu yaşta giriş töreni düzenleyen Nusayri kolları da bulunmaktadır. Eğer hastalık, yurt dışında olmak, ailenin istemeyip çocuğun kendisinin istemesi gibi nedenlerden dolayı bu tören çok daha ileri yaşlarda da yapılabilmektedir. Bu törenden geçmemiş, dini eğitimi ve Nusayrî inancına ait bilgileri almayan erkek çocuk, gerçek bir Nusayri sayılmamaktadır. Herhangi bir yerde karşılaşan Nusayriler, kişinin Nusayri olduğunu söylemesi ile ikna olmayıp, ancak bu törende öğretilen şifre (sır) kelimeleri sorduktan sonra, dini konularda sohbet etmektedirler. Bu tören, hem dini bilgileri öğretmek hem de Nusayri toplumunun dini yönden devamlılığını da sağlamaktadır” (Çağım, 2018: 11). Bu süreçte aynı zamanda disfonksiyonlar da gelişir. Yani grubun dışına düşmemek için birey amcalık tornasından geçerken kendi grubuna (Nusayrilik’e) sosyalleşmek bu durum içinde yaşadığı genel toplumla oluşacak olan bağı da zayıflatmaktadır. Bu durum bireyde bir ikilemin oluşmasına neden olmaktadır. Örneğin Nusayri akidesinde/ öğretisinde kadının yeri bağnaz bir şekilde tasvir edilirken (Eskiocak, 1998: 82) akidenin dışına çıkıldığında özgürleşmiş bir kadın söz konusudur. Ayrıca kimliğin inşası ve sürdürümünde amcalık kurumunun sıkı bir şekilde takip edilmesi grup içinde değişmeye karşı ikili bir yapının meydana gelmesine de yol açmaktadır.

“Aile, oğullarının dini eğitim alacak olgunluğa geldiğine inanıldığında, önce eğitimi verecek olan Amca’nın kim olacağına karar vermektedir. Üç aşamalı törenlerden sonra Amca çocuğu alıp cemaat içinde götürdükten sonra -ki bu götürme o an için sembolik bir götürmedir- amca çocuğu önüne alarak, cemaat halkası içindeki yerlerine oturtur. Toplantı bitip yemekler de yendikten sonra, bu defa çocuk gerçek anlamda din Amcası ile gider. Bu üç tören ve bin yeminden sonra çocuğun yeteneğine göre değişen sürede, din amcasının evinde geçireceği süreç başlamaktadır. Çocuk dini bilgileri tam olarak öğrenene kadar din amcasının evinde kalmaktadır” (Çağım, 2018: 13).

Çocuk din amcasının evinde kalmakla beraber herhangi bir angaryaya tabi değildir. Fakat çocuk isterse onların ev işlerinde yardımcı olur.

“Amca her gün çocuğun kapasitesine göre değişen sayıda dua öğretmektedir. Bu öğrenilen dualar, her erkeğin kendisine ait mutlaka olması ve hayatı boyunca herkesten saklaması gereken, bir deftere yazılmaktadır. Bu defterin, yabancı herhangi birine özellikle Nusayri olmayan birine ve de Nusayri olsa dahi bir kadına gösterilmesi günahdır. Bu günah kadınlar tarafından da bilindiği için, hiçbir kadın kocasının, kardeşinin ya da oğlunun defterine bakmaz. Bu hem günah olduğu hem de bakanın kör olacağı inancındandır. Çocuk, öğrendiği duayı ezberledikten ve defterine yazdıktan sonra, ertesi gün bunları din amcasına ezberden okur. Başarılı bir ezber olmuşsa, din amcası çocuğa yeni dualar öğretir. Bir sonraki gün çocuk, yeni duaları da defterine yazdıktan sonra, din amcasının karşısında önce ilk öğrendiklerinden başlayıp, sonra yeni öğrendiklerini de okuyarak o günün öğretimini bitirir. Bu, bütün duaların ezberlenip, deftere yazılmasına kadar sürer. Son güne kadar çocuk, ezber okumaya ilk öğrendiği duadan başlayıp öğrenme sırasına göre, duaları son öğrendiği duaya kadar okumak zorundadır. Bu süreç, sadece dua okumak yazmak ve ezberlemekle geçmez. Aynı zamanda Nusayri inancının ayrıntıları, tarihi bilgileri, namaz kılma şeklinin öğretilmesi de bu süreç içinde gerçekleşir. Kişinin öğrenme kapasitesine göre din amcasının evinde kalma süresi değişmektedir. Bu eğitim sürecini başarıyla tamamlayan Nusayri genci, artık gerçek bir Nusayri sayılmaktadır ve dini toplantılara katılabilmektedir” (Çağınlar, 2018: 13-14).

Günümüzde yaşam koşullarının zorluğu, çocuğun okul durumu gibi nedenler dolayısıyla, son dini toplantıda din amcasının çocuğu götürme süreci sembolik olarak kalmakta, çocuk geceyi kendi evinde geçirmekle birlikte, her gün mutlaka din amcasının evine giderek, eğitimini sürdürdüğüne de rastlanmaktadır. Yine de bugün çoğunlukla tercih edilen, çocuğun din amcasının evine giderek, eğitimi sürecini bu evde geçirmesidir (Aslan, 2005: 105; ayrıca mülakatlar³).

Çocukla amca arasındaki bağ, eğitimin bitmesi ile bitmemektedir. Bu kişi yani din amcası bir ömür boyunca çocuğun ikinci babalığını yapmaktadır. Çocuk, babasına gösterdiği saygıyı, din amcasına da göstermektedir, göstermek zorundadır. O kişi baba gibi değer gördüğü için de dini amcakızıyla asla evlenemez. Çünkü yasal bir varis olmasa da çocuk din amcasının diğer çocuklarının da din kardeşi sayılmaktadır. Fakat adayın (tilmizin) kardeşleri din amcasının çocukları ile evlenebilmektedir. Bu konudaki yasak sadece din öğrenen çocuk için geçerlidir.

Çocuğun yaşamında bu kadar önemli olduğu için, din amcasının hastalığında yanında bulunmak, bayramlarda mutlaka ziyaretine gitmek zorundadır. Aynı şekilde din amcası da çocuğa dar gününde yardım etmek, evlilik gibi, askere gidiş gibi özel günlerinde de yanında olmak zorundadır. Bütün bu manevi bağlar nedeniyle aileler çocuklarına seçecekleri din amcasında oldukça titiz davranmaktadırlar. Aynı şekilde din amcası olacak kişiler de her

³ Bayan İ.M ve E.S.; bay K.S. ve İ.K.

kendisine din amcası olunmasını isteyen kişileri kabul etmemektedirler. Bir kişinin bir tek din amcası olurken, cemaat tarafından sevilen, dini bilgisi takdir edilen kişilerin 10-15 öğrencisi olabilmektedir. İşte bu şekilde genç dine girerken bir taraftan yeni sosyal sermayeler oluşurken genç de Nusayri kimliğini edinmiş olur. Özellikle bu süreçte öğrendiği dualar bu durumu pekiştirir. Örneğin "Nusayri dininden, Cundebi görüşünden, Cunbulani tarikatından, Hasibi akidesinden, Cilli inancından, Meymuni fihından olduğuma şahadet ederim" sözleri ve ayrıca "Ali'den başka ilah bulunmadığına şahadet ederim" (Turan, 1996: 16) sözüyle yapıldığı gibi. Bu ifadeler Nusayrilerin "Kitab-ı Mecmu" metninde dua olarak yer almaktadır.

TARTIŞMA ve SONUÇ

Nusayrilerdeki amcalık kurumu yalnızca dini akideye ilişkin bilgileri genç Nusayri erkek bireylere aktarmamaktadır, aynı zamanda toplumun gizli örgütlenmesini de sürdürmektedir. Amcalık kurumu, Nusayrilerin adeta eksen (mihver) kurumu gibidir. Amcalık kurumunun işleyişi sırasında yeni nesil Nusayri adaylarına sadece Nusayrilerce sır kabul edilen dini bilgilerin aktarılmasını sağlamaz aynı zamanda gence Nusayri kimliği de aktarılır. Çok eski zamanlarda Nusayriler yaşadıkları bölgelerde baskı altında yaşamalarından dolayı dini ibadet ve ritüellerini gizli yapmayı zorunlu hale getirmiş olabilir. Fakat bugün aynı baskıdan bahsetmek mümkün değildir. Fakat sır anlayışı bir gelenek haline geldiği için devam etmektedir. Bu durumda amcalık kurumunun hem negatif hem de pozitif gizli işlevleri gelişmektedir. Pozitif gizli işlevini kimlik edinme ve sosyal sermaye üretme olarak sayabiliriz. Fakat aynı uygulamalar bireyi bir taraftan cemaatine bağlarken diğer yandan genel toplumdaki kopmasına neden olmaktadır. Günümüz ihtiyaçlarını karşılamayan bu uygulama yeni nesil Nusayri gençlerin iç dünyalarında bir çatışma yaşamasına neden olmaktadır. Aidiyet düzeyinde Nusayriliklerini korusalar da zaten sır sürecinin oluşmasında meydana gelen "tev'il" ve "takiyye"nin varlığı gençlerin cemaatlerinden uzaklaşmasına neden olmaktadır. Hele ki kadınların amcalık kurumunun dışında tutulması onları daha çok olumsuz etkilemektedir. Bunlar da Nusayrilerdeki amcalık kurumunun disfonksiyonlarından sayılabilir.

KAYNAKÇA/REFERENCE

- Andrews, P. A., (1992), *Türkiye'de Etnik Gruplar*, çev: M. Küpüşoğlu, İstanbul: Tüzm zamanlar Yayıncılık.
- Aslan, C. (2005). *Fellahların sosyolojisi, Arapuşakları, Nusayrîler, Hasibiler, Kilaziler, Haydariler, Arap Alevileri*, Adana: Karahan Yay.
- Aslan, C. (2016). *Sosyolojiye giriş*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Aydın, M. (2017). *Kurumlar sosyolojisi*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Çağım, Z. (2018). "Adana'da çocuğa bağlı inançlar ile bunlara bağlı pratiklere genel bir bakış", Alıntı tarihi: 23 Haz. 2018.
http://turkoloji.cu.edu.tr/CUKUROVA/makaleler/zekiye_cagimlar_adana_cocuk.pdf
- Elwell, F. (2009). *Macrosociology: The Study of Sociocultural Systems*. Lewiston: Edwin Mellen Press.
- Eskiocak, N. (1998). *Yaratıcının Azameti ve Kuran'daki Reenkarnasyon*. 2. Basım. İstanbul: Can Yayınları.
- et-Tavil, M. E. G. (2000), *Arap Alevileri Tarihi: Nusayriler*, çev.: İ. Özdemir, İstanbul: Çivi Yayınları.

- Fiğlalı, Ethem Ruhi, (1986), *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri Tarihi*, 3. Basım, İstanbul: Selçuk Yayınları.
- Güzel, A. (2018). *Nusayrilik*. <https://www.turkedebiyati.org/forum/konular/855-nusayrilik> (24 Haz. 2011).
- Harris, W. (2005). *Levant: Bir kültürler mozaïği*, çev. E. Ertürk, İstanbul: Literatür.
- Kirman, M. A. (2016). *Din Sosyolojisi Sözlüğü*. Adana, Karahan Yay.
- Malinowski, B. (29912). *Bilimsel bir kültür teorisi*. Çev.: Saadet Özkal. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Maoz, Moshe, (1991), *Esad Şam'ın Sfenski*, çev.: Hakan Gündüz, İstanbul: Akademi Yayıncılık.
- Mason, R. St. (1988). *"The Society and its environment in Syria"*. Thomas Collelo (ed). The Country Studies/Area Handbook Series, pp. 49–105. Washington, D.C.: Federal Research Division, Library of Congress.
- Merton, R. K. (1968). *Social Theory and Social Structure*. New York: The Free Press.
- Merton, R. K., (1993). *Bir kuram olarak yapısal işlevselcilik: bir dönemin sonu?*. Margaret M. Polama *Çağdaş Sosyoloji Kuramlar* içinde. Çev.: Hayriye Erbaş. Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Mullaoglu, M. (1998), *Nusayrilik Hakkında İddia, İsnad ve İtiraf lar ile Cevaplar*, Antakya: Kültür Bilişim İletişim Hizmetleri Ltd.
- Ortaylı, İ. et al., (1999), *Türkiye'de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler*, İslam İlimleri Araştırma Vakfı, No: 61, İstanbul: Bayrak Matbaası.
- Önder, A. T. (1999). *Türkiye'nin Etnik Yapısı*", Ankara: Önder Yayıncılık ve Pazarlama.
- Öz, M. (1999). *Türkiye'de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler*. İslam İlimleri Araştırma Vakfı, No:61. İstanbul: Bayrak Matbaası.
- Sinanoğlu, A. (1997). *Nusayrilerin İnanç Dünyası ve Kutsal Kitabı: Çağımızda Batınlık Örneği*, Konya: Esra Yayınları.
- Turan, A. (1996). *"Kitabu'l Mecmu'u'nun tercümesi"*, Ondokuz Mayıs Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8, ss.5-18.
- Türk, H. (2016). *Dine giriş ritüeli olarak nusayrilerde amcalık geleneği*. Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi, 31 (31), 13-20.
- Uluçay, Ö. (2001), *Tarihte Nusayrilik*, Adana: Hakan Ofset.
- Üzüm, İ. (2007). *"Nusayrilik"*. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 33: 270-274.
- Yiğenoğlu, Ç. (2001). *Tarihsel, toplumsal, dinsel yönleriyle Âlevi Nusâyiriler*", *Cumhuriyet*, 26 Mart 2001, s.7

Söyleşi/röportajlar yapılan kişiler (İsimlerinin açıkça ilan edilmesini istemediler):

- Ö.S. (Bayan, 54 yaşında) (12 Mart 2018), Kişisel Görüşme, Adana
İ.M (Bayan, 38 yaşında) (12 Mart 2018), Kişisel Görüşme, Adana
E.S (Bayan, 42 yaşında) (12 Mart 2018), Kişisel Görüşme, Adana
K.S (Bay, 42 yaşında) (11 Mart 2018), Kişisel Görüşme, Adana
İ.K. (Bay, 43 yaşında) (11 Mart 2018), Kişisel Görüşme, Adana

Extended Abstract

“Unclehood” Institution and its Functions in Nusayris

Nusayris, which is usually shown in Muslim communities, is also known as Arab Alawite. Nusairiness, which is described as the description of the creed, is a Shiite aristocracy originating from the Batinism. The most prominent features of Nusayris are The deification and apotheosis of Caliph Ali, the belief in the Khidr and the strength of the belief to the tomb, transmigration (tenasüh) or reincarnation, “declare” (tev’il) and “stealthiness” (Takiyye), Christian feasts and ceremonies are the tradition of being exposed and unclehood. The tradition of the unclehood is not only an instrument of culture (culture), it can also be seen as a ritual of transition to religion and an initiation to religion, where Nusairi boys are taught social behavior patterns and religious knowledge of Nusairi.

Often located in the eastern Mediterranean basin, Turkey Mersin, Tarsus, Adana, Iskenderun and Antakya and Samandag living in cities and rural areas, the main mass of Nusayris located in Syria's Latakia city and its around.

Religious knowledge and behaviour, such as every culture item, are transmitted to the individuals step by step by the socialization agents from the infancy. The aim of this work is examine and discuss "unclehood" institution of agents originally religious socialization in Nusayris who are Turkey's specific religious groups to the structural-functional sociology. The institution of unclehood had latent functions as well as manifest functions. It also has dis-functions.

The need for the work was derived from field research such as observation, interviews. Literature study is the main source of research. The study is a descriptive study and is not available for a future project.

According to Sociologist Merton, social structures have the latent functions as far as manifest functions. In addition, the functions of social structures can be also dysfunctions. In Nusayris, the secret idea which is religious character has dual functions. The notion of secrets protects the Nusairians from the external threat on the one hand, but on the other hand it also causes the Nusayris to unravel. For example, the presence of “declare” (tev’il) and “stealthiness” (Takiyye), which occur in the formation of the secret process, cause youth to move away from their congregations. Especially the exclusion of women from the institution of unclehood has a negative impact on them. They can be counted as dysfunctions. This process, which does not response the needs of today, causes a conflict in the inner world of the new generation Nusairi youth.

According to this study, the institution of unclehood in Nusayris does not transfer only the religious information to the young Nusairi male individuals, but also keeps the secret organization of the society at the same time. The institution of unclehood helps young individuals' candidate to be Nusayris to build identity. On the other hand, the institution of unclehood leads to social capital in Nusayris. But the young men Nusayris completed process

of uncleness does not take place the integration between Turkish community and themselves as the ideological. In this case, this leads to perception about a dysfunction of the institution of unclehood.

Nusayris are the basic components of Turkish society. But their functional integrity necessitates rethinking.

Keywords: Nusayris, Arab Alawi, Unclehood in Nusayris

Ailede Yaşanan Anlaşmazlıklar ve Çözüm Önerileri Conflicts in Family and Proposals for its Resolution

Ali BAYER

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Karaman/Türkiye,
alibayer@kmu.edu.tr

Makale Bilgisi/Article Info: Geliş/Received: 02.12.2018 Düzeltme/Revised: 22.12.2018

Kabul/Accepted: 29.12.2018

Öz:

Aile sosyologlar ve psikologlar başta olmak üzere bilim insanlarının ilgilendiği konuların başında gelmektedir. Aile karı, koca ve çocuklardan oluşan toplumun en küçük parçasıdır ve toplumun şekillenmesinde çok önemli işlevleri vardır. Toplumsal değişme sürecinden bir kurum olarak aile de etkilenmektedir. Modern endüstri toplumunda ailenin yapısında, biçiminde ve işlevlerinde ve farklılaşmalar meydana gelmiştir. Yaşanan bu süreçte, çocuksuz tek ebeveynli aileler ve evlenmeden birlikte yaşayanların oluşturduğu aileler gibi yeni aile biçimleri ortaya çıkmıştır. Aile toplumun temeli olarak kabul edilmektedir. Ancak aile içi ilişkiler her zaman istenilen biçimde sürmemektedir. Kimi zaman aile içinde çatışma ve şiddet ortamlarının yaşandığı görülmektedir. Konu ile ilgili yapılan birçok araştırmanın sonuçlarına göre aile içi çatışma kaçınılmazdır ancak yaşanan bu çatışma eşler ve aile üyeleri arasında bir yakınlığa da sebep olabilir. Sosyal değişme süreci aileyi etkileyebildiği gibi ailede toplumun değişimine etkide bulunabilir. Modernleşme, sanayileşme ve kentleşme gibi insan hayatı üzerinde etkili olan faktörler, aile hayatında ve toplumsal alanda kadının yükünü artırmış, kadın sadece "ev hanımı" değil; anne, eş ve iş kadını olarak hayattaki rolünü almıştır. Eğitimli kadınların sayısında görülen artış, kadınları, bir kocanın desteği olmadan ekonomik olarak ayakta kalmaları için konumlandırmaktadır. Bu makalenin amacı ilk olarak aile içi sorunların nedenlerini ortaya koymaktır. Sağlıklı aile, sorunların hiç olmadığı, veya yaşanmadığı aile değildir. Aile üyeleri sorunlarını tespit edebilir ve onlara uygun yöntemlerle çözebilir. Bu çalışmada ailelerin yaşadığı sorunların tespiti ve buna ilişkin çözüm önerileri sunma amaçlanmıştır. Sağlıklı aile, problemlerin yaşanmadığı bir aile değildir. Yaşanan problemlerin çözümlerini bulan ve uygun yöntemlerle çözen ailedir. Aile içi çatışmaları yönetmesini becerenler bir sistem olarak ailenin fonksiyonlarının artmasına katkıda bulunmuş olurlar. Ailede yaşanan tüm bu konuların ele alınması, yorumlanması çok önemlidir. Ancak bu çalışmada aile içi çatışmaların sebepleri ve sorunları ile bunların çözüm yolları incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal Değişme, Aile, Çatışma, Şiddet, Kadının Konumu, Sosyalleşme

GİRİŞ

İnsanlığın sosyo-kültürel gelişmesinin hemen her basamağında yer alan aile, insanlık tarihi boyunca bütün toplumlar tarafından vazgeçilmez olarak kabul edilen ve ortak değer olarak benimsenen bir kurumdur. İnsanlığın devamı ve toplum hayatının sürekliliği için önemi açık olan aile kurumunun sağlıklı olarak kurulabilmesi ve yürüyebilmesinde birçok koşulun bir araya gelmesi ve bunlara uyulması bir gerekliliktir (Kaya S., 2005: 55). İnsanlığın sosyo-kültürel gelişmesinde çok önemli bir fonksiyon icra eden aile, genelde iki farklı cins arasındaki ilişkileri ve neslin devamını düzenleyen, standartlaştıran bir sistem olarak değerlendirilmektedir (Nirun, 1994: 12-14; Aydın, 2000: 35). Aile sadece toplumsal boyutta değil, bireysel boyutta da insan hayatı için çok önemlidir. Ailenin hem bireysel hem de toplumsal yaşam için bu kadar değerli olması, onu zorunlu bir biçimde evrensel bir olgu kılmaktadır (Tezcan, 1995: 75; Sayın, 1990: 2). Bu öneminden dolayı da aile, sosyal bilimlerin üzerinde önemle durduğu bir konu olmaktadır. Toplumların yapıları, kültürleri, dinleri farklı olsa da bir kurum olarak aile her toplum ve kültürde varlığını sürdürmektedir.

Aile, içinde dünyaya geldiğimiz, büyüyüp geliştiğimiz ortam ve sıcak bir yuvadır. İlk eğitimin alındığı, toplumun kültür ve değerlerinin aktarıldığı, ihtiyaçların karşılandığı bir ortam olarak aile birey için vazgeçilmezdir. İnsanın toplumsal bir varlık olduğu ve bir topluluk içerisinde yaşamasının zorunlu olduğu göz önüne alındığında, bireyin yalnız başına yaşamasının, ihtiyaçlarını karşılamasının ve mutlu olmasının bir aile temelinde gerçekleştiği görülmektedir. Bütün dinlerde ve kültürlerde aileye büyük önem verilmektedir. İslam dini de aileyi kutsal kabul eder. Nitekim Kuranı Kerim’de “Kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için türünüzden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet var etmesi de onun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için elbette ibretler vardır” (Rum, 21) biçiminde aile kurmanın ve birlikte yaşamının önemi ifade edilmiştir.

Ailede ilişkilerin sağlıklı bir şekilde yürümesi sağlıklı bir toplum idealine ulaşmak için önemlidir. Ancak, yaşanan sosyal hayat içerisinde aile içi ilişkilerin her zaman beklendiği ve istenildiği gibi yürümediği; zaman zaman çatışma, kavga ve şiddet ortamlarının meydana geldiği görülmektedir. Sıcak bir yuva olarak nitelenen aile kimi zaman bir masala (İlkkaracan ve ark, 1996) dönüşebilmekte, sorunların çatışmaların yaşandığı bir yer haline gelmektedir. Aile içi sorunların, yaşanan değişime uyum sağlayamamaktan kaynaklanan gerilim ve çatışmalardan kaynaklandığı vurgulanmakta, bu değişime ayak uyduran ailelerin problemleri sağlıklı biçimde çözdükleri; uyum sağlayamayanların ise çeşitli sert tartışmalardan sonra anlaşamayarak evlilik birliğini sona erdirmeye varan durumlarıyla karşı karşıya geldikleri görülmektedir.

Toplumsal Değişme ve Değişime Karşı Direnç

Değişim, belirli koşullar altında bir durumdan başka bir duruma geçme olgusudur. Bir plana dayalı olsun ya da olmasın bir sistemin bu, organizma, kişi veya örgüt, bir süreç veya ortamın belirli koşullar altında bir durumdan başka bir duruma dönüşmesi de değişim olarak

tanımlanabilir (İleri ve Güven, 1996: 88). Etkileri hemen algılanmasa bile, değişim insan hayatını her yönüyle kuşatan doğal bir süreçtir. Değişimi kabul etmemiz veya ona direnmemizin arkasındaki nedenler genellikle mevcut paradigmalarımız ve bunların etkisiyle oluşan kurumsal kültürümüzdür. Gönüllü veyahut dışarıdan gelen zorlamalarla olup olmadığına bağlı olarak, değişimin tanımı farklılıklar gösterebilir (Ceyhan ve Summak, 1999).

Değişme ilgili diğer bir husus değişimin hızıdır. Hızlı değişimin önemli sonuçlarından biri kalıcılığın ölmesi ve geçicilik kültürünün egemen olması durumudur. İnsanlık tarafından meydana getirilen bilgi, tavır ve düşünceler aynı biçimde yaşamamakta değişmek zorunda kalmaktadır. Her şey değişirken bireyler ve toplumlar arası ilişkiler de değişmektedir (Erkut, 1996: 6). Yaşanan değişimden toplumsal yapı ve kurumları kendi üzerlerine düşen payı almaktadırlar. Aile de yaşanan değişim sürecinden hem etkilenmekte hem de bu süreci etkilemektedir. Bir zamanlar aile bireylerin fizyolojik ve psikolojik ihtiyaçlarını yerine getiren, toplumların yeniden üretilmesini sağlayan tek ve bağımsız bir kurum iken sanayileşme ile birlikte ailenin yapısında ve fonksiyonlarında bazı değişimler yaşanmıştır. Yaşanan bu değişimin sanayileşen ülkelerde de benzer karakteristikler sergilediği ifade edilmektedir. Endüstrileşme sürecinde aile başta gelen eğitim, güvenlik ve ekonomik ihtiyaçları sağlama gibi fonksiyonlarını toplumun diğer sektörleriyle paylaşım sürecine girmiştir. Bu durum ailenin yapısını etkilemiş, kadının ekonomik bağımsızlığını kazanması, yaşlılar ve çocuklara sağlanan hizmetler eskiye oranla farklılaşmış ve aile üyeleri arasında bağların zayıflamasına yol açmıştır (Kongar, 1991: 68).

Teknolojik değişimlerin toplum yaşamına değerler sisteminden önce girmesi, aile bireylerini yeni durumlara ve yaşam biçimine uymaları konusunda yetersiz kılmaktadır. Sanayileşmenin sağladığı olanaklarla, çocuk eğitiminde başka kurumların devreye girmesi, ailenin eğitim ve sosyalizasyon konusundaki işlevlerini görece olarak zayıflatmıştır. Yaşanan bu değişim sürecinde aile toplumsal yapıda birey ile toplum arasındaki ilişkileri düzenleyen, sürdüren ve denetleyen bir kurum olma niteliğini toplumun diğer kurumlarıyla paylaşmıştır. Çünkü toplumsal yapıda meydana gelen değişimler ailenin geleneksel olarak sağladığı, ailenin dış toplumla, hatta kendi iç üyeleri arasındaki uyumunu sürdürmesine engel yeni tutum ve değerlerin oluşmasına neden olur (Aslan, 2002:28).

AİLE İÇİNDE YAŞANAN ÇATIŞMALAR

Çatışma, birbiriyle ilişki içinde bulunan iki ya da daha fazla taraf arasında, kaynakların sınırlı olması, değerlerinin, gereksinimlerinin, çıkarlarının birbiriyle uyuşmaması sonucu ortaya çıkan anlaşmazlık (Akbalık, 2001: 8) şeklinde tanımlanmaktadır. Çatışma, bireyin "kendi içinde", tutum, değer ve tercihleri arasında olabileceği gibi, "dış dünya" ile ilişkili olarak, bireyler arasında "ikili çatışma" şeklinde de olabilir. Evlilik ve aile konusu ile ilgili olarak, eşler arasında olan ikili çatışma, eşlerden biri tarafından, kendi isteklerini karşı tarafın engellediği veya engellemek üzere olduğu algılaması ile başlayan ve iki tarafın, algılarını, duygularını ve davranışlarını içeren bir süreçtir (Yiğitoğlu, 2009:46). Bireylerin psikolojik ihtiyaçlarının karşılanmaması durumunda, kaynakların sınırlı olması durumunda ve değerlerin

önceliklerin farklı olması durumunda bireyler arasında çatışmanın çıktığı ifade edilmektedir. Bireylerin birtakım kişisel özelliklerinin farklı olmasına bağlı olarak çatışma durumunu çözdükleri dile getirilmektedir. Ayrıca bazı bireyler çatışma durumunda soğukkanlı bir şekilde sorunun çözümüne yönelik bir tutum takınırken bazı bireylerin sorun karşısında ne yapacağını bilmez biçimde katı kurallar içerisinde sorunla boğuştuğunu ve stres, bunalım gibi birtakım sıkıntılar yaşadıkları ifade edilmektedir (Akbalık, 2001: 9; Kılıçarslan ve Atıcı, 2015: 139).

İster aile ilişkileri, isterse çevresinde olsun uzun süre birlikte olan iki kişinin aralarında sürtüşme ve tartışmaların çıkması doğaldır. Doğal olmayan bu çatışmaların ilişkiyi bozması ve yıpratmasıdır. Yıkıcı tartışma, küçükten beri çevrede görerek öğrendiğimiz ve çoğu kimsede köklü bir alışkanlık halinde yerleşmiş bir davranış biçimidir. Aralarında çıkan sorunları, bireyler bu tür bir yaklaşımla ele aldıklarında elde edilen sonuç genellikle olumsuzdur. Yapıcı tartışma ve iyi niyet, karşılıklı güven ve eşit söz hakkı ortamında gerçekleşebilir. Böyle bir ortam uzlaşmaya varabilmek için zorunlu ancak yeterli değildir. Yapıcı tartışma tutumunu aile içi ilişkilerde uygulanabilmesi için bireyin kendini bilinçli olarak eğitmesi gerekir (Cüceloğlu, 2018).

Aile içinde yaşanan çatışmaların diğer bir boyutu ise şiddettir. Şiddet, "Kasıtlı olarak; tehditle veya fiilen kendine, diğer bireye veya bir grup ya da topluluğa karşı yaralama, ölüm, psikolojik zarar verme, engelleme veya yoksun bırakma ile sonuçlanan fiziksel güç kullanımı" (WHO, 2002:2) olarak tanımlanmıştır. Aile içi şiddet ise; aralarında kan bağı ya da hukuksal bağlılık bulunan, birlikte yaşayan, kısacası kendisini aile olarak tanımlamış bir grup içinde zorlamak, aşağılamak, güç göstermek, öfke ve gerginlik boşaltmak amacıyla bir bireyden diğerine yöneltilen her türlü şiddet davranışıdır. Eşler arasında meydana gelen şiddet durumlarında, çoğu zaman fiziksel şiddet ön plana çıkmaktadır. Eşler arası şiddetin psikolojik, sözel, ekonomik, cinsel yönleri de bulunmasına rağmen, bu şiddet türlerinin görünürlüğünün, ölçülmesinin, açıkça dile getirilmesinin zorluğu gibi nedenlerden dolayı, eşler arası şiddet neredeyse fiziksel şiddetle özdeş hale gelmektedir. O halde şiddetin farklı biçimlerinin ele alınması, belki de farkında olmadan yaptığımız bazı davranışlarla karşıımızdaki kişilere nedenli olumsuz etkide bulunduğumuzun anlaşılması bakımından önemlidir.

Eşler arasındaki şiddet ilişkisi üzerine yapılan bir araştırmada (Bayer, 2013) beş şiddet türü belirlenmiştir. İlk olarak fiziksel şiddet en sık rastlanan, kolayca fark edilebilen, aynı zamanda en yoğun olarak yaşanan şiddet türüdür. Diğer yandan medyada sıkça yer alması, gazete ve televizyonlarda sürekli biçimde fiziksel şiddetin ön plana çıkarılması da fiziksel şiddet algısının yüksekliğini etkilemektedir. Çünkü genel olarak şiddet denildiğinde, akla ilk gelen fiziksel şiddettir. İkincisi, sözel şiddettir ve fiziksel şiddetten sonra karşılaşılan en yaygın şiddet biçimidir. Sözel şiddet, bir kişinin karşısındakine küçük düşürücü, kırıcı, alay edici sözler söylemesi, doğrudan ya da dolaylı bir şekilde karşısındakini aşağılaması, kötülemesi, kişiliğine saldırması, umudunu, beklentisini kırması, türlü söylentiler çıkarması, sert-kaba konuşmalarla sürekli engellemeler yapması olarak ifade edilmektedir. Bireyler fiziksel

şiddetin görünürlüğü, anlaşılabilirliğinden dolayı sosyal statülerinden kaynaklanan ayıplama/ayıplanma endişesine karşın daha az kullanırken; küfür, hakaret, aşağılamayı oldukça yaygın bir şekilde kullanmaktadırlar. Bu da eğitimin henüz yeterince dönüştürücü bir güce sahip olmadığını göstermesi bakımından anlamlıdır. Üçüncüsü, kimi zaman "duygusal şiddet" olarak da isimlendirilen psikolojik şiddet, genel olarak tehdit unsurunu içerse de, kimi araştırmacılar (Vatandaş, 2003:58) tarafından sözel şiddetle birlikte ele alınarak değerlendirilmektedir. Duyguların ve duygusal ihtiyaçların, şiddet tanımında sayılan amaçlarla, karşı tarafa baskı uygulayabilmek için tutarlı bir şekilde istismar edilmesi, bir yaptırım ve tehdit aracı olarak kullanılmasıdır (Polat, 2004). Dördüncüsü, cinselliğin bir tehdit, sindirme ve kontrol etme aracı olarak kullanılmasıdır. Cinsel şiddet, mahrem bir konu olduğundan açıklanması veya ortaya konulması zordur. Cinsel şiddet konusunda ayırıcı olan nokta, zor kullanmadır. Zor kullanma tecavüzdendir, el ile cinsel amaçlı dokunma, göz ile kadını soyma ve söz ile taciz etmeye kadar değişen çeşitli davranışları kapsamaktadır. Cinsel şiddet, aile içinde var olduğu gibi, toplumsal alanda da yoğun bir şekilde görülmektedir. Antropolojik araştırmalar cinsel şiddetin; kültürel tutumlara, kadın-erkek arasındaki iktidar ilişkilerine, sosyo-ekonomik statüye ve toplumsal alanda yaşanan diğer şiddet biçimlerinin yaygınlığına bağlı olarak gerçekleştiğini ortaya koymaktadır. Diğer yandan medyanın cinsel şiddete yaklaşımında erkeklik-kadınlık ve cinsellik ideolojilerini çarpıtarak sorunu olumsuz etkilediği (Gölge, 1997: 37) ifade edilmektedir. Sonuncusu, ekonomik kaynakların ve paranın bireyler üzerinde bir yaptırım, tehdit ve kontrol etme aracı olarak kullanıldığı (Fawole, 2008:2) ve maddi açıdan emeğin sömürüldüğü davranışları içermektedir. Çoğu zaman fiziksel ve sözel şiddet, yasalarda suç kapsamına dâhil edilirken; bireyleri sömüren, kişiliklerini yok sayan ekonomik şiddet, genellikle yasal şiddet tipolojisine dahil edilmemektedir.

AİLE İÇİ ÇATIŞMANIN NEDENLERİ

Aile toplumsal normların ilk öğrenildiği yer olduğundan toplumun yapısını ve bütünlüğünü koruyucu bir yapıya sahiptir. Toplum kurumlar kendi yapısı ve sürekliliğini korumak için çeşitli önlemler almaktadır. Bu nedenle toplum, ailenin sağlıklı bir şekilde işleyip işlemediğini denetlemek durumundadır. Bu denetim bireyler üzerinde ise aileler tarafından gerçekleştirilmektedir. Eğer birey ile ailesi, aile ile üyesi bulunduğu toplum arasında değerler ve normlar bakımından farklılıklar söz konusu ise, toplumlarda kuşaklar arası çatışmanın görülmesi, birey-aile, aile-toplum uyumsuzluğundan kaynaklandığı ifade edilmektedir (Aslan, 2002: 32).

Sağlıklı aile denildiğinde akla ilk gelen şey, içerisinde sorunların olmadığı, hiç bir tartışmanın, çatışmanın yaşanmadığı aile gelmektedir. Aslında, insanların birlikte yaşadığı bir yerde tartışma ve hatta kimi zaman çatışma kaçınılmazdır. Geçici ve sıradan ilişkilerin sorunsuz ve çatışmasız olabilmesi ne kadar doğalsa kalıcı ve sorumluluk getiren evlilik birliğinde sorunların ve çatışmaların ortaya çıkması da yine o kadar doğaldır. Özellikle bu aynı mekânı ve bir ömürlük zamanı paylaşanların birlikteliği ise, tartışma daha da normal hâle gelir. Birlikte yaşamadan kaynaklı kimi anlaşmazlıkların ortaya çıkmasının normal olduğu

kabulünden hareket edilirse, aile içi çatışmalarda esas problemin meydana gelen çatışmalara karşı ailenin tavır alış biçiminden kaynaklandığı görülmektedir. Yani aileler yaşanan çatışmalara hangi biçimde yaklaşmakta ve problemleri nasıl çözmektedirler? Yahut yaşanan bu sorunları çözmek için çaba mı göstermekte ya da sorunu görmezden mi gelmektedirler? Sağlıklı aile işte bu sorunlara karşı uygun çözümleri birlikte karar alma süreçlerinden geçirerek hayatlarına uygulayan ailelerdir denilebilir.

Evliliğe İlişkin Sınırlar

Evlilik sözleşmesiyle bir araya gelen bireylerin huzurlu ve mutlu bir ortamda yaşaması öncelikle karşılıklı hak ve sorumluluklarını yerine getirmesine bağlıdır. Evlilik ilişkisinde, eşler arasındaki çatışmalar çok çeşitli nedenlerden kaynaklanabilir. Şayet bir hayat birlikteliğinden bahsediliyorsa bu birlikteliğin sürmesi için belli kuralların konulması ve bunlara uyulması gerekmektedir. Eşler bu kuralları karşılıklı olarak değerlendirmek ve toplumla uyumlu olacak şekilde, kendi kişisel kurallarını belirlemek zorundadırlar. Aileye ilişkin sınırlardan biri kişinin aile üyelerini kendisine benzetmeye zorlamasından kaynaklanan çatışmadır. Kişinin kendinde beğenmediği veya kabullenemediği bir yönünü eşine yansıtması da başka bir çatışma nedenidir (Ünal, 2010: 6). Toplumdaki hızlı değişimlere paralel olarak, kültür değerlerinin de hızla değişmesi söz konusu olduğundan eşlerin belirlediği kuralların da zaman için değiştirilmesi gerekmektedir. Aile yaşamında eşlerin hangi kurallara uyacakları, tarafların birbiri ile tutarsız kuralları yürürlüğe koyma girişimleri ve kuralları kimin tarafından konulması gerektiği konusundaki anlaşmazlıklar çeşitli çatışma durumlarının yaşanmasına sebep olurlar.

