



DİN SOSYOLOJİSİ ARAŞTIRMALARI

The Journal of Sociology of Religion Studies

دراسات علم اجتماع الدين

Uluslararası Hakemli Bilimsel Dergi

ISSN: 2791-8998

* Cilt: 3 * Sayı: 4 * Yıl: 2023

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

Sürelî 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

Dergi Sekreteryası

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: 3 * Sayı: 4 * Yıl: 2023

İçindekiler

Araştırma Makalesi / İzzet ÖZTAŞ

TÜRKİYE'DE DİN-DEVLET İLİŞKİSİ VE İMÂMİYYE ŞİASİ (DARICA ÖRNEĞİ)

Religion-State Relationship and Imamiyya Shia in Turkey

1-25

Araştırma Makalesi / Ragıp ERGÜN

İBRAHİM KALIN'DA VARLIK VE İNSAN TASAVVURU

Existence and Human Conception in İbrahim Kalın

26-48

Araştırma Makalesi / Adnan HOYDALI

HANEFİLİĞİN TEŞEKKÜL SÜRECİ ÖZELİNDE SOSYOKÜLTÜREL YAPININ MEZHEPLERE ETKİSİ

The Effect of Socio-cultural Structure on Sects in the Specific of the Formation Process of Hanafism

49-72

Araştırma Makalesi / Mehmet Ata MİRZAOĞLU

KUTSAL MEKÂN – TİCARET İLİŞKİSİ

Sacred Place – Trade Relationship

73-94

Araştırma Makalesi / Yusuf Emre BALTACI – Şeyma ERGEN

TÜRKİYE'DE DİN SOSYOLOJİSİ ALANINDAKİ NİCEL TEZLERDE KULLANILAN ÖLÇME ARAÇLARININ GEÇERLİLİK GÜVENİLİRLİK STANDARTLARINA UYGUNLUĞUNUN İNCELENMESİ

Investigation of the Compliance of the Measurement Tools Used in the Quantitative Theses in the Field of Sociology of Religion with the Validity and Reliability Standards

95-110

Araştırma Makalesi / Ömer ACAR

SOSYO-MEKÂNSAL BİR SİSTEM OLARAK CAMİ

Mosque as a Socio-Spatial System

111-125

Kitap Tanıtımı / Fatma AKKAYA ÖĞE

DİP DALGA: ESKİ MÜSLÜMANLAR, YENİ DEİSTLER/ATEİSTLER/AGNOSTİKLER

Bottom Wave: Former Muslims, New Deists/Atheists/Agnostics

126-131

Din Sosyolojisi Araştırmaları

E-ISSN: 2791-8998

Cilt/Volume: 3, Sayı/Issue: 4, Yıl/Year: 2023 (Nisan/April)

Türkiye’de Din-Devlet İlişkisi ve İmâmiyye Şıası (Darıca Örneği)

Religion-State Relationship and Imamiyya Shia in Turkey (Darıca Example)

İzzet Öztaş

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

izzetoztas0@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0001-7608-1466>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 17/01/2023

Kabul Tarihi/Date Accepted: 26/03/2023

Yayın Tarihi/Date Published: 20/04/2023

Atıf / Citation: Öztaş, İzzet. “Türkiye’de Din-Devlet İlişkisi ve İmâmiyye Şıası (Darıca Örneği)”. *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 3/4 (Nisan/April 2023) 1-25.

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

Bu çalışmanın amacı Türkiye’de yaşayan dini gruplardan İmâmiyye Şiası’na mensup nüfusun din-devlet ilişkilerine bakış açısını Darıca örneği üzerinden incelemektir. Konuyla ilgili literatür incelendiğinde Şii nüfusun yaşadıkları şehirlere ve takip ettikleri dini liderlere göre fikirlerinde farklılıklar olduğu görülmüştür. Bu sebeple hem literatür üzerinden hem de Kocaeli/Darıca’da bulunan vakıf ve camilerde görevli mezhep mensuplarıyla yapılan görüşmelerden hareketle, burada yaşayan Şii nüfusun, Türkiye’deki din-devlet ilişkisini nasıl değerlendirdikleri analiz edilmiştir. Çalışmada, din ve vicdan özgürlüğü, İmâmiyye Şiası ve din eğitimi, devlet erkleriyle ilişkiler, siyasi temsil, toplumun diğer unsurlarıyla iletişim ve uyum gibi konular irdelenmiştir. Türkiye’deki Şii’lerin Sünni nüfusla genel anlamda uyum içinde oldukları görülmektedir. Çalışmanın katılımcıları tarafından dile getirilen eksiklikler ya da problemlere baktığımızda; Türkiye’de Şiiliği temel alan İlahiyat Fakültesi’nin olmayışı, mezheplerini öğrenmede güçlükler çıkarmaktadır. Ayrıca siyasette ve Diyanet’te yeterli düzeyde temsil edilmedikleri, mevcut din eğitiminde İmâmiyye Şiası’nın gereken seviyede anlatılmadığı ifade edilmektedir. Temsillerinin artırıldığı, diğer dini gruplara sağlanan hakların kendilerine de aynı ölçüde sağlandığı, daha dengeli bir din-devlet ilişkisinde yaşamayı talep ettikleri görülmektedir. Yapılan görüşmeler ışığında, devlet erkinin tüm mezheplere dengeli ve ılımlı yaklaşımının artırılması, Şii’lerin toplumsal uyumlarını ve iletişimlerini olumlu yönde etkileyeceği anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Caferilik, Din-Devlet, İmâmiyye/İsnâaşeriyye, Şia/Şii.

Abstract

The aim of this study is to examine the viewpoint of the population belonging to the Imamiyya Shia, one of the religious groups living in Turkey, on the religion-state relations through the example of Darıca. When the literature on the subject is examined, it is seen that there are differences in the ideas of the Shiite population according to the cities they live in and the religious leaders they follow. For this reason, it has been analyzed how the Shiite population living here evaluates the religion-state relationship in Turkey, based on the literature and interviews with the members of the sect working in foundations and mosques in Kocaeli/Darıca. In the study, freedom of religion and conscience, Imamiyya Topics such as Shia and religious education, relations with state powers, political representation, communication and harmony with other elements of society have been examined. It is seen that the Shiites in Turkey are generally in harmony with the Sunni population. When we look at the deficiencies or problems expressed by the participants of the study; the absence of a Faculty of Theology based on Shi'ism in Turkey creates difficulties in learning about their sects. In addition, they are not adequately represented in politics and the Diyanet (Religious Affairs), and the Imamiyyah in current religious education. It is stated that Shia is not explained at the required level. It is seen that their representation has been increased, the rights provided to other religious groups are provided to them to the same extent, and they demand to live in a more balanced religion-state relationship. In the light of the interviews, it has been understood that increasing the balanced and moderate approach of the state power to all sects will positively affect the social harmony and communication of the Shiites.

Keywords: Sociology of Religion, Jafarism, Religion-State, Imamiyya/Ithnaashariyya, Shia/Shiite.

Giriş

Bireyleri toplum haline getiren birçok faktör vardır ve bunlardan biri de din olgusudur. Din, kişinin manevi yönünü tamamlayan, bir anlam dünyası sunan inanç ve ibadetler bütünüdür. Bireyde ve toplumda kabul gören dinlerin, elbette toplum düzenini sağlayan devlet yönetimleriyle de ilişkileri son derece kritik öneme sahiptir. Din-devlet ilişkisi; devletin nasıl karar alacağını, nasıl yönetsel faaliyetlerde bulunacağını etkilediği gibi inanan vatandaşlarının da tüm hayatını etkilemektedir. Laiklik, din ve vicdan özgürlüğü, siyasi ve dini temsil, din eğitimi gibi konular bir dinin yaşanmasında ve o dinin devletle olan ilişkisinde önemli unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca

din olgusuna getirilen farklı yaklaşımlar ve yorumlar, toplum içerisinde farklı din anlayışlarının ve dini grupların oluşmasına sebep olmaktadır.

Dini gruplar; 1) *Doğal dini gruplar* ve 2) *Sırf dini gruplar* olarak ikiye ayrılır. Doğal dini gruplar birbirlerine organik ve dini bağlarla bağlı gruplardır. Aile, köy, kabile gibi daha ilkel sosyal bağları ifade eden toplumsal birliklerdir. Sırf dini gruplar ise grup bağlarının en temel yapısını ortak dinin oluşturduğu toplumsal birliklerdir. Bunlar da cemaatler, tarikatlar, mezhepler, kiliseler veya yeni dini hareketlerdir.¹ Tüm grup yapıları ortak ilke, amaç ve fikirler çevresinde organize olan insan topluluklarıdır. Dinin sosyolojik anlatımı, onun dini bir topluluk veya cemaat oluşturabilme gücü üzerinde toplanır. Dinler toplum içerisinde varlığını ve büyümesini sürdürebilen sistemlerdir. İnsanın olduğu yerde var olan din elbette varlığını sürdürebilmek için topluluğa ihtiyaç duyar. İçinde bulunduğu o topluluğunda manevî birlik ve bütünlüğünü sağlar.² Din, hem diğer toplumlara karşı bireye bir kimlik inşası sağlarken hem de ilgili dinin de içerisinde alt kimlikler sağlamaktadır. Bir dinin içerisindeki cemaatler, tarikatlar ve mezhepler de dini gruplar olarak değerlendirilmektedir. Kişinin kimliğini oluşturan, diğer insanlardan farklılaştıran bu faktörler, dini grup içerisinde de bir birlik ve bütünlük sağlamaktadır. Bir grubu birbirine bağlayan, yakınlık kurarak aynı fikir etrafında toplanmalarını ve kendilerini grup bilinciyle tanımlamalarının temeli de toplum içerisindeki aidiyet gereksiniminden kaynaklanmaktadır. Dini gruplar da bu aidiyet hissinin etkisiyle; ortak inançlarının, ortak fikirlerinin bir ürünüdür.

Türkiye’de yaşayan Müslüman nüfusun genel çoğunluğu Sünni olmakla beraber Şîî nüfus da bulunmaktadır. Türkiye’de yaşayan Şîî nüfusun devletle ve toplumla ilişkileri, bir dini grup olarak Şîîliğin din-devlet ilişkisi bağlamında toplumsal açıdan bir değerlendirmesini yapabilmemizde bize yardımcı olacaktır. Konu hakkında literatüre bakıldığında Şîî nüfusun görüşlerinde, yaşadıkları şehir ve dini lider kabul ettikleri kişilere göre farklılıklar olabildiği görülebilmektedir. Literatüre bakıldığında Türkiye’nin başka yerlerinde yaşayan Şîîlerin de düşünce ve inanç pratiklerinde farklılaşmalar olduğu gözlenmektedir. Literatür incelendiğinde Türkiye çapında da düşünce ve inanç bağlamında bir homojenlik sunmayan bu dini yapıyı incelerken konunun daha net ortaya konulabilmesi için evren sınırlandırılmasına gidilmiştir. Bu sebeple çalışmamız Kocaeli/Darica’da yaşayan İmâmiyye Şîî’si’na mensup, kendisini Şîî ya da Caferî olarak tanımlayan mezhep müntesipleriyle sınırlandırılmıştır. Darica önemli sayıda Şîî nüfusun yaşadığı bir ilçedir. Kelâmî farklılıklardan ziyade Şîîlik (İmâmiyye/Caferilik) dini bir grup olarak, Din Sosyolojisi ekseninde değerlendirilecektir. Darica’da

¹ Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi* (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2021), 149.

² Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 255.

bulunan, Türkiye Caferileri Vakfı (TÜRCAV) ve Hz. İmam Cafer-i Sadık Cami’nde görevli, din adamları ya da sorumlu Şii müntesipleriyle yapılan beş görüşme üzerinden ilgili literatür de takip edilerek, Darıca Şii’lerindeki din-devlet ilişkisi hakkında güncel düşünceler ve beklentiler ortaya konacaktır.

Çalışmamızda öncelikle Türkiye’deki din-devlet ilişkisinin gelişim sürecini anlayabilmek için, Osmanlı Devleti’ndeki din-devlet ilişkisinin gelişim süreçlerinin ve Türkiye’deki yansımalarının da iyi tahlil edilmesi gerekmektedir. Osmanlı’daki genel durum anlaşıldığı takdirde günümüz Türkiye’sinin durumunu anlamak kolaylaşacaktır. Din-devlet ilişkisi siyasi süreçlere göre belli değişiklikler gösterebildiği için dönemlere göre incelenmesi konunun doğru değerlendirilmesini sağlayacak bir başka etkidir.

1. Türkiye’de Din-Devlet İlişkisi

Türkiye’de din-devlet ilişkisinin Osmanlı’dan itibaren gelişim ve dönüşüm süreçlerine baktığımızda en net tasniflerden birisini Ali Fuat Başgil’in yaptığını görmekteyiz. Bu tasnife göre, 1) *Dine bağlı devlet sistemi*; Osmanlı Devleti’nin kuruluşundan, daha doğrusu Osmanlı padişahlarının Yavuz Sultan Selim ile Halife unvanını almalarından itibaren 19. yüzyılın ilk yarısının sonlarına kadar devam eder. 2) *Yarı dini devlet ve laikliğe doğru gidiş*; 1839 Gülhane hattının ilanından 1924’de şimdiki Diyanet İşleri Reisliği teşkilatının kurulmasına kadarki süreci kapsar. 3) *Devlete bağlı din sistemi*; 1924’den beri içinde yaşadığımız sistemi³ de içine alan zaman dilimidir.

Din ve devlet olgularının ortaya çıkışı, insanlık tarihiyle denk bir geçmişe sahiptir. Hemen her toplumun tarihi seyirinde din ve devlet olgularının izlerini görmek mümkündür.⁴ Din bir üst kimlik olarak, toplumu birbirine bağlayan, sosyolojik bir olgu olarak ele alınmıştır. Türkiye’de din-devlet ilişkilerindeki değişim, Osmanlı Devleti’yle başlamakta ve cumhuriyetin kurulup kurumsallaşmasının ardından laikleşme süreciyle devam etmektedir.⁵

Osmanlı İmparatorluğu’nda din olgusu, bazen birleştirici bazen de parçalayıcı bir enstrüman olmuştur. Zamanla dinin kurumları devletin çıkarlarıyla birleşik bir hale gelmiştir. Ancak birçok dini grubun bir arada yaşayabilmesinin temel nedeni çoğulcu hukuk sistemidir. Sünni-Şii-Sufi, Hristiyan, Yahudi ve daha birçok farklı yapının bir arada varlıklarını sürdürebilmesi bu şekilde gerçekleşmiştir. Ancak 18. yüzyıl sonlarında Osmanlı’da yer alan gruplar arasında kimlik tartışmaları başlamıştır.

³ Ali Fuat Başgil, *Din ve Laiklik* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2019), 192-193.

⁴ Fazlı Polat, “Din-Devlet İlişkisi ve Diyanet”, *EKEV Akademi Dergisi* 6/10 (2002), 120.

⁵ Şule Albayrak, “Batı Ülkelerinde Din-Devlet İlişkilerindeki Alternatif Modeller ve Türkiye Örneği”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/48 (2015), 192-194.

Ulusçuluk fikirlerinin rüzgarıyla yeni bir döneme girilmiştir. Farklılıkları bir arada yaşatma sistemin-den ziyade artık tek tipçi bir modernleşme dönemi ve homojen bir toplum anlayışının ayak sesleri duyulmaya başlanmıştır.⁶

Osmanlı'dan Türkiye'ye geldiğimizde, İslam imparatorluğunun yerine Türk ulus devleti, te-okrasi yerine anayasal cumhuriyet, feodalizm yerine ise modern kapitalist bir ekonomi anlayışıyla yeni bir devlet sistemi var edilmişti. Bu değişim reformcular ve radikallerin katkılarıyla belli bir za-man içerisinde oluşmuştur.⁷ Osmanlı'da "imparatorluğun" sonucu olan çoğulcu halk yapısı, Tür-kiye'de yerini ulus devlet anlayışına bırakmıştır.⁸

Halifeliğin Mart 1924'te kaldırılıp yerine Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulması laik devlet anlayışına karşı görünse de bunun temelde iki sebebinin olduğunu söyleyebiliriz. Birincisi toplumun inanma ihtiyacının devlet tarafından karşılanması gerektiği düşünülmesidir. Sağlık, eğitim vb. gibi bir ihtiyaç olduğu ve bu ihtiyacın da devletin kontrolünde yapılmasının uygun görülmesidir. İkinci sebebi ise dinin devlet kontrolü altında olmasının daha doğru bulunmasıdır.⁹ Ayrıca dinin toplumsal sahneden vicdanlara itilmesi ve bireysel, kişinin inanç dünyasında var olan bir din anlayışının şekil-lendirilebilmesi de bu şekilde sağlanabilmiş olacaktı. Din kişisel alanda bırakılacak ve devlet yöneti-minde etkisini yitirecekti. Bu şekilde Türkiye Cumhuriyeti sadece bir "dünya devleti" olarak varlığını sürdürecekti.¹⁰

Bir görüşe göre gayrimüslimler ve İslam'ın Sünni olmayan yorumlarına karşı Sünni İslam anlayışına ayrıcalıklı yaklaşan Diyanet; Sünni İslam ile oluşmuş homojen bir yapıyı oluşturmak iste-mektedir. Ayrıca ulus inşasında da rol alan milli bir kurum olarak ön plana çıkmaktaydı. Erken dönem Türkiye'si ve günümüz Türkiye'sinde din hala toplumu bir arada tutan bir tutkal görevi görmektedir.¹¹

⁶ Karen Barkey, "Osmanlı'da Farklılıkların Yönetimini Yeniden Düşünmek: Modern Türkiye İçin Ne Öğrenebili-riz?", çev. Hande Tatoğlu, *Türkiye'de Demokrasi, İslam ve Laiklik*, ed. Ahmet T. Kuru - Alfred Stepan (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013), 21, 26.

⁷ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Boğaç Babür Turna (Ankara: Arkadaş, 2021), 650.

⁸ Ergun Özbudun, "Türkiye: Çoğulcu Toplum ve Tekçi Devlet", çev. Hande Tatoğlu, *Türkiye'de Demokrasi, İslam ve Laiklik*, ed. Ahmet T. Kuru - Alfred Stepan (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013), 59; Barkey, "Os-manlı'da Farklılıkların Yönetimini Yeniden Düşünmek: Modern Türkiye İçin Ne Öğrenebiliriz?", 30.

⁹ M. Şükrü Hanioglu, "Kemalizm'in Tarihi Kökenleri", çev. Hande Tatoğlu, *Türkiye'de Demokrasi, İslam ve Laiklik*, ed. Ahmet T. Kuru - Alfred Stepan (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013), 42-43.

¹⁰ İstar Tarhanlı, "Türkiye Cumhuriyeti'nde Diyanet İşlerinin Düzenlenmesi", *Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu Bildiriler* (Din Devlet İlişkileri Sempozyumu, İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 111.

¹¹ Barkey, "Osmanlı'da Farklılıkların Yönetimini Yeniden Düşünmek: Modern Türkiye İçin Ne Öğrenebiliriz?", 28-29.

Din ve devlet ilişkisi dediğimizde önemli bir kavram da laiklik olmaktadır. Diyanet’in devlet kurumu olması laikliğe aykırı görünen konulardan biridir. Devlet ve Diyanet arasındaki bu ilişki zaman zaman Diyanet’e eleştiriler yöneltilmesine sebep olabilmektedir.¹²

Günümüzde devlet, insan için var olan, insanın sosyal düzenini, refahını sağlayan kurum ve sistemler bütünü olarak değerlendirilmektedir. Toplum içerisinde, toplumun faydasına olacak her sistemin parçası devletin bir uzvunu oluşturmaktadır. Bu temelden hareketle din de devlet sisteminin bir parçası olarak ele alınmaktadır.¹³ Günümüz demokrasi anlayışında gerçekleştirilmesi gereken, toplumun tüm gruplarının ve farklı unsurlarının yan yana yaşayabildiği bir toplumun inşasıdır.

2. Türkiye’de Dini Bir Grup Olarak İmâmiye Şiası

Türkiye’deki Şiiler yaşadıkları şehir ve bölgelere göre ya da dini önderlerine, taklit ettikleri müçtehitlere¹⁴ göre sosyolojik ve fikrî farklılıklar göstermektedirler. Bu farklı mezhebî kabuller içerisinden yalnızca bir bölgede yaşayan Şiiler bu çalışmada örneklem grubu olarak seçilmiştir. Bu bağlamda çalışma Darıca ilçesinde yaşayan İmâmiye Şiileri ile sınırlı tutulacaktır. Şiiliğin de altında belli mezhepsel ayrımlar vardır. Çalışmamız içerisinde bahsi geçen Şiî grup; on iki imam sistemini benimseyen, kelâmî olarak *İmâmiyye-İsnâaşeriyye*, fikhî olarak *Ca’feriyye* isimleriyle anılan Şiî mezhep mensuplarıdır. İsimler bazen birbirinin yerine kullanılabilir. Çalışmamızda da zaman zaman birbirinin yerine kullanılacaklardır. Bu sebeple terim tanımları aşağıda verilerek, terimsel sınırların çizilmesine ihtiyaç duyulmuştur.

Şia/Şiî: “Hz. Peygamber’in vefatından sonra devlet yönetiminin Hz. Ali’ye ve onun soyundan gelenlere ait olduğu düşüncesi etrafında birleşen çeşitli grupların ortak adı”dır.¹⁵

İmâmiyye: “İmâmeti dinin esaslarından kabul eden, bazen Şiâ ve İsnâaşeriyye ile eş anlamlı olarak kullanılan Şiî fırkaların ortak adı”dır.¹⁶ İmâmiyye zamanla İsnâaşeriyye olarak da anılmıştır.

İsnâaşeriyye: “On iki imam sistemini benimseyen Şiî fırkası”dır.¹⁷

Ca’feriyye: “İsnâaşeriyye Şiâsı’nın fıkah mezhebi”dir.¹⁸

¹² Tarhanlı, “Türkiye Cumhuriyeti’nde Diyanet İşlerinin Düzenlenmesi”, 129.

¹³ Polat, “Din-Devlet İlişkisi ve Diyanet”, 121.

¹⁴ Caferilik Mezhebine göre taklit edilen müçtehit alimin hayatta olması gerekir. Bkz.: Hayreddin Karaman, “Ca’feriyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı, 1993).

¹⁵ Mustafa Öz, “Şiâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), 39/111.

¹⁶ Mustafa Öz, “İmâmiyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 22/208.

¹⁷ Ethem Ruhi Fırlalı, “İsnâaşeriyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı, 2001), 23/142-143.

¹⁸ Fırlalı, “İsnâaşeriyye”, 23/146. Karaman, “Ca’feriyye”, 7/4.

Dünya genelindeki Şii nüfus tek kavim veya milletten oluşmamaktadır. Farklı etnik ırk, dil ve kültürleri bünyesinde barındırmaktadır. Türkiye’de ise Sünni nüfusla beraber Şii nüfus da bulunmaktadır.¹⁹

Caferiler çeşitli sebeplerle Kars, Iğdır ve Ardahan illerine yerleşmişlerdir. Bu bölgelere göçün sebepleri; Osmanlı-Rus Savaşı (1877-78), I. Dünya Savaşı (1914-1918), Bolşevik Devrimi (1917), Ermenistan’la yapılan nüfus mübadelesi (1918-1925), Rusya’nın Azerbaycan’ı işgali (1920) olarak bilinmektedir. Gelen Caferi nüfus, genel olarak Azerbaycan Türklerinden oluşmaktadır. Ancak özellikle Iğdır, Tuzluca ve Taşlıçay’da Osmanlı döneminden beri yerleşik olan Caferilerin var olduğu da bilinmektedir.²⁰ 1970’lerden sonra da ekonomik sebeplerle büyük şehirlere göçmüşlerdir.²¹ Göçtükleri şehirlerde kendi camilerini inşa ederek, kendi mezhepleri çerçevesinde ibadetlerini gerçekleştirmişlerdir. Caferiler için camiler hem ibadet merkezi hem de sosyal birlikteliğin sağlandığı merkezler olarak kendini göstermektedir.

Caferilerle ilgili nüfus tahminleri oldukça farklılık göstermektedir. Bu rakamlar 300 bin ile 3 milyon arasında değişmektedir. Nüfus ve ikamet bölgeleri bazlı yapılan daha güvenilir tahminler ise 750 bin ile 1 milyon arasında Caferi nüfusun olduğu yönündedir.²² Banaz’ın araştırmalarında ise 1,5-2 milyon Caferi olabileceği ifade edilmektedir. 3 milyon rakamını verenlerin ise Alevileri de bu sayının içerisine katarak bu rakamı verdikleri tahmin edilmektedir.²³ TÜRCÜV Genel Sekreteri Apaydın’la yaptığımız görüşmede Caferi nüfusuyla ilgili olarak 3 ila 5 milyon rakamları zikredilmiştir.²⁴

Türkiye’deki Caferilerin homojen bir yapı göstermediklerine dikkat çeken Albayrak; üçlü bir tipolojiden bahsetmektedir:

- “1. Caferi anne-babadan olanlar,
2. Önceden Alevi iken sonradan Caferi fikrini tercih edenler,
3. Sünnilikten Caferiliğe geçenler.”²⁵

¹⁹ Şaban Banaz, “Türkiye’de Ca’feriler”, *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2018), 29.

²⁰ Ayşen Baylak Güngör, “Türkiye’de Caferi Topluluğun Konumu ve Değişim Dinamikleri Üzerine Değerlendirmeler”, *İnsan & Toplum Dergisi (The Journal of Human & Society)* 7/1 (2017), 75; Hüseyin Doğan, “Kars Caferilerinde Dini İnanç ve Sosyal Pratikler”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2017), 113.

²¹ Fırlalı, “İsnâşeriyeye”, 23/146.

²² Baylak Güngör, “Türkiye’de Caferi Topluluğun Konumu ve Değişim Dinamikleri Üzerine Değerlendirmeler”, 73; Âdem Arıkan, “İslam Dünyasının Mezhep Haritası ve Nüfus Dağılımı”, *İslami Araştırmalar* 29/2 (2018), 365.

²³ Banaz, “Türkiye’de Ca’feriler”, 37-38.

²⁴ Hasan Apaydın, “Görüşme-Türkiye Caferileri Vakfı, 04.05.2022”.

²⁵ Ali Albayrak, “Dini Gruplar Bağlamında Caferilik”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/13 (2008), 113.

Alevilik her ne kadar çalışmamızın sınırları dışında olsa da ilişkili bir alan olduğu için kısaca değinilmesi uygun olacaktır. Apaydın’la yapılan görüşmede; Caferiliğin Aleviliği nasıl değerlendirdiği sorulmuştur. Apaydın’a göre; İran ve Irak’ta yapılan çalışmalarda Alevilik, Şiilikten kopma ve zamanla tasavvufi bir hüviyet kazanmış inanç şekli olarak değerlendirilmektedir. Caferiliğin genel düşüncesine göre, kültürel ve inançsal benzerlikler sebebiyle Alevilik, Caferiliğin içerisinde değerlendirilmektedir.²⁶

Türkiye’de yapılmış bir çalışma olarak Güngör ise konuyla ilgili olarak, Selçukluların ortaya çıkmasından önce Sûfi hareketler ve Şîî eğilimler görülse de Anadolu’da halk ve yöneticiler tarafından sistemli bir Şîîliğin hiçbir zaman hâkim görüş olmadığını belirtmektedir. Safevi hanedanının ortaya çıkışıyla Alevi gruplar içinde farklı eğilimler görülmüştür. 16. yüzyıl Aleviliğin Safevi dokuşlarıyla Şîîlik etkisine kapıldığı dönemdir. Aleviliğin hukuki ve fıkhi yönlerden etkilendiği görülmektedir. 16. yüzyıl öncesinde ise Alevilik ve Şîîlik arasındaki ilişkiye dair bir kanıt olmadığı ifade edilmektedir.²⁷

Türkiye’de İmâmiyye Şiası’nı homojen bir topluluk olarak düşünebilmek imkansızdır. İnsan faktörünün olduğu yerde elbette farklılaşmalar söz konusu olacaktır. Etnik kökenler, kültürel kökenler veya dini tercihler nedeniyle kendisini Şîî-Caferi olarak niteleyen insanların arasındaki benzerlik ve farklılıklardan hareketle gözlemler ve çıkarımlarda bulunup birtakım sonuçlara varmak mümkün olabilmektedir.²⁸

Darıca’daki Şîî-Caferilerin genel çoğunluğu Albayrak’ın tipolojisindeki birinci grupta yer almaktadır. Yani Caferi anne-babadan gelen, içine doğduğu aile ve toplum sebebiyle Caferiliği benimsemiş, öğrenmiş olan bireylerdir. Bu bölgedeki Şîîler Kars ve Iğdır illerinden ekonomik sebeplerle göçmüş ve mevcut iş imkanları sebebiyle Darıca’ya yerleşmiş ve zaman içerisinde kök salmış ailelerdir. Burada camilerini inşa etmişler, dernekler ve vakıflar tesis etmişler hem kimliklerini korumuşlar hem de çevredeki Sünni nüfusun onları tanımalarını sağlayarak zamanla perçinlenen iyi ilişkiler kurmuşlardır.

Son olarak Darıca’daki grubun hangi müçtehidini takip ettikleri hususuna da değinmek yerinde olacaktır. Şîîlerin hayatta olan, yaşayan bir müçtehidini/fakihi taklit etmeleri gerekmektedir. Fıkhi-itikadi konularda taklit ettikleri müçtehidin fetvalarına uyarlar. Darıca Şîîleri arasında taklit

²⁶ Apaydın, “Görüşme-Türkiye Caferileri Vakfı, 04.05.2022”.

²⁷ Özcan Güngör, “Yolda ‘Caferi’ Olmanın Sosyolojik Anlamı: Alevilik Caferilik İlişkisi”, *Journal of Turkish Studies* Volume 7 Issue 4-II/7 (2012), 1942.

²⁸ Baylak Güngör, “Türkiye’de Caferi Topluluğunun Konumu ve Değişim Dinamikleri Üzerine Değerlendirmeler”, 83.

merci olarak üç fakihın ismi anılmaktadır. Bunlar Ayetullah Ali Sistâni, Ayetullah Ali Hamaney ve Ayetullah Vahid Horasani'dir.²⁹ Ayetullah Ali Sistâni'ye bağlı olanlar çoğunlukta dırlar.³⁰

3. İmâmiyye Şîası ve Türkiye'de Din-Devlet İlişkisi

Din-devlet ilişkisi ve İmâmiyye Şîası ile ilgili temel bilgileri verdikten sonra Şîilerin Türkiye'de (Darıca) yaşarken karşılaşmış oldukları sorunlar, Diyanet İşleri ve devlet erkleriyle olan ilişkiler ve toplumun diğer unsurlarıyla iletişimleri konusunda genel değerlendirilmeler sunulacaktır. Konu *Din ve Vicdan Özgürlüğü, Din Eğitimi, Siyasi ve Toplumsal İlişkiler* olmak üzere üç ana başlık altında irdelenecektir.

3. 1. Din ve Vicdan Özgürlüğü;

Türkiye'de din ve vicdan özgürlüğü dediğimizde hem devletin din olgusuyla ilgili genel siyaseti hem de din ile direkt ilgili olan resmi kurumu olarak Diyanet İşleri Başkanlığı aklı gelmektedir. Türkiye devletinin kuruluşu ve genel siyasi perspektifinin oluşumu esnasında elbette Diyanet de etki altında olan kurumlardan olmuştur. Devletin din ile olan ilişkisinin kurumsal yüzü olarak Diyanet her zaman sahnede olmuştur. Bizim konumuzla alakalı olarak Diyanet'e getirilen en ciddi eleştiri çoğulculuktan uzak olduğuyla ilgilidir. Bu eleştiri ve şikayet, Diyanet'in uygulama ve tutumlarının Gayrimüslim ve Sünni olmayan kesimlere karşı, Sünniliğe ayrıcalık tanıyan bir homojenleştirme fonksiyonuna sahip olduğu yönündedir.³¹

Diyanet'in amacı, dini korumaktan ziyade din üzerinde devlet denetiminin sağlanması, dinin istismar edilmesine engel olunması, dinin siyasetin dışında tutulabilmesi, dini grupların tekeline bırakılmadan resmi şekilde din hizmetlerinin yönetilebilmesi ve din-devlet ilişkisini kontrol altında tutarak laikliğin korunması olduğu bu konuda araştırma yapanlarca sıklıkla vurgulanmaktadır.³² Tarhanlı'nın din-devlet ilişkisi konusunda Diyanet'le ilgili tespiti şu şekildedir; *"Devlet kâsasından din görevlileri için harcanan paralar, "devlet işlerine din karışsın" diye değil, tam tersine, "din, devlet işlerine karışmasın" diye harcanır."*³³ Elbette Diyanet'le ilgili tüm bu fikirler ve tespitler dönemsel olarak siyasi değişimlerin rüzgarından etkilense de kurumun tarihsel süreçte edindiği birikimin ve zamanla kazandığı işleyiş pratiklerinin bir anda dönüşmesi beklenilemez.

²⁹ Apaydın, "Görüşme-Türkiye Caferileri Vakfı, 04.05.2022"; Nizamettin Borakçın, "Görüşme-Türkiye Caferileri Vakfı, 23.10.2022"; Yaver Daştan, "Görüşme-Hz. İmam Cafer-i Sadık Cami, 15.11.2022".

³⁰ Apaydın, "Görüşme-Türkiye Caferileri Vakfı, 04.05.2022".

³¹ Barkey, "Osmanlı'da Farklılıkların Yönetimini Yeniden Düşünmek: Modern Türkiye İçin Ne Öğrenebiliriz?", 28-29.

³² Sönmez Kutlu, "Diyanet İşleri Başkanlığı ve İslamiçi Dini Gruplarla (Mezhep ve Tarikatlar) İlişkileri", *Dini Araştırmalar Dergisi* 12/33 (2009), 107-108.

³³ Tarhanlı, "Türkiye Cumhuriyeti'nde Diyanet İşlerinin Düzenlenmesi", 117.

Türkiye’deki tüm Müslüman dini gruplar, kendi ihtiyaçlarına cevap verebilecek kaliteli bir hizmet beklemektedirler. Bu hizmetin alınabileceği kurum da Diyanet İşleri Başkanlığı’dır. Ancak günümüzde bu hizmetin yeterliliği konusunda zaman zaman eleştirilere maruz kalabilmektedir.³⁴

Türkiye’de yaşayan İmâmiyye Şiası’na mensup bireylerin din ve vicdan özgürlüğünün sağlanıp sağlanmadığına baktığımızda, Darıca özelinde bu özgürlüklerin sağlandığını ifade edebiliriz. Ancak Diyanet’in dini gruplara eşit mesafede yaklaşmadığından, her dini gruba aynı imkân ve şartları sunmadığından da yakınılmaktadır.

A) İbadet özgürlüğü

Dinler müntesiplerinden belirli ritüelleri gerçekleştirmelerini isteyen yapılardır. İbadet tüm dini gruplarda olduğu gibi Şiilerde de olmazsa olmazlardandır. Yaptığımız görüşmelerde kişilerin belirttiklerine göre Darıca’da Şiî bireylerin ibadetleri esnasında herhangi bir sorun yaşanmamaktadır. Bölgede yoğun bir nüfusa sahip olmaları çevrelerindeki Sünnilerce bilinir olmalarına sebep olmuştur. Bu nedenle Şiilerin ibadetler esnasındaki farklılıkları toplumun her unsuru tarafından alışılmış ve benimsenmiştir.³⁵

Türkiye genelinde de ibadetlerini özgürce yerine getirebilmektedirler. Ancak mezhepsel farklılıklar sebebiyle özellikle tanınmadıkları yerlerde zaman zaman toplumun dikkatini çekebilme ya da yanlış değerlendirilebilmektedirler.

B) İbadethane özgürlüğü

Şiî-Caferiler için camiler önemli örgütlenme ve sosyo-kültürel paylaşım alanlarıdır. Dini ve siyasi bilinçlenme, kimlik ve kültürlerini koruma, dini grup olarak toplanabilme noktalarıdır. Din eğitimi de genel olarak camilerde verilmektedir.³⁶

Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşundan sonra din-devlet ilişkisinin geçirdiği çalkantılı dönemlerde, Şiiler, inançlarının tanımlanması ve tespiti konusunda sorun yaşamışlardır. Özellikle Şiî din adamı (Ahund, Molla, Alim) ihtiyacı sebebiyle, İran ya da Irak’tan din adamlarının getirilmesi devletin gözünü Şiî-Caferilere çevirmesine, zaman zaman da olumsuz ithamlara maruz kalmalarına sebep olmuştur. Kars’ta Ahund*** Malik Mehmet Işıklı’nın Diyanet’le ve devlet yetkilileriyle yaptığı

³⁴ Kutlu, “Diyanet İşleri Başkanlığı ve İslami Dini Gruplarla (Mezhep ve Tarikatlar) İlişkileri”, 115.

³⁵ Apaydın, “Görüşme-Türkiye Caferileri Vakfı, 04.05.2022”; İsmail Akbaba, “Görüşme-Türkiye Caferileri Vakfı, 24.09.2022”; Borakçın, “Görüşme-Türkiye Caferileri Vakfı, 23.10.2022”; Muhammed Cevat Utar, “Görüşme-Türkiye Caferileri Vakfı, 27.09.2022”.

³⁶ Baylak Güngör, “Türkiye’de Caferi Topluluğun Konumu ve Değişim Dinamikleri Üzerine Değerlendirmeler”, 76.

*** İran ve Türkistan’da din âlimlerine verilen ve menşei tam olarak bilinmeyen bir sıfat. Bkz.: Hamid Algar, “Ahund”, TDV İslam Ansiklopedisi (Türkiye Diyanet Vakfı, 1989).

görüşmeler sonucunda alınan izinle, Türkiye’de ilk Şii cami olan Yenimahalle Camisi’nin temelleri atıldı ve iki yıl sonra, 1952’de ibadete açılmıştır.³⁷ İlk caminin inşasıyla bölgedeki Şii’lerin durumu biraz daha resmi bir boyuta taşınmıştır. Günümüzdeki Şii-Caferi camileri Diyanet İşleri Başkanlığı’nın belirlediği resmi prosedüre göre cami statüsündedir. Ancak kendi ifadelerine göre Caferiler ekonomik sebeplerle göç ettikleri ve Caferiliğin tanınmadığı şehirlerde toplum tarafından, zaman zaman da devlet kurumları tarafından yadırganarak karşılanmışlardır. Olumsuz ithamlar yöneltilmiş ya da “hak mezheplerden olmama” gibi nahoş söylemler duyulmuştur.³⁸

Akbaba’ya göre Caferiler göç ettikleri yerlerde tanındıkça bu olumsuz bakış açısı yok edilmiştir. Camilerini inşa etmişler ve mezheplerinin gerektirdiği şekilde ibadetlerini sürdürmüşlerdir. İlk aşamalarda yaşanan sorunlar zamanla çözüme kavuşmuştur.³⁹

Darıca’da da Ensar Cami, Hicret Cami ve Hz. İmam Cafer-i Sadık Cami olmak üzere üç Şii camisi bulunmaktadır. Bu ibadethaneler resmi olarak cami statüsündedir. İbadethaneler yapıldığı esnada devlet tarafından bazen cami arazisi verilmekte bazen de yapı malzemesi verilmektedir.⁴⁰ Bölgedeki cami cemaati de yapım esnasında yardımcı olmaktadır.

Caferi camileri yukarıda da belirttiğimiz gibi Türkiye’deki diğer camilerden daha fazla misyon yüklenerek, dini ve kültürel merkezler olarak ön plana çıkmaktadırlar. Caferilerin dini bir grup olarak kendi kimliklerini oluşturabilme ve koruyabilmede son derece önemli işlevleri vardır. Bayramlar, önemli dini ve milli günler camilerde programlar eşliğinde ve birlik beraberlik içinde gerçekleştirilir. Aynı camiler din eğitimi faaliyetlerinin de gerçekleştirildiği yerlerdir.⁴¹

C) Vakıf ve dernekleşme

Eskiden Türkiye’de İmâmiyye Şiası’nı temsil eden kurumlar camiler ve cami dernekleri olmuştur. Zamanla cami dernekleri gelişerek eğitim, kültür, yardımlaşma gibi alanlarda da misyon yüklenmişlerdir. Derneklerin kuruluş amacı dini grubun birlik ve bütünlüğünü sağlamak, aynı zamanda da İmâmiyye Şiası’nın temsil ve görünürlüğünü arttırmaktır. Zaman ilerledikçe derneklerin temsil konusunda yetersiz kaldığı noktalar sebebiyle vakıflaşmalara gidilmiştir.

2006’da Darıca’da Caferi ve Ehl-i Beyt Derneği kurulmuştur. Bu dernek, 2013 yılında Türkiye Caferileri Vakfı (TÜRCAV) olarak vakıflaştırılmıştır.⁴² TÜRCAV, Türkiye’de Caferi ismiyle

³⁷ “Merhum Hacı Ahunt Malık”, *karsehlibeyt.org* (Erişim 05 Ekim 2022).

³⁸ Apaydın, “Görüşme-Türkiye Caferileri Vakfı, 04.05.2022”.

³⁹ Akbaba, “Görüşme-Türkiye Caferileri Vakfı, 24.09.2022”.

⁴⁰ Daştan, “Görüşme-Hz. İmam Cafer-i Sadık Cami, 15.11.2022”.

⁴¹ Baylak Güngör, “Türkiye’de Caferi Topluluğun Konumu ve Değişim Dinamikleri Üzerine Değerlendirmeler”, 76.

⁴² Apaydın, “Görüşme-Türkiye Caferileri Vakfı, 04.05.2022”.

kurulan ilk resmi vakıf olma özelliğini taşımaktadır. Ayrıca “Türkiye” isminin vakıf isimlerinde kullanımı İçişleri Bakanlığınca izne tabi kelimelerdendir.⁴³ Yine Apaydın’ın aktardığı bilgiye göre; TÜRCAY’ın bünyesinde bulunan İmam Muhammed Mehdî Kur’an Kursu Caferilere ait Türkiye’deki tek resmi Kur’an Kursu’dur.⁴⁴

Darıca’da yaklaşık on bin Şîi-Caferi yaşamaktadır. TÜRCAY hem Darıca Caferileri için hem de yurt içi-yurt dışı tüm Caferiler için aktif görevler üstlenmektedir. Vakıf ayrıca Türk Milli Kültür faaliyetleri, Caferi mezhebi ve kültürüyle ilgili tanıtıcı ve eğitici faaliyetler düzenlemektedir.⁴⁵

“Hz. İmam Cafer-i Sadık Cami kendi bünyesinde bir cami derneğine sahiptir. Ayrıca caminin yanında yapım aşamasında olan yurt ve Kur’an Kursu da bulunmaktadır.”⁴⁶ Bunların dışında Darıca’da bulunan Ensar Cami ve Hicret Cami’nin de dernekleri mevcuttur.

İbadetlerindeki mezhepsel farklılıklar sebebiyle ayrılan dini grubun; kendi kimliklerini korumak, kültürlerini, örf-adetlerini sürdürülebilmek ve o bölgede (Darıca) gruplarının varlığını muhafaza etmek gayesiyle hareket ettiklerini görmekteyiz. Her kuşak, içinde yaşadığı kültür havuzunu çocuklarına miras bırakır ve aslında bu mirasın da korunmasını ister. Darıca Şîi-Caferileri de mezhep, inanç, kimlik ve kültürlerini sürdürerek, gelecek kuşaklara bu mirası aktarmak istemektedirler.

3. 2. Din Eğitimi:

Ali Fuat Başgil, din özgürlüğünü öğretme ve okutma-yayma, telkin etme hakkı olarak özetlemektedir. Dinin temel ahkamlarını bu yöntemlerle başkalarına ya da gelecek kuşaklara ulaştırabildiğiniz derecede din hürriyetinden söz edilebilmektedir. Başgil’in yaklaşımından hareketle, bir ülkede din özgürlüğünün göstergesinin özgür din eğitimi ve özgür basım-yayın faaliyetleri olduğu söylenebilir.⁴⁷

3.2.1. Dini Eğitim-Öğretim Faaliyetleri:

Çalışmanın başında değinildiği üzere Şîi camileri sadece ibadet alanı değil aynı zamanda dini grubun bir araya geldiği, kültürlerini, mezheplerini, kimliklerini korudukları alanlar olarak işlev görmektedir. Şîi camileri mezhep mensuplarının dini eğitimi konusunda da faaliyetler sürdürmektedir.

⁴³ 5253 Dernekler Kanunu-TC. Resmî Gazete (5253 Dernekler Kanunu-TC. Resmî Gazete), 5253 sayı 25649 Yasama Bölümü (04 Kasım 2004); “İzne Tabi Kelime Kullanımı”, Kurum, T.C. İçişleri Bakanlığı Sivil Toplumla İlişkiler Genel Müdürlüğü (10 Nisan 2019).

⁴⁴ Apaydın, “Görüşme-Türkiye Caferileri Vakfı, 04.05.2022”.

⁴⁵ Banaz, “Türkiye’de Ca’feriler”, 53-54.

⁴⁶ Daştan, “Görüşme-Hz. İmam Cafer-i Sadık Cami, 15.11.2022”.

⁴⁷ Başgil, *Din ve Laiklik*, 9.

Şii camileri de resmi olarak cami statüsünde oldukları için yaz Kur'an Kursu faaliyetleriyle din eğitimi yapmaktadırlar. TÜRCAV bünyesindeki İmam Muhammed Mehdi Kur'an Kursu ise Türkiye'deki Şii-Caferi mezhebini esas alan ilk ve tek resmi Kur'an Kursu olarak din eğitimi faaliyetlerini sürdürmektedir. Buradaki faaliyetler Caferi vatandaşların din eğitimi alıp mezheplerinin gereklerini öğrenmelerini sağlamaktadır.⁴⁸

Kur'an Kursu'nda; başlangıç düzeyi Kur'an okuma eğitimi, orta seviye Kur'an okuma eğitimi, tecvit dersleri ve Şii-Caferi İlahiyat (İnanç, ibadet, ahlak, İslam tarihi, peygamberler tarihi) dersleri verilmektedir. Bu kurumlarda yaz-kış eğitim sürmektedir.⁴⁹

Kur'an Kursu'nda kullanılan eğitim materyalleri arasında Kur'an-ı Kerim ve kursun bünyesinde yine kursun din adamları tarafından düzenlenilerek bastırılmış bir elifba cüzü,⁵⁰ iki fıkıh kitabı (giriş seviyesi-orta seviye)⁵¹ vardır. Ayrıca din adamları ders anlatımı esnasında Arapça ya da Farsça kaynak kitaplardan çeviriler yaparak ders içeriklerini zenginleştirmektedirler.

Kış dönemlerinde çocuklar okulda olduğu için sadece cuma günleri 18.30-19.30 arası temel dini eğitim dersleri verilmektedir. Perşembe günleri de hatim grubu gelerek, hatim yapmaktadırlar. Hafta içi, kadın hocalar kadınlara özel dini dersler yapmaktadırlar. Sıfırdan başlayan, tecvitle devam eden ve ileri düzey olmak üzere üç kademeli şekilde Kur'an eğitimi verilmektedir. Ayrıca yine inanç ve ibadet dersleri de verilmektedir.⁵²

TÜRCAV Gençlik kollarında görevli İsmail Akbaba;

“Amacımız gençlerimizi zamanenin kötülüklerinden korumak. Bu sebeple vakıf binamızdaki lokalde sosyal aktivitelerimiz de mevcuttur. Masa tenisi, Playstation (konsol oyunu), Digiürk, kütüphane gibi alanlarımız var. Çocuklarla, gençlerle balı saba maçları düzenliyoruz. Temel dini eğitimler sağlıyoruz. Üniversite öğrencilerinden ya da ders verebilecek hocalardan okul çağındaki çocukların, okul dersleriyle ilgili destek almasını sağlıyoruz.”⁵³

⁴⁸ Apaydın, “Görüşme-Türkiye Caferileri Vakfı, 04.05.2022”; Akbaba, “Görüşme-Türkiye Caferileri Vakfı, 24.09.2022”; Borakçin, “Görüşme-Türkiye Caferileri Vakfı, 23.10.2022”; Utar, “Görüşme-Türkiye Caferileri Vakfı, 27.09.2022”.

⁴⁹ Borakçin, “Görüşme-Türkiye Caferileri Vakfı, 23.10.2022”; Utar, “Görüşme-Türkiye Caferileri Vakfı, 27.09.2022”.

⁵⁰ Türcaav Alimler Komisyonu, *Tecvidli Kur'an Okuma Rehberi* (Kocaeli: Türkiye Caferileri Vakfı, 2014).

⁵¹ Hasan Apaydın, *Ehl-i Beyt Mektebini Öğreniyoruz Yaz Kur'an Kursu Öğrenci Kitabı* (Kocaeli: Türkiye Caferileri Vakfı, 2015); Hasan Apaydın, *Fıkhumuz Öğrenelim (Caferi Fıkıhında Ameller)* (Kocaeli: Türkiye Caferileri Vakfı Eğitim Yayınları, ts.).

⁵² Akbaba, “Görüşme-Türkiye Caferileri Vakfı, 24.09.2022”.

⁵³ Akbaba, “Görüşme-Türkiye Caferileri Vakfı, 24.09.2022”.

Hız. İmam Cafer-i Sadık Cami’nde de yazın çocuklar için Kur’an okuma ve temel dini eğitimler verilmektedir. Ayrıca yıl içerisinde dini gün ve gecelerde çeşitli programlar yapılarak cemaat için dini eğitim sağlanmaktadır.⁵⁴

Özgür basım yayın konusuna geldiğimizde, Şiî mezhebinin herhangi bir engellemeyle karşılaşmadıklarını görmekteyiz. Yayınevleri, internet siteleri, TV kanalları herhangi bir kısıtlamaya maruz bırakılmadan faaliyetlerini sürdürebilmektedirler.

3.2.2. Din Adamı Ataması:

Darıca Şiîleri arasında, din adamının devlet tarafından atanabileceğini ya da devletten maaş alabileceğini kabul edenler ve etmeyenler olmak üzere iki görüş vardır. Devlete bağlı din adamı görüşü, Darıca’da yalnızca TÜRCAY tarafından kabul görmektedir. Darıca’da bulunan üç Şiî cami; Ensar Cami, Hicret Cami ve Hız. İmam Cafer-i Sadık Cami din görevlileri, cami cemaatlerinin belirleyip seçmiş oldukları din görevlileridir. Türkiye genelinde de “Şiî din adamı devlete bağlı olmamalıdır.” görüşünün temel alındığını söyleyebiliriz.

Konuyla ilgili Hız. İmam Cafer-i Sadık Cami Âlimi (din görevlisi) Yaver Daştan;

“Din adamının, bu göreve başlayıp sürdürmesi, ilgili caminin cemaatinin belirlemesiyle olur. Halk kendi alimini seçerek tercih eder ve o kişi din adamlığı görevini sürdürür. Din adamının devlet eliyle atanması ya da bir devlet kurumuna bağlı kılınması Şia’ya göre doğru değildir. Şia’da din adamlığı diğer memuriyetlerden ayrı bir kategoridedir. Bunun sebebi, eğer din adamı bir kuruma bağlı olursa, bağlı olduğu kurumun görüşlerini dinin emir ve yasaklarının önünde tutabilir. Şia’da din alimi özgür olmalı ve vazederken herhangi bir erkin ya da kurumun tesirinde kalmayacak şekilde dinin emir ve yasaklarının çerçevesinde görevini yerine getirmelidir. Din adamının iâşesi ise kendi cemaati tarafından karşılanabileceği gibi; kendisi de başka meslek ya da ticaret icra ederek geçimini sağlayabilir.”⁵⁵

TÜRCAY’da eğitim veren Nizamettin Borakçin;

“Müçtehitlerin fetvalarına bakıldığında din adamının maaş alması yasak değildir. Ancak bazı Caferi gruplar din adamının maaş almasını onaylamamaktadır.”⁵⁶

TÜRCAY’da eğitim veren Muhammed Cevad Utar;

“Caferilikte din adamı ataması ihtilaflı bir konudur. Din adamının devletten maaş alması doğru kabul edilmez. Bizden (TÜRCAY) başka diğer kurumlarda “din adamının devletten maaş alması” kabul

⁵⁴ Daştan, “Görüşme-Hız. İmam Cafer-i Sadık Cami, 15.11.2022”.

