

# DISAR

Din Sosyolojisi Araştırmaları

Sociology of Religion Studies

دراسات علم اجتماع الدين

CİLT / VOL

SAYI / ISSUE

YIL / YEAR



## DİN SOSYOLOJİSİ ARAŞTIRMALARI

The Journal of Sociology of Religion Studies

دراسات علم اجتماع الدين

Uluslararası Hakemli Bilimsel Dergi

ISSN: 2791-8998

\* Cilt: 2 \* Sayı: 3 \* Yıl: 2022

Yayıncı Kuruluş

Ekonomik, Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü

Sahibi

Dr. Mustafa GÜNERİGÖK

(Ekonomik, Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü Adına)

Baş Editör

Dr. Abdullah İNCE

Alan Editörleri

Dr. Hamit AKTÜRK – Dr. İhsan KUTLU – Dr. Âdem LEVENT

Yazım ve Dil Editörü

Dr. Ayşe Elmalı KARAKAYA

Yayın Türü/Yayın Periyodu

Sürelili Yayın/ Yılda İki Sayı (Ekim ve Nisan)

Yazışma Adresi

Arabacı Alanı Mahallesi Mustafa Ocak Sokak No:9 D:2 Serdivan/Sakarya/Türkiye

Web Adresi

<https://www.eksenstitu.org.tr/dergi/>

E-posta

[disamarastirma@gmail.com](mailto:disamarastirma@gmail.com)

Dergi Sekreteryası

Onur Kurşun - M. Furkan Koçak

İndeksler

OJOP | Online Journal Platform and Indexing Association (20.10.2021 tarihinden itibaren.)

ASOS İndeks | (06.01.2022 Tarihinden itibaren.)

*Dergide yer alan çalışmaların akademik, etik ve hukuki sorumluluğu yazarlara aittir. Bu derginin her türlü yayım ve telif hakkı Din Sosyolojisi Araştırmaları'na aittir. 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu hükümlerine göre fotokopi, dijital ve benzeri yöntemlerle herhangi bir bölümü veya tamamı Dergi Sahibi, Baş Editörü ve Yayın Kurulu Başkanının izni olmadan basılamaz ve çoğaltılamaz. Bilimsel etik kurallarına uygun olmayan alıntı yapılamaz.*

### **Yayın Kurulu**

- (Türkiye) Doç. Dr. Abdullah İnce, *Sakarya Üniversitesi*  
(Türkiye) Dr. Âdem Levent, *Bursa Uludağ Üniversitesi*  
(Azerbaycan) Dr. Asaf Ganbarov/ *Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü*  
(Türkiye) Dr. Fatma Çakmak, *Harran Üniversitesi*  
(Türkiye) Dr. Hamit Aktürk, *Adıyaman Üniversitesi*  
(Türkiye) Dr. Hicret K. Toprak, *Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi*  
(Türkiye) Doç. Dr. Mustafa Günerigök, *Sakarya Üniversitesi*

### **Danışma Kurulu**

- (Avusturya) Prof. Dr. Âdem Aygün/ *Viyana Krems Uygulamalı Eğitim Bilimleri Üniversitesi*  
(Hindistan) Dr. Asif Mohiuddin/ *Keşmir Üniversitesi*  
(Malezya) Dr. Asyraf Isyraqı Bın Jamil/ *Malaya Üniversitesi*  
(Türkiye) Prof. Dr. Celaleddin Çelik/ *Erciyes Üniversitesi*  
(Türkiye) Prof. Dr. Erdal Baykan/ *Necmettin Erbakan Üniversitesi*  
(Türkiye) Prof. Dr. Ejder Okumuş/ *Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi*  
(Türkiye) Prof. Dr. Erkan Perşembe/ *Ondokuz Mayıs Üniversitesi*  
(Türkiye) Prof. Dr. Kemal Ataman/ *Marmara Üniversitesi*  
(Türkiye) Prof. Dr. Mehmet Akgül/ *Necmettin Erbakan Üniversitesi*  
(Türkiye) Prof. Dr. Mehmet Bayyığit/ *Balıkesir Üniversitesi*  
(Türkiye) Prof. Dr. Mustafa Tekin/ *İstanbul Üniversitesi*  
(Türkiye) Prof. Dr. Suvat Parin/ *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi*  
(Türkiye) Prof. Dr. Talip Küçükcan/ *Marmara Üniversitesi*  
(Türkiye) Prof. Dr. Vejdi Bilgin/ *Bursa Uludağ Üniversitesi*  
(Türkiye) Doç. Dr. Âdem Levent/ *Bursa Uludağ Üniversitesi*  
(Türkiye) Doç. Dr. Bahset Karanlı/ *Akdeniz Üniversitesi*  
(Türkiye) Doç. Dr. Emin Yaşar Demirci/ *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi*  
(Türkiye) Doç. Dr. Hasan Coşkun/ *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi*  
(Ürdün) Doç. Dr. İbrahim Alkhaldi/ *Yarmouk Üniversitesi*  
(Türkiye) Doç. Dr. Mustafa Bakırcı/ *Giresun Üniversitesi*  
(Ürdün) Doç. Dr. Mohammad Jaber Thalgi/ *Yarmouk Üniversitesi*  
(Türkiye) Doç. Dr. Ramazan Akkır/ *Namık Kemal Üniversitesi*  
(Türkiye) Dr. Ayhan Ercüment/ *Muş Alparslan Üniversitesi*  
(Türkiye) Dr. Aykut Sığın, *Aksaray Üniversitesi*  
(Türkiye) Dr. Ayşe Elmalı Karakaya/ *Sakarya Üniversitesi*  
(Türkiye) Dr. İhsan Kutlu/ *Sakarya Üniversitesi*  
(Türkiye) Dr. İsmail Akyüz, *Sakarya Üniversitesi*  
(Türkiye) Dr. Necdet Subaşı/ *MEB*  
(Bosna Hersek) Dr. Samedin Kadić, *Saraybosna İslami İlimler Fakültesi*

# DİN SOSYOLOJİSİ ARAŞTIRMALARI

ISSN: 2791-8998\* Cilt: 2 \* Sayı: 3 \* Yıl: 2022

## İçindekiler

*Araştırma Makalesi / Mehmet Akif GÜNERİGÖK*

### **ALİYE İZZETBEGOVIÇ DÜŞÜNÇESİNDE DİN**

*Religion in Thought of Alija İzzetbegović's*

1-19

*Araştırma Makalesi / Hande USTAMAHMUT*

### **DİN VE DEVLET İLİŞKİLERİ BAĞLAMINDA CEMAATLERİN LAİKLIĞE BAKIŞI: İSMAILAĞA CEMAATİ ÖRNEĞİ**

*The Perspective of Religious Communities on Secularism in terms of Religion and State Relations: The Example of İsmailağa Community*

20-46

*Araştırma Makalesi / Abdurrahman ARVAS*

### **JÜRGEN HABERMAS'IN DİN DÜŞÜNCELERİ ÜZERİNE BİR OKUMA DENEMESİ**

*A Reading Essay On Religious Things By Jürgen Habermas*

47-70

*Araştırma Makalesi / Saliha VİDİNLİOĞLU – Hülya TERZİOĞLU*

### **ATEİST SİTELERİN VE SOSYAL MEDYA HESAPLARININ HZ. PEYGAMBER ALGISI VE HZ. PEYGAMBER'E YÖNELTİKLERİ ELEŞTİRİLER**

*Atheist Websites and Social Media Accounts' Perception of the Prophet and Their Criticisms of the Prophet*

71-101

*Araştırma Makalesi / Emre PİSDİL*

### **KÜLTÜREL İKTİDAR TARTIŞMALARINDA DİNİ MEŞRUIYET**

*Religious Legitimacy in Cultural Power Debates*

102-116

*Araştırma Makalesi / Yunus BUCUKA*

### **DİNİ BRİKOLAJ: DİNİ BAĞLILIKTA YENİ BİR FORM**

*Religious Bricolage: A New Form in Religious Commitment*

117-132

*Kitap Tanıtımı / Merve Reyhan EKİNCİ*

### **DİN, STATÜ VE İTİBAR: DİNİ TEMSİL VE TİPOLOJİLER ÜZERİNE HAC EKSENLİ BİR İNCELEME**

*Religion, Status and Reputation: A Pilgrimage-based Study on Religious Representation and Typologies*

133-138



*Kitap Tanıtımı/ Mehmet DERİ*  
**TÜRKİYE'DE KUR'AN İSLÂMI ARAYIŞLARI**  
*The Quests for the Qur'anic Islam in Turkey*  
139-146

**Din Sosyolojisi Araştırmaları**

**E-ISSN: 2791-8998**

**Cilt/Volume: 2, Sayı/Issue: 3, Yıl/Year: 2022 (Ekim/October)**

**Aliya İzzetbegoviç Düşüncesinde Din<sup>1</sup>**

*Religion in Thought of Alija İzzetbegović's*

**Mehmet Akif Günerigök**

MEB İlıcalar Şehit Mansur Salcan Yatılı Bölge Ortaokulu / Bingöl, Turkey

[mehmetakifgunerigok@gmail.com](mailto:mehmetakifgunerigok@gmail.com) / <https://orcid.org/0000-0003-3081-7970>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 23/08/2022

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 15/10/2022

**Yayın Tarihi/Date Published:** 20/10/2022

**Atıf / Citation:** Günerigök, Mehmet Akif. “Aliya İzzetbegoviç Düşüncesinde Din”. *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 2/3 (Ekim/October 2022) 1-19.

**İntihal:** Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.  
CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

<sup>1</sup> Bu çalışmada “Aliya İzzetbegoviç Düşüncesinde Din, Ahlak ve Sanat” (2021) adlı yüksek lisans tezinden kısmen yararlanılmıştır.

## Öz

Bu makalede, çağımız İslâm düşüncesinin önde gelen entelektüellerinden Aliya İzzetbegoviç (1925-2003)'in *din* kavramı hakkındaki düşünceleri değerlendirilmektedir. Bu çalışmada ki amacımız İzzetbegoviç düşüncesinde din kavramını onun ortaya koyduğu düalizm temelinde anlamaya çalışmaktır. Bu çerçevede ilk olarak İzzetbegoviç düşüncesinin temel hareket noktası olduğu düşünülen düalizm kavramı İzzetbegoviç'ten hareketle ortaya konulmaktadır. Daha sonra bu düalizm etrafında üç semâvî dini konumlandırışı ve bu konumlandırışın sonucu olarak temellendirdiği *üçüncü yol* kavramı anlaşılmaya çalışılmıştır. Onun düalizmi veya düalizmin tek tarafına vurgu yapan düşünce biçimlerini reddedişini ve bu reddin sonucu olarak İslâm'ı temellendirişini üzerine bir değerlendirme ortaya konulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Din Felsefesi, Aliya İzzetbegoviç, Din, Düalizm, Hristiyanlık, Yahudilik.

## Abstract

In this article, the thoughts of Aliya İzzetbegovic (1925-2003), one of the leading intellectuals of contemporary Islamic thought, on the concept of *religion* are evaluated. Our aim in this study is to try to understand the concept of religion in İzzetbegovic thought on the basis of dualism as he propound. Firstly In this framework, the concept of dualism, which is thought to be the main starting point of İzzetbegovic's thought, is put forward with reference to İzzetbegovic. Then, the positioning of the three divine religions around this dualism and the concept of the *third way*, which he base as a result of this positioning, has been tried to be understood. An evaluation that is about his rejection of dualism or types of thought which emphasised only one side of dualism and his grounding of Islam as a result of this rejection is revealed.

**Key words:** Aliya Izzetbegovic, Religion, Dualism, Christianity, Judaism

## Giriş

20. yüzyıl Avrupa'sında savaşın gölgesinde bir hayat geçirmiş olan Aliya İzzetbegoviç'in düşüncesini anlamak için *Doğu Batı Arasında İslâm* kitabı dikkate alınmalıdır. Bu kitabın tezleri ve ortaya koymak istedikleri İzzetbegoviç'in düalizm kavramına yüklediği anlam üzerine inşa edilmiştir. İnsan söz konusu olduğunda daha baskın bir kavram haline gelen düalizmi, hakikatın iki ayrı parçası olduğunu ve bu iki parçanın birbirlerine indirgenemediğini iddia eden görüş olarak tanımlamak mümkündür. İzzetbegoviç tam da bu noktada insanın yaratılışında yer alan birliği kabul ederek düalizmi ya da düalizmi oluşturan kutupların herhangi birine vurgu yapan düşünce sistemlerini tartışma konusu etmektedir.

İzzetbegoviç'in düalizm kavramını anlamak için ortaya koyduğu dünya tasnifinin anlaşılması gerekmektedir. İzzetbegoviç'in dinî ya da mâneviyatçı olarak sınıflandırdığı ilk sınıfa giren dünya görüşü madde ötesi gerçekliği ortaya koymaya çalışır (Erkilet, 2013, 37). İkinci dünya görüşü ise birincisinin karşısında yer almakta ve dünyevî ve maddi gerçekliğin esas almaktadır. İzzetbegoviç

bu ikinci sınıfı materyalist olarak isimlendirmektedir. Bir tarafta mâneviyatçı diğer tarafta materyalist dünya görüşlerinin olduğu bu tasniflerin üçüncüsü, ilk iki görüşün üzerinde yani insanın yaratılışına uygun olarak onun çift kutuplu yapısını muhatap alan yani madde ve ruhu kapsayan İslâmî dünya görüşüdür (İzzetbegoviç, 2018a, 13). İzzetbegoviç'in üç temel başlık altında sınıfladığı bu dünya görüşlerinin olup biten her şeyle münasebetleri vardır. Onun düşünce dünyasında insanın bedenden ve ruhtan oluşması gibi dünya ve içinde olup biten her şey bu düalizmden payını almıştır. Ancak İzzetbegoviç'in önemi düalizmin tek tarafına vurgu yapan dinî veya materyalist düşünce sistemlerini eleştirmesidir. O, bu düşünce sistemlerini eleştirirken bunların karşısına dünyayı algılamamızın zorunlu bir yolu olduğunu iddia ettiği ikicilik (*düalizm*) temelinde üçüncü bir yol olduğunu söylemektedir (İzzetbegoviç, 2005, 244). Düalizm, İzzetbegoviç düşüncesinde tarafların birliği olarak anlaşılabilir ruh ve beden, maddî ve mânevî birliktelik olmaktadır.

İzzetbegoviç, düalizmin tek tarafına vurgu yaptığını söylediği düşünceleri reddetmekte ve düalizmin kabul edildiği bir birliktelik fikrini öne sürmektedir. Ona göre materyalizmin geçerli olduğu kabul edildiğinde mâneviyat, mâneviyat kabul edildiğinde ise materyalizm dışlanmış olacaktır. Madde ve ruh birlikteliğinden oluşan insan varlığı, düalizmin tek taraflılığını savunan düşünce sistemlerinin reddedilmesi için geçerli bir sebep olmaktadır (İzzetbegoviç, 2018a, 14). İnsan kaderinin, düalizmin iki kutbunun birlikteliğinde olduğunu vurgulayan İzzetbegoviç'e göre gerek Hristiyanlık gerek Yahudilik ortaya koydukları düşünce sistemleriyle insanın ruh ve madde düalizminden kaynaklanan fitrî birlikteliğini bozmaktadır. İzzetbegoviç'in bu çıkmaza karşı ortaya koyduğu çözüm *üçüncü yol* kavramıyla ifade ettiği İslâm olmaktadır.

Bu çalışmada, düalizm kavramı etrafında İzzetbegoviç düşüncesinde din kavramını anlamaya ve din kavramının ardından üç semavi dinin bu düalist tartışmada nereye denk geldiklerini ortaya koymaya çalışacağız. Son olarak saf din ve materyalizmin imkânsızlığı ile bunlara çözüm önerisi olarak sunulan *üçüncü yol* kavramını genel hatlarıyla açıklamaya çalışacağız.

## **1. Din**

Arapça *deyn* kökünden gelen din kelimesi İslâm âlimleri tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bu âlimlerden Cevherî “âdet, durum; ceza, mükâfat; itaat” şeklinde üç anlam verdiği din kelimesinin itaatten geldiğini söylemektedir. Râgıb el-İsfahânî de bu görüşe benzer şekilde dini “itaat” ve “ceza” olarak tanımlamaktadır (İsfahânî, 2010: 393-394). İbn Manzûr bunlara “hesap” ve “İslâm”ı da eklemiştir. Zebîdî, âyet, hadis ve Arap şiirinden aldığı örneklere dayanarak din kelimesinin yirminin üzerinde anlamının olduğunu anlatmaktadır. Mütercim Âsım Efendi ise dinin otuzu aşkın anlamından söz etmiştir. Bunlardan dinin terim anlamını yakından ilgilendirenler şunlardır:

ceza ve karşılık, İslâm, örf ve âdet, zül ve inkıyad, hesap, hâkimiyet ve galibiyet, saltanat ve mülkiyet, hüküm ve ferman, makbul ibadet, millet, şeriat, itaat... (Tümer, 1994, 312).

Din, insan hayatını tüm detaylarıyla ilgilendiren; insan hayatını düzenleyen, hem dünya hem de ahiret mutluluğunu amaç edinen ve bu mutluluğu nasıl kazanacağını öğütleyen sistem olarak tanımlanabilir. Her din tanımı gibi bu tanımın da eksikliklerinin olduğu aşikârdır. Belirtmemiz gerekir ki din kelimesini tüm dinleri kapsayacak şekilde tanımlamak imkânsızdır. Her din kendisine has bir dinamizmi ortaya koymuş olması bakımından bu zorluğu önümüze çıkarmaktadır. Dinin anlamının Budist, Yahudi, Müslüman veya başka bir din mensubu için farklı olacağı ortadadır. Herhangi bir dini merkeze alarak yapılan bir tanım din kavramına yönelik bir tanım olmaktan ziyade bahse konu edinilen dinin tanımı olmaktadır (Aydın, 2012, 5-11).

İzzetbegoviç'in din hakkındaki görüşlerini anlamak için önemli bir nokta da *ed-din* ve *religion* ayrımıdır. *Religion* kelimesini din anlamında kullanmakta olan düşünüre göre İslâm kelimesi dinden daha geniş bir muhtevaya sahiptir ve ortaya koyduğu *Zıddiyetler Cetvelinde* bir tarafta din diğer tarafta İslâm yer almaktadır.

*Religion* kavramı ilk defa Cicero tarafından kaleme alınan *De Natura Deorum*'da Stoalı birinin ağzından söylenmiş bir kelime olarak geçmektedir (Atalay, 2016, 27-48). Bir şeyi görev edinmek, defalarca tekrar ederek yapmak anlamlarına gelen *re-legere* kökünden türetilen kelime, zaman içerisinde kutsal olana karşı dürüstlük ve saygıyı, ayinlerin özenle yerine getirilmesiyle gösterilen Tanrı şuurunu veya Romalılarda Tanrılara karşı itaati dile getiren bir kavram olmuştur (Tümer, 1994, 312). Ancak "Antik Roma'daki *religio* kavramının en önemli farkı 'tanrı/tanrıların varlığına inanmak' ya da 'inanç' gibi bir anlam içermemesidir. Din ve kamusal alan arasında bugünkü anlamda düzenlemeler olmadığı için, *religio* kavramı Roma halkının hem imparatora hem tanrılara hem de vatandaşlara karşı sorumluluklarının tamamını kapsayan onlardan ayrı düşünülemez bir kavramdır" (Atalay, 2016, 29).

Hristiyanlığın başlangıcında eski Yunanca İncil'de *religion* kavramının kökü olarak değerlendirilebilecek bir terime rastlanılmamaktadır. İlk kez Augustinus, kavram hakkında yazdığı müstakil eserinde *religioyu* Tanrı'ya ibadet etmek anlamında kullanmıştır. Orta Çağ'da ise kavram uzun bir süre gündeme gelmemiştir. Daha sonra bu kavram 1200'lü yıllarda Latince'den İngilizceye çevrilen *Oxford İngilizce Sözlüğü*'nde bir madde olarak yer alır ve burada kendisine "manastıra adanmış hayat" anlamı yüklenmiştir. Bu kavrama, aynı dönemde Thomas Aquinas tarafından "adalete bağlı erdem" anlamı yüklenmiştir. Anlaşılacağı üzere, Orta Çağ'da da bu kavram, evrensel dinî hakikat anlamını taşımamaktadır. Çünkü Hristiyanlar açısından din, henüz evrensel bir şey olarak görülmemektedir.

Böylece gerçek ve yanlış *religio* kullanımı ortaya çıkmaktadır. Çünkü pagan ibadetler yanlış *religio* olarak nitelendirilirken Hristiyan topluluğun *religiosu* hak kabul edilmektedir. Dolayısıyla *religion* henüz iç dünyaya ait evrensel bir kavram değildir (Atalay, 2016, 29-48).

Tam da burada İzzetbegoviç için söylenecek olursa, o da *religion* kavramına din yani Hristiyanlık anlamını vermektedir. *Religion* kavramına yüklenen bu anlamdan dolayıdır ki İzzetbegoviç İslâm'ı sadece inançla ilgili bir din yani *religion* olarak kabul etmemektedir. İslâm diğer din ve dünya görüşlerinden farklı olarak sadece *religion* olarak görülmemektedir. Bu yüzden İslâm'ın olmadığı yerde insanın olabileceğine inanmak zorlaşmaktadır (Günerigök, 2018, 541-542). İzzetbegoviç'in vurgusu inşa edilmiş bir dinden daha geniş bir anlam barındıran İslâm'adır. İslâm düşünce geleneği ve Batı literatürünün din tanımlarındaki bu farkın en önemli nedeni *ed-din* kavramına ilâhî anlamın yüklenmiş olmasıdır (Baykan, 2016, 38). Erkilet'in de altını çizdiği gibi, İzzetbegoviç'e göre "İslâm, Batılı anlamda bir din (*religion*) değildir. Coğrafi ve epistemolojik açıdan Doğu-Batı ayrımını aşan üst ilkelere ve bu ilkelerin 'bu dünyaya taraftar olacak' biçimde uygulanmasına/hayata aktarılmasına önem veren bir dünya görüşü, inanç sistemi, bilgi ve eylem alanıdır." (Erkilet, 2015, 622). *Religion* kavramının bu şekilde kullanımının karşılığı İzzetbegoviç terminolojisinde İslâm olmamaktadır. İslâm dinini *religion* olarak nitelemek ona göre ancak muhafazakâr veya modernistlerin işidir. Modernistler, İslâm'ın başarısız olduğuna, muhafazakârlar ise İslâm'ın dış dünya ile bağını koparması gerektiğine inanmaktadırlar (Baykan, 2016, 29).

Dinin tanımı gereği şahsî olduğunu vurgulayan İzzetbegoviç'e göre din, barış içinde hareket edebilmek için insana uzatılmış bir taleptir. İnsanı muhatap alan bu talep dinden gelmektedir. Fedakârlık isteyen vahyin (İzzetbegoviç, 2005, 63-66) karşısında diğer sahte inançlar (putperestlik gibi) kazanç ve menfaat vaat etmektedirler (İzzetbegoviç, 2005, 47). Oysa fedakârlığın olduğu yerde menfaat ve kazanç elde etmek söz konusu olmamaktadır. Menfaatten ve faydadan vazgeçmek insan açısından çok radikal bir tutum olmaktadır. Ona göre din daima kendisinden öncesini reddetmek ve kendisine ait gerçekliği inşa etmek için radikal bir tutum ortaya koymaktadır (İzzetbegoviç, 2018a, 122). Dinin radikal bir tavır ortaya koymaları hem dünyayı hem de insanı değiştirmektedir (İzzetbegoviç, 2005, 249).

Öte yandan İzzetbegoviç, adı ne olursa olsun Allah'ı arayışı gaye edinen her türlü çabayı da din kapsamında ele almaktadır. Ancak yaratıcının olmadığına dair bir inanç bizi insan eyleminin beyhudeliğine ve anlamsızlığına sürükleyecektir. Bu beyhudelik ve anlamsızlık ancak kâinata ve biz yaşayanlara bir *anlam* veren din sayesinde olabilecektir (İzzetbegoviç, 2018a, 122). Dolayısıyla İzzetbegoviç düşüncesinde din hayatın her alanında, sanatta ve kültürde daima vardır. Böylece dinin

bahse konu edilmediği yerde insan varlığının anlamını tamamlamadığı söylenebilmektedir (İzzetbegoviç, 2018a, 82).

“Din nedir?” sorusuna İzzetbegoviç, dinin akıllı bir varlık olan insanın eylemlerini yöneten unsur olduğu cevabını vermektedir. Ona göre dinin özü, “hayvan olmak istemeyen insan” tespitiinde yatmaktadır. Hayvanlar birlikte yaşayan, zevke meyleden yani bedenleriyle yaşayan canlılardır. İzzetbegoviç’e göre insan tüm bunların tersini yapan varlıktır. Yani yemek yemeye karşı oruç tutmak, çiftleşmekten kaçınmak, sürüye karışmaktansa inzivaya çekilmek, zevke düşkün olmaktansa sıkıntılara göğüs germek... Kısacası ruhu ile yaşamak: işte, dinin özü bu gerçeklikte yatmaktadır (İzzetbegoviç, 2018a, 74).

## 2. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm

Din kavramı hakkında İzzetbegoviç’in düşüncelerine sonra dinî, materyalist ve İslâmî olarak üç sınıfa ayırdığı *bu dünya dini* olarak Yahudiliği, *ahiret dini* olarak Hristiyanlığı ve nihayetinde *üçüncü yol* olarak İslâm’ı nasıl anladığını değerlendireceğiz.

Beşeri tarihin en eski ilâhî dini olan Yahudilik, monoteist din ailesinden olup, bir yandan milli diğer yandan da evrensel özelliklere sahiptir. Seçilmiş millet, kurtuluş gibi vurgularıyla Hristiyanlığa; monoteist oluşu ve dinî hukuka dair yaptığı vurgularıyla da İslâm dinine yakın bir din görünümü taşımaktadır (Gürkan, 2013, 187).

“Dinler arasında Yahudilik dünyevî, “sol temayül”ü teşkil ediyor. Dünyevî cennet perspektifini vaat eden ve sonradan ortaya atılan bütün Yahudi teorileri bu temayül-den ileri gelmiştir. “Eyüp Kitabı” daha bu dünyada tahakkuk etmesi icap eden adaletin rüyasıdır. Yani öbür dünyada değil bu dünyada ve şimdi” (İzzetbegoviç, 2018a, 249-250).

Yahudilik konusunda İzzetbegoviç’in yargıları kesindir. Onun düşüncesinde Yahudilik *bu dünya* ile anlaşılabilir. Yahudiliğin bu dünyaya ilişkin vurgusundan dolayı Hristiyanlık ile iki zıt ucu temsil etmektedirler. Yahudiliğin bu dünyaya yani şimdiye ait olması gibi Hristiyanlık dini de *öte dünyaya* yani yarına ait bir din olmaktadır.

Yahudiliğin dünyevî, dolayısıyla materyalist özellikler taşımasının altında yatan sebep, Tanrı’ya ait bir krallık ve mit yerine onların yüzünün dünyaya ve *Arz-ı Mev’ud’a* yönelişinde aranmalıdır (İzzetbegoviç, 2005, 190). İzzetbegoviç’e göre, Yahudilik her anlamda bu dünyaya ait olmakta ve bu dünyaya dair bir tasavvur çizmektedir. Yahudiliğin aksine diğer dinler bu dünyayı insanın yoldan çıktığı, ayartıldığı ve geçici olarak konakladığı bir yer olarak görmektedir. Diğer dinlerin

böyle gördükleri dünya, Yahudiler için vaat edilmiş topraklar yani mükâfat olarak değerlendirilmektedir.

İzzetbegoviç'e göre Yahudi düşüncesi söz konusu olduğunda ölümsüzlük ile ilgili öğretiler daha işin en başında Yahudilerce tamamen kabul edilmiş değildir. İzzetbegoviç bu düşüncesi için örnek olarak Sadukileri ve filozof Baruch Spinoza'yı göstermektedir. Sadukiler, Hz. İsa henüz hayatta olduğu dönemde bile ölümsüzlüğü reddetmişlerdir. Spinoza ise ölümsüzlük fikrinin kutsal kitapta geçmediğini ileri sürmektedir (İzzetbegoviç, 2018a, 250). Yine kutsal kitaba baktığımızda Eyüp'ün ölümden sonra bir hayatın olmadığını söylediğini ve Davud'un oğlunu kaybettiğinde benzer şeyleri dile getirdiğini görmekteyiz. Bütün bunlar İzzetbegoviç için Yahudilerin Eyüp ve Davut'a söylediği iddialar olmaktadır (İzzetbegoviç, 2005, 184). Aktarılanlardan da anlaşılmalıdır ki Yahudilik, kurduğu/kuracağı düzeni bu dünya üzerinde inşa etmektedir. Yahudilerin dünyada yani *şimdide* cenneti aramaları bu duruma işaret etmektedir. Amellerin karşılığı olarak öte dünyayı beklemektense, bu dünyayı sırf faydayı bekledikleri yer olarak seçmeleri onları Tanrı'dan uzaklaştırmaktadır (Özyurt, 2016, 234).

Hristiyanlar için bu dünya, karşısında tavır takınılan bir yer iken, Yahudiler bu dünyaya cenneti aramak gözüyle bakmaktadırlar (Özyurt, 2016, 233). Hristiyanlığın aksine Yahudilik en baştan beri bu dünyayı kurtuluş yeri olarak düşünmüştür. Vaat edilmiş topraklar, yeryüzünde cennet anlayışı gibi pek çok meselenin temel çıkış noktası burasıdır. Onların terminolojisinde *mesih* bir peygamberden çok bir idarecidir. İzzetbegoviç bu durumu şöyle izah etmektedir:

“Mesih'i Yahudiler ızdırap çeken bir peygamber olarak değil, “seçkin millet”in iktidarını kuracak milli kahraman ve dünyevî bir kral olarak bekliyorlardı” (İzzetbegoviç, 2018a, 251).

İzzetbegoviç'e göre, bu dünyaya dair bilgi, yönetim hatta bu dünyayı elde etmek fikirleri Yahudiliğe aittir. Bu dünyada yani *şimdide* cennet fikri Yahudiliğe ait bir düşüncedir ve bu durum İzzetbegoviç'e göre sadece içerikte değil, kökeni itibarıyla da böyledir. Bu yüzden İzzetbegoviç, cenneti yeryüzünde arayan ütopyaların, düşünce sistemlerinin, sosyalizmin ve benzer düşüncede olan diğer cereyanların kökeninde Ahd-i Kadim ve Yahudiliğim olduğunu düşünmektedir (İzzetbegoviç, 2018a, 250).

Yahudiliğin ahlâkî hükümlerinin yerine Hristiyanlık, Hz. İsa'nın ahlâkî karakterini, ölüm ahlâkının karşısına yaşayan ahlâkı, yasalara karşı hayatı, kurallara karşı ise şahsiyeti ikame etmektedir (İzzetbegoviç, 2005, 200). İzzetbegoviç için insanlık tarihi açısından Hristiyanlığın tecrübesi önemlidir. Ona göre bu tecrübe olmasaydı insan, daha az insan olacaktı. Materyalizmin hâkim olacağı bir



dünyada bu tecrübe olmasaydı ruh ve ahlâk açısından fakir bir insan ortaya çıkmış olacaktı (İzzetbegoviç, 2005, 262). Dolayısıyla Hristiyanlık insanın nazarını Yahudilik gibi dünyaya çevirmemiştir. Bunun yerine insanın nazarını yine insana yöneltmiştir (Aytepe, 2016, 2363). Hristiyanlık böylece tarih skalasında kendisinden önce yer alan Yahudiliğin karşısında konumlanmakta, onun bu dünyaya olan vurgusunu kaldırıp yerine öteki dünya vurgusunu getirmektedir.

Dolayısıyla Hristiyanlığa göre insanın bütün dikkati bu dünyadan sıyrılmalı ve semaya yönelmelidir. Yahudiliğin materyalist vurgusunun karşısında Hristiyanlığın mânevî vurgusu yer almaktadır. Her iki durumda ileride saf dinin imkânsızlığı konusu tartışılacaktır. Ancak ortaya konulanlardan anlaşılmaktadır ki, Hristiyanlık insanın düalist yapısını tıpkı Yahudilik gibi bozmakta ve sadece insan ruhunu dikkate almaktadır (İzzetbegoviç, 2018a, 253).

İzzetbegoviç, Hristiyanlığa göre insanın aynı anda birden fazla şeyle meşgul olmamasını Tolstoy'dan yaptığı şu alıntıyla desteklemektedir:

“İnsan aynı zamanda hem kendi ruhuyla hem de dünyevî işlerle uğraşamaz. Eğer dünyevî menfaat istiyorsan, ruhunla uğraşmaktan vazgeç; fakat eğer ruhunu korumak istiyorsan o zaman dünya işlerini bırak. Yoksa kendini mahvederek ne buna ne de şuna sahip olacaksın” (İzzetbegoviç, 2018a, 253).

Tolstoy'dan yapılan bu alıntıyla Hristiyanlığın tavrı açıkça ortaya konulmaktadır. Bu tavır insanın dünya veya öte dünyadan birini tercih etmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Hristiyanlık, materyalist ve bu dünyaya dair Yahudi anlatının karşısına saf din olarak mâneviyatı koymaktadır. “Saf din, insanın sadece mâneviyat ihtiyacına odaklanarak maddeyi, insanın beşerî arzularını, insanın tabiatla ilişki kurma zorunluluğunu ve medenileşme sürecini reddeden dindir.” (Özyurt, 2016, 226).

Diğer dinlerde olduğu gibi Hristiyanlıkta da kurtuluş vaat edilmektedir. Ancak Hristiyanlığın vaadi sadece haricî bir vaat olarak ortaya konulmaktadır (İzzetbegoviç, 2018a, 18). İzzetbegoviç'e göre Hristiyanlık, insana sadece mâneviyatı vaat ederek insanın bedenini, bedeni arzularını, dünyada yaşayan bir varlık oluşunu yadırgamakta ve bu yüzden insanı çıkmaza sürüklemektedir.

Yahudiliğin maddeyi, Hristiyanlığın mâneviyatı öne çıkaran vurgularının düalizmin tek tarafına vurgu yaptığını ortaya koyan İzzetbegoviç, bu ikisinin karşısına hem bu dünyayı hem de ahireti gündemine alan, önemseyen İslâm'ı koymaktadır. İslâm, insan fitratının beden ve ruhtan oluşan düalizminin ahenkli birleştiricisi olmaktadır. İnsana dair bu gerçekliği düalizmin tek tarafına yaptıkları vurgudan dolayı tamamlayamayan Hristiyanlık ve Yahudiliğin aksine bu gerçekliği kuşatan İslâm, dinin ta kendisidir.

İzzetbegoviç'in terminolojisinde semâvî dinlerin sonuncusu olan İslâm, Yahudiliğin ve Hristiyanlığın devamı hatta her ikisinin eksik bıraktığı kısımları tamamlayan ve böylece *iki kutuplu birlik* olarak tanımlanabilecek bir konumu hâizdir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de de Allah katında yegâne dinin İslâm olduğu vurgulanmaktadır<sup>2</sup>. Yine de insanlık tarihi açısından Hristiyanlık ve Yahudilik tecrübelerinin önemi az değildir.

Hem mesajı itibariyle hem de tarihî bir olgu olarak durağanlığın reddi anlamına gelen İslâm, İzzetbegoviç'e göre, Kur'an, hadis ve diğer kaynakların bütünü anlamına gelmektedir. (İzzetbegoviç, 2020, 9). Ona göre insan denilen varlığın onuru ve kıymeti İlahî buyruğa muhatap olan özne oluşunda saklıdır (İzzetbegoviç, 2005, 50). İslâm insanlığa bir çağrıdır. Bu çağrı muhatap alındığında insanı şerefli kılacaktır. İzzetbegoviç'in bu konuda söyledikleri kişisel, politik ve sosyal hayatı kuşatan İslâm'ın önemini açıkça ortaya koymaktadır:

“İstikbal ve pratik çabalar bakımından İslâm, beden ve ruhen ahenk içinde bulunan insanları yetiştirmek ve kanunları ile sosyo-politik müesseseleri bu ahengi muhafaza edecek şekilde kurulmuş olan bir toplumu meydana getirmek için yapılan bir çağrıdır” (İzzetbegoviç, 2018a, 24).

İzzetbegoviç, İslâm'ı sadece bir din olarak görmemektedir. Ona göre İslâm aynı zamanda insan hayatını her yönüyle kavrayan bir sistemdir (İzzetbegoviç, 2020, 51). Dolayısıyla bu durum İslâm'ı kabul edenler için İslâm'dan başka bir idealin mümkün olmayacağı bir kavrayıştır. İnananlar için İslâm uğruna yaşanılacak ve ölünecek şey olmaktadır. Tam da bu duruma İzzetbegoviç, İslâm'ın adının *teslimiyet* olduğunu vurgulayarak dikkat çekmekte ve İslâm dışındaki sistemleri, otoriteleri putperestlik adı altında eleştirmektedir. İslâm'a inanan biri ancak ve ancak Allah'ın rızasına uygun bir hayatı yaşamak ve ölmek için çaba göstermelidir (İzzetbegoviç, 2018b, 20). İslâm ve insan birbirleri için vardılar. İslâm bütün mükemmelliğiyle beraber ortada olsa bile onu yaşatacak olan insandır. Aynı şekilde eşref-i mahlûkat olan insana bir anlam ve gâye verecek olanda İslâm'dır (Akın, 2018, 53).

İslâm bir hayat biçimi olarak hem bu dünya hem de ahiret mutluluğunu amaçlamaktadır. Yahudilik ve Hristiyanlık kendi iç dinamikleri açısından mantıklı birer sistem olarak görülebilirler, ancak konu insan olduğunda insan yaşamını ve insanın düalist yapısını kavramakta eksik kalmaktadırlar. Yahudilik ve Hristiyanlığın vaat ettikleri kurtuluş, ya dâhili ya da haricî bir kurtuluş olmaktan öteye gidememektedir. Yani biri insanı *bu dünya* için, diğeri ise *öte dünya* için hazırlamakta ve sadece

---

<sup>2</sup> “Kuşkusuz Allah katında din kesinlikle İslâm'dır.” (Kur'an-ı Kerim, Âl-i İmrân/19)

birinde mutlu etme ideali taşımaktadır. İslâm ise hem dâhili hem de haricî kurtuluş olarak bu iki dini aşmakta ve hayat-insan ikilisine en uygun cevap olarak anlaşılmaktadır (Günerigök, 2018, 544).

*Şimdinin* dini olarak Yahudiliğin ve öte dünyanın dini olan Hristiyanlığın tam ortalarında<sup>3</sup> yer alan ve ruh-madde birliğini prensip edinen dinin adı İslâm'dır (İzzetbegoviç, 2018a, 14, 22). İzzetbegoviç ruh-madde birliğine en uygun dinin İslâm olduğunu savunan İzzetbegoviç'e göre İslâm inanç ve dünya birlikteliğinin adıdır (İzzetbegoviç, 2005, 174).

İslâm dini diğer din ve doktrinlerden etik ve sosyal ile maddi ve mânevinin birlikte yaşamasını isteyen tutumuyla ayrılmaktadır (İzzetbegoviç, 2018b, 45). Dolayısıyla İslâm, kendisinden önce insanlığa gönderilmiş Yahudiliğin ve Hristiyanlığın parçaladıkları düalist insan varlığını tekrar bir olarak ele almaktadır. İslâm, Yahudiliğin insanı bu dünyaya sabit kılan anlayışıyla eksik kalan mâneviyatı tamamlarken; Hristiyanlığın mâneviyatı yerleştirirken göz ardı ettiği sosyal gerçekliği tamamlamaktadır (Aytepe, 2016, 2364).

İzzetbegoviç'in üçlü dünya görüşleri sınıflamasında dinî olana göre yegâne varlık ruh, materyalist için ise maddedir. Dinî ve materyalist olan dünya görüşlerinin eksik bıraktıkları yerde insan fitratına uygun olacak başka bir tecrübeye ihtiyaç artık şart hale gelmektedir. Çünkü insan sadece ruhtan ya da sadece maddeden oluşmamaktadır. İnsan hem ruh hem de beden taşımaktadır. Bu yüzden sadece maddeye hitap eden düşünceler gibi sadece ruha hitap eden düşünceler de insanın gerçekliğini kavramakta daima başarısız kalmaktadırlar. Tam da bu noktada insanın düalist yapısını göz önüne alarak ruha ve bedene aynı anda hitap edecek olan din İslâm'dır (İzzetbegoviç, 2018a, 13). İslâm'ın önceliği bu ikililiği kabul etmek, kavramak ve daha sonra aşarak bir birlik düşüncesine ulaşmasında yatmaktadır (İzzetbegoviç, 2018a, 21).

İslâm'ın insanın beden-ruh düalizmine yönelik bu kavrayışını İzzetbegoviç fitrat hadisiyle de açıklamaktadır. Yeni doğan her çocuğun fitratı gereği Müslüman olarak doğduğunu ancak anne-baba ve içine doğulan sosyo-kültürel ortamın etkileriyle başka dine dönebileceğinden bahseden bu hadise göre İslâm, fitrat ile ilişkilendirilmektedir. İzzetbegoviç'e göre bu durum sadece inanan bireyler için değil, dinler için de geçerli bir olgudur. O, her dinin başlangıçta saf olduğunu ancak daha sonra insanî müdahaleler sonucunda bozulduğunu düşünmektedir (İzzetbegoviç, 2005, 58). İnsanın

<sup>3</sup> Burada *ortalarında* diyerek İslâm'ı basit bir birleştirici olarak değil de İzzetbegoviç'e göre, insanlık tarihinin gördüğü en kusursuz sistemin temel noktalarından birinden bahsediyoruz. Bkz. (İzzetbegoviç, 2018a, 22.)

fitratı meselesine yani İslâm üzere doğduğuna dönecek olursak, İzzetbegoviç bu meseleyi, eylemlerin *İslâmilîği* şeklinde kavramsallaştırabileceğimiz şekilde ortaya koymaktadır. Onun düşüncesinde bu mesele şöyle anlatılmaktadır:

“İslâm’ı, böylece; hem fiziki hem mânevî hayatı sürdürmek veya Kur’an’ın dediği gibi, bu dünyadan nasibini unutmadan ebedi hayat için yaşamak şeklinde tanımlarken, diyebiliriz ki, bütün insanlar bilinçli veya bilinçsiz olarak olası birer Müslümandır” (İzzetbegoviç, 2018a, 287).

İnsanın bir dine inanarak bu dünyadan veya öte dünyadan kopması fitratına aykırıdır. Bu dünya için çabalarken aynı zamanda öte dünya için de çaba göstermektedir. İnsanın fitratında yer alan her iki âleme yönelik eylem birliği insanın fitratı ile İslâm’ın örtüşüğünü ve bu yüzden insanın İslâm’ı istemesinin açık bir nedeni olmaktadır (İzzetbegoviç, 2018a, 318).

İzzetbegoviç’te İslâm anlayışı *kader* anlayışında dolayısıyla teslimiyet fikrinde çözümlenmektedir. Kader, İslâm’ın inanç esaslarındandır. Kur’an-ı Kerim’de kader; ölçü, plan, düzen, ahenk, nizâm gibi anlamlarda kullanılmaktadır<sup>4</sup>. İstılahta ise Allah’ın ilm-i ezeli ve kudretiyle her şeyi programlaması, takdir etmesi olarak özetlenebilir (Dini Terimler Sözlüğü, 2019, 188). İzzetbegoviç’e göre, imanın şartlarından olan kader, İslâm’ın en önemli çağrısıdır (İzzetbegoviç, 2018a, 357). İnsanoğlunun dünya ve evren hakkında bildiklerinin artması aslında insanın kader konusundaki acizliğini de ortaya koymaktadır. İnsanın iradesi söz konusu olduğunda onun hayata ne kadar müdahil olduğu anlaşılacaktır. Olup biten hadiseler karşısında insanın konumu kendi benliğine göre azımsanmayacak bir şey olsa bile küllî iradenin yanında az ve sınırlı bir irade olarak kalmaktadır (İzzetbegoviç, 2018a, 358).

İzzetbegoviç’e göre insanoğlu karşılaştığı bela ve musibetlere karşı isyan ile değil teslimiyet ile dayanabilmektedir. İsyân, hiçbir zaman bir sonuca kapı aralamadığı gibi karşılaşılan bela ve musibeti ne azaltır ne de ortadan kaldırır:

“Allah’a teslimiyet ve isyan, aynı ikileme birbirine zıt iki cevaptır! Teslimiyet içinde her insanî hikmetten biraz bir şeyler vardır, bir tek istisna ile. O da sığ iyimserliktir. Teslimiyet insanın kaderinin hikâyesidir” (İzzetbegoviç, 2018a, 359).

İnsanın kadere teslimiyeti İzzetbegoviç’e göre insanî oluşumuza yani çektiğimiz acılara ve fani birer varlık oluşumuza bir cevaptır. Dolayısıyla bu teslimiyet, hayatı olduğu gibi kabul etmek, idrak sınırları içerisinde hayatı anlamak ve tahayyülle bilinçli kararlar vermek demektir. Tam da bu

---

<sup>4</sup> Bkz. Kur’an-ı Kerim, En’âm/96, İbrahim/32, Furkân/2, Fussilet/12, Kamer/49, Mülk/3.

yüzden kader insanın kendisini hür hissetmesine neden olmaktadır (İzzetbegoviç, 2018a, 360). İzzetbegoviç, teslimiyeti şu veciz sözle dile getirmektedir:

“Ey teslimiyet! Senin adın İslâm’dır” (İzzetbegoviç, 2018a, 361).

Mevcut kültürel atmosfer, savaş dönemleri, hapis gibi pek çok olumsuzluğun hâkim olduğu bir hayat serencamında İzzetbegoviç’in düşüncelerini ve hayata karşı ortaya koyduğu eylemleri belirleyen en temel ilke hep İslâm olmuştur (Bircan, 2018, 10). İzzetbegoviç, düalizmin tek tarafına vurgu yapan düşüncelerin aksine insanın fitratında yer alan gerçekliğe kapı aralayan İslâm’ın bizlere sunduğu imkânlar sayesinde kapitalizm ve sosyalizm gibi pek çok pratiğin iyi ve kötü yanlarını değerlendirebildiğimizi söylemektedir (İzzetbegoviç, 2018b, 94). İslâm’ın varlığı eksik olanın belirginleşmesini sağlamış ve böylece eksik olanı sağlayarak ortaya koyduğu birliğin önemi ortaya çıkmıştır.

### 3. Saf Dinin ve Saf Materyalizmin İmkânsızlığı Meselesi

Düalizmin tek tarafını konu edinen her düşünce ve sistem daima eksik olacaktır. Eksik kalan bir düşünce sisteminin veya dinin, insanı ne varlık alanında tamamlaması ne de düşüncede tatmin etmesi mümkün değildir. İnsan sadece maddeden oluşsa materyalizm ya da sadece ruhtan oluşsa saf din<sup>5</sup> ona yetebilirdi. Ama insan ne tek başına maddeden ne de tek başına ruhtan oluşmaktadır. Yaratılışın özünde hem bu dünyada yaşama arzusu hem de öte dünya arzusu yatmaktadır. İnsan hem bu dünya için çaba göstermekte hem de kurtuluşu için öte dünyaya hazırlık yapmaktadır. Denge, kendisini burada hatırlatmaktadır. Adına İslâm dediğimiz denge insan hayatına böylece anlam katmaktadır.

İzzetbegoviç’e göre, materyalist görüş içinde yer alan Yahudilik yüzünü sadece *şimdiye* yani dünyaya döndürmüştür. Ölümsüzlük düşüncesinin gündeme geldiği Yahudilik, sırf bu yüzden öte dünyanın reddedilmesi ve cenneti bu dünyada bulma arzusu ile inşa edilmektedir. Yahudiliğin karşısında ise zıt görüşler barındıran ve *saf din* olarak ifade edilen Hristiyanlık bulunmaktadır. Hristiyanlık ise yüzünü öte dünyaya çevirmiş ve ruhbanlığın ağır bastığı bir mâneviyata yönelmiştir. İnsanın manevi ihtiyaçlarını materyalizm, beşerî ihtiyaçlarını ise Hristiyanlık göz ardı etmiştir (Özyurt, 2016, 226). Yahudilik ve Hristiyanlık insan hayatının tümünü kapsamadığından, gerçek anlamda bir kurtuluş olmaktan uzak ve insan hayatının bir yönünü reddeden, dışlayan bir karakter ortaya koymaktadır (Günerigök, 2018, 542). Yahudilik ve Hristiyanlığın insanın düalist yapısını reddeden bu

<sup>5</sup> Yukarıda da ifade edildiği gibi İzzetbegoviç düşüncesinde Yahudiliğin *bu dünyaya* yönelik ilgisinden dolayı materyalist ve Hristiyanlığın *öte dünyaya* olan vurgusundan dolayı bir *religion*, bir maneviyatçı dolayısıyla sadece dini öne alan saf bir din düşüncesi olduğunu söyleyebilmek mümkündür (İzzetbegoviç, 2018a, 13-30). Öte yandan bu vurgu (*saf din* vurgusu) İzzetbegoviç tarafından doğrudan Hristiyanlık için kullanılmaktadır (İzzetbegoviç, 2018a, 253).

tavır, tek kanadıyla bir kuşun uçmasını beklemek gibi bir durumdur (Aytepe, 2016, 2363). Dolayısıyla insanın sadece tek bir gerçeklikle (düalizmin reddine yol açan bir gerçeklik ile) yaşaması bir açıdan teknik olarak imkânsız olmaktadır. Saf dinin ve materyalizmin hayatın bir yönünü reddeden kavrayışları, hayatın tamamına tatbik etmeye kalkışıldığında her ikisinin de deforme olacağı aşikârdır (Erkilet, 2013, 37-38). İnsanın yaratılışında yer alan çift kutuplu yapıyı (ruh-beden) dikkate alınmadan insanı anlamaya kalkışmak, insanın ya biyolojik ya da ruhî yapısını inkâr etmek olacaktır. Oysa insan bu dünyada yaşadığı için maddeye; öte dünya arzusu taşıdığı içinde dine ihtiyaç duymaktadır. Bu yüzden her ikisinin bir arada olduğu, saf dinin ve materyalizmin üstünde yeni bir *yola* ihtiyaç vardır. Bu çözüm İzzetbegoviç tarafından *üçüncü yol* kavramı ile ortaya konulan İslâm'dır. Ona göre, İslâm dışında insanın düalist gerçekliğini ele alıp yeterli olabilecek bir sistem yoktur. Ne Hristiyanlık ne de Yahudilik bu yüzden insan için yeterli hakikat olmamaktadırlar:

“Bu iki dünya görüşünden şunu veya bunu doğru olarak göstermek üzere akli deliller aramak kadar faydasız hiçbir şey yoktur. Her ikisi de kendi içinde mantıkî bir sistemdir” (İzzetbegoviç, 2018a, 18).

Materyalizm ve mâneviyatçılık hiçbir şart ve koşulda birbirlerine karışmayan taban tabana zıt olan iki dünya görüşü, “birbirlerine galip gelmeyen iki deniz”dir.<sup>6</sup> Madde ve mâna karşıtlığı üzerinden İzzetbegoviç Hristiyanlık ve Yahudiliği iki ayrı kutba koymaktadır (Erkilet, 2015, 621). Kendi içlerinde tutarlı birer sistem olmaları mümkündür, ancak hayat her ikisinin ortaya koyduklarından hem hakikatte hem de pratikte daha fazlasıdır (Işık, 2016, 354):

“Çünkü gerçek hayatta ne saf din ne de saf ilim vardır. Diğer bir ifadeyle hiçbir din yoktur ki bir bakıma dinden müteessir olmasın ve tersine, hiçbir ilim yoktur ki dinin muayyen ümitlerini muhafaza etmesin” (İzzetbegoviç, 2018a, 17).

Hakikat hep vardır, açıktır ve öylece anlaşılmayı beklemeden vardır. İzzetbegoviç'e göre gerçek hayat söz konusu olduğunda ne tutarlı materyalist ne de tutarlı Hristiyan olunabilmektedir. Zira her ikisinin de hareket noktası aynı yanlış kapı aralamaktadır. Bu yanlış, hayatın sadece bir yönünü (maddiyat veya mâneviyat) ele alıp hayatın tamamına tatbik etme çabasıdır (İzzetbegoviç, 2018a, 20). Elbette ki her iki görüş de göz ardı edilecek düşünceler değildir. Onların tartışmaya konu edilmelerinin nedeni insanın inkârdır. Çünkü insan tek başına bu düşünce sistemlerinden birine ait olamamaktadır (İzzetbegoviç, 2018a, 35). Dolayısıyla mevzu Hristiyanlık ve materyalizmin düalizmin bir tarafını gündemlerine alıp onu hayata yaymaya çalışmalarından kaynaklanan insani

---

<sup>6</sup> “O, birbirine kavuşmak üzere iki denizi salıverdi”. (Kur'an-ı Kerim, Rahmân/19).

bunalımdır. Bu bunalım her iki görüşün teorileri ve pratikleriyle asla aşılammamaktadır (Aytepe, 2016, 2362). İnsanı daha doğrusu insanın düalist yapısını inkâr etmek zorunda bırakan bu düşüncelerin insanın varlığını kavramak açısından ortaya koyacakları bir gerçeklik bulunmamaktadır.

Tüm bunlardan yola çıkarak İzzetbegoviç'e göre, düalizmin kabul edildiği bir zeminde, düalizmin bir tarafının kabulü diğer tarafının reddine dayanan saf dinin ve materyalizmin insan gerçekliği karşısında tutarlı olamayacağı aşikârdır. Bu çıkmaz karşısında İzzetbegoviç'in çözümü her ikisinin işaret ettiklerini kendinde barındıran *üçüncü yol* olarak İslâm'dır.

#### 4. Üçüncü Yol Olarak İslâm

İzzetbegoviç düşüncesinin temel hareket noktalarından biri olan düalizm kendisini burada da göstermektedir. Onun düşüncesinde İslâm basit bir sentez değildir. Böyle bir tarif İzzetbegoviç'e göre kaba kalmaktadır. Ona göre bu durum, bazı şartlar göz önüne alındığında *belki* anlaşılabilir bir durumdur. İslâm ne materyalizm ve mâneviyatçılığın merkez noktası ne de her ikisinin bir sentezidir (İzzetbegoviç, 2018a, 22). Materyalizm ve Hristiyanlık arasında İslâm, varlığıyla bu iki düşünce biçimini hem ayırmakta hem de onların üzerinde bir sistem ortaya koymaktadır (İzzetbegoviç, 2005, 179). İzzetbegoviç'e göre bunun nedeni İslâm'ın daima iki dünya (iç ve dış, ahlâkî ve tarihî, mevcut ve gelecek) istemiş olmasıdır. İslâm, bu iki kutbun birliğini amaçlamaktadır. İtidal düşüncesi burada yatmaktadır. İnsanın ve varlığın yaratılışında yer alan düalist yapının reddedilmediği bir yapının gerekliliği böylece anlaşılmaktadır (İzzetbegoviç, 2020, 10).

Dikkatli bakıldığında fark edilecektir ki mâneviyatçılık ruhu, materyalizm tabiatı öne çıkarırken İslâm ise insanın izdüşümü olmaktadır (Özyurt, 2016, 243). Materyalizmin maddeyi, mâneviyatçılığın ruhu öne çıkardığı yerde, İslâm, *üçüncü yol* olarak ruh ve maddenin bir arada oluşunu savunmaktadır. Tam da bu yüzden İzzetbegoviç, düalizmin tek taraflı vurgusunun konu edinildiği materyalizm ve mâneviyatçılığı eleştirmekte, her iki görüşün insanı kendi gerçekliğinin reddine yol açacak bir bunalıma sürükleyeceğini söylemekte ve kurtuluş olarak İslâm'ı görmektedir.

“İslâm'ın esas prensibi, tabiattaki hayat ve hayat şekillerinin gelişme tarzındaki örneğini andırıyor. Öyle görünüyor ki, temizlik ile ibadeti birleştiren ve namaz ile insanları birlik haline sokan faktörün esasında, hayattaki ruh hürriyeti ile tabiatın determinizmini birleştiren aynı ilham vardır. Kuvvetli bir sezgi kabiliyeti, yalnız namaza bakarak bütün İslâm'ı, İslâm'dan yola çıkarak da dünyanın umûmi düalizmini yeniden kurabilir” (İzzetbegoviç, 2018a, 22).



İzzetbegoviç, ruh ve maddenin aynı anda varoluşundan yola çıkarak düalizmi reddetmeden hareket etmektedir. Bu düalizmin karşısında materyalizm ve mâneviyatçılık yer almaktadır. Öte yandan bu düalizmi öne alan yani madde ve ruh birlikteliğine dayanan İslâm ise *üçüncü yol* olarak kavramsallaştırılmaktadır. İzzetbegoviç'in vurguladığı şey dinî ve materyalist görüşlerin aynı yerde barınamayacakları ve bu görüşlerin birbirlerini reddedecekleri gerçeğidir. Bu reddedişin olduğu yerde çözüm olarak karşımıza *üçüncü yol* olarak İslâm çıkmaktadır. İslâm, düalizmi kabul etmektedir. Daha sonra düalizmi aşır bir birlik vurgusu öne çıkarmaktadır (Işık, 2016, 354-355). Dolayısıyla söylenebilir ki İslâm, *şimdide* yaşarken bu dünyayı ve varılacak asıl yurt olarak ise ahireti aynı anda gündemine alan ve insan çabasını her ikisini de kuşatacak bir şekilde yönlendiren bir dindir. Bu tavır, İslâm'ı materyalist ve dinî dünya görüşlerinden ayırmaktadır.

İzzetbegoviç'e göre varlık söz konusu olduğunda ortaya çıkan düalizm problemini çözecek yegâne anahtar İslâm'dır. Materyalist ve dinî bakış açılarından kaynaklanan problemler İslâmî bakış açısıyla aşılabilmektedir. Hz. Musa bir lider gibi konumlandırılırken, Hz. İsa bir ahlâk vaizi olarak konumlandırılır. Birinin çabası *Arz-ı Mev'ud* değerinin ise *İlâhî İmparatorluk* içindir. İslâm ise bu dünyayı imar etmenin yanında ahireti kazanmayı amaç edindirmektedir. Bu iki karşıt kutup insanın varlığında ve İslâm'da bir araya gelmektedir. İslâm *üçüncü yol* konumunda olmaktadır (İzzetbegoviç, 2005, 168).

İzzetbegoviç'e göre İslâm, Yahudiliğin ve Hristiyanlığın hakikat paylarını reddetmemektedir. Doğru tavrın tıpkı İslâm'da olduğu gibi onların hakkını teslim edip eksikliklerini açıkça ortaya koymakta yatmaktadır. İslâm'ın değeri kendisinden önceki her iki dünya görüşünün de reddi değildir. İslâm'ın asıl değeri kendinden önceki dünya görüşlerinin doğru olan taraflarını takdir etmesidir. Her ikisi tarafından ortaya konulan bu zıtlıklar ancak onların haklarını teslim edecek *üçüncü bir yol* ile aşılabilecektir (İzzetbegoviç, 2018a, 25). Ona göre, Hristiyanlığın öte dünyaya yönelik ilgisi ve bu dünyayı önemsemeyen tavırlarına ya da Yahudiliğin yaşadığımız yeri önemseymeyen ama öte dünyayı önemsemeyen tavırlarına karşılık olarak İslâm dini, her iki dünya saadetini ortaya koymak için bu dünyayı ve öte dünyayı önemsemektedir (Toktaş, 2016, 17). İslâm'ın *üçüncü yol* olarak kıymeti bu tavrında yatmaktadır.

İzzetbegoviç'e göre İslâm Tarihi sadece Hz. Muhammed (s.a.v.) ile ele alınamamaktadır. Ona göre İslâm Tarihi, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) öncesi ve sonrası birlikte ele alınıp değerlendirilecek şekilde olmalıdır. Aksi halde Hz. Muhammed'den (s.a.v) sonrasını anlamak güçleşecektir. Dolayısıyla üç dinin de önemi açıkça kendisini göstermektedir. İnsan, tarihin merkezindeki konumunu bu üç din (Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm) sayesinde elde etmiştir. Radikal bir tutumla ortaya çıkan



her üç dinin ortaya çıkışlarından sonra dünya kendilerinden önceki dünya olarak kalmamıştır. Her bir dinin dünyaya etkisi olmuştur. Üç semâvî dinin de ortaya çıkması Allah'ın insanlık tarihine ve bu tarih akışına müdahalede bulunması anlamına gelmektedir (İzzetbegoviç, 2005, 71). İnsanlık bu üç din sayesinde tarihin merkezine yerleşmiştir (Düzgün, 2010, 81).

“... onların sayesinde insan dış ve iç hayatın, dış ve iç ilerlemenin büyüklüğünü, onların karşılıklı münasebetini ve sınırlarını öğrenmiştir. Yahudilikle Hristiyanlığın tarihteki başarı ve başarısızlığı insanlığın İslâmî tecrübesini teşkil etmektedir. Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed aslında insanî olan her şeyin teşekkül ettiği ezeli üç meylîecessüm ettirmektedir” (İzzetbegoviç, 2018a, 249).

İslâm'ın, düalizmin tek bir tarafının vurgulandığı ve insanlara anlatıldığı veya empoze edildiği bir dünyada bunun mümkün olamayacağı ve bu düalizmin bir ahenkli, tutarlı ifadesi olduğu söylenebilir. Geçmişte olduğu gibi bugün de dünyayı parçalanmış ve tek taraflı hakikatlere mahkûm olmaktan ancak aracı olarak İslâm kurtarabilir. İşte *üçüncü yol*ün gerçek manası bu olmaktadır (İzzetbegoviç, 2018a, 26). İzzetbegoviç'e göre, İslâm arabulucu düşünce rolünde, İslâm dünyası ise arabulucu millet rolündedir. Bugün içinde bulunduğumuz ayrılıkların; din ve bilim, ahlâk ve siyaset, birey ve toplum, maddi ve mânevî kırımlarının çözümü ve arabulucusu konumundadır (İzzetbegoviç, 2018b, 47). Eski medeniyetlerle Avrupa arasında köprü kuran İslâm, bugün parçalanmış ve dramatik çıkmaza girmiş dünya için aynı vazifeyi yeniden üzerine almalıdır. Bu vazife itibariyle İslâm, *üçüncü yol* olarak karşımıza çıkmaktadır (Erdem, 2015, 636).

İzzetbegoviç'e göre materyalizmin insanı bu dünyaya hapsedtiğini ve Hristiyanlığın ise insanı bu dünyadan koparmak istediğini söylemek mümkündür. Bu hapsediliş ile dünyadan koparı- lışı aşacak ve insanın bu parçalanmışlığını birleştirecek olan din İslâm'dır. İslâm, insan için hem bu dünya hem de öte dünya saadetini vadetmektedir. İslâm, materyalist ve Hristiyan dünyanın orta- sında *üçüncü yol* olarak ortaya çıkmakta ve tüm karakterini itidal dini olmak üzerinden inşa etmekte- dir.

## Sonuç

20. yüzyıl Avrupa'sında yaşamış bir entelektüel olan Aliya İzzetbegoviç, ortaya koyduğu dü- şünsel mirasla bugün üzerine konuşulmaya, düşünülmeye ve tartışılmaya değer eserler bırakmıştır. O, yaşadığı çağın savaş ikliminde ülkesi ve halkı için bir özgürlük mücadelesi ortaya koyarken aynı zamanda kendisi için varoluşsal bir mesele haline gelen İslâm'ı anlamaya çalışmıştır. İslâm'ın bugüne

ne söyleyeceğini, bugün nasıl anlaşılacağını, modern çağda karşılaşılan sorunlara nasıl çözümler üreteceğini dert edindiğini görmekteyiz. Bu çerçevede ele aldığı *Doğu Batı Arasında İslâm* adlı eserinde düalizm kavramı etrafında tartışma ortaya koymakta ve İslâm'ın haklı yerini teslim etmektedir.

İzzetbegoviç, din anlamına gelen *religionu* Hristiyanlık için kullanmaktadır. Onun düşüncesinde İslâm ibaresi dinden daha geniş bir içeriğe sahiptir. İslâm'ı sadece bir inanç sistemi yani *religion* olarak kabul etmemektedir. Tartışma boyunca görüldüğü üzere *religion* olarak görülecek din Hristiyanlıktır. İslâm, din ve dünya görüşlerinin tamamından daha geniş bir yaşam biçimi sunmaktadır. Ona göre İslâm'ın olmadığı yerde insanın olmasına inanmak zordur. Dinin insana uzatılmış bir talep olduğunu ve sadece insanı muhatap aldığını vurgulayan İzzetbegoviç'e göre her din radikal bir tutumla ortaya çıkmaktadır. Çünkü her din geldikten sonra hem dünyayı hem de insanı değiştirmek ister. Ona göre sonucu ne olursa olsun yaratıcıyı arayan her çaba din olarak isimlendirilmelidir. İzzetbegoviç'e göre din hayvandan özsel açıdan farklı olan insanın davranışlarını düzenlemeyi amaçlar.