Evlilik öncesi eşlerin birbirini tanıması ve karşılıklı olarak sınırların belirlenmesi gerekmektedir. Bir eş diğerini kaybetmemek için pahasına kendini olduğundan farklı göstermemeli, kimliğini ve kişiliğini açıkça ortaya koymalıdır. Evlilik öncesi verilen sözler, vaat edilen yaşam biçimi, beklentiler ve eşine karşı sergilenen tutum ve tavırlar evlilikle birlikte tutarlı olmak zorundadır (Kahveci, 2007) Evliliğin ilk günlerinde, birbirlerini tanıma ve hoşgörülü olma çabasında olan eşler, birbirlerinin hatalarını görür ve bu hataları birbirlerini incitecekleri düşüncesiyle söylemekten kaçınırlar. Ancak, bu hatalar birikir ve eşler bir gün patlar ve şiddetli bir kavgaya tutuşurlar. Bir noktadan sonra artık eşler birbirlerinin eksiklerini görmeye başlar, şayet belli kurallar üzerinde uzlaşamazlarsa şiddet ortamında yaşamaya başlarlar.

Ailenin duygusal ve psikolojik sınırları vardır. Bu sınırlar; duygusal alışverişleri, yakınlığı, birlikte davranışları kontrol ederler. Sınırların belirsiz, iç içe geçtiği aileler; aile kuşakları arasında geçirgenliğin yüksek olduğu ailelerdir. Roller belirsizdir. Sınırların katı olduğu birbirinden kopuk ailelerde ise; ailede güçlü bağların yokluğu gözlenir. Aile üyeleri arasında ilişkiler zayıf veya yok gibidir. Ailenin üyelerinin birbirlerine karşı takınacağı tutum ve davranışlarla ilgili sınırlar aile bütünlüğünü de koruyacak şekilde esnek olmalıdır (Aksaray, 2013:4).

Eşler arasındaki "kuralların kimin tarafından" konulması gerektiğine ilişkin anlaşmazlıkların çözümü, diğer çatışmaların çözümünden daha zordur ve bu çatışmalar eşler arasında en şiddetli kavgaların doğmasına yol açar. Evlilik ilişkilerinde kuralların kimin tarafından saptanması gerektiği sorunu, çoğu zaman eşler arasında bir "güç" ve "statü" kavgasının doğmasına yol açar, eşler birbirlerine karşı tehdit, fiziksel saldırı ve çaresizlik görüntüsü vermek gibi çeşitli taktikler kullanabilirler. Bir evlilikte temel hak ve özgürlükler çelişkili hale getirilirse "sen" ve "ben" kavgası artar, basit şeyler eşleri "boşanma" nedeni olabilecek kavga ve geçimsizliklere götürebilir (Kavgacı, 2008).

Üst Ailelerin Müdahalesi

Anne-babaların çocuklarına yönelttikleri tutumların sağlıklı olması, büyük ölçüde onların kendi içinde barışık, dengeli, huzurlu ve birbirlerine karşı sevgi ve saygılı olmalarına bağlıdır. Anne-babanın çocuklarına ilişkin baskıcı, koruyucu, kararsız, ilgisiz, destekleyici gibi farklı tutumları vardır. Anne babalar kimi zaman çocuklarının büyüdüklerine ve yeni aile kurduklarına bakmaksızın aynı tutumlarını sürdürmeye devam etmektedir. Konumuzla ilgili olarak ailelerin koruyucu tutumun birtakım olumsuzluklarına değinilecektir. Koruyuculuk, anne-babanın aşırı koruması, çocuğuna gerektiğinden fazla kontrol ve özen göstermesi anlamına gelir. Bunun sonucunda birey diğer kimselere aşırı bağımlı, güvensiz, duygusal kırıklıkları olan bir kişi olabilir. Bu bağımlılık yaşam boyunca sürebilir. Aile ortamının çocuğa kendi benliğini tanımlama olanağını vermemesi, onun ailenin istediği yönde bağımlı bir kişi olarak gelişmesine neden olur (Yavuzer, 1998: 31-33; Kaya, 1997: 199).

Yapılan araştırmalara bakıldığında Türk ailesinin ne geniş ne de çekirdek ailesini yansıttığı esas olarak "geçiş ailesi" niteliğine sahip olduğu (Sayın, 1990; Kongar, 1991; Kağıtçıbaşı, 1994) olduğu ifade edilmektedir. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu (AAK, 1997: 111) tarafından yapılan bir araştırmaya göre, geniş aile % 13,8, çekirdek aile % 78,7; parçalanmış aile ise % 7,5 olarak bulunmuştur. Yine aynı kuruma ait 2010 yılında yapılan bir araştırmaya göre (BAAK, 2010: 48) % 75,2 çekirdek aile, % 12,6 geniş aile, geriye kalan % 12,2 ise parçalanmış aileler ve dede-nine ailesinden oluşmaktadır.

Araştırma sonuçlarına göre, yaygın aile tipi çekirdek ailedir. Bunun yanı sıra "gelini kendi evine getirme" şeklinde evliliğin ilk 3-5 yılını anne-babanın yanında geçirme, sosyo-ekonomik durumlarında iyileştirme görülen bireylerin bu süreç sonunda büyük aileden kopuşları gözlenmektedir. Diğer taraftan, ailenin diğer erkek bireyinin evlenmesini izleyen süreçlerde de büyük olanın evden ayrılması, yeni evlenecek olanın aynı şekilde baba evinde yeni hayata alışması ve sonrasında ayrılıp kendi hayatını kurması söz konusudur. Bu durum çoğu kez, gelin-kaynana çatışmalarına yol açmakta, aile içi huzursuzlukların yaşanmasına neden olmaktadır. Eşi ve annesi arasında kalan erkek ise kimi zaman ikilemler yaşamakta, eşi ve ailesi arasında tercih yapmak zorunda bırakılmaktadır.

Evliliklerin ilk 5 yılının eşler açısından uyum, birbirlerini tanıma, kaynaşma, gibi süreçlerin yaşandığı kritik yıllardır. Bu zaman sürecini büyük ailelerin yanında yaşayan

bireyler, kendi ailelerinin kimi zaman eşine karşı olumsuz telkinleriyle hareket etmekte, eşine karşı olumsuz tutum ve davranışlar içerisinde girmekte yaşanacak sorunların temellerinin atılmasına yol açmaktadır. Türk ailesinde aile içi ilişkilerinin temel motiflerinden biri dayanışma ve paylaşmayı temel alan işbirliğidir. İnsanlar kimi zaman sevinçlerinin paylaşıldığı düğünlerin yapılmasında, hediyeleşme gibi hususlarda işbirliği içindeyken hastalık, afet ve cenaze gibi sıkıntılı zaman ve durumların paylaşıldığı bir ilişki ağını da oluşturur. Öyle ki, başka zaman bir araya gelmeleri düşünülmemeyen bireyler dayanışma ve paylaşımın yoğun olarak yaşandığı düğün ve cenaze gibi törenlerde bir araya gelirler. Bu da bireyler arası ilişkilerin yeniden düzenlenmesine katkıda bulunmakta, aile kimliğinin canlı tutulmasına ve aile üyeleri arasında dayanışmanın daha etkin hale gelmesine yol açmaktadır (Turinay, 1996: 169-170).

Diğer bir dayanışma şekli sorunların çözümüne yöneliktir. Türkiye'de ailesel sorunların önemli bir kısmı kurumlardan çok, akrabalar arasında çözülmektedir. Evliliklerde çıkan problemler ilk olarak aile meclislerinde ele alınır, çözümler üretilir. Şayet kırgınlıklar varsa aile büyükleri araya girer ve sorunun büyümesine izin vermeden çözülmesini sağlarlar. Türk ailesi dayanışmacı, koruyucu niteliklere haizdir, ebeveynler aileler üzerinde çok etkilidirler. Aile içinde meydana gelen en küçük olaya müdahil olurlar. İyi niyetle başlanan kimi müdahaleler zamanla çekilmez hale gelir. Ailelerin çocuklarına koruyucu tarzda yaklaşmaları, eşlerin problemleri kendi kendine çözme yeteneğini elinden alır. Her durumda yapılan müdahaleler eşlerin sağlıklı problem çözmesini engeller (Bayer, 2013:121) Başlangıçta müdahalenin amacı sorunu çözme niyeti olsa da aile içerisinde yeni sorun, anlaşmazlıklar, şiddet ve çatışma ortamlarının çıkmasına sebep olurlar.

İletişim Eksikliği

Sözlükte iletişim, duygu, düşünce veya bilgilerin akla gelebilecek her türlü yolla başkalarına aktarılması, bildirişim, haberleşme (TDK) anlamlarına gelmektedir. İnsan sosyal bir varlıktır ve yaşamını sürdürebilmesi için çevresiyle sürekli iletişim kurma ihtiyacı içerisindeydir. İnsanın biyolojik bir varlıktan sosyal bir varlığa dönüşmesini sağlayan en önemli unsurun iletişim olduğunu söylemek mümkündür (Özkan, 2009: 16) Aile içinde bireylerin gerek aile içi ilişkileri ilgilendiren konularda gerekse bireylerin kendi yaşadıkları sorunlara ilişkin konuları konuşmamaları, sorunları paylaşmamaları bireyleri birbirinden uzaklaştırır. Zor zamanlarda sorunların paylaşılmaması ilişkilerin sevgi ve paylaşım dayalı olmaktansa aynı mekânı zorunlu paylaşmaya doğru birlikteliği olumsuz yönde etkileyecek bir mecraya sürükler. Böyle bir durumda aile duygusal birlikteliğin olmadığı, mutsuz bir evlilik yaşanmasına sebep olur.

O halde ailenin sağlıklı ve güçlü olması üyeler arasındaki ilişkinin gücüne bağlıdır. İlişkilerin sağlıklı ve güçlü olması için de etkin iletişim gereklidir. Etkin iletişim, karşılıklı saygıya, empatik bir yaklaşıma ve kişinin kendisi gibi olma anlayışına ihtiyaç duymaktadır. Yine bir insan kendisi için hem ilişki, hem de iletişim bakımından ilgi ve saygı bekliyorsa, muhababına karşı kendisi öncelikle bunu yerine getirmelidir. Kişi kendisine kayıtsız kaldığı,

dikkate alınmadığı mesajını alırsa, bu da savunmacı bir tutum ve direnç yaratır. Çünkü herkesin, kendisine değer verildiğini hissetmeye ihtiyacı vardır. Özellikle ailede, aile büyükleri buna dikkat ettikleri kadarıyla çocukları üzerindeki saygınlıklarını artıracaklar ve savunma ve direnç tutumlarını kırarak etkin bir iletişimin yolunu açıp başarılı bir iletişim ve sosyalleşmeye hızlı adım atacaktadırlar (Erten, 2013)

Demiray'a (2007:240) göre aile içi iletişimin engellenmesine sebep olan birçok faktör vardır. Bunlar; sahiplenme, egemen olma girişimi, saldırganlık pasiflik, eleştiriye aşırı duyarlılık, kıskançlık, özgüven eksikliği, güven tazeleme, alkol ve uyuşturucu bağımlılığı, sosyal ortama girme eksikliği, utangaçlık, küsme-surat asma, sık sık sinirlenme, şiddet-intihar tehditleri, duygusal ve fiziksel uzaklaşma ve yalandır. İyi bir iletişim evlilik ilişkisini artırır, hayal kırıklığını azaltır ve aidiyet duygusunu oluşturur (akt., Karadağ, 2015: 43).

Aile İçi Rollerin Değişimi

Modernleşme sürecinde ailelerin işlevlerinde değişimler yaşanmıştır. Bu durum aile üyelerinin rol ve statülerinde görülebilmektedir. Bir otorite figürü olarak baba ailede merkezi önemini kaybetmiştir. Baba ailede tek söz sahibi ve aile için önemli kararları alan güçlü konumu değiştirmeye başlamıştır. Anne, iş ve çalışma hayatına katılmış, kariyer sahibi olmasıyla birlikte sadece ev işlerini yapan, çocukların bakımıyla ilgilenen bir kadın olma durumu gitmiş yerine çok fonksiyonlu bir anne figürü gelmiştir. Ailede kadının statüsü ve rollerinde görülen bu değişim kadından daha çok iş ve fedakârlık beklentisine sokmuş, her ailede var olması gereken "süper kadın" modelinden söz edilmeye başlanmıştır. Çocuklar, çekirdek ailede, aileye bütünüyle bağımlı olmaktan uzaklaşmışlardır. Eğitim, bakım ve diğer ihtiyaçları için ev dışında diğer toplumsal kurumlara yönlendirilmişlerdir (Çağan, 2011 :91).

Yaşanan değişim sürecinde ailedeki ilişki biçiminin hiyerarşik bir ilişkiden eşitlikçi bir ilişkiye doğru evrildiği görülmektedir. Modern kent ailesinde görülen bu değişimde çocuklarla ebeveyn arasında hiyerarşik ilişkinin varlığından bahsedilse de karı ve koca arasında eşit rol modelinden bahsedilmeye başlanmıştır. Bu değişimin gerisinde ataerkil anlayışın terkedilmeye başlanması, kadının eğitim düzeyinin yükselmesi, sosyal hayatın hemen her alanında yer alması, kariyerli bir işte çalışması ve ekonomik bağımlılıktan kurtulması gibi etkenler sayılmaktadır (Yıldırım, 2011: 117-18). Erkeğin yaşanan bu değişime uyum sağladığı ailelerde üyeler arasında uyum yaşanacak, mutlu birliktelikler ortaya çıkacaktır. Ancak değişime uyum sağlayamayan erkek kadından modern iş hayatının gerekleri yanında, geleneksel kadının yerine getirdiği rollerin beklentisine girdiği durumlarda sorunların ve çatışmaların yaşanması diğer ailelere oranla daha fazla yaşanacaktır.

Sanayileşme-modernleşme süreciyle birlikte aile bireylerinin sınırları belli olan rolleri değiştirmeye başlamış, özellikle kadının iş ve çalışma hayatına girişiyle birlikte kadın sadece ev ve çocuklara bakım rolünün dışında birçok rol üstlenmiştir. Gelenekselden modern hayata geçişte aile hayatında kadın ve erkeğe yüklenen rollerdeki değişimler aynı zamanda aile içi ilişkilerin değişmesini beraberinde getirmiştir. Kadınların eğitim almaları, iş hayatına

atılmaları ve kariyer yapmaları ev sorumlulukları ve iş yerinden beklentileri arasında bir takım uyumsuzluklar iş-aile çatışmalarının ortaya çıkmasına sebep olmuştur (Aytaç, 2001: 14). Erkeğin geleneksel tavır içinde sorumluluk paylaşımından kaçması, kadınlardan beklentilerin yüksek oluşu ve aile ve iş hayatına ilişkin bir takım yüklemeler sonucunda kadınların birtakım psikolojik sorunlar yaşamasına da sebep olmuştur.

Çatışma Ortamında Sosyalleşme

Bireyin bir toplumun üyesi olarak değerini kültürünü benimsemesi, hazırlaması süreci olarak isimlendirilen sosyalleşme süreci bireyin hayatı boyunca devam eden bir süreçtir. Aile, değer sisteminin ve davranış örüntülerinin ilk şekillendiği yer olarak önem taşımaktadır. Temel değerler, tutumlar ve davranışlar yeni nesillere ailede aktarılmaktadır. Bu öğrenme süreci bireyin aile içinde güçsüz olduğu çocukluk döneminde biçimlenmektedir (Yavuz ve Özmete, 2012: 10).

Çocuk doğduğunda her bakımdan bir başkasının bakımına muhtaçtır. İhtiyaçlarının karşılandığı ilk yer ise onun ailesidir. Çocuk ilk davranış kalıplarını orada görür; bilgi, duygu ve davranış yeteneklerini ilk defa orada öğrenir, kazanır. Çocuk şahsiyetinin özü ve dolayısıyla "sosyal kaderi" aile içinde uygulanan sosyalleştirme amaçları, metotları ve üsluplarıyla belirlenir (Marshall, 1999:760). Çocuğun kişiliği ve kimliği ailede şekillenir. Kadınlık ve erkekliğe ilişkin ilk bilgileri aileden alır. Bandura'ya göre çatışma çocuklukta direk veya dolaylı biçimde öğrenilmektedir. Çocukluğunda öğrendiği ve çeşitli faktörlerle desteklenen çatışma yetişkinlikte de stresin üstesinden gelmek için bir tepki veya çatışmalar karşı bir çözüm metodu olarak sürdürüldüğünü ifade eder (Kurst-Swanger, 2003: 43).

Sorunların ve çatışmaların sıklıkla yaşandığı bir ailede çocuk, anne-babasından gördüğü sorunlara karşı tavır alış biçimi taklit edecek karşılaştığı sorunlara model aldığı ebeveynin tavrını sergileme eğiliminde olacaktır. Diğer yandan çatışma ortamında sosyalleşen birey, yaşanan çatışmaların, kavgaların ve şiddet ortamlarının sıkça yaşanması karşısında durumu normal kabul edecek yetişkinliğinde de kendi ailesinde yaşanan sorunlara karşı duyarsız hale gelecek ve durumu daha çabuk kabullenme eğiliminde olacaktır.

Bireylerin sosyalleşme ortamlarının baskıcı veya demokratik olması, onların çatışma ve şiddete karşı tavır alışlarında etkili olmaktadır. Aile ortamında babanın baskıcı otoritesi çocuğun eğitimini olumsuz yönde etkileyebilmektedir. Yine aile ortamında fikirlerin tartışılması ve davranışların yaşatılarak kabul ettirilmesi, çocukta daha geniş bir bakış açısı geliştirecek, bu da onun eğitimdeki başarısını da etkileyecektir (Özen, 1990 332-33). Bireylerin yetiştiği aile ortamı ne kadar sınırlandırıcı ve sosyalleşme sürecine varıncaya kadar baskıcı ise, bireylerin ruhsal enerjileri, hem kendileri hem de toplum için o kadar zararlı olabilir, saldırgan amaçlara yönelebilir. Dolayısıyla anne-baba ile çocuklar arasındaki ilişkinin destekleyici, yumuşak ve sevecen olması gerekir.

Çocukluğunda Çatışma/Şiddet Olaylarına Şahit Olma

Çocuklar, rol modellerini, anne babalarını model alarak ve onları taklit ederek öğrenirler. Böylece bir çocuk, kız olsun erkek olsun bir davranışa şahit olduğunda büyük olasılıkla o davranışı taklit edecektir. Dolayısıyla çatışma ve kavgaların yaşandığı ailelerde çocuklar saldırgan taktikleri kullanmayı öğreneceklerdir. Şiddet uygulama, öğrenilebilen bir davranıştır. En önemli öğrenme kaynağı ise, şiddeti uygulayan kişinin kendi ailesidir. Çocukluk ve gençlik dönemlerinde, aile içi şiddetin uygulandığı bir ortamda yetişenlerin, şiddet gösterme eğilimine sahip oldukları gösterilmiştir (Köşgeroğlu, 2009: 89). Örneğin, bir erkek çocuk babasının ailedeki herkes üzerinde güç kullandığına ve diğer üyelere karşı saldırganlığı acil arzularını (akşam yemeğinde masada, bir çocuğun ağlamasını susturmak için vs.) yerine getirmek için kullandığına şahit olursa, aynı zamanda aile ünitesi içerisinde daha yüksek bir statüsünü sürdürmek için kullanırsa, ailenin diğer üyeleri özellikle erkek çocuklar benzer şeyleri yapma girişiminde bulunacaktır (Kurst-Swanger, 2003: 43). Burada babanın, aile içinde rol modelini ailenin diğer üyelerine aktarıcı rolü oldukça önemlidir (Bayer, 2013: 125).

Aile içinde bir çatışma durumuyla karşılaşan çocuk, çatışma durumunu anlamaya çalışır, kendi iç dünyasında bir değerlendirme yapar. Anne-baba arasında meydana gelen çatışmanın sonucunu kestiremez, çatışmaya kendisi dâhil olursa evliliğin bitmesine neden olacağı gibi bir korkuya kapılabilir. Kendisini çatışma nedeni olarak gören çocuğun çatışmadan daha fazla etkileneceği, kendilerini suçlamaları nedeniyle daha çok sıkıntı yaşamalarının muhtemel olacağı ifade edilmektedir. Çatışmanın tehditkâr algılanması, bu konuyla başa çıkabilmeleri için çocukların yeterlilik beklentilerini düşürür. Çatışmanın nedenlerini dışsal faktörlere atfetme de yeterlilik beklentilerinin düşmesine yol açar. Çocukların, bu iki süreçten geçerek evlilik çatışmasını değerlendirmesi gelişimsel olarak değişiklik gösterir. Yapılan çalışmalarda, çatışma sıklığı arttıkça çocuklarda uyum problemlerinin de arttığı yönünde bulgular elde edilmiştir (Kızıldağ ve Şendil, 2006: 3-4; Güven ve Erden, 2014: 38).

Diğer yandan çocukluğunda aile içi şiddet görme ile yetişkinliğinde şiddete maruz kalma arasında doğrudan bir ilişki olduğunu saptayan çalışmalar (Subaşı ve Akın 2003; Işıloğlu, 2006; Riggs, Vahip ve Doğanavşargil, 2006; Caulfield ve Street, 2000; Neugebauer, 2000; Dutton ve Goodman, 1994 ve daha birçok çalışma) bu konuda çarpıcı bilgiler sunmaktadır. Örneğin, 2006 yılında Kocacık ve Doğan tarafında Sivas şehrinde yaptıkları araştırma sonuçlarına göre kadınların %54.5'inin "ara sıra", % 16.5'inin "sık sık" şiddete maruz kalmıştır. Kadınların %71'i şiddete maruz kalırken sadece %29'unun çocukluklarında aile içi şiddete maruz kalmadıkları ifade edilmektedir. Aynı çalışmanın sonuçlarına göre kadınlar, şiddeti normal bir şey olarak kabul etme eğilimindedir. Bu, erkeklerin kültürel olarak kadınlara sahip olması, erkekliğin şiddete bağlı olması, cinsel rollerin katı bir şekilde ayrıştırılması ve şiddetin bir davranış biçimi olarak kabul edilmesi (Kocacık ve Doğan, 2006: 748) ile ilgili görülmektedir.

Medyanın Olumsuz Etkisi

Bireyler ekranlardan izledikleri sanal gerçeklikleri, içinde yaşadığı toplumun gerçekleriyle özdeşleştirmekte, kimi zaman sanal olan, gerçeğin yerine konulmakta, televizyonda izledikleri kahramanları rol modeli kabul etmektedirler. Televizyonlarda çatışma ve şiddet içerikli görüntülerin izleyenler üzerinde olumsuz etkiler bırakmaktadır, bunlardan birincisinin bireylerde "umutsuzluk" düşüncesinin yaygınlaşmasıdır (Köse, 2006: 62; Kocadaş ve ark., 2010: 113). Yani bu haberleri gören izleyicilerde "Zaten her şey kötüye gidiyor. Çare de görünmüyor" yılgınlığını ortaya çıkardığı iddia edilmektedir. İkincisi ise, şiddet gösterimlerine karşı "apati" yani "duyarsızlık"tır. Her gün ekrandan şiddet sahnelerine şahit olan bireyler, zamanla bu şiddet gösterisine alışmakta ve bu kanıksama zamanla bir adım öteye sıçrayıp, "daha fazla şiddet" çağırısına dönüşebilmektedir (Dündar, 1996: 387- 389).

Ancak söz konusu aile olunca durum biraz daha farklıdır. Bireylerin "mutluluk sırları"nı başka yerlerde aramak yerine kendi iç dünyalarına ve eşi, çocuklarının gözlerinin içine baksalar onu görebileceklerdir. Ancak, teknolojik gelişmeler ve özellikle televizyonun hanelerimizde işgal ettiği yere ve zamanlara bakılırsa, eşlerin birbirlerine ve çocuklarına ayırdıkları özel ve etkin zamanlarının olmadığı fark edilecektir. Aile içinde iletişim artık yüz yüze değil, yemek yerken dahi televizyon ekranlarına bakarak aile bireyleri birbirleriyle konuşmaktadırlar ve dolayısıyla göz göze gelememektedirler. Aile içinde gündemi televizyon belirlemekte, aile bireylerine birbirlerinin hatırını soracak, sorunlarını paylaşacak fırsatlar dizi ve filmlerden artan zamanlara hasredilmektedir.

Diğer yandan televizyonda yayımlanan dizilere bakıldığında aile temalı dizilerin çok fazla yer aldığı görülmektedir. Aile ve evliliğe ilişkin toplumun ilgisi sürmekte Türk toplumunda aile var olması gereken önemli bir kurum olarak görülmektedir. Buna karşın medyada yer alan ünlü veya medya fenomeni olarak isimlendirilen bireylerin evlenmeleri ve çok kısa süre içinde boşanmaları toplumda "güçlü aile bağları" algısını zayıflatmaktadır.

AİLE İÇİ ÇATIŞMALARIN BİR SONUCU OLARAK BOŞANMA

Evlilik bir ömür boyu devam etmesi gereken hukuki bir birliktelik olarak kabul edildiğinden, bu birlikteliğin ölüm dışında başka bir sebeple sona ereceği pek düşünülmez. Ancak evlilik bağının çiftlerin aileleri, mizaç farklılıkları, "benden", "bize" geçiş sürecindeki uyumsuzluklar, eşlerin evlilikle ilgili sorumsuzlukları gibi çeşitli sorunların ortaya çıktığı da görülmektedir. Eğer eşler bu çatışmaların artmasıyla birlikte çözüm yolları geliştiremiyorlarsa, sorunlar aşılamadığında ve eşler sorunlarını aşmada destek sistemlerinden yeterince yararlanamadıklarında aile birliğinin bozulması, yani boşanma süreci başlamaktadır (BKSGM, 2009: 24).

İslam hukuk kaynaklarına göre boşama/talak "nikâh akdini çözmek ve kaldırmak amacıyla, kullanılan belli sözlerle erkeğin evlilik bağını ortadan kaldırmasıdır" (Yaman, 2009: 79). Bu tanımda dikkat çeken nokta, erkeğin evlilik bağını ortadan kaldırmasıdır. Yani evlilik

kararına eşler birlikte karar verirken, evliliği bitirme yetkisi erkekte olmaktadır. Buradan hareketle İslam hukuk kaynakları Kur'an ve Hadis metinlerinden hareketle talak terimi ile sadece erkeğin tek taraflı ifadesi ile evliliğe son vermesini kastetmişlerdir.

Diğer taraftan kaynaklarda kadına verilen boşanma hakkının evlilikte nikâh esnasında kocanın rızasıyla gerçekleşmesi gerektiği ifade edilmekte, "şarta bağlı evlilik" (Karaman, 1999: 328) başlığı altında değerlendirilmekte, Hanefilere göre nikah akdinden sonra da kocası boşanma hakkını karısına verebilse de, her halükarda kocanın rızası ön plandadır. Görüldüğü üzere erkeğin doğal bir hakkı olan boşanma, kadında "rıza" şartına bağlanmaktadır. Bir diğer husus da kadının kendisine verilen bu boşanma hakkını kullanabilmesi için sosyo-ekonomik statüsünün de yüksek olması, boşanmanın getireceği mali yükümlülükler hazır olması gerekir. Bundan dolayı boşanma hakkını kullanan kadınların da, daha ziyade sosyo-ekonomik seviyesi yüksek aile kızlarının olduğu, bu haklarını evlilik birliğinden zarar görmeye yönelik kendilerini koruma amaçlı kullandıkları bildirilmiştir (Gürkan ve Coşar, 2011: 310).

Kadın, boşanmak istemesine karşılık, nikâh esnasında kadına boşama yetkisini vermeyen erkek, kadının mutsuz evliliğe katlanmasına, sorunların katlanarak artmasına, çatışma ve şiddet ortamının devamına neden olmaktadır. Yapılan çalışmalarda Osmanlı döneminde (Erten, 2001: 44) uygulamalarda görülen İslam hukukunun kadına da boşanma hakkı (bkz, Yılmaz, 2007) vermesine rağmen, toplumun genelinde boşama yetkisinin sadece erkeğe ait bir hak olduğu kanaati hakimdir. Dolayısıyla geçimsiz ve mutsuz evliliklere karşı bir çözüm yolu olarak gösterilen boşanmanın erkek hakkı olarak sınırlandırıldığı görülmektedir.

TÜİK (2018) alınan verilere göre; 2017'de evlenen çiftlerin sayısı önceki yıla göre % 4,2 azalarak, 569 bin 459'a gerilemiştir. Bu dönemde boşanma oranı bir önceki yıla göre % 1,8 artmış, boşananların sayısı ise 128 bin 411'e yükselmiştir.

Tablo 1. Evlenme ve Boşanma Sayıları ve Oranları

Yıl	Evlenme Sayısı	Kaba Evlenme Hızı	Boşanma Sayısı	Kaba Boşanma Hızı
2001	544 322	8,35	91 994	1,41
2017	569 459	7,09	128 411	1,60

Kaynak: Nüfus ve Vatandaşlık İşleri Genel Müdürlüğü, 2018

TÜİK tarafından hazırlanan tablo Tablo 1, 2001-2017 yılları arasını kapsamaktadır. Ancak oranlar birbirine yakın olduğu için kıyaslama yapılabilmesi bakımından iki yılın verilerini sunduk. Boşanmaların korkutucu derecede sürekli arttığını ifade eden genel bir yaklaşım vardır. Ancak istatistiksel verilere dayanmayan bu yorumlama Tablo 1 dikkate alındığında durumun zannedildiği kadar ürkütücü olmadığı anlaşılacaktır. O halde boşanma ile ilgili bu aşırı kaygı neden? diye bir soru geliyor akla. Konu üzerinde uzun süredir çalışan biri olarak ailelerin parçalanmasından endişe duyma, boşanmaların yaşanmaması için dikkat çekme gibi iyi niyetli bir takım yaklaşımları akla getirmektedir. Diğer yandan medyada sıkça aile içinde şiddet, boşanma durumları, aşk ilişkileri vb. konular kamuoyu önünde tartışılarak

somut kişiler üzerinden ifade edilmesi, durumun bu şekilde algılanmasının sebepleri arasında yer almaktadır.

Boşanma oranları birbirine yakın olsa da değişen bir durum vardır. Önceleri sadece erkekler tarafından alınan boşanma kararı günümüzde kadınların da sosyal statülerinin yükselmesiyle birlikte boşanma kararını kadınlar da almaktadır. Asıl dikkati çekmesi gereken durum budur. Artık erkekler istedikleri zaman “boş ol” ifadeleriyle evlilik birlikteliğini bitirmiyorlar, kadınlar da bu sürecin aktif bireyleri olarak yer alıyorlar. Medyatik evlilikler ve boşanmalar da toplumdaki “aile” algısını değiştirmekte ve aileler dağılıyor izlenimini vermektedir. Kaba istatistiksel verilerden hareketle aile yapısının çözülme sürecine girdiğini iddia etmek doğru bir yaklaşım değildir. Oranlar bazı yıllarda artarken bazı yıllarda azalmaktadır. Dolayısıyla Türk ailesinin çözülme sürecine girdiğini sadece boşanma istatistiklerine bağlayarak açıklamak hatalıdır.

AİLEDE YAŞANAN ÇATIŞMALARIN ÇÖZÜM YOLLARI

Aile bireylerinin kendi rollerini yetenek ve yaşları ölçüsünde yerine getirmelerinin aile yaşantısının aksayan yönlerinin düzeltilmesinde, aile bireyleri arasında olumlu ilişkilerin kurulmasında, grup dayanışması ve bütünlüğünün sağlanmasında yararlı olduğu görüşü savunulmakta ve böylece kişilerin ailede bir yerleri olduğunu ve kendilerine değer verildiğini hissederek doyum sağlayacakları belirtilmektedir (Çopur ve Şafak, 1999: 57).

İtaat vurgusunun sıklıkla yapıldığı bir ailede yetişen birey, hem yetişme döneminde hem de evlenip aile kurduğunda başarılı olamayacak, bu ortamlarda yetişen bireylerin kendilerini savunmaları ve kendi başlarına karar almaları da zor olacaktır. Oysa demokratik aile ortamında yetişen bireyler kendi başlarına daha kolay karar alabilecekler, karşılaştıkları olumsuz bir durumu hemen kabullenmek yerine, ortadan kaldırılması için çözüm arayışına daha kolay girebileceklerdir (Ergil, 1994:33).

Bireyin “var olabileceği”, “ait olabileceği”, ve “kendini gerçekleştirebileceği” destekleyici bir aile çevresi, yaşam kalitesinin gelişmesine de önemli katkı sağlamaktadır. Kültürel yapı, demografik özellikler ve sosyo-ekonomik düzeyin belirlediği aile yaşamında, bireyler arasındaki olumlu etkileşim ve iletişim deneyimleri, yaşam kalitesinin de olumlu algılanmasını sağlayacaktır (Özmete, 2010: 456).

Kültürel ortam ne kadar sınırlandırıcı ve sosyalleşme sürecine varıncaya kadar baskıcı ise, bireylerin ruhsal enerjileri, hem kendileri hem de toplum için o kadar zararlı olabilir, saldırgan amaçlara yönelebilir. Dolayısıyla anne-baba ile çocuklar arasındaki ilişkinin destekleyici, yumuşak ve sevecen olması gerekir. Böylece, çocuk daha sağlıklı sosyalleşme kaynaklarına daha kolay ulaşabilir (Ergil, 1994:33).

Ailede yaşanan problemin çözümü için atılacak ilk adım sorunla yüzleşmektir. Ailesinde sorun olduğunu baştan kabul etmeyen bireylerin çatışmalara karşı alacağı önlemler sağlıklı ilişkilerin gelişmesini sağlamayacaktır. Çünkü bir sorunun varlığının kabulü demek,

sorunun çözümüne ilişkin uzlaşmaya da hazır olmak demektir. Dolayısıyla aile içinde meydana gelen anlaşmazlıkların nedenine ilişkin bireyler bir araya gelmeli ve sorunun kaynağına ilişkin kararı birlikte almalıdır (Yiğit Sezgin, 2009: 39).

Yapılan araştırmalarda çatışmanın nedenlerinden biri olarak cinsiyet faktörü ileri sürülmektedir. Buna göre kadınlarda aile-iş çatışması erkeklerden daha şiddetlidir. Eşin ücretli çalışması, eşlerin birbirine destek olmaması, çocuk bakımı sorumluluğunun eşlerden sadece biri tarafından üstlenilmesi, her iki eşin de kariyer hedeflerinin olması, ailenin büyüklüğü gibi çeşitli aile özellikleri iş-aile çatışmalarının yaşanmasına neden olmaktadır (Aytaç, 2001: 49). Çalışma hayatında son dönemde sıkça karşılaşılan bu durum karşısında özel ve kamu sektörünün yapacağı düzenlemelerle bireylerin yaşadıkları gerginlikler azalacak ve buna bağlı olarak aile içi rol dağılımından kaynaklanan düzensizliklerin de önüne geçilmiş olacaktır. İş tatmini yaşayan bireylerin aile içinde mutlu olmaları ve yaşadıkları ilişkilerde doyuma ulaşmaları sonucunda; eşi, çocukları ve çevresiyle daha uyumlu sağlıklı ilişkiler kurmaları sağlanır.

Şayet bireyler bir aileye sahip olduklarını ifade ediyorlarsa aile üyelerinin kendilerini ilgilendiren konularda beraberce karar alabilmeleri, fikirlerinin aile içinde önemsendiği, bu aile için önemli oldukları, aile bireylerinin onlara saygı duyduğu hissini kuvvetlendirir ve bireyler bu yolla ailelerine katkı sağlamış olmanın memnuniyetini yaşarlar. Bu durum aynı zamanda aile bireylerine alınan kararların sorumluluğunu da yüklemiş olur. Ailenin hayatlarını nerede sürdürecekleri, çocuklarının eğitimi, kazanılan paranın nasıl harcanacağı, tatilde nereye gidileceği gibi birçok konuda aile bireyleri ortak karar vermedikleri durumlarda çatışma yaşanacaktır.

Ailede sevgiyi ifade etmede bazı sıkıntılar yaşanmaktadır. Anne babalar, şayet kendi öz evlatlarına karşı besledikleri sevgi uğruna evladının eşini feda etmeye kalkarsa problemler dağdan yuvarlanan kartopu gibi her adımda büyür ve önüne geçilemez hale gelir. Eşlerin anne ve babalarının aileye katkısı, tecrübelerini aktarma, yol gösterme, tavsiye etme ve yönlendirme olmalı; onların yerine nihaî kararı verme noktasına varmamalıdır. Kaynana ve kayınbabalar kendilerinin de bir zamanların genç çiftleri olduklarını hatırdan çıkarmamalıdır. Onların evlatlarına yaklaşımlarında adil olmaları, içten bir sevgi ve merhamet duygularını elden bırakmamaları gerekmektedir.

Toplumumuzda aile ilişkilerinde yaygın olarak dile getirilen gelin-kaynana çatışması ciddi bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. İstenilen gelin-kaynana ilişkisi birbirlerine karşı sevgi, saygı ve hoş görüyü elden bırakmayan, sorumluluk bilinci içerisinde hareket eden, her davranışının ve her anının hesabını bir gün vereceğinin şuuru içerisinde hareket eden bireylerin varlığıyla mümkündür. Kayın valideler evlatlarını kıskanmamalı, gelinlerini öz kızları gibi sevmeli, sabırlı ve anlayışlı olmalı, onay-takdir-taltif etmeli, gelin ve kocasının her işine karışmamalı, oğlu ile gelinini baş başa bırakabilmeli, oğlu ile gelinin arasını açacak davranışlardan kaçınmalı ve önceden kendisine yapılan olumsuzlukları “ben yaşadım sen de

yaşa” mantığıyla hareket etmemeli bunun yerine gelinin emanet olduğunu bilmeli ve davranışlarını buna göre belirlemelidir.