⁵⁵ Daştan, “Görüşme-Hız. İmam Cafer-i Sadık Cami, 15.11.2022”.

⁵⁶ Borakçin, “Görüşme-Türkiye Caferileri Vakfı, 23.10.2022”.

görmemektedir. Bu konu müçtebitlere sorulduğunda, “devletin size inancınız konusunda hiçbir baskı uygulamaması şartıyla, devletten maaş alabilirsiniz” diye izin verilmiştir.”⁵⁷

TÜRCAV Genel Sekreteri Hasan Apaydın;

“Caferi camilerindeki hocalar (abundlar) 2008’e kadar cami dernekleri tarafından görevlendirilmekteydi. Maaşları ve varsa sigortaları (çoğu sigortasızdı) dernekler tarafından karşılanmaktaydı. 2008’e kadar herhangi bir şekilde devletle ve Diyanet’le resmi ilişkileri yoktu. 2008’de Caferi alimlerin (abund) bir kısmı devlet nezdinde Diyanet’in tanıdığı hocalar oldular. Eğitimlerini, yeterliliklerini ispatlayan belgelerle Diyanet personeli olarak resmiyet kazandılar.”⁵⁸

Şii toplumunun sorunlarından biri de Şii mezhebine hâkim din adamlarının yetiştirilebilmesidir. Türkiye’de Şii mezhebini esas alan ve bu mezhep üzerine din adamı yetiştirebilecek nitelikte İlahiyat Fakültesi olmaması problem oluşturmaktadır. Din görevlisi (ahund, molla, alim) olmak isteyen kişiler Irak ve İran’da eğitim görmek zorundadır. Irak’ta siyasi sebeplerle, Şiilere karşı olumsuz tutum; Türkiye’den gidecek öğrencilerin yönlerini İran’a çevirmelerine sebep olmaktadır. İran’da eğitim gören öğrenciler maddi ve manevi zorluklar yaşamaktadırlar. Türkiye’ye döndüklerinde ise İran’da eğitim gördükleri için zaman zaman “İran propagandisti” ithamlarına maruz kalabilmektedirler. Bu iddiaların hedefi olmaktan kurtulabilmek için Şiiler, Türkiye’de Şii mezhebini temel alan bir İlahiyat Fakültesi’nin açılmasını ve din adamlarının burada yetişmesini talep etmektedirler.⁵⁹

3.2.3 Devletin Din Eğitimi Politikası ve Caferiler

Türkiye’deki Şiilerin temel problemlerinden birisi, Türkiye’de Şii mezhebini esas alan İlahiyat Fakültesi olmadığı için kendi din adamlarını burada yetiştirememeleridir. Şii mezhebi üzerine lisans eğitimi almak isteyen bir bireyin Irak ya da İran’a giderek öğrenim görmesi gerekmektedir. Bu da en başta dediğimiz gibi hem maddi-manevi zorlukları olan, aynı zamanda da Türkiye’ye döndüğünde “İran propagandisti” olmakla itham edilebilme ihtimalinin olduğu bir yolculuktur. Örneğin Baylak Güngör’e göre; *“Burada yetişen öğrenciler de İran ile fikri, siyasi alışverişlerde doğal olarak aracılık ve taşıyıcılık yapmaktadırlar.”⁶⁰* Buradaki maksat ithamda bulunmak değil, aslında bir sosyolojik gerçeği ifade etmektir. Ayrıca yapılan başka bir görüşmede, İran’da eğitim alınması üzerine gelen şu yorum dikkat çekicidir; *“Hocalarımız orda, eğitimimizi orda alıyoruz. Üstatlarımızın, tarihi kökenlerimizin*

⁵⁷ Utar, “Görüşme-Türkiye Caferileri Vakfı, 27.09.2022”.

⁵⁸ Apaydın, “Görüşme-Türkiye Caferileri Vakfı, 04.05.2022”.

⁵⁹ Albayrak, “Dini Gruplar Bağlamında Caferilik”, 125-126; Apaydın, “Görüşme-Türkiye Caferileri Vakfı, 04.05.2022”.

⁶⁰ Baylak Güngör, “Türkiye’de Caferi Topluluğun Konumu ve Değişim Dinamikleri Üzerine Değerlendirmeler”, 80.

olduğu yer.” Anlaşılacağı üzere eğitim için giden kişiler, yıllarını geçirdikleri ve kültür temasında buldukları ülkelerden doğal olarak etkilenmektedirler.

Apaydın da Şî mezhebini esas alan İlahiyat Fakültesi olması gerektiğini ifade etmektedir. Bu sayede Türkiye’de yaşayan Şî nüfus, din eğitimi için Irak ve İran’a bağımlı kalmayarak Türkiye’de Şî mezhebi temelli dini eğitimleri almalı ve din adamlarını yetiştirebilmelidir.⁶¹

Daştan ise Şî İlahiyatın, dini müfredatının Şî alimlerce düzenlenmesi şartıyla olabileceğini şu sözlerle ifade etmektedir; *“Şî Mezhebini baz alan bir İlahiyat, ancak okutulacak ortak derslerin dışındaki dini derslerin Şî alimlerce belirlenip düzenlendiği takdirde, var olabilir. Şî alimin özzerk olmasının gerekliliği ve özgürce dinin emir ve yasakları çerçevesinde eğitim faaliyetlerini sürdürmesi gerekmektedir.”*⁶²

Daştan ayrıca, günümüz İmam Hatip Lisesi din eğitimlerinin Sünnilik için yetersiz olduğuna değinmektedir. Dini eğitimlerin zayıf kaldığına ya da yeterli uzmanlaşmanın sağlanamadığına vurgu yapmaktadır.⁶³

Eğitimle ilgili Caferîlerin sorun olarak telakki ettikleri bir diğer konu ise Diyanet’in hazırladığı yayınlarda ya da MEB’in müfredatlarında sadece Sünnilik üzerinden din eğitiminin anlatılmasıdır. Bu durum Şî mezhebine mensup öğrencileri olumsuz etkilemektedir. Öğrenciler mezhepsel konuda ikileme düşmektedirler ya da farklı mezhepten olduğu için akran zorbalığına maruz kalabilmektedirler. Bu sebeple hem Diyanet’in hazırladığı yayınlarda hem de MEB’in din eğitimi müfredatında diğer mezheplere de yer vermesi Şî öğrenciler için daha faydalı olacaktır. Farklı mezhep gruplarının birbiriyle ilgili bilgi sahibi olmaları doğabilecek sorunların da önüne geçebilir.⁶⁴

MEB’in ders kitaplarında Caferîlik mezhebinin geçtiği bilgisine ulaşılmıştır. Kanaatimizce katılımcılar, kendi eğitim-öğretim yıllarından hatırladıkları kadarıyla, Caferîliğin mevcut müfredatta geçmediğini ya da daha fazla yer verilmesi gerektiğini düşünmektedirler. Katılımcıların konuyla ilgili söyledikleri bu şekilde yorumlanabilir.

3. 3. Siyasal ve Toplumsal İlişkiler:

Türkiye’deki İmâmiyye Şiası’nın siyasal olarak ne gibi sorunlar yaşadığı veya beklentilerinin neler olduğu, aynı şekilde toplumun diğer unsurlarıyla ilişkileri de çalışmamızın seyrini etkileyen konulardandır. Belli bir kimlikle ön plana çıkan, dini grubun/mezhebin siyasi ve toplumsal olarak

⁶¹ Apaydın, “Görüşme-Türkiye Caferileri Vakfı, 04.05.2022”.

⁶² Daştan, “Görüşme-Hz. İmam Cafer-i Sadık Cami, 15.11.2022”.

⁶³ Daştan, “Görüşme-Hz. İmam Cafer-i Sadık Cami, 15.11.2022”.

⁶⁴ Apaydın, “Görüşme-Türkiye Caferileri Vakfı, 04.05.2022”; Borakçin, “Görüşme-Türkiye Caferileri Vakfı, 23.10.2022”; Utar, “Görüşme-Türkiye Caferileri Vakfı, 27.09.2022”.

ortaya koyduğu fikirsel bütünlük, ilgili grubu anlayabilmemiz için birçok ipucunu bünyesinde barındırır.

3.3.1. Darıca'daki İmâmiyye Şiası Mensuplarının Laikliğe Bakışı:

“Şia'ya göre, İslam devlet başkanı ya da imam hem dini hem de siyasi işlerin merciidir. Çünkü din siyasetten ayrı düşünülemez. (...) Şia'da din ve devlet ilişkisi, tamamen Kur'an, Sünnet ve imamların sözlerine göre ayarlanmıştır. Laik devlet anlayışı asla kabul edilmemektedir.”⁶⁵

Yılmaz'dan yaptığımız yukarıdaki alıntı, Şia'nın laiklikle ilgili genel düşüncesidir. Şia'daki imamet inancı, devlet yönetimini dini bir çerçevede ele alır. Din ve devlet işleri Hz. Muhammed ve onun soyundan gelen kişilerce yönetilmelidir. Peygamber'den sonra gelecek imamlar (masum) da Allah'ın ve Peygamber'inin atamasıyla, işaret etmesiyle belirlenmiştir. Bu silsile ise on iki imam ile sabittir. Şu an 12. İmam Muhammed Mehdi, yaşamakta ve sağdır ancak gaybete çekilmiştir. Gâib 12. İmamın zuhuru ile İslam devleti yönetimi Allah ve Peygamber tarafından seçilmiş siyasi ve dini liderine kavuşacaktır.⁶⁶ TÜRCAY'da yaptığımız görüşmelerde buradaki Caferîlerin, laiklik konusunda, genel Şîî telakkiyi benimsemedikleri görülmektedir. Peygamber ya da İmam (masum) tarafından yönetildikleri takdirde din ve devlet işlerinin bu seçilmiş kişilerce tek elden kontrol edilebileceği; ancak gaybet sürecinde din ve devlet işlerinin ayrı olması gerektiği inancı ifade edilmiştir.

“Şîî inancında hükümet Allah'ın seçtiği kişinin elindedir ve halk bu hükümete biat eder. Ancak gaybet döneminde bu durum farklıdır. Şia arasında bu konu ihtilaflıdır. Kimi müçtehitler aynı sistemin müçtehitler yoluyla devam edeceğini söyler (On ikinci imamın zuhuruna kadar müçtehitlerin on ikinci imamın görev ve sorumluluklarını yerine getirebileceğini). Kimi müçtehitler de (Gâib imamın zuhuruna kadar) din ve siyasetin birbirinden ayrı olması gerektiğini, din adamlarının din işleriyle; siyaset adamlarının siyaset işleriyle ilgilenmesi gerektiğini benimserler. Darıca Caferîleri (TÜRCAY) ikinci gruba dahildir. Yani siyaset ile din işlerinin ayrı tutulması gerektiğini benimseyen gruptandır.”⁶⁷

Borakçin'in konuyla ilgili değerlendirmeleri, benzer çizgide, şu şekildedir;

“Kişilerin ibadetlerini rahatça sürdürebilmesi için laiklik son derece önemlidir. İnsanların düşünce yapıları düzenlenmelidir. Yoksa zorlamayla (dini) bir şeyler yaptırılmaz. Baştaki kişi Masum olmadığı sürece, Allah'ın rızası değil insanın rızası öne geçer ya da ikisi karışır. Peygamber ve imamlar Allah'ın verdiği

⁶⁵ Yılmaz, “Şia'da Din ve Devlet İlişkisi ve Velayet-i Fakih”, 44, 51.

⁶⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Mustafa Öz, “Şia”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), 39/111; Mustafa Öz, “İmâmiyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 22/208; Ethem Ruhi Fıçlalı, “İsnâaşeriyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı, 2001), 23/142-143.

⁶⁷ Utar, “Görüşme-Türkiye Caferîleri Vakfı, 27.09.2022”.

ilme sabiptir bu sebeple onların yönetimi doğru kabul edilir. Onlar menfaatlerini değil Allah’ın ilmini ortaya koyarlar. Bu yüzden Masum olan bu kişiler dışında sürdürülen yönetimler doğru kabul edilmemektedir. Müçtehitlere fikhî konuda bağlılık vardır, inanç konusunda değil. İnanç ve fikhî bağlılık yalnızca Peygambere ve İmamlardır (on iki imam).”⁶⁸

Darıca’da yaşayan İmâmiyye Şiası mensupları laikliğin dini özgürlük alanı sunan faydalı bir kazanım olduğunun altını çizmektedirler.

“Bizim için laiklik faydalıdır. Biz burada istediğimiz şekilde ibadetimizi yapıyoruz. Ezanımızı okutuyoruz, ibadetimizi sürdürüyoruz. Bunlardan dolayı laiklik Caferiler için önemlidir.”⁶⁹

“Laiklik ne İslam’da ne de Şia’da bir akide (inanç konusu) değildir. Ancak toplumdaki her ferdin din ve inancını özgürce yaşaması elbette herkes için faydalıdır. Dinî bir akide olmadığı göz önünde bulundurularak; toplumda inanç ve ibadet özgürlüğüne fayda sağladığımız söyleyebiliriz.”⁷⁰

Borakçin de görüşme esnasında müçtehitlerden Ayetullah Mer’esi Necefî’nin şu sözünü nakletmektedir; “İslamiyet’in en rahat yaşanabileceği sistem laiklik sistemidir.”⁷¹

Apaydın ise laikliğin gerekliliği ve din-devlet ilişkisi üzerine üç başlıkta değerlendirme yapmaktadır:

“Türkiye’deki Caferiler, laikliği en doğru yönetim şekli olarak değerlendirmektedirler. Çünkü laik bir devlette şu üç kazanım elde edilebilir: 1) Tüm inanç mensuplarının, halk içinde yaşayan tüm farklı inanç gruplarının özgürlüğü sağlanmış olur. 2) Devletin imkanlarından tüm dini gruplar, nüfusu ölçüsünde doğru orantılı faydalanmış olur. 3) Devletin yanlışları dine mal edilmez. Dinî bir devlette, din devletinde, yöneticilerin batası halk tarafından dine mal edilir. Bu da halkın dine bakış açısını olumsuz etkiler. Dini yönetimlerde yöneticinin yanlış uygulamaları dine de olumsuz yansımaktadır.”⁷²

“Tarikte din adına hükmettiği iddiasında bulunan pek çok hükümdarın, yine muhalifleri tarafından aynı referansı kullanarak tabittan indirilmesine şabıt olunmuştur. Yine din adına hükmetmenin en çok dindarları zor durumda bıraktığı tespit edilmiştir.”⁷³ İnsanlık tarihinin seyrine baktığımızda din ve devlet arasındaki bu ilişkiye örnekler bulmak mümkündür.

⁶⁸ Borakçin, “Görüşme-Türkiye Caferileri Vakfı, 23.10.2022”.

⁶⁹ Akbaba, “Görüşme-Türkiye Caferileri Vakfı, 24.09.2022”.

⁷⁰ Daştan, “Görüşme-Hz. İmam Cafer-i Sadık Cami, 15.11.2022”.

⁷¹ Borakçin, “Görüşme-Türkiye Caferileri Vakfı, 23.10.2022”.

⁷² Apaydın, “Görüşme-Türkiye Caferileri Vakfı, 04.05.2022”.

⁷³ Polat, “Din-Devlet İlişkisi ve Diyanet”, 122.

Kanaatimizce Türkiye’de var olan din ve mezheplere karşı devletin tarafsız olması gerekmektedir. Devlet, bir din veya mezhebe, diğerinin aleyhine ya da lehine olabilecek şekilde tavır almamalıdır. Din ve mezhepler de kendi özgürlük alanları içerisinde toplumun ahlaki ve manevi bütünlüğünün sağlanmasına katkıda bulunmalıdırlar. Toplumda hem dinî hem de siyasî taassuba karşı, din özgürlüğünün sağlanabilmesinin temel prensibi laikliktir. Din özgürlüğü laik bir devlet yapısı içerisinde varlığını sürdürmeyi başarabilir.⁷⁴

Darıca’da ya da daha geniş pencerede Türkiye’de laiklik, tüm inanç yapılarının din ve vicdan özgürlüğünü sağlayan bir unsur olarak değerlendirilmektedir. Farklı inanç kalıplarının bir arada yaşayabilmesi için, saygı çerçevesinde uzlaşılması toplumda gereklilik arz etmektedir. Bu sebeple tüm inanç gruplarının ortak paydada buluşabilecekleri yer olarak laiklik, önemini koruyan bir kavram olarak toplum dinamiklerinde yerini almaktadır.

3.3.2. İmâmiyye Şiası Mensuplarının Sorun ve Sıkıntıları Siyasi Olarak Temsil Edilebiliyor Mu?

Şiî nüfusun Türkiye siyasetinde yeterince temsil edilemediğini söyleyebiliriz. TBMM’de bir tane Şiî-Caferi milletvekili Şamil Ayrim^{****} vardır.⁷⁵ Şiî-Caferiler, nüfus olarak düşünüldüğünde daha fazla siyasi temsili hak ettiklerini düşünmektedirler. Demokratik toplumlarda, temsil yetkisinin de doğru orantılı dağıtılması gerektiğini dile getirmektedirler. Ancak şunu da göz ardı etmemek gerekir ki siyaset yapmak da kişilerin özgür kariyer tercihleri arasındadır.

Darıca’daki siyasi temsile baktığımızda;

“Darıca belediyesinde meclis üyelerimiz var (üç tane). Darıca özelinde temsil edildiğimizi söyleyebiliriz. Başkanımız da yıllardır gider gelir vakfa. Bizleri tanır. Ya da meclis üyelerimiz ihtiyaçlarımızla ilgili şeyleri belediye meclislerinde dile getirirler.”⁷⁶

“Belediyede ya da mecliste Şia mezhebi müntesibi siyasetçiler bulunsa da resmi bir temsil yoktur. Bireysel olarak kariyerlerini siyaset üzerine yapmış olmaları Şia’yı resmi düzeyde temsil ettikleri anlamına gelmemektedir.”⁷⁷

⁷⁴ Başgıl, *Din ve Laiklik*, 171.

^{****} Adalet ve Kalkınma Partisi, 27. Dönem İstanbul Milletvekili.

⁷⁵ Apaydın, “Görüşme-Türkiye Caferileri Vakfı, 04.05.2022”.

⁷⁶ Akbaba, “Görüşme-Türkiye Caferileri Vakfı, 24.09.2022”.

⁷⁷ Daştan, “Görüşme-Hz. İmam Cafer-i Sadık Cami, 15.11.2022”.

Yapılan görüşmelerde Darıca’da siyasi temsil belli bir düzeyde görülmektedir. Darıca Belediyesi ya da Kocaeli Büyükşehir Belediyesi bölgede yaşayan Caferi vatandaşların sorunlarına hassasiyetle yaklaşmakta ve çözümler sunmaktadır. Ancak Caferilerce resmî temsililerinin arttırılmasıyla sorun ve sıkıntılarının daha sağlıklı şekilde ele alınıp çözüleceği düşünülmektedir.

Apaydın’a göre;

“Türkiye’de Caferilerin hassasiyetlerinin anlaşılabilmesi için temsililerinin arttırılması gerekmektedir. Cumhurbaşkanlığı danışmanlığında, Diyanet İşleri Başkanlığı’nda, Millî Eğitim Bakanlığı’nda gereken temsil sağlandığı takdirde siyasi, dini ve eğitime dair konularda, Caferilerle ilgili meselelerde, Caferilerin de hassasiyetleri gözetilmiş olacaktır.”⁷⁸

3.3.3. Darıca’da İmâmiyye Şiası Mensupları ve Sünni Nüfusun Uyumunda Sorunlar Yaşanıyor Mu?

Apaydın;

“Caferi nüfusun Darıca’ya ilk göçtüğü zamanlarda ciddi sorunlar olmuştur. Caferilerin Müslüman olduğundan bile şüphe edenler ve bunu ifade edenler olmuştur. Ancak zamanla Sünni nüfus ile Caferi nüfus birbirini tanımışlar ve bu problemler bir şekilde aşılmıştır. Günümüzde Caferi nüfusun uzun süredir yaşadığı, tanındığı yerlerde sorun yaşanmamaktadır. Ancak Caferi nüfusun az olduğu, fazla tanınmadığı yerlerde hala bu gibi sorunlar yaşanmaktadır. Mezhepsel farklılıklarda zaman zaman Sünni bireylerin dikkatini çekmekte ve bilgisizlikle beraber bu farklılıklar gündem edilebilmektedir.”⁷⁹

Utar;

“Uç görüşlü Sünni ve Şiîler birbirlerine karşı olumsuz yaklaşabiliyor. Bu da fikirsel çatışmalara sebep olabiliyor. Günümüzde ise Darıca’da Sünni ve Şiîler arasında sorun yaşanmamaktadır.”⁸⁰

Daştan;

“Suriye Savaşı sonrasında Vehhabî düşünceye kayan aşırılıkçı grupların Şia’ya cephe aldığı söyleyebiliriz. Ancak bu tarz kişilerle ya da gruplarla fülî olarak karşılaşmadık. Darıca’da Şiî-Sünni uyumunda herhangi bir sorun yaşanmamaktadır.”⁸¹

⁷⁸ Apaydın, “Görüşme-Türkiye Caferileri Vakfı, 04.05.2022”.

⁷⁹ Apaydın, “Görüşme-Türkiye Caferileri Vakfı, 04.05.2022”.

⁸⁰ Utar, “Görüşme-Türkiye Caferileri Vakfı, 27.09.2022”.

⁸¹ Daştan, “Görüşme-Hz. İmam Cafer-i Sadık Cami, 15.11.2022”.

Borakçin;

“Darıca’da Şii ve Sünniler arasında komşuluk, arkadaşlık, akrabalık gibi hiçbir konuda sıkıntı yaşanmamaktadır. Örneğin Şii-Sünni evlilikler çok eski zamanlarda sorun olsa da artık insanlar bu konuyu da sorun etmemektedirler ve toplum tarafından kabul görmektedir.”⁸²

Akbaba;

“Darıca’da herhangi bir sıkıntı yaşamıyoruz. Biz kendi mezhebimize göre inanç ve ibadetlerimizi sürdürüyoruz.”⁸³

Darıca’daki Caferîlerin Sünniliği nasıl değerlendirdiği konusuna değinmek gerekirse bu konuda görüştüğümüz isimlerin Sünniliğe karşı olumlu ifadeler kullandıkları söylenebilir. Apaydın’a göre Şiilik, İslam toplumunu bir bütün olarak kabul etmektedir. Mezhepleri ise yorumsal farklılıklar olarak görmektedir. Mezhepsel farklılıklar tekfir sebebi kabul edilemezler. Apaydın, günümüzde Caferî nüfusun önde gelen dini liderlerinden Ayetullah Sistâni’nin şu sözünü aktarmaktadır; *“Ehl-i Sünnet sizin kardeşiniz değil, nefsiniz, canınızdır.”*-Kardeş iki farklı bedende olur; nefis, can ise tek bedendedir-. Bu sözler Şiiliğin Sünniliğe bakışını özetlemektedir.⁸⁴

Darıca’da Şii ve Sünniler arasında herhangi bir sorun yaşanmamaktadır. Bunun muhtemel sebeplerinden birisi; İmâmiyye Şiası’na mensup vatandaşların nüfuslarının fazla olmasıdır. Toplumun diğer unsurları Şii-Caferîleri tanımakta, mezhepsel farklılıklarından, hassasiyetlerinden haberdar olmaktadır. Komşuluk, akrabalık, arkadaşlık ilişkileri kurulmaktadır. Gruplar arasındaki bu toplumsal temas, tarafların birbirlerinden haberdar olmalarına ve birbirlerine karşı hassasiyetle yaklaşmalarına sebep olmaktadır. Bu şekilde iyi ilişkiler tesis edilmekte, sürdürülmektedir.

3.3.4. Din-Devlet İlişkisi Ve Toplumsal Uyum Konusunda Ne Tür İyileştirmeler Yapılabilir?

Caferî kimliği ön planda tutan gruplar ve grup önderlerinin dile getirdiği talepler genel olarak benzerlik göstermektedir. En temel talep devlet nezdinde temsilin artırılmasıdır. Diyanet’in halkı farklı dini gruplar konusunda bilinçlendirmesi, MEB ders kitaplarında aynı şekilde farklı dini gruplara da yer verilmesi gibi talepler sıralanabilir. Ancak bu konuda topluluğun nasıl değerlendirileceği, kimlerin veya hangi kurumların muhatap alınacağı gibi ciddi tartışmalar da ortaya çıkmaktadır.⁸⁵

⁸² Borakçin, “Görüşme-Türkiye Caferîleri Vakfı, 23.10.2022”.

⁸³ Akbaba, “Görüşme-Türkiye Caferîleri Vakfı, 24.09.2022”.

⁸⁴ Apaydın, “Görüşme-Türkiye Caferîleri Vakfı, 04.05.2022”.

⁸⁵ Baylak Güngör, “Türkiye’de Caferî Topluluğunun Konumu ve Değişim Dinamikleri Üzerine Değerlendirmeler”, 77.

Konuyla ilgili görüşmelerimizde elde ettiğimiz bilgiler de daha önce yapılan çalışmalardaki değerlendirmelerle benzerlik göstermektedir;

Utar;

“Tüm inançlara eşit haklar verilmelidir. Din-devlet ilişkisi noktasında herkesin inanç özgürlüğü sağlanmalıdır. Devlet dini belli oranda kontrol edebilir ancak inanç noktasında özgür bir ortam sağlanmalıdır. Devlette temsilin artırılması Şii-Caferi nüfus için olumlu bir gelişme olacaktır.”⁸⁶

Borakçin;

“Eğitimde karşılıklı birbirini tanıyan toplum oluşursa insanlar birbirine düşmanlık beslemez. Başka gruplarında farkında olurlar. Ahlak boyutunda da toplumun geliştirilmesi gerekmektedir. İnsanı hayvandandıran özellik ahlakıdır, dinidir. Ahlakî yapının toplumda geliştirilmesi, tüm fertlerin faydasına olacaktır.”⁸⁷

Akbaba;

“Caferilerin devlette ve Diyanet’te temsillerinin artırılması gerekmektedir. Caferilikle ilgili üniversite düzeyinde eğitim verilmelidir. Caferiler eğitim için İran ve Irak’a gidiyorlar.”⁸⁸

Apaydın;

“Caferi nüfus devlet nezdinde temsil edilir olmalıdır. Cumhurbaşkanlığı danışmanlığında bir temsilci, Diyanet’te birkaç temsilci, olması gerekmektedir. Caferi vatandaşlarla ilgili bir karar alınacağı ya da bir proje/program yapılacağı zaman bu danışmanlarla istişare halinde olunmalıdır. Çünkü şu bir gerçek ki bu dini grubun hassasiyetlerini, yine bu grup içindeki kişiler anlayabilmektedirler. Ayrıca bu temsilciler vasıtasıyla, Caferi nüfusun bir sorunu olduğunda sorunlar kolaylıkla çözülmüş olacaktır. Eğitim konusuna geldiğimizde ise; Caferi mezhebine göre eğitim veren İlahiyat Fakültesi açılması, Türkiye’deki Caferilerin kendi eğitim süreçlerini kendi ülkelerinde sürdürebilmelerini ve dış bağımlılıktan kurtulmalarını sağlayacaktır. Diyanet’in Caferilikle ilgili halkı bilgilendirmesi; Caferi nüfusu ve diğer dini grupları, toplumsal olarak görünür ve bilinir kılacağı için karşılaşılan birçok sorunun çözümünü kolaylaştıracak, birlik ve bütünlüğü pekiştirecektir.”⁸⁹

⁸⁶ Utar, “Görüşme-Türkiye Caferileri Vakfı, 27.09.2022”.

⁸⁷ Borakçin, “Görüşme-Türkiye Caferileri Vakfı, 23.10.2022”.

⁸⁸ Akbaba, “Görüşme-Türkiye Caferileri Vakfı, 24.09.2022”.

⁸⁹ Apaydın, “Görüşme-Türkiye Caferileri Vakfı, 04.05.2022”.

Sonuç

Darıca'da yaşayan Caferilerin temel gayeleri, mezheplerinin gereklerini, herhangi bir baskı ve engelleme altında kalmadan, özgürce yerine getirerek yaşamlarını sürdürmektir. Dini grubun kimliklerini, mezheplerini, kültürlerini, örf ve adetlerini koruma, yaşatma ve gelecek nesillere aktarma gayeleri tabii bir istek olarak ortadadır. Dini grubun bir arada kalarak kimliklerini koruma çabaları; sırasıyla kurulan camiler, dernekler ve vakıf yoluyla kendisini açık bir şekilde göstermektedir.

Yapılan görüşmelerden hareketle Darıca'da yaşayan Caferi nüfusun Sünni nüfusla kurduğu iletişim ve toplumsal bağlar oldukça olumlu görünmektedir. İki grup arasında kayda değer sorun yaşanmadığını ve karşılıklı olumsuz bir tutumun olmadığını söylemek mümkündür. Komşuluk, akrabalık, arkadaşlık gibi ilişkilerin kurulduğu; gruplar arasında herhangi bir ötekileştirmenin olmadığı ifade edilebilir.

Yapılan görüşmelerde laiklik, din adamı ataması ve siyasi temsil konularında mezhep müntesiplerinin kendi aralarında görüş farklılıkları olduğu görülmektedir.

Devletle olan ilişkilerde, devletten beklentileri din ve vicdan özgürlüğünün korunması ve güvence altına alınmasıdır. Devlet nezdinde Şii-Caferi kimliğinin temsil edilir olması ve dini grubun görünürlüğüne belirginleştirilmesi istenmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ya da MEB'in daha çoğulcu bir yaklaşım benimsemesi de yine beklentiler arasındadır.

Türkiye, farklı unsurların bir arada yaşadığı, laik bir devlet olarak, tüm din ya da mezheplere eşit mesafede durup aynı dinî özgürlük alanını sağlamalıdır. Toplumun farklı unsurlarıyla ilgili bilginin, farkındalığın ve hassasiyetin arttığı bir Türkiye'de, birlik-bütünlüğün de artacağı düşünülmekte ve ümit edilmektedir.

Kaynakça

- Akbaba, İsmail. “Görüşme-Türkiye Caferileri Vakfı, 24.09.2022”.
- Albayrak, Ali. “Dini Gruplar Bağlamında Caferilik”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/13 (2008), 111-128.
- Albayrak, Şule. “Batı Ülkelerinde Din-Devlet İlişkilerindeki Alternatif Modeller ve Türkiye Örneği”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/48 (2015), 185-198.
<https://doi.org/10.15370/muifd.09719>
- Algar, Hamid. “Ahund”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 2/185. Türkiye Diyanet Vakfı, 1989.
- Apaydın, Hasan. *Ehl-i Beyt Mektebini Öğreniyoruz Yaz Kuran Kursu Öğrenci Kitabı*. Kocaeli: Türkiye Caferileri Vakfı, 2015.
- Apaydın, Hasan. *Fıkıhımız Öğrenelim (Caferi Fıkıhında Ameller)*. Kocaeli: Türkiye Caferileri Vakfı Eğitim Yayınları, ts.
- Apaydın, Hasan. “Görüşme-Türkiye Caferileri Vakfı, 04.05.2022”.
- Arikan, Adem. “İslam Dünyasının Mezhep Haritası ve Nüfus Dağılımı”. *İslami Araştırmalar* 29/2 (2018), 348-379.
- Banaz, Şaban. “Türkiye’de Ca’feriler”. *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2018), 29-62.
- Barkey, Karen. “Osmanlı’da Farklılıkların Yönetimini Yeniden Düşünmek: Modern Türkiye İçin Ne Öğrenebiliriz?” çev. Hande Tatoğlu. *Türkiye’de Demokrasi, İslam ve Laiklik*. ed. Ahmet T. Kuru - Alfred Stepan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Başgil, Ali Fuat. *Din ve Laiklik*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 13. Baskı., 2019.
- Baylak Güngör, Ayşen. “Türkiye’de Caferi Topluluğun Konumu ve Değişim Dinamikleri Üzerine Değerlendirmeler”. *İnsan & Toplum Dergisi (The Journal of Human & Society)* 7/1 (2017).
<https://doi.org/10.12658/human.society.7.13.M0211>
- Borakçın, Nizamettin. “Görüşme-Türkiye Caferileri Vakfı, 23.10.2022”.
- Daştan, Yaver. “Görüşme-Hz. İmam Cafer-i Sadık Cami, 15.11.2022”.
- Doğan, Hüseyin. “Kars Caferilerinde Dinî İnanç ve Sosyal Pratikler”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2017), 113-147. <https://doi.org/10.18403/emakalat.309389>
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. “İsnâaşeriyye”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 23/142-147. Türkiye Diyanet Vakfı, 2001.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 11. Basım, 2012.
- Güngör, Özcan. “Yolda ‘Caferi’ Olmanın Sosyolojik Anlamı: Alevilik Caferilik İlişkisi”. *Journal of Turkish Studies* Volume 7 Issue 4-II/7 (2012), 1939-1959. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.3699>
- Hanioğlu, M. Şükrü. “Kemalizm’in Tarihi Kökenleri”. çev. Hande Tatoğlu. *Türkiye’de Demokrasi, İslam ve Laiklik*. ed. Ahmet T. Kuru - Alfred Stepan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Karaman, Hayreddin. “Ca’feriyye”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 7/4-10. Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
- Kurt, Abdurrahman. *Din Sosyolojisi*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 26. Basım, 2021.

- Kutlu, Sönmez. “Diyanet işleri Başkanlığı ve İslamiçi Dini Gruplarla (Mezhep ve Tarikatlar) İlişkileri”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 12/33 (2009), 107-127.
- Lewis, Bernard. *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. çev. Boğaç Babür Turna. Ankara: Arkadaş, 12. Basım, 2021.
- Öz, Mustafa. “İmâmiyye”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 22/207-209. Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Öz, Mustafa. “Şîa”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 39/111-114. Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.
- Özbudun, Ergun. “Türkiye: Çoğulcu Toplum ve Tekçi Devlet”. çev. Hande Tatoğlu. *Türkiye’de Demokrasi, İslam ve Laiklik*. ed. Ahmet T. Kuru - Alfred Stepan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Polat, Fazlı. “Din-Devlet İlişkisi ve Diyanet”. *EKEV Akademi Dergisi* 6/10 (2002), 119-128.
- Tarhanlı, İhtar. “Türkiye Cumhuriyeti’nde Diyanet İşlerinin Düzenlenmesi”. *Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu Bildiriler*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- Türccav Alimler Komisyonu. *Tecvidli Kur’an Okuma Rehberi*. Kocaeli: Türkiye Caferileri Vakfı, 2. Basım, 2014.
- Utar, Muhammed Cevat. “Görüşme-Türkiye Caferileri Vakfı, 27.09.2022”.
- Yılmaz, Musa K. “Şîa’da Din ve Devlet İlişkisi ve Velayet-i Fakih”. *Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu Bildiriler*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- 5253 Dernekler Kanunu-TC. Resmî Gazete, 5253 Dernekler Kanunu-TC. Resmî Gazete. 5253 sayı 25649 Yasama Bölümü (04 Kasım 2004). Erişim 25 Kasım 2022. <https://www.resmigazete.gov.tr/eski-ler/2004/11/20041123.htm#:~:text=MADDE%2028.%20%E2%80%94%20Dernek%20adlar%C4%B1nda%3B,%C4%B0%C3%A7i%20Ba-kanl%C4%B1n%C4%B1n%20izni%20ile%20kullan%C4%B1labilir>.
- T.C. İçişleri Bakanlığı Sivil Toplumla İlişkiler Genel Müdürlüğü. “İzne Tabi Kelime Kullanımı”. Kurum. 10 Nisan 2019. Erişim 25 Kasım 2022. <https://www.siviltoplum.gov.tr/izne-tabi-kelime-kullanimi>
- karsehlibeyt.org. “Merhum Hacı Ahunt Malik”. Erişim 05 Ekim 2022. <https://www.karsehlibeyt.org/camii-hocalarimiz/>

Din Sosyolojisi Araştırmaları

E-ISSN: 2791-8998

Cilt/Volume: 3, Sayı/Issue: 4, Yıl/Year: 2023 (Nisan/April)

İbrahim Kalın'da Varlık ve İnsan Tasavvuru

Existence and Human Conception in İbrahim Kalın

Ragıp Ergün

Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi Şavşat MYO Hukuk Bölümü/ Artvin, Türkiye

r.ergun@artvin.edu.tr / <https://orcid.org/0000-0002-7675-8729>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 03/01/2023

Kabul Tarihi/Date Accepted: 27/03/2023

Yayın Tarihi/Date Published: 20/04/2023

Atıf / Citation: Ergün, Ragıp. "İbrahim Kalın'da Varlık ve İnsan Tasavvuru". *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 3/4 (Nisan/April 2023) 26-48.

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

Bu çalışma 2000'li yılların ilk çeyreğinde kritik devlet görevlerinde bulunmuş İbrahim Kalın'ın düşünsel boyutuna dikkat çekmekte; varlık ve insan algısına odaklanmaktadır. Türk siyasal hayatının en çalkantılı dönemlerinin birinde üst düzey devlet görevi alan Kalın, ilmi alandan kopmamış ve eserler vermeye devam etmiştir. Kalın içinde bulunduğu reel politığe rağmen ontoloji, teoloji, kozmoloji, epistemoloji, psikoloji ve eskatoloji gibi konular üzerine eserler neşretmiştir. Kalın'ın düşünsel eserlerinde özellikle varlık ve insan konuları oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Kalın bu konulara açıkça kendi dinî/İslamî bakış açısını yansıtmaktadır. Bu dinî/İslamî bakış açısının içinde de Molla Sadra ayrı bir öneme sahiptir. Kalın'ın düşünce hayatında önemli bir yeri olan Molla Sadra'nın düşüncesi, pek çok kavramın izahında Kalın'a yol gösterici olduğu görülmektedir. Kalın Molla Sadra dışında pek çok İslam âlimini düşünsel havuzunda sentezlemekte, eğitimi aldığı Batı düşüncesini de yabana atmadan değerlendirmeler yapmaktadır. Kalın varlığı ve insanı Allah'ın salt iyilik olarak yarattığı birer fenomen olarak algılamakta ve kötülüğü ise iyiliğin mevcut olmaması olarak açıklamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, İbrahim Kalın, Molla Sadra, Teodise, İnsan, Varlık

Abstract

This study draws attention to the intellectual dimension of İbrahim Kalın, who held critical government positions in the first quarter of the 2000s; focuses on the perception of existence and human. Having taken a high-level government job in one of the most turbulent periods of Turkish political life, Kalın did not break away from the scientific field and continued to produce works. Despite the real politics he was in, Kalın published works on subjects such as ontology, theology, cosmology, epistemology, psychology and eschatology. Especially existence and human subjects have a very important place in Kalin's intellectual works. Kalin clearly reflects his own religious/Islamic perspective on these issues. Molla Sadra has a special importance in this religious/Islamic perspective. The thought of Molla Sadra, which has an important place in Kalin's intellectual life, is seen to be a guide for Kalin in the explanation of many concepts. Kalin synthesizes many Islamic scholars in his intellectual pool, apart from Molla Sadra, and makes evaluations without ignoring the Western thought from which he was educated. He perceives the thick existence and human beings as phenomena that Allah created purely as goodness, and explains evil as the absence of goodness.

Keywords: Philosophy of Religion, İbrahim Kalın, Mulla Sadra, Theodicy, Human, Existence

Giriş

Düşünce insanları bir yönüyle kendi zamanlarının çocuklarıdır. Kendi zamanlarının problemleri ile haşır neşir olurlar ve düşünce dünyalarını kendi düşünsel birikimleri çerçevesinde olaylara, olgulara, kavramlara yansıtırlar. Düşünce insanları devlet görevinde bulunmuş iseler düşüncelerinin çıktısı niteliğindeki eserler hâlihazırdaki, cari durumları açıklamak için de kullanabilirler. Bu yaklaşımın dışına çıkan İbrahim Kalın uzun zaman yürüttüğü devlet görevine rağmen beslendiği düşünsel kökleri yaşadığı zamanın dünyasına uygun ürünler haline getirerek sunmayı tercih etmiştir. Düşünsel yaklaşımı devlet adamlığı rolünü aşmış ve fikrî yönü de ön plana çıkmıştır. Düşünsel yanını ön plana çıkarırken Kalın, halâ devam eden felsefi, ontolojik ve hatta teolojik kadim sorunsalları, kendi birikimi dâhilinde etraflıca izah etmeye çalışmaktadır. Her ne kadar bazı eserleri güncel uluslararası ilişkileri açıklamak üzerine kurgulansa da bu eserlerde de benzer felsefi izahlara gidildiği gözlenmektedir. Daha iyi bir dünya, başka bir varlık ve insan algısını arama ve açıklama gayreti Kalın'ı bu bağlamda günümüz Türk ve/veya İslam düşüncesinde önemli bir yere koymayı gerektirmektedir.

Bir düşünce insanını anlamak, onun içinde yaşadığı düşünce iklim şartlarını idrak edebilmekten geçmektedir. Her düşünce insanı kendi toplumunun ve zamanının çocuğudur ve yetiştiği iklimin şartları dâhilinde ürün vermektedir. Ancak Kalın'ı sadece bu çerçeveden değerlendirmek büyük bir eksiklik olur. Çünkü Kalın, cari olan felsefi, ontolojik, psikolojik ve teolojik tartışmalara kökleri İslam düşünce geleneğinde olan, Kur'an'ın farklı yorumlarından faydalanan, Eski Yunan düşüncesinden ve hatta modern Batı düşüncesinin farklı düşünce insanlarından istifade eden bir sentez ile cevaplar aradığı görülmektedir. En azından Kalın'ın evrene ve insana dair aradığı ve ürettiği cevapların muhtevası bu şekilde izah edilebilir. Kalın'ın düşünce köklerinin temelini dinî/İslamî olduğunu söylemek gerekmektedir. Kalın'ın dinî/İslamî bakış açısının da Mutezile'ye değil, Eşari'ye; Eşari'nin de Molla Sadra yorumuna yakın olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ancak bu yakınlık diğer yorumları dışlamak manasında değildir. Bilakis Kalın'ın bu manada düşünsel yelpazesi oldukça geniştir. Çünkü Kalın insan ve evren konusu açıklarken dinî/İslam geleneğinin İbn Sina, Gazali gibi farklı yorumlarına da başvurmakta, Modern Batı'nın farklı düşünürlerine atıf yapmakta, farklı teolojik izahlarla karşılaştırmakta, bu da ortaya konan düşüncenin muhtevasını genişletmekte ve derinleştirmektedir.

İbrahim Kalın'ın eserleri incelendiğinde varlık ve insan yorumlarında Molla Sadra'dan önemli ölçüde etkilendiği açıkça görünmektedir. Ancak Kalın'ı Molla Sadra ile sınırlamak doğru olmayacaktır. Çünkü Kalın varlık ve insan ile ilgili görüşlerinde ilk dönem İslam filozoflarının fikirlerine, Aydınlanma düşünürlerinin yaklaşımlarına, yakın zaman düşünce insanlarının izahlarına hâkim olduğu eserlerinde kendini göstermektedir. Bu yüzden Kalın'ın düşünce dünyasının şekillenmesinde Molla Sadra oldukça önemli bir yere sahip olsa da fikirlerinin temellendirilmesinde ve izahında hem İslam hem de Batı düşünce geleneğinden pek çok düşünür ve filozoftan yararlanmaktadır.

Bu çalışmanın amacı Türkiye günümüz siyasetinin mutfağında uzun zamandır oldukça etkin bir role sahip, İslam düşünce geleneğinin bir yönüyle bugüne yansımada ve günümüz dünyasında anlaşılması adına hayli fazla çaba sarf eden Kalın'ın eserlerinde ağırlıklı değindiği varlık ve insan kavramlarına bakışını incelemektir. Kalın devlet görevi bağlamında Türkiye sınırları içinde olsa da eserlerinin perspektifi oldukça geniştir. Hatta Kalın'ın dinî/İslamî bakış açısı diye nitelenebilecek argümanları bilgiyi sunma biçimi itibariyle pek çok bakış açısını da içermektedir. Kalın'ın günümüz dünyasında siyasal ve entelektüel özgül ağırlığı yüksek olsa da onun adına kapsamlı çalışmanın olmaması ilmi anlamda oldukça büyük bir eksikliktir. Bu çalışma ile literatürdeki bu eksikliğin bir nebze de olsa giderilmesi hedeflenmektedir.

1. Kalın'ın Düşünsel Kökenleri

15 Eylül 1971 yılında İstanbul'da dünyaya gelen Kalın, bürokrat, diplomat ve akademisyendir. 1992 yılında İstanbul Üniversitesi Tarih Bölümü'nden mezun olmuş; Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi'nde yüksek lisansını, George Washington Üniversitesi'nde beşerî bilimler ve mukayeseli felsefe alanında, Molla Sadra'nın varlık görüşü ve bilgi felsefesi üzerine yazdığı teziyle de doktora derecesini almıştır. ABD'de College of the Holy Cross'ta dersler vermiştir. İslam-Batı ilişkileri, mukayeseli felsefe ve geç dönem İslam felsefesi konularındaki akademik yayınlarının ve yorum yazılarının yanı sıra MacMillan Encyclopedia of Philosophy, Encyclopedia of Religion, Oxford Dictionary of Islam, Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy ve DİA İslam Ansiklopedisi gibi ansiklopedik eserlere katkılarda bulundu. İslam ve Batı adlı kitabı, Türkiye Yazarlar Birliği 2007 Fikir Ödülüne layık görülmüştür. 2005-2009 yılları arasında Siyaset, Ekonomi ve Toplum Araştırmaları Vakfı (SETA) kurucu başkanlığını yapmıştır (Kalın vd., 2008, 2; Esposito - Kalın, 2011, xiv). 11 Aralık 2014 tarihinden beri Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı sözcülüğü, 2018 yılından itibaren Cumhurbaşkanlığı Güvenlik ve Dış Politikalar Kurulu başkan vekilliği ve Cumhurbaşkanlığı başkanışmanlık görevini de yürütmektedir. Kalın çok sayıda kitap neşretmiş, pek çok kitabın editörlüğünü yapmış, uluslararası prestijli akademik dergilerde makaleleri ve kitap kritikleri olan bir düşünce insanıdır.

Türk reel politiğinin içinde on yılı aşkın süredir fiili olarak devlet görevi yürüten Kalın, güncel siyasetin kaba, geçici, zamansal ve kitlesel yönüne rağmen düşünsel inceliğini devam ettirip, kalıcı, entelektüel arayışlarını sürdürmüştür. Bu çabanın psikolojik ve entelektüel temelleri aslında Kalın'ın yaşam serüveninden de anlaşılmaktadır.

İbrahim Kalın'ın evren ve insan algısını idrak etmek için Molla Sadra'yı anlamak oldukça önemlidir. Ancak Molla Sadra'yı modern bilimsel literatüre tekrardan tanıtan ve kazandıran Kalın olduğu için Kalın'ın penceresinden Molla Sadra algısını anlamak gerekmektedir. Çünkü Kalın'ın ilk dönem eserlerinin ekseriyetinde, daha sonraki eserlerinin pek çoğunda Molla Sadra'ya atıflar oldukça fazladır. Kalın üzerine düşünce üretme niyetiyle ele aldığı bir olayı, olguyu veya kavramı genellikle Molla Sadra düşüncesindeki karşılığını fikri zemin olarak kullandığı görülmektedir. Bu izah sadece perspektif genişletmek bağlamında değildir. Kendi görüşlerinin temelini izah etmek maksadıdır. Kendi görüşlerini sistematize ederken yapı taşlarından birisi, belki de en önemlisi Molla Sadra'dır. Bu yüzden Molla Sadra'nın kim olduğunun cevabı bu çalışmanın sınırları dâhilinde yine Kalın'dan öğrenilecektir.

Özgün ismi Kitâbü'l Meşâ'ir olan, Arapçadan İngilizceye çevirisini Seyyed Hossein Nasr'ın, editörlüğünü İbrahim Kalın'ın yaptığı, eserin girişinde Kalın, Molla Sadra'yı tanıtmaktadır. Sadreddin Şîrâzî ya da maruf ismiyle Molla Sadra için Kalın, "İbni Sina (Avicenna) sonrası İslam düşüncesinin en önemli düşünürlerinden birisi, Safevi Perslerin (1501-1722) ise en önemli düşünürü" demektedir (Mulla Sadra, 2014, xvii; Kalın, 2010, xiii). Molla Sadra kesinlikle önemli bir İslam düşünürü olabilir ancak bu tanıtım okuyucuya sadece Molla Sadra'yı değil, Kalın'ın duygu ve düşünce dünyasındaki önemini de göstermektedir. Çünkü Molla Sadra'nın düşüncesinin izini sürmek Kalın için "İslam felsefesinin ruhu içinde bir arayıştır" (Kalın, 2021a, 12). Yani Kalın bir yönüyle Molla Sadra'yı İslam felsefesinin ruhu olarak görmektedir.

Molla Sadra, İbn Sina'dan beş asır sonra yaşamış bir düşünür olsa da onun düşüncelerinin en sert anti tezlerinin İbn Sina'da olduğunu söyleyen Kalın (2021a, 65-68), Sühreverdî düşüncesinin ise Molla Sadra'yı ortaya çıkaran düşüncenin yolunu inşa ettiğini düşünmektedir (Kalın, 2021a, 78-80). İslam düşüncesinin olgunluk dönemi temsilcilerindedir. Onun okulunun/ekolünün ismi Aşkın Bilgelik veya Teozofi (Aşkın Hikmet) (el-hikmetü'l müte'âliye)'dir (Kalın, 2021a, 11). Kalın'a göre Molla Sadra yeni bir sentez üreterek İslam düşünce geleneğine geniş bir bakış açısı sunmaktadır. Molla Sadra'nın "Aşkın Hikmet"i (Transcendent Wisdom), geleneği ana hatlarıyla takip ederken, bazı düşünceleri ise devrimci olarak kabul edilebilecek bir dizi yeni fikirler, kavramlar ve formülasyonlar ortaya koymuştur. Ancak İslam felsefesine en önemli katkısı, varlığın (vücut) incelenmesi ve onun kozmoloji, epistemoloji, psikoloji ve eskatoloji gibi alanlara uygulanmasıydı. (Mulla Sadra, 2014, xvii). Molla Sadra'nın İslam düşünce geleneğine en önemli katkısını Kalın, Molla Sadra'dan yaptığı şu alıntıyla açıklamaktadır (Mulla Sadra, 2014, xviii):

Vücûd sorunu, felsefi ilkelerin temeli, metafizik soruların temeli ve birlik ilminin, eskatoloji ilminin ve ruhların ve bedenlerin dirilişi ilminin ve daha birçok şeyin değirmen taşı etrafında döndürdüğü eksendir. Bunu gösteren tek kişi ve [anlamlarını] ortaya çıkaran tek kişi biz olduk. Her kim vücûd bilgisini bilmezse, cehaleti, bütün konuların en mühimi ve en büyüğünden geçer, ondan gafil olur ve İlâhî ilmin sırları ve zâhirî mânâları onun için zayi olur. İlâhî isimlerin ve sıfatların ilmi ve nübüvet ve nefsin ilmi ve [tüm kozmolojiyle] bağlantıları ve kökenlerinin Kökeni ve nihai amacına [eskatoloji] dönüşü. Bu nedenle, onunla [vücut meselesiyle] başlamaya özen gösterdik.

Molla Sadra'ya göre varoluş, "zihinsel varoluş" kavramsal bir varoluş kipine sahip olsa da soyut bir terim anlamında bir "kavram" değildir. Belirli bir varoluş düzeyinde "her şey" olmasına rağmen, diğer şeyler arasında bir "şey" değildir. O bir cevher, araz veya nitelik değildir -gerçi hepsidir, çünkü son tahlilde gerçekte varlıktan başka bir şey yoktur. Karşılığı veya karşıtı yoktur, çünkü ne mahiyet (öz/mahiyet) ne de adem (yokluk), varlıkla aynı derecede gerçekliğe sahip olduğunu

iddia edemez (Mulla Sadra, 2014, xviii). Her ne kadar kaynak gösterim de Molla Sadra yazsa da bu değerlendirme Kalın'a aittir. Kalın'ın Molla Sadra'dan ne anladığının ifadesidir. Bu şerh Kalın'ın Molla Sadra'ya rağmen bir yorumlamaya gittiği anlamında değil, bilakis anlama gayretinin bir göstergesidir.