İzzetbegoviç, dünya görüşlerini üç grupta değerlendirir. Onun terminolojisinde bu üç grubun karşılığı dinî (mâneviyatçı), materyalist (dünyevî) ve İslâmî olmaktadır. Ona göre Yahudilik bu dünyaya, Hristiyanlık ahirete ve İslâm her iki dünyaya vurgu yapmaktadır. Tam da bu noktada insanın düalizmi gündeme gelmekte ve bu düalizme karşılık vermek noktasında Hristiyanlık ve Yahudiliğin eksik kaldığını ortaya koymaktadır. Ona göre insanın hem bu dünyaya yönelik hem de ahirete yönelik arzuları ve istekleri vardır. Bunlardan sadece birini öne çıkaran Yahudiliğin ya da Hristiyanlığın insanı tam anlamıyla kavraması mümkün değildir. İslâm'ın önemi bu gerçekliğe yani düalizme verdiği cevapta yatmaktadır. Hakikatin tek tarafına vurgu yapan düşünce sistemleri sonuç olarak eksik kaldıkları için eleştirilirler. İnsan tek başına maddeden oluşmadığı için materyalizm ve tek başına ruhtan oluşmadığı için de mâneviyatçılık yeterli gelmemektedir. *Üçüncü Yol* olarak İslâm tam olarak burada insanın maddî ve mânevî yönlerini bir olarak ele almaktadır. Bu yüzden İzzetbegoviç'e göre düalizmin sadece bir tarafına işaret eden saf dinin veya materyalizmin tutarlı olacağını beklemek beyhude bir çabadır. İnsanın hem haricî hem de dâhilî kurtuluşunu sağlayacak din İslâm'dır.

## Kaynakça

- Akın, Mahmut Hakkı. “Aliya İzzetbegoviç’in Siyaset Felsefesi ve İslâm”. *Aliya İzzetbegoviç: Özgürlük Mücadelecisi ve İslâm Düşünürü*. der. Mahmut H. Akın, Faruk Karaarslan. İstanbul: Pınar Yayınları, 47-63. 2018.
- Atalay, Sare Levin. “Bir ‘Batı İcadı’ Olarak Din: ‘Religion’ Kavramının Modern Batıda İnşası”. *İnsan ve Toplum*. 6/2. (2016), 27-48.
- Aydın, M. Sait. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yay. 2012.
- Aytepe, Mahsum. “Aliya İzzetbegoviç Düşüncesinde Üçüncü Yolun İmkânı Olarak İslâm”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 9/43. (2016). 2360-2367.
- Baykan, Erdal. *Aliya Okumaları: İslâm Deklarasyonu*. Konya: Çizgi Yay. 2016.
- Bircan, Hasan Hüseyin. *Doğu Batı Arasında Ahlâk: Aliya İzzetbegoviç Düşüncesinde İnsan ve Etik*. Konya: Çizgi Yay. 2018.
- Düzgün, Şaban Ali. “Aliya ve Kurucu İrade Olarak İslâm”. *Bağcılar Belediyesi Uluslararası Aliya İzzetbegoviç Sempozyumu –Bildiriler-*. ed. Ömer Hakan Özalp, Kenan Gültürk. İstanbul: Bağcılar Belediyesi Kültür Yay. 75-90. 2010.
- el-İsfahânî, Râğıp. *Müfredat - Kur’an Terimleri Sözlüğü*. ter. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yay. 2010.
- Erdem, G. Haluk. “Aliya İzzetbegoviç”. *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni: Medeniyet Projelerinin İnşa Sürecinde Çağdaş İslâm Düşüncesi II*. Cilt: 10. Proje Ed. Bayram Ali Çetinkaya. ed. Selim Eren, Ali Öztürk. İstanbul: İnsan Yayınları, 632-644. 2015.
- Erkilet, Alev. “İslâm Dünyasını Yeniden Kurmak: İslâmcı Bir Dilin ve Hareketin Zemini Olarak Aliya’nın Düşüncesi”. *Doğu – Batı Arasında İslâm Birliği İdeali: Vefatının Onuncu Yılında Aliya İzzetbegoviç*. ed. Merve Akkuş Güvendi. İstanbul: Üsküdar Belediyesi – İlmi Etütler Derneği, 35-40. 2013.
- Erkilet, Alev. “Aliya İzzetbegoviç”. *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni: Medeniyet Projelerinin İnşa Sürecinde Çağdaş İslâm Düşüncesi II*. Cilt: 10. Proje Ed. Bayram Ali Çetinkaya. ed. Selim Eren, Ali Öztürk. İstanbul: İnsan Yayınları, 619-632. 2015
- Günerigök, Mustafa. “Aliya İzzetbegoviç’in Düşüncesinde Dinî Çoğulculuk”. *I. Uluslararası Bir Bilge Bir Ülke Sempozyumu: Aliye İzzetbegoviç ve Bosna-Hersek Bildiriler Kitabı*. ed. Mümin Hakkioğlu, M. Ahmet Tüzen, Çağlayan Doğan, Zeynep Şimşek Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi. 539-546. 2018
- Gürkan, Salime Leyla. “Yahudilik”. *DİA*. Cilt: 43 (2013). 187-197. Son Erişim: 27.12.2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/yahudilik#1>

- Işık, Vahdettin. “Doğu ve Batı Arasında İslâm Kitabından Hareketle Bazı Mülâhazalar”. *Hece Dergisi Bilgemiz Aliya İzzetbegoviç Özel Sayısı*. ed. Mustafa Orçan, Rahman Ademi, Mustafa Balcı. Ankara: Hece Yayınları, 350-359. 2016.
- İzzetbegoviç, Aliya. *Özgürlüğe Kaçışım*. ter. Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları. 2005.
- İzzetbegoviç, Aliya. *Doğu Batı Arasında İslâm*. ter. Salih Şaban. İstanbul: Klasik Yayınları. 2018a.
- İzzetbegoviç, Aliya. *İslâm Deklarasyonu*. çev. Rahman Ademi. İstanbul: Fide Yayınları. 2018b.
- İzzetbegoviç, Aliya. *İslâmi Yeniden Doğuşu Sorunları*. çev. İbrahim Hakan Aydoğan, Azra Blekiç Aydoğan. İstanbul: Ketebe Yayınları. 2020.
- Komisyon. *MEB Dini Terimler Sözlüğü*. Ankara: MEB. 2009.
- Komisyon. *Kur’an Yolu Meâlî*. Ankara: DİB Yayınları. 2016.
- Özyurt, Cevat. “İki Dünya Arasında İnsan: Aliya İzzetbegoviç’in Din Kuramı ve İslâm Yorumu”. *Hece Dergisi Bilgemiz Aliya İzzetbegoviç Özel Sayısı*. ed. Mustafa Orçan, Rahman Ademi, Mustafa Balcı. Ankara: Hece Yayınları, 219-252. 2016.
- Toktaş, Fatih. “Yenilikçi Müslüman Düşünür Olarak Aliya İzzetbegoviç”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIV (2016). 7-45.
- Tümer, Günay. “Din”. *DİA*. Cilt: 9 (1994). 312-320. Son Erişim: 27.12.2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/din#1-genel-olarak-din>

**Din Sosyolojisi Araştırmaları**

**E-ISSN: 2791-8998**

**Cilt/Volume: 2, Sayı/Issue: 3, Yıl/Year: 2022 (Ekim/October)**

**Din ve Devlet İlişkileri Bağlamında Cemaatlerin Laikliğe Bakışı: İsmailağa Cemaati Örneği**

*The Perspective of Religious Communities on Secularism in terms of Religion and State Relations: The Example of İsmailağa Community*

**Hande Ustamahmut**

Sakarya Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Yüksek Lisans Öğrencisi / Sakarya,  
Türkiye

handeusta7@gmail.com / Orcid No: 0000-0003-2128-1828

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 30/08/2022

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 15/10/2022

**Yayın Tarihi/Date Published:** 20/10/2022

**Atıf / Citation:** Ustamahmuti Hande. “Din ve Devlet İlişkileri Bağlamında Cemaatlere Bakışı: İsmailağa Cemaati Örneği”. *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 2/3 (Ekim/October 2022) 20-46.

**İntihal:** Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

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

## Öz

Türk siyasal tarihinin önemli tartışmalarından biri olan laiklik, bilhassa darbelerle beraber ülke gündemini her daim meşgul etmiştir. Osmanlı ile birlikte başlayan modernleşme serüveni Cumhuriyetle beraber hız kazanmış ve Cumhuriyet'in devrimci kadrosu yeni bir döneme imza atmıştır. Bu köktenci anlayış beraberinde pek çok devrim gerçekleştirerek dinî alanda radikal değişimlere yol açmıştır. Laiklik prensibine bağlı olarak yürütülen siyasî politikalar, siyasîlerle cemaat mensuplarının ayrı bir çizgide konumlanmalarına neden olmuştur. Dinî alanda denetimi elinde tutan devlet anlayışı, cemaatlerin bir süreliğine faaliyet alanlarını kısıtlamıştır. Çok partili hayata geçişle birlikte dinî cemaatler demokratik ortamın sunmuş olduğu imkânlar sayesinde rahatlamaya başlamış, ancak bu süreç yaşanan darbelerle zaman zaman kesintiye uğramıştır. Bu durum ise dinî cemaatlerin hâkim siyasal söylemin karşısında konumlanmasına neden olmuştur. Nitekim Türk toplumunda köklü bir geçmişe sahip olan İsmailağa Cemaati de söz konusu cemaatlerden biridir. Dolayısıyla bu çalışmada din-devlet ilişkileri bağlamında İsmailağa Cemaati'nin laikliğe olan bakış açısı ele alınmıştır. Araştırmanın kapsamı nitel verilere dayandırılarak doküman analizi tekniği uygulanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din sosyolojisi, Cemaat, Darbe, Devlet, İsmailağa Cemaati.

## Abstract

Secularism, which is one of the important debates in Turkish political history, has always occupied the agenda of the country, especially with the coups. The modernization adventure that started with the Ottoman Empire gained momentum with the Republic and the revolutionary staff of the Republic signed a new era. This fundamentalist understanding led to radical changes in the field of religion by making many revolutions together. The political policies carried out depending on the principle of secularism caused the politicians and the members of the community to be positioned on a separate line. The understanding of the state, which controls the religious field, limited the activities of the communities for a while. With the transition to multi-party life, religious communities entered a period of relaxation thanks to the opportunities offered by the democratic environment, but this process was interrupted from time to time by the coups. This situation caused the religious communities to be positioned against the dominant political discourse. As a matter of fact, İsmailağa Community, which has a deep-rooted history in Turkish society, is one of these communities. Therefore, in this study, the point of view of the İsmailağa Community on secularism in the context of religion-state relations. The scope of the research was based on qualitative data and document analysis technique was applied.

**Keywords:** Sociology of religion, Community, Military coup, State, İsmailaga Community.

## Giriş

Tarih boyunca insan hayatında önemli bir yer tutan din, insanın anlam arama çabasının bir sonucudur. Zira insanın dindar mahlûk olarak nitelendirilmesinin temel sebebi de inanma ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Din olgusu, içinde cemiyet özelliği barındırmasından mütevellit tüm

toplum kademelerinde insan yaşamının merkezî konumunda olmuştur.<sup>1</sup> Nitekim Berger'e göre din, kutsalın insan tarafından inşa edildiği bir teşebbüstür.<sup>2</sup> Yine Durkheim'e göre din, inanç ve ayinden meydana gelmektedir.<sup>3</sup> Ona göre dinin temeli olan inanç, bireyler arasında ortak bir bağ oluşturmaktadır. Bu birleştirici unsur, cemaat oluşumlarının ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla dinin olduğu her yerde ortak amaç etrafında toplanan gruplar da vardır.<sup>4</sup> Gerek ayinleriyle gerek inanç esasları itibarıyla cemaatleşme fonksiyonlarını icra eden din, aynı zamanda kolektif bir model ortaya çıkarmaktadır. Bu bağlamda semavi dinlerden farklı olarak İslam dini, içinde kilise temelli bir yapı taşımadığından ötürü cemaatsel özellikleri bünyesinde barındırmaktadır. Zira İslam inancı gerek kurallarıyla gerek naslarıyla cemaat hayatını teşvik etmektedir.<sup>5</sup> Türkiye'de ise cemaatlerin tarihi geçmişleri çok öncesine dayanmaktadır. Söz konusu cemaatler Anadolu coğrafyasının müslümanlaşmasında rol oynamışlardır.<sup>6</sup> Nitekim Kara'ya göre Selçuklu Dönemi'nde emekleme safhasında olan cemaatler, Osmanlı Dönemi ile birlikte güçlenerek çoğalmışlardır.<sup>7</sup> Ancak Cumhuriyetle birlikte cemaatlere karşı mesafeli bir tavır alınmış ve laiklik ilkesi gereği faaliyetleri sınırlandırılmıştır.<sup>8</sup> Özellikle medrese gibi dinî mekânların sonlandırılması bu süreci en iyi şekilde yansıtır.<sup>9</sup> Söz konusu uygulamalar neticesinde Türkiye'de faaliyet gösteren cemaatler kamusal alanda varlıklarını yitirmişlerdir. Nitekim toplumda dinî değerler konusunda büyük bir çoğunluğu oluşturan kesimin cemaat oluşumlarına gösterdiği hassasiyet ve siyasal yönetimin uzak tavrı ülkede kutuplaşma meydana getirmiştir. Laiklik sistemiyle birlikte yönetimle olan münasebetlerini daha farklı bir noktaya taşıyan cemaatler Türk siyasi tarihinde her darbe teşebbüsünde laiklik vurgusuyla karşılaşmışlardır. Bilhassa Cumhuriyet tarihinde post-modern darbe olarak vuku bulan 28 Şubat süreci bizzat cemaat oluşumlarına odaklanmıştır.<sup>10</sup> Türk toplumu, içinde cemaat oluşumlarına yer veren sosyolojik bir yapıdan meydana gelmektedir. İslam'la birlikte ortaya çıkan tasavvuf ilmi zamanla cemaat yapılanmalarının

<sup>1</sup> Ali Fuat Başgil, *Din ve Laiklik* (İstanbul: Yağmur Yayınevi, 2020), 75-82.

<sup>2</sup> L. Berger Peter, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun (İstanbul: İnsan Yayınları, 1993), 55.

<sup>3</sup> Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, çev. Fuat Aydın (Ataç Yayınları, 2005), 1/56.

<sup>4</sup> Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, 1/64.

<sup>5</sup> Adem Akarsu, "Sosyolojik Bir Kavram Olarak 'Cemaat' ve Türkiye'de Cemaatleşme Süreci", *Toplum Bilimleri Dergisi* 9/17 (2015), 87.

<sup>6</sup> Abdulvahap Akıncı - Oğuzcan Acar, "Modern Türkiye'de İslami Cemaatlerin Kimlik Bunalımı", *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (2020), 22.

<sup>7</sup> Mustafa Kara, *Tasavvuf ve tarikatlar* (İletişim Yayınları, 1992), 22.

<sup>8</sup> Akıncı - Acar, "Modern Türkiye'de İslami Cemaatlerin Kimlik Bunalımı", 19.

<sup>9</sup> "Tekke, Zaviye ve Türbelerin Kapatılması", Web, *Atatürk Ansiklopedisi* (Erişim 24 Ağustos 2022).

<sup>10</sup> Mahmut Hakkı Akın, "Türkiye Siyasi Kültüründe Laiklik Meselesi ve 15 Temmuz Sonrası Laiklik Tartışmaları ve Fetö", *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 13/49 (2016), 38-39.



oluşmasına destek vermiştir.<sup>11</sup> Bu cemaatlerden biri de Nakşibendî Tarikatı bünyesinde vücut bulan İsmailağa Cemaati'dir.<sup>12</sup>

## Yöntem

Türkiye'de son zamanlarda nitel araştırma yöntemleri, araştırmacılar tarafından sıklıkla tercih edilmektedir. Bu durumun temel sebebi, pozitivism üzerinden şekillenmektedir. Pozitivizmden farklı olan alanların bilimsel niteliğinin kabul edilmesi, nitel araştırma yöntemlerine olan ilgiyi arttırmıştır.<sup>13</sup> Nitel araştırmalarda araştırılan probleme irdeleyici ve yorumlayıcı bir perspektifle yaklaşılmaktadır. Araştırılan olgular gözlem, görüşme, doküman analizi gibi metotlarla incelenerek yorumlayıcı bir zeminde değerlendirilmektedir. Bu minvalde nitel araştırma yöntemlerinde nicel araştırmalarla sağlanamayan bazı sonuçlara daha detaylı ulaşılmaktadır. Dolayısıyla nicel yöntemlerin olmadığı nitel araştırmalarda, araştırmacının verilere ilişkin yorumlayıcı saptamaları önemli görülmektedir.<sup>14</sup> Nitel araştırmada Araştırmacı kaynaklara ulaşırken gözlem, mülakat ve doküman analizi yöntemlerini kullanmaktadır. Dolayısıyla elde edilen kaynaklar sonucunda, veriler betimsel, içerik, söylem ve doküman analizi şeklinde değerlendirilmektedir.<sup>15</sup> Bu bağlamda Doküman analizi yönteminin uygulanabilmesi için kaynakların çok yönlü ve belirsiz bir mahiyette olmaması gerekmektedir.<sup>16</sup> Dokümanlar niteliklerine göre yazılı, görsel ve görsel-ışitsel olarak ayrılmaktadır. Dergi, gazete, kitap gibi dokümanlar yazılı bir nitelik taşıırken fotoğraf, harita ve afişler görsel kaynaklardan oluşmaktadır. Hem görsel hem işitsel kaynaklar, belgeseller ve videolardan meydana gelmektedir. Yine ses kayıtları ve radyo yayınları işitsel kaynaklara dâhil olmaktadır.<sup>17</sup> Bu bağlamda doküman analizi, yazılı ve dijital kaynakların irdelenerek değerlendirilmesidir. Bir başka deyişle doküman analizi, kaynakların analiz edilerek değerlendirme işlemine tâbi tutulmasıdır. Bir araştırmada dokümanlar, çalışmanın tek bir verisi olacağı gibi temel kaynakların yanında destekleyici veri olarak da işlev görebilmektedir.<sup>18</sup> Araştırma için toplanan dokümanlar, sistemli bir analizden geçirildikten sonra yorumlanmaktadır.<sup>19</sup>

---

<sup>11</sup> Rahman Dağ, "Din-Devlet İlişkileri Açısından Menzil Cemaati Örneği", *Journal of Turkish Studies* 14/1 (2019), 209.

<sup>12</sup> "İsmailağa Cemaati Hakkında Merak Ettikleriniz", *medresetulmahmudiyye* (Erişim 03 Ağustos 2022).

<sup>13</sup> Belkıs Kümbetoğlu, *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma* (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2008), 11.

<sup>14</sup> Ali Baltacı, "Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?" 5/2 (ts.), 369-370.

<sup>15</sup> Bilgen Kırıl, "Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/15 (2020), 3.

<sup>16</sup> Kümbetoğlu, *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, 149.

<sup>17</sup> Kırıl, "Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi", 5.

<sup>18</sup> Ramazan Sak vd., "Bir Araştırma Yöntemi Olarak Doküman Analizi", *Kocaeli Üniversitesi Eğitim Dergisi* 4/1 (2021), 230.

<sup>19</sup> Sak vd., "Bir Araştırma Yöntemi Olarak Doküman Analizi", 241.



Bu çalışmada İsmailağa Cemaati'nin din-devlet ilişkilerine olan yaklaşımları bilimsel veriler ışığında ele alınmıştır. Araştırmada yazılı ve görsel-ışitsel kaynaklardan faydalanılmıştır. Cemaate ait olan resmî web sitesi, dergi, video ve kitaplardan yararlanılarak kaynakların içerikleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bununla beraber makale, dergi, tez ve kitaplar incelenerek çalışmanın teorik çerçevesi çizilmiştir. Elde edilen veriler değerlendirmeye tâbi tutularak yorumlanmıştır. Araştırma kapsamında öncelikle Avrupa'da uygulanan laiklik modelinin tarihsel seyri ele alınmıştır. Akabinde Türkiye'de gerçekleşen laiklik modeli bağlamında cemaatlerin fonksiyonları değerlendirilmiş ve konunun sınırlarını aşmamak adına Demokrat Parti ve 28 Şubat sürecine kısaca değinilmiştir. Ardından İsmailağa Cemaati'nin tarihçesi, faaliyet alanları ve laikliğe olan yaklaşımı ele alınmıştır.

### 1. Avrupa'da Din ve Devlet İlişkileri

Avrupalılar için yeni bir dönemin başlangıcı olan 15.yüzyıl, modernitenin, bilimin, aklın ve sanatın filizlenerek büyüdüğü bir devirdir. İnsan aklının ve bireyselliğin ön planda olması ve Tanrı'ya ulaşmada kiliseye ihtiyaç duymayan özgür bireylerin varlığı Avrupa'da yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur.<sup>20</sup> Bununla birlikte Batı'da hümanizmin doruk noktaya ulaşmasıyla dinî değerler ve skolastisizm sorgulanmaya başlanmış ve kilisenin otoritesi son bulmuştur.<sup>21</sup> Yeniçağın getirmiş olduğu siyasî değişimler neticesinde Ortaçağ'da Hıristiyan toplulukları tek bir çatı altında birleştiren anlayışın yerini birbirlerinden ayrı konumlanan ulus devletler almıştır.<sup>22</sup> Dolayısıyla ulus devlet modeline geçilmesiyle din temelli bir yapıdan laik temelli bir yapıya geçilmiştir.<sup>23</sup> Bu bağlamda laiklik, Yunanca olan "laos" kökünden gelmekte ve halk anlamını çağrıştırmaktadır. Laiklik en genel ifadeyle din ile devletin birbirlerinden bağımsız bir şekilde konumlanmasıdır. Laik modelde devlet, tüm dinler karşısında objektif bir duruş sergilemektedir. Buna bağlı olarak devlet, yasal düzenlemelerini dinî kaidelerden bağımsız belirlemektedir.<sup>24</sup> Ancak toplumda dinin zamanla zayıflaması ve merkezi konumunu kaybetmesi sekülerleşme olarak ifade edilmektedir. Dolayısıyla laiklik kavramı ile sekülerlik kavramı farklı nitelikler taşımaktadır.<sup>25</sup> Ortaylı'ya göre laiklik, ruhban toplumuna bağlı olmayan yaşam şeklidir.<sup>26</sup> Altındal'a göre laiklik, din dışı etkenleri çağrıştıran bir anlama sahiptir.<sup>27</sup>

<sup>20</sup> Halil İnalçık, *Rönesans Avrupası: Türkiye'nin Batı medeniyetiyle özdeşleşme süreci* (Türkiye İş Bankası, 2011), 4.

<sup>21</sup> John Merriman, *Rönesanstan Bugüne Modern Avrupa Tarihi Ciltli* (Say Yayınları, 2018), 112.

<sup>22</sup> İnalçık, *Rönesans Avrupası*, 4-5.

<sup>23</sup> Nevzat Güldiken, "Ulus, Ulus-Devlet ve Uluslaşma Kavramlarına İlişkin Tartışmalar ve Türkiye", *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 7/2 (2006), 160.

<sup>24</sup> Mehmet Kahraman, "Avrupa Birliği Ülkelerinde ve Türkiye'de Laiklik", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/9 (2008), 59.

<sup>25</sup> Volkan Ertit, "Birbirinin Yerine Kullanılan İki Farklı Kavram: Sekülerleşme ve Laiklik", *Akademik İncelemeler Dergisi* 9/1 (2014), 112.

<sup>26</sup> İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı* (İstanbul: Kronik Kitap, 2019), 175.

<sup>27</sup> Aytunç Altındal, *Laiklik: Enigma'ya Dönüşen Paradigma* (Anahtar Kitaplar yayınevi, 1994), 32.

Bu anlamıyla laiklik, Batılı ülkelerde din ile dünyevî alanın ayırımında kullanılan bir kavramdır.<sup>28</sup> Sekülerizm ise toplumda dine yüklenen anlamın giderek azalmasıdır.<sup>29</sup> Laiklik tanımının genel bir çerçevesini çizdikten sonra Avrupa'daki işlerliğine değinmek yerinde olacaktır. Batı ülkelerinin her birinin farklı tarihi geçmişlere sahip olmaları hasebiyle standart bir modelden oluşan laiklik sistemi mevcut değildir. Laikliğin uygulanma yöntemi farklı şekillerde sürdürülmektedir.<sup>30</sup> Bu bağlamda Avrupa dünyasında üç çeşit laiklik sistemi uygulanmaktadır. Bunlardan ilki Fransız ve Bolşevik İhtilalî'nin görüldüğü devletlerde ortaya çıkan laisizmdir. Söz konusu laiklik sisteminde dini yok sayan bir tavır alınmaktadır. Bir diğer laiklik biçimi olan dışlayıcı laiklikte ise din, kamusal mekânlardan arındırılmakta ve iktidar tarafından denetim altında tutulmaktadır. Nitekim 1875 ve 1905 tarihli dönemlerin Fransa'sı ile 1946 ve 1950'li dönemlerin Türkiye'si dışlayıcı laikliği yansıtan örneklerdendir. Üçüncü laiklik sistemi ise pasif laiklik biçimidir. Bu laiklik yönteminde bireyler dini tercihleri hususunda serbest bırakılmıştır ve devlet, dini oluşumlara karşı hoşgörülü bir yaklaşım içerisinde. Pasif laiklik sisteminin uygulandığı en tipik ülkelerin başında Amerika Birleşik Devletleri gelmektedir.<sup>31</sup> Görüldüğü üzere her ülke bünyesinde barındırdığı sosyo-politik gerçekler sebebiyle laikliği farklı şekillerde uygulamaktadır.

## 2. Türkiye'de Din ve Devlet İlişkileri

İslam dininin elçisi olan Muhammed, dinî kaideleri esas alan devlet modelini benimsemiştir. İslam dini, bireyin salt manevî ihtiyaçlarını karşılayan bir inanç olmaktan ziyade iktidar ve toplum arasındaki münasebetleri de düzenlemektedir. İslam, tüm erk alanının kaynağını Tanrı'nın yetkisine dayandırmakta ve bireylerin bu iktidar alanına itaat etmelerini beklemektedir. Bu minvalde İslam inancının etkili olduğu yerlerde din ve siyasal yönetim alanında ayrılık görülmemektedir. Nitekim Selçuklu ve Osmanlı Dönemi'nde din ve devlet kurumlarının homojen bir şekilde ilerlemeleri ve din görevlilerinin yönetim kadrolarında yer almaları bu durumu doğrular niteliktedir.<sup>32</sup> Dolayısıyla Müslüman toplumlarda dinî alan ile iktidar arasında Hristiyan toplumlarda olduğu gibi bir çekişme söz konusu değildir. Bu bağlamda İslamî bir kimliğe sahip olan Osmanlı toplumunda da örfî kural-

---

<sup>28</sup> Şeyma Nur Bozkurt Dadak, *1937'Den Günümüze Türkiye'de Sekülerizm ve Laiklik Anlayışının Bürokrasi-Devlet İlişkisindeki Değişimin Zihniyet Analizi* (Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 30.

<sup>29</sup> Mustafa Erdoğan, "Sekülerizm, Laiklik ve Din", *İslami Araştırmalar Dergisi* 8/3-4 (1995), 180.

<sup>30</sup> Kahraman, "Avrupa Birliği Ülkelerinde ve Türkiye'de Laiklik", 61.

<sup>31</sup> Erdal Gışi, "Laiklik Kavramının Kronolojik Evrimi", *The Journal of Europe- Middle East Social Science Studies* 1/1 (2015), 9-10.

<sup>32</sup> M.Zeki Duman, "Türkiye'de Laiklik Sorununun Siyasal Temelleri", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 7/2 (2010), 291.

ların yanında şer'i yasaların olduğu ve hukuksal meselelerde dinî değerlerin gözetildiği anlaşılmalıdır.<sup>33</sup> Dolayısıyla şeriat hükümleriyle ilgili meseleleri değerlendirmede şeyhülislam görevlidir. Ancak şeyhülislamın devletin alanına karışma yetkisi yoktur.<sup>34</sup> Thornton'a göre Osmanlı'da her ne kadar ulema sınıfı ayrıcalıklı bir konumda olsa da bu sınıf padişahın isteklerini gözeterek hareket etmektedir.<sup>35</sup> Dolayısıyla Osmanlı'nın siyasal stratejisinde dinin, yönetime bağlı kalarak konumlandığı görülmektedir. Dinî alanın iktidardan üstün olmaması ve şeyhülislamın ruhani bir yetki üstlenmemesi, Osmanlı'nın teokratik bir yapıdan uzak olduğunun göstergesidir.<sup>36</sup> Berkes'e göre Osmanlı yönetiminde teokratik bir yönetim sistemi mevcut değildir. Çünkü Avrupa'da var olan papalık sistemi Osmanlı'nın siyasal yapısında bulunmamaktadır.<sup>37</sup> Bu bağlamda Osmanlı'nın siyasal yönetim tarzının yarı-teokratik bir nitelik taşıdığı söylenebilir.<sup>38</sup> Nitekim İmparatorluğun toplum yapısına bakıldığında laik uygulamalar ile dinî uygulamaların bir arada olduğu görülmektedir. Söz gelimi farklı dinî kimliklere karşı hoşgörülü davranılması ve bu dinî kimliklerin faaliyetlerinin ekonomi, eğitim gibi alanlarda serbest bırakılması laiklik uygulamalarına örnektir. Diğer yandan yönetim sisteminde şeyhülislam unsurunun olması ve bu dinî kurumun özellikle 16.yüzyılla birlikte güçlenmesi Osmanlı'yı laiklik modelinden uzaklaştırmaktadır.<sup>39</sup> Ayrıca hükümdarların halife sıfatını taşıması ve güçlerinin temelini dinî bir zemine dayandırmaları, yönetimin laiklikten uzak olduğunun bir başka işaretidir.<sup>40</sup> Bu hususta Osmanlı'da dönemin koşullarına bağlı olarak gerçekleştirilen laiklik uygulamalarının yarı laik bir nitelik taşıdığı söylenebilir. Nitekim kamu hukuku alanında din ayrımı gözetmeksizin tüm Osmanlı toplumunu kapsayan hukuk ilkeleri, laik bir yapı ortaya çıkarırken uygulanan ceza davası karşısında bireylerin mensubu oldukları cemaatlerden yardım talep etmeleri düalist bir yapı ortaya çıkarmıştır. Diğer yandan anayasal mekanizmada hükümdarın halifelîği vurgulanmakla birlikte din ayrımı olmaksızın her kitlenin yönetime katılması laik uygulamalar ile dinî uygulamaların bir arada olduğunu göstermektedir.<sup>41</sup> Tüm bunlardan hareketle Osmanlı'da laikleşme hareketlerindeki gayenin daha çok siyasal zorunluluklardan ötürü meydana geldiği söylenebilir. Nitekim Batı ülkelerinin Osmanlı'nın iç işlerine olan müdahalelerini bertaraf etmek amacıyla uygulanan eşitlik

<sup>33</sup> Duman, "Türkiye'de Laiklik Sorununun Siyasal Temelleri", 292.

<sup>34</sup> Halil İnalçık, *Osmanlı ve Modern Türkiye* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 44.

<sup>35</sup> Thomas Thornton - Ercan Ertürk, *Bir İngiliz Tacirin İzlenimleriyle Osmanlı'da Siyaset, Toplum, Din, Yönetim* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2015), 137.

<sup>36</sup> Yılmaz Yurtseven, "Osmanlı Klasik Döneminde İdeoloji, Din ve Siyasal Meşruiyet Üzerine Kısa Bir Değerlendirme", *Gaazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 11/1-2 (2007), 1263.

<sup>37</sup> Niyazi Berkes, *Türkiye'de çağdaşlaşma* (Yapı Kredi Yayınları, 2002), 25.

<sup>38</sup> Duman, "Türkiye'de Laiklik Sorununun Siyasal Temelleri", 292.

<sup>39</sup> Emine Şam Altunay, "Türk Tarihi Boyunca Laikliğin Aşamaları ve Atatürk Laikliği", *Türk Dünyası Araştırmaları* 144 (2003), 5-6.

<sup>40</sup> Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 183.

<sup>41</sup> Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 187-189.

ilkeli, bu amaç doğrultusunda yürürlüğe girmiştir. Örneğin İmparatorluk'taki farklı kimlikler üzerinde uygulanan eşitlikçi stratejiler ve bu kimliklerin dinî değerleri doğrultusunda değerlendirilmeleri laiklik prensibine uygun hamleler olarak nitelendirilebilir. Dolayısıyla Osmanlı'da laikliğe geçişteki amaç Batı geleneğine dâhil olmaktan ziyade toplumsal koşullar gereği bir zaruriyet olarak doğmuştur.<sup>42</sup> Ancak Osmanlı'nın yenileşme çabaları göz önüne alındığında Batı'ya tam anlamıyla entegre olamadığı ve laiklik uygulamalarının gelişigüzel bir zeminde gerçekleştiği görülmektedir.<sup>43</sup> Bu doğrultuda Mardin'e göre Osmanlı'nın Batı'yı algılayış zihniyeti, bütüncül bir şekilde gerçekleşmemiştir.<sup>44</sup> Nitekim Ortaylı'ya göre Osmanlı'daki düalist eğitim, yönetim ve hukuk yapısı birbirine zıt bir dünya yaratmıştır. Dolayısıyla bu karmaşık toplum modeli, Osmanlı son bulana kadar devam etmiştir.<sup>45</sup> Bu hususta Osmanlı'da Modern kurumların yanında geleneksel kurumların yer alması, toplumda ikili bir model ortaya çıkarmıştır. Örneğin eğitim kurumlarında medreselerin yanında Batılı tarzda okulların bulunması toplumda oluşan ikili yapının bir görüntüsüdür. Diğer yandan İmparatorlukta batılılaşma çabaları sistematik bir çizgi üzerinde ilerlememiş ve yapılan yenilikler, hükümdarın görev süresince etkili olmuştur. Örneğin III. Selim Dönemi'nde devreye sokulan batılılaşma çabaları, bu dönemden sonra devam ettirilememiştir. Ancak Cumhuriyet Dönemi'nde Atatürk'ün öncülüğünde başlayan modernleşme faaliyetleri, Atatürk döneminden sonra da varlığını korumuştur.<sup>46</sup> Bu minvalde Osmanlı'daki modernleşme hareketlerinin kendi felsefesini oluşturamadığı ve süreli bir yapı arz etmediği görülmektedir. Dolayısıyla Cumhuriyet Dönemi'ndeki batılılaşma seyrinin uygulamalarına geçmeden önce sürecin arka plandaki zihniyetini ele almak yararlı olacaktır. Batılılaşma hareketlerinin öncüsü olan Atatürk Türk toplum yapısında din olgusunun önemli fonksiyonlar barındırdığını görmüştür. Onun din mefhumuna yaklaşımı rasyonel bir çerçevede şekillenmiş ve dinin akli bir hüviyet taşıdığını dile getirmiştir. Bu hususta fikirlerinin oluşmasında Tefik Fikret'in özümlediği deist yaklaşım etkili olmuştur. Ancak din olgusunun toplum içindeki işlevi çelişkili bir seyrinde ilerlemiştir. Toplumsal kriz durumlarında birlik ve beraberliğin oluşmasında bütüncüleştirici işlevi olan din, aynı zamanda çeşitli dini oluşumlar tarafından millî mücadeleyi zora sokmuştur. Dönemin şartlarını bu şekilde analiz eden Atatürk problemlerin merkezine inerek harekete geçmiştir. O İslam dininin rasyonel temeller üzerine kurulduğunu kabul etmekle birlikte aynı zamanda yeterince anlayamadığını düşünmekteydi. Halkın anlamlarına yabancı kaldığı İslam dininin,

---

<sup>42</sup> Gül Tuba Dağcı - Adnan Dal, "Osmanlı'dan Günümüze Din-Devlet ve Laiklik Tartışmaları", *Barış Araştırmaları ve Çatışma Çözümleri Dergisi* 2/2 (2014), 42.

<sup>43</sup> Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi Makaleler 4* (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2020), 13.

<sup>44</sup> Mardin, *Türk Modernleşmesi Makaleler 4*, 17.

<sup>45</sup> Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 191.

<sup>46</sup> Nezih Yalçın, "Osmanlı Modernleşmesi ile Cumhuriyet Modernleşmesi İçerik ve Yöntem İtibarıyla Karşılaştırma Denemesi" (26 Eylül).

seslendiği dil üzerinde düzenlemeler yapılması için adımlar atmıştır.<sup>47</sup> Bu alanda icra edilen ilk düzenlemelerden biri Kur'an'ın Elmalılı Hamdi Yazır tarafından Türkçe 'ye çevrilmesidir. Atatürk'ün direktifiyle Elmalılı Hamdi Yazır Kur'an'ı Türkçe 'ye tercüme etmiştir.<sup>48</sup> İnkılapların fikrî arka planını ele alarak ilerlediğimizde devrimlerin gayesi daha iyi anlaşılmaktadır. Söz konusu devrimlerden burada bazılarına değinilecektir. Bu bağlamda laikliğin tarihsel seyri bir dizi reforma neden olmuş ve Atatürk Türk toplumu nezdinde önemli bir etkisi olan dinin siyasetle olan ilişkisini düzenleme yoluna girmiştir. Bu kerte de alınan en önemli kararlardan biri hilafete son vermek olmuştur. Hız kesmeden devam edilen devrimlerle birlikte saltanat yönetimi de kaldırılarak laiklik uygulamasına geçilmiştir.<sup>49</sup> Bununla birlikte Cumhuriyet'in ve Şapka Kanunu'nun ilanı, şariat mahkemelerinin sonlandırılması, Medeni Kanun'un kabulü, tekke ve zaviyelerin kapatılması laiklik prensibiyle uygulanmıştır.<sup>50</sup> Cumhuriyet'in kurucusu Atatürk'ün devrimlerle beraber inşa ettiği çağdaş anlayışın fikrî zeminini Amerikalı gazeteci Isaac F. Marcosson aktarır. 13 Temmuz 1923 tarihinde Atatürk ile görüşme yapan gazeteci, onun yeni Türkiye anlayışını kaleme alır. Atatürk'e göre ideal bir devlet düzeni Panislamizm ve Panturanizm'in olduğu bir düzen değildir. Zira bu yönetim biçimleri emperyalizmin vuku bulduğu fetih anlayışına dayanmaktaydı. Dolayısıyla fetih anlayışıyla büyüyen ülke modelini reddeden Atatürk, yeni Türkiye'nin "Türk" kimliğiyle var olacağını belirtmektedir.<sup>51</sup> Nitekim bu hususta Atatürk "Vatandaş İçin Medeni Bilgiler" adlı eserinde "Türklük" kavramına açıklık getirerek yurttaşlar arasında müşterek bir bağ oluşturduğunu vurgulamıştır.<sup>52</sup> Demokratik devlet biçimine önem veren Mustafa Kemal, devlet ile dinî kurumun alanlarının bağımsız olması gerektiğine vurgu yapmış ve bu doğrultuda din mefhumunun siyasete alet edilmesine karşı çıkmıştır.<sup>53</sup> Nitekim Kırklareli'nde yaptığı bir konuşmada mevcut Cumhuriyet sisteminin temelde laik bir nitelik taşıdığını belirterek teokratik sistemi, toplumsal gelişimin önünde engel olarak tanımlamıştır. Bununla birlikte 1931 tarihinde laiklik, Cumhuriyet Halk Partisi'nin temel prensibi olmuş ve siyasal yönetimde uygulanan kanunlar aklın ve bilimin ilkelerini gözetten bir nitelikte inşa edilmiştir. Böylece dinî meseleler vicdanlara sığdırılarak siyasi partilerin, dinî alanları politika dışında tutmaları kabul edilmiştir.<sup>54</sup> Laiklik ilkesine sıkıca bağlı olan Atatürk, Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın varlığını

<sup>47</sup> Berkes, *Türkiye'de çağdaşlaşma*, 541-543.

<sup>48</sup> Uğur Berk Kalelioğlu - Menderes Soydan, "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Kur'an Tefsiri Çerçevesinde Lisanın Toplumsal Dönüşümdeki İşlevi", *Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi* 6/13 (2020), 353.

<sup>49</sup> İhsan Tayhani, "Türkiye Cumhuriyeti'nin Temeli: Laiklik", *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, 1 (2009), 524.

<sup>50</sup> Meydan, *Yakın Tarih İçin Anahtar*, 30.

<sup>51</sup> "Yabancıların gözünden Mustafa Kemal Atatürk" (Erişim 18 Ağustos 2022).

<sup>52</sup> Meydan, *Yakın Tarih İçin Anahtar*, 135.

<sup>53</sup> "Atatürk ve Din" (Erişim 26 Ağustos 2022).

<sup>54</sup> Meydan, *Yakın Tarih İçin Anahtar*, 31.

tanımış ve her ne kadar görüş farklılıkları olsa da dikkate aldığı tek husususun laiklik ilkesi olduğunu ifade etmiştir. Diğer yandan hâkim politika çizgisinde ilerlenerek dinin kamusal mekânlardaki faaliyetleri sınırlandırılmış ve bu doğrultuda birçok reform gerçekleştirilmiştir.<sup>55</sup> Çok partili hayata geçiş denemelerinden biri olan Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın kurulması kötü sonuçlarla son bulmuş ve parti kapatıldıktan kısa bir süre sonra Menemen olayı patlak vermiştir. 23 Aralık 1930 tarihinde Nakşibendî Tarikatı mensuplarından bazıları Menemen'de insanları toplamaya teşebbüs etmişlerdir. Bilhassa Asteğmen Kubilay'ın öldürülmesi durumun mahiyetini büyütmüş ve olay sonucunda bazı kişilerin idamına karar verilmiştir. Bu sebepten ötürü ülkenin içinde bulunduğu atmosfer, çok partili hayata geçiş için uygun değildir. Zira hem Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın Şeyh Sait isyanıyla kapatılması hem de Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın Menemen olayıyla son bulması bu durumu net bir şekilde göstermektedir. Ancak zamanla çok partili hayata geçiş denemeleri tekrar başlatılmış ve İsmet İnönü bu hususta uzlaşmacı bir tavır göstermiştir. Türkiye'nin çok partili hayata geçmesi Batı ile olan ilişkilerinin olumlu bir şekilde ilerlemesini sağlayacaktı. Diğer yandan Sovyet baskısı karşısında Batı'nın desteği sağlanabilecekti.<sup>56</sup> Bu doğrultuda 7 Ocak 1946 tarihinde Demokrat Parti kurulmuştur. Partinin laikliğe bakış açısı ise devletin hiçbir şekilde siyasi alanda din ile ilişkisinin olmadığı ve aynı zamanda laikliğin dine karşı gelmek gibi bir anlam barındırmadığıdır. Demokrat Parti'nin Cumhuriyet Halk Partisi'ne nazaran din hususunda daha ılımlı bir politika izlediği söylenebilir. Zira 1949 tarihinde yapılan kongrede partinin başkanı olan Celal Bayar, din özgürlüğünü vurgulamakla birlikte irticaya da karşı olduklarını ifade etmiştir. Bu bağlamda atılan ilk adımlardan biri de ezanın Türkçe okunma şartının kaldırılması olmuştur. Yine ilkokullarda din eğitimine yer verilmesi ve radyolarda dini sohbetlere müsaade edilmesi din alanında yapılan değişikliklerden bazılarıdır. Parti, din konusunda yapıcı bir tavır göstermekle birlikte radikal çizgide ilerleyen gruplara karşı da mesafeli olmuştur. Nitekim dinî değerlere aykırı olduğu gerekçesiyle Atatürk'ün heykeline yaptıkları saldırıyla gündeme gelen "Ticaniler" grubuna karşı gerekli önlemler alınmıştır.<sup>57</sup> Yukarıda da ifade edildiği üzere Partinin din konusundaki uzlaşmacı tavrı, cemaat mensuplarını siyasilere yaklaştırmış aynı zamanda Cumhuriyet Halk Partisi'ne karşı muhalif bir tutum benimsemelerine yol açmıştır. Faaliyetlerini icra etmede önceki döneme göre daha da özgürleşen cemaatler, toplumda yayılma imkânı bulmuşlardır. Bilhassa Cumhuriyet tarihinde sağ partiler, Nakşibendî kültüründen

---

<sup>55</sup> Akın, "Türkiye Siyasi Kültüründe Laiklik Meselesi ve 15 Temmuz Sonrası Laiklik Tartışmaları ve Fetö", 40-41.

<sup>56</sup> "Çok Partili Düzene Geçiş – İnönü Vakfı, İsmet İnönü, İsmet İnönü Kimdir, İsmet İnönü Hayatı, İsmet İnönü Resimleri" (Erişim 18 Ağustos 2022).

<sup>57</sup> Leyla Kirkpınar, "Demokrat Parti (dp) Ve Din-Siyaset İlişkisi (1946-1960)", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 18/36 (2018), 350-354.



gelen cemaatler tarafından desteklenmiştir. Bununla beraber laikliğe tehdit olabilecek unsurlar denetim altında tutularak darbeler, ülke gündemini meşgul etmiştir. Bu hususta 28 Şubat'ta gerçekleşen post-modern darbesi önemlidir. Nitekim bahsi geçen darbede, bizzat cemaat oluşumlarına odaklanılmıştır.<sup>58</sup> Söz konusu süreçte başbakan olan Necmettin Erbakan'ın cemaat önderlerini iftar yemeğine davet etmesi büyük yankı uyandırmış ve Ankara'da bir camide yapılan "şeriat" sloganlı yürüyüş irtica karşıtlarının tepkisine neden olmuştur. Dönemin Cumhurbaşkanı olan Süleyman Demirel'in Necmettin Erbakan'a uyarı mahiyetinde yazmış olduğu mektupta ise resmi kurumlarda "köktendinci" hareketlerin engellenmesi gerektiği ifade edilmiştir. Diğer yandan 1997 senesinde Fatih Camisi'nde "şeriat ve halife isteriz" sloganıyla yürüyen kişilerin eylemleri büyük ses getirmiştir. Böylesi bir ortamda ülke, 28 Şubat sürecine doğru ilerlemiş ve MGK toplantısı gerçekleştirilmiştir. Anayasa Mahkemesi'nde alınan kararlar neticesinde Refah Partisinin, laiklik ilkelerini çiğnediği iddia edilerek partinin faaliyetlerine son verilmiştir.<sup>59</sup> Türk siyasi geleneğinde vuku bulan darbeler, cemaat oluşumlarının karşısında konumlanmış ve her defasında laiklik meselesi ana tartışmalardan biri olmuştur.

### 3. İsmailağa Cemaati Tarihçesi ve Faaliyet Alanları

Anadolu, İslam'la kucaklaşmasıyla birlikte birtakım tarikatlara ev sahipliği yapmıştır. Farklı coğrafyalardan gelen tarikatlar, zamanla büyüyerek Osmanlı Dönemi'nde önemli faaliyetler yürütmüş ve kimliklerini muhafaza etmişlerdir. Bilhassa dinî grupların oluşumunda bir dönüm noktası olan Moğol istilası, tarikatların ortaya çıkmasında itici kuvvet olmuştur.<sup>60</sup> Osmanlı İmparatorluğu'nun bir gerçeği olan tarikatlar, yönetimin ilk kurulduğu dönemlerde dahi var olmuşlardır. Özellikle Orhan Gazi ile birlikte dinî oluşumlara karşı başlayan destekleyici tavır tekke, medrese ve zaviyelerin kurulmasıyla devam etmiştir. İktidar toplum nezdinde etkili olan dinî kurumlara karşı kayıtsız kalmamıştır. Mevcut dönemde dinî liderlerin yönetimle olan münasebetlerine bakıldığında gerekli hususlarda bazı eylemlerinin sınırlandırıldığı görülmektedir. Bununla beraber devlet yöneticilerinin tarikat liderleriyle yakın ilişkiler sürdürdüğü görülmektedir. Dolayısıyla Fatih Sultan Mehmet Horasan'ın Nakşibendî Tarikatı'nın kurucularını önemseyip İstanbul'a çağırması dikkat çeken bir husustur. Yine Yavuz Sultan Selim'in Nakşibendî Tarikatı mensuplarından Halim Çelebi ile olan münasebetleri kendisini imam yapacak kadar ileri seviyededir. Tarihî verilerden hareketle birçok devlet yöneticisinin tarikatlara karşı olumlu bir tavır içerisinde olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin III.

<sup>58</sup> Akın, "Türkiye Siyasi Kültüründe Laiklik Meselesi ve 15 Temmuz Sonrası Laiklik Tartışmaları ve Fetö", 42-43.

<sup>59</sup> "28 Şubat nedir? 28 Şubat sürecinde ne olmuştu?" (Erişim 23 Ağustos 2022).

<sup>60</sup> Hasan Demirtaş, "Nakşibendilik'in Anadolu'da Ortaya Çıkışının Belgesi: Şeyh Hâce İshak er-Rumî Vakfiyesi", *Vakıflar Dergisi* 2/50 (2018), 24.

Murat'ın Halvetî Tarikatı ile olan yakınlığı bilinirken, III. Selim'in de Mevlevî Tarikatı ile olan münasebetleri ortadadır. Nakşibendî liderleri her ne kadar devlet erkânıyla yakın bir ilişki içerisinde olsalar da siyasetle ilgili meselelerden uzak durmuşlardır. Tarikat mensupları yönetim kadrosundaki kişilere manevî anlamda rehberlik etme, öğüt verme gibi konularda destek olmuşlardır. Bunun yanı sıra dinî oluşumların devletle olan ilişkileri dışında halka manevî konularda yol gösterdiklerini de söylemek mümkündür. Anadolu, sahip olduğu coğrafya itibarıyla içinde Mevlana, Hacı Bektaş-ı Velî gibi isimleri barındırması ve halkın tasavvuf geleneğine hâkim olması söz konusu oluşumların günümüze kadar devam etmesinde itici kuvvet olmuştur.<sup>61</sup> Bu oluşumlardan biri de Anadolu'da zuhur eden Nakşibendî Tarikatıdır ve önderi Muhammed Bahaeddin'dir. Kendisi İslam dünyasında önemli faaliyetlerde bulunmuş ve manevî hislerini insanlara da aktarmıştır. İlerlediği manevî yolda kendisine Yusuf Hamedî'nin eğittiği Abdülhalik Gücdüvani'yi örnek almıştır. Tarikatın bu denli büyümesinin sebeplerinden biri de Şîî mezhebine karşı uzak bir tavır beslemesi hasebiyle Osmanlı Dönemi'nde yönetim tarafından desteklenmesidir.<sup>62</sup> Bugün köklü bir geçmişe sahip olan Nakşibendî Tarikatı kolunda konumlanan İsmailağa Cemaati, ismini Fatih ilçesinde bulunan camiden almaktadır. Cemaatin lideri olan Mahmud Ustaosmanoğlu bahsi geçen camide 1954 ve 1997 tarihleri arasında imam olarak görev yapmıştır.<sup>63</sup> 1929 senesinde Trabzon'un Of ilçesinde doğan Mahmut Ustaosmanoğlu, Ali Efendi ve Fatıma Hanımın oğludur. Annesi ve babasının gözetiminde hafızlık eğitimini tamamlamış aynı zamanda Farsça ve Arapça öğrenimini gerçekleştirmiştir. Hafızlık döneminden sonra Mehmed Rüşdü Aşikkutlu Hoca'dan kıraat ilmini öğrenmiştir.<sup>64</sup> Bunun yanı sıra İsmailağa Camisi'nde birçok öğrenciye medrese eğitimi vermiştir.<sup>65</sup> Aynı zamanda cemaat liderinin birçok eseri mevcuttur. Bu eserlerden bazıları: Ruhul Furkan Tefsiri, Sohbetler, Risale-i Kudsiyye, Umre Sohbetleri.<sup>66</sup> Cemaat, Ehl-i sünnet zihniyetine sahip olmakla beraber sufi bir hüviyet taşımaktadır. Müritleri günümüz moda dünyasının tarzını kabul etmemekte ve kendilerine has kıyafet tarzlarıyla dikkat çekmektedirler. Cemaatin kadın mensupları çarşaf giyerken, erkekleri ise cübbe, sarık ve şalvar giymektedir.<sup>67</sup> Özellikle kıyafet konusunda büyük bir hassasiyet taşıyan cema-

---

<sup>61</sup> Hasan Kaya, "XVII. Yüzyılda Nakşibendi Tarikatın Devlet ve Toplumla İlişkisi Üzerine Bir Çalışma (İstanbul, Diyarbakır, Bursa)" (Batman University International participated Science and Culture Symposium, 1, 2012), 592-599.

<sup>62</sup> Emine Bilge, *Nakşibendilikte Kadın (Ulaşlı Köyü Örneği)* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 31-32.

<sup>63</sup> Oktay Yıldırım, *Diyanet'in tarikatlar raporu* (Kaynak Yayınları, 2019), 210.

<sup>64</sup> Ersoy Eryan (ed.), *Hikmetli Sözler* (İstanbul: Ahıska Yayınevi, 2016), 5-6.

<sup>65</sup> Eryan, *Hikmetli Sözler*, 8.

<sup>66</sup> "Mahmut Efendi Kimdir: Mahmut Ustaosmanoğlu kitapları hangileri? Mahmut Efendi Eserleri Ve Yaşamı"(Yeni Şafak) (Erişim 12 Ağustos 2022).

<sup>67</sup> Yıldırım, *Diyanet'in tarikatlar raporu*, 210-211.



atin lideri Mahmut Ustaosmanoğlu bu konudaki fikirlerine *İrşadü'l Müridin* isimli çalışmasında değinmiştir. Ona göre şeriat hükümlerini yerine getirmeyen kişiler, tarikata girmiş kabul edilmemektedir. Dolayısıyla çarşaf giymeyen kadınlar da böyle görülmektedir. Ustaosmanoğlu'na göre bir kadının çarşaf giymesi insanlar tarafından “ Bu Müslüman hanımdır” algısı oluşturmaktadır. Dolayısıyla sarık ve çarşaf cemaat lideri tarafından önemli görülmekte ve Allah'ın sevdiği giysiler olarak kabul edilmektedir.<sup>68</sup> Cemaat liderine göre tarikatlarının temeli de sohbeta dayanmaktadır. Nitekim Nakşî Tarikatı'nın büyükleri, Allah elçisinin sünneti çizgisinde ilerleyerek dini meselelerin konuşulmasına önem vermişlerdir. Cemaat liderine göre, birkaç şeyhin bir araya gelerek sohbet etmesi, onları yetkinleştirmektedir. Hatta az yemek, az uyumak ve tamamen zikir ile hemhal olmak bile sohbetin verdiği etkiyi verememektedir.<sup>69</sup> Cemaat müritlerinin liderlerine karşı hal ve hareketleri de Ustaosmanoğlu tarafından ele alınmıştır. Müridin liderine riayet etmesi, Allah'a riayet etmeyi öğrenmesini sağlamaktadır.<sup>70</sup> Yine müridin dini hükümleri, “ahiret ulemasından” öğrenmesi doğru olmaktadır.<sup>71</sup> Müridin manevî eğitimi, liderin gözetiminde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla Müridin liderine karşı, sadakatli olması beklenmektedir. Çünkü onu Allah'a ulaştıracak tek kişi o dur.<sup>72</sup> Müridin liderine itaat etmesi, tarikatın kaidelerini öğrenmesine vesile olmaktadır.<sup>73</sup>

Birçok faaliyeti bünyesinde barındıran cemaat okullar, medreseler ve Kur'an Kursları ile de bilinmektedir.<sup>74</sup> Kur'an'ın öğrenilmesine önem veren cemaat lideri, bu konudaki fikirlerine *Sohbetler* isimli çalışmasında değinmiştir. Cemaat liderine göre Kur'an-ı Kerim yeryüzünde mevcut değilken insanlar arasında kötülük ve huzursuzluk vardı. Ancak Kur'an-ı Kerim'in vuku bulmasıyla beraber insanlar arasındaki kargaşa sonlanmıştı. Bu hususta Mahmut Ustaosmanoğlu, hocaların Kur'an-ı Kerim'i öğretme konusunda istekli olmaları gerektiğini belirtmiştir.<sup>75</sup> Bununla birlikte bizzat Mahmut Ustaosmanoğlu'nun önderliğinde açılan Tekâmül ve İhtisas Medresesi, alanda hocaların yetiştirildiği bir kurumdur.<sup>76</sup> Bunun dışında İsmailağa Camisi'nde birtakım aktiviteler sürdürülmektedir. Özellikle ramazan ayında birçok din görevlisi bir araya gelerek dinî alandaki faaliyetleri istişare etmektedirler.<sup>77</sup> Cemaat aktif bir şekilde etkinliklerine devam ederek özellikle ihtiyaç sahip-

<sup>68</sup> Mahmud Ustaosmanoğlu, *İrşadü'l Müridin* (Yasin Yayınevi, 2018), 319.

<sup>69</sup> Ustaosmanoğlu, *İrşadü'l Müridin*, 141-143.

<sup>70</sup> Ustaosmanoğlu, *İrşadü'l Müridin*, 157.

<sup>71</sup> Ustaosmanoğlu, *İrşadü'l Müridin*, 164.

<sup>72</sup> Ustaosmanoğlu, *İrşadü'l Müridin*, 167-168.

<sup>73</sup> Mahmud Ustaosmanoğlu, *Risale-i Kudsiyye Tercemesi* (İstanbul: Sıraç Kitabevi, 2000), 1/352.

<sup>74</sup> Yıldırım, *Diyaret'in tarikatlar raporu*, 211.

<sup>75</sup> Mahmud Ustaosmanoğlu, *Sohbetler* (İstanbul: Sıraç Kitabevi, 2003), 86.

<sup>76</sup> “İsmailağa Külliyesi İlk Mezunlarını Veriyor”, *İsmailağa - Resmî İnternet Sitesi* (Erişim 15 Ağustos 2022).

<sup>77</sup> “Din Görevlileri İsmailağa Camii'nde Bir Araya Geldi”, *İsmailağa - Resmî İnternet Sitesi* ( Nisan 2022).

lerine destek sağlamaktadır. Dolayısıyla cemaatin resmî web sitesi incelediğinde “bağışlar ve kurban” adlı bölümde dileyen kişilerin sadaka, zekât ve evlilik paketi desteğinde bulunabildikleri görülmektedir.<sup>78</sup> Bunun yanı sıra bir fetva hattına sahip olan cemaat, insanlara fetva hattıyla destek olmakta ve aylık olarak yayınlanan “İsmailağa” adlı dergi ile de okuyucularıyla buluşmaktadır.<sup>79</sup> Cemaat başlıca amacını dergide ifade etmektedir. Onlara göre İslam dininin öğrenilmesi için kadın ve erkeklerden oluşan medreseler açılmalı ve bu hususta hocalar yetiştirilmelidir.<sup>80</sup> Bir insan evsiz kalsa dahî medresesiz kalmamalıdır.<sup>81</sup> Mahmut Ustaosmanoğlu’na ait olan ifadelerden de anlaşıldığı üzere cemaat, amaçlarını ortaya koymaktadır. Bununla beraber cemaat mensupları, liderleri olan Mahmut Ustaosmanoğlu’nu âlim olarak kabul etmekte ve insanları manevî yolda iyiye ulaştırmak adına kendisini peygamber mirasçısı olarak görmektedirler.<sup>82</sup> Kişinin inandığı yolda Allah’ı tanıyabilmesi için peygamberlerin ya da peygamber mirasçıları olan âlimlerin gerekli olduğuna inanmaktadırlar.<sup>83</sup> Bu konudaki fikirlerini Mahmut Ustaosmanoğlu Hikmetli Sözler isimli çalışmasında ifade etmiştir. Ona göre Allah’ın elçisi Hz. Muhammed’e karşı çıkmak, Allah’a karşı çıkmaktır. Peygamber mirasçıları olan âlimlere de karşı çıkmak, Allah’a karşı çıkmaktır.<sup>84</sup>

Mahmut Ustaosmanoğlu yaşadığı birtakım rahatsızlıklardan dolayı 23 Haziran 2022 tarihinde vefat etmiştir.<sup>85</sup> Resmî web sitelerinde konuyla ilgili kamuoyuna gerekli açıklamaları yapan cemaat yetkilileri, vefat eden liderlerinin yerine şeyhlerinin de vasiyeti üzerine Hasan Hoca Efendi’nin geçtiğini duyurmuştur.<sup>86</sup>

İsmailağa Cemaati’nin medyatik isimlerinden biri olan Ahmet Mahmut Ünlü ’den de bahsetmek yerinde olacaktır. Zira kendisi vermiş olduğu vaazlarda toplum içinde popülaritesini arttırmıştır.<sup>87</sup> “Cübbeli” lakabı ise henüz küçük yaşlardayken din eğitimi aldığı hocası tarafından kendisine verilmiştir.<sup>88</sup> 1965 tarihinde İstanbul’un Fatih ilçesinde dünyaya gelmiştir. İsmailağa Camisi’nde ve Rize’deki Kur’an Kursu’nda dinî eğitimini tamamlamıştır. Sohbetlerinde ve yapıtlarında her daim kendisini Ehl-i sünnet çizgisinde tanımlamaktadır. Faaliyetlerine aktif olarak devam eden Ünlü, aynı

---

<sup>78</sup> “Bağış Merkezi”, *İsmailağa Derneği* (Erişim 14 Ağustos 2022).

<sup>79</sup> Yıldırım, *Diyaret’in tarikatlar raporu*, 211.

<sup>80</sup> “Hakkımızda”, *İsmailağa - Resmî İnternet Sitesi* (Erişim 12 Ağustos 2022).

<sup>81</sup> Eryan, *Hikmetli Sözler*, 52.

<sup>82</sup> “Hakkımızda”, *İsmailağa - Resmî İnternet Sitesi* (Erişim 14 Ağustos 2022).

<sup>83</sup> “Efendi Hazretlerimizin Sohbetlerinden: Sadece Akıl Maksada Ulaştırmaz!”, *İsmailağa - Resmî İnternet Sitesi* (Erişim 15 Ağustos 2022).

<sup>84</sup> Eryan, *Hikmetli Sözler*, 19.

<sup>85</sup> “Mahmut Ustaosmanoğlu kimdir, kaç yaşında ve neden öldü? Mahmut Efendi’nin eserleri ve hayatı” (Erişim 15 Ağustos 2022).

<sup>86</sup> “Kıymetli İhvanımıza İlânımızdır”, *İsmailağa - Resmî İnternet Sitesi* (Erişim 15 Ağustos 2022).

<sup>87</sup> Yıldırım, *Diyaret’in tarikatlar raporu*, 213.

<sup>88</sup> “Ahmet Mahmut Ünlü Hoca Efendi’nin Hayatı”, *Ahmet Mahmut Ünlü* (Erişim 15 Ağustos 2022).

zamanda “Ârifan” adlı dergide yazılar kaleme almakta ve Lâlegül kanalında konuşmalar yapmaktadır.<sup>89</sup>

#### 4. İsmailâğa Cemaati ve Laiklik

Bilindiği üzere Türkiye Cumhuriyeti’nde laikleşme prensibine bağlı olarak pek çok devrim gerçekleştirilmiştir ve bunların içinde doğrudan dinî cemaatlere odaklanılan reformlardan biri de tekke ve zaviye gibi yerlerin sonlandırılması olmuştur.<sup>90</sup> Bu hususta uygulanan reform hareketlerine İsmailâğa Cemaati uzak bir tavır takınmış zira dergide Ahmet Akgül tarafından kaleme alınan “Tarikatın Anlamı ve Amacı” başlıklı yazıda İslam’ın dünyanın pek çok yerinde yaygınlaşmasında, tarikatların ciddi anlamda katkıları olduğu belirtilmiştir. Bununla beraber Türkler’in İslam dinini kabul etmelerinde özellikle dervişlerin, Mevlana’nın ve Yunus Emre gibi kişilerin etkili olduğu vurgulanmıştır. Bilhassa Selçuklu ve Osmanlı’da manevî anlamda ciddi katkıları olan ocaklar ve bunun yanı sıra cihat tutkusuyla mücadele eden Yeniçeri Ocaklarının fikirlerinin temelini, tarikat öğretilerine dayandığı kabul edilmektedir. Cemaat mensupları bilhassa tarikatların Türk toplum yapısında birçok anlamda önemli işlevleri olduğunu iddia etmekte ve bu bağlamda uygulanan devrimlerin “zalimce” olduğunun altını çizmektedirler.<sup>91</sup> İfadelerden de anlaşılacağı üzere Cumhuriyet Dönemi’nde dinî alanda yapılan reformlar, cemaat tarafından içselleştirilememiştir. Nitekim Ahmad’a göre Cumhuriyet devrimlerinin mahiyeti, temelsiz ve yüzeysel kalmıştır. Buna ‘Menemen Olayı’ örnek verilebilir. Zira bir tarikat liderinin şeriat isteğiyle insanları isyana teşvik etmesi, devrimlerin halka tam anlamıyla sirayet etmediğini göstermektedir. Bu bağlamda Kemalistçi kadrolar, halkı uygarlığa doğru götürecektir ideolojiyi vatanseverlik üzerinden inşa etmeye çalışmışlardır.<sup>92</sup> Dursun’a göre Osmanlı Dönemi’nde milleti bir arada tutan dinî kimlik, Cumhuriyetle beraber değişmiştir. Dinî kaynağın yerini Türk milliyetçiliği almıştır.<sup>93</sup> Altındal’a göre ise Türkiye’de uygulanan laiklik modeli, halkın isteklerini gözetilen bir zeminde gerçekleşmemiştir. Osmanlı Dönemi’ndeki modernleşme çabaları dinî kaidelerden uzak bir şekilde uygulanmamıştır. Ancak Kemalist ideoloji, Avrupa’daki laiklikten farklı bir zeminde hareket etmiş ve iktidarın dinî bir kimliğinin olamayacağını belirtmiştir.<sup>94</sup> Derginin beşinci sayısında cemaatin siyasal rejim hususundaki fikirleri net bir şekilde görülmektedir. Mah-

<sup>89</sup> Yıldırım, *Diyaret’in tarikatlar raporu*, 213-217.