SONUÇ ve ÖNERİLER

Aile içi ilişkilerin sağlıklı biçimde sürmesi, bireylerin aile çatısı altında kendilerini mutlu hissetmeleri hem birey hem de toplum açısından önemlidir. Gerek bireysel gerekse sosyal hayattan kaynaklı bir takım problemlerin, çatışmaların, şiddet ortamlarının yaşanması istemeyen bir durum olsa da yaşanıldığı görülmektedir. İnsan sosyal bir varlıktır ilişkiler yaşar ve birtakım engellenmeler, beklentilerin karşılanmaması gibi durumlarda çatışmalar ortaya çıkar.

Bireylerin ilk çocukluk yıllarında edindikleri tecrübeler kalıcı izler bıraktığından hayatının geriye kalan kısmında kendini konumlandırışında ve davranışlarını gerçekleştirmede etkilerini görmek mümkündür. Bilindiği gibi, çocuk, kişiler arası ilişkiler hakkında pek çok şeyi ebeveynlerini gözlemleyerek öğrenmektedir. Eğer ebeveynler çatışma sırasında sorunun çözümüne yönelik saldırganca ve düşmanca tavırlar alıyorsa, çocuk saldırganlığın karşı görüşle başa çıkmada en uygun yol olduğunu öğrenmekte ve böylece, çatışmalı ortamlarda yaşatlarına saldırganca davranışlarda bulunabilmektedir.

Aile içi şiddet yaygın olduğu ölçüde gizli kalan toplumsal bir olgu olduğu ifade edilmektedir. Aile içinde yaşanan şiddetin tespit edilmesi, itirafı veya inkârı zor olduğundan ancak fiziksel şiddet durumları ortaya çıktığında fark edilmektedir. Aile üyelerini derinden yaralayan ve aile bütünlüğünü zedeleyen diğer şiddet türlerinin de engellenmesi için farkındalık yaratacak konferans, panel, sempozyum ve aile okulu gibi uygulamaların kamu ve sivil toplum kuruluşlarınca belli aralıklarla yapılması şiddetin önlenmesinde etkili olacaktır.

Ülkemizde yakın zamanlarda yayınlanan “evlilik programları”, “kadın programları”, “şiddet içerikli film ve diziler”, “pop star” vb. yarışma programları farklı hayat tarzlarının, kimi zaman marjinal denilebilecek tiplerin ve ilişkilerin sürekli ekranlarda olması, bireylerin bunları model almalarına, kanıksamalarına ve artık neredeyse normal olarak karşılamalarına yol açan etkenler olmaktadır. Televizyon ekranlarından veya internetteki evlilik ve arkadaşlık sitelerinden yuva kurmaya çalışan bireylerin sayısı inkâr edilemeyecek düzeydedir. Bu şekilde yapılan evliliklerin büyük kısmının da başarısızlıkla sonuçlandığı medyada yer almaktadır.

Aile üyeleri duygu ve düşüncelerini gerçekçi biçimde birbirlerine aktarmalarını sağlayacak demokratik bir ortam oluşturmalarıdır. Baskıcı ve otoriter bir ortamda bireyler gerçek duygularını gizleme yoluna gidecekler, yaşanan çatışmaya çözüm getirmek yerine sorunu yok saymayı seçebileceklerdir. Böyle bir durum yaşanan anlaşmazlıkların katlanarak büyümesine yol açacak ve içinden çıkılmaz bir hal almasına istemeden katkıda bulunacaklardır. Hâlbuki sorunların rahatça ifade edilebildiği bir ortam sağlanırsa bireyler sorunları büyümeden çözecek ve sağlıklı ilişkiler geliştirme imkânı bulacaklardır.

Ailelerin küçülüp çekirdek hale geldiği ülkemizde kadınların eğitim almaları ve kariyer yapmaları çocukların bakımıyla ilgili birçok sorunu beraberinde getirmiştir. Çocukların profesyonel bakıcılara bırakıldığında bile olumsuz davranışlarla karşılaştığı görülmektedir. Çocuklarını aile dışında bir bakıcıya bırakmak istemeyen ailelerin imdadına eşlerin aile yakınları yetişse de bu durum herkes için mümkün olmamaktadır. Birçok aile bakımını yapamayacağı endişesiyle çocuk sahibi olmakta kararsızlık yaşamaktadır. Bu durum tek çocuklu aile sayısında önemli bir etken olarak durmaktadır. Ailelerin bu ihtiyaçlarını karşılayacak iş imkânlarının oluşması sağlıklı aile ilişkilerinin ortaya çıkmasını sağlayacaktır.

Sonuç olarak, aile içi çatışmaların çıkması durumunda eğer bireyler kendilerini ait oldukları ailenin bir üyesi olarak hissediyorlarsa bilinmelidir ki, yapılan tartışma ve çatışmaların sonucunda kazanan yoktur. Kazananı olmayan bir tartışma ve anlaşmazlık durumunda kaybeden, ise aile olacaktır.

KAYNAKÇA/REFERENCE

- Akbalık, F. G., (2001). Çatışma çözme ölçeği'nin (üniversite öğrencileri formu) geçerlik ve güvenilirlik çalışması. *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, 2 (16), 7-13.
- Aksaray, G. (2013). *Aile Psikolojisi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Aslan, K. (2002). Değişen toplumda aile ve çocuk eğitiminde sorunlar. *Ege Eğitim Dergisi*, 1, (2), 25-33.
- Atakan, S. (1991). Gençlerin, ana-babaların beklentilerine uyumunu etkileyen faktörler: ana-baba davranışları ve ana-babanın algılanan gücü. B. Dikeçligil, A. Çiğdem (Der.), Aile yazıları I, Temel kavramlar, yapı ve tarihi süreç (ss. 345-355). Ankara, Aile araştırma kurumu başkanlığı yayınları. *Aile yazıları I, Temel kavramlar, yapı ve tarihi süreç* (ss. 345-355). Ankara, Aile Araştırma Kurumu Yayınları.
- Aydın, M. (2000). *Kurumlar sosyolojisi*. (2. Basım). Ankara: Vadi Yayınları.
- Aytaç, S. (2001). *Çift kariyerli eşler ve çalışma yaşamındaki yeri*. Bursa: Ezgi Kitabevi Yayınları.
- BASAGM, (2010). *Aile Yapısı Araştırması 2006*, Ed. Mustafa Turgut, Ankara: BKSGM Yayınları
- BASAGM, (2010). *Türkiye'de aile değerleri araştırması*. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü Yayınları.
- Bayer, A. (2013). Değişen toplumsal yapıda aile: eşler arası şiddet ve din ilişkisi üzerine bir araştırma (konya örneği). (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Konya.
- BKSGM, (2006). *Töre ve namus cinayetleri ile kadınlara ve çocuklara yönelik şiddetin sebeplerinin araştırılarak alınması gereken önlemlerin belirlenmesi amacıyla kurulan TBMM araştırma komisyon raporu*. Ankara: BKSGM Yayınları.
- BKSGM, (2008). *Aile içi şiddetle mücadele el kitabı*. Ankara: BKSGM Yayınları.
- BKSGM, (2009). *Türkiye'de kadına yönelik aile içi şiddet*. Ankara: BKSGM Yayınları
- Ceyhan, E, & Summak, M. S. (1999). Haşlanmış kurbağa ve değişim yönetimi [the boiled frog and change management]. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 20, 521-544.
- Cüceloğlu, D, (2018). Sürtüşme ve çatışmalar,
<https://www.aymavisi.org/psikoloji/Surtusme%20ve%20Catismalar%20%20Dogan%20Cucelolu.html>
- Çağan, K. (2011). Ailenin işlevleri aile hakkında kuramsal perspektifler. K. Canatan (Ed), *Aile sosyolojisi* (ss. 83-95). İstanbul: Açılım Kitap.

- Çopur, Z. & Şafak, Ş. (1999). Gençliğin evliliğe ilişkin rol beklentilerinin oluşması, *Eğitim ve Bilim*, 23 (113), 54-59.
- Erkut, H. (1996). Değişimle baş etmek, *Mercek Dergisi*, 1 (3), 1-10.
- Erten, H. (2001). *Konya şer'iyye sicilleri ışığında ailenin sosyo-ekonomik ve kültürel yapısı (XVIII. Yy. İlk Yarısı)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Erten, H. (2013). Ailede sosyalleşme ve iletişim, Konya: I. Ilgın ulusal sempozyumu'nda sunulan bildiri.
- Fawole, O. I. (2008). Economic violence to women and girls is it receiving the necessary attention?. *Trauma, Violence, & Abuse*, 9 (3), 167-177.
- Gölge, Z. B. (1997), Irza Geçme kavramına karşı ilgili meslek gruplarının yaklaşımları ve düşünceleri. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul Üniversitesi Adli Tıp Enstitüsü, İstanbul.
- Gürkan, C. & Coşar, Ö. F. (2004). Ekonomik şiddetin kadın yaşamındaki etkileri, *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*. 26, 126-129.
- Güven, Esra, Erden, Gülşen (2014). Çocuğun Algıladığı Evlilik Çatışması ve Davranış Sorunları, *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi*, 14 (32), 33-54.
- İleri H. & Güven Y. (2003). Değişim yönetimi ve değişime direnç, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu Dergisi*. 6,(1), 87-106.
- İlkkaracan P, Gülçür L, Arın C. (1996). *Sıcak yuva masalı*. İstanbul: Metis Yayınları.
- KADAV (2008). Kadına yönelik şiddet el kitabı 2008. Kadın Dayanışma Vakfı, Alınan yer <http://www.kadindayanismavakfi.org.tr/2005-Aile-İçinde-Kadına-Yönelik-Siddet-El-Kitabi>.
- Kağıtçıbaşı, Ç. (1994). Aileye yaklaşımda bir kuramsal çerçeve ve aile değişim modeli, AAK Aile kurultayı: değişim sürecinde aile; toplumsal katılım ve demokratik değerler 16-18 Kasım 1994 (ss. 52-69). Ankara: AAK Yayınları.
- Kahveci, N.(2007). *İslam hukuku açısından nişanlılık*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Karadağ, Ş. (2015), Evlilik uyumu ilişkisinde aile içi iletişimin rolü: konya örneği. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Konya.
- Karaman, H. (2009). *Sorularla müslümanlık 1 evlilik*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kavgacı, G. (2008). Evlilikte eşler arası çatışma nedenleri. Alınan yer https://www.tavsiyeyorum.com/makale_3936.htm
- Kaya, M. (1997). Ailede anne-baba tutumlarının çocuğun kişilik ve benlik gelişimindeki rolü, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 9 (9), 193-204.
- Kaya, S. (2005). Erginlikte kendine güven ve aile ile ilişkilendirilmesi. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Konya.
- Kılıçarslan, S. & Atıcı, M. (2015). Çatışma çözme eğitim programının ilköğretim 6. ve 7. sınıf öğrencilerinin çatışma çözme davranışları üzerindeki etkisi. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 24 (2), 137-158.
- Kızıldağ, Ö. & Şendil, G. (2006). Evlilik çatışması ve çocuk davranış problemleri arasındaki ilişkilerin bilişsel bağlamsal çerçeve açısından incelenmesi, *Psikoloji Çalışmaları*. 26, 1-20.
- Kocacık F & Doğan O. (2006). Domestic violence against women in sivas, turkey: survey study, *Croatian Medical Journal*. 47 (5), 742-749.
- Kongar, E. (1991). *Türkiye'de aile: yapısı, evrimi ve bürokratik örgütlerle ilişkileri*, B. Dikeçligil, A. Çiğdem (Der.), Aile yazıları I, Temel kavramlar, yapı ve tarihi süreç (ss. 60-89). Ankara, Aile araştırma kurumu başkanlığı yayınları.
- Köşgeroğlu, N. (2009). *Şiddet çıkmazında kadın*. İstanbul: Anfora Yayıncılık.
- Kurst-Swanger, K. & Jacqueline L. P. (2003). *Violence in the home: multidisciplinary perspectives*. Oxford University Press.

- Marshall G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*. O. Akınhay & D. Kömürcü (Çev). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Nirun, N. (1994). *Sistemik sosyoloji yönünden aile ve kültür*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Özen, S. (1991). Sosyal hareketlilikte aile ve eğitim ilişkileri. B. Dikeçligil, A. Çiğdem (Der.), Aile yazıları I, Temel kavramlar, yapı ve tarihi süreç (ss. 321-335). Ankara, Aile araştırma kurumu başkanlığı yayınları.
- Özkan, M. (2009). *İnsan iletişim ve dil*. İstanbul: Akademik Kitaplar Yayınları.
- Özmete, E. (2010). Aile yaşam kalitesi dinamikleri: aile iletişimi, ebeveyn sorumlulukları, duygusal, duygusal refah, fiziksel/materyal refahın algılanması, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 3 (11), 455-465.
- Sayın, Ö. (1990). *Aile sosyolojisi*. İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi.
- Sutay, Y. & Özmete, E. (2012). Türkiye’de genç bireyler ve ebeveynleri arasında yaşanan sorunların “aile yapısı araştırması” sonuçlarına göre değerlendirilmesi. *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi*. 7 (29), 9-27.
- Tezcan, M. (1995). *Sosyolojiye giriş*. Ankara: Feryal Matbaa Yayını.
- TÜİK, (2018). Evlenme ve boşanma istatistikleri. Alınan yer: [Evlenme_ve_Bo%C5%9Fanma_%C4%B0statistikl_02.03.2018.pdf](#)
- Turinay, N. (1996). *Değişen toplum ve aile*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ünal, S. (2010). *Çatışma ve sorunları çözme*, S. Ünal (Ed.), Aile psikolojisi ve eğitimi. (ss. 4-8). Malatya: İnönü Üniversitesi UNİZEM Yayınları.
- Vatandaş, C. (2003). *Türkiye’de eşler arası şiddet*. Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi Yayınları.
- WHO, (2002). *World report o violence and health*, Etienne G. Krug, Linda L. Dahlberg, James A. Mercy, Anthony B. Zwi and Rafael Lozano (Ed.). Geneva: World Health Organization.
- Yaman, A. (2009). *İslam aile hukuku*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Yılmaz, İ. (2007). *Yetki ve sistem açısından İslam hukukunda boşanma*. Kayseri: Laçın Yayınları.
- Yiğit Sezgin, A. (2009). *Ömür boyu evliliğin sırları*. İstanbul: Ares Kitap.
- Yiğitoğlu, S. (2009). Adölesan gebe ve eşlerinin antenatal ve postnatal kaygı düzeyleri ile evlilikte uyumları arasındaki ilişkinin incelenmesi. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İzmir.

Extended Abstract

Conflicts in Family and Proposals for its Resolution

The family is main topics of interest of sociologists, psychologists, economists and other scientists. Family, as the smallest parts of society by being composed on a husband, a wife and children, is very important in the formation of society. The family as an intuition is influenced by changes in society in the process of social change. Family structures, functions and types in modern industrial society are differentiated. In process, new family types emergence such as no children families, single parent families, and unmarried cohabitation families.

The family is recognized as the foundation of society. However, family relations are not always in the desired form. Sometimes there are conflicts and violence in the family. According to many researches conflicts within families are inevitable but constructive conflict can also increase intimacy between couples and family members. In the process of social change, the family is affected

by the changes in society. Factors influencing human life, such as modernization, industrialization and urbanization, have increased the burden of women in family life and society, women are not just "housewives"; mother, wife and business woman. The woman has to be a good mother, a good wife. She feel obligated to look after children and to deal with their education and health. The increase in the number of educated women, placed women to survive economically without the support of a husband.

Family Structure in new situation have been changes in wife roles and husband roles. Women roles in family within this period changes especially economic contributing to the family budget. Women have become partner with respect to decision making on family life, child care, family-size, rules, boundaries, choices with family policies. At the present time, husband have been helping his wife, child care such as domestic duties and support child's cognitive, emotional and personality development.

This study first examined the causes of within family conflicts. This topic has been reviewed under the following headings: limits marital boundaries, parent interfered new families, lack of communication, changing roles within the family, socialization in conflict, witnessing a conflict in childhood, negative effects of social media on family. Divorce in the context of within the family conflict, resolving family conflict. The study framed that changed social structure such as modernization, urbanization, status of women and effects of media on relations of family members.

The aim of this study was to determine the problems experienced by the families and to provide solutions for these problems. A delighted family is not a family without problems. Family finds the solutions of problems and solves them with appropriate methods. In addition the aim of the study is to investigate conflict resolution types of marital individuals on marital adjustment. Family member's conflict management can lead to increased function within a family system. These reasons for those results and their interpretations are very important. But, within the limits of article I point out some general reasons of family conflicts and solving styles.

Keywords: Social Change, Family Conflict, Violence, Status of Women in Family, Socialization.

İslamcı Feminizm: Kavramsal Bir Tartışma Islamist Feminism: A Conceptual Discussion

Harun TUNÇ

Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana/Türkiye, tunc-harun@hotmail.com

Makale Bilgisi/ArticleInfo: Geliş/Received: 19.11.2018 Düzeltme/ Revised: 16.12.2018

Kabul/Accepted: 29.12.2018

Öz:

İslamcı feminizm kavramı, karmaşık ve tartışmalı bir yapıya sahiptir. Bu karmaşıklığın ve tartışmalılığın göze çarpan bir tarafı da kavramsalıdır. Kavramsal yönüyle bu, İslamcı feminizmi isimlendirme kargaşasıdır. Zira bugüne kadar İslamcı feminizmi isimlendirmek için “feminizm” ve “kadın hareketi” kavramlarını vasıflandıran ‘İslamcı’, ‘İslâmî’, ‘Müslüman’, ‘dindar’, ‘türbanlı’, ‘türbancı’, ‘başörtülü’ kavramlarıyla geliştirilmiş pek çok farklı kavramsal terkipte atıfta bulunulmuştur. Bazen Türkçe literatürde, müstakil bir çalışmada bile geliştirilmiş isimlendirmelerden en az iki veya üç tanesine, birbirini karşılamadığı halde yer verilmekte, bazen de vasıflandıran kavramlardan en az iki tanesinin arasına ayraç işareti konularak aynı anda kullanıldığı görülmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada sorunsallaştırılan şey bir isimlendirme eksikliği değil, birçok isimlendirmenin yol açtığı kargaşadır. İslamcı feminizmin çetrefilli ve heterojen yapısı, üzerindeki isimlendirme kargaşasının temelini oluşturmaktadır. Ancak bunun yanı sıra, bu isimlendirme kargaşasında, dile, kültüre, dönemsel politik hayata ve diller arası çeviriye bağlı bazı alt sebepler de bulunmaktadır. İşte bu çalışmada, geliştirilen çeşitli kavramsal terkiplerle isimlendirilen İslamcı feminizm üzerine kavramsal bir tartışma yürütülmek istenmektedir. Bu çerçevede, araştırma, anlamaya ve yorumlamaya dayalı nitel bir çalışmadır. Bu tartışma, bugüne kadar geliştirilmiş isimlendirmelerden birini tercih edip diğerlerini elemek anlamına değil, sebeplerin işaret ettiği sonuca ulaşma çabası anlamına gelmektedir. Çalışmanın yaptığı irdeleme, “İslamcı feminizm” kavramsal terkiбинin sosyal bilimsel açıdan daha kullanışlı bir isimlendirme olduğu sonucuna ulaşmaktadır. En nihayetinde ise, bu çalışma, bu tartışma için son noktayı ifade etmezken, bu konular çerçevesinde yapılacak başka çalışmalara katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam, Feminizm, Kadın Hareketi, İslamcı Feminizm

GİRİŞ

Tarihsel süreçte, İslam-kadın-feminizm tartışmaları içinde, “İslam ve kadın” ile ilgili araştırmaların ve ortaya çıkan eğilimlerin bir giriftlik meydana getirdiği fakat buna rağmen bu düzlemdeki tartışmaların belli bir olgunluğa eriştiği; “İslam ve feminizm” düzleminde ise meselelerin ilk günkü kadar olmasa bile ideolojik ve sert tartışılmaya devam ettiği söylenebilir. Süreç içinde seküleristlerin, İslam’dan feminizm adına bir şey çıkmayacağı, aksinin ise kadınlar adına adeta bir “Stockholm Sendromu” olacağı bakışı ile radikal İslamcıların “feminizm Batı’nın icadıdır!” dolayısıyla “buna cüret bile edilemez!” şeklindeki bakışı, “farklı ama eşit mesafeli” iki bakış olarak İslamcı kadınlar ile feminizm arasındaki makası açmak istemiştir. Bir yandan kadın mücadelesini önemseyip diğer yandan bu mücadelenin feminizme mâl edilmesini istemeyen İslamcılar ise İslam ile feminizm birlikteliğine çekimser kalmışlardır. Bunlara karşılık ise İslam’ın ve feminizmin birbirine zıt olmadığını savunarak İslamcı kadınlar ile feminizm birlikteliğine yönelik daha kararlı bir bakışı temsil edenler bulunmaktadır. İslamcı feminizm kavramının bir oksimoron olmadığını ve İslamcı kadınların iddia edildiğinin aksine feminizme kerhen bulaşmadığını, gerek akademik çalışmalarıyla gerek eylemsel yönüyle ortaya koyan bir temsil bulunmaktadır. Zira bugün bu bağlamda oluşmuş literatür de “İslamcı feminizm vardır” ve/veya “İslamcı feminizm, feminist teori içindeki yerini almıştır” dedirtmektedir. Hatta İslamcı kadınların İslam’ın kutsal metinlerini ele alırken geleneksel reformist, radikal reformist ve liberal reformist şeklindeki birbiriyle çatışan görüş ayrılıklarına bağlı olarak, Zehra Ali’nin ifadesiyle, “İslâmî feminizmler” vardır (Ali, 2014: 29-31). Bir başka perspektiften bakıldığında ise İslamcı kadınların feminizm bağlamında kendi içindeki farklılaşmaları ve oluşturdukları temaları, “seküler”, “muhafazakâr”, “eşitlikçi”, “adaletçi”, “melez” gibi bazı kavramlar etrafında farklı kümelere ayrılır (Kirman ve Tunç, 2015: 299-301).

Diğer taraftan İslamcı feminizmin kavramsal yönden ele alınışında karmaşık ve kargaşalı bir terminolojinin hâkim olduğu görülmektedir. Nitekim filizlendiği günden bugüne İslamcı feminizmi isimlendirmek için pek çok isimlendirme geliştirilmiştir. Bunlar, “feminizm” ve “kadın hareketi” kavramlarından her ikisi ile geliştirilmiş, *İslamcı feminizm/feminist*, *İslamcı kadın hareketi*, *İslâmî feminizm/feminist*, *İslâmî kadın hareketi*, *İslâmî kadın hareketliliği*¹, *Müslüman feminizmi/feminist*, *Müslüman kadın hareketi*, *dindar feminist*, *dindar kadın hareketi*, *türbanlı feminist*, *türbancı feminist*, *başörtülü feminist* şeklinde sıralanabilir. Öncelikle bu kavram kargaşasındaki asıl problemin tamlamaların birinci kısmında olduğunu belirtmek gerekir. Tamlamaların ikinci kısmı ise genel olarak feminizm çerçevesinde tartışılacak bir problemdir. Yani, feminizm ve kadın hareketi kavramları arasında da bir ayrım olup bu ayrım, bu çalışmada da gözetilmiş olmakla birlikte, asıl olarak bu kavramları vasıflandıran kavramların (İslamcı, İslâmî, Müslüman, dindar, türbanlı, türbancı, başörtülü) kargaşası yaşanmaktadır.

¹ İslamcı kadın hareketliliğinin; yapısal tasavvurlar içeren, özne vurgulu bir kadın hareketinden ziyade; genel tanımıyla siyasal, reaktif/tedrici ve ilişkisel boyutta bir kadın sesliliği olduğunu düşünen Sibel Eraslan “İslâmî kadın hareketliliği” ifadesini kullanmanın daha uygun olduğunu düşünmektedir (Eraslan, 2005: 818).

YÖNTEM

Bu araştırma nitel bir çalışmadır. Çalışmada, İslamcı kadınların feminizm ve kadın hareketi çerçevesindeki davranışlarının isimlendirilmesi üzerine anlayıcı ve yorumlayıcı bir değerlendirme yapılmaktadır. Çalışmanın hareket noktası, İslamcı feminizm üzerine literatür taraması ve okuması gerçekleştirirken akla gelen şu sorulara dayanmaktadır: İslamcı kadınların feminizm ve kadın hareketi bağlamındaki davranışlarını isimlendirmek niçin bu kadar çeşitlenmektedir? Geliştirilen farklı isimlendirmeler kavramsal açıdan analiz edildiğinde hangisi sosyal bilimsel açıdan daha kullanışlıdır? Dinamik bir hayatta sosyal bir olguya yönelik çeşitli kavramların, tanımlamaların (isimlendirmelerin) ortaya çıkması pekâlâ mümkündür. Ancak sosyal olguya yönelik bu kavramsal çeşitliliğin karmaşaya ve kargaşaya dönüşünün irdelenmesi de söz konusu edilebilir. Bu çalışmada, öncelikle İslamcı feminizm üzerine farklı bakış açılarından geliştirilmiş adlandırmalardan kaynaklı olarak ortaya çıkan kavram kargaşasının sebeplerine değinilmektedir. Daha sonra ise geliştirilmiş olan bu isimlendirmeler tek tek ele alınarak sosyal bilimsel açıdan kullanışlılığı irdelenmekte ve bir sonuca ulaşılmaya çalışılmaktadır.

Kavram Kargaşasının Sebepleri

İslamcı feminizm etrafında dönen isimlendirme karmaşası temel olarak İslamcı kadınların İslam ve feminizme olan mesafesine bağlı olarak oluşan heterojen yapısından kaynaklanmaktadır. Çünkü grup içinde İslam, feminizm ve kadın hareketi olgularına yönelik ilişkileri itibariyle oluşmuş birbirinden kopuk ve dağınık tecrübeler söz konusudur. Bu çerçevede oluşmuş literatür ve platformlar gözden geçirildiğinde, bu farklı tecrübeleri kategorileştirmek ve bazı isimlerle örneklendirmek gerekirse:

1. İslâmî kimliği ile feminizmi bütünleştirerek yeni bir form oluşturanlardır. Bunlar İslâmî kimliklerini merkeze alarak feminist kimliğini de kabul edenler. Kurumsal olarak, İran menşeli gazete ve dergilerden *Zanan*, Malezya'daki *Sister in Islam (SIS)* grubu, *Musawah* hareketi ve *Women Living Under Muslim Laws (WLUML)* ağı, Afganistan kökenli *Revolutionary Association of the Women of Afghanistan (RAWA)*, Barselona'daki *Groupe International d'Etude et de Réflexion sur la Femme en Islam (GIERFI)*, New York'taki *Women's Islamic Initiative in Spirituality and Equality (WISE)* grubu da örnek gösterilebilir. Bu platformlarda, aktif rol alanlar olsun ya da olmasın, daha bireysel olarak ise Afrika asıllı Amerikalı Amina Wadud, Mısır asıllı Amerikalı Leila Ahmed, Pakistan asıllı Amerikalı Riffat Hassan, Lyon asıllı Fransalı Saida Kada, Mısırlı Omaila Abou Bakr, İranlı Ziba Mir-Hosseini, Pakistanlı Shaheen Sardar Ali, Asma Barlas, Malezyalı Zeinah Anwar, Faslı Asma Lmrabet, Lübnanlı Azize El Hibri, Tunuslu Monia Mazigh, Iraklı Zehra Ali, Suriyeli Hanane al-Laham, Suudi Arabistanlı Manal ash-Sharif gibi isimler öne çıkmaktadır. Türkiye'den ise Gonca Kuriş, Hidayet Şefkatli Tuksal, Berrin Sönmez isimleri ve son zamanlarda Rumeysa Çamdereli, Feyza Akınerdem isimleri öne çıkmaktadır.

2. Feminizme karşı daha nötr duran, özetle, feminizm karşıtı içerik oluşturmamaya özen gösteren ama kadın hareketi üzerinden tanımlanmak isteyenler. Türkiye’den *REÇEL* blog ve *BKP (Başkent Kadın Platformu)* gibi örnekler verilebilir. Aslında bu örneklerin birinci maddede verilen örneklere eklenmeye bir açık kapısının olduğu da söylenebilir. Mesela *REÇEL* blog editörlerinden Rumeysa Çamdereli ile yaptığım bir görüşmede *REÇEL* bloğun kendisini feminizm üzerinden tanımlamadığı ancak feminizme bir mesafesinin de ek bir yakınlığının da olmadığını ifade etmiştir. Bunun yanında grup içinde kendisini feminizm üzerinden de kadın hareketi içinde de tanımlayanların olduğunu açıklamıştır (Çamdereli, 2018).

3. Kadın mücadelesinin isimlerinden olmakla birlikte, en baştan feminizmle arasına çizgi çekerek veya sonradan feminizmle ilişkisini kesip feminizmi reddederek hem İslam’da feminizm olmayacağını hem de İslam’ın feminizm üstü olduğunu düşünenler. Fas’taki Justice and Spirituality Movement (*JSM*) adlı İslamcı hareketteki Nadia Yassine, Mısır’dan Heba aouf Ezzat, Zeynep el-Gazali, Suhayla Zayn al Abidin Hammad, Türkiye’den Nazife Şişman, Özlem Albayrak, Hülya Şekerci, Ayla Kerimoğlu, Fatma Karabıyık Barbarosoğlu gibi isimler örnek olarak gösterilebilir. Yine “İslâmî kadın hareketliliği” tanımlamasını tercih ederek feminizm etiketinden uzak duran Sibel Eraslan da örnek verilebilir. Türkiye’den kurumsal olarak *Gökkuşluğu İstanbul Kadın Platformu (GİKAP)*, *Hazar Eğitim Kültür Eğitim ve Dayanışma Derneği (Hazar Grubu)*, *Hanımlar Eğitim ve Kültür Vakfı (HEKVA)*, *Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği (AK-DER)* gibi örnekler de zikredilebilir. Ayrıca feminizmin “eşitlik” söylemine karşı “fıtrat” ve “farklılık” vurgusuyla İslam’a daha uygun olduğu düşünülen, daha “dinimsi” bir söylem olarak “toplumsal cinsiyet adaleti” söylemiyle kısmen post-feminizme yakın olsa da genel olarak feminizme mesafeli ancak kadın mücadelesinin bir örneği olarak *KADEM* de buna bir örnek teşkil eder.

4. Müslüman olmakla birlikte kendini diğerlerine göre İslam ve kültürüne karşı daha köklü bir hesaplaşmaya adanmış veya tamamen feminizmden yana tavır alarak kendisini laik feminist olarak tanımlayanlar. Bunlara Fatıma Mernissi, Teslime Nesrin, Nevval El-Saadevi gibi isimler örnek verilebilir.

5. Müslüman olmayıp İslamcı feminizmden yana tavır alan veya kendisini bu grup içinde tanımlayanlar. Bu noktada Margot Badran Hıristiyan olmasına rağmen, pek çok çalışmasıyla feminizm ve İslam kavramlarının birbirine zıt olmadığını savunarak kendisinin ısrarla tercih ettiği bir tanımlama olarak “İslâmî feminizm”in en büyük aktörlerinden ve kuramcılarında biri olarak literatürdeki yerini almıştır.

6. Kendisini doğrudan feminist olarak tanımlamayan ancak İslâmî dindar kimliğinin yanı sıra feminizmden faydalandığını, feminizmi bir kaynak olarak kullanmakta beis görmediğini ifade edenler. Türkiye’den Mualla Gülnaz Kavuncu, Hafsa Fidan, Yıldız Ramazanoğlu, Fatma Bostan Ünsal, Ayşe Böhürler, Cihan Aktaş, Nihal Bengisu Karaca gibi isimler örnek verilebilir.

Bu örnekler dışında İslamcı erkeklerden de kadın hareketi veya feminizm kavramları bağlamında İslamcı kadınlara fikrîsel veya eylemsel olarak destek olanlarının da farklı örnekler oluşturduğu söylenebilir. Nihayetinde birtakım örnekler üzerinden oluşturulan bu özütün de

ışık tutacağı üzere İslam, feminizm ve kadın hareketi kavramları etrafında böyle bir farklılaşmaya bağlı olarak oluşan tabloya İslamcı kadınlar grubu içinden ve dışından oluşan farklı yaklaşımlara bağlı olarak çeşitli isimlendirmeler geliştirilmiştir. Genel olarak İslamcı kadınlar içinde feminist kimliğini kabullenenlerin, genelleyici, siyasal ve ideolojik (grup dışından atfedilen) bir İslamcılık yerine “İslâmî” yani daha “yumuşak”; bir kısmının ise “Müslüman” yani daha “bireysel” bir adlandırmayı dolayısıyla da “İslâmî feminizm/feminist”, “İslâmî kadın hareketi”, “Müslüman feminizmi/feminist”, “Müslüman kadın hareketi” gibi isimlendirmeleri tercih etmektedirler. Mesela *BKP* üyelerinden Berrin Sönmez ile yaptığım bir görüşmede, siyasal İslam’ı veya kısaca bir ideolojiye atıf olunan “İslamcı” kavramıyla asla tanımlanmak istemediğini belirtmiştir. Kendisi için İslâmî feminist tanımlamasının kullanılmasını istemiştir. Bu tercihini de dünyaya İslam penceresinden bakmasına ama o pencereyi dünyaya da kapatmamasına, İslam’ın ve feminizmin kapsayıcı ilkelerini kullanarak mümkün olabileceğine dayandırmıştır. “İslâmî feminizm/feminist” tanımlamasının pekâlâ mümkün olabileceğini vurgulamıştır (Sönmez, 2018). İslam, feminizm ve kadın hareketi kavramları çerçevesinde İslamcı kadınlar grubu için dışarıdan “İslamcı feminizm/feminist”, “İslamcı kadın hareketi” isimlendirmeleri ağırlık basmaktadır. Fakat “İslamcı (Islamist)” kavramına hem Türkiye’de hem Batı’da yapılan pek çok olumsuz yüklemelerden dolayı bu grup içinde bu vasıflama büyük ölçüde tercih edilmez. Bunun yanında “türbanlı feminist”, “türbanlı feminist” adlandırmaları da grup dışından yapılmaktadır. Türban kavramıyla geliştirilmiş isimlendirmelere karşılık grup içinden de “başörtülü feminist” tanımlamasına atıf yapılmaktadır.

Meselenin böyle bir isimlendirme karmaşıklığından kavram kargaşasına dönüşmesinde ise bir takım alt sebepler bulunmaktadır. Şimdi bu kargaşanın sebeplerine bakmak faydalı olacaktır.

a) Uluslararası Dilsel Farklılıklar ve Kültürel Düşünce Farklılıklarının Olması

İngilizce ve Türkçede “İslâmî” ve “İslamcı” kavramlarının hem kültürel düşünce sisteminde hem de dilsel anlamda ayrımı açıktır. Bu, “İslâmî=Islamic” ve “İslamcı=Islamist” şeklinde özetlenebilir. Bu dillerde “İslâmî feminizm (Islamic feminism)” denildiğinde zihinlerde başka bir şey, “İslamcı feminizm (Islamist feminism)” denildiğinde başka bir şey canlanır. Ancak Arapça ve Farsçada bunun böyle olmadığı görülmektedir. “İslamcı (Islamist)” ve “İslâmî (Islamic)” kavramlarından her ikisi de aynı kavrama tekabül etmekte, bu çerçevede “İslamcı feminizm” ve “İslâmî feminizm” [الحركة النسائية الإسلامية] veya [النسوية الإسلامية] şeklinde ifade edilmekte, dolayısıyla aynı sıfatla [الإسلامية] yapılan kavramsal terkibe karşılık gelmektedir. Bu, her iki dilde “kadın hareketi” ile yapılacak tanımlamalarda da geçerlidir. Bu dillerin ve kültürlerin sistemleri düşünüldüğünde, feminizmin bir din olarak İslam’a vurgu yapan “İslâmî” kavramı ile nitelendiği ve bu hareket içindeki kadınların da kendilerini Türkçe veya İngilizcedeki, İslam’ı bir ideoloji olarak gündeme getiren “İslamcı (Islamist)” kavramıyla tanımlamadıkları anlaşılmaktadır. Nitekim Margot Badran da “İslâmî feminizm” kavramının ilk kez 1992 yılında İran’daki Zanan dergisinden Shahla Sherkat ve Suudi Arabistan’da ise 1996 yılında Mai Yamani tarafından “Feminism and Islam” kitabında kullanıldığını belirtmektedir

(2009: 243). Bunların dışında kavramlar veya kavramsal terkipler bir dilden başka bir dile geçirilirken de birtakım problemler meydana gelmektedir. Tercüme edenin ya bazı dilsel durumları ihmal ettiği veya kendi tercih ettiği kavramları kullandığı görülmektedir.

b) Araştırmacının Karşındaki Araştırmacının Tanımlamasını Kendi Tanımlamasıyla Değiştirerek Tercih Etmesi

İslamcı feminizmin dünya çapında heterojen örgütlenmiş olmasına bağlı olarak üzerine yapılan tartışmaların da haliyle her ülkede farklı bağlam ve kavramlar çerçevesinde gelişmesi kaçınılmazdır. Ancak bu her zaman doğal seyrinde ilerlememiştir. Örneğin Badran, “İslâmî feminizm” olgusunun ne demek olduğunu açıkladığı çalışmasında bu ifadenin 1990’lı yıllarda ilk kez nerede kullanıldığını irdelerken, İran ve Suudi Arabistan ayağını söyledikten sonra Türkiye’de de Nilüfer Göle’nin “*Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*” kitabında, Yeşim Arat ve Feride Acar’ın makalelerinde geçtiğini belirtmektedir (Badran, 2009: 243-4). Her ne kadar Göle söz konusu eserinin hemen başında “İslâmî” ve “İslamcı” ifadelerinin birbirinden farklı anlamlarda kullanılmadığını belirtmiş olsa da, çalışmasında, “İslâmî feminizm/feminist” veya “İslamcı feminizm/feminist” ifadelerinden herhangi biri geçmemektedir. Göle’nin kitabına konu edindiği İslamcı kadın çıkışını feminizm üzerinden tanımlama çabası olmadığı gibi çalışmasında “İslamcı kadın hareketi” ifadesini kullanmakta; ayrıca çalışmasından da anlaşılacağı üzere “İslamcı” kavramını, “İslâmî” kavramını da içinde barındıracak şekilde kullanmaktadır (Göle, 2011). Bu eserin 1996’da İngilizceye “*The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*” olarak çevrilen versiyonunda da bu durum geçerlidir. Ayrıca bu durum, Yeşim Arat (1993) ve Feride Acar’ın (1993) çalışmalarında da aynı niteliktedir. Badran’ın bu isimlerin “İslamcı kadın hareketi” ifadesini “İslâmî feminizm (Islamic feminism)” olarak ifade etmesi gibi Türkiye’de de pek çok araştırmacı Badran’ın tercih ettiği “İslâmî feminizm” kavramını “İslamcı feminist” olarak aktarmış veya tercüme etmiştir.

c) Konjonktürel Siyasi Hayata Bağlı İndirgemeci Suni Tanımlamalar Yapılmış Olması

Konjonktürel siyasi hayata bağlı, indirgemeci ve suni tanımlamalara bir örnek vermek gerekirse bu, 1987’de *Zaman Gazetes*’inde Mualla Gülnaz, Halime Toros, Tuba Tuncer, Yıldız Ramazanoğlu, Deniz Gürsel, Ali Bulaç gibi isimlerin katıldığı “İslam’da Kadın” etrafındaki tartışmalar neticesinde ortaya çıkan ve Türkiye’de ilk kez *Nokta* dergisinin 1987’de kullandığı “türbanlı feministler” tanımlamasıdır. Bu derginin yaptığı bu tanımlama o gün başörtüleriyle var olmaya çalışan kadınların feministvari hareketliliğine işaret etmekteydi. Ancak bu tanımlamanın o yıllarda yeni ve farklı görünüşleri nedeniyle başörtülülerin, “yeşil komünist”, “sıkma baş”, “kara Fatma” gibi adlar ve yakıştırmaların devamı olarak “feminist” ya da “türbanlı feminist” olarak da adlandırılmasının sonucudur. Ne var ki bu dosyada görüşlerine yer verilen yazarlar hem başörtüsünün türban olarak isimlendirilmesine, hem de kendi eğilimlerinin feminist literatürle açıklanmasına sıcak bakmıyorlardı (Aktaş, 2006). Bu isimlendirme doğrultusunda daha sonra “türbanlı feministler” ve “başörtülü feministler” gibi isimlendirmeler de türetilmiştir. Grup dışından geliştirilen “türbanlı feminist”, “türbanlı feminist” isimlendirmelerine alternatif içerden “başörtülü feminist” tanımlaması tercih edildi. Çünkü türban politik bir tercihe, başörtüsü bireysel bir tercihe vurgu yapılarak

kullanılmaktadır. Dolayısıyla Türkiye’deki başörtülü kadınların kendilerine dışarıdan atfedilen “türban” kavramına karşılık “başörtüsü” kavramını tercih ettikleri bilinir.