Molla Sadra, Kalın'ın perspektifinde o kadar önemlidir ki onu hem önceki dönemlerin takipçisi hem de sonraki dönemlere ışık tutan bir mihmandar olarak tasvir etmesinin yolunu açacaktır (Kalın: 2010, xiii-xiv):

Sadra daha sonraki İslam felsefesi tarihi için paha biçilmez bir kaynaktır. Sadra'nın düşüncesinin kaynaklarının izini sürmek aynı zamanda İslam felsefesinin ruhunu aramaktır. Bu tarihte bulduğumuz zengin fikir dokusu, Helenistik irfan etkisinin önemli ölçüde azalmasından ve İslam felsefesinin birçok yerel sorununun merkez sahneyi almasından sonra İslami entelektüel geleneğin direncini ortaya koymaktadır. Sadra'yı okumak, devam eden felsefi sorunların nasıl yeniden tartışılabileceğinin, yeniden ifade edilebileceğinin ve yeni bağlamlarda yeniden formüle edilebileceğinin tarihini okumaktır. Sadra'nın "Şii maneviyatı" olarak adlandırabileceğimiz şeyle dolu bir dünyada doğması ve aynı anda İbn Sina, Sühreverdi ve İbnü'l-Arabi'nin öğrencisi olması gerçeği, İbn Sina sonrası İslam felsefesinin genel eğiliminin bir göstergesidir. Bu büyük bir sentezdir. Söz konusu sentez, bir yandan ruhsuz bir felsefeden, diğer yandan da temelsiz bir maneviyattan kaçınmak için her iki kavramı da mantıksal amaçlarına götürürken akıl ve kalp arasında uyumlu bir ilişki kurmayı amaçlayan bir sentezdir. Sadra'nın entelektüel yolculuğu birçok yönden İslam dünyasının 12. ve 13. yüzyıllardan sonraki entelektüel yolculuğuna paraleldir.

Sadra varlığı (vücut) dayanak noktası olarak almış ve tüm İslam felsefesi tarihini varlığın önceliği (asalatü'l-vücut) dediği şeyin ışığında gözden geçirmiştir. Sadra, Sühreverdi'nin özün önceliği (asalat al-mahiyyah) savunmasını aşırı derecede eleştirmiş ve onu özcü bir metafiziğe yol açan felsefi bir hata olarak değerlendirmiştir. Ayrıca İbn Sina'yı varlık probleminin merkeziliğini tam olarak kavrayamadığı ve eksik bir metafizik ürettiği için eleştirmiştir. Sadra, hem Peripatetik hem de Aydınlanmacı geleneklerden birçok öğeyi birleştirmiş olsa da, sonunda kendisini İbnü'l-Arabi'nin düşüncesinde ve öğrencileri Sadreddin Konevî ve Davud el-Kayseri tarafından geliştirilen ayrıntılı varoluş kelime dağarcığında bulmuş gibi görünüyor.

Molla Sadra'nın ayrıntılı benlik ve anlayışından Kartezyen benlik algısının çıkmayacağını düşünen Kalın, bu düşüncede, varoluşun dışına çıkabilen ve Thomas Nagel'in "hiçlikten bakış" dediği bir konumdan dünyaya bakabilen bir benlik hayal edilemeyeceğini ifade etmektedir. Bu saik nedeniyle Kalın, "Molla Sadra'nın ontolojisi, böyle bir olasılığın önüne geçer ve bunun yerine, diğer her şey gibi varoluşa demir atmış bir benlik görüşü sunduğunu" ifade etmektedir (Kalın, 2010, xviii).

Aristo'dan itibaren bütün Meşşâiler gibi Molla Sadra da nefsi "bilkuvve canlı olan tabii cismin ilk yetkinliği" diye tarif etmiştir (Açıkgenç, 2020, 262).

Kalın Molla Sadra'nın vahyedilmiş bilgiyi yani Kur'an'ı, felsefî delili yani burhanı, tahakkuk etmiş/mistik bilgiyi yani irfânı sentezleyerek kendi epistemolojisini inşa ettiğini ifade etmektedir (Kalın, 2021a, 11). Kalın'ın Molla Sadra için kullandığı yöntemin bir benzerini günümüz dünyasında kullanmaya çalıştığını belirtmek gerekir. Kalın da bir konu üzerine düşüncelerini inşa ve izah ederken benzer bir yöntemi kullanmaktadır. Eserlerinde bu durum oldukça açık bir şekilde kendini göstermektedir. Bu durum Kalın'ın Molla Sadra'dan sadece muhteva (episteme) olarak değil, yöntem/usul olarak da etkilendiğinin en önemli kanıtlarındandır. Ayrıca Kalın, Molla Sadra'nın eserlerinde sıkça tekrarladığı: "varlığı salt epistemolojik bakış açısıyla bilmek imkânsızdır, zira onu "nesnel" olarak bilmek için varlığın dışına çıkma imkânı yoktur" argümanını kendi düşüncesinin temellendirilmesinde de kullandığı görülmektedir (Kalın, 2021a, 174). Bu yaklaşım Kalın'ı Molla Sadra gibi farklı düşünme ve ifade etme yöntemlerine sevk etmiştir.

Kalın varlık ve insana dair fikir beyan ederken düşünsel perspektifini geniş bir yelpazede şekillendirir. Aristo ve Platon gibi Eski Yunan filozoflarından yaptığı başlangıç, Farabi ve İbn Sina'ya, oradan Meşşai ve hatta İsraki geleneğe, Sühreverdî'ye uzanmakta, İbn Arabî'ye temas etmekte, genelde Molla Sadra ile temellendirerek ve en sonunda kendi düşünsel sentezini sunma şeklinde ortaya çıkmaktadır (Kalın, 2020, 21-23). Bu yüzden Kalın için Molla Sadra önemli bir düşünsel temel olsa da onun düşüncesi geniş bir yelpazenin ürünüdür. Aynı zamanda Kalın, Batı düşüncesinin önemli düşünürlerinin fikirlerini de aktarmaktan, düşüncesiyle temas eden yanlarını almaktan, karşıt olduğu yönleri eleştirmekten de geri durmamaktadır.

Kalın'ın varlık ve insan tasavvurunun merkezinde olan diğer bir kaynak ise kesinlikle vahiy, yani Kur'an'dır. Kalın düşüncesini temellendirirken Kur'an'dan oldukça fazla yararlanmaktadır. Kalın için Kur'an ise hadisler ile anlaşılabilen bir kitaptır. Aksi takdirde Kalın "...hadis çıkarıldığı zaman Kur'an ayetleri muğlak, soyut ve nüfuz edilemez ifadeler haline gelir" demektedir (Kalın, 2007a, 257). Aslında Kalın'ın bu yaklaşımı kendi içinde oldukça tutarlıdır. Çünkü Kalın bir düşüncüyü izah ederken bilginin ilgili kaynağına atıf yaparken, çoğu zaman o bilginin ortaya çıkış serüvenini de izah etmektedir. Bu yüzden Kalın'ın tarihsel bir bilgi kaynağı olarak hadisleri de referans olması kendi epistemolojisi açısından anlamlıdır.

Kalın düşünsel faaliyetlerindeki dinî/İslamî bakış açısı felsefe, ontoloji, psikoloji ve teoloji gibi daha soyut kavramlarla iştil olmanın ötesine geçmiştir. Kalın uluslararası düzeyde İslam'ın ve Müslümanların aleyhinde olan olaylara da sessiz kalmayarak bu konularda da çalışmalar yapmıştır.

Özellikle Batı'da yükselen İslamofobi tartışmalarına dikkat çekmek ve sağlıklı bir bakış açısı üretmek adına John L. Esposito ile beraber *The Challenge of Pluralism in the 21. Century: Islamophobia* adlı esere editörlük yapmıştır. Bu eserde editörlüğünün yanında Kalın, "İslamofobi ve Çok Kültürlülüğün Sınırları" (*Islamophobia and the Limits of Multiculturalism*) başlıklı bir bölüm de kaleme almıştır. İlgili kitap bölümünde Kalın, Jacques Derrida ve Charles Taylor gibi günümüz Batı düşüncesinde önemli yeri olan düşünürlerin İslam karşıtlığını eleştirmiştir. Derrida ve Taylor gibi İslam karşıtı düşünce üreten Batılı bilim insanlarının Batının çok kültürlülüğü adına endişe verici olduğunu ifade etmiştir (Kalın, 2011, 3). Bu ve benzeri çalışmalarıyla Kalın düşünsel perspektifinde dinî/İslamî paradigmayı pek çok sorunun çözümünde kullanmakla kalmamış, aynı zamanda güncel, siyasal, sosyolojik sorunlara da aynı mevziden cevaplar üretmeye çalışmıştır.

2. İnsan: İyiliği ve Bilgisi Yaraticısından Gelen Yarattılmış

Kalın'ın düşüncesinde insanın mahiyetini anlamak için neye ve neden karşı çıktığını anlamak oldukça önemlidir. Kalın hâlihazırda var olan insan tanımına yeni bir perspektif getirmek niyetinde değildir. Kalın için modern insan tanımlamaları oldukça problemlidir ve acilen terkedilmesi gereken bir muhtevaya sahiptir. Bu yüzden eleştirisini yaptığı "türedi", maddesel yönüne indirgenmiş modern insan tasavvuruna karşı, manayı idrak edebilen, kökü tarihin en derinlerinde olan, dinî bir model önermektedir. Kalın aynı zamanda modern insana vadedilen "aklı"yı kullanmanın özgürlük getireceği, eskiyi reddetmenin daha iyi bir insan tasavvuruna neden olacağı iddialarının gerçekleşmediğini savunmaktadır (Kalın, 2020, 79-81):

Modern özgürlük anlayışı muhteva ile ilgilenmez. Bu konuda ahlaki bir hüküm vermez. Hükmü bireyin tercihine bırakır. Hodgâm yahut diğergâm olmak, dindar bir hayat sürmek yahut farklı bir cinsel tercihte bulunmak, bireyin seçme hürriyetini ortaya koydukları için anlamlıdır. Değerin ontolojik temeli bireyin hür tercihidir ve bunun ötesinde bir anlam zemini aramak modernitenin ruhuna aykırıdır. Bu tercihlerin muhtevasını oluşturan değerler ve yaşam biçimleri hakkında hüküm vermek modern ahlak anlayışının dışındadır.

Buna karşın gelenek özgürlüğe değil anlama vurgu yapar. Bireyin özgür olmasından önce anlamlı bir hayat yaşamasını öngörür. Hatta bireysel ve toplumsal yaşama anlam kazandırmak için özgürlüklerin kısıtlanması gerektiğini söyler. Yani özgürlüklerin sadece negatif manada değil aynı zamanda pozitif olarak tanımlar. Sadece tercih etme yetisinin değil tercih edilen şeyin de özgürlük kavramının bir parçası olduğunu söyler. Modern olmak anlam verme iddiasında bulunan geleneğin sınırlarından kurtulmak demektir. Fakat modern özgürlük anlayışının kendisiyle çeliştiği yer tam da burasıdır. Çünkü bir tarafta özgürlüğün *prensip*te bir değerler skalasına bağlı olmaması gerektiği ileri sürülmekte, öte tarafta özgürlük hakkındaki hükmün değerler yüklü bir tutum olduğu göz ardı edilmektedir.

Tercihlerin anlamını bireylerin seçme hürriyetine bağlamak, seçme eyleminin değerden bağımsız olduğunu kanıtlamaz.

Modernitenin temel krizlerinden biri burada ortaya çıkar: muhtevadan yoksun özgürlük, bir anlam krizine yol açar. Özgürlük ve anlam iki karşıt değer hâline gelir. Ya özgürlüğü seçip anlam dediğimiz şeyi kendi bireysel tercihlerimizde inşa etmeye çalışacağız ya da anlamı seçip özgürlüklerimizi kendi irademizle kısıtlamayı tercih edeceğiz demektir. Dahası özgürlük ve anlam soyut kavramlar olarak bize insan oluşun manası hakkında fazla bir şey söylemezler. Bunlar insanların somut yapıp etmelerinde, yaşam alanlarında, tercihlerinde önceliklerinde işlev kazanan, daralıp genişleyen kavramlardır. Muhtevadan yoksun bir tercih fetişizmi, küresel kapitalizmin, reklamların ve eğlence kültürünün muazzam gücü karşısında bizi tamamen savunmasız bırakır. Giderek gayrişahsi ve gayriinsani hâle gelen modern tüketim düzeni ve eğlence kültürü içinde hem özgürlüğün hem de anlamın manası her gün aşınmakta ve içeriksiz hale gelmektedir. Çoklu alternatifler karşısında tercih yapmak durumunda kalan bireylerin genellikle daha mutsuz ve tatminsiz olduğu empirik olarak kanıtlanmıştır.

Anlam ve özgürlük arasında bir çatışma olmak durumunda mıdır? Elbette değil. Fakat bunu sağlamak -hele de “niceliğin egemenliği” altında yaşadığımız bu çağda- sanıldığı kadar kolay değildir. 20. yüzyıl, anlam ve özgürlük arasında denge kurmaya çalışan, fakat ya anlam adına totaliter ideolojilere ya da özgürlük adına nihilist söylemlere götüren örneklerle doludur. Özgürleşme adına geleneği, tarihi, hafızayı, aileyi, dini, toplumu külliyen reddeden akımlar insanoğluna yeni bir anlam alanı açtıklarını iddia ettiler. Fakat neticede nihilist, anlam ve değerden yoksun ve giderek gayriinsani bir var olma biçimine kapı araladılar. Aynı şekilde anlamlı ve değer merkezli bir hayat yaşamak adına bireyin özgürlüğünü kısıtlayan ve bunu din, vatan, ideoloji yahut kültürel değerler adına yapan akımlar da kapalı düşünce sistemleri ürettiler.

Bu uzun ve detaylı analiz aslında Kalın'daki insan tasavvurunun neye karşı olduğunu açıkça izah etmektedir. Kalın modern insanın gururla taşıdığı “özgürlük” etiketinin aslında ve pratikte başka bir kölelik tezahürü olduğunu iddia etmektedir.

Kalın ayrıca modern Batı'nın ürettiği medeniyet tanımının dayandığı felsefi çerçevenin Aydınlanma sonrası tabiat tasavvurundan bağımsız ele alınamayacağını ve bu tasavvurun insan ile tabiatın arasının açılmasına neden olduğunu ileri sürmektedir. Kalın'a göre modern medeniyet tabiatı ve tabii hali barbarlık olarak tanımlamakta ve insana da onu ehlileştirme misyonu vermektedir. Bu durum da insanın tabiatın, tabii halinden uzaklaşmasına neden olmakta, insanın tabiata savaş açması sonucunu doğurmaktadır. Bu nedenle Kalın Felipe Fernandez-Armesto'nun “tabiatın insan eliyle dönüştürülmesi” (Fernandez-Armesto, 2001, 12) fikrine karşı çıkmaktadır (Kalın, 2021c, 145). Kalın, eleştirdiği dünyanın insanına karşı, bir yönüyle kadim, diğer yönüyle de “yeni/yeniden” bir insan tasavvuru önermektedir (Kalın, 2007a, 264):

Her ne kadar Kur'an zaman zaman insanın düşük tabiatını canlı bir dille tasvir eder ve onun zayıf, unutkan, hain aceleci, cahil, nankör, düşmanca ve bencil diye tasvir ederse de; bu nitelikler nihayetinde insanın hem fiziksel olarak hem de bedensel olarak "en güzel şekilde" (ahsen-i takvim) (Tin suresi, 95: 4) yaratılmış hakiki tabiatından (fitrat) bir sapma olarak değerlendirilir. Bu metafizik iyimserlik, insanı Kur'an'ın belirttiği üzere "Allah'ın yeryüzündeki halifesi" veya Hıristiyanlıktan bir metafor kullanmak gerekirse pontifex, yani gök ile yeryüzü arasında bir köprü kılar. Fitrat (Rum suresi, 30: 30), insanın aslî (pirmordial) tabiatı (ki Allah insanları bu fitrata göre yaratmıştır), özü itibariyle iyiye ve "Allah-şuuruna" (takva) meyyal ahlâkî ve manevi bir cevherdir. Ondaki eksiklikler ve "aşırılıklar" (fücur) (Şems suresi, 91: 8), nefsin iyilik (el-birr) yapma ve kendi bilinçaltı arzularını aklı ve ahlâkî iradesiyle aşma yolundaki gayreti içine sokulacak "arazi" niteliklerdir.

Kalın bu yaklaşımıyla Batı düşüncesinde egemen olan ve ilk olarak Thomas Hobbes tarafından dillendirilen homo homini lupus (insan insanın kurdudur) düşüncesinden (Şenel, 1995, 323) farklılaşmaktadır. İnsan ile diğer canlılar arasındaki ilişkileri bir çatışma süreci değil, uyum olarak tasvir etmektedir. Aynı zamanda Kalın, Darwinci evrim paradigması olan hayatın bir mücadele/savaş alanı olduğu, güçlü olanın devam ettiği, güçsüz olanların ise elendiği doğal seleksiyon fikrinden (Darwin, 1995, 195) de ayrılmaktadır. Kalın'ın kendi argümanları dâhilinde tasavvur ettiği insan ve yaşamı, fitrat, ahenk, ölçü, nizam ve denge üzerine kuruludur.

Kalın'ın tasavvurunda insanın iyiliği yaratıcısından gelmektedir. Allah en mükemmel olduğu için O'ndan gelenin de bir kemal derecesi vardır. Yaratılmış varlıkların, özü ve eylemi Tanrı'dan neşet etmiştir. Ne var ki, insan amel ettiği zaman yaratıcısının sonsuz iyiliğini gerçekleştirmesini engelleyecek hiçbir kusuru ve engeli yoktur. İnsan harekete geçtiğinde her türlü arzu, hırs, şiddet, kıskançlık gibi arzular kötünün meydana gelmesine neden olur (Kalın, 2007b, 185). Bunlar iyiliğin olmadığı hallerde ortaya çıkabilir ve yaratıcı kötülüğü yaratmamıştır. Çünkü Kalın'a göre Allah'ın fiillerinin amacı salt iyiliktir (Kalın, 2007b, 188). İnsanların zayıflıklarının ve zaaflarının kötülüğün meydana getirilmesinde ve şiddetlendirilmesinde ciddi bir katkısının olduğunu kabul eden Kalın, "durumsal (situational) bir görüş benimseyip kötülüğü ilâhî olana değil de kendimize yüklemek tamamen makuldür" demektedir. Kalın'a göre insanın kötülükle arasındaki ilişki şu şekilde olmalıdır (Kalın, 2007a, 266): "Aslında kötülük ve insanın sorumluluğu karşısında Kur'an'ın öğrettiği budur: "Sana gelen her iyilik Allah'tandır, sana ne kötülük dokunursa kendindedir." (Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir, 2002, en-Nisa suresi, 4/79; Al-i İmran, 3/165)." Kalın, insan türünün orijinal 'hatasına' (günah değil) yapılan atıfların, özgür iradeye sahip failerin yaşadığı bir dünyada ahlaki kötülüğün gerekliliğini vurgulamayı amaçladığını düşünmektedir. İnsanoğlunun nihai telosunun gerçekleşmesi

ise Kalın'a göre bu özgürlüğe bağlıdır (Kalın, 2007b, 200). Bu yaklaşımın neden doğru bir yaklaşım olduğunu ise Kalın şu şekilde izah etmektedir (Kalın, 2007a, 268):

...kötülüğü insanın hiçbir şekilde kontrolünün söz konusu olmadığı gizli, efsanevi, hatta kozmolojik bir vakıa olarak gören anlayışın karşısında, bu anlayış oldukça güçlü bir görüştür. Kötülük akılla, doğru muhakeme ile ve tabi ki vahiy yardımıyla tefrik edilebilen bir şeydir. Bu vakıa, içeriden veya dışarıdan gelebilecek kötülük karşısında bize devasa bir sorumluluk yükler.

Kalın bu izahıyla aslında yukarıda birçok kez açıklanan bugünün insan tasavvuruna karşı çıkmakta, kökü kadim, vahye dayanan gelenekte olan, "yeni", daha doğru ifadeyle "yeniden" bir insan tanımlaması yapmaktadır. Bu uğraşı onun kendi tabiriyle "tarih yazıcısı" ya da başka bir ifadeyle yeni "büyük anlatı"nın sözcüsü yapmaktadır. Kalın açıkça insan tasavvurunu dinî/İslamî bir paradigmaya oturtmaktadır. Bu durum Kalın'ın konuyu sadece İslam düşünce geleneğindeki fikir insanlarıyla değil, aynı zamanda doğrudan Kur'an'a atıflar yaparak izahlar getirmesinden de anlaşılmalıdır (Kalın, 2007a, 264):

Kur'an yıldızların ve ağaçların "Allah'ın önünde secde ettiklerini" (Rahman suresi, 55: 6) belirtir ve "göklerde ve yerde olanlar Onun şanını yüceltmektedirler" (Haşr suresi, 59: 24) buyurur. Allah'ın birliğini ikrar edip onun ismini yücelterek, insan köklü bir tarzda tabi dünya ile bütünleşir. Bu bütünleşme *anthropos* ve *cosmos* ya da "küçük âlem" (microcosm) ile "büyük âlem" (macrocosm) arasındaki zati bağı vurgulayan bir süreçtir. "Özne" olarak insan ve "nesne" olarak âlem arasındaki bu derunî müştereklik ve birlik "antropokosmik vizyon" diye isimlendirilir. Bu görüşün temel özelliği *anthropos* ile *cosmos*'un yani insan ile âlemin birbirinden ayıramayacağı ve tabiata karşı insan ikileminin sahte bir ikilem olduğudur. Üstelik dünya Hz. Âdem'in çocuklarına bir "emanet" olarak verilmiştir, çünkü onlar yeryüzünde Allah'ın yaratmasına, merhametine ve adaletine şahit olma sorumluluğunu yüklenmişlerdir. Tabiatı bir ahenk, ölçü, nizam ve denge olarak tasavvur etmek, İslam düşüncesinde insan dışı dünyaya yönelik olarak yaygın ve kararlı bir tavra işaret eder ve kozmosun bir ilkesi olarak barışın inşası için derin tazammunları vardır.

Kalın sadece insanın ontolojik mahiyetiyle ilgilenmemekte, onun bilgi ile arasındaki ilişkiyi de izah etmeye çalışmaktadır. Kalın insanın bilmesi için dış dünyayla temasının olması gerektiğini ifade etmektedir. Bu durumu da: "İnsan, ancak kendisinin dışındaki haricî bir gerçeklikle temasa geçtiği zaman kendi zihin dünyasından çıkmakta ve bilgisinin konusu olan varlıklarla irtibat kurmaktadır. Bu temas her bilme eyleminin temel şartıdır. Sühreverdî buna "işrak" der ve "işrak olmadan idrak olmaz" ilkesiyle açıklar" şeklinde izah etmektedir (Kalın, 2020, 22).

Kalın gibi güncel siyasetin bir şekilde içinde olan, bürokratik süreçlerde merkezi bir konumda bulunan bir şahsiyetin insanın ontolojisi, felsefi izahı, dinî mahiyeti üzerine kafa yorup düşünceler

üretmesi kimilerine göre çokta anlamlı olmayabilir. Ancak Kalın'ın eserleri kendi bağlamında okumaya tabi tutulduğunda durum oldukça sarıhtır. Kalın'ın neden böyle bir çaba içinde olduğu İslâm ve Batı adlı eserindeki şu izahından anlaşılmaktadır (Kalın, 2021b, 7):

Tabiatı kendine akraba sayan ve hayvan isimlerini sıfat olarak kullanan bir Kızılderili'nin "ben" tasavvuru ve "öteki" algısı arasında nasıl bir irtibat varsa, ötekini cehennem olarak gören bireyin ben tasavvuru ile öteki algısı arasında da öyle bir irtibat olsa gerekir. Kendini ontolojik mânada evrenin merkezinde gören bir topluluk, herhalde başkalarını "barbar, parya" olarak görmekten çekinmeyecektir.

Hiçbir birey ve toplum boşlukta yaşayamaz. Tarih, varoluşumuzun hem bir şartıdır hem de sonucudur. İnsansız tarih, ancak doğa tarihinin konusu olabilir ama bu bize insan oluşumuz hakkında çok az şey söyler. Tarih insanlığın ortak hâfızasıdır; fakat bu hâfızayı tarih yapıcıları kadar tarih yazıcıları da belirler.

Kalın Yaratıcı'nın ve yarattıklarının iyiliğini ispat etmeye çalışırken, yaratılmışlar arasındaki bilinçli ve irade sahibi varlık olan insanın ontolojik, eskatolojik, telos bakımından durumunu analiz edip "ben" ve "öteki" idrakini anlamlandırmaya çalışmaktadır. Bu yüzden soyut kavramlar ile açıkladığı durumun praksis karşılığının da ne olduğunu anlamaya da çalışmaktadır. Bu bağlamda insanın "kendilik" tasavvurunun nasıl bir düşünsel ve praksis sonuçlar doğurduğunu da anlatmaktan geri durmamaktadır (Kalın, 2022a, 15-16):

Her "ben" iddiası bir "öteki"nin varlığını tazammun ederken, her "öteki" vurgusu da bir "ben" tasavvuru inşasını zorunlu kılar. Ontolojik olarak "ben" ile "öteki" arasındaki ayırmadan kurtulmak mümkün değil. Ama bu ayrımı mutlaklaştırarak sonsuz ve sınırsız düşmanlar üretmek de gerekmiyor. "Öteki" üzerinden verilen hükümler, "öteki" kadar ve belki de ondan çok "ben" ile "biz" ile ilgili hükümlerin bir aynasıdır. Ötekini yok sayan, şeytanlaştıran yahut bir komşu olarak gören ben-tasavvurları, bize başka toplumlardan ve tarihlerden çok kendi "ben" idrakimiz, tarihî anlayışımız ve medeniyet tasavvurumuz hakkında fikir verir.

...

Tarih, bizimle ve bugünle birlikte yaşamaya devam eder. Onu anlamlı ve yaşayan bir gerçeklik haline getiren, kendi müstakil kimliği ("nesnel gerçekler") kadar bizim bugün kendimize, evrene varlığa nasıl baktığımızdır.

İnsanın ontolojik gerçekliğinin izahı ile "nesnel" ve tarihî gerçekler üzerinden bir "orta yol" bulmaya çalışan Kalın (2022a, 16), "ben" ve "öteki" tanımlama biçimleri dâhilinde bir kimlik çerçevesi çizmeye çalışmaktadır. Kalın literatürde bulunan benlik ve öteki üzerinden tanımlanan iki tür

kimlik tanımlamasına yeni bir boyut getirmektedir. Çünkü literatürde kimliğin “ben” üzerinden tanımlandığında aidiyet ve dayanışma yaratacağı, “öteki” üzerinden tanımlandığında karşıtlık ve “düşman” üretebileceğini vurgulanmaktadır (Delanty, 2005, 8). Kalın bu literatüre dayanarak kendi perspektifinde zorunlu olarak gördüğü “öteki”nin durumunu da sonsuz ve mutlak olarak nitelememekte ve yeni bir sentez yapmaktadır.

Kalın'ın insan tasavvurunda “ben” ve “öteki” algısı o kadar önemlidir ki, insanın ontolojik izahından günlük yaşamın pratiğine kadar pek çok alanı belirlemektedir. Kişinin kim(den) olduğu kadar kim(den) olmadığını da yol işaretlerini veren bu iki kavramın sosyal, siyasal, ekonomik vb. yansımalarının olduğunu da özellikle altını çizmektedir. Kalın *Barbar, Modern, Medeni: Medeniyetler Üzerine Notlar* adlı eserinde bu durumu daha iyi izah etmek için Konstantin Kavafis'ten bir şiir alıntılıyarak şerh etmektedir (Kalın, 2021c, 8). Şiir -birlik ve beraberlik için- gelmeyen, hayali barbarlara/istilacılara bel bağlayan bir ülkenin işgal edilmediğinde, barbarların gerçekte olmadığını anladığında yaşanan ontolojik-siyasal krizi anlatmaktadır: “Peki, biz ne yapacağız şimdi barbarlar olmadan? / Bir çeşit çözümdü onlar sorunlarımıza” (Kavafis, 1982, 107). Kalın bu şiir üzerinde yaptığı izahta hem ontolojik hem de siyasal olarak insanın nasıl tanımlandığının yaşamın anlamlandırılmasında ve yaşanmasındaki önemine dikkat çekmektedir (Kalın, 2021c, 8-9).

İnsanın tanımlanmasında ve diğer canlı türlerinden farklılaşmasındaki en önemli hasleti kuşkusuz aklıdır. İnsan aklı ile hayatı ve varlık âlemini anlayan, anlamlandıran bir varlıktır. İnsan aklının nasıl tanımlanması gerektiği çeşitli düşünce geleneklerinde farklı biçimlerde tartışılmıştır. İnsan üzerine söz söyleyen onu tanımlayan düşünürler, onun aklının izahına ayrı bir önem atfetmişlerdir. Bu bağlamda modern Batı düşünce geleneğinde aklın mutlaklaştırıldığı bilinmektedir. Kalın'da kendi insan tasavvurunu inşa ederken aklı oldukça önemsemektedir. Batı'da mutlaklaştırılan aklı eleştirmekte, onun “hakikat” ile inşa edilmesini savunmaktadır. Çünkü Kalın'a göre insan aklı “doğru” kullanıldığında insanı meleklerden üstün kılabilirken, “yanlış” kullanıldığında ise hayvanlardan daha aşağı ve şeytandan daha yıkıcı bir hale getirebilmektedir (Kalın, 2022b, 7-8). Kalın bu yaklaşımıyla insan aklını modern Batı düşüncesini inşa eden Aydınlanma fikrindeki mutlak doğruya götüren bir araç olarak görmemektedir. Onun kendisinin bizatihi inşa edilebilir, yönlendirilebilir, hatta manipüle edilerek araçsallaştırılabilme özelliğine dikkat çekmektedir. Kalın her ne kadar yaratılıştaki, fıtratta, özünde insanı ve ona dair olanları “iyi” olarak tanımlasa da hayatın içinde iyinin gizlenerek farklı kötülük formlarının çıkabileceğini savunmaktadır. Çünkü Kalın, kendi ifadesiyle “imanının gereği” ve “akli muhakemelerinin sonucunda” insanın ve onun aklının “iyi” olduğunu düşünmektedir (Kalın, 2022b, 8-9). Akli mutlak iyiye götüreceğinin yanlış, ancak aklın kendisinin özünde iyi

olduğu savının mütenakız bir yanının olduğunu belirtmek gerekmektedir. Bir şey özünde iyi ise, doğal olarak iyiye götürmesi beklenebilir. Kalın yaklaşımının mütenakız boyutunu aslında Eski Yunan düşünürlerinden Platon'un özcülük (essentialism) fikriyle aşmaya çalışmaktadır. Kalın bu mada insan ve insana dair özün iyi olduğunu ancak formun değiştirilebilir olduğunu savunmaktadır. Bu yüzden Kalın insanı koruması beklenen aklın, "kötünün cazibesine ve şehvetine karşı" korunması konusunda bir refleks geliştirilmesini önermektedir (Kalın, 2022b, 9). Aklın "kötü"den korunması için Kalın "hakikat"ın zuhur etmesine ve ışığını yaymasına izin vermeyi önermektedir. Zira Kalın'a göre sahil bir aklın en doğal refleksi hakikatin ışığıyla aydınlanmak ve o ışığın rehberliğinde yürümektir (Kalın, 2022b, 10-11).

Kalın'ın insan tasavvuru üzerine bir değerlendirme yapılacak olursa: Kalın, Batı'da üretilen, araçsal akla ve tüketim tercihi "özgürlüğüne" indirgenen, âlemin manasından yoksun, nihilist, materyalist, hazzını/faydasını maksimize etmeye çalışan insan modeline açıkça karşı çıkmaktadır. Onun düşüncesinin oldukça önemli bir yerinde var olan insan, kapitalist kültürün bir aracı değil, yaratıldığının ve yaratıcısının farkında olan, maddi ve manevi yönünü sentezleyerek bütüncül olarak idrak eden, iyiliği yaratıcısından gelen, arazları ise fitri iyilik ortadan kalktığında ortaya çıkan bir yaratılmıştır. İnsanın "gerçek özgürlüğü" ise bu niteliklerin farkında olmasından geçmektedir. Aksi takdirde ürün çeşitliliği arasında tercih etmeyi özgürlük olarak niteleyen, ontolojik/ eskatolojik gerçekliğini iskalayan, kapitalist tüketim kültürünün aracı olan, mutsuz bir canlı olmaya devam edecektir.

3. Varlık: Yaratıcının Mükemmelliğinin Göstergesi

Varlığın mahiyetini anlama çabası diğer ismiyle ontoloji bilimi soyut kavramsallaştırmaların müteşekkili gibi görünse de insanın hayat ile arasındaki ilişkiyi bilerek veya bilmeyerek nasıl şekillendirdiğinin en önemli göstergelerindendir. Varlığı sadece maddeler üzerinden ve tüketilecek nesnelere bütünü olarak tanımlayan bir kişinin yaşama biçimi ile onu derunî/dinî bir anlam ile açıklamaya çalışan, bütün yönleriyle bütüncül bir izah getiren kişi arasında oldukça önemli farklar olacaktır. Bu yüzden hayatı anlamlandırmaya çalışan düşünce insanlarının ilk uğrak yerlerinden birisi de ontolojinin yeniden izahı olması oldukça doğaldır. Yaşadığı dünyanın hazır paket sunumlarıyla yetinmeyen Kalın da hayatı anlamak ve varlığın mahiyetini izah etmek için bu varlık meselesine oldukça fazla önem atfetmektedir. Kalın varlığın anlaşılmasının ve anlamlandırılmasının bugünün yaşanmasındaki etkisine dikkat çekerek bu konuda bütüncül bir yaklaşım sunmaya çalışmaktadır. Kalın bugünün insanın yaşadığı ontolojik ve psikolojik krizlerin temelinde yatan en önemli nedenlerden birinin yanlış varlık algısı olduğunu düşünmektedir. Kalın beş duyu organı ile sınırlı bir varlık

tanımının nesnelere fizik özellikleri hakkında önemli bilgiler verse de eşyanın mahiyeti ve özünü anlamada yeterli olamayacağını düşünmektedir. Çünkü Kalın'a göre dünya görüşü, varlık tasavvuru varlık karşısında geliştirilen duruş ve tutumların toplamını ifade etmektedir. Bu da hukuktan yaşam biçimine, estetik algısından sanata, şehir hayatına kadar pek çok alanının inşasını belirlemektedir. Çünkü varlık tasavvuru büyük bir soyutlama ameliyesi iken, diğer taraftan insanların nasıl davranması gerektiği konusunda temel ilkeleri ortaya koyan bir izahıdır (Kalın, 2021c, 155-156). Farabi'nin el-Medinetü'l-Fâzıla adlı eserindeki bütüncül kurguya atıf yapan Kalın, en temel ilkelerden, bireysel ve kolektif yaşamın belirlenmesine kadar varlığın mertebelerinin bir bütün olarak ele alınmasına vurgu yapmaktadır (Kalın, 2021c, 164).

Kalın varlığın mahiyetini açıklamaya çalışırken aynı zamanda Batı'dan tevarüs edilen faydacı, araçsal olduğunu düşündüğü yaklaşımları eleştirmekte, bütüncül bir izah getirmeyi, hatta kökü tarihin derinliklerinde olan yeni bir paradigma inşa etmeyi önermektedir (Kalın: 2020, 74-75):

Varlığın maddeye, maddenin parçacıklara, parçacıkların enerjiye, enerjinin -mahiyetini bilmediğimiz titreşimlere indirgenmesi, fiziki gerçekleri anlamamıza yaracak bir yöntem olmaktan çok, giderek tabiat âlemi üzerinde hâkimiyet kurmamızı sağlayan bir araç haline gelmektedir. Nitekim Descartes'tan bu yana bilim dünyasına hâkim olan Kartezyen indirgemecilik, varlıkları daha "kullanışlı" ve "araçsal" hale getirmek için en asgari unsurlarına indirgemekte ve bu hususi tahlil unsurunu varlığın kendisi gibi takdim etmektedir. Oysa senteze ulaştırmayan hiçbir analiz kendi başına eşyanın hakikati hakkında bize doğru ve tutarlı bilgi veremez.

Dahası, nasıl insan varlık evreninde bir "yalnız ada" değilse, canlı ve cansız varlıklar da diğer varlıklardan bağımsız ve kopuk değildir. Klasik düşüncenin derinlemesine ortaya koyduğu "ilişkiler metafiziği", bütün varlıkların kendi mertebelerinde birbiriyle irtibat halinde olduğunu göstermektedir. Bu ontolojik irtibatların oluşturduğu "varlık dairesi", bir tarafta farklı varlık mertebelerine işaret ederken, öbür tarafta bunlar arasındaki ilişkinin asli bir unsur olduğunu teyit eder. Bu ilişkileri anlamadan varlık dairesinin mensupları hakkında sağlıklı bir bilgiye sahip olmak mümkün değildir. Eşyanın hakikati, sahip olduğu fizik özelliklerinin yanı sıra bu ontolojik ilişkilerde ve işlevlerde ortaya çıkar. Dolayısıyla varlığı tek tek tezahürlerine indirgemek mümkün olmadığı gibi, varlıklar arasındaki ilişkileri zihinsel ve gerçek dışı kategoriler olarak yok saymak da mümkün değildir. Bu manada "dünya", yerkürenin fiziki yapısından çok, varlıkların birbiriyle irtibat halinde bir bütünlük arz ettiği yerdir.

Varlık tasavvurunun Farabî ve İbn Sina'dan Gazzalî ve Molla Sadra'ya uzanan klasik İslam düşünce geleneğine dayandığını açıkça ifade eden Kalın için "varlık, var olan şeylerin toplamından daha fazla bir şeydir." Aynı zamanda "her mevcudun, vücudun bir cüzü, tezahürü, sınırlanmış ve ortaya çıkmış hali" olduğunu ifade eden Kalın (2020, 75), Batı düşüncesinde hâkim olan indirgemeci

paradigmanın karşısına İslam düşünce geleneği ile çıkmakta ve bütüncül bir sentez ile varlık tasavvuru sunmaya çalışmaktadır.

Kalın varlıkta ve tabiatta evrimci paradigmadaki gibi tesadüf olgusu ve doğal seleksiyon fikrinin aksine argümanlar geliştirmektedir. Ayrıca Kalın'ın varlık olarak tanımladığı şey nesnelerin en boy ya da ağırlığından ziyade var olma hallerini kapsamaktadır. Bu yüzden varlığın mahiyeti pozitif bilimlerle değil, ontoloji bilimi ile izahının mümkün olabileceğini düşünmektedir (Kalın, 2021d, 70). Bu durumun da yaratıcının varlığının en önemli delillerinden biri olduğunu öne sürmektedir. “Asıl fail”in varlığını, fiilin kendisi üzerinden izah etmektedir. Tabiatta bir düzenin olduğunu düşünen Kalın bu durumu Molla Sadra'ya dayandırarak şu şekilde açıklamaktadır (Kalın, 2003, 68-71):

Sadra'nın argümanı şu şekildedir: Hareket eden cisim, potansiyel bir varlık olduğu sürece, pasif bir fail, yani hareket ediminin alıcısı olmak zorundadır, oysa hareket ettirici, mümkün olduğu ölçüde aktif bir fail olmalıdır. Bu iki nitelik veya “yön” (cihat), münhasır doğaları nedeniyle aynı anda aynı şeyde bulunamaz. Başka bir deyişle, fiziksel bir varlık aynı anda hem hareketin kaynağı hem de odağı olamaz.

...

Öğreneceğiniz gibi, şanslar (doğada) ne sabit ne de baskındır, oysa doğada düzen hem baskın hem de süreklidir. Doğada tesadüfen veya tesadüfen meydana gelen hiçbir şey yoktur. Öğreneceğiniz gibi doğadaki her şey evrensel bir amaca (ağrad külliyesine) yöneliktir. Dolayısıyla hareketin etkisi tesadüfen meydana getirilemez. Dolayısıyla geriye kalan (geçerli bir seçenek olarak) fiziksel bedenlerdeki (hareket eden) belirli bir niteliktir. Bu özsel nitelik (el-hassiyah) hareketin kaynağıdır ve bu, şeylerin hareket yoluyla ikinci mükemmelliklerini arzuladıkları kudret ve tabiattan başka bir şey değildir.

'Doğa'yı tüm hareketlerin dolaysız nedeni olarak kabul ettikten sonra, Sadra uzun bir parantez açar ve gerçekliğin potansiyelden nasıl önce geldiğine dair bir tartışmaya girer. Bu uzun tartışma, olumsuzluk fikrinin varoluşsal dönüşüm gerektirdiğini ve olası varlıkların sürekli yenilenmesinin, mümkün varlıklar potansiyelden fiile getirildiğinde somut olarak var olan temel bir nitelik olduğunu göstermek içindir. Sadra'nın argümanları, onun madde teorisinin bazı ilginç yönlerini de ortaya koyuyor. Her yaratılmış varlığın önünde varlık (vücûd) ve onu taşıyan “bir madde” (medde) vardır. Bu, tüm olası varlıkların doğasında var olan bir niteliktir. Aksi takdirde ya zorunlu ya da imkânsız varlık kategorisine girerlerdi.

Kalın hem Molla Sadra'nın bu düşüncesinin temelini açıklamak hem de o temellere atıf yaparak yaratıcıyı ispat etmeye çalışmakta ve argümanlarını Aristoteles'e ve Peripatetik ekole kadar götürmektedir (Kalın, 2003, 67-68):

Aristoteles'in nedensel zincirin sonsuz gerilemesini sona erdirmek için İlk Hareket ettirici kavramını önerdiğini hatırlayabiliriz. Basitçe söylemek gerekirse, eğer her şey başka bir şey tarafından hareket ettiriliyorsa, bu, kendisinin hareket etmeyen bir failde sona ermelidir. Bu fikrin önemli bir sonucu, hareket ettiren ve hareket eden cisim arasındaki kesin ayrımdır - gelecek nesillerde konumsal harekete kadar uzanan tamamlayıcı bir ikilik. Dikey nedensellik perspektifinden bakıldığında, her hareket eden cismin bir hareket ettiriciye ihtiyacı vardır ve Peripetatics'i takip eden Sadra, bu ilişkiyi gerçeklik ve potansiyel açısından yeniden formüle eder. Hareket süreci, aktüellik ve potansiyel olmak üzere iki kutbu gerektirdiğinden, aktüellik, hareket ettiriciye, potansiyel ise hareket eden cisme (el-mutaharrik) atıfta bulunur. Başka bir deyişle, fiili varlık olarak hareket ettirici, hareketin nedenini sağlar ve potansiyel varlık olarak hareket eden cisim, hareket sürecinin alıcı ucunda durur.

Varlık âleminde var olan, canlı, cansız bütün fenomenlerin bir yaratıcı tarafından yaratıldığını, hatta varlığın kendisinin ise ilahi olanın, yaratılış dünyasına (âlem-i halk) dönmüş yüzü olarak tasavvur eden Kalın (2022b, 93) kendi teodisesini inşa etmekte, varlığın iyilik üzerine yaratıldığını, âlemin ise mümkün âlemlerin en iyisi olduğunu düşünmektedir (Kalın, 2007a, 267-268):

“Mümkün âlemlerin en iyisi” argümanı, Müslüman filozofların ve kelamcılarının Aristo'dan tevarüs ettikleri bilfiil oluş ve bilkuvve oluş modeli ile ilgilidir. Argüman şöyledir: içinde yaşadığımız bu dünya Tanrı'nın bilfiil kıldığı imkânlardan birisidir. Bu anlamda, dünya sırf imkândır (contingency) ve varolmak ve varolmamak arasında asılı durur. Ancak dünyanın hâlihazırdaki bilfiil oluşuna bakıldığında, dünya mükemmeldir ve zorunludur çünkü bilfiil olmak bütünlük, gerçeklik ve kemali ima ederken bilkuvve oluş mahrumiyet ve varolmamak demektir. Bu bağlamda kemalin hem ontolojik hem de kozmolojik bir anlamı vardır. Ontolojik bir anlamı vardır, zira daha önce de ifade edildiği üzere dünya özenle, nizamla ve güzellikle yaratılmıştır. Kur'an okuyucularını bu güzelliği Allah'ın ayetleri olarak görmeye davet eder. Kozmos'un kâmil hali adil bir sosyal düzenin tesis edilmesi için bir model olarak sunulur. O halde kötülük bu dünyaya ait bir fenomendir, fakat eşyanın asli tabiatını tanımlayan bir şey değildir.

Kalın varlığın kötülüğü ve iyiliği meselesinde açık bir şekilde varlığın özünün iyi olduğunu “İster akılla tespit edilmiş olsun, isterse vahiyle, kötülük iyilikten mahrum olma halidir ve eşyanın aslî tabiatını temsil etmez”, demektedir. (Kalın, 2007a, 269). Eşyanın ve varlığın iyiliği Kalın için onu yaratanın iyiliğinden gelmektedir (Kalın, 2007b, 183):

Özünde, bu dünya her şeye gücü yeten ve sonsuz derecede iyi bir Tanrı tarafından yaratılmışsa, O'nun yaratabileceği en iyisi olmalıdır. Daha azı, Tanrı'nın gücünden veya takdirinden yoksun kalır. Ayrıca, Tanrı'nın failiği açısından, aktüel olan, rasyonel olandır. O halde, “dünya düzeni, mümkün olan tüm düzenlerin en soylusu, en mükemmeli ve en yükseğidir, çünkü ondan daha yüksek başka bir düzen düşünülemez” sonucuna varılır.

Kalın varlık âlemine yönelik bu yaklaşımını Molla Sadra ile temellendirmekte ve onun teodisesinin günümüz düşünürlerinin pek çoğundan daha iyi olduğunu düşünmekte (Kalın, 2007b, 184) ve kendi düşüncesine de dayanak yapmaktadır (Kalın, 2007b, 183):

Teodisenin temel sorunu Yaratıcı'nın yarattığı dünyanın görünürdeki kusuru ve diğer yanda Tanrı'nın optimal bir dünya yaratma gücü ve cömertliği üzerindeki gerilim etrafında döner. Molla Sadra bu gerilimi şöyle ifade eder: "Dünya olduğundan daha iyi olamaz çünkü bu mümkün olsaydı (bunu söylemek zorunda kalırdık) özgür iradeye sahip Yaratıcı bundan daha iyi bir dünya yaratmayı bilmiyordu. Bu durumda O'nun tüm tümelleri ve tikelleri kapsayan bilgisi sınırlı olacaktır. Nasıl daha iyi bir dünya yaratacağını bilseydi ama bunu kendi gücüyle yapmasaydı, bu, O'nun tüm varlıkları kucaklayan cömertliğiyle çelişirdi. İçinde yaşadığımız dünyanın mümkün olan en iyi dünya olduğu iddiası- Tanrı'nın yaratabileceği emirler (ahsenü'l-nigam), Tanrı'nın en iyi şekilde hareket ettiği ve O'nun özgür eyleminin tüm eylemlerin en iyisi olduğu şeklindeki üç İbrahimî geleneğin genel varsayımına dayanır. Gazzâlî'nin "mümkün âleminde var olandan daha harikulade (ve mükemmel) hiçbir şey yoktur" şeklindeki meşhur sözü de aynı kimliği ifade eder.

Kalın bu yaklaşımıyla hem kendi teodisenin izahını yapmakta hem de İslam düşünce geleneğinin iki büyük düşünürü üzerinden takip ettiği düşünce geleneğinin ipuçlarını vermektedir. Hatta bu düşünce geleneğinin de günümüz temsilcilerinden biri olduğunu zımni bir şekilde göstermektedir. Teodise konusunda Molla Sadra ile İbn Sina'yı sentezleyen Kalın, varlıkta iyiliğin asli unsur olduğunu savunmaktadır (Kalın, 2007a, 269):

Molla Sadra, aynı fikri geliştirerek iyilik ve kötülüğün zıtlar olarak görülemeyeceğini, çünkü bunlardan "birinin diğerinin varolmaması olduğunu; bu durumda iyiliğin var olmamak veya varolmanın kemali olduğunu, iddia eder. İyilik ve kötülüğü varolmak ve varolmamak terimleriyle tanımlayarak, odak noktasını ahlâkî bir çerçeveden ontolojik bir çerçeveye kaydırır. Tıpkı İbn Sina gibi, Sadra da iyiliği hâlihazırdaki dünya nizamının asli tabiatı olarak tanımlar, çünkü o varolan bir şey, yani pozitif bir şeydir. Bundan iyiliğin dünya nizamının temeline nüfuz ettiği sonucunu çıkarır.

Kalın sadece Molla Sadra üzerinden değil doğrudan İbn Sina'nın Kitabı'n Necat adlı eserine atıf yaparak da varlığın kendisinin sırf iyilik olduğunu açıklamaya çalışmaktadır (aktaran: Kalın, 2007a, 269):

Bizatihi zorunlu olan herşey sırf iyiliktir ve sırf kemaldir. İyilik (hayr), kısaca her şeyin arzu ettiği ve kendisiyle her şeyin varlığının tamamına erdiği şeydir. Fakat kötülüğün özü yoktur, o ya bir cevherin var olmaması veya bir cevhere ait bir iyilik halinin varolmamasıdır. Dolayısıyla, var olmak sıf iyiliktir, varolmanın kemali ise varolmanın iyiliğidir. Yoklukla, bir cevherin yokluğuyla yahut bir cevhere ait arazın yokluğuyla karışmadığı zaman varlık, sırf iyiliktir ve ezeli olarak bilfiildir. Bizatihi mümkün

olana gelince, o sırf iyilik değildir, çünkü onun özü kendi başına o şeyin var olmasını zorunlu kılmaz. Dolayısıyla onun özü var olmamaya müsaittir. Herhangi bir bakımdan, varolmamaya müsait olan şey, kötülükten ve kusurdan her bakımdan arî değildir. O halde sırf iyilik kendi özü gereği zorunlu olarak varolmaktan başka bir şey değildir.

Kalın, Allah'ın yarattığı her şeyin optimal bir doğası, kendisinden başka amacı ve mükemmellikte sınırı olmayan hakiki varlıklar olduğunu düşünmektedir. Burada Kalın, Molla Sadra'nın ve Eş'ari'nin "Tanrı'nın en iyiyi seçmediği, aksine Tanrı'nın seçtiğinin en iyi olduğu" görüşünü benimsemektedir. Kalın için yaratıcı, diğer özgür varlıkların tabii olduğu herhangi bir maddi sınırlamadan muaftır. Allah sonsuz güce sahiptir ve cömertlik ve bolluk (feyd) ile doludur. Nihayetinde yaratıcı olan böyle bir varlık, en iyi olanı yaratmada sınırlı bir kapasite veya tayin edilmiş bir zaman gibi engellerle karşılaşmaz. Bu yüzden Kalın, Allah'ın kısıtlamasız olduğu için sadece en iyiyi yaratmadığını, aynı zamanda her şeyi en iyi şekilde bildiğini de öne sürmektedir (Kalın, 2007b, 187). Çünkü Kalın'ın yaratılış tasavvurunda kötülük, noksanlık demektir. Noksan olanda kötülük zuhur eder. Mükemmel olan bir yaratıcı bu yaklaşıma göre kötü/noksan olanı yarat(a)maz (Kalın, 2022c, 104). Bu yüzden Kalın varlık tasavvurunu izah ederken kötülüğün bizatihi yaratılmasını yaratıcı kudrete yakıştıramaz, bu yüzden kötülüğü arizî bir durum olarak tanımlar.

Kalın'ın insan ve varlık konusunda Molla Sadra'dan etkilense de ilgili kavramları etraflıca incelemesi bağlamında dinî/İslamî "orta yol" bulma çabasının da olduğu söylenebilir. Bu bağlamda bir yönüyle Osmanlı döneminin ünlü mütefekkeri Kâtip Çelebi (1609-1659)'ye de benzediği düşünülebilir. Kalın "Kâtip Çelebi ve Orta Yol Bulma Sanatı" adlı makalesinde Kâtip Çelebi'yi, "kaleme aldığı eserlerinde döneminin önemli tartışmalarına değinmiş ve kayda değer tahliller sunmuş bir aydın. 'Toplumsal hikmet' diyebileceğimiz bir sezgiyle hareket eden düşünürümüzdür", şeklinde tanıtmaktadır (Kalın, 2016, 21). Kalın'ın insan ve varlık izahlarında da benzer bir durumun söz konusu olduğu söylenebilir.