<sup>90</sup> “Tekke, Zaviye ve Türbelerin Kapatılması”. (Erişim 24 Ağustos).

<sup>91</sup> “Furkan 4. Sayı Katalog” (Erişim 24 Ağustos 2022). 34

<sup>92</sup> Feroz Ahmad, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, çev. Sedat Cem Karadeli (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 92-93.

<sup>93</sup> Turan Dursun, *Din Bu-3 İslam Toplumu ve Laiklik* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2006), 3/114.

<sup>94</sup> Altındal, *Laiklik*, 72.

mut Ustaosmanoğlu tarafından kaleme alınan yazıda Çeçenistan ve Rusya arasındaki gerilim üzerinden tartışılan metinde, Çeçenistan'ın düştüğü durum itibariyle toplumda din sınıfının ne kadar mühim olduğunun altı çizilmiş ve bu hususta şeriatın öneminden bahsedilmiştir. Bugün uygulanan siyasal rejimin Yunan ideolojisine dayandığı iddia edilmiş ve İslam yolunda olmanın ancak şeriatla mümkün olacağı vurgulanmıştır.<sup>95</sup> Pekî, cemaate göre şeriat nedir? Onlara göre şeriat, insanlar arasında sükûnete yol açan ve öte dünyada cennete kavuşturan bir yoldur. Aynı zamanda Hz. Muhammed'in sözleri ve davranışları şeriatın temel prensibi olarak kabul edilmektedir.<sup>96</sup> Mahmut Ustaosmanoğlu'nun Sohbetler kitabında şeriatın Allah tarafından zuhur ettiği ve Hz. Muhammed'in mahzeninde korunduğu iddia edilmektedir.<sup>97</sup> Yine Hikmetli Sözler kitabında şeriattan uzaklaşanların karışıklığa ve düzensizliğe sebep olacağı belirtilmiştir.<sup>98</sup> Cemaat liderine göre şeriatı himaye etmek aynı zamanda ülkeyi himaye etmektir.<sup>99</sup> Bu bağlamda Mahmut Ustaosmanoğlu'nun siyasal fikirlerine bakıldığında hâkim rejimin karşısında konumlandığı görülmektedir. Nitekim cemaat liderine göre şeriattan uzak kalınması, Türkiye'nin ekonomik anlamda sıkıntı yaşamasına ve Türk parasının değersizleşmesine neden olmuştur.<sup>100</sup> Ayrıca siyaset konusunda bilgisinin olmadığını ve tüm derdinin şeriatı haykırmak olduğunu ifade etmektedir.<sup>101</sup> Türkiye kendi ifadesiyle "düşük" durumdadır. Ona göre Ülkenin bu durumu aşabilmesinin tek yolu İslamdır.<sup>102</sup> Yine mevcut eğitim sistemiyle ilgili fikirleri de İslamî bir çerçevede şekillenmektedir. Avrupa ve Amerika'nın İslam eğitimi konusunda Türkiye üzerinde etkili olması, çocukların İslam dininden mahrum kalmalarına neden olmaktadır. Cemaat liderine göre mevcut eğitim sisteminin Kur'an'dan uzak olması, Türkiye'nin Avrupa'ya boyun eğmesine yol açmıştır.<sup>103</sup> Bu minvalde Türkiye'nin dış politikada izlediği yol, Mahmut Ustaosmanoğlu tarafından değerlendirilmiştir. Dış siyasette Müslüman olamayan ülkelerle işbirliği yapılması eleştirilmiştir. Buna bağlı olarak Cemaat lideri, Müslüman ülkelerle ittifak kurulması gerektiğini vurgulamıştır.<sup>104</sup> İfadelerden de anlaşılacağı üzere Mahmut Ustaosmanoğlu devlet yönetimi ve ilişkilerinde İslamî çizginin muhafaza edilmesine önem vermektedir. Dolayısıyla şeriatın himaye edilmesi dinî kaideler açısından mühim görülmektedir. Bu hususta cemaat lideri Türkiye'de şeriata karşı muhalif bir tutum sergilendiğini Sohbetler isimli çalışmasında belirtmektedir. Ona göre Türk

---

<sup>95</sup> "Furkan 5. Sayı Katalog" (Erişim 24 Ağustos 2022), 4-5.

<sup>96</sup> "Furkan 5. Sayı Katalog" (Erişim 27 Ağustos 2022), 4-5.

<sup>97</sup> Ustaosmanoğlu, *Sohbetler*, 78.

<sup>98</sup> Eryan, *Hikmetli Sözler*, 331.

<sup>99</sup> Eryan, *Hikmetli Sözler*, 330.

<sup>100</sup> Eryan, *Hikmetli Sözler*, 327.

<sup>101</sup> Eryan, *Hikmetli Sözler*, 199.

<sup>102</sup> Eryan, *Hikmetli Sözler*, 244.

<sup>103</sup> Eryan, *Hikmetli Sözler*, 270.

<sup>104</sup> Ustaosmanoğlu, *Sohbetler*, 142.

toplumunda “Şeriat kahrolsun” şeklindeki ifadeler, söz konusu durumu özetlemektedir.<sup>105</sup> Yine Hikmetli Sözler kitabında cemaat liderinin mevcut rejime karşı olan tepkisi görülmektedir. İfadelelerini şu şekilde açıklamaktadır: “ Lâikliğin aleyhinde konuşanları gür, gür, gür sürüklüyorlar içeri. Dinin aleyhinde konuşanları başa geçiriyorlar!” Risale-i Kudsiyye kitabında ise ülkede din hususunda yanlışlar yapıldığı ve muhalif fikirleri benimseyen kesimin İslam’ın karşısında konumlandığı ifade edilmektedir.<sup>106</sup> Bununla beraber cemaat her şeye rağmen şeriatın bir gün tecelli edeceğine inanmaktadır. Bu hususta Türkiye’de uygulanan İstiklal Mahkemesi kararlarının birçok kişiyi idama götürdüğü ve bunun İslam düşmanlığı olduğu ifade edilmektedir.<sup>107</sup> Derginin üçüncü sayısında Abdullah Altay’ın hazırlamış olduğu metinde ise Türkiye’nin siyasî meselelerinden biri olan “PKK” sorununa değinilmiş ve muhtemel çözümlerden bahsedilmiştir. Ona göre bu hususta ülkeyi refaha kavuşturacak yöntemlerin başında İslam dininin öğretilerinin uygulanması gelmektedir. Nitekim geçmişte yapılan Çanakkale savaşında Kürtlerin ve Türklerin omuz omuza mücadele verdikleri tarihî bir gerçektir ve bu mücadelede insanların motivasyon kaynaklarının laiklik değil İslam olduğu ifade edilmektedir. Laiklik yolunda atılan adımların siyasal gerçekler söz konusu olduğunda çözüm odaklı olmadığı ve ülkeyi bilhassa Güneydoğu meselesi konusunda kaosa sürüklediği iddia edilmektedir. Onlara göre laiklik ilkesinin temel prensiplerinden olan milli birlik ve beraberliğin ülke huzuru için çözümsüz kaldığı ve bu sebepten ötürü ancak İslam ile problemlerin aşılacağı vurgulanmaktadır.<sup>108</sup> Bu hususta Cumhuriyetçi kadronun siyasal konjonktürde benimsediği ulusçu zihniyet, farklı etnik kimlikleri dışlayan bir anlayış üzerine kurulmuştur.<sup>109</sup> Oran’a göre dönemin koşulları neticesinde vuku bulan ideolojiler, mevcut problemlere reçete sunan düşüncelerdir. Ancak değişen toplumsal koşullarla beraber problemler de farklılaşmaktadır. Bu doğrultuda ideolojiler, çağın gerekliliklerine göre şekillenmek zorundadır. 20. Yüzyılda hâkim olan tekçi zihniyet, ulus devletlerin varlıklarını muhafaza etmek adına uyguladıkları siyasal bir stratejidir. Ancak günümüz dünyası farklı kimliklerin birbirleriyle kaynaştığı çoğulcu bir yapı arz etmektedir. Erken Cumhuriyet Dönemi’nin tek kimlikli ulusçu yapısı, günümüz dünyası için demokratik bir nitelik taşımamaktadır. Aksine bu ideoloji Türkiye’de kemikleşmiş olan Kürt meselesini açığa çıkarmaktadır. Örneğin, Kürt dilinin

<sup>105</sup> Ustaosmanoğlu, *Sohbetler*, 229.

<sup>106</sup> Ustaosmanoğlu, *Risale-i Kudsiyye Tercemesi*, 1/129.

<sup>107</sup> “Furkan 4. Sayı Katalog” (Erişim 24 Ağustos 2022), 33.

<sup>108</sup> “Furkan 3. Sayı Katalog” (Erişim 24 Ağustos 2022), 24.

<sup>109</sup> Abbas Vali, *Kürt Tarihi Kimliği ve Siyaseti Kuramsal Bir Yaklaşım*, çev. İbrahim Bingöl (İstanbul: Avesta Basın Yayın, 2013), 37.

özgürce konuşulamaması, Kürt azınlıklar ile Türkiye'nin farklı bir zeminde konumlanmalarına neden olmaktadır. Dolayısıyla söz konusu ideoloji ülkeyi güçsüzleştirmektedir.<sup>110</sup>

Derginin altıncı sayısına bakıldığında cemaat mensuplarının dönemin Refah Partisi hakkında yapıcı bir söylemi olduğu görülmektedir. Ocak 1996 tarihli derginin altıncı sayısında cemaat mensupları tarafından Refah Partisi'nin başarılı olması, partinin siyasî tecrübesine ve yetmiş yıl boyunca İslam'ın toplumdan dışlanmasına bağlanmıştır.<sup>111</sup> Nitekim partinin dinî hususta gösterdiği hassasiyet, cemaat mensuplarını kendisine çekmiş ve cemaatin siyasal alanda da din merkezli yaklaşımı bu durumda etkili olmuştur. Bugün uygulanan mevcut siyasal rejime bağlı olarak 3 Mart 1924 tarihinde kaldırılan hilafet makamı, cemaat mensuplarının kabul etmediği reformlardan biri olmuştur. Nuh Altunay tarafından dergide kaleme alınan metinde, cemaat mensuplarının rejim karşıtı fikirleri görülmektedir. Cumhuriyet Dönemi boyunca uygulanan reform hareketlerini özellikle medreselerin ve tekkelerin kapatılmasını İslam dışı bir anlayışla kodlayan cemaat mensupları, bilhassa hilafetin kaldırılması konusunda büyük bir acı duyduklarını ifade etmektedirler. Hilafete son verilmesini Müslüman dünyası için yanlış bulduklarını ve İslamî bir yaşantının ancak hilafetle mümkün olacağını belirtmektedirler. Bu doğrultuda Müslümanların lidersiz kaldıklarını vurgulamaktadırlar. Bu hususta Cürcani'yi örnek vererek Müslüman âleminde imamlık yapacak bir halifenin olmasının İslamî olduğunu ifade etmektedirler. Bugün dünyada kargaşa ve zorbalıkların ortaya çıktığı yerlerin başında İslam ülkeleri olduğu ve özellikle Çeçenistan, Filistin, Cezayir gibi bölgelerde zulmün baş gösterdiği vurgulanmaktadır. Müslüman dünyasının halifesiz kalması, İslam ülkeleri için sakıncalı görülmüştür.<sup>112</sup> Nitekim Akşin'e göre Cumhuriyet rejiminin muhafaza edilebilmesi için halifelik kaldırılmıştır. Bu doğrultuda hilafetin sonlandırılması laik sistem için atılmış bir adımdır.<sup>113</sup> İnalçık'ın da belirttiği üzere siyasal politikada dinin tesirinin kaldırılmasıyla Batı modeli bir ülke hedeflenmiştir. Dolayısıyla yönetimde hilafet sistemi ve cihat anlayışının olması Atatürk tarafından iktidarı zayıflatan sebepler olarak görülmüştür.<sup>114</sup> Bu minvalde hedeflenen laiklik sistemiyle millî bir devlet amaçlandığı söylenebilir. Nitekim milliyetçilere göre İslam dinî, Arap toplumlarında ortaya çıkan bir dindi. Ayrıca gerek özü gerek dili itibarıyla milliyetçiliğin prensibine aykırı bir mahiyet taşımaktaydı. Bu hususta milliyetçi kadrolar, Osmanlı'nın millî bir toplumdan uzak kalmasının nedenini İslam'a bağlamışlardır. Dolayısıyla Cumhuriyet'in ilan edilmesi ve halifeliğin sonlandırılması gibi

---

<sup>110</sup> Baskın Oran, *Türkiye'de Azınlıklar Kavramlar, Teori, Lozan, İç Mevzuat, İctihat, Uygulama* (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2004), 163-165.

<sup>111</sup> "Furkan 6. Sayı Katalog" (Erişim 24 Ağustos 2022), 14.

<sup>112</sup> "Furkan 8. Sayı Katalog" (Erişim 24 Ağustos 2022), 18-19.

<sup>113</sup> Sina Akşin, *Kısa Türkiye Tarihi* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007), 151.

<sup>114</sup> Halil İnalçık, *Atatürk ve Demokratik Türkiye* (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2016), 88.



uygulamalar, süreç içerisinde milliyetçiliğin güçlenmesine ön ayak olmuştur.<sup>115</sup> Derginin on ikinci sayısında Nureddin Şirin tarafından ele alınan yazıda ise Kemalistlerin siyasal ideolojisi eleştirilmektedir. Bu doğrultuda 28 Şubat sürecine değinilmiş ve Refah Partisi'nin faaliyetlerine son veren savcılardan bazılarının hazırlamış oldukları metinlerin dinî değerleri aşağılayan tarzda olması eleştirilmiştir. Dönemin savcılarından olan bazı kişilerin şeriata karşı nefret beslediklerini ve odak noktalarının İslamî değerleri yaşayan insanları engellemek olduğunu vurgulamışlardır.<sup>116</sup> Bunun yanı sıra Kemalist ideolojinin bilhassa başörtüsü meselesi hususundaki tavrının aslında İslamî değerlere saldırmak olduğunu ve bunu kıyafet üzerinden uyguladıklarını ifade etmektedirler.<sup>117</sup> Nitekim Vatandaş'a göre 28 Şubat süreci, halka yansıyan şekliyle Refah Partisi'nin irticai faaliyetlerinden dolayı yaşanmamıştır. Ona göre sürecin vuku bulmasında "devlet seçkinlerinin" itibarlarını ve varlıklarını sürdürme mücadelesi etkili olmuştur. Bu bağlamda yönetimin başını çeken "devlet seçkinleri" kendilerini "merkez" olarak konumlandırmaktadır. Dolayısıyla Merkez konumunda olan zihniyet, halkı "kenar" olarak görmektedir. 28 Şubat sürecinde etkili olan kadronun taşıdığı zihniyet halkçılık üzerinden şekillenmiştir. Bu doğrultuda söz konusu seçkin sınıfın bağlı olduğu zihniyetin izlerini Osmanlı Dönemi'ne kadar götürmek mümkündür. Osmanlı'da bürokrasi padişahın kontrolü altında şekillenmiştir. Ancak zamanla siyasi alanda ortaya çıkan anlaşmazlıklar bürokratların siyasi alana dâhil olmalarına neden olmuştur. Nitekim padişahın yetki alanlarının bürokratlar tarafından daraltılması bu duruma en iyi örnektir. Bilhassa Atatürk'ün Cumhuriyet Dönemi'nde siyasete dâhil olacak askerlerin ordu alanından çekilmelerini istemesi, meselenin anlaşılması açısından önemlidir.<sup>118</sup> Bu doğrultuda Başgil'e göre Atatürk'ten sonra yönetimin başına geçen İsmet İnönü, Celal Bayar, Şükrü Kaya ve Mareşal Fevzi Çakmak gibi isimlerin faaliyetlerini sınırlandırmıştır. Bilhassa Mareşal Fevzi Çakmak'ın İsmet İnönü tarafından emekliye gönderilmesi ordu içinde hoş karşılanmamıştır. Bu durum Atatürk döneminden sonra Türkiye'de ilk defa siyasetin orduya girmesine neden olmuştur.<sup>119</sup> Görüldüğü üzere 28 Şubat sürecini devreye sokan bürokratik sınıf, Osmanlı'da yönetime yön veren aydın sınıfın bir uzantısıdır. Ordunun sistemi dizayn edecek şekilde kendisini yetkin görmesi, ülkede kemikleşmiş bir geleneğin sonucudur. Devlet alanına müdahale eden askerî sınıfın sisteme karşı uyguladığı bu toplum mühendisliği, siyasal arenada demokratik bir ortama izin vermemiştir.

Yine cemaatin önemli isimlerinden biri olan Cübbeli Ahmet Hoca'nın mevcut siyasal rejimle ilgili fikirlerine de burada değinilecektir. Ona göre İslamî değerlerin olmadığı bir devlet düzeni

<sup>115</sup> Kemal H. Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 136.

<sup>116</sup> "Furkan 49. Sayı Katalog" (Erişim 24 Ağustos 2022), 38.

<sup>117</sup> "Furkan 49. Sayı Katalog" (Erişim 27 Ağustos 2022), 62.

<sup>118</sup> Celaleddin Vatandaş, *Cumhuriyet'in Tarihi* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2016), 425-427.

<sup>119</sup> Ali Fuad Başgil, *27 Mayıs İhtilâli ve Sebepleri* (İstanbul: Yağmur Yayınevi, 2008), 148.

uygun bir sistem değildir. Ancak mevcut düzeni kabul etmemek demek, devlete karşı gelmek gibi bir anlam ifade etmemektedir. Cübbeli Ahmet, 1938 tarihinde anayasada yer bulan laikliğin Türkiye'deki sistemle uyuşmadığını ve yalnızca bir ilke olarak yer aldığını belirtmektedir. Ayrıca iktidar ve siyasal sistemin bütünleşik bir yapı arz etmediğini vurgulamaktadır. Aynı zamanda devletin korunması gerektiğinin altını çizmektedir.<sup>120</sup> Cübbeli Ahmet'e göre Kur'an'dan uzaklaşan bir toplum iktisadî ve sosyal meselelerde sıkıntılar yaşamaktadır. Bu doğrultuda cemaat mensubu sistemi dizayn edenlerin İslam'ı kaideleri görmezden gelmelerini eleştirmiştir. Ona göre İslam'ı kuralların olmadığı bir toplumda problemler meydana gelmektedir. Ancak dinî değerlerin öncelikli olduğu Osmanlı toplumunda kutuplaşmaların meydana gelmediğini belirtmiştir. Dolayısıyla cemaat mensubu Osmanlı Dönemi'nin örnek alınması gerektiğini ve toplumsal sorunların çözümünde laik sisteminin çözümsüz kaldığını ifade etmektedir. Aynı zamanda mevcut sistemin dinî değerleri geri planda tuttuğunu ve dinin alanının camilerle sınırlandırıldığını belirtmektedir. Ancak dinin cami gibi belirli mekânlarla sınırlandırılmasına rağmen denetim altında tutulduğunu ve imamların hutbelerinin dâhi gözetim altında olduğunu belirtmektedir.<sup>121</sup> Nitekim Cumhuriyet Dönemi'nde laiklik prensibine bağlı olarak iktidar, dinî alanı kontrolü altına almıştır. Böylelikle Osmanlı Dönemi'nde bağımsız olan din kurumu, Cumhuriyet Dönemi'nde bu niteliğini kaybetmiştir. Bununla beraber Kemalistçi kadrolar, dinin bir vicdan meselesi olduğunu beyan ederek dini cemaatsel işlevinden uzaklaştırmak istemişlerdir.<sup>122</sup> Başgil'e göre Türkiye'de uygulanan laiklik, Avrupa'daki laiklikten farklılaşmaktadır. Batı'daki anlamıyla laiklik, din ile devletin ayrı konumlanarak birbirlerinin alanlarına müdahale etmemeleridir. Ancak İnönü dönemindeki laiklik prensibi, dinî değerleri yok sayan materyalist bir anlayış üzerinden şekillenmiştir.<sup>123</sup> Dolayısıyla Türkiye'de uygulanan laikliğin bir noktadan sonra antiklerikal bir ivme kazandığı görülmektedir. Dönemin iktidarının dinî alanı denetim altına alan tavırları bilhassa muhafazakâr kesimin tepkisine neden olmuştur. Dolayısıyla muhafazakâr kitlenin laikliğe karşı konumlanması toplumda dini, bir zaruriyet olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır.<sup>124</sup>

Cemaatin fikirleri din devlet ilişkileri hususunda incelendiğinde yine resmî web sitelerinde yer alan din eğitimi yazısında dikkat çeken ifadeler yer almaktadır. Özellikle din öğrenimi hususunda ele alınan yazıda 1927 tarihinden 1929'a kadar olan süreçte okullarda dinî öğretimin kaldırıldığı

---

<sup>120</sup> "Cübbeli Ahmet Hoca'dan bomba laiklik çıkışı! - Yeni Akit" (Erişim 24 Ağustos 2022).

<sup>121</sup> "Cübbeli Ahmet Hoca - Laiklik", haz. Cübbeli Ahmet Hoca.

<sup>122</sup> Altındal, *Laiklik*, 72.

<sup>123</sup> Başgil, *27 Mayıs İhtilâli ve Sebepleri*, 34.

<sup>124</sup> H. Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi*, 349-352.



vurgulanmış ve bu hususta laikliğin insanların önünde bir engel olarak konumlandığı belirtilmiştir.<sup>125</sup> Laiklik uygulamalarının Osmanlı Dönemi'ndeki devlet düzeninin bozulmasıyla başladığını ve pek çok alanda reformlara gidilerek katı bir laiklik anlayışının zeminin atıldığı ifade edilmiştir. Bu bağlamda laiklik ilkesi gereği olarak uygulamaya sokulan hilafetin kaldırılması, Avrupa temelli yasalar ve en nihayetinde laiklik sistemin resmileşmesiyle tek partili dönemin baskıcı politikaları eleştirilmiş ve ezanın Türkçe okunması ve Kur'an öğreniminin yasaklanması gibi uygulamaların hepsi despotik uygulamalar olarak kabul edilmiştir.<sup>126</sup> Bu çerçevede Armağan'a göre Türkiye'de dinî meseleler üzerinden yaşanan kutuplaşmaya laik sistem engel olamamıştır. Nitekim 1941 yılında Arapça ezan yasasının gelmesi, yasağa olumlu bakanlarla olumsuz bakanların kutuplaşmasına neden olmuştur. Bu doğrultuda bir laik devlette olması gereken iktidarın tarafsızlığı ilkesi, söz konusu politikada uygulanamamıştır.<sup>127</sup> Hatta Türkçe ezanın kaldırılması halk nezdinde olumlu bir şekilde karşılanmıştır.<sup>128</sup> Cumhuriyetçi kadronun laiklik ilkesi doğrultusunda dinî alanı geleneksel kimlikten arındırmaya çalıştığı görülmektedir. Halkın yıllarca alıştığı Arapça ezan yerine ulusal kimlikli Türkçe ezanın minarelerde yankılanması beklenen sonucu vermemiştir. Berkes'in de ifade ettiği üzere çağdaşlaşma yolunda uygulanan yenilikler karşısında toplumlar din çatısı altında konumlanmaya başlamaktadır.<sup>129</sup> Dolayısıyla toplum nezdinde önemli olan din ve geleneksel değerlerin değişim karşısında direnç gösterdikleri görülmektedir.

### Sonuç

Osmanlı'dan günümüze değin varlıklarını muhafaza eden cemaatler, toplum nezdinde önemli fonksiyonlar meydana getirmiştir. Ayrıca siyasilerle olan münasebetleri ülke gündeminin ana konusunu oluşturmuştur. Ancak tarihi süreçte alınan politik pozisyonlar neticesinde dinî oluşumların kamusal alandaki işlevleri tartışılır bir vaziyet almıştır. Bilhassa Türkiye'de modernleşme süreciyle uygulamaya sokulan yeniliklerle beraber dinî alanın "millî" bir çerçevede şekillendiğini söylemek mümkündür. Bu hususta Kur'an'ın Türkçe 'ye tercüme ettirilmesi ve ezanın Türkçe okunması gibi uygulamalar dikkate değer kararlardan bazılarıdır. Bu bağlamda Osmanlı'da din alanında yürütülen siyasî tavırların Cumhuriyetle birlikte devam ettiği görülmektedir. Ancak modernleşmeyle birlikte din hususunda atılan adımların daha devrimci bir nitelik barındırdığı kabul edilen bir gerçektir. Tek partili dönemin laik siyasal anlayışa bağlı kalarak dinî alan üzerindeki düzenlemeleri kamusal

<sup>125</sup> "Cumhuriyet Türkiye'sinde Din Dersi Zorunluluğunun Serencamı", *İsmailağa - Resmî İnternet Sitesi* (Erişim 24 Ağustos 2022).

<sup>126</sup> "Seküler Anlayışın Anadolu Seferi", *İsmailağa - Resmî İnternet Sitesi* (Erişim 24 Ağustos 2022).

<sup>127</sup> Mustafa Armağan, *Türkçe Ezan ve Menderes* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 7-8.

<sup>128</sup> Armağan, *Türkçe Ezan ve Menderes*, 44.

<sup>129</sup> Berkes, *Türkiye'de çağdaşlaşma*, 20.

alandan sınırlandırıcı bir nitelik taşımıştır. Bununla beraber Türk siyasal hayatında gerçekleştirilen darbelerin fikrî temeli, laiklik ilkesi etrafında şekillenmiş ve dinî cemaatler her defasında bu gerçeklikle karşılaşmıştır. Çalışmamızın kapsamını oluşturan İsmailağa Cemaati'nin bu husustaki fikirleri, laiklik rejiminin cemaatler üzerindeki etkisini gösterir niteliktedir. Cemaat, hâkim siyasal söylemde dini öğretilerin önemli olduğunun altını çizerek her defasında şeriata olan bağlılığını dile getirmekten çekinmemiştir. Ülkede baş gösteren sıkıntıların bilhassa "PKK" sorununun çözümünde laiklik ilkelerinin yetersiz kaldığını ifade etmeleri ve aynı zamanda şeriat sistemini çözüm önerisi olarak sunmaları, mevcut rejim hususundaki fikirlerini görmemiz için yeterli bir veridir. Cumhuriyet Dönemi boyunca gerçekleştirilen yeniliklerle beraber dinî kurumların sonlandırılması cemaat mensuplarının hoş karşılanmamıştır. Laiklik rejimine bağlı kalınarak yürütülen faaliyetlerin ve bu doğrultuda gerçekleştirilen 28 Şubat sürecinin, cemaat tarafından olumsuz bir şekilde kodlandığı görülmektedir. Bu minvalde hâkim politik söylemlerin cemaat ile siyasiler arasında kutuplaşmalar meydana getirdiği söylenebilir. Bilhassa Ocak 1996 tarihli derginin altıncı sayısında cemaat mensuplarının Kemalist ideolojiyi eleştirdikleri ve Refah Partisi'nin yanında konumlandıkları görülmektedir. Türk toplum yapısının bir gerçeği olan cemaatler, varlık alanlarını meşrulaştırmak adına laiklik prensibini uygun görmemekte ve İslami çizgiden uzak partilerin karşısında konumlanmaktadırlar.

### Kaynakça

- Ahmad, Feroz. *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*. çev. Sedat Cem Karadeli. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2006.
- Akarsu, Adem. “Sosyolojik Bir Kavram Olarak ‘Cemaat’ ve Türkiye’de Cemaatleşme Süreci”. *Toplum Bilimleri Dergisi* 9/17 (2015).
- Akın, Mahmut Hakkı. “Türkiye Siyasi Kültüründe Laiklik Meselesi ve 15 Temmuz Sonrası Laiklik Tartışmaları ve Fetö”. *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 13/49 (2016).
- Akıncı, Abdulvahap - Acar, Oğuzcan. “Modern Türkiye’de İslami Cemaatlerin Kimlik Bunalımı”. *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. <https://doi.org/10.35343/kosbed.785551>
- Akşin, Sina. *Kısa Türkiye Tarihi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007.
- Altındal, Aytunç. *Laiklik: Enigma’ya Dönüşen Paradigma*. Anahtar Kitaplar yayınevi, 2. Basım, 1994.
- Armağan, Mustafa. *Türkçe Ezan ve Menderes*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1. Basım, 2010.
- Baltacı, Ali. “Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?” 5/2 (ts.), 368-388. <https://doi.org/10.31592/aeusbed.598299>
- Başgil, Ali Fuad. *27 Mayıs İhtilali ve Sebepleri*. İstanbul: Yağmur Yayınevi, 4. Basım, 2008.
- Başgil, Ali Fuat. *Din ve Laiklik*. İstanbul: Yağmur Yayınevi, 15. Basım., 2020.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye’de çağdaşlaşma*. Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- Bilge, Emine. *Nakşibendilikte Kadın (Ulaşlı Köyü Örneği)*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Bozkurt Dadak, Şeyma Nur. *1937’den Günümüze Türkiye’de Sekülerizm ve Laiklik Anlayışının Bürokrasi-Devlet İlişkisindeki Değişimin Zihniyet Analizi*. Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Dağ, Rahman. “Din-Devlet İlişkileri Açısından Menzil Cemaati Örneği”. *Journal of Turkish Studies* 14/1 (2019), 205. [https://www.academia.edu/38542555/D%C4%B0N\\_DEVLET\\_%C4%B0L%C4%B0C5%9EK%C4%B0LER%C4%B0\\_A%C3%87ISIN-DAN\\_MENZ%C4%B0L\\_CEMAAT%C4%B0\\_%C3%96RNE%C4%9E%C4%B0](https://www.academia.edu/38542555/D%C4%B0N_DEVLET_%C4%B0L%C4%B0C5%9EK%C4%B0LER%C4%B0_A%C3%87ISIN-DAN_MENZ%C4%B0L_CEMAAT%C4%B0_%C3%96RNE%C4%9E%C4%B0)
- Dağcı, Gül Tuba - Dal, Adnan. “Osmanlı’dan Günümüze Din-Devlet ve Laiklik Tartışmaları”. *Barış Araştırmaları ve Çatışma Çözümleri Dergisi* 2/2 (2014).
- Demirtaş, Hasan. “Nakşibendilik’in Anadolu’da Ortaya Çıkışının Belgesi: Şeyh Hâce İshak er-Rumî Vakfiyesi”. *Vakıflar Dergisi* 2/50 (2018).
- Duman, M.Zeki. “Türkiye’de Laiklik Sorununun Siyasal Temelleri”. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 7/2 (2010).
- Durkheim, Emile. *Dini Hayatın İkel Biçimleri*. çev. Fuat Aydın. Ataç Yayınları, 2005.

- Dursun, Turan. *Din Bu-3 İslam Toplumu ve Laiklik*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1. Basım, 2006.
- Eliade, Mircea. *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*. çev. Mehmet Aydın. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Erdoğan, Mustafa. “Sekülerizm, Laiklik ve Din”. *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 8/3-4 (1995).
- Ertit, Volkan. “Birbirinin Yerine Kullanılan İki Farklı Kavram: Sekülerleşme ve Laiklik”. *Akademik İncelemeler Dergisi* 9/1 (2014).
- Eryan, Ersoy (ed.). *Hikmetli Sözler*. İstanbul: Ahıska Yayınevi, 4. Basım, 2016.
- Gişi, Erdal. “Laiklik Kavramının Kronolojik Evrimi”. *The Journal of Europe- Middle East Social Science Studies* 1/1 (2015).
- Güldiken, Nevzat. “Ulus, Ulus-Devlet ve Uluslaşma Kavramlarına İlişkin Tartışmalar ve Türkiye”. *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 7/2 (2006).
- H. Karpat, Kemal. *Türk Demokrasi Tarihi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1. Basım, 2010.
- İnalcık, Halil. *Atatürk ve Demokratik Türkiye*. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 5. Basım, 2016.
- İnalcık, Halil. *Osmanlı ve Modern Türkiye*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1. Basım, 2013.
- İnalcık, Halil. *Rönesans Avrupası: Türkiye'nin Batı medeniyetiyle özdeşleşme süreci*. Türkiye İş Bankası, 2011.
- Kahraman, Mehmet. “Avrupa Birliği Ülkelerinde ve Türkiye’de Laiklik”. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/9 (2008).
- Kalelioğlu, Uğur Berk - Soydan, Menderes. “Elmalılı Hamdi Yazır’ın Kur’an Tefsiri Çerçevesinde Lisanın Toplumsal Dönüşümdeki İşlevi”. *Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi* 6/13 (2020).
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve tarikatlar*. İletişim Yayınları, ts.
- Kaya, Hasan. “XVII. Yüzyılda Nakşibendi Tarikatın Devlet ve Toplumla İlişkisi Üzerine Bir Çalışma (İstanbul, Diyarbakır,Bursa)”. Batman University International participated Science and Culture Symposium, 1, 2012.
- Kıral, Bilgen. “Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi”. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/15 (2020).
- Kırkpınar, Leyla. “Demokrat Parti (dp) Ve Din-Siyaset İlişkisi (1946-1960)”. *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 18/36 (2018).
- Kümbetoğlu, Belkıs. *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2. Basım, 2008.
- Mardin, Şerif. *Türk Modernleşmesi Makaleler 4*. İstanbul: İletişim Yayıncılık, 27. Basım, 2020.
- Merriman, John. *Rönesanstan Bugüne Modern Avrupa Tarihi Ciltli*. Say Yayınları, 2018.

- Meydan, Sinan. *Yakın Tarih İçin Anahtar: Yakın Tarih İçin Anahtar, Atatürk'ün önderliğindeki Cumhuriyet Devriminin kapısını açıyor*. İnkilap Kitabevi, 2022.
- Oran, Baskın. *Türkiye'de Azınlıklar Kavramlar, Teori, Lozan, İç Mevzuat, İctibat, Uygulama*. İstanbul: İletişim Yayıncılık, 1. Basım, 2004.
- Ortaylı, İlber. *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: Kronik Kitap, 49. Basım, 2019.
- Peter, L.Berger. *Dinin Sosyal Gerçekliği*. çev. Ali Coşkun. İstanbul: İnsan Yayınları, 1993.
- Sak, Ramazan vd. "Bir Araştırma Yöntemi Olarak Doküman Analizi". *Kocaeli Üniversitesi Eğitim Dergisi* 4/1 (2021).
- Şafak, Yeni. "Mahmut Efendi Kimdir: Mahmut Ustaosmanoğlu kitapları hangileri? Mahmut Efendi Eserleri Ve Yaşamı". Text. *Yeni Şafak*. Yeni Şafak. Yeni Şafak. 24 Haziran 2022. Erişim 29 Temmuz 2022. <https://www.yenisafak.com/mahmut-efendi-kimdir-mahmut-ustaosmanoglu-kitaplari-hangileri-mahmut-efendi-eserleri-ve-yasami-h-3836106>
- Şam Altunay, Emine. "Türk Tarihi Boyunca Laikliğin Aşamaları ve Atatürk Laikliği". *Türk Dünyası Araştırmaları* 144 (2003).
- Tayhanî, İhsan. "Türkiye Cumhuriyeti'nin Temeli: Laiklik". *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, 517-529. [https://doi.org/10.1501/Tite\\_0000000301](https://doi.org/10.1501/Tite_0000000301)
- Thornton, Thomas - Ertürk, Ercan. *Bir İngiliz Tacirin İzlenimleriyle Osmanlı'da Siyaset, Toplum, Din, Yönetim*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Ustaosmanoğlu, Mahmud. *İrşadi'l Müridin*. Yasin Yayınevi, 5. Basım, 2018.
- Ustaosmanoğlu, Mahmud. *Risale-i Kudsiyye Tercemesi*. İstanbul: Sıraç Kitabevi, 2000.
- Ustaosmanoğlu, Mahmud. *Sobbetler*. İstanbul: Sıraç Kitabevi, 2003.
- Vali, Abbas. *Kürt Tarihi Kimliği ve Siyaseti Kuramsal Bir Yaklaşım*. çev. İbrahim Bingöl. İstanbul: Avesta Basın Yayın, 2013.
- Vatandaş, Celaleddin. *Cumhuriyet'in Tarihi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 11. Basım, 2016.
- Yalçın, Nezih. "Osmanlı Modernleşmesi ile Cumhuriyet Modernleşmesi İçerik ve Yöntem İtibarıyla Karşılaştırma Denemesi". 26 Eylül
- Yıldırım, Oktay. *Diyanet'in tarikatlar raporu*. Kaynak Yayınları, 2019.
- Yurtseven, Yılmaz. "Osmanlı Klasik Döneminde İdeoloji, Din ve Siyasi Meşruiyet Üzerine Kısa Bir Değerlendirme". *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 11/1-2 (2007).
- "28 Şubat nedir? 28 Şubat sürecinde ne olmuştu?" Erişim 23 Ağustos 2022. <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/28-subat-nedir-28-subat-surecinde-ne-olmustu-1861827>
- Ahmet Mahmut Ünlü. "Ahmet Mahmut ÜNLÜ Hoca Efendi'nin Hayatı". Erişim 15 Ağustos 2022. <https://www.cubbeliahmethoca.com.tr/tr/hakkinda>

- “Atatürk ve Din”. Erişim 26 Ağustos 2022. <https://www.altayli.net/ataturk-ve-din.html>
- İsmailağa Derneği. “Bağış Merkezi”. Erişim 14 Ağustos 2022. <https://bagis.ismailagadernegi.org.tr/>
- İsmailağa - Resmî İnternet Sitesi. “Cumhuriyet Türkiye’inde Din Dersi Zorunluluğunun Serencami”. Erişim 24 Ağustos 2022. <https://www.ismailaga.org.tr/cumhuriyet-turkiyesinde-din-dersi-zorunlulugunun-serencami>
- “Cübbeli Ahmet Hoca - Laiklik”. haz. Cübbeli Ahmet Hoca. Yayın Tarihi 30 Kasım 2013. <https://www.youtube.com/watch?v=zHRNONwDDug>
- “Cübbeli Ahmet Hoca’dan bomba laiklik çıkışı! - Yeni Akit”. Erişim 24 Ağustos 2022. <https://www.yeniakit.com.tr/haber/cubbeli-ahmet-hocadan-bomba-laiklik-cikisi-949326.html>
- “Çok Partili Düzene Geçiş – İnönü Vakfı, İsmet İnönü, İsmet İnönü Kimdir, İsmet İnönü Hayatı, İsmet İnönü Resimleri”. Erişim 18 Ağustos 2022. <https://www.ismetinonu.org.tr/cok-partili-duzene-gecis/>
- İsmailağa - Resmî İnternet Sitesi. “Din Görevlileri İsmailağa Camii’nde Bir Araya Geldi”. Erişim 15 Ağustos 2022. <https://www.ismailaga.org.tr/din-gorevlileri-ismailaga-camiinde-bir-araya-geldi>
- İsmailağa - Resmî İnternet Sitesi. “Efendi Hazretlerimizin Sohbetlerinden: Sadece Akıl Maksada Ulaştırmaz!” Erişim 15 Ağustos 2022. <https://www.ismailaga.org.tr/efendi-hazretlerimiz-sohbetlerinden-sadece-akil-maksada-ulastirmaz>
- “Furkan 3. Sayı Katalog”. Erişim 24 Ağustos 2022. <https://katalog.idp.org.tr/pdf/35855/35094>
- “Furkan 4. Sayı Katalog”. Erişim 24 Ağustos 2022. <https://katalog.idp.org.tr/pdf/35856/35095>
- “Furkan 4. Sayı Katalog”. Erişim 24 Ağustos 2022. <https://katalog.idp.org.tr/pdf/35856/35095>
- “Furkan 5. Sayı Katalog”. Erişim 24 Ağustos 2022. <https://katalog.idp.org.tr/pdf/35857/35096>
- “Furkan 5. Sayı Katalog”. Erişim 27 Ağustos 2022. <https://katalog.idp.org.tr/pdf/35857/35096>
- “Furkan 6. Sayı Katalog”. Erişim 24 Ağustos 2022. <https://katalog.idp.org.tr/pdf/35858/35097>
- “Furkan 8. Sayı Katalog”. Erişim 24 Ağustos 2022. <https://katalog.idp.org.tr/pdf/35860/35099>
- “Furkan 49. Sayı Katalog”. Erişim 24 Ağustos 2022. <https://katalog.idp.org.tr/pdf/35865/35104>
- “Furkan 49. Sayı Katalog”. Erişim 27 Ağustos 2022. <https://katalog.idp.org.tr/pdf/35865/35104>
- İsmailağa - Resmî İnternet Sitesi. “Hakkımızda”. Erişim 12 Ağustos 2022. <https://www.ismailaga.org.tr/hakkimizda>
- İsmailağa - Resmî İnternet Sitesi. “Hakkımızda”. Erişim 14 Ağustos 2022. <https://www.ismailaga.org.tr/hakkimizda>

- medresetulmahmudiyye. “İsmailağa Cemaati Hakkında Merak Ettikleriniz”. Erişim 03 Ağustos 2022. <https://www.medresetulmahmudiyye.com/makaleler/ismailaga-cemaati-hakkinda-merak-ettikleriniz/>
- İsmailağa - Resmî İnternet Sitesi. “İsmailağa Külliyesi İlk Mezunlarını Veriyor”. Erişim 15 Ağustos 2022. <https://www.ismailaga.org.tr/ismailaga-kulliyesi-ilk-mezunlarini-veriyor>
- İsmailağa - Resmî İnternet Sitesi. “Kıymetli İhvânımıza İlânımızdır”. Erişim 15 Ağustos 2022. <https://www.ismailaga.org.tr/kiymetli-ihvanimiza-ilanimizdir>
- “Mahmut Ustaosmanoğlu kimdir, kaç yaşında ve neden öldü? Mahmut Efendi'nin eserleri ve hayatı”. Erişim 15 Ağustos 2022. <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/mahmut-ustaosmanoglu-kimdir-kac-yasinda-ve-neden-oldu-mahmut-efendinin-eserleri-ve-hayati-42089304>
- İsmailağa - Resmî İnternet Sitesi. “Seküler Anlayışın Anadolu Seferi”. Erişim 24 Ağustos 2022. <https://www.ismailaga.org.tr/sekuler-anlayisin-anadolu-seferi>
- Atatürk Ansiklopedisi. “Tekke, Zaviye ve Türbelerin Kapatılması”. Web. Erişim 24 Ağustos 2022. <https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/tekke-zaviye-ve-turbelerin-kapatilmasi/>
- “Yabancıların gözünden Mustafa Kemal Atatürk”. Erişim 18 Ağustos 2022. <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/yabancilarin-gozunden-mustafa-kemal-ataturk-1753628>



**Din Sosyolojisi Araştırmaları**

**E-ISSN: 2791-8998**

**Cilt/Volume: 2, Sayı/Issue: 3, Yıl/Year: 2022 (Ekim/October)**

**Jürgen Habermas'ın Din Düşünceleri Üzerine Bir Okuma Denemesi**

*A Reading Essay on Jürgen Habermas's Religious Thoughts*

**Abdurrahman Arvas**

Sakarya Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Doktora Öğrencisi / Sakarya, Türkiye

avrasavra@hotmail.com / Orcid No: 0000-0002-8088-2618

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 01/09/2022

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 15/10/2022

**Yayın Tarihi/Date Published:** 20/10/2022

**Atıf / Citation:** Ustamahmuti Hande. “Jürgen Habermas'ın Din Düşünceleri Üzerine Bir Okuma Denemesi”. *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 2/3 (Ekim/October 2022) 47-70.

**İntihal:** Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

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

## Öz

XX. yüzyılın sonlarına doğru din'e olan ilgideki yükselişi fark ederek sosyal teorilerinde dini işleyen önemli düşünürlerden biri de Jürgen Habermas olmuştur. O'nun sosyal teorisinin altın kavramlarından olan *kamusal alan*, *özel alan*'ın karşıtı olarak herkesin erişimine açık olan alandır. Burası aynı zamanda konsensusun da oluşacağı alandır. *İletişimsel Eylem* ise kişilerin nesnel dünyaya araçsal yönelimlerinden ziyade, özneler arası anlamsal iletişimi esas almaktır. Çalışma Habermas'la özdeşleşmiş Kamusal Alan, İletişimsel Eylem, Post-seküler Toplum, Hoşgörü, Seküler Tercüme gibi kavramlardan hareketle, onun günümüz toplumuna, dine/dindarlara biçtiği sosyolojik yeri ve konumu ifade etmeye çalışmıştır. Bu anlamda kalıcı toplumsal yaşam için devletin seküler karakteriyle yurttaşlara yaklaşımına; dindarların kamusal alanın zorunlu sekülerliğine nasıl pozisyon alacaklarına; dindar yurttaşların söylemlerinde başvuracağı *seküler tercüme*'nin işlevselliğine ve toplumsal dinamiklerin sağlıklı işleyişinde hoşgörünün kimlerce nasıl algılanması gerektiğine dair Habermas'ın fikirleri üzerinden bir okuma denemesi yapılmıştır. Böylece Habermas'ın bakışından din'in çağdaş sosyolojideki değişen yeni hali ve işlevsel boyutu da anlaşılmaya çalışılacaktır. Çalışma, din-toplum ilişkileri ekseninde kalıcı bir birliktelik gayretinde olan Habermas'ın fikirlerinden şu çıktılara ulaşır. Günümüz post-seküler toplumunda dindarlar çoğulculuğun bir gereği olarak bulunmalıdırlar. Seküler karakterli devlet, vatandaşlara tarafsız davranmalıdır. İletişimsel eylemle dindarlar, söylemlerini müzakere ortamına aktararak konsensusa renklerini aksettirebilirler. Fakat iletişimsel eylemde kullanılan dile *seküler tercüme* uygulanmış olmalıdır. Bu iletişimsel eylemden neşet edecek konsensus kalıcı birlikteliğin kolaylaştırıcı unsuru olacaktır. Fakat tüm bunların olabilmesi için ise sekülerlerin ve dindarların çoğulculuk gereği karşılıklı hoşgörüyü sahip olmaları da gerekmektedir. Çalışmada kimi zaman Habermas'ın post-seküler toplum, iletişimsel eylem ve hoşgörü gibi daha demokratik göstergelere sahip kavramlarına rağmen, dindarları seküler bir dayatmaya veya onları dönüştürmeye maruz bıraktığı anlamında eleştirel bir okuma da yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Habermas, Kamusal Alan, İletişimsel Eylem, Seküler, Hoşgörü

## Abstract

Noticing the rise in the interest in religion towards the end of 20th century, one of the important thinkers who worked on religion in his social theories was Jürgen Habermas. The *public sphere*, which is one of the golden concepts of his social theory, refers to the area that is open to everyone's access and where consensus will be formed, as opposed to the *private area*. *Communicative Action*, on

the other hand, is based on intersubjective semantic communication rather than instrumental orientations of individuals to the objective world. In this study, it has been aimed to express the sociological place and position that Habermas has assigned to today's society, religion/religious, based on the concepts such as Public Space, Communicative Action, Post-secular Society, Tolerance, and Secular Translation. In this sense, the approach of the state to citizens with its secular character for a permanent social life; how religious people will take positions on the obligatory secularism of the public sphere; A reading attempt was made on Habermas's ideas about the functionality of the *secular translation* that religious citizens will refer to in their discourse and how tolerance should be perceived by whom in the healthy functioning of social dynamics. Thus, from Habermas's point of view, the changing *new state* and functional dimension of religion in contemporary sociology will be tried to be understood. The study reaches the following outputs from the ideas of Habermas, who strives for a permanent union on the axis of religion-society relations. In today's post-secular society, religious people must be present as a requirement of pluralism. The secular state should treat its citizens impartially. With communicative action, religious people can reach consensus by transferring their discourses to the negotiation environment. But *secular translation* must have been applied to language in communicative action. The consensus that will emerge from this communicative action will be the facilitator of the permanent union. However, in order for all this to happen, secularists and religious people must also have mutual tolerance as a requirement of pluralism. The study also draws attention to the possibility of religious people being subjected to a secular imposition and transformation, despite Habermas's concepts with more democratic indicators such as post-secular society, communicative action and tolerance.

**Keywords:** Sociology of Religion, Habermas, Public Space, Communicative Action, Secular, Tolerance

### Giriş

Daha çok Marksçı ve Weberci kuramların terkihiyle öne çıkan Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Okulu'nun<sup>1</sup> ikinci kuşağının en önemli düşünürlerinden ve toplum kuramcılarında biri olan Jürgen Habermas, 18 Haziran 1929'da Düesseldorf'ta doğdu.<sup>2</sup> Hayatının erken yaşlarında ve üstelik Yahudi kimliğiyle şahit olduğu II. Dünya Savaşı Habermas üzerinde derin izler bırakacaktır. Fakat savaşın Nazizmin mağlubiyetiyle sonuçlanması ve böylece bir zamanlar yasaklı olan kitapların

---

<sup>1</sup> George Ritzer, *Modern Sosyoloji Kuramları*, çev. Himmet Hülür (Ankara: Deki Yay., 2018), 78.

<sup>2</sup> John Lechte, *Elli Çağdaş Düşünür*, çev. Barış Yıldırım (İstanbul: Açılımkitap Yay., 2006), 327.

serbest kalması ise Habermas için önemli bir fırsata dönüşecektir.<sup>3</sup> Göttingen, Bonn, Marburg Üniversitelerinde ve ayrıca 1950'li yıllarda dünyaca ünlü Frankfurt Okulu ve eleştirel teorinin merkezi olan Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nde eğitim gören<sup>4</sup> Habermas, 1954'te yayınladığı doktora tezini Schelling'in (1775-1854) düşüncesinde mutlak ve tarih konusundaki çelişki üzerine yazdı. Habermas ayrıca 1956 ile 1959 yılları arasında Frankfurt'ta Theodor Adorno'nun (1903-1969) asistanlığını da yaptı.<sup>5</sup>

Habermas, Weber'in 'dünyanın büyüsinin bozulması' olarak adlandırdığı rasyonelleşme ve bürokratikleşme fikrinden etkilenir. Diğer taraftan Habermas bu rasyonelleşmenin sonucu gelişen 'demir kafes'ten kurtuluşun yollarını aramak anlamında modernizm ve Aydınlanma'ya yönelik eleştirel tutumuyla da tanınan Frankfurt Okulu'nun ikinci kuşak entellektüellerindendir.<sup>6</sup> Fakat seleflerinin modernite ve Aydınlanma eleştirisine karşın Habermas modernite savunusuyla dikkat çekmektedir. Bu anlamda modernitenin temel akılçılık ve evrensellik değerlerini reddeden post-yapısalcılığı ve post-modernliği eleştiren Habermas'a göre, modernizm başarısız değil, tamamlanmamış bir projedir.<sup>7</sup>

Habermas'ın çok sayıda eseri olsa da, kendisiyle özdeşleşmiş ve çalışma boyunca sıkça kullanılacak olan 'kamusal alan' ve 'iletişimsel eylem' kavramlarını açıkladığı eserleri onun entelektüel kimliğinin nişaneleridir. Bunlardan ilki olan 'Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü (Strukturwandel der Öffentlichkeit)' adlı eseri 1962 yılında yayınlanmıştır. Bu eser devlet ile toplum arasında hiç değilse belli bir süreliğine arabulucu olacağı düşüncesiyle önerilmiş 'burjuva kamusal alanı'nın izlerini sürmektedir.<sup>8</sup> Burada Habermas 'burjuva kamusal alanı'nı, özel insanların (yurttaşların) devletle bir araya gelerek toplumun ihtiyaçlarını anlattıkları bir platform olarak anlatır.<sup>9</sup> Bu anlamda ev hayatının harici, devlet binaları, kent meydanları gibi herkesin ortak kullanım alanı veya herkese açık yer 'kamusal alan' iken,<sup>10</sup> bunun tersi olan ve yurttaşların kendi mahrem alanları mesela evleri ise 'özel alan' dır.

Habermas'ın bir diğer şaheseri olan 'İletişimsel Eylem Kuramı (Theorie des Kommunikativen Handelns)' ise 1981 yılında yayınlandı.<sup>11</sup> Bu eserde Habermas 'İletişimsel Eylem' kavramıyla dil ve eylem yetisi bulunan en az iki öznenin dış dünyadan ziyade, karşılıklı bir anlaşma temelinde birbirilerini

<sup>3</sup> Ritzer, *Modern Sosyoloji Kuramları*, 414.

<sup>4</sup> Martin Slattery, *Sosyolojide Temel Fikirler*, çev. Ümit Tatlıcan - Gülhan Demiriz (İstanbul: Sentez Yay., 2011), 426.

<sup>5</sup> Lechte, *Eller Çağdaş Düşünür*, 328.

<sup>6</sup> David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2021), 124.

<sup>7</sup> Matei Calinescu, *Modernliğin Beş Yüzü*, çev. Sabri Gürses, 2. basım (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), 301.

<sup>8</sup> Erkan Uzun - Serkan Uzun, *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*, (Ankara: İlim ve Sanat Yayınları, 2002), 637-639.

<sup>9</sup> Jürgen Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora - Mithat Sancar (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 251-252.

<sup>10</sup> Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, 59-61.

<sup>11</sup> Uzun - Uzun, *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*, 637-639.

anlamaya yönelik iletişimini ifade etmektedir. Kişilerin, dil'in işlevsel yapısından hareketle birbirlerini *anlama, yorumlama* çabası, kuramın özünü oluşturur.<sup>12</sup>

Bu çalışmayla, Habermas'ın kuramındaki dinî toplumsal hayata, yine onun anahtar kavramları üzerinden bir perspektif tutulmaya çalışılmıştır. Habermas'ın özellikle *İletişimsel Eylem Kuramı* ile *Doğalcılık ve Dil Arasında- Felsefî Denemeler* eserinin yanı sıra bazı makaleleri üzerinden dökümantasyon taraması şeklinde din kavramına yönelik derlemeler yapılmaya çalışılmıştır. Fakat *kamusal alan* ve *iletişimsel eylem* kavramları temelde olmak üzere *konsensus, boşgörü, seküler tercüme* gibi neredeyse Habermas'la özdeşleşmiş ve onun sosyal teorisinin anahtarı olan bu kavramlarla kodlanmayan bir anlatım, amaca ulaşmada muhakkak epistemik aksaklıklara sebep olacaktır. Bu nedenle çalışmamızda Habermas'ın düşüncesini bu kavramlar dolayımında tartışmaya çalışacağız. Diğer taraftan her ne kadar Habermas'ın temel kaynakları üzerinden konuya dair iz sürme ve derleme gayreti söz konusu olsa da; gerek düşünürün din kavramına atfettiği anlamın süreçsel dönüşümü ve gerekse Habermas'ın ilerlemiş yaşına rağmen fikri üretiminin/söylemlerinin halen devam ediyor olması, kendisine dair efradını cami/ağyarını mani bir resmin ortaya konulmasında güçlükler sebep olduğu göz ardı edilmemelidir.

### Habermas ve Din

Habermas'ın mensubu olduğu Frankfurt Okulu'nun ilk dönem düşünürleri, seküler toplumda dinin diğer kültürel unsurlar gibi maddi ve araçsal bir nitelik taşıdığını belirterek<sup>13</sup> dine karşı eleştirel bir tutum takınmışlardır. Bu, aynı zamanda Aydınlanma ve modernitenin tipik seküler söylemiydi. Fakat daha sonra yaşanan gelişmelerle beraber Peter Berger, Rodney Stark, Daniell Bell ve Jeffrey Hadden gibi düşünürler, dinin modernite karşısında yok olmanın aksine canlı bir şekilde yaşandığını iddia etmişlerdir.<sup>14</sup> Habermas da ilkin dinin inançsal, bireysel ve imanî bir hal olduğunu belirterek, din'i sosyolojinin pratiklerinin dışında değerlendirmişti. Fakat daha sonraları dinin inançsal ve vicdani yönüne rağmen sosyolojik dünyada pratik bir karşılığının olduğunu fark edecektir.<sup>15</sup> Böylece Habermas doksanlara kadar Aydınlanma ve Modernite'nin dine dair umursamaz tutumunu benimsese de, bu dönemden sonra dinin toplum hayatındaki vazgeçilmez rolünü fark ederek, sosyal teorisini bu yönde düzenlemek zorunda kalan düşünürlerden olacaktır.<sup>16</sup>

---

<sup>12</sup> Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2001), 1/110-118

<sup>13</sup> Martin Jay, *Diyalektik İmgelem: Frankfurt Okulu'nun Tarihi ve Çalışmaları (1923-1950)*, çev. Sevgi Doğan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 399.

<sup>14</sup> Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi*, (Bursa: Dora Yayınları, 2011), 187.

<sup>15</sup> Bryan S. Turner, "Post-Seküler Toplumda Din", çev. Özcan Güngör, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/3 (2012), 213.

<sup>16</sup> Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere", *European Journal of Philosophy* 14/1 (2006), 20.

Habermas'ın fikirlerinde yaşanan bu dönüşüm sekülerizm/post-sekülerizm kavramlarının sorgulanmasına, tartışılmasına önemli katkılar sunacaktır. Özellikle günümüzde toplumsal dokudaki rengini arttırarak aksettirmeye devam eden farklı dini ve kültürel grupların, sekülerliğin kimi zaman katılaştıran ve tekdüze olabilen formuna veya tanımına sığmaması, bu tartışmaların ayrı bir odak noktası olmuştur. Habermas da gerek çoğulculuk ve gerekse seküler tanımlamanın yetersiz kalmasının bir sonucu olarak bu tartışmalara katılarak; dinin, toplumsal yaşamdan yadsınamayacak bir unsur olduğu sonucuna varacaktır. Habermas devamında yaşanan bu sürecin '*post-seküler dönem*' olduğunu belirtmek suretiyle de bu tartışmalardaki tarafını belli edecektir.<sup>17</sup> Post-sekülerlik kavramıyla Habermas aslında mevcut olan çoğulcu toplumun tanımlamasını yaparak, yeni durumda kalıcı birlikteliğin imkânını oluşturmak istemiştir. Bu birliktelikten iletişimsel eylemle bir konsensusa ulaşmak amaçlansa da beraberinde bazı tartışmaları getirmiştir. Mesela sekülerlerin yanına eklenen dindarların, aslında seküler bir sürece maruz bırakılmak suretiyle dönüşümleri akla gelebilir. Fakat Cooke'a göre post-seküler toplumla Habermas, dinsel insanların yaşam alanı bulduğu sekülerize bir toplumdan ziyade; dinsel görüşlerin siyasal alandan dışlanmadığı müzakereci bir demokrasi modelini kastetmektedir.<sup>18</sup>

Habermas post-seküler dönem toplumuna dinsel insanların yaşam imkanı bulabileceği; söylemlerini seküler bir tercümeyle tabi tutarak belki de toplumsal sorunlara mantıklı çözümler bulabileceği inancıyla destek verir. Çünkü Habermas'a göre toplumsal kurum ve normlar, salt insan aklının değil, aynı zamanda içinde din'i de barındıran tarihsel tecrübenin bir ürünüdür. O halde din, seküler ve dindarların ortak tartışma alanlarında göz ardı edilmemesi gereken bir unsur olarak düşünülmelidir.<sup>19</sup> Habermas'ın dine atfettiği bu rol, ilk olarak dindar ve sekülerlerin söylemlerini paylaşabilecekleri ortam olan kamusal alanda işlev bulacaktır.

## 1. Kamusal Alan ve Din

Modern dönem teorilerinde din, insanın hükmettiği alanların artmasıyla zayıflayacak ve yok olacak bir fenomen olarak kabul edilirdi. Bu tutumun bir devamı ve sekülerleşmenin etki alanını arttırmasıyla beraber din, toplum yaşamını biçimlendiren tüm alan ve kurumlarda bir baskılanmaya maruz kalır. Hatta bu maruziyet, dinin, kamusal düzende eğreti duran ve ifsad edici başat aktör olarak suçlanmasına kadar varacaktı. O halde dinî olan her şeyin başta kamusal olandan olmak üzere

<sup>17</sup> Jürgen Habermas, *İnsan Doğasının Geleceği*, çev. Kaan H. Ökten, (İstanbul: Everest Yayınları, 2003), 159.

<sup>18</sup> Maeve Cooke, "A Secular State for a Postsecular Society? Postmetaphysical Political Theory and the Place of Religion", *Constellations* 14/2 (2007), 227.

<sup>19</sup> Ahmet Küçük, "Habermas'ın Din ve Post Seküler Toplum Anlayışının Eleştirel Bir Okuması", *Bilimname* 47.1 (2022), 498.

toplum hayatından arındırılması gerekmektedir. Fakat din kavramına kamusal perspektiften yüklenen negatif bir imajın ağırlığına ve sürekliliğine rağmen, özellikle kamusal alan bağlamında yapılan din tartışmaları da güncelliğini arttırarak devam ettirmiştir.<sup>20</sup>

Aslında dinin kurumsal ve sosyolojik boyutuyla kamusal alan tartışmalarına dâhil olması süreci Weber'in *Kapitalizmin Rubu ve Protestan Ahlakı* adlı eserinde ortaya koyduğu görüşlerine kadar uzanır. Fakat ilk dönemin dini öteleyen, görmezden gelen tavrına karşın XX. yüzyılın sonu dinin yeniden dönüşüne tanıklık etmiştir.<sup>21</sup> Bu dönem itibariyle din üzerine yapılan yayınların artması da bunun önemli bir göstergesidir.<sup>22</sup> Özellikle 'kamusal'ın anlamı ve onu 'özel' ile ilişkisine dair ortaya çıkan yeni yorumlar ve dinin 'özel' bir mesele mi yoksa kamusal bir mesele mi olduğu sorunu üzerine yapılan tartışmalar ve yorumlar bunların en başat örneklerindedir.<sup>23</sup>

Bu tartışmalarda çoğulcu toplum anlayışı, kamusal alan, kamusal söylem ve akıl kavramlarıyla öne çıkan en önemli düşünürlerden biri de Habermas olmuştur. Öyle ki Habermas, John Rawls'un 'kamusal akıl düşünces'inden esinlenerek geliştirdiği kamusal alan kavramının hayatındaki önemini, "Karşılıklı rasyonel ilişkilerin mekânı olarak kamusal alan beni ömrüm boyunca meşgul etmiş bir konudur." cümlesiyle ifade edecektir.<sup>24</sup> Daha sonra Habermas'ın, dinin birey yaşamından ve dolayısıyla kültürel ve politik arenadan etkisinin kalkmayacağına dair fikrinsel dönüşümüyle, din veya dinsel topluluklar kamusal ve siyasal alanda kaçınılmaz bir unsur olarak yer bulacaktır.<sup>25</sup> Çünkü din modern toplumlarda aynı zamanda kimliğin karşılığı olabilmektedir. Eğer öyleyse bu durumda dine dair kamusal ve özel diye bir ayrımı dayatmak çelişkilere sebep olabilecektir.<sup>26</sup> Ayrıca demokratik rejimlerde meşruiyetin sağlanması noktasında dinin sunabileceği katkılar da düşünüldüğünde<sup>27</sup> kamusal alan-din ilişkisinin eskisinden daha sağlam bir temel üzerine bina edildiği söylenebilir.

Habermas kamusal alan ve din ilişkisini tanımlarken, kamusal alanı tarihsel yönüyle ele alarak işe koyulur. O halde sekülerlik-dinsellik dikotomisinde kamusal alana hâkim olacak söylem tarihsel süreç boyunca nasıl gelişmiştir? Habermas'a göre kamunun bir kavram olarak ortaya çıkışı

<sup>20</sup> Niyazi Akyüz - İhsan Çapçuoğlu, *Din Sosyolojisi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 644. Ayrıca bkz. Mustafa Güneş, *Riske Toplumu ve Din: Yeni Bir Sosyolojiye Doğru* (Ankara: Maarif Yayınları, 2018).

<sup>21</sup> Talip Küçükcan, "Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslam Dün-yası", *İslam Araştırmaları Dergisi* 13 (2005), 110.

<sup>22</sup> Arif İbiş, *John Rawls ve Jürgen Habermas'ın Toplumsal Kuramlarında Dinin Yeri ve Rolü* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 3.

<sup>23</sup> Özlem Uluç, *Kamusal Alanda Din* (İstanbul: Yarı Yayınları, 2013), 387.

<sup>24</sup> Jürgen Habermas, "Kamusal Alan ve Siyasi Kamuoyu", *Doğalcılık ve Din Arasında - Felsefi Denemeler*, çev. Ali Nalbant (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), 16.

<sup>25</sup> Ejder Okumuş, "The Debates On Religion In The Public Sphere: The Case Of Turkey", *Turkish Studies* 10/10 (2015), 709.

<sup>26</sup> Turner, "Post-Seküler Toplumda Din", 204.