Tartışma: Hangi Kavram?

Durkheim, “*Sosyolojik Yöntemin Kuralları*” adlı eserinde, sosyal bilimlerde incelenen bir konunun hem araştırmacının kendisi hem de başkaları tarafından bilinebilir olması için öncelikle tanımlanması gerektiğini söyler. Tanımın nesnel olabilmesi için ise fenomenleri, zihin ürünü özel kavramlara ve düşüncelere göre değil, açıkça bu fenomenlerin doğal özelliklerine bakarak ifade edilmesi gerektiğini belirtir. Yani bu tanım, fenomenlerin tam veya kısmen ideal bir nosyona uyup uymamalarına göre değil, kendi yapılarında bütünleştirici öğeleri karakterize etmesi gerektiğini ifade eder (Durkheim, 2004: 101-2). Bu kriter doğrultusunda, Cihan Aktaş’ın “her tanımlama çabası, sahipsiz bir tanımdan yola çıkmıyorsa aynı zamanda bir sınırlama ve belirleme tehdidi taşıyor olabilir” (2016: 13) sözünü de bir kenara not ederek, bu çalışmada problemin bir tanımlama eksikliği değil, geliştirilmiş pek çok tanımlamanın kargaşası problemi olduğunun altını bir kez daha çizdikten sonra şimdiye kadar geliştirilmiş tanımlamalara odaklanarak tartışmaya geçilebilir.

İlk başta bir başka tartışmanın konusu olmakla birlikte burada “feminizm” ve “kadın hareketi” kavramları arasındaki ayrımı dikkate alarak birincisinin söylem ve kimlik olarak daha kapsayıcı ve somut olduğunu belirten görüşler çerçevesinde “kadın hareketi” ile kullanılan tanımlamaların yetersiz olacağını belirtmek gerekir. Her ne kadar söz konusu grup içinde “feminist” kimliğinden uzak durup “kadın hareketi” kavramını tercih edenler olsa da içinden feminist kimliğini kabul eden büyük bir kısmı için bu geçerli olmayacaktır. Türkiye’de veya diğer ülkelerde, İslamcı kadınlardan bireysel bazı isimler hariç, kendisini “kadın hareketi” çerçevesinde tanımlayanların da en azından büyük çoğunlukla feminizm karşıtı içerik oluşturmadıkları söylenebilir. Feminizme yakınlık duymasalar bile feminizmi tamamen yok sayarak bir içerik oluşturdukları söylenemez. Bu bağlamda söz konusu İslamcı kadınların mücadelesi, İslâmî kültür ve toplumlardaki kadınlar adına daha “sahici” olması bakımından “feminizm” üzerinden tanımlanmasına bir engel de bulunmamaktadır. Tabii mesele “feminizmin İslâmîleşmesi” ve “İslam’ın feminizmleşmesi” önyargılarından uzakta bir noktada, “kadını kurtarmanın bir başka formülü” olarak görüldüğünde bu iddia yerini bulacaktır.

Serpil Sancar, aynı sonuca varılsa bile “kadın hareketi” kavramının kadınları güçlendirecek herhangi bir içerikle tanımlanabileceğini, sonuç olarak erkek egemenliğini zayıflatacak bir noktaya gelinebilse de “feminizm” kavramının doğrudan erkek egemen iktidar ilişkilerini sorgulayarak somut bir hedef koyduğunu belirtmektedir. Ayrıca bu ayrımın da bu tartışmaların bam teli olduğunu ifade etmektedir (Sancar, 2009b: 252). Ayşe Güç, her ne kadar feminist düşünce ile kadın hareketleri dirsek temasında olsa da feminist düşüncenin daha geniş bir katmana yayıldığını ifade ederek bu çerçevede kadın çalışmalarına katkı sağlayan araştırmacılar ile bu çalışmaları eyleme dönüştürenler arasındaki ayrımı dikkat çekmektedir. Bu çerçevede, kadın erkek fark etmez, İslamcı olarak nitelendirilen kadın hareketlerine düşünsel zemini hazırlayan entelektüel çabaların, özellikle teoloji, felsefe, sosyoloji,

antropoloji ve kültür çalışmalarından beslenen düşünce çizgisinin “İslamcı feminist” söylem olarak ele alınmasını teklif etmektedir. Böylece, birbirinden kopuk, farklı ülke tecrübelerine sahip kadınlar için ancak bu şekilde ortak bir zemin hazırlanabileceğini ifade etmektedir (2008: 655-6). Feminizmin “feminizm herkes içindir” diskuru itibarıyla de bu gayet açık ve anlaşılır bir tutumdur. Ayrıca kadın-erkek eşitliği mücadelesinin sürekliliğinde, “işbirlikçi erkekler”² olmaksızın, tek başına varlığı uzun soluklu olamayacağı da göz önünde bulundurulduğunda mücadelenin kadın hareketi veya erkek hareketi olarak tanımlanması da kullanışlı olmayacaktır. Bugün dünya genelinde bir (pro)feminist hareketin³ varlığı da bu görüşü destekleyecektir. Meseleye “kadın hareketi” kavramına “İslâmî, İslamcı, Müslüman, dindar” gibi vasıflayıcı kavramlardan birini ekleme çerçevesinde bakıldığında da bu böyle olacaktır. Zira bu hareketin filizlenmesinde veya filizlenmesine yardımcı olmasında İslam’ın modern, liberal, reformist ve feministvari yeniden yorumunu yapmaya çalışan erkeklerin ve bugün de hem İslâmî kimliğini taşıyan hem de kadın haklarını önemseyen erkeklerin örneği verilebilir.

Öte taraftan bu hareketin sırf “türban” veya “başörtüsü” amacı taşımadığı, bu kavramlara indirgenmesi de uygun olmayacaktır. Tarihte kıyafete göre tanımlamalar yapılmış olsa bile kıyafetten öte kıyafetin bir parçasına göre yapılan bu bağlamdaki “türbanlı feminist”, “türbancı feminist” ve “başörtülü feminist” gibi tanımlamaların çok dar olduğu söylenebilir. Bu isimlendirmelerin konjonktürel, sunî atflar olduğu, bir olgudan çok olgunun içindeki herhangi bir olaya, bütüne değil parçaya işaret ettiği görülmektedir. Böyle olmasaydı eğer “tesettürlü feminizmi/feminist” gibi bir tanımlamanın da olması gerekirdi. Dolayısıyla fazlasıyla indirgemeci bu kavramlarla İslamcı kadın grubunu isimlendirmek yeterli olmayacaktır. İslamcı kadınların mücadelelerini türban veya başörtüsü kavramlarına odaklayarak türbancılık yaptıkları da söylenemez. Bugün İran başta olmak üzere bir kısım İslâmî kültür ve toplumlarda, İslâmî kimliğini önemsemekle birlikte kamusal alanda başörtüsü veya çarşafsız var olabilmek mücadeleleri de bu söylenenleri teyit eder. Bu bağlamda İran’daki “Beyaz Çarşamba” hareketi ve Türkiye’deki “Yalnız Yürümeyeceksin” platformu da bunu destekler mahiyettedir. Diğer

² “Erkek(lik) ve feminizm” çalışmaları bağlamında Carrigan, Connell ve Lee’nin 1985’te yeni erkekliklere işaret etmek için “*Toward a New Sociology of Masculinity*” adlı çalışmasıyla başlayan ve sonrasında devam eden “değişen erkekler ve erkeklikler” temalı çalışmalar ve tartışmalar süregelmektedir. Türkiye’de de Serpil Sancar (2009a), “*Erkeklik: İmkânsız İktidar, Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler*”, adlı eserinde bu erkeklik biçimlerini “işbirlikçi erkekler” kavramıyla yorumlamıştır.

³ Dünyanın birçok yerinde bir (pro)feminizm çıkışı yaygınlaşmaktadır. Burada kadına yönelik şiddet, cinsellik ve cinsiyetçilik alanlarında erkeklerin politik mücadele verdikleri “National Organization of Men Against Sexism (Ulusal Cinsiyetçilik Karşıtı Erkekler Örgütü)”, “White Ribbon Campaign (Beyaz Kurdele Kampanyası)”, “Men’s Resources International (Uluslararası Erkek Kaynakları)”, “Men Engage” ve “Men Can Stop Rape (Erkekler Tecavüzü Sona Erdirebilir)” gibi bazı örgütler uluslararası nitelik kazanmış durumdadır. Bu girişimlerin yanı sıra, (pro)feminist erkeklik tartışmalarına yer veren “Men and Masculinities” gibi süreli akademik yayınlar, “Achille’s Heel” gibi dergiler, “XY Online”, “The European Men Profeminist Network (Avrupa Profeminist Ağı)”, gibi web siteleri, “profem-l” gibi bir e-posta ortaya çıkmıştır (Bozok 2009:272). Yine BM kadın birimi tarafından başlatılan ve feminist aktivistlerden olan Emma Watson’un önderliğinde faaliyet gösteren “HeForShe: StandTogether (Cinsiyet Eşitliği İçin Birlikte Dayanışma)” girişimi dünyada erkeklerin bu sürece dâhil olmadan cinsiyet eşitsizliğinin çözülemeyeceğini vurgular niteliktedir. Nitekim Watson’un HeForShe platformunun açılış konuşması da bu doğrultuda olmuştur. Bugün bu girişimde erkeklerin çabaları da aşikârdır.

taftan bu isimlendirmeler, İslamcı kadın grubunda mücadele eden “türbansız”, “başörtüsüz” veya “türban(cı)sız” insanlara da en büyük haksızlık olacaktır.

“Dindar feminist” kavramsal terkibine gelince, burada dinler içinden bir dini (İslam’ı) mevzubahis ederek yürütülen bir tartışma söz konusu olduğundan bu kavramın da çok dar ve anlaşılmaz, ayrıca kastedilen şeyi tam olarak işaret etmeme bakımından kullanılabilir olmadığı anlaşılmaktadır. Zira bir başka dinin mensupları içinden de hem dinî kimliğini kaybetmek istemeyen hem de feminist kimliği kabul eden biri için aynı kavram kullanılabilir ve bu “özel” bir gruba veya olguya işaret etmeyecektir.

Aslında buraya kadar tartışılan birtakım kavramsal terkiplerle oluşturulmuş adlandırmaların birazdan tartışılacak adlandırmalara göre çok daha az tutulduğu söylenebilir. Şimdi, “Müslüman feminizmi/feminist”, “İslâmî feminizm/feminist” ve “İslamcı feminizm/feminist” şeklindeki kavramsal terkiplerden oluşturulan tanımlamalara bakmak gerekir. Hatta bu konuda yürütülecek tartışmaların asıl çerçevesinin bu üç kavramdan oluşması gerektiği de söylenebilir. Çünkü sosyal bilimsel çalışmalarda da en çok kullanılanlar bunlardır.

Müslüman feminizmi/feminist tanımlamasının bu çalışmada daha önce belirtilmiş olan, daha “bireysel” bir tanımlamayı tercih etme anlamında kişisel ve başkalarıyla etkileşim sonucu tamamen o kişiye özgü bir tecrübeyi ifade etmesi bakımından yani, Müslüman kimliğini kabul eden bir bireyin feminizm tecrübesi söz konusu edildiğinde gerçekliklere uygun bir kavramdır. Zira post-modern dönemde artık sıkça gündeme gelen “kime göre İslam?”, “kime göre feminizm?” soruları çerçevesindeki tartışmalardan elde edilecek cevaplar da bunu teyit edecektir. Ancak bu bir olguya işaret etmeyecektir. Her ne kadar kişisel bir tercih olması bakımından problem olmasa da bir “grubu” isimlendirmede yeterli olmayacağı aşikârdır. Her bireydeki sayısız farklı özellikler ve farklı İslam anlayışları böyle bir kavram için elverişli şartlar oluştursa da bir olguyu adlandırmada yetersizdir. Durkheim, toplumsal olguların, onları görünür kılan tekil tezahürlerinden ne kadar yalıtılabilirse nesnel olarak temsil edilmeye o oranda elverişli olacaklarını bir ilke olarak ileri sürülebileceğinden bahsetmekte; hatta bütünü onu oluşturan parçaların toplamından ibaret bir şey değil, onlardan farklı özellikler gösteren farklı bir şey olduğunu belirtmektedir (Durkheim, 2004: 116, 211).

Bir başka adlandırma tercihi olarak bu kavramsal terkip de geçildikten sonra asıl olarak meselenin düğümlendiği noktaya gelinmiş bulunmaktadır. Bu, kısaca İslâmî feminizm/feminist mi? yoksa “İslamcı feminizm/feminist” mi? şeklinde özetlenebilir. O halde şimdi bu iki kavramsal terkipleri değerlendirmenin zamanıdır.

Öncelikle “İslâm” ve “feminizm” olgularının birbirinden farklı tarihlerde ortaya çıktığı bir gerçektir. Bir başka ifade ile İslam ile feminizme aynı karede bakmak mümkün gözükmemektedir. Bu çerçevede eğer İslam feminizmden sonra ortaya çıkan bir olgu olsaydı ve feminizm üzerine bir takım değerlendirmeleri olsaydı “İslâmî feminizm” şeklinde bir kavramsal terkip oluşturulabilirdi. İslam tarihi içinde çok eskiden beri erkek egemenliğine karşı

çıkarak “feministçe” başkaldırı sergileyenler olmuşsa da bu “feminist” olarak tanımlanmasında yeterli değildir. Zira post-modern dönemde yaşanmak istenen her yaşantıya İslam’da yer aramak çoğu kez günü kurtaran yorumlara sonrasında da böyle adlandırmaların ortaya çıkmasına sebebiyet vermektedir. Bu bağlamda bir din olarak İslam’ın “kadın” diye bir iddiası olmakla birlikte “feminizm” diye bir iddiası bulunmamaktadır. “İslâmî feminizm” denildiğinde de birinci kavram ile bir din olarak İslam akla gelir. Eğer bu nokta görmezden gelinip gerçekten olguları uzlaştırarak ve birbirine eklemleyerek yeni bir form oluşturulacaksa bir din olarak İslam’ı merkeze alıp “İslâmî feminizm” diye bir form oluşturulduğu kadar, feminizmi merkeze alarak “Feminist İslam(ı)” diye bir forma da sıkça vurgu yapılarak başka bir alternatif olarak düşünülmesi gerekir. Dolayısıyla İslâmî feminizm/feminist kavramsal terkihi, “feminizmin İslâmî versiyonunun oluşturulmaya çalışıldığı” iddiasını ve algısını da hep canlı tutacaktır. Bunların dışında asıl tehlikeli olan “İslâmî” kavramıyla İslam’ın Tanrı ve Peygamber yönünü aşarak asıl karşı çıkılan erkek tekelindeki kültürel boyutuna tekrar vurgu yapar hale gelmektir. Yani “İslâmî” söyleminin “İslâmî-ci (Islamicist)” bir söyleme dönüşmesi riskinin de göz önünde bulundurularak bu kavram terkihinin tercih edilmemesi uygun gözükmektedir. Bilindiği üzere birincisinde doğrudan İslam’ın Tanrı ve Peygamber kaynaklarına vurgu yapan bir tutum, ikincisinde, İslâmî kültür ve toplumda doğrudan din değil, dinî olan her şeye vurgu yapan bir tutum bulunmaktadır. İslamcı kadınların şikâyetleri de doğrudan dine değil cinsiyetçilikle dolu dinî anlayışadır.

İslamcı kadınlar, kendi içinde ne kadar farklılaşırsa farklılaşsın İslam-feminizm tartışmalarında, istisnaları olmakla birlikte, en nihayetinde İslam’ı, savunulması gereken ideolojik bir pozisyona getirmektedirler. Yine istisnalarının olabileceğini hatırd tutmak kaydıyla, İslamcı feministler bugüne kadar İslam’ı, etnik, kültürel kimliklerin üstünde bir üst kimlik olarak kabul etmişlerdir. Orta Doğudaki daha önceki seküler, liberal, sosyalist yönelimli birçok kadın hakları ve feminizm öncüsünün aksine dinî yönelimlerinden kopmak istemedikleri ve İslam’ı kendi etnik, kültürel hatta ulusal kimliklerinin bir unsuru olarak kabul etmektedirler (Tohidi, 2003: 136). Ya da İslam, kimliğin ifade edilmesi aşamasında bir parça olsa bile, bu parça, kimliğin diğer öğelerini bastıracak statüde olmaktadır. Bu da tam olarak bir “İslamcı” olma durumunu veya İslamcılığı işaret etmektedir. Başka bir ifade ile “İslamsız feminizm yapmama ısrarı” tam olarak bir İslamcılık anlamına gelir. İslamcılık ve feminizm olgularının doğuşu ve aralarındaki ilişki de gözden geçirildiğinde bu anlaşılabilir olacaktır. Zira “İslamcı feminizm” kavramı sosyal bir olgu olarak İslamcılığın yükselişine bağlı geliştirilmiştir. Çünkü İslamcılığın yükselmesiyle İslamcı feminizmin de yükseldiği, ya da bu iki yükseliş arasında bir bağ olduğu veyahut gerilimli ve karşılıklı birbirini üreten bir ilişki içinde olduğu ifade edilebilir (bkz. Yılmaz, 2015). Hatta İslamcılık ve feminizm arasındaki bu ilişki, var olan İslamcılığa rağmen, bir İslamcılığa işaret etmektedir. Bu da İslamcı kadınların geliştirdiği anti-cinsiyetçi İslamcılıktır. Şimdilik bu gerilimli ilişkinin sancılarını dindirmenin yolu ise meseleyi İslamcı kadın İslamcılığı ile genel olarak [erkeksi] İslamcılığı ayırt ederek okumaktan geçmektedir. Her ne kadar İslamcı kadın kimliği 80’li yıllarda hâkim olan İslamcılığın etkisi altında şekillenmiş olsa bile 90’lı yıllara gelindiğinde İslamcı kadınlar, var olan İslamcılığı sorgulayarak kendi üzerine düşünen yeni bir İslamcı söyleme yönelmişlerdir. İslamcı hareket

içindeki kimi kadınlar geleneksel anlayışa sorgulamadan sahip çıkarken diğerleri eleştiriler getirerek kendi kimliklerini yeniden tanımlamaktadırlar (Çayır, 2000: 41-68). Dolayısıyla İslamcı feminist İslamcılığının [erkeksi] İslamcılığa eklenerek devam etmesi değil, ayrışarak devam etmesinden söz etmek gerekmektedir. Kastedilen, eril bir İslamcılık anlayışının tam karşına dişil bir İslamcılık anlayışı koymak değil cinsiyetsiz bir İslamcılık oluşturma çabasıdır. Bu tür bir İslamcılığın ne radikal bir tutum olarak İslam merkezli “köktendincilik” ve “militanlık” anlayışıyla ne de geniş anlamıyla İslam birliği altında toplanma ve bu amaçla ortaya konan her tür çaba (Kirman, 2016:153) anlayışıyla ilgisi vardır. Bu, bir tartışmanın en nihayetinde İslam’dan (Kur’an ve Peygamber’den) yana tavır almak suretiyle cinsiyetçilikle mücadele etmeye yönelik bir taraftarlıktır. İçeriğinde ise sosyal yaşamın her alanında İslam dininin iki temel kaynağı olan Tanrı (Kur’an) ve Peygamber (Sünnet)⁴ merkezini kaybetmemek suretiyle bir toplumsal cinsiyet eşitliği mücadelesi yatmaktadır. Ancak bu anlayış her ne kadar anti-cinsiyetçi bir çaba olsa da her halükarda sosyal meselelere yaklaşırken inançlarının etkisinde kalmak veya onlardan bir türlü sıyrılamamak anlamına gelir. Çünkü “anti-cinsiyetçi bir İslam” denildiğinde de var olan İslam anlayışı belli bir yöne çekilerek yeni bir İslamcılık yaratılmış olmaktadır.

Din ile ilgili incelemeler yapan bireylerin doğru kabul ettikleri bazı yanlışlarından dolayı, dinin sosyal bilimsel incelemesini çoğu zaman yanlış anladıkları ve inançlarının etkisinde kalarak dinî bakış açılarından bir türlü sıyrılamadıkları belirtilmektedir. Bundan dolayı da bu bireyler “dinci (religionist)” olarak nitelenmektedir (Segal 2016). Bu doğrultuda bir paralellik kurulduğunda burada inançlarının etkisi altında kalarak dinî bakış açısından bir türlü sıyrılamayan İslamcı kadınların feminizmle olan temasları mevzubahis olduğundan bunu özetleyen bir niteleme olarak (“dinci feminizm/feminist!” de denilemeyeceğine göre) “İslamcı feminizm/feminist” isimlendirmesi daha kabul edilebilir olacaktır. Zira bu bağlamdaki “İslamcı” kavramında “-cı” (ing. “-ist”) eki bir dünya görüşünü ya da kişiyi merkeze alarak fikir üretmek anlamına gelmektedir.

SONUÇ

Görünen odur ki İslamcı kadınlar toplumsal cinsiyet eşitliği için çabalama ve “özne kadın” olma noktasında bir değişim dönüşüm yaşamakta, bunu da anti-cinsiyetçi bir Tanrı (Kur’an) ve Peygamber anlayışını merkeze alarak, farkında olarak veya olmayarak yeniden ürettikleri yeni bir İslamcılık modeliyle yapmaya çalışmaktadır. Sonuç olarak, İslamcı kadınların inanç temelli ideolojileriyle feminizm ideolojisine olan dirsek temasını özetleyen dolayısıyla da en ortak niteliklerine bağlı olarak yapılacak bir genellemenin isimlendirilmesine en yakın kavramsal terkip olarak “İslamcı feminizm/feminist” kavramı daha tercih edilebilir

⁴ İslamcı feministler bir yandan uzun bir tartışma konusu içinde yer alan hadis literatürünü kadın adına “uydurulmuş hadis” ve dolayısıyla da uydurulmuş cinsiyetçi kalıplardan arındırmaya çaba sarf ederken diğer yandan özellikle anti-cinsiyetçi bir peygamberin şahsiyetine ve sünnetine daha çok vurgu yapmak istemektedirler.

görülmektedir. Bu İslamcılık ve feminizm ideolojilerinden bir terkip veya iki ideolojinin de mensubu olanları anlatan bir terkip olarak anlaşılabilir.

KAYNAKÇA/REFERENCE

- Acar, F. (1993). Türkiye’de İslamcı Hareket ve Kadın: Kadın Dergileri ve Bir Grup Üniversite Öğrencisi Üzerinde Bir İnceleme. Ş. Tekeli (Ed.), *1980’ler Türkiye’sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, 2.basım, İstanbul: İletişim Yay. 79-101.
- Aktaş, C. (2006). *Bacıdan Bayana: İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi*, 7.basım, İstanbul: İz Yay.
- Aktaş, C. (2006). Feminizmin Beyaz Batılı Kadın Seçkinliği, *International Conference on New Perspectives on Human Rights*, Mazlum-Der, İstanbul 27-29 Mayıs.
- Ali, Z. (2014). *İslami Feminizmler*, (çev. Ö. Elitez), 2.basım, İstanbul: İletişim Yay.
- Arat, Y. (1993). Feminizm ve İslam: Kadın ve Aile Dergisinin Düşündürdükleri” Ş. Tekeli (Ed.), *1980’ler Türkiye’sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, 2.basım, İstanbul: İletişim Yay. 101-113.
- Badran, M. (2009). *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*, London: One World Oxford.
- Bozok, M. (2009). Feminizmin Erkekler Cephesindeki Yankısı: Erkekler ve Erkeklikler Üzerine Eleştirel İncelemeler, *Cogito Dergisi*, 58, 269-84.
- Carrigan, T., Connell, B., & Lee, J. (1985). Toward a New Sociology of Masculinity, *Theory and Society*, 14(5): 551-604.
- Çamdereli, R. (2018). Ocak 2018’de Yapılan Kişisel Görüşme.
- Çayır, K. (2000). İslamcı Bir Sivil Toplum Örgütü: Gökkuşuğu İstanbul Kadın Platformu. *İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri: İslam ve Kamusal Alan Üzerine Bir Atölye Çalışması*, İstanbul: Metis Yay. 41-68.
- Durkheim, E. (2004). *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, (çev. C. Saraçoğlu), İstanbul: Bordo Siyah Yay.
- Erarlan, S. (2005). İslamcı Kadının Siyasette Zaman Algısı Üzerine. T. Bora ve M. Gültekingil (Ed.), *Modern Türkiye’de İslami Düşünce İslamcılık*, 2.basım, İstanbul: İletişim Yay. 818-825.
- Göle, N. (1996). *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Göle, N. (2011). *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, 11. basım, İstanbul: Metis Yay.
- Güç, A. (2008). İslamcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(2): 649-73.
- Kirman, M. A. (2016). *Din Sosyolojisi Sözlüğü*, Adana: Karahan Yay.
- Kirman, M. A. ve Tunç, H. (2015). Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Din ve Kadın: Eşitlikçi ve Adaletçi Bakışlar. Gülseren Ağrıdağ (Ed.), *Türkiye’de ve Dünyada Kadın Araştırmaları*, Adana: KADAUM, 296-304.
- Sancar, S. (2009a). *Erkeklik: İmkânsız İktidar Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler*, İstanbul: Metis Yay.
- Sancar, S. (2009b). Türkiye’de Feminizm ve Kadın Hareketi Üzerine Y. Akis ve Ü. Özakin ile Söyleşi, *Cogito Dergisi*, Sayı 58: 245-59.
- Segal, R. A. (2016). Sosyal Bilimlerle İlgili Yanılgılar, (çev. M. A. Kirman), *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (1): 305-324.
- Sönmez, B. (2018). Nisan 2018’de Yapılan Kişisel Görüşme.
- Tohidi, N. (2003). Islamic Feminism: Perils and Promises. *Middle Eastern Women on the Move: Openings for and the Constraints on Women’s Political Participation in the Middle East*, Woodrow Wilson International Center for Scholars, 135-147.
- Yılmaz, Z. (2015). *Dişil Dindarlık: İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü*, İstanbul: İletişim Yay.

Extended Abstract

Islamist Feminism: A Conceptual Discussion

The concept of Islamist feminism refers to a phenomenon describing women’s contact with feminism under the influence of beliefs based on Islam. Since the 1990s, Islamic feminism has been a symbol of struggle, especially in Islamic culture and societies. It is the name of the struggle to guarantee

the liberation of women bounded by a patriarchal religious perspective. This is a concept that has been debated since the day it was introduced. Today, there is a representation that the concept of Islamist feminism is not an oxymoron and Islamist women are not involved in feminism as opposed to allegedly.

When the literature in this context is reviewed, it can be said that “Islamist feminism exists” and “Islamist feminism has taken its place in feminist theory.” Moreover, According to Zahra Ali, there are “Islamic feminisms” depending on the opposite opinions of Muslim women. The concept of Islamist feminism has a complex and controversial structure. One side of this complexity and controversy is conceptual. With its conceptual aspect, it is the confusion of definition. Many definitions have been made which refer to the different concepts such as ‘Islamist’, ‘Islamic’, ‘Muslim’, ‘religious’, ‘turbanist’, and ‘headscarved’ that characterize the concepts of “feminism” and “women’s movement” so far. These can be list such as *Islamist feminism/feminist*, *Islamist women’s movement*, *Islamic feminism/feminist*, *Islamic women’s movement*, *Islamic women’s mobility*, *Muslim feminism/feminist*, *Muslim women’s movement*, *religious feminist*, *religious women’s movement*, *feminists with türbans*, *turbanist feminist and feminists with headscarves*. First of all, it should be noted that the main problem in this complex concept is in the first part of the compilation. The second part of the compilation is generally a problem to be discussed in the framework of feminism. In other words, there is a distinction between the concepts of “feminism” and “women’s movement”, and this distinction will be observed in this study despite the confusing concepts of Islamist, Islamic, Muslim, religious, türbaned, türbanist, headscarved that characterize these concepts. Sometimes even in an independent study in Turkish literature, at least two or three of the definitions given above takes place which do not match each other and sometimes at least two of the qualifying concepts appear to be used at same place by putting a separator between them. So what is problematized in this study is not a lack of definition, but a chaos created by many definitions. The complex and heterogeneous nature of Islamist feminism, forms the basis of the concept confusion over its. But besides this, there are also some subordinate causes in the confusion of this concept, which are connected to language, culture, periodical political life and interlingual translation.

In this work, it is aimed to carry out a conceptual discussion on Islamist feminism which developed with various conceptual compositions. This discussion does not mean to choose one of the concepts and to eliminate others, so far, but to try to reach the result pointed out by the causes. The scrutinising of the study concludes that the conceptual composition of “Islamist feminism” is a more useful naming social scientifically. Finally, this study aims to contribute to other works to be done in this issue, while not expressing the final point for this discussion.

Keywords: Islam, Feminism, Women’s Movement, Islamist Feminism

Dina Rubina'nın Romanlarında Şahıs Kadrosu ve Yahudi Karakterler*

Staff of Figures and Jewish Characters in Dina Rubina's Novels

Araş. Gör. Arzu CEBE

Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Kayseri/Türkiye, arzucebe@erciyes.edu.tr
Makale Bilgisi/Article Info: Geliş/Received: 11.12.2018 Düzeltme/Revised: 26.12.2018
Kabul/Accepted: 30.12.2018

Öz:

Dina Rubina, XXI yüzyıl Rus edebiyatının en önemli Yahudi kadın yazarlarından biridir. Yazar Taşkent'te doğmuş, uzun yıllar Rusya'da yaşadıkdan sonra evlilik nedeniyle İsrail'e göç etmiş ve yaşamını orada sürdürmektedir. Yaşadığı ülkelerdeki insanların sosyal ve kültürel yaşamları, gelenek, görenek ve adetleri, dini inanışları, kullanmış oldukları farklı diller, yazara edebi sanatında eşlik etmiş, yazar bu kaynaktan ustaca yararlanmıştır. Dina Rubina'nın neredeyse tüm eserleri hem İsrail'de hem de Rusya'da basılmış, ayrıca Fransa, Bulgaristan, Estonya ve Çekya'da yazarın otuzdan fazla kitabı tercüme edilerek yayımlanmıştır. Bu nedenle yazar, hem Rus edebiyatında hem de modern İsrail edebiyatında önemli yer tutmaktadır. Bu çalışmanın amacı, Dina Rubina romanlarının şahıs kadrosunda yer verilen karakterlerin romanın kurgu ya da olay örgüsünde üstlendikleri sorumlulukları göz önünde bulundurularak kişilik yapılarının, analiz edilmesidir. Çalışmada, yazarın romanlarındaki şahıs kadrosu; Kadın Karakterler, Erkek Karakterler ve Çocuk Karakterler adlı alt başlıklar altında ele alınacaktır. Yazarın romanlarının şahıs kadrosuna dâhil edilen kişiler; ana ve yardımcı karakterler, karakterlerin vurgulanan belirgin özellikleri, iç ve dış dünyaları, psikolojik ve karakteristik yapıları açısından incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Dina Rubina, Roman, Karakter, Kadınlar, Erkekler.

* Bu makale, Prof. Dr. Sevinç ÜÇGÜL danışmanlığında yürütülen "Dina Rubina'nın Romanlarında Temel Motifler" adlı yüksek lisans tez çalışmasından üretilmiş olup, ASOS 2018 5. İstanbul Sempozyumu'nda bildiri metni olarak sunulmuş olup genişletilerek makale haline getirilmiştir.

GİRİŞ

Roman türü, her şeyden önce anlatıma dayalı bir yazı şeklidir.¹ Prensip itibariyle, roman hikâyesi, bize gerçek hayata benzeyen bir sıra hadiseler anlatmalıdır. Tali hadiselerin dışında, bir insanın veya bir insan topluluğunun hayatında, gündelik yaşamının mantığı ile bir birine bağlı bir sürü vakaları belirtmeli ve bu olayların bir başı ve sonu olmalıdır.²

Roman, temel niteliği itibariyle “kurmaca” bir özellik taşır. Bir anlamda hayattan aldığını, kendi mantığına göre kurar, kurgular. Bu bağlamda romanın biri hayata, diğeri edebiyata açılan kapıları vardır. Roman, bu iki değer; hayatla edebiyatın, mutlu bir sentezinden doğar. Bu sentezde önemli görev edebiyata düşmektedir.³

Aktaş, itibari eserde nakledilen veya değişik şekillerde ifade edilen vakanın zuhuru için gerekli insan ve insan hüviyeti verilmiş diğer varlıklar ve kavramlar, metinde yüklendikleri fonksiyon bakımından, şahıs kadrosu söz grubuyla adlandırmayı uygun görmektedir. Çünkü vakaya iştirak eden insan dışındaki varlık ve kavramlar, metinde yüklendikleri fonksiyon bakımından, şahıs karakterleriyle karşımıza çıkarlar.⁴

Rubina'nın romanlarında oldukça zengin şahıs kadrosuna rastlamaktayız. *İşte Mesih Geliyor* romanı ilk başta zengin kişi kadrosu ile dikkat çekmektedir. *İşte Mesih Geliyor* romanının ana konusunun, kimlik bunalımı ve kimlik arayışı olduğunu varsayarsak, romandaki karakterleri bir araya getiren aslında buldukları mekân ve toplum, zaman ve o zamana uyulması gereken şartlardır. *İşte Mesih Geliyor* romanındaki karakterlerin çoğu; farklı ülkelerde yaşayan, kendi ulusal, etnik, kültürel ve en önemlisi milli kimliğini korumaya çalışan ama dış etkenlerden dolayı kimlik deformasyonuna uğramış, kendi ülkelerine döndüklerinde ise adapte olma sürecinde yeniden bir kimlik çatışmasıyla karşı karşıya kalan Yahudilerdir. Zira romandaki Yahudiler, başka toplum yapısından kaynaklanarak; ırk, çevre, doğal şartlar, kültür, aile yapısı, toplumsal koşullardan kaynaklı sebeplerden ötürü, tarihi, kültürel ve milli kimliğe karşı yabancılaşmış, iç dünyalarında kendi kimliklerinin bilincinde olsalar bile, dış dünyalarında buldukları toplumda dışlanmamaları için ortak kimliğin, ortak aidiyetin bir parçası olmaya çalışmışlardır. Romandaki karakterlerin geneli önceki yaşamlarını Rusya'da sürdürmek zorunda kalan ama daha sonra İsrail'e göç eden Rus Yahudileridir.

Yazarın bir diğer romanı olan *Sindikât (Sendika)*, adını göç ederek gelen Yahudilere maddi ve manevi yardım sağlayan kurumun adından almıştır. Diğer romanda da belirttiğimiz gibi, bu romanda da belli bir amaçla bu kurumun çatısı altına toplanan ve birçok açıdan ortak özelliklere sahip şahıs kadrosuna rastlamaktayız.