Kalın insana ve varlığa dair izahlarındaki "orta yol" bulma ve hikmetli izah çabası içerisinde Mutezile'nin bakışını özellikle insan tanımında reddettiği görülmektedir. Bu konudaki tavrının sebebi olarak da: "insan özgürlüğünün geçerlilik sahasını Allah'ın mutlak ilmi ve mutlak kudretini tehdit edecek kadar genişletmeleri sebebiyle Mutezilî kelamcılara karşı çıkılabilir" şeklinde açıklamaktadır (Kalın, 2007a, 268). Mutezilî kelamcılarının insanın özgürlük alanını Allah'ın kudretinin aleyhinde genişlettiği iddiasına kısmen eleştiri getirilebilir. Allah'ın insanı imtihan edebileceği, sorumlu tutabileceği bir iradeyle yaratması, Allah'a rağmen insan değil, Allah'ın yarattığı, "özgür insan" olarak da tanımlanabilir. Bu bağlamda Mutezile ekolünün önemli isimlerinden Ragıp El İsfahani'nin

izahı oldukça önemlidir. Ragıp El İsfahani'ye göre insan doğası gereği medeni bir varlıktır ve varlığını devam ettirmek için başka insanlara, hatta varlık âleminin bütün unsurlarına ihtiyaç duymaktadır (El-İsfahani, 2010, 104). İnsan, başka insanlarla ve varlık âleminin diğer unsurlarıyla arasındaki ilişkiyi öğrenerek taklit etmektedir. Bu yüzden insanın sahip olduğu hasletlerden hangisi ön plana çıkartılırsa, insan o özelliğine dönüşmekte, o özelliğin kendisi olmakta veya öyle tanımlanmaktadır. İnsan mahiyeti neticesinde önce inşa edilmekte, şekil almakta, sonrasında aldığı şekle göre şekil vermekte ve inşa etmektedir. Aslında insanın hem kendi türü hem de hayat ile arasındaki ilişkiye bakılacak olursa insan, evrenin küçük bir modeli durumundadır ve insanın tabii/doğal, hayvanî/hedonist ve aklî/rasyonel yönleri bulunmaktadır (Gafarov, 2006, 192). İnsanın bu üç melekesinin arındırılması, tabii ve aklî olan melekelerin hayvanî olanı yönetmesi sonucunda hikmet, ilim, iffet, cömertlik, şecaat ve hilm gibi faziletlerin elde edildiği düşünülmektedir. Bu müspet özelliklerin tümünün birleşmesi sonucunda da adâletin doğacağı; cerbeze (hilekarlık), eblehlik (budalalık), şereh (açgözlülük), şehvet düşkünlüğü, tehevür (korkmazlık) ve korkaklık gibi bütün reziletlerin de bu üç gücün fesâda uğraması, dolayısıyla ahlâkî disiplinden kopması sonucu ortaya çıkacağı ileri sürülmektedir (Gafarov, 2006, 194). Yaratıcının özgür iradeyi tesis edebilmek adına kötüyü yaratmasında ya da insana cevherle arazları birlikte vermesinde herhangi bir beis olmayabilir. Kötünün yaratımı yaratıcıyı “noksan/kötü” yapmaz, aksine özgür iradeyi kıymetli kılmak adına daha da âdil yapabilir.

Sonuç ve Değerlendirme

Kalın'ın şu ana kadar ki çalışmalarında modern Batı düşüncesinde üretilen doğal seleksiyona dayanan evrimci, materyalist, seküler, hazcı varlık ve insan tanımlarına karşı(lık) dinî/İslamî tanımlamaları öne sürdüğü açıkça anlaşılmaktadır. Kalın bu yaklaşımını Molla Sadra başta olmak üzere pek çok İslam düşünürü ile temellendirmekte, Kur'anî terminolojiden beslenmekte ve bugünün zihin dünyasına sistematik bir yaklaşım ile sunmaktadır. Bu yaklaşım Kalın'ı İslam düşünce geleneğinin bir temsilcisi ve taşıyıcısı yapmanın yanında günümüz seküler izahlara alternatifler üreten bir düşünce insanı niteliğini de kazandırmaktadır.

Kalın içinden geçtiği eğitim süreci nedeniyle moderniteyi oldukça iyi bilmektedir. Modern düşünürlerle eleştirel yaklaşıp da kendine yakın bulduğu fikirleri kendisine referans olarak kullanmaktan çekinmemektedir. Meşhur pergel metaforundaki gibi sabit ayağını kendince doğru bulduğu İslamî düşünce geleneğinde tutmakta ve diğer düşünce gelenekleri de bu doğrutuda incelemektedir. Yaratıcı onun için mutlak iyiliktir ki iyiliğin kaynağı da kendisidir. Kötülük ise iyiliğin olmadığı arizi bir durumdur. Bu da Kalın düşüncesinde teodisenin anlamını ihtiva etmektedir. Kalın'a göre insan yaratıcısı nedeniyle iyidir. İnsanın iyiliği yaratıcısından gelmektedir. Çünkü özünde iyi olan yaratıcı

kötülüğü yaratmamaktadır. Kötülük insanda asli bir unsur değildir. İyiliğin olmama halidir ve geçicidir.

Kalın insan ve varlık algısında iyilik ve hatta mükemmeliği ön plana çıkarmakta bunu da yaratıcının mükemmelliğiyle temellendirmektedir. Özellikle insanı, insan yapan akli yönünü teodisini ispatlamak adına ikinci plana atmaktadır. Ancak insanı insan yapan temel özellik özgür iradesi dolayısıyla aklıdır. İnsan iyinin ve kötünün olduğu bir dünyada özgür iradesini kullanarak karar verebilir ve davranışlarından sorumlu tutulabilir. Bu nedenle insan ve varlık âlemi Ragıp El İsfahani'nin ifade ettiği gibi arazlar ve cevherler üzerine yaratılmış, tercih ve sorumluluk içinde özgür irade verilmiş olsa bu ne yaratıcıyı ne de insanı kötü, eksik veya noksan yapacaktır. Tercih birden çok seçenek arasından yapıldığında anlam kazanacaktır. Bu durum yaratıcının mükemmelliğine halal getirmeyeceği gibi onu daha adil yapabilecektir.

Kaynakça

- Akdağ, Özcan. “Kötülük Sorunu ve Teodise”. *The Journal of Academic Social Science Studies*. (38). (2015). 473-480.
- Açıkgenç, Alparslan. “Molla Sadrâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Cilt: 30. (259-265). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005.
- Darwin, Charles Robert. *İnsanın Türeyişi*. Çev. Öner Ünalın. Ankara: Onur Yayınları, 1975.
- Delanty, Gerard. *Avrupa'nın İcadı*. Çev. Hüsamettin İnaç. Ankara: Adres Yayınları, 2005.
- El-İsfahani, Rağıp. *Müfredât*. Çev. Abdullah Baki Güneş ve Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- Esed, Muhammed. *Kuran Mesajı Meal Tefsir*. Çev. Cahit Koytak – Ahmet Ertürk İstanbul: İşaret Yayınları, 2008
- Esposito, John L. - Kalın, İbrahim. *The Challenge of Pluralism in the 21. Century: Islamophobia*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Fernandez-Armesto, Felipe. *Civilizations*. New York: The Free Press, 2001.
- Gafarov, Anar. “Râgıb el-İsfahânî’de İnsan Tasavvuru”. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (2006), 187-214.
- Kalın, İbrahim. “Between Physics And Metaphysics: Mulla Sadra On Nature And Motion”. *Islam and Science* 1/1 (2003), 59-90.
- Kalın, İbrahim. “İslam ve Barış: Temel Kaynaklara Bir Bakış”. Ter. Rahim Acar. *Siyasi, Taribi, Dinî ve Kültürel Boyutlarıyla İslam ve Şiddet*. Ed. Mümtaz’er Türköne. İstanbul: Ufuk Kitap. 2007a.
- Kalın, İbrahim. “Mulla Sadra On Thodicy And The Best Of All Possible Worlds”. *Journal of Islamic Studies* 18/2 (2007b). 183-201.
- Kalın, İbrahim vd.. *Aşk ile Nefret Arasında Türkiye’de Toplumun Batı Algısı*. Ankara: SETA Yayınları, 2008.
- Kalın, İbrahim. *Knowledge In Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra On Existence, Intellect And Intuition* New York: Oxford University Press, 2010.

- Kalın, İbrahim. “Kâtip Çelebi ve Orta Yol Bulma Sanatı”. *Mîzânü'l-Hak İslami İlimler Dergisi*, 1 (2016). 21-24.
- Kalın, İbrahim. *Akıl ve Erdem: Türkiye'nin Toplumsal Muhayyilesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- Kalın, İbrahim. *Varlık ve İdrak Molla Sadra'nın Bilgi Tasavvuru*. Çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021a.
- Kalın, İbrahim. *İslâm ve Batı*. Ankara: İSAM Yayınları, 2021b.
- Kalın, İbrahim. *Barbar, Modern, Medeni: Medeniyet Üzerine Notlar*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2021c.
- Kalın, İbrahim. *Açık Ufuk: İyi, Doğru ve Güzel Düşünmek Üzerine*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2021d.
- Kalın, İbrahim. *Ben, Öteki ve Ötesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2022a.
- Kalın, İbrahim. *Perde ve Mânâ: Akıl Üzerine Bir Tablîl*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2022b.
- Kalın, İbrahim. *Gök Kubbe Altında*. İstanbul: Mecra Kitap, 2022c.
- Kavafis, Konstantinos. *Poemas*, Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1982.
- Kaya, Mahmut. “Meşşâiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/259-265. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Mulla Sadra. *The Book Of Metaphysical Penetrations*, Trans. Seyyed Hossein Nasr. Ed. İbrahim Kalın. Utah: Brigham Young University Press, 2014.
- Şenel, Alaeddin. *Siyasal Düşünceler Tarihi*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1995.

Din Sosyolojisi Araştırmaları

E-ISSN: 2791-8998

Cilt/Volume: 3, Sayı/Issue: 4, Yıl/Year: 2023 (Nisan/April)

Hanefiliğin Teşekkül Süreci Özelinde Sosyokültürel Yapının Mezheplere Etkisi

The Effect of Socio-cultural Structure on Sects in the Specific of the Formation Process of Hanafism

Adnan HOYLADI

Dr. MEB Serdivan Anadolu İmam Hatip Lisesi/ Sakarya, Türkiye
adnanhoyladi@hotmail.com / <https://orcid.org/0000-0002-8565-9941>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 28/12/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 23/03/2023

Yayın Tarihi/Date Published: 20/04/2023

Atıf / Citation: Hoyladi, Adnan. “Hanefilik Özelinde Sosyokültürel Yapının Mezheplerin Teşekkülüne Etkisi”. *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 3/4 (Nisan/April 2023) 49-72.

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

Mezheplerin oluşumunda ilmî sebeplerin ana unsur olmasının yanında coğrafya, sosyokültürel yapı ve siyasî durumun da tamamlayıcı unsur olduğu görülmektedir. Hanefî mezhebinin teşekkülünde de aynı durum söz konusudur. Hanefî mezhebinin teşekkülü, neşet ettiği Irak bölgesindeki sosyokültürel yapı, ekonomik ve siyasî durum, din, millet ve kültür gibi farklı aidiyetleri olan bireylerin oluşturduğu toplumdaki etkilenmiştir. Genel kabule göre din, kelim ve hukuk alanlarında birtakım değişmez hükümlere sahiptir. Fıkıh alanında nasların açık hükümleri, değişime kapalıyken içtihat faaliyetiyle ortaya konan hükümler, zamanın getirdiği şartlar muvacehesinde değişime açıktır. Genel olarak müçtehitlerin faaliyet alanı, içtihadta açık konulardır. Onların bu faaliyetleri sırasında mensubu oldukları toplumun sosyokültürel, siyasî ve ekonomik şartlarından müstağni kalamadıkları anlaşılmaktadır. Müçtehitlerin içtihat ameliyesi sonunda ulaştıkları hükümler, tümüyle yaşadıkları toplumun şartlarına göre şekillenmemekle birlikte onlar, kamu menfaati, zaruret, maslahat, örf ve âdet gibi hususları göz önünde bulundurmışlardır. Buna bağlı olarak farklı şehirlerdeki mezhepler, aynı probleme farklı çözümler geliştirmişlerdir. Burada devletin mezheplere yaklaşımının veya bir mezhebi desteklemesinin de etkili olduğu hatırlanmalıdır. Hanefî mezhebi de içinde doğduğu Irak toplumunun yapısından izler taşımakta ve bu durum kamu menfaati, zaruret, maslahat, örf ve âdet gibi hususların göz önünde bulundurulduğu hükümler özelinde kurucu metinlerden izlenebilmektedir. Hanefî mezhebinin farklı şehirlere yayılmasıyla birlikte Irak toplumunun şartları çerçevesinde geliştirilen bir kısım çözümler, bu şehirlerde yaşayan insanların örf ve adetlerine göre yeniden tasarlanmıştır. Bu duruma bağlı olarak aynı mezhebi benimseyen farklı şehir toplumlarının problemlerine farklı çözümler geliştirilmiş ve şehirler arasında yaklaşım farklılıkları oluşabilmiştir.

Anahtar kelimeler: Din Sosyolojisi, Fıkıh, Mezheplerin Teşekkülü, Hanefî Mezhebi, Kûfe.

Abstract

In addition to being the main element of scientific reasons in the formation of sects, it is seen that geography, socio-cultural structure and political situation are also complementary elements. The same is true for the formation of the Hanafî sect. The formation of the Hanafî sect has been influenced by the society formed by individuals with different affiliations such as socio-cultural structure, economic and political situation, religion, nation and culture in the region of Iraq where it originated. According to the general acceptance, religion has some unchangeable provisions in the fields of kalam and law. Although the clear provisions of the masses in the field of fiqh are closed to change, the provisions set forth by the ijthad are open to change within the framework of the conditions brought by the time. In general, the field of activity of mujtahids is the subjects that are open to ijthad. It is understood that during these activities, they could not remain detached from the socio-cultural, political and economic conditions of the society they belonged to. The judgments that the mujtahids reach at the end of the ijthad work are not entirely shaped by the conditions of the society they live in, but they also take into consideration the issues such as public interest, necessity, maslahat, customs and traditions while making ijthad. Accordingly, sects in different cities can develop different solutions to the same problem. It should be kept in mind that the state's approach to sects or support for a sect is also effective in this regard. The Hanafî sect also bears traces of the structure of the Iraqi society in which it was born, and this can be traced from the founding texts, in particular the provisions that take into account issues such as public interest, necessity, maslaha, customs and traditions. With the spread of the Hanafî sect to different cities, some solutions developed within the framework of the conditions of Iraqi society were redesigned according to the customs and traditions of the people living in these cities. Depending on this situation, different solutions have been developed to the problems of different urban societies that have adopted the same sect, and differences in approaches have emerged between cities.

Keywords: Sociology of Religion, Fiqh, Formation of Sects, Hanafî Sect, Kufe.

Giriş

Sosyolojide *kurum* en basit tarifıyla yapılaşmış ilişkiler bütünü olarak tanımlanır.¹ Din kurumuyla ilişik olarak dini gruplar içinde mütalaa edilen mezhepler, sosyokültürel arka planı olan olgulardır.² Fıkıh mezheplerinin oluşması, uzun yılları içine alan bir süreçtir. Bu süreçte fakihler, onların etrafında kümelenen öğrenciler, aidiyet geliştirerek tâbi oldukları kurucu imamların geliştirdikleri metot ve temel ilkelerin dışına çıkmamaya özen göstermişlerdir. Ayrıca insanlar, dinî yaşamlarında onların görüş ve içtihatlarını takip ederek aidiyet geliştirmişlerdir. Mezhep olarak ifade edilen bu durum, kurucu imamların ve onlardan sonra gelen mezhep müçtehitlerinin belli bir metotla elde ettikleri görüşlerin kitlesel bir şekilde kabul görmesidir.

Dinin, kelim ve hukuk alanlarında değişime ve üzerinde tasarrufa kapalı bir kısım alanları bulunmaktadır. Allah'ın (c.c.) varlığı ve birliği, peygamberlere, meleklerle, kitaplara ve ahiret gününe iman edilmesi gibi hususlar, kelim alanındaki sabitelerden birkaçıdır. Faizin haram olması, namaz ve zekâtın farz olması gibi hükümler de fıkıh alanındaki sabitelerdendir. Nassın diğer bir ifadeyle ayet veya hadisin açık hükmünün bulunduğu hususlarda müçtehitler tarafından farklı gerekçelerle yeni bir hüküm ihdasında bulunulması mümkün görülmemektedir.³ Bu durum *Mecelle'*de “Mevrîdi nasta içtihadı mesağ yoktur.” kaidesiyle ifadesini bulmuştur.⁴ Müçtehidin görevi, nassın maksadını anlama ve nassın bulunmadığı alanlarda içtihat yapmaktır. Müçtehit bir taraftan nassın hükmünün umûm veya husûs arz edip etmediği ile takyid, tahsis ve neshe uğrayıp uğramadığının tespiti gibi çalışmalar yaparken diğer taraftan nassın bulunmadığı durumlarda içtihat faaliyeti icra eder. Müçtehidin bir diğer görevi de zamanın ve mekânın getirdiği meselelere çözüm için fıkıh usûlü kaideleri çerçevesindeki istinbat faaliyetidir. Bu, bazen yeni bir istinbat olabildiği gibi bazen de bir hükmün başkasıyla değiştirilmesi şeklinde olabilir. *Mecelle'*de “Ezmânın tağayyürü ile ahkâmın tağayyürü inkâr olunamaz.”⁵ maddesinde kastedilen zamanın gereklerine göre değişime açık hükümlerdir. Genel kabule göre mezhepler, söz konusu alanlardaki içtihat farklılıklarına dayanmaktadır.

Hanefî mezhebinde de geçerli olduğu üzere her ne kadar mezheplerin oluşumunda hocaların silsilelerinin oluşumu, kurucu imamların görüşlerinin rivayeti ve tedvini, kurucu metinlerin; muhtasar ve şerh metinlerinin yazılması, mezhep metodolojisinin tamamlanması, mezhebin problem çözme yetisinin süreklilik kazanması, mezhebin kurumsal eğitiminin yapılması gibi ilmî unsurlar

¹ Kurum kavramı için bk. Zeki Aslantürk - Tayfun Amman, *Sosyoloji* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1999), 257-258.

² Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2012), 157, 166.

³ Yasin Aktay vd., *Din ve Toplum*, ed. Yasin Aktay (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2013), 130.

⁴ Mecelle Cem'iyet-i Celilesi, *Mecelle* (İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1300), 24.

⁵ Mecelle Cem'iyet-i Celilesi, *Mecelle*, 28.

etkili olduğu gibi coğrafya, sosyokültürel, ekonomik ve siyasî yapı, çözümlerinin toplumda karşılık bularak mezhebin kitleler tarafından benimsenmesi, siyasî idarenin mezhep fakihleri ve mensuplarına karşı takındığı tutum ve benzeri sebepler de etkilidir.⁶ Bu bağlamda Hanefî mezhebinin teşekkülünde Irak coğrafyasının özellikle Kûfe ve Bağdat şehirlerinin sosyokültürel yapısı, devlet yönetiminin ilim adamlarına ve bu ilim adamlarının mensup olduğu geleneklere yaklaşımı önem arz etmektedir.

İbn-i Haldun'un deyişiyle insan alışkanlıklarının çocuğudur.⁷ Müçtehit de edindiği bilgi ve tecrübeyle hareket eder. Diğer bir deyişle birey-toplum etkileşiminin doğası, müçtehid verili toplumsal şartlarda düşünmeye iter. Bu sebeple müçtehit içinde yaşadığı toplumun coğrafi şartlarından, sosyokültürel durumundan, ekonomik ve siyasî yapısından, toplumun örf ve adetlerinden ve bunları etkileyen unsurlardan müstağni kalamaz. Zira müçtehit ve fakihler aynı zamanda yaşadıkları toplumun birer parçasıdır. Müçtehitlerin içtihat ameliyesi sonunda ulaştıkları hükümler, tümüyle yaşadıkları toplumun şartlarına göre şekillenmemekle birlikte onlar, naslar ve usûl kaidelerinin elverdiği ölçüde kamu menfaati, zaruret, maslahat, örf ve âdet gibi sosyokültürel yapının gerektirdiği hususları göz önünde bulundurmamak durumundadırlar. Bunun sonucu olarak farklı şehirlerde yaşayan aynı mezhep mensubu fakihlerin bile aynı türden problemlere farklı çözümler ürettikleri görülmektedir.

Âlimlerin bilimsel yaklaşımlarının sosyolojik unsurlardan etkilendiğinin bir örneğini, mevâlî ile Arapların ilme ve ilim adamlarına bakışında görmek mümkündür. Nitekim Araplar, genel olarak İslam öncesi dönemden getirdikleri bedevî ve özgür ruhun etkisiyle cihadı, ilim veya ticaretle uğraşmaya tercih etmişlerdir. Bu sebeple Kûfe ve Bağdat gibi şehirlerde ilim ve ticaretle uğraşanların genellikle mevâlîden oldukları görülmektedir. Bu duruma aynı zamanda kavmiyetçi olarak nitelendirilebilecek devlet ve toplum nezdinde mevâlînin bir itibar arayışı olarak yaklaşmak da mümkündür. Diğer taraftan hadis rivâyetiyle uğraşan âlimlerin genel olarak Arap olduğu, münekkitlerin mevâlîden olan râvileri tenkit ettikleri görülmektedir. Özellikle Emevîler döneminde devlet, daha çok Arap âlimlerin müntesibi olduğu ehl-i hadis ekolüne yakın durmuştur. Abbâsîler döneminde ise devletin farklı gerekçelerle ehl-i re'y ekolüne daha yakın durduğu görülmektedir. Her iki tutumun hukukun işleyişine ve mezheplerin teşekkülüne etkide bulunduğu aşikardır.

⁶ Adnan Hoyladı, *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2022), 491 vd.

⁷ Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn - Zakir Kadri Ugan, *Mukaddime* (İstanbul: MEB Yayınları, 1990), 1/203.

Farklı kültürlerle karşılaşma sonucu ortaya çıkan kültürel etkileşim, toplumun düşünce dünyası, sosyal yapısı ve gündelik hayatına da etki eder.⁸ Fetihlerin genişlemesiyle birlikte farklı dil, din, kültür ve milliyetlere mensup insanlar Müslüman olmaya başlamıştı. Öncelikle bu insanlar, İslam'la bağdaşmayan ve önceki mensubiyetlerine dayanan yaşam biçimlerini terk etmek durumunda kalmışlardı. Hatta bireysel olarak İslam'ı seçen insanlar, içinde yaşadıkları toplumdan, yakınlarından, örf, adet ve kültürlerinden uzaklaşmak zorunda kalmışlardı. Ayrıca Müslüman olmalarıyla birlikte kendi kültür ve geleneklerinden kaynaklı problemlerle yüzleşmişlerdi. Bu insanlar yeni mensubu oldukları dini öğrenmek üzere devletin başkenti Kûfe ve Bağdat'a gelmiş, kimi buraya yerleşirken kimi de elde ettiği ilmî birikimle memleketine dönmüştür. Bunun haricinde ticaret gibi farklı saiklerle de devletin başkentine göç hareketleri olmuştur. Bu hareketlilik başkent in çok kültürlü kozmopolit bir yapıya bürünmesine sebep olmuştur. Bu durumda özellikle Mekke ve Medine'dekinden farklı olarak Kûfe ve Bağdat'ta yaşayan fakihler, şehirde toplumsal yapının getirdiği problemleri çözmek durumunda kalmış ve bunun için farklı metotlar geliştirmişlerdir. Diğer taraftan fıkıh ilmini tahsil ettikten sonra memleketlerine dönen âlimlerin Irak bölgesi için üretilen fikhî birikim üzerinde taşıdıkları bölgelerdeki sosyal yapıya uymaması sebebiyle entegrasyon çalışmaları yaptıkları görülmektedir.

Bu çalışmada Hanefî mezhebi özelinde coğrafya ve sosyokültürel yapının toplum düzenini sağlama amacı olan fıkıh ilminin sınırları dahilinde gelişimini sürdüren mezheplerin teşekkülüne etkisi ele alınacaktır. Dolayısıyla konu, Hanefî mezhebinin teşekkülünü tamamladığı hicrî dördüncü asrın son çeyreği ile sınırlandırılmıştır. Diğer taraftan mezhebin doğduğu Kûfe, merkeze alınacak olup ayrıca mezhebin teşekkülüne katkısı olan âlimlerin Bağdat, Belh, Buhara ve Semerkant gibi farklı şehirlerde yaşamaları sebebiyle bu şehirlerdeki sosyolojik etkenlere yeri geldiğinde yer verilecektir. Sosyokültürel yapının mezheplerin oluşumuna etkisi kabul edilmiş olmakla birlikte ilmî çevrelerde konuyla ilgili çalışmalar bir fıkıh mezhebi özelinde olmaktan ziyade genel olarak veya itikadî mezhepler üzerinden yapılmıştır.⁹ Konunun fıkıh mezhepleri üzerinden ele alınmaması, konunun seçiminde etkili olmuştur. Çalışma boyunca nitel araştırma yöntemlerinden literatür tarama kullanılacak olup bu bağlamda Hanefî mezhebinin temel fûrû kaynaklarına, tabakât, tarih ve coğrafya kitaplarına müracaat edilecektir. Ayrıca alanla ilgili temel kaynaklar ve çağdaş dönemde yapılan çalışmalar taranacaktır.

⁸ Kültürel etkileşim için bk. Bahadır Gülmez, "Evrensel Bir Kavram: Kültür; Yeni Bir Bilimsel Alan: Kültür Tarihi", *Kültür Tarihi*, ed. Bahadır Gülmez (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2019), 9.

⁹ Örnek olarak bk. Saliha Okur Gümrükçüoğlu, "Erken Dönem İslam Hukuk Tarihindeki Hukuk Ekollerinin Oluşumunda Coğrafya, Kültür ve Sosyal Şartların Etkisi", *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 8/13 (2017), 205-220.

1. Coğrafya, Kültür ve Mezhep İlişkisi

Toplumların kültür ve sosyal yaşantılarının şekillenmesinde rol oynayan unsurlardan biri de coğrafyadır.¹⁰ Bu kavram hem yeryüzü şekillerini hem de kültürel çevreyi kapsamaktadır. İçinde yaşanılan coğrafyanın yeryüzü şekilleri, su kaynaklarının bolluğu, iklimi vb. insanların günlük hayat tarzlarını; yiyecek, giyecek ve barınma ihtiyaçlarını etkilemekte ve bu ihtiyaçlar coğrafyanın şartlarına göre giderilmektedir. Örneğin soğuk iklimde yaşayan insanlar, kalın hatta hayvan kürklerinden yapılmış giysiler kullanırken sıcak iklimlerde yaşayan insanlar ince ve açık renk giysiler kullanmaktadır. Karadeniz bölgesinde insanların ahşap evlerde barınmalarına karşın iç ve doğu bölgelerde yaşayan insanların taş ve toprak damlı evlerde barınmaları başka bir örnek olarak zikredilebilir. Her ne kadar insan, kendi ihtiyaçları ve gücü doğrultusunda coğrafyada kısmî değişiklikler yapabilmekteyse de coğrafyanın fizikî şartlarından müstağni kalamamaktadır.¹¹ İşte coğrafya sahip olduğu fizikî özelliklerinin yanında buna bağlı olarak gelişen kültürel ve sosyal nitelikleriyle din ve hukuk algısını şekillendirmektedir.¹² Bilindiği üzere mezhepler, kurucu imam olarak tabir edilen müçtehit fakihlerin görüşleri doğrultusunda teşekküllerini tamamlamışlardır. Müçtehitlerin çalışma alanı, hakkında nas-ın olmadığı meselelerdir ki bunların bir kısmı zamanın ve içinde yaşanılan coğrafyanın getirdiği problemlerdir.

Hanefi mezhebinin teşekkül sürecinde de içinde yaşanılan coğrafyanın etkili olmadığını ileri sürmek mümkün değildir. Zira bir mezhebin kendi coğrafyasının ürettiği meselelere kayıtsız kalması, teşekkülünün akamete uğraması anlamına gelir.¹³ Nitekim coğrafya dahil çeşitli sebeplerden dolayı teşekkülünü tamamlayamayan mezheplerin olduğu bilinmektedir. Konunun anlaşılabilmesi için öncelikle Hanefi mezhebinin doğduğu Irak bölgesindeki Kûfe ve Bağdat şehirlerinin sosyokültürel yapılarının ortaya konulması gerekmektedir.

2. Hanefi Mezhebinin Teşekkül Ettiği Dönemde Irak'ın Sosyokültürel Yapısı

Hanefi mezhebinin üzerine bina edildiği temel ilkelerin izlerini sahabe döneminde bulmak mümkündür. Sahabe, Hz. Peygamberin (s.a.v.) vefatından sonra karşılaştıkları problemleri çözmek

¹⁰ Konuyla ilgili olarak bk. Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, thk. Halil Şehâde (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1988), 1/103 vd.

¹¹ Konuyla ilgili bk. Osman Gümüşçü, *Tarîhi Coğrafya Kavramlar - Tarîhçe - Kaynaklar - Mekan - Metod* (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2006), 275 vd. Hayati Doğanay, *Coğrafya'ya Giriş 1 / Genel ve Fizikî Coğrafya* (Erzurum: Aktif Yayınevi, 2005), 21.

¹² Harun Yıldız - Zeren Akbulut Merve Görkem, "İslam Mezhepleri ile Kültür Coğrafyası Arasındaki İlişkiler Üzerine Yöntemsel Bir Yaklaşım", *Sosyal Bilimler Dergisi* 5/20 (2018), 38.

¹³ Fazlı Arabacı, "Hanefiliğin Oluşumunda Coğrafi Etkenler -Sosyolojik Açıdan Bir Değerlendirme-", *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*, ed. İbrahim Hatiboğlu (Bursa: KURAV Yayınları, 2005), 440.

üzere dinin iki temel kaynağı; Kur'an ve Sünnet'e başvurmuştur. Ancak nasların yani Kur'an ve Sünnet'in nasıl anlaşılacağı konusunda metodolojik ayrılığa düşmüştür. Abdullah b. Ömer (öl. 73/693), Ebû Sa'îd el-Hudrî (öl. 74/693-694), Enes b. Mâlik (öl. 93/711-712) gibi sahabîler, rivâyeti merkeze alıp naslara literal bir yaklaşım sergilerken Hz. Ömer (öl. 23/644), Hz. Ali (öl. 40/661) ve Abdullah b. Mes'ûd (öl. 32/652-653), nasların lafzına bağlı kalmakla birlikte dirâyeti merkeze almışlardır.¹⁴ İşte Hanefî mezhebinin fikrî temelleri, bu yaklaşımın üzerine bina edilmiştir. Burada sözü edilen sahabîlerin Hanefî mezhebinin doğduğu Irak ile doğrudan bağlantılarının olduğu görülmektedir. Abdullah b. Mes'ûd, Hz. Ömer tarafından Kûfe'de kadı ve beytül-mâl emîni olarak görevlendirilmiştir.¹⁵ Hz. Ali de Hz. Osman'ın şehadetinin ardından Kûfe'yi devletin merkezi yapmıştır. Abdullah b. Mes'ûd, Kûfe'de resmî görevlerinin yanında tadrîs ile de meşgul olmuş ve birçok öğrenci yetiştirmiştir. Bu öğrencilerin çoğu ehl-i re'y ekolündendir.

Kûfe, Hz. Ömer'in emriyle Sa'd b. Ebû Vakkâs (öl. 55/675) tarafından kurulmuştur. Başlangıçta ordugâh şehir olarak planlanan şehir daha sonra sivil yerleşime açılmıştır. Şehirde her kabilenin bir mahallesi, mescidi ve mezarlığı bulunmaktaydı. Emevîler döneminin sonlarına doğru şehrin nüfusu 350 binlere ulaşmıştır.¹⁶ Kûfe, çok dinli ve çok uluslu bir sosyal yapıya sahipti. Şehirde Müslümanlarla birlikte az da olsa Hristiyanlar, Yahudiler, Sabîlik, Budizm ve Manihaizm gibi inançlara sahip insanlar vardı.¹⁷ Fetihlerle birlikte sonradan Müslüman olanlar arasında ilim veya ticaret için Kûfe'ye gelip yerleşenler olduğu gibi şehre esir veya köle olarak getirilen, sonradan Müslüman olup azat edilen mevâlî de yaşamaktaydı.¹⁸ Ayrıca şehirde birbirine rakip olan Rebîa ve Mudar kabileleri etkin konumdaydı. Hz. Ali'nin Sıffin savaşı sonrasında hakeme gitmeyi kabul etmesinden sonra her iki hakemin Mudar kabilesinden olmasına karşı çıkılması, söz konusu iki kabilenin aralarındaki çekişme ve nüfuz mücadelesinin bir göstergesidir.¹⁹

Kûfe'de yaşayan halk fetihler neticesinde zenginleşmişti. Kozmopolit bir yapıya sahip olan şehrin Müslüman halkı, daha önce bilmedikleri ve görmedikleri zenginlikleri burada görmüşlerdi. Şehir, sosyal yaşam, kıyafetler, müzik, eğlence, yiyecek ve içeceklerde gayrimüslimlerden izler taşıyordu. Hatta Müslümanların gayrimüslimlerden olumsuz bir şekilde etkilendikleri, bundan dolayı

¹⁴ Hoyladı, *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 55.

¹⁵ İsmail Cerrahoğlu, "Abdullah b. Mes'ûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1/115.

¹⁶ Ebû'l-Hasan Ahmed b. Yahyâ el-Bağdâdî el-Belâzurî, *Fütûhu'l-buldân* (Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Küb râ, 1350), 389.

¹⁷ Mehmet Erdoğan, "İbn Mes'ûd'dan Ebû Hanîfe'ye Re'y Mektebi", *İmâmı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi*, ed. İbrahim Hatiboğlu (Bursa: KURAV Yayınları, 2005), 319.

¹⁸ Hoyladı, *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 49.

¹⁹ Ahmet Hamdi Furat, *Hanefî Mezhebinin Oluşumunda Kûfe Şehrinin Sosyo-Kültürel Yapısının Etkisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 39-40.

Müslüman âlimlerin Müslümanların benlik ve aidiyetlerini kaybedebilecekleri endişesiyle gayrimüslimlere tavır takındığı belirtilmiştir.²⁰ Kûfe'deki refah seviyesi, çok eşli evlilikleri artırmıştı. Buna karşın boşanmalar da fazlaydı. Zengin ve itibarlı ailelerin kızlarının mehirleri oldukça yüksekti.²¹

Kûfe'deki eğitim faaliyetleri cami merkezliydi. Ders halkaları cami ve mescitlerde kuruluyordu. Bunun yanında valiler de ilim ve sohbet meclisleri düzenlemişlerdir. Ancak sonraları bu meclisler, eğlence meclislerine dönüşmeye başlamıştır.²²

Kûfe her ne kadar bir Arap şehri olsa da Fars kültüründen etkilenmiştir. Şehirde kavşakların Farsça ismiyle anılması, Fârisîlerin kutladığı Nevruz ve Mihricân bayramlarının kutlanması, Fars yemeklerinin yaygınlaşması, düğünlerde Fars kültüründen öğelerin yer alması, Fars müzik kültürünün yaygınlaşması bunun göstergesidir.²³ Irak'ta yaşayan Arapların Fârisîlerin giysilerinden de etkilendikleri ve onların elbiselerini giymeye başladıkları hatta valilerin pahalı Fars elbiseleri giydikleri görülmektedir.²⁴ Ayrıca Fars yemek ve içecek kültürü, Araplar arasında yaygınlaşmış ve eğlence meclisleri kurulmaya başlanmıştır. Bu meclislerde şairler okunduğu şarap ve nebîz tüketildiği belirtilmiştir.²⁵ Arapların ilk şarkıları da Fârisîlerden aldıkları belirtilmiştir.²⁶ Arap toplumunda müziğin özellikle Emevîler döneminde geliştiği kabul edilmektedir.²⁷

Irak bölgesi, özellikle Fırat ve Dicle nehirleri arasındaki topraklarda uzun yıllardan beri tarım ve hayvancılık yapılmaktaydı. Bölge Müslümanların kontrolüne geçtikten sonra bu faaliyetler artarak devam etti. Sulama amacıyla yeni kanallar yapıldı ve bataklıklar kurutuldu. Diğer taraftan Araplar ilk kez sanayi ile Acemler aracılığıyla tanıştı. Ancak onlar daha çok cihada çıkmaları karşılığında beytülmâl ve ganimetlerden aldıkları paylarla refah bir hayat seviyesine sahip olmaları sebebiyle üretim ve ticaretle çok ilgilenmemiş, bu işleri Arap olmayan unsurlar yüklenmişlerdir.²⁸

Kûfe'de sosyal bir tabaka olarak karşımıza çıkan mevâlî, iki kesimden oluşmaktadır. Bunlardan *mevâlî'l-itâka*, savaş neticesinde köleleştirilen ancak daha sonra azat edilen kimselerdir. Diğer *mevâlî'l-ahd* ise köleleştirilmeden bir Arap veya Arap kabilesi vasıtasıyla Müslüman olan kimselerdir.

²⁰ Erdoğan, "İbn Mes'ûd'dan Ebû Hanîfe'ye Re'î Mektebi", 320.

²¹ Furat, *Hanefî Mezhebinin Oluşumunda Kûfe Şehrinin Sosyo-Kültürel Yapısının Etkisi*, 55-56.

²² Furat, *Hanefî Mezhebinin Oluşumunda Kûfe Şehrinin Sosyo-Kültürel Yapısının Etkisi*, 59-60.

²³ Furat, *Hanefî Mezhebinin Oluşumunda Kûfe Şehrinin Sosyo-Kültürel Yapısının Etkisi*, 50 vd.

²⁴ Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 1/433.

²⁵ Furat, *Hanefî Mezhebinin Oluşumunda Kûfe Şehrinin Sosyo-Kültürel Yapısının Etkisi*, 57-60.

²⁶ Şihâbuddîn Ahmed b. Abdilvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî funûni'l-edeb* (Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1423), 4/239.

²⁷ Ramazan Altınay, "Emevîler Dönemi'nde Müzik Sanatı/Zanaatı ve Buna İlginin Nedenleri" (İslam ve Sanat Tartışmalı İlmî Toplantı, İstanbul: İSAV, 2015), 602.

²⁸ Furat, *Hanefî Mezhebinin Oluşumunda Kûfe Şehrinin Sosyo-Kültürel Yapısının Etkisi*, 61 vd. Ayrıca bk. Sevgi Badur, *Kûfe'ni Sosyal ve Dini Yapısı* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 18 vd.

Bunlara *mevâli'l-İslâm*, *mevâli'l-muvâlât* veya *mevâli't-tibâa* da denir. *Mevâli'l-ahd*, genellikle kral, vali, dihkân veya bunların ailelerine mensup üst tabaka kimselerden meydana gelmekteydi. Anlaşma yoluyla bir Arap kabilesinin himayesine girerek Müslüman olanlar da bu gruptan kabul edilmiştir.²⁹

Abbâsîler dönemine kadar gerek Kûfe'de gerekse diğer şehirlerde mevâlîye karşı ayrımcı bir tavır sergilenmiş ve toplumun bu kesimi Müslüman oldukları halde ötekileştirilmiştir. Bu durumun birlikte yaşama kültürüne sahip olmayan bedevî Arap toplumu için öngörülebilir olduğu söylenebilir. Nitekim Arap yarımadasında Arap toplumu dışında farklı milletlerden az sayıda insan yaşıyordu. Mevâlînin ötekileştirilmesine ilişkin örnekler kaynaklarda rastlanmaktadır. Bunlardan birine göre Nâfi b. Cübeyr'in Kureyşli bir cenazeye denk geldiğinde "Vah benim kavmim.", bir Arabın cenazesine denk geldiğinde "Vah benim memleketim.", bir mevlânın cenazesine denk gelirse "O bir maldır." dediği rivâyet edilmiştir. Bir diğer rivâyete göre namazın üç şeyden dolayı bozulacağı, bunlardan birinin de mevlâ olduğu belirtilmiştir. Yine kaynaklarda belirtildiğine göre mevâlîye künye verilmez, onlar isimleri ve lakaplarıyla çağrılırdı. Mevâlîlerle aynı hizada yürünmez ve onlar törenlerde öne geçirilmezlerdi. Bir Arabın mevlâiden biriyle evlenmesi az rastlanılan bir durumdu.³⁰ Kaynaklardaki bu ve benzeri rivâyetlere göre özellikle hicaz dışında mevâlîye karşı kavmiyetçi bir tutumun sergilendiği, onların diğer Arap Müslümanlarla eşit sosyal statüde kabul edilmediği anlaşılmaktadır. İslam dininin ilkeleriyle bağdaşmayan bu tutum, bazı dönemlerde düzeltilmeye çalışılmışsa da Abbâsîler dönemine kadar bu anlayışın giderilemediği görülmektedir.

Emevîler döneminde kamu gelirlerinden faydalanma konusunda mevâlî ile Arap Müslümanlar bir tutulmamıştır. Vali Haccâc (öl. 95/714) döneminde hazine gelirlerinin azalması gerekçe gösterilerek Müslüman olsalar dahi mevlâiden cizye vergisi alınmaya devam edilmiştir. Hz. Ömer döneminde *ata* adıyla fetihlere katılanlara verilmeye başlanılan maaşlar, savaşımlara katılan mevâlîye verilmemiştir. Ömer b. Abdülazîz (öl. 101/720) döneminde halifeye gelen bir şikâyet neticesinde yeniden mevâlîye *ata* ve *rızık* ödenmeye başlanmıştır. Bu şikâyetin içeriğine bakıldığında o dönemde 20 binden fazla mevlâ askerinin *ata* ve *rızık* almadan fetihlere katıldığı anlaşılmaktadır.³¹

Mevâlî, Kûfe'de kendilerine takınılan ırkçı tavra karşı itibar arayışına girişmiştir. Bu sebeple ticaret, zanaat ve ilimle uğraşmaya başlamış ve bu alanlarda söz sahibi olmuşlardır. Örneğin Kûfe'de

²⁹ İsmail Yiğit, "Mevâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/424.

³⁰ Ahmed b. Muhammed b. Ebû Abdürabbih, *el-İkdi'l-ferîd*, thk. Abdülmecid et-Terhîni (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 3-360-361; Ayrıca bk. Abdülazîz ed-Dûrî, *el-Asru'l-Abbâsîyyü'l-ewel* (Beyrut: Merkezi Vahdeti'd-Dirâseti'l-Arabiyye, 2009), 17.

³¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-Taberî* (Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387), 6/559; Ebû Abdullah Muhammed el-Bağdâdî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 5/292.

el-Mescidü'l-Kebîr, *Hemedanlı Dibkân* diye tanınan İranlı mimar Rûzbih b. Büzürcmihr tarafından inşa edilmiştir.³² Ayrıca mevâlî, bu kavmiyetçi tavrı, muvâlât anlaşmaları yaparak aşmaya çalışmıştır.³³ Mevâlînin Arap kızlarla evlenerek itibar kazanma girişimleri de valiler tarafından engellenmiştir.³⁴

Kûfe ve Basra gibi yeni kurulan şehirlerde yoğunlaşan ve çoğunluğunu devlet kültürüne sahip Fârisîlerin oluşturduğu mevâlînin bu şehirlerin medenileşmesine katkı sağladıkları görülmektedir. Onların ticaret, zanaat ve ilimle meşgul olmaları, bu şehirlerin gelişimine katkı sağlamıştır. Ayrıca onlar, bedevî olan Kuzey Arapları yerine daha çok yerleşik hayat yaşayan Yemenli Arap kabileleriyle ortak hareket etmişlerdir. Bu durumda Hz. Ali dönemindeki gibi mevâlînin diğer Arap Müslümanlarla aynı haklara sahip olacakları vaatlerinin de etkisi bulunmaktadır. Nitekim Hz. Ali neslinden Zeyd b. Ali (öl. 122/740), mevâlînin desteğini alabilmek için onlara devlet gelirlerinden pay verileceği vaadinde bulunmuştur.³⁵

Tâbiîn döneminde revaçta olan hadis rivâyeti ve hadis ilmiyle genellikle Müslüman Arap âlimler uğraşmaktaydı. Hadis rivâyetiyle uğraşan mevâlî ise genellikle muhaddisler tarafından tenkit edilmiştir. Bu dönemde özellikle fakihlerin mevâlîden oldukları görülmektedir. “Abdullahlar öldüğünde her beldede fıkıh mevâlîde kaldı. Bunlar Mekke fakihî Atâ (öl. 114/732), Yemen fakihî Tâvûs b. Keysân (öl. 106/725), Yemâme fakihî Yahya b. Ebû Kesîr (öl. 129/747), Basra fakihî Hasan-ı Basrî (öl. 110/728), Kûfe fakihî İbrahim en-Nehaî (öl. 96/714), Şam fakihî Mekhûl b. Ebû Müslim (öl. 112/730), Horasan fakihî Atâ el-Horasânî'dir (öl. 135/752). Medine hariç. Allah (c.c.) onu Kureyşli bir fakihe; Saîd b. Müseyyeb'e (öl. 94/713) tahsis etti.”³⁶ rivâyeti bu durumu ifade etmektedir. Dönemin öne çıkan fakihlerinin mevâlîden olması, onların toplumda itibar arayışı olarak değerlendirilebileceği gibi yeni Müslüman olanların İslam'ı/fıkıhı öğrenme çabası olarak değerlendirilebilir. Ancak her iki durumda da Kûfe merkezli ehl-i re'y fakihlerinin genelinin mevâlî olduğu hatırd tutulmalıdır. Zira Hanefî mezhebi bu bölgede onların omuzlarında teşekkül etmeye başlamıştır.

³² Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 4/46.

³³ Muhammed Âbid Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi, 1997), 482, 486, 487.

³⁴ Furat, *Hanefî Mezhebinin Oluşumunda Kûfe Şehrinin Sosyo-Kültürel Yapısının Etkisi*, 56.

³⁵ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 7/172; Hayreddîn b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 3/59.

³⁶ Ebû İshak İbrahim b. Ali eş-Şirâzî, *Tabakâtu'l-fukahâ*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1970), 58.

Mevâlî, ana dili Arapça olmaması sebebiyle nasları daha iyi anlamak için dil bilimleriyle ilgilenmiş ve buradaki tecrübelerini fıkıh ilmine aktarmıştır. Ayrıca mantık ilmiyle de uğraşmaları sebebiyle fıkıhta kıyası ustalıkla kullanmışlardır.³⁷

Kûfe’de mevâlî nüfusunun hızlı bir şekilde artması, Abbâsîlerin onlara karşı tutumunun değişmesinde etkili olmuştur. Zira mevâlî, Emevîlere karşı isyanda genel bir tavır olarak Abbâsîlerin yanında yer almıştır.

Abbâsîlerin iktidarı ele geçirmelerinin akabinde halife Mansûr’un (öl. 158/775) emriyle Bağdat şehri kurulmuştur. Devletin başkenti Ebû Hanîfe’nin (öl. 150/767) vefatından yaklaşık bir yıl önce buraya taşınmıştır.³⁸ Başkentin Bağdat’a taşınmasından sonra Kûfe’de bulunan esnaf, zanaat-kâr ve âlimlerden pek çoğu buraya taşınmıştır. Ebû Hanîfe’nin ileri gelen öğrencilerinden Ebû Yusuf (öl. 182/798) ve daha sonra İmam Muhammed’in (öl. 189/805) başkente taşınmasıyla mezhebin ana ders halkası da buraya taşınmış oldu.

Bağdat, kuruluşundan itibaren insanların teveccühüne mazhar olmuş ve hızla gelişmeye başlamıştır. Abbâsî, yönetimi, dairevî şekilde tasarlanan şehre yerleşimde mevâlîyi ayırt etmemiştir.³⁹ İnsanlar şehre mensubu oldukları kabilelere veya geldikleri şehirlere göre yerleştirilmişlerdir. Örneğin Bâbü’s-Şâm çarşısında Mâverâünnehir’den gelenler, Kerh çarşısında ise Tüsterliler toplanmıştı.⁴⁰ Şehirde her iş kolunun kendilerine mahsus çarşıları vardı.⁴¹ Bağdat, Kûfe’ye göre daha gelişmiş bir şehirdir. Şehrin etrafı surlarla çevrilmiş ve gerekli görülen yerlere kapılar açılmıştır. Bu kapıların çıkışa doğru her birinin iki yanında kabilelerin yerleştirildiği mahalleler bulunmaktaydı. Şehirde saraylar, camiler, hamamlar inşa edildiği gibi hapishaneler, mezarlıklar, sulama kanalları ve köprüler de inşa edilmiştir.⁴² Şehir, batı ve doğu yakası şeklinde iki ayrı bölgeye ayrılmıştır. Batı yakasında Kûfe kapısı ve bu kapının çıkışında *sâhibu’s-şurta* bulunmaktaydı. Yine batı yakasında Basra kapısı bulunmakta, bu kapıyla Kûfe kapısı arasında meşhur Kerh mahallesi yer almaktaydı. Batı tarafı kapılarından bir diğeri Horasan kapısıydı. Kûfe kapısı ile Şam kapısı arasında *erbâd* denilen varoş mahalleleri bulunmaktaydı. Ayrıca burada bulunan Harbiye semtinde Belh, Mery, Huttel, Buhârâ, Esbîşâb, İştâhanc, Kâbulşâh ve Hârezm halkları ikamet etmekteydi. Şehrin doğu yakasında Rusâfe

³⁷ Değerlendirme için bk. Mehmet Nuri Güler, “Fıkıh’ın Bilimleşme Sürecinde Muhâlif Mevâlî Fıkıhı ile Tepkisel Arap Fıkıhı”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/37 (2017), 153 vd.

³⁸ Hamevî, *Mu’cemü’l-büldân*, 1/457.

³⁹ Muhammed b. Ahmed Makdisî, *Absenu’t-tekâsim fî mâ’rifeti’l-ekâlîm* (Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1991), 119-120.

⁴⁰ Mustafa Hizmetli, “Abbâsî Bağdat’ının Kuruluşunda Göçün Rolü”, *Türk Göçü 2016 Seçilmiş Bildiriler*, ed. Pınar Yazgan - Tilbe (London: Transnational Press, 2017), 233.

⁴¹ Abdülazîz ed-Dûrî vd., “Bağdat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4/429.

⁴² Kadir Kan, *Abbâsîlerin Birinci Asrında Bağdat* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 63 vd.

mahallesi bulunmaktaydı. Burada halife Mehdi'nin (öl. 169/785) sarayı ve büyük bir cami inşa edilmişti. Ayrıca bu bölgede bulunan Şemmâsiyye mahallesinde Bermekîler gibi aristokrat kesim ikamet etmekteydi. Bu mahallede birçok kilise bulunmakta ve Hristiyanlar bu mahallede yaşamaktaydı. Devletin yönetim binalarının birçoğu bu bölgedeki Rusâfe ve Şemmâsiyye mahallelerinde bulunmaktaydı. Bağdat'ta kuzey ve güneyli Araplar -ki bunlar arasında Abbâsoğulları, sahabe ve tâbiin de bulunmaktaydı-, İranlılar, Türkler, Afrikalılar, Hristiyanlar, Yahudiler, Mecûsîler, Sâbiûler ve şehre yakın yerlerde bedevîler yaşamaktaydı. Emevîler döneminde dışlanan mevâlî nüfusu ilerleyen yıllarda artmış ve velâ anlaşmalarına gerek duyulmamaya başlanmıştı. Abbâsî ayaklanmasında mevâlî, Abbâsîleri desteklemişti. Onların başarısı mevâlînin Araplara karşı zaferi olarak algılanmıştı. Nitekim ayaklanmada bir mevâlî olan Ebû Müslim el-Horasânî'nin (öl. 137/755) payı büyüktü.⁴³

Bağdat'ın gelişimiyle birlikte ete dayanan Arap yemek kültürü de gelişmiş ve yemeklerde İran, Bizans, Türk ve Hint mutfağının etkileri görülmeye başlamıştır. Bu bağlamda sofrada adabında değişimler meydana gelmiştir. Dünyanın en kalabalık şehirlerinden biri haline gelen Bağdat'ta farklı kültürlerin etkisiyle giyim-kuşam çeşitliliği artmıştır. Giyim tercihleri, ait olunan sosyal tabakayla doğrudan ilişkilendirilmiş, halk arasında ait olunan sosyal tabakaya göre giyinmenin gerekli olduğu kanaati yerleşmiştir. O dönemde bir kişinin elbisesinden asker, memur, hanedan mensubu, âlim veya avam olduğu anlaşılabilirdi. Siyah renk giysiler devlet memurlarına hastı. Hz. Ali evlatları yeşil renkli elbiseleri tercih ediyordu. Asil kimseler renkli elbise giymez, bunlar kadın ve kölelere mahsus kabul edilirdi. Şehirde Ramazan ve Kurban bayramlarının yanında Nevruz, Mihricân ve Sadak bayramları da kutlanmaktaydı. Ayrıca şehirde eğlence olarak at yarışları, av, hayvan besleme, okçuluk, çevgan, tabtab, tavlâ ve satranç oyunları revaçtaydı. Bunun yanında Bağdat'ın ticaret yolları üzerinde bulunması, şehirde ticaretin gelişmesine zemin hazırlamıştır. Çin ve Hint gibi uzak diyarlardan gelen mallar Bağdat üzerinden Bizans ve Mısır'a taşınırdı. Tarım ve hayvancılığın yapıldığı şehirde sanayi üretimi de gelişmişti.⁴⁴

3. Siyasî Tutumun Hanefî Mezhebinin Teşekkülüne Etkisi

Siyaset, kamu düzenini sağlama ve genel yönetimi gerçekleştirme görevini yerine getiren temel bir kurumdur. Bu bağlamda kamu düzenini sağlamak, fıkıh ile siyasetin ortak paydasıdır. Ayrıca genelde dinin özelde fıkıhın, siyaset kurumu üzerinde meşruiyet sağlama şeklinde bir işlevi bulunmaktadır. Yöneticilerin iktidara geliş yöntemi ve yönetim uygulamaları, dinin dar anlamda fıkıhın meşruiyet sağlamasına ihtiyaç duyar. Diğer taraftan siyasetin de güç işlevi bulunmaktadır. Âlimler

⁴³ Kan, *Abbâsîlerin Birinci Asrında Bağdat*, 53-140; Dürî vd., "Bağdat", 4/425 vd.