<sup>27</sup> İbiş, *John Rawls ve Jürgen Habermas'ın Toplumsal Kuramlarında Dinin Yeri ve Rolü*, 3-4.



18. yüzyıl burjuva toplumuna dayanmaktadır.<sup>28</sup> Orta Çağ döneminde feodal otoritelerin temsili bir kamusal alanından söz edilse de 18. yüzyılla birlikte kilise, prensler ve soyluların otoritesinin çözülmesi özel ve kamusal ayrımını ortaya çıkarmıştır. Kilisenin otoritesini kaybetmesiyle din özel bir konu haline gelerek bireysel özerkliğin tarihsel olarak ilk alanını sağlamıştır. Öte yandan prensin özel masraflarının kamusal bütçeden ayrılmasıyla kamusal kurumlar bağımsızlaşmıştır. Soylular kamusal otorite kurumlarını oluştururken, ticaretle ilgilenen ve devletten ayrı, özel bir alana sahip kamusal gövdeyi oluşturan burjuva sınıfı teşekkül etmiştir. Böylece ilk anayasalarla birlikte toplumda özel alanın özerkliği ve kamusal otoritenin sınırlandırılması anlamında tutumlar öne çıkmıştır. Bununla birlikte siviller ile devlet arasında aynı zamanda tampon bir bölge mahiyetinde olan ve tüm vatandaşların erişimine açık olan bir *kamusal alan* oluşmaya başlamıştır.<sup>29</sup>

Habermas kamusal ve özel alan kavramlarının nedensel aktörleri olarak kilise, prensleri ve soyluları belirtirken, başrolde gördüğü kilisenin kamusal alan üzerindeki gölgesinin gerçek sınırlarına çekilmesiyle kendi alanında dinsel; fakat sınırları dışındaki alanlar için de zorunlu bir sekülerlik'in geliştiğini belirtmektedir. Çünkü Habermas'a göre Batı'da ilkin reform hareketleri sürecindeki gelişmelerle din, özel alana yani insanların vicdanına ait bir konu haline gelmiştir. Bu ise dinsel özgürleşmeyi ve devamında bireysel özerkliği sağlamıştır. İşte bu özerkleşme süreci özel ve kamusal alanın ayrışması sürecini de hızlandırmıştır.<sup>30</sup>

Habermas'a göre bu gelişmelerle yani kilisenin kurumsal yetkisinin sınırlanmasıyla, dinî referanslara dayanmayan seküler devlet gücünün ortaya çıkması için gerekli epistemik şartlar sağlanmıştır. Bu durum ister istemez devlet ve kilisenin kurumsal anlamda ayrılığını gerektirecektir. Peki, o zaman sesi kısılmaya başlayan dinsel söylem ve görünürlüğü azalan dinsel çoğulculuk ne olacaktır veya bu durumun beraberinde getirdiği risk nasıl tolere edilecektir? Bu durumda *din ve vicdan özgürlüğü hakkıyla* yeni bir formül bulunur. Çünkü *din ve vicdan özgürlüğü hakkıyla* inançlıların, farklı inançtakilerin ve inançsızların çatışma potansiyeli, toplumsal ilişkiler düzleminde veya en azından bilişsel olarak minimize edilecektir. O halde *din ve vicdan özgürlüğü hakkı* nasıl eşit şekilde garanti altına alınabilir? Habermas bu anlamda *devletin sekülerliği*'ni zikrederek aynı zamanda vazgeçilmez ön koşulunu da ortaya koymaktadır. Fakat *devletin sekülerliği* vazgeçilmez ve gerekli olsa da yeterli bir şart değildir. Çünkü bu durumda seküler otorite, dinsel yurttaşlarına gösterdiği müsamahayı bir lütuf olarak görecektir. Fakat Habermas'a göre bu, lütfedilen bir müsamahaya bırakılmamalıdır. Yapıl-

<sup>28</sup> Jürgen Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora - Mithat Sancar, 13. basım (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 59.

<sup>29</sup> Jürgen Habermas, "Kamusal Alan", *Kamusal Alan*, haz. Meral Özbek (İstanbul: Hil Yayınları, 2004), 97-99.

<sup>30</sup> Ülker Yükselbaba, *Habermas ve Kamusal Alan* (İstanbul: On İki Levha Yayınları, 2012), 107-112.

ması gereken dinin gereğini yerine getirmeye çalışan dinsel insanın hakkı ile başkalarının dini uygulamalarına karşı korunmaya çalışan seküler insanın özgürlük hassasiyetlerinin, yine aynı taraflarca kabul edilmesidir. Habermas tekrar müsamahanın baskıcı unsura dönüşmesi mevzusuna gelerek; tarafların uzlaşmayla ve akli gerekçelerle oluşturdukları ortak iyi, kötü ve tahammüllerini belirlemek suretiyle, bu anlamdaki kaygılarını gidermeleri gerektiğini belirtir. Şayet bu süreç sağlıklı ve amaçlandığı şekilde ilerlerse ve taraflar başkalarının hassasiyetlerini kabule yatkınsa, bu, adil düzenlemeleri de beraberinde getirecektir.<sup>31</sup>

O halde bu durum karşısında Habermas şu soruya karar verilmesi gerektiğini belirtir. Vatandaşlar birlikte yaşam iradelerini pozitif hukukun araçlarıyla ve aynı zamanda özerk şekilde düzenlemek istiyorlar mı? Eğer yurttaşlar buna olumlu bir yaklaşım gösteriyorlarsa o halde devletin, kurumların ve vatandaşların üzerine düşen bazı gereklilikleri vardır. Öncelikle devletin siyasi hakimiyetini dini olmayan zemine kaydırarak ‘*seküler devlet*’ hüviyetine kavuşması gerekir. Ancak devlet sekülerleşirken, daha önce din etkisinde veya tanrısal referanslarla oluşmuş devlet reflekslerinin getirdiği meşruiyet alanını da tolere edebilmelidir. Yani yeni durumda oluşabilecek meşruiyet açığını giderebilmeli veya en azından arttırmamalıdır. Bunu sağlamanın yolu ise özgür ve eşit yurttaşların katılımıyla demokratik bir anayasa oluşturmaktır.

Peki, bu demokratik anayasanın oluşumu nasıl olmalıdır? Belirtilen sürecin verimli nihayetlenmesi için yurttaşlar iki yükümlüğü yerine getirmelidir. İlk olarak yurttaşların kanunların belirlenmesi sürecine özgür ve eşit şartlarda katılımının sağlanması gerekmektedir. Bu, aynı zamanda o kanunların yurttaşlarca benimsenmesini ve sahiplenilmesini getirecektir. İkinci olarak da rasyonel çıktıların oluşması için gerekli olan ve karşılıklı hoşgörüyü dayalı söylemsel epistemik zeminin sağlanması gerekmektedir. Meşruluk oluşturmada önemli olan bu iki yükümlülük devletin hukuki olarak vatandaşlarına mecbur kılmadığı ama onlardan beklediği erdemlerdir. Çünkü Habermas, toplumların ortaklaşarak kendi kaderlerini belirleyebilmesi için, adeta ‘*devlet vatandaşlık*’i rolünü üstlenmesi gerektiğini belirtir. Vatandaşlar dünya görüşü veya dini inanç anlayışlarındaki uyuşmazlıklara rağmen ancak bu şekilde siyasi düzenin eşit haklara sahip yurttaşları olarak birbirilerine saygı duya bilir ve devlet vatandaşlığı dayanışmasıyla sorunlarına rasyonel çözümler bulabilirler.<sup>32</sup> Aslında bu, Habermas’ın sağlıklı ve ideal bir kamusal ortam için gerekli gördükleridir. Çünkü O’na göre tüm vatandaşların erişiminin garanti altına alındığı bir alan olarak kamusal alanda, yurttaşlar ancak genel yarara ilişkin meseleler hakkında kısıtlanmamış bir şekilde toplanma, örgütlenme, kanaatlerini ifade

---

<sup>31</sup> Habermas, *Doğalcılık ve Din Arasında - Felsefi Denemeler*, 117-118

<sup>32</sup> Habermas, *Doğalcılık ve Din Arasında - Felsefi Denemeler*, 118-119

etme ve fikirlerini yayınlama hakları garantilenmiş olarak tartışabildiklerinde kamusal bir bütün veya gövde olacaklardır.<sup>33</sup>

Aslında Habermas *modus vivendi*\* yerine, yurttaşların ortak yaşam ve akıldan hareketle kendi rasyonel, demokratik yaşamlarını amaç edinen ortak bir platformun kurulmasını kastetmektedir. Bunun için ise devletin tarafsızlığı ön şartından hareketle dinsel ve seküler tüm yurttaşların eşitlik ve erişilebilirlik ilkesinde bir araya gelmesini gerekli görür. Çünkü meşru bir hâkimiyet sadece dinsel, seküler veya diğer mensubiyetlere sahip yurttaşların tamamının ortaklaşmasıyla gerçekleşir. Aksi durum dayatmacı bir tarafın varlığını ve meşruiyetin tartışılmasını getirecektir. Hâlbuki demokratik bir düzenin vatandaşları, birbirlerine karşılıklı gerekçelerle sorumlu olduklarından, siyasal hâkimiyet de baskıcı niteliğini bu şekilde yitirebilecektir.<sup>34</sup>

Habermas'a göre liberal devlet, kendi vatandaşlarının salt bir *modus vivendi*'den ziyade siyasi entegrasyona muhtaç olduğuna inanır.<sup>35</sup> Bunu sağlamak için ise devletin kuramlarından, kilise-devlet ayrımı ilkesi gereğince, dini grup ve cemaatler ile ilişkilerinde katı bir tarafsızlığı talep eder. Çünkü meclis, mahkemeler veya hükümet bir tarafın lehine ayrıcalık tanırsa, bahsi edilen dünyevi tarafsızlık ilkesi ihlal edilmiş olacaktır. Habermas'ın tarafsızlık ilkesi ile daha önce ön koşul olarak gördüğü '*devletin sekülerliği*' ilkesi birlikte düşünüldüğünde akla şu soru gelir. Acaba '*devletin sekülerliği*' gereği uygulanacak laiklik, dinsel vatandaşlara yönelik olası olumsuz bir tutuma ve kısıtlamaya dönüşmez mi? Habermas bu kaygıya karşın şunu belirtir.

Devletin dinî ve bununla birlikte bütün din cemaatlerini eşit ölçüde destekleyen veya sınırlayan her politikadan uzak durması yönündeki talep, Laikçilik ilkesinin aşırı dar bir yorumu olacaktır.<sup>36</sup>

Habermas devamında sekülerizmin yadsınması durumunda ise, devlet ile kilise ayrımını ortadan kalkacağı ve yasama sürecine dinî gerekçelendirmelerin dâhil olacağını ifade eder. Bu ise aynı ilkenin tekrar ihlal edilmesi demektir.

Habermas sekülerlik kavramına dair olarak sıkça sınırlar ve ölçüler tayin etme ihtiyacı duymaktadır. Belki de seküler devletin muvazzaflarının, yurttaşlara karşı kullanacakları güç ve yetkinin

<sup>33</sup> Habermas, "Kamusal Alan", 97-99.

\* *Modus vivendi*: Farklı fikir ve inançlara sahip insanların veya grupların birlikte çalışmasına ve yaşamasına izin veren geçici bir düzenleme.

<sup>34</sup> Habermas, *Doğalcılık ve Din Arasında - Felsefi Denemeler*, 120

<sup>35</sup> Jürgen Habermas, "Demokratik Hukuk Devletin Siyaset Öncesi Temelleri", *Doğalcılık ve Din Arasında - Felsefi Denemeler*, çev. Ali Nalbant (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), 109.

<sup>36</sup> Habermas, *Doğalcılık ve Din Arasında - Felsefi Denemeler*, 121

ölçüsüzlüğünden endişe etmektedir. Bunun içinse ön şart olarak, rekabet halindeki dünya görüşlerine karşı eşit kalmayı amaç edinen devletin tarafsızlığı ilkesini tekrar vurgular. Ayrıca bütün vatandaşların anayasal ilkeler üzerindeki uzlaşmasında, kilise ile devlet ayrımı ilkesinin önemini ifade ettikten sonra şunları belirtir.

Bu ilkeyi (kilise-devlet ayrımını) kurumsal seviyeden alıp genişletirsek ve onu siyasî kamusal alanda organizasyonlarla ve vatandaşlarla ortaya konan ifadelere uygularsak bu, sekülerleşmenin aşırı genelleştirilmesi olacaktır. Devletin seküler karakterinden, dinî kanaatleriyle ilgili kamusal ifadelerini genel olarak elde edilebilir bir dilde eş değerleriyle birleştirmeleri için, kişisel olarak bütün vatandaşlara yönelik doğrudan bir zorlama çıkaramayız. “Bütün dindar vatandaşların oy verdikleri zaman son örnekte seküler düşüncelerle kendilerine rehberlik edilmesine izin vermeleri gerekir.” şeklindeki kesinlikte olan normatif beklenti, dindar bir hayatın, inancın ışığında yol alan bir varlığın gerçeklerini ihmal etmektir.<sup>37</sup>

Habermas aslında liberal devletin, din ve siyaset ile ilgili kurumsal ayrımının inançlı vatandaşlar için zihinsel ve psikolojik bir yüke, eziyete dönüşmemesini vurgulamak istemektedir. Fakat bunun için dinsel yurttaşların da üzerine düşen sorumlulukların olduğunu belirtir. Bu noktada dinsel yurttaşların, daha önce mükerrer vurgu yaptığı, devletin farklı görüşteki insanlara karşı tarafsız tavırının kendilerince kabul edilmesi gerektiğini belirtir. Ayrıca başta dinsel insanlar olmak üzere her yurttaşın şunu iyi anlaması ve dikkate alması gerekmektedir. İformel kamusal alan ile parlamento, mahkemeler, bakanlıklar ve hükümetlerden oluşan formel kamusal alanı birbirinden ayıran en önemli unsur sekülerlik şartıdır. Diğer taraftan dinsel insan kendi inancına düşününsel olarak bakabilmeli ve mümkünse onu seküler bir anlam dünyasına tercüme edebilecek epistemik kabiliyete sahip olabilmelidir. Şayet bu yapılamayacaksa o zaman dinsel bir dilin kullanılması noktasında da karşı tarafların tahammüllü olması gerekir. Bu gereklilik ‘tek dilli’ vatandaşları siyasî süreçlerden de soğutmaz. Çünkü her ne kadar dinî gerekçeleri öne çıkarsalar da alınan pozisyon siyasî amaçlıdır. Eğer dinî dil, onların sadece kamusal alanda konuşabildiği bir dil ise veya dinî yönden meşrulaştırılmış görüşler de sadece onların siyasî tartışmalarda kendilerini ifade edebildikleri görüşlerse; onlar yine de kendilerini, muhatapları oldukları kanunların yazarları, sahipleri olarak görebileceklerdir. Böylece kendilerini güçlü bir yeryüzü devletinin üyeleri olarak anlayacaklardır. Yani yurttaşlar kurumsal tercüme şartından haberdarlarsa ve kendilerini sadece dinî bir söylemle ifade edebiliyorlarsa;

---

<sup>37</sup> Jürgen Habermas, “Kamusal Alanda Din”, çev. M. Ali Kirman, *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2016), 193.

o halde onların tercümeyle başarabilmeleri noktasında kendi yurttaşlarından gelebilecek bir işbirliğine duydukları güven bile, yurttaşların kendilerini yasama sürecindeki katılımcılar olarak görebilmeleri için yeterli şart olacaktır. Şayet yurttaşlar sadece seküler gerekçelerle orada olsalar bile...<sup>38</sup>

Habermas'a göre liberal devlette dindar seslerin siyasi kamuoyunda serbest bırakılması sadece bir tahammül gereği değil, sunacağı katkılardan dolayı da önemsenmelidir. Bu anlamda devlet inanca inançlı insanların, dini grup/cemaatlerin kendilerini ifade hususunda şevkini kırmamalı ki; seküler toplum anlam ve kimlik üretme kabiliyetlerinden mahrum kalmasın. Çünkü burada seküler veya farklı inanç mensupları arasında karşılıklı bir öğrenme süreci yaşanacaktır. Örneğin seküler insanlar kimi örtük sezgilerini bazen dini bir normatif hakikatte bulabilirler. Habermas'a göre özellikle cemaatçi hayatın kırılma formlarına bağlı olarak, ahlaki sezgilerin açık açık ifade edilmesinde dini geleneklerin önemli bir potansiyeli vardır. Benzer siyasi tartışmalar sonucunda bu potansiyel, dini konuşmayı, özel bir dini cemaatin kelime hazinesinden elde edilebileceği içerikleri aktarmada ciddi bir aday yapar. Bununla birlikte siyasi kamusal alanın katılımı ile siyasi yapılar arasındaki formel kurumsal eşikler, aynı zamanda informal alandaki değişik seslerden sadece seküler olanlarının kamusal iletişimle dikkate alınmasına ve aktarılmasına müsaade eden bir filtredir.<sup>39</sup>

Habermas'a göre insanın dünyayı anlama ve açıklama gayretindeki dünyevi görüşler ile dini öğretiler arasındaki rekabet, istesek de bilişsel düzlemde yok edilmeyebilir. Fakat şayet bu anlaşmazlıklar derinleşirse, siyasi düzen muhalif dünya görüşleri ve dini cemaatler halinde parçalanır. Habermas devamında, şayet hukuksal bir dayanışmanın birleştirici bağı olmazsa, yurttaşların, takındıkları siyasi tavırlarda veya sorumluluğunu üstlenecekleri ortak fikirlerde veya uygulamalarda, kendilerini eşit haklara sahip katılımcılar olarak görmeyeceklerini belirtir. Devlet yurttaşlığının gereği olan bu karşılıklı beklentiler, anayasa aracılığıyla bütünleşmiş bir liberal düzeni parçalanmış bir düzenden ayırt eder. Bu parçalanmış düzende inançlı ve seküler yurttaşlar karşılıklı ilişkilerinde veya siyasi tartışma konularında birbirilerine karşı meşrulaştırma sorumluluğundan beri kalacaktır. Böylece karşılıklı sorumluluk duygusundan sıyrılan bireyler uyumsuz kanaatlerin ve gevşek alt kültürel bağların oluşumuna sebep olacaktır. Bu durumda umulan anayasal uzlaşma ve devlet vatandaşlığı dayanışması çöğendiği için, vatandaşlar derin çatışma durumlarında diğer ikinci şahıslarla yakınlaşmaya veya onlarla anlaşmaya ihtiyaç duymayacaktır.<sup>40</sup>

Habermas'a göre batı kültüründe reform ve Aydınlanmayla beraber çoğulculuk, modern bilimlerin yükselmesi ve pozitif hukuk anlayışı hâkim olmuştur. Vâkıf olan bu yeni paradigmayı

<sup>38</sup> Habermas, "Kamusal Alanda Din", 194.

<sup>39</sup> Habermas, *Doğalcılık ve Din Arasında - Felsefi Denemeler*, 128-129

<sup>40</sup> Habermas, "Kamusal Alanda Din", 197-198.

seküler yurttaşlar daha kolay benimserken, dindar insanlar bu yeni duruma ‘*dini bilincin modernleşmesi*’yle tutum almaya çalıştılar. O halde dinsel insanlar, sekülerlerin maruz kalması beklenmeyen bu bilişsel uyumsuzluklara karşın neler yapabilirler? Habermas’ a göre, dindar yurttaşlar, kendi inanç değerlerini ve söylemlerini seslendirirken, diğer inanç mensuplarının ilgili hassasiyetlerini tehlikeye atmayacak epistemik bir tutumda bulunmalıdırlar. Ayrıca dindar yurttaşlar, seküler olanın ve bilimsel uzmanların toplumsal olarak kabul edilmiş nesnel bilgisiyle kendi inançsal söylemleri arasında bir uzlaşmanın gereğine inanmalıdırlar. Son olarak seküler siyaset alanına hâkim olan eşitlik, modern hukuk ve evrenselci ahlak gibi ilkeler, dindar vatandaşların bilişsel inanç dünyalarında şüpheleri giderecek şekilde kabul edilmelidir.<sup>41</sup>

Özetle Habermas, kamusal alanın din ile ilişkisi bağlamında her ne kadar çoğulculuğa imkân sunan ve endişeleri giderici bir gayret içerisinde olsa da, en nihayetinde kamusal alanda kesif bir seküler hava baskındır. Dinsel insanlara sıklıkla dayattığı ön şartlar da, hep bu mahiyettedir. Ama Habermas dinsel insanların kanunlar, kurumlar ve kamusal alandaki seküler sıkışmışlıklarını rahatlatmaya dair olarak, onlara iletişimsel eylemle, en azından söylemsel bir havalandırma deliği açmaya çalışmaktadır.

## 2. İletişimsel Eylem ve Din

Habermas birçok yönden Weber’in rasyonalizasyon ve sekülerleşmenin kaçınılmazlığına dair iddiasını paylaşırsa da,<sup>42</sup> kendi iletişimsel eylem kuramını özgür ve açık iletişim temeline inşa etmiştir. Öyle ki Habermas’a göre, özgür ve tahrip olmamış bir söylem eğreti ve belirsiz gelişimlerin ortaya çıkışını da engelleyecektir.<sup>43</sup> Habermas’ta bu söylemin işlerlik kazandığı yer *sistem dünyası* ile *yaşam dünyası*dır. *Yaşam dünyası* insanların iletişim, etkileşim kurdukları mikro dünyadır. Bu dünya, dokusunda dilsel, ahlaki, dini ve kültürel değerleri barındırır. *Sistem dünyası* (mesela ekonomik sistem, devlet ve kurumları) ise kökleri *yaşam dünyasında* olsa da, kendisine ait yapısal özelliklerin gittikçe gelişmesiyle, rasyonelleşmesiyle *yaşam dünyasını* aşan, baskılayan ve onu sömürgeleştiren makro dünyadır.<sup>44</sup> Başka bir söylemle makro dünya olan sistem dünyasında uygulan rasyonellik, mikro dünya olan yaşam dünyasını da baskılar ve rasyonelleştirir. Mesela ekonomik sistemin(sistem dünyası) aşırı araçsal-rasyonel tutumu, kendisini yaşam dünyasının ahlaki, kültürel alanına da dayatacaktır. Böylece bu rasyonelleşme, insaniliğin irrasyonel tarafını da dönüştürmeye başlayacaktır. Bu durum ise yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesidir.

---

<sup>41</sup> Habermas, *Doğalcılık ve Din Arasında - Felsefi Denemeler*, 134.

<sup>42</sup> Inger Furseth - Pal Repstad, *Din Sosyolojisine Giriş, Klasik ve Çağdaş Kuramlar*, çev. İhsan Çapcıoğlu - Halil Aydınalp (Ankara: Birleşik Yayınları, 2011), 183.

<sup>43</sup> Ritzer, *Modern Sosyoloji Kuramları*, 385.

<sup>44</sup> Ritzer, *Modern Sosyoloji Kuramları*, 84.



Fakat Habermas'ın İletişimsel Eylem ile yapmak istediği şey, Sistem Dünyası altında baskılanan Yaşam Dünyası'nın sesinin kısılmasını engellemektir. Yani mümkün olduğunca bireylerin araçsal-rasyonel yönelimlerinden ziyade; öznelerin birbirilerini anlamalarına odaklı iletişimsel eyleme odaklanmalarını sağlamaktır. Böylece yaşam dünyası, iletişimsel eylemin meyvesi olan ortak anlayışla kendi rasyonelleşmesini gerçekleştirecektir. Bunun bir sonucu olarak dil, toplumsal ortaklaşmanın gereği olarak kendi kabuğunu kırarak, nesnelleşecek ve yeni ortak bir söyleme kavuşacaktır. Dilin getirdiği bu eşgüdüm ve işlev ise gittikçe kendi iktidar ve bürokrasisini oluşturacaktır.<sup>45</sup>

Peki, Habermas'a göre bu rasyonelleşme sürecinde dinin konumu ne olacaktır. Habermas, dinin, kendisini hem vahyedilmiş bağlı hem de karar verici nihai otorite görmesiyle, gün geçtikçe kamu hayatının ihtiyaçlarını karşılayamayacağından ve rasyonel söyleme katkı sağlayamayacağından dolayı eğreti kalacağını belirtmişti. Hal böyleyken bu minvalde bir paradigmanın kamu hayatına egemen olmasından yani güç/iktidar yetkisini eline almasından endişe duyulmalıdır. Habermas bu yönüyle aslında din ile rasyonellik arasına bir sınır koyarak dini, monolitik bir güç olarak sunacaktır. Böylece o, muhtelif dini geleneklerdeki rasyonel eleştiriye olan müsamahayı ve dini öğretilerin hem bireysel hem de kolektif yorumlarındaki pratik akıl yürütme işlevselliğini görmezden gelecektir.<sup>46</sup> Bu fikirler aslında Habermas'ın, modernitenin klasik söylemlerini paylaştığını göstermektedir.

Fakat Habermas'a göre dinin bu karamsar tabloda işlevselliğinin istisna olduğu alanlardan biri de iletişim sürecidir. Habermas bu anlamda din görüşünü '*kutsalın dile dökülmesi*' kuramına dayandırır. Mesela Tanrı kavramının, özgürleşme mücadelesi içinde olan bireyleri bir arada tutan bir güç olduğunu belirtir. Böylece Habermas *İletişimsel Eylem Kuramı (Theory of Communicative Action)* adlı çalışmasıyla din sosyolojisini ileri düzeye taşıdığını gösterecektir. Ama bu durum öncelikle dinin Habermas'ın kuramındaki gittikçe artan rolünün ipuçlarını vermektedir. Ve bunun bir sonucu olarak Tanrı önceden sadece bir referans iken; artık iletişimsel bir yapıya dönüşecek. Yani yaşam dünyasının bir unsuru olarak kutsal olan Tanrı artık dile dökülecek veya iletişimsel bir boyuta taşınacak. Bu yönüyle Habermas, din ile ilgili iddiasını arttırır ve özellikle Batı'da dinin oynadığı rolün hakkını vererek şöyle diyecektir: *Felsefesiz bir din dilsiz, dinsiz bir felsefe ise içeriksizdir.*<sup>47</sup>

Habermas, yukarıda izah edilen iletişimsel alanın rasyonelleşmesi formülünden hareketle, dinsel metafizik imgelerin dünyayı, toplumu kapsayıcılığı nispetinde dünyevileşeceğini belirtir. Bu dünyevi tutumlar ise bir rasyonelleşmeyi dile getirir.<sup>48</sup> Şayet bu rasyonelleştirmede kültürel bilgi bir

<sup>45</sup> Ritzer, *Modern Sosyoloji Kuramları*, 388.

<sup>46</sup> Micehele Dillon, *Din Sosyolojisi El Kitabı*, çev. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2014), 7.

<sup>47</sup> Furseth, Repstad, *Din Sosyolojisine Giriş, Klasik ve Çağdaş Kuramlar*, 104- 105.

<sup>48</sup> Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, 229.



onay, karşılık bulabilirse, o zaman dinsel-metafizik dünya imgelerinin meşrulaştırıcı gücü de gerçekleşecektir. Böylece dinsel anlam, toplumsal beraberliği sağlayacak ve buradaki enerjiyi toplumsal kurumlara aktararak onlara ahlaki otorite özelliğini kazandıracaktır.<sup>49</sup>

Habermas dinin iletişimsel eylemdeki işlevselliğini anlatmaya devam ederken dinsel tapınma haline de değinir. Dinsel tapınmayla kişi ailede, toplumda veya herhangi bir yerdeki herhangi bir normun çığnemesini bir kutsalın çığnemesi olarak anlayacaktır. Bu yönüyle dinsel tapınma halinin veya ona bağlı olan kutsalın, bütünsel bir kurum işlevini yaptığını söyler. Ve bu temel kurum ancak dilsel iletim yoluyla ihtiyaca özgü normlar üretebilirler. Fakat iletişimsel eylemler, dilin araçsallığından istifade ederken, onun normlarının ve kapasitesinin ötesine de geçemeyecektir. O halde bu süreci kolaylaştırmanın yollarından biri de kutsal ve dünyevi kökenli anlamsal içeriklerin, dil ortamında özgürce dolaşmalarını sağlamak ve anlamların kaynaşmasına imkan vermektir. Böylece ahlaksal, dinsel pratikler ve anlamsal içerikler, dilin bilişsel-aracsallığıyla beraber kültürel bir bilgi formunda birleşirler.<sup>50</sup> Habermas burada dinsel dürtüyü veya anlam dünyasını iletişimsel eylemle beraber rasyonelleşme sürecindeki sıkışmışlıktan kurtarmaya çalışmakta veya ona bir nesnelleşme hakkı vermektedir.

Habermas dinsel tutumun iletişimsel eyleme ne tür yansımalarının olduğunu anlatırken, onu kamusal alan ve ilişkili kavramlardan bağımsız ele almaz. Çünkü daha önceki bölümde ele alındığı gibi kamusal alan devlet, kilise, yasalar ilişkisinden hareketle bireylerin iletişimsel eylemi için gerekli ortamı oluşturandı. Yani iletişimsel eylemler kamusal alanın gerçekliğiyle oluşturulan ve yasalarla düzenlenen bir atmosferde vuku bulur. Bu yasaların oluşturulma şartlarında ise daha önce belirtildiği gibi Habermas'a göre iki gereklilik olmalıdır. İlk olarak tüm yurttaşların kendilerini yasaların sahipleri olarak görebilmeleri için eşit katılımlarının sağlanması; bir diğeri ise bu katılımın bir modus vivendi halinden ziyade kalıcı uzlaşmayı amaçlayan ve bunun için demokratik müzakereye imkân veren epistemik zeminin oluşturulmasıdır.<sup>51</sup>

O halde bu müzakere zemininde seküler, dindar veya diğer inanç mensupları arasındaki iletişim nasıl olmalıdır veya hangi öncüller altında gerçekleşmelidir? Habermas bu noktada en çok dindar ve seküler yurttaşlar arasında bir kırılma riskinden endişeleniyor olmalı ki, bu ilişkiye odaklanır ve özellikle dinsel yurttaşların perspektifiyle olayı izah etmeye çalışır. Çünkü Habermas'a göre, tarihsel sürece bakıldığında ilk olarak dindar yurttaşlar bilişsel anlaşmazlıkları açığa vurama-

---

<sup>49</sup> Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, 483.

<sup>50</sup> Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, 517.

<sup>51</sup> Habermas, "Kamusal Alanda Din", 188.

dıkları için seküler çevrelerine karşı, onların hoşuna gidecek epistemik bir tutumu öğrenmek zorundadırlar. Seküler vatandaşlar onlar kadar benzer bilişsel çelişkilere maruz değilseler de, bu durum onları bilişsel bir sorumluluktan beri kılmaz. Yani seküler yurttaşlar, dindarlarla sadece işbirliği içinde anlaşmayı kendisine yeterli görmekle seküler sorumluluğunu yerine getirdiğini düşünmemelidir. Fakat şunun belirtilmesi gerekir ki; taraflar arasında gerekli görülen bu bilişsel uyum, hoşgörünün siyasi erdeminden ayırt edilmelidir. Burada seküler yurttaşlarca dikkat edilmesi gereken, dindarların sahip olduğu ontolojik inançsal değerlere saygı duymaktan ziyade, sekülerliğin katı ve dışlayıcı bir anlayışının, özdüşünümü aşılmasını sağlamaktır. Habermas burada aslında daha önce değinilen katı, dar laik yorumun dışlayıcılığından bahsetmektedir. Ayrıca seküler vatandaşlar dini cemaatlere ve onların geleneklerine, pre-modern toplumların günümüzde devam eden kalıntıları olarak baktıklarından, din özgürlüğü onlar nezdinde yok olmaya yüz tutmuş kültürel bir unsur olarak değer görmektedir. Hatta onlar(dinsel insanlar), devlet-kilise ayrımı üzerinden hem varoluşsal imkânlarını hem de içsel meşruluklarını yitirmişlerdir. Aslında Habermas bunun tipik seküler bir okuma olduğunu söyleyip devamında şunları söyler.

Sekülarist yoruma göre dini görüşlerin, bilimsel eleştirinin ışığında ortadan kalkacağını ve dindar cemaatlerin ilerleyen kültürel ve toplumsal modernleşmenin baskısına direnemeyeceğini öngörebiliriz. Dine karşı böyle bir epistemik yaklaşım benimseyen vatandaşlardan, açıkçası siyasi tartışma konularında dini katkıları ciddiye almaları ve işbirliği içinde hakikati arayarak, belki de seküler dilde ifade edilebilen ve temellendirici söylemde meşrulaştırılabilen bir içeriği araştırmaları beklenemez.<sup>52</sup>

Habermas'a göre dindar yurttaşlar dinsel söylemlerinin *seküler tercümesini* yaptıktan sonra, bu söylemlerin siyasi kamuoyunda serbest bırakılması anayasal devlet vatandaşlığının normatif öncülleri ve seküler gerekçelerin ön kabulüyle mümkün ve anlamlı olabilecektir. Habermas dindarların zaten bu çaba içinde olduklarını belirtirken, sekülerlerce bu durumun çok normal karşılanmadığını belirtir. Hâlbuki seküler vatandaşlar, post-seküler dönemde dindar cemaatlerin yaşamlarını sürdürmesini kolaylaştıracak bilişsel bir ortamın gerekliliğini anlamalıdır. Bu, tıpkı dindar bilincin gitgide daha da sekülerleşen bir çevrenin zorlamalarına alışması gerektiği gibi bir zihniyet dönüşümüne denk gelir. Habermas, mevcut şartlarda seküler vatandaşların, bahsi edilen konularda dindar anlayışla uzlaşmamasını, aydınlanmanın akılcı ve doğal karakterinden kaynaklı bir uyumsuzluk olarak görülmesi gerektiğini belirtir. Nihayetinde epistemik bakışa göre seküler akıl, sınırlarını eleştirel bir

<sup>52</sup> Habermas, *Doğalcılık ve Din Arasında - Felsefi Denemeler*, 135-136.

değerlendirme kaynağından alır ve almalı. Bu perspektifle yorumlanan vatandaşlık ahlakını, dindarlar da sekülerler gibi idrak etmişse bu durum herkesçe benimsenmiş olacaktır.<sup>53</sup>

Habermas dindarların, sekülerlerin veya diğer grupların ortak diline önem verir. Bu ortak dilin sonucu oluşan, konsensustur. Özellikle karmaşık ve çoğulcu toplumları bir arada tutan siyasi gücün meşruiyetini ve işlerliğini konsensusa bağlar.<sup>54</sup> Sağlıklı bir iletişim sonucu ortaya çıkan konsensus hali, iletişimsel alanın en önemli meyvesidir. Çünkü burada ortaya çıkan konsensus güç ve iktidar tarafından değil de, ideal bir konuşma ortamından ve güçlü argüman sonucunda belirlenir. Yani en doğru olan üzerinde görüş birliğine, mütabakata varılandır; konsensustur.<sup>55</sup>

Fakat Habermas konsensusun oluşması için gerekli bilişsel şartları hatırlatmasına rağmen sonrasında kullanılan dilin kusursuz ilerleyeceğini varsayarak bir iyimserlik hatasına düşer. Mesela dildeki farklılıkların oyunbozanlığını göz ardı eder. Veya konsensusun post-modern dönem itibarıyla modası geçmiş veya şüpheli bir değer olduğunu gözden kaçıtır. Çünkü kamusal alanın aktörleri önceki zamanda olduğu gibi sadece burjuvaziden oluşmamaktaydı. Veya tartışmalara katılanlar sayıca daha az olmadığı gibi, entelektüel düzey olarak da homojen değil. Üstelik katılımcıların kendi çıkarları gereği tartışmaları bir an evvel çözüme kavuşturma telaşları da yoktu.<sup>56</sup> Ama her şeye rağmen konsensusun, toplumların modüs vivendinin ötesine geçebilmesinin bir şartı olduğu da unutulmamalıydı.

Habermas dindar ve diğer yurttaşlara çeşitli görev ve sorumluluklar yüklemeye devam eder. Ona göre dindar yurttaşlar öncelikle siyasi otoritenin, mahkemelerin, parlamentoların herhangi bir dini referansı esas almayan ve herkese eşit, tarafsız tutumunu kabul etmelidirler. Seküler tutumla ilgili öncülünü vurguladıktan sonra Habermas, dindarların kendi dinsel referansları üzerine düşünerek onları seküler bir tercümeyle dönüştürebilme becerilerinin gerekliliğini vurgular. Habermas'ın '*kamusal/seküler tercüme*' de dediği ve süreci ideal düzeyde kolaylaştıran bu becerisel şartın sağlanması için kişilerin kendilerini kamusal ve özel diye parçalamalarına da gerek olmadığını belirtir. Şayet bu becerisel şart yerine getirilemiyorsa, o halde kişiler kendilerini dinsel dilleriyle de ifade edebilmeli veya haklılaştırabilmelidirler. Çünkü Habermas salt tarafsızlık ve sekülerlik hüviyetini üstlenen formal kamusal alandan ziyade; siyasi partilerin, farklı görüşlerin ve tartışmaların daha rahat zemin bulabildiği informel alanın varoluşsal gerekçesini unutmamaktadır. İşte dinsel dil, diyelim ki başka bir dilsel anlatıma veya din dışında başka bir gerekçelendirmeye sahip değilse bile, yine de bu informel alanda kendilerini ifade ederek bir anayasal devletin üyeleri ve onun yasalarının yazıcıları ve

---

<sup>53</sup> Habermas, "Kamusal Alanda Din", 200-201.

<sup>54</sup> Furseth, Repstad, *Din Sosyolojisine Giriş, Klasik ve Çağdaş Kuramlar*, 104- 105.

<sup>55</sup> Ritzer, *Modern Sosyoloji Kuramları*, 149.

<sup>56</sup> West, *Kita Avrupası Felsefesine Giriş*, 363.

sahipleri olarak görebileceklerdir. Ama Habermas' a göre dinsel dilin kullanımı, kamusal alanda çoğulcu ifadeleri engellemeyeceği ilkesinden ziyade, aynı zamanda işlevselliğinden dolayı da desteklenmelidir. Çünkü dini yapıların siyasette bulunmaları veya dinsel bir tınının siyasi kamuoyunda bulunması liberal devlete önemli katkılar sağlayacaktır. Mesela seküler yurttaşlar sahip oldukları gizli sezgilerin karşılığını dini bir ifade de bulabilirler. Veya ahlaki sezgiler, dini geleneklerin perspektifinden hareketle etkili ve anlaşılır bir anlatıma kavuşabilirler.<sup>57</sup> Hatta Habermas felsefi üslubun aciz kaldığı kimi duygu ve hislerin, sadece dinî söylem üzerinden dile getirilebileceğini ifade eder.<sup>58</sup> Görüldüğü gibi Habermas'ın dine açtığı kapının gerekçelerinden biri de onun işlevselliğidir.

Kısaca Habermas dindar söylemin kamusal alanda varlık göstermesinin yegâne şartının '*kamusal tercüme*' olduğunu belirtir. O, bu şartı çok önemser. Çünkü Habermas seküler sisteme maruz kalan ve kendi söylemlerini bu sisteme göre tercüme etmeye çalışan dini doktrinlerin zamanla kendi değerlerinde bir refleksiyona başvuracaklarını ve seküler söylemle uyumlu hale gelebileceklerini öngörmektedir.<sup>59</sup> Aslında Habermas bu söylemleriyle dinsel insanların gittikçe seküler bir dönüşüme uğrayacaklarını kabul etmektedir denilebilir. Bu da Habermas'a yöneltilen kimi eleştirilerin haklılık payını göstermektedir. Çünkü seküler bir kamusal alanın yanı sıra aynı zamanda seküler bir tercüme maruz bırakılmak, dinsel insanlara yüklenen bir eziyet olarak anlaşılabilir.

Habermas dindar insanlara yüklenen sorumluluğu azaltmak adına sekülerlere de sorumluluklar yükler. Bu durumda seküler yurttaşlar, nesnelleştirilmiş dinsel gerekçelendirmelere daha tahammüllü bir anlama çabasıyla yaklaşmalıdır. Ayrıca seküler yurttaşlar, dindar yurttaşlarla beklenen diyalogu sağlamalıdır. Çünkü demokratik bir devlette kişilerin kendilerini ifade edebilme şartlarının, diğerlerinin de kendilerini ifade edebilmesinden yani çoğulculuktan geçtiği bilinmelidir. Aksi durumda dindar söylemin sansüre maruz kalmasıyla yaşanacak tek seslilik belli bir süre sonra baskıya dönüşecek ve kalıcı bir uzlaşma sosyolojisini riske atacaktır.<sup>60</sup> Yani Habermas dindar yurttaşların yükünü çoğulculuk ve ifade özgürlüğü üzerinden azaltmayı düşünse de, oluşabilecek baskıcı bir teksesliliğin riskinin gidermek için de hoşgörü erdemini egemen kılmaya çalışmaktadır.

### 3. Hoşgörü ve Din

Habermas'a göre Fransızca ve Latince'den gelmiş bir kavram olarak *hoşgörü* (*toleranz*), ilk olarak 16. yüzyıldaki mezhep bölünmelerinden günümüze tevarüs etmiştir. Fakat kavram zamanla

<sup>57</sup> Habermas, *Doğalcılık ve Din Arasında - Felsefi Denemeler*, 127-128.

<sup>58</sup> Simone Chambers, "How Religion Speaks to the Agnostic: Habermas on the Persistent Value of Religion", *Constellations* 14/2 (2007), 217.

<sup>59</sup> Jürgen Habermas, "Religious Tolerance- The Pacemaker for Cultural Rights", *Philosophy* 79/1 (2004), 12.

<sup>60</sup> Habermas, "Kamusal Alanda Din", 195.

farklı inanç mensuplarının veya bastırılan, ezilen dini cemaat üyelerinin varlıklarının hoş görülmesini içeren ve hukuki karşılığı da olan bir anlama kavuşmuştur.<sup>61</sup> Yani *hoşgörü(toleranz)*nün ortaya çıkışı ve günümüzdeki hukuki konumuna kavuşması, aslında tarihsel süreç içinde vuku bulan bir dizi dini çatışma veya anlaşmazlıkların sonucunda olmuştur.<sup>62</sup>

O halde dini hoşgörü kavramı, demokratik toplum yurttaşlarının birbiriyle karşılıklı ilişkilerinde dini özgürlüklerinin teminat altına alınması olarak anlaşılabilir. Bu teminatla kişiler dinlerini özgürce yaşama hakkını elde ederler; başkalarının dini tarafından rahatsız edilmeme yolundaki negatif özgürlüklerini korurlar ve son olarak kendilerini, muhatabı oldukları kanunların yazıcısı, sahibi olarak görürler.<sup>63</sup> Habermas'a göre burada anlatılmak istenen yurttaşların, rakip inancın mensuplarına karşı sadece hukuki zorunlulukla değil, siyasi bir erdemin gereği olarak saygı duymasındır.<sup>64</sup> Bu şekildeki bir hoşgörüyle hem demokratik hukuk devletinin dinamosu olan çoğulculuk, hem de toplumu ideolojik parçalanmadan koruyacak şartlar sağlanmış olur.<sup>65</sup>

Habermas'a göre toplumu bir arada tutan normlar ve değerler, dinsel cemaatlerle sekülerlerin birbirinden ayrışan taraflarından değil, mevcut farklılıklarına rağmen karşılıklı öğrenmelerine imkân veren ortamdan sudûr eder. Eğer ki bu iki grup kendilerini aynı amacın birer üyeleri olarak modüs vivendi'den öte kalıcı bir birlikteliği amaç edinmişlerse, o halde dindar kişi seküler dayatmalara maruz kalarak bilişsel olarak zayıf kalmamalıdır. Çünkü demokratik toplumun normları ile dinsel tutum birbiriyle çelişebilir. Bu durumda kaynağını kutsallıktan alan dinsel ethos veya bilinç bu uyumda zorlanabilir. Bu anlamda dinsel söylem hoşgörüsül bir erdeme, tahammüle ihtiyaç duyacaktır. Hâlbuki seküler bilişe göre *adaletli olan, özünde iyi* olandan daha makbul sayıldığı için farklılıklar, çoğulculuk ilkesinden dolayı nispeten daha kolay tolere edilecektir. Yani değerlerdeki farklılık, onlar için farklı hakikatlerden ziyade birbirini geçersiz kılmayan salt başka değerlerdir<sup>66</sup>

Habermas seküler insanların, devletin seküler kimliğinden güç alarak, kendilerini hoşgörünün faili görmesinden endişe eder. Bu ise, dindarlara yöneltilen bir hoşgörünün yanlış tutumla önemli bir hoşgörüsüzlük'e dönüşebilmesi demektir. Devamında Habermas bize Goethe'nin *'hoşgörü aynı zamanda alçaltıcı, rencide edici bir iyiliği barındırır'* paradoksunu hatırlatır. Bu paradoksa göre hoşgörüde bulunan kişi, hoş görülen kişiye/şeye bir sınır tayin ederek, onu dışlamadan kabul etmeye çalışır. Bu ise üstün veya otoriter bir konumda olmayı gerektirir. İşte bu yönüyle hoş görü, üstün

---

<sup>61</sup> Jürgen Habermas, "Demokratik Hukuk Devletinin Siyaset Öncesi Temelleri", *Doğalcılık ve Din Arasında - Felsefi Denemeler*, çev. Ali Nalbant (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), 238.

<sup>62</sup> Habermas, "Doğalcılık ve Din Arasında - Felsefi Denemeler", 244

<sup>63</sup> Habermas, "Doğalcılık ve Din Arasında - Felsefi Denemeler", 240-241.

<sup>64</sup> Habermas, "Doğalcılık ve Din Arasında - Felsefi Denemeler", 244.

<sup>65</sup> Habermas, "Doğalcılık ve Din Arasında - Felsefi Denemeler", 243

<sup>66</sup> Habermas, "Doğalcılık ve Din Arasında - Felsefi Denemeler", 248-249.

olanın aşağı olana bir lütfu olarak anlaşılabilirliğinden, aslında kendi içinde bir hoşgörüsüzlük barındırmış olur. Habermas'a göre bu paradokstan çıkmanın yolu herkesin aynı saygıyı hakkettiği, eşit ve özgür paydaşlar olduğu hakikatinin kabulüyle mümkün olacaktır. *Hoşgörü*, ancak bu şekilde beraberce inşa edilebilecek ve herkes bir diğersinin bakış açısını bu şartlarda önemseyecektir.<sup>67</sup>

Fakat Habermas' a göre hoşgörü ortamının sağlanması noktasında halen bazı handikaplar vardır. Buna göre kişinin dünyevi görüş iddiaları ile çeşitli etik veya dinsel yaşam iddiaları aynı ilişkisel ortamdadır. Kişi, doğru yaşama ilişkin tasavvurlarda bulunduğu zaman, dinsel/metafizik dinamikler hemen inisiyatif olarak duruma ilahi/kutsal bir perspektiften müdahale eder. Öyle ki bu perspektif, kendi dışındaki yaşam biçimlerini sadece farklı değil, aynı zamanda sapkın görür. O halde bu tür çelişkiler, değerlerin rekabetinden farklı olarak hoşgörüyü gerekli kılar. Çünkü liberal anlayıştaki çoğulcu toplumların hoşgörü anlayışında, inançlılar ile inançsızlar arasında akılcı olarak bir uyumun olması zaten beklenir. Ama seküler bilinç için bu, inanç ile bilginin ilişkisini belirleme uyarısı anlamına gelir.<sup>68</sup>

Habermas'a göre her din, bir yaşam biçimini bütünüyle biçimlendirme yetkisini talep ettiği ölçüde, esasında bir dünya görüşüdür. Çoğulcu toplumlarda dini cemaatin yaşamı, baskın siyasi yaşamdan farklılaşabilir. Bu durumda o din veya cemaat bu baskın, kapsamlı yaşamı biçimlendirme talebinde bulunmamalıdır. Avrupa'daki Yahudilik-Hıristiyanlık ilişkisinde olduğu gibi, bu iki din tarihsel kök ve bağlama sahip olsa da, liberal devletin normatif ilkelerini (temellerini) kendi öncülleri olarak benimsemelidir.<sup>69</sup> Çünkü dini bilinç, çoğulcu toplumlarda var olabilmenin düşünsel şartlarını oluşturabilme noktasında kendisini bir refleksiyona tabi tutmalıdır. Tıpkı çok kültürlü toplumların yapmak zorunda olduğu gibi... Ayrıca değişik yaşam tarzları eşit haklar çerçevesinde yaşama ve tabakalaşmış bir sosyal yaşama sebep olmamalıdır. Paylaşılan bir siyasi kültür çerçevesinde devlet, vatandaşlarının entegrasyonunu ve alt kültürlere bağlılıklarının karşılıklı olarak kabulünü ister. Diğer taraftan toplum mensuplarına, kendilerini aynı siyasi düzenin vatandaşları olarak anlaması varsayımı altında, kendi kültürel özgünlüklerini oluşturma yetkisi verir. Kültürel hakların ve yetkilerin verilmesinin şartı ise, kendilerini meşrulaştırmalarını sağlayan anayasanın normatif ilkelerinde bulunur.<sup>70</sup> Sonuç olarak Habermas' a göre dini hoşgörü, her şeye rağmen herhangi bir uzlaşım umudu olmadan devam eden bir uyumsuzluğun toplumsal yıkıcılığını emme işlevi görecektir. Ama cemaat

<sup>67</sup> Habermas, "Doğalcılık ve Din Arasında - Felsefi Denemeler", 240.

<sup>68</sup> Habermas, "Doğalcılık ve Din Arasında - Felsefi Denemeler", 251.

<sup>69</sup> Habermas, "Doğalcılık ve Din Arasında - Felsefi Denemeler", 248.

<sup>70</sup> Habermas, "Doğalcılık ve Din Arasında - Felsefi Denemeler", 256.



üyesi ile toplum vatandaşlığı rolü arasında yapılması gereken ayırım, dinin kendi bakış açısından ikna edici bir biçimde gerekçelendirilmelidir.<sup>71</sup>

### Sonuç

XX. asra doğru sosyal bilimlerde dine bir yönelim başlamıştır. Bu ilginin Habermas'taki sebepleri için şunlar söylenebilir. Frankfurt Okulu'nun eleştirel tutumu; moderniteyle baskılanan dinselğin oluşturduğu boşluk; göçlerle gelişen çoğulcu toplum anlayışı ve son olarak dinin başta meşruiyet olmak üzere diğer toplumsal işlevleri. Bu unsurlardan hareketle Habermas, günümüzde yaşananın 'post-seküler dönem' olduğunu belirtir. Bu dönem bir yönüyle de çoğulculuğun, çok kültürlülüğün getirdiği bir sonuçtur. Habermas'a göre dindarlar da bu ortamda çoğulculuk gereği kendilerine yer bulabilmelidirler.

Habermas post-seküler dönemin din ve sosyolojisini, kendisiyle anılan *iletişimsel eylem* ve *kamusal alan* kavramlarının temelinde ifade etmiştir. Bu anlamda kamusal alan, iletişimsel eylemin evrenidir. Hoşgörü ise bu iletişimsel eylem'in sıhhat şartlarındandır. Ona göre kalıcı ve müreffeh bir toplumsal yaşamının sağlanması için ilkin kamusal alanın yapısal şartlarının yerine getirilmesi gerekir. Bu anlamda ilk şart devletin sahip olması gereken *seküler kimlik* iken, diğeri tüm yurttaşlara karşı *eşitlik ve tarafsızlık ilkesi* nin sağlanmasıdır. Bu durumda dindarlar, dinsel söylemlerini seküler bir tercümeyle tabi tutmak şartıyla iletişimsel eylemlerini gerçekleştirerek müzakere süreçlerine katılabilirler. Böylece dindarlar kendilerini hem kanunların yapıcısı ve sahibi görecekler; hem de devletin sekülerlik şartı gereği dinsel tutumlarının sınırlarını bilecekler. Habermas, kuramında sekülerliği geçerli dil olarak ilan eder ve diğer dillerin ise informel alanda ve hoşgörü şartlarında ses bulacağına inanır. Hoşgörü ise sadece sekülerlerin değil, tüm yurttaşların eşit inisiyatifinde olmalıdır. Aksi takdirde hoş görü kendi içinde yeni hoşgörüsüzlüklere sebep olabilecektir.

Bakıldığı zaman Habermas'ın post-seküler dönem olarak tanımladığı günümüz toplumunun, aslında seküler karakterli olduğu fark edilmektedir. Her ne kadar çoğulculuk ilkesi öne sürülmüşse de, bu, seküler ön kabullerle olabilmektedir. Yani Habermas'ın post-seküler tanımı, onu seküler nitelikten ayırma noktasında yetersiz kalmaktadır. Ayrıca devletin seküler karakterini vurgularken adeta sekülerliği devletin resmi dini konumuna getirmektedir. İletişimsel eylemdeki seküler tercüme de aynı şekilde resmi dil mahiyetinde gibidir. Kısacası Habermas'ın kuramındaki ön kabuller dindarlarda sanki seküler bir baskıya dönüşür gibidir. Aslında Habermas da bunun farkındadır. Bu anlamda seküler insanlara bazı uyarılarda bulunup sorumluluklar yüklese de, yine de Habermas'ın kuramında seküler insanın ev sahipliğinde ağırlanan ve ev sahibinin lütfuna muhtaç dinsel misafir

---

<sup>71</sup> Habermas, "Doğalcılık ve Din Arasında - Felsefi Denemeler", 248.



tablosu belirlemeye devam etmektedir. Ayrıca seküler devlet, seküler tercüme, seküler kanunlar vb. söylemler dinsel insanları sanki seküler bir transformasyona zorlar gibidir.

Sonuç olarak Habermas sosyal teorisini mutlu, müreffeh ve kalıcı bir toplumsal yaşamın nasıl'lığına dair planlarken; din ve onun beraberinde getirdiği tarihsel, anlamsal ve sosyolojik boyutu da ihmal etmemiştir. Buna rağmen Habermas'ın yapısal devlet sisteminde ve *iletişimsel eylemi*'nde *din* kimi zaman ahenk bozucu ve sisteme oturtulması gereken bir problem olarak görülmektedir. Ayrıca Habermas'ın dinsel insanların endişelerini giderme noktasındaki çabasına rağmen, kuramındaki dine karşı seküler üstencilik fark edilmeyecek gibi değildir. Fakat Habermas her ne kadar sekülerlik vurgusuyla dindarları uymaları gereken sorumluluklar konusunda yorar gibi görünse de; aslında seleflerinin ve zamanının paradigmasının aksine, dinin Aydınlanma prensipleriyle daha fazla yadsınamayacak bir hakikat olduğunu kabul eden ve dinsel insanlara - şartlı kabulle de olsa - modernizm salonuna giriş kapısını aralayan bir düşünürdür.

### Kaynakça

- Akyüz, Niyazi - Çapçioğlu, İhsan. *Din Sosyolojisi*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Calinescu, Matei. *Modernliğin Beş Yüzü*, çev. Sabri Gürses. İstanbul: Küre Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Chambers, Simone. "How Religion Speaks to the Agnostic: Habermas on the Persistent Value of Religion". *Constellations* 14/2 (2007), 210-223.
- Cooke, Maeve. "A Secular State for a Postsecular Society? Postmetaphysical Political Theory and the Place of Religion". *Constellations* 14/2 (2007), 224-238.
- Dillon, Michele. *Din Sosyolojisi El Kitabı*. çev. Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2014.
- Furseth, Inger - Repstad, Pal. *Din Sosyolojisine Giriş, Klasik ve Çağdaş Kuramlar*. çev. İhsan Çapçioğlu - Halil Aydınalp. Ankara: Birleşik Yayınları, 2011.
- Günerigök, Mustafa. *Risk Toplumu ve Din: Yeni Bir Sosyolojiye Doğru*. Ankara: Maarif Yayınları, 2018.
- Habermas, Jürgen. *İletişimsel Eylem Kuramı*. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2001.
- Habermas, Jürgen. *İnsan Doğasının Geleceği*. çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Everest Yayınları, 2003.
- Habermas, Jürgen. "Kamusal Alan". *Kamusal Alan*. haz. Meral Özbek. İstanbul: Hil Yayınları, 2004.
- Habermas, Jürgen. "Religion in the Public Sphere". *European Journal of Philosophy* 14/1 (2006), 1-25.
- Habermas, Jürgen. "Religious Tolerance- The Pacemaker for Cultural Rights". *Philosophy* 79/1 (2004), 12.
- Habermas, Jürgen. *Doğalcılık ve Din Arasında - Felsefi Denemeler*. çev. Ali Nalbant. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- Habermas, Jürgen. *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*. çev. Tanıl Bora - Mithat Sancar. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Habermas, Jürgen. *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*. çev. Tanıl Bora - Mithat Sancar. İstanbul: İletişim Yayınları, 13. Basım, 2015.
- Habermas, Jürgen. "Kamusal Alanda Din". çev. M. Ali Kirman. *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2016), 183-206.
- İbiş, Arif. *John Rawls ve Jürgen Habermas'ın Toplumsal Kuramlarında Dinin Yeri ve Rolü*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Jay, Martin. *Diyalektik İmgelem: Frankfurt Okulu'nun Tarihi ve Çalışmaları (1923-1950)*. çev. Sevgi Doğan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Kurt, Abdurrahman. *Din Sosyolojisi*. Bursa: Dora Yayınları, 2011.

- Küçük, Ahmet. "Habermas'ın Din ve Post Seküler Toplum Anlayışının Eleştirel Bir Okuması", *Bilimname* 47.1 (2022), 485-518.
- Küçükcan, Talip. "Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslam Dünyası". *İslam Araştırmaları Dergisi* 13 (2005), 109-128.
- Lechte, John. *Elli Çağdaş Düşünür*. çev. Barış Yıldırım. İstanbul: Açılımkitap Yayınları, 2006.
- Okumuş, Ejder. "Kamusal Alanda Din Tartışmaları: Türkiye Örneği". *Turkish Studies* 10/10 (2015), 705-718.
- Ritzer, George. *Modern Sosyoloji Kuramları*. çev. Himmet Hülür. Ankara: Deki Yayınları, 2018.
- Slattery, Martin. *Sosyolojide Temel Fikirler*, çev. Ümit Tatlıcan - Gülhan Demiriz. İstanbul: Sentez Yayınları, 2011.
- Turner, Bryan S. "Post-Seküler Toplumda Din". çev. Özcan Güngör. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/3 (2012), 199-224.
- Uluç, Özlem. *Kamusal Alanda Din*. İstanbul: Yarın Yayınları, 2013.
- Uzun, Erkan - Uzun, Serkan. *Sarp Erke Ulaş Felsefe Sözlüğü*. Ankara: İlim ve Sanat Yayınları, 2002.
- West, David. *Kıta Avrupa Felsefesine Giriş*, çev. Ahmed Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2021.
- Yükselbaba, Ülker. *Habermas ve Kamusal Alan*. İstanbul: On İki Levha Yayınları, 2012.

**Din Sosyolojisi Araştırmaları**

**E-ISSN: 2791-8998**

**Cilt/Volume: 2, Sayı/Issue: 3, Yıl/Year: 2022 (Ekim/October)**

**Ateist Sitelerin ve Sosyal Medya Hesaplarının Hz. Peygamber Algısı ve Hz. Peygamber'e Yöneltilikleri Eleştiriler<sup>1</sup>**

*Atheist Websites and Social Media Accounts' Perception of the Prophet and Their Criticisms of the Prophet*

**Saliha VİDİNLİOĞLU**

PhD Student, MEB Mevlana Ortaokulu / İstanbul, Turkey

[salihavidinlioglu@gmail.com](mailto:salihavidinlioglu@gmail.com) / [orcid.org/0000-00019533-0317](https://orcid.org/0000-00019533-0317)

**Hülya TERZİOĞLU**

Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sakarya, Turkey

[hulyaterzioglu@sakarya.edu.tr](mailto:hulyaterzioglu@sakarya.edu.tr) / [orcid.org/0000-00017565-615X](https://orcid.org/0000-00017565-615X)

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 18/09/2022

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 15/10/2022

**Yayın Tarihi/Date Published:** 20/10/2022

**Atıf / Citation:** Vidinlioglu, Saliha – Terzioğlu, Hülya. “Ateist Sitelerin ve Sosyal Medya Hesaplarının Hz. Peygamber Algısı ve Hz. Peygamber'e Yöneltilikleri Eleştiriler”. *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 2/3 (Ekim/October 2022) 71-101.

**İntihal:** Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.  
CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-Non-Commercial License

<sup>1</sup> Bu makale, Temmuz 2022 yılında Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim-dalı'nda tamamlanan ‘Türkiye’de Aktif Ateizm Savunucusu İnternet Siteleri ve Sosyal Medya Hesapları Üzerine Profil Çalışması’ adlı tezin ilgili bölümü geliştirilerek hazırlanmıştır.

## **Öz**

Modern dünyada en çok kullanılan iletişim araçlarından olan internet siteleri ve sosyal medya uygulamalarında ateistler de boy göstermekte, inanç karşıtı iddialarını ortaya koymaktadırlar. Ateistler internet siteleri ve sosyal medya araçları gibi platformlarda kimliklerini açığa vurarak felsefi görüşlerinin tutarlılıkları, dinî inancın irrasyonelliği ve Tanrı'nın yokluğu gibi başlıkları savunmaktadırlar. Özellikle teistlerin argümanlarına karşı Tanrı'nın varlığına dair reddiyelere ek olarak genelde dinlere hassaten de İslâm dinine yönelmektedirler. Onlar Hz. Peygamber'in peygamberliğine eleştiriler yöneltmeden önce vahyin bir bilgi kaynağı olduğunu reddederek Hz. Muhammed'in hayatına odaklanmış, onun peygamber olmadığı tezinden yola çıkarak İslâm'ın geçerliliğini sorgulamaya çalışmışlardır. Ateistler Hz. Muhammed'in peygamberliğini eleştirirken onun tarihte yaşamış gerçek bir şahsiyet olmadığını, Hz. Peygamber'in ve bütün peygamberlik iddiasında bulunanların psikolojik rahatsızlığı bulunan insanlar olduğunu ileri sürmüşlerdir. Kur'ân'ı Hz. Muhammed'in yazdığı iddiası ise onların en cüretkâr iddialarından birisidir. Hz. Peygamber'in öğretmenleri veya yardımcılarının bulunduğu, etrafındaki kişi ve kültürlerden faydalandığı, aslında okuma-yazma bildiği tezlerini işlemektedirler. Hz. Muhammed'in hadisleri de ateistler için bilgi değeri taşımamakta ve hadislerinin Kur'ân ayetleriyle çeliştiği iddia edilmektedir. Peygamberimizin özel hayatı, eşleri ve ölümü de ateistlerin eleştirileri arasındadır. Çalışmamızda ateistlerin internet sitelerinde ve sosyal medya hesaplarında ortaya koydukları Hz. Peygamber algısını, eleştirilerinde öne çıkan hususları ve İslâm tarihini ne şekilde yorumladıklarını ele aldık. Öne çıkan hâsılada Hz. Peygamber hayattayken müşriklerin Kur'ân tarafından cevaplanan iddia ve eleştirilerini günümüzde sosyal medyada ve internet sitelerinde ateistlerin gündeme taşıdığı görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Ateist İnternet Siteleri, Ateist Sosyal Medya Hesapları, Hz. Peygamber'e Eleştiriler, Ateizm

## **Abstract**

Atheists also appear on websites and social media applications, which are among the most widely used communication tools in the modern world, and put forward their anti-belief claims. Atheists reveal their identities on platforms such as websites and social media tools and defend topics like the consistency of their philosophical views, the irrationality of religious belief and the non-existence of God. Especially against the arguments of theists, in addition to rejecting the existence of God, they turn to religions in general and Islam in particular. Before criticizing the Prophet Muhammad's prophethood, they deny revelation as a source of knowledge, and focus on the life of Muhammad, and try to question the validity of Islam based on the thesis that he was not a prophet. While atheists criticize the Prophet Muhammad's prophethood, they argue that he was not a real person who lived in history and that the Prophet and all those who claimed to be prophets were people with psychological disorders. One of their most outrageous claims is that the Prophet Muhammad wrote the Qur'an. Their other claims are that the Prophet had teachers or assistants, that he was benefiting from the people and cultures around him, and that he could actually read and write. The Prophet Muhammad's hadiths also have no informational value for atheists and they claim that his

hadiths contradict the verses of the Qur'an. Atheists also criticize the Prophet's personal life, his wives and his death. In our study, we examined the atheists' perception of the Prophet Muhammad expressed on their websites and social media accounts, the issues that stand out in their criticisms, and how they interpret Islamic history. As a result, it is seen that the claims and criticisms of the mushriks, which were answered by the Qur'an when the Prophet Muhammad was alive, are now brought to the forefront by atheists on social media and websites.