¹ Bourneur, R. ve Quellet, R. (1989) *Roman Dünyası ve İncelemesi* (çev. H. Gümüş) Ankara: Kültür Bakanlığı Yay. s. 20

² Haedenes, K. (1961) *Roman Sanatı*. (çev. Y. Nabi). İstanbul: Varlık Yay. s. 28

³ Tekin, M. (2003) *Roman Sanatı 1. Roman Unsurları*. İstanbul: Tüken Yay. s. 8

⁴ Aktaş Ş. (2003) *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*. Ankara: Akçağ Yay. 2003. s. 149

Romadaki olay örgüsünü oluşturan vakaların büyük bir çoğunluğunun ortaya çıktığı bu kurum (Sindikat) dünyanın farklı ülkelerinde yaşayan Yahudilerin İsrail'e göç etmelerini sağlayan ve onları her açıdan destekleyerek yardımcı olan bir Yahudi kurumudur. Yazar bu kurumun sorumluluklarını, görevlerini detaylı bir şekilde anlatmakla kalmamış, aynı zamanda burada çalışan bireyleri kişilik ve karakter yapıları açısından da en ince detayına kadar betimlemiştir. Okur, romanın şahıs kadrosuna dâhil olan her karakteri Rubina'nın anlatısıyla beraber, roman boyunca çeşitli olaylar, çevrelerindeki diğer kişilerle ve diyaloglar içinde tanıyabilmektedir. Bu kurum rutin çalışmalarını sürdüren bir devlet dairesi olmakla birlikte, bürokratik çekişmelere ev sahipliği yapan, içki, entrika, skandal, mevzuat ve zimmet ihlâli gibi suç unsurlarının olduğu bir yer olarak da tanımlanmaktadır. Bu açıdan roman, yazarın hayatının bir dönemini bütün ayrıntılarıyla kapsayan günlük yaşam tarzı dışında, bir kurumun ve onun işçilerinin sorumluluklarının ve rutin işlerinin yansıdığı faaliyet raporuna da benzetilmektedir. Bütün bunların dışında, romanda konu akışında da bir karmaşıklık göze çarpmaktadır. Yazar her bölümde farklı şeylerden bahsetse de kimi zaman aynı bölümün içinde bile bir konu dağınıklığı göze çarpmaktadır. Bu kurumun birimleri, birim yöneticileri ve yönetim şekilleri, birimde çalışan memurların özel ve iş hayatları, memurların yurtdışı ve yurtiçi gezileri, katıldıkları seminer ve konferanslar, kurumun organize ettiği faaliyetler, burada düzenlenen toplantılar ve kurumun yönetim kararları dâhil olmak üzere birçok konu romanda yer almaktadır.

Romanındaki olaylar, kişiler ve otobiyografik unsurlar incelendiğinde, aslında romanın ana karakterinin yazarın kendisi olduğu sonucuna varılmaktadır. Örneğin; ben anlatımlı kişinin Rubina ile aynı ad ve soyada sahip olması, yazarın eşi ve kızına ait bilgilerin romadaki karakterin eşi ve kızına ait bilgilerle örtüşmesi, yazarın doğum yerinin ve adres bilgilerinin ana karaktere ait bilgilerle aynı olması bu savı desteklemektedir. Bu sebeple, romanın daha çok yazarın günlüğü niteliğini taşıdığını ve çok sayıda otobiyografik ize sahip olduğunu söyleyebiliriz. Ama *Sindikat* romanındaki ana karakterin Dina Rubina'nın kendisi olduğu, şahıs kadrosuna dâhil olan kişilerin de yazarın kendi çevresindeki kişiler olduğu konusunda yargılara karşı Rubina, söyleşilerinde ne ana karakterin kendisi olduğu, ne de prototiplerinin gerçek hayattaki kişilerle aynı olduğu görüşünü kabul etmemektedir.

İncelemeye aldığımız bir diğer roman olan *Pontevedra Ormanlarının Son Yaban Domuzu* romanı da zengin şahıs kadrosuna hem de karmaşık olay örgüsüne sahip romanlardan biridir. Yazarın bu romanda olay örgüsüne dâhil olan kişilerin iç dünyalarını detaylı bir şekilde betimlenmesine diğer romanlardan daha çok özen gösterdiği fark edilmektedir. Romadaki olaylar devam ederken karakterlerin kişilik ve psikolojik yapıları, iç dünyaları, sosyal çevreleri ve aile ilişkileri ortaya çıkmaya başlıyor. Olaylar genellikle yine göçmenlerin bir çatı altında çalıştığı devlet kurumunda geçmektedir. Yazar, bu kurumun bir devlet kurumu olmasına rağmen burada çalışan memurların çalıştıkları bölümle uzaktan yakından ilişkilerinin olmadıklarını ironik bir dille anlatmaktadır. Şöyle ki; spor merkezinin yönetmenliğini yapan kişi olukça zayıf ve yazarın değimiyle "solucana" benzer bir yapıya sahiptir; kurumun maliye müdür yardımcısının ortaokulu bitirdiğine dair belgesi yoktur;

kurumun havuzlarından sorumlu olan memur yüzme bilmemektedir. Olay örgüsü boyunca bu karakterlerin ikiyüzlülükleri, kendi çıkarları için sürekli bir yalan içinde olmaları ustalıkla aktarılmaktadır. Sadece Lusio adlı karakter görevini büyük özveriyle yapmaktadır. O, etrafında olup bitenleri, insanların bir çıkar için nasıl şekilden şekle girdiklerini, ikiyüzlülüklerini sadece seyretmekte, bu büyük akıma karşı tepkisini tek başına koyamadığı için her şeyi içine atarak yaşamaktadır. Bu tepki onu yavaş yavaş duyarsızlığa doğru sürüklemektedir. Romanın ilk bölümünde yer alan “*Bazen en değerli çıkış yolu intihardır*” cümlesi aslında romanın sonunun bir intihar sahnesiyle biteceğine dair bir ipucu vermektedir. Böylece Lusio, kendi dünyasında mahkûm olduğu yalnızlıktan çıkış yolunu intihar etmekle bulmuş olur. *Sokağın Güneşli Tarafında* romanının şahıs kadrosuna dâhil olan kişiler ise bir zamanlar Rus aristokrasisinin torunları, Yahudiler, Ruslar, Özbekler gibi azınlıkların temsilcileri anlamında hem sınıfsal hem de ulusal anlamda zengin olan kişilerdir. Romanda bir araya getirilen bu farklı kültüre sahip insanların ortak noktası aynı dönemde yaşamış olmaları ve bir siyasi ve tarihi kader sonucu eski Sovyet İmparatorluğu’nun güney köşesi olan Özbekistan’da bir araya gelmeleridir. Rubina, onları beyaz sömürülenler olarak adlandırmaktadır. Yazarın romandaki yer yer anlatımlarında, bir zamanlar çok iyi durumda olan bu insanların şu an zor hayat şartlarında yaşamak zorunda kaldıklarına üzülüğünü görmekteyiz. Romandaki olay örgüsü, Özbekistan’ın başkenti Taşkent’te başlar, Amerika ve İsrail’de devam eder. Romanda ya oldukça zengin ya da çok zor durumda olan kişi ve bu kişilerin aileleri ön plana çıkarılmaktadır.

Petruşka Sendromu romanının şahıs kadrosu, yazarın diğer romanlarına göre çok zengin değil ama daha farklıdır. Romanın şahıs kadrosuna sadece karakterler değil, kuklalar da dâhil edilmektedir. Romanın olay örgüsünde kendine ait küçük rol üstlenen hemen hemen her kuklanın kendi hikâyesi vardır. Romanın olay örgüsünde Ellis isimli kukla, en az canlı bir karakter kadar önem taşımaktadır. Liza’nın dışında Koçmar adlı kukla da romanın olay örgüsünde özel yere sahiptir. Diğer canlı karakterler gibi Koçmar, kendi hikâyesi ile olay örgüsünde yer tutmaktadır. Romanın tek kadın ana karakteri ise Liza’dır. Liza’nın yazarın diğer romanlardaki karakterleriyle ortak yanı, romanda iç dünyasının, ruhsal durumunun vurgulanarak sürekli öne çıkarılmasıdır. Liza da diğer romanların birçok ana karakteri gibi ruhsal yönden zor dönemler geçirmektedir.

Leonardo’nun El Yazısı romanına baktığımızda burada da zengin ve çok da karmaşık olmayan, daha sade bir şahıs kadrosuyla karşılaşmaktayız. Aslında şahıs kadrosuna dâhil kişiler dışında ayna ve aynaya yansıyan bir anne tezahürü de dâhil edilebilir. Aynaya yansıyan anne, neredeyse romanın çok önemli bir kısmında yer tutmaktadır. Şahıs kadrosunu incelediğimizde buraya dâhil olan karakterlerin ortak özelliği, girdikleri çıkılmaz durumu her birinin farklı duygularla yaşamasıdır. Bu romandaki kişilerin hiç birisi mutlu değil diyebiliriz. Yazar bu kişilerin ruhsal açıdan yaşadıkları buhranları betimlemekle kalmayıp, iç dünyalarını esas alarak roman dâhilinde zaman zaman olaylara onların gözünden bakmaktadır. Aslında yazar, karakterlerinin iç ve dış dünyalarını genel olarak onların davranışları üzerinden de anlatmaktadır. Yani okur, karakterin iç ve dış dünyasını, neler hissettiğini bazen birebir

betimlemelerden değil de onların hem kendilerine hem de çevresindeki diğer bireylere yaklaşım şekliyle, hatta buldukları mekân ya da ortamdan da anlamaktadır.

Kordova'nın Beyaz Güvercini adlı romanda ise diğer romanlarından farklı olarak yazar Zahar Kordovin'in dışında diğer karakterleri arka planda tutmuş, onlardan bahsederken herhangi bir detay ya da ayrıntıya girmemiştir. Bununla birlikte romanda, ana karakterin her bakımdan sürekli ön planda olmasına rağmen romanın şahıs kadrosu oldukça zengindir. Bu kişilerin öyle ya da böyle Kordovin'le bir şekilde ilişkileri bulunmaktadır. Romanın ilk bölümlerinde Kordovin'i döven iri yarı çocuk, romanın sonlarına doğru tekrar meydana çıkarak bu kez ona yardım etmektedir. Romandaki diğer kişiler, örneğin Kordovin'in annesi Rita, teyzesi Juka, Nyusa, dayısı Semyon, arkadaşı Margo, İrina, Andrey ve koleksiyoner Bosota, kendi hikâyeleriyle romana ayrı ayrılıkta renk katmaktadırlar. Ana karakterin doğumundan ölümüne kadar, hayatındaki tüm detaylarla eskilere dayanan soyu arasında sürekli bir bağ kurulduğu görülmektedir.

Rus Kanaryası romanı, belki de Rubina'nın en zengin şahıs kadrosuna sahip olan romanıdır. Bu husus sadece şahıs kadrosuyla kalmayıp, aynı zamanda olay örgüsü için de geçerlidir. Bu durum, olayları takip etmek açısından zaman zaman içinden çıkılmaz bir hal almaktadır. Rubina'nın diğer romanlarının şahıs kadrolarıyla kıyasladığımızda, *Rus Kanaryası* romanının şahıs kadrosuna dâhil olan karakterlerin birbirlerine hiçbir açıdan benzemediklerini ve hatta ortak yönlerinin olmadığını, farklı dünyaların insanları olduklarını görmekteyiz. Hâlbuki diğer romanlarda karakterler arasında zaman zaman ortak yönler, özellikler, ortak yaşanmışlıklar olduğunu tespit etmiştik. *Rus Kanaryası* romanının şahıs kadrosu sadece zengin olmakla kalmayıp aynı zamanda oldukça karışıktır. Roman birbirinden farklı alt başlıklar içermektedir. Her başlığın adı ayrı ayrı karakterlerin yaşam öyküsüyle ilişkilidir. Romanın olay örgüsü ise ana karakterler Leon ve Aya'nın etrafında gelişmektedir. Ayrıca yazar bazen şahıs kadrosunu o kadar genişletir ki olay örgüsünün içine Etinger ailesinin komşularını da dâhil eder. Burada kimi karakterlerin tipik karakterik özellikleri vurgulansa da eski mahalle kültürü, komşuluk ilişkileri gibi konuların da ihmal edilmediğini görmekteyiz.

Romandaki olaylar; Alma-Ata, Odesa, Moskova, Prag, Londra, Beyrut, Paris, Kudüs, Venedik hatta Tayland gibi dünyanın birçok coğrafik bölgesinde geçmektedir. Bu şehirler romanda mekân unsuru olarak kullanılmaktadır. Çünkü yazar bu şehirleri sadece betimleyerek tanıtmakla ya da olay örgüsü dekoru olarak kullanmakla kalmaz, ayrıca bu mekânları karakterlerin iç dünyaları psikolojik yapılarıyla da bağlaştırır.

Dina Rubina'nın romanlarında şahıs kadrosu şu şekildedir:

1. Kadın Karakterler

Rubina'nın edebi sanatının en önemli özelliklerinden biri eserlerinde genel olarak olay örgüsünü kadın ana karakterlerin odağında kurgulamasıdır. Belki de bu husus, yazarın kadın olmasından kaynaklanmaktadır. Genel olarak incelediğimizde yazarın romanlarında öne çıkan

birçok kadın karakterinin güçlü kişiliğe sahip ama iç dünyalarında yalnız kişiler olduğu görülmektedir.

İşte Mesih Geliyor romanı yazarın en zengin şahıs kadrosuna sahip romanıdır. Şahıs kadrosuna dahil olan kişiler genellikle Rusya'dan göç etmiş Rus Yahudileridir. Örneğin, Angel Ray, Seva ve Tani Gurviç, Rus kültüründe büyüyen, Rus toplumunun maddi ve manevi değerlerine sahip olan insanlardandır. Angel Ray isminin Rusçadan birebir tercümesi *Cennet Meleği'*dir. Romanda onun üstlendiği görev ve sorumluluklarından dolayı ismi ona oldukça uygun bir isim sayılabilir. Diğer bir deyişle; yazarın kahramanına onun ismiyle uyumlu bir sorumluluk verdiği görülmektedir. Angel Ray, çevresindeki Rusya göçmenlerine her konuda destek olmaktadır. Genel anlamda, bir nevi Rus misyonerliğini üstlenen Angel herkes tarafından sevilen bir karakterdir.

Romanın bir diğer karakteri Tani Gurviç, tipik bir Rus kadını olarak tasvir edilmiştir. Romanda oldukça iyi huylu, hiç yalan söylemeyen, kimseyi kıskanmayan ve kimseden maddi bir beklentisi olmayan, gözü gönlü tok bu kadın, önce yaşadığı Rus kasabasında Tanya Golaya (Çıplak Tanya) adıyla tanınmaktadır. Onun böyle çağrılmasının sebebi, açık saçık giyiminden dolayı değil, samimiyetinden kaynaklı iç dünyasının görünür olduğundan dolayıdır. Romandaki bir diğer karakter Seva ise eserde Yahudi olmasına rağmen Rus milli kimliğine sahip biridir. Çok iyi bir iş kadını olan Sava'yı farkında olmadan girdiği kimlik bunalımı, intihar girişimine sürüklemiştir.

İşte Mesih Geliyor romanının ana karakteri Zyama'dır. Rus Yahudisi olan Zyama, İsrail'e göç eder. İsrail onun kendi memleketi olmasına rağmen, o buraya çok yabancısıdır. Her gün iş yerine giderken Filistin ve Yahudi yerleşim yerlerini izleyen Zyama, uzun yıllar aynı topraklarda hem yaşayan hem de sürekli bir çatışma içinde olan bu milletlerin neden bir türlü anlaşamadıklarına anlam verememektedir. Zyama, karakteristik açıdan oldukça gözlemci bir yapıya sahiptir. Her gün aynı yerlerden otobüsle geçen Zyama, her gün aynı konuyu düşünmektedir. Romanda Zyama'nın dönem dönem kendini yalnız hissettiği zamanlar da vardır. Bu durum genellikle Zyama'nın kendi vatanına ne kadar yabancı olduğunu fark ettiği zamanlardır. Zyama, roman süresince sürekli Filistin-Yahudi karşı durmalarını her açıdan kınamasına ve aynı zamanda, romanın ana karakteri olmasına rağmen romanın sonunda başka bir kadın tarafından, Arap bir terörist kadın tarafından öldürülür.

Dina Rubina'nın, *Sokağın Güneşli Tarafı* adlı romanı kadın karakterlerin en fazla ön planda olduğu roman olarak tanımlanmaktadır. Aslında romanda belirtilen *Sokağın Güneşli Tarafı* ifadesi romanın ana karakteri Katya ile değil, onun kızı Vera'yla ilgilidir. Şöyle ki; babasını hiç tanımadığı gibi anne sevgisinin de ne olduğunu bilmeyen, düzensiz bir hayat yaşayan Vera için kullanılan bu sözlere okur katılmayabilir. Çünkü Vera'nın da hayatı zorluklarla geçmekte ve hayatının her anında acı ve ıstırap çekmektedir. Ama yine de Vera için güneş Mişa'yı tanıdıktan sonra doğar. Evlatlık bir çocuk olarak büyüyen Mişa'nın ailesi ve çocuğu yoktur. Sevgiye muhtaç her iki insanı romanda bir araya getiren yazar bu durum için şöyle bir açıklama yapmaktadır: "Nasıl olduysa onlar bir anda ve sıkıca bir-birilerine

bağlandılar: Vera hiçbir zaman *babasını* bilmiyordu, Mişa Amca ise hiçbir zaman babalık duygusunun ne olduğunu bilmiyordu... O Vera'yı; 'Verunya' olarak çağırın tek kişiydi...⁵

Anne ve baba sevgisi görmeyen bir aile sıcaklığından yoksun Mişa, her şeye rağmen Vera'ya bir baba şefkati göstererek onunla ilgilenir, hayata küskün ve olumsuz bakan Vera'nın hayata tutunmasını sağlar ve kırgın, küskün bakış açısını değiştirmeyi başarır. Vera için ikinci kez doğan güneş Stasik'dir. Ne yazık ki Vera, sokağının güneşli tarafında olan bu iki kişiyi de kaybederek tekrar karanlığa mahkûm olur.

Romanın her iki ana karakteri de hayatın bütün zorluklarına karşı ayakta kalmayı başaran azimli kadınlardır. Katya, daha küçük yaşlarından beri hayatta kalma mücadelesi veren ve hayatı boyunca bir şeyler yapmak, hiç kimseye muhtaç olmamak için çabalayan hırslı bir kadındır. Oyunculuk yeteneğine sahip olan Katya, hiçbir zaman bu hayalini gerçekleştiremese de bu yeteneğinden dolayı çok şey elde edebilmiştir. Katya her ne kadar kızına bir anne olarak sevgi ve şefkat göstermese de kızını evlatlık vermeyi göze alamaz ve tüm birikimini tek kızına bırakarak hayata veda eder. Katya, iki kez âşık olur. Bunlardan biri onu terk eden kızının babası Yuri'ye, diğeri ise çocukluk aşkı Mişa'ya olan aşkıdır. Yaşadığı bütün zorluklarına rağmen Katya hayatındaki kişilerin hiçbirine ihanet etmeyen, sevdiği kişiye bağlı ve sadık kalan bir kadın olarak görülür. Bu durumun aksine hayatındaki bu iki kişi ona zarar vermiş kimselerdir. Yuri onu geçici bir eğlence olarak görmüş ve sıkılınca bırakmış, Mişa ise onu aldatmıştır.

Romanın diğer ana kahramanı Katya'nın kızı Vera'dır. O, erken yaşlarında zor şartlarda yaşamak zorunda kalır, yalnız başına geçimini resim yapmakla sağlayan güçlü bir karakter olarak karşımıza çıkar. Annesine karşı nefret duyguları besleyen, onu hiç sevmeyen Vera; hırs, azim, kararlılık ve mücadeleci ruhuyla annesine benzemektedir. Anne ve kızı arasındaki fark, yazar tarafından sıklıkla öne çıkarılmaktadır: Katya oyunculuk hayalini karşılaştığı hayat şartları yüzünden bir türlü gerçekleştiremezken, Vera zor şartlar altında yaşamak ve tek başına mücadele etmek zorunda kaldığı hayata rağmen hayali olan resimden vazgeçmemekte ve tanınmış bir ressam olarak amacına ulaşmaktadır. Sürekli gelir peşinde olan annesine karşı sert yaklaşımı, bulunduğu çevreye ve yaşam şartlarına ilgisizliği, ama resim konusunda inatçı ve ısrarcı tavrı onu amacına ulaştırır. Onları birbirinden ayıran başka bir özellik de Katya'nın sürekli kanunsuz işlerle; hırsızlık, adam öldürme, esrar kaçakçılığıyla uğraşması ve aslında toplum için tehlikeli bir kişiliğe sahip olması, Vera'nın ise sanatsal bir kişiliğe sahip olması ve her şeye rağmen bu doğrultuda ilerlemesidir. Vera da aslında annesi gibi kadersizdir. Önce onu baba olarak seven Mişa'nın, sonra ilk sevgilisi Stasik'in ölümleri onu yıpratarak yalnızlaştırır. Romanda kahramanların geniş bir zaman çerçevesine sığdırılan yaşamları onların karakter özelliklerini de ayrıntılı bir şekilde tanıtmaya fırsat verir. Yazarın Katya'ya daha çok özen gösterdiğini söyleyebiliriz. Bu da Katya'nın haz etmediği yaşamını bir mücadele içinde sürdürmesiyle bağlı olabilme ihtimalini öne sürüyor:

⁵ Url: http://loveread.ec/read_book.php?id=1930&p=1 (Erişim tarihi:25.03.2018)

“Katya yankesicilerin kokusunu hemen alırdı. Onları adeta ani ve keskin bir köpek hassasiyetiyle belirlerdi. Onları sürekli o tarafa bu tarafa kaçırdıkları gözlerinden ve boş duran ellerinden anlardı. Her defasında tahmininde yanılmayınca da bu yöntemle nasıl tahmin ettiğine dair kendi kendine şaşırırdı. Aslında bunu tahmin etmek çok da basitti: Kendini bir ‘yağlı kaz’ arayışında olan hırsız olarak düşünürdü. Bunu o kadar sahici hissederdi ki eli bir anlık ona yakın duran ve cebinde para olduğundan emin olduğu kişinin cebine doğru uzanırdı... Kendisi ise parasını çok güvenli bir yerde, ya çamaşırının içine, ya da kancalı iğne ile tutturulan mendilinin içine saklardı. Al alabiliyorsan.”⁶

Her iki kadın da hayata karşı dik duruşlarına ve mücadelelerine rağmen kafalarını yaslayacak erkek omuzu aramaktalar. Anne-kızın yaşadıkları hayat zorluklarına karşı mücadeleleri aynı olsa da kaderleri farklıdır. Vera ilk aşkını kaybeder, ilk evliliği ayrılıkla biter. Ama onun yanında sürekli ona destek çıkan, onu hiç yalnız bırakmayan ve romanın sonlarına doğru onunla evlenen samimi arkadaşı Lyonya vardır. Katya’nın ise yüzü bu açıdan hiç gülmez, yine bir erkek yüzünden hayatının bir kısmını hapisanede geçirmek zorunda kalır. Vera’yla kıyaslanırsa Katya daha çok yalnızdır.

Rubina’nın bir diğer kadın karakterlerinden biri de *Petruşka Sendromu* romanın ana karakterinden biri olan Liza’dır. Liza, eşini oldukça seven ama birçok şeyi de kendi iç dünyasında yaşamakta olan bir kadındır. Eşinin sürekli kukla bebeklerle ilgilenmesi, doğurduğu bebeğini kaybetmesi ve bütün bunlar yetmiyormuş gibi eşinin kendi yerine koyduğu Ellis isminde bir oyuncak bebek yapması Liza’yı ruhsal çöküntüye sürüklemiştir. Bir kadın olarak onun için en zor olanı belki de eşini paylaşmaktır. Ayrıca, bu durumun tuhaf tarafı, Liza eşini herhangi bir kadınla değil, tıpatıp kendisinin kopyası olan bir oyuncak bebekle paylaşmak zorunda kalmasıdır. Belki de Liza için durumun en vahim tarafı da bu idi. O, diğer kadınlar gibi herhangi bir kadınla değil ona hiçbir şekilde karşılık bile veremeyen oyuncak bebekle mücadele etmek zorundaydı. Yaşadığı tüm olumsuzluklara, ruhsal çöküntülere ve dönem dönem evinden ayrı kalmak pahasına başka bir şehirde psikolojik tedavi görmesine rağmen Liza güçlü ve mücadelecı bir karaktere sahiptir. Ayrıca, o çocukluk aşkı olan Petya’nın onu sevdiğinden emindir ve belki de bundan güç bulsa gerek nihayet Ellis’le mücadele edip onu imha etmeyi başarır.

Rubina’nın bir diğer romanı olan *Leonardo’nun El Yazısı* romanının da ana karakteri Anna ya da asıl adıyla Nyuta’dır. Rubina’nın diğer romanlarının başkahramanları gibi Anna da etrafında çok sayıda insan olmasına rağmen yalnızdır. Daha küçük yaşlarından itibaren hayatın olumsuz yanlarıyla karşılaşan Anna, annesini kaybetmiş ama Maşa tarafından evlatlık alınmıştır. Anna, gerçeküstü bazı özelliklere sahiptir ve bu özellikler yüzünden olsa gerek hep yalnız ama güçlü bir kişiliğe sahiptir. Onu evlatlık alan annesi Maşa da bu romanda ön plana çıkan kadın karakterlerdendir. Maşa da *Petruşka Sendromu* romanının ana karakteri Liza gibi canlı bir varlıkla değil eşyayla bir aynayla mücadele etmektedir. Kızının aynalarda gördüğü

⁶ Rubina, D. İ. (2008) *На солнечной стороне улицы*, Moskova, Eksmo.
http://loveread.ec/read_book.php?id=1932&p=22 s. 22 (Erişim tarihi: 25.03.2018)

annesiyile iletişimini bir türlü kabul edemeyen ve aslında bu durumun Anna'yı kötü etkilediği için evdeki bütün aynaları imha eden Maşa, kızının tepkisiyle karşılaşır. Bu durum anne-kız arasındaki duygusal bağın tamamen kopması ve olayların gittikçe daha da kötü şekil almasıyla sonuçlanır.

Rubina romanlarındaki kadınların hemen hemen hepsi ortak bir özelliğe sahiptir. Bu kadınların hepsi birer sanat insanıdır. Örneğin, *Leonardo'nun El Yazısı* romanının ana karakteri Anna çok yetenekli bir sirk oyuncusudur. Ayrıca Anna, çocuk yaşlarından yabancı dilde konuşulan her şeyi anlamakta, bazı tarihleri çok kolaylıkla hatırlamakta ve geleceği görebilmektedir. *Sokağın Güneşli Tarafında* romanının her ki ana karakteri sanatsal özellikler taşımaktadır. Hep oyunculuk yapmak ve sahneye çıkmak isteyen anne Katya, arzusuna yetişemese de çoğu zaman hayatını oyuncu yeteneği sayesinde sürdürebilmektedir. Kızı Vera ise çok yetenekli bir ressamdır.

Rubina'nın romanlarını incelerken romanda öne çıkan kadın karakterlerin oldukça azimli bireyler olduklarını görmekteyiz. Aslında onlar, her ne kadar hayatın zorluklarıyla yalnız başına mücadele etmek zorunda kalsa ve hayatın yorduğu bireyler olsalar da hayata karşı dik durmayı bilen bireylerdir.

2. Erkek Karakterler

Dina Rubina'nın romanlarında öne çıkan erkek karakterler kadın karakterlere göre daha azınlık teşkil etmektedir. Ama bu karakterlerin de hemen hemen hepsi çeşitli sanat dallarıyla uğraşan yetenekli, yaratıcı kişilerdir. Örneğin; *Kordova'nın Beyaz Güvercini* adlı romanın ana karakteri Zahar Kordovin çok yetenekli bir ressamdır. Hatta o kadar yeteneklidir ki kopyasını çizdiği resimleri orijinallerinden ayırmak mümkün değildir. Sanatsal açıdan çok üstün özelliklere sahip bir diğer önemli karakter, *Petruşka Sendromu* romanının merkezinde duran kuklacı Petya'dır. O, bir anlamda kukla Tanrısıdır. Tasarladığı kuklalar onun elinde canlanır, kuklalara istediği rolleri verir, onları nasıl isterse o şekilde hareket ettirir. Onları istediği zaman oyununa dâhil eder, istemediği zaman çıkarır. Yazar, Petya'yı oldukça yetenekli biri olarak tasvir eder. Ama Petya'nın bu yeteneği kendine ve çevresindekilere zarar vermektedir. Petya kendi amaçlarının peşinde koşarken etrafındaki insanları, çok sevdiği kadını bile bu amacı uğruna harcayan biri olarak görülür. Petya, Liza'ya ilk gördüğü günden beri âşıktır. Hatta o kadar âşıktır ki Liza'nın Ellis isimli birebir kopyası olan kuklayı tasarlar. Böylece, taraflardan birinin cansız bir varlık olmasına rağmen, Petya, Liza ve Ellis arasında aşk üçgeni meydana çıkar. Bu durumdan en çok etkilenen taraf ise tabii ki Liza'dır. Eşini bir türlü Ellis'ten vazgeçiremeyen Liza, Petruşka Sendromlu çocuk dünyaya getirince zaten yorgun olan ruhu bunu fazla kaldıramaz. Ardı ardına psikolojik tedavi görmek zorunda kalır.

Rus Kanaryası trilojisine dâhil olan her üç romandaki erkek karakterlerin büyük çoğunluğu da aynı zamanda sanatsal yeteneklere sahiptir. Örneğin; Etingerler aile bireylerinin hepsi müzik alanında başarılılar. Ayrıca, eserin ana karakteri Leon oldukça güzel

sese sahip bir tenordur. Hatta onun oğlu bile küçük yaşına bakmaksızın sahneye çıkıp babasıyla birlikte şarkı söylemektedir.

Bütün bunlarla birlikte Rubina'nın romanlarında olumsuz kişiliğe sahip erkek karakterler de görülmektedir. Bu gibi karakterlerden biri *Sokağın Güneşli Tarafında* romanında en önemli yere sahip karakterlerden biri olan Yuri'dir. O, Katya'nın sadece arzularını değil, hayatını da mahvetmiştir. Yuri, Katya'nın oyunculuk yeteneğini kullanarak onun üzerinden para kazanmaktadır. Ayrıca, Katya'nın ondan bebek beklemesine bakmaksızın onu terk eder.

3. Çocuk Karakterler

Dina Rubina'nın öykülerinden bahsederken yazarın öykülerinde çocuk konusuna özenle yer verdiğini belirtmiştik. Rubina öykülerinde anne – babası ayrılan çocukların yaşadıkları üzüntüleri, bazı olayların ya da korkuların çocukların ruh hali üzerindeki kötü etkilerin onların psikolojileri üzerinde nasıl bir etki bıraktığını detaylı bir şekilde ele almıştır. Ama yazarın romanlarında çocuk karakterlere çoğunlukla rastlamak mümkün değildir. Mevcut çocuk karakterleri, romanların ana karakterlerinin çocukluklarıdır. Buna rağmen, yazar yine de çocukların iç dünyalarını, dışarıya vurmaya korktukları hislerini özenle betimleyerek aktarmayı başarmıştır. Örneğin *Leonardo'nun El Yazısı* romanının ilk bölümleri ana karakter Anna'nın çocukluk yıllarını kapsamaktadır. Anna, annesi ölmüş ve babasını hiç tanımamış bir çocuktur. Her ne kadar iyi insanlar tarafından evlatlık edilse de kendi annesinin yansımaları bile anne diye seven bu çocuk Maşa'yı bir türlü anne olarak kabullenemez. Çünkü onun çocuk dünyasında aynada yansıma bile olsa bir anne vardır. Ama babasını hiç tanımadığı için onu evlatlık alan babasını çok sevmektedir. Rubina romanın bu kısımlarında aslında büyükler tarafından bir türlü anlaşılmayan, çoğu zaman da kabullenilmeyen çocukların kendi dünyalarının var olduğunun altını çizmek istemiştir. Anna konusunda belirtilen bir başka husus da onun her insanın sahip olmadığı bazı doğüstü yeteneklere sahip olmasıdır. Ve aynı zamanda bu da örtbas edilmeye çalışılan ve nedense bir türlü hoş karşılanmayan bir durumdur. Çocuk yaşlarından sırf bu yüzden yargılanması ve tuhaf karşılanması Anna'yı ruhsal olarak yalnızlığa itmıştır. O, hem çocuk iken hem de yetişkin dönemlerinde toplum içinde yalnızlaşan bireydir.

Bir diğer dikkat çeken çocuk karakter *Sokağın Güneşli Tarafında* adlı romanın karakteri Vera'dır. Vera, sorumsuz bir babanın ve geçimini sağlamak için koşturan ve bu koşturmaya içinde çocuğunu anne şefkatinden mahrum bırakan bir annenin evladı olarak dünyaya gelen çocuktur. Örneğin; romanı incelerken hiçbir yerde Katya'nın kızını sevdiğine, ona anne şefkati gösterdiğine rastlamamaktayız. Tabii, çocukken yaşadığı bu durum Vera'nın psikolojik açıdan zarar görmesini ve soğukkanlı bir kişiliğe dönüşmesini sağlamıştır. Vera büyüdüktan sonra onun da annesine hiçbir sevgi, özlem, sıcaklık duymadığını görmekteyiz. Çocukluk yıllarında genellikle evde yalnız olan Vera, büyüdüktan sonra da kendini toplumdan sıyrarak yalnızlaştırır.

Yazarın romanlarında çocuk karakterler çok fazla olmasa da Rubina'nın hem bir anne hem de bir kadın olarak çocuk ruh haline, dünyasına, çocukken yaşanan iyi ya da kötü olayların, ileriki yaşlarında onlar üzerinde her açıdan olumlu ve olumsuz etkiler bıraktığına dikkat çektiği görülmektedir.

SONUÇ

Bu çalışmada, 20. yüzyıl modern Rus edebiyatının önemli kadın yazarlardan biri olan Dina Rubina'nın eserleri temel alınarak, romanlarında öne çıkan şahıs kadrosu; Kadın Karakterler, Erkek Karakterler ve Çocuk Karakterler başlıkları altında incelenmiştir. Bu hususta, romanların şahıs kadrosuna dâhil edilen kişilerin, ana ve yardımcı karakterlerin belirgin özellikleri, karakterlerin iç ve dış dünyaları, psikolojik ve karakteristik yapıları ele alınmış olup, yazarın eserlerinde; zaman, mekân, şahıs kadrosunu bir birine bağlantılı birer unsur olarak tanımladığı görülmüştür.

Çalışmanın *Kadın Karakterler* adlı alt başlığında, yazarın eserlerindeki kadın karakterler ele alınmış olup, birçok kadın yazar gibi Rubina'nın da; toplumda birey olarak kadın, kadın ve toplum ilişkisi, evlilik, kadın ve çocuk eğitimi, parçalanmış ailelerdeki kadın ve çocukların ruhsal yapısı ile ilgili konulara eserlerinde daha çok yer verdiği görülmüştür. Öne çıkan kadın karakterlerin büyük bir kısmı; hayata karşı direnmeye çalışan, azimli, fedakâr ama genellikle yalnız kadınlardır. Romanlarında birbirine benzemeyen anne profiline rastlanmaktadır. Bu annelerin bir kısmı, çocuğu evlatlık olsa bile onun için maddi ve manevi fedakârlıkta bulunmuş, bir kısmı ise geçimini idame ettirebilmek adına hayat mücadelesi verirken, kendi evladını anne şefkatinden, sevgisinden mahrum bırakmıştır.

Çalışmanın *Erkek Karakterler* adlı alt başlığında, Rubina'nın şahıs kadrosunda var olan ve belirli özellikleri ile öne çıkarılan erkek karakterlerin birbirine zıt yapıda oldukları; bazen fedakâr, başkalarına hayatı kazandıran bireylere, bazen de sorumsuz ve başka hayatları çalan kişiliğe sahip kişiler olduğu tespit edilmiştir.

Çalışmanın *Çocuk Karakterler* adlı alt başlığında ise, eserlerindeki çocuk karakterler ele alınmış, bu karakterlerin yazar tarafından iç ve dış dünyalarının, psikolojik ve kişisel yapılarının detaylı bir şekilde tanımlandığı görülmüştür. Yazar, hemen hemen tüm eserlerinde ebeveyn ayrılığının, olumsuz hayat şartlarının, sevgisiz, şefkatsiz bir ortamda büyümenin çocuk psikolojisi üzerinde nasıl bir etki bıraktığına önemle dikkat çekmektedir. Bu bağlamda yazar, genellikle ana karakterlerinin şimdiki ruhsal yapılarında beliren olumsuz özelliklerin çocukluk dönemlerinden kalan birer iz olduğunu vurgulamaktadır.

Sonuç olarak; Dina Rubina'nın romanlarındaki karakterleri incelerken ister kadın, ister erkek, isterse de çocuk karakterlerin hemen hemen hepsinin ortak yönlerinin farklı sanat dallarıyla uğraşan bireyler oldukları tespit edilmiştir. Ayrıca, Dina Rubina romanlarının şahıs kadrosundaki ana karakterlerin, sadece canlı karakterler değil; kukla, ayna, portre, tablo gibi cansız nesnelere de olduğu fark edilmiştir.

KAYNAKÇA/REFERENCE

- Aktaş, Ş. (2003). *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*, Ankara: Akçağ Yay.
- Bourneur, R. ve Quellet, R. (1989). *Roman Dünyası ve İncelemesi* (çev. H. Gümüş) Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- Haedenes, K. (1961). *Roman Sanatı* (çev. Y. Nabi) İstanbul: Varlık Yay.
- Rubina, D. İ. (1999). *Vot İdet Messiya!*, Retro.
- Rubina, D. İ. (2002). *Posledny kaban iz lesov Pontevedra*, Moskova, Eksmo.
- Rubina, D. İ. (2006). *Sindikats*, Moskova, Eksmo.
- Rubina, D. İ. (2008). *Na solnechnoy storone ulitsy*, Moskova, Eksmo.
http://loveread.ec/read_book.php?id=1932&p=22 Erişim [25.03.2018]
- Rubina, D. İ. (2009). *Belaya golubka Kordovi*, Moskova, Eksmo.
- Rubina, D. İ. (2011). *Sindrom Petruşki*, Moskova, Eksmo.
- Rubina, D. İ. (2012). *Poçerk Leonardo*. Moskova, Eksmo.
- Tekin, M. (2003). *Roman Sanatı 1. Roman Unsurları*, İstanbul: Tüken Yay.