⁴⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Kan, *Abbâsîlerin Birinci Asrında Bağdat*, 145 vd.

de kendi faaliyetleri için bu güce ihtiyaç duymuştur. Dolayısıyla siyasî idare ile fıkıh âlimleri arasında zorunlu bir ilişki bulunmaktadır.⁴⁵

Hiz. Ali'nin şahadetinden sonra sıkıntı süreçler geçiren Müslüman toplumda iktidarı Emevîler ele geçirmişti. Hanefî mezhebinin kurucu imamlarının ve bunlarının hocalarının yaşadığı dönemde Emevîler hüküm sürmekteydi. Emevîlerin Hiz. Ali ve evlatlarına karşı giriştiği mücadele toplumda tepkiye neden olmuştu. Bu sebeple Hiz. Ali ve evlatlarına halkın desteği olduğu gibi âlimlerin de desteği vardı.⁴⁶ Bu destek neticesinde Hiz. Ali'nin soyundan gelenler, Emevîlere karşı çeşitli zamanlarda isyana kalkışmışlardır. Bu isyanları mevâlînin desteklediği bilinmektedir. Ebû Hanîfe de onlara destek olanlar arasında yer almıştır. Hatta Emevîlere karşı isyana girişen Zeyd b. Ali b. Hüseyin'e (öl. 122/740) 30 bin dirhem gönderdiği belirtilmektedir.⁴⁷ Bu durum onun desteğinin manevî olmaktan çıktığını göstermektedir. Diğer taraftan Ebû Hanîfe'nin halk nezdindeki itibarını kullanmak isteyen Emevîlerin Irak valisi İbn Ebû Hubeyre (öl. 133/750), Ebû Hanîfe'ye kadılık ve beytülmâl emniyeti gibi görevler vermek istemiş, Ebû Hanîfe bu görevleri kabul etmeyince onu cezalandırma yoluna gitmiştir. Bir süre hapiste kalan Ebû Hanîfe, sağlığı kötüleşince hapisten çıkarılmış ve tekrar aynı duruma düşmemek için Mekke'ye giderek burada altı yıl kalmıştır.⁴⁸

Emevîler, doğuda yeni fethedilen bölgelere Arap kabilelerini yerleştirerek bir Araplaştırma siyaseti gütmüşlerdir.⁴⁹ Uyguladıkları politika gereği devlet teşkilatında mevâlîye görev vermekten kaçınmışlardır. Bu sebeple onların döneminde özellikle adalet teşkilatında mevâlî olan fakihleri görmek çok mümkün olmamaktadır.

Abbâsîler, mevâlînin desteğini alarak Emevîlere karşı giriştikleri iktidar mücadelesini kazanmışlardır. Buna bağlı olarak Abbâsîler döneminde mevâlînin Arap Müslümanlara karşı devlet nazarında öne çıktıkları görülmektedir.⁵⁰ Diğer taraftan ehl-i re'î geleneği âlimleri Abbâsî yönetimi ile olumlu ilişkiler geliştirmişlerdir. Başlangıçta Abbâsîlerin Emevîlere karşı giriştikleri iktidar mücadelesine destek veren Ebû Hanîfe, onların Hiz. Ali evlatlarına karşı tavrını görünce bu desteğini geri

⁴⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Aktay vd., *Din ve Toplum*, 103-104.

⁴⁶ İsmail Yiğit - Engin Bektaş, "Emevîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11/91.

⁴⁷ Ebû'l-Fellâh Abdülhay b. Ahmed el-Akerî, *Şezerâtü'z-zeheb fî abbâri men zeheb*, thk. Mahmûd el-Arnâvûd (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1986), 2/92.

⁴⁸ Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Abbâru Ebî Hanîfe ve ashâbibi* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 66 vd. Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed b. Yahyâ İbnü'l-Avvâm es-Saudi, *Fedâilü Ebî Hanîfe ve abbârubu ve menâkibühü*, thk. Latîfu'r-Rahmân el-Behrâicî (Mekke: el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 2010), 66.

⁴⁹ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Abdurrahman Ferîh el-Efnân, *el-Kabâilü'l-Arabîyye fî Horasân ve Mâverâünnehir* (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kur'a, Külliyyetü's-Şerîa ve'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, Doktora Tezi, 1413).

⁵⁰ Hakkı Dursun Yıldız - Şerare Yetkin, "Abbâsîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1/34.

çekmiştir. Kendisini kadı tayin ederek nüfuzundan faydalanmak isteyen Abbâsî halifesi Mansûr, ona Bağdat'ta yaptırdığı camide kadılık yapmasını teklif etmiş, ancak Ebû Hanîfe bu teklifi geri çevirmiştir. Bundan dolayı hapse atılmış, bir rivâyete göre hapiste bir diğer rivâyete göre ise hapisten çıkınca vefat etmiştir.⁵¹

Ebû Hanîfe'nin öğrencileri arasında siyâsî idare ile olumlu ilişkiler geliştirenler olduğu gibi çeşitli sebeplerle resmî görevlerden uzak duranlar da bulunmaktadır. Abbâsîlerle olumlu ilişkiler geliştiren Ebû Yusuf'un kâdilkudât olmasından sonra Hanefî geleneği âlimlerinin kadı atamalarında öne çıktığı görülmektedir. İbn Hazm'ın da işaret ettiği üzere devletle olumlu ilişkiler geliştirilmesi Hanefiliğin teşekkülüne olumlu katkılar sağlamıştır.⁵² Aynı şekilde Ebû Yusuf da mezhebinin görüşlerinin yayılması için kendi ashabından olanların kadılık görevlerine getirilmesi için çaba sarf ettiğini bizzat kendisi belirtmektedir.⁵³

Hanefî mezhebinin teşekkül döneminde devlet desteğine kavuşması, kendisine olan teveccühü artırmıştır. Devlet desteği ile mezhebin eğitimi kolaylaşırken diğer taraftan resmî görev almak isteyen ilim talebeleri, özellikle Hanefî ders halkalarını tercih eder olmuştur.⁵⁴

4. Coğrafya ve Sosyokültürel Yapının Hanefî Mezhebinin Teşekkülüne Etkisi

Sosyal çevre, kültürel yapı ve sosyal yapı şeklinde iki farklı açıdan incelenmektedir. Kültürel yapı toplumun değerlerini, inançlarını diğer bir deyişle normatif yönünü, sosyal yapı ise sosyal ilişki ve organizasyonları ifade eder.⁵⁵ Sosyokültürel yapı, her ikisini de için alan geniş bir kavramdır.

İçinde yaşanan coğrafya ve kültürün içtihadla dolayısıyla mezhebin teşekkülüne etkisi yadsınamaz. Ancak söz konusu etki, içtihat yapılan sahanın tamamı için geçerli değildir. Bu etkiye ibadetler konusunda az rastlanırken muâmelât konularında daha çok rastlanır. Diğer taraftan içtihatları farklılaştıran yegâne sebep elbette coğrafya ve sosyokültürel yapı olmayıp bu durum birçok sebebe

⁵¹ İbnü'l-Avvâm es-Saudî, *Fedâilü Ebî Hanîfe ve abbârûbu ve menâkibühü*, 68 vd. Saymerî, *Abbâru Ebî Hanîfe ve ashâbühü*, 71; Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî - Hâfızüddîn b. Muhammed el-Kerderî, *Menâkibü Ebî Hanîfe* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1981), 2-299.

⁵² Ebû Muhammed Ali Ahmed el-Kurtubî İbn Hazm, *Rasâilü İbn Hazm el-Endelûsî*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1987), 2/229.

⁵³ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Menâkibü imam Ebî Hanîfe ve sahibeyhî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî - Muhammed Zâhid el-Kevserî (Haydarâbâd: Lecnetü İhyâi'l-Meârifî'n-Nu'maniyye, 1419), 87-88.

⁵⁴ Konuyla ilgili değerlendirme için bk. Soner Duman - Adnan Hoyladı, "Hicrî II. ve III. Asırlarda Yaşayan Hanefî Fakihlerin Resmî Görev Alma Tutumları Açısından Siyasî Otorite ile İlişkileri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (2021), 143-178.

⁵⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Erkal, *Sosyal Meselelerimiz ve Sosyal Değişme* (Ankara: Mayaş Yayınları, 1983), 162-164.

dayanmaktadır.⁵⁶ Bu sebeplerin başında müçtehitlerin metot farklılıkları ve ulaşabildikleri hadis mal-zemesinin farklı olması gelmektedir. Bununla birlikte fıkıh, insan-insan, insan toplum/devlet ve insan-Allah (c.c.) ilişkilerini düzenleyen normatif bir bilimdir. Nasların bulunduğu hususlarda içtihat mümkün olmamakla birlikte fıkıhın içtihadı açık, norm koyması gereken ve özellikle sosyal hayatı düzenleyen geniş bir yetki alanı bulunmaktadır. İşte fıkıhın bu geniş alanı normatize ederken toplumu, ait olunan kültür ve coğrafyayı göz ardı etmesi mümkün değildir. Bu bağlamda bazı mezheplerin belli bölgelerde yoğunlaşmasının bir sebebi de o bölgedeki toplumun kültürünü dikkate almış ve buna göre çözüm geliştirmiş olmalarıdır. Literatürde coğrafya ve sosyokültürel yapının içtihat üzerinde dolayısıyla mezhebin teşekkülüne hatta mezhep içinde farklı yaklaşımların oluşumuna etkisini gösteren çok sayıda örneğe rastlamak mümkündür. Klasik kaynaklarda bulunan bu örneklerden bazılarına yer verelim.

Ehl-i re'ý ve akabinde Hanefî mezhebinin merkezi olan Irak'ın sosyal yapısına değinilmiştir. Kozmopolit yapıya sahip Irak toplumunda farklı millet ve dinlerden olup sonradan İslam'ı tercih edenler bulunduğu gibi kendi dinî inanışlarını devam ettirenler de vardı. Ayrıca toplumun hür-köle, Arap-mevâlî şeklinde ayrıştığını hatırla tutalım. Dinin sağlam bir temel üzerine aile kurma maksadına paralel olarak Irak fakihleri eserlerinde nikahta tarafların denkliğini tartışmaya açmış, konu üzerine bazı içtihatlar geliştirmişlerdir. Kaynaklar incelendiğinde temel prensip olarak Arabın Aceme veya Acemin Araba üstünlüğü olmadığını kabul edilmekle birlikte aile birliğinin korunması ve devamının sağlanması amacı matuf olarak bu konuda sosyal gerçekliğin göz önünde bulundurulduğu ve bunun temellendirilmeye çalışıldığı görünmektedir. Serahsî (öl. 483/1090?), bu hususu temellendirirken ailenin önemine dikkat çeker ve hadislerden bazı örnekler verir. Buna göre Hz. Peygamber (s.a.v.), Bedir savaşında müşriklerin mübareze yapmak üzere kendilerine denk olanların karşılıklarına çıkarılması talebini geri çevirmemiştir. Savaşta denklik aranıyorsa insanın başkasıyla ömrünü birleştiren nikahta da denklik aranılabilir. Diğer taraftan Hz. Peygamber (s.a.v.), “Nikah bir prangadır. Kızınızı nereye verdiğinize dikkat edin.”⁵⁷ buyurmuştur. Nikahın gayesi, ülfet, muhabbet ve akrabalık tesis etmektir. Bu da ancak denklik ile olur.⁵⁸ Serahsî'nin bu değerlendirmesinde amaç yönüyle sosyal gerçekliği göz önünde bulundurduğu anlaşılmaktadır. Zira evlenen tarafların birbirine sosyal statü yönüyle denk olmaması, aile içinde çeşitli problemlere sebep olabilmektedir. Me-

⁵⁶ Bilgi için bk. İlyas Üzüm vd., “Mezhep”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/537 vd.

⁵⁷ Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezü Hicr li'l-Bühûsi ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2011), 14/14.

⁵⁸ Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 5/23.

dine merkezli ehl-i hadîs fıkıh geleneği temsilcilerinden İmam Mâlik'in görüşüne göre nesep konusunda denklik aranmayıp mevâlinin Arap kadınlarla evlenmesinde bir sakınca yoktur. Ehl-i hadîs'in Iraklı temsilcisi Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) ile Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778), böyle bir evliliğe cevaz vermez.⁵⁹ Diğer taraftan bir dönem İmam Mâlik ve İmam Muhammed'e öğrencilik yapan ve her iki coğrafyayı tanıyan İmam Şâfiî de (öl. 204/820) nikahta nesep yönüyle denkliği şart koşar.⁶⁰ Farklı geleneklere mensup olsalar bile aynı coğrafyayı paylaşan veya tanıyan fakihlerin aynı görüşte olması, Irak'taki sosyal yapının içtihat noktasında göz önünde bulundurulduğunu göstermektedir.

Hanefî fakihler müzik konusunda katı bir tutum sergilemişlerdir. Müzik, eğlence araçlarından biri olup toplum tarafından düğünler başta olmak üzere çeşitli günlerde icra edilegelmiştir. Bu yönüyle müzik, kültürün bir parçası olup toplumun vazgeçilmezleri arasında bulunmaktadır. Ayrıca müziğin zamana, mekâna ve kültüre göre değişkenlik arz ettiği bilinmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde Arap toplumunda en yaygın kullanılan müzik aleti deftir. Defin kullanımıyla ilgili bazı hadisler bulunmaktadır.⁶¹ Bu hadislerden Hz. Peygamberin (s.a.v.) özellikle düğün ve bayramlarda defin kullanımına izin verdiği anlaşılmaktadır. Arap toplumunda def haricinde başka bir müzik aletinin kullanımının yaygın olmamasından dolayı hadislerde diğer müzik aletlerine değinilmediği görülmektedir. Irak bölgesinde ikamet eden Hanefîlerin müzik ve eğlence konusunda bunların hadislerde belirtilen kullanımlarıyla yetinip bunların dışına çıkmamaya özen göstermelerinin sebebinin müziğin kendisinden değil icrasının yapıldığı ortamda harama düşülmesine zemin hazırlanmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.⁶² Zira Irak bölgesinde müzik icra edilen meclislerin içki tüketilen ve câriyelerin şarkı söylediği mekânlar olduğu ve buralarda haramlara dikkat edilmediği bilinmektedir.⁶³ Diğer müzik aletleriyle fetihlerle birlikte tanışan Müslümanların müziğin icra edildiği eğlence meclislerine girmesi, müziğe karşı takınılan sert tutumla engellenmek istenmiştir. Bu çerçevede Hanefî

⁵⁹ Kadı Abdülvehhâb el-Bağdâdî, *el-Meûne alâ mezhebi âlimi'l-Medîne el-İmâm Mâlik b. Enes*, thk. Hamîş Abdülhak (Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, ts.), 2/747; Ebû'l-Velîd Muhammed b Ahmed b Muhammed b Ahmed el-Kurtûbî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctebid ve nihayetü'l-müktesid* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004), 3/42.

⁶⁰ Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvad - Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 9/102.

⁶¹ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sabîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Bağâ (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1993), "Nikâh", 49; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Şuayb Arnavûd vd. (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Nikâh", 21; Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb Arnavûd - Muhammed Kâmil Karah Balilî (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Edeb", 58; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1986), "Salâtü'l-İdeyn", 33, 36, "Nikâh", 72; Ayrıca bk. Altınay, "Emevîler Dönemi'nde Müzik Sanatı/Zanaatı ve Buna İlginin Nedenleri", 577 vd.

⁶² Ahmet Aydın, *İslam Hukuku ve Fıkıh Problemlerini Psiko-Sosyal Açıdan Analiz* (İstanbul: Fidan, 2022), 62.

⁶³ Furat, *Hanefî Mezhebinin Oluşumunda Kâfî Şehrinin Sosyo-Kültürel Yapısının Etkisi*, 59 vd.

geleneği fakihleri defin kullanımına belli şartlarda cevaz vermişlerdir.⁶⁴ Buna mukabil, tambur, mizmâr gibi müzik aletlerine olumlu bakmamışlardır.⁶⁵ Müzikle uğraşan ve şarkı söyleyenlerin adil olamayacakları gerekçesiyle şahitlikleri reddedilmiştir.⁶⁶ Müzik aletleri mütekavvim mal olarak kabul edilmemiş ve bunların çalınması durumunda hırsıza el kesme haddinin uygulanmayacağı ve tazmininin gerekmeyeceği belirtilmiştir.⁶⁷

Mezhebin kurucu imamlarının yaptığı içtihatlarda sosyal yapıyı dikkate aldığını gösteren örneklerden biri İmam Muhammed'e aittir. O zimmî ve Râfızîlerin oturduğu Irak'ın köylerinde, Hristiyanların haç çıkarıp çan çalabilecekleri şeklinde bir içtihatla bulunmuştur. Ancak Belh meşâyihî kendi beldelerinin köylerinde Müslümanların oturması sebebiyle onun bu görüşünü kendileri için geçerli görmemiş ve bu hükmün Irak'ın köylerine mahsus olduğunu kabul etmişlerdir.⁶⁸ Bu durum, kurucu içtihatlar da dahil olmak üzere sosyal yapının içtihat üzerindeki etkisini, ayrıca mezhep içinde alt ekollerin de oluşabileceğini göstermektedir.⁶⁹

Hanefî fakihlerin geneli, şirb (su geçirme/sulama) hakkının akara tâbi olduğu, akar olmaksızın satışının caiz olmadığı görüşündedir. Ancak Serahsî'nin hocası Halvânî'nin (öl. 452/1060?) kendi hocası Hüseyin b. Hıdır en-Nesefî'den (öl. 424/1033) şirb hakkının akardan bağımsız bir şekilde satılabileceği görüşünü rivâyet ettiğini belirtir. Çünkü Nesef şehrinde su hakkının/suyun satılması örf haline gelmiştir. Serahsî, nassa aykırı olan örfün delil olamayacağı gerekçesiyle bu görüşe karşı çıkar.⁷⁰ Belh şehri âlimlerinden Ebû Bekir el-İskâf (öl. 336/947-948) ve Muhammed b. Seleme (öl. 278/891-892), teamül gereği nöbetleşe kullanılan suyun nöbetinin satılmasına cevaz verirler. Bu teamüle göre sulama hakkına sahip olan kimse başka bir hak sahibine bir veya iki gün vb. şekilde kendi sulama hakkını satabiliyordu. Böylece hak sahiplerinden biri diğerinden daha fazla gün sulama yapabiliyordu. Şehirdeki bu teamül gereği ancak akara tâbi olarak satılabilen şirb hakkının akardan bağımsız bir şekilde satılmasına cevaz verilmiştir. Bu hükme insanların ihtiyaç duyması sebebiyle

⁶⁴ Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî Bekir el-Merginânî, *el-Hidâye fî şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Tallâl Yûsuf (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 4/307; Mahmûd b. Ahmed Burhâneddîn el-Buhârî, *el-Mubâtu'l-burbânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerim Sami el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 5/401.

⁶⁵ Merginânî, *el-Hidâye fî şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, 2/364, 365.

⁶⁶ Burhâneddîn el-Buhârî, *el-Mubâtu'l-burbânî*, 8/315.

⁶⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 7/243; Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, thk. İsmetullah İnyetullah Muhammed vd. (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 6/308; Serahsî, *el-Mebsût*, 9/154.

⁶⁸ Ebû'l-Mehâsin Kâdîhân Hasan b. Mansûr el-Özkendî, *Fetâvâ Kâdîhân*, haz. Sâlim Mustafa el-Bedrî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 3/534-534.

⁶⁹ Muhammed Ferruh Oruç, *Hanefî Mezhebinin Mezhep İçi Etkileşimi: Bağdat ve Orta Asya Örneği* (İzmir: Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 188 vd. Irak ve Mâverâünnehir fakihleri arasındaki ihtilaflar için bk. Mohamed Shatin, *Irak ve Mâverâünnehir Hanefî Meşâyihî Arasındaki Fıkhi İhtilaflar* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Lisanüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 79 vd.

⁷⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/135-136, 23/171.

varılmıştır. Zira şehirde su diğerlerine göre az bulunmaktadır. Şirb hakkının başkası tarafından kullanılmasını durumunda tazmin edileceği de belirtilmiştir.⁷¹ Bir şehirde suyun azlığı ve bolluğu, o şehrin coğrafyasının şartlarının bir sonucudur. Teşekkül dönemi Hanefî âlimlerinin buldukları şehirde suyun azlığına veya bolluğuna göre içtihat etmeleri, yaşadıkları bölgenin coğrafyasını ve teamüllerini dikkate aldıklarını göstermektedir. Nitekim şirb hakkının satılmasına suyun bol olduğu Kûfe ve Bağdat'ta cevaz verilmezken daha az bulunduğu Nesef ve Belh şehirlerinde cevaz verilmiştir.

Ölünün defninden sonra üzerinin kapatılması konusunda da Hanefiler arasında bazı ihtilaflar bulunmaktadır. Irak bölgesi dahil olmak üzere Hanefî fakihlerinin geneli kabir duvarlarının tuğla vb. ile örülmesini uygun görmemişlerdir. Ancak Buhara Hanefî fukahâsı toprağın gevşek olması sebebiyle mezarın tuğla ile desteklenmesinde bir sakınca görmemişlerdir.⁷² Bu konuda Buhara Hanefilerinin diğerlerinden farklı görüşte olmaları coğrafyanın zorunlu kıldığı şartlar sebebiyledir.

Fels mukabilinde mudarebe akdi kurulması konusunda kurucu imamlar arasında farklı görüşler bulunmaktadır. İmam Muhammed, dirhem ve dinar gibi semeniyet vasfı bulunan felslerle mudarebe akdinin yapılmasına istihsan yoluyla cevaz verir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'tan bu yönde rivâyet olmasına mukabil bu iki imama göre felslerle mudarebe akdi caiz olmaz. Çünkü ticarî mallarda olduğu gibi piyasada felsler de kesata uğrayabilir. Çünkü felslerin kullanımı tüccara göre değişmektedir. Bunlar, ayn açısından mebi', deyn açısından ise semen olarak kabul edilmektedir. Ebû Yusuf'un "Felslerle mudarebe akdine cevaz verirsem Mekke'de yiyecekle mudarebe akdine cevaz vermem gerekir." dediği belirtilir. Ebû Yusuf'un yaptığı içtihatı halkın alışveriş kültürünü dikkate aldığı anlaşılmaktadır. Zira Mekke halkı yiyecek mukabilinde alışveriş yapmaktaydı. Serahsî, Buhara halkının da para gibi kullandığı kavılca⁷³ karşılığında alışveriş yaptığı bilgisine yer vererek Ebû Yusuf'u desteklemektedir. Diğer taraftan hocasının diğer şehirlerdeki dinar gibi kendi yaşadığı şehirde felsin en kıymetli paralardan biri olması sebebiyle buna cevaz verdiğini aktarır.⁷⁴

Yemin konusunda kelimelerin örfte kullanılan şekline veya anlamına göre içtihatların geliştirildiği görülmektedir. "Vallâhi ben falancanın olduğu yere girmem." şeklinde yemin eden birinin meşcit, gölgelik, yazlık, dehliz gibi bir yere girmesi durumunda yeminin bozulmayacağı belirtilmiştir. Zira bu tür yerler, adet üzere birinin ziyaret edildiği yerler değildir. Ancak Buhara halkının örfüne

⁷¹ Osman b. Ali Fahreddin ez-Zeylâi, *Tebyînü'l-hakâik şerbu Kenzî'd-dekâik ve Hâşiyetü's-Şilbî* (Kahire: el-Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1313), 4/52.

⁷² Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye şerbu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 3/256; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz İbn Âbidîn, *Reddî'l-mubtâr alâ'd-Dürri'l-mubtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1966), 2/236; Şeybânî, *el-Asl*, 1/349.

⁷³ Kavılca, küçük taneli buğday cinsidir.

⁷⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 22/21.

göre bir kimse mescitte ziyaret edilirdi. Bu sebeple yemin eden kimsenin falancanın bulunduğu mescide girmesiyle yemininin bozulacağı belirtilmiştir.⁷⁵

İmam Muhammed'in at dışkısı hakkındaki görüşü içtihadın coğrafya ve kültüre göre nasıl şekillendiğini gösteren en belirgin örneklerden biridir. Ona göre çok olsa bile at dışkısı namazın sıhhatine engel değildir. Onun bu konudaki görüşünün sonradan değiştiği, son görüşlerinden biri olduğu ve bu görüşüne halife ile Rey'e gittiğinde gördüğü manzara karşısında ulaştığı belirtilmiştir. Zira Rey'de yollar ve hanlar, at dışkısıyla doluydu ve insanların bunlardan kaçınması zordu. Buhara meşâyihî da İmam Muhammed'in bu görüşüne kıyasla çok fazla hayvan pisliğinin karıştığı Buhara çamurunun da namazın sıhhatine engel olmayacağını söylemişlerdir.⁷⁶

Sonuç

Mezhepleri içinde doğdukları sosyal yapıdan ve bu yapıyı etkileyen başta coğrafya olmak üzere siyasî idare, kültür, örf ve adetlerden bağımsız düşünmek mümkün olmadığı gibi mezheplerin teşekkülünü tümüyle sosyokültürel yapıya bağlamak da mümkün değildir. Sosyokültürel yapının mezheplerin teşekkülünü ve belli bir karakter kazanmasını sağlayan etkenlerden sadece biri olduğu anlaşılmaktadır. Mezhepleri oluşturan sebepleri iki grupta değerlendirmek mümkündür. Bunlardan ilki aynı zamanda temel unsur olan ilmî sebeplerdir ki bunlar hoca-talebe silsileleri, kurucu imamların görüşlerinin tedvini, kurucu metinlerin; muhtasar ve şerhlerin yazılması, mezhep metodolojisinin oluşması, yeni problemleri çözebilmeye yeteneğinin kazanılması ve benzeri hususlardır. Diğer ise ikincil nitelikteki sosyokültürel yapıdır. İçinde yaşanan coğrafya, toplum yapısı, örf ve adetler, toplumun farklı millet, kültür ve din aidiyetlerini haiz bireylerden oluşması, ekonomik durum, siyasî şartlar, siyasî idarenin mezhep mensuplarına yaklaşımı, mezhep çözümlerinin toplumda karşılık bulması ve mezhebin toplum tarafından benimsenmesi gibi hususlar bu çerçevede değerlendirilebilir. Mezheplerin teşekkülünde ilmî unsurları temel, sosyokültürel etkenleri tamamlayıcı unsur olarak görmek mümkündür.

Burada göz önünde bulundurulması gereken bir diğer husus, sosyokültürel yapının toplumdandan topluma değişiklik göstermesi, buna bağlı olarak da bir kısım ahkâmın farklılık arz etmesidir. Zamana veya toplumun sosyokültürel yapısına göre değişen hükümler, fihhın asılları ve sabiteleri

⁷⁵ Ebû'l-Leys Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukaha* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 2/315-316.

⁷⁶ Alâu'd-Dîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi fî tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 1/81.

olmayıp topluma göre şekillenen kamu menfaati, zaruret, maslahat, örf ve âdet kapsamında değerlendirilen hükümlerdir. Bu bağlamda mezheplerin içtihat ameliyesi sonunda ulaştıkları çözümler, aynı türden problemlerde dahi farklılık arz edebilmektedir. Hatta aynı mezhebe mensup farklı şehirlerde ikamet eden âlimlerin dahi benzer problemlere farklı bakış açılarına sahip oldukları görülmektedir. Bu bağlamda mezheplerin oluşumunun ilmî ayağını şekillendiren müçtehit ve fakihlerin yaşadıkları toplumun sosyokültürel yapısından müstağni kalamadıkları görülmektedir. Diğerlerinde olduğu gibi Hanefî mezhebinin de neşet ettiği Irak bölgesindeki sosyokültürel yapının izlerini taşıdığı görülmektedir. Diğer taraftan mezhebin uzak şehirlere yayılmasıyla birlikte söz konusu izlerin bu şehirlerin sosyokültürel yapısıyla uyumlu hale getirildiği, Irak, Mâverâünnehir ve Belh Hanefî fakihleri arasındaki görüş ayrılıklarının sebeplerinden birinin de bu durum olduğu anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Akerî, Ebû'l-Fellâh Abdülhay b. Ahmed. *Şezzerâtü'z-zehab fî abbâri men zehab*. thk. Mahmûd el-Arnâvûd. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- Aktay, Yasin vd. *Din ve Toplum*. ed. Yasin Aktay. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Altınay, Ramazan. "Emevîler Dönemi'nde Müzik Sanatı/Zanaatı ve Buna İlginin Nedenleri". 577-605. İstanbul: İSAV, 2015.
- Arabacı, Fazlı. "Hanefiliğin Oluşumunda Coğrafi Etkenler -Sosyolojik Açıdan Bir Değerlendirme-". *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*. ed. İbrahim Hatiboğlu. 440-452. Bursa: KURAV Yayınları, 2005.
- Aslantürk, Zeki - Amman, Tayfun. *Sosyoloji*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1999.
- Aydın, Ahmet. *İslam Hukuku ve Fıkah Problemlerini Psiko-Sosyal Açıdan Analiz*. İstanbul: Fidan, 2022.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedreddîn. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Badur, Sevgi. *Küfe'ni Sosyal ve Dini Yapısı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Bağdâdî, Kadı Abdülvehhâb. *el-Meûne alâ mezhebi âlimi'l-Medîne el-İmâm Mâlik b. Enes*. thk. Hamîş Abdülhak. Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, ts.
- Belâzurî, Ebû'l-Hasan Ahmed b. Yahyâ el-Bağdâdî. *Fütûhu'l-buldân*. Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübâ, 1350.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübâ*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Merkezü Hicr li'l-Bühûsi ve'd-Dirâsâtî'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2011.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sabîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Bağâ. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 5. Basım, 1993.
- Burhâneddîn el-Buhârî, Mahmûd b. Ahmed. *el-Mubâtu'l-burbânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdülkerim Sami el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *İslam'da Siyasal Akıl*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi, 1997.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Abdullah b. Mes'ûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/114-117. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-. *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*. thk. İsmetullah İnayetullah Muhammed vd. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Doğanay, Hayati. *Coğrafya'ya Giriş 1 / Genel ve Fiziki Coğrafya*. Erzurum: Aktif Yayınevi, 2005.
- Duman, Soner - Hoyladı, Adnan. "Hicrî II. ve III. Asırlarda Yaşayan Hanefî Fakihlerin Resmî Görev Alma Tutumları Açısından Siyasî Otorite ile İlişkileri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (2021), 143-178.
- Dûrî, Abdülazîz vd. "Bağdat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/425-442. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Dûrî, Abdülazîz. *el-Asru'l-Abbâsiyyü'l-ewel*. Beyrut: Merkezü Vahdeti'd-Dirâseti'l-Arabiyye, 2009.
- Ebû Abdürabbih, Ahmed b. Muhammed b. *el-İkdü'l-ferîd*. thk. Abdülmecîd et-Terhînî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.

- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb Arnavûd - Muhammed Kâmil Karah Balilî. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Efnân, Abdurrahman Ferîh. *el-Kabâilü'l-Arabiyye fî Horasân ve Mâverâünnehir*. Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kur'a, Külliyyetü's-Şerîa ve'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, Doktora Tezi, 1413.
- Erdoğan, Mehmet. "İbn Mes'ûd'dan Ebû Hanîfe'ye Re'y Mektebi". *İmâmı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi*. ed. İbrahim Hatiboğlu. 317-341. Bursa: KURAV Yayınları, 2005.
- Erkal, Mustafa. *Sosyal Meselelerimiz ve Sosyal Değişme*. Ankara: Mayaş Yayınları, 1983.
- Furat, Ahmet Hamdi. *Hanefî Mezhebinin Oluşumunda Kâife Şebri'nin Sosyo-Kültürel Yapısının Etkisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Güler, Mehmet Nuri. "Fıkıh'ın Bilimleşme Sürecinde Muhâlif Mevâlî Fıkhı ile Tepkisel Arap Fıkhı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/37 (2017), 153-194.
- Gülmez, Bahadır. "Evrensel Bir Kavram: Kültür; Yeni Bir Bilimsel Alan: Kültür Tarihi". *Kültür Tarihi*. ed. Bahadır Gülmez. 3-20. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Gümrükçüoğlu, Saliha Okur. "Erken Dönem İslam Hukuk Tarihindeki Hukuk Ekollerinin Oluşumunda Coğrafya, Kültür ve Sosyal Şartların Etkisi". *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 8/13 (2017), 205-220.
- Gümüşçü, Osman. *Tarihi Coğrafya Kavramlar - Tarihçe - Kaynaklar - Mekan - Metod*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2006.
- Hamevî, Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 2. Basım, 1995.
- Hizmetli, Mustafa. "Abbâsî Bağdat'ının Kuruluşunda Göçün Rolü". *Türk Göçü 2016 Seçilmiş Bildiriler*. ed. Pınar Yazgan - Tilbe. 231-236. London: Transnational Press, 2017.
- Hoyladı, Adnan. *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2022.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz. *Reddü'l-muhtâr alâ'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2. Basım, 1966.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed. *Târîhu İbn Haldûn*. thk. Halil Şehâde. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1988.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed - Ugan, Zakir Kadri. *Mukaddime*. İstanbul: MEB Yayınları, 1990.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali Ahmed el-Kurtubî. *Rasâilü İbn Hazm el-Endelûsî*. thk. İhsan Abbâs. 4 Cilt. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1987.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Şuayb Arnavûd vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1. Basım, 2009.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b Ahmed b Muhammed b Ahmed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-müctesid*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- İbnü'l-Avvâm es-Saudî, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed b. Yahyâ. *Fedâilü Ebî Hanîfe ve abbâruhu ve menâkibühü*. thk. Latîfu'r-Rahmân el-Behrâicî. Mekke: el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 2010.

- Kan, Kadir. *Abbâsîlerin Birinci Asrında Bağdat*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Kâsânî, Alâu'd-Dîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâiu's-sanâi fî tertîbi'ş-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kurt, Abdurrahman. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 9. Basım, 2012.
- Makdisî, Muhammed b. Ahmed. *Absenu't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlîm*. Kahire: Mektebetu Medbûlî, 3. Basım, 1991.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed. *el-Hâvî'l-kebir*. thk. Ali Muhammed Muavvad - Adil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Mecelle Cem'iyet-i Celîlesi. *Mecelle*. İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1300.
- Mekkî, Muvaffak b. Ahmed - Kerderî, Hâfızüddîn b. Muhammed. *Menâkıbü Ebî Hanîfe*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1981.
- Merginânî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî Bekir. *el-Hidâye fî şerhu Bidâyeti'l-mübtedâ*. thk. Tallâl Yûsuf. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1986.
- Nüveyrî, Şihâbuddîn Ahmed b. Abdilvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fî funûni'l-edeb*. 33 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1423.
- Oruç, Muhammed Ferruh. *Haneî Mezhebinin Mezhep İçi Ekolleşmesi: Bağdat ve Orta Asya Örneği*. İzmir: Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Saymerî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali. *Abbâru Ebî Hanîfe ve ashâbibi*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- Semerkindî, Ebû'l-Leys Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetu'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Shahin, Mohamed. *Irak ve Mâverâünnehir Haneî Meşâyibi Arasındaki Fıkâhî İhtilaflar*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan. *el-Asl*. thk. Mehmet Boynukalın. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali. *Tabakâtu'l-fukahâ*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1970.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî*. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387.
- Üzüm, İlyas vd. "Mezhep". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/526-542. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Yıldız, Hakkı Dursun - Yetkin, Şerare. "Abbâsîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/31-56. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Yıldız, Harun - Merve Görkem, Zeren Akbulut. "İslam Mezhepleri ile Kültür Coğrafyası Arasındaki İlişkiler Üzerine Yöntemsel Bir Yaklaşım". *Sosyal Bilimler Dergisi* 5/20 (2018), 36-50.
- Yiğit, İsmail. "Mevâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 29. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Yiğit, İsmail - Beksaç, Engin. “Emevîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/87-108. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Menâkıbı imam Ebî Hanîfe ve sahibeyhi*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî - Muhammed Zâhid el-Kevserî. Haydarâbâd: Lecnetü İhyâ'îl-Meârifî'n-Nu'maniyye, 4. Basım, 1419.

Zeylâî, Osman b. Ali Fahreddîn. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzü'd-dekâik ve Hâşiyetü's-Şilbî*. Kahire: el-Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1313.

Ziriklî, Hayreddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

Din Sosyolojisi Araştırmaları

E-ISSN: 2791-8998

Cilt/Volume: 3, Sayı/Issue: 4, Yıl/Year: 2023 (Nisan/April)

Kutsal Mekân – Ticaret İlişkisi
Sacred Place – Trade Relationship

Mehmet Ata Mirzaoğlu
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Doktora Öğrencisi, Ankara/Turkey

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 02/01/2023

Kabul Tarihi/Date Accepted: 05/04/2023

Yayın Tarihi/Date Published: 20/04/2023

Atıf / Citation: Mirzaoğlu, Mehmet Ata. “Kutsal Mekân – Ticaret İlişkisi”. *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 3/4 (Nisan/April 2023) 73-94.

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

Çalışmamızda, mekân kavramının kapsadığı anlam, mekân tartışmaları, mekânın sosyolojisi, zaman ve mekân ilişkisi, kutsal kavramı ve kutsalın serüveni, kutsal mekânın belirlenmesinde insanın rolü ve kutsal mekânın önemi ele alındıktan sonra kutsal mekân ile ticaret ilişkisi irdelenmiştir. Bir arada yaşama gereksinimi duyan insanoğlu bunu bir mekân ile somutlaştırmaktadır. Mekâna verilen değer bireylerin mekândan kazandığı anlam yükü ile kıymet bulmaktadır. Mekânın insanoğlu için oluşturduğu bu değer insanların mekânı kutsal atfetmesine neden olmaktadır. Mekânların tüketim alanları olarak kullanılması ve kutsal olarak belirlenen ya da oluşturulan mekânların da bu kapsamda ele alınması neticesinde ticari faaliyetler belirginleşmektedir. Ticaretteki esas sistemin ihtiyaç duyulan mal ve hizmetlerin belli bir mekânda toplanarak ihtiyacını giderecek kişilere sunulmasını kapsamaktadır. Bu çerçevede kutsal mekân ile ticari faaliyetler arasında sıkı bir ilişki bulunup süreç içerisinde bu mekânlar ticari faaliyetlerin arttığı yerler olarak dikkat çekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Mekân, Mekân Sosyolojisi, Kutsal Mekân, Ticaret.

Abstract

In our study, after discussing the meaning of the concept of place, discussions of place, the sociology of place, the relationship of time and place, the concept of the sacred and the adventure of the sacred, the role of man in the determination of the sacred place and the importance of the sacred place, the trade relationship with the sacred place has been examined. Human beings, who need to live together, embody this with a place. The value given to the place finds value with the meaning load that individuals gain from the place. This value created by the place for human beings causes people to attribute the place sacred. Commercial activities become evident as a result of the use of places as consumption areas and the handling of places designated or created as sacred in this context. The basic system of trade involves collecting the goods and services needed in a certain place and presenting them to the people who will meet their needs. In this context, there is a close relationship between the holy place and commercial activities, and these places attract attention as places where commercial activities increase in the process.

Keywords: Sociology of Religion, Place, Sociology of Place, Sacred Place, Commerce.

Giriş

Mekân, birçok bilim dalına konu olmuştur. Bu nedenle mekân her bilim dalının kendi perspektifinden açıklamaya çalıştığı önemli kavramlardan biridir. Tarihsel süreç içerisinde yer edinen insanoğlu kendi varlığını belirgin olarak hissettiği, yapıp etmelerinin somut bir yansıması ve yaşamını idame etmesi bakımlarından kurgusunu yapabileceği, kendi hayal dünyası veya inancıyla paralel olabilecek bir mekânda gerçekliğini sürdürmektedir.

Tarih sahnesinin baş figürü olan insanoğlu, iz bırakma güdüsüyle, yaşadığı mekâna kendinden bir şeyler katmak istemiştir. Bunun doğal sonucu olarak da yaşadığı mekâna, barınmanın ötesinde bir şeyler eklemiştir.¹ Mekânın insanoğlu tarafından sadece barınma olarak kullanılmadığı ve insanoğlunun kendisinden sonraki kuşaklara ya da toplumlara kendisinden izler bırakma çabası kıymete değer bir durum olarak değerlendirilmektedir. Bu sebeptendir ki Alver, mekânı insanın kendini gerçekleştirdiği ana dizge² olarak görmektedir. Sosyal ilişkiler ağı içerisinde olan ve sosyale göndermesi olan toplumda yaşamını devam ettiren varlık olarak insan, kendini bulduğu toplum içerisinde

¹ Melike Taşcıoğlu, *Bir Görsel İletişim Platformu Olarak Mekân* (Ankara: Dost Kitapevi Yayınları, 2020), 15.

² Köksal Alver, *Siteril Hayatlar* (İstanbul: Hece Yayınları, 2010), 17.

bu sürecini ileri kuşaklara aktarabilmesi için yeni mekânlar oluşturma çabasına girmeye devam etmektedir.

İnsanlar her ne şekilde olursa olsun mekânlar oluştururken söz konusu mekânlara anlamlar yüklemektedirler. Mekân, insanın yaşadıklarına anlam kazandırma çabasına malzeme vermekle³ birlikte mekânda yer edinenler tarafından yaşanmışlıklar anlam bulmaktadır.

Toplumsal mekânın toplumsal bir ürün⁴ olduğu ve kendi mekânını ürettiği⁵ gerçeğinden yola çıkarak insanların ya da toplumların mekân oluşturmak için girmiş oldukları çaba üretilen mekânları farklılaştırmaktadır. Bir çocuk parkından piknik alanlarına, oyun salonlarından kafelere, lokantalardan otellere, kütüphanelerden spor alanlarına, hediyelik eşya satan dükkânlardan devasa alışveriş merkezlerine, camilerden medreselere... vb. mekânlar toplumda farklı işlevleri yerine getirmektedir.

Mekânı inşa edilen bir şey olarak değerlendirdiğimizde toplumsal, psikolojik, teknik ve iktisadi yaşamı örgütlemiş⁶ olmaktadır. Böylece insanlarda oluşan duygunun pratiğe dönüşmesi, oluşturulan mekânlarla mümkün olmaktadır.

Mekân duygusu, cansız varlıklar olarak değerlendirilebilecek mekânları yükledikleri fonksiyonları nedeniyle tıpkı canlı organizmalar gibi yaşayan varlıklara dönüştürmektedir.⁷ Bu durum mekân ile insan arasında karşılıklı bir bilgi akışına sebebiyet vermektedir. Bilginin mekânda yayılmasını mekânsal süreç olarak ele aldığımızda bu bilginin yaratılması ise sosyal bir süreç⁸ olarak değerlendirilmektedir.

İnsanoğlunun oluşturduğu ve insanlar arası etkileşimi de barındıran en önemli mekânlardan olan şehir önemli mesajlar içermektedir. Lefebvre şehrin ve mekânların dili olduğunu vurgularken, şehrin yazdığını, buyurduğunu yani işaret ettiğini ve yine şehrin emrettiğini, şart koştuğunu⁹ ifade etmektedir. Şehrin, bulunduğu duvarların üzerine ve sokaklara yazıldığını belirten Lefebvre, kitabın hiçbir zaman bitmediğini ve içinde her zaman çok sayıda boş ya da yırtık sayfa olduğunu¹⁰ dile getirirken mekânın kurulması ve bu sürecin sürekli kendini yenilediği metaforunu yapmaktadır.

³ Şenol Göka, *İnsan ve Mekân* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2001), 100.

⁴ Henri Lefebvre, *Mekânın Üretimi*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2020), 56.

⁵ Lefebvre, *Mekânın Üretimi*, 61.

⁶ Henri Lefebvre, *Kentsel Devrim*, çev. Selim Sezer (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2021), 95.

⁷ Göka, *İnsan ve Mekân*, 18.

⁸ İhan Tekeli, *Mekânsal ve Toplumsal Olanın Bilgibilimi Yazıları* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010), 22.

⁹ Henri Lefebvre, *Şehir Hakkı*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2020), 66.

¹⁰ Lefebvre, *Kentsel Devrim*, 116.

Toplumsal mekânın, üretim tarzına müdahale etmesi söz konusu olsa da üretim tarzıyla birlikte değişmektedir. Toplumsal mekân toplumlarla birlikte değiştiğinden bir tarihe sahiptir. Hala yazılmayı bekleyen bir tarihtir bu.¹¹ Mekânın süreç içerisinde bazı değişim ve dönüşümler yaşadığı, mekân ile ilgili yapılan tüm çalışmaların farklı mekân çalışmalarına ışık tuttuğu ve bu yazma sürecinin her daim var olduğu gerçeği mekânın insanoğlunun vazgeçilmez unsuru haline getirmektedir.

1. Mekân Nedir?

1.1. Mekân Tartışmaları

Bilimin dilinin, zamanı ve uzay koordinatları içindeki değişmeyi ifade ettiği bilimsel felsefe düzeyindeki bu genelleme çerçevesinde bilimlerin de bu düzeyde ele alınması ile her bilimin mekân boyutlarına zorunlu olarak yer vermesi gerektiği¹² düşünülebilir. Bu durum, Paden'in, "bir şeyin ne olduğunu bize anlatan bilgiden daha çok yorumun kendisidir."¹³ ifadesinde de anlaşıldığı gibi, bir kavram farklı anlamları barındırabilmektedir.

Mimari anlamda mekân, soyut bir nitelik göstererek genelde bir geometrik ilişkiler dizisi ve uzamsal bir biçimleniş olarak ele alınır. Bu yaklaşım mekânı duvar, döşeme, tavan ya da kent ölçeğinde bakacak olursak, doluluklar, boşluklar, caddeler, binalar olarak tanımlamaya çalışır. Mekân içinde yer alan her olay ise her türlü ekonomik, toplumsal ve ideolojik içeriğinden soyutlanmış olarak sadece bir dizi eylem¹⁴ olarak tarif edilir.

Günümüz coğrafyacılarının çoğu, mekânın coğrafya disiplini açısından merkezi, ayrıcalıklı hatta tanımlayıcı bir kavram olduğunu ileri sürmektedirler. Bir coğrafya ve Antropoloji profesörü olan Harvey, iddia edilen bu görüşün zorlama ve yanlış yönlendirmelere açık olduğunu belirtmektedir. Ona göre özellikle fizik ve kozmoloji başta olmak üzere çoğu fen bilimi ve mühendislik dalları, mekân kavramıyla uzun süredir iç içedir. Mekân kavramı aynı şekilde felsefe, edebiyat, antropoloji ve daha başka pek çok sosyal bilime kadar uzanan bir düşüncenin nesnesi haline geldiğini¹⁵ ifade etmektedir. Harvey, daha çok şehirleşme, kent mimarisi, kültürel değişim, çevre ve sosyal değişim, mimarlık ve kent planlaması üzerine çalışmalarını sürdürerek mekân sosyolojisi alanında adından söz ettirmektedir. Bu sebeple de çalışmamız açısından önemli bir yere sahiptir.

¹¹ Lefebvre, *Mekânın Üretimi*, 25.

¹² Tekeli, *Mekânsal ve Toplumsal Olanın Bilgibilimi Yaşları*, 26.

¹³ William E Paden, *Kutsalın Yorumu*, çev. Abdurrahman Kurt (İstanbul: Sentez Yayınları, 2008), 11.

¹⁴ Hakkı Yurtcu, *Çağdaş Kapitalizmin Mekânsal Örgütlenmesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005), 13-14.

¹⁵ David Harvey, *Sermayenin Mekânları Eleştirel Bir Coğrafyaya Doğru*, çev. Başak Kıcırd vd. (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2022), 277-278.

Birçok bilim dalı, coğrafik mekânın varlığını çalışma alanları içerisinde coğrafik mekânın bir boyutu olan bir noktaya uzaklık ile yani bir boyutlu mekân içinde incelemektedirler. Dolayısıyla uzaklık kavramının üzerinde durulması da mekân anlayışının açıklanmasına yardımcı olacaktır.¹⁶ Bir nesnenin bir diğerine uzaklığı tek yönlü bir mesafe ölçmekle anlamlılık kazanmamaktadır. Bu durum mekân kavramını mikro düzeyde incelemeye benzer. Çünkü olay sadece iki nesneyi değil birbirinden farklı uzaklıklara sahip nesnelere içermekte ve nesnelere kendi boyutları nedeniyle merkez olarak seçilecek noktanın belirlenmesi olayın ne kadar girift bir yapıda olduğunu göstermeye yeterli olacaktır.

R. Williams'ın *Kara Dağların İnsanları* isimli romanından aktarıldığı şekilde “Parmaklarını bu yosun kaplı kum taşına sıkıca bastır. Bu taş, bu yeşillik ve bu kırmızı toprakla bu yer kavranmış, yapılmış ve yeniden yapılmıştır. Oluştukları zamanlar birbirinden farklıdır, ama hepsi şu an buradadır.”¹⁷ Edebiyat alanında ürün olarak ortaya çıkan hikâye ve roman türlerinde her olay ve olay örgüsü belli bir zaman ve mekânda gerçekleşir. Bu sebeple edebiyat mekân konusunu temel alarak birçok edebi ürün üretme girişiminde bulunmuştur. Ayrıca şiirde de hissedilir derecede etkilerini göstermektedir. Edebiyatta geçen mekân kavramı belli bir yeri tanımlamakta olup farklı yazarlarca tasvirlerle konu olmuştur. Betimleme ile ortaya çıkan ve kişilerin hayal dünyasında yer edinmeyi amaçlayan mekânlar edebiyat alanında önemini her zaman korumaktadır.

Filozoflar, mekân kavramının mekânın içinde ve kendinde mutlak mekân olmadığını ve bu sebeple de içinde bir mekân barındırmadığını uzun yıllar fark etmişlerdi. Bu durumu “Köpek kavramı havlamaz!” şeklinde ifade ederek somutlaştırmışlardır. Mekân kavramı gerek soyut gerekse zihinsel ya da toplumsal olsun, olası bütün mekânları belirtir ve ima eder.¹⁸ Ayrıca insan-çevre birlikteliği ya da etkileşimini temel alan bir anlam dünyasını¹⁹ ifade etmektedir.

Mekân sadece çevresel ve mimari bir kaygıdan ibaret olmayıp nesne ve hareketlerimizle işgal edilmeyi bekleyen, değerlerimize ve inançlarımıza, anlatılarımıza ve stratejilerimize nüfuz eden bir parçamızdır. Bu sebeptir ki karmaşık bir olgu²⁰ olarak değerlendirilmektedir.