**Key Words:** Kalām, Atheist Websites, Atheist Social Media Accounts, Critics about Prophet Muhammad, Atheism

## Giriş

Modern çağ iletişim araçlarından olan internet siteleri ve sosyal medya hesapları ateistler tarafından da kullanılmakta, onların kendilerini ifade etme ve fikirlerini savunma imkânı buldukları alanlar arasında yer almaktadır.<sup>2</sup> Ateizm “tanrıtanımazlık” anlamına gelen felsefî görüştür<sup>3</sup> ve geleneksel ateistler teistlerin argümanlarına reddiyeler geliştirerek kendi fikirlerini ortaya koymaktadırlar. Modern ateistler de diyebileceğimiz yeni ateistler ise geleneksel ateistlerden farklı olarak Tanrı'nın var olmadığından emin bir üslupla fikirlerini ileri sürmekte,<sup>4</sup> bu bağlamda bilimsel verilerden faydalanarak dinî inançların bilimsel verilerle uyuşmadığı tezinden hareket etmektedirler. Richard Dawkins (1941 -), Sam Harris (1967 -), Daniel Dennett (1942 -) ve Christopher Hitchens'ın (ö. 2011) öncülük ettiği yeni ateist söylemler<sup>5</sup> popülerlik kazanmakta, incelediğimiz internet siteleri ve sosyal medya hesapları tarafından da gerek eserlerine ve videolarına işaret edilerek gerekse üslupları benimsenerek kendi internet sitelerinde ve hesaplarında paylaşılmaktadır.<sup>6</sup> Ateistler Tanrı'nın varlığına karşı eleştirilerini farklı başlıklar altında yeni ateistlere atıf yaparak geliştirmekte, İslâm dinine olan eleştirilerini ise Turan Dursun (1934-1990), İlhan Arsel (1920-2010), Arif Tekin (1954-), Muazzez İlmiye Çığ (1914-) gibi yazarlardan faydalanarak oluşturmaktadırlar. Yine aynı yazarların

---

<sup>2</sup> Alfa Din Felsefesi Üzerine Farklı Perspektifler (Alfa), “Ateizmi Savunmak (Çeviri)” (Erişim 14 Haziran 2021); Aklın Gözü, “1. Saf ateizm dinlerin iddialarıyla fazla ilgilenmez, dinleri masaya yatırmaz. Tanrının olamayacağı üzerine sağlam/derin felsefe yapar. Dindarlar, saf ateizmden rahatsızlık duymaz, hatta yer/yer buna saygı bile duyarlar. Varlıklarına doğrudan tehdit olarak da algılamazlar.”, *Twitter* (Erişim 19 Mayıs 2022).

<sup>3</sup> Ahmet Cevzici, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 82.

<sup>4</sup> Kusurlu Tanrı anlayışının ateistlerin görüşlerini nasıl şekillendirdiği ve yeni ateistlerin özellikle İslâm dinine yönelttikleri eleştirilerin genel bir değerlendirmesi için bk. Hamdullah Ercik, “Teizm-Ateizm Gerilimi: Postmodern Durumlar ve Problemler”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/21 (29 Aralık 2018), 687-708.

<sup>5</sup> Metafizik herhangi bir gücü kabul etmeyen yeni ateistlerin dine yaklaşımları, Richard Dawkins ve Sam Harris'in din hakkındaki görüşleri için bk. Mehmet Şükrü ÖZKAN, “YENİ ATEİZMDE DİN ELEŞTİRİSİ”, *Asos Journal the Journal of Academic Social Sciences* 7/89 (Mart 2019), 130-149.

<sup>6</sup> Ateist Canavar Muminlerin Korkulu Rüyası (Ateist Canavar), “Video: Richard Dawkins Ateizm Militanlığı Üzerine Konuşuyor” (Erişim 17 Şubat 2022); Ateist Canavar Muminlerin Korkulu Rüyası (Ateist Canavar), “Richard Dawkins: ‘Tanrı Yanılgısı’ (PDF Oku)” (Erişim 03 Şubat 2022); felis agnosticus (felis agnosticus), “Root of All Evil? - Richard Dawkins belgesi” (Erişim 13 Şubat 2022).

kitapları ateizm hakkında bilgi edinmek isteyen veya İslâm dinine getirilen eleştirileri okumak isteyen okuyucularına ‘dinlerden özgür kitaplar’ başlığı altında sunulmaktadır.<sup>7</sup>

İncelediğimiz internet siteleri ve sosyal medya hesaplarında ateistler, kimliklerini açıkça ortaya koymak, Tanrı’nın varlığına dair ileri reddiyeler ileri sürmek, ateistlere sıkça sorulan soruları cevaplandırmak amacıyla makaleler paylaşmakta ve Tanrı inancını neden makul görmedikleri gibi konularda fikirlerini belirtmektedirler. Ateistler kozmolojik, ontolojik, teleolojik delillerin geçersiz olduğunu ileri sürmüşler,<sup>8</sup> teistlerin Tanrı’nın varlığına dair kullandıkları en ünlü argümanların Tanrı’nın varlığını gerektirmediğini, onların baştan kabul ettikleri Tanrı inancını mantık önermelerine dökerek ifade ettiklerini savunmuşlardır.<sup>9</sup> Bu başlıkların yanı sıra kendileri gibi ateist olanların bir araya gelmesi gerektiği, ateistlerin kimliklerini açığa vurmalarının maruz kaldıkları haksızlıkları gidermede önemli rol oynayacağı, çünkü gerçek sayılarının aslında inanan insanlardan daha fazla olduğu gibi iddialarla ateistlere çağrılarda bulunmuşlardır.<sup>10</sup> Kimlikleri açığa vurma çağrısı yaparken dinlere gösterilen ‘hak edilmeyen saygı’nın artık bir kenara bırakılması, inanca saygı tabusunun yıkılması ve dinlerin tutarsız taraflarının rahatça eleştirilebilmesi gerektiği fikirlerini merkeze almışlardır.<sup>11</sup> Dinlere ve inançlara saygı göstermenin ancak diğer insanların özgürlüklerini kısıtlamadığı takdirde mümkün olabileceğini savunan ateistler, dinlerin insanlara saygı göstermediğini, koydukları kurallar ve ilkelerle insanları kısıtlayıp insan haklarına saygısızlık yaptıklarını ve bu sebeple de saygıyı hak etmediklerini belirtirler.<sup>12</sup> Ateistlere göre dinler sebebiyle birçok insan öldürülmüşse de inançlı kesim kendi haksızlıklarını saygı adı altında gizlemekte ve karşı taraftan bu saygıyı beklemektedir. Sitelerinde ve sosyal medya hesaplarında dinleri ayrıntılı bir biçimde eleştirirken ‘saygı tabusunu

<sup>7</sup> Pozitif Ateizm Tanrının Varolması Mümkün Değildir (Pozitif Ateizm), “Dinlerden Özgür Kitap ve Dergiler” (Erişim 15 Ağustos 2021); Alfa Din Felsefesi Üzerine Farklı Perspektifler (Alfa), “Öneri Okuma Listesi” (Erişim 15 Ağustos 2021); felis agnosticus (felis agnosticus), “EvrİM Teorisi ile ilgili kitap ve dergiler” (Erişim 10 Şubat 2022).

<sup>8</sup> Ateist sitelerin dinleri eleştirirken değindikleri konular için bk. Saliha Vidinlioğlu - Hülya Terzioğlu, “Ateizm Savunucusu Sitelerde Din Karşıtı Bazı Argümanların Analizi ‘pozitifateizm.wordpress.com’, ‘ateizm.blogspot.com’ ve ‘ateistmedya.wordpress.com’ Örnekleri”, *Kader* 19/1 (30 Haziran 2021), 55-77.

<sup>9</sup> felis agnosticus (felis agnosticus), “Tanrı Argümanları” (Erişim 21 Şubat 2021); Alfa Din Felsefesi Üzerine Farklı Perspektifler (Alfa), “Temel Kozmolojik Argüman” (Erişim 21 Şubat 2021); Alfa Din Felsefesi Üzerine Farklı Perspektifler (Alfa), “Aksiyolojik Argüman” (Erişim 21 Şubat 2021).

<sup>10</sup> Bu söylemi Dawkins’ten alan ateistler, Dawkins’in Açığa Vur kampanyasını (The out campaign) Türkiye’de de gerçekleştirilmeyi amaçlamaktadırlar. Dawkins, ateistlerin giydikleri kıyafetlerle, arabalarına yapıştıracakları bir stickerla kendilerini belli etmeleri gerektiğini, ateistlerin dindar insanlarla münakaşaya girmekten korkmamalarını, ateist üniversite öğrencilerinin kuracakları kulüplerle bir araya gelmelerini tavsiye etmektedir. Ayrıca ateistlere dindar partilere oy vermemeleri gerektiğini de belirtmektedir. Ateist Canavar Ateist Canavar Muminlerin Korkulu Rüyası, “Richard Dawkins: Açığa Vur Kampanyası (The out campaign)” (02 Mart 2013).

<sup>11</sup> Alfa Din Felsefesi Üzerine Farklı Perspektifler (Alfa), “İnanca Saygı Üzerine” (Erişim 01 Eylül 2022).

<sup>12</sup> Alfa, “İnanca Saygı Üzerine”.



yıkma' fikrinden hareket ettikleri sert ve pejoratif üsluplarından belli olmaktadır. Ateistler kendilerine en çok sorulan soruları cevaplandırmış<sup>13</sup>, teistlerin cevaplayamadıkları soruları 'insanı ateist yapan sorular' başlığı altında paylaşmış<sup>14</sup> ve Müslümanlara sorular yönelterek<sup>15</sup> kendilerince açıklanması gereken İslâm dinindeki meseleler hakkında Müslümanlardan cevap istemişlerdir.

Tanrı'nın varlığına dair getirdikleri eleştiriler yalnız bu çerçevede kalmamış diğer dinlere ve özellikle İslâm dinine reddiyeler yaparak İslâm öğretisinin geçersizliğini kanıtlama çabası içine girmişlerdir.<sup>16</sup> Aslında Tanrı'nın varlığını ve dolayısıyla da onun göndereceği tüm dinleri veya peygamberleri kabul etmeyecek olan ateizm için bu çaba makul gözükmemektedir. Onlar bu eleştirilerini, taraftar toplamak, dinler konusunda kendi haklılıklarını ortaya koymak ve iddialarının güçlü olduğunu vurgulamak amacıyla dile getirmektedirler. Ateistler İslâm dinini eleştirirken özellikle Hz. Peygamber'in hayatına odaklanmakta, onun Allah tarafından gönderilen bir peygamber olmadığını ispat ettikleri takdirde beraberinde getirdiği Kur'ân ve hadis kaynaklarının yani İslâm dininin en temel bilgi kaynaklarına olan güvenin de sarsılacağı umudunu taşımaktadırlar. Çalışmamızda seçtiğimiz sitelerde ve sosyal medya hesaplarında ateistlerin Hz. Peygamber eleştirilerinden yola çıkarak onların nasıl bir peygamber algısına sahip olduklarını, peygamberlik kurumu hakkında nasıl bir çerçeve çizdiklerini ve eleştirilerini hangi konularda yoğunlaştırdıklarını ortaya koymaya çalışacağız. Makalemizde kaynak olarak kullandığımız siteler; pozitifateizm.org,<sup>17</sup> ateizm.blogspot.com,<sup>18</sup> alfa-sorgulama.blogspot.com,<sup>19</sup> turandursun.com,<sup>20</sup> baharkilic.org,<sup>21</sup> ateistcanavar.wordpress.com'dur.<sup>22</sup> Argümanlarını kullandığımız sosyal medya hesapları ise twitter.com/ilkadimokumak<sup>23</sup> ve twitter.com/aklingozu'dür.<sup>24</sup> İnternet sitelerini seçerken Tanrı'nın varlığına karşı delillerini ayrıntılı bir şekilde ortaya koyan, İslâm'a dair çeşitli eleştiriler öne süren ve tıklanma-ziyaret sayılarının fazla olduğu siteleri tercih ettik. Kaynak olarak kullandığımız sosyal medya hesaplarında ise takipçi sayısı

---

<sup>13</sup> Ateizm Blogspot (Ateizm Blog), "Ateistlere Sıkça Sorulan Sorular" (Erişim 21 Şubat 2021).

<sup>14</sup> Ateizm Blogspot Ateizm Blog, "İnsanı ateist yapan sorular" (Erişim 07 Nisan 2022).

<sup>15</sup> Ateizm Blogspot (Ateizm Blog), "Müslümanlık Sınavı - Tanrı Kavramıyla İlgili Bazı Sorular" (Erişim 29 Kasım 2021); Turan Dursun Sitesi (Turan Dursun), "Soru 27: İslâm'ın Tek Gerçek Din Olduğunu, Diğer Dinlerin Geçerli Olmadığını ve Saptırıldığını Ön Gören Buyrukları Hoşgörü Anlayışıyla Bağdaştırır mısınız?" (Erişim 16 Ocak 2022).

<sup>16</sup> Ateizm Blogspot (Ateizm Blog), "İslâm, bilimi teşvik ediyor mu?" (Erişim 25 Şubat 2021); Farklı konu başlıklarında ateistlere yöneltilen ayrıntılı eleştiriler için bk. Kolektif, *İslâm Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi* (Ankara: Elis Yayınları, 2019).

<sup>17</sup> Pozitif Ateizm Tanrının Varolması Mümkün Değildir (Pozitif Ateizm), "Pozitif Ateizm" (Erişim 29 Ekim 2020).

<sup>18</sup> Ateizm Blogspot (Ateizm Blog), "Ateizm" (Erişim 13 Eylül 2022).

<sup>19</sup> Alfa Din Felsefesi Üzerine Farklı Perspektifler (Alfa), "Alfa" (Erişim 03 Şubat 2022).

<sup>20</sup> Turan Dursun Sitesi (Turan Dursun), "Dinlerden Özgürlüğün Sesi" (Erişim 24 Ekim 2021).

<sup>21</sup> felis agnosticus (felis agnosticus), "Bilim ve sanat, bir kuşun iki kanadı gibidir. Bu iki kanadı kullanabilen toplumlar uçar ve özgür olurlar." (Erişim 21 Şubat 2021).

<sup>22</sup> Ateist Canavar Muminlerin Korkulu Rüyası (Ateist Canavar), "ATEİST CANAVAR" (Erişim 13 Eylül 2022).

<sup>23</sup> Doruktaki Beyin, "Doruktaki Beyin", *Twitter* (Erişim 29 Ekim 2020).

<sup>24</sup> Aklın Gözü, "Aklın Gözü", *Twitter* (Erişim 02 Haziran 2022).

en çok olan ve eleştirilerini geniş bir çerçevede ifade edenleri dikkate aldık. Bu eleştirilere konu olan başlıklar; Hz. Peygamber'in Kur'an'ı etrafındakilerden faydalanarak yazdığı, hadislerinin sağlam olmadığı ve onların Kur'an ayetleriyle çeliştiği, Hz. Peygamber'in vefatından sonra hadislerin Müslümanlar tarafından uydurulduğu, Tanrı'nın Hz. Muhammed'in kişiliğinde bir peygamber göndermesinin makul olmadığı şeklinde özetlenebilir. İlgili başlıkların dışında üzerinde en çok durulan konu ise Hz. Peygamber'in eşleri ve özel hayatına dair iddialar şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

### 1. Hz. Peygamber'in Peygamberliğine Reddiiyeler

Ateistler Hz. Muhammed'in peygamberlik makamına eleştiriler getirmeden önce vahiy kaynaklı bilginin geçersiz olduğu ve bu tarz bilgilere güvenilemeyeceğini merkeze koymuşlardır. Onlar vahyin sübjektif bir bilgi kaynağı olduğunu, vahiy yoluyla gelecek bilginin ve vahiy aldığını belirten kişinin de bu bilgiyi Tanrı'dan aldığını kanıtlamayacağını savunmuşlardır. Gelenek, otorite ve vahiy onlar için en kötü bilgi edinme kaynaklarıdır.<sup>25</sup> Bu kaynaklar doğru bilgiyi elde etmede asla kullanılmamalıdır. Ateistler, bu görüşlerini desteklemek amacıyla farklı ülkelerdeki ve farklı dinlerdeki çocuklarla konuşmuştur. Farklı ülkeler ve dinlerdeki çocuklarla yapılan bu röportajla çocukların kendi dinlerinden bahsederken o dinleri sorgulamadan yalnızca aileden geçen bir gelenekle inançlarını tevarüs ettiği ortaya çıkmıştır. Gelenek olarak alınan bu bilgiler onlara göre çocuklarda zamanından önce etiketlenme, zihin yıkama gibi gereksiz durumlar oluşturmuştur. Ateistlerin bu noktadaki çıkarımları insanların dinlere inanma sebebi, onları sorgulayarak inanmaya değer buldukları için değil, yıllar boyunca aile fertlerinin o dine inanması sebebiyledir. İnsanlardan öğrenilen ve gelenek temelli bilgiler her zaman sorgulanmalı, bu bilgilerin kanıt ve gözleme dayalı olup olmadıkları doğrulanmalıdır.<sup>26</sup> Bir başka kötü bilgi kaynağı ise otoritedir. Ateistler, toplumdaki insanların, değer verdikleri ve yüksek mertebede gördükleri kişilerin dinlerine inanma eğiliminin bulunduğunu iddia etmişlerdir. Bu kişilerin bilgisine ve inançlarına gösterilen ihtimam sonucu onların dinlerini seçme ve yollarından yürüme, sonucunda akla ve mantığa uymayan tercihler yapılmaktadır. Hıristiyanlıkta Papa, İslâm dininde ise Âyetullahlar değer verilen, otorite sahibi bu gibi kişilere örnektir. Ancak ateistler, bu kişilerin de insan olduklarının unutulmamasını ve sırf onlar söylüyor diye insanların hayatlarını değiştirmesinin mantığa uygun olmadığını belirtirler.<sup>27</sup> En kötü bilgi edinme kaynaklarından üçüncüsü ise vahiydir. Vahiy, herhangi bir kanıtı dayanmayan ve güvenilemez bir bilgi kaynağıdır. Sırf bir insan bir konuda bir şeyler 'hissediyor' diye o hissettiklerinin doğru olması mantıkla

<sup>25</sup> Ateist Canavar Muminlerin Korkulu Rüyası (Ateist Canavar), "Richard Dawkins'in Kızına Mektubu" (Erişim 12 Şubat 2022).

<sup>26</sup> Ateist Canavar, "Richard Dawkins'in Kızına Mektubu".

<sup>27</sup> Ateist Canavar, "Richard Dawkins'in Kızına Mektubu".

ve hayatın gerçekleriyle uyuşmamaktadır. Elimizde somut kanıtlar olmadan bir kişinin Tanrı'dan bilgi aldığına inanmak ve hayatımızı buna göre idame ettirmek ateistlerin değersiz saydığı, rasyonaliteye uygun görmediği bilgi türlerindedir.<sup>28</sup> Ateistler bu fikrî çerçeveden peygamberlik müessesesine bakmakta, eleştirilerini bu minvalden geliştirmektedirler. Onlar vahye dayalı bilgi edinmenin rasyonel olmadığını kabul ettikleri için diğer dinlerin peygamberlerine ve özellikle Hz. Peygamber'e asılsız eleştiriler yöneltmişler hatta İslâm tarihini yeniden yazma yoluna bile girmişlerdir.

Dinlere gösterilen 'hak edilmeyen saygı' konusunu burada da tartışmaya açan ateistler 'bireyin etrafına zarar vermediği' görüşlerin saygıyı hak ettiğini, ancak insanları kandıran ve onlardan fayda sağlamaya çalışan görüşlerin ise saygıyı hak etmediğini savunmuşlardır.<sup>29</sup> Peygamberlik kurumu ve beraberinde ortaya çıkan dinler onlara göre insanlardan fayda sağlamaya yönelik çıkarları olan ve kendilerine zarar veren kurumlardır. Bu sebeple saygıyı hak etmemekte ancak saygı beklemektedirler. Ateistler günümüzde de peygamberlik iddiasında bulunan kişileri öne sürerek geçmiştekilerden bir farklarının bulunmadığını iddia etmekte, Hz. Peygamber'in normal bir ticaret adamıyken peygamberliğini ilan ettiğini ve sonrasında mali-siyasi güç kazanmasını onun peygamberlikten çıkar sağladığı şeklinde yorumlamışlardır.<sup>30</sup>

Peygamberlik ve vahiy alma konusunda İslâm'ın 'Allah' adıyla isimlendirdiği Tanrı'nın aslında putperest Arapların el-İlah adını verdikleri putu olduğu,<sup>31</sup> Hz. Muhammed'in vahiy almadığı, kendi iç sesini Tanrı'dan vahiy aldığı şeklinde topluma bildirdiği gibi oldukça cüretli ve sert iddialarda bulunmuşlardır.<sup>32</sup> Ateistler, Hz. Muhammed'in müşrik bir Arap olduğunu, Arapların en güçlü putlarının el-İlah'ı soyutlaştırdığını, onu teorik Tanrı seviyesine çıkararak İslâm dinini 'oluşturduğunu' ifade etmektedirler.<sup>33</sup> Araplara göre el-İlah'ın yaratma, gökten su indirme özelliklerine sahip bir put olduğu şeklinde bir takım köken tartışmalarına girdikten sonra Hz. Muhammed'in Allah'ı yeni bir isim olarak kendisinin ortaya atmadığını zaten var olan bu puta farklı anlamlar yüklediğini savunmaktadırlar. Ateistlerin bu iddialarında Hz. Peygamber'in müşrikse neden diğer müşriklerle iş birliği yapmadığı, Mekke döneminde niçin diğer müşrikler tarafından boykot edildiği gibi hususlar cevapsız kalmaktadır.

---

<sup>28</sup> Ateist Canavar, "Richard Dawkins'in Kızına Mektubu".

<sup>29</sup> Alfa Din Felsefesi Üzerine Farklı Perspektifler (Alfa), "Peygamberlik İddiası ve Çıkarlar Üzerine" (Erişim 11 Eylül 2022).

<sup>30</sup> Alfa, "Peygamberlik İddiası ve Çıkarlar Üzerine".

<sup>31</sup> Aklın Gözü, "TIKLA (Tanrı varsa bile, adı Allah değil. Allah, 7.yy arap putu olan El-İlah'ın modifiyesidir)", *Twitter* (Erişim 30 Mayıs 2022); Aklın Gözü, "Allah, Mekkeliler tarafından bilinen bir puttu.FİL suresi de , buna bir kanıttır. Zaten Muhammedin babası AbdULLAH, allahın kulu demektir.", *Twitter* (Erişim 30 Mayıs 2022).

<sup>32</sup> Aklın Gözü, "İslam nedir Görseli", *Twitter* (Erişim 30 Mayıs 2022).

<sup>33</sup> Aklın Gözü, "6. Özet: Muhammed zaten bilinen, El-İlah'ı, soyutlaştırmış ve tek tanrı yapmıştır.", *Twitter* (Erişim 30 Mayıs 2022).

Ateistler Hz. Peygamber'in tarihte gerçek bir kişilik olmadığını hatta yaşamadığını ileri sürerek de peygamberliğine eleştiriler getirmişlerdir.<sup>34</sup> Onlara göre Hz. Muhammed'in 'gerçekten' yaşadığını belgeleyen herhangi bir metin veya arkeolojik veri bulunmamakta, bu veri yoksunluğu da onun aslında var olmayan 'uydurulmuş' bir karakter olduğunu göstermektedir. Eski Arap metinlerinde Hz. Muhammed'e herhangi bir şekilde işaret edilmediğini, Emevîlerin ise Müslüman değil Hıristiyan bir devlet olduğunu iddia eden ateistler,<sup>35</sup> İslâm hukukunun ve İslâmî ilimlerin 12. yy.'dan sonra oluşturulduğunu belirtmektedirler. Rivayet kültürü ve dedikoduyu bir görerek bunların bilimsel olmadığını ve bilimsel bilgi değeri taşımadığını ifade eden ateistler İslâm hukukunun Kur'ân'dan sonra en değerli kaynağı olan hadis kaynaklarının da böyle bir gelenekle oluşturulduğunu savunurlar. Ateistler sözlü kültürün güvenilir olmadığı meselesi üzerinde ısrarla durmuşlardır.<sup>36</sup> Bu sebeple geriye dönük yeni bir tarih inşası çabasına girmişler, teistlerin öne sürdükleri delilleri reddettikleri gibi peygamberlik kurumunu da reddetmekte vahiy aldığı 'iddia edilen' bir peygamber hakkında elimizde hiçbir 'somut' delilin bulunmadığını ileri sürerek böyle bir şahsın hiç yaşamadığı sonucuna varmaktadırlar.

Hz. Peygamber'in psikolojik sorunları olan bir kimse olduğundan yola çıkarak onun peygamber olmadığını ileri süren sosyal medya ateistleri ise hem Hz. Peygamber özelinde hem de diğer peygamberlerde şizofreni gibi kimi ruhsal rahatsızlıkların bulunduğunu iddia ederek peygamberlik müessesesini geçersiz görmüşlerdir.<sup>37</sup> Hz. Peygamber'in vahiy alırken titremesini, kulak çınlaması, rüzgâr uğultusu ve arı vızıltısı gibi sesler duymasını epilepsi veya beyin tümörü gibi rahatsızlıklarla ilişkilendirirken onun hasta olduğundan neredeyse 'kesin' olarak emindirler.<sup>38</sup> Burada asıl vurgulanmak istenen husus vahiy aldığı iddia etmenin mantıksız ve bilimsel açıklaması olmayan bir durum

<sup>34</sup> Ateistlerin bu konuyu Hıristiyanlıkta var olan bir tartışmadan yani Hz. İsa'nın gerçekten yaşayan bir şahsiyet mi yoksa mitolojik bir figür mü olduğu tartışmasından esinlenerek İslâm dinine taşıdıkları görülmektedir. Hz. İsa'nın gerçekten yaşayıp yaşamadığı konusunda bir araştırma için bk. G. A. Wells, *Did Jesus Exist?* (London: Elek, 1975) Bu tartışmayı Hz. Peygamber için gündeme getiren ateistler onun gerçekten yaşamış bir şahsiyet olup olmadığını tartışmaktadırlar. Ateist Canavar Muminlerin Korkulu Rüyası (Ateist Canavar), "Muhammed'in yaşadığına dair kanıtlarınız nedir?", (Erişim 25 Haziran 2022).

<sup>35</sup> Ateist Canavar, "Muhammed'in yaşadığına dair kanıtlarınız nedir?" (Erişim 25 Haziran 2022).

<sup>36</sup> Ateist Canavar, "Muhammed'in yaşadığına dair kanıtlarınız nedir?" (Erişim 25 Haziran 2022).

<sup>37</sup> Aklın Gözü, "0. Şizofrenik Bozukluklar Nelerdir?", *Twitter* (Erişim 15 Mayıs 2022); Aklın Gözü, "16. Klang çağrışım (clang association): Sözcüklerin, anlatımların anlamlarından ve dil kurallarından çok, ses uyumuna ve uyağa göre olması", *Twitter* (Erişim 31 Mayıs 2022); Aklın Gözü, "3 semavi! din de, oğlunu kesmeye kalkan adamla başlar. Akıl daha burada 3 dini de reddeder. Gerisine bakmaya bile gerek yoktur.", *Twitter* (Erişim 11 Eylül 2022).

<sup>38</sup> Doruktaki Beyin, "0. Tinnitus hastalığı ve Muhammed'in duyduğu sesler;", *Twitter* (Erişim 11 Eylül 2022); Aklın Gözü, "Göklerden ses gelmez, fakat temporal epilepsisi olanlar titrer-terlerler. Vahyin, tıbbi adı epilepsi nöbetidir.", *Twitter* (Erişim 11 Eylül 2022).

olduğundan yola çıkılarak bu iddiadaki kişinin psikolojik rahatsızlığı bulunan ‘deli’ bir kimse olduğudur.<sup>39</sup> Yalnızca Hz. Peygamber’in değil onun babası ve dedelerinde de aynı psikolojik rahatsızlıkların bulunduğunu iddia eden ateistler psikolojik rahatsızlıkların genetik olarak nesilden nesle geçeceğini ayrıca Hz. İbrahim’in kendi oğlunu kurban etmeye götürmesinin ancak bu rahatsızlıklarla ‘mantıklı’ bir şekilde açıklanacağını savunmuşlardır.<sup>40</sup>

Dinlerin ve peygamberlik kurumunun topluma yalnızca zarar verdiğini düşünene ateistler bu noktada dinlerin insan psikolojisine yönelik olumlu etkisi,<sup>41</sup> hastane üniversite gibi kurumların kuruluşuna vesile olması ve din adamlarının bilimsel araştırmaları desteklemesi gibi dinler aracılığıyla meydana gelen hususları göz ardı etmektedirler.<sup>42</sup> Hıristiyanlıkta var olan ‘mesih miti’ teorisini yani Hz. İsa’nın gerçekte yaşamış tarihsel bir kişi olmadığı iddiasını İslâm dinine ve Hz. Peygamber’in şahsına uygulamaya çalışmışlardır. Ancak bu noktada reddiyelerini oluştururken Hz. Peygamber’in kesin olarak yaşadığına kanıt gösterilebilecek birçok tarihsel veri ve belgeyi kabul etmemiş, ‘arkeolojik’ belgelerin olmamasını bir problem olarak görmüşlerdir. Ateistler tarihî verileri kendi ideolojilerine göre ayırım yaparak kullanmakta, Müslümanlarca sahih kabul edilerek kullanılan tarih kaynaklarını bilgilendirme açısından güçlü kabul etmemektedirler. Tarihsel verileri bu yöntemle kullanmaları onları objektif ve ‘bilimsel’ bakış açısından uzaklaştırarak teistleri eleştirdikleri hususlara kendilerinin düşmelerine sebep olmuştur.<sup>43</sup> Ateistlerin bu iddialarına karşılık şu sorular yöneltilbilir: Hz. Peygamber mali ve siyasi açıdan güçlenmek istediye neden eski dinin mensuplarına yakın olmak yerine siyasi açıdan güçlü kişilere savaş açarak yeni bir din ortaya koymuştur? Hz. Peygamber’in her hareketini dikkatlice değerlendiren ve vahyin kesilmesi hususunda dahi onu eleştiren müşrikler Hz. Peygamber’de bir rahatsızlık bulunsaydı bunu dile getirmezler miydi? Psikolojik rahatsızlığı bulunan bir kişi etrafında binlerce insanı toplayarak bir İslâm devleti kurabilir miydi? Bu sorular cevaplanmaya muhtaç gözükmektedir.

---

<sup>39</sup> Aklın Gözü, “‘Vahiy, temporal epilepsi, şizofreni, şizoid, border-line, obsessif kompulsif bozuklukların karması bir hastalığın ve uyanıklığın ürünüdür.’”, *Twitter* (Erişim 12 Eylül 2022).

<sup>40</sup> Aklın Gözü, “‘Muhammed’in dedesi Abdülmüttalib’in ruhsal durumu da normal değildi. Muhammedin babasını kesmeye kalkmış ==&gt; <https://t.co/KxCWq8REeK>”, *Twitter* (Erişim 12 Eylül 2022); Aklın Gözü, “‘3 semavi! din de, oğlunu kesmeye kalkan adamla başlar. Akıl daha burada 3 dini de reddeder. Gerisine bakmaya bile gerek yoktur.’”

<sup>41</sup> Dinî gruplara katılmanın insan sağlığına olumlu etkisi hakkında istatistiksel bir araştırma için bk. Pew (Pew Research Center), “Religion’s Relationship to Happiness, Civic Engagement and Health Around the World” (Erişim 31 Ocak 2019).

<sup>42</sup> Dinler vesilesiyle ortaya çıkan kurumlar için bk. Alper Bilgili, *Bilim ne Değildir? Yeni-Ateist Bilim Anlayışının Felsefi ve Sosyolojik Analizi* (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2019).

<sup>43</sup> Ateistler teistlerin evrim kuramını akıllı tasarım olarak yorumlamaları, evrimden yola çıkarak bir Tanrı’ya ulaşmaları sebebiyle bilimsellikten uzak oldukları şeklinde eleştirmektedirler. Teistler evrimi ‘bilimsel’ bir şekilde değil kendi ideolojilerine hizmet etmek amacıyla kullanmaktadır. Ancak burada görüldüğü gibi ateistler de aynı yöntemle tarihsel verileri ayıklayarak kendi görüşlerini desteklemek için kullanmışlardır. Pozitif Ateizm Tanrının Varolması Mümkün Değildir (Pozitif Ateizm), “‘Şu meşhur ‘indirgenemez komplekslik’” (Erişim 03 Ağustos 2022).

## 2. Kur'ân-ı Kerim'i Hz. Peygamber'in Yazdığı İddiaları

Ateistler İslâm'a dair eleştirilerinde Kur'ân'ın Allah tarafından gönderilen kutsal bir kitap olmadığını Hz. Muhammed'in Kur'ân'ı yazdığını savunmuşlardır. Bu iddiaya göre Kur'ân orijinal bir kitap değildir, farklı kültürler ve özellikle Tevrat'tan kopya edilmiştir.<sup>44</sup> Zira semavî dinler Sümer kültürüyle birçok ortak noktaya sahiptir. Bu minvalde Tevrat'taki kıssaların Sümer mitolojisi ile olan benzerliklerine vurgu yapılmakta, kadınların örtünmesi, Hz. Nuh, Hz. Musa ve Hz. İsa gibi peygamberlerin kıssaları, 7 rakamının önemli görülmesi, Tanrıların özellikleri gibi hususlar bu benzerlikler adı altında sıralanmaktadır.<sup>45</sup> Tevrat'ın Sümer mitolojisine dayanması, Kur'ân-ı Kerim'in de Tevrat'tan alıntılar içermesi ateistlerin bu iki semavî dine yönelik eleştirilerinin temelini oluşturmaktadır.<sup>46</sup> Ateistler bu 'kopyalama' işini peygamberlere yüklemiş, vahyin ve peygamberlik kurumunun güvenilirliğini sorgulayarak indirgemeci bakış açılarını peygamberlik makamı için de sergilemişlerdir. Yine onlara göre Kur'ân bünyesinde birçok çelişki<sup>47</sup>, tutarsızlık, tekrar eden ifade<sup>48</sup> ve bilimsel verilere uygun olmayan ayetler<sup>49</sup> barındırmakta, bu çelişki ve tutarsızlıklar 'her şeyi bilen', 'her şeyi gören' ve 'her şeye gücü yeten' bir Tanrı tasavvuruyla bağdaştırılamamaktadır.<sup>50</sup> Allah'ın insanları çift yaratması, insanın çamurdan yaratılması, insan kalbinin beynin özelliklerine sahipmiş gibi ifade edilmesi, göğün direklerle tutulması, ayın bir ışık kaynağı olması, Nuh tufanında hayvanların bir gemiye toplanması gibi hususlar ateistlerce makul olmayan ve bilimsel gerçeklerle uyuşmayan ayetlerdir.<sup>51</sup> Kur'ân'daki tekrarlar da ateistler tarafından 'gereksiz' görülmüş bu tekrarlar çıkarıldığı takdirde Kur'ân'ın hacminin üçte birine ineceği belirtilmiştir. Kur'ân'ın tekrarlanan ve bilimsel verilerle uyuşmayan ayetlerinin onun insan yapısı olduğunu kanıtlayacak kuvvette bir konu olduğunu iddia etmektedirler. Hz. Peygamber onlara göre bu şekildeki tekrarlar ve söz oyunlarına başvurarak insanların 'beynini uyuşturmuş', İslâm'a davet ettiği insanları etkilemiş ve onların sorgulamasına engel olmuştur.<sup>52</sup> Onlar Kur'ân'a bilimsel veya tarihsel bir kitap yahut bilgi verici ders kitabı gözüyle bakmış, sahip oldukları bu bakış açısı sebebiyle Kur'ân'ın iddia etmediği hususları ondan beklemişlerdir.

<sup>44</sup> Ateizm Blogspot (Ateizm Blog), "Sümer'den Tevrat'a, Tevrat'dan Kuran'a söylencelerin peşinde..." (Erişim 17 Ağustos 2021); Ateizm Blogspot (Ateizm Blog), "Kuran; Tevrat'ın Kötü Kopyası" (Erişim 16 Ağustos 2021); Ateizm Blogspot (Ateizm Blog), "Kuran ve Tevrat'ın Sümer'deki Kökeni" (Erişim 16 Ağustos 2021).

<sup>45</sup> Ateizm Blog, "Kuran ve Tevrat'ın Sümer'deki Kökeni".

<sup>46</sup> Ateizm Blog, "Sümer'den Tevrat'a, Tevrat'dan Kuran'a söylencelerin peşinde...".

<sup>47</sup> Pozitif Ateizm Tanrının Varolması Mümkün Değildir (Pozitif Ateizm), "Çelişkili Ayetler" (Erişim 30 Kasım 2021).

<sup>48</sup> Turan Dursun Sitesi Turan Dursun, "Kur'an'daki Sonu Gelmez Tekrarlamalar ve Bundan Doğan Sakıncalar" (Erişim 29 Kasım 2021).

<sup>49</sup> Ateizm Blogspot Ateizm Blog, "Kuran'daki bilim dışı ayetler 1" (Erişim 01 Eylül 2022); Turan Dursun Sitesi (Turan Dursun), "Kuran'daki Akıl ve Bilim Dışlıkları 1+2: Ölümlerin Diriltilmesi" (Erişim 20 Kasım 2021).

<sup>50</sup> Kur'ân ve bilimin ayrı konu alanları, ortak kabulleri ve Kur'ân'a bilimsel bakışın sınırları için bk. Kolektif, *Kur'an ve Pozitif Bilim* (İstanbul: Kuramer / Kur'an Araştırmaları Merkezi, 2020), 249.

<sup>51</sup> Sırasıyla ez-Zâriyât 51/49, es-Secde 32/7, el-Bakara 2/97, el-Hac 22/65, Yûnus 10/5, Hûd 11/40-41.

<sup>52</sup> Turan Dursun, "Kur'an'daki Sonu Gelmez Tekrarlamalar ve Bundan Doğan Sakıncalar".



Onlara göre ayetlerin tekrarlanma sebepleri; Hz. Peygamber'in unutkanlığı, insanları söz oyunlarıyla manipüle etmesi, Yahudi ve Hıristiyanlardan farklı zamanlarda öğrendiği bilgileri farklı zamanlarda tekrar etmesi şeklindedir.

Bu iddialarından birisi de Hz. Peygamber'in yardımcılarının ve 'öğretmenlerinin' olduğu, böylelikle Kur'an'ı onlardan yardım alarak yazmış olmasıdır.<sup>53</sup> Onlara göre Hz. Peygamber okuma yazma bilmektedir. Kaldı ki okuma yazma bilme de pekâlâ İbranice ve Süryanice dillerini bilen kişilerden yardım alabilecektir.<sup>54</sup> Medine döneminde farklı memleketlere davet mektupları göndermesi de onun okuryazar olduğuna yorumlmuştur. Hz. Peygamber'in yanında bulundurduğu köleleri Belam, Yaış ve daha önceden tanıdığı olan rahip Bahîrâ gibi isimlerin Hıristiyan veya Yahudi iken Müslümanlığı seçmeleri, ateistlerin bu kişileri Hz. Peygamber'in Kur'an'ı oluşturmada yardımcıları olarak görmelerine sebep olmuştur. Onlara göre vahiy kâtiplerini de İbranice ve Süryanice dillerini bilenlerden seçen Hz. Peygamber, Zeyd b. Sâbit'e (ö.45/665) farklı dilleri öğrenmesini tavsiye etmiş, böylece farklı dinlerden bilgi alarak bu bilgileri Kur'an'a eklemek istediği iddia edilmiştir.<sup>55</sup> Zeyd b. Sâbit'e Süryanice öğrenmesinin tavsiye edilmesi Kur'an'ın kökeni ve yazdırıldığı hakkında bir başka iddia ile ilişkilidir. Bu iddiaya göre Hz. Peygamber Kâbe'nin tamirinde görev almış ve tamir sırasında Süryanice yazılan bir kitap bulunmuş, Zeyd b. Sâbit'e bu kitabı tercüme ettirerek Kur'an'ı yazmıştır.<sup>56</sup>

Hz. Peygamber'in Kur'an'ın yazılması sürecinde en fazla yararlandığı isimler arasında eskiden Hıristiyan olan Selmân-ı Fârisî (ö. 36/656) ile eskiden Yahudi iken İslâm'ı seçen Abdullah b. Selâm (ö.43/663) bulunmaktadır. Savaş siyaseti gibi hususlarda Selmân-ı Fârisî'den yararlanılmakta, Yahudilik ve Yahudi kıssaları gibi hususlarda ise Abdullah b. Selâm'dan bilgi alınmaktadır. Farklı kültürlerin etkileri ve diğer dinlerdeki kıssalar Hz. Peygamber tarafından değiştirilmiş ve güncel siyasete uyarlanarak Kur'an'ın içeriğinin oluşturulduğunu iddia eden ateistler, günlük hayattaki ihtiyaca uygun ayetlerin de Kur'an'a konulduğunu savunurlar. Mekke müşriklerin o dönemdeki absürz iddialarını günümüzde de sürdürmeye devam eden ateistler, müşriklerin Hz. Peygamber'in bir topluluktan yardım aldığı, sabah akşam ona bu ayetlerin okunduğu, ayetlerin 'eskilerin masallarından' oluştuduğu ve başkalarından alıp ayetleri yazdırıldığı gibi iddialarının sebepsiz olmadığını savunmuşlardır.<sup>57</sup> *"Bunların ya da başkalarının, Kur'an'ın oluşması için Muhammed'e yardım etmiş, öğretmenlik etmiş olmalarını düşünmek akla uzak değil. Aklın ve mantığın kabul edemeyeceği şey, "Tanrı'nın, insanlara gökten mesaj*

---

<sup>53</sup> Ateizm Blogspot (Ateizm Blog), "Muhammed'in Öğretmenleri" (Erişim 01 Eylül 2022).

<sup>54</sup> Ateizm Blogspot (Ateizm Blog), "Muhammed ve arkadaşları Kuran'ı nasıl hazırladılar?" (Erişim 24 Ekim 2021).

<sup>55</sup> Ateizm Blog, "Muhammed ve arkadaşları Kuran'ı nasıl hazırladılar?"

<sup>56</sup> Turan Dursun Sitesi (Turan Dursun), "Kur'an'ın Kaynağına Işık Tutacak Önemli Bilgiler" (Erişim 27 Ocak 2022).

<sup>57</sup> Ateizm Blog, "Muhammed'in Öğretmenleri".



*göndermesi" ve bunun için şu ya da bu insanı aracı olarak seçmesidir.*"<sup>58</sup> şeklindeki ifadeleri burada hatırlanabilir. Onlar Tanrı'nın varlığı ile birlikte sıfatlarını da kabul etmedikleri için insanlara yol gösterici bir peygamber göndermesini makul görmemişlerdir. Kur'an'da Tevrat'ta bulunan kıssalara benzer anlatıların bulunması,<sup>59</sup> farklı kültür ve dinlere ait öğelerin İslâm'da mevcut olması ve Arapça dışındaki yabancı dillerden kelimelerin Kur'an'da geçmesi ateistleri tüm kutsal kitapların ve dinlerin aynı Tanrı tarafından gönderildiğine ve daha sonra bu dinlerin tahrif edildiğine değil, Hz. Peygamber'in Kur'an'ı Tevrat'tan ve diğer kaynaklardan kopya ettiği şeklinde yorumlanmıştır.

Ateistlere göre Hz. Peygamber zamanının siyasi boşluğunu dolduran zeki bir siyasetçidir. O Yahudi ve Hıristiyanların kutsal kitaplarını görerek Arapların da bir kutsal kitabının olması gerektiği düşüncesiyle Kur'an'ı oluşturmuştur.<sup>60</sup> Dolayısıyla yaşadığı toplumdaki siyasi otorite eksikliğini hissederek buna uygun kurallar oluşturmuştur. Mekke; Mezopotamya kültür mirasını, özellikle de Sümer geleneklerini barındıran ve toplumda Hıristiyan ve Yahudilerin şeriatlarının yaşanmakta olduğu bir şehir olduğundan Hz. Muhammed bu kültürleri iyi bildiği, hatta uzman olduğu için her kültürden ve dinî geleneklerin mirasından yararlanarak ve "bilgi kaçakçılığı" yaparak ortaya Kur'an-ı Kerim'i çıkarmıştır.<sup>61</sup> Ateistlerce Kur'an Hz. Muhammed tarafından yazıldığı için içeriği belli bir sistematığe ve düzene sahip değildir, diğer dinlerden edinilen bilgiler günlük hayata düzen getirilmek amacıyla ayet olarak aktarılmış, geri kalan söz ve filler ise hadis olarak literatüre geçmiştir. Mekke döneminde nazil olan ayetlerin daha uzlaşmacı olduğu, Medine döneminde nazil olan ayetlerin ise savaşa teşvik eden ayetler olduğu fikri de onun Kur'an'ı yazdığı iddiasını desteklemek için kullanılmıştır.<sup>62</sup> Mekke döneminde taraftar toplayamayan ve kendisine inananların az olması Hz. Peygamber'in ılımlı olmasının sebebi olarak görülürken Medine dönemindeki ayetlerin içeriği kendisine inanmayanlara savaş açmak şeklinde bir tavır olarak değerlendirilmiştir. Bütün bu iddialar ateistlerin Hz. Peygamber'in kendi ihtiyacına binaen Kur'an ayetlerini oluşturduğu tezi çerçevesinde anlatılmaktadır.

Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından yazıldığı hakkındaki bir başka iddia ise Hz. Ömer'in Kur'an'a olan etkisidir.<sup>63</sup> Hz. Ömer'in Hz. Muhammed'e verdiği tavsiyeler sonrasında Hz. Ömer'in

<sup>58</sup> Ateizm Blog, "Muhammed'in Öğretmenleri".

<sup>59</sup> Ateizm Blog, "Sümer'den Tevrat'a, Tevrat'dan Kuran'a söylencelerin peşinde..."; Ateizm Blog, "Kuran; Tevrat'ın Kötü Kopyası"; Ateizm Blog, "Kuran ve Tevrat'ın Sümer'deki Kökeni".

<sup>60</sup> Pozitif Ateizm Tanrının Varolması Mümkün Değildir (Pozitif Ateizm), "Muhammed'in Peygamberliğine Eleştiri" (Erişim 30 Kasım 2021).

<sup>61</sup> Turan Dursun Sitesi (Turan Dursun), "Kuran'ın Kökeni - Giriş" (Erişim 27 Ocak 2022).

<sup>62</sup> Pozitif Ateizm, "Muhammed'in Peygamberliğine Eleştiri".

<sup>63</sup> Turan Dursun Sitesi (Turan Dursun), "Halife Ömer" (Erişim 29 Ocak 2022); Ateist Canavar Muminlerin Korkulu Rüyası (Ateist Canavar), "Arif Tekin: 'Hz. Ömer'in Kuran'a etkisi'" (Erişim 27 Ocak 2022).

fikirlerini onaylayan ayetler nazil olmuştur. Bu durum farklı âlimler tarafından farklı sayılarla örneklendirilmekle birlikte on beş, yirmi bir veya otuz ayetin bu şekilde indiğini belirtenler de mevcuttur.<sup>64</sup> Ateistler, yukarıda belirttiğimiz tezlerini burada da sürdürerek Hz. Muhammed'in Hz. Ömer'den tavsiyeler alarak Kur'an'a istediği ayetler koyduğunu iddia etmektedirler. Hz. Ömer, Hz. Muhammed'e kadınların örtünmesi gerektiği, kadınların erkeklere karşı itaatsizlik ettikleri ve gerektiğinde dövülebilmeleri, evlere izinsiz girilmemesi hususunda öneriler sunmuştur. Onlara göre Hz. Muhammed Ömer'den korktuğu ve onun baskıcı yönünden çekindiği ve önemli bir şahıs olarak onun desteğine muhtaç olduğu için Kur'an'a bu ayetleri yerleştirmiştir.

Sosyal medyadaki ateistlerin Kur'an'a dair eleştirileri şu başlıkları içermektedir: Kur'an'ın Arapça nazil olduğu ve bu sebeple yalnızca Araplara hitap eden bir din olduğu iddiası, Kur'an'ın bir araya getirilmesi ve ilk nüshalarının ortadan kaldırılması, en eski Kur'an'ın 10. yüzyıla ait olması, 7 vecih üzere farklı şekillerde okunması.<sup>65</sup> Onlar Hz. Peygamber'in Kur'an'a müdahale ettiği konusundaki eleştirilerini ise Hz. Muhammed'in Kur'an'ı diğer dinlerden ve kutsal kitaplardan esinlenerek yazdığı,<sup>66</sup> Kur'an'ın değiştirildiği, Kur'an'daki tekrarlar gibi başlıklar altında dile getirilmişlerdir. Onlar Kur'an'ın insan eseri olduğu iddiasını yine Kur'an'daki ayetlerden yola çıkarak ortaya koymaktadırlar; “*De ki: Gelin, Rabbinizin size neleri haram kaldığını okuyayım*”<sup>67</sup> ayeti çerçevesinde Kur'an'ı Hz. Muhammed'in yazdığını, nelerin haram nelerin helal olacağını onun belirlediğini iddia etmişlerdir.<sup>68</sup> “*O Kur'an gerçekten değerli, güçlü ve arşın sahibi katında itibarlı bir elçinin sözüdür.*”<sup>69</sup> bu ayeti de ateistler Kur'an'ın Hz. Muhammed'in sözü olduğuna kanıt olarak yorumlamış,<sup>70</sup> “*...Peygamber size ne vermişse onu alın ve size neyi yasaklamışsa ondan kaçınmın...*”<sup>71</sup> ayetinden de Allah ve Hz. Muhammed'in eşit yetkilere sahip olduğunu savunmuşlardır.<sup>72</sup> Hz. Muhammed Kur'an'ı yazarken kendi gücünü de

---

<sup>64</sup> Ateist Canavar, “Arif Tekin: ‘Hz. Ömer’in Kuran’a etkisi’”.

<sup>65</sup> Eski Müslüman, “‘İslam’ı Araplardan arındıramazsınız. Arabı, Arapça’yı ve Arap coğrafyasını çıkarırsanız ortada İslam diye bir din kalmaz. İslam Arap milliyetçiliğidir. Allah, Arabın icat ettiği lokal tanrıdır. Kuran’da defalarca kere ‘anlayasınız diye bu kitabı Arapça indirdik’ der.”, *Twitter* (Erişim 03 Haziran 2022); Aklın Gözü, “‘27. Demekki neymiş, konudan konuya atlamalar, arapçada dahi bilinmeyen kelimelerin kullanılması, garip tekrarların hep sebepleri varmış :)’”, *Twitter* (Erişim 31 Mayıs 2022).

<sup>66</sup> Doruktaki Beyin, “‘İslamiyetin karma bir Din olduğunu her zaman vurguluyoruz. Gün geçmiyor ki Kuran’da ki ayetlerden birisinin daha Sümer,Babil,Tevrat,İncil vs. kaynaklarıyla benzeştiğini görmeyelim. Muhammed ne duyduysa,ne öğrendiyse hepsini karman,çorman kitabına eklemiştir. İşte bir örnek daha;’”, *Twitter* (Erişim 31 Mayıs 2022).

<sup>67</sup> el-En’âm 6/151.

<sup>68</sup> Doruktaki Beyin, “‘0. Bu büyük hata Kuran’ın insan eseri olduğunun en net kanıtıdır;’”, *Twitter* (Erişim 31 Mayıs 2022).

<sup>69</sup> et-Tekvîr 81/19.

<sup>70</sup> Doruktaki Beyin, “‘0. Kuran Allah’ın sözleri deniyor. Oysa bu ayette resulün sözüdür deniyor;’”, *Twitter* (Erişim 31 Mayıs 2022).

<sup>71</sup> el-Haşr 59/7, el-A’râf 7/157.

<sup>72</sup> Doruktaki Beyin, “‘0. Muhammed yetki bakımından Allah ile eşit şartlara sahiptir;’”, *Twitter* (Erişim 31 Mayıs 2022).

garanti altına almış, bu şekilde otoritesini sağlamlaştırmaya çalışmıştır.<sup>73</sup> Hz. Muhammed döneminde dahi belirli bir Kur'ân nüshasının bulunmadığını iddia eden ateistler, bu iddialarıyla 'Allah tarafından korunan kutsal kitap' inancını çürütmeyi amaçlamaktadırlar.<sup>74</sup> Kur'ân'daki birçok ayetin o dönemin Arap şairlerinin şiirlerine benzediğini bu benzerlikten yola çıkılarak Arap şairlerinin üslubunun kopyalanarak Kur'ân'a geçirildiği de iddia edilmiştir.<sup>75</sup>

Ateistlerin Kur'ân'a yönelik eleştirileri onların Kur'ân metnine bakış açılarından kaynaklanmaktadır. Kur'ân'a kutsal bir kitap olarak değil bilimsel bilgi edineceğimiz bir metin olarak bakmak Kur'ân'ın amaçlamadığı bir hususu ondan bekleyerek çelişki içine düşmek demektir.<sup>76</sup> Kur'ân'ın zaten bilimsel bilgi vermek gibi bir amacı yoktur, onun asıl amacı insanlara doğruyu ve yanlış göstererek onları doğru yola iletmektir.<sup>77</sup> Ayrıca döneminin bilimsel gerilik seviyesi göz önüne alındığında Kur'ân'ın evrene ve yaratılışa dair ayrıntılı bilgiler vermesinin inananlara iman açısından ne gibi fayda sağlayacağı da meçhuldür. Peygamberin Kur'ân'ı rahiplerden öğrendiği hususu tarihsel verilerle uymamakta,<sup>78</sup> Hz. Peygamber'in rahiplerle görüşmesi onun peygamberlik gelmeden önceki gençlik dönemine rastlamaktadır. Hz. Peygamber'in kendisi ile ilgili fayda sağlayacak ayetleri Kur'ân'a koyduğu iddiası da İslâm tarihini eksik okumaktan kaynaklanmakta, tarihî verilere bakıldığında ise Hz. Peygamber'in kendisini ve ailesini zorlayacak hükümlerin Kur'ân'da bulunduğu görülmektedir. Yine Kur'ân'da Hz. Peygamber'i uyaran, Hz. Peygamber'in bilemeyeceği uzak geleceği haber veren veya eski milletlere dair ayrıntılı bilgiler içeren ayetler bulunmaktadır.<sup>79</sup> Hz. Peygamber'in İslâm'ın yayıldığı dönemlerde dahi lüks ve refah içinde bir hayat sürmemesi de onun asıl amacının fayda sağlamak olmadığını bir başka kanıtıdır.

<sup>73</sup> Doruktaki Beyin, "1. Muhammed Kuran'ı yazarken kendisini de,her bakımdan garanti altına almayı ihmal etmiştir.", *Twitter* (Erişim 31 Mayıs 2022).

<sup>74</sup> Doruktaki Beyin, "1. Sürekli duyduğumuz bir cümledir; "Kuran asla değiştirilemez. O, Allah tarafından korunmuştur" Peki bu iddianın gerçeklik payı var mıdır.? Bunu dile getirenlerin kaç Kuran ve Kuran tarihi hakkında bilgi sahibidir.? İşkembeden sallayarak Din savunması yapılmaz!.", *Twitter* (Erişim 31 Mayıs 2022).

<sup>75</sup> Doruktaki Beyin, "0. Kuran'da ki bir çok ayet,eski Arap şairlerinin şiirleriyle benzeşiyor;", *Twitter* (Erişim 31 Mayıs 2022); Doruktaki Beyin, "6. Arap şairlerinin edebi terimleri ve dili kullanma biçimleri olduğu gibi kopyalanıp Kuran'a geçirilmiş. Yiyiyorsa bu kitabın benzerini getirin diye posta koyanlar,evvela bu kitabın neden oradan,buradan çalıntı bir çok ayet barındırdığını irdelesinler.", *Twitter* (Erişim 31 Mayıs 2022).

<sup>76</sup> Kolektif, *İslam Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi*, 438.

<sup>77</sup> El-İsrâ 17/9

<sup>78</sup> Kolektif, *İslam Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi*.

<sup>79</sup> Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için Seyithan Can'ın 'Ateistlerin Kur'an Algısının Eleştirisi' adlı makale bk. Kolektif, *İslam Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi*.

### 3. Hadislere Yöneltilen Eleştiriler

Hz. Peygamber'in hadislerini ele alıp değerlendiren ateistler, hadislerin bilimsel verilere uygun olmaması, Kur'an'daki ayetlerle çeliştiği iddiası ve zayıf hadislerin varlığı gibi meselelerde eleştirilerini dile getirmişlerdir.<sup>80</sup> Sahih hadis kitaplarının Hz. Peygamber'in vefatından çok sonra bir araya getirildiğini ve hadislerin toplanırken sözlü aktarımdan yararlanıldığı için sağlam kalamayacaklarını iddia etmektedirler. Hadislerin toplanması ve yazıya geçirilmesi arasında bulunan zamanda çok fazla değişim geçirebileceğini ve ekleme ve çıkarmalar meydana gelebileceği ihtimali sebebiyle hadislerin güvenilirliğini yitireceklerini savunurlar. Bu gibi sebeplerden hareketle İslâm'ın güçlü temellerinin olmadığını belirten ateistler, sağlam olduğu savunulan hadisleri de bilgi kaynağı olarak geçerli kabul etmemektedirler.<sup>81</sup> Kendi içerisinde tutarsız ve mantıksız buldukları hadisleri Müslümanların da kabul etmemesi gerektiğini ifade eden ateistler, Tanrı'nın hatalı bilgiler veren bir peygamber gönderdiğini kabul etmek yerine bu hadislerin uydurma olduğunu kabul etmeyi Müslümanlara tavsiye etmişlerdir.<sup>82</sup>

Ateistler mezheplerin ortaya çıkışını hadislere bağlamış, hadis kaynaklı farklı uygulamaları birbirlerine zıt görerek eleştirmiş, yalnızca bir dinin bu kadar fazla mezhep barındırmasına ve farklı yorumlara yol açmasına hadislerin sebep olduğunu savunmuşlardır.<sup>83</sup> *Kaldı ki başlı başına farklı tür fraksiyonlara (mezhepler) sebebiyet verecek bir din zaten yeteri kadar inandırıcı değildir.*<sup>84</sup> şeklindeki cümleleri de bu konu hakkındaki fikirlerini ortaya koymaktadır. Bu fikir ayrılıklarının Müslümanlar arasında düşmanlık oluşturması da dikkat çekilen bir başka husustur. Ateistler, hadisleri; bilimsel verilerle uymayan ve mantıksız, Kur'an'la da uyuşmayan, kendi içlerinde tezatlık barındıran metinler olarak görmüş ve bu hadis tenkitlerini de peygamberlik müessesesinin geçersizliğine delil saymışlardır. Ateistler için bilimsel verilere ve mantığa uymayan ve 'saçma' kabul edilen hadislerin bazılarında şu içerikler vardır: Dünyanın balığın sırtında olduğu, kadınların cehenneme daha çok gireceği, kadınların uğursuz sayıldığı ve Hz. Peygamber'in şifa amacıyla deve sidiği içilmesini önermesi.<sup>85</sup> Kur'an'la çelişen hadislerin birisi de kimsenin başkasının günahını yüklenmeyeceğini belirten ayet<sup>86</sup> ile ölünün

---

<sup>80</sup> Alfa Din Felsefesi Üzerine Farklı Perspektifler (Alfa), "Hadis İslamının Eleştirisi" (Erişim 17 Kasım 2021); Ateist Canavar Muminlerin Korkulu Rüyası (Ateist Canavar), "HADİSLERDE HAYVANLAR ALEMİ" (Erişim 30 Kasım 2021); Pozitif Ateizm Tanrının Varolması Mümkün Değildir (Pozitif Ateizm), "Hadislerin Sağlamlığı Üzerine Bir Analiz..." (Erişim 30 Kasım 2021).

<sup>81</sup> Pozitif Ateizm, "Hadislerin Sağlamlığı Üzerine Bir Analiz..." (Erişim 30 Kasım 2021).

<sup>82</sup> Alfa, "Hadis İslamının Eleştirisi".

<sup>83</sup> Alfa, "Hadis İslamının Eleştirisi".

<sup>84</sup> Pozitif Ateizm Tanrının Varolması Mümkün Değildir (Pozitif Ateizm), "Kur'an-ı Kerim Geniş Analizi-1"(Erişim 20 Kasım 2021).

<sup>85</sup> Alfa, "Hadis İslamının Eleştirisi".

<sup>86</sup> En-Necm 53/38.

arkasından ağlandığı takdirde ölünün bu ağlamadan azap çekeceği hadisidir. Ateistler Müslümanlar tarafından benimsenen ‘Kur’ân’ın hadisler vesilesiyle anlaşılacağı’ hususunu da eleştirmişlerdir. Onlar Kur’ân’ın anlaşılması için hadisler gibi başka bir açıklayıcıya ihtiyaç duymanın kutsal kitabın yetersiz görülmesine ve böylelikle ‘hükümün yalnızca Allah’a ait olduğunu’<sup>87</sup> ve ‘Kur’ân’ın örneklerle açıklandığı’<sup>88</sup> ayetlerine ters düşüleceğini ileri sürmüşlerdir. Hadislerin Kur’ân’ı açıkladığı savunusu ateistler için ‘Tanrı’nın gönderdiği kitabın eksik ve açıklanmaya muhtaç görülerek O’nun ‘her şeye gücü yeten’, ‘her şeyi bilen’ gibi sıfatlarında da sorunlar ortaya çıkarmaktadır. Kendi içlerinde çelişen hadislere Hz. Peygamber’in oruçlu iken kan aldırılmayı yasakladığı ve oruçlu iken kan aldırıldığı örneklerini veren ateistler, bir Müslümanın bu hadislere inandığı takdirde dinini yaşamayacağını iddia etmişlerdir. Uydurma hadislerin varlığı ve bu hadislerin çok fazla olduğu iddiası ateistler için hadislerin tamamına inanmama ruhsatı olarak kullanılabilen, onlara göre İslâm tarihinde insanlar dine hizmet etmesi amacıyla hadis uydurmuş uydurulan bu hadisler diğer sahih hadislerin güvenilirliğini de sarsmıştır.<sup>89</sup>

Sosyal medyada paylaşımda bulunan ateistler Hz. Peygamber’in hadisleri konusunda daha ayrıntılı eleştiriler yapmakta,<sup>90</sup> Hz. Peygamber’in sözlerinden bir kısmının ayet diğer bir kısmının ise hadis olarak Müslümanlar tarafından kabul edildiğini hatırlatmaktadırlar.<sup>91</sup> Ayetleri Hz. Muhammed’in vahiy kâtipleri tarafından süzgeçten geçirilmiş sözleri olarak tanımlamakta, vahiy kâtiplerinin görmediği sözleri ise hadis olarak literatüre geçtiğini ifade etmektedirler. Kendilerince kuvvetli ve zayıf hadis ayrımı da yapan sosyal medya ateistleri, sahih hadisleri Hz. Muhammed’in söylediği sözler, zayıf hadisleri ise Hz. Muhammed’den başkasının söylediği sözler olarak sunmaktadırlar.<sup>92</sup> Hadis ilminin rivayetlere dayandığını belirterek aslında Kur’ân’ın da rivayet olduğunu belirten ateistler, rivayetlerin modern bilimle uygun olmadıklarını ve bilimsel olarak ayetlerin ve hadislerin de ‘safсата’ olduğunu ileri sürerler.<sup>93</sup> Ayetlerin ve hadislerin birbirleriyle uyumsuz olduklarını da eleştirilerine konu ederek, ‘mantıksız olan hadisleri kabul etmediklerini’ belirten Müslümanlara kendilerince mantıksız ayetleri işaret etmekte ayetlerin de hadisler kadar akla uymaz olduğunu gösterme çabası

<sup>87</sup> Yûsuf 12/40.

<sup>88</sup> El-İsrâ 17/89.

<sup>89</sup> Alfa, “Hadis İslamının Eleştirisi”.

<sup>90</sup> Aklın Gözü, “10. Ayetleri de, Hadisler gibi Muhammed söylemiştir. Uydurma hadis de vardır ama hepsi uydurma değildir, Mütevatir hadisler ayetlerden sağlamdır”, *Twitter* (Erişim 02 Haziran 2022); Aklın Gözü, “25. İslam bir bütündür, hadisleri redetmek çare değildir. Ayeti de saçmadır, Hadisi de.”, *Twitter* (Erişim 02 Haziran 2022).

<sup>91</sup> Aklın Gözü, “1. Muhammed’in sözlerini 2ye ayırıp, bir kısmına Hadis, bir kısmına AYET diyen Müminler, bu algı yönetimine herkesi dahil ederler.”, *Twitter* (Erişim 11 Eylül 2022).

<sup>92</sup> Aklın Gözü, “Kuvvetli Hadis, Büyük ihtimalle Muhammed’in uydurduğu söz, Zayıf hadis, Muhammed’in değil ama başka birisinin uydurduğu düşünülen sözdür.”, *Twitter* (Erişim 11 Eylül 2022).