Extended Abstract

Staff of Figures and Jewish Characters in Dina Rubina's Novels

Dina Rubina is one of the most important Jewish woman writers of the Russian literature in the 21st century. She was born in Tashkent, lived in Russia for many years and migrated to Israel due to her marriage, where she lives currently. Socio-cultural life, traditions and customs, religious beliefs and even languages used by people where she lived and lives, accompanied the writer in her literary life. All these were an immense source, which she masterfully used in her works. Having a rich cultural background derived from different societies, the writer handles such cultural elements in her works within mythological and folkloric motifs. In modern style novels, the existence of such elements granted them cultural diversity.

As Rubina has mentioned in her interviews very often, some topics are prominent in her literary works: As a woman writer, who prefers to touch upon topics as children, women and family life, Rubina's novels usually shine out with their woman characters. Some of such characters carry autobiographic elements – imprints from the writer's life or her personal features. For example, writer N from the novel "See the Messiah is Coming", the main character of the novel "Syndicate" – Dina, also the main character of the novel "Last Wild Boar of the Pontevedra Forest" – Dina of Matnasa resemble Dina Rubina herself with some of their features. Despite that Rubina doesn't accept such resemblance between writers and one of their characters (usually, main characters), it is commonly known that sometimes characters inevitably carry such imprints.

Together with women, men also play important roles in Rubina's novels. Another attention grabbing element in her novels is the characteristic resemblance between some male figures. Lenya in "The Sunny Part of the Street" and Boris in "The Petrushka Syndrome" remarkably resemble each other both in life experience and personal features. Both of them cannot get favorable answer to their loves, but they always stand by the women they are in love with.

If to handle the staff of figures in Rubina's novels as a whole, we can observe a common feature in almost all of them, especially in main characters. Thus, almost all of them are artists or

performers. For instance, the main character in “Leonardo’s Manuscript” – Anna is a circus performer, Petya in “The Petrushka Syndrome” is a puppeteer, Kordovin in “Kordova’s White Dove” and Vera in “The Sunny Part of the Street” are painters, while the main character in the “Russian Canary” – Leon is a tenor with a beautiful voice. So, main characters in all novels are prominent in various art spheres. Many of them are musicians, which can easily be explained, if to take into consideration the writer’s own profession – musicianship, which also enables Rubina to convey her musical knowledge into her novels conveniently and in details. For example, in the trilogy named “The Russian Canary”, Barishnya the nanny and Esphir are pianists, while Etinger the Elder plays in clarinet. Besides, stated in the words of other characters in the novel, Etinger’s grandson Leon Etinger is a tenor with a canary voice. Rubina narrates all these details as a person with professional education in music.

The large number of people in the staff of figures in Rubina’s novels is able sometimes challenge readers in the sense that it can sometimes be difficult to track their features, deeds and the relations between them. Despite their episodic roles, they are all players within the topic related to Ilya and his family.

Reviewing Rubina’s novels, we can observe that not only women, men and children, but also inanimate things as puppets, mirrors, portraits and paintings can be put into prominence within the plot.

Keywords: Dina Rubina, Novel, Character, Women, Men

“Mekân” Algısı: Altay Dağı’nın Gizli Tapınaklarında Gösteri, Sözlü Gelenek ve Doğaçlama

Sensing “Place”: Performance, Oral Tradition And Improvisation In The Hidden Temples Of Mountain Altai*

Yazarlar: Carole Pegg ve Elizaveta Yamaeva*****

Kaynak: Oral Tradition, 27/2 (2012): 291-318

Çeviren: Dr. Öğr. Üyesi İlbey DÖLEK^a

^aHatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hatay/Türkiye, ilbey.dolek@mku.edu.tr

Makale Bilgisi/Article Info: Geliş/Received: 07.12.2018 Düzeltme/Revised: 28.12.2018

Kabul/Accepted: 30.12.2018

Özet:

This article suggests that during two Ak Jang (“White Way”) Sary Bür (“Yellow Leaves”) rituals in hidden open-air temples in Mountain Altai, kaleidoscopic relations are created through bodily movements, oral poetry, epic, and song. These components stimulate three interrelated senses of “place” for participants: a topographical, indigenous “place of gatherings;” a numinous interactive spiritual place; and a situational “being-in-place” that serve to strengthen personhood and enable personal transitions in the face of difficult contemporary political and natural change.

Keywords: Place, Ritual, Temple, Ak Jang, Sary Bür

* Bu çalışma, Arzhan Mikhailovich Közörökov’a (1978-2012) adanmıştır.

** University of Cambridge

*** Gorno-Altaysk State University

1. Giriş: Altay Sıradağlarının Uzantısı

Karla kaplı Altay sıradağları; Rusya Federasyonu içinde yer alan Sibiryâ'nın güneyinden, doğuda batı Moğolistan boyunca Kazakistan'a, kuzeybatıda Çin'in Xinjiang özerk bölgesine ve son olarak güneybatı Moğolistan'ın geri kalan bölgesine kadar uzanan bir bölgedir. Bu çalışma, Rusya Federasyonunun bir birimi olan ve 1990'da Altay Cumhuriyeti halini alan bölgede yer alan Altay dağlarının bir kısmında 2010 yılında gerçekleştirilen bir alan araştırmasına dayanmaktadır.¹

Daha önceleri Kalmikler ve Oyrotlar olarak bilinen Altaylılar, yerel olarak Ak Jang² (Ak Din)* olarak bilinen karmaşık manevi inançlar ve pratiklere sahiptir. Ak Din akademik literatürde Burhanizm olarak bilinir. Bu hareketin mesihçi, ulusalçı, ruhçu ve yerli inanç ve pratiklerin bir devamı ya da yerel inançların senkretik bir karışımı (Altay Dini) olup olmadığı bilinmez ancak başka yerlerde Budizm, Maniheizm, Zerdüştlük ve Ortodoks Hristiyanlığa ait olduğu iddia edilmektedir (Krader 1956, Znamenski 1999; Vnogradov 2003; Halemba 2006; Yamaeva 2010a). Altaylılara göre Ak Din, kökleri Tengrizm'in³ içinde olan 17. yüzyıl Cungar prensi Oyrot Han'ın hükümdarlığı döneminde kurulmuş bir din olup aynı panteonu paylaşan bir Türk-Moğol inanç sistemidir. Pegg'in deneyimlerinden hareketle Şamanizm, Tengrizm ve Budizm de dahil Türk-Moğol inanç sistemlerinin birçok unsurlarından etkilendiği görülür. Ancak, bu unsurlar Ak Din içinde pratiğe dönüşmüştür. Örneğin, Hormustan'ın bir dönüşümü olarak Üç Kürbistan (Sogdça: Ahura Mazda) 13. yüzyılda İç Asya'da yaygın bir şekilde tanınmaktaydı.⁴ Daha sonra bu Ana Burhan (Ulu Burhan) olmuş ve bütün orta ve üst ruhsal unsurlar burhanları ve bunun yayılmacılarını etkilediği fikrine inanılmıştır. Ancak bu durum, Burhan'ın Buda'ya ya da Budist ilaha atfedildiği İç Asya'nın geri kalanından oldukça farklıdır

¹ Dr. Pegg Cambridge Üniversitesi'nin Dünya Sözlü Gelenek Projesine (2010), Ekonomik ve Sosyal Araştırma Konsili'ne (2003-7) ve İngiliz Akademisine (2002) Altay'daki alan araştırmasına fon destekleri için ve ayrıca Gorno-Altaysk Devlet Üniversitesine de araştırmayı kolaylaştırdıkları için teşekkür etmek isterim. Araştırma yardımcısı ve tercümanı olarak yardımları için Irene Aleksandrovna Tozyakova'ya özel teşekkürlerimi gönderiyorum. Dr. Pegg Altay'ın Sary Bür topluluklarına, müzisyenlere ve maneviyat uzmanlarına da değerli zamanlarını paylaştıkları için minnettardır. Aynı şekilde, Üç Engmek (Ethno) Doğa Parkının kurucusu Danil' Mamayev'e ve Altay'ın Sürdürülebilir Gelişim Derneği'nin (FSDA) yöneticisi olan Chagat Almashev'e araştırmanın uygulamasında yardımlarından dolayı teşekkür ederim. Dr. Pegg, bakır taşı üreticilerinden Charles Mapleston'a değerli teknik desteklerine minnettardır. Prof. Yamaeva araştırmayı ailesi ve meslektaşları arasındai oldukça kolaylaştırdı ve Ak Yang uygulamalarının yerli bilgilerini ve tecrübelerini aralıksız paylaştı. Antropolojik bir alan araştırmacısı olan Pegg, çalışmadaki "mekân" ile ilgili argümanların sorumluluğunu alır ve bu güçlendirilen kişiliğin gösterisi boyunca ilişkileri harekete geçirir.

² Bu "jang" (jan) terimi otorite, inanç, gelenek, yasa, ilke ve kanon ya da kurullarla ilgilidir (Baskakov, 2005 (1947):47). Terimin "yol" veya "yöntem" şeklinde daha geniş bir anlamı da vardır (Yamaeva, 2010a:5). Ak Jang hem inanç hem de pratikleri içerdiği için bazen "Ak İnanç" olarak çevrildi ve Sovyet döneminde Altay Edebi dili yaratıldığında, Rus Kiril Alfabeti Rusça olmayan kelimeleri de bünyesine alarak genişlemiştir. Örneğin, genizle ilgili sesler genellikle "n" olarak edebi bir hale dönüştü. Genizden çıkarılmasına rağmen biz imla kurallarına kolaylık olması için okunaklı bir şekilde kolaylaştırdık. Böylelikle, *Ak Jan* Ak Jang, *Janar* Jangar, *Enmek* Engmek, *Tenri* Tengri, *Telenit* Telengit olarak ve daha birçokları bu şekilde dönüştü.

* Ak Jang, her ne kadar müesses bir din olarak değerlendirilmese de dinler tarihi bağlamında hem dini uygulamalar içermesi hem de kutsal bir inanç taşıması nedeniyle tercüme ederken "Ak Din" olarak kullanmayı tercih ettik (ç.n.).

³ Bazen "Tengrianism" olarak da söylenir.

⁴ Örneğin, Khormusta (Qormusta) birçok Moğol Şamanist ateş ibadetinde ortaya çıkar (Heissig, 1980 (1970):5).

(Shinzhina 2004:140).⁵ Benzer bir şekilde Yamaeva'ya göre (2002), Seyithanlar Altay'da Pazırık boyunca (6.yy'dan 8.yy'a) ve sonrası (13. yy'dan 15.yy'a) dönemlerde ateşe, gök gürültüsüne, yıldırıma ve mavi gökyüzüne (Gök Tanrı) (2002:3) tapınmayı da içine alan Zerdüştlüğün ruhsal kompleksinin bir kısmı olan Kürbistan'ı da kapsar. Fakat, Ak Din başka karakteristikleri de vardır (Bkz. 3.2).

Ak Din'in uygulayıcıları, Şamanistik evrenin alt, orta ve üst seviyelerini tanır ama yeraltı efendisi Erlik ve onun ruhları ile hiçbir ilişkisi yoktur. Bu nedenle Ak Din Şamanizm (Kara İnanç) ile aynı değildir; genellikle üst seviyedeki manevi varlıklara yoğunlaşmasıyla bilinir ve Ak Din aynı zamanda yerin orta katmanındaki ruhlara⁶ da büyük önem verir. Ayrıca Altaylılar kahramanlıkla dolu sözlü destanlar ve hikayelerle panteonun içinde bu kişileri de yükseltir ve Altaylıların destan anlatıcılarına saygı gösterilir ve aşağıda göreceğimiz gibi bazen çağdaş pratiklerde kahramanlıkla dolu destansı gösteriler bu ritüellere giriş olarak benimsenir.

Ak Din, 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra geleneksel Altaylı liderlerini ve arazilerini kaybeden ve Rus tarımsal sömürgeyle birlikte güçlenmiş olan göçebe güneyli Altaylılar⁷ arasında canlanma hareketi olarak tekrar ortaya çıkmış. Bu tetikleme, bir beyaz binicinin görüntüsüyümüş ve daha sonra Ak Burhan olarak tanınmıştır. 1904'de Chugul Sorok isimli 12 yaşında bir çoban kız tarafından tecrübe edilmiştir. Binici Altaylılara yabancı Rus ve hristiyan etkilerini terk etmeyi ve Oyrot Han'ın yakın gelişini beklemeyi öğretmiştir (Danilin, 1993 (1932):86).

Gizli açık hava tapınaklarında (*küree*)⁸ düzenlenen iki yıllık ritüeller Ak Din'in merkezinde yer alır. Yazıl Bür "Yeşil Yapraklar" baharda düzenlenir "Altayların kulağı açılır" ve dağların sahip olduğu ruhların uyanışı (Chachiyakova, 2010) ilk olarak bir etkinliğin habercisi "gökyüzünün sesi" gök gürültüsüdür (Chachaeva 2010). Sarı Bür (Sarı Yapraklar) "bereket ve şans" (alkış-buyan)⁹ gerektiğinde ve zorlu kış yaklaştığında "Altayların kulağı açılır" dan ve dağların sahip olduğu ruhların uykusundan önce sonbaharda düzenlenir. Bu ritüeller, geniş anlamda aşağıda açıklanan ritüel performans pratiklerini içeren, dar anlamda ise bedenin üst seviyelerdeki fenomene saygı göstermek için eğilme tarzını ifade eden bir terim olan Murgul¹⁰ ile ifade edilir.

Bu tartışma, Onguday'ın orta bölgesinde çağdaş Ak Din ile yaratıcı pratiklere odaklanarak devam eder. Onlar bir dağ tapınağında Sarı Bür ritüeli ile daha aşağı Talda'da Kuroti vadisinde katılıma dayanır (Şekil 1). 2006 ve 2010'da komşu Karakol vadisinde

⁵ Örneğin, Moğol halk dininde Buda'ya atfen Burhan Tanrı kullanılır.

⁶ Mekânın ruh sahibi koruyucuları kavramı iç içe Asya'da yaygın bir şekilde kullanılır.

⁷ Sovyet araştırmacılar güneyli Altay kırsal göçebelere kuzey Altaylı avcı-toplayıcıları ayırdılar.

⁸ Bu terim için heceleme devam eder (Tybykova, 2005:124). Konuşma dilinde küre şeklindedir (Shinzhina, 2004:140).

⁹ Oyrat *alkysh* "kutsama" "takdis" anlamındadır (Baskakov, 2005 [1947]:17), ve övgü (methiye) anlamına da gelir (Yamaeva, 2010b). *Byian* Altaylılarda iyi-şans anlamında güçlü bir kavramdır ve *alkysh-byian* kelime çifti Altay'da sık sık kullanıldı.

¹⁰ Bu terim için heceleme devam eder (Tybykova, 2005:136).

Kuladi'nin¹¹ üzerindeki tapınakta düzenlenen diğer bir ritüele katılmış olan katılımcıların kaydetmiş olduğu mülakatlar ve görüntülerle desteklenmiştir (Şekil 2).



Şekil 1: Altay Cumhuriyeti'nde Kuroti Vadisindeki Aşağı Talda'nın üst kısmında Küree Tapınağı, 2010. Fotoğraftakiler; *tagyl* sunakları, *maany* bayrağı, *kyire* kurdeleleri ve ocağın başında diz çökmüş üç katılımcı. (Fotoğraf: Carole Pegg)



Şekil 2: Altay Cumhuriyeti'nde Karakol Vadisindeki Kuladi'nin üst kısmında Küree Tapınağı, 2006. Fotoğraftakiler; Kumdus Borboshev ve antropolog Carole Pegg *mürgüül* ibadetini yaparken. (Fotoğraf: Carole Pegg)

¹¹ Yer adları Ruslardan ziyade Altaylardan dönüştürüldü.

Bu ritüeller için saygıyla oluşturulan “Mekân”ın iç içe geçmiş üç boyutunu tartışacağız. İlk boyut filozof Edward Casey’in belirttiği şekilde tanımlanır; fenomenolojik ve topografik anlamda farklı deneyimler, geçmişler ve uzam-zaman da dâhil farklı varlıkların bir araya gelerek “toplandığı” yerel alanda bir “mekân”dır (Casey 1996:24-26). İkinci boyut, ritüele katılanların performansları esnasında bağlantılar kurulduğu zaman aktif hale gelen bir güç ve dönüşüm mekânıdır. Üçüncü boyut ise katılımcıların bu mekânda olma duygusu olup bağlantıların kurulmasıyla ortaya çıkar. Bu biriken “bağlantı” ya da “ilişki” duygusu kişilik için önemlidir. Antropologlar, kişiliğin tarihsel olarak toplum arasında değişkenlik gösteren bir dizi ilişkiyle oluştuğunu/ilişkiyi kapsadığını iddia ederler (Örneğin; Strathern, 1998; Morokhoeva, 1994, Gell 1999). Çağdaş Altaylılara göre, kişilik, akraba, yer ve dünyadaki diğer enerjiler ile kurulan ilişkileri kapsar (Halemba, 2006:145). Bu yazı *küree* tapınağında toplanan bu ilişkilerin yapılan icralarla aktif hale geldiğini ve katılımcılar, dolayısıyla güçlendirilen kişilik tarafından tecrübe edildiğini ortaya koyar. Duyuların yükseldiği ritüel ortamlarda yapılan bu gösterilerde asıl katılımcıların tarihsel olarak kendilerini kozmosa yerleştirdikleri uygulamalar olan epik/destansı ve manevi tasvirler ve motifler ile pratikleri kapsayan ritüel beden hareketleri, şarkılar ve sözlü şiirler yer alır. Buna ek olarak, metinsel doğaçlamalar onları çağdaş yerel ve küresel dünyalara bağlar.

2. Arınmalar ve Hazırlıklar

Sonbahardan kışa geçiş dönemini belirten Sarı Bür ritüelleri, üç bölüme ayrılır: geçiş öncesi (separation from society: toplumdaki ayrılma), geçiş (transition: geçiş) ve geçiş sonrasıdır (reincorporation into society: topluma yeniden dahil olma) (Van Gennep, 1977 (1909); Turner, 1969). Geçiş öncesi sürede katılımcılar bedenlerini temiz tutar ve bu durum geçiş sonrası döneme kadar devam eder. Bu temizlenme cinsel aktivitelerden ve alkolden uzak durmayı ve yiyecek kısıtlamayı (örneğin; tuz veya et yememek) ve toprağı kazarak bozulan ruhlardan kaçınmayı kapsar (Yamaeva, 2010b). Yiyeceklerin hazırlanmasını tabular çevrelemiştir. *Archyn* ardıç (Altay kişilerin çalısına duyulan bir saygı) ve kutsal kurdeleler *kyria* ritüellerde kullanılır. Bu uygulama Kuladı’daki Sarı Bür ritüelinde arınma ve kaçınma süresince de aynı şekilde devam eder.

Aşağı Talda’daki evde ritüel eğlencemizden ayrılmadan önce, kadınlar giymiş oldukları pantolonlarının etrafına geniş bir eşarbi etek gibi bağladılar. Bu uygulama ritüel süresince yapılan uygulamalardan biriydi ve bunu erken Ak Din uygulayıcılarıyla bir bağlantı hissini kurmak için yaparlar. Sonrasında dağ civarında (saat yönünde) güneşe doğru yola çıkarız. Ormanda kenarı ağaçlık bir dereyi takip ettik ve pınarın/kaynağın buzlu suyunda başlarımızı (erkekler) ve yüzlerimizi (kadınlar) yıkadık. Arınmanın karşılığında bir eylem olması için baharın ruhu olan genç bir kızın arınması gibi ardıç ağacının iki dalının arkasına kırmızı ve beyaz boncuk kolyeler, yeşil taşlar ve düğmeler bıraktık.

Dağın yamacında bir kayın ağacının altında erkeklerin yumuşağından heykelcikler oyması için durduk, beyaz peynir *byshtak* dağların manevi sahiplerini adaklar *tagyl* yemek için cesaretlendirildi. Ruhtar tarafından bildirildiğine göre ritüel lideri olarak hareket eden

Arzhan Közörökov. Bu oyulmadan önce her figürün biçiminin adını telaffuz etti ve bu böyle yapılarak canlandırıldı. Belli heykelcikler burada zorunludur. Mesela; vahşi ve evcil hayvanlar, dağ, geleneksel mesken, at ve dikili direk. Bizimkiler içinde insan figürü, düğün sandığı, kalp ve yemek kabı vardı. Böyle heykelcikler, katılımcıları tarih ve mekân bakımından kökleştiren gelenekle bağlantılıdır. Onlar aynı zamanda ritüel içindeki sözlü şiiri de etkiler. Ritüel katılımcıları ılık bir kış karşılığında mekânın ruhları tarafından bu sunuların yenileceğini umarlar (Chechaeva, 2010; Mandaeva, 2010).

Heykelcikler hazırlandıktan sonra yiyecekler tepsinin üzerine dikkatlice sıraya konulur. Bunlar; Koyunun kellesi ve eti, köfte, *lepyoshka* ekmeği, yağda kızarmış hamur işleri *borsok*, Altay tereyağı, bisküviler, tatlılar ve meyve suyudur. Arzhan her katılımcı için iki beyaz bez kurdele koparır. Bundan sonra, erkekler tapınağa gitmek için dağa doğru yola düşerler ve bu esnada heykelciklerin ve yiyeceklerin sunusunu (*tepsi*) taşırlar. Onlar dünyalar arasındaki eşğin aşağısında vadide gündelik yaşamdan uzaklaşırlar ve orada sonbahar ve kış arasında farklı bir dönüşüm başarılmış olmak zorundadır ve onların sahip olduğu o “mekânda olma” hissi yeniden güçlendirilir.

3. Ritüele Katılanlar

3. 1. Yaşayan Küre Tapınağı

Altaylıların inancında, doğaya ait her fikir bir ruha sahiptir ve buna ritüel sürecinde yaşayan/canlı bir katılımcı olarak algılanan Küre tapınağının mimarisi de dahildir. Bu tapınak, sunaklar ve etkinliğin hepsi iyilik elde edebilmek ve zevk gibi duygular hissetmek içindir (bkz. 4.2).

Tapınak, yerli bilgileri ve geçmiş deneyimleri bir araya getirmek ve bağlantıları kolaylaştırmak amacıyla inşa edilmiştir. Genellikle dağın yamacında yüksek bir yerde bulunur ve takımyıldızların üzerinde gezegenlerin belli görünüşleriyle ve dünyadaki kutsal yerlerle uyumludur. Ritüelin geçiş dönemi konumu gibi, o da katılımcıları hem fiziksel hem de hayali olarak yeryüzü ve gökyüzü arasında bir eşığe yerleştirir. Tapınağın çevredeki görüntüden ve gökyüzünden, kurumsallaşmış dünya dinlerinin çoğunda olduğu gibi, duvarlar, pencereler ve çatılarla ayrılmaması önemlidir. Ak Din’de katılımcılar üst ve orta dünyaların enerjileriyle birbirleriyle etkileşim kurmaya ihtiyaç duyarlar.

Küree tapınağı karmaşık sunaklar, ahşaptan kazıklar, bağlantılı dikmeler (*chaky*), bir çift ardıç ağacı (*bay kayın, yayık*) ve bazen bir çevre duvar ya da çit (*cheden*) –ten oluşur (Yamaeva 2010a:4).¹² Bağlantılı dikme ve ardıç ağaçları evrenin üst, orta ve alt etkileri arasındaki bağlantı noktasındaki *axis mundi* olarak ya da kozmik eksen olarak algılanır. Çünkü, Ak Din uygulayıcıları öncelikle ateş ve duman kolonlarıyla birlikte yukarıya doğru bakarlar ve bu orta dünyalara yolculukta ruhsal varlıklar, iyi şans ve faydalar aracılığıyla ve göğün farklı katmanlarına yolculukta ruhlar aracılığıyla bağlantılar arası kanallar sağlar. Bu

¹² 20. Yüzyıl başlarında, *küree* tüm ritüel alanı ve ana sunaklar için atıfta bulunuldu. Z. Khabarov’un 1908 haberinde ve bunun (2004:138) yayınlanan bir özetine göre, “eski inanışta” diğer sunaklar *sang* ya da *shiree* diye bilinirdi ve bu iki kelime de Moğolca’ydı. Gornyi (Dağ)-Altay’ın bazı bölgelerinde, *sang* terimi *tagyl* teriminin yerine kullanıldı (Yamaeva, 2010a:4).

potansiyel varışlardan dolayı kompleks bazen *kündü-küree*, “kabul” tapınak olarak bilinir (Tybykova, 2005:124).

Küre’nin bir anlamı da “daire”dir.¹³ Yamaeva’nın (2010a) önerisine bakılırsa *kur* terimi aynı zamanda dairenin anlamı ile bağlantılıdır ve ilişkiler ya da yaygın eylem aracılığıyla, bir halkanın insanları (*bir kura ulus*) ve akrabalar (*bir kura töröön*) tasarlamak için kullanılmıştır. Hem Kuladi hem de Aşağı Talda’da, içteki büyük sunaklar ile dıştaki daha küçük sunaklar yarım daire biçimindedir.

Tapınak ve sunaklar, kozmik ve dünyevi alanlar için ilişkiye yöneltmiştir. Bunun başlıca önemi güneş ve ayda Ak Din’in *foci’si*, Oyrot Han’ın elçisi Ak Burhan’ın yönetiminde ibadet edilir. Tapınağın yönü daima doğuya, doğrudan güneşin yükselişine bakar ve bazı sunaklar daire veya ay şeklindedir. Diğer sunaklar, ritüele katılım için davet edilecek ruh-sahibi (zi-ruh) kişilerle birlikte belli dağlara doğru yöneltmiştir. Ak Din’de Altay iki üçgen olarak temsil edilir. Bu üçgenlerden biri, Küçük Step Altay’da üç dağa; diğer üçgen ise Büyük Altay Dağ’ındaki üç dağa dayanır. Her üçgenin Altay’ın altı köşesini kuşatan üç köşesi vardır. Diğer Altay bölgelerinden getirilen taşlar sunaklara dercedilir/katılır (Shodoev ve Kurchakov 2003:79).

Bu alandaki katılımcılar Ak Din’in tarihi, göçleri ve tapınağın önemi hakkında yerel bilgilere sahiptir. Yamaeva (2010b) der ki, “*Biz, Altaylılar uzam-zaman kırılmazlığının bir parçası olduğumuzu hissederiz*”. Tapınağın tasarımı, Maniheizm tapınak mimarisinin olası etkileriyle birlikte sosyalizm öncesi tarihin derin geçmişiyle bağlantılıdır (Yamaeva, 2010b). Belki daha önemli bir şekilde, tapınak Altayların büyük acılar yaşadığı iki dönemde toplanır. Bunlardan ilki, 1756’da Cungar devletinin çöküşünde meydana gelen ve o zaman Altaylı kabileler de dahil birçok Oyrotlu batı Moğolistan’da Çin-Moğol birliklerinin katliamından bugünkü topraklarına kaçtığı dönemdir. İlk *küre* tapınağı ve *tagly* sunaklarını oraya vardıklarında inşa ettiler (Borboshev, 2006). İkinci dönem ise Ak Din’in baskı altındaki ilk yıllardır ve o dönemde katılımcılara saldırılmış hatta bazıları da öldürüldüler. Ak Din liderleri tutuklandıktan sonra 1930’lar öncesinde zalimce engellendiler. Çünkü o dönemde sıkı bir komünizm ve kolektivizm dayatılmıştı (Ekeec et al. 2004).

Bu acılara saygıdan ve sesin enerjisine ve kelimelerin gücüne inançtan dolayı tıpkı önemli ilahlar gibi liderlerin isimleri ve belli ritüel terimleri tabu (*bailu*) olarak düşünülmüş ve bunlar kasıtlı bir şekilde söylenmemiş. Yasak olan terimler içerisinde Ak Din, *shüüten*¹⁴ (*mürgüül* olarak değiştirildi)¹⁵ ve *archyn* ardıç (*jazhyl* ‘yeşil’ olarak değiştirildi) bulunur (Erokhonova, 2010). Ak Keree ya da “Beyaz Işık” olarak bilinen Chugul, onun üvey babası Çet Çelpen Abay veya Abaylar (büyükbaba ya da amca anlamındadır) olarak ilişkilendirilir (Shinzhina, 2004:140) ve 1936’da Kazakistan’da yakalanan ve sürgüne gönderilen Banaul Mandaev ise Ada (baba) olarak bilinir (Yamaeva, 2010b).

¹³ Klasik Moğol sözcüğü *küriye(n)* çevreleyen ya da manastır anlamına gelir. 13. yüzyılda “Büyük Daire” (Da Khüree, aynı zamanda Sovyet öncesi bir isimdir ve Moğolistan’ın başkenti, *Ulaanbaatar*, için de kullanıldı) anlamında “Moğolların Gizli Tarihi’nde kullanıldı (Jagchid ve Hyer, 1979:68) (Lessing, 1982:841).

¹⁴ Bazen *shüüten* diye söylendi.

¹⁵ Bazen *Murgul* diye okunan *Mürgüül* klasik Moğolca (Mo. *mörgül*, Lessing 1982:549) ve Oyrot kökenindedir (*mörgü-*, Baskakov, 2005 (1947):111).

Ayrıca taşların yerleştirilmesindeki düzen tapınak ve kabile arasında bir ilişkiyi sembolize eder. Bütün boyların sahip olduğu kutsal bir dağ vardır ve bu dağlar, tapınağın topografik bölgesine dayanır. Burada benzer şekilde görünüm doğrudan tapınağın aşağısındaki vadide uzanan boyun köyü ile Bunların yanında, büyük dairesel taşlar arasında, bir metre yükseklikte bir sunak biçimi inşa edilir ve taşlar, boy üyeleri tarafından göç öncesi topraklardan getirilir. Sunak inşası her boya göre değişiklik gösterir. Örneğin; *Tölös* boyunun üyeleri tepenin ucunu beyaz taş koyar.

Daha sonra Sarı Bür'ün aracılığıyla "canlı" olarak algılanan tapınağı, mekânı ve göğü, kozmik ve yersel dizmeleri ve şekilleri ve eski inançlarla ilgili materyalleri, boyun geçmişi ve Ak Din'i bağlantılayan çok boyutlu toplantıların da mekânıdır. Bu alanda, ritüele katılanlar çağdaş dünyada kendileri için "mekânda olma" duygusu yaratmak amacıyla hareket ederler. Tapınak alanındaki dairesel şekiller ve bunların kişiliğe olan etkileri Ritüelde yapılan dairesel hareketler ve güneşe karşı yapılan jestler aracılığıyla gösteride uyandırılır. Dairesel hareketler, yaşam gibi ritüel önemiyle hayvan kurbanı ve yiyecek sunmak evrenin farklı boyutları arasındaki enerjinin sirkülasyonunu güçlendirir (Eliade, 1971 (1949): 98,163). Soy ve soyun diğer boyutları, ataları enerjinin sirkülasyonunun *loci-sine* benzer. Çünkü ata ruhları torunları aracılığıyla yeniden doğar. Böylelikle, dairesel hareketler doğum ve ölüm döngüsünü de ifade eder. Nihayetinde, dairesel jestler/hareketler mevsimler üzerinde dünyanın hareketini sağlar.

3. 2. Kozmik Varlıklar, Tanrılar ve Burhanlar

Ak Din panteonu birçok tanrıları, burhanları, ruhsal koruyucuları ve mekânın ruhlarını içerir ancak bizim çalışmada/çalışmamızda sadece Sarı Bür ritüellerine katılanlar yer almaktadır. Katılım yemek, oturmak ve katılımcıların tecrübe ettiği enerjinin biçimlerini deveren ettirmek için tapınağı ziyaret etmek; kutsanmış-kısmet (alkış-buyan) istekleri almak; mesajlar göndermek suretiyle oldu.

Altaylılar'a göre Gökyüzü (Tengri) tek parçadan oluşan bir boşluk değildir fakat belli ruhların evini ve yaşam alanını oluşturan sekiz seviyenin bir dizisine ya da tonozlara (chaikamakh) sahiptir (Shodoev ve Kurchakov, 2003:73-77; Shodoev, 2009:201). Şamanizm'in yedi seviyesindeki belli sayıdaki zıtlıklar ve Ak Din'in tercih ettiği sayılarla bile ilişkilendirilir. En üstte bütün tonozları birlik içinde elinde tutan kutup yıldızı (Altın Kazık) bulunur. Bunların ötesinde Süt gölü uzanır ve bunun çevresinde bir bireyin kaderine hükmeden beyaz ve sarı çiçeklerle Üç Kürbistan yetişir (Yamaev, 2006). Şamanizm ve Tengrizm'in manevi komplekslerine özgü bir kavram olan Tanrı/Tengri, ruhların deposu, göksel varlıklar ve özel güçlerdir. Bu güçler insanüstü düşünülüğünde, gücüyle insanları korur ve bağışlar.

Çağdaş Ak Din'de, Üç Kürbistan farklı yönlerde karmaşık bir fikrin yorumlanması haline dönüşür ve Yamaeva bunu şu şekilde tanımlar:

Üç Kürbistan, her şeyin yaratıldığı Üst Dünya'nın kozmik bir maddesidir. Bu evren veya kozmozda serbest bir şekilde hareket eder. Üç Kürbistan ışık veya ışık biçiminde gelebilir ve suçlu insanları yıldırım çarpmasıyla cezalandırabilir. Bu bir yaratıcıdır [Jaiachy "kaynak"] ve o her şeyi görür ve bilir. Aynı zamanda o her insanın içinde öz

olarak bulunur. Orchylang Ochilang fiziksel kozmos iken Üç Kürbistan ruhla dolu kozmosdur.

Sarı Bür ritüelleri boyunca ardıç ve duman aracılığıyla Üç Kürbistan'a övgüler, dualar ve *jarlyk* ritüel liderinin kutsamasında mesajlar gönderilir ve ruhlar topluluğun davranışları üzerine şefaet etmesi için aracılık eder. Üç Kürbistan elçisi (*jarlyk*) aracılığıyla katılımcılarla konuşur. Burhanlar da uzunca dikilmiş dikme veya kayın ağacı üzerine ayrı ayrı takılı büyük bayrakların üstüne iner (Fotoğraf 1).

19. yüzyıl İncil çevirilerinde Kудay'ın tektanrıci fikri Tanrının Altayca karşılığı olarak kullanılmıştır. Erken Ak Din uygulayıcıları Burhan kavramını Kудay'ın yerine koymak istemişler. Burhanlar Ak Din dünya görüşünde ve ritüellerde hazır ve hakimdirler. Fakat, Kудay bazen Tengri yerine bazen de Tanrılar (kudaylar) için genel bir isim olarak kullanılmıştır.

Ak Din uygulayıcıları Şamanist tanrı Ülgen'i de benimsemişlerdir (Anokhin, 1994 (1924):9) fakat bunu *aru tös* (saf ataları ya da boy ruhları) için kapsamlı bir isim olarak kullanırlar (Vinogradov, 2003:118). O zamanlarda Ülgen kişileştirilmiştir. Onun oğulları takımyıldız Jetti Kan'ın (Yedi Kahramanlar, Küçük Ayı veya Büyük Ayı'ya denk düşer) yedi yıldızıdır. Bunlar, Altay boylarının müesseselerinde yer alanlardan beyaz ruh koruyucularıdır (Schodoev ve Kurchakov, 2003:75). Onun kızları Ak Kızlar veya Mechin (Maymun) olarak bilinir ve bizim *Pleiades* dediğimiz bir takım yıldızıdır. Bu kızlar da beyaz ruhlardır ve yaşamın başlangıcında destek verirler ve iyi hareketleriyle bizi güçlendirirler.

Eeler (mekânın ruhları) özel olarak tagyl sunaklarında akşam yemeğine davet edildiklerinden bu yana Sarı Bür ve Yeşil Bür ritüelleri süresince büyük öneme sahiptir. Özellikle, çevreleyen dağların ruhsal sahipleri ve buna boyların dağları da dahil olmak üzere gönderilir. Altay'ın manevi sahipleriyle bir tutulan Ak Burhan, Altay İzi, özel bir yerde oturmaya davet edilir.

Sesli olmayan kelimelerin sistemi kutsama ve şans için istekler süresince bu manevi komplekse uygulanmış. Örneğin, Üç Kürbistan Üst Jayan ya da Üstte yer alan Jayan (Öröö Turgan Jaaan) (Mandaeva, 2010) gibi sözler aracılığıyla yer değiştirilmiş ya da diğer ruhsal varlıklar ve burhanlarla birlikte "Saygın Biri" (Kayrahan) ve "Yaşlı" (Örökön) diye söylenmiş. Ayrıca daha geniş metaforlar da kullanıldığı görülür. Örneğin, Buramailu Ödükti kutsanmasının gereksiniminde, geleneksel beyaz keçe çizimi Cungar devletinin çöküşünde; Altaylar nasıl Rus devletine katıldı? ve fakirleşti? ve Altay onların hayatta kalmalarına nasıl yardım etti? (Yamaeva, 2010b).

3. 3. Destansı Kahramanlar ve Destansı Dünya

Destansı dünya ve bunun kahramanları Ak Din ritüellerine geçer ve Altaylı destan anlatıcıları Ak Din ile dünya çapında tanınırlar. Örneğin, Meşhur *kaichy* destan anlatıcısı Alksei Grigor'evich Kalkin'e göre gökte sekiz burhan ve daha aşağı seviyede yedi burhan bulunur (Schodoev ve Kurchakov, 2003:73).

Yukarıda açıklanan sebepler için isim tarafından bahsedilmeyen destansı kahramanlar Ak Din panteonunun bir birimidir. Üç Kürbistan, Ak Burhan ve *Jer-Ene* (Toprak Ana) gibi *Foci*

ibadeti, Altay'lı kahramansı destanlarında özel görevleri üstlenen karakter olarak ortaya çıkar. Örneğin, Üç Kürbistan yaşlı çiftlere ya da büyüsel atlara bir kahraman çocuk verebilir. Tengeri Han da kızı ölüyü tekrar hayata döndürebilen bir karakterdir.