¹⁶ Tekeli, *Mekânsal ve Toplumsal Olanın Bilgibilimi Yazıları*, 25.

¹⁷ Harvey, *Sermayenin Mekânları*, 209.

¹⁸ Lefebvre, *Mekânın Üretimi*, 306.

¹⁹ Tarık Demir, “Jeopolitikte Mekân Kavramı”, *Avrasya Terim Dergisi* 8/1 (2020), 1-7.

²⁰ Simon O'Meara, *Mekân ve Müslüman Şehir Hayatı Fes Labirentinin Sınırlarında*, çev. Hatice Orman Topçu (İstanbul: Açılımkitap Yayınları, 2014), 23.

1.2. Mekânın Sosyolojisi

Sosyoloji toplumsal gerçeklik içerisinde varlığını sürdürürken, sosyolojinin bilimler sınıflandırmasında nerede olduğu ya da nasıl anlaşılması gerektiği tartışılmıştır. Sosyal hayatın tüm alanlarında insanların ilişki içerisinde olduğu tüm süreçler sosyolojinin kapsamı içerisine girmektedir. Comte, sosyolojiyi bilimlerin “kraliçesi” olarak görmekte iken Urry ise toplumbilimlerinin “kavşağı” kavramsallaştırmasını yaparak sosyolojinin daha demokratik ve sıradan metaforunu tercih etmektedir. Sosyoloji, insan yaşamının toplumsallığının kökleriyle ilişkili argümanların, bulguların ve kuramların bir araya getirilebileceği bir yerdir.²¹ Sosyolojinin tanımı ve farklı bilim alanlarına ait bir kavram olan mekânın yeniden yorumlanmasına olanak tanınması açısından “kavşak” metaforu kıymetli görülmelidir. Birbirinden farklı disiplinlerin mekân tanımlamalarını insan zihnine, somutlaştırarak topluma ve toplumun daimî üyesi olarak insanın birbirleriyle ve nesne ile ilişkilerine yönlendirerek adeta bir “buluşma noktası” sunmuştur.

Alver’e göre sosyoloji, insanın zaman ve mekândaki eylemlerinin toplumsal izdüşümünü araştırır. Ona göre sosyoloji mekânın, insan ve topluma etki derecesini dikkate alır.²² Mekânın oluşturulması neticesinde mekânın insan ve toplumla olan etkisini ve zıt ilişkisini ele alması açısından sosyoloji bütünleştirici bir rol üstlenmiştir. Bu sebeple Alver, mekân sosyolojisinin, mekân kavramını, onu yapılandıran, oluşturan, belirleyen, biçimlendiren, dönüştüren farklılaştıran toplumsal, siyasi, ekonomik ve kültürel etmenlerle birlikte analiz ettiğini²³ ifade etmektedir.

Mekânın kendiliğinden var olmadığı, kendisini oluşturan, somutlaştıran ve nesiller boyunca devamını sağlayacak olan insan tarafından “mekân” haline getirildiği bu sebeple de “mekân” adıyla tanımlandığı²⁴ göz ardı edilmemelidir.

Tekeli, sosyal süreçlerin belli bir mekânda oluştuğunu ve bu sebeple mekândan etkilendiğini ileri sürerek bu sürecin sosyo-mekânsal olduğu düşüncesini vurgulamaktadır. Bu kapsamda içinde bulunduğu mekânın özelliklerinden de etkilenecek gelişen sosyo-mekânsal sürecin mekânı yeniden ürettiğini ifade etmektedir.²⁵

²¹ John Urry, *Mekânları Tüketmek*, çev. Rahmi G. Ögdül (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999), 158.

²² Alver, *Siteril Hayatlar*, 11.

²³ Alver, *Siteril Hayatlar*, 22-23.

²⁴ Taşcıoğlu, *Bir Görsel İletişim Platformu Olarak Mekân*, 29.

²⁵ Tekeli, *Mekânsal ve Toplumsal Olanın Bilgibilimi Yazıları*, 80.

Simmel boş bir mekâna anlam kazandıran toplumsal etkileşimlerdeki mekânsal biçimlerin, bir mekânın eşsiz niteliği; bir mekânın mekânsal olarak “çerçevelenmiş” parça ve etkinliklere bölünebilme biçimleri; toplumsal etkileşimlerin mekân içine yerleştirilebilme düzeyi; özellikle kentteki yakınlık/uzaklık derecesi ve görme duyusunun rolü; konumların değişme olanağı ve özellikle “yabancı” gelişinin sonuçları şeklinde beş temel özelliğini çözümleyerek mekânı, toplumsal örgütlenmenin mekândan koparılması nedeniyle giderek önemini yitiriyor olarak görme eğilimindedir.²⁶ Mekân oluşturma, mekâna değer katma, mekânla var olma veya mekânı aktarma noktasında insanın rolü yadsınamaz. Belli bir mekânda varlık sürecini devam ettiren toplum aynı mekân içerisinde gerçekleşen ziyaretçiler değişim yaşayabilmekte ve söz konusu mekâna verilen ilk anlamda farklılıklar oluşabilmektedir. Bu sebeple Simmel’in üzerinde durduğu husus toplumsal örgütlenme sağlayan toplumun bağlı oldukları tarihsel ve kültürel bağlar koparıldığı takdirde mekânın o toplum için önemini yitiriyor olmasıdır. Fakat farklı bir toplum bahse konu mekân için yeni anlamlandırmalar yapabilir ve bu anlamlandırma süreci her zaman geçerliliğini koruyacaktır.

Rob Shields mekânın sınırlı bir alana gönderme yaptığını belirtmektedir. Ayrıca “toplumsal mekân” ya da felsefi anlamda “mekân” (space) kavramının İngilizce’de birçok dilbilimsel zorluklar yarattığına da dikkat çekmektedir. Shields bu bağlamda mekânsal inşayı betimlemek için “sosyal mekânlaşma”²⁷ kavramını ortaya atmaktadır.

İnsan ilişkilerinin sahnesi olarak mekân, kutsal olanı kutsal olmayandan, topluma ait olanı özel olandan, erkeklerin olanı kadınlardan, kadınların olanı erkeklerden, aileyi ona yabancı olan her şeyden ayıran sınırları içerir.²⁸ Simmel’e göre, insan daima önce bir şeyleri ayıran ve sonra ayırdığı şeyleri yeniden bir araya getiren ve böylece sınır oluşturan bir varlıktır. Ona göre, insan bir şeylere sınır çizerken aynı zamanda sınırı aşmaktadır.²⁹

Mekânın toplumsal olayların içinde geçtiği sosyal olgu³⁰ olarak tanımlanması gerçekliği olan ve insanların gerek birbirleriyle olan ilişkisi gerekse toplumlar arası ilişkileri kapsamı nedeniyle yaşanmışlıkları barındırmaktadır. Sosyal olgu olması insanlığın tarihsel ve toplumsal süreç içerisinde sokak, mahalle, bir kent veya kentin tüm çehresi, devlet ve beraberinde devletin tüm argümanları, yönetsel süreçler, aile, eğitim, ekonomi, hukuk, din gibi toplumsal kurumlar hep mekân

²⁶ Urry, *Mekânları Tüketmek*, 20; İ. Emre Işık - Yıldırım Şentürk (ed.), *Öznel, Durumlar ve Mekânlar Toplum ve Mekân: Mekânları Kurgulamak* (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2008), 15.

²⁷ Işık - Şentürk, *Öznel, Durumlar ve Mekânlar*, 17.

²⁸ Göka, *İnsan ve Mekân*, 100.

²⁹ Burhanettin Tatar, “Kutsal Mekân: Fenomenolojik Bir Analiz”, *Milel ve Nihal* 14/2 (2017), 8-22.

³⁰ Yırtıcı, *Çağdaş Kapitalizmin Mekânsal Örgütlenmesi*, 1.

çerçevesinde gerçekleşmektedir. Daha özeldir insanların zaman geçirdikleri ya da zamanlarını değerlendirdikleri spor alanları, tüketim yerleri (lokanta, kafe vb.), kütüphaneler, tarihi, turistik ve kutsal sayılan yerleri ziyaret etmeleri gibi geniş bir sosyal alanı kapsayan mekânlar kullanılan ve tüketilen yerler olarak varlığını sürdürmektedir.

1.3. Zaman ve Mekân İlişkisi

Bir şeyin var olmasından önce, ona ait zaman da var olamaz³¹ der Eliade. Çünkü zaman var olan eşya için geçerli bir kavramdır. Konumuz açısından baktığımızda mekânın ürün olarak ortaya çıkarılması, var edilmesi, üretilmesi ve zamanla bire bir ilişkili olan tarih seyirinde toplumların kullanımına sunulması zamanın etkin bir rol almasını sağlamaktadır. Bu sebeple zaman ve mekânın doku olarak birbirinden ayrılmadığını ifade eden Lefebvre mekânın zaman içerdiği ve zamanın da mekânı içerdiğini³² vurgulamaktadır.

Mekân ve zaman insan varoluşunun temelini oluşturmakta olup toplumsal olgular olarak değerlendirilmelidir. Bu sebeple mekân ve zaman bireysel olarak değil, toplumsal olarak örgütlenmişlerdir. İnsan yaşamının her alanına etki ederek sosyal hayatta doğrudan fark edilmesi güç olgulardır. Solunan hava gibi inşaları çevreler ve sararlar. İnsanlar nefes aldıklarında bunu düşünerek yapmazlar doğal süreç gibi varlığını gizli olarak yürütmektedir. Bu nedenle farkına varılmaları, içerdikleri anlam boyutları, her türlü toplumsal eylemi nasıl etkileyip, dönüştürdüklerini ilk temasta fark etmek zordur. Ancak toplum içindeki her olay ve örüntü kaçınılmaz bir biçimde mevcut mekân ve zaman anlayışı ile bağlantılıdır. Toplumun kendisini yeniden üretmesini sağlayan güçler ile mevcut mekân-zaman anlayışı arasında güçlü bir bağ vardır.³³

Bir kavram olarak mekân zihinsel olanla kültürel olanı, toplumsalla tarihseli birbirine bağladığı³⁴ için bu bağın oluşması ve devam etme süreci belli bir zaman aralığında olduğundan mekân ve zamanın sıkı ilişki içerisinde olduğu belirginleşmiş olur.

Bireysel veya toplumsal eylemlerin gerçekleşme alanı olanı mekânsal boyut, insanın yönelimlerine etki ederek zamanın işaret ettiği gibi insan eylemini anlamada temel bir kategori ve analiz birimi olarak öne çıkar.³⁵ Vurgusu yapılan mekânın zorunlu olarak zamana nitelik katması³⁶ husu-

³¹ Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: Gece, 1991), 56.

³² Lefebvre, *Mekânın Üretimi*, 141.

³³ Yırtıcı, *Çağdaş Kapitalizmin Mekânsal Örgütlenmesi*, 66.

³⁴ Lefebvre, *Mekânın Üretimi*, 25.

³⁵ Alver, *Siteril Hayatlar*, 11.

³⁶ Urry, *Mekânları Tüketmek*, 41.

sunu irdelediğimizde mekânda paylaşımda bulunan hem bireylerin hem de mekânın ruhu etkili olmaktadır. Mekânda geçirilen zamanın değerini belirleyen etmenler zaman ve mekânın bizatihi kendileri olduğu gibi algılayan, algılanan ve algıyı aktaran faktör olarak bireylerin kendileridir. Her sosyal çevre zaman ve mekânı değerli kılmamaktadır.

İnsanların mekânlarda yer edinirken belli bir vakit geçirmektedirler. Bu zamansal algının mekânın amacı ve konumuyla yakından ilişkisi vardır. Zamanın değer kattığı mekânda verilen bilgiyi algılama süreci de değişir.³⁷ Zaman geçirilen mekân içerisinde birçok uyaran vardır. Bu uyarılar, çevredeki bilgi ve nesnelere insanın algı süreci ile karşılaşır ve bu durum mekânsal algının zamansal boyutuyla ilişkili olur.

Zamanın, insanın en derin varoluşsal boyutunu meydana getirdiğini ifade eden Eliade, zamanın insanın kendi varoluşuna bağlı olduğunu vurgulayarak bu durumun bir başlangıç ve sona sahip olduğu kanaatini taşımaktadır.³⁸ Doğum ve ölümle ifade edilen zamansal süreç sosyal ilişkiler çerçevesinde bireysel kimliğin oluşmasına etki etmektedir. Harvey'in, "buraya aitim" dediği mekân ve "benim yaşam öyküm" ya da "tarihçem" dediği zaman kimliğin konumlandığı yeri göstermesi³⁹ açısından kıymetli görülmektedir.

Mekân-zaman anlayışına bakıldığında modernliğin ve geleneksel toplumların anlayışı arasında önemli bir fark olduğunu ve geleneksel toplumlarda mekân ve zamanın toplumsal yaşama içkin olduğunu belirten Yırtıcı, arada herhangi bir dolayım olmadığını ifade eder. Ayrıca toplumsal gündelik yaşamın kriterlerinin doğrudan bulunduğu "yer"in coğrafi ve kültürel özelliklerine, iklim koşullarına, gece-gündüz ya da mevsimlerin döngüselligi gibi zamanın doğal ritmine bağlı olduğunu bu sebeple de toplumsal yapının sürekliliği ve ritmi ağırlıklı olarak ekonomik olgular tarafından belirlendiğini⁴⁰ ileri sürerek ekonomiye önemli atıflarda bulunmaktadır.

2. Kutsal ve Kutsal Mekânın Ortaya Çıkışı

Kutsal kavramı günlük hayatta kullanılmakla beraber hangi manayı içerdiği konuşmaların seyri içerisinde anlam bulmaktadır. Fakat kutsal ile neyin kastedildiği ele alınması gereken bir durumdur.

³⁷ Taşcıoğlu, *Bir Görsel İletişim Platformu Olarak Mekân*, 172.

³⁸ Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, 51.

³⁹ Harvey, *Sermayenin Mekânları*, 163.

⁴⁰ Yırtıcı, *Çağdaş Kapitalizmin Mekânsal Örgütlenmesi*, 59.

“Kut” kelimesine “sel-sal” eklenerek ortaya çıkan yeni kavram “kutsal”ı oluşturmuştur. "Kut" eski Türkçede fırsat, hayır, bereket⁴¹ anlamlarında kullanılmaktadır. Kutsalın tezahürü dünyayı ontolojik olarak kurduğundan⁴² insanlar kutsala gönderme yaparken farklı nesnelere öne sürerek kutsallık atıflarında bulunmaktadırlar. Bu sebeple “kutsal”dan sonraki her kavram o varlığa kutsiyet katmış olmaktadır. Kutsal vatan, kutsal yerler, kutsal metinler, kutsal mekânlar, kutsal gerçeklikler vb. gibi kavramlar bu durumu örnekler niteliktedir.

Sosyal ilişkiler ağı içerisinde sosyale göndermesi olan ve toplumda yaşamını devam ettiren varlık olarak insanın, kendini bulduğu toplum içerisinde bu sürecini ileri kuşaklara aktarabilmesi için bazı sosyal düzenleri yaşamak zorunda olduğu bir gerçektir. Söz konusu toplumsal düzenin sağlanmasında nelerin etkili olduğu üzerine insanlık tarihi boyunca farklı görüşler ileri sürülmüştür. Toplumsal düzeni sağlamada o toplumun örf ve adetleri, toplum içerisinde oluşan ahlaki kurallar ve hukuk sistemi etkili olduğu gibi toplumun dini yaşayışı da önemli bir etkiye sahiptir. Geçmiş toplumlar neyin kutsal neyin kutsal dışı olduğunu ortaya koyacak belli düzenlemeler ortaya koymuşlardır.

Her insan topluluğunun bir dünya kurma girişimi olduğunu ifade eden Berger, dinin önemli bir yer işgal ettiğini⁴³ ifade etmektedir. Din toplumsal olanı sistemleştirirken ortaya koyduğu kurallar çok fazla farklılık göstermemektedir.

Bilinen tüm dinsel inançların benzer nitelikler gösterdiği ve dinsel düşüncesinin insanlarda kutsal ve kutsal olmayan şeklinde ikili bir ayrıma gitmesine sebep olduğu düşünülmektedir. Kutsal denildiğinde sadece tanrılar ya da ruhlar algılanmamalı; bir kaya, bir ağaç, bir pınar, bir çakıtaşı vb. herhangi bir şey kutsal olabilmektedir.⁴⁴ Onların kutsallığı hizmet ettikleri topluma göre değişebilmektedir.⁴⁵ Mitolojik bazı ayrıntılara girmeden şu hususu açıklamakta fayda var. Tarih boyunca her toplum dini yaşantı içerisinde girdiği bilinmektedir. Din, vazgeçilmez bir yaşayış biçimi olarak hem toplumları etkilemiş hem de toplumdan etkilenmiştir. Dinin gerçekliği ile birlikte kutsal-kutsal olmayan ayrımları yapılmıştır.

Tillich'e göre anlamayı gerçekleştiren bir fiil veya anlamın objesi, şartsız anlamın taşıyıcısı olduğu ölçüde kutsal sayılmaktadır. Söz konusu eylem veya obje, şartsız anlamı dile getirmediği

⁴¹ Mustafa Çevik, “Kutsal’ın Anlam Alanı”, <https://drmustafacevik.blogspot.com/2012/10/kutsalın-anlam-alanı.html> (2012).

⁴² Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, 2.

⁴³ Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, çev. Ali Coşkun (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 51.

⁴⁴ Emile Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, çev. Özer Ozankaya (İstanbul: Cem Yayınevi, 2010), 65.

⁴⁵ Paden, *Kutsalın Yorumu*, 49.

ölçüde dindışı olarak tanımlanmaktadır.⁴⁶ Bu sebeple bir şeyin kutsal olarak tanımlanmasında anlamın her fiilin kutsal kabul edilmesi yatmaktadır.

Bir toplumda veya kültürde, korunup kollanması gündelik yaşamın, hatta yaşamın üstünde tutulan ve büyük saygıyla değer verilen nesnelere, kişiler, fikirler, semboller ve yaşantılar kutsal olarak tanımlanmakta ve kutsal kavramı dinle sınırlı tutulmamaktadır. Bayrak, vatan, yurtseverlik, aile vb. dünyevi şeyleri de kutsallaştırılabilmektedir.⁴⁷ Tillich'in de ifade ettiği nihai ilgi bu şekilde izah edilebilir.

Kutsal, eşyanın ve tecrübelerin mutad aleminden ayrı olan şey anlamına gelmesi ile dinsel kültürlerin kutsal yerleri ve aktivitelerinin diğer bütün yer ve aktivitelerden ayrılmasına neden olmuştur. Mukaddes mekâna girmek kutsal olanla karşılaşmak anlamına geldiğinden sonsuz derecede uzak olan uzaklığı kaybetmeksizin kendisini yakınlaştırır ve hazır kılar.⁴⁸ Burada kutsal mekânın kutsalla olan ilişkisi belirgin bir hal almış olur.

Toplumların yaşantılarını devam ettirdikleri sosyal mekânlar kapsamında her mekânın kutsal kabul edilmediği açıklamalarını yaptıktan sonra toplum tarafından kutsal mekân olarak kabul edilen yerlerin nasıl ortaya çıktığı hususu üzerinde durmamız gerekmektedir. Çünkü her birey farklı özelliklere sahipken toplumsal karakterler de farklılaşmaktadır. Anlam arayışı içerisine giren insanoglu dünyayı anlamlandırmak için sembol ve işaretlerin izinden gitmektedirler.

Sembolizm büyük ölçüde saf duyu-algılarının, tecrübemizde bulunan daha ilkel unsurlar adına semboller görünümünü altında kullanılması ile ilgilidir.⁴⁹ Kutsal mekân bir kutsalın tecrübesinde bir sembol⁵⁰ olarak kullanıldığında ortaya çıkışı insanoglu için önemli sonuçları olacaktır.

Kutsal mekânlar söz konusu olduğunda öne çıkan sembollerden biri de mabed olmaktadır. Taşpınar, mabedin insanla Tanrının manevi anlamda buluştuğu mekânlar olarak anlam bulduğunu ve Tanrı'ya en yakın olan dış dünyadan ayrı özel yerler olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca dinlerin mabedlere yüklemiş oldukları bu anlamın "Tanrının evi" ile özdeşleştiği ve bu manaya kaynaklık eden dinlerin dilsel farklılıklarına rağmen ortak olduklarını⁵¹ belirtmiştir. Mukaddes mekâna girmenin kutsal olanla karşılaşmak olduğunu vurgulayan Tillich, kutsal mekânda sonsuz derecede uzak

⁴⁶ Paul Tillich, *Din Felsefesi*, çev. Zeki Özcan (Bursa: Alfa Yayıncılık, 2000), 91.

⁴⁷ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005), 476.

⁴⁸ Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, çev. Fahrullah Terkan (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 25.

⁴⁹ Alfred North Whitehead, *Sembolizm Anlamı ve Etkisi*, çev. Ramazan Ertürk (Ankara: Ayrıntı Basımevi, 2019), 31.

⁵⁰ Rabia Mert, *Kutsal Bir Mekân Olarak Kudüs* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2018), 48.

⁵¹ İsmail Taşpınar, *Dinler-Tarih ve Sembolizm* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 111.

olanın, uzaklığını kaybetmeksizin kendisini yakınlaştırdığını⁵² ileri sürerek soyut olanın somutlaşmasını yani insan ve toplumda tezahürünün gerçekleştiğini göstermektedir.

Joel P. Brereton kutsal mekânın bütün dinlerde yer aldığını ve evrensel bir nitelik taşıdığını söylemektedir. Ayrıca dinlerde kutsal kabul edilen yerlerin mekân olma açısından diğer yerlerden farkının olmadığı ancak bu yerler her şeyden önce belirlenmiş ve diğer yerlerden ayrılmış alan olması açısından değerlendirilmesi gerektiği önem kazanmaktadır. Bu yerler insanların ibadet ettiği ya da oraya yöneldiği için kutsal kabul edildiği⁵³ göz ardı edilmemelidir.

Kutsal mekâna dair söylenenler çerçevesinde gerek bireysel ve toplumsal çabalarla gerekse Yaratıcının yönlendirmesi ile keşfi yapılan veya inşa edilen mekânların kutsallık kazanması o mekânın anlamlandırılması ile yakından ilişkilidir. Mekâna atfedilen kutsallık birey ve toplumların zihin dünyasını etkilediğinden yeryüzünde zaman seyrinde önemi yadsınamaz. Bu sebeple kutsal mekânın önemi ve özelliklerini açıklamaya çalışacağız.

2.1. Kutsal Mekânın Önemi

Yalın “mekân”ın olmadığını belirten Urry, sadece farklı türden mekânlar, mekânsal ilişkiler veya mekânsallaşmalar olduğunu⁵⁴ söyleyerek kavramın içermiş olduğu manayı somutlaştırmaktadır. Mekân kavramını çalışmamız açısından ele aldığımızda kutsal mekân bu farklı türlerden birini içermektedir.

Sembolik anlamı dolayısıyla bir merkezi temsil eden kutsal mekân, dindar insanın bilinmezlerle dolu dünyada hayatını kurabilmesi için sabit bir noktanın varlığına ihtiyaç duyması ile ilintilidir. Nitekim insan, kutsal mekân ile bir başlangıç noktası elde etmekte ve hayatını bu noktadan başlayarak kurmaktadır.⁵⁵ Dünya hayatı bireysel yaşantıya uygun olmayan formatta karmaşık bileşenlerden oluşur. Bireyler arası ilişkiler olduğu gibi toplumsal ilişkiler ve toplumlararası ilişkiler de söz konusu olmaktadır. Geniş anlamda düşündüğümüzde bu ilişkiler ağı bir sosyal düzeni gerekli kılmaktadır. Tarih serüveni toplumsal düzenin kurulma yöntemlerini izah etmekte olup bu durum konumuz dışında olduğundan değerlendirmeye tabi olmayacaktır. Fakat sosyal düzenin kurulması ilahi kaynaklı olduğu gibi toplumsal yaşantı ile birlikte şekil alan ve ahlakileşen noktalara gelme çabası da bulunmaktadır. Bu sebeple evrensel ahlak yasalarının varlığı tartışılmış ve bu yasaları uygulayıcı olarak belli bir toprak parçası üzerinde bulunan devletler bunun takipçisi olmuştur.

⁵² Tillich, *İmanın Dinamikleri*, 25.

⁵³ Mert, *Kutsal Bir Mekân Olarak Kudüs*, 13.

⁵⁴ Urry, *Mekânları Tüketmek*, 97.

⁵⁵ Mert, *Kutsal Bir Mekân Olarak Kudüs*, 57.

Merkez olmadan, boş vakit uğraşlarına, kutlamalara, bilgiye, sözlü veya yazılı aktarıma, icat etmeye ve yaratmaya yer yoktur.⁵⁶ Kutsal mekânların merkez olarak belirlenmesi farklı reaksiyonlar olarak değerlendirilmekte ve dünyada anlam çabasına değer katmaktadır.

Kutsal yerler dini hayatın merkezi olması özelliği ile insan hayatına yön veren ve anlam kazandıran yerler olmuştur. Dini mensubiyet farklılaşsa da insanlar için ihtiyaç duyulan yerler olmuş ve kutsal duygusu insan tecrübesinin bir parçası olmuştur.⁵⁷ Kutsal mekânlar, dini tecrübelerin anlamının kendisinde saklandığı birer hafıza mekânı ve umut kapısı haline gelirler.⁵⁸ Bir mekân olarak kutsal yerler toplumdaki misyonu sebebiyle insanlara hayatı anlamlandırır. Kutsal duygusuna sahip insanlar bu duyguyu anlamlandıracak somut mekân arayışına girmektedir. Dini inanç bu noktada bu bağı sağlayacak mekânları sağlamaktadır.

Kutsal mekânın fonksiyonlarını ele aldığımızda öncelikle; merkez olarak tanımlanmasının uygun görülmesi ile insanlar tabiatlarının vermiş olduğu duygularla eylemlerini anlamlandırarak ve ona yön verecek güç ve ilgi noktalarına gereksinim duymaktadır. Gerçek ile buluşturma noktası olarak beliren bu yerler insanlardaki iancın oluşmasına neden olmaktadır. İkinci olarak Tanrı ile iletişim yeri olarak tanımlanan bu mekânlar insanların hayatını etkileyen bir öneme sahip olmaktadır. İnsan, yapısında bulunan özellikleri itibarıyla kutsal duygusunu içinde barındırmaktadır. Kutsal ile iletişim içinde olmak insanların istediği durumlardan biridir. Tanrı'nın daha derin hissedildiği yerler olan kutsal mekânların varlığı bu kapsamda ortaya çıkmaktadır.⁵⁹

Mekân, insanın hem fiziksel ihtiyaçlarını karşılayan bir ev hem de zihinsel ve duygusal ihtiyaçları karşılayan bir barınak görevi üstlenmektedir. Duygu ve düşüncelerini, kültürünü ve yaşama ilişkin edinimlerini sahip olduğu mekâna yansıtmak isteyen insan, bunu başarabilme yollarının keşfini her gün sürdürmektedir.⁶⁰ Mekâna ait bu değerlendirme neticesinde kutsallık kazanmış bir mekânın bireylerinin yaşamsal edinimlerine yapmış olduğu etkileri ile önemli bir görevi ifa ettiği görülmektedir. Kutsal mekân duygu yüklüdür. Bu duyguyu gerek tarihsel mirasından gerekse yaratıcı ile irtibat kurma ile alsın kutsal mekânlar insanları etrafında toplayarak bir dayanışma özelliği göstermektedir. Bu sebeple Mert, kutsal mekânların güçlü yönünü açıklarken ilk önce sahip oldukları tarihsel miras/geçmişini⁶¹ saymaktadır.

⁵⁶ Lefebvre, *Kentsel Devrim*, 93.

⁵⁷ Ali Erbaş, "İslam Dışı Dinlerde Hac", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2002), 97-121.

⁵⁸ Tatar, "Kutsal Mekân: Fenomenolojik Bir Analiz", 19.

⁵⁹ Mert, *Kutsal Bir Mekân Olarak Kudüs*, 15.

⁶⁰ Taşcıoğlu, *Bir Görsel İletişim Platformu Olarak Mekân*, 16.

⁶¹ Mert, *Kutsal Bir Mekân Olarak Kudüs*, 16.

Mekânı kullanan insanların onu, nasıl ve hangi amaçla kullandığına bağlı olarak ve mekânı kullananların söz konusu mekânla kurduğu ilişkilere göre gerçek anlamını bulmaktadır.⁶² Kutsal mekânlar ziyaret edenin çok olduğu, orada farklı ritüellerin yapıldığı yerler olarak görülse bile insanın iç dünyasına dönüş bir anlam arayışında etkin rol almaktadır.⁶³ İnsanın kutsal mekânları ziyaretleri neticesinde ortaya çıkan ilişkisinin temelinde Kutsal arama duygusu⁶⁴ vardır. Böylece insan Kutsal'dan talep etme, isteme, yakarma, af dileme, mahcubiyet, acizlik, vb. duyguları kutsal mekânlarda daha yoğun yaşamaktadır. Kutsal mekânları ziyaret eden kişilerin huzur buldukları yerler olarak değerlendirilmesi sosyal işlevleri bakımından kıymetli görülmektedir.

Lefebvre “iletişim yalnızca iletilebilir olandan gayrısını iletmez”⁶⁵ diyerek verilmek istenen mesajın, mesajı verende mevcut olması gerektiğini vurgulamaktadır. Kutsal mekânların da yüklenmiş oldukları mesajlar ile insanlara anlatmak istedikleri vardır. Kutsal mekân bu mesajları barındırmakta ve bunu somut göstergeler şeklinde sunmaktadır.

Joel P. Brereton dini bir işlevi yerine getiren mekânların kutsal olduğunu ve burada kutsalın tecrübe edildiğine inanılması ile de dini hayatın ayrılmaz bir parçası haline geldiğini söylemektedir. Bu sebeple bir yerin kutsal olarak anılması için o yerin insanlarda duygusal tepki uyandıran bir güç taşıması gerektiği⁶⁶ üzerinde durmaktadır. Bu sebeple kutsal yerlerde, Tanrı'nın gücünün odaklandığı görüşü kabul edilmektedir. Zira kutsal mekânlar, bu güç itibarıyla insan hayatında dönüştürücü bir rol üstlenmektedir.⁶⁷

Tekeliye göre bir nesne ancak diğeri ile ilişki içinde olduğunda bir değere sahip olur. O, bir nesnenin kendisine ilişkin özelliklerinin olmadığını onun diğerleri ile olan ilişkinin belirlediğini⁶⁸ ifade etmektedir. Mekân, insanları bir araya topladığı ve insanların zaman içinde ortak bir değeri olduğu için cemaatsel ilişkileri barındırmaktadır.⁶⁹ Mekânla birlikte anlam kazanan öteki varlıklar gibi, insanın da kendini mekânıyla açıklamaya çalıştığını, yaptıklarında, düşündüklerinde mekânın büyük payı olduğunu⁷⁰ söyleyebiliriz. Bir “şey”in tanımlanmasında “öteki”lerin varlığı önemli bir

⁶² Işık - Şentürk, *Öznel, Durumlar ve Mekânlar*, 169.

⁶³ Mert, *Kutsal Bir Mekân Olarak Kudüs*, 44.

⁶⁴ Hüseyin İ. Yeğin, “Din Psikolojisi Açısından Kutsal Mekân İnsan İlişkisi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2012), 53-91.

⁶⁵ Lefebvre, *Kentsel Devrim*, 37.

⁶⁶ Mert, *Kutsal Bir Mekân Olarak Kudüs*, 15.

⁶⁷ Mert, *Kutsal Bir Mekân Olarak Kudüs*, 16.

⁶⁸ Tekeli, *Mekânsal ve Toplumsal Olanın Bilgibilimi Yazıları*, 85.

⁶⁹ Alver, *Siteril Hayatlar*, 21.

⁷⁰ Göka, *İnsan ve Mekân*, 40.

gerçekliktir. Çünkü her nesne başkasıyla bilinir ve tanımlanır. Kendini bulunduğu mekânla tanımlayan birey aslında ait olduğu yeri yani tarafını belirler. Aynı tarafta olanların benzer tutumları da mekânın bireylerde oluşturduğu ortak algıdan kaynaklanmaktadır. Bu noktada Eliade, dindar olan ile olmayanın farkını tespit edebilmek için her ikisinin kutsal mekâna karşı tavırlarının kıyaslanmasının⁷¹ belirleyici unsur olduğunu ifade etmektedir.

3. Kutsal Mekân ve Ticaret İlişkisi

Bu bölümde insanlar arasındaki ticari faaliyetler ve ticaretin tarihi serüvenine girmeden, mekân olarak da ortaya çıkan ticari alanların özellikle kutsal mekân çerçevesinde nasıl bir yer edindiği, sonrasında kutsal mekânın ticareti faaliyetlerin gelişimini ele alacağız. İnsanlar gerek bireysel gerekse toplumsal bazı ihtiyaçlara sahiptir. İhtiyaç sahibi insanların bu ihtiyaçlarını giderme isteği ve arzusu ticaretin ortaya çıkmasında önemli bir adım olarak görülmektedir.

Ticaretteki esas sistemin ihtiyaç duyulan mal ve hizmetlerin belli bir mekânda toplanarak ihtiyacını giderecek kişilere sunulmasını kapsamaktadır. Günümüz dünyasında özellikle teknolojinin gelişmesi ile farklı hizmet alanları ortaya çıkmış olsa da çalışmamız açısından üzerinde durulmayacaktır. Çalışmamızda, gelişen ticaret ağlarıyla birlikte birçok yerde konumlanan, yer edinen yani mekân olarak varlığını hissettiren yerlerin kutsal mekân çevresini tercih etmeleri hususları üzerinde durulacaktır.

Ticaret yerlerinin mekân olarak var olmaları o hizmeti alan kişiler için önemli bir işlevi beraberinde getirmektedir. Çünkü sabit bir mekâna sahip olmak alıcılar açısından zamanın değerlendirilmesi olarak da düşünülebilir. Çünkü ürüne hızlı erişim ve hizmetin yerine getirilmesi ticari faaliyetleri canlı tutmaktadır.

Mal ve hizmetlerin değişimi⁷² olarak tanımlanan ticaret insanlık tarihinde eskilere dayanmaktadır. Paranın nasıl geliştiği konusunda ekonomi metinlerinde takasa⁷³ gönderme yapılmaktadır. Özellikle paranın toplumda yer edinmesinden önce ihtiyaçların giderilmesinde kullanılan takas önemli bir hizmet alanını ortaya çıkarmıştır. Dünyada nüfusun artması paralelinde ihtiyaçların da giderek artmasına ve dolayısıyla “pazar” diye adlandırılan mekânların oluşmasına sebep olmuştur. Pazar yerlerinin insanlar arasındaki ilişkileri etkilediği, değişen dünya düzeninde durumun ticari olarak değerlendirilmesine ve dolayısıyla tüccarların tarih sahnesinde yer bulmasına katkı sağlamıştır.

⁷¹ Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, 43.

⁷² Kudret Emiroğlu - Suavi Aydın, *Antropoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003), 802.

⁷³ Charles Eisenstein, *Kutsal Ekonomi Dönüşüm Çağında Para, Armağan ve Toplum*, çev. Sinem Gül (İstanbul: Okyanus Yayınevi, 2022), 29.

Yırtıcı, parayı mekân ve zamanı paranteze almanın aracı olarak tanımlamaktadır. Ona göre para, ekonomik ilişkilerin mekân ve zamandan bağımsız, soyut bir düzlemde gerçekleşmesini sağlar.⁷⁴

Ticaret toplumlar için önemli olmakla beraber ticarete kullanılan paranın ne olduğu da merak duygusu uyandırmaktadır. Eisenstein paranın toplumsal bir nesne olduğunu belirterek fiziksel olarak hiçbir şey olmadığını fakat toplumsal olarak neredeyse her şey olduğu⁷⁵ vurgusunu yapmaktadır.

Ortaçağ Avrupa'sından itibaren tüccarları da kapsayan meydan, pazar ve hal etrafında ticaret şehirleri kurulmuş ve sanayileşme ile birlikte bu mekânlar kent hayatında kentin kırsal çevresiyle ilişkilerini sağlayan bir işleve sahip olmaktaydı.⁷⁶ Tüccarların toplumun ihtiyaçlarını gidermede yekalalmış oldukları bu fırsat zenginleşecek yeni zümreleri de oluşturacaktır. Dünyada gerçekleşen büyük değişimler yeni ticari alanlara kapı aralamakta ve yeni arayışlarla kıtalar arası ticaret gelişmiş olacaktır.

Tarih sahnesinde İslam'a ve Müslümanlara yönelik başlatılan Haçlı Seferleri'nin neden ve sonuçlarını zikretmeden bu seferlerin konumuz açısından ortaya çıkardığı değişimleri incelediğimizde, Haçlı Seferleri yeni kentlerin doğmasına ya da eskilerin yeniden canlanmasına neden olmuştur. Özellikle ekonomik işlevler açısından baktığımızda ticari yollar üzerinde oluşturulan duraklar, ulaşım yolları arasındaki bağlantılar, deniz ve nehir çevresindeki limanlar yaşamsal öneme sahip mekânların oluşması açısından farklılık oluşturmaktadır. Bu merkez eski feodal kaleye (Roma ordugahı), önemli askeri ya da dini yapıların yakınına inşa edilen dükkanlarla pazaryerinden oluşan ve gelen malların bekletilmeden ulaşması gereken yerlere gönderilmek üzere yüklendiği yeni mahalledir. Ortaçağ ticaretinin gelişmesinin en önemli nedeni kentlerin hızlı gelişimidir. Bu sebeplerden ötürü ortaçağ tüccarları zenginleşmeye başlamıştır.⁷⁷

H. Planitz'a göre, tüccarlar 13. yüzyılda pazaryerini kent merkezi yapmakla yetinmediklerini bunun yanında bütün kentin onun çevresinde inşa edilmesini sağladıklarını⁷⁸ ifade etmiştir. Aynı şekilde tüketimin ve tüketicinin üretilmesi⁷⁹ anlamında kutsal mekânların etrafında üretilmiş olan

⁷⁴ Yırtıcı, *Çağdaş Kapitalizmin Mekansâl Örgütlenmesi*, 40.

⁷⁵ Eisenstein, *Kutsal Ekonomi*, 45.

⁷⁶ Lefebvre, *Şehir Hakkı*, 72.

⁷⁷ Jacques Le Goff, *Ortaçağ Tüccarları ve Bankerleri*, çev. Oğuz Adanır (Ankara: Doğubatı Yayınları, 2020), 20.

⁷⁸ Goff, *Ortaçağ Tüccarları ve Bankerleri*, 137.

⁷⁹ Işık - Şentürk, *Öznel, Durumlar ve Mekânlar*, 143.

yeni mekânlar kent merkezi olarak değişime uğramıştır. Mekân çeşitli olay ve nesnelerin sunulduğu bir servis⁸⁰ halini alarak dönüşüm geçirmiş olur.

Görüşmeler, bir malın alınıp satılmasında gerçekleşen pazarlıklar ve yine insanlar arası ticaretler uygun mekân arayışına girip varlığını oluşturur. Bu sebeple tüccarlar her dönemde kendilerine özgü ve sürekli kendini yenileyen tarzlarda üretken gruplar oluşturdular.⁸¹ Tüccarların bu girişimleri daha fazla kar elde etmede kullandıkları stratejileri oluşturmaktadır. Her mekânın kendine has özellikleri bulunmakla beraber mekânın insanlar tarafından nasıl değerlendirildiği de önemlidir. Özellikle kutsal mekânları ziyaret eden bireyler mekânda zaman geçirirken insan fıtratından gelen fizyolojik bazı ihtiyaçlarını giderdikleri gibi, kutsiyet atfettikleri dinlerinin gereğini de yerine getirdikleri için psikolojik olarak da doyuma ulaşmış olmaktadır. Ayrıca söz konusu kutsal mekânı hatırlatıcı hediyelik eşyaları alıp mekân-insan bağına oluşturma çabasına girmiş olmaktadır.

Mekânın değer yüklü olması⁸² ile yeni anlamlara ulaşması aynı zamanda tüketimin de alanı olmakta ve mekân tüketimi⁸³ ile ticaret alanlarının oluşmasına sebebiyet vermektedir. Çünkü kapitalist üretim biçimlerinin ve ilişkilerinin dönüşümü, kaçınılmaz bir biçimde tüketim biçimleri ve ortamlarını da dönüştürmüştür.⁸⁴

Müzelerin geçirmiş asıl işlevlerinden uzaklaştığı gibi kutsal mekânlar da tüketilmeleri neticesinde zamanla asıl işlevinden uzaklaşma tehlikesini barındırmaktadır. Müzelerde pazarlama, sponsorluk ve halkla ilişkiler öne çıkan hususlar olduğundan bu yeni işlevlerinden dolayı müzeler ticarileşmeye doğru yönelmişlerdir. Müze ziyareti yapıldığı esnada sunulan hizmetler bunun en bariz örneğidir. Böylelikle müze ziyareti önemini yitirirken, müzelerin ziyaretçiler tarafından nasıl kullanıldığı başka bir deyişle nasıl tüketildiği daha fazla önem kazanmaktadır.⁸⁵ Kutsal mekânların etrafındaki hizmet noktalarının artması da bu şekilde değerlendirilebilir. Amaç kutsal mekânın tanıtımının yapılması mı, daha fazla ziyaretçi çekerek tüketici kitlesi oluşturmak mı? Kutsal mekânlar asıl önemini kendi geçmişinden tarihsel ve kültürel mirasından almaktadır. Kutsal mekânların etrafında yapılan peyzaj çalışmaları neticesinde cazibe merkezi haline getirilmesi ziyaret edecek kişilerin sayısını artırma çabası olarak kabul edilebilir.

⁸⁰ Yırtıcı, *Çağdaş Kapitalizmin Mekansâl Örgütlenmesi*, 75.

⁸¹ Lefebvre, *Mekânın Üretimi*, 230.

⁸² Alver, *Siteril Hayatlar*, 20.

⁸³ Alver, *Siteril Hayatlar*, 29-30.

⁸⁴ Yırtıcı, *Çağdaş Kapitalizmin Mekansâl Örgütlenmesi*, 17.

⁸⁵ Işık - Şentürk, *Öznel, Durumlar ve Mekânlar*, 188.

Eski toplumlar toprağa dayalı ekonomi ile varlıklarını sürdürürken sonrasında ürünlerin dolaşımına imkân veren bir ekonomiye geçiş yapmışlardır. Bu geçiş süreci beraberinde gerek fiziksel gerekse sosyal hareketliliği getirmiştir.⁸⁶ Mekân, doğrudan insanın varlık alanı ve toplumsal yeriyile irtibatlıdır.⁸⁷ Kutsal mekânlar oluşturdukları bu alan ile toplumsal bir çekim gücüne sahip olmaktadır. Kutsal mekân ziyareti yapılarak bir işlev yerine getirilirken mekânda yapılan alışveriş de kutsal mekânın temel amacı dışında da kullanılarak yeni bir tüketim mekânı oluşturmaktadır.

Taşcıoğlu mekânların, içinde bulunulmaktan keyif alınan, çalışılan, toplanılan, yemek yenen, alışveriş yapılan, yeni çevrelerle buluşulan yerler olma haline de geldiğini⁸⁸ söylerken haksız değildir. Kutsal mekânların da bu kapsamda ele alınması gerekmektedir. Kutsal ile bağ kurmak isteyen ve duygu yoğunluklarını yaşamak isteyen bireyler ziyaretlerini yaparken mekânda uzun zaman geçirmek istemektedirler. Bu durum çevrede yine “mekân” olarak tanımlayacağımız kafe ve restoranların varlık göstermesine neden olmaktadır.

Mekânın insan ve toplum olaylarıyla yoğrulu bir boyut olduğu bu sebeple toplumsal ve insani edimle birlikte değerlendirilmesi gerektiği göz önünde bulundurulduğunda mekân, verili bir durum olan yerin yeniden yorumlanması, yeniden biçimlenmesine işaret etmektedir.⁸⁹ Mekânı yeniden yorumlamak, mekâna yeniden biçim vermek ve mekânı güzelleştirmek mekâna değer katmak olduğu gibi mekânın tarihsel köklerinden gelen bir özelliğe sahip olmasıyla da ona sahip çıkarak sonraki kuşaklara aktarmak demektir. Bu özelliğiyle mekânın kutsiyet kazanmış olması farklı sebeplerle ziyaretçi kabulüne neden olmaktadır. Her kutsal mekânın farklı ziyaret edilme nedenleri vardır. Ziyaret edilen kutsal mekânlar bir merkez oluşturması sebebiyle farklı hizmet alanlarının da merkezi olmaktadır.

Sonuç

Mekân kavramı birçok bilimsel alanda tartışılmış ve söz konusu alanlar farklı tanımlamalar getirmiştir. Fakat tüm anlamlar incelenirse de önemli olan mekânın var olması ve insan tarafından bilinmesi ve nihai olarak insan tarafından kullanım şekline göre tekrar anlamlandırılması ya da mana yüklü olmasıdır. Bu özellikler mekânı çok yönlü kılmaktadır.

Mekân canlıdır, tıpkı insanlar gibi. Mekân fiziksel olarak var olur, büyür, gelişir ve değişir. Her toplum tarafından farklı anlamlar yüklenir, kullanılır yer olur mahal olur, anlatılır söz olur, değer

⁸⁶ Yırtıcı, *Çağdaş Kapitalizmin Mekansâl Örgütlenmesi*, 35.

⁸⁷ Alver, *Siteril Hayatlar*, 11.

⁸⁸ Taşcıoğlu, *Bir Görsel İletişim Platformu Olarak Mekân*, 30.

⁸⁹ Alver, *Siteril Hayatlar*, 18.

olur; terk edilir yok olur. Mekân, insanı etkiler kimlik olur, insandan etkilenir inşa olur. Mekân yüklendiği mana ile insanda derin duyguların oluşmasına neden olur. İnsanların tarihsel bir mekânı gezerken söz konusu tarih insana bir şeyler anlatır. Mekân ile aynı dili konuştuğumuzda bizde duygusal yoğunluk başlar. Tarihsel mekânın dili için tarihi bilmek önemlidir. Çünkü tarih yaşanmışlıklar, başarılar ve kayıplardır.

İnsanoğlu dünyada tarih yazma ve bunu sonraki kuşaklara aktarma eğilimindedir. Bunu yaparken bir mekân kurmakta ve mekâna anlamlar yüklemektedir. Mekân inşa edilen bir şey olarak tanımlanmakta ve bu süreç her zaman sürekliliğini korumaktadır. Bu sebeple zaman kavramından ayrı düşünölmeyen mekân, tarihsel süreci mekânsal alana bağlamaktadır.

Mekâna kutsallık özelliğinin verilmesi noktasında “kutsal” ile irtibatın sağlandığı “yer” olarak mekân, toplumda önemli işlevleri yerine getirmektedir. Böylece insanoğlu yaratıcısını bilmekte ve O’nun belirlediği sınırlar içerisinde yaşamını sürdürmektedir. İnsanların yaratıcısından “talep etme” davranışının yoğun olarak yaşandığı kutsal mekânlar duygusal ve davranışsal etkilere neden olmaktadır.

Kutsal mekânlar dini hayatın merkezi olarak kabul edilmekte ve bu özelliği ile inananları etrafında toplayarak gündelik hayatta yerini bulmaktadır. Kutsal’dan talep yerleri olarak tanımlanabilecek kutsal mekânlarda derin duygular yaşanmaktadır. İnsanların kutsal mekânlardaki davranışları, sosyal ilişki ve iletişimini etkilemektedir.

Bir arada yaşama zorunluluğu bulunan insanoğlu bu özelliği neticesinde sosyalleşerek ihtiyaçlarının giderilmesi noktasında da birbirine muhtaç şekilde hayatını idame ettirmektedir. Süreç içerisinde insanlar ellerindeki malları kendi ihtiyaçları doğrultusunda takas ederek ticari faaliyetlere başlamışlardır. Paranın icat edilmesi neticesinde kurumsallaşan ekonomi, ticari faaliyetlerin şeklini değiştirmiştir. Böylece tüketim merkezleri oluşmuş ve pazarlar yeni mekânları meydana getirmiştir. Paranın toplumsal hayatta varlığı insanlar arası ticareti etkilediği gibi yine insanlar arasındaki sosyal ve davranışsal ilişkilerin şekillenmesinde etkili olmuştur. Parayı ve ticari hayatı yönetme güdüsü her türlü mekânın ticari olarak kullanılmasına ve dolayısıyla bu mekânların insanlar tarafından tercih edilmesine sebep olmuştur.

Mekânsal yapılanmalar ekonomik gerçekliği belirleyicisi olmakta ve bu durum kutsal mekânları da kapsamaktadır. Kutsal mekânları çevreleyen ticari faaliyet merkezleri bu mekânları ziyaret edilenler tarafından sıkça kullanılmakta ve bu durum kutsal mekânların amacı dışında kulla-

nımına neden olmaktadır. Kafe, restoran, hediyelik eşya satışı yapan dükkânlar bunun bariz örnekleridir. Böylece kutsal mekân etrafındaki ticari yerlerin sayısı ve çeşitliliği artmakta, insanlar mekân oluşturmakta ve bu mekânları tüketmektedir.

Kaynakça

Alver, Köksal. *Siteril Hayatlar*. İstanbul: Hece Yayınları, 2. Basım, 2010.

Berger, Peter L. *Kutsal Şemsiye Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*. çev. Ali Coşkun. İstanbul: Rağbet Yayınları, 4. Baskı., 2011.

Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 3. Basım, 2005.

Çevik, Mustafa. “Kutsal’ın Anlam Alanı”. <https://drmustafacevik.blogspot.com/2012/10/kutsalın-anlam-alanı.html> (2012). <https://drmustafacevik.blogspot.com/2012/10/kutsalın-anlam-alanı.html>

Demir, Tarık. “Jeopolitikte Mekân Kavramı”. *Avrasya Terim Dergisi* 8/1 (2020), 1-7.

Durkheim, Emile. *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*. çev. Özer Ozankaya. İstanbul: Cem Yayınevi, 1. Baskı., 2010.

Eisenstein, Charles. *Kutsal Ekonomi Dönüşüm Çağında Para, Armağan ve Toplum*. çev. Sinem Gül. İstanbul: Okyanus Yayınevi, 2. Baskı., 2022.

Eliade, Mircea. *Kutsal ve Dindışı*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece, 1. Basım, 1991.

Emiroğlu, Kudret - Aydın, Suavi. *Antropoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1. Baskı., 2003.

Erbaş, Ali. “İslam Dışı Dinlerde Hac”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2002), 97-121.

Goff, Jacques Le. *Ortaçağ Tüccarları ve Bankerleri*. çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğubatı Yayınları, 2. Baskı., 2020.

Göka, Şenol. *İnsan ve Mekân*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1. Basım, 2001.

Harvey, David. *Sermayenin Mekânları Eleştirel Bir Coğrafyaya Doğru*. çev. Başak Kıcırd vd. İstanbul: Sel Yayıncılık, 3. Baskı., 2022.

Işık, İ. Emre - Yıldırım Şentürk (ed.). *Öznel, Durumlar ve Mekânlar Toplum ve Mekân: Mekânları Kurulamak*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1. Baskı., 2008.

Lefebvre, Henri. *Kentsel Devrim*. çev. Selim Sezer. İstanbul: Sel Yayıncılık, 7. Baskı., 2021.