<sup>93</sup> Aklın Gözü, “Dostlar, günlük kullanımda rivayet kelimesi söylenti anlamına gelse de, mevzu İslamsa, rivayet=nakletme anlamındadır”, *Twitter* (Erişim 11 Eylül 2022).

içine girmektedirler.<sup>94</sup> Onlar için ‘dünyanın öküzün sırtında olduğu’ hadisi kadar ‘güneşin balçığa battığı’ ayeti de eşit derecede mantıksızdır. Yalnızca Kur’ân ayetlerine inandığını belirten Müslümanları özellikle eleştiriye tabi tutan ateistler, hadislerin kabul edilmediği takdirde İslâm’ın gerçekten yaşanamayacağını, namazların kaç vakit kılınacağı gibi hususların hadislerle belirlendiğini öne sürerek bir bakıma ‘inanılmayacaksa dinin bir kısmına değil tümüne inanılmaması gerektiği’ savunusunu yapmışlardır.<sup>95</sup>

Ateistlerin belirttiği hadislerin mezhepsel farklılıklar oluşturduğu eleştirisi dinin tamamının değil yalnızca ayrıntılı konularında meydana gelen görüş farklılıklarını içermektedir. Amelî noktalardaki bu farklılıklar itikadî farklılıklara yol açmamakta, inanç konularında herhangi bir ayrılık gözlenmemektedir. Ateistlerin hadisleri eleştirirken çoğunlukla sahih olmayan hadisleri gündeme getirmeleri ve bu hadislerin dinin özünde ve Kur’ân’la herhangi bir çelişki içermediği de dikkate değer bir noktadır. Ateistler Kur’ân’ın bir açıklayıcıya muhtaç duyduğu eleştirisini peygamberlik kurumunun amacını göz ardı ederek dile getirmektedirler. Allah’ın peygamber göndermesinin asıl amacı tebliğ ve tebyin yani Allah’ın gönderdiği ayetleri peygamberlerin insanlara ulaştırması ve bu ayetleri açıklamasıdır.<sup>96</sup> Bu anlamda dikkat edilmesi gereken husus Kur’ân’ın metninde bulunan bir eksiklik değil, insanların anlayışlarında oluşabilecek eksikliklerin açıklanması hedeflenmiştir. Peygamberler de insanların dini anlamalarında herhangi bir eksiklik kalmayacak şekilde açıklamalar yapmış, dinin yaşayan örnekleri olarak insanlara yol göstermişlerdir.<sup>97</sup>

#### 4. Hz. Peygamber’in Özel Hayatına Dair Eleştiriler

Ateistlerin en çok üzerinde durdukları konular ve eleştiriler Hz. Peygamber’in özel hayatı, eşleri ve ölümü üzerinden yapılmıştır.<sup>98</sup> Özellikle birden fazla kadınla evlenmesi, eşlerinden Hz. Aişe’nin yaşı ve ölümünün Müslümanlar tarafından doğru aktarılmadığı gibi başlıklar bu eleştiriler arasındadır. Peygamberimizin evliliklerinin muhtaç durumdaki kadınlara yardım veya siyasi gerekçeler değil kişisel arzularla yapıldığı iddiasından hareket edilmektedir. Hz. Aişe ile çok küçük yaşta

---

<sup>94</sup> Doruktaki Beyin, ““0. Karşılaştırmalı ayet-hadis mantıksızlığı;”, *Twitter* (Erişim 11 Eylül 2022).

<sup>95</sup> Aklın Gözü, ““Kur’an tek başına yeter” akımı köksüz,savunma yapabilmek adına tek kaleye küçülerek sığınmış, zamane İslam akli-evvellerinin üretimidir.””, *Twitter* (Erişim 11 Eylül 2022); Doruktaki Beyin, ““0. Hadissiz İslam kurnazları ağır çuvallamıştır.””, *Twitter* (Erişim 11 Eylül 2022).

<sup>96</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “NÜBÜVVET”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/279-285; Yusuf Şevki Yavuz, “PEYGAMBER”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/257-262.

<sup>97</sup> Yavuz, “PEYGAMBER”, 34/257-262.

<sup>98</sup> Ateizm Blogspot (Ateizm Blog), “Muhammed’in Cinsel Hayatı 1” (Erişim 20 Kasım 2021); Ateist Canavar Muminlerin Korkulu Rüyası (Ateist Canavar), “Arif Tekin: Hz. Muhammed’in Ölümü” (Erişim 26 Ocak 2022); Turan Dursun Sitesi (Turan Dursun), “Hz. Muhammed’in Ölüm Nedeni Neden Hep Gizli Tutulmuştur?” (Erişim 01 Şubat 2022); Turan Dursun Sitesi (Turan Dursun), “Ayşe ve Hafsa’nın Hz. Muhammed’e İçirdikleri İlaç” (Erişim 27 Ocak 2022).



evlendiği,<sup>99</sup> kendi kızlarını da küçük yaşlarda evlendirdiği hatta bazılarını evlendirirken siyasi olarak güçlü kişileri tercih ettiği savunulmuştur. Zeyneb bint Cahş ile evlenmesi de bir başka problem olarak görülmektedir. Sözde Hz. Peygamber Zeyneb'e âşık olmuş, ondan boşanacağını söyleyen evlatlığı Zeyd'e boşamamasını tavsiye etmiş ancak içinde gizlediği bu duygu ile Kur'an'a kendi sorununu çözen bir ayet koymuştur.<sup>100</sup> Bu çok tanıdık anlatıları olabildiğince çirkin bir üslupla anlatan ateistler Hz. Peygamber'in 25 yaşından 53 yaşına kadar gençliğinin tamamını ilk eşi olan ve dul olarak kendisiyle evlendiği Hz. Hatice ile geçirdiğini göz ardı etmişlerdir.

Hz. Peygamber'in ölümü üzerinde çirkin ve absürt iddialar ileri süren ateistler bu hadisenin Müslümanlar tarafından doğru anlatılmadığını onun aslında bambaşka bir sebeple öldürüldüğünü ileri sürmüşlerdir.<sup>101</sup> Onlara göre Kur'an'da Hz. Peygamber'in Allah tarafından korunduğunu ifade eden birçok ayet bulunmaktadır. Hz. Peygamber'i ne kadar engellemeye çalışsalar da dinin tamamlanacağı, kötülük yapan insanlardan korunacağı çeşitli ayetlerde belirtilmektedir.<sup>102</sup> Ateistler, bu konuyu açıklarken kendi iddialarına da kaynaklık eden yeni bir İslâm tarihi okuması yapmaktadırlar. Bu kapsamda Hz. Peygamber'in birçok kez en yakınları tarafından öldürülmeye çalışıldığı anlatılmakta ancak İslâm âlimleri bu suikastları mucize örtüsü altına gizlemektedir. Bir anlamda Hz. Muhammed'i kimlerin öldürmeye çalıştığına değil bu olayın nasıl mucizeye dönüştürüldüğüne kafa yormuşlardır. Bunun sebebi de onlara göre açıktır: Eğer Müslümanlar Hz. Peygamber'in öldürüldüğünü iddia etseler, Kur'an'daki ayetleri ve yine onun ilahî koruma altında olmasını izah edemeyeceklerdir.<sup>103</sup>

Tebük Harbi'nde suikast girişimi gerçekleşmiş,<sup>104</sup> Hayber'in fethinde ise Yahudiler eliyle öldürülmeye çalışılmış, tam da bu sebeple Hayber fethi sırasında Yahudiler katledilmiştir.<sup>105</sup> Ateistlerin bu konudaki en fütursuz iddiası ise Hz. Peygamber'in eşleri tarafından zehirlendiğidir. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer, siyasi emellerini gerçekleştirmek amacıyla Hz. Peygamber'in eşleri olan kızları Hafsa ve Âişe'yi kullanarak onu zehirlemişlerdir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra halife olmak

<sup>99</sup> Ateizm Blog, "Muhammed'in Cinsel Hayatı 1".

<sup>100</sup> Ateist Canavar Muminlerin Korkulu Rüyası (Ateist Canavar), "Muhammed' in Cinsel Hayatı 2", (Erişim 10 Kasım 2012).

<sup>101</sup> Turan Dursun, "Hz. Muhammed'in Ölüm Nedeni Neden Hep Gizli Tutulmuştur?"; Ateist Canavar, "Arif Tekin: Hz. Muhammed'in Ölümü".

<sup>102</sup> Turan Dursun, "Hz. Muhammed'in Ölüm Nedeni Neden Hep Gizli Tutulmuştur?"

<sup>103</sup> Turan Dursun, "Hz. Muhammed'in Ölüm Nedeni Neden Hep Gizli Tutulmuştur?"

<sup>104</sup> Turan Dursun Sitesi (Turan Dursun), "Tebükte Hz. Muhammed'e Karşı Suikast Girişimi - Bölüm 1" (Erişim 01 Şubat 2022).

<sup>105</sup> Turan Dursun Sitesi (Turan Dursun), "Hz. Muhammed'in Hayber'de Yediği Zehirli Et Olayı" (Erişim 01 Şubat 2022).



istemeleri ateistlerce Hz. Ebubekir ve Ömer'i böyle bir suikast gerçekleştirmeye yöneltmiştir. Ateistlerin hakikatten uzak bu yorumlarının yine bu sitelerde ganimet muamelesi görmesi de yadırganacak bir durum değildir.

Hz. Peygamber'in evlilikleri ve onun özel hayatı sosyal medyadaki ateistlerin de en çok üzerinde durduğu meselelerdendir.<sup>106</sup> Özellikle Ahzâb Sûresi 37. ve 50. ayetlerin Müslümanların dinden çıkmalarına yetecek kadar çarpıcı ayetler olduklarını savunmuşlar, Ahzab 37 ile Hz. Peygamber'in evlatlığının karısı ile evlenme 'izni verdiğini', Ahzab 50 ile ise Hz. Peygamber'in birçok kadınla evlenebilmesini helal kıldığı iddia edilmiştir.<sup>107</sup> Bu iddialara kadınları korumak amacıyla evlendiği cevabını veren Müslümanlara karşı ateistler,<sup>108</sup> kadınları korumak için onlarla evlenmek zorunda olmadığını ve Hz. Muhammed'in vefat ettikten sonra eşlerinin evlenmesine izin vermediğini bu sebeple de asıl amacının ortaya çıktığını savunmuşlardır.<sup>109</sup> Aynı subjektif yaklaşım aynı niyet ve gaye ile dört halife dönemini de okuduğundan Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in kendi siyasi emelleri amacıyla kızlarını küçük yaşta Hz. Muhammed ile evlendirdiklerini savunabilmişlerdir. Amaçları ise onun vefatından sonra İslâm devletine halifelik yapmaktır. Hz. Ali'nin halife olmasını engellemek amacıyla kızlarını kullanmışlar, Hz. Muhammed'i zehirlemişlerdir.<sup>110</sup>

Ateistlerin bütün tarihî verileri aynı bilgi değerini taşıyor gibi değerlendirmeleri Hz. Peygamber'e dair yaptıkları eleştirilerde bir metodoloji eksikliğini gözler önüne sermektedir. Onlar yanlışlanamayacak derecede doğru bilgi kaynaklarını (mütevâtir)<sup>111</sup> dahi rivayet veya dedikodu değerinde görerek ele almamış, zayıf sayılan ve Müslümanlar tarafından benimsenmeyen hadisleri veya tarihî bilgileri ise gündeme taşıyarak çelişkili ve belirli olmayan bir eleştiri yöntemi geliştirmişlerdir. Ateistler, Hz. Peygamber'in evliliklerini ve özel hayatını incelerken Arap toplumunda yalnızca Hz. Peygamber çok evlilik yapmış gibi değerlendirme yapmakta, onun peygamberliği yanında beşerî yönünün de olduğunu unutmaktadırlar. Kadının toplumdaki konumu, evlilik hayatı gibi meselelerde modern dönemin kabullerini 14 asır önceki bir toplumdaki bekleyerek anakronizme düşmektedirler.

---

<sup>106</sup> Doruktaki Beyin, "0. Muhammed, Ayşe ile 6-9 yaş arasında evlilik mi oynadı? Aralarında herhangi bir cinsel aktivite olmadı mı?", *Twitter* (Erişim 02 Haziran 2022); Aklın Gözü, "1. Muhammed eşleriyle sırayla cinsel ilişkiye girer. Sırayı bozunca, karıları arasında sorunlar çıkınca, ayeti çakar", *Twitter* (Erişim 02 Haziran 2022).

<sup>107</sup> Aklın Gözü, "1. Akıllı müminlerin, için için hiç hoşlanmadıkları, bir başka ayet ise Ahzab-50'dir.", *Twitter* (Erişim 15 Mayıs 2022); Aklın Gözü, "1. Müslümanların başını ağrıtan ayetlerden bir tanesi de Ahzab 37'dir.", *Twitter* (Erişim 02 Haziran 2022).

<sup>108</sup> Aklın Gözü, "0. Muhammed'in Çok Evlenmesinin Savunmalarının Reddiyesi Zinciri", *Twitter* (Erişim 15 Mayıs 2022).

<sup>109</sup> Aklın Gözü, "3. Kadınlara hamilik yapmak için onlarla evlenmek gerekli değildir. İnananlar her ne kadar 10 takla atıp savunsalar da, ayet can sıkıcıdır.", *Twitter* (Erişim 02 Haziran 2022); Aklın Gözü, "2. Dert onları korumak olsaydı, Muhammed öldükten sonra evlenmelerini yasaklamazdı.", *Twitter* (Erişim 02 Haziran 2022).

<sup>110</sup> Turan Dursun, "Ayşe ve Hafsa'nın Hz. Muhammed'e İçirdikleri İlaç".

<sup>111</sup> H. Yunus Apaydın, "MÜTEVÂTİR", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/208-211.

Ateistlerin yöntem eksiklikleri onların farklı mecralarda birbirleriyle çelişen Hz. Peygamber eleştirisi yapmalarına da sebep olmuştur. Zira sosyal medya hesaplarında psikolojik rahatsızlığa sahip Arap bir müşrik olarak çizilen Hz. Peygamber imajı, ateist sitelerde ise döneminin ihtiyaçlarını iyi okuyan zeki bir siyasetçi olarak karşımıza çıkmaktadır.

İslâm'ın tartışmalı meselelerini ve İslâm'a diğer dinlerden girdiğini iddia ettikleri konuları<sup>112</sup> tartışırken yine Müslümanlarca meşruiyeti sorgulanan isimlerin kitaplarını kaynak olarak kullanmışlardır. Ateizmin tanımı ve içeriğinden İslâm dininin ayrıntılı meselelerine derinlemesine girerek 'Tanrı'nın var olmadığından emin' tavırlarını bu konuda göstermeyen ateistler dindar insanlarla kânit yarışına girmektedirler. Zaten en başta 'Tanrı'nın var olmadığına inanan hatta bundan emin olan bir kimsenin dinlerin kitaplarının tutarlılığını incelemeye tabi tutma, peygamberlere gelen vahyin güvenilirliği veya başlı başına peygamberlik kurumunu ele alma gibi konular üzerinde durması ateizmin tanımından uzak ve mantıksız bir durum anlamına gelmektedir. Tanrı'ya inanmayan ve Tanrı inancının makul olmadığını savunan bir görüş Tanrı tarafından gönderilmiş bir kutsal kitaba veya peygambere de doğal olarak inanmayacaktır. Bu noktada ateistlerin kendi felsefî görüşlerinden uzaklaştıkları ve birçok meselede olduğu gibi İslâm'a getirdikleri eleştirilerde de ideolojik ve yanlı davrandıkları görülmektedir.

### **Sonuç**

Sosyal medyada ve internet sitelerinde aktif paylaşım yapan ateistler kendi felsefî görüşlerini bu mecralarda savunmaktadırlar. Ateistler, kimliklerini açıklamak, taraftar toplamak, kendilerine sorulan soruları cevaplamak ve inananlara da sorular yöneltmek amacıyla yazılar yazmakta ve paylaşımlar yapmaktadırlar. Makalemizde incelemeye çalıştığımız siteler pozitifateizm.org, ateizm.blogspot.com, alfa-sorgulama.blogspot.com, turandursun.com, baharkilic.org, ateistcanavar.wordpress.com, sosyal medya hesapları ise twitter.com/ilkadimokumak ve twitter.com/aklingozu'dür. Bu siteler ve sosyal medya hesaplarında Hz. Peygamber'in hayatıyla alakalı şu eleştiri başlıkları dikkati çekmektedir; Hz. Peygamber'in peygamberliğine yönelik eleştiriler, Kur'ân'ı kendisinin yazdığı iddiaları, hadislere yönelik eleştiriler ve Hz. Peygamber'in özel hayatına dair eleştirilerdir. İncelediğimiz siteler ve sosyal medya hesaplarında ateistler İslâm'a eleştirilerinde 'saygıyı kenara bırakma' tavrıyla hareket etmiş, İslâm ve Hz. Peygamber hakkında sert iddialar ileri sürmüşler ve aşağılayıcı bir söylem benimsemişlerdir. Özellikle Hz. Peygamber'in hayatına odaklanmışlar, onun hadisleri, özel hayatı, ölümü gibi meselelerde açıklar arayarak şahsiyeti hakkında eleştiriler yapmışlardır.

---

<sup>112</sup> felis agnosticus (felis agnosticus), "7 rakamı nereden gelir?" (Erişim 18 Kasım 2021); felis agnosticus (felis agnosticus), "Kan Akıtma Yoluyla İbadetin Din'deki Yeri : Kurban - İlhan Arsel" (Erişim 29 Kasım 2021).

Öncelikle vahyi bilgi kaynağı olarak kabul etmeyen ateistler, vahiyle elde edilen bilginin bilimsel ve güvenilir olmadığını ileri sürmüşlerdir. Ateistlerin bu eleştirilerini dile getirirken düştükleri en büyük çelişki Tanrı'ya inanmayan kesimin peygambere de inanmayacağı ve vahiy, kutsal kitap gibi peygamber vesilesiyle gelen bilgileri de değerli görmeyeceğidir. "O halde ateistler niçin bir peygamber eleştirisi yapma gereği duymuşlardır?" sorusu burada önem kazanmaktadır. Onların amaçları İslâm dininin en temel iki kaynağı olan Kur'ân ve sünneti geçersiz kılarak kendi fikirlerini haklı çıkarmaktır.

Ateistler Hz. Peygamber'i şahsî zaafı olan birisi olarak tanımlamışlar ve onun bu haliyle Tanrı tarafından gönderilmiş bir peygamber olamayacağını ifade etmekte, hatta onun tarihte yaşamış gerçek bir şahsiyet olmadığını da belirtmektedirler. Tüm peygamberlerin psikolojik rahatsızlığa sahip kişiler olduğu teziyle peygamberlik kurumunu hastalığa indirgeyen ateistlere göre vahiy aldığı belirten kişiler epilepsi ya da şizofreni belirtileri göstermektedir. Bu gibi hastalıklar genetik vesilesiyle nesilden nesle aktarılmakta, Hz. Peygamber'in dedesi, babası gibi yakın akrabaları ve Hz. İbrahim gibi ataları da bu psikolojik rahatsızlığa sahiptir. Peygamberlik müessesesini bir 'delilik' ya da hastalıkla tanımlayan ateistler bu rahatsızlığın diğer insanlar tarafından fark edilmemesi, Hz. Peygamber'in kendi döneminde yaşayan düşmanları tarafından dile getirilmemesi hususunu göz ardı etmişlerdir. Onların üzerinde en çok durdukları ve temellendirmeye çalıştıkları iddia ise Kur'ân'ın Tanrı tarafından gönderilen kutsal bir kitap değil, Hz. Peygamber tarafından derlenen insanî bir metin olduğu başlığıdır. Tevrat'ın Sümer mitolojilerini anlatan bir kitap olduğunu ve bu mitolojilerden alıntılar yaptığını iddia etmekte, Kur'ân'ın da "Tevrat'ın kötü bir kopyası" olduğunu ileri sürerek bu kopyalama görevini Hz. Peygamber'e yüklemektedirler. Onlara göre Hz. Peygamber döneminin siyasi boşluğunu hisseden zeki bir siyasetçidir ve bu boşluğu kendi istediği kuralları kutsal kitaba koyarak bir sisteme bağlamıştır. Hz. Peygamber'in hadislerinin mantıksız ve 'bilime aykırı' olduğu iddialarını da ısrarla savunmuşlardır. Onlar hadislerin ve ayetlerin birbiriyle çeliştiğini bu sebeple de hadislerin güvenilir olmadığını vurgulayarak Tanrı tarafından gönderilen bir peygamberin ayetlerle çelişen hadislerinin olmaması gerektiğini ifade etmişlerdir. Kutsal kitaba bilimsel bilgiler veren bir kitap gözüyle bakmaları ateistlerin Kur'ân'a bakışlarının en temel problemidir. Kur'ân bilimsel bilgiler verme iddiasında olan bir kitap değildir ve bilimsel bilgiler verse dahi dönemindeki insanların bu bilgileri anlayabilecek birikimleri mevcut değildir. Ayrıca ateistler Müslümanların kabul ettikleri İslâm'ın tek, şeriatların ise farklı farklı olduğundan hareketle Tevrat ve İncil ile Kur'ân'da benzerliklerin bulunmasının İslâm dini için problem teşkil etmeyeceğini göz ardı etmişlerdir. Çünkü İslâm dinine göre Hz. Peygamber'den önceki peygamberleri de Allah göndermiş ancak diğer dinlerin kutsal kitapları insanlar tarafından tahrif edilmiştir. Hadisler ve ayetler arasında herhangi bir çelişki

bulunmamakta, ateistlerin verdikleri örneklerde dahi bu çelişkinin İslâm dininin özünde, Allah veya ahiret inancında olmadığı apaçık gözükmektedir. Zaten ateistler ayet ve hadisleri bağlamlarından kopararak değerlendirdikleri ve sahih olmayan hadisleri sık sık gündeme getirdikleri için eleştirileri tutarsızdır.

Sosyal medya ateistleri ayetleri Hz. Peygamber'in vahiy kâtiplerinin süzgecinden geçen sözleri, hadisleri ise vahiy kâtiplerinin görmediği sözleri olarak tanımlayarak hadis ve ayetlere dair yeni tanımlamalar yapmışlardır. Böylelikle her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın Hz. Peygamber'i göndermiş olamayacağına dikkat çekerler. Ateistlerce eleştirilen bir başka konu da Hz. Peygamber'in özel hayatı, eşleri ve ölümü olmuştur. Ateistler Hz. Aişe ve Zeyneb bint. Cahş'la evlenmesini şaibeli görek Hz. Peygamber'in evliliklerinin kadınların çıkarlarını korumak amacıyla yapılmadığını, kendi isteği ile çok fazla kadınla evlendiğini ileri sürmüşlerdir. Halifelerin Hz. Peygamber'i öldürmek amacıyla kızlarını Hz. Peygamber'le evlendirdiklerini ileri sürecek kadar ileri giden ateistler, eşlerinin Hz. Peygamber'i zehirlediğini öne sürmüşlerdir. Ancak ateistlere göre Hz. Peygamber'in 'gerçek' ölümü mucize denilerek Müslümanlar tarafından gizlenmiştir.

Ateistlerin söylemlerindeki çelişki ve tutarsızlık kendini açıkça belli etmekte, bazı yazılarında onun hiç yaşamadığını, bazı yazılarında onun delilik derecesinde rahatsız olduğunu bir başka yazılarında ise çok zeki bir siyasetçi olduğunu ileri sürmektedirler. Sosyal medyada ateistler Hz. Peygamber'i bir müşrik olarak ele almış, internet sitelerinde ise Hz. Peygamber zeki bir siyasetçi olarak sunulmuştur. Ateistlerin ifadelerindeki bu tutarsızlık Hz. Peygamber algılarına da yansımış, onların Hz. Peygamber hakkında yalnızca tek bir yorum değil safsataya varan çeşitli yorumlar yapmalarına sebep olmuştur. Onlar adeta Hz. Peygamber hakkındaki olumsuz bütün iddiaları sıralamışlar, okuyucu ve takipçilerine harmanlamışlardır. Hz. Peygamber yaşarken Kur'an tarafından yanıtlanan müşriklerin iddialarını modern döneme aktarma aracılığını üstlenmişler, bu aktarımları yaparken popüler bir dil ve hiç kimsede olmayan yeni bir İslâm tarihi yazma çabası içine girmişlerdir. İslâm tarihini kendi bakış açılarından okurken 'Müslümanlar bu belgeleri yasakladı' 'aslında bilinen ancak Müslümanların yüzyıllar boyu gizlediği' bilgiler başlıklarıyla spekülasyon yaratmaya ve böylelikle popülerlik kazanmaya çalışmışlardır.

Netice itibariyle; ne tarihî verilere ne de kutsal kitapların orijinal beyanlarına itibar etmeyen bu asılsız ve haddini aşan iddiaların İslam bilginlerince açıklıkla ele alınması, gereken cevapların ayrıntılı bir biçimde verilmesi azamî derecede önemlidir.

### Kaynakça

- agnosticus, felis agnosticus felis. “7 rakamı nereden gelir?” Erişim 18 Kasım 2021. <http://www.baharkilic.org/post/2011/06/28/7-rakami-nereden-gelir.aspx>
- agnosticus, felis agnosticus felis. “Bilim ve sanat, bir kuşun iki kanadı gibidir. Bu iki kanadı kullabilen toplumlar uçar ve özgür olurlar.” Erişim 21 şubat 2021. <http://www.baharkilic.org/>
- agnosticus, felis agnosticus felis. “Evrım Teorisi ile ilgili kitap ve dergiler”. Erişim 10 şubat 2022. <http://www.baharkilic.org/post/2011/06/07/Evrım-kuramiyla-ilgili-kitap-ve-dergi-ler.aspx>
- agnosticus, felis agnosticus felis. “Kan Akıtma Yoluyla İbadetin Din’deki Yeri : Kurban - İlhan Arsel”. Erişim 29 Kasım 2021. <http://www.baharkilic.org/post/2011/11/07/Kan-Akitma-Yoluyla-ibadetin-Dindeki-Yeri-Kurban-ilhan-Arsel.aspx>
- agnosticus, felis agnosticus felis. “Root of All Evil? - Richard Dawkins belgeseli”. Erişim 13 şubat 2022. [http://www.baharkilic.org/post/2012/01/11/Root-of-All-Evil-\(Tum-Kotulukle-rin-Kaynagi\)-Richard-Dawkins.aspx](http://www.baharkilic.org/post/2012/01/11/Root-of-All-Evil-(Tum-Kotulukle-rin-Kaynagi)-Richard-Dawkins.aspx)
- agnosticus, felis agnosticus felis. “Tanrı Argümanları”. Erişim 21 şubat 2021. <http://www.baharkilic.org/page/Tanri-Argumanlari.aspx>
- Akılın Gözü. “0. Muhammed’in Çok Evlenmesinin Savunmalarının Reddiyesi Zinciri”. *Twitter*. Erişim 15 Mayıs 2022. <https://twitter.com/aklingozu/status/812048846121553924>
- Akılın Gözü. “0. şizofrenik Bozukluklar Nelerdir?” *Twitter*. Erişim 15 Mayıs 2022. <https://twitter.com/aklingozu/status/726391862785880065>
- Akılın Gözü. “1. Akıllı müminlerin, için için hiç hoşlanmadıkları, bir başka ayet ise Ahzab-50’dir.” *Twitter*. Erişim 15 Mayıs 2022. <https://twitter.com/aklingozu/status/696751281847799808>
- Akılın Gözü. “1. Muhammed eşleriyle sırayla cinsel ilişkiye girer. Sırayı bozunca, karıları arasında sorunlar çıkınca, ayeti çakar”. *Twitter*. Erişim 02 Haziran 2022. <https://twitter.com/aklingozu/status/714058271896772608>
- Akılın Gözü. “1. Muhammedin sözlerini 2ye ayırıp, bir kısmına Hadis, bir kısmına AYET diyen Müminler, bu algı yönetimine herkesi dahil ederler.” *Twitter*. Erişim 11 Eylül 2022. <https://twitter.com/aklingozu/status/751893411888848900>
- Akılın Gözü. “1. Müslümanların başını ağrıtan ayetlerden bir tanesi de Ahzap 37’dir.” *Twitter*. Erişim 02 Haziran 2022. <https://twitter.com/aklingozu/status/696630259857412096>

Akılın Gözü. ““1. Saf ateizm dinlerin iddialarıyla fazla ilgilenmez, dinleri masaya yatırmaz. Tanrının olamayacağı üzerine sağlam/derin felsefe yapar. Dindarlar, saf ateizmden rahatsızlık duymaz, hatta yer/yer buna saygı bile duyarlar. Varlıklarına doğrudan tehdit olarak da algılamazlar.”” *Twitter*. Erişim 19 Mayıs 2022. <https://twitter.com/aklingozu/status/970929897777614849>

Akılın Gözü. ““2. Dert onları korumak olsaydı, Muhammed öldükten sonra evlenmelerini yasaklamazdı.”” *Twitter*. Erişim 02 Haziran 2022. <https://twitter.com/aklingozu/status/812051690169962496>

Akılın Gözü. ““3. Kadınlara hamilik yapmak için onlarla evlenmek gerekli değildir. İnananlar her ne kadar 10 takla atıp savunsalar da, ayet can sıkıcıdır.”” *Twitter*. Erişim 02 Haziran 2022. <https://twitter.com/aklingozu/status/696751965162831873>

Akılın Gözü. ““3 semavi! din de, oğlunu kesmeye kalkan adamla başlar. Akıl daha burada 3 dini de reddeder. Gerisine bakmaya bile gerek yoktur.”” *Twitter*. Erişim 11 Eylül 2022. <https://twitter.com/aklingozu/status/752019178526126080>

Akılın Gözü. ““6. Özet: Muhammed zaten bilinen, El-İlah'ı, soyutlaştırmış ve tek tanrı yapmıştır.”” *Twitter*. Erişim 30 Mayıs 2022. <https://twitter.com/aklingozu/status/715943678536257540>

Akılın Gözü. ““10. Ayetleri de, Hadisler gibi Muhammed söylemiştir. Uydurma hadis de vardır ama hepsi uydurma değildir, Mütevatir hadisler ayetlerden sağlamdır”” *Twitter*. Erişim 02 Haziran 2022. <https://twitter.com/aklingozu/status/858620351374401536>

Akılın Gözü. ““16. Klang çağrışım (clang association): Sözcüklerin, anlatımların anlamlarından ve dil kurallarından çok, ses uyumuna ve uyağa göre olması”” *Twitter*. Erişim 31 Mayıs 2022. <https://twitter.com/aklingozu/status/726394559668826112>

Akılın Gözü. ““25. İslam bir bütündür, hadisleri redetmek çare değildir. Ayeti de saçmadır, Hadisi de.”” *Twitter*. Erişim 02 Haziran 2022. <https://twitter.com/aklingozu/status/730016630961483776>

Akılın Gözü. ““27. Demekki neymiş, konudan konuya atlamalar, arapçada dahi bilinmeyen kelimelerin kullanılması, garip tekrarların hep sebepleri varmış :)”” *Twitter*. Erişim 31 Mayıs 2022. <https://twitter.com/aklingozu/status/726397434105073665>

Akılın Gözü. ““Akılın Gözü”” *Twitter*. Erişim 02 Haziran 2022. <https://twitter.com/aklingozu/status/820947424122388480>



- Akln Gözü. “Allah,Mekkeliler tarafından bilinen bir puttu.FİL suresi de , buna bir kanittir. Zaten Muhammedin babası AbdULLAH, allahın kulu demektir.” *Twitter*. Erişim 30 Mayıs 2022. <https://twitter.com/aklingozu/status/806786451933315072>
- Akln Gözü. “Dostlar,günlük kullanımda rivayet kelimesi söylenti anlamına gelse de, mevzu İslamsa,rivayet=nakletme anlamındadır”. *Twitter*. Erişim 11 Eylül 2022. <https://twitter.com/aklingozu/status/714741240743530496>
- Akln Gözü. “Göklerden ses gelmez, fakat temporal epilepsisi olanlar titrer-terlerler. Vahyin, tıbbi adı epilepsi nöbetidir.” *Twitter*. Erişim 11 Eylül 2022. <https://twitter.com/aklingozu/status/737603168201105412>
- Akln Gözü. “İslam nedir Görseli”. *Twitter*. Erişim 30 Mayıs 2022. <https://twitter.com/aklingozu/status/862642562145947648>
- Akln Gözü. ““Kur’an tek başına yeter” akımı köksüz,savunma yapabilmek adına tek kaleye küçülerek sığınmış, zamane İslam akılı-evvellerinin üretimidir.” *Twitter*. Erişim 11 Eylül 2022. <https://twitter.com/aklingozu/status/878026559214374912>
- Akln Gözü. “Kuvvetli Hadis, Büyük ihtimalle Muhammed’in uydurduğu söz, Zayıf hadis, Muhammed’in değil ama başka birisinin uydurduğu düşünölen sözdür.” *Twitter*. Erişim 11 Eylül 2022. <https://twitter.com/aklingozu/status/715443485286014976>
- Akln Gözü. “Muhammed’in dedesi Abdölmüttalib’in ruhsal durumu da normal değildi. Muhammedin babasını kesmeye kalkmış => <https://t.co/KxCWq8REeK>”. *Twitter*. Erişim 12 Eylül 2022. <https://twitter.com/aklingozu/status/716298902954196996>
- Akln Gözü. “TIKLA ( Tanrı varsa bile, adı Allah değil. Allah, 7.yy arap putu olan El-İlah’ın modifiyesidir )”. *Twitter*. Erişim 30 Mayıs 2022. <https://twitter.com/aklingozu/status/848112059078373376>
- Akln Gözü. “Vahiy, temporal epilepsi, şizofreni, şizoid, border-line, obsessif kompölsif bozuklukların karması bir hastalığın ve uyanıklığın ürünüdür.” *Twitter*. Erişim 12 Eylül 2022. <https://twitter.com/aklingozu/status/737608037205082117>
- Alfa, Alfa Din Felsefesi Üzerine Farklı Perspektifler. “Aksiyolojik Argüman”. Erişim 21 şubat 2021. <http://alfa-sorgulama.blogspot.com/>
- Alfa, Alfa Din Felsefesi Üzerine Farklı Perspektifler. “Alfa”. Erişim 03 şubat 2022. <http://alfa-sorgulama.blogspot.com/>
- Alfa, Alfa Din Felsefesi Üzerine Farklı Perspektifler. “Ateizmi Savunmak (Çeviri)”. Erişim 14 Haziran 2021. <http://alfa-sorgulama.blogspot.com/>



- Alfa, Alfa Din Felsefesi Üzerine Farklı Perspektifler. “Hadis İslamının Eleştirisi”. Erişim 17 Kasım 2021. <http://alfa-sorgulama.blogspot.com/search?q=turan+dursun>
- Alfa, Alfa Din Felsefesi Üzerine Farklı Perspektifler. “İnanca Saygı Üzerine”. Erişim 01 Eylül 2022. <http://alfa-sorgulama.blogspot.com/>
- Alfa, Alfa Din Felsefesi Üzerine Farklı Perspektifler. “Öneri Okuma Listesi”. Erişim 15 Ağustos 2021. <http://alfa-sorgulama.blogspot.com/>
- Alfa, Alfa Din Felsefesi Üzerine Farklı Perspektifler. “Peygamberlik İddiası ve Çıkarlar Üzerine”. Erişim 11 Eylül 2022. <http://alfa-sorgulama.blogspot.com/>
- Alfa, Alfa Din Felsefesi Üzerine Farklı Perspektifler. “Temel Kozmolojik Argüman”. Erişim 21 Şubat 2021. <http://alfa-sorgulama.blogspot.com/>
- Apaydın, H. Yunus. “MÜTEVÂTİR”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/208-211. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ateist Canavar, Ateist Canavar Muminlerin Korkulu Rüyası. “Arif Tekin: Hz. Muhammed’in Ölümü”. Erişim 26 Ocak 2022. <https://ateistcanavar.wordpress.com/2012/10/22/arif-tekin-hz-muhammedin-olumu/>
- Ateist Canavar, Ateist Canavar Muminlerin Korkulu Rüyası. “Arif Tekin: ‘Hz. Ömer’in Kuran’a etkisi’”. Erişim 27 Ocak 2022. <https://ateistcanavar.wordpress.com/2016/07/03/arif-tekin-hz-omerin-kurana-etkisi/>
- Ateist Canavar, Ateist Canavar Muminlerin Korkulu Rüyası. “ATEİST CANAVAR”. Erişim 13 Eylül 2022. <https://ateistcanavar.wordpress.com/>
- Ateist Canavar, Ateist Canavar Muminlerin Korkulu Rüyası. “HADİSLERDE HAYVANLAR ALEMİ”. Erişim 30 Kasım 2021. <https://ateistcanavar.wordpress.com/2012/12/09/hadislerde-hayvanlar-alemi/>
- Ateist Canavar, Ateist Canavar Muminlerin Korkulu Rüyası. “Muhammed’ in Cinsel Hayatı 2”. 10 Kasım 2012. Erişim 27 Ocak 2022. <https://ateistcanavar.wordpress.com/2012/11/10/muhammed-in-cinsel-hayati-2/>
- Ateist Canavar, Ateist Canavar Muminlerin Korkulu Rüyası. “Muhammed’in yaşadığına dair kanıtlarınız nedir?” Erişim 10 Eylül 2022. <https://ateistcanavar.wordpress.com/2016/06/25/muhammedin-yasadigina-dair-kanitlariniz-nedir/>
- Ateist Canavar, Ateist Canavar Muminlerin Korkulu Rüyası. “Richard Dawkins’in Kızına Mektubu”. Erişim 12 Şubat 2022. <https://ateistcanavar.wordpress.com/2012/08/12/richard-dawkinsin-kizina-mektubu/>

- Ateist Canavar, Ateist Canavar Muminlerin Korkulu Rüyası. “Video: Richard Dawkins Ateizm Militanlığı Üzerine Konuşuyor”. Erişim 17 Şubat 2022. <https://ateistcanavar.wordpress.com/2013/01/10/video-richard-dawkins-ateizm-militanligi-uzerine-konusuyor/>
- Ateist Canavar, Ateist Canavar Muminlerin Korkulu Rüyası. “Richard Dawkins: Açığa Vur Kampanyası (The out campaign)”. Erişim 10 Şubat 2022. <https://ateistcanavar.wordpress.com/2013/03/02/richard-dawkins-aciga-vur-kampanyasi-the-out-campaign/>
- Ateist Canavar, Ateist Canavar Muminlerin Korkulu Rüyası. “Richard Dawkins: ‘Tanrı Yanılgısı’ (PDF Oku)”. Erişim 03 Şubat 2022. <https://ateistcanavar.wordpress.com/2012/11/20/richard-dawkins-tanri-yailgisi-pdf-oku/>
- Ateizm Blog, Ateizm Blogspot. “Ateistlere Sıkça Sorulan Sorular”. Erişim 21 Şubat 2021. <https://ateizm.blogspot.com/2007/02/ateistlere-ska-sorulan-sorular.html>
- Ateizm Blog, Ateizm Blogspot. “Ateizm”. Erişim 13 Eylül 2022. <https://ateizm.blogspot.com/>
- Ateizm Blog, Ateizm Blogspot. “İnsanı ateist yapan sorular”. Erişim 07 Nisan 2022. <https://ateizm.blogspot.com/2014/07/insan-ateist-yapan-sorular.html>
- Ateizm Blog, Ateizm Blogspot. “İslam, bilimi teşvik ediyor mu?” Erişim 25 Şubat 2021. <https://ateizm.blogspot.com/2012/09/islam-bilimi-tesvik-ediyor-mu.html>
- Ateizm Blog, Ateizm Blogspot. “Kuran; Tevrat’ın Kötü Kopyası”. Erişim 16 Ağustos 2021. <https://ateizm.blogspot.com/2007/02/kuran-tevratn-kt-kopyas.html>
- Ateizm Blog, Ateizm Blogspot. “Kuran ve Tevrat’ın Sümer’deki Kökeni”. Erişim 16 Ağustos 2021. <https://ateizm.blogspot.com/2007/07/kuran-ve-tevratn-smerdeki-kkeni.html>
- Ateizm Blog, Ateizm Blogspot. “Kuran’daki bilim dışı ayetler 1”. Erişim 01 Eylül 2022. <https://ateizm.blogspot.com/2010/11/kurandaki-bilim-ds-ayetler-1.html>
- Ateizm Blog, Ateizm Blogspot. “Muhammed ve arkadaşları Kuran’ı nasıl hazırladılar?” Erişim 24 Ekim 2021. <https://ateizm.blogspot.com/2012/12/muhammed-ve-arkadaslar-kuran-nasl.html>
- Ateizm Blog, Ateizm Blogspot. “Muhammed’in Cinsel Hayatı 1”. Erişim 20 Kasım 2021. [https://ateizm.blogspot.com/2009/05/muhammedin-cinsel-hayat-1\\_13.html](https://ateizm.blogspot.com/2009/05/muhammedin-cinsel-hayat-1_13.html)
- Ateizm Blog, Ateizm Blogspot. “Muhammed’in Öğretmenleri”. Erişim 01 Eylül 2022. <https://ateizm.blogspot.com/2014/07/muhammedin-ogretmenleri.html>
- Ateizm Blog, Ateizm Blogspot. “Müslümanlık Sınavı - Tanrı Kavramıyla İlgili Bazı Sorular”. Erişim 29 Kasım 2021. <https://ateizm.blogspot.com/2012/12/muslumanlk-snav-tanr-kavramıyla-ilgili.html>

- Ateizm Blog, Ateizm Blogspot. “Sümer’den Tevrat’a, Tevrat’dan Kuran’a söylencelerin peşinde...”. Erişim 17 Ağustos 2021. <https://ateizm.blogspot.com/2012/09/sumerden-tevrata-tevratdan-kurana.html>
- Bilgili, Alper. *Bilim ne Değildir? Yeni-Ateist Bilim Anlayışının Felsefi ve Sosyolojik Analizi*. İstanbul: Doğu Kitabevi, 4. Basım, 2019.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 4. Basım, 1999.
- Doruktaki Beyin. “0. Bu büyük hata Kuran’ın insan eseri olduğunun en net kanıtıdır;” *Twitter*. Erişim 31 Mayıs 2022. <https://twitter.com/ilkadimokumak/status/847464545568174080>
- Doruktaki Beyin. “0. Hadissiz İslam kurnazları ağır çuvallamıştır.” *Twitter*. Erişim 11 Eylül 2022. <https://twitter.com/ilkadimokumak/status/830909590560763909>
- Doruktaki Beyin. “0. Karşılaştırmalı ayet-hadis mantıksızlığı;” *Twitter*. Erişim 11 Eylül 2022. <https://twitter.com/ilkadimokumak/status/859104774184218624>
- Doruktaki Beyin. “0. Kuran Allah’ın sözleri deniyor. Oysa bu ayette resulün sözüdür deniyor;” *Twitter*. Erişim 31 Mayıs 2022. <https://twitter.com/ilkadimokumak/status/959544816047722496>
- Doruktaki Beyin. “0. Kuran’da ki bir çok ayet,eski Arap şairlerinin şiirleriyle benzeşiyor;” *Twitter*. Erişim 31 Mayıs 2022. <https://twitter.com/ilkadimokumak/status/987452732998148096>
- Doruktaki Beyin. “0. Muhammed yetki bakımından Allah ile eşit şartlara sahiptir;” *Twitter*. Erişim 31 Mayıs 2022. <https://twitter.com/ilkadimokumak/status/843193109358002176>
- Doruktaki Beyin. “0. Muhammed,Ayşe ile 6-9 yaş arasında evcilik mi oynadı.? Aralarında herhangi bir cinsel aktivite olmadı mı.?” *Twitter*. Erişim 02 Haziran 2022. <https://twitter.com/ilkadimokumak/status/1020413857532084225>
- Doruktaki Beyin. “0. Tinnitus hastalığı ve Muhammed’in duyduğu sesler;” *Twitter*. Erişim 11 Eylül 2022. <https://twitter.com/ilkadimokumak/status/844962426680422401>
- Doruktaki Beyin. “1. Muhammed Kuran’ı yazarken kendisini de,her bakımdan garanti altına almayı ihmal etmemiştir.” *Twitter*. Erişim 31 Mayıs 2022. <https://twitter.com/ilkadimokumak/status/843193497574424577>
- Doruktaki Beyin. “1. Sürekli duyduğumuz bir cümledir; “Kuran asla değiştirilemez. O, Allah tarafından korunmuştur” Peki bu iddianın gerçeklik payı var mıdır.? Bunu dile getirenlerin kaçısı Kuran ve Kuran tarihi hakkında bilgi sahibidir.? İşkembeden sallayarak Din savunması yapılmaz.!” *Twitter*. Erişim 31 Mayıs 2022. <https://twitter.com/ilkadimokumak/status/963190073398349824>

Doruktaki Beyin. “6. Arap şairlerinin edebi terimleri ve dili kullanma biçimleri olduğu gibi kop-  
yalanıp Kuran’a geçirilmiş. Yiyiyorsa bu kitabın benzerini getirin diye posta koyanlar, ev-  
vela bu kitabın neden oradan, buradan çalıntı bir çok ayet barındırdığını irdelesinler.” *Twitter*.  
Erişim 31 Mayıs 2022. <https://twitter.com/ilkadimokumak/status/987453904723021824>

Doruktaki Beyin. “İslamiyetin karma bir Din olduğunu her zaman vurguluyoruz. Gün geçmiyor  
ki Kuran’da ki ayetlerden birisinin daha Sümer, Babil, Tevrat, İncil vs. kaynaklarıyla benzeş-  
tiğini görmeyelim. Muhammed ne duyduysa, ne öğrendiyse hepsini karman, çorman kita-  
bına eklemiştir. İşte bir örnek daha;” *Twitter*. Erişim 31 Mayıs 2022. <https://twitter.com/ilkadimokumak/status/991804001296568320>

Doruktaki Beyin. “Doruktaki Beyin”. *Twitter*. Erişim 29 Ekim 2020. <https://twitter.com/ilkadimokumak>

Ercik, Hamdullah. “Teizm-Ateizm Gerilimi: Postmodern Durumlar ve Problemler”. *Şırnak Üni-  
versitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/21 (29 Aralık 2018), 687-708.

Eski Müslüman. “İslam’ı Araplardan arındıramazsınız. Arabı, Arapça’yı ve Arap coğrafyasını çı-  
karırsanız ortada İslam diye bir din kalmaz. İslam Arap milliyetçiliğidir. Allah, Arabın icat  
ettiği lokal tanrıdır. Kuran’da defalarca kere “anlayasınız diye bu kitabı Arapça indirdik”  
der.” *Twitter*. Erişim 03 Haziran 2022. <https://twitter.com/EskiMusluman/status/1442206101521453057>

Kolektif. *İslam Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi*. Ankara: Elis Yayınları, 2019.

Kolektif. *Kur’an ve Pozitif Bilim*. İstanbul: Kuramer / Kur’an Araştırmaları Merkezi, 2020.

Pew Research Center, Pew. “Religion’s Relationship to Happiness, Civic Engagement and Health  
Around the World”. Erişim 28 Mayıs 2022. <https://www.pewresearch.org/religion/2019/01/31/religions-relationship-to-happiness-civic-engagement-and-health-around-the-world/>

Pozitif Ateizm, Pozitif Ateizm Tanrının Varolması Mümkün Değildir. “Çelişkili Ayetler”. Erişim  
30 Kasım 2021. <https://pozitifateizm.wordpress.com/2014/08/04/celiskili-ayetler/>

Pozitif Ateizm, Pozitif Ateizm Tanrının Varolması Mümkün Değildir. “Dinlerden Özgür Kitap  
ve Dergiler”. Erişim 15 Ağustos 2021. <https://pozitifateizm.wordpress.com/2010/01/24/dinlerden-ozgur-kitap-ve-dergiler/>

Pozitif Ateizm, Pozitif Ateizm Tanrının Varolması Mümkün Değildir. “Hadislerin Sağlamlığı Üze-  
rine Bir Analiz...”. Erişim 09 Eylül 2022. <https://pozitifateizm.wordpress.com/2009/09/26/hadislerin-saglamligi-uzerine-bir-analiz/>

- Pozitif Ateizm, Pozitif Ateizm Tanrının Varolması Mümkün Değildir. “Kur’an-ı Kerîm Geniş Analizi-1”. Erişim 20 Kasım 2021. <https://pozitifateizm.wordpress.com/category/elestiriler/kuran-celiskileri-ve-yanlislari/>
- Pozitif Ateizm, Pozitif Ateizm Tanrının Varolması Mümkün Değildir. “Muhammed’in Peygamberliğine Eleştiri”. Erişim 30 Kasım 2021. <https://pozitifateizm.wordpress.com/2014/08/04/muhammedin-peygamberligine-elestiri/>
- Pozitif Ateizm, Pozitif Ateizm Tanrının Varolması Mümkün Değildir. “Pozitif Ateizm”. Erişim 29 Ekim 2020. <https://pozitifateizm.wordpress.com/>
- Pozitif Ateizm, Pozitif Ateizm Tanrının Varolması Mümkün Değildir. “Şu meşhur ‘indirgenemez komplekslik’”. Erişim 08 Ekim 2020. <https://pozitifateizm.wordpress.com/2014/08/03/su-meshur-indirgenemez-komplekslik/>
- Şükrü ÖZKAN, Mehmet. “YENİ ATEİZMDE DİN ELEŞTİRİSİ”. *Asos Journal the Journal of Academic Social Sciences* 7/89 (Mart 2019), 130-149. <https://doi.org/10.16992/ASOS.14799>
- Turan Dursun, Turan Dursun Sitesi. “Ayşe ve Hafsa’nın Hz. Muhammed’e İçirdikleri İlaç”. Erişim 27 Ocak 2022. <https://turandursun.com/kose-yazarlarimiz/arif-tekin/1120-aye-ve-hafsann-hz-muhammede-cirdikleri-lac>
- Turan Dursun, Turan Dursun Sitesi. “Dinlerden Özgürlüğün Sesi”. Erişim 24 Ekim 2021. <https://turandursun.com/>
- Turan Dursun, Turan Dursun Sitesi. “Halife Ömer”. Erişim 29 Ocak 2022. <https://turandursun.com/kose-yazarlarimiz/arif-tekin/1162-halife-oemer>
- Turan Dursun, Turan Dursun Sitesi. “Hz. Muhammed’in Hayber’de Yediği Zehirli Et Olayı”. Erişim 01 Şubat 2022. <https://turandursun.com/kose-yazarlarimiz/arif-tekin/1116-hz-muhammedin-hayberde-yedii-zehirli-et-olay>
- Turan Dursun, Turan Dursun Sitesi. “Hz. Muhammed’in Ölüm Nedeni Neden Hep Gizli Tutulmuştur?” Erişim 01 Şubat 2022. <https://turandursun.com/kose-yazarlarimiz/arif-tekin/1182-hz-muhammedin-olum-nedeni-neden-hep-gizli-tutulmustur>
- Turan Dursun, Turan Dursun Sitesi. “Kuran’daki Akıl ve Bilim Dışlıklar 1+2 : Ölülerin Diriltilmesi”. Erişim 20 Kasım 2021. <https://turandursun.com/turan-dursun/turan-dursun-makaleleri/1099-kurandaki-akl-ve-bilim-dlklar-1-oeluelerin-diriltilmesi>
- Turan Dursun, Turan Dursun Sitesi. “Kur’an’daki Sonu Gelmez Tekrarlamalar ve Bundan Doğan Sakıncalar”. Erişim 29 Kasım 2021. <https://turandursun.com/kose-yazarlarimiz/ilhan-arsel/1142-kurandaki-sonu-gelmez-tekrarlamalar-ve-bundan-doan-sakincalar>

- Turan Dursun, Turan Dursun Sitesi. “Kur’an’ın Kaynağına Işık Tutacak Önemli Bilgiler”. Erişim 27 Ocak 2022. <https://turandursun.com/kose-yazarlarimiz/arif-tekin/593-kuranin-kaynagina-isik-tutacak-onemli-bilgiler>
- Turan Dursun, Turan Dursun Sitesi. “Kuran’ın Kökeni - Giriş”. Erişim 27 Ocak 2022. <https://turandursun.com/kose-yazarlarimiz/arif-tekin/1119-kurann-koekeni-giri>
- Turan Dursun, Turan Dursun Sitesi. “Soru 27: İslam’ın Tek Gerçek Din Olduğunu, Diğer Dinlerin Geçerli Olmadığını ve Saptırıldığını Ön Gören Buyrukları Hoşgörü Anlayışıyla Bağdaştırır mısınız?” Erişim 16 Ocak 2022. <https://turandursun.com/kose-yazarlarimiz/ilhan-arsel/1227-soru-27-islam-in-tek-gercek-din-oldugunu-diger-dinlerin-gecerli-olmadigini-ve-saptirildigini-on-goren-buyruklari-hosgoru-anlayisiyla-bagdastirir-misiniz>
- Turan Dursun, Turan Dursun Sitesi. “Tebükte Hz. Muhammed’e Karşı Suikast Girişimi - Bölüm 1”. Erişim 01 Şubat 2022. <https://turandursun.com/kose-yazarlarimiz/arif-tekin/1117-tebukte-hz-muhammede-kar-suikast-giriimi-1>
- Vidinlioğlu, Saliha - Terzioğlu, Hülya. “Ateizm Savunucusu Sitelerde Din Karşıtı Bazı Argümanların Analizi ‘pozitifateizm.wordpress.com’, ‘ateizm.blogspot.com’ ve ‘ateistmedya.wordpress.com’ Örnekleri”. *Kader* 19/1 (30 Haziran 2021), 55-77. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.907397>
- Wells, G. A. *Did Jesus Exist?* London: Elek, 1975.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “NÜBÜVVET”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 33/279-285. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2007.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “PEYGAMBER”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 34/257-262. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2007.

**Din Sosyolojisi Araştırmaları**

**E-ISSN: 2791-8998**

**Cilt/Volume: 2, Sayı/Issue: 3, Yıl/Year: 2022 (Ekim/October)**

**Kültürel İktidar Tartışmalarında Dini Meşruiyet<sup>1</sup>**

*Religious Legitimacy in Cultural Power Debates*

**Emre PİSDİL**

Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü / Sakarya, Türkiye

[emrepisdil@gmail.com](mailto:emrepisdil@gmail.com) / ORCID: 0000-0002-2218-2197

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 11/09/2022

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 15/10/2022

**Yayın Tarihi/Date Published:** 20/10/2022

**Atıf / Citation:** Pısdıl, Emre. “Kültürel İktidar Tartışmalarında Dini Meşruiyet”. *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 2/3 (Ekim/October 2022) 102-116.

**İntihal:** Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

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

<sup>1</sup> Bu makale, Mayıs 2022 yılında Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim-dalı'nda tamamlanan ‘Kültürel İktidar ve Din (Pierre Bourdieu Örneği)’ adlı tezden geliştirilerek hazırlanmıştır.



## Öz

Bu çalışmada günümüz sosyal toplumunda bulunan hiyerarşiyi izleyebilmek için etkili bir araç olan kültürel iktidarın tesis edilmesinde dini meşruiyetin sağladığı etki incelenmiştir. Kültürel iktidar konusu Pierre Bourdieu'nün sosyolojisinden çıkarılan bir meseledir. Bourdieu toplumda çeşitli alanların bulunduğunu ve bu alanların hepsinde kesin bir şekilde iktidar mücadelelerinin görülebileceğini söyler. Kültür alanı da bu alandaki hâkimiyeti ele geçirmek isteyen tahakküm edilenlere ve alandaki hâkimiyetlerini korumaya çalışan tahakküm edenlere sahiptir. Bir iktidarın kurulması için ilk adımda her ne kadar meşruiyet gerekli olmasa da iktidarın sürdürülebilmesi için meşruiyet olmazsa olmazdır. Meşruiyeti genel anlamda iktidarı elinde tutan kimselerin ve bu kimselerin gerçekleştirdikleri eylemlerin yönetilenler tarafından uygun kabul edilmesi olarak ifade edilebilir. Tarih boyunca pek çok meşruiyet kaynağı görülmüştür. Aydınlanma Çağı'ndan önceki dönemlerde din hem iktidarın kurulmasında hem de bu iktidarın sürdürülmesinde en önemli araç olmuştur. Aydınlanma Çağı'ndan sonraki dönemde dine siyasal alandan el çektirilmesi ile birlikte iktidarın meşruiyet araçları toplum sözleşmeleri, seçim gibi etkenlere devredilmiştir. Ancak din olgusunun iktidar ile olan yakın ilişkisi ve bir dine mensup olanların bu dinin emir ve yasaklarına göre karşılaştıkları durumları meşru kabul etmeleri, meşruiyet tartışmalarında dinin hala söz söyleyebildiğini göstermektedir. Kültürel iktidarın meşrulaştırılması hususunda da gerek kültürel iktidar düşüncesinin temelini bulduğu Pierre Bourdieu sosyolojisi gerekse kültürel iktidar ile din arasındaki yakın bağ kültürel iktidar tartışmalarında dinin meşrulaştırıcı gücünün göz ardı edilmemesi gerektiğini göstermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Din, Meşruiyet, Kültürel İktidar, Pierre Bourdieu

## Abstract

In this study, the effect of religion-based legitimacy on the establishment of cultural power, which is an effective tool to monitor the hierarchical situation in today's social society, has been examined. The issue of cultural power is an issue derived from Pierre Bourdieu's sociology. Bourdieu says that there are various areas in society and power struggles can be seen in all of these areas. The field of culture also has the dominations who want to seize the dominance in this field and the oppressors who try to maintain their dominance in the field. Although legitimacy is not necessary in the first step for the establishment of a power, legitimacy is indispensable for the maintenance of power. We can express legitimacy as the acceptance of the people who hold power and the actions of these people as appropriate by the governed. Throughout history, many sources of legitimacy have been seen. In the periods before the Age of Enlightenment, religion was the most important tool both in the establishment of power and in the maintenance of this power. In the period after the Age of Enlightenment, with the withdrawal of religion from the political arena, the legitimacy tools of the power were transferred to factors such as social contracts and elections. However, the close relationship between the phenomenon of religion and power and the fact that members of a religion accept the situations they encounter according to the orders and prohibitions of that religion show that religion can still have a say in legitimacy debates. In terms of legitimizing cultural power, both the sociology of Pierre Bourdieu, in which the idea of cultural power finds its basis, and the close bond between

cultural power and religion show that the legitimating power of religion should not be ignored in cultural power discussions.

**Key Words:** Sociology of Religion, Religion, Legitimacy, Cultural Power, Pierre Bourdieu

### **Giriş**

Sosyolojide son zamanlarda toplumu anlamak için kullanılan önemli kavramlardan biri “kültürel iktidar”dır. Bu kelime öbeğini oluşturan “kültür” ve “iktidar” kavramlarının hem birbirleri ile hem de farklı kavramlarla derinlemesine bir ilişkisi bulunmaktadır. Toplumla bütünleşik bir şekilde anlam kazanan bu iki kavramın toplumun bir diğer asli unsuru olan “din” ile seçici bir yakınlığı söz konusudur. Din toplumda iktidar kurma ve onu koruma noktasında özel bir yerde durması ya da iktidarın yapısal unsurlarını oluşturan kültürel formları belirleyebilme fonksiyonuna sahip olması açısından kültürel iktidar tartışmalarında ele alınması gereken bir olgudur.

Toplumsal iktidarın inşası ve sürdürülmesi için meşruiyet başat unsurdur. Meşruiyeti bulunmayan bir iktidarın kendisini bu iktidara tabi olanlara kabul ettirebilmesi oldukça zordur. Fransız sosyolog Pierre Bourdieu toplumun her yerinde iktidar mücadelelerinin gerçekleştiğini ifade ederek iktidarı sadece siyaset alanına hapsolmuş bir kavram olarak görmemektedir. Toplumun pek çok alandan oluşan bir yapı olarak gören Bourdieu kültürel alanda da kültürel iktidar mücadelelerinin gerçekleştirildiğini söylemektedir. Kültürel iktidar mücadelelerinde de meşruiyetin önemi hem bu alanda hâkim olanlar hem de tahakküm edilenler için yadsınamayacak gerçeklerden biridir.

Bu çalışmanın amacını kültürel iktidar mücadelelerinde dini meşruiyetin fonksiyonunu dinin söz konusu kavramlarla olan ilişkisi üzerinden ortaya koymak oluşturmaktadır. Kültürel iktidar düşüncesini temellendiren Bourdieu her ne kadar din meselesine özel bir önem vermemiş gözüküyor olsa da sosyolojisinin temelde dinsel kökenlere dayandığı görülmektedir. Dahası Bourdieu düşüncesinin bilinçaltında dinin kültürel iktidar düşüncesine mündemiç bir şekilde yer aldığını söylemek mümkündür. Bu nedenle kültürel iktidar düşüncesinde dini meşruiyetin öneminin büyük olduğu söylenebilir. Bu çalışmada Bourdieu sosyolojisinin önemli bir sacayağı olarak kabul edilen kültürel iktidarın dinsel meşruiyet zemini ele alınmaktadır.

### **1. Kültürel İktidar Meselesi**

Kültürel iktidar meselesi günümüz toplumunun anlaşılıp ifade edilebilmesinde önemli bir araçtır. Bu kavram Fransız sosyolog Pierre Bourdieu'nün çalışmaları sonucu ortaya çıkmıştır. Bu sebeple kültürel iktidar meselesini ve onun dini meşruiyetle olan ilişkisini görebilmek için en iyi kaynak Pierre Bourdieu'nün ifadeleri olacaktır. Kültürel iktidar meselesinin kurulmasında dinin

önemli bir temel inşa ettiğinin ve yine bu meselenin meşruiyetle ayrılmayacak bir bağının olduğunu görebilmekteyiz.

Bourdieu'nün kültürel iktidar düşüncesini inşa etmek için kullandığı ilk kavram habitus olmuştur. Bu kavramı Bourdieu Erwin Panofsky'nin 'Gotik Mimarlık ve Skolastik Felsefe' adlı eserini çevirirken karşılaştığı "alışkanlık yaratıcı güç", Katolik din adamlarının kültürü ve Paris civarındaki katedrallerinin mimarisinin incelenmesi sonucu inşa etmiştir.<sup>2</sup> Bu nedenle habitus kavramının temelini dinin oluşturduğunu söyleyebilmekteyiz. Bourdieu tarafından habitus "aslında hem nesnel olarak sınıflandırılabilir pratiklerin üretici ilkesi hem de bu pratiklerin sınıflama sistemi"<sup>3</sup> olarak tanımlanmaktadır.

Habituslar bireyleri başka sınıflarda bulunan bireylerden ayırıştıran pratikler oluşturmaktadır. Bourdieu bir işçinin yedikleri, yeme biçimi, hangi sporu tercih ettiği ve bunu gerçekleştirme biçimi, siyasi tercihi ve bunu ifade etme biçiminin bir patronun tercihlerinden tamamen farklı olduğunu aktarmaktadır.<sup>4</sup> Bireyler habitusun sunduğu yatkınlıklar sayesinde ortak kanı dünyasına, tanıdık görünen bir sosyal dünyanın içerisine girerler. Habitus kişilere uygun pratik ve tahayyüller üretmektedir. Bu pratik ve tahayyüller sadece içerisindeki anlamı kavrayabilecek gerekli sınıflayıcı şemalara sahip failerin benimseyebileceği şekilde dizayn edilmektedir.<sup>5</sup>

Habitusun doğru şekilde anlaşılabilmesi için beğeni kavramının ele alınması gerekmektedir. Öncelikle Bourdieu beğenin kişinin ait olduğu sınıfın terbiye ve eğitiminden kaynaklanan toplumsal bir yeti olduğunu düşünmektedir. Bir resim, şür gibi estetik unsurları değerlendirebilmek için buna uygun kültürel sermayeye sahip olunmalıdır. Bourdieu Kantçı "saf estetik" teorisinin evrensel bir durum olduğunu kabul etmez ve bu estetik teorisinin aslında burjuvazinin ayrıcalıklı konumunu ifade etmekten başka bir şey olmadığını söyler.<sup>6</sup> Beğeni bir toplumsal yönlendirme duygusu olarak çalışır ve toplumsal uzamda belli bir yere sahip olanları, sahip oldukları konuma uygun olan mal ve pratiklere yönlendirir.<sup>7</sup> Bu özelliği sayesinde beğeni bir sınıfa özgü olan ayırt edici bir yaşam tarzına sebep olan ayırt edici özellikler sisteminin temelini kurar.<sup>8</sup>

---

<sup>2</sup> Erwan Dianteill, "Pierre Bourdieu and The Sociology of Religion: A Central and Peripheral Concern", *Theory and Society* 32/5/6 (2003), 529.

<sup>3</sup> Pierre Bourdieu, *Ayırım*, çev. Derya Fırat - Günce Berkut (Ankara: Nika Yayınları, 2021), 225.

<sup>4</sup> Pierre Bourdieu, *Pratik Nedenler*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Hil Yayınları, 2015), 22.

<sup>5</sup> Pierre Bourdieu, *Seçilmiş Metinler*, çev. Levent Ünsaldı (Ankara: Heretik Yayınları, 2020), 200.

<sup>6</sup> Loic Wacquant, "Pierre Bourdieu: Hayatı, Eserleri ve Entelektüel Gelişimi", *Ocak ve Zanaat*, ed. Güney Çeğin vd. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 65-66.

<sup>7</sup> Bourdieu, *Ayırım*, 552.

<sup>8</sup> Bourdieu, *Ayırım*, 231.