19. Yüzyılda V. Rus misyoner I. Verbistski, Ak Din'in savaşı ve koruyucu ruhların destanlarında yer aldığını ilk not eden kişiydi (1993 [1893]:117,120). Üç kahraman önemlidir. Bunlar; Oyrot Han ya da Galdan-Oyrot, Şunu ve Amarsana'dır (Danilin 1993 (1932):59) ve bunların hepsinin Batı Moğol Cungar devleti (1630-1756)¹⁶ ile bağlantıları vardır. Bunlardan ikisi, Galdan-Oyrot¹⁷ ve Amursana, tarihi figürlerdir. Oysa birçok Altay destanında ve modern masallarda ve şarkılarda yer alan/ön plana çıkan Şunu'nun kimliği ise belirsizdir. Onlar Altayların sözlü edebiyatında birbirinin yerini alabilen üçlü kahraman motifi olarak ortaya çıkar ve Kürbistan'ın yakın paylaşımının gücü üzerine Tibet'in Sezar'ı ve Moğolistan'ın Cengiz Han ile karşılaştırılmıştır (Vinogradov, 2003:122-26).

Üçlü kahramanlardan geriye kalan Oyrot destan kahramanı Jangar'dır. Onun yeteneği Cungar Devletinin ilk yerleşim çevrelerinde geniş bir şekilde yayılmış ve bu bölgeden göç edenler arasında da görülmüştü. Altaylıların destan versiyonu 38.000 satır uzunluğunda ve Ak Din ritüellerinde kullanılan Ak Din övgüleri gibi Ak Din'in ilkelerini oluşturur (Yamaeva, 2010b). Üç Kürbistan, Jer-Ene'nin (Toprak Ana) koruması altında yükselen savaşı Jangarlar yaratır. Jangar'ın görevi şeytanı ortadan kaldırmak, yanlış yapanları cezalandırmak ve dünya barışını kurmaktır (Yamaeva 2010a:6).

Üst Talda ritüelinin *jarlyk* lideri Arzhan Közörokov kutup yıldızının (Altın Kazık) kahramanı olarak hitap eder/konuşur. Ancak bunun için bu bağlamda yıldızlar ve kahramanlar üzerine daha fazla araştırmaya ihtiyaç vardır.¹⁸

3. 4. Beşeri Katılımcılar

Birçok ritüel uzmanı şuna katılabilir:

Elçi (Jarlık/ jarlıkçı): Bu ana figür kadın ya da erkek olabilir. Elçinin söz, buyruk ve davranışlarıyla ilgili geleneksel bilginin elde edilmesini sağlayan ritüele öncülük eder. Bu hareketlere ateşin harlanması, kutsal kaseden süt votkası (arak) ya da süt serpilirken (süt ürüstep) etrafı dolaşma ve katılımcıların ve mekânın ardıç ile temizlenmesi de dahildir. Aynı zamanda elçi kutsal metni okuyabilir, tam övgüler yapılabilir ve kutsama ve bereket

¹⁶ Cungar devleti batı Mogolistan'ın çoğunu, Tuva'nın bir kısmını, Cungarya'yı (Altay dağlarının güneyi), doğu Türkistan'ı (günümüzde Çin'in Xinjaiang bölgesi) ve Baykal gölü yakınındaki Buryat Moğol bölgelerini kapsıyordu.

¹⁷ Galdan-Oyrot iki tarihsel Gladanlardan birine sahip olmuş olabilirdi. 1677'de Cungarların hanı olan Karakula Bogatyr Kontaisha'nın oğlu Galdan (1644-1697) ilktir (Danilin, 1993 [1932]:59). Galdan'ın hanlığı süresince, Dörvön Oyrat (Dört Oyrat) aşiret müttefikliği Koşutlar, Torgutlar, Cungarlar ve Dörbetler arasında şekillendi (Fang 1943:265). İkincisi Galdan Kontaisha'nın yeğeni ve muhtemelen Şuni'nin kardeşi olan de Galdan-Tseren'dir (Fang 1944:757-59). Cungarların soyağacına göre 1727'te babasının öldürülmesinden sonra Cungar'ın *kongtaichi*'si haline gelen ve 1745'te ölen Galdan Tseren'dir.

¹⁸ Pegg, 2001:116-18, Altay Urungay destansı kahramanlarının ilişkileri için yedi yıldız takım yıldızına bakınız. Doloon Burhan Od (Yedi Yıldız Burhan)

isteklerinde bulunulabilir. Elçi, manen (eelü)* dolu olmalıdır ve böylelikle geçmişi görebildiği ve işitebildiği gibi ruh çıkarabilir, iyileştirebilir, kehanette bulunabilir ve kötü güçleri kovabilir. Daha da önemlisi Elçi, Burhanları ve ruhları ritüele katılmaları için tapınağa çağırır. Ak Din'in başlarında, erkek elçi süt beyaz ceket (ak süt don) ve başlık (kalban börük) giyer ve saçlarını örerd (Sagalev, 1992:158). O bir kırbaç (kamçı), yıldırım (ochyr), bakır ya da pirinç bıçağı (kylysh), kutsal kase (aiak), kutsal metin (sudur), küçük kaval (ayus) ve ardıç (archyn) kullanır (Ukachina ve Yamaeva, 1993) ve bazen de Şaman davulu çalar (Chachiyakova, 2010).

Alkışçı (alkyshchy): Bu alkışçı gösteriyi ritmik olarak yöneten ve Ak Din'in ideolojik esaslarıyla aşılınmış sadece şiirsel dörtlükler konusunda uzmandır. Onlar hem övgüler sunar hem de kutsama ve bereket isteğinde bulunurlar. Alkışçı ruhla beraber olup başka dünyalardan gelen kadim ya da doğaçlama kelimelerle doludur (Borboshev, 2006). O ardıç dalını serpererek arındırır. Günümüzde bir tek kişi elçinin ve alkışçının rolünü yapabilir.

Şarkıcı (shabychy): Burhan'ı öven jangar şarkılarını (jangar khozhong) söyleyen kişidir. 20. yüzyılın başlarında dua toplantıları süresince, üzerinde beyaz, sarı ve mavi kyira kurdelalar, düğmeler ve bez parçaları (Ukachina ve Yamaeva 1993) olan özel kıyafetler giymiş temiz (virginal: bakire) kızlar tarafından jangar şarkıları söylenir (Kleshev, 2004:267).

Koltukçu (koitukchy) Tapınağa yiyecek taşımak, ateş yakmak ve Kutsal kabın yeniden doldurulması görevi olan bir "yardımcı"dır. Kabile üyeleri yemeğin hazırlanmasına ve sunulmasına, kutsal kurdelelerin asılmasına ve ritüel hareketlerine katılırlar. Onlar "Rab, bırak olsun! Rab, bırak olsun!" ("Baş bolzın! Baş bolzın!") söyleyerek kutsanma isteklerini desteklerler, duayı bereketlendirirler, diz çökerler (chege) ve tamamen yere kapanırlar.

4. Kuladi: Sürekli Değişen (Kaleidoscopic) Bağlantılar

4. 1. Kozmos, Tarih ve Yurt

Kuladi dağ tapınağında düzenlenen ritüel boyunca, toplanmış değişken bağlantıları devam ettiren yönler aşağıdaki şekilde aktif hale getirilir. 2006'da, Tölös kabilesinin kalıtsal lideri Erke Kakhinovich Yamaev bu bağlantıların nasıl yayıldığını alkışçısının aşağıdaki pasajları okumasıyla bu bağlantıların nasıl yayıldığını gösterdi:

Ay ve Güneş ile Beyaz Gök,
Altay İzi Ak Burhan
Güneş ve Ay ile Mavi Gök
Güneşin ışığı, Ak Burhan

Ritüel lideri ve katılımcılar Ay ve Güneş'i Tapınağın mimarisi ile sekiz sunağın en geniş ve en doğusunu "Güneş Ana" (Mandaeva, 2010) ve ikinci en geniş olanı "Ay Baba" adlandırarak irtibatlandır. "Ay-Güneş" ve "Güneş-Ay" kelime çiftleri bu sunakları sadece

* Sözcüğünün okunuşu "Ee" olup sahip olma ya da içinde bulundurma anlamına gelmektedir (ç.n.).

fiziksel gezegenlere değil bilakis kozmik madde olan Üç Kürbistan'a da bağlar. Bu bağlantının ateş ile nasıl kurulduğunu Yamaev şöyle açıklar:

Üç Kürbistan için bu “ateş obo”¹⁹ üzerinde ateş ritüelleri ve kurban sunuları (sang) yapılır. Dairesel kısımda ateş yakmak için ardıç dalları kullanılır.²⁰ Ardıç, tereyağ ve kuzu eklenir ve ateş yükseldiğinde Üç Kürbistan'ı selamlar.

Ritüel katılımcısı Valentina Chechaeva bunu detaylandırır:

Üç Kürbistan için ateşin üzerine yiyeceği koyarlar ve ateşin şerefine bir kutlama sıralanır. Kuzunun başı (sang) - kurban- her şey ateşe konur.

Onları üst seviye Üç Kürbistan'la irtibatlandırmaya ilaveten, katılımcıları “Ay-Güneş” ve “Güneş ve Ay” sıfatlarıyla Ak Din tarihine bağlar. Çünkü, Oyrot Han'ın asıl elçisi Ak Burhan Ortodoks Hristiyanlığı terketmelerini emredip Ay ve Güneşe ibadet etmeleri emrediyordu.

Ak Burhan (White Burkhhan) benzer değişken konstümlere sahiptir. Ak Din ibadetlerindeki ana nesnelere gibi, Oyrot Han'ın asıl elçisi, beyaz elbiseler giyen ve katılımcılara mesajlar ileten elçi vasıtasıyla somutlaştırıldı (Vinogtadov, 2003:129; Sagalaev, 1992:158). Yamaev'a göre, ritüel boyunca keçeden yapılmış küçük beyaz bir halı üzerinde oturmak için Ak Burhan'ı Tapınağa yukarıdaki pasajla çağırır. Bu çift elçi tapınakta hazır bulunur ve ritüeli geçmiş Ak Din etkinliklerini çağdaşlarıyla uzam ve zamanla bağlantısını kurar. Yamaev aynı zamanda Ak Burhan'ı Altay'ın manevi sahibi Altay Eizi ile eşleştirir.

4. 2. Cungar (Jangar) Şarkıları

Katılımcıların becerilerine göre modern Ak Din ritüelleri değişir. Kuladi'deki gibi şarkıcıyı (shabychy) hiçbir topluluk dahil edemez. Her ikisi de Kuladi'de doğmuş olan Valentina Todoshevna Chechaeva ve Elena Tölösövna Mandaeva, kendi köy tapınaklarındaki ritüelde Cungar şarkılarını (jangar kozhong)bu görevi söyleyerek yerine getirir. Ritüelde yiyecek sunumlarının yapılmasının ardından şarkıları söylemeden önce yaşananları Elana şu şekilde açıklar:

İlk olarak, alkışçı (*alkyshchy*) tüm sunuları arındırmak için ardıçın bir dalını kullanır. Bu noktada, herkes ayakta durur. Daha sonra bu kişi alkış övgüleri yapar. Sonra o iki kutsal kyira kurdelelerini ateşin etrafında onları arındırmak için döndürür sonra onları sunakların önündeki üç kayın direği arasına gererek bağlar. Erkekler aynısını yaparlar ve bu işlem kadınlar ve çocuklar da tekrarlar. Biz gereken kutsal kurdeleyi bağlarız ve bu kuşak beyaz olmalıdır. Bu bizim düşüncemizde Üst seviyeden gelen isteklere göre yapılır. Biz sunakları güneş yolundaki (saat yönünde) dolaşırız ve ayakta dururuz. Herkese içmesi süt ikram edilir ve ardından şarkı söylemeye geçilir.

¹⁹ *Obo*, mekânın ruh sahiplerini içeren taş yığınıdır. Bunlar arazinin birçok yerinde bulunur. Örneğin, vadinin başlangıcında, yüksek dağ geçişlerinde ya da güçlü bir nehir aracılığıyla ve güven dönemleri için ruh sahiplerine sunularda bulunulur. Burada, Yamaeva Üç Kürbistan'a sunulanlara paralel bir görünüm çizer.

²⁰ O, Kuladi tapınağının arkasında dikdörtgen biçiminde olan ancak önünde at nalı şeklinde olan fırın sunağına atıfta bulunur.

Duruma ve etnik kökene göre tarzlar ve metinler farklılaşabilir. Biz burada sadece Kuladi'deki Sarı Bür ritüelleri ile ilişkili olan Cungar şarkılarına bakarız. Destan anlatıcısı Yalatov şöyle söyler: (Yamaeva, 2010b): “Cungar şarkıları Burhan'ı över.” Bu şarkılar katılımcıları Ulu Burhan'a (Üç Kürbistan) ve Ak Din ideolojisine bağlar. 2010 yılında Kuladi'de müzede karşılaştığımızda Valentina ve Elena bize onların 2010 yılında Sarı Bür'de göğüs (*kögüs*) tarzında ve katılımcıları Burhan'a yeniden bağlayan (Şekil 3) bir Cungar gösterisi yapmışlardı.

Altın bir dizgine koymak için,
Burhan bir at yarattı,
Ak-Dünya'da (Altay) yaşamak için
Burhan bizi yarattı,
Burhan insanları yarattı.



Şekil 3: Kuladi'de Valentina Todoshevna Chechaeva ve Elena Tölösövna bir ritüelde Cungar şarkıları söylerken, 2010. (Fotoğraf: Carole Pegg)

Onlar ritüel boyunca sık sık sunaklara bırakılan çiçeklerle ve tüm göçebeler için önemli olan atlarla önemli olan Ak Din motiflerini kullanan Altay'ı övdü.

Mavi çimen baş, mavi çiçek,
Mavi atım bunu yerse bu ipeksi olacak,
Mavi vadinin başı, mavi-gök,
Ritüel yaparsak ruhumuz aydınlanacak.
Beyaz çimen baş, beyaz çiçek,
Beyaz-gri atım bunu yerse bu ipeksi olacak,
Beyaz vadinin başı, beyaz gök,
Ritüel yaparsak ruhumuz aydınlanacak.

Diğer bağlantılar da kuruldu. Güneşe doğru oturan yüzler Kuladi köyünde ve Karakol nehri vadisinde söylenenlerle beraber ilişkiler kuruldu.

Ateşli yeşil atlarla,
Karakol mekânı oluşturuldu,
Çocukluktan beri,
Kuladi yerinde oynadı.
Mavi ışıklı mavi-gri yeşil atlarla,
Karakol mekânına özen gösterildi,
Çocukluğundan beri iyi gelişti,
Bizim neşeli mekânımız, Kuladi.

Daha sonra, onlar övmüş oldukları ruh sahibi Altaylardan ve mekânlardan kutsama ve şans dilediler.

Onlar Altay Eezi'ye seslendiler: *"Bize bak, bize yardım et!"* Onlar sonra Üç Engmek dağına ve Karakol nehrinin kaynağına övgüde bulundular ve buralardan kutsama ve şans dilediler.

Ayrıca, gösterinin şekli topluluk şuurunu güçlendirir. Elena'nın açıklamasına göre hatta bu ilk kez o Valentin tarafından tekrarlanan şarkıyı söyler ve tüm sunumlarda böyle devam eder. O bunun *"bir koro gibi"* olduğunu dile getirir: *"İnsanlar nasıl söylendiğini bilmeseler bile söyleyenlere katılırlar"*. Bu şarkıların devamında dört ana yöne doğru süt serpildi ve topluluk *"Baş bolzın"* söylemek için tekrar bir araya geldi. Sunaklara eğildikten ve dua hareketleri yapıldıktan sonra sonbahar ritüelinde şu şarkıyı söylediler.

Kahverengi taşlı tapınak,
Tapınağımız onları sevebilir,
Kahverengi çiçekli Altay,
Ritüel onları sevebilir.

Bahar ritüelinde ise şu şekilde söylenir:

Mavi-Gök taşa çarptı,
Sunaklar bunu beğendi,
Mavi çiçekli Altay'ımız,
Ritüelimiz bunu beğendi.

Her iki versiyonda da ilginç olan nokta tapınak, sunak, ritüel süreçleri ve Altay'ın canlı ve duyguların katılımcıların nasıl algıladığını açıklar.

5. Aşağı Talda: Geleneği Doğaçlama

5. 1. Ritüel Eylemleri

Aşağı Talda'da dik ve karlı dağ yamacına tırmandıktan sonra, bizim on iki kişilik grubumuz tapınak kompleksinin aşağısında durdu. İki farklı kayadan biri icra mekânının doğu tarafını diğeri de üç ana sunağın uzağını belirler. En doğudaki sunak, fırın (ocak), kabilenin köyüne yuvalanan yerde vadinin aşağısına doğru bakıyordu. İkinciden önce, üç kayın direkleri arasına iki hat çizildi ve batı bitiminde daha sağlam bir kayın direğine beyaz bayrak (*maany*) asıldı. Üçüncü sunağın önünde beş küçük sunak duruyordu ve alanın batı bitimi işaretlenen yalnız bir kayada son buluyordu.

Önce erkekler girdi ve içi boş sunağın içine odun ile ateş yaktılar. Ateş yandığında kadın ve çocuklar ritüel alanına girdiler. *Jarlık* ritüelinin lideri olarak hareket eden Arzhan ve kutsama ve şans uzmanı alkış (*alkysh*), sonra iki kutsal kurdeleyi arındırıcı dumanın içinde döndürdüler. İlk iki kayın direği arasında bir hat çekmek için onları bağladılar ve ocağın etrafında döndürdüler. Ak Din'in erken dönemlerinde erkekler kendi kuşaklarını bağladılar kadın uygulayıcılar tarafından örgünün aşınmasıyla sağ elle başının gerisine doğru bağlayarak aynı şekilde yaptılar. Valentina Bachiebaeva kendi kutsal kurdelesini ikinci hata bağladı ve diz çöktü. Bağlama sonrasında, herkes büyük ve küçük sunaklar arasında [Şekil 4], son taşın etrafında ritüel alanının gerisinde yarı daire oluşturmak üzere işlemi tekrar ettiler. Onlar, orada geleneksel tarzda bir dizi yukarıda kalacak şekilde otururlar. Kadınların sol dizi erkeklerin ise sağ dizi yukarıdadır. Arzhan heykelciklerin hangisinin birinci büyük sunağa ve hangisinin ikinci sunağa konulacağını önerdi.



Şekil 4: Aşağı Talda küree’de kadın katılımcılar bir kyira kurdelesini bağlayıp arandıktan sonra iç ve dış tagyl sunaklar arasında yarım daire şeklinde dönerken, 2010. (Fotoğraf: Carole Pegg)

Bir yardımcı Arzhan *jarlykchy/alkyshchy*²¹ kutsal kaseyi doldurmak için diz çöktü. Arzhan sütü ocak sunağı ve büyük sunaklarla beraber heykelciklerin, kutsal kurdelelerin üzerine serbestçe tahta bir kaşıkla serperken sessizce kutsama ve şans istedi. Duyulabilen sözler şunlardı: “*Jakshy bolzyn, jakshy bolzyn, jakshy bolzyn. Chöök!*”²² (Şekil 5). (Yahşi olsun, Yahşi olsun, Yahşi olsun, Çök!) Valentina, ardıc dallarına arasına bağlanan beyaz bezi çözdü. Arzhan birini tutup yaktı ve onu ritüel alanının her yerini arındırmak için salladı.

²¹ Bu terimlerin açıklaması için yukarıdaki 3.4’e bakınız.

²² Radlov chöök’ü çökmek ya da diz çökmek şeklinde çevirir (1893:2034) ve Baskakov ise putlara süt serperken seslenme olarak kullanır (2005 [1947]:180).



Şekil 5: Aşağı Talda *küree*'de Arzhan jarlyk kutsayan ve şans getiren (*alkysh-byian*) pasajları ezberden okurken yardımcısı da süt serperken onun başını okşar. *Şatra* sunumları bir *tagyl* sunağının üzerindedir ve *kyria* kurdelesini boyun köyünün aşağısı arasında yatan yer hattında doğru dikili direkler arasına bağlıdır. (Fotoğraf: Carole Pegg)

Akabinde, Arzhan ateşe ekmek ekledikten sonra iki kadın yardımcı tarafından elde tutulan çanaktan kuzunun başı ve pizolası seçilerek kutsama isteği söylerken eklendi. Valentina Bachibaeva her bir sunağın önünde diz üzerine çöktü. Sonra, Ak Din'in ilk kadın uygulayıcılarıyla bir bağ kurulması için iki örgülü bez yardımıyla bağ kurup boynunu öne doğru eğdi ve her büyük sunaktan önce başını toprağa değdirdi. Erkekler ateşe daha fazla ekmek parçası atarlar, şapkalarını çıkarırlar ve onların yaptıkları gibi başlarına çarparlar. Valentina bir yemek tabağı alır ve bunu ateşe eklemeyen önce başının etrafında dört kez daireler çizdi (Şekil 6).



Şekil 6: Aşağı Talda küree’de Valentina Bachibaeva, ocaktaki ateş aracılığıyla Üç Kürbistan’a yiyecek sunumu yaparken, 2010. (Fotoğraf: Carole Pegg)

Arzhan’ın bir saat süren icrası, geleneksel inançların köklü bilgisi ile kişisel yaratma ve doğaçlama uygulamalarını birleştirir.²³ Onun geleneksel pratikleri arasında süt serpmeye, beyaz elbiseler içinde ardıç taşıma, arabulucular olarak kaplar *jaiyk* kullanma, kutsama isteme, Altay kozmolojilerinin metinlerini birleştirme, sestene uzaklaşma pratiği ve destansı motifleri ve kavramlarını kullanmayı kapsar. Onun sahip olduğu yaratıcılığın içinde boğazdan şarkı söyleme (*kai*) ve kendisine eşlik eden kopuzu *topshuur*²⁴ kullanma vardır. Onun katılımcılara “Mekân’da olma” hissini kazandırmada nasıl yardımcı olduğuna bir göz atalım.

5. 2. Kutsama ve Mekân

Katılımcıları geleneksel kozmolojik terimlere yöneltmek için, Arzhan’ın ilk isteği geleneksel Altay bilgisine (*bilik*) göre Gökyüzü’nün sekiz tonuzu için bir kolon olarak görev yapan ve dağlarla yeryüzüne doğrudan bağlanan Altın Kazık ya da Kutup Yıldızı kahramanına hitaben geleneksel pasaj formunda (*alkysh*) kutsanmasıdır. Kutsama, bağışlama gücü olan kahraman koruyucu ruh bembeyaz Gök’ten (*Ak-Ayas Tengeri*) görür ve orada, göksel ruhların

²³ Bu, kayıt için sahnelenmiş bir ritüel değildi fakat bizim davet edildiğimiz bir topluluk ritüeliydi. Arzhan tapınak sunaklarının civarına tahmin edilmez bir şekilde taşındı ve mütevazı kalmayı dener ve katılımcılar için ritüeli bozmaz. Elimden geldiği kadarıyla kaydettim. Bazen, kaydımdan uzağa gittiğinde bile Arzhan fısıldadı ya da başına doğru döndü. Sözlü geleneğin herkesin bildiği gibi zordur ve Arzhan eski, özelleştirilen ve anlaşılması güç terimleri kullandı.

²⁴ Rusça: topşur (topshur)

reenkarnasyon için beklediği dördüncü kubbede hazır beklerler. Arzhan orta ve üst dünyalarda ruh sahiplerinin ya da bir tanrının saygı ifadesi olarak “*Kayrahan*” kullandı (Radlov, 1893:22):

Kutup yıldızım,

Altay-Yeryüzü korundu,
Kahraman kutup yıldızı,
O kutsanmış,
Ak-Aias’tan görür,
Kayrahan baş olsun.

Arzhan kutsamayı devam ettirdikçe, Altın Kazık’ın dengeyi, düzeni ve yeryüzünün ve orada yaşayanların korunmasını sağlayan Altay inancına atıfta bulundu. Yıldız sarsılırsa yerin eksenini de aynı şekilde olur ve ardından afetler meydana gelir. Aynı şekilde Altay’ Altın Kazık’a bağlayan Altay inancına göre çocuğun anneye göbek bağıyla bağlandığı şekildedir. Hayatın ve gerçekliğin iki boyutu birlikte bulunur ve biri diğerine bağlıdır. Bu yüzden, Altay sıklıkla “Göbek Bağı” olarak adlandırılır.

Dünyanın insanları barış içinde yaşayabilir,

Yeryüzü azaltmaz,
Yeryüzü sallamaz,
Altı köşeli Göbek Altay,
Baş olsun,
Zırhın²⁵ güçlü olsun.

Arzhan, düzeni devam ettirmek için Üst ve Orta dünyanın ruhları arasında barışı korumaya çalışır. Böylelikle o atalarının savaşmamasını istedi (*Öbökölör, Öbökölör tartyshpazyn*) :

Talay Han öfkelenmesin,
Kutsal su kaynaklarının ruhu olsun,
Öfkelenmeyin,
Kavga etmeyin....

Kuday’dan (Tanrı) türeyen bütün hayata atıfla Arzhan şöyle dedi:

Halkımız,
Onlar zırhlı güçleri olsun,
Tanrının bahşettiği yaşam,
Barış içinde olsun.

²⁵ *kuiak*, (güçle zırhlanmış) iç Asya boyunca Gök’te ve gözle saptanabilen ruhlardan koruduğuna inanılan bir iç güçtür.

Arzhan'ın istekleri –isimlerini doğrudan söylemekten kaçındığı- Altay Eezi, Üç Kürbistan, Ülgen ve burhanlara baştan sona yönelir. O aynı zamanda belli kozmik kubbelerde onun ulaşmak zorunda olduğu istekleri belirledi. Örneğin, karanlık enerjiler dışarı çıktığında aydınlık enerjilerin maksimum etkilemesi için bu ritüel yeni ay bağlamında yer alır. Çünkü Arzhan, süt serpinitlerinin sekiz katmanlı Gökyüzü'nün beşinci katında bulunan saf mavi gökte bulunan Ay Burhan'a ulaşmasını ister:

Beyaz süt serpintileri
Saf Mavi Gökyüzü'ne ulaşabilir.

Arzhan, bu ruhsal enerjilere ve mekânlara ulaşmak amacıyla tanrılara, ruhlara ve burhanlara yalvaran araçların birçok biçimini kullandı.

5. 3. Ruhsal Araçlar

Arzhan tarafından hazırlanan beyaz kurdeleler arındırıldıktan sonra asıldı. Arzhan'ın kutsama ve şans için onlara süt serpmesi ve fısıldaması gibi ruhsal araçlara sunuldu. Herkes sessizce sahip olduğu kutsal kurdeleye umutları ve ihtiyaçları için seslendi.

Arzhan'ın insanları, tapınak kompleksini ve sunumları arındırmak için yaktığı ardıç "ee" ruhları taşıdığı için "eelü" diye adlandırılır. Bu ruhlar hem Ak Aias'ın kelimelerini duyabilir hem de dördüncü kubbeye ve Üç Kürbistan ile sohbet eder. Dahası, onlar insanları iyileştirmek için ardıç kullanabilir ve bu sayede ardıç "ilaç ardıç" halini alır.

Bizim ruhla yüklü ardıcın gücü ruha sahip olsun,
Zayıflamasın,
İnsanların akıllı olsun,
Kötü düşünceleri düşmesinler,
Bizim kutsal ardıcımız güçlensin,
Zayıflamasın,
Gelişsin.

İnsanlardaki iyi kötü şeyleri gördüm.
Ak Aias'ın konuşmasını duyuyorum, duyduğum.
Üç Kürbistan'la konuşurken,
İlaç ardıç,
Büyüsün, zayıflamasın.

Arzhan, kurdele hattının en sonunda bulunan kayın direğine yerleştirilen ve dalgalanan büyük beyaz bayrağa (*maany*)²⁶ seslendi. Bayrağın güçlü olması, iyi şans getirmesi ve kutsaması gibi kapasitesinin devamını isteyerek seslendi:

İnsanlar şansla yaşasın,
İnsanlar kutsanmış yaşasın,
Tabu bayrak kutsandı,

²⁶ *bairy* olarak da söylendi.

Ruh yüklü bayrak,
Kayrahan, Tanrım buna izin ver.

Bu büyük bayrak sadece ritüel lideri tarafından tek başına dikilebilir. Çünkü orada tanrılar oturabilir. Daha sonra, Arzhan ruh sahipleriyle *Koroty- Bazhy'e* hitap ederek neşelenmeye devam eder ve aşağıda devam eden dizeler bize vadideki Koroti nehrinin kenarında bulunan dağı anlatır:

Tabu bayrak kutsandı,
Ruh sahibi, ruh yüklü bir bayrak olsun
O Alltay'ı kutsasın,
Ruh yüklü olsun ve acı çekmesin.
Koroti-Bazhy
Kayrahan Tanrı!

5. 4. Destansı Motifler, Genizden Şarkı Söyleme, Topuz Çalma

Arzhan'ın sözlü şiir icra ederken geleneksel epik tasavvurlardan ve motiflerden yararlandı. O, ritüel katılımcılarını dünya ağacının dibine yerleştirerek başladı. Tipik bir özelliği evrenin diğer seviyelerine kahramanların geçişine izin veren bu destan alanları Şamanik kozmoloji olduğu gibi Aşağı Dünya'da bunun temeli yapılmasının aksine Ak Din'e uygun olarak, o Orta Dünya'da (katılımcıların oturdukları yer) yer verdi. Arzhan, destanlar için yaygın olan demir kavaklar ya da kayın ağacından ziyade üç ağaç olarak Altay sedirini seçmesiyle bunu yerelleştirdi:

Sedir ağacımız olsun,
Dalında kozalakları sallansın,
Ağacın dibinde insanlar,
Güçle zırlansın,

Daha sonra, Altay'da ve dünyada liderlere başvurduğu zaman, Arzhan destanda sık sık geçen 60 ve 70 sayılarını kullandı. Örneğin; ünlü Altay destanı Maaday Kara'da, kahramanlar şu şekilde geçer:

... Altay'ın 60 kağanı harekete geçmişti.
Yeryüzünün 70 kağanı tedirgin olmuştu.

Arzhan seslendi:

6 köşede, 60 han savaşmayabilir,
Yeryüzünde, 70 han savaşmayabilir,
Tanrım, buna izin ver!

Arzhan, kendisinin ruhlarla olan uzun konuşması için ruh yüklü destan anlatımıyla bu klasik Altay icra tarzını benimsedi. İki telli kopuzu ile kay sesli tonda²⁷ eşlik etmişti (Şekil 7). İlk dönem Ak Din edebiyatında icranın bu tarzı yer almıyordu ancak Onguday bölgesinde yaşayan çağdaş Altay kişileri arasında ayrılmaz bir öge olduğunu -çağdaş Ak Din'in özlü doktrinler içerdiği kabul edilir (Erokhonova, 2002:320,322).

Kai- İnsanların göğsü,
İnsanların yolu,
Kahramanların sesi,
Kahramanların okları,
Kara güçlerle mücadele ederek,
*Upper Jaiaan'*dan yardım alarak.
Büyük destan anlatıcısı-zorlu yollar,
Yasaklanmış destan anlatıcısı-onurlu yollar,
Hediye anlamlıdır-el beyazdır,
Hediye saftır-akıl beyazdır.

Ateşin yanına ısınması için koyduğu haşın topuzunu çaldı ve Arzhan *kai*'nin ses kalitesini törpülemeye kullanılan kutsanma için onun eşlik etmesinin istekleriyle başladı. Bir kez daha, o kendini belirtti: "*Bu sedir ağacının kökündenim....*" ve hem Ak Din'in hem de destanların -Altay ve Üç Kürbistan- zorunlu fenomeninden kutsanma ve şans için yalvardı.



Şekil 7: Aşağı Talda *küree'*de Arzhan *jarlık* ocağın önünde kopuz çalıp kutsayan ve şans getiren pasajları *kai* genizden şarkı söylerken, 2010. (Fotoğraf: Carole Pegg)

²⁷ *Kai*, onların alt dünyaya geçişlerini etkinleştiren ruh yüklü destan anlatıcıları aracılığıyla coşkulu bir şekilde boğazdan şarkı söylemeyi ifade eder.

Ruhla dolu Altay'ımız,
Koruyucumuz, Üç Kürbistan,
Saf düşüncelerle *kay* yapıyor
Kutsanmayı ve şans getirmesini isterim.

Sonra, o kopuzuna ses vermesi için en büyük sunakta istedi ve *kai* boğazdan söylüyor:

Benim topshuur oyulmuş olabilir,
Altın ve gümüşle dekore edildi.
Bu oturan gruba *kay* yap,
Benim topshuur'uma bir ses ver.
Büyük Altay'ım.

Bir sonraki pasaj destansı biçimde başladı. Ritüel sabah yapılmasına rağmen, Arzhan “mavi akşam” ifadesini “Sarı Bür'ün şarkılarının” Altay boyunca yayılması için *kay* ilham verici epik tarzda istediği zaman kullandı.

Hafiflemiş insanlar,
Mavi akşamda,
Kai bana ilham ver.
Kayrahan!
Genç ağaçların yanı sıra,
Altın ve gümüş çiçeklerle Altay'ımıza gideriz.
Babamız [tarafından] yaratılan,
Sarı Bür'ün şarkısı yayıldı.
Altay'ımız [a].

Şimdi Arzhan'ın doğaçlamayı katılımcıları kendi çağdaş coğrafi ve toplumsal yerlere nasıl bağladığını görelim. İlk olarak, aileyi tapınak kompleksine yerleştirdi:

Bu insanların kutsanması alevlerin içindedir.
Çevrelenmiş sunaklarda.

Daha sonra, onları ve siyasi devletlerini Koroti Vadisine yerleştirdi:

Burası insanların yaşadığı mekân,
Koroti [Vadisi]nde,
Bu insanların yaşadığı mekân,
Devlet-Evren [de].

Ve sonunda, o “*Lenin Yolu*”^{*} için iyi şanslar” istenmesiyle onları kendi köylerine yerleştirdi. Daha sonra, onları bölgesel, Altaylı ve küresel seviyeler üzerine mevcut sorunları

* Günümüzde Aşağı Talda diye bilinen köy Sovyet dönemi boyunca Lenin Yolu adında kullanılmıştır.

ele alan çağdaş uzam-zamanda yerleştirdi. Ardından yollardaki kaza riskine karşın yol ruhlarına seslendi:

Koroti'ye giden yol hafifletilsen,
Çevrelenmiş yollar ağır olmasın,
Bizim demir atlar [arabalar] kaza yapmadı.

O, Altay pratiğini kullanarak bu saygın mahlûklar için hayvanlar ve insanlar üzerine saldıran ayı ve arılardan emin olmak istedi. Yasaklı kurt ismi yerine o *kokoiook*²⁸, ayının yerine de *aiu* kullandı.

Kokoiook yasaklansın,
Hayvanlara saldırmamasın,
Ruhla dolu *Maajalari Örökön*
Hayvanlara saldırmamasın,
Bu insanlar saldırıya uğramasın.

Altay ülkesinin sakinleri için bir diğer problem onların çocuklarının iş bulmak ya da okumak için uzak yerlere (Örneğin, Gorno-Altaysk'e, Novosibirsk'e ya da Moskova'ya) seyahat etmeleri ya da Çeçenistan'a savaşa gitmeleridir. Bu yüzden, Arzhan şöyle niyazda bulundu:

Çocuklar çok uzağa gitsin,
Barış içinde seyahat etsin,
Oğlanlar ordudan uzak olsun,
Huzur içinde geri dönsünler.

Genelde, o katılımcıların zihinlerinin parlak kalmasını, hastalık ve kalbi küçülten ağrılardan uzak kalmayı, akrabalarla huzur içinde yaşamayı ve çocukların başarılı olmalarını istedi. O ağaçların hayvanların, kuşların zararlardan etkilenmemesini ve balıkların artmasını ve orada sütlerin bereketli olmasını da istedi. Küresel seviyede niyazda bulundu:

Kuzeyin insanların [Avrupalılar]
Zihinleri kapalı olmasın...
Yöneten insanlar,
Halkın zihni karışmasın,
Geniş halk arasında,
Küçük bir halk yaşasın...
Bizim insanımız
Savaş-kan yaratmasın,
Birbirleri arasında.

Onun gelenek ve doğaçlama birleştirmesine ilaveten, Arzhan'ın yaratıcılığı metinleri kişiselleştirmesinde görülür. O, yetenekli insanların artışını isteyerek yeteneğe verdiği önemi

²⁸ Türkçe'de *kokoiook* bir kurbağa türü olarak adlandırılır. Burada ise Altayca sevgi ve saygıyı birleştiren bir sözcük olarak kullanıldı.

gösterdi. Dahası, bir şaka seven bir erkek gibi o kutsamasının Altay Eezi ve Saygın Yaşlıların (Örökön) “duymasını ve gülmesini” umut etti.

Arzhan’ın doğaçlamaları Altay şiir kurallarında sık sık takip etti. Çizginin başlangıcında ve yarısında kelime çiftleri ve hareketlerle nakaratlar kullandı. Kelimeler bazen daha geniş anlamları barındıracak şekilde eşleşti. Örnek olarak, kutsama-şans (*alkış-byian*) ya da Ay-Güneş gibi. Bazen de ritimsel akışı sağladı. Örneğin, “Koroti’ye yol” “*Koroty jolgo jol*” haline gelir. *Jol* yol anlamındadır ve tekrar edildiğinde *jolgo* gibidir ve anlamı şart değildir. Başka zamanlarda, kelimeler duymayı güzelleştirmek için basitçe eşleştirilir. Arzhan’ın sık kullandığı ritimsel kelime çiftleri düzenli olarak kırılmıştır. Örneğin, bailu (yasaklarla beraber) sık sık chümdü (güzel) ile eşleşti, kulağa hoş gelmese de *bailu-chümdü*²⁹ birlikte kullandı ve *eelü-chüülü* haline geldi.

Arzhan, ritüelin sonuna doğru iki yardımcısı serpsin diye sıvıyı kutsal kasenin içine döktü. Orada bulunan herkes kupadan *araky* votkası ya da süttten içti. Onlar, ateş çıtırdarken sessizce oturdular. Bir karga tepeden havalandı ve gak diye seslendi. Valentina, Arzhan’ı ve ateşi eğilerek selamladı.

6. Ritüel Sonrası Kutlamalar

Ritüel sürecinin üçüncü aşamasında, katılımcılar *küree* tapınak kompleksinden inerler ve dağın aşağısında bir yerde otururlar ya da hava kötüyse ev sahibinin evine geri dönerler. Orada, onlar koyun eti, arpa çorbasından oluşan yemek yerler ve biraz Altay sütlü votkasından içerler. Orada olan kişiye bağlı olarak rahatlarlar, müzik yapabilirler, Cungar şarkıları ve destansı hikayeler (*kai chörchök*) icra edebilirler, kopuzla ve komuz (ağız tamburası) harpı çalınabilir. Eğer hala dağın üzerindelerse hastalıktan ve ağrıdan kurtulmak için yerde yuvarlanarak ya da takla atarlar oyunlar oynarlar (Mandaeva, 2010). İçerdelerse eğer hissettikleri ve gördükleri şeylerin takibatını ve ritüelin başarılı olup olmadığını tartışırlar. Bir üç gün daha yasaklar devam eder.

7. Duyusal Deneyimler

Toplanılan mekânda yani *küree* tapınak kompleksinde yer alan ritüel katılımcıları vücutlarını hareketleri yapmak ve ses çıkarmak için vücutlarını kullanırlar. Hareket edilen bu toplantılarda güçlü, akıl almaz ve yerin ikinci boyutunun bir hissini/duyusunu oluşturmak için uyarıldılar. Bu yerin ikinci boyutunun deneyimleri, “mekânda olanların” üçüncü boyutun duygularını harekete geçirdi. Bu bilgi desteğinin eşiği, geçmiş ve uzay-zaman-mekânın ilk boyutu- sonraki boyutları tetikleyen duyusal süreçler için zorunluydu.

Oruç tutma, yasaklar ve diğer arınmalarla artan lezzet, koku, duygu, ses ve temas duyuları dağlık *tayga* ormanının ve gökyüzünün güzelliği, Sibiryaya sonbahar soğğunun dokunuşu, karın yumuşaklığı ve gün ışığı ve ateşin tezat sıcaklığıyla esmesi, yanan ağaç yiyecek ve ardıç kokuları, süt ve sütlü votka tadı, kuşların, ateşin, esintinin ve müziğin sesleri ile canlanmıştı. Bu duyusal deneyimlerle birlikte gökyüzü, kabilenin dağı, vadi, köy, nehir ve

²⁹ Bu kelimenin anlamı tespit edilmiş değildir.

tapınak yapısı ile görsel bağlantılar kozmosa ve kozmosun ruhsal varlıkları Altay tarihi ve mekânın ruhlarıyla bağlantıları canlandırdı.

Ritüel uygulamalarda beden katılımları ateş, duman, süt serpmeye, yiyecek sunma, dalgalanan kurdele ve bayrakları selamlama ve müzikal ve şiirsel seslerin üretim ve algısıyla bağlar kurma görünmeyen enerjileri hissetme ve anlama gibi bizim araştıramadığımız diğer diğer duyu tecrübeleri tetiklemek üzere birleşti. Örneğin, Kuladi'deki katılımcılar onları saran enerjinin ve iyi şansın sürekli döne döne kendilerine ulaşmasını tecrübe ettiler (Chachaeva 2010; Mandaeva 2010), tapınaktaki gösteriler katılımcıların beden duyuları ve yaşadıkları günlük hayatı değiştirdi (Mandaeva 2010).

Ritüel sonrası, herkes içten bir arınma hissediyor ve herkese bir dinçlik gelir. Cungar şarkıları bir meditasyon biçimidir ve sonrasında eğer biz kendimizi kötü hissederseniz, orada Altay paralelinde bir üst Altay hatırlarız.

Aşağı Talda'da, Arzhan alkışçı belli noktalarda değişen bilincin işaretlerini net bir şekilde gösterdi. Örneğin, ritüelin sonuna doğru o gördü ve ardıcın bir dalını salladıkça görülemeyen diğer sunulan varlıklara hitap etti:

Saygın olanlar,
Etrafında oturan ruh sahipleri!

Ve ritüel sonrası kutlamalar süresince, dağın üzerinde beyaz kıyafetle seyreden bir erkek görmüş olduğunu ve bunun onu ne kadar korkuttuğunu açıkladı. Böylece, Arzhan'ın son alkış isteği şöyledir:

Tanrı'nın halkı misafir geldiğinde,
İnsanları çalıp çarpmasın.

8. Sonuç

Kuladi ve Aşağı Talda'da aynı şekilde devam eden Sarı Bür ritüelleri, toplumdan ayrışmanın ön hazırlık dönemini, günlük yaşamdan gizli dağ tapınağına taşınan bir geçiş dönemini ve geçiş sonrası topluma tekrar dahil olmayı içerir. İki tapınaktaki ritüeller aynı unsurları barındırır. Üç Kürbistan'a teklifler sunan bir görevli (*jarlık*), ruhsal varlıkları yemeğe davet eden sunaklar üzerindeki heykelcikler (*şatra*), ardıc direkleri arasında asılı duran kutsal beyaz kurdeleler, ibadet hareketleri (*mürgüül*) ve övgüler yapan ve kutsama isteğinde bulunan alkışçı (*alkış*)dır. Günümüzde bu tür ritüeller, iş bulmak için ülkeden ayrılan gençlerin ihtiyaçları ve küresel güçlere erişmekle rekabet halindedir. Her ritüel zorunlu olarak değişir ve katılımcıların işine yaramasına göre gelenek ve doğaçlamayı birleştirmek suretiyle değişir. Burada incelenen iki durumda, Kuladi erken dönem Ak Din ritüelinin temeli ve Cungar şarkılarına sahip olmada bir şanstır ve Aşağı Talda'da ise olağanüstü duyu yeteneklerle destanlarını gerçekleştiren bir ritüel liderine sahiptir.

Bize göre, her iki Sarı Bür ritüeli “mekân”ın iç içe geçmiş üç boyutuyla ilgili yaratıcı duyuşsal tecrübelerdir. Her iki ritüelde fiziksel ve düşünsel olarak “ortada ve arasında” ya da eşikte fenomenolojik ve topoğrafik bir mekân yaratılmıştır. Mekânla bilgilerle ve tecrübelerle birlikte toplanmak amacıyla kasıtlı bir şekilde inşa edilmiş olan bu mekâna girmeden önce, bedenın arındırılmak zorundadır. Tüm canlıları içinde barındıran evren, *küree* tapınak kompleksinin taşları ve mimarisine ek olarak tanrılar ve ruhlar, gökyüzü, gezegenler ve dağlar ritüellerde yaşayan katılımcılar oldular. Ritüel sürecinde bedensel hareketler, ibadet ve saygı hareketleri ve yenilenen dairesel hareketler ve sözlü gelenek, müzik ve şarkı gösterileri de dahil- tapınakta hissedilen ve hareket eden katılımcılar arasındaki ilişkilerin duyumsandığı ve aktif hale geldiği “mekân”ın ikinci boyutuna dönüştüğü ve katılımcıların bu gösteriler sayesinde ruhla dolarak dönüşüm yaşarlar.

Ritüel uzmanlarının geleneksel gösteri tarzları ile dünyayı anlama biçimlerini ve katılımcıları çağdaş yaşamda tarihsel ve mitsel uzam-zamana-edimsel ve metinsel doğaçlamalarla bağlayan eski Altay kahramansı destan şairleri ve karakterleri nasıl birleştirdiklerini göstermiş olduk. Ritüel icralarının çoklu duyuşsal yönlerinin içinde görüntü, ses, temas, koku ve aynı zamanda çağdaş sezgisel hisler ve görünümeler vardır. Sonuç olarak, enerji arttıkça mekânda olmanın üçüncü boyutu ile ilgili bir his oluştu ve insanlar, yer ve gök ruhları, atalar, epik kahramanlar, akrabalar ve Altaylı kişiliğini oluşturan topluluklar arasındaki ilişkiler canlandı. Yaklaşan tehlikeli bir karşısında mekânın bu üç boyutunun birleşimi katılımcıların yaklaşan zor mevsimi ve Sovyet sonrası modern yaşamın devam eden değişikliklerini müzakere etmelerini güçlendiren kişisel geçişlerin gerçekleşmesini mümkün kılmıştır.

KAYNAKÇA/REFERENCE

- Anokhin, A. V. (1994) [1924]. *Materialy po shamanstvu u altaitsev (Materials on the Shamanism of the Altaians)*. 2. ed. Gorno-Altai: Ak Chechek.
- Baskakov, N. A. (2005) [1947]. Ed. *Oirotsko-russkii slovar' (Oirat-Russian Dictionary)*. Gorno-Altai: Ak Chechek. Rpt. 2005.
- Borboshev, K. (2006). Personal interview. Kulady, Republic of Altai. August.
- Casey, E. S. (1996). How to Get from Space to Place. In *Senses of Place*. Ed. By Steven F. & Keith H. Basso. Santa Fe, NM: *School of American Research Press*. ss. 13-52.
- Chachiyakova, J. (2010). Personal interview. Yelo, Altai Republic. October.
- Chechaeva, V. T. (2010). Personal interviews. Kulady, Altai Republic, October.
- Danilin A. G. (1993) [1932]. *Burkhanizm: iz istorii natsional'noosvoboditel'nogo dvizheniia v Gornom Altae. (Burkhanism: from the history of a national liberation movement in Gorny Alta)*. Gorno-Altai: Ak Chechek. Ekeev et al. 2004 N. V. Ekeev, N. M. Ekeeva, N. A. Maidurova, S. P. Tyuteneva, and E. E.
- Yamaeva, eds. *Dvizhenie Ak Jang (Belaya Vera)—Burkhanizm na Altai: vzglyad cherez stoletie (The Ak Jang movement [White Belief]—Burkhanism in Altai: A Glance across a Century)*. Gorno-Altai: Gorno-Altai Publishing House.

- Éliade, M. (1971) [1949]. *The Myth of the Eternal Return*. Trans. by Willard R. Trask. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Erokhonova, O. E. (2002). *Agaru, Agaru, Agaru (Sacred, Sacred, Sacred)*. Gorno-Altai: Republic Printing House.
- Erokhonova, O. E. (2010). Personal interview. Boochi, Karakol Valley, Ongudai, Altai Republic. October.
- Fang, C.Y. (1943) "Galdan" *In Eminent Chinese of the Ch'ing Period (1644-1912)*. Ed. By Arthur W. Hummel. Vol. 1. Washington, D.C.: United States Government Printing Office. p. 265-68.
- Fang, C. Y. (1944) "Tsewang." *In Eminent Chinese of the Ch'ing Period (1644-1912)*. Ed. By Arthur W. Hummel. Vol. 2. Washington, D.C.: United States Government Printing Office. p. 757-59.
- Gell, A. (1999). *The Art of Anthropology: Essays and Diagrams*. London: The Athlone Press.
- Halemba, A. E. (2006). *The Telengits of Southern Siberia: Landscape, Religion and Knowledge in Motion*. London: Routledge.
- Heissig, W. (1980) [1970]. *The Religions of Mongolia*. Trans. by Geoffrey Samuel. London: Routledge.
- Jagchid, S. & Hyer P. (1979). *Mongolia's Culture and Society*. Boulder, CO: Westview Press.
- Kleshev, V. A. (2004). *Atributy i simboly altaiskogo burkhanizma (Attributes and Symbols of Altaian Burkhanism)*, In Ekeev et al. p. 265-68.
- Krader, L. (1956). *A Nativistic Movement in Western Siberia*. *American Anthropologist*, 58:282-92.
- Lessing, F. D. (1982). *Mongolian-English Dictionary*. Bloomington, IN: The Mongolia Society.
- Mandaeva, E. T. (2010). Personal interviews. Kulady, Altai Republic. October.
- Marazzi, U. (1986). Trans. and ed. *Maaday Qara: An Altay Epic Poem*. Series Minor XXV. Naples: Instituto Universitario Orientale, Dipartimento di Studi Asiatici.
- Morokhoeva, Z. P. (1994). *Lichnost' v kul'turakh Vostoka i Zapada (The Person in Eastern and Western Culture)*. Novosibirsk: Nauka.
- Pegg, C. (2001). *Mongolian Music, Dance & Oral Narrative: Performing Diverse Identities*. Seattle: University of Washington Press. (CD included.)
- Radlov, V. V. (1893). *Slovar' tyurskikh narechii (Dictionary of Turkic Languages)*. Sankt Petersburg: Imperatorskaya Akademiya Nauk.
- Sagalaev, A. M. (1992). *Altai v zerkale mifa (Altai through the Mirror of Myth)*. Novosibirsk: Nauka.
- Shinzhina, Z. S. (2004). ed. *Burkhanizm—Ak Jang: dokumenty i materialy (Burkhanism—Ak Jang: Documents and Materials)*. Gorno-Altai: Üch Sümer-Belukha.
- Shodoev, N. A. & Kurchakov R. S. (2003). *Altaiskii Bilik—Drevnie korni narodnoi mudrosti rossi (Altai Bilik—Ancient Roots of Folk Wisdom of Russia)*. Kazan': Tsentr Innovatsionnykh Tekhnologii.
- Shodoev, N. A. (2009). *Osnovy Altaiskoi filosofii (The Foundations of Altaian Philosophy)*. Biisk: Biisk Printing House.

- Strathern, M. (1988). *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- Turner, V. W. (1969) *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Tybykova, L. N. (2005). *Altai Morphological Dictionary*. Gorno-Altai: Gorno-Altai Publishing House.
- Ukachina, K. E. & Yamaeva (1993). *Altai Alkyshtar*. Gorno-Altai: Ak Chechek.
- Van Gennep, A. (1977). *The Rites of Passage*. Trans. by Gabrielle L. Caffee and Monika B. Vizedom. London: Routledge and Kegan Paul. Originally published as *Les Rites de Passage*. Paris-Nourry.
- Verbitskii, V. I. (1993) [1893]. *Altaiskiye inorodtsy*. New ed. Gorno-Altai: Ak-Chechek.
- Vinogradov, A. (2003). *Ak Jang in the Context of Altai Religious Tradition*, Unpubl. M.A. dissertation, University of Saskatchewan.
- Yamaev, E. K. (2006). Personal interview. Kulady, Altai Republic. October.
- Yamaeva, E. E. (2002). "Preface." In Erokhonova:3-4.
- Yamaeva, E. E. (2010a). Cults and Beliefs of Burkhanism in the Context of the Religious Heritage of the Uighur-Manichaeans, *Scientific Bulletin of Gorno-Altai State University*, 5:138-50.
- Yamaeva, E. E. (2010b). Personal interviews. Gorno-Altai, Altai Republic. September-October.
- Znamenski, A. A. (1999). *Shamanism and Christianity: Native Encounters with Russian Orthodox Missions in Siberia and Alaska, 1820-1917*. Westport, CT, and London: Greenwood Press.

Takdir Olgusu Kader Algısı Yazgı Yanılgısı (Kitap Tanıtımı)

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf OKŞAR

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hatay/Türkiye, yusufoksar@mku.edu.tr

Makale Bilgisi/Article Info: Geliş/Received: 21.11.2018 Düzeltme/Revised: 28.11.2018

Kabul/Accepted: 30.11.2018

Takdir Olgusu Kader Algısı Yazgı Yanılgısı

İsmail ŞİK

Gece Kitaplığı, Ankara, 2018, 193 sayfa

Kader, yalnızca Müslümanların düşünce tarihinin değil diğer bütün dinlerin üzerinde çokça tartışıkları kavramlardan biridir. Bu itibarla Allah-insan ilişkisinin muhtevası ve keyfiyeti ile ilgili bize yarar sağlayacak her türlü çalışma, ilgiyi fazlasıyla hak etmektedir. Ayrıca değişen şartlar içerisinde farklılaşan insan akli ve onun evrenle ilişkisinin dinamik boyutu meselenin çağdaş yazarlar tarafından da ele alınmasını elzem hale getirmektedir. Zira ortaya çıkan yeni durumlar ve sorunlar karşısında İslam düşünürlerinin çözüm odaklı reflekslerinin önemi her geçen gün artmaktadır. Bu çalışma sözünü ettiğimiz ihtiyaca gücü yettiği oranda karşılık olması hasebiyle değerli hale gelmiştir.

Eser, “Giriş” ve üç bölümden oluşmaktadır. Yazar giriş kısmında meselenin “tarihsel arka planı”nı kısa bir şekilde değerlendirdikten sonra konunun daha iyi anlaşılması amacıyla “bakal teorisi” adını verdiği somut bir örnek üzerinden kader kavramının 4 farklı anlayışını sınıflandırmıştır. Ayrıca kelimelerin insan fiillerine bakışını da bir şema üzerinde sistematize eden yazar okuyucuya daha bütüncül bir bakış açısı sunmuştur.

Birinci bölümde “Kavramsal Çerçeve”yi okuyucunun istifadesine sunan yazarın burada daha ziyade insan fiilleri ve Allah-insan ilişkisi bağlamında tartışmaya konu olan kavramların tahlilini yapmaktadır. Kaza, kader, takdir ve Allah’ın bilgisi; mevzunun öne çıkan ilk kavramları olarak işlenmiştir. Buradan hareketle üç alt başlık altında Allah’ın bilgisi konusundaki İslam düşünce okullarının yaklaşımları irdelenmiştir. Ayrıca tartışmalara çokça konu olan “Levh-i Mahfuz” kavramı ayetler bağlamında ve konu bütünlüğü göz önüne alınarak değerlendirilmiştir. Kader ile yakından alakalı olan Allah’ın sıfatlarından irade mefhumu Kur’an’ın yaklaşımı ve özellikle Ehl-i Sünnet kelimelerinden Eş’arilik ve Matüridilik düşüncelerinin özelinde tahlil edilmiştir.

Yazarın özellikle konuyu şematik mantık içerisinde bir bütün olarak koyma gayretine bu bölümde de rastlamaktayız. Bunun yanında giriş kısmındaki “tarihsel arka plan” ve “bakal teorisi” ile çizilen taslağa göndermeler yapıldığı ve böylece de kitabın bir bütün olarak anlaşılmasının ne kadar önemli olduğu ön plana çıkmaktadır. Bölümün devamında ise; rıza,

meşiet, istitâat, yaratma, kesb, sünnetullah/adetullah ve sıbgatullah mefhumlarının işlenmiş olması özellikle bu konuda günlük hayatta karşımıza çıkan kader anlayışları ve bu konudaki sorunların nasıl anlaşılması gerektiğini bir hiyerarşi içerisinde anlamamıza imkân sağlamaktadır. Ayrıca günlük konuşmalarımızda sıkça müracaat ettiğimiz şans/talih/baht/kısmet gibi söylemlerin kader ile ilgisi kurulmuş bu yanlış anlayışın Allah'ın azim, tedbir ve çalışma konusundaki tavsiyelerine zarar verdiği vurgulanmıştır.

Dua ile kader değişir mi? Hidayet ve dalalet konusunda kulun rolü nedir? Emek ve rızık dengesini nasıl anlamalıyız? Kalpleri mühürlemek ifadesinin Allah'ın adaleti ile ilgisinin ne olduğu? Tevekkül-mütevekkil diyalektiği nasıl anlaşılmalıdır? Hayır ve şer ikileminde kulun yapıp etmelerinin keyfiyeti nedir? Ecel ve ömür noktasında insanın gücünün sınırları ve ölüm saatinin kulun fiilleri ile ilgisi nasıl kurulmalıdır? Gibi sorularının cevaplarına yine birinci bölümden ulaşmak mümkündür.

Yazar, kavramsal çerçeve ile giriş yaptığı konuya, muhteva ve keyfiyet açısından ikinci bölümde yer vermektedir. “Teolojik Zemin: Takdirler ve Tercihler” ile başlayan ikinci bölümde takdirleri 4 ana başlık altında değerlendiren müellif böylece okuyucuya tercihler/kazanımlar ve yaratma arsındaki çoklu ilişkiyi kurma imkânı vermiştir. Özellikle eserde bir “takdirler alanı tablosu” olması meselenin daha iyi anlaşılmasına ciddi bir katkı sunmaktadır.

Allah'ın yaratma-kader ikilisi ile ilgisi onun yalnızca insanın tercih ve seçimlerini, onun iradesine uygun meydana getirmesi ile sınırlı değildir. Ayrıca bu yaratma eylemi, kaderin diğer boyutu olan ve daha ziyade düzen ve ölçü mefhumlarına karşılık gelen, evrensel yasaları/sünnetullahı da kapsamaktadır. Zira birey kendisine hazır verili bir evren içerisinde doğmakta ve bu âlem içerisinde yer alan yasalara uygun bir şekilde yaşamını devam ettirebilmektedir. Bu itibarla yazar “tabiat kanunları” başlığı altında ilgili ayetleri de sistematik bir şekilde kullanarak doyurucu izahatlar yapmıştır. Allah'ın kudreti ve tekvini iradesine bağlı olarak yaratılan bu yasalar ölçü ve düzen açısından kader kavramı içerisinde mütalaa edilmiştir. Fiziksel yasalar madde ve enerji ve onun fonksiyonları hakkındaki kanunları içerir. Biyolojik yasalar ise canlıların üremesi, beslenmesi, büyümesi ve ölümü ile ilgilidir. Burada toplumsal yasalara ayrı bir parantez açmakta yarar vardır. Çünkü biyolojik ve fiziksel yasalar kadar kesin çizgileri olmamakla birlikte sahip olduğu bir bakıma görelî yapıya rağmen genel çizgileriyle toplumsal yasalar da evrensel nitelikler taşımaktadır. Öyle ki yazar iyi eğitilmiş motive edilmiş ve aynı hedefe yöneltilmiş toplumların hangi ırk ve renge veya dine sahip olsalar da başarıya ulaştıklarını kaydetmiştir.

Evrensel yasalar dışında insanoğlu kendisine yüklenen bir takım hazır donanımlara da sahip olarak dünyaya gelir. Yazar bir şema halinde gösterdiği bu donanımları sabit ve değişken olarak ikiye ayırmıştır. İçine doğduğumuz bu donanımlardan sabit olanları; anne-babamı, ırkımız, rengimiz, tarihimiz ve benzerilerdir. Değişken donanımlar ise iki başlık altında sınıflandırılmıştır. Bunlar; ilki kazanımsal donanımlar yani ailemizden aldıklarımız, diğeri ise donanımsal kazanımlarımız olan bizim kazandıklarımızdır.

Bu izahlardan sonra yazar, kulun tercihleri ve imtihan alanı başlıklarıyla aslında konuyu tam merkezi noktaya taşımıştır. Daha doğrusu tartışma ile ilgili fırtına burada

kopmaktadır. Ancak şunu belirtmekte yarar vardır. Yazarın girişte çizdiği kavramsal çerçevenin ayakları yere bastığından ve bir bakıma vakiya mutabık olduğundan mesele burada özgürlükler ve sorumluluklar açısından gayet makul ve adil bir şekilde çözüme kavuşturulmaktadır. Çünkü insan kendi tercihlerinin ürünüdür. Ancak bu tercihlerinden sorumludur. Dünya hayatı Mülk suresi 2. ayete binaen kimin iyi işler yapacağını denemek ve göstermek için vardır. Bu nedenle insan Kur'an'ın da birçok ayetinde geçtiği gibi korku, açlık, maldan eksiltme, sevdikleri, sıkıntılar, nimetler ve rızıkların darlığı üzerinden farklı alanlarda imtihana tabi tutulmaktadır. Açıkçası kaderin en can alıcı noktasını da burası oluşturmaktadır. Yazar niyet, azim, eylem ve dua kavramlarını tahlil etmek suretiyle, insanın bu takdirler alanındaki mobilitesinin/hareketliliğinin sınırlarını ve imkânını izah etmeye gayret etmiştir. Ayrıca yazarın imtihan alanları ile sınıflandırdığı ikili tasnif de kayda değerdir. Müellif burada birinci imtihan alanı olarak donanımlarımızı, ikinci imtihan alanı olarak da kazanımlarımızı sınıflandırmıştır. Zira birinci alanla ilgili niteliklerimiz bizim için bir sorumluluk teşkil etmemektedir. Yani Allah bizim ırkımıza, rengimize ve tipimize bakmayacaktır. Aksine O, kazanımlarımız neticesinde ortaya çıkan ahlaki bir varlık olarak bizi değerlendirmeye tabi tutacaktır.

Yazarın takdir-tercih etkileşimini somut örnekler üzerinden işlemesi konunun anlaşılmasına katkı sunmaktadır. Örneğin ABD'de yaşayan *Meluncanlar* ile ilgili tespitler oldukça ilginçtir. Burada yazarın vurgulamak istediği asıl nokta donanımsal kazanımların bazen kişilerin tercihleriyle bazen de şartlar gereği değişebilecek olduğudur. Diğer bir örnek de Afrika'dan Türkiye'ye bir şekilde gelmiş bireylerin köken ve anatomik yapı açısından kendi atalarını temsil etseler de Anadolu'nun kültürü ve sosyal iklimi içerisinde yoğrulmuş olmalarıdır.

Yazar, kader probleminin hayata yansımaları ve insanların bu noktada nasıl tutumlar geliştirdikleri sorusunun karşılığını aradığı bu başlık üç ana kader algısı üzerinden temellendirilmiştir. Konunun sosyal hayatla bağının kurulması da kitabın yararını ve önemini arttırmıştır. Bunlardan ilgi kadercı yaklaşımdır. Yazar burada cebri tutumun tarifini yapmakta ve bu yaklaşımın mazideki ve modern dünyadaki sosyal hayat düzlemindeki örneklerine yer vermiştir. Özellikle cebri tutumun "her şey belli bunun neresi imtihan?" sorusunu makul bir cevap veremediği de belirtilmiştir. Örneğin iş kazaları konusunda Avrupa ülkeleri içerisinde Türkiye'nin birinci olması ve en çok ölümlü vakıaların yaşandığı ülke konumunda olmasını kaderle nasıl izah edebiliriz? Şili ve Türkiye'de yaşanan farklı zamanlardaki maden kazaları sonuçları itibarıyla dikkatle incelenmelidir. Gerekli tedbirler alındığı için Şili'de madenciler başarılı bir operasyonla yerin 700 metre altından kurtarılırken Soma maden faciasında 301 madencinin can vermesi de tedbir-kader diyalektiğinin en somut örneklerindedir.

Hürriyetçi yaklaşım olarak adlandırılan kaderi tutum da ise cebri yaklaşımın diğer katı fikri ile karşılaşmaktayız. Tefvizi mutlak dediğimiz ve her şeyi kulun yapabileceğini düşünmek ve Allah'ın iradesini bir bakıma sınırlandırmak kendi içerisinde ciddi teolojik sorunlar barındırmaktadır. Çünkü bireyin irade ve kudreti sahip olduğu şartlar çerçevesinde bir anlam ifade eder. Yazar burada oldukça popüler bir örnekle karşımıza çıkmaktadır. Aziz Sancar Mardin doğumlu bir kişidir. 8 çocuklu bir ailenin bireyidir. Ne kadar zeki ve azimli olsa da şartlarını ve imkânlarını değiştirmemiş yani ABD'ye gitmemiş kendi azmi ve çabasıyla yaşadığı

verde neler yapabilecekti? Yazar burada bireysel tercihlerin ve davranışların şekillenmesinde çoğu zaman insanın kendi dışındaki şartların da etkili olduğunu vurgulama niyetindedir. Ama son tahlilde azim ve çaba kulun kendi tercihine bağlıdır.

Son olarak takdirleri ve insan hürriyetini bütüncül bir çerçevede ele alan yaklaşımı izah eden yazar, burada insanın sahip olduğu donanımları, yaşadığı evrenin yasalarını ve kendi irade ve kudretinin sınırlarını bilerek eylemlerde bulunması gerektiğini anlatmaya çalışmıştır. İmtihan-yaratma ve hikmet bağlamında daha sağlıklı bir özgürlük-sorumluluk ilişkisinin ancak bu yaklaşımla mümkün olabileceği ortaya konulmuştur. Özellikle Allah'ın bilgisi ve kulun eylemlerinin belirlenmiş olması paradoksu da bu bölümde irdelenmiştir.

Ancak kulun faydasına bazı ilahi müdahalelerin olduğu fikrinin yazar tarafından gündeme getirilmesi eleştirilebilir. Zira neye göre? Nasıl? Ne zaman? Kim için? Sorularının cevaplarını sağlıklı bir şekilde veremeyeceğimiz ortadadır. Bazı fiillerin neticesinde ölüm olayının sıra dışı bir şekilde gerçekleşmemesinin ilahi iradenin kulun faydasına işlemesi şeklinde algılanmasından ziyade "ölüm olayının gerçekleşmesini engelleyen çok hassas detayları gözden kaçırmış olabilmekteyiz" demenin daha sağlıklı olacağı kanaatindeyim. Ancak buna rağmen yazarın kader olgusunu işlerken Allah'ın ilmini vakıya uygun yaratabilmeye ve belirlenimler dışında tutmaya tahsis etmesi oldukça yerindedir.

3. bölüm kader konusunda yazılan birçok eser göz önüne alındığında oldukça orijinal bir niteliğe sahiptir. Yazar bu bölümde "algı ve yanığı olarak takdirler" başlığı altında örnek olaylar ve bu olaylara verilen tepkiler üzerinden bir kader-algı tahlili yapmıştır. Herkesin başına gelmiş veya gelebilecek oldukça yerinde olayların tercih edilmesi de konunun anlaşılmasını kolaylaştırmıştır. Özellikle çocuklarda hastalık ve ölüm ile ilgili örnek olay birçok noktada kötülük problemi çerçevesinde ele alınmakta belki de kulun bilmeden Allah'a isyan etmesine bile neden olabilmektedir. Müslüman zihnini bu noktada aydınlatma çabası eserin en kritik özelliklerinden biridir.

Son tahlilde kısa soru ve cevaplar kısmı da oldukça ilgi çekici ve dönem dönem başvurabileceğimiz kısa açıklamalar içermektedir. Evlilik kader midir? Başımıza gelen doğal felaketler ilahi takdir midir? Her şeyi Allah'ın belirlediği doğru mudur? Allah'ın bilip de var etmediği şeyler var mıdır? Allah kulun kötülük yapmasına niçin izin verir? Genetik hastalıklar kader midir? Ömür uzar mı kısalır mı? Zenginlik veya fakirlik kader midir? İlk bakışta dahi herkesin ilgisini çekecek bu sorulara yapılan kısa izahlar eserin önemini arttıran bir durumdur.

Eser kader tartışmasına yeni bir soluk getirmiştir. Doyurucu bilgiler ve örneklerle meseleyi de aşırı kuramsal ve tarihi tartışmalara boğmadan anlatmış olması esere artı bir özellik kazandırmıştır. Diğer birçok çalışmada ıskalanan realiteye uygun örnekler okuyucunun eserle irtibatını daha sağlıklı bir şekilde kurmaktadır. Akıcı ve kolay anlaşılır bir dil kullanılması da yazarın başarısı olarak öne çıkmaktadır. Ayrıca sosyal medyanın sağlıksız ve popülist kader tartışmalarının içerisinde bocalayan Müslüman zihnine daha sıhhatli bir bakış açısı kazandırmaya aday bir eserdir. Bir başka açıdan özgürlük ve sorumluluk bağlamında yerinde ve tutarlı izahatlar eserin kelami açıdan iyi bir şekilde kurgulandığını göstermektedir.

Temel Ahlaki Prensipleriyle Tasavvuf (Kitap Tanıtımı)

Yeter SÖZER

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Adana/Türkiye, yetersozer@outlook.com

Makale Bilgisi/Article Info: Geliş/Received: 20.12.2018 Düzeltme/Revised: 23.12.2018

Kabul/Accepted: 30.12.2018

Temel Ahlaki Prensipleriyle Tasavvuf

Yrd. Doç. Dr. M. Mansur GÖKCAN

Harf Eğitim Yayıncılık, Ankara, Nisan 2017, 320s.

Temel Ahlaki Prensipleriyle Tasavvuf adlı bu eser M. Mansur GÖKCAN'ın kaleminden çıkmıştır. Çukurova Üniversitesinde görev yapan yazarın kaleme aldığı eser 320 sayfa olup kitap boyutu ve kapak tasarımı idealdir. Bu çalışma bir giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında: “Tasavvufa Giriş” ana başlığı ve dokuz alt başlık bulunmaktadır. Bunlar; tasavvufun önemi, etkisi, konusu, mistisizm ve tasavvuf, tasavvufun tanımı, sufi kelimesinin menşei (bu da beş başlık altında ele alınmış) , sufi ismiyle anılmanın ve suf giymeyi tercih etmenin sebepleri, suf giymenin istismarı ve sufinin tanımı şeklinde başlıklandırılmıştır. Tasavvufun etkisinde; tasavvufun inşai bir yapıya sahip gücünün var olduğu, fakat bu gücün suistimal edilmesi halinde çok tehlikeli yıkıcı bir güce dönüştüğü anlatılmaktadır.

Birinci bölümde “Tasavvufun Tarihi Seyri” ana başlık olarak kullanılmış, üç alt başlıkta konu işlenmiştir. Bunlar:

1. Zühd Dönemi (Hicri 1. ve 2. asır) ve iki alt başlık
2. Tasavvuf Dönemi (on bir alt başlık)
3. Tarikatlar Dönemi

Peygamber ve ashabının yaşantısında zühd, Hicri 1. asırdan 5. asır ve sonrasına kadar ve tarikatlar döneminde ise tasavvuf konusu işlenmiştir.

İkinci bölümde ise tasavvufun temelini oluşturan ahlaki prensiplerden bir kısmı verilmeye çalışılmıştır. Bu merhaleler dönüm ve karar çizgisi olan tövbe ile başlayıp, kemalin ifadesi olan rıza ile biten makamlar (usulü aşere) işlenmiş ve bu hallerden örnekler verilmiştir.

Ana başlık olarak “Tasavvufta makamlar ve haller”in alt başlıklar ise:

1. Tasavvufta makamlar (usul-ü aşera) (On başlık altında açıklanmıştır.)
2. Tasavvufta haller ve bu hallerden bazı örnekler (Altı alt başlıkta ele alınmıştır.)
3. Tasavvufi bir kavram olarak havf-reca ve muhabbette (Üç alt başlık içermektedir.)

Üçüncü bölümde ise “Vahdet” konusu üç alt başlık altında ele alınmıştır. Bunlar:

1. Vahdeti kusüd
2. Vahdeti şuhud
3. Vahdeti vücud (tartışma konusu olan vahdeti vücudu altı ayrı başlıkta ele almıştır.
 - a. İbn-i Arabi’de vahdeti vücud
 - b. Vahdeti vücudun delilleri
 - c. Ashabın ve mutasavvıfların vahdeti vücud ile ilgili sözler
 - d. Vahdeti vücuda yapılan itirazlar ve verilen cevaplar
 - e. Vahdeti vücudçu sufilerin savunmaları
 - f. Panteizm ve vahdeti vücut, başlıklarıdır.)

Son olarak 4. Bölümde ise “Tarikatlar” ele alınmıştır. Tarikatlardaki ortak prensipler özellikle sema, rabita ve keramet konuları işlenmiş. Bu konuları işlerken de günümüzde yaşayan meşhur tarikatlar kısa bir şekilde ele alınmıştır. Başlıklar şu şekilde sıralanmıştır:

1. Tarikatlardaki ortak prensipler (Sekiz alt başlıkta toplanmaktadır.)
2. Keramet (Dört alt başlıkta açıklanmıştır.)
3. Tarikatlar (Sekiz başlıkta tarikat örnekleri verilmiştir.)

Yazarın eserinin içeriğini genel manada ele alırsak Hz. Peygamber ve ashabın yaşantısında bir zühd anlayışı olarak mevcut olan Tasavvufun, tarihi seyir içerisinde nasıl değişim ve gelişimle sistemleşip bir ilim haline geldiğinden bahseden duyuşsal ve bilişsel alana hitap eden didaktik bir eserdir.

Bu çalışmada insanın her anına dalga dalga yayılan ve hepsi birer hikmete işaret eden merhalelerden geçerken çekilecek zahmet ve ulaşılabilecek rahmet anlatılmıştır. Ana hatlarıyla söyleyecek olursak eserde tasavvuf tarihi ve tarikatlarla birlikte tasavvufun temel ahlaki prensiplerine de yer verilmiştir.

Yazar tasavvufun temel kavramlarını derinlemesine ele almış, terimlerini yerli yerinde kullanmıştır. Dilde sade ve akıcı bir üslup korunarak yer yer parantez içi açıklamalar yapılması okuyucuya anlama konusunda kolaylık ve zaman kazandırmıştır. Dolayısıyla kullanılan dilin fazla akademik olmaması, çalışmanın daha geniş bir okur kitlesine ulaşmayı hedeflemiş olabileceğini düşündürmektedir.

Yazar eserinde birincil ve ikincil kaynaklara başvurmuştur. Özellikle Kur’an-ı Kerim’deki ayetlerden bolca yararlanmış; hadisler, sahabenin hayatlarından kısa öykülerle desteklenmiştir. Ayrıca tasavvufun yapı taşlarından olan şahsiyetlerin (Mevlana, Yunus Emre, Ahmet Yesevi vd.) dörtlüklerinden okura tasavvufun deruni hissiyatını yansıtmıştır. Yazara göre tasavvuf, Anadolu’nun Türkleşmesinde ve Müslümanlaşmasında, dolayısıyla Türk-İslam kültürünün mayalanmasında son derece etkin olup, tesirini halen sürdürmektedir (s.9).

Tasavvufun asıl etkisini fertlerin kalbinde gösterdiğini belirten yazar, okura gönlü yaratılmışlardan Yaradan'a çevirmenin aşamalarını halk içinde Hak'la beraber olarak ruhsal tecrübesinin ışığında yol alabilmeyi göstermiştir. Bununla birlikte tasavvufun sadece dinin tecrübe boyutunda değil, aynı zamanda ahlak boyutunda da etkili olduğunu belirten yazara göre tasavvuf güzel ahlak demektir (s.10). Yazarın bu tespiti, sosyolojik perspektiften ele alındığında, ibadet temelli bir din anlayışına nazaran ahlak temelli bir din yaklaşımının toplumsal düzen için son derece fonksiyonel olduğu gerçeğini vurgulamaktadır.

Son olarak kitap hakkında şu cümle abartıdan uzak nesnel bir değerlendirme sayılmalıdır. Arayış içinde olanlar ve aradığını tasavvufta bulmayı umanlar için mutlaka okunması gereken bir eserdir.

أَرْضِيَا