- Lefebvre, Henri. *Mekânın Üretimi*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: Sel Yayıncılık, 6. Baskı., 2020.
- Lefebvre, Henri. *Şehir Hakkı*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: Sel Yayıncılık, 4. Baskı., 2020.
- Mert, Rabia. *Kutsal Bir Mekân Olarak Kudüs*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2018. 978-605-5978-57-0
- O'Meara, Simon. *Mekân ve Müslüman Şehir Hayatı Fes Labirentinin Sınırlarında*. çev. Hatice Orman Topçu. İstanbul: Açılımkitap Yayınları, 2014.
- Paden, William E. *Kutsalın Yorumu*. çev. Abdurrahman Kurt. İstanbul: Sentez Yayınları, 2008.
- Taşcıoğlu, Melike. *Bir Görsel İletişim Platformu Olarak Mekân*. Ankara: Dost Kitapevi Yayınları, 2. Baskı., 2020.
- Taşpınar, İsmail. *Dinler-Tarih ve Sembolizm*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Baskı., 2020.
- Tatar, Burhanettin. "Kutsal Mekân: Fenomenolojik Bir Analiz". *Milel ve Nihal* 14/2 (2017), 8-22.
- Tekeli, İhan. *Mekânsal ve Toplumsal Olanın Bilgibilimi Yazıları*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1. Baskı., 2010.
- Tillich, Paul. *Din Felsefesi*. çev. Zeki Özcan. Bursa: Alfa Yayıncılık, 1. Baskı., 2000.
- Tillich, Paul. *İmanın Dinamikleri*. çev. Fahrullah Terkan. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Baskı., 2016.
- Urry, John. *Mekânları Tüketmek*. çev. Rahmi G. Ögdül. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Baskı., 1999.
- Whitehead, Alfred North. *Sembolizm Anlamı ve Etkisi*. çev. Ramazan Ertürk. Ankara: Ayrıntı Basımevi, 1. Baskı., 2019.
- Yeğın, Hüseyin İ. "Din Psikolojisi Açısından Kutsal Mekân İnsan İlişkisi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2012), 53-91.
- Yırtıcı, Hakkı. *Çağdaş Kapitalizmin Mekansal Örgütlenmesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Baskı., 2005.

Din Sosyolojisi Araştırmaları

E-ISSN: 2791-8998

Cilt/Volume: 3, Sayı/Issue: 4, Yıl/Year: 2023 (Nisan/April)

Türkiye’de Din Sosyolojisi Alanındaki Nicel Tezlerde Kullanılan Ölçme Araçlarının Geçerlilik Güvenilirlik Standartlarına Uygunluğunun İncelenmesi

Investigation of the Compliance of the Measurement Tools Used in the Quantitative Theses in the Field of Sociology of Religion with the Validity and Reliability Standards

Yusuf Emre BALTACI

Kastamonu Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi, Yüksek Lisans Öğrencisi, Kastamonu/Türkiye

yusufemrebaltaci@gmail.com / <https://orcid.org/0009-0009-7787-3575>

Şeyma ERGEN

Kastamonu Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi, Yüksek Lisans Öğrencisi, Kastamonu/Türkiye

seyma.ergenn@gmail.com / <https://orcid.org/0009-0003-0192-6163>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: İnceleme Makalesi/ Review Article

Geliş Tarihi/Date Received: 18/03/2023

Kabul Tarihi/Date Accepted: 09/04/2023

Yayın Tarihi/Date Published: 20/04/2023

Atıf / Citation: Baltacı, Yusuf Emre – Ergen, Şeyma “Türkiye’de Din Sosyolojisi Alanındaki Nicel Tezlerde Kullanılan Ölçme Araçlarının Geçerlilik Güvenilirlik Standartlarına Uygunluğunun İncelenmesi”. *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 3/4 (Nisan/April 2023) 95-110.

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

Bu çalışmanın konusu Türkiye’de yazılmış olan ve YÖK Ulusal Tez Merkezinde bulunan Din Sosyolojisi alanındaki yüksek lisans ve doktora tezlerinde kullanılan anket ve ölçeklerin geçerlilik ve güvenilirlik durumlarını tespit etmektir. Araştırmaya konu olan çalışmalar, YÖK Ulusal Tez Merkezi’nde “izinli” olarak bulunan tüm (1992-2021) lisansüstü tezlerdir. Bu çalışmaları incelemek için öncelikle Türkiye’de yazılan tüm tezler gözden geçirilmiş ve içlerinden nicel olanları tespit edilmiş, nitel olanlar ve 2000 yılından önce yapılan bazı tezlerin hangi yöntemle yazıldığı belirtilmediğinden bu yöntemi belirsiz tezler kapsam dışında tutulmuştur. Nicel çalışmalar; yılı, türü, geliştiricinin geçerliliği-güvenilirliği ve kullanıcının geçerliliği-güvenilirliği gibi başlıklarda ayrı ayrı toplanmış ve ortak tabloda derlenmiştir. Ardından geçerlilik ve güvenilirlik durumlarına göre ayrı ayrı ele alınmıştır. Elde edilen verilerin çözümlenmesinde betimsel analiz kullanılmıştır. Yapılan bu araştırmanın sonuçlarına göre; Türkiye’de Din Sosyolojisi alanında yapılan çalışmaların büyük kısmını nitel çalışmalar oluşturduğu, tezlerde çoğunlukla anket ya da Likert tipi ölçeklerin kullanıldığı, tezlerin büyük bir kısmında geçerlilik ve güvenilirlik testlerinin yapılmadığı, yapılmış olsa dahi bu testlerin bilgisinin aktarılmadığı tespit edilmiştir. Bazı araştırmacıların, anket veya ölçek geliştiricisinin kendi örnekleme üzerinde uyguladığı testlerin sonuçlarını araştırmasında kullandığı, kendisinin oluşturduğu örnekleme bu anket veya ölçeklerin geçerlilik ve güvenilirlik testlerini uygulamadığı saptanmıştır. Geçerlilik bilgisinin verildiği tezlerin çoğunda Faktör Analizi, güvenilirlik bilgisinin verildiği tezlerde çoğunlukla Cronbach’s Alpha testinin kullanıldığı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Geçerlilik, Güvenilirlik, Anket, Ölçek

Abstract

The subject of this study is to determine the validity and reliability of the questionnaires and scales used in the master's and PhD theses in the field of Sociology of Religion, which are written in Turkey and located in the National Thesis Center of YÖK. The studies that are the subject of the research are all (1992-2021) theses that we can find at the Higher Education Council National Thesis Center. In order to examine these studies, we need to consider that first of all, all the theses written in Turkey were reviewed and the quantitative ones were determined. Quantitative studies; year, type, validity-reliability of the developer and validity-reliability of the user were collected separately and compiled in a common table. Then, they were discussed separately according to their validity and reliability. Descriptive analysis was used to analyze the obtained data. According to the results of this research; It has been determined that most of the studies in the field of Sociology of Religion in Turkey are qualitative studies, mostly questionnaires or Likert type scales are used in theses, validity and reliability tests are not performed in most of the theses, and even if they are done, the knowledge of these tests is not included. It was determined that some researchers used the results of the tests applied by the questionnaire or scale developer on their own sample, and did not apply the validity and reliability tests of these questionnaires or scales in the sample he/she created. It was concluded that Factor Analysis was used in most of the theses where validity information was given, and Cronbach's Alpha test was used in most of the theses where reliability information was given.

Keywords: Sociology of Religion, Validity, Reliability, Questionnaire, Scale

Giriş

Yaşadığımız çağın en büyük gereksinimlerinden biri bilgiyi üretmek ve onu kullanabilmektir. Bu bağlamda yüksek lisans ve doktora programları bize bilgi üretmenin ve onu kullanabilmenin kapısını aralamaktadır. Yüksek lisans programları genel itibariyle, gerekli kaynaklara nasıl ulaşılması gerektiğini, verilerin nasıl toplanabildiğini öğretmeyi hedeflemektedir. Doktora programlarında ise araştırmacıdan literatüre ciddi katkılar sağlanması beklenir.

“Lisansüstü eğitim bilim insanı yetiştirme ve ulusal bilim politikasının yürütülmesindeki en önemli etmenlerden biri olarak kabul edilmektedir. Temel amacı; bilgiyi üreten, kullanan, eleştiren ve üreten

bir düşünce tarzıyla problem çözebilecek nitelikte insan gücünü yetiştirmektir. Bu nedenle lisan-süstü eğitimin planlanması ve etkin şekilde yürütülmesi, o ülkenin gelişmişlik düzeyi ile yakından ilgilidir” (Alhas, 2006).

“Toplumlar var oldukları sürece kutsal olana ihtiyaç devam eder” (Özyurt - Mazman, 2015, 218). Toplumun ve bireyin etkileşimiyle ortaya çıkan Sosyoloji biliminin alt dalı olan Din Sosyolojisine duyulan ihtiyaç kutsal olana duyulan ihtiyacın topluma yansması sonucu ortaya çıkmıştır. Din Sosyolojisi alanının inceleme sahasına hangi konuların girdiğini belirtmek gerekirse, bu alanlar kısaca şunlardır; “İnsanlar neye inanıyor, dinî inançlarının içeriği; İnsanlar niçin inanıyor, dinî inançlarının sebepleri; Dinin sosyal örgütlenmesi, insanların dinlerini içinde yaşadıkları gruplar; Toplumda dinî inançlar, pratikler ve örgütlenmelerin rolü. Kısacası sosyologlar dinî inanç ve pratiklerin sosyal örgütlenme biçimleri ve sosyal etkileri ile ilgilenirler” (Bird, 2019, 11-12).

Bir alanda çalışmanın gerekliliği, o alanın yöntem ve tekniklerini kullanmaktır. “Metodoloji tartışmaları sosyal bilimleri, doğa bilimlerinden ayırt eden ve adeta onun çalışma alanları içerisinde önemli bir ağırlık oluşturan boyutlardan birini temsil etmektedir”(Günay vd., 2004, 194). Din Sosyolojisi alanında çalışırken de bu alanın ilgili yöntem ve tekniklerini kullanmak gerekmektedir.

“Yöntem ve teknik çoğu zaman birbirine karıştırılmakta; bu bakımdan “yöntem” ile “teknik” arasındaki farkı belirtmek önemli olmaktadır. Sosyolojide yöntem “nasıl” sorusuna cevap oluşturur ve konuyu ele alırken izlenen zihinsel tutum ve yaklaşımı ve bu amaçla oluşturulan araştırma planını ifade eder. Araştırma teknikleri ise, soyut yöntemin somut gerçekliğe uygulanmasında başvurulan araçları ifade etmektedir” (Günay, 2013, 151-152).

Bilgi üretimi bir ülkede ne kadar çoksa, o ülkenin kalkınması da bununla doğru orantılıdır. “Kalkınmanın sağlanmasında temel göstergelerden biri eğitim seviyesinin iyileştirilmesidir. Büyüme ve sosyal kalkınmanın sağlanması için gerekli olan eğitim, toplumların ekonomi, sağlık ve kültürel anlamda gelişmelerini sağlayan temel unsurlardan biridir”(Fırat vd., 2015, 877). “Bireylerin bilgi düzeyini ve niteliklerini arttıran eğitim, mikro açıdan bireysel bir etkinlik gibi görünse de makro açıdan tüm toplumu ilgilendiren bir etkiye sahiptir. Bu açıdan bakıldığında toplumun kalkınmasındaki rolü açıktır” (Akgül - Ö. Koç, 2011, 3).

Fakat üretilen bilgilerin bir yöntem içerisinde elde edilmesi elzemdir. Yapılan bilimsel araştırmalar -bilindiği üzere- iki yöntemden oluşmaktadır; Bunlar nicel ve nitel araştırma yöntemleridir.

“Nicel bir araştırmada, daha çok pozitivist ilkelere dayanırız ve değişkenlerin ve hipotezlerin dilini konuşuruz. Önem verdiğimiz şey, değişkenleri hatasız ölçmek ve hipotezleri test etmektir. Nitel bir araştırma ise, daha çok yorumlayıcı ya da eleştirel sosyal bilimin ilkelerine dayanır. Önem verdiğimiz

şey, toplumsal yaşamın doğal akışı içinde ortaya çıkan vakalar hakkında ayrıntılı incelemeler yapmaktır” (Neuman, 2020, 295).

Nicel araştırma yöntemi teknikleri arasında en yaygın kullanılan desen taramadır.

“Taramanın pek çok kullanım alanı ve biçimi vardır: telefon görüşmeleri, internet anketleri ve farklı türde soru formları. Bunların hepsi profesyonel toplumsal tarama araştırmasının kurallarına dayanır. Taramalar doğru, güvenilir ve geçerli veriler temin edebilirler ancak bunun için ciddi bir fiziksel ve zihinsel çaba gerektirirler” (Neuman, 2020, 506).

Anket, “İnsanların inançlarını, davranışlarını, yaşam koşullarını, tutumlarını betimlemek için bir dizi sorudan oluşan bir araştırma materyali” (Thomas, 1998, 74) olarak tanımlanmaktadır. Ölçme araçlarından biri olan ölçek, birbiri ile ilintili maddeleri amaca yönelik, sistematik ve tek boyutlu ölçmektedir. Anket, sembolik bir sayı değeri vermeyen daha çok kişiden kişiye farklı yorum yapılabilecek sonuçlar veren veridir. Ölçek ise, sorular karşılığında sembolik olarak bir sayı değeri veren ve bu sayı değeri üstünden daha nesnel sonuçlara ulaşılan veridir. Anketin daha sık kullanılmasının sebebi geliştirilen ölçek bir konu hakkında belirli sorulardan oluştuğu için her zaman her araştırmaya uygulanamaması ve din sosyolojisi alanında yapılmış tezlerde seçilen araştırma konularının yorumlanabilme ihtiyacının karşılanması olabilir.

Nicel araştırmalarda kullanılan ölçme araçlarında (testler veya anketler) bazı nitelikler vardır. Bunların başında güvenilirlik ve geçerlilik gelmektedir. Bunlar kullanılan ölçeğin geçerliliği ve güvenilirliğidir. “Ölçümde geçerliliğe ilişkin sorduğumuz soru şudur: Bir aracın düşündüğümüzü (ya da dilediğimizi) ölçtüğünü nasıl bilebiliriz?” (Punch, 2014, 97).

“Araştırmada belli sorulara cevap aranır ya da belli hipotezler test edilir. Verilen cevapların ya da hipotezlerin test edilmesinin niteliği geçerlilik ve güvenilirlik konusudur. Özde bu kavramlar araştırmaların belli parçalarının değerlendirilmesinde, özellikle de bu değişkenlerin ölçümünde kullanılırlar. Eğer bir ölçme, tanım ya da sınıflama, istediğiniz biçimde sınıflama ya da ölçmeyi gerçekte başarırsa (ölçer ya da sınıflarsa) geçerlidir denir. Bir matematik başarı testi gerçekten de öğrencilerin matematik başarılarını ölçerse geçerlidir. Çünkü ölçülmek istenen matematik başarısıdır. Doğaldır ki geçerlilik araştırmanın amaçlarına dayanır” (Balci, 2010, 4).

“İyi bir operasyonel tanım her zaman aynı sonucu verirse güvenilirirdir. Bir terazi aynı miktar demiri her zaman aynı ağırlıkta gösterirse güvenilirirdir. Bir operasyonel tanım ya da ölçme oldukça güvenilir olabilir ama hala geçerli olmayabilir. Örneğin bir terazi her zaman %10 fazla artıyorsa, her zaman aynı oranda fazla tarttığından güvenilirirdir; ancak geçerli değildir” (Balci, 2010).

Lisansüstü tezler hazırlanırken araştırmanın problemi veya konusu belirlenmektedir. Bu problem veya konu nicel yöntemle çalışılıyorsa birtakım sayısal verilerin ortaya konulması beklenmektedir. Sayısal verilerin doğruluğu üzerine nesnel analizler yapılabilmesi için bazı kanıtlara ihtiyaç vardır. Geçerlilik ve güvenilirlik testleri bu kanıtların yerini tutmaktadır.

“Sonuçların inandırıcılığı, bilimsel araştırmanın en önemli ölçütlerinden biri olarak kabul edilir. “Geçerlilik” ve “güvenilirlik” bu açıdan araştırmalarda en yaygın olarak kullanılan iki ölçüttür. Özellikle nicel araştırmalarda bu kavramlar bilimselliği belirleyen en önemli iki ögedir. Her araştırmacıdan, kullanılan veri toplama araçlarının ve araştırma deseninin geçerliliğini ve güvenilirliğini çok dikkatli bir şekilde test etmesi ve sonuçları okuyucuya rapor etmesi beklenir” (Yıldırım - Şimşek, 2013, 289).

Yapılan araştırmanın geçerlilik ve güvenilirlik yönünden değerlendirilmesi için bazı testler uygulanmaktadır. Cronbach Alfa ve Faktör Analizi testleri sosyal bilimlerde sıklıkla kullanılan ve araştırmaya konu edinilen tezlerde çoğunlukla rastlanılan testlerdir. Cronbach Alfa güvenilirlik analizi adından anlaşılacağı üzere Lee Cronbach tarafından 1951 yılında geliştirilen bir analiz türüdür. Maddeler ikili (doğru/yanlış, evet/hayır vb.) olarak kodlanmadığında yani Likert tipli ölçeklerde kullanılması uygun bir iç tutarlılık analizidir (Ercan - Kan, 2004, 211). “Faktör Analizi (FA), birbiriyle ilişkili çok sayıda değişkeni bir araya getirerek az sayıda kavramsal olarak anlamlı yeni değişkenler (faktörler, boyutlar) bulmayı, keşfetmeyi amaçlayan çok değişkenli bir istatistik olarak tanımlanabilir” (Büyüköztürk, 2002, 472). Daha öz olarak belirtmek gerekirse; “Bir ölçümün işe yarar olması için hem geçerli hem de güvenilir olması gerekir. Güvenilirlik ölçmede tutarlılıktır. Ölçme her tekrar edildiğinde aynı sonuçları veriyorsa güvenilirdir. Ancak tutarlılık ölçmeyi istediğiniz şeyi tam olarak ölçmek anlamına gelen geçerliliği garanti altına almaz” (Macionis, 2020, 33).

Bu çalışmada, din sosyolojisi alanında yazılan yüksek lisans ve doktora tezleri içerisinde ölçek ve anket kullanılanları incelenmiştir. Araştırmacıların, kullandıkları ölçeklerin geçerlilik ve güvenilirliklerine dair bilgileri paylaşıp paylaşmadıklarına, ölçeği geliştirenin geçerlilik ve güvenilirlik bilgisinin ve ölçeği kullanan araştırmacının, araştırmasındaki geçerlilik güvenilirlik bilgileri incelenmiştir.

1. Yöntem

1.1. Araştırma Modeli

Bu çalışmada doküman incelemesi yapılarak Türkiye’de din sosyolojisi alanında YÖK Ulusal Tez Merkezi’nde yer alan 1992 yılı sonrası yapılan lisansüstü araştırmalarda kullanılan araştırma ölçeklerine odaklanılmıştır. Bu araştırmalarda kullanılan ölçeklere ve/veya uygulanan anketlere ait güvenilirlik ve geçerlilik bilgilerinin oranları tespit edilmeye çalışılmıştır.

1.2. Araştırmanın Problemi

Kuramsal kısımda nicel araştırmalarda araştırmacılar başka araştırmacılar tarafından geliştirilmiş ölçekleri kullanmakla birlikte kendi araştırmaları özelinde ölçme araçları da geliştirmektedir. İster başkası tarafından geliştirilmiş bir ölçek kullanılsın, isterse yeni geliştirilsin ölçeklerin geçerlilik ve güvenilirlik testleri yapılmalı ve rapor edilmelidir. Daha önce geliştirilmiş olan ölçekler henüz standart bir ölçek niteliğini kazanmadıysa farklı örneklemlerde kullanılırken mutlaka geçerlilik ve güvenilirlik testleri yapılmalı ve o örnekleme geçerli ve güvenilir sonuçlar üretip üretmediği sınımalı uygulamalar arasında karşılaştırma yapılmalıdır. Buna dayalı olarak bu çalışmada başka uzmanların geliştirmiş olduğu ölçeği veya anketi kullanan araştırmacıların geliştirici tarafından paylaşılan geçerlilik güvenilirlik bilgisini paylaşıp paylaşmadığı, kendi araştırmasında bu analizleri yapıp yapmadığı incelenecektir. Ayrıca teze özgü orijinal bir anket veya ölçek geliştirilmiş ise bu ölçme araçlarına ait geçerlilik ve güvenilirlik analizi yapıp yapılmadığı incelenecektir.

1.3. Veri Kaynakları

Çalışmada YÖK Ulusal Tez Veri Tabanında yer alan Din Sosyolojisi bilim dalındaki 1992-2021 yılları arasındaki lisansüstü tezler incelenmiştir. Çalışma Din Sosyolojisi bilim dalında yapılmış tezlerde kullanılan ölçeklerin veya uygulanan anketlerin geçerlilik ve güvenilirlik istatistiklerinin genel bir çerçevesine ulaşmayı amaçladığından, YÖK Ulusal Tez Veri Tabanında yayınlanan ilk tezden son teze kadar incelenmiştir. Bu kapsamda toplamda 731 teze ulaşılmıştır. Fakat tezin konusunu nicel araştırmalar oluşturduğundan, nitel çalışmalar araştırma alanına dâhil edilmemiştir. Son tahlilde nicel yöntemle yazılmış 120’si yüksek lisans ve 46’sı doktora tezi olmak üzere toplam 166 tez araştırmaya konu edilmiştir.

1.4. Veri Toplama Aracı

Araştırma kapsamına alınan her tez verdikleri geçerlilik ve güvenilirlik testlerine göre tasnif edilerek bir tabloya aktarılmıştır. Daha sonra bu tablo kullanılarak analiz yapılmıştır. Tablo temel olarak 5 bölümden oluşmaktadır: Tezin künyesi, derlenen soruların türü, geçerlilik ve güvenilirlik bilgileri, geçerlilik için uygulanan testin adı ve güvenilirlik için uygulanan testin adı. Veri toplama aracı Ek 1’de sunulmuştur.

1.5. Verilerin Analizi

Elde edilen verilerin çözümlenmesinde betimsel analiz kullanılmıştır. Betimsel analiz için bir çerçeve oluşturduktan sonra oluşan tematik çerçeveye göre veriler işlenir. Bulguların tanımlanmasının ardından bulgular yorumlanır. Bu tür analizde amaç, elde edilen bulguları düzenlenmiş ve yorumlanmış bir şekilde okuyucuya sunmaktır (Yıldırım - Şimşek, 2013, 256).

YÖK Ulusal Tez Veri Tabanında yayınlanan 731 tezin birinci ve ikinci araştırmacı arasındaki paylaşımı şu şekilde olmuştur; tek sayı numaralı sayfaları birinci araştırmacı, çift sayı numaralı sayfaları ikinci araştırmacı incelemiş ve analizler arasında karşılaştırma yapılmıştır. Bunun sonucunda analizlerin birbirinden farklı olmadığı belirlenmiştir.

Her tez için tezin adına, türüne, kullanılan ölçeğe veya ankete, geçerlilik ve güvenilirlik bilgilerinin verilip verilmemesine göre tasnif edildiği “Tezlerin Geçerlilik ve Güvenilirlik Bilgilerini İnceleme Formu” oluşturulmuş ve kullanılmıştır. Oluşturulan tablo yorumlanarak sayısal verilerle ifade edilmiştir.

2. Bulgular ve Tartışma

1992-2021 yılları arasında Din Sosyolojisi bilim dalında nicel yöntem kullanılarak yapılmış 166 yüksek lisans ve doktora tezi incelenmiştir. İncelenen bu tezlerin geçerlilik ve güvenilirlik bilgilerinin verilip verilmediğini belirlemek amacıyla yorumlanmıştır.

Tablo 1: Yorumlanan Tezlerin Yıllara Göre Dağılımı

Yıl	Yüksek Lisans	Doktora	Toplam
1992-2007	34	9	43
2008-2021	86	37	123

İncelenen tezlerin 43’ü 1992-2007 yılları arasında, 123’ü 2008-2021 yılları arasında yapılmıştır. 1992-2021 yılları arasında yazılan yüksek lisans tezlerinin sayısı 120 iken doktora tezlerinin sayısı 46’dır. Tablo 1 incelendiğinde, süreç içinde yazılan nicel çalışmalar göz önüne alındığında, yapılan bu çalışmaların büyük çoğunluğunu yüksek lisans tezleri oluşturmuştur. 2008 yılından sonra gerek

yüksek lisans çalışmaları gerekse doktora çalışmalarında ciddi artış olmuştur. Tezlerin anket veya ölçek kullanımına göre dağılımları Tablo 2’de verilmiştir.

Tablo 2: Anket veya Ölçek Kullanımına Göre Tez Sayıları

Ölçek	Anket	Ölçek ve Anket	Toplam
47	111	8	166

İncelenen 166 tez içerisinde 47 tezde ölçek, 111 tezde anket, 8 tezde ise hem anket hem de ölçek kullanılmıştır. Yapılan çalışmalarda anket kullanımlarının daha çok olduğu görülmüştür. Ölçek kullanılan veya anket uygulanan tezlerde kullanıcının geçerlilik ve güvenilirlik bilgilerinin veriliş verilişmediğine göre dağılımları Tablo 3’te verilmiştir.

Tablo 3: Tezlerde Kullanıcının Geçerlilik ve Güvenilirliği Hakkında Verdiği Bilgilerin Dağılımı

Sadece Geçerlilik Bilgisinin Paylaşıldığı Tez Sayısı	Sadece Güvenilirlik Bilgisinin Paylaşıldığı Tez Sayısı	Geçerlilik ve Güvenilirlik Bilgisinin Beraber Paylaşıldığı Tez Sayısı	Geçerlilik ve Güvenilirlik Bilgisinin Paylaşılmadığı Tez Sayısı	Toplam
0	6	5	155	166

Kullanıcının geçerliliği ve güvenilirliğe dair yapılan incelemelerde, kullanıcılardan sadece geçerlilik bilgisi verenlerin sayısı 0, kullanıcıların sadece güvenilirlik bilgisi verenlerin sayısı 6 olarak belirlenmiştir. Kullanıcıların hem geçerlilik hem de güvenilirlik bilgilerini verdiği tez sayısı 5, hem geçerlilik hem de güvenilirlik bilgilerini vermeyen tez sayısı 155 olarak belirlenmiştir. Tablo 3 incelendiğinde kullanıcının geçerlilik ve güvenilirlik bilgilerini çoğunlukla paylaşmadığı görülmüştür.

Tezlerin geçerliliği ve güvenilirliği incelenirken; kullanıcının geçerliliği ve güvenilirliği, geliştiricinin geçerliliği ve güvenilirliği şeklinde ayrıma gidilmiştir. Ölçek geliştiricinin geçerlilik ve güvenilirlik bilgilerinin verilir verilmeyeğine göre dağılımları Tablo 4’te verilmiştir.

Tablo 4: Tezlerde Ölçek Geliştiricisinin Geçerlilik ve Güvenilirliği Hakkında Verdiği Bilgilerin Dağılımı

Sadece Geçerlilik Bilgisinin Verildiği Tez Sayısı	Sadece Güvenilirlik Bilgisinin Verildiği Tez Sayısı	Geçerlilik ve Güvenilirlik Bilgisinin Beraber Verildiği Tez Sayısı	Geçerlilik ve Güvenilirlik Bilgisinin Verilmediği Tez Sayısı	Toplam
10	22	25	109	166

Anketi ve/veya ölçeği geliştirenlerin geçerliliği ve güvenilirliğine dair yapılan incelemelerde, geliştiricilerin sadece geçerlilik bilgisi verenlerin sayısı 10, sadece güvenilirliğinin bilgisini veren tez sayısı 22 olarak belirlenmiştir. Geliştiricilerin hem geçerlilik hem de güvenilirliğinin bilgilerini veren tez sayısı 25, hem geçerlilik hem de güvenilirlik bilgilerini vermeyen tez sayısı 109 olarak belirlenmiştir. Tablo 4 incelendiğinde geliştiricinin geçerlilik ve güvenilirlik bilgilerinin çoğunlukla paylaşılmadığı görülmüştür. Kullanıcının geçerlilik ve güvenilirlik bilgilerinin (Tablo 3) geliştiricinin geçerlilik ve güvenilirlik bilgilerine (Tablo 4) göre az paylaşıldığı görülmüştür.

Geliştiricinin ve kullanıcının güvenilirlik bilgisi verdiği 47 tezde kullanılan ölçek ve anketlerin güvenilirliğine yönelik uyguladığı testlere göre dağılımı Tablo 5’te verilmiştir.

Tablo 5: Geliştiricinin ve Kullanıcının Kullandığı Ölçek ve Anketlerin Güvenilirliğine Yönelik Uyguladığı Testlere Göre Dağılımı

Geliştiricinin Cronbach’s Alpha Uyguladığı Tez Sayısı	Kullanıcının Cronbach’s Alpha Uyguladığı Tez Sayısı	İlgili Testlerin Yapıldığı Bilgisi Dışında Veri Bulunmayan Tez Sayısı	Geliştiricinin Cronbach’s Alpha ve Split Half Uyguladığı Tez Sayısı	Toplam
35	8	3	1	47

“Paralel ölçmeler arasındaki korelasyon olarak tanımlanan güvenilirliğe ilişkin kanıt toplama sürecinde, en sık tercih edilen güvenilirlik belirleme yöntemleri arasında test maddelerinin paralellik koşulunu sağlaması durumunda hesaplanan ve maddeler arasındaki tutarlılık derecesini belirten katsayılar yer almıştır. İç tutarlılık anlamında bilgi veren ve güvenilirlik kanıtı olarak kullanılan katsayılar içerisinde hem eğitim hem de psikoloji alanında en sık kullanılanı Cronbach’s Alfa katsayısıdır” (Kula Kartal - Mor Dirlik, 2016, 1869).

Bir başka güvenilirlik çalışması olarak Split Half (eşdeğer yarılar) yöntemi kullanılmakta ve güvenilirlik katsayısı hesaplanabilmektedir. “Eşdeğer yarılar yönteminde, test bir grup cevaplayıcıya uygulanır. Test puanlanmadan önce, testin maddeleri iki eşdeğer form olacak şekilde yarıya bölünür. Her form, orijinal testin yarısı kadar maddeye sahip olur. Bu yöntem ile oluşturulacak iki yarı formun eşdeğer olması gerekmektedir” (Linda Crocker - Algina, 2006).

Güvenilirlik bilgisinin paylaşıldığı toplam 47 tezdendir; geliştiricinin Cronbach’s Alpha uyguladığı tez sayısı 35, kullanıcının Cronbach’s Alpha uyguladığı test sayısı 8’dir. Geliştiricinin Cronbach’s Alpha ve Split Half (eşdeğer yarılar) testlerini birlikte uyguladığı sadece 1 tez bulunmuştur. İlgili testlerin yapıldığı bilgisi dışında veri bulunmayan tez sayısı ise 3 olarak tespit edilmiştir. Kullanıcıların ağırlıklı olarak sadece geliştiricinin Cronbach’s Alpha verisini kullandığı görülmüştür.

Geliştiricinin ve kullanıcının geçerlilik bilgisi verdiği 35 tezde kullanılan ölçek ve anketlerin geçerliliğine yönelik uyguladığı testlere göre dağılımı Tablo 6’da verilmiştir.

Tablo 6: Geliştiricinin ve Kullanıcının Kullandığı Ölçek ve Anketlerin Geçerliliğine Yönelik Uyguladığı Testlere Göre Dağılımı

Geliştiricinin Faktör Analizi Uyguladığı Tez Sayısı	Kullanıcının Faktör Analizi Uyguladığı Tez Sayısı	İlgili Testlerin Yapıldığı Bilgisi Dışında Veri Bulunmayan Tez Sayısı	Toplam
28	4	3	35

Geçerlilik bilgisinin paylaşıldığı 35 tezde yapılan analizlerde geliştiricinin faktör analizi uyguladığı tez sayısı 28, kullanıcının faktör analizi uyguladığı tez sayısı ise 4 olarak belirlenmiştir. İlgili testlerin yapıldığı bilgisi dışında veri bulunmayan tez sayısı ise 3 olarak tespit edilmiştir.

Ölçeklerin ve anketlerin güvenilirliğine yönelik uygulanan Cronbach's Alpha testinin ölçeğin tamamına ya da her boyutuna ayrı ayrı uygulanmasına göre bir ayrıma gidilmiştir. Bu dağılım Tablo 7'de verilmiştir.

Tablo 7: Cronbach's Alpha Testinin Ölçeğin Tamamına veya Her Boyutuna Ayrı Ayrı Uygulanmasına Göre Dağılımı

Ölçeğin Tamamına Uygulandığı Tez Sayısı	Ölçeğin Her Boyutuna Ayrı Ayrı Uygulandığı Tez Sayısı	Toplam
27	16	43

Geliştirici ve kullanıcı ayırt edilmeksizin gidilen ayırım sonucunda toplam 43 tezden elde edilen veriler şu şekildedir; 27 tezde ölçeğin tamamı tek boyutta ele alınarak, 16 tezde ise, ölçek ayrı ayrı boyutlar halinde (inanç boyutu, ibadet boyutu, dinin sosyal boyutu vs.) ele alınarak teste tâbi tutulmuştur. Tablo 7 incelendiğinde, araştırmacıların genellikle ölçeğin tamamına Cronbach's Alpha testini uyguladığı görülmüştür.

Kullanılan ölçek ve anketlerin geçerliliğine yönelik uygulanan Faktör Analizi testlerinin ölçeğin tamamına ya da her boyutuna ayrı ayrı uygulanmasına göre bir ayrıma gidilmiştir. Bu dağılım Tablo 8’de verilmiştir.

Tablo 8: Faktör Analizi Testinin Ölçeğin Tamamına veya Her Boyutuna Ayrı Ayrı Uygulanmasına Göre Dağılımı

Ölçeğin Tama- mına Uygulandığı Tez Sayısı	Ölçeğin Her Boyutuna Ayrı Ayrı Uygulandığı Tez Sa- yısı	Toplam
24	8	32

Bu tabloda geliştirici ve kullanıcı ayrımı olmaksızın toplam 32 tezdten elde edilen veriler şu şekildedir; 24 tezde ölçeğin tamamı tek boyutta ele alınarak teste tâbi tutulmuştur. 8 tezde ise ölçek ayrı ayrı boyutlar halinde (inanç boyutu, ibadet boyutu, dinin sosyal boyutu vs.) ele alınarak teste tâbi tutulmuştur. Tablo 8 incelendiğinde, Faktör Analizi testini ölçeğin tamamına uygulayanların, ölçeğin her boyutuna ayrı ayrı uygulayanlara göre daha fazla olduğu görülmüştür.

3. Tartışma, Sonuç ve Öneriler

Bu araştırmada, Türkiye’de yazılmış, YÖK Ulusal Tez Merkezinde bulunan, 1992-2021 yıllarında olan ve erişime izin verilen tüm tezler incelenmiştir. Bu tezler arasından nicel yöntem ile yazılanları tespit edilmiş ve kullandıkları anket ve/veya ölçekler belirlenmiştir. Belirlenen anket ve/veya ölçekler, geliştiricinin geçerliliği-güvenilirliği ve kullanıcının geçerliliği ve güvenilirliği temel alınarak değerlendirilmiştir.

Din Sosyolojisi alanında yazılan toplam tez sayısı (731) göz önünde bulundurulduğunda, nicel çalışmaların (166) sayısının, toplam tez sayısına göre az olduğu görülmüştür. Din Sosyolojisi alanında da yapılan çalışmaların büyük bir kesimini nitel araştırmalar oluşturmaktadır.

İhsan Çapçioğlu, 1969-2004 yılları arasındaki Din Sosyolojisi alanında yapılmış tezleri incelediği çalışmasında (Çapçioğlu, 2004), teorik çalışmaların sayıca ampirik çalışmalardan fazla olduğu sonucuna ulaşmıştır. Din sosyolojisinin dinamik, objektif ve olgusal bir bilim olma vasfının, onun yöntem ve tekniklerine de aynen yansımını belirtmiştir. Din sosyolojisinin araştırma konularında tek, doğru ve nesnel sonuçlar elde edilme ihtimali düşük olduğu için deneysel yöntemlerin çok sık

tercih edilmediği görülmektedir (Günay, 2020, 70). Türkiye’de din sosyolojisi alanında yapılan çalışmalarda; istatistik eğitiminin eksik verilmesi, nicel araştırmaların bilgisayar programı gerektirmesi fakat bu programların maliyetli oluşu ve her koşulda ulaşılamaması buna karşılık nitel araştırmaların görece daha uygun olması gibi nedenlerden dolayı nicel yöntemle kıyasla nitel yöntemin sıklıkla kullanıldığı düşünülmektedir.

Araştırmaya konu edilen 166 tezde, geçerlilik ve güvenilirlik bilgilerini ölçek geliştiricisinin 57, ölçeği kullananın 10 tezde bu bilgileri verdiği belirlenmiştir. Bu durumun sebebi ölçek geliştiricinin uyguladığı testlerin sonuçlarının, kullanıcının kendi araştırmasında uygulaması halinde geçerli olacağını düşünmesi olabilir. Fakat uygulanan geçerlilik ve güvenilirlik testleri, ölçeğin uygulandığı katılımcıların sayısı, ölçeğin uygulandığı ortam gibi bazı etkenlere göre değişkenlik gösterebilmektedir. Ayrıca insan sosyal ve değişken bir varlık olduğundan dolayı benzer sayılar, kişiler ve ortamlarda uygulanan testler bile belirli aralıklarla uygulandığında aynı güvenilirlik ve geçerlilik bilgilerini vermeyecektir. Bu sonuçlara yönelik olarak aşağıdaki öneriler getirilebilir;

1. Araştırmalarında nicel yöntem tercih edilmesi halinde geliştirici ölçeğin geçerlilik ve güvenilirlik testlerini yapmış olsa dahi kullanıcı tarafından gerekli testler tekrar yapılmalıdır.
2. Güvenilirlik analizlerinden Cronbach’s Alfa testi her bir alt boyut için ayrı ayrı hesaplanmalıdır. Güvenilirlik geçerlilik için ön koşul olduğundan önce ölçeğin bütününe uygulanmalıdır. Atılacak madde varsa atılmalıdır. Ardından geçerlik analizine geçilmelidir.
3. Geliştiricinin geçerlilik ve güvenilirlik testlerinin sonuçlarına tezin içerisinde yer verildikten sonra kullanıcının test sonuçları da ayrıntılı bir şekilde verilmelidir.
4. Anket ve ölçek arasındaki fark anlaşılmalı ve araştırmalarda bu ayrıma göre bilgiler verilmelidir.
5. Araştırma yapılmadan önce alanda daha önce yapılan tezler karşılaştırmalıdır.

Ek 1: Tezlerin Geçerlilik ve Güvenilirlik Bilgilerini İnceleme Formu

A.Tezin Künyesi			
Tezin Adı ve Yazarı:			
Tezin Türü:			
Tezin Araştırma Deseni/Yöntem:			
B.Derlenen Soruların Türü			
<input type="checkbox"/> Anket		<input type="checkbox"/> Ölçek	
C.Geçerlilik ve Güvenilirlik Bilgileri			
<input type="checkbox"/> Kullanıcı Geçerlilik Bilgisi	<input type="checkbox"/> Kullanıcı Güvenilirlik Bilgisi	<input type="checkbox"/> Geleştirici Geçerlilik Bilgisi	<input type="checkbox"/> Geleştirici Güvenilirlik Bilgisi
D. Geçerlilik İçin Uygulanan Testin Adı			
E. Güvenilirlik İçin Uygulanan Testin Adı			

Kaynakça

- Akgül, Işıl - Ö. Koç, Selin. “Türkiye Cumhuriyeti Tarihinde Eğitim ve Büyüme İlişkisi: Eşik Oto-regresif Yaklaşım”. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/2 (2011), 3.
- Alhas, Ali. *Lisansüstü Eğitim Yapmakta Olan Milli Eğitim Bakanlığı Öğretmenlerinin Lisansüstü Eğitime Bakış Açıkları (Ankara İli Örneği)*. Ankara: Gazi Üniversitesi, 2006.
- Balcı, Ali. *Sosyal bilimlerde Araştırma Yöntem, Teknik ve İlkeler*. Ankara: Pegem Akademi, 8. Basım, 2010.
- Bird, John. *Din Sosyolojisi Nedir*. çev. Abdulvahap Taştan - M.Derviş Dereli. Antalya: Lotus Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Büyüköztürk, Şener. “Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Geliştirmede Kullanımı”. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 32 (2002), 472.
- Çapçioğlu, İhsan. “Türkiye’deki İlahiyat Fakültelerinde Din Sosyolojisi Alanında Tamamlanmış Lisansüstü Tezler Üzerinde Bir Araştırma”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2004), 205.
- Ercan, İlker - Kan, İsmet. “Ölçeklerde Güvenirlilik ve Geçerlik”. *Uludağ Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi* 3/30 (2004).
- Fırat, Emine vd. “Kalkınma ve Eğitim İlişkisi: İnsani Gelişme Endeksine Göre Türkiye’nin Eğitim Düzeyinin Değerlendirilmesi”. *Growth and Development*. 876-883. Kazan, 2015.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 16. Basım, 2020.
- Günay, Ünver. “Din Sosyolojisinin Yöntem ve Teknik”. *Din Sosyolojisi El Kitabı*. ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapçioğlu. Ankara: Grafiker Yayınları, 5. Basım, 2013.
- Günay, Ünver vd. “Türk Din Sosyolojisinde Yöntem Sorunu”. *Türk Din Sosyolojisinde Yöntem Sorunları*. 193-215. Çorum: Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2004.
- Kula Kartal, Seval - Mor Dirlik, Ezgi. “Geçerlik kavramının tarihsel gelişimi ve güvenilirlikte en çok tercih edilen yöntem: Cronbach Alfa Katsayısı.” *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 16/4 (2016), 1865-1879.
- Linda Crocker - Algina, James. *Introduction to classical and modern test theory*. New York: Cengage Learning, 1. Basım, 2006.
- Macionis, John J. *Sosyoloji*. çev. Vildan Akan. Ankara: Nobel Yayınları, 13. Basım, 2020.

- Neuman, W. Lawrence. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*. Ankara: Siyasal Kitapevi, 8. Basım, 2020.
- Özyurt, Cevat - Mazman, İbrahim. *Sosyal Teoride Din*. Ankara: Hece Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Punch, Keith F. *Sosyal Araştırmalara Giriş Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*. çev. Dursun Bayrak. Ankara: Siyasal Kitapevi, 4. Basım, 2014.
- Thomas, R.M. *Conducting Educational Research: A Comparative View*. London: Bergin & Garrey, 1. Basım, 1998.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 9. Basım, 2013.

Din Sosyolojisi Araştırmaları

E-ISSN: 2791-8998

Cilt/Volume: 3, Sayı/Issue: 4, Yıl/Year: 2023 (Nisan/April)

Sosyo-Mekânsal Bir Sistem Olarak Cami

Mosque as a Socio-Spatial System

Ömer Acar

Doktorant, 100/2000 YÖK Doktora Bursiyeri, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü /Afyonkarahisar, Türkiye

oacar8756@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0003-4377-720X>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 14/03/2023

Kabul Tarihi/Date Accepted: 13/04/2023

Yayın Tarihi/Date Published: 20/04/2023

Atıf / Citation: Acar, Ömer. “Sosyo-Mekânsal Bir Sistem Olarak Cami”. *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 3/4 (Nisan/April 2023) 111-125.

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

Mekân tek yönlü etkileşimin aksine karşılıklı etkileşimler doğrultusunda canlılık kazanan ve kazandıran bir özelliğe sahiptir. Mekân sadece bir yer değildir, sosyal, ideolojik, kültürel ve siyasal gibi birçok alanı kapsamaktadır. Bu özellikler mekân tasavvurunu sabit olmaktan çıkararak daha geniş tahayyül kurulmasına neden olmuştur. Mekânlar medeniyetlerin değerlerine, inançlarına ve coğrafyalarına göre inşa edilmektedir. Bunlarla birlikte her medeniyetin en değerli unsuruna göre mekânların inşa edilmesi söz konusu olabilir. Mabetler ise buldukları toplumların birlik ve beraberliklerine katkı sunabilir. Mabetler ibadet ve sohbet edilen yeri geldiğinde eğitim verilen forum niteliğini taşımaktadır. Bu çalışma insan, mekân, medeniyet ve mabet bağlamından hareket ederek bu unsurların ilişkisine bir perspektif sunmaya çalışmıştır. Ayrıca İslam dinin dışında diğer dinlerinde mabetlerinin özellikleri ve işlevsellikleri ifade edilmeye çalışılmıştır. Örneğin mabetlerin toplumdaki konumuna, insanlar arasındaki etkileşime, bu çerçevede bakılmaya çalışılmıştır. Araştırmada literatür taraması yapılarak mabetler üzerine yazılan makale, kitap, ansiklopedi ve videolardan yararlanılmıştır. Yukarıda ifade edilenler çalışmanın önemini ve amacını da belirlemektedir. Sonuç olarak caminin toplumsal anlamda nasıl bir işlevi olduğu değerlendirilmesi yapılmaya çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Mekân, Medeniyet, Cami.

Abstract

Contrary to one-way interaction, the space has a feature that gains and gains vitality in line with mutual interactions. Space is not just a place, it covers many areas such as social, ideological, cultural and political. These features have led to the establishment of a wider imagination by removing the idea of space from being fixed. Spaces are built according to the values, beliefs and geographies of civilizations. In addition to these, it may be possible to build spaces according to the most valuable element of each civilization. Temples can contribute to the unity and solidarity of the communities in which they are located. Temples are a forum where education is given when it comes to places of worship and conversation. This study tried to present a perspective on the relationship of these elements by moving from the context of human, space, civilization and temple. In addition, it has been tried to express the features and functionality of the temples in other religions other than Islam. For example, it has been tried to look at the position of the temples in the society and the interaction between people in this framework. In the research, literature review was made and articles, books, encyclopedias and videos written on the temples were used. The above mentioned also determine the importance and purpose of the study. As a result, it has been tried to evaluate what kind of social function the mosque has.

Key Words: Space, Civilization, Mosque

Giriş

Medeniyet asırlarca insanın yaptıklarının en büyük göstergesidir. Medeniyet, bir toplumun gelişmişliğini, kalıcılığını ve oluşturduğu yapıların tamamını temsil etmektedir. Medeniyet yerleşmenin, imar etmenin etkileyici unsurudur. Bundan dolayı her medeniyet yaşamı boyunca kendisine özgü mekânlar inşa etmiştir. Medeniyetlerin inançlarına, coğrafyalarına ve kültürlerine uygun şekilde oluşturdukları mekânlar toplanma, ibadet ve ticaret mekânı olarak da kullanılmıştır.

Medeniyetlerin kalıcı veya başat mekânlarına bakıldığında mabetler ile karşılaşmaktadır. Mabet, ibadet edilen mekândır. Ayrıca sosyalleşmenin alanı ve eğitim mekânı olarak da bilinmektedir. Birçok medeniyette ana mabetler şehirlerin merkezinde bulunmakta ve şehir mabede göre şe-

killenmektedir. Her medeniyetin kendisine özgü mabedi bulunmaktadır. Sümer, Babil ve Asurlular'da "Ziggurat", Eski Yunan'da "temenos", Roma'da "cella", Yahudilikte "sinagog", Hıristiyanlıkta "kilise", İslam'da "cami" mabet olarak kabul edilmektedir.

Her mabet, bulunduğu medeniyetin inancına göre şekillenmekte ve insanların tanrıya olan inançlarının yerine getirilmesi noktasında aracılık görevi üstlenmektedir. Mabetler, kendi medeniyetlerini en iyi yansıtan mekânlardır. İslam medeniyetinde mabet, cami olarak bilinmektedir. Camiler hem ibadet hem de ilim mekânı olarak bilinmektedir. Bu durumda cami birçok işleve sahiptir. İslam medeniyetinde ilk mabet Kâbe'dir. Bütün camiler Kâbe'ye bakmakta ve Kâbe gibi işlevi yerine getirmektedirler. İslam medeniyeti cami merkezli bir medeniyettir. Cami; Allah'a inancın, yaratılış gayesinin ve İslam medeniyetinin en büyük temsilidir.

Bu çalışmada insan, mekân ve medeniyet ilişkisine, mabet ve İslam medeniyetinde mabet başlıklarına yer verilmiştir. İfade edilen başlıklarla tarihsel süreç aktarılmış ve mabetlerin işlevselliğine, buldukları medeniyetlere etkisine ve medeniyetle olan etkileşimlerine değinilmiştir. Çalışmanın konusu bu doğrultuda oluşturulmuştur. Çalışmanın önemi farklı medeniyetlerde bulunan mabetler ve konumu hakkında bilgi vermektir. Ayrıca caminin İslam medeniyetinde toplumsal anlamda karşılığı ve nasıl bir sonuca sebep olduğu da çalışmanın asıl önemini oluşturmaktadır. Çalışmanın kaynakçası makale, kitap, tez ve ansiklopedi kaynaklarından oluşmaktadır.

Çalışma dört başlıktan oluşmaktadır. Her başlığın birbiriyle ilişkili ve uyumlu olmasına dikkat edilmeye çalışılmıştır. Sonuç olarak caminin toplumda birlik duygusuna, sosyal süreçlere neden olduğu ve caminin bir mabet olarak işlevselliğinin toplumla karşılıklı bir etkileşimde olduğuna varılmıştır.

1. İnsan, Mekân ve Medeniyet İlişkisi

İnsan hem mimar hem sanatçıdır. Mimar ve sanatçı olan insan yeryüzünün şekillendirilmesinde tasarımı ve estetiği, onarımı ve ihtişamı, yenilemeyi ve güzellik kazandırmayı bir arada işlemektedir. Bundan dolayı insan yaratıldığı dünyadan bağımsız bir varlık değildir. Dünyanın yaratılışında çirkin ve güzel, görkem ve sadelik, ölüm ve yaşam, iyi ve güzel bir aradadır. İnsan kendisiyle birlikte var olan zaman, mekân, mimari, medeniyet ve kent gibi şeylerden ayrı düşünülemez. Bu noktada insanla birlikte var olan unsurlar hem insanı etkilemekte hem de insandan etkilenmektedir.

İnsan var olduğundan beri mekânlar inşa etmekte ve bu mekânlar aracılığıyla oluşturduğu medeniyetini temsil etmektedir. Medeniyetini kuşaklar boyunca da taşımaktadır. Bundan dolayı insan, mekân ve medeniyet karşılıklı bir ilişki içerisinde.

Mekâna yüklenen anlamın dönemselsel olarak değiştiği görüldü. Mesela kozmonotların başarılarından ve gezegenler arası füzelerden sonra, mekân istisnasız “moda” haline dönüşmüştü. Mekân “falancanın mekânı, filancanın mekânı, resim, heykel ve müzik mekânı olarak farklı şekillerde nitelendirilmiştir. Ancak insanların ve kitlelerin birçoğu bu kelimedenden mekânı sadece kozmik mesafeler olarak anlıyordu.” Geleneksel anlayışta mekân, matematikten, geometriden ve teoremlerinden, bundan dolayı bir soyutlamadan, içerikten başka bir şeyi çokta anımsatmıyordu.¹ Mekân tek biçimli tasavvurlarla açıklanabilecek bir olgu değildir. Bir anlam yüklenerek sınırlı bir alanda mekân tasavvuru yapılmaktaydı. Ancak mekân anlam olarak, “teklik(ler)” ile nitelendirilecek bir alan değildir.

Felsefe alanında ise mekân genellikle küçümseyordu ve diğer bölümler arasında bir bölüm olarak değerlendirilmekteydi. Kimi zaman ise tüm yanılsamalar ve yanlışlar mekâna yüklenmekteydi. Mekâna dair bu nitelendirilmelerle birlikte, mekân ile ilgilenen bölümler ise mekânı coğrafı, sosyolojik, tarihsel gibi basitleştirilmiş yöntemsel esaslara göre parçalara ayırıyorlardı.² Ancak mekânı küçümseyerek yanlışların, yanılsamaların ve özel bir alanın (sosyoloji, tarih vb.) hükmü altındaymış gibi değerlendirmemek gerekmektedir. Çünkü mekân tek bir yapı, alan veya her şeyin kötüsü değildir. Bu noktada mekâna dair ilk anlayışların aksine “mekân günümüz toplumlarının anlaşılması ve dönüştürülmesinde asıl önemli olanıdır.” Mekân farklı disiplinlerin bir noktada birleşmesiyle birlikte disiplinler arası parçalanmanın sorgulanması noktasında da bir platform haline dönüşmektedir.³

Mekân ile ilgili araştırmalar yapıldığında genel olarak yer ile olan ilişkisine yönelik tanımlamalar veya açıklamalar yapılmaktadır. Ancak mekân ile yerin ilk olarak ne olduklarının bilinmesi ve mekânın özelliklerinin yerden ayrı bir anlam taşıdığını ifade etmek gerekmektedir. Mekân, “yer ve çevre olmanın dışında yani fiziki bir tanımlamanın ve sınırlamanın yanında psikolojik, sosyal, ideolojik, kültürel, siyasal ve ekonomik anlamları da içerir. Mekân, insani olan bütün eylemlerin gerçekleşme ortamıdır.”⁴ Bu yüzden mekân, bir canlılık kazanmaktadır. Mekânın canlılığı değişim ve dönüşüme açık olduğunu da göstermektedir. Çünkü insanın ilerlemesiyle birlikte bir değişim ve dönüşüm meydana gelmektedir. Mekân sürekli değişebilen karmaşık bir kültürel ve entelektüel yapı olarak görülebilir.⁵

¹ Henri Lefebvre, *Mekânın Üretimi*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Sel Yayınları, 2020), 21.

² Lefebvre, *Mekânın Üretimi*, 21.

³ İhsan Çetin, *Geçekondunun Mekân Sosyolojisi İzmir Araştırması* (İstanbul: Yaba Yayınları, 2012), 71.

⁴ Mehmet Karakaş (ed.), *Kent, Mekân ve Toplum* (Ankara: Tezkire Yayıncılık, 2019), 17; Hasan Taşçı, *Şehir, Mekân, Meydan* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014), 69.

⁵ Köksal Alver, *Siteril Hayatlar* (Ankara: Hece Yayınları, 2010), 19.

Mekân Arapçadan dilimize geçen ve “kevn” yani olmak kökünden türeyen bir kelimedir. Genellikle “oturulan yer anlamında kullanılmakla birlikte bulunulan çevre, ortam, yaşanan dünya ve kâinat” anlamlarını da içermektedir.⁶ Mekân tamamen “insani, kültürel ve toplumsal bir kategoridir.” Mekân genel olarak belirli bir etkiyle ya da tek başına genel etkiler taşıyamaz. Çünkü mekân toplumsal olandan ayrılamaz.⁷

Mekân, bir şeyleri üretmek, tüketmek, imar etmek gibi birçok işleve sahiptir. Ayrıca mekân insanların bir arada olduğu, ilişkiler örüntüsü etrafında şekillendiği bir sosyal ortam olarak da bilinmektedir.⁸ Mekân sadece tek yönlü fiziksel bir yapıya sahip değildir. İlişkiler örüntüsüyle şekillendirilmiş ve şekillendirmiş karşılıklı sosyal bir ağdır. Mekân yalnızca çevresel ve mimari bir kaygı, nesne ve hareketlerimizle ele geçirilmeyi bekleyen ve bizden bağımsız bir şey değildir. “Mekân değerlerimize, inançlarımıza, anlatılarımıza ve stratejilerimize nüfuz eden bir parçamızdır.”⁹ Bunlara istinaden denilebilir ki, insan ile ilişki halinde olan mekânın en belirgin özelliği değer yüklü olmasıdır. Mekân bu noktada değerden, dünya bakış açısından, hayat biçiminden bağımsız değildir.

Mekânın başka bir özelliği ise kimliğin şekillenmesine neden olmasıdır. Ayrıca mekân, kültürel göstergelerdir. Her kültür kendisini imar ettiği, oluşturmaya çalıştığı yapılar ile var etmek ve göstermek istemektedir. Örneğin, yapılan binalar, camiler, kiliseler, evler o kültürün değerinin yansımasıdır. Bundan dolayı denilebilir ki “mekân bir aynadır ve yansıtır”.¹⁰ Farklı mekânlarda farklı şekillerin ortaya çıktığı ve farklı sonuçlara yol açtığı kabullenildiğinde mekânın önemi kavranmış olacaktır.¹¹ Mekâna dokunuş farklı kültürün, coğrafyanın, yaşam tarzının, dünyaya bakış açısının yansımasıdır. Mekânın tanımı ve işlevselliği yani sosyo- mekânsal özellikleri ifade edildikten sonra medeniyet kavramına da bakmak gerekmektedir.

Medeniyet, “Medine’den” türer. Medine şehir, medeni ise şehirli anlamına gelmektedir. Uzun zamandan beri var olan uygarlık ise civitastan kökünden türeyerek, “uygar ve uygarlaştırmak” kelimelerinden esinlenerek oluşturulmuştur. Medeniyet ve uygarlık kelimelerinin kullanımlarında

⁶ Şenol Göka, *İnsan ve Mekân* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2001), 8.

⁷ John Urry, *Mekânları Tüketmek*, çev. Rahmi, G. Ögdü (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018), 106.

⁸ Alver, *Siteril Hayatlar*, 19-20.

⁹ Simon O’Meara, *Mekân ve Müslüman Şehir Hayatı Fas Labirent Sınırlarında*, çev. Hatice Orman Topçu (İstanbul: Açılım Kitap, 2014), 23.

¹⁰ Köksal Alver, “Mekânda Görünen,” *Eskiye Dergisi* 11 (2008), 22-23.

¹¹ Oğuz Işık, “Değişen Toplum/ Mekân Kavrayışları: Mekânın Politikleşmesi, Politikanın Mekânsallaşması,” *Toplum ve Bilim* 7/38 (1994), 64-65.

keskin farklar olmamasına rağmen uygarlık Batılı, “medeniyet” ise Doğulu yaklaşımlarda görülmektedir.¹² Medeniyet ve uygarlık kavramlarına Batılı ve Doğulu yaklaşımların olduğunu belirtmek birbirine zıt iki kavram olduğu anlamını taşımamaktadır. Medeniyet ve uygarlık kavramlarının kullanılmasını kavramsal çeşitlilik ve zenginlik olarak değerlendirmek gerekmektedir.

Medeniyet bir toplumun gelişmişliğini, yerleşimini, oluşturduğu yapıların tamamını temsil etmektedir. Bu noktada toplumlar medeniyetlerini gösterebilmek, yaşatabilmek için buldukları mekânları şekillendirip dönüştürmektedirler. Mekânın değişim ve dönüşümü, medeniyetin kendisine özgü değerlerin yaşamını ve devamını sağlamaktadır. Her mekân bulunduğu medeniyetin etkisi altında şekillenmekte ve etkisi altında olduğu medeniyetin de taşıyıcı bir unsuru olmaktadır. Bu durumda medeniyet mekân ile karşılıklı olarak birbirini etkilemektedir. Bu etkilerin aktörü ise insandır.

2. İlk Mabetlerin Ortaya Çıkışı

Mabet özü gereği kutsal mekân anlayışına sahiptir. Bazı ağaç ya da taşlarla kutsal kişilere ait olan nesnelere yer edindiği kabirler ve mağaralar kutsal olarak görülüyordu. Buralarda kurban bağışı ve çeşitli tapınma ritüelleri icra ediliyordu. Göçebelerin sabit mabet yerine saygı gösterdikleri mekânları ve yolculukları esnasında kendileriyle götürdükleri çadırları vardı. İlk dönemlerde tanrı ya da tanrılar için kalıcı bir mekân inşa edilmeden, yalnızca belli bir tanrının betimlenmesi ve bir sunağın bulunduğu açık alan kutsal bir yer olarak kabul edilip tapınak olarak kullanılmaktaydı. Bağimsız mabetlerin bilinmediği alanlarda kişilere ya da yerleşim merkezine ait olan evler de mabet görevini¹³ üstleniyordu.

Sümerler, yaratılışlarının amacını ilahlara kurban sunmak ve mabet yapmak olarak gördüklerinden mabetler inşa etmişlerdir. Bundan dolayı tüm mabetlerde bir iç oda ve kurban sunmak üzere bir mezbah yer almaktaydı. Babil ve Asurlular’ da mabedin iç kısmında bulunan tanrı heykeli onun bulunduğu alandaki varlığını simgelemekteydi. Sümer, Babil ve Asurlular’ da alışık olmayan mabetlere bitişik “Ziggurat” olarak nitelendirilen mabet kuleleri bulunmaktaydı. Tanrı adına yapılmış tuğlalardan oluşan Zigguratlar’da, tanrıya ayrılmış ve içinde tanrının görünümünün bulunduğu

¹² Alver, *Siteril Hayatlar*, 38; Hasan Taşçı, *Bir Hayat Tarzı Olarak Şehir, Mekân, Meydan* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014), 32; Fernand Braudel, *Uygarlıkların Grameri*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitabevi, 2001), 32.

¹³ Ahmet Güç, “Mabet”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003) 27/276.

bir oda vardı. Zigguratların asıl amacı tanrıyı insanlara yaklaştırmaktı.¹⁴ Ayrıca Zigguratlar ibadethane olmasıyla birlikte “eğitim kurumu, gözlem evi özellikleriyle din-medeniyet ilişkisinin” bir örneğini oluşturmaktadır.¹⁵

Eski Yunan mabetleri “temenos” adı verilen açık alanlardan oluşmaktaydı. Eski Yunan mabetlerinde bir giriş odası ve yakılan takdimeler için mabedin dışında, kansız takdimeler için de mabedin içinde bir mezbah ve en içte ilahın tasvirinin yer aldığı dikdörtgen şeklinde bir oda vardı. İbadetler mabedin dışında gerçekleştirilmekteydi ve yılda bir iki defa açılırdı. Roma mabedi ise büyük ölçüde, Yunan mabetlerinin benzeri olup asıl olarak tanrıya takdimelerin ikram edildiği bir ev işlevi görüyordu. Romalıların mabetlerinde tanrının heykelinin konulduğu, “cella” adı verilen iç odaya fazlaca itina gösterilirdi. Ayrıca mabetler politika amaçlı kullanılırdı ve mabet hizmetlerini kral adına sorumlu rahipler¹⁶ sağlamaktaydı.

Yahudilikte ibadet; mabet merkezlidir. Bu mabet ilahi üç dinin merkezinde bulunan Kudüs şehrinde yer almaktadır.¹⁷ Bundan dolayı “Yahudilikte mabet ilahidir, vahiy ürünüdür ve Tanrı’nın emri gereğidir. Çünkü Yahudi Kutsal kitabında mabet; “Rabbın evi, Tanrı’nın evi” şeklinde Yahve’nin isteği üzerine Hz. Süleyman tarafından inşa edilmiştir”.¹⁸ Hz. Süleyman’ın inşa ettiği mabet Yahudiler için çok önemli bir mekân olarak görülmekteydi. Ancak Yahudiler sürgün yıllarında Süleyman Mabedinden ayrı kalmışlardır. Bu durum sonraları bu mabedi örnek alarak “sinagog” ve havralar yapmalarına neden olmuştur.¹⁹ Sinagoglar, Tanrı’nın evi olarak bilinmektedir. Resim ve heykel gibi figürler şirk sayıldığı için sinagogda yer almamaktadır.²⁰ Sinagog Yahudiler için önemli bir kutsal mekân olarak bilinmektedir. Bu mekân Yahudilerin tanrıya karşı olan sorumluluklarını yerine getirmelerine aracı olmaktadır.

Başka bir inanın mabedi olarak kabul edilen bir mekân da kilisedir. Kilise, Yunanca “Ekklesia” (Latince Ecclesia) kelimesinden türemiştir. Ekklesia kelimesi dini anlamda kullanılmadan önce yasal olarak sivil haklar toplantısını (meclisi) belirtmek için kullanılmıştır. Yunanca’da Ekklesia kelimesinin, özel davetiyeli toplantı (meclis), özel iş ya da bir hedef için toplumun dışına çağrılmış

¹⁴ Güç, “Mabet” 27/276.

¹⁵ Mehmet Özmenli, “Tapınak Medeniyet İlişkisi,” *Turkish Studies* 9/10 (2014), 1288.

¹⁶ Güç, “Mabet”, 27/277.

¹⁷ Barışcan İnik, *Medine Şehri Bağlamında Şehir-Mezar- Ma’bed İlişkisi (b.1-41 / m.622-661)*, (Adana, Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 10.

¹⁸ Mazhar Murat Yemenlioğlu, *Dinler Tarihi* (İstanbul: Gelenek Yayıncılık Tasavvuf Kitaplığı, 2017), 257.

¹⁹ İnik, *Medine Şehri Bağlamında Şehir-Mezar- Ma’bed İlişkisi (b.1-41 / m.622-661)*, 11.

²⁰ Yemenlioğlu, *Dinler Tarihi*, 258-259.

topluluk anlamında kullanılmıştır. Ekklesia, ayrıca Eski Yunanistan'da bir şehirde yaşayan vatandaşların meclisine (halk meclisine) verilen bir addır.²¹ Meclis ve cemaat anlamında olan kilise, daha sonra ibadet yeri anlamı kazanmıştır. Bu nedenle Hıristiyanların mabedi kilise olarak kabul edilmiştir. Kilise Hıristiyan inancında önemli bir yere sahiptir. Çünkü kilise kutsal ruh ile ilişkilidir. Bu “kutsal ruh Mesih-İsa ve onun manevi varlığıyla bağlantılıdır.”²² Kilise Mesih-İsa ile anlam bulmaktadır.

İslam inancında ibadet yerleri için kullanılan kelime “mescit”tir. Mescit kelimesi Allah'a ayrılan tüm ibadet yerleri için kullanılmaktadır. Mescit kavramı dışında diğer bir ibadet mekânı olarak da cami bilinmektedir. Ancak cami kelimesi Kur'an'da, hadislerde ve ilk tarihi kaynaklarda yer almamaktadır. “Hz Muhammed döneminde ve ondan sonraki dönemlerde vakit namazlarının yanında özellikle Cuma namazı kılınan yerlere cami ya da el-mescidül- cami denilmekteydi. Yalnızca vakit namazlarının kılındığı yer ise mescit olarak ifade edilmekteydi”. Cami kelimesinin asıl olarak Osmanlı Türkçesi'ne ait olduğu belirtilmektedir. İslam toplumunda ibadet yerleri için kullanılan kelimelerden birisi de “musalla ya da namazgâhtır”.²³

İslam dini mabet merkezli bir yapıya sahiptir. Bununla birlikte İslam inancında inşa edilmiş ilk mabet “Kâbe” olarak bilinmektedir.²⁴ Kur'an bu durumu Al-i İmran süresinin 96. Ayetinde şu şekilde ifade etmektedir. “Gerçek şu ki, insanlar için yapılmış olan ilk ev, âlemlere bir hidayet ve bir bereket kaynağı olan Mekke'deki evdir.” Bu ayet Kâbe'nin ilk mabet olduğunu ve asırlarca saygınlığını koruduğunu²⁵ belirtmektedir. Ayrıca Mescidi Aksa, Mescidi Nebi(Nebevi), Kâbe ile birlikte kabul edilen kutsal mabetlerdir. İslam inancında mabet konusuna bir sonraki başlıkta detaylı bir şekilde inceleneceğinden dolayı burada sadece mescit, cami ve İslam inancında ilk mabetin ne olduğu belirtilmiştir.

3. Mabet

Manevi bir değer olan din insanlık tarihi boyunca varlığını devam ettirmiştir. İnsan ve toplum onunla değer bulmakta ve buldukları bu değeri asırlar boyunca taşımaktadır. İnsanlık dinle elde ettiği değerini inşa ettiği mekânlar çerçevesinde inancıyla şekillendirmiş ve şekillendirmeye devam etmektedir. İnsanın mekânları, inançları noktasında şekillendirmesi dinin insanlıkla güçlü bağlarının

²¹ İsmet Eşmeli, “Hıristiyanlık Tarihinde Kilise Ve Kilise İçin Kullanılan Metaforlar”, *Turkish Studies* 9/5(2014), 953-966.

²² Yemenlioğlu, *Dinler Tarihi*, 144-145.

²³ Güç, “Mabet”, 27/279.

²⁴ İnik, *Medine Şehri Bağlamında Şehir-Mezar- Ma'bed İlişkisi (b.1-41 / m.622-661)*, 11.

²⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı, “*Kur'an-ı Kerim*” (Erişim 18 Kasım 2021).

olduğunu ve diğer unsurların (ekonomi, siyaset vb.) dışında daha etkili olduğunu göstermektedir. Mekân, insanın dokunuşu ile ruh kazanmakta ve bir yaşam bulmaktadır. Mekânın yaşam bulması aslında medeniyet ile ilişkilidir. “Şurası bir gerçek ki, medeniyetin maddi cepheleri kentlerde meydana gelmektedir.”²⁶

Din kendisini en iyi mimari eserleriyle kent mekânlarında göstermektedir. Musevi sinagoglarının, Hıristiyan kiliselerinin ve İslam camilerinin en güzelleri hep kentlerde yer edinmektedir.²⁷ İnsanlık kentlerde oluşturduğu mekânlar ile medeniyetlerini temsil etmekte ve varlıklarını devam ettirmektedir. Bu noktada medeniyetler kalıcı ve geçici olmak üzere iki mekân tipi oluşturmaktadır. Geçici mekânlar ev gibi mekânlar iken, kalıcı mekânlar genellikle mabetler veya dini nitelik taşıyan mekânlardır.

Mabet, “Arapça ibadet mastarından türetilen, ibadet edilen yer, ibadethane, ibadete ait bina” anlamına gelmektedir. Mabet bir dine mensup olan kişilerin belli zamanlarda toplu ya da bireysel bir şekilde ibadet etmeleri için inşa edilmiş özel bir mekândır. Batı dillerinde mabet “Temple” terimine karşılık gelmektedir. Temple köken olarak Latince “Templum” kelimesinden türemiştir. Bu terim başlangıçta kuşların uçuşunu gözlemleyebilmek için kullanılan dikdörtgen şeklindeki yerleri belirtmekteydi. Ancak daha sonra “belli bir iş için ayrılmış özel mekân ve Tanrı’nın evi manasını kazanmıştır.” Başka dillerde mabet çeşitli terimlerle ifade edilmiştir. Yunanca’da “temenos” Tanrı’ya ayrılan kutsal yer, “Sümerce” de ise mabet karşılığı büyük ev anlamındaki “e-kalden gelen ekallu ile ekurru” kelimeleri²⁸ kullanılmaktadır.

Bütün dinlerin kendilerine ait ibadet mekânlarını ifade ettikleri terimleri mevcuttur. İbadet edilen mekânı karşılamak için kullanılan tüm terimler mabet kavramının karşılığı olmaktadır. Mabet farklı kelimelerle ifade edilmiş olsa da içerik olarak “topluya ibadet edilen yer” anlamında kullanılmaktadır.²⁹ Her dinin kendisine ait bir ifade ile mabedi isimlendirmesi, mabet mekânına yükledikleri anlamdan ve inandıkları dinin yapısından kaynaklanmaktadır. Mabetlerin şekli ve işlevleri toplumların tanrı tahayyüllerine ve yer edindikleri coğrafyaya göre farklılık göstermektedir.³⁰ Mabetler asırlarca şehrin kuruluşunu belirleyen en önemli etken olmuştur³¹.

²⁶ Özmenli, “Tapınak Medeniyet İlişkisi”, 1281- 1292.

²⁷ Özmenli, “Tapınak Medeniyet İlişkisi”, 1283.

²⁸ Güç, “Mabet”, 27/276-280.

²⁹ Muhammet Durur, *Kur’an’da Mabedler Ve Fonksiyonları*. (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 15.

³⁰ İnik, *Medine Şehri Bağlamında Şehir-Mezar- Ma’bed İlişkisi (b.1-41 / m.622-661)*, 10.

³¹ Düccane Cündioğlu, *Şehir ve Bellek, Marmara Belediyeler Birliği Şehir Politikaları Merkezi* (Erişim 20 Kasım 2021).

Mabetler doğu ve batı toplumlarında yerleşim bölgesinin en üst yerine inşa edilirdi. Mabet kalıcılığı, yaşam ise geçici olan durumu temsil etmekteydi. Mabetler şehir içerisinde görkemli şekilde yapılmaktadır. Örneğin Yunan’da tapınak en üstte yer almaktadır. Agora ise en aşağıdadır; yaşam agoradadır. Ölüm ise mabette yer almaktadır. Çünkü ölüm kalıcıdır. Bundan dolayı en yükseğe yapılmaktadır. Mabetin göğe doğru yükselmesi ezeli olanı temsil etmektedir. Mabetler göğün simülasyonudur. Tüm mabetler incelendiğinde hepsi bu şekilde yapılmaktadır. Mabetlerin bu şekilde inşa edilmesi iki özelliğinden kaynaklanmaktadır. Birincisi merkezi olması, ikincisi ise anıtsal olmasıdır. Bu durumda geçici olan kalıcı olandan her zaman şifa, adalet ve yardım beklemektedir.³²

Mabet, aynı zamanda kimlik, iktidar ve siyaset ile ilişkili bir mekândır. Mabetin siyaset ile bağlantılı olması yöneticiler ile ilişkilidir. Örneğin caminin minareleri kişinin hanedan üyesi olup olmadığına göre değişmektedir. Eğer caminin minaresi tek ise hanedan üyesi olmadığına kanıtıdır. Siyasi kişiler adına cami yapılıyorsa onların mezarları da oraya yapılmaktadır.³³ Mabetin iktidar ile ilişkisine bakıldığında, anıtsal dini mimari yapıların sadece inananların ibadet yeri olarak düşünülmediği anlaşılmaktadır. Bir kimlik taşıyıcısı olan mabet bulunduğu medeniyeti temsil etmektedir. Yapılış tarzı, estetiği, mimarisi ait olduğu medeniyeti yansıtmaktadır. Alver’in³⁴ ifadesi ile “mekân bir aynadır ve yansıtır.” Mabet de mekânsal bir özellik taşıdığı için ait olduğu medeniyetin aynasıdır ve o medeniyeti yansıtmaktadır. Mabetler, siyasi ve kimliksel karakteristiğe sahip oldukları gibi buldukları medeniyetlerin evren görüşü hakkında da bilgi vermektedir. Örneğin Osmanlı mabetlerine bakıldığında dokuz veya on kubbe vardır. Bu kubbelerin sayıları astronomi ile ilişkilidir.³⁵ Mabetler inşa edildiğinde bulunduğu dönemin bilimini, kimliğini, siyasi görüşünü, eğitimini yansıtmaktadır.

4. İslam Medeniyetinde Mabet

İslam dini kırsal kültür değil, bir şehir kültürüdür. İslam şehirde gelişmiştir ve bir şehirden başka bir şehre geçmesi (Mekke’den Medine’ye intikali) dinin karakterini, takvimini belirlemiştir. İslam dini insanlık tarihinin müstesna bir yapısıdır. Bundan dolayı İslam şehrinin iki özelliğiyle idrak edileceği ifade edilmektedir. Birincisinin etkin olan iradenin görünmemesi, ikincisi ise “kendiliğinden oluşmuş bir güzellik olması.”³⁶ İslam şehirleri Allah’ın istediği gibi bir şehir olma gayretinde

³² Dücane Cündioğlu, *Şehir ve Mabet-Şehir Konuşmaları II. Marmara Belediyeler Birliği Şehir Politikaları Merkezi* (Erişim 20 Kasım 2021).

³³ Cündioğlu, *Şehir ve Mabet-Şehir Konuşmaları II. Marmara Belediyeler Birliği Şehir Politikaları Merkezi* (Erişim 20 Kasım 2021).

³⁴ Alver, “Mekânda Görünen”, 23.

³⁵ Cündioğlu, *Şehir ve Mabet-Şehir Konuşmaları II. Marmara Belediyeler Birliği Şehir Politikaları Merkezi* (Erişim 20 Kasım 2021).

³⁶ Turgut Cansever, *İslam’da Şehir ve Mimari* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 97-114.

olmuştur. Bundan dolayı Allah'ın yarattığı her şeyin güzelliğine inanan Müslüman, tevhidi bir yönelimle idrak edilmesini, temin ettiği değerler yapısı içerisinde her şeyi olduğu yere yerleştirerek bir güzelliğe ulaşılmasını amaç edinmektedir. İslam kültürünün meydana getirdiği tüm ürünlerde yaradılışın ilahi irade vücut bulmuş yapısal özelliğini inkâr etmek, değiştirmek ve çiğnemek³⁷ mümkün değildir. İslam medeniyetinin şehir ve şehirciliği cami merkezlidir. Toplumun önde gelen kişileri ve devlet büyükleri, şehrin merkezi yerine kendi adlarına külliye tarzında camiler yaptırmışlardır. Günlük yaşam inşa edilen bu camilerin etrafında şekillenmiş, pazar, ticarethaneler caminin yakınına dizilirken hamam, kütüphane, aşevi gibi mekânlar da caminin hemen etrafında hizmet vermiştir.³⁸

İslam dininde ilk mabedin Kâbe olduğundan bahsedilmiştir. Kâbe hakkında Garaudy şöyle demektedir: Kâbe “dört ufkun kavşağındaki o taş kristaldir. Küp şeklindeki bu binanın cepheleri dört ana yöne bakmaktadır. Sabit bir kutuptur ve İslam inancının bütün hareketlerinin kalbidir.” Bütün camilerin kibleleri Kâbe’ye doğrudur. Putlara yer vermeyen bu mabedin içi boş oluşu da yine Allah’a erişmek isteyen bir ruhu simgelemektedir.³⁹

Camiler/ sıradan bir mekân değildir. İslam dini için önemli bir semboldür. Cami birçok boyutu birçok yönü ve içeriği olan bir anlama sahiptir.⁴⁰ Cami'nin fonksiyonel çeşitliliği sadece ibadet mekânı olarak kullanılmadığını göstermektedir.

Cami'nin çok boyutlu olmasını, kullanım açısından birçok özelliğe sahip olmasını Mescit-i Nebevi ile örneklendirmek daha doğru olacaktır. Çünkü Mescit-i Nebevi, Hz. Peygamber tarafından bizzat inşa edilmiş ilk mabettir. Bundan dolayı İslam toplumunda ibadet çok önemli bir yere sahiptir. Mescit-i Nebevi ibadet etmenin ötesinde eğitim ve öğretim gibi bazı önemli işleri de üstlenmiştir. Ayrıca kültür merkezi, danışma meclisi, misafırhane, hazine, hapishane ve siyasi konuların konuşulduğu bir forum olarak da kullanılmaktaydı.⁴¹

Mescid-i Nebiden başka eğitim öğretim amacıyla kullanılan başka camiler de vardı. Bunlar Mescidü'l Cami, Ulu Cami, Büyük Cami'dir. Bu camilerde Mescid-i Nebevi gibi eğitim ve öğretim merkezleri olma özelliğini taşımaktadırlar.⁴² İslam medeniyetinde yer alan camileri ilim meclisleri

³⁷ Turgut Cansever, *Kubbeyi Yere Koymamak* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 150.

³⁸ Yaşar Yigit, “Mabet ve Mektep Olarak Camilerimiz”, *Cami Yazıları* (Ankara: DİB Yayınları, 2012), 98.

³⁹ Roger Garaudy, *İslam'ın Aynası Camiler*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Vakıf Yayınları, 2014), 67.

⁴⁰ Asife Ünal, “Dinler Tarihi Açısından Alevilik-Bektaşılık İbadet ve Cemevleri Üzerine Bir Deneme”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2010), 151-176.

⁴¹ Nesimi Yazıcı, “Bir Eğitim ve Öğretim Kurumu Olarak Cami”, *Cami Yazıları* (Ankara: DİB Yayınları, 2012), 21-22; Yılmaz Can, *İslam Şehirlerinin Fiziki Yapısı* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 108.

⁴² Yazıcı, “Bir Eğitim ve Öğretim Kurumu Olarak Cami”, 30.

olarak düşünebiliriz. Ayrıca bu mekânlar bir toplumun birlik şuurunun oluşmasını ve bu şuur yoluyla ilahi öğretiye sadık bir toplumun inşa edilmesinin de merkezleri olmuşlardır. Bu kadim medeniyette camiler “ben “in, “bize, “biz ”in, “bire dönüştüğü mekânlardır”⁴³

İslam medeniyetinin mabetlerinde eğitim ve öğretime önem vermesi veya kendi medeniyetinin bulunduğu her yerde bu faaliyetlere imkân tanınması onun özündeki işlevselliğinden kaynaklanmaktadır. Çünkü “İslam şehir formlarında imajı ortaya çıkaran işlevdir”.⁴⁴ Bu noktada İslamiyet’in asıl amacının insanı yücelterek onu barbarlıktan ve ilkellikten çıkararak uygarlığa yükseltmek tir. İslam dininin bu gayesi medeniyet dini olduğunu da kanıtlamaktadır. Ayrıca mabet ve mektep mekânlarının işlevsellikleri, medeni yaşamın gelişmesini ve medeniyet kurumlarında eğitilmiş uygar insanların yetişmesini sağlamıştır.⁴⁵

Sonuç

İnsanlar yaşadığı yerleri imar etmektedir ve işlevsellik kazandırmaktadır. Yaşanılan yerin imar edilip işlevsellik kazandırılması, insanların tarihlerini, inançlarını, mimari yapılarını, kimliklerini görmelerine neden olmaktadır. Böylelikle insanlar imar ettikleri mekânlarda kendilerini bulmaktadır. Mekânlar, insanların kültürlerini devam ettirmelerine, kimlik duygularını pekiştirmelerine ve etkileşim halinde olmalarına aracı olmaktadır. Mekânlar inanca, kültüre, coğrafi yapıya göre farklı şekillerde imar edilmektedir. Bu nedenle yalnızca bir mekân tasavvurundan bahsetmek mümkün olmayabilir. Bunun için birçok mekân bulunmaktadır ve her mekân bir veya birçok işlevi sağlamaktadır. Örneğin mabetler eğitim alma, ibadet etme ve sosyalleşmenin gerçekleştiği mekânlar olarak bilinmektedir.

Mabet, ibadet edilen mekân anlamına gelmektedir. Mabet bir toplumun kimliğini, inancını, şehir yapısını ve mimari özelliğini simgeleyebilir. Bu durumda mabet bulunduğu toplumu yansıtabilir. Mabetler insanların bir araya gelmesine aracı olmaktadır. Bu durum tüm mabetlerin ortak noktasıdır. İslam inancında mabet “cami” olarak bilinmektedir. Cami, toplayan ve bir araya getiren anlamına gelmektedir. Cami, Müslümanların birlik duygularını pekiştiren, sosyal süreçlerini sağlayan, eğitimlerini (Kur’an-ı Kerim vb.) almalarına imkân tanıyan bir mabettir. Müslümanların başka kültürlerde veya inançlarda temsili cami olarak bilinmektedir. Bunun için cami Müslümanlar için

⁴³ Yiğit, “Mabet ve Mektep Olarak Camilerimiz”, 101.

⁴⁴ Taşçı, *Bir Hayat Tarzı Olarak Şehir, Mekân, Meydan*, 106.

⁴⁵ İsmail, L. Çakan, “Cami ve Medeniyet”, *Cami Yazıları* (Ankara: DİB Yayınları, 2012), 46-52.

diğer mekânlardan daha farklı bir anlam ifade etmektedir. Bundan hareketle cami Müslümanların kimliklerini temsil etmektedir.

Yukarıda ifade edilenler İslam medeniyetinin benimsediği ilkelerden kaynaklanmaktadır. Yani İslam, eğitim ve öğretime, birlik ve beraberliğe önem veren bir dindir. Bunun için bu ifade edilenler camide vücut bulmaktadır. Zaman içerisinde farklı dönemler (modern ve post-modern) yaşanmış ve yaşanmaktadır. Farklı dönemlerin yaşanması mimari yapıların değişmesine veya yeniden şekillenmesine neden olmuştur. Bu durum camilerin mimari yapısına da etki etmiştir. Camiler farklı görünümde ve farklı mimari yapılarda inşa edilmektedir. Ancak, bu durum caminin daha önce ifade edilen işlevselliklerini yitirdiği anlamına gelmez. Sonuç olarak camiler geçmişten bugüne bir toplanma ve bir araya gelme işlevini sağlamaktadır ve İslam dinin temsilidir.

Kaynakça

- Alver, Köksal. “Mekânda Görünen”. *Eskiye Dergisi* 11 (2008), 22-23.
- Alver, Köksal. *Siteril Hayatlar*. Ankara: Hece Yayınları, 2. Baskı, 2010.
- Braudel, Fernad. *Uygurlukların Grameri*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi, 2. Baskı, 2001.
- Can, Yılmaz. *İslam Şehirlerinin Fiziki Yapısı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Cansever, Turgut. *İslam’da Şehir ve Mimari*. İstanbul: Timaş Yayınları, 8. Baskı, 2013.
- Cansever, Turgut. *Kubbeyi Yere Koymamak*. İstanbul: Timaş Yayınları, 6. Baskı, 2013.
- Cündioğlu, Dücan. *Şehir ve Mabet-Şehir Konuşmaları II*. Marmara Belediyeler Birliği Şehir Politikaları Merkezi. İstanbul Erişim 20 Aralık 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=1o0LZq0cQGM>
- Cündioğlu, Dücan. *Şehir ve Bellek*. Marmara Belediyeler Birliği Şehir Politikaları Merkezi. İstanbul. Erişim 20 Aralık 2021. https://www.youtube.com/watch?v=oo_RCWdNc6c&t=170s.
- Çakan, İsmail L. Cami ve Medeniyet. *Cami Yazıları*. 45-56. Ankara: Diyanet İşleri Bakanlığı Yayınları, 1. Baskı, 2012.
- Çetin, İhsan. *Gecekonduunun Mekân Sosyolojisi İzmir Araştırması*. İstanbul: Yaba Yayınları, 2012.
- Durur, Muhammet. *Kur’an’da Mabetler Ve Fonksiyonları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2015.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. Kur’an-ı Kerim. Erişim 22 Aralık 2021. <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/%C3%82l-i%20%C4%B0mr%C3%A2n-suresi/389/96-ayet-tefsiri>.
- Eşmeli, İsmet. Hıristiyanlık Tarihinde Kilise Ve Kilise İçin Kullanılan Metaforlar. *Turkish Studies*. 9/5 (2014), 953-966.
- Göka, Şenol. *İnsan ve Mekân*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1. Basım, 2001.
- Güç, Ahmet. “Mabet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/276-280. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Graudy, Roger. *İslam’ın Aynası Camiler*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Vakıf Yayınları, 2. Baskı, 2014.
- İnik, Barışcan. *Medine Şebri Bağlamında Şehir-Mezar- Ma’bed İlişkisi(b.1-41 / m.622-661)*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.
- Işık, Oğuz. Değişen Toplum/ “Mekân Kavrayışları: Mekânın Politikleşmesi, Politikanın Mekânsallaşması.” *Toplum ve Bilim*. 64-65 (1994), 7-38.
- Karakaş, Mehmet.(ed.). *Kent, Mekân ve Toplum*. Ankara: Tezkire Yayıncılık, 1. Basım, 2019.

Lefebvre, Henri. *Mekânın Üretimi*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: Sel Yayınları, 2020.

O'Meara, Simon. *Mekân ve Müslüman Şehir Hayatı Fas Labirent Sınırlarında*. Çev. Hatice Orman Topçu. İstanbul: Açılım Kitap, 2014.

Önkal, Ahmet ve Bozkurt, Nebi. "Cami". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 24 Aralık 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cami>.

Özmenli, Mehmet. Tapınak Medeniyet İlişkisi. *Turkish Studies*. 9/10 (2014), 1281-1292.

Taşçı, Hasan. *Bir Hayat Tarzı Olarak Şehir, Mekân, Meydan*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1. Basım, 2014.

Urry, John. *Mekânları Tüketmek*. çev. Rahmi G. Öğdü. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 3. Baskı, 2018.

Ünal, Asife. Dinler Tarihi Açısından Alevilik-Bektaşilik İbadet ve Cemevleri Üzerine Bir Deneme. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 10/2(2010), 151-176.

Yazıcı, Nesimi. Bir Eğitim ve Öğretim Olarak Cami. *Cami Yazıları*. 21-44. Ankara: Diyanet İşleri Bakanlığı Yayınları, 2012.

Yiğit, Yaşar. Mabet ve Mektep Olarak Camilerimiz. *Cami Yazıları*. 93-102. Ankara: Diyanet İşleri Bakanlığı Yayınları, 2012.

Yemenlioğlu, Mazhar Murat. *Dinler Tarihi*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık Tasavvuf Kitaplığı, 2017.

Din Sosyolojisi Araştırmaları

E-ISSN: 2791-8998

Cilt/Volume: 3, Sayı/Issue: 4, Yıl/Year: 2023 (Nisan/April)

Dip Dalga: Eski Müslümanlar, Yeni Deistler/Ateistler/Agnostikler

Bottom Wave: Former Muslims, New Deists/Atheists/Agnostics

Fatıma Akkaya Öge

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kelam, Doktora Öğrencisi, İstanbul/Türkiye

fatmaakkayaoge@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0003-3780-7513>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap İncelemesi/ Book Review

Geliş Tarihi/Date Received: 12/04/2023

Kabul Tarihi/Date Accepted: 14/04/2023

Yayın Tarihi/Date Published: 20/04/2023

Atıf / Citation: Akkaya Öge, Fatıma. “Dip Dalga: Eski Müslümanlar, Yeni Deistler/Ateistler/Agnostikler”. *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 3/4 (Nisan/April 2023) 126-131.

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

Hamdi Tayfur'un editörlüğünü yaptığı Ankara Okulu Yayınları'ndan çıkan *Dip Dalga: Eski Müslümanlar, Yeni Deistler/Ateistler/Agnostikler* isimli kitapta, önceden Müslümanken dinden ayrılmış altmış kişiyle yapılan anketler ve bu anketlerden hareketle editörün yaptığı değerlendirmeler yer almaktadır. Kitapta editörün hazırladığı on soru, çoğunlukla, dini eğitim veren kurumlardan mezun olan 25-60 yaş aralığındaki kişilere sorulmuştur. Editör aldığı cevapları olduğu gibi yayınladığını belirtmekte, kitabın sonunda da anket sonuçlarına dair bazı çıkarımlar yapmaktadır. Ülkemizdeki ve dünyadaki dinden uzaklaşma sürecinin gelişimini takip etmek amacıyla yapıldığı iddia edilen bu çalışmanın ciddi yöntemsel sıkıntıları bulunmaktadır. Çalışmanın örneklem seçiminin nasıl yapıldığının aktarılmamış olması, hazırlanan anket sorularındaki sorunlar, sınırlı bir çalışmadan hareketle genel ve büyük sonuçlara ulaşılması ve editörün değerlendirmelerini yaparkenki tarafgirliği bu sıkıntılardan bazılarıdır. Kitabı değerlendirmek üzere hazırlanan bu yazıda, çalışmanın temel yöntemsel sıkıntılarına işaret edilmiş ve editörün değerlendirme bölümünde ulaştığını iddia ettiği sonuçlar imkân ölçüsünde incelenmiştir. Kitabın sonunda ek olarak sunulan Hasan Aydın'ın kitapla ilgili yazdığı yazı hakkında da kısa bir değerlendirme yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Anket Çalışması, Ateizm, Deizm, Agnostisizm, Yöntem.

Abstract

The book *Dip Dalga: Eski Müslümanlar, Yeni Deistler/Ateistler/Agnostikler*, edited by Hamdi Tayfur and published by Ankara Okulu Publications, includes surveys conducted with sixty people who had previously left religion and the editor's evaluations based on these surveys. In the book, ten questions prepared by the editor were asked to people between the ages of 25 and 60, mostly graduates of religious institutions. The editor states that he publishes the answers as they are, and at the end of the book, he draws some conclusions about the survey results. This study, which claims to be carried out to follow the development of the process of alienation from religion in our country and the world, has serious methodological problems. Some of these problems include the fact that the sample selection process of the study is not explained, issues in the prepared survey questions, reaching general and large conclusions based on limited research, and that the editor was biased while making his evaluations. In this article, the main methodological problems of the book are pointed out, and the conclusions that the editor claims to have reached in the evaluation section are analyzed to the extent possible. A brief evaluation of Hasan Aydın's article on the book presented as an appendix at the end of the book, is also made.

Keywords: Survey Study, Atheism, Deism, Agnosticism, Method.

Son yıllarda kişilerin dinlere aidiyetleri ile bu aidiyetlerin dereceleri, pek çok araştırmaya konu olmaktadır. Daha önce Müslümanken dinden çıkmış altmış kişi ile yapılan anketlerin yer aldığı *Dip Dalga: Eski Müslümanlar, Yeni Deistler/Ateistler/Agnostikler* isimli kitabın da benzer bir merak ve amacın ürünü olarak ortaya konduğunu söylemek mümkündür. 2022 yılının aralık ayında yayımlanmış bu kitabın içeriği; altmış kişi ile editörün yaptığı anketler, bu anketler ışığında editörün kaleme aldığı bir değerlendirme ve eserin ekinde yer alan Hasan Aydın'ın kitap hakkında yazdığı bir yazıdan oluşmaktadır.

Kitabın “Sunuş” bölümünde ülkemizde deizm, ateizm ve agnostisizm gibi “gerçek”lerin ilerlediğini belirten Hamdi Tayfur, bu akımları derinden gelen bir dip dalga olarak nitelemektedir (s. 7). Kitabın ismi de editörün bu nitelemesinden mülhemdir. Tayfur'a göre insanların dinden uzaklaşmaları engellenemeyen bir süreçtir ve dünyadaki ilahi dinlerin ömrü de çok fazla değildir. Editör

eldeki çalışmayı başlatma amacını, bu gelişmeleri tespit etmek şeklinde ifade etmektedir (s. 8). Bilimsel bir yöntem ve objektif ölçütlere dayanmayan çalışmanın, bu amacı ne oranda gerçekleştirebildiği yahut bu amaca ne derece uygun bir muhtevaya sahip olduğu sorularının cevaplarına, bu yazı boyunca işaret edilecektir.

Hamdi Tayfur çalışmasında, hazırladığı on soruyu 25-60 yaş arasındaki altmış kişiye sorduğunu ve aldığı cevapları olduğu gibi okuyucuya sunduğunu ifade etmektedir. Editör; 25 yaş altını “din ile ilgisi asgari düzeyde gözüktüğü” için, 60 yaş üstünü ise “artık görüşlerini değiştirmesi zor bir jenerasyon olduğu” için çalışmaya dâhil etmediğini belirtmektedir (s. 8). Tayfur, anket yapılan kişilerin isimlerini zarar görmemeleri için gizlediğini de ayrıca söylemektedir (s. 8). Çalışmanın en temel sıkıntısı, editörün anket yapacağı örneklemini nasıl belirlediğine ve hangi yöntemi kullandığına dair bir açıklama yapmamış olmasıdır. Zira belirli bazı sonuç ve değerlendirmelere ulaşmak için yapılan anket çalışmalarında, örneklemin temsil gücü birinci derecede önemlidir. Örneklemin temsil gücü ortaya konmadığında, çalışmadan hareketle ulaşılan sonuçların ve yapılan çıkarımların geçerli bir bilgi ifade etmesi ise söz konusu olmamaktadır. *Dip Dalga* kitabının durumu da böyledir.

Çalışmayla ilgili bir diğer sıkıntı ise anket sorularının yönlendirici olmasıdır. Editör katılımcılara “Aydınlanma yaşayalı kaç yıl oldu? İslam’dan ayrılışınızı/aydınlanmanızı aile ve çevrenizden kimlerle paylaşabiliyorsunuz?” diye sormaktadır. Ankette beşinci sırada gelen bu soru, bahsedilen yönlendirici tavrın en bariz örneğidir. Zira soruda yer alan “aydınlanma” ifadesi, editörün İslam’dan ayrılışa nötr bir şekilde bakmadığını ve katılımcıların dinden ayrılışlarını tasvip edip buna pozitif bir anlam yüklediğini ortaya koymaktadır. Anket yapılan kişilerden birinin de bu durumu fark ettiği ve soruya “bunun aydınlanma olup olmadığı konusunda emin değilim.” şeklinde cevap verdiği görülmektedir (s. 22). Yine anketin sekizinci sorusunun “İfşa olmanız durumunda başınıza neler gelebilir?” şeklinde sorulmuş olması, kişilerin başına bir şeyler geleceği ön kabulünü barındırmaktadır. Bu sorunun pekâlâ “Durumunuzun açığa çıkması durumunda neler yaşayabilirsiniz?” şeklinde sorulması da mümkündür. Bu gibi örnekler editörün yalnızca örneklem seçiminde değil soru hazırlama noktasında da yöntemsiz davrandığını ve dolayısıyla anketin geçerli ve güvenilir bilgi sunma açısından sıkıntılar barındırdığını ortaya koymaktadır.

Editör kitabının değerlendirme bölümünde; çalışmanın akademik bir değerlendirmesinin yapılmadığını, ham haliyle sunulan cevaplardan dileyen akademisyen, araştırmacı, uzman ve okuyucuların kendi değerlendirmelerini yapabileceklerini söylemektedir. Fakat bu beyanına rağmen akabinde kendisi, “genel bir sonuç çıkartmak, okuyucuların dikkatinden kaçan bazı ayrıntıları gösterebilmek, tümünde ortak olan ve ayrışan yönleri göstermek için” bir değerlendirme yapmaktadır (s.

135). Ancak bidâyeten belirtildiği üzere bu çalışma ne akademisyen, uzman ve okuyucular için ne de kitabın editörü için genel değerlendirmeler yapmaya elverişli değildir. Çalışmanın temelinde yer alan mezkur problemler dışında, editörün yazdığı değerlendirme bölümündeki bazı meseleler de ayrıca incelenmelidir. Bu inceleme sonucunda; editörün, ilgili bölümde anket çalışmasının boyutunu aşan bazı çıkarımlar yapmış olduğu, hem yaptığı anketler ile hem de kendi ifadeleri ile uyumlu olmayan bazı sonuçlara ulaştığı, ayrıca çalışma esnasında tarafsız olmadığı görülecektir.

Hamdi Tayfur değerlendirme bölümünde, ‘Türkiye’de İslam’ı terk etmek sadece gençler arasında görülen bir durum mudur’ sorusunu sormaktadır. Bu soruya çalışması aracılığıyla bir cevap bulduğunu düşünen Tayfur, “örneklerde görüldüğü gibi, neredeyse bütün yaş gruplarındaki kişiler arasında dine dönük bir sorgulama ve dinden uzaklaşma dalgası olduğu”nu söylemektedir (s. 135-136). Esasında 25-60 yaş arasındaki altmış kişiyle yaptığı bir anketten editörün bu sonucu çıkarması mümkün değildir. Zira bu altmış kişinin aynı yaş aralığındaki dindar olan-olmayan kişilere oranı bilinmezken bunun bir “dinden uzaklaşma dalgası” olarak nitelenmesi makul değildir. Editör ‘Özet Sonuç’ başlığını koyduğu bölümde de benzer bir yargıdan bahsetmektedir. Tayfur’a göre “ankete katılan kişilerin çoğunluğunun İslam’dan çıktığını topluma açıklamaması, görünenden çok daha fazla kişinin dinle bağını kopardığını göstermektedir”. Editörün ifadeleriyle “dipten gelen dalga çok daha büyüktür ve büyüyerek gelmektedir” (s. 160). Bu yargı da bu çalışma aracılığıyla ulaşılabilecek türden bir yargı değildir. Her ne kadar editör, altmış kişiyle yaptığı anketten hareketle dinlerin geleceğini görme arzusunda olsa da çalışmanın buna imkân vermediği açıktır.

Anket yapılan altmış kişinin üçte ikisinin dini eğitim veren okullardan (İmam Hatip ve İlahiyat) mezun olması editörün, “konunun, siyasi, sosyal ve psikolojik tepkilerden veya bir tür gençlik rüzgarından ibaret olmadığı, bunun bilgiye dayalı ciddi bir araştırma ve sorgulamaların neticesi olduğu” sonucuna ulaşmasına sebep olmuştur (s. 136). Ancak anketler incelendiğinde editörün bu çıkarımının da sorunlu olduğu fark edilmektedir. Tayfur’un dinden ayrılımların siyasi bir tepki olmadığını söylemesine rağmen, ankete katılan kişilere yaşadığı çıkmazlar ve onları şüpheye sevk eden olaylar sorulduğunda onların, siyasi birtakım etmenler zikrettikleri görülmektedir. [3. kişi: 17-25 Aralık, Arap Baharı, Akp rejimi (s. 16); 15. kişi: Afganistan’da Taliban eliyle yürütülen şer’i sistem (s. 38); 53. Kişi: Fetö, Siyasal İslamcı iktidarın politikaları, Fetöcü bir herifin DİB başkanlığına atanması, Nakitoğlu gibi bir Ebû Hurafe’nin Rektör olarak ve YÖK üyesi olarak atanması (s.116-117); 57 .kişi: AKP iktidarının tutumu (s. 125)] Esasında editör de birkaç sayfa sonra, şüpheye yol açan dışsal etkenler başlığı altında IŞİD, Taliban vb. ile dinin politik, ekonomik ve diğer çıkarlar için kullanılmasını sayarak kendisi de baştaki çıkarımıyla çelişmiştir (s. 139). Ayrıca Tayfur, “Son 15 yıl

içerindeki siyasi ve toplumsal gelişmelerin sürecin oluşmasında ciddi bir etkiye sahip olduğu”nu söylemek suretiyle bir kere daha çıkarımıyla çelişmiş görünmektedir. (s. 149).

Editörün, kişilerin dinden ayrılışlarının siyasi bir tepki olmadığı şeklindeki yargısı dışında, bunun “ciddi bir araştırma ve sorgulama neticesinde olduğu” varsayımı da katılımcıların tamamı için doğru görünmemektedir. Nitekim katılımcılar arasında şüpheye sebep olan olaylar sıralanırken; Atatürk’ün “Arap oğlunun yaveleri” vb. sözleri, internette karşılaştığım ateistlerin sözleri (s. 57), “Supernatural” dizisinde Tanrı’yı oynayan oyuncunun çarpılmaması (s. 64), Turan Dursun’un kitapları ve İHL mezunu ateist arkadaşımın vaazları (s. 85), özellikle facebook üzerindeki tartışmalar (s. 128) şeklinde cevap verenler olduğu görülmektedir. Bu bağlamda kitabın editörü de son yıllarda internetin ve sosyal medyanın yaygınlaşmasını, dinden çıkma sürecine ciddi bir etkisinin olduğunu belirterek (s. 149) ve bir arama motoru olan Google’ı herkesten daha bilgili evrensel bilgi edinme aracı şeklinde (s. 8) sunarak dinden ayrılışların o kadar da “ciddi araştırma ve sorgulama”ya dayanmadığına işaret etmiş olmaktadır.

Değerlendirme bölümünde editör, katılımcıların “İfşa olmanız durumunda başınıza neler gelebilir?” sorusuna verdikleri cevapları sıraladıktan sonra, kendisine, katılımcıların endişe ve korkularının yersiz olup olmadığı gibi ilginç bir soru sormaktadır. Katılımcılar arasında “ifşa olmuş” olanların yaşadıkları kötü tecrübeleri sıraladıktan sonra bu soruya “korku ve endişelerin hiç de hak-sız olmadığı” cevabını vermektedir (s. 154). Kitabın temel meselesiyle ilişkili olmayan bu sorunun gündeme gelmesi ve neticesinde ulaşılan cevap, editörün çalışma hakkındaki tepkisel tavrının bir örneği olması bakımından önemlidir. Soruları hazırlarken objektif kalamadığı görülen editörün, değerlendirmelerinde de aynı tarafgirliği sürdürdüğü görülmektedir.

Kitabın sonunda ek olarak yer alan Hasan Aydın’ın yazısında da editörün değerlendirme-sindeki benzer sorunlar bulunmaktadır. Hasan Aydın, Tayfur’un çalışmasını “Türkiye’deki İslamcı kanatta dinsizliğe doğru olan yönelim konusunda, şu ana kadar gördüğüm tek ciddi araştırma” sözleriyle tanıtmaktadır (s. 163). Bunun dışında Hasan Aydın, anket yapılan altmış kişiyi; “titizlikle belirlenerek seçildiği anlaşılan” şeklinde tavsif etmektedir (s. 164). Yukarıda bahsedilen yöntem eksikliklerine rağmen çalışmadan övgüyle bahseden Hasan Aydın da, Hamdi Tayfur gibi bu sınırlı ve temsil gücü bilinmeyen çalışmadan hareketle birtakım çıkarımlarda bulunmaktadır. Hasan Aydın’ın değerlendirmeleri -zikredilenlerle benzer durumda olduğundan- burada teker teker incelenmeyecektir.

Hamdi Tayfur’un *Dip Dalga* kitabında yer alan anket çalışması ve değerlendirmesi yukarıda gerekçeleriyle ortaya konduğu üzere, en hafif ifadesiyle, yöntemsiz ve taraflıdır. Tayfur’un yaptığı

çalışmanın aynısını tamamen farklı sonuçlar elde edecek şekilde herkesin yapması mümkündür. Zira ispatlamak istenen herhangi bir yargıya uygun belli sayıda insanı bulup onlarla anket yapmanın önünde herhangi bir engel yoktur. *Dip Dalga* kitabı özelinde şaşırtıcı olan ise bu denli yöntemsiz bir çalışmanın Ankara Okulu Yayınları gibi ciddi ve köklü bir yayınevinden çıkmış olmasıdır.