Habitusun sahip olduğu özellikler nedeniyle meşruiyetle yakın bir ilişkisinin bulunduğu söyleyebilmekteyiz. Bourdieu toplumda kurulan eşitlikçi düzenlemelerin hem tahakküm edenlere hem de tahakküm edilenlere nasıl mantıklı geldiğini açıklamak için habitus kavramını kullanır ve sosyalleşmenin sınıf temelli niteliğini vurgular. Habitus bireyleri düzene dolaysız itaate yönlendirerek toplumdaki zorunlulukları erdeme dönüştürmektedir. Bu sayede de temel hayat koşullarının sorgusuz kabulünü temin ederek ekonomik ve toplumsal eşitsizlikleri meşrulaştırır.<sup>9</sup> Her habitusun kendine has beğenileri ve tiksintileri bulunmaktadır. Bourdieu beğenin her şeyden önce başkalarının beğenilerinden tiksintilerden onlara karşı tahammülsüz davranmak olduğunu söyler.<sup>10</sup> Kişilerin sahip olduğu beğenilere, yani dolayısıyla habituslarına uygun ürün ve pratiklerin meşruiyetini kabul edip geri kalanların meşruiyetleri konusunda reddedici ya da çekingen bir tavır takınacaklarını söyleyebilmekteyiz.

Bourdieu'nün kültürel iktidar düşüncesini kurmak için kullandığı bir diğer kavram sermaye kavramıdır. Aslında sermaye kavramı ilk olarak Bourdieu tarafından kullanılmamıştır. Nitekim Bourdieu bireylerin sosyal uzamda konumlanmalarının aracı olan sermaye kavramını Karl Marx'tan almıştır.<sup>11</sup> Ancak Bourdieu sermaye kavramını Marx'ın ele aldığı gibi sadece ekonomik açıdan kullanmamıştır. Bourdieu'ye göre alan sayısı kadar sermaye türü bulunmaktadır. Bir alanın tanımlanması ve geçerli sermaye tanımı arasında karşılıklı bir bağ bulunur. Ancak her ne kadar alan sayısı kadar sermaye türünün olduğunu söyleyebilirsek de Bourdieu faileri sınıflandırabileceğimiz bir genel uzam inşa edebilmek için belli sayıda sermaye ile ilgilenmemiz gerektiğini söyler.<sup>12</sup> Bu büyük sermaye çeşidi dört tanedir: ekonomik, kültürel, simgesel ve toplumsal.

Bireyler sosyal uzamda ilk olarak sahip oldukları sermayenin genel hacmine daha sonra da sahip oldukları sermaye içerisinde ekonomik ve kültürel sermayelerinin oranına göre yer edinmektedirler.<sup>13</sup> Bourdieu kültürel sermayeyi aynı toplumsal kökene sahip olup farklı eğitim düzeyine ait ailelerin çocuklarında görülen eşitsiz başarıyı açıklamak üzere ele aldığı çalışması sonucu üretmiştir. Kültürel sermaye kavramı, sözel beceri, genel kültürel farkındalık, estetik tercih ve eğitim gibi şeyleri kapsamaktadır. Bourdieu bu kavram ile kültürün bir iktidar kaynağı olabileceğine işaret etmektedir.<sup>14</sup>

<sup>9</sup> David Swartz, *Kültür ve İktidar Pierre Bourdieu'nün Sosyolojisi*, çev. Elçin Gen (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 149-150.

<sup>10</sup> Bourdieu, *Ayrım*, 102.

<sup>11</sup> Anne Jourdain - Sidanie Naulin, *Pierre Bourdieu'nün Kuramı ve Sosyolojik Kullanımları*, çev. Öykü Elitez (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020), 105.

<sup>12</sup> Pierre Bourdieu, *Genel Sosyoloji*, çev. Zuhul Emirosmanoğlu (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 392-393.

<sup>13</sup> Bourdieu, *Seçilmiş Metinler*, 195.

<sup>14</sup> Swartz, *Kültür ve İktidar Pierre Bourdieu'nün Sosyolojisi*, 111.

Bir sermaye “belli bir alanda hem mücadele silahı hem uğruna mücadele edilen şey olarak, sahibine belli bir iktidar, bir nüfuz kurma olanağı veren, dolayısıyla basit bir ‘ihmal edilebilir büküyükük’ olmadan, belli bir alanda var olmayı sağlayan şey olarak, belli bir alanda etkilidir.”<sup>15</sup> Buradaki açıklamadan hareketle farklı sermaye türlerinin hem iktidar hem de iktidar araçları üzerinde hâkimiyet kurmak için alanlarda gerçekleştirilen mücadelelerde mücadelenin konusunu oluşturduğu söylenebilir.<sup>16</sup> Kültürel alanda geçerli olan kültürel sermayeye sahip olmak bu alanın tahakküm edilenleri tarafından meşru iktidar kabul edilmenin anahtarı olabilir. Çünkü gerçekleştirilen mücadele sonucunda taraflardan biri kültürel sermaye üzerinde kontrol sahibi olmakta ve bu sayede kültürel alanda kendi habitusuna uygun düzenlemeleri gerçekleştirerek meşruiyetini temin edebilmektedir.

Kültürel iktidar konusunda dini meşruiyetin izlerini görebilmek için kültürel sermayenin içeriğinde dinin araştırılması gerekmektedir. Bourdieu kültürel sermaye hakkında konuşmuş olsa da ona net bir sınır çizmemiştir. Bu sebeple kültürel sermaye içerisinde bulunduğu toplumsal uzama göre dini sermaye, bürokratik sermaye, politik sermaye gibi şekiller alabilmektedir.<sup>17</sup> Bu ucu açıklıktan hareketle dini sermaye olarak görülen unsurların kültürel alanda işleme alınabileceğini söyleyebiliriz. Kültürel sermayenin içerisinde dini unsurların da bulunduğunu kabul etmek kültürel sermaye üzerinde hâkimiyet kurmak için dini meşruiyetin gerekliliğini göstermektedir.

Bourdieu’de kültürel iktidar düşüncesine götüren en son kavram alan kavramıdır. Alan kavramı için Bourdieu “hem Weber’e karşı hem de Weber’le birlikte, onun rahip, peygamber ve büyücü arasındaki ilişkiye dair sunduğu analiz üzerinden inşa ettim.”<sup>18</sup> demektedir. Bu nedenle alan kavramının inşa edilmesinde aslında dinin etkisinin bulunduğu söylenebilir. Bourdieu’nün sosyolojisinin temel hedeflerinden birini Weber’in din alanında kurmuş olduğu siyasal iktisat modelini, kültürel ve toplumsal alanlara genişletmek oluşturmaktadır.<sup>19</sup> Bourdieu’nün sosyolojisinde eşitsizliklerin çözümlenmesinin ön planda olması ve dini meşruiyet konusunda Weber’in izinden gitmesi bu düşünceye destek oluşturmaktadır.

Bir alan “konumlar arasındaki nesnel bağlantıların konfigürasyonu ya da ağı” olarak tanımlanabilir.<sup>20</sup> Bourdieu’ye göre bir alanı tanımlayan en önemli özelliklerden biri üzerinde tartışma bile

---

<sup>15</sup> Pierre Bourdieu - Loic Wacquant, *Düşünsümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, çev. Nazlı Ökten (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 82.

<sup>16</sup> Bourdieu, *Ayrim*, 381-382.

<sup>17</sup> Emrah Göker, “Ekonomik İndirgemeci mi Dediniz?”, *Ocak ve Zanaat*, ed. Güney Çeğin vd. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 282.

<sup>18</sup> Pierre Bourdieu, *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*, çev. Matthew Adamson (California: Stanford University Press, 1990), 49.

<sup>19</sup> İstar Gözaydın, “Bourdieu ve Din”, *Cogito Dergisi* 76 (2014), 392.

<sup>20</sup> Bourdieu - Wacquant, *Düşünsümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, 81.

gerçekleştirilemeyecek olan şeyleri kilit altına almasıdır. Alanlarda bir ortodoksi ve heterodoksinin yanında doxa da bulunmaktadır. Doxa ise alanda neyin ele alınıp işleneceğini belirleyen sınıflandırma sistemlerini ifade etmektedir.<sup>21</sup> Ayrıca bir alanda karşıt konumlara sahip olanlar arasında yani ortodoksi ve heterodoksi arasında alanda mevcut bulunan şeyler için mücadele edilmesi gerektiğine dair gizli bir anlaşma bulunmaktadır.<sup>22</sup>

Her alan kendisini kazanılabilecek ve kaybedilebilecek belirli birtakım mücadele nesnelere üzerinden tanımlanmaktadır. Bu mücadele nesnelere diğer alanlardaki mücadele nesnelere indirgenemezdir. Ayrıca bir alandaki mücadele nesnelere değeri alanın dışındaki failer tarafından algılanamaz, bu yüzden bunlar dışarıdan bakanlar için menfaat içermeyen çıkarlar olarak görülebilir.<sup>23</sup> Kültürel alanda kültürel sermaye üzerinde mücadeleler gerçekleştirilmektedir. Bu alanın da kendine ait ortodoksisini yani tahakküm edenleri ve heterodoksisini yani tahakküm edilenleri bulunmaktadır. Bourdieu kültürü de bir alan olarak tanımlayarak burada iktidar mücadelelerinin gerçekleştiğini ifade etmiştir. Kültür alanındaki sermayeye uygun beğeni ve tiksintileri bulunan kişi ve gruplar kültürel iktidar için mücadele etmeyi gerekli göreceklere. Çünkü kültürel alanda sermayeyi kontrol ederek kendi habituslarının beğenilerini alanda meşru kılabilir ya da bu beğenileri ortodoksiye özgü bir hale getirerek ayrıcalıklı bir konuma yükseltebilirler.

Ele alınan habitus, sermaye ve alan kavramları üzerinden kültürel iktidar “kültür alanında işlem gören sermaye üzerinde gerçekleştirilen mücadeleler sonucu kazanılan hâkimiyet” olarak tanımlanabilir. Kültürel iktidar konusu iktidarla ayrılmaz bir bütünlüğü olan meşruiyet ile yakından ilişki içerisinde bulunmaktadır. Meşruiyetin de din ile olan tarihsel ve güncel bağı kültürel iktidarın dini meşruiyet üzerinden işlenebilmesine imkân sağlamaktadır.

## 2. Meşruiyetin Kaynağı Olarak Din

İktidar olgusu hayatın her alanında görülen, tüm insanların mutlaka az ya da çok biçimde karşılaştıkları bir durumdur. İktidarın genel bir alanla ilişkisinin bulunması kavramın herkes tarafından kabul edilebilir bir tanımının yapılmasını zorlaştırmaktadır. Ancak pek çok düşünür tarafından yine de genel iktidar tanımlamalarının ortaya konulduğunu görmekteyiz. İktidarın genel bir tanımlamasını yapacak olursak “eylemde bulunma, bir şeyler yapabilme doğal gücü ya da yeteneği” olarak veya “etkide ya da eylemde bulunma imkânı veren hukuki, siyasi ya da ahlaki güç” olarak ele alabiliriz. Ayrıca yine iktidarı “A’nın B’yi, B’nin yapmayı tercih etmediği bir şeyi yapmaya zorlama gücü

<sup>21</sup> Pierre Bourdieu, *Sosyoloji Meseleleri*, çev. Filiz Öztürk vd. (Ankara: Heretik Yayınları, 2019), 101.

<sup>22</sup> Bourdieu, *Pratik Nedenler*, 144.

<sup>23</sup> Bourdieu, *Sosyoloji Meseleleri*, 138.

ya da kudreti”, “yönetenlerin, yönetme yetkisini elinde bulunduranların kendileri, hükümet.” şeklinde tanımlanmaları da mevcuttur.<sup>24</sup>

İktidar kelimesi akla ilk olarak siyaset alanını getirmektedir. Siyasal iktidarı “bir siyasi birimi oluşturan toplumun, ülkenin üzerinde geçerli olan iktidarı” olarak ele alabiliriz. Siyasi iktidar sahip olduğu birtakım özelliklerle diğer iktidar türlerinden ayrılmaktadır. İlk olarak siyasi iktidar diğer tüm iktidar türlerini kapsayıcı özelliğe sahiptir ve bundan hareketle de iktidar türleri hiyerarşisinin en tepesinde bulunmaktadır. İkinci olarak da siyasi iktidar meşru zor kullanma tekeline sahiptir.<sup>25</sup> Siyasi iktidarın önemi inkâr edilemeyecek biçimde büyük olsa da sadece siyasal iktidardan bahsetmek toplumun doğru bir okumasının yapılması konusunda engeldir.

Pek çok düşünür toplumda sadece siyasi iktidarın görülemeyeceği konusunda görüş belirtmiştir. Örneğin Michel Foucault, iktidar denildiğinde insanların aklına ilk olarak devlet aygıtlarıyla ilişkili şeylerin geldiğini ancak iktidar ilişkilerinin başka şeylerde de görülebileceğini söylemektedir. Ona göre iktidar ilişkileri bir kadın ile erkek arasında, bilen ve bilmeyen arasında, anne-baba ile çocuklar arasında görülebilmektedir. Toplumda binlerce iktidar çeşidi bulunmaktadır ve bundan hareketle de pek çok mikro-mücadele gerçekleştirilmektedir.<sup>26</sup> İktidarın sadece siyaset alanına özgü olamayacağı meselesi Pierre Bourdieu tarafından da ele alınmaktadır. Bourdieu toplumsal uzamın birden çok alandan meydana geldiğini ve her bir alanda ayrı bir iktidar mücadelesinin görüldüğünü söylemektedir. Bu alanlardan birini oluşturan kültürel alanda da kültürel iktidar için mücadeleler gerçekleştirilmektedir.

İktidarın toplumun her yerinde görülmesi onun hem bu mücadelenin tarafı olanlar için hem de sosyal bilimciler için iyi bir şekilde anlaşılması zorunluluğunu doğurmaktadır. İktidarın doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için incelenmesi gereken kavram “meşrulaştırma” kavramıdır. Nitekim Richard Sennett iktidar ve meşruiyet ilişkisi ile ilgili olarak önemli bir tespitte bulunmaktadır: “Fransız Devrimi’nin modern düşünce üzerinde bıraktığı en derin izlerden biri, iktidarlarını yıkmak istediğimiz yöneticilerin meşruluklarını yok etmemiz gerektiğine bizi ikna etmiş olmasıdır. Yöneticilere olan inancı ortadan kaldırırsanız, onların rejimlerini de ortadan kaldırebilirsiniz.”<sup>27</sup>

---

<sup>24</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 454.

<sup>25</sup> Fatih Sönmezoğlu, *Ansiklopedik Politika Sözlüğü* (İstanbul: İletişim Yayınları, ts.), 83-84.

<sup>26</sup> Michel Foucault, *İktidarın Gözü*, çev. Işık Ergüden - Osman Akınhay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019), 176.

<sup>27</sup> Richard Sennett, *Otorite*, çev. Kamil Durand (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021), 55.



Meşruiyet kavramı Arapça “şeria” kelimesinden türetilmiştir ve anayol, yol, yöntem, kök, kaynak, temel, yasa, kanun koymak, sebep aramak gibi anlamları kapsamaktadır. Meşruiyet kavramının İngilizce’deki karşılığı ise “legitimacy” ve “legitimation” kelimeleridir. Kavram ilk olarak bir eylemi olumsuz olarak değerlendirme, reddetme anlamında kullanılsa da zamanla ilk sebebe uygunluğun değerlendirilmesi anlamına evrilmiştir.<sup>28</sup> Meşruiyet siyasi iktidar ile ilişkili tanımlandığında “siyasi iktidarın iktidar olmasının ve iktidar yetkilerini kullanmasının yönetilenler tarafından kabul edilmesidir.”. Demokratik veya anti-demokratik tüm siyasi rejimler için meşruiyet olmazsa olmazdır. Meşruiyet sonradan kazanılıp kaybedilebilir. Nitekim meşru yollarla yönetime gelen bir iktidar, halkı rahatsız edici eylemlerde bulunarak meşruiyetini zedeleyebilir. Aksi şekilde iktidara meşru yollarla gelmeyen bir iktidar da halkın memnuniyetini artıracak faaliyetlerle meşruiyet kazanabilir.<sup>29</sup>

Meşruiyet sahip olduğu birtakım özellikler sayesinde haklılaştırma faaliyetini gerçekleştirmektedir. Bir siyasi iktidarın temel sorunu, meşruiyetin ilk sebeplendirmesi ile siyasal güç ve toplumsal düzen arasındaki uyumu sağlamaktır. Meşruiyetin ötekileştirme fonksiyonu, bir iktidarın kurmaya çalıştığı birlik, bütünlük ve uyumu bozan unsurların toplumdan dışlanmasını kolaylaştırmaktadır. Siyasi iktidarın kurmaya çalıştığı düzenin zıddı olan kaos, insanlarda bir korku meydana getirerek siyasal iktidara olan ihtiyacı artırır ve düzeni bozan unsurlardan kurtulmak için siyasal iktidara muhtaç olduğu meşruiyeti sağlar.<sup>30</sup>

Meşruiyet ayrıca sahip olduğu toplumsal, ekonomik ve siyasal kuruculuk ile haklılaştırma faaliyetini gerçekleştirmektedir. Meşruiyet kurmuş olduğu siyasi ve toplumsal bütünlükte düzenlemeler gerçekleştirir ve bunlar sayesinde bireylerin bu bütüne katılımını sağlar. Meşruiyet, insanların hayatın her anında başvurup sosyal, siyasal ve ekonomik koşullarda karşılaştıkları durumları değerlendirmelerini sağlayacak ilkeler temin eder.<sup>31</sup>

Tarih boyunca pek çok meşrulaştırma aracı görülmüştür. Genel olarak bu meşrulaştırma araçlarını Aydınlanma dönemi öncesi ve sonrası olarak ikiye ayırabilmekteyiz. Aydınlanma dönemi öncesinde din, mitler, gelenek, karizmatik liderlik gibi araçlar iktidarı meşrulaştırmanın kaynağını oluşturmaktaydı. Mitler geçmişte doğayı anlamak ve toplumu bir arada tutmanın yolunu oluşturmuşlardır. Toplumda kurallara uyumun bozulması ve otoriteye itaatsizlik gibi durumların netice-

<sup>28</sup> Halis Çetin, *Siyasal İktidar ve Meşruiyet: Meşruiyetin Tipolojisi, Fonksiyonları ve Araçları* (Ankara: Gazi Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2001), 54-55.

<sup>29</sup> Atilla Yayla, *Siyaset Bilimi* (Ankara: Adres Yayınları, 2019), 32.

<sup>30</sup> Halis Çetin, “Siyasetin Evrensel Sorunu: İktidarın Meşruiyet - Meşruiyetin İktidarı”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 58/3 (2003), 69.

<sup>31</sup> Çetin, “Siyasetin Evrensel Sorunu: İktidarın Meşruiyet - Meşruiyetin İktidarı”, 70.

sinde Tanrıların öfkelendiği ve doğal felaketlerin olduğu iddia edilerek siyasal otoriteye itaat sağlanmıştır. Gelenek sayesinde de toplumda yöneten-yönetilen ayrımının geçmişten gelen doğal ve gerekli bir bölünme olduğu insanlara empoze edilerek meşruiyet sağlanmıştır.<sup>32</sup> Karizmatik liderlik konusunda da Weber karizma niteliğinin sıradan insanlar tarafından ulaşılabilir olmadığını, bu niteliğin sıradan insanlar tarafından ilahi kökenli olarak görüldüğünü aktarır. Karizma sahibi kimsenin olağanüstü istisnai özelliklere sahip olduğu düşünülür ve bu kişiler lider kabul edilir.<sup>33</sup>

Ortaçağ'ın sonlarına doğru ortaya çıkan Aydınlanma düşüncesine göre aydınlanmış bir toplumun kurulabilmesi ancak siyasal yapının değiştirilmesiyle mümkündür. Böylece ilk olarak siyasal otoritenin geleneksel ilkeleri gözden geçirildi. Bu sayede “kralların kutsal hakkı” düşüncesi sarsıntıya uğradı. Tanrı siyasi alanın dışına çıkarılmış oldu ve meydana gelen boşlukta yeni meşruluk kaynakları türetilti.<sup>34</sup> Örneğin Hobbes, Locke ve Rousseau toplum sözleşmesi kuramları ortaya attılar ve meşruiyete rasyonel temel bulma arayışına giriştiler. Bu düşünürlere göre siyasal iktidar meşruluğunu dinsel, geleneksel ya da mitolojik temellerde değil bireylerin iktidara olan itaatlerinin karşılıklı bir uzlaşmaya dayanmasından almaktadır.<sup>35</sup>

Dinin Aydınlanma Dönemi'nden önce meşruiyetin önemli kaynaklarından biri olduğu konusunda pek çok kimse hemfikirdir. Avrupa'da Hristiyanlığın –özellikle Katolik Kilisesi'nin- kralların yapıp ettiklerini onaylaması bu kralların meşruiyetlerini sağlamaktaydı. Krallar papanın onayını almadan tahta çıkamamaktaydı. Hatta kralların evliliklerinde bile Katolik Kilisesi'nin etkisi görülebilmekteydi. İngiltere Kralı Sekizinci Henry'nin eşinden ayrılıp Anne Boleyn ile evlenmesine Kilise tarafından izin verilmemesi -bunun sonucunda Sekizinci Henry Anglikan Kilisesi'ni kurdu ve kendini kilisenin başı ilan etti-<sup>36</sup> dinin meşrulaştırıcı gücüne Avrupa'dan örnek teşkil etmektedir.

İslam dünyasına baktığımızda da her şey Allah'ın iradesinin sonucu olarak görülmektedir. Bu sebeple siyasal egemenliğin kaynağı olarak Allah görülmektedir. Hz. Muhammed'in (sav) bir hadisinde “Hükümdar, Allah'ın adalet ve eminliğinin yerde gölgesidir.” buyurması da siyasal egemenliğin meşrulaştırıcı gücünün Allah olduğunu göstermektedir.<sup>37</sup> İslam dünyasında ilk dört halife meşruiyetlerini doğrudan Allah'a dayandırmayarak –kendilerine halifet-i resulullah demişlerdir- meşruiyetlerinin dünyevi olduğuna işaret etmişlerdir. Ancak Emeviler döneminde siyasi sıkıntıların

---

<sup>32</sup> Ahmet Şenol Ok, *Eski Çağlardan Günümüze Siyasal Meşruiyet Kavramı* (Muğla: Sıtkı Koçman Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2017), 35.

<sup>33</sup> Max Weber, *Ekonomi ve Toplum 1*, çev. Latif Boyacı (İstanbul: Yarı Yayınları, 2018), 362.

<sup>34</sup> Ok, *Eski Çağlardan Günümüze Siyasal Meşruiyet Kavramı*, 94.

<sup>35</sup> Çetin, *Siyasal İktidar ve Meşruiyet: Meşruiyetin Tipolojisi, Fonksiyonları ve Araçları*, 29-30.

<sup>36</sup> Phillip Hammond - David Machacek, “Din ve Devlet”, çev. Tuğrul Yürük, *Din Sosyolojisi Yaşadığımız Dünya*, ed. Peter Clarke (Ankara: İmge Kitabevi, 2012), 153.

<sup>37</sup> Ok, *Eski Çağlardan Günümüze Siyasal Meşruiyet Kavramı*, 117.

baş göstermesi sonucu otoritenin zayıflamasıyla birlikte mevcut meşruiyet kaynakları yeterli görülmemeye başlanmıştır. Bu sebeple halifeler tarafından “Allah’ın halifesi” tabiri kullanılmaya başlanmıştır.<sup>38</sup>

Tanım olarak dini meşruiyet “din ve dini kaynaklar yoluyla haklılaştırma, açıklama ve geçerlilik kazandırma” anlamına gelmektedir. Tarih boyu yaşanan iktidar mücadelelerinin, devletlerin, sosyal, kültürel ve siyasi olayların anlamlandırılabilmesinde dini meşruiyet büyük önem taşımıştır. Tarihte dini meşrulaştırma sayesinde savaşlar “kutsal savaşlar”, sorumluluklar “kutsal görevler”, güç, baskı veya egemenlik de “ilahi krallık” olarak meşruluk zeminine yerleştirilmiştir.<sup>39</sup>

Kültürel iktidar düşüncesini temellendiren Pierre Bourdieu de dinin meşrulaştırıcı gücüne vurgu yapmaktadır. Bourdieu’nün din düşüncesinin genel olarak Marx’ın “Din halkın afyonudur.” ve Weber’in toplumda çeşitli gruplar arasında görülen meşruiyet mücadelelerinde din penceresi ile şekillendiğini söyleyebilmekteyiz. Ancak din konusunda Weber’in Bourdieu üzerindeki etkisi daha fazla olmuştur.<sup>40</sup> Bourdieu Weber’in kilisenin siyasi rejimlere “meşrulaştırma gücü” ve “tebaayı evcilleştirmenin eşsiz bir aracı”nı sağladığı görüşüne değinmektedir.<sup>41</sup> Hem Bourdieu hem de Weber için din tahakkümün meşrulaştırılmasında hayati öneme sahiptir. Din alt sınıfların kaderini anlamalarında onlara bir yol sağlar. Böylece din toplumsal düzenin meşru olarak yanlış şekilde tanımlanmasını sağlar.<sup>42</sup>

Dini meşruiyet bir iktidarın haklılaştırılması için kullanılan en eski ve güçlü araçtır. Din sahip olduğu aşkınlılaştırıcı ve kutsallaştırıcı güç sayesinde bunu gerçekleştirmektedir. Dini meşruiyeti kullanmayan siyasal iktidar bulmak imkânsıza yakındır. Din dışı bir görünüm çizen siyasal iktidarlar bile dini toplumsal birlik ve bütünlüğü sağlamak için farklı formlarda kullanmışlardır.<sup>43</sup> Bu noktada modern dönemde dini unsurların devletin meşruluğunu sağlamasında sivil din kavramı karşımıza çıkmaktadır. Sivil din hususunda Bellah “Sivil din aynı zamanda hem Amerikan hem de yenidir. Kendi peygamberlerine ve kendi şehitlerine, kendi kutsal zamanlarına ve kutsal mekanlarına, kendi dinsel ritüel ve sembollerine sahiptir.”<sup>44</sup> diyerek modern dönemde ABD’nin kendi devlet unsurlarını

<sup>38</sup> Şamil Öçal, “Osmanlılarda ve Hıristiyan Batı’da Siyasi Otoritenin Meşruiyetinin Kaynağı Olarak Tanrı”, *Eskişeyni Dergisi* 19 (2010), 32-33.

<sup>39</sup> Ejder Okumuş, *Meşruiyet Ekseninde Din ve Devlet* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 97.

<sup>40</sup> Bryan Turner, “Pierre Bourdieu ve Din Sosyolojisi”, çev. Kadir Gülen, *Pierre Bourdieu’nün Mirası Eleştirel Söylemler*, ed. Simon Susen - Bryan Turner (Ankara: Phoneix Yayınevi, 2019), 264.

<sup>41</sup> Pierre Bourdieu, “Legitimation and Structured Interests in Weber’s Sociology of Religion”, *Max Weber, Rationality and Modernity*, ed. Sam Whimster vd. (Routledge, 2006), 125.

<sup>42</sup> Terry Rey, “Marketing The Goods of Salvation: Bourdieu on Religion”, *Religion* 34/4 (2004), 333.

<sup>43</sup> Çetin, *Siyasal İktidar ve Meşruiyet: Meşruiyetin Tipolojisi, Fonksiyonları ve Araçları*, 92.

<sup>44</sup> Robert N. Bellah, “Civil Religion in America”, *Deadalus* 96/1 (1967), 18.

meşrulaştırmanın aracı olarak dini kullandığını göstermektedir. ABD çıkarları için savaşarak ölen kişilerin gömüldüğü Gettysburg ve Arlington mezarlıkları sivil dinin işleyişine örnek olarak ele alınabilir. Buradaki mezarlar ülkesi için bir bedel ödeyen insanlara ait olduğu için bu mezarlıklar Amerikan toplumu tarafından kutsal mekân kabul edilip saygı görmektedir.<sup>45</sup> Bu örnek bize günümüzde gerçekleşen iktidar faaliyetlerinin meşrulaştırılmasında dinin yardımcı olabileceğini göstermektedir.

### Sonuç

Kültürel iktidar kavramının temelinde dini bir temel bulunmaktadır. Bu nedenle kültürel iktidar tartışmalarında din ve dini meşrulaştırmanın göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Ayrıca iktidar ve meşruiyetin din ile olan ayrılmaz bağı kültürel iktidar tartışmalarında dini meşruiyetin bir payının olabileceğini göstermektedir. Her şeyden önce kültürel iktidara ulaştıran kavramlardan biri olan habitus kavramının meşruiyetle olan ilişkisini örnek olarak gösterebiliriz. Habitusun insanlara belirli yatkınlıklar sağlaması kişilerin sahip oldukları bu yatkınlıklardan hareket ederek kültürel alanda birtakım tercihlerde bulunmalarını sağlamaktadır. Habitusunda dini unsurlar baskın olan kimseler kültürel alanda kendi beğenilere yönelik olan şeylerin meşru kabul edilmesi için çalışmalar gerçekleştireceklerdir. Günümüz Türkiye'sinde muhafazakâr habitusun sanat alanında dini-geleneksel sanatları ön plana çıkarma gayreti bu meselenin yansıması olarak ele alınabilir.

Bourdieu dinin alt sınıflara mensup olanların bu konumlarda neden bulduklarına dair bir cevap sağladığını ve bu sayede bu kişilerin konumlarının meşrulaştırıldığını söylemektedir. Kültürel iktidar mücadelelerinde tahakküm edilenler, sahip oldukları dini habitusun tahakküm edenler tarafından konulan “alt sınıfa mensup olmanın doğallığı” düşüncesi sebebiyle kültürel iktidar mücadelelerinde bir taraf olmaktan çekinebilirler. Dini yorumlamalar sayesinde kültürel iktidara maruz kalanların konumu meşrulaştırılabilir. Bu durumun tersini de söylemek mümkündür. Kültürel iktidar alanında hâkim bulunan kimseler sahip oldukları konumları meşrulaştırabilmek için dini araçsallaştırabilirler. Eski çağlarda kişinin hükümdarlığının doğrudan Tanrı kaynaklı olduğu görüşüne benzer bir inanç sayesinde bunun gerçekleştirilmesi mümkündür. Dini alanın hâkim kişi ve grupları kültürel alanda bir mücadeleye girdiklerinde alanda hâkimiyet kurmak için din alanında olduğu gibi dini meşrulaştırma kullanabilirler. Bu dini meşrulaştırmanın sağlayacağı imkân ile kendilerinin yönetime hak sahibi olduklarını insanlara benimsetebilirler.

Dinin kültürel iktidar alanında meşruiyeti sağlayabilmesinde habitusların sahip olduğu yatkınlıklar en önemli etken olsa da başka faktörler de bulunmaktadır. Kültürel alanda elde etmek için

---

<sup>45</sup> Kemal Ataman, *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din* (Ankara: Sentez Yayınları, 2014), 85.

mücadele gerçekleştirilen ve mücadelelerde malzeme olarak kullanılan kültürel sermayenin bir kısmını dini unsurlar oluşturmaktadır. Kültür ve dinin arasındaki ilişkiyi gösteren pek çok çalışma bulunmaktadır. Kültürel alanda kültürel sermaye olarak işlem gören bu dini unsurlara sahip olan kişiler buldukları konumu meşrulaştırabilmek için avantaj elde etmiş olurlar.

Kültürel iktidar konusu Türkiye'nin hem bugünü hem de geçmişini anlayabilmek için önemli bir fırsat sağlamaktadır. Din ve dinden kaynağını alan meşruiyet kültürel iktidar tartışmalarında es geçilemeyecek bir meseledir. Bu çalışma ile kültürel iktidar tartışmalarında din ve dini meşruiyetin önemli pencereler açtığı ifade edilmiştir. Bu gerçeğin mevcut ve gelecek tartışmalarda göz ardı edilmemesi gerektiği gösterilerek alana katkı sağlanmaya çalışılmıştır.

### Kaynakça

- Ataman, Kemal. *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din*. Ankara: Sentez Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Bellah, Robert N. "Civil Religion in America". *Daedalus* 96/1 (1967), 1-21.
- Bourdieu, Pierre. *Ayırım*. çev. Derya Fırat - Günce Berkkut. Ankara: Nika Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Bourdieu, Pierre. *Genel Sosyoloji*. çev. Zuhal Emirosmanoğlu. İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Bourdieu, Pierre. *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*. çev. Matthew Adamson. California: Stanford University Press, 1. Basım, 1990.
- Bourdieu, Pierre. "Legitimation and Structured Interests in Weber's Sociology of Religion". *Max Weber, Rationality and Modernity*. ed. Sam Whimster vd. 119-136. Routledge, 2006.
- Bourdieu, Pierre. *Pratik Nedenler*. çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Hil Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Bourdieu, Pierre. *Seçilmiş Metinler*. çev. Levent Ünsaldı. Ankara: Heretik Yayınları, 4. Basım, 2020.
- Bourdieu, Pierre. *Sosyoloji Meseleleri*. çev. Filiz Öztürk vd. Ankara: Heretik Yayınları, 4. Basım, 2019.
- Bourdieu, Pierre - Wacquant, Loic. *Düşünimsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*. çev. Nazlı Ökten. İstanbul: İletişim Yayınları, 7. Basım, 2014.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Basım, 1999.
- Çetin, Halis. *Siyasal İktidar ve Meşruiyet: Meşruiyetin Tipolojisi, Fonksiyonları ve Araçları*. Ankara: Gazi Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2001.
- Çetin, Halis. "Siyasetin Evrensel Sorunu: İktidarın Meşruiyet - Meşruiyetin İktidarı". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 58/3 (2003), 61-88.
- Dianteill, Erwan. "Pierre Bourdieu and The Sociology of Religion: A Central and Peripheral Concern". *Theory and Society* 32/5/6 (2003), 529-549.
- Foucault, Michel. *İktidarın Gözü*. çev. Işık Ergüden - Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 5. Basım, 2019.
- Göker, Emrah. "Ekonomik İndirgemeci mi Dediniz?" *Ocak ve Zanaat*. ed. Güney Çeğin vd. 277-302. İstanbul: İletişim Yayınları, 4. Basım, 2016.
- Gözaydın, İstar. "Bourdieu ve Din". *Cogito Dergisi* 76 (2014), 389-401.
- Hammond, Phillip - Machacek, David. "Din ve Devlet". çev. Tuğrul Yürük. *Din Sosyolojisi Yaşadığımız Dünya*. ed. Peter Clarke. Ankara: İmge Kitabevi, 1. Basım, 2012.
- Jourdain, Anne - Naulin, Sidanie. *Pierre Bourdieu'nün Kuramı ve Sosyolojik Kullanımları*. çev. Öykü Elitez. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Ok, Ahmet Şenol. *Eski Çağlardan Günümüze Siyasal Meşruiyet Kavramı*. Muğla: Sıtkı Koçman Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2017.

- Okumuş, Ejder. *Meşruiyet Ekseninde Din ve Devlet*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1. Basım, 2003.
- Öçal, Şamil. “Osmanlılarda ve Hıristiyan Batı’da Siyasi Otoritenin Meşruiyetinin Kaynağı Olarak Tanrı”. *Eskişeyni Dergisi* 19 (2010), 33-46.
- Rey, Terry. “Marketing The Goods of Salvation: Bourdieu on Religion”. *Religion* 34/4 (2004), 331-343.
- Sennett, Richard. *Otorite*. çev. Kamil Durand. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 6. Basım, 2021.
- Sönmezoğlu, Fatih. *Ansiklopedik Politika Sözlüğü*. İstanbul: İletişim Yayınları, ts.
- Swartz, David. *Kültür ve İktidar Pierre Bourdieu’nün Sosyolojisi*. çev. Elçin Gen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Turner, Bryan. “Pierre Bourdieu ve Din Sosyolojisi”. çev. Kadir Gülen. *Pierre Bourdieu’nün Mirası Eleştirel Söylemler*. ed. Simon Susen - Bryan Turner. 257-280. Ankara: Phoneix Yayınevi, 2019.
- Wacquant, Loic. “Pierre Bourdieu: Hayatı, Eserleri ve Entelektüel Gelişimi”. *Ocak ve Zanaat*. ed. Güney Çeğin vd. 53-76. İstanbul: İletişim Yayınları, 4. Basım, 2016.
- Weber, Max. *Ekonomi ve Toplum 1*. çev. Latif Boyacı. İstanbul: Yarın Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Yayla, Atilla. *Siyaset Bilimi*. Ankara: Adres Yayınları, 6. Basım, 2019.



**Din Sosyolojisi Araştırmaları**

**E-ISSN: 2791-8998**

**Cilt/Volume: 2, Sayı/Issue: 3, Yıl/Year: 2022 (Ekim/October)**

**Dini Brikolaj: Dini Bağlılıkta Yeni Bir Form**

*Religious Bricolage: A New Form in Religious Commitment*

**Yunus BUCUKA**

Bingöl Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi / Bingöl, Türkiye

[ybucuka@bingol.edu.tr](mailto:ybucuka@bingol.edu.tr) / ORCID: 0000-0003-3001-2646

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 26/09/2022

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 15/10/2022

**Yayın Tarihi/Date Published:** 20/10/2022

**Atıf / Citation:** Bucuka, Yunus. “Dini Brikolaj: Dini Bağlılıkta Yeni Bir Form”. *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 2/3 (Ekim/October 2022) 117-132.

**İntihal:** Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

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

## **Öz**

Sosyoloji alanında, dinin gün geçtikçe gücünü yitireceği ve nihayetinde yok olacağı önemli bir tez olarak kabul görmekteydi. Rasyonelleşme ile dinsel açıklamalara olan inancın azalacağı, teknolojinin gelişimiyle insanların modernleşeceği ve modernleştikçe de bireyler için dinin önemsiz hale geleceği düşünülmekteydi. Ancak ileri sürülen bu teze karşıt çeşitli teorik ve alan çalışmalarından edinilen argümanlar ile desteklenen farklı tezler de literatürde önemli bir yer bulmuştur. Din sosyolojisi alanında din ile birçok olgu arasında çeşitli ilişkiler kurulmakta ve bunlara dair çeşitli temellendirmeler yapılmaktadır. Gerek teorik gerekse pratik araştırmalar çerçevesinde bu temellendirmeler çeşitli kavramsallaştırmalar doğurmuştur. Bu olguların başında, sekülerleşme, küreselleşme, rasyonelleşme, modernite, postmodernite, dinin bireyselleşmesi gelmektedir. Dinin bireyselleşmesi ya da özelleşmesi bu bağlamlarda dinî alanda kimlik, dindarlık ve dinî inanç gibi temel unsurların yeniden değerlendirilmesini sağlamıştır. Toplumsal alanda kültürel çoğulculuk önemli bir nitelik kazanmaktadır. Buna paralel olarak dinî alanda, dinî veya manevî ürünlerin sunulmasıyla dinler marketi niteliğinde bir pazar oluştuğu belirtilmektedir. Zira tarihsel dinî kurumların kendi sistemlerini sürdürmede ve kontrol etmede güç kaybettiği böylece özgürleşen bireylerin bu pazardan çeşitli inanç ve düşünceler edindikleri ve bunlarla kendi yaşam tarzlarını, dinî sistemlerini ve kimliklerini oluşturdukları ileri sürülmektedir. Dolayısıyla kutsal için, tek bir evrensel model ileri sürmek mümkün görünmemektedir. Dinin geleceği konusunda Avrupa'da ve Amerika'da yapılan bazı çalışmalar dinin bireyselleşmesi bağlamında konumlandırılabilir, yeni birtakım girişimlerin olduğunu göstermektedir. Bu girişimlerden biri de dinî brikolaj olarak adlandırılmaktadır. Brikolaj, bireylerin kendi anlam sistemlerinin kendileri tarafından oluşturduğu anlamını taşımaktadır. Bu doğrultuda bireyler kendi inançlarını, kendi dinlerini de yine kendileri oluşturmaktadırlar. Bu çalışmada literatür doğrultusunda dinî brikolajın ne olduğuna dair değerlendirmeler ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Modernleşme, Dinî Bağlılık, Dinî Bireyselleşme, Brikolaj.

## **Abstract**

In the field of sociology, it was accepted as an important thesis that religion would gradually lose its power and eventually disappear. It was believed that as people rationalized, their belief in religious explanations would decline. People were also believed to modernize as a result of technological advancement and lose interest in religion as a result. However, there are numerous theses that contradict this one that have also made a significant contribution to the literature, supported by evidence from numerous theoretical and field studies. In the field of sociology of religion, numerous connections are made between religion and numerous phenomena and various hypotheses are developed regarding them. These foundations have given rise to various conceptualizations within the context of theoretical and practical research. Secularization, globalization, rationalization, modernity, postmodernity, and the individualization of religion are at the root of these phenomena. In these situations, the individualization or privatization of religion has prompted a re-evaluation of fundamental concepts like identity, religiosity, and religious belief. Cultural diversity is becoming more and more significant in society. Parallel to this, it is claimed that the presentation of religious or

spiritual goods in the religious field creates a market in the shape of a religions market. It is argued that historical religious institutions no longer possess the authority to uphold and control their own systems, and that as a result, liberated individuals now acquire various beliefs and ideas from this market and create their own identities, religious systems, and lifestyles based on them. It is therefore difficult to propose a single, globally applicable model for the sacred. Several new initiatives that can be positioned in the context of religious individualization have been recently launched, according to some studies on the future of religion in Europe and America. Religious bricolage is a term used to describe one of these projects. Bricolage is the term used to describe how people independently construct their own meaning systems. People develop their own religious beliefs in this direction. In this study, it is attempted to present assessments of what constitutes religious bricolage that are consistent with the literature.

**Keywords:** Sociology of Religion, Modernization, Religious commitment, Religious Individualization, Bricolage.

## Giriş

Bu çalışma dinî bir bağıllık formu olarak nitelendirilebilecek dinî brikolaj hakkında bir literatür taramasıdır. Bu doğrultuda öncelikle din üstüne yapılan güncel tartışmalara değinilmektedir. Dinin bireyselleşmesi söz konusu tartışmaların odağında bulunmaktadır. Zira dinî brikolajın arka planını anlamak için dinî bireyselleşme önem taşımaktadır. Ayrıca çalışmada dinî brikolajın bir kavram ve olgu olarak nasıl tanımladığı, bu olguya karşılık gelecek dinî hareket ve örneklerin neler olduğu ve dinî brikolaj üstüne yapılan değerlendirme ve eleştiriler bulunmaktadır.

Dini kutsal bir anlam arayışı olarak tanımlayan Pargament<sup>1</sup> dinin, çok önemli konularla ilgilendiğini hatırlatmaktadır. Bütün olup bitenlerin anlamı nedir? Varlığımızın daha önemli bir amacı var mı? Daha üstün bir Varlık var mı? Öldükten sonra bize ne olur? Hayatımızı nasıl yaşamalıyız? Bunlar “nihai endişe” konularıdır ve bu sorulara verilen geleneksel dinî cevaplar reddedilse bile, soruların kendisi önemini korumaktadır. Ona göre, bu sorulara önemli cevaplar veren dinin insanlar için hem maliyetleri hem de faydaları vardır. Buna karşın dinin etkisi konusunda farklı görüşler de ileri sürülmüştür.

Sosyolojinin XIX. yüzyıldaki kurucu babaları, zamanla dinin yok olacağı düşüncesini sosyal bilimlerin temel tezi olarak ileri sürmüşlerdi. A. Comte sosyolojinin ahlaksal yargıların esası olarak, dinin yerini alacağını düşünüyor; K. Marx rasyonelleşme ile dinin yok olacağına inanıyor; S. Freud insanlığın bir nevrotik illüzyondan ibaret olan dinden en kısa sürede özgürleşeceğini öne sürüyordu.

---

<sup>1</sup> Kenneth I. Pargament, "The Bitter And The Sweet: An Evaluation Of The Costs And Benefits Of Religiousness". *Psychological Inquiry* 13/3 (2002), 168-169.

Bununla beraber teknoloji geliştikçe, insanlar modernleşecek, modernleştikçe de din ortadan kalkacaktı. Modernleşmeyle birlikte bireylerin bilincinde din önemsiz hale gelecekti. İnsanlık rasyonel bakış rehberliğinde dinden XX. yüzyılda kesin olarak kurtulacaktı. Söz konusu durum literatürde sekülerleşme olarak adlandırılmaktadır. 2000'li yıllara gelindiğinde modernleşme sürecinin sekülerleşmeyi doğurduğu tezi eleştirilere uğradı. R. Bellah, D. Martin, P. Berger, G. Davie, J. Hadden ve R. Stark gibi din sosyolojisinin günümüzdeki önemli temsilcileri sekülerleşme teorisinin kurucu sosyologların hatası olarak değerlendirmeye başladı.<sup>2</sup>

Bununla beraber, “modernleşme arttıkça din ortadan kalkacaktır” tezinin aksine özellikle de ABD’de yeni dini hareketlerin ortaya çıkması, klasik sekülerleşme tezine yönelik eleştirilerin odak noktası olmuştur. G. Davie, Avrupa’da, dinde gittikçe büyüyen bir pazar olduğunu ve burada sunulan çeşitli dinî veya manevî ürünlerin farkına varan, burada toplumun dikkatini çekmek için farklı kuruluşların rekabet ettiğini belirtmektedir. Her geçen gün artan seçenekler arasından tercih yapmak isteyenlerin sayısı artarken seçim yapmak istemeyenler ise sunulan dinsel kamu hizmetine güvenmektedirler. Bununla birlikte, Avrupa’ya her zaman yeni insan gruplarının gelip dindar olmanın yeni yollarını getirdiği böylece seçim alanını daha da genişlettiği göz önüne alındığında, hikâyenin tamamının daha karmaşık olduğu anlaşılacaktır. Örneğin Britanya’da coşkulu ibadet tarzları sergileyen Afro-Karayip kiliseleri pazarın önemli bir bölümünü ele geçirmiş durumdadır.<sup>3</sup>

D. Hervieu-Léger ise yeni dinî hareketlerin çağdaş dinî gerçekliği analiz etmek için iyi birer araç olduklarını vurgular. Bu hareketler genellikle kişisel özgünlük arayışı, deneyime verilen önem, gerçekliğe hazır anahtarlar sunan inanç sistemlerinin reddedilmesi, dünyevî bir kurtuluş anlayışı ve benzeri eğilimleri öne çıkarırlar. Bu farklı eğilimler, inanan öznenin özerkliğini himaye eden modern bireycilik içinde özümsemesi olgusunu iyi bir şekilde göstermektedir. Ona göre,<sup>4</sup> dinî modernite esasen bu sürecin bir ürünüdür.

Wernick, yeni dinî hareketler ile beraber, Batıda Hristiyanlık sonrası dinin geleceğinin nasıl bir form alacağı konusunda bazı cevaplar bulunduğunu dile getirmektedir. Bunlardan ilki dinin teistik, örgütlü, kökenlerine ve geleneklerine sadık bir şekilde, bununla beraber çeşitli uyarlamalar ve yenilemelerle sonsuza kadar devam edecek olmasıdır. İkincisi, bu tür dinin sona ereceğidir. Sonrası din dışıdır. Üçüncüsü, eski din sona erecek, ancak onun yerine yeni bir tür din ortaya çıkacaktır.

<sup>2</sup> Ali Köse, "Modernleşme-Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar", *Liberal Düşünce* 24 (2001).

<sup>3</sup> Grace Davie, "Belief And Unbelief: Two Sides Of A Coin". *Ecclesiastical Law Journal* 15 (2013), 262-263.

<sup>4</sup> Danièle Hervieu-Léger, *Individualism, The Validation Of Faith, And The Social Nature Of Religion In Modernity*. The Blackwell Companion To Sociology Of Religion, ed. Richard K. Fenn, (Blackwell Publishing, 2003), 165.

Dördüncüsü, eski dinin kurumsal, törensel ve mit olarak kısaca beden olarak öleceği, ancak ruhunun laik toplumun yaşamında, normlarında ve yapılarında içkin olarak gerçekleştirileceğidir. Ancak bu seçeneklerden birinin galip gelmesi söz konusu olamaz. On dokuzuncu yüzyılın sonundan itibaren Batı dininin geleceğine bakarsak, dört eğilimin bazı kombinasyonlarının aynı anda dinsel alanda olduğu açıktır.<sup>5</sup>

Dinin geleceğinin önemi yanında, dinin içselleşmesi biçiminde ifade edilebilen dindarlık, maneviyat alanında herhangi bir dinî geleneğe ait olmadan inanma biçiminde de yaşanabilmektedir. Bu noktada dindarlık olgusunun farklı biçimde kavramlaştırıldığı ileri sürülebilir. Bunlardan ilki, kurumsal dinî inançların bireysel deneyiminden ibarettir. İkincisi, kurumsal dinle bağlı olmaksızın, genellikle maneviyat bağlamında kendi varoluşuna anlam veren bireysel yaşantılardır. Üçüncüsü ise kısmen kurumsal dinle bağlantılı olsa da, esasen bireysel maneviyat boyutuyla sürdürülen faaliyetleri içerir.<sup>6</sup> Ayrıca dindarlığın nasıl aktarıldığına da bakmak gerekir. Bireysel dindarlık sosyal etkileşimler yoluyla aktarılmaktadır. Dolayısıyla öznel dindarlık ve dinî bireycilik, sosyal deneyimler temelinde inşa edilir. Seçme özgürlüğüne ve kendini gerçekleştirme yeteneği birdenbire ortaya çıkmaz, öğrenilir. Bireyin kendi dünya görüşü arayışı idealinin, nispeten yüksek derecede bireycilikle karakterize edilen toplumlarda destek bulacağını varsaymak mantıklıdır.<sup>7</sup>

### 1. Dinin Bireyselleşmesi

Toplumlar birbirleriyle temas ettikçe karmaşıklaşmaktadır. Bununla birlikte, büyük altüst oluşların muhtemel olduğunu ve yeni dinî senkretizm biçimlerinin ortaya çıkabileceği de kabul edilmelidir.<sup>8</sup> Görünen şey Beebe'ye göre<sup>9</sup> toplumların giderek daha fazla çoğulcu hale geldiğidir. Bu durum dinin kademeli olarak toplumsal sistemden uzaklaşmasına ve otorite odağının kurumdan bireye kaymasını sağlamıştır. Bunun yanında kurumsal bakımdan dinî mezhepler arasındaki teolojik sınırlar zayıflamakta, inanç mirastan ziyade bir tercih meselesi haline gelmekte, din özelleştirilmiş ve insanlar artan bir şekilde hakikat iddialarına ve meta-anlatılara şüphe ile bakmaktadır. Dinî kurumlara dâhil olma ve dışına çıkma kolaylaşmakta, oldukça farklı inanç sistemlerine sahip olanlar

---

<sup>5</sup> Andrew Wernick, *The Future Of Religion*. In: *The Sociology Of Religion*. ed. Bryan s. Turner (Oxford: Blackwell Publishing, 2010), 640.

<sup>6</sup> Asım Yapıcı, "Türk Toplumunda Cinsiyete Göre Dindarlık Farklılaşması: Bir Meta-Analiz Denemesi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012), 4.

<sup>7</sup> Inger Furseth and Pål, Repstad, *An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives*. (England: Ashgate Publishing, 2006).

<sup>8</sup> Louis-Le'On ve Servais. "Religious Bricolage?", 275.

<sup>9</sup> James R. Beebe, *Bricolage: The Postmodern Eclectic*. In *Religion: Working With The Religious Client*. ed. Nielson, Stevan Lars, and E. Thomas Dowd, (New York: Springer Publishing Company, 2006), 22.

arasında güçlü bir ilişki doğmaktadır. Bütün bunlarda bireylerin kimliğini, yeni dinî bağlar ve uyumlu bir senkretizm yoluyla yeniden icat etme yeteneğiyle ortaya çıkarmaktadır.

Çoğulcu modern toplumlarda dinsel alanın görünümü; dinsel bireysellik, geleneksel dinî otorite kurumlarında gerileme, farklı dinsel pratikleri deneyimleme isteği ve farklı dinsel sembollerin inşasındaki farkındalık olarak belirginleşmektedir.<sup>10</sup> Dinî özelleştirme de toplumda anlamlı bir yaşam arayışı için makul, zorunlu kanonik sosyal modellerin yokluğu ile karakterize edilir. Kişiler ve gruplar, ilke olarak serbest piyasada bulunan dinî ürünlerden herhangi birini benimseyip kendileri için kullanışlı hale getirebilirler.<sup>11</sup>

Furseth ve Repstad<sup>12</sup> dinin özelleştirilmesi sürecinde, dışsal bir dinî otorite yerine, bireylerin kendi duyguları gerçeğin ölçütünü oluşturduğunun altını çizmektedirler. Bu nedenle, tüm doğru cevapları bulmaktansa "gerçeğe giden yolda" olmak daha değerli kabul edilir. Bu yaklaşım, dinî otoritelerin, kişinin inancına dikte etme hakkını kabul etmez.

Dolayısıyla dinsel bireycilik, sosyal görünümünün yaygın hale gelmesiyle yeni bir toplumsal dinsel biçimi olarak dikkat çekmektedir. Bu durum, dinsel inançla, hayatla bağlantısını devam etmek isteyen ancak eski dinsel pratiklerini benimsemeyen bireylerin arayışının bir ürünüdür. "Bireycilik, modernitenin planlı doğan çocuğudur. Ama dinsel bireycilik, moderniteden kazarâ dünyaya gelmiştir".<sup>13</sup> Dinsel alanda modern birey, çeşitli alternatiflerden birini ya da bir kaçını tercihte bulunarak bireysel irade gösterir. Dinsel bireycilik, Batı toplumlarında yükseliş göstermektedir. Bu nedenle, Batıda, bu olgu hakkında uzun süredir çeşitli araştırmalar yürütülmektedir.<sup>14</sup>

Bu doğrultuda pek çok bilim adamı, bazıları büyük çekincelerle, bazıları daha coşkuyla, dinî yaşamın bireyselleştirilmesine dikkat çekmektedir. Rahatsız olanlar arasında R. Bellah ve C. Taylor akla geliyor; benzer şekilde, "mistik-dinî nebula (la nébuleuse mystico-religieuse)" (Champion, 1990) ve "menüdeki din (religion à la carte)" (Bibby, 2008) gibi terimlerle melez maneviyat yaklaşımlarını normalleştirme konusunda belirli bir isteksizlik belirgindir. Dini melezliği "yeni normal", olarak görmeye daha hazır olanlara gelince, Campiche, Giordan ve diğerleri ile birlikte önce M. McGuire gelir.<sup>15</sup>

<sup>10</sup> Turner, "Post-Seküler Toplumda Din", 218.

<sup>11</sup> Luckmann, "The Religious Situation In Europe: The Background To Contemporary Conversions", 256.

<sup>12</sup> Furseth ve Repstad, *An Introduction to the Sociology of Religion*, 124.

<sup>13</sup> Mehmet Süheyl Ünal, "Dinsel Bireycilik: Tehdit Mi, Fırsat Mı?". *Dini Araştırmalar* 13/37 (2010), 16.

<sup>14</sup> Ünal, "Dinsel Bireycilik: Tehdit Mi, Fırsat Mı?", 17-18.

<sup>15</sup> Deirdre Meintel, "Religious Collectivities In The Era Of Individualization". *Social Compass* 61/2 (2014), 198.

Bunlara ek olarak, dinsel bireyselleşmenin modern toplumda bir kimlik sosyolojisi olarak da belirginleştiğini belirten Günerigök<sup>16</sup> bu yeni sosyolojinin/kimliğin temel karakterinin ise düşünüm-sel olduğunun altını çizmektedir. Bireyler, diğer insanlarla toplumsal alanda inanç birliğine dâhil olmadan bir Tanrı'nın varlığını kabul edebilir. Bunun yanında dinsel kimlikler giderek çeşitlenmekte ve inancın bireyselleşmesi bir olgu olarak kabul görmektedir. Dolayısıyla kurumsal dindarlık, eskiden sahip olduğu öneme artık sahip değildir. Günerigök'e göre bir kurum olarak "kilise" modern toplumda dikkate alınmayabilir ancak söz konusu durum dindarlığın zayıfladığı anlamına gelmektedir. Modernleşme sürecinde bireylerin inşa ettikleri dinsel kimlikler, aslında bireylerin kendi biyografilerinde düşünüm-sel (reflexivity) olarak kavradıkları benliklerdir.

Dinsel bireyselleşmeye önemli bir kavramsal boyut kazandıran postmodern düşünce, modernliğin argümanlarına meydan okuyarak vücut bulmuş ve dinin canlanmasına olanak sunmuştur. Bununla beraber dinler için bir odak olan hakikate yaklaşım konusunda pek masum değildir. Zira postmodernite, tek bir hakikatin varlığını reddeder ve her şeye kuşku ile yönelmesi gerektiğini ileri sürer. Postmodernizmde, kolektif hiçbir şey kıymet görmez her şey tehdit altındadır. Bu yaklaşımda birey, merkez konumdadır ve adeta her şeyin ölçüsü olarak kabul görmüştür. Dinin özelleşmesi de bu anlayış üstüne gelişmiştir. Özelleşen dinde birey, önceden belirleyici ve yol gösterici hiçbir şeyi dikkate almaz.<sup>17</sup>

Dinsel bireyselleşmeye Hristiyanlık tarihinden bakıldığında dini bireysellik, Protestanlık gibi belirli dinî geleneklerin kendilerinde de izlenebilir. Martin Luther, papalığın hiyerarşik otoritesine yönelik eleştirisiyle Hristiyan bireyciliğinin öncüsü olarak tanımlanmıştır.<sup>18</sup> Bununla beraber, Hristiyan mistisizminin tarihî bütünüyle dinsel özne tarihinin inşası olarak okunabilir. Bu bağlamında, Kalvinizm, herkesin günlük yaşamın her alanında ve özellikle profesyonel yaşamında kişisel kaderini ve kurtuluşunu onaylaması gerektiği fikrini geliştirmiştir. Birey ile Tanrı arasında herhangi bir dinî yapının yokluğunda, inananlar kendi kurtuluşları sorunuyla radikal bir şekilde bireysel olarak karşı karşıya kalmaktadırlar.<sup>19</sup> Gerçekte, ritüelleşmiş din ile içsel din arasındaki ayırmadan bu yana dinî bireyselleşmeden söz edilebilir. Bütün büyük dinî geleneklerde bu farklılaşma, modernitenin ortaya çıkmasından çok önce kendini göstermiştir.<sup>20</sup>

---

<sup>16</sup> Mustafa Günerigök, "Geç Modern Çağda Dinsel Bireycilik Ve Kimlik". *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 36 (2017), 235-236.

<sup>17</sup> Recep Bozkurt, "Dinin Özelleşmesi." *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 2/2 (2022), 32.

<sup>18</sup> Furseth ve Repstad, *An Introduction to the Sociology of Religion*, 122.

<sup>19</sup> Hervieu-Léger, "Individualism, The Validation Of Faith ", 163.

<sup>20</sup> Hervieu-Léger, "Individualism, The Validation Of Faith ", 162.



Modern dünyada yeni dinî hareketler, yeni bireysel dinî formlar ortaya çıkmaktadır. Bilhassa Batı Hristiyan dünyasında ve ABD’de, 1950’lerden günümüze artan bir hızla, hedef kitleleri büyük oranda gençler olan “Gençlik Dinleri” veya “Gençlik Tarikatları” olarak adlandırılan; *New Age*, *Scientoloji*, *Satanizm*, *Moonculuk* ve Uzakdoğu kaynaklı *Ananda Marga*, *Hare Krishna*, *Transandantal Meditasyon*, *Divine Light Mission*, *Brahma Kumaris* ve *Osbo Hareketi* gibi yeni dinî hareketler ortaya çıkmış ve varlıklarını bir şekilde sürdürmüşlerdir. Bu süreçle beraber günümüzde dinsel alanda adeta bir “dinler marketi” ortaya çıkmıştır.<sup>21</sup> Küresel dinî pazarda tüketime sunulan dinler birbiriyle yarışmaktadır. Yeni manevîyatçılık yaklaşımları da tüketilen dinlerden kabul edilir ve bu yaklaşımlar kişisel diyet, alternatif eğitim, sağlık rejimleri, dinî meditasyonlar, uygulamalar, dualar ve teknoloji satmaktadır. Örneğin, gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerde, yeni eğitim olanaklarına erişen, doğurganlık oranları düşen ve dinî faaliyetlere daha fazla zaman ayırabilen kadınlar, gelişen bu küresel manevîyat pazarının tat liderleri konumundadırlar.<sup>22</sup>

Bu değişimin ekonomideki, kilise-devlet ilişkilerindeki, aile yapısındaki, kentleşme süreçlerindeki vb. dönüşümlerle hazırlandığı iki yüzyıl gibi bir sürenin ardından, geçtiğimiz on yıllarda, “özelleştirilmiş” din, yüzyıllar boyunca kurulmuş olan din biçimine üstün geldi. Kurumsal temsilciler olarak ortaya çıkan kiliseler, mezhepler, tarikatlar ve benzer düzenlemeler ortadan kalkmadı. Ancak, sosyal konumları ve çağdaş Batı toplumlarındaki işlevleri, yeni ortaya çıkan özelleştirilmiş din biçiminin genel sosyal-yapısal ve kültürel çerçevesi tarafından yeniden tanımlandığı için büyük ölçüde zayıfladılar.<sup>23</sup>

T. Luckmann, kırk yıl öncesinden dinin bireyselleşmesi konusunda öngörülerde bulunmaktadır. Ona göre modern sanayi toplumlarında bireysel bilincin şekillenmesindeki temel faktörün, kültürel çoğulculuğun yaygınlık kazanmasıdır. Bu, toplumsal olarak aktarılan ve meşrulaştırılan dünya anlayışlarının zayıflamasının ve kültürel örgütlenme ilkelerinin yerine piyasa ilkelerinin geçmesinin bir sonucudur. Yine ona göre, bireysel varoluşun özelleştirilmesi, genel olarak dinin bireyselleşmesiyle bağlantılıdır. Kültürlerin küresel olarak iç içe geçmesi ile geniş bir değerler, kavramlar, büyüler ve uygulamalar pazarı oluştu. Bu ürünler, doğrudan toplumsal ilişkilerden ziyade kitle ileti-

<sup>21</sup> Bünyamin Solmaz, "Dine Sosyolojik Bakış Açılarındaki Gelişmeler". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/31 (2011), 49.

<sup>22</sup> Bryan S. Turner, "Post-Seküler Toplumda Din". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/3 (2012), 218.

<sup>23</sup> Luckmann, "The Religious Situation In Europe", 253.

şim araçları aracılığıyla ulaşılabilir hale geldi. Yapılan tercihler, toplumsal koşullardan ziyade, bireysel psikolojiler tarafından belirlenir. Dolayısıyla başlangıçta "din özel bir meseledir" ifadesinin siyasi bir anlamı vardı. Ancak şimdi psikolojik bir yönü bulunmaktadır.<sup>24</sup>

## 2. Dini Brikolaj

Brikolaj, İngilizcede doğrudan karşılığı olmayan Fransızca bir kelimedir. Sosyal bilimlere Fransız antropolog C. Le'vi Strauss tarafından, neolitik zamanlarda bazı kabile kültürlerini açıklamak için kullanılmıştır. Daha sonra kavram, tüm söylemlerin brikolaj olduğunu savunan filozof J. Derrida ve gündelik okumayı bir brikolaj biçimi olarak gören sosyolog M. de Certeau tarafından ele alındı.<sup>25</sup>

Lévi-Strauss (1966) terimi, mitsel düşüncenin nasıl işlediğini anlamak için bir metafor olarak da kullanmıştır. Brikolaj mitolojik düşünce gibi, yeni anlam sistemlerinin oluşumunu mümkün kılan bir uzlaşmadır. Çağdaş Avrupa araştırmalarına aktarıldığında, bireylerin kültürel pratikler ve yaşam tarzlarıyla ilgili olarak ne yaptıklarıyla ilgili hale gelmiştir. Certeau (1984), brikolajı, "sıradan insanların" seçkinler tarafından kendi çıkarlarına göre dayatılan kültüre sahip çıkma yollarını tartışarak, bu insanların kültürel taktikleri olarak tanımlamıştır. Clarke (1976) ve Hebdige (1979) kavramı gençlik alt kültürleri ile ilintili olarak değerlendirdi. Her ikisi de brikolajın muhalif ve yıkıcı niteliğinde ısrar etti. Amerika'daki senkretizme atıfta bulunan Bastide (1970), kültürel yeniden üretim ve yenilik arasındaki ilişkilerin daha fazla araştırılmasını amaçlayan bir "brikolaj sosyolojisi" geliştirdi.<sup>26</sup> Bastide tarafından brikolajın sosyolojik bir paradigması hakkında yapılan genelleme, kavramın kapsamını genişletmeye yönelik ilk girişimdi. O zamandan beri, sosyal ve beşeri bilimlerde, özellikle de din ile ilgili olarak birçok kez kullanıldı.<sup>27</sup>

Din, insanlara dünyaya ve kendi eylemlerine anlam vermek için güçlü araçlar sağlar. Ancak insanlar dinî unsurları bir 'brikolaj' şeklinde kullandıklarından, aynı zamanda bunları yeniden yaratmakta ve dinin toplumsal olarak kabul edilen anlamını dönüştürmektedirler.<sup>28</sup> Dinî brikolaj genellikle özgür doğaçlama ile eşanlamlıdır. Ancak brikolajı yapan kişi, bir mühendisin yapacağından

---

<sup>24</sup> Thomas Luckmann, "The Structural Conditions Of Religious Consciousness In Modern Societies". *Japanese Journal Of Religious Studies* (1979), 136.

<sup>25</sup> Andrew Milner, *Bricolage*. The Blackwell Encyclopedia of Sociology. ed. George Ritzer. (Oxford: Blackwell Publishing, 2007), 365.

<sup>26</sup> Véronique Altglass, *Bricolage*. The Blackwell Encyclopedia of Sociology. ed. George Ritzer and Chris Rojek. (JohnWiley & Sons. 2018), 1.

<sup>27</sup> Christians Louis-Le'On ve Servais Olivier. "Religious Bricolage? How Do We Conceptualize The Mixture Of Religions?". *Social Compass* 52/3 (2005), 276.

<sup>28</sup> Janine Dahinden ve Tania Zittoun. "Religion In Meaning Making And Boundary Work: Theoretical Explorations". *Integrative Psychological And Behavioral Science* 47/2 (2013), 201.

farklı olarak, projesinin tamamlanması için gerekli malzemeleri yaratma özgürlüğüne sahip değildir. Var olanlar arasından seçerek yapmak zorundadır. Dolayısıyla brikolaj, her türlü uzlaşma formülle-riyle sonuçlanabilecek ve zamanla “gerçek gelenekler” haline gelebilecek tamamlanmamış sentezler arasındaki bir müzakeredir.<sup>29</sup>

Brikolaj, kendi yaşam tarzlarını, dinî sistemlerini ve kimliklerini oluşturan ve kültürel açıdan yetenekli bireylerin güçlendirilmesinin kanıtı olarak anlaşılmaktadır.<sup>30</sup> Başlangıçta bir metafor olan 'brikolaj', kültürel ve dinî yaratıcılığı anlamak için antropolojik bir kavram haline gelmiştir. Şimdi genellikle bireylerin yaratıcılığına, yani sosyal yapıların ve geleneklerin çöküşünün bir sonucu olarak kişisel tercihler yoluyla eklektik tarzların, dinseliliklerin ve kimliklerin işlenmesine odaklanmaktadır.<sup>31</sup> Saroglou'ya göre<sup>32</sup>, modern dinî brikolaj, az sayıda evrensel etik normun olduğu geniş bir gerçeklik yelpazesini kapsayan esnek bir çeşitlilikte etik tutumların yaratılmasına izin veren dünya görüşlerini, mitleri, sembolleri, dinî uygulamaları ve ritüelleri bir araya getirme girişimi olarak görülebilir.

Din sosyolojisinde brikolaj postmodern alt kültürleri tanımlamak için kullanılır. Genel olarak, din sosyologları, giderek bireyselleşen ve öznel bir dindarlık biçimini tasvir etmek için brikolaj, patchwork, alakart dinler ile seç ve karıştır dinleri olarak bahsettiler.<sup>33</sup> Bu fenomenin örneklerini Neoşamanizm gibi yeni dini hareketler ve toparlanma veya geri dönüş hareketlerinde bulabiliriz. Sosyal bilim, bu yeni ve sürekli değişen gerçekliği anlamak için önemli kavramsal araçlar geliştirmiştir. Bu konuda dinî brikolaj kavramı başından beri tartışmalara yol açmıştır.<sup>34</sup>

Dünyanın dinî gelenekleri, önemli ölçüde farklılık gösterebilir de, şaşırtıcı derecede benzer norm ve standartları paylaşır. Konfüçyüsçülük, Şintoizm, Yahudilik ve İslam, tümü daha yüksek bir yasaya itaati vurgular (ister eskilerin yolu olsun, ister her yerde bulunan ruha saygı olsun, isterse Tanrı'nın emirlerini takip olsun). Neredeyse tüm dünya dinleri, tüm insanlığı kutsal olana katılmaya davet eder. Bununla birlikte, ahlakî veya etik bir yaklaşım konusunda yeterince kapsamlı değildirler, çünkü birçok postmodern insan maneviyata eklektik yaklaşımlarında popüler kültürden de yararlanır. Popüler kültürün doğasında var olan değerler çoğu zaman kişinin eklektik inanç sistemine girme yolunu bulur.<sup>35</sup>

<sup>29</sup> André Mary, "Métissage And Bricolage In The Making Of African Christian Identities". *Social Compass* 52/3 (2005), 285.

<sup>30</sup> Véronique Altglas, "Bricolage: Reclaiming A Conceptual Tool". *Culture And Religion* 15/4 (2014), 479.

<sup>31</sup> Altglas, "Bricolage: Reclaiming A Conceptual Tool", 475.

<sup>32</sup> Vassilis Saroglou, "Religious Bricolage As A Psychological Reality: Limits, Structures And Dynamics". *Social Compass* 53/1 (2006), 112.

<sup>33</sup> Altglas, "Bricolage: Reclaiming A Conceptual Tool", 481.

<sup>34</sup> Louis-Le'On ve Servais. "Religious Bricolage?", 276.

<sup>35</sup> Beebe, "Bricolage: The Postmodern Eclectic", 23.

Çağdaş dinî brikolajın maddi veya sembolik olarak aktörü kimdir? Neo-şamanlar, inançlı şifacılar, tüketiciler, astrologlar, semboller alanının yeniden düzenlenmesinde temel bir işlev oynarlar.<sup>36</sup> Din sosyolojisi alanında yapılan üç vaka çalışması bu argüman için ampirik kanıt sağlar: Hindu temelli Siddha Yoga, Sivananda Merkezleri ve Kabala Merkezi. Bu dinî hareketler özellikle brikolajı tartışmak için uygundur, çünkü alt kültür araştırmalarında olduğu gibi brikolaj genellikle dinin en periferik ve kualsız alanıyla ilişkilendirilir. Siddha Yoga'nın kurucusu Muktananda, düşüncelerini 1961'de Bombay yakınlarında yaymaya başladı ve 1970'lerde dünya çapında seyahat etmeden önce batılıları ağırladı. 1982'de öldüğünde, Siddha Yoga, ezici çoğunluğu batılı olan 300.000 öğrenci ve sempaticanı çektiği söylenen ulus ötesi bir yapıyı temsil ediyordu. Kabala Merkezi, 1971'de Tel Aviv'de Kabala öğretmeye başlayan New Yorklu Philip Berg (1929–2013) tarafından, Yahudiliğin zorlayıcı olmayan ve ruhsallaştırılmış bir biçimiyle genç laik İsraililere ulaşmak için kuruldu.<sup>37</sup>

Amerikalıların dinî gelenekleri birleştirme ve karıştırma ve ailelerinden ve/veya topluluklarından miras aldıkları yoldan daha çok boyutlu bir dinî yol oluşturma olasılıklarının giderek arttığını bazı anket sonuçları göstermektedir.<sup>38</sup> PEW araştırmacıları, çok sayıda Amerikalının birden fazla dinî uygulamayla meşgul olduğunu ve günlük yaşamlarında çeşitli geleneklerin unsurlarını karıştırdığını bulmuştur. “Birçok Amerikalı Birden Çok İnancı Karıştırıyor” başlıklı rapor, Amerikalıların sıklıkla birden fazla inanç veya mezhebe ait ibadet hizmetlerine katıldığını ve Hristiyanlığı reenkarasyon veya astroloji gibi Doğu veya New Age inançlarıyla harmanladığını ortaya koyuyor. Çalışma, Amerikalıların dinî inanç ve uygulamalarının geleneksel kategorilere tam olarak uymadığı sonucuna varıyor. Görünen o ki, Amerikalıların dinî gelenekleri birleştirme, karıştırma ve miras aldıkları yoldan daha çok boyutlu bir dinî yol oluşturma olasılıkları giderek artıyor.<sup>39</sup>

Sigalow da dinî senkretizm konulu araştırmasında, Amerikalıların yaptığı dinî seçimleri ve kombinasyonları şekillendiren ve sınırlayan pratik sosyolojik gerçekler olduğunu gösteriyor. Spesifik olarak, bireylerin dinî senkretizme karşı belirli bir kültürel elverişliliğe, diğer dinî gelenekleri denemeye, onlardan ödünç almaya veya uygulamaya yönelik sosyal ve tarihsel olarak üretilmiş bir eğilime sahip olduklarını öne sürüyor.<sup>40</sup>

---

<sup>36</sup> Louis-Le'On ve Servais, "Religious Bricolage?", 278.

<sup>37</sup> Altglas, "Bricolage: Reclaiming A Conceptual Tool", 483.

<sup>38</sup> Emily Sigalow, "Towards A Sociological Framework Of Religious Syncretism In The United States". *Journal Of The American Academy Of Religion* 84/4 (2016), 1.

<sup>39</sup> Sigalow, "Towards A Sociological Framework Of Religious Syncretism In The United States", 2.

<sup>40</sup> Sigalow, "Towards A Sociological Framework Of Religious Syncretism In The United States", 5.

### 3. Değerlendirme

Yeni dinî hareketlerin artışı, dinsel alanda bireylerin dindarlık anlayışının hızlı artışını ortaya çıkardı. Bir tarafta tarihî dinî kurumların kendi inananlarının inanç ve faaliyetlerini kontrol etmede artan zayıflığı öte yandan bireylerin büyük dinî geleneklerin havuzundan özgürce ödünç aldıkları inanç ve pratiklerde meydana gelen artışıdır.<sup>41</sup> Buna rağmen modern toplumların dinsel alanını bütünüyle “anlam sistemlerini kendin yarat” yaklaşımıyla ilişkilendirmek doğru değildir.<sup>42</sup> Yine de tarihî dinlerin mirası, kendi anlam sistemini özgürce oluşturmak isteyen bireyler için hala bir referans kaynağıdır.<sup>43</sup>

Modern toplumlarda yapılan kültür ve din araştırmalarında kullanılan brikolaj, gençlik alt kültürleri, yeni müzik türleri, maneviyat, New Age vb. ile ilgili bireysel yaratıcı uygulamalarla eş anlamlı hale geldi. Bu çalışmalar, brikolajı iyimser merceklerle, eğlenceli ve yaratıcı bir karışım olarak tanımlama eğilimindedir. Brikolaj artık gelenekten ve tarihsellikten kurtulmuş bir sosyal dünyanın özelliklerini somutlaştırmak olarak anlaşılmaktadır. Daha önce sıradan insanların kültürel direniş ifadesi olarak tanımlanan brikolaj, artık kendi yaşam tarzlarını, dinî sistemlerini ve kimliklerini oluşturan özgür bireylerin güçlendirilmesinin kanıtı olarak görülüyor. Brikolaj kavramına ilişkin bu yeni anlayış, onun kişisel ve eklektik doğasını abartsa da, orijinal anlamıyla brikolaj, kültürel ve dinî uygulamaların çağdaş çeşitlenmesi hakkında düşünmek için yararlıdır.<sup>44</sup>

Brikolaj artık postmodernizmin ikonu haline geldi. Sosyal dünyanın parçalanması ve kural-sızlaştırılmasını -geleneklerin ve büyük anlatıların ölümü, sosyal yapıların çözülmesi, bilginin parçalanması, gerçeklik ve temsiller arasındaki sınırların çöküşü- özetlemektedir. Postmodern teorisyenler için brikolaj, yeniçağın derinliğini, anlam ve temsil krizini göstermektedir.<sup>45</sup>

Dinî brikolaj, kendini gerçekleştirilmeye yönelik anlamlı ve romantik bir bağlılık olarak ifade edilebilir. Bireylerin refahlarından giderek daha fazla sorumlu olmalarını ve kişisel çıkarlarını 'özgürce' sürdürmelerini bekleyen neoliberal ekonomi ve politikalar, kendilerini gerçekleştirilmeye istekli, tutumlarını nasıl yöneteceklerini bilen ve gerektirdiğinde yeni beceriler geliştiren girişimci bireyleri desteklemektedirler.<sup>46</sup>

<sup>41</sup> Danièle Hervieu-Léger, *Individualism, The Validation Of Faith, And The Social Nature Of Religion In Modernity*. The Blackwell Companion To Sociology Of Religion, ed. Richard Fenn, (Blackwell Publishing 2003), 48.

<sup>42</sup> Hervieu-Léger, "Individualism, The Validation Of Faith", 52.

<sup>43</sup> Hervieu-Léger, "Individualism, The Validation Of Faith", 56.

<sup>44</sup> Altglas, *Bricolage*, 2018, 2.

<sup>45</sup> Altglas, "Bricolage: Reclaiming A Conceptual Tool", 479.

<sup>46</sup> Altglas, "Bricolage: Reclaiming A Conceptual Tool", 486.

Brikolajla ilgili sosyolojik fikirlerin merkezinde, çeşitli dinî unsurları gelişiğüzel ve kendine özgü şekillerde seçen bir “manevî arayışçı” imajı vardır. Bu durum bazı akademisyenlerin, brikolaj tarafından üretilen dinî kombinasyonları önemsiz ve/veya geçici olarak reddetmelerine yol açmıştır.<sup>47</sup> Bilim adamları bu yeni dinî harmanlama modellerini geniş çapta kabul etseler de, dinî karışımların sosyal olarak nasıl düzenlendiğini veya üretildiğini anlamaya yardımcı olan net teorilere veya analitik kavramlara sahip değildirlir. Başka bir deyişle, insanlar çeşitli dinî geleneklerden gelen unsurları nasıl karıştırıyor şekillendiriyor? Bununla birlikte sosyologlar, Amerikan dinî hayatındaki önemli rolüne rağmen, dinî karışım ve değişim hakkında analitik sorular sormakta yavaş kaldılar.<sup>48</sup> Din sosyologları şimdiye kadar kurumsal olmayan dinin dinî brikolaj ile karakterize edildiğini belirtmekle yetindiler. Ama hala tam olarak nasıl çalıştığını, yapı taşları olarak ne tür kaynakları kullanabileceğini ve neyin bir tür dinî brikolaj olduğunu bilmiyoruz.<sup>49</sup>

Dinî brikolajın günümüzde bu kadar yaygın bir gerçek olup olmadığı konusunda şüphe duymak için nedenler vardır. Yaratıcılık psikolojisinden, kültürler arası psikolojiden ve dinî kimlik ve dinî kişilik psikolojisinden gelen çeşitli argümanlar, terimin koşulsuz kabul edilmesinden ve onu bilimsel çalışmanın yerleşik bir nesnesine dönüştürmeden önce sağduyu gerektirir.<sup>50</sup> Özelleşmiş din daha çok müphem, kaotik ve bulanıklık doğurur. Tek bir hakikat mevcut değilse kesinlik yoktur. Doğru yoksa yanlış da yoktur. Dolayısıyla özelleşmiş dinin, bireysel ya da toplumsal boyutta gerilimli sonuçlara neden olmayacağı şüphelidir.<sup>51</sup>

Dünya çok fazla bilimsel ve teknolojik hale geldi. İnsanlar merak ve gizem duygusu da ister. Dolayısıyla dinsel inançta, bazı mitik ve mistik düşünce tarzlarına bir dönüş olacaktır.<sup>52</sup> Kutsal bir evrenin tek bir "resmî" modeli yoktur. Geleneksel olarak dinî yapılar yeni dinî formlarla rekabet eder.<sup>53</sup> Türkiye de, modernleşen bir ülke olması dolayısıyla dinsel bireycilik olgusuyla er geç karşı karşıya gelecektir.<sup>54</sup>

---

<sup>47</sup> Sigalow, "Towards A Sociological Framework Of Religious Syncretism In The United States", 2-3.

<sup>48</sup> Sigalow, "Towards A Sociological Framework Of Religious Syncretism In The United States", 2.

<sup>49</sup> Markus Altena Davidsen, "Future Directions In The Sociology Of Non-Institutional Religion". *Implicit Religion* 15/4 (2013), 564.

<sup>50</sup> Saroglou, "Religious Bricolage As A Psychological Reality: Limits, Structures And Dynamics", 113.

<sup>51</sup> Bozkurt, "Dinin Özelleşmesi", 32.

<sup>52</sup> Daniel Bell, "The Return Of The Sacred? The Argument On The Future Of Religion". *The British Journal Of Sociology*, 28/4 (1977), 445.

<sup>53</sup> Luckmann, "The Structural Conditions Of Religious Consciousness In Modern Societies", 134.

<sup>54</sup> Ünal, "Dinsel Bireycilik: Tehdit Mi, Fırsat Mı?", 17-18.

## Sonuç

Dinî bağıllıkta yeni formların öncelikli olarak modern toplumlarda ortaya çıkması muhtemeldir. Bu formların literatürde olduğu gibi, yeni dini hareketlere benzerlik taşıdıkları dikkat çekmektedir. Bu gelişmeler dinin özelleşmesi ve dinin bireyselleşmesi kapsamında değerlendirilmektedir. Birçok çalışma dinî bireyselleşmenin yeni dinsel formlar ürettiğini ileri sürmektedir. Bu yeni formların odağında da bireyin bir özne olarak bulunduğu görülmektedir. Dinî brikolaj da bu kapsamda yeni bir dinî bağıllık ya da form olarak tartışılmaktadır. Bu bağlamda senkretik bir boyut taşıyan bu form dinsel bir harmanlamayı da içermektedir.

Modern toplumlarda bazı bireyler dinsel gerçekliğe kendi kurdukları yollar ile yönelmekte, anlamlı ve tutarlı bir dinsel bütünlük oluşturmaya çalışmaktadırlar. Zira toplumlar karmaşıklaşmakta, kurumsal dinlerin eskiden olduğu gibi denetleme ve yönlendirme gücünü yitirdiği, buna karşın dinin bireysel ve toplumsal alanlarda varlığını sürdürdüğü ve bununla beraber yeni dinî formların ortaya çıktığı bir olgu olarak kabul görmektedir. Bu noktada, gelecekte dinin nasıl şekilleneceği merak konusudur. Bunlara rağmen dinin geleceği hakkında iddialı tezlerin ileri sürülmesi güç görünmektedir.



**Kaynakça**

- Altglas, Véronique. "Bricolage: Reclaiming A Conceptual Tool". *Culture And Religion* 15/4 (2014), 474-493, Doi: 10.1080/14755610.2014.984235
- Altglas, Véronique . "Bricolage". *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. ed. George Ritzer and Chris Rojek. JohnWiley & Sons. 2018.
- Beebe, James R. "Bricolage: The Postmodern Eclectic". *The Psychologies In Religion: Working With The Religious Client*. ed. Nielson, Stevan Lars, and E. Thomas Dowd, 19-30. New York: Springer Publishing Company, 2006.
- Bell, Daniel. "The Return Of The Sacred? The Argument On The Future Of Religion". *The British Journal Of Sociology*, 28/4 (1977), 419- 449.
- Bozkurt, Recep. "Dinin Özelleşmesi." *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 2/2 (2022), 21-34.
- Dahinden, Janine ve Tania Zittoun. "Religion In Meaning Making And Boundary Work: Theoretical Explorations". *Integrative Psychological And Behavioral Science* 47/2 (2013), 185-206.
- Davidsen, Markus Altena. "Future Directions In The Sociology Of Non-Institutional Religion". *Implicit Religion* 15/4 (2013), 553-570.
- Davie, Grace. "Belief And Unbelief: Two Sides Of A Coin". *Ecclesiastical Law Journal*, 15, (2013), 259-266 Doi:10.1017/S0956618x13000410
- Furseth, Inger and Pål, Repstad. "*An Introduction To The Sociology Of Religion: Classical and Contemporary Perspectives*". Ashgate Publishing, 2006.
- Günerigök, Mustafa. "Geç Modern Çağda Dinsel Bireycilik Ve Kimlik". *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 36 (2017), 225- 247.
- Hervieu-Léger, Danièle. "Individualism, The Validation Of Faith, And The Social Nature Of Religion In Modernity". *The Blackwell Companion To Sociology Of Religion*, ed. Richard K. Fenn, 161-175. Blackwell Publishing, 2003.
- Hervieu-Léger, Danièle. "Sekülerleşme, Gelenek Ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler" Çev. Halil Aydınalp. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (2004), 45-58.
- Köse, Ali. "Modernleşme-Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar". *Liberal Düşünce* 24 (2001), 150-165.
- Louis-Le'On Christians ve Servais Olivier. "Religious Bricolage? How Do We Conceptualize The "Mixture" Of Religions?". *Social Compass* 52/3 (2005), 275-279, Doi: 10.1177/0037768605055646
- Luckmann, Thomas. "The Structural Conditions Of Religious Consciousness In Modern Societies". *Japanese Journal Of Religious Studies* (1979), 121-137.

- Luckmann, Thomas. "The Religious Situation In Europe: The Background To Contemporary Conversions". *Social Compass* 46/3 (1999), 251-258.
- Mary, André. "Métissage And Bricolage In The Making Of African Christian Identities". *Social Compass* 52/3 (2005), 281-294.
- Meintel, Deirdre. "Religious Collectivities In The Era Of Individualization". *Social Compass* 61/2 (2014), 195-206.
- Milner, Andrew. "Bricolage". *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. ed. George Ritzer. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.
- Pargament, Kenneth I. "The Bitter And The Sweet: An Evaluation Of The Costs And Benefits Of Religiousness". *Psychological Inquiry* 13/3 (2002), 168-181, Doi: 10.1207/S15327965pli1303\_02
- Saroglou, Vassilis. "Religious Bricolage As A Psychological Reality: Limits, Structures And Dynamics". *Social Compass* 53/1 (2006), 109–115 Doi:10.1177/0037768606061581
- Sigalow, Emily. "Towards A Sociological Framework Of Religious Syncretism In The United States". *Journal Of The American Academy Of Religion* 84/4 (2016), 1029-1055.
- Solmaz, Bünyamin. "Dine Sosyolojik Bakış Açılarındaki Gelişmeler". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/31 (2011), 29-53.
- Turner, Bryan S. "Post-Seküler Toplumda Din" çev. Özcan Güngör. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/3 (2012), 199-224.
- Ünal, Mehmet Süheyl. "Dinsel Bireycilik: Tehdit Mi, Fırsat Mı?". *Dini Araştırmalar* 13/37 (2010), 5-18.
- Wernick, Andrew. "The Future Of Religion". *The Sociology Of Religion*. ed. Bryan S. Turner 629-648, Oxford: Blackwell Publishing, 2010.
- Yapıcı, Asım. "Türk Toplumunda Cinsiyete Göre Dindarlık Farklılaşması: Bir Meta-Analiz Denemesi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012), 1-34.

**Din Sosyolojisi Araştırmaları**

**E-ISSN: 2791-8998**

**Cilt/Volume: 2, Sayı/Issue: 3, Yıl/Year: 2022 (Ekim/October)**

**Din, Statü ve İtibar: Dini Temsil ve Tipolojiler Üzerine Hac Eksenli Bir İnceleme**  
*Religion, Status and Reputation: A Pilgrimage-based Study on Religious Representation and Typologies*

**Merve Reyhan Ekinci**

Doktora Öğrencisi, İbn Haldun Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İnsan ve Toplum Bilimleri, Sosyoloji / İstanbul, Türkiye

reyhan.ekinci@stu.ihu.edu.tr / <https://orcid.org/0000-0003-0974-9598>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Kitap Tanıtımı/ Book Review

**Geliş Tarihi/Date Received:** 13/10/2022

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 15/10/2022

**Yayın Tarihi/Date Published:** 20/10/2022

**Atıf / Citation:** Ekinci, Merve Reyhan. “Din, Statü ve İtibar: Dini Temsil ve Tipolojiler Üzerine Hac Eksenli Bir İnceleme”. *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 2/3 (Ekim/October 2022) 133-138.

**İntihal:** Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.  
CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

## **Öz**

İslam'ın beş şartından biri olan Hac, Müslüman coğrafyasında kültürel anlamda da ağırlığı olan bir ibadettir. Bu ibadeti yerine getiren bireylerin de toplumda bir konumu ve ağırlığı bulunmaktadır. Ülkemizde de "hacı olmak" bir itibar ve statü sebebidir. Bu itibar ve statünün tarihi arka planına; kültürel anlamlarına; tecrübelerine; günümüzde temsil ettiği konuma odaklanan eser İzmir, Ankara ve Şanlıurfa illerinde yapılan nitel bir saha çalışmasına dayanarak kaleme alınmıştır. Türkiye'de hacı tipolojisine dair algıların da ele alındığı bu eserde hacılığın -hacca giden veya gitmeyen- bireylerce anlamı; seküler ve ya dinsel alanlarda hacılığın temsili; gündelik hayatta hacı olmak ve hacı imajı gibi konulara dair derin analizler içeren bilgiler bulunmaktadır. Tarihin akışı içerisinde kültürel anlamda birçok değişikliğe maruz kalan bir toplumda; dini bir itibar ve temsilin de geçirdiği değişimleri merak eden okuyucular için hem teorik hem de saha çalışması anlamında oldukça zengin olan eser ele aldığı alan içerisinde bir referans kitabı niteliğindedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Din, Hacı, İtibar, Sosyal Statü, Tipoloji

## **Abstract**

Hajj, one of the five pillars of Islam, is a culturally significant act of worship in Muslim geography. Individuals who fulfill this worship also have a position and status in the society. In our country, "being a pilgrim" is a reason of prestige and status. This book, which focuses on the historical background of this reputation and status, its cultural meanings, experiences and the position it represents today, is based on a qualitative field study conducted in Izmir, Ankara and Şanlıurfa. In this book, which also deals with the perceptions of the pilgrim typology in Turkey, there are deep analyses on the meaning of pilgrimage by individuals who go on pilgrimage or not; the representation of pilgrimage in secular and religious fields; being a pilgrim in daily life and the image of pilgrim. For readers who are curious about the changes that a religious reputation and representation have undergone in a society that has been subjected to many cultural changes in the course of history, the book, which is very rich in terms of both theoretical and fieldwork, is a reference book in the field it deals with.

**Keywords:** Sociology of Religion, Religion, Pilgrim, Reputation, Social Status, Typology

Özellikle çocukken Hacca veya Umreye giden tanıdıklara yapılacak ziyaretlerde duyduğum heyecanı hatırlarım. Haftalar süren bir misafir yoğunluğunun sürdüğünü. Değerli ve kutsal olan Zemzem suyunun belirli bir ritüel ile içilmesi gerektiğinin verdiği doğru yapıyor muyum hissini. Ülkenin farklı bölgelerine göre çeşitlilik gösterebilen bir hacı karşılama kültürünün varlığı da çocukluğumdan beri zihnimde yer eden anılardandır. Hacca gidenlerin avuç içinin öpülmesi, özel gün ikramlarının o günlerde de yapılması ve artık isimlerinin önüne "Hacı" sıfatının da eklenmesi ile yüklenen görünmeyen bir ağırlık. Tam da bu hacı olma durumu ve getirdiği sorumluluk algılarına dair yapılmış bir çalışma olan eser alanının temel taşlarından birini oluşturmaktadır. Fatma Çakmak tarafından kaleme alınan ve Çizgi Yayınlarından çıkan kitap; yazarın Ankara, İzmir ve Şanlıurfa

illerinde saha araştırmasını gerçekleştirdiği doktora tezine dayanmaktadır. Yazar araştırmasının esas amacını şu cümlelerle açıklamaktadır:

Ülkenin tarihi ve kültürel köklerinden gelen temel argümanların ürettiği dinsel itibar kalıplarını fark etmek, yaşanmış süreçlerin ağırlığında bu kalıpların anlam mecralarında sağlam kalabilmiş, parçalanmış, sürçmüş, melezleşmiş yapılara düşünsel anlamda dokunmak ve bu dokunuşu sahici bir anlama çabası ile ortaya koymaya çalışmak (2022, s.17).

Araştırmanın yönteminden bahsedilmesi gerekirse; yarı-yapılandırılmış derinlemesine mülakatlar ve odak grup görüşmelerinin yapıldığı nitel bir araştırma çalışmasıdır. Modern, seküler, geleneksel ve bazen de bu üç durumun iç içe geçtiği yerler olan Şanlıurfa, Ankara ve İzmir illerinin araştırma evreni olarak seçilmesinin; çeşitli görüş ve tecrübelerle ulaşılması açısından önem arz ettiği eserde vurgulanmaktadır. Yazar Şanlıurfa ilinin geleneksel dindarlık yapılarının ve din temelli olguların yoğunlukla etkisinin hissedildiği bir şehir olması; Ankara ve İzmir illerinin de kozmopolit ve modern desenleriyle “melez bir dindarlık deneyimine” imkan sağlaması hasebiyle çalışmanın sahası için seçildiğini açıklamaktadır (2022, s.19). Görüşmecilerin seçilmesinde ise meslek, yaş, mezhep ve etnik özellikler bakımından toplumunun farklı kesimlerinin temsil edilmesine dikkat edilmiş; kent merkezi ağırlıklı olmak üzere hem kentten hem de kırsal kesimden “toplam 90 kişi ile yarı yapılandırılmış derinlemesine mülakatlar gerçekleştirilmiştir” (2022, s.152). “Hacılığın dinsel itibarına ilişkin toplumsal algıyı ortaya koyabilmek” amacı taşıyan bu çalışmanın yöntemine dair eklenmesi gereken bir diğer bilgi de görüşmelerin sadece hacı olanlarla değil hacca gitmemiş kişilerle de gerçekleştirilmiş olmasıdır (2022, s.153).

Giriş ve Sonuç bölümlerine ek; *Hacı ve Kutsallık Arayışı*, *Hacı ve Dinsel İtibarın Tezahürü* ve *Genel Görünümler: Hacılığın Yansımaları ve Toplumdaki Hacı Algısının İtibari Değeri* şeklinde üç ana bölümden oluşan eser ele aldığı konuları detaylı bir şekilde açıklayan alt başlıkları içermektedir.

*Hacı ve Kutsallık Arayışı* adlı birinci bölüm araştırmaya temel oluşturan teorik inceleme ve değerlendirmeleri barındırmaktadır. Bu bölüm altı adet alt başlıktan oluşmaktadır. Dini “Tören/Ritüel ve Kutsala Yöneliş Bağlamında Hac” adını taşıyan ilk alt başlıkta temel kavramlar sistematik bir şekilde ele alınırken çeşitli dinlerdeki hac tecrübeleri ve anlam değerleri de “Farklı Din ve İnanç Sistemlerinde Hac ve Hacılık” adlı ikinci metinde ayrıntılı olarak incelenerek es geçilmemiştir. Ek olarak “İslam’da Hac ve Hacılık” alt başlığı ile hac kavramının etimolojik, semantik tahlilleri yapılmakta; tanım ve tarihleri ele alınmaktadır. “İslam’da Haccın Sembolik Dili ve Hacı”; Hacı ve Yöneliş, Hacı ve Yolculuk, Hacı ve Tevhid Anlayışı ve Hacı ve Mensubiyet Duygusu üzerinden sembolik dili dördüncü alt başlıkta ve “Tasavvufi Düşünce de Hac ve Hacı” da beşinci alt başlıkta ince-

lenmektedir. Son olarak Hac tecrübesine dair var olan yoğun bir hatırat literatürü; “Tarihsel Yö-  
rünge: Haccın Gelişimi ve Hacılığın Değişen Yönleri” alt başlığında gözden geçirilerek birinci bö-  
lüm sonlandırılmaktadır. Hac hatıratlarına dair literatürde Malcolm X, Ali Şeriatî, Muhammed Esed  
ve Necip Fazıl Kısakürek gibi isimlerin hac hatıratları da yer almaktadır.

*Hacı ve Dinsel İtibarın Tezahürü* adlı ikinci bölümde ise Türkiye’deki hacı statüsü ve tipolojisini anlamak amacıyla toplumsal rol; statü; karizma; ideal tip gibi kavramlar özellikle Weber’in statü tabakalaşması teorisi çerçevesinde ele alınmaktadır. “Statüden İtibara: Dini Dinamiğin ‘Stereotip-  
leşmesi” alt başlığı; “statü bileşenlerinin ‘din’ üzerinden formüle edilip tarihsel ve geleneksel atıf-  
larla çözümlenmesi” ve “toplumsal bağlamda din ve itibar ilişkilerinden beslenen kutsanmış bir  
ima” olan dinsel itibar kavramına odaklanmaktadır (2022, s.116). “Toplumsal Yapı, Hakim Para-  
digma ve Dinsel İtibar İlişkisi” alt başlığı ile bireylerin pratiklerinin toplumsal yapıdan etkilenmesine  
ek olarak toplumsal yapının inşasında da etkili olduklarını; toplumsal yapının ülke tarihinden, kül-  
türünden, dinsel ve siyasal koşullarından bağımsız olamayacağını ve toplumda bireylerin büründüğü  
rollerin toplumsal desteği olduğu takdirde sürekliliği olabileceğini hatırlamış oluyoruz. “Dinsel Seç-  
kinlik: Geleneksel Toplumlarda İtibar Kadrolarının Teşekkülü ve Hacılık” ve “İslam Geleneğinde  
Dinsel İtibarın Şekillenmesi ve Türkiye’deki Görünümleri” alt başlıkları ile devam eden eserde yazar  
“Türk Modernleşmesinde Dinsel İtibarın Anonimleşmesi Sorunu ve ‘Hacı’nın İtibarı” başlığı ile de  
Türkiye’de dini statülerin özellikle de hacı olmanın itibari serüvenini; Clifford Geertz, Şerif Mardin,  
Erving Goffman ve Anthony Giddens gibi duayen sosyologlara atıflarla ele almaktadır. Yazar Tür-  
kiye örneğinde dini itibar serüveninde hacı statüsünün “dinsel bir itibarı temsil etme noktasından;  
kültürel bir figür olarak toplumsal işleyişe eklenmeye kadar bir dizi dönüşümden” geçtiğini be-  
lirtmektedir (2022, s.140). “Hacı: Kutsal İmaj, Dindarlık, Saygınlık Temsilinde Bir Tipoloji Örneği”  
alt başlığında ise ülke genelinde en yaygın dinsel itibar sınıflarından biri olan hacılığın; “dini temsilin  
toplumsal görünümünü de kendinde toplayan, toplumla irtibatı üzerinden kendini yeniden şekil-  
lendirebilen kategorik olarak ‘ideal’ olanla zaruri bir karşılaştırmaya da açık bir tipoloji” (2022, s.143)  
olduğu belirtilir. Bu bölümde son alt başlığı “Kültürel Bagaj: Türkiye’de Hacılığın Dini Bir Otorite,  
Yerel Bir Karizma Unsuru veya Kanaat Önderi Olarak Üreten Sosyal Sermayenin İşleyişi”dir. Başlık  
altında yer alan “mekânları, hikmetleri, meşakkat barındırması, gurbet/yabancılaşma gibi duygularla  
korku ve tedirginliğin farklı katmanlarıyla hacıyı tanıştırmayı hac ibadetini bireysel hafızada olağan-  
üstü bir konuma taşımaktadır” (2022, s.145) cümlesi hacı statüsünün inşa unsurlarını açıklamak-  
tadır. Şimdiye kadar adım adım inşa edilen hacı statüsünün arka planından sonra bu başlık altında  
hacı tipolojisine dair mevcut durum ele alınmakta ve açıklanmaktadır. Böylece saha araştırmasının  
bulgularının paylaşıldığı ve analiz edildiği üçüncü bölüm için gereken hazırlıklar da yapılmıştır.

Eserin kilit noktasını oluşturan *Genel Görünümler: Hacılığın Yansımaları ve Toplumdaki Hacı Algısının İtibari Değeri* başlıklı üçüncü bölüm ise saha çalışmasından elde edilen bulguların şimdiye kadar sunulan kavramsal ve teorik temel ile harmanlanarak değerlendirildiği kısmı oluşturmaktadır. Bu bölümün başında yazar konuya deşifre edilmesi gereken bir söylem olarak yaklaşmak yerine “anlama ve yorumlama” odaklı yaklaşarak görüşmelerin yapılmasının “yöntemsal bir gereklilik” olduğunu vurgulamaktadır (2022, s.151). Anlama ve yorumlama odaklı bu analiz yaklaşımı için soru yönergesinin inanç, ibadet, ekonomi, toplumsal cinsiyet ve siyaset bağlamları etrafında oluşturulmasına dikkat edilmiştir. “Sosyal Bir Sermaye Olarak Hacılık” başlığında, görüşmecilerden yapılan alıntılarla birlikte, “hacı olmanın toplumsal statüler içerisinde din alanına ilişkin bir saygınlık kategorisi olarak ele alınışının” (2022, s.170) toplumda oldukça sık rastlanan bir olgu olduğu; bölgelerin/kültürlerin dinsel tipolojilerindeki farklılıkların dini itibar ve statülere dair anlayışları da etkilediği bir kez daha fark edilmektedir. “Gündelik Hayatta Hacı Olmanın Anlamı” başlığı ile gittikçe modernleşen toplum ve mekanda hacılık özelinde olsa da toplumsal statülere dair beklentilerin ve beklentinin muhatabı olan bireylerin de gittikçe değiştiği anlaşılmaktadır. Modernleşen ve sekülerleşen toplumlarda yaşanan gelişmelerle “kamusal” ve “özel” olarak parçalanmış bir toplumsal hayat tasavvuruyla birlikte “dinsel imajların varlık alanlarının ortadan kalkması veya bu imajların bireysel birer kategori olarak özel alana çekilmek zorunda kalması” durumuyla karşılaşmış ve dini temsiller de etkinliğini yitirerek özel alanlarla sınırlandırılmaktadır (2022, s.188). “Bir Statü Göstergesi Olarak Hacılığın Seküler ve Dinsel Alanlardaki Kullanımı” alt başlığında bu duruma dair tecrübeler ve görüşler paylaşılmaktadır. “Öncesi ve Sonrası İtibariyle Hacılığa İlişkin Hayat Farkı Yansımaları” başlığı ile toplumun hacı olunmadan önce ve sonraki itibar algısının günlük yaşamda kendisini nasıl hissettirdiğine ve hacı olmaya yönelik arzuların nasıl biçimlendiğine odaklanılmaktadır. “Hacılık ve Yoğun Dindarlık İlişkisi” başlığı altında farklı toplumsal tabakalara ait bireylerin günlük hayatlarında dinin yeri ve hassasiyetleri çerçevesinde hadcı olmanın anlam ve temsiline dair analizler yapılmaya çalışılmıştır. “İtibarın Zayıflaması, Statünün Eksilmesi: Bir Hacıyı Hacılıktan Çıkararak Koşulların Oluşumu” adlı son alt başlıkta ise “ideal hacı tipolojisinin nasıl olması gerektiği konusu” ele alınmakta ve bu konu “hacıyı saygın kılan niteliklerin neler olduğu” sorusu etrafında şekillenmektedir. Eserin bu son ana bölümü okuyucularına, toplumsal olana dair ele alınan her olgunun sosyal yapıyı oluşturan hiçbir ögeden bağımsız değerlendirilemeyeceğini saha araştırmasının bulguları ile tekrar hatırlatmaktadır.

Hacı kategorisinin ülkemizin toplumsal yapısının din ile ilişkisini ortaya koyması açısından önemli göstergelerden biri olduğunu düşünen yazar; hacı tipolojisini “geleneksel toplumdan modern topluma geçiş sürecinde yer yer politik yaptırımlarla da zorlanmış bir tarihsel bakiyeyi gündelik



referanslarla birlikte ele almaya oldukça elverişli bir dinsel kategori olarak” nitelendirmektedir (2022, s.15). Ayrıca modern ve geleneksel; kent ve kırsal gibi toplumsal farklılıkları hacı statüsü üzerinden incelediği eseriyle okuyuculara farklı, yeni perspektifler ve bilgiler sunmaktadır. Baştan sona özverili ve disiplinli bir şekilde yapılmış bu çalışma; Din Sosyolojisi alanında hissedilen eksikliği önemli ölçüde doldurmasının yanında üzerine inşa edilecek yeni araştırmalara da vesile olacaktır.

#### **Kaynakça**

Çakmak, Fatma. *Din, Statü ve İtibar: Dini Temsil ve Tipolojiler Üzerine Hac Eksenli Bir İnceleme*. Konya: Çizgi Yayınları, 2022.

**Din Sosyolojisi Araştırmaları**

**E-ISSN: 2791-8998**

**Cilt/Volume: 2, Sayı/Issue: 3, Yıl/Year: 2022 (Ekim/October)**

*Türkiye’de Kur’an İslâmı Arayışları, (Ankara: Fecr Yayınları), 2022, 432 Sayfa,*

**ISBN: 9786258005745**

*Dr. Filiz Orhan, The Quests for the Qur’anic Islam in Turkey, (Ankara: Fecr Publications), 2022, 432 Pages, ISBN: 9786258005745*

**Mehmet Deri**

Rağbet Yayınları / İstanbul, Türkiye

[mehmet.deri@gmail.com](mailto:mehmet.deri@gmail.com) / 0000-0002-2287-9330

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Kitap İncelemesi/ Book Review

**Geliş Tarihi/Date Received:** 01.10.2022

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 15.10.2022

**Yayın Tarihi/Date Published:** 20.10.2022

**Atıf / Citation:** Deri, Mehmet. “Türkiye’de Kur’an İslâmı Arayışları” *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 2/3 (Ekim/October 2022) 139-146.

**İntihal:** Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.  
CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-Non-Commercial License

## Öz

Son zamanlarda Kur’an İslâmı konusunda akademik çalışmaların sayısı giderek artmaktadır. Bu çalışmalardan birisi de eğitimci Dr. Filiz Orhan’ın kaleme almış olduğu “Türkiye’de Kur’an İslâmı Arayışları” adlı eseridir. Kur’an İslâmı söylemini ele alan bu kitapta, söylemi sahiplenen 20 popüler isimle yapılan mülakatlar yer almaktadır. Bu çalışma, Kur’an İslâmı olgusunu etrafında oluşturulmaya çalışılan polemiklerden uzak, anlayıcı bir şekilde ele alarak sosyal olarak nasıl bir gerçekliğe tekabül ettiğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Böylece Türkiye’de modernizmin etkisiyle gelenek-modernite arasında yaşanan gerilimleri aşma (uyum ve çatışma) ve onu yeniden üretme konusundaki çabaları anlamak mümkün olabilecektir. Çalışmayla genellikle tikel olarak algılanan Kuran İslâmı’nın aslında içerisinde bireysel pek çok farklı görüşü barındırdığı ortaya konarak Türkiye’nin kendine özgü bu emsalsiz deneyimini nitel yöntemin sağladığı genişlik ölçüsünde anlamlandırma amaçlanmaktadır. Bu minvalde neoliberal dönemin etkisiyle Kur’an İslâmcılarının moderniteyi büyük ölçüde içselleştirdiği, Kuran’ı toplumsal gerçekliğe uygun şekilde yorumlama konusunda ise teolojik açıklamalardan ziyade sosyal bilimlere başvurduğu görülmektedir. Eser, zengin bir akademik literatür kullanılarak hazırlanmış olup alanında önemli bir boşluğu dolduracağı düşünülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur’an İslâmı, Din Sosyolojisi, Gelenek, Kaynak Meşruiyeti Sorunsalı, Modernite, Ehl-i Kur’an

## Abstract

Recently, the number of academic studies on the Qur’anic Islam has been increasing. One of these studies is "The Quests for the Qur’anic Islam in Turkey", written by educator Dr. Filiz Orhan. The book includes interviews with 20 popular names who embrace this discourse. This study discusses the Qur’anic Islam phenomenon in an understandable way, away from the polemics that are tried to be formed around it and tries to reveal what kind of reality it corresponds to socially. Thus, it will be possible to understand the efforts to overcome the tensions (harmony and conflict) between tradition and modernity under the influence of modernism in Turkey and to reproduce the modernity. This study, aims to make sense of this unique Qur’anic Islam experience in Turkey within the scope of the qualitative method, by revealing that the Qur’anic Islam, which is generally thought to have a holistic structure, contains many different individual views. In this respect, it is seen that the Qur’anic Islamists, under the influence of the neoliberal period, have internalized modernity to a large extent, and they have applied social sciences rather than theological explanations to interpret the Qur’an in accordance with social reality. The work has been prepared using a rich academic literature and is thought to fill an important gap in its field.

**Keywords:** Qur’anic Islam, Sociology of Religion, Tradition, The Problem of Source Legitimacy, Modernity, The Followers of the Qur’an

Cumhuriyet Türkiye'sinde geleneksel yapıların modern gerçeklikle karşılaşmalarını sağlamak için geliştirdiği söylemlerden biri olan Kur'an İslâmî'nin neliği önemli bir sorundur. Modernite karşısında İslâmî hassasiyetleri korumakla beraber geleneğe yönelik eleştirileriyle ön plana çıkan bu söylem, kendisine İslâmcılıktan bu yana "Kur'an'a (kaynaklara) dönüş" referansı ile yer bulmuş, Yaşar Nuri Öztürk'ün "Kur'an İslâmî" şeklindeki adlandırmasıyla İslâmcılık'tan daha özelleşmiş bir kesit olarak tarihsel arka plandan büyük ölçüde farklılaşmış özerk bir çerçeveye bürünmüştür.

Mehmet Akif'in "Doğrudan doğruya Kur'an'dan almalıyız İslâm'ı" şeklinde formüle ettiği İslâmcılık'a dek uzanan tarihsel kökenlerinden söz edilebilecek olan Kur'an İslâmî söyleminin 1980'lerden itibaren daha siyasî bir konjonktürde ifade edildiği görülmektedir. 1990'lara kadar sosyalizmin yayılması ve ortaya çıkan çeşitli ideolojilerin radikalliklerine karşı devletin çözüm olarak araçsallaştırdığı Kur'an İslâmî'nin gelişiminin habercisi olan bu çabaların 1990'larda açıkça bir kimlik beyanı olarak açığa çıktığı görülmektedir. Siyasal ağırlıkların böylece son bulmasıyla Kur'an konusunda getirilen yenikavramsallaştırmalar aracılığıyla rasyonel çerçevesi büyük ölçüde belirlenen Kur'an İslâmî'nin son zamanlarda daha ziyade bireysel atıflara konu olması söz konusudur.

Kur'an İslâmî'nin geleneksel yorumlardan ayırt edilmesini sağlayan "Kur'an anlaşılırdır" gibi Kur'an'ın anlaşılma adına herhangi bir kaynağa ihtiyaç olmadığı tezine uygun bu yeni formülasyonların neler içerdiği, söylemin temel karakteristiklerini ortaya koyma adına önemli bir problematiktir. Böylelikle kendine özgü bir forma kavuşan Kur'an İslâmî'nin neliği, hangi gerçekliğe tekabül ettiği kadar gelenek ve modernite karşısında ne tür bir tavır takındığı da cevaplanması gereken sorular arasındadır.

Araştırma, çağdaş bir söylem olan Kur'an İslâmî'nin Türkiye'deki temsilini günümüz temsilcileri üzerinden ele alarak söylemlerinin tarihsel süreçteki serencamını, modernizmden etkilenme ve onu dönüştürme kabiliyetini ortaya koymaya çalışmaktadır.

Çalışmanın temel problematiği, modernleşme süreçlerine maruz kalmış, Türkiye'deyeni arayışlardan biri olan Kur'an İslâmî'nin kendisini kamuoyuna ne şekilde tanıttığını, "mealci, Kur'ancı" gibi kendisine yönelik çeşitli adlandırmaların nelere karşılık geldiğini, gelenekteki (din, Tanrı, Kur'an, hadis) ve modern karşılıkların (demokrasi, laiklik, muhafazakârlık vb.) nasıl algılandığını ve bu kavramların bireysel yönelişin ardından nasıl değiştiğini temel tezler çerçevesinde ortaya koymaya çalışmaktır.

Çalışma sürecinde toplam 20 kişiyle mülakat yapılmıştır. Mülakat çerçevesinde gerçekleştirilen derinlemesine görüşme ve gözlem bilgileri, teorik bir ilişkisellik üzerinden çözümlenmek üzere kodlanmıştır. Buna göre çalışma, katılımcıların bireysel ya da toplumsal olarak örgütlenecek yoğun şekilde faaliyetlerini yürüttükleri noktalar olan Bursa, Ankara, İstanbul, Kayseri gibi bir örneklemeden hareket

edilmiştir. Katılımcılarla “derinlemesine görüşmeler” gerçekleştirilerek söylemin dinsel ve seküler kodlarla olan irtibatı kurulmaya çalışılmıştır. Buna göre katılımcıların öncelikle Kur’an İslâmı söylemini nasıl ifade ettikleri, toplumdaki geleneksel ortodoksi ve heterodoksilerden hangi açılardan farklılaştıkları ortaya konulmaya çalışılmış ayrıca söylemlerinin toplumsal karşılıkları, “din,gelenek ve modernite” gibi kavramlara yaklaşımları üzerinden anlaşılmasına çalışılmıştır.

Söylemin, genel itibariyle tutarlı ve bütünlüklü bir yapı sergilediği söylenemese de modern söylemlerin ortaya çıktığı bölgelerde Kur’an’a ilişkin vurgularla karakterize olmaktadır. Benzer şekilde söylemin sahip olduğu çeşitlilik nedeniyle Türkiye’de de bir grup özelliği gösterdiğini söylemek zor olsa da katılımcıların Kur’an’a referans verme noktasında birleştikleri söylenebilir. Öte yandan katılımcıların tikel konulara ilişkin farklılaşmaları ise gelenek ve modernite altında ortak temalar etrafında ortaya konularak söylem içerisinde birbirinden farklı desenlerin algılanması mümkün olabilmektedir.

Çalışma, Din Sosyolojisi alanında mülakat yöntemiyle yapılmış ve Kur’an İslâmı söyleminin içerisinde değerlendirilebilecek isimlere ilişkin orijinal ve birinci ağızdan elde edilen verileri değerlendirme açısından alanında bir ilktir. Katılımcıların ifadelerinden elde edilen verilerden hareketle, Kur’an İslâmı’nın tarihsel süreçteki uğraklarına ve beslendiği kaynaklara ilişkin geniş bir resim elde edilmektedir. Kur’an’la ilişkisinden dolayı genellikle tefsir alanına konu edilmiş olan Kur’an İslâmı’nın sosyolojik bir perspektifle ele alınması araştırmayı diğerlerinden farklı kılmaktadır. Bu açıdan interdisipliner bir özellik taşıyan çalışmanın, Kur’an İslâmı’nın teorik olarak kavramsallaştırılması ve konunun akademik bir boyuta taşınması adına bir katkıda bulunacağı düşünülmektedir. Nitekim son on yıldır Kur’an İslâmı’na ilişkin yoğun bir ilginin var olduğu bu konuda yapılan/ yapılmakta olan lisansüstü çalışmalardan anlaşılmaktadır.

Çalışma; giriş, dört bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır.

Girişte (s.13-44); araştırmanın konusu, amacı, önemi, yöntemi, sınırlılıkları ve araştırmanın yapılış süreci hakkında bilgiler verilmiştir.

**Birinci Bölümde** (s.45-106); literatür taramasının sonucunda elde edilen bilgiler ışığında genel olarak İslâm’da Kur’an’ın sahip olduğu merkezi konum ve tarihsel süreç içerisinde Kur’an’ın İslâm toplumlarını şekillendirmede üstlendiği rol başta olmak üzere Kur’an’ın gelenek içerisindeki farklı algılanış biçimleri ve bununla ilgili tartışmalara yer verilmeye çalışılmaktadır. Ardından modern dönem ile Kur’an’ın algılanmasındaki değişim, bunun neden olduğu yeni algı biçimleri, bu durumun Türkiye’deki dine ilişkin politikalara etkisi ve verili bu zeminde Kur’an İslâmı söyleminin Kur’an’a tahsis ettiği ayrıcalıklı konum gibi çeşitli konular etrafında Kur’an’ın aldığı modern görünüm sistematik olarak

alınmaya çalışılmaktadır. Bu çerçevede katılımcıların “Kur’an İslâmı” söylemini nasıl adlandırdığıyla ilişkili olarak “sahih din, kaynaklara dönüş” şeklindeki kavramsallaştırmaların etrafında, söyleme içkin olan simgesel anlamlar keşfedilmeye çalışılmıştır. Her bir katılımcıdan elde edilen, söyleme ilişkin birbirinden farklı tanımlar belli başlı temalar ve temel tipler etrafında bütünlüklü olarak resmedilmeye çalışılmaktadır.

**İkinci Bölümde** (s. 107-148); “Yaşam Öyküleri” başlığı ile söylemi temsil edenlerin yaşam öykülerine yer verilmiş, katılımcıların Kur’an’a ilişkin gelenekselden farklı bir tutum geliştirmelerine etki eden verili toplumsal gerçekliğin ortaya konulmasına çalışılmıştır. Buna göre kendilerinin geleneğin sorunlu taraflarına yaptıkları derinlemesine sondajların neticesinde seküler bir evrene evrildikleri söylenebilir. Genellikle geleneksel bir temele sahip olduğu görülen katılımcıların İmam Hatip Lisesi ve İlahiyat Fakültesi gibi modern dini eğitim süreçlerinden geçtiği görülmektedir. Bunun yanı sıra sınırlı da olsa seküler yaşam tarzını benimsemiş kişilerin varlığından söz edilebilir. Bu anlamda modern eğitim ile buluşmaları katılımcıların modern yaklaşımlara olumlu bir tutum geliştirmelerine ve yetiştikleri geleneği sorgulayarak yeni arayışlara yönelmelerine neden olmuştur. Katılımcılar moderniteye Kur’an ile ilişki biçiminin değişimi üzerinden modernle ilişki kurmalarına teolojik bir arka plan sağlayan bu yeni yorumlar sayesinde Kur’an, yüzünden okunan kutsal bir “nesne” olmaktan çıkarılarak “anlamı”na odaklanıldığı daha entelektüel bir okumaya tabi kılınmıştır.

**Üçüncü Bölümde** (s. 149-370); “Din, Tanrı, Kur’an, Gelenek” kavramlarının oluşturduğu bağlam üzerinden Kur’an İslâmı’nın dayandığı ana unsurlar olarak öne çıkan “geleneğin yabancı unsurlardan ayıklanması, kaynaklara dönüş, hadise mesafeli tutum (Kur’an’a arz edilerek kabul)” gibi konuların meşruluğu tartışmaya açılarak, katılımcıların genel kabul gören kalıplara yönelik itirazlarına yer verilmiştir.

Modernliğin inşasında ise katılımcıların modern duruma ilişkin algıları, modernitenin Batı dışı toplumlara evrensel değerler adı altında teşmili ve bu toplumların kendine özgü geliştirdikleri alternatif modernlikler üzerinden ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Özellikle Cumhuriyet dönemi ile birlikte artan meal çalışmaları, bugüne kadar dinî alanda dilediği gibi manevra kabiliyetine sahip olan âlimin meşruiyetini sorunsallaştırarak sıradan insanın Kur’an’a doğrudan erişimini mümkün kılmıştır. Bu durum Kur’an’ın anlamının daha geniş kitlelere ulaşmasını sağlamış, böylece metinden hareketle bireysel yorumların ve öznel yeni inşaların önü açılmıştır. Nitekim çalışmada katılımcıların da Kur’an ile bireysel (aracsız) bir iletişim kurma konusunda insanları teşvik ettiği görülmektedir. Bu durumda Kur’an, modern gerçekliği meşrulaştırarak yeniden onaylanmasına katkıda bulunacak yeni bir kurgunun parçası kılınmaktadır.

“Çağdaş değerler” şeklinde büyümlü bir kavram olarak Müslümanlara benimsetilmeye çalışılan modernitenin verili yapıları dönüştürecek olmasından Müslümanlar ciddi şekilde endişe duymaktadır. Batılı hakim paradigmanın (modernite) modernleşme yolu ile Müslüman toplumlara teşmil edilmesinin oluşturduğu “yaralı bilinç”lerin bu değişime birtakım karşılıklar verdiği de görülmüştür. Özellikle İslâmcılık’ın İslâm’ı siyasi olarak yeniden yönetime getirme konusundaki çabaları bu minvalde değerlendirilebilir. Tanzimat’tan bugüne Türkiye’nin yaşadığı modernleşme tecrübesinden bağımsız değerlendirilemeyecek bu süreçler, İslâm epistemisinin çöküşü karşısında dinin sorumlu tutulamayacağına ilişkin apolojik bir refleksi de ortaya koymaktadır. İlk dönem İslâmcılığında ciddi şekilde tartışılan “dinin bilime aykırı olup olmadığına” ilişkin konular, 1980’lerde daha ucube, siyasi bir dile bürünerek söylemin kavramsal şemasının büyük ölçüde değişmesine neden olmuştur. Bugün ise geçmişten devralınan tartışmalar varlığını sürdürmekle birlikte ilginin büyük ölçüde postmodern tartışmalara kaydığı söylenebilir. Bu nedenle muhafazakâr süreçle birlikte daha çok toplumsal konuların ağırlık kazanması söz konusudur.

Kur’an İslâmı Batı’nın fiilî olarak emperyalizmi altındaki bölgelerde ortaya çıktığı için söylemin modernizme ilişkin ciddi eleştirileri söz konusudur. Kur’an İslâmı’nın Batı karşısındaki epistemolojik anlamda da yenilgisinin sonucu içinde bulunduğu bu kriz durumundan çıkış konusunda önerdiği “Kur’an’a dönüş” söylemi, Kur’an’da İslam’ın neşet ettiği verili gerçekliğin (cahiliye, “atalar dini”) eleştirisini yapan Kur’an ayetlerine odaklanmaktadır. Bu anlamda Türk toplumunun, büyük ölçüde tasavvuf ve mezhep yapılanmaları tarafından şekillenen din algısıyla, İslâmiyet öncesi gelenek (hurafe, bidat) arasında ilişki kurularak söylemin hakikat iddialarına uygun bir zemin oluşturulmuştur.

Günümüz gerçekliğinin de geleneksel yapılarda sıklıkla karşılan Tanrı’ya başkaldıran bir yapılanma içerisinde (şirk) olduğu iddia edilerek, sahih İslâm’a dönülerek kurtuluşun gerçekleşeceği ifade edilmektedir. Geleneğin modernite ile karşılaşmasının ardından kutsalla arasında giderek açılan bu mesafe aralarında sahici bir ilişki kurmayı zorlaştırarak, dinin hakim paradigmayı hesaba katarak yorumlanmasını zorunlu hale getirmiştir. “Reform, dinde yenilik, islah, tecdit, güncelleme” gibi kavramlarla ifade edilen bu girişim verili otoritelerin (âlim) meşruluğunu sorgulayarak onları yapıbozumuna uğratmakta, kutsal ve seçkin bir alanı imleyen “din dili”nin meşruiyetini büyük ölçüde tartışmaya açmakta, ortak bir anlamın imkânları giderek daralarak herkesin tasarrufuna açık hale getirilmektedir. Böylece sıradan insanın herhangi bir otorite ya da kaynağa başvurmadan (dolayısıyla anlamın farklı manalara çekilmeye müsait) Kur’an’ı herkesin kendi öznel anlayışına göre (bana göre Kur’an) dilediği şekilde yorumlamasının önü açılmaktadır.

Kur’an yorumunda ortaya çıkan bu çeşitlilik, modern gerçekliğin Kur’an tarafından onaylanmasına ve dinin siyasi konjonktürle uyumlulaştırılma çabalarına aracılık etmektedir. Nitekim 1980’lerde siyasi



ve aktüel açıdan pek çok olaya tevdi edilebilen Kur'an ayetleri bir slogana, mottoya dönüşürken, günümüzde siyasetten aktüel hayata kadar derin bir şekilde hissedilen tedavüldeki "ötekileştirici" (gelenekselci vs.) dilin de Kur'an ile araçsallaştırılmaçabalarına tanık olunmaktadır.

Tarihsel süreç içerisinde de söylemin zamanın ruhuna uygun pek çok argümandan etkilendiği görülmektedir. Örneğin 19. yüzyılda bilimin ortaya koyduğu doğa yasalarının topluma da uygulanacağı tezi ileri sürülmüştür. Pozitivist bakış açısının ürünü olarak toplumsal değişimin yönetilmesinin toplumda var olan yasaların keşfiyle mümkün olacağı düşüncesi, topluma yeni değerler doğrultusunda dönüştürücü bir misyon (toplum mühendisliği) yüklemiştir. 1960'lardan sonra ise toplumdaki farklı kesimlerin anlaşılması vesorunlarının çözümü noktasındaki artan ilgi, insanın toplumdan yalnız etkilenen değil aynı zamanda onu yeniden inşa eden bir özne olduğunu da göstermiştir. Nitekim Kur'an İslâmı'nın da topluma yaklaşımında etkili olan bu sosyolojik değişimleri kendine özgü kavramsallaştırmalarla meşrulaştırdıklarına tanıklık edilmektedir. Örneğin 19. yüzyıldan itibaren Müslümanlar, savunmacı bir yaklaşımla, modernizmin öne çıkardığı değerlerin İslâm'da da var olduğunu ispata yönelik ciddi bir çaba içerisine girmişlerdir.

Bu minvalde pozitivist toplum anlayışından etkilenerek, toplumun kendine özgü yasaları olmasının Kur'an'da "sünnetullah" (Allah'ın doğadaki yasaları) kavramıyla ilişkilendirildiği ifade edilerek değişim için bu yasaların takip edilmesi gerektiği ileri sürülmüştür. Yine "fitrat"ın da Allah'ın koymuş olduğu toplumsal kurallara ve etiğe doğuştan eğilimli olduğu "değişmez" (nesnellik ve evrensel olduğunu) yapısına dikkat çekilmektedir. Buna göre, Müslüman toplum fitrat yasalarına uygun hareket etmediği sürece kriz durumu devam edecektir. Bu nedenle, vahyin ortaya koyduğu yasalara aykırı geleneksel yapılar ayıklanarak sahih Kur'an ve Sünnet anlayışına dönülmesi gerekmektedir.

"Kaynaklara dönüş" olarak tanımlanan bu fenomenin, tersinden bir diyalektiği çağrıştırdığı ileri sürülebilir. Buna göre toplumların tarihsel materyalist bir çizgi izleyerek ilerlediğini ifade eden Marx'ın diyalektiğinin söylemin İslâm toplumuna yönelik kurgusunda etkili olduğu söylenebilir. Buna göre, Batı'nın tüm toplumların ideal anlamda kat etmesi gereken doğrusal çizgi olarak öngördüğü modern aşama gibi İslâmcılar da "tevhidi İslâm" toplumu önerisiyle içinde buldukları İslâmiyet öncesi şirk toplumuyla karakterize olan verili durumdan yeniden çıkışı hedeflemektedir. Görüldüğü gibi bu türkavramsallaştırmalar, Batı karşısında İslâm'ın yenilgisinin ardından Müslüman toplumlarını yaşadıkları sorunları tespit etmeye yönelik çabalarını ifade etmektedir. Günümüzde şiddetinin büyük ölçüde azaldığından söz edilebilecek olan bu retoriğin yerini Kur'an'ın anlaşılmasının önündeki engellerin kaldırılmasını ifade eden bir kavramsallaştırmaya bıraktığı görülmektedir.

Günümüzde dine ilişkin makro idealler yerine, kişilerin kendi öznel anlatılarına değer verilmesinin bu değişimde büyük ölçüde etkili olduğunu söylemek mümkündür. Buna göre, söylemin son zamanlarda aldığı biçimin, geçmişteki anlatılara sadakatin devam etmesiyle beraber daha bireysel ve özgül bir çerçeveye evrildiği görülmektedir. Nitekim bireyselliğe Kur’an’dan bir karşılık olarak benimsenen “fitrat”ın bireysel İslâm’a yönelişin çarpıcı bir örneğini oluşturduğu görülmektedir.

Söylemin kendi retoriğine uygun yaptığı bu meşrulaştırmaların yanı sıra modern kavramlara (otorite, bireysellik, demokrasi, laiklik, muhafazakârlık, İslâmcılık, Türk İslâm’ı) ilişkin görüşleri de aynı şekilde önemlidir. Çünkü söylemin geçmişten farklılaşması büyük ölçüde günümüzün değerleri ile kurduğu ilişki ve ona verdiği tepkiler doğrultusunda biçimlenmektedir. Bu anlamda katılımcıların bu kavramlara ilişkin bakışları, modernizmden etkilenme ve onu dönüştürme çabaları da araştırmada tartışılan konular arasında yer almaktadır.

**Dördüncü Bölüm** (s. 371-390) “Katılımcıların Düşünsel Tercihleri” başlığını taşımakta olup bu bölümde, katılımcıların üzerinde uzlaştıkları tezler ve birbirinden ayrıldıkları noktalar açısından kendilerine çapraz şekilde yöneltilen soruları anlamaya fırsatveren bir çerçeveye ulaşılma çabası söz konusudur.

Sonuç kısmında (s. 391-414) ise çalışmanın genel bir değerlendirmesi yapılarak çalışmaya son verilmiştir.

Sonuç olarak; *Türkiye’de Kur’an İslâm’ı Arayışları* başlıklı bu çalışma, alanında ilk olması, zengin bir akademik literatür kullanılarak hazırlanmış olması, konuların bütüncül ve sistematik bir şekilde ele alınması, yazarının konuya olan hakimiyeti ve özgün değerlendirmeleri, kendi alanında daha sonra yapılacak akademik çalışmalar için ciddi bir literatür katkısı sunması nedeniyle konuya ilgi duyan akademisyenler ve araştırmacılar için önemli bir başvuru kaynağı özelliği taşımaktadır.

### Kaynakça

Orhan, Filiz. *Türkiye’de Kur’an İslâmı Arayışları*, (Ankara: Fecr Yayınları), 2